

საქართველოს სსრ სახალხო განათლების საინსტიტუტოს
რესპუბლიკური სამეცნიერო-მეთოდური ცენტრი

ზ. ხ ა ს ა ი ა

დიადეჭვიკუჩხი დევეკმინიზმი და თავისუფლება

(მეთოდური მითითებებით)



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1989

ნაშრომში გაშუქებულია დიალექტიკური დეტერმინიზმისა და თავისუფლების საკითხები. თავებსა და პარაგრაფებს თან ახლავს მეთოდური მითითებები. იგი დახმარებას გაუწევს სტუდენტებს და სპეციალურ დაინტერესებულ პირებს.

რედაქტორი ნ. კირვალიძე
რეცენზენტები: ვ. ერქომაიშვილი
ნ. კვარაცხელია

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა. 1989

X $\frac{03010:0100}{M 608 (06) - 89}$

თავისუფლების დაფუძნება დიალექტიკურ დებარმინიზმში

შინაგანი დებარმინაციის ცნება

ტრადიციული დეტერმინიზმის და ინდეტერმინიზმის დავაში თავისუფლების დაფუძნება ვერ განხორციელდა, მაგრამ ბევრი კი გაკეთდა ამ მიმართულებით. მარქსისტული ფილოსოფია თითოეული მათგანიდან იღებს რაციონალურ მარცვალს და თავისუფლების პრობლემის გადაწყვეტისას იკავებს პოზიციას, რომლის სახელწოდებად მიღებულია დიალექტიკური დეტერმინიზმი.

დიალექტიკური დეტერმინიზმი, მეტაფიზიკურის მსგავსად, სცნობს ყველა მოვლენის აუცილებელ განპირობებულობას; სხვაგვარად ის დეტერმინიზმი არც იქნებოდა. მთელი პრობლემა ისაა, თუ რა ნიშნითაა ის არამეტაფიზიკური ანუ დიალექტიკური, რაც მას უფლებამოსილს ხდის ამტკიცოს აუცილებლობისა და თავისუფლების თავსებადობა. ისეთი რა ნიშანი ემატება აუცილებლობის დიალექტიკურ-დეტერმინისტულ ცნებას, რომელიც მას არსებითად განასხვავებს აუცილებლობის მეტაფიზიკურ-დეტერმინისტული ცნებისაგან და გახდის მას თავისუფლების არა გამომრიცხველად, როგორც ეს მეტაფიზიკურ დეტერმინიზმშია, არამედ მის შემწყნარებლად.

მკვლევართა დიდი ნაწილი ფიქრობს, რომ ცნება, რომლის შემოტანითაც ახერხებს დიალექტიკური დეტერმინიზმი აუცილებლობისა და თავისუფლების ურთიერთშეთავსებას და მეტაფიზიკური დეტერმინიზმის დაძლევას, არის შინაგანი დეტერმინაციის ცნება.

დეტერმინაცია განსაზღვრულობს ნიშნავს. აქედან, შინაგანი დეტერმინაცია არის შინაგანი განსაზღვრულობა ანუ რაიმეს მიერ თავისთავის განსაზღვრა.

ფილოსოფიაში ძველთაგანვე განასხვავებდნენ დეტერმინაციის ორ სახეობას: გარეგანს და შინაგანს. ეს განსაკუთრებით თვალსა-

ჩინოდ ჩანს და მკაფიოდ არის გამოთქმული სპინოზას ფილოსოფიაში. აქ აღიარებულია, ერთი მხრივ, მოღუსების სამყარო და, მეორე მხრივ, სუბსტანცია ანუ ღმერთი. სპინოზა, ბრუნოს მსგავსად, მოღუსების სამყაროს წარმოებულ ბუნებას უწოდებს, ხოლო სუბსტანციას ანუ ღმერთს — მწარმოებელ ბუნებას. პირველი გარედან არის განსაზღვრული. ყველა მოვლენა წარმოებულ ბუნებაში ისევ ამ ბუნების სხვა მოვლენაში ნახულობს განმსაზღვრელ მიზეზს და დეტერმინაციის ეს ხაზი საბოლოოდ მწარმოებელ ბუნებასთან მიდის. ე. ი. საბოლოოდ წარმოებული ბუნების ყველა ობიექტი, ე. ი. მთელი წარმოებული ბუნება გარედან, გარეგანი დეტერმინაციის წესით არის განსაზღვრული მწარმოებელი ბუნების მიერ.

მაგრამ რა შეიძლება ითქვას თვით მწარმოებელი ბუნების, ყველაფრის განმსაზღვრელი სუბსტანციის დეტერმინირებულობის შესახებ? ყველაფრის განმსაზღვრელი უპირველეს ყოვლისა თვითონ უნდა იყოს განსაზღვრული რამ, სხვაგვარად ის ვერ გამოდგება სხვათა განმსაზღვრელად. ყოველ შემთხვევაში სპინოზას რაციონალისტური ფილოსოფია სხვაგვარ სუბსტანციას ვერ მიიღებს. მაგრამ ამავე დროს ის უსასრულოა, რის გამოც გამორიცხულია მისი გარეგანი განსაზღვრა. ასეთ შემთხვევაში ის დაემთხვეოდა მოღუსების სამყაროს. რჩება ერთადერთი ვარიანტი, რომ ის თვითონ უნდა იყოს თავისთავის განმსაზღვრელი ანუ თვით თავისთავისგან უნდა იყოს განსაზღვრული. ამ წესით სპინოზას ფილოსოფიაში შემოდის შინაგანი დეტერმინაციის ანუ, როგორც თვითონ სპინოზა უწოდებს, თვითმიზეზობრიობის ცნება. შინაგანი დეტერმინაციის ამ პრინციპს, რომელიც აღნიშნავს აბსოლუტის, სუბსტანციის თვითდეტერმინაციას, შეიძლება ვუწოდოთ შინაგანი დეტერმინაციის კლასიკური პრინციპი.

საქმე ისაა, რომ მოგვიანებით შემოდის შინაგანი დეტერმინაციის ახალი გაგება, რომელიც რამდენადმე განსხვავებულ შინაარსს ატარებს. მისი შემოტანა განაპირობა სპეციალურ მეცნიერებათა განვითარების შინაგანმა კანონზომიერებამ. სპეციალურ მეცნიერებათა განვითარებამ მოითხოვა სამყაროს ცალკეული ობიექტების დამოუკიდებლობაზე ყურადღების გამახვილება. გამოიკვეთნენ შედარებით დამოუკიდებელი სისტემები, რომელთა ახსნა მხოლოდ გარეგან ზემოქმედებათა ჯაჭვით აღარ შეიძლებოდა — ასეთ შემთხვევაში ეს სისტემები დამოუკიდებელნი არც იქნებოდნენ. მათი დამოუკიდებ-

ლობა იმთავითვე გულისხმობდა, რომ ისინი აღარ უნდა განხილულიყვნენ გარეგან დეტერმინანტთა მიზეზობრივი ჭაჭვის რგოლთა მოქმედების პასიურ ასპარეზად. ისინი თავისებურ „თვითმიზეზებად“ იქცნენ ლაიბნიცის მონადებივით და აღარაფრით ჰკავდნენ ცალმხრივი მიზეზობრივი ჭაჭვების ცარიელ, პასიურ რგოლებს, ლოკის „ტაბულა რაზას“ ამ ნამდვილ ონტოლოგიურ შესატყვისებს. გარეგანი ზემოქმედება მათზე, მართალია, ძალაში რჩება, მაგრამ ისინი გარდატეხავენ ამ ზემოქმედებას თავის „ავტონომიაში“. ამიტომ მოხდა, რომ გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში, კერძოდ კანტთან, მიზეზობრიობის, ასე ვთქვათ, საუკუნეებით „სახელმძღვანელო“ კატეგორიის გვერდით აღმოჩნდა ურთიერთქმედების კატეგორია. ხოლო კანტის ფილოსოფიის დიალექტიკური ნაკადის განმავითარებელთა სისტემებში ურთიერთქმედების კატეგორიამ შეავიწროვა მიზეზობრიობის კატეგორია, შეიძლება ითქვას, მოიცვა ის!

ეს კურსი გაგრძელდა მარქსიზმის კლასიკოსებთანაც. „მიზეზი და შედეგი, — ამბობს ენგელსი, — წარმოდგენებია, რომელთაც მნიშვნელობა აქვთ, როგორც ასეთს, მხოლოდ მოცემული ცალკეული შემთხვევის მიმართ. მაგრამ როგორც კი ამ ცალკეულ შემთხვევას განვიხილავთ მის საერთო კავშირში მთელი სამყაროს მთლიანობასთან, ეს წარმოდგენები ემთხვევიან ერთმანეთს და გადაიჭაჭვებიან უნივერსალური ურთიერთქმედების წარმოდგენაში, რომელშიც მიზეზები და შედეგები განუწყვეტლივ უცვლიან ერთმანეთს ადგილს.“² ეტყობა, იმავე აზრით ამბობდა ლენინიც, რომ „კაუზალობა, როგორც ის ჩვენ ჩვეულებრივ გვესმის, არის საყოველთაო კავშირების მხოლოდ ერთი ნაწილაკი“³ და კატეგორიათა სისტემაში მიზეზობრიობის ადგილის ჰეგელისეულ გარკვევას კანტისეულზე და კანტიანურზე მაღლა აყენებდა.

როგორც ზემოთქმულიდანაც ირკვევა, ურთიერთქმედების კატეგორიის შემოტანა ემყარება ცალსახა მექანიკური მიზეზობრივი ხაზის აღიარების უკმარისობას დამოუკიდებლობის მქონე სისტემათა ფუნქციონის ახსნის დროს. ერთი და იგივე მიზეზი სხვადასხვა გავლენას ახდენს სხვადასხვა ობიექტზე, რამდენადაც ობიექტებს აქვთ თავისი თავისებურებები. ამიტომ ობიექტის ცვლილებების

¹ იხ. М. Бунге, Причинность, М., 1962, с. 187.

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, с. 22.

³ В. И. Ленин, Полное собр. соч. Т. 29, с. 144.

ასახსნელად არაა საკმარისი გარედან მოდებულ მიზეზებზე მითითება; საჭიროა თვით მათი შინაგანი სტრუქტურიდან გამომდინარე რეაქციის გათვალისწინებაც. აქტიური მიზეზობრივი ჯაჭვის გვერდით უნდა დაეუშვათ რეაქტიულიც. მათი გადაჭაჭვა ანუ ურთიერთქმედება უკვე საკმარისია სისტემაში მომხდარი ცვლილების, შედეგის ასახსნელად. ამასთან დაკავშირებით მიუთითებდა მარქსი: „საერთოდ, შეუძლებელია ნებისმიერ საგანზე ფიზიკური, მექანიკური, ქიმიური და ა. შ. ზემოქმედების მოხდენა რაიმე სასურველი შედეგის მიღების მიზნით ისე, რომ მან თვითონაც არ მოახდინოს რეაგირება“.¹

მაშასადამე, თუ ტრადიციულად სასრულო ობიექტები, ბოლოვადი სისტემები აიხსნებოდნენ მხოლოდ გარეგან მიზეზთა ზემოქმედებით, ამიერიდან მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული სასრულო ობიექტთა შინაგანი სტრუქტურა და მათგან გამომდინარე დეტერმინაცია. სწორედ ამაზე მიუთითებს ურთიერთქმედების კატეგორია. როგორც მის გარშემო არსებული სპეციალური ლიტერატურიდან ირკვევა, ეს კატეგორია ძირითადად ორ ასპექტს შეიცავს; ერთ შემთხვევაში ის ნიშნავს შინაგან და გარეგან მიზეზთა ურთიერთქმედებას, ხოლო მეორე შემთხვევაში სისტემის მხოლოდ შინაგან ელემენტთა ურთიერთქმედებას. ორივე შემთხვევაში ურთიერთქმედების ფილოსოფიური კატეგორიის მთავარი შინაარსი შინაგანი დეტერმინაციაა. შინაგანი დეტერმინაციის ამ პრინციპს, რომელიც ბოლოვად სისტემათა შინაგან დეტერმინაციას აღნიშნავს, შეიძლება ვუწოდოთ შინაგანი დეტერმინაციის არაკლასიკური პრინციპი.

იმის მიხედვით, თუ როგორია გარეგან და შინაგან მიზეზთა თანაფარდობა ობიექტის, სისტემის არსებობის წესის განსაზღვრაში, ბევრი მკვლევარი იძლევა დეტერმინირებულ სისტემათა კლასიფიკაციას. ავტორთა ერთი ჯგუფის² თვალსაზრისით, არსებობენ გარემოზე, გარეგან მიზეზობრიობაზე მთლიანად დამოკიდებული, ნაწილობრივ დამოკიდებული და სულაც დამოუკიდებელი სისტემები. პირველნი ერთმნიშვნელოვნად არიან განსაზღვრული და აიხსნებიან გარეგანი მიზეზობრიობის ტრადიციული პრინციპით. მეორენი არაერთნიშნად არიან განსაზღვრული და აიხსნებიან შინაგან და გარე-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч. Т. 26, ч. III, с. 183.

² იხ. И. Д. Паничхავა, Б. Я. Пахомов, Диалектический материализм в свете современной науки, М., 1971, с. 150—151.

გან მიზეზთა ურთიერთქმედებით. მათთან „შინაგანი ურთიერთქმედების ენერგია“ უზრუნველყოფს მდგრადობას, ხოლო განსაკუთრებულ შემთხვევებში ისინი მართვის შინაგანი აპარატით განისაზღვრებიან. მესამე ტიპის სისტემებს ავტორები გარედან არადეტერმინირებულ, ავტონომიურ სისტემებს უწოდებენ. „სისტემა, რომლის მდგომარეობა საერთოდ არაა დამოკიდებული გარემოზე, იქნება არადეტერმინირებული (უფრო ზუსტად, გარედან არადეტერმინირებული) სისტემა. ამ ტიპის სისტემებს ჩვენ ვუწოდებთ ავტონომიურს. ისინი არ არიან დეტერმინირებული გარემოს ზემოქმედებით იმის წყალობით, რომ აქვთ მდგრადობის უზრუნველყოფელი შინაგანი ენერგია, ხოლო ზოგ შემთხვევაში — მართვის შინაგანი აპარატი“.¹

ერთ-ერთ საინტერესო გამოკვლევაში ავტორები ცდილობენ შემოგვეთავაზონ შინაგანი დეტერმინაციის არაკლასიკური ცნება ახლებური შინაარსით.² ავტორები, სხვათა მსგავსად, განასხვავებენ მიზეზობრიობის ორ სახეს — გარეგანს და შინაგანს, მაგრამ, განსხვავებით სხვათაგან, არ აკმაყოფილებთ შინაგანი მიზეზობრიობის დაყვანა ელემენტთა ურთიერთქმედებაზე. „შინაგანი მიზეზობრიობა, როგორც ობიექტის (ელემენტის) თვითნებური ცვლილება არაა ობიექტში მიმდინარე შინაგანი ურთიერთქმედების იგივეური. საქმე შემდეგში მდგომარეობს. ობიექტის ქცევა დამოკიდებულია არა მხოლოდ გარეგანი მიზეზობრიობისაგან და შინაგანი ურთიერთქმედებისაგან, არამედ აგრეთვე ობიექტის ზემოქმედებისაგან საკუთარ თავზე, საკუთრივ რასაც უნდა ეწოდოს კიდევ შინაგანი მიზეზობრიობა (განსხვავებით შინაგანი ურთიერთქმედებისაგან)“.³

განასხვავებენ სამი ტიპის სისტემას: დინამიურს, სტატისტიკურს და განვითარებადს. დინამიურ სისტემებში ცვლილებას იწვევს გარეგანი მიზეზობრიობა, სტატისტიკურში — ურთიერთქმედება კერძოდ, დამოუკიდებელ მიზეზობრივ ჯაჭვთა ურთიერთქმედება, რაც, ავტორთა სამართლიანი შენიშვნით, უცხო იყო კლასიკური მეცნიერებისათვის და წარმოადგენს თანამედროვე, არაკლასიკური

¹ იქვე, გვ. 151.

² იხ. В. Л. Бранский, В. В. Ильин, А. П. Шариппи. Причинность и взаимодействие. Кн. «Материалистическая диалектика», т. I, М., 1981, с. 210—228.

³ იქვე, გვ. 222.

ჩეცნიერების მონაპოვარს; ხოლო რაც შეეხება განვითარებად სისტემებს, აქ ცვლილებას იწვევს ობიექტის ზემოქმედება საკუთარ თავზე ანუ შინაგანი მიზეზობრიობა. უკანასკნელის დაყვანა ელემენტთა ურთიერთქმედებაზე, ავტორთა აზრით, აიხსნება შინაგანი მიზეზობრიობის „მექანიზმის“ წარმოდგენის სიძნელით. არ შეიძლება იმის თქმა, რომ ავტორები მთლად ნათლად აშუქებდნენ ამ „მექანიზმს“. თუ სწორად გავიგეთ, ისინი განასხვავებენ ობიექტის განხილვის ორ წესს: ლოგიკურ-დისკურსიულს და დიალექტიკურს, ცოცხალს. პირველ შემთხვევაში ობიექტი წარმოგვიდგება ელემენტებად დაშლილი (ავტორთა სიტყვით, დისკრეტული) სახით, რის გამოც მისი ცვლილების მიზეზს ამ ელემენტთა ურთიერთკავშირში ვეძებთ. მაგრამ ობიექტი სინამდვილეში ცოცხალი მთლიანობაა (ავტორთა სიტყვით, უწყვეტი სიდიდეა), რის გამოც ცვლილება წარმოგვიდგება როგორც თვით ობიექტის ზემოქმედება საკუთარ თავზე. „ელემენტის თვითნებური ცვლილება წარმოგვიდგება შინაგანი ურთიერთქმედების შედეგად, როცა თვით ელემენტი წარმოადგენს დისკრეტულ რამეს (ათვის დისკრეტულ სისტემაში), მაგრამ — შინაგანი ურთიერთქმედების მიზეზობრიობის (თავისთავზე ზემოქმედების) შედეგად, როცა ელემენტი წარმოადგენს უწყვეტ რამეს (ათვის უწყვეტ სისტემაში).¹

ახლა ვნახოთ, თუ რამდენად ძალმოსილია შინაგანი დეტერმინაციის ცნება, იყოს დიალექტიკური დეტერმინიზმის ცენტრალური ცნება, ე. ი. დასძლიოს მეტაფიზიკური დეტერმინიზმის ცალმხრიობა და დააფუძნოს თავისუფლება? რაკი ჩვენ შინაგანი დეტერმინაციის კლასიკური და არაკლასიკური პრინციპები განვასხვავეთ, მიზანშეწონილია აღნიშნული კითხვა ორივეს მიმართ დავსვათ ცალ-ცალკე.

შინაგანი დეტერმინაციის კლასიკური ცნება, როგორც ზემოთ აღნიშნავდით, გულისხმობს აბსოლუტის, სუბსტანციის შინაგან დეტერმინაციას. ამ ცნებით აღნიშნულია ის, რომ სუბსტანცია არაა დამოკიდებული რაიმე მისგან გარეგან ძალაზე და ის თვითონ განსაზღვრავს საკუთარ თავს. შინაგანი დეტერმინაციის ეს ცნება ფიგურირებს დიალექტიკურ მატერიალიზმშიც, როცა ეს უკანასკნელი

¹ იხ. В. Браи́нский, В. В. Ильин, А. П. Шаринин, Причинность и взаимодействие, в кн. «Материалистическая диалектика» Т. 1, М., 1981, с. 223.

ლაპარაკობს მატერიის თვითსაფუძვლიანობის შესახებ. რაკი შინაგანი დეტერმინაციის კლასიკურ ცნებას აბსოლუტის, სუბსტანციის შინაგანი დეტერმინაცია აქვს მხედველობაში და არა ადამიანისა, ამიტომ ის ადამიანის თავისუფლების დასაფუძნებლად არ გამოდგება. შინაგანი დეტერმინაცია კიდევ რომ ნიშნავდეს თავისუფლებას, — და ქვემოთ ცალკე გავარჩევთ, ნიშნავს თუ არა, — ამ ცნების კლასიკური ჩარჩოები მაინც შეუძლებელს ხდის ადამიანის თავისუფლებას. ის, უკეთეს შემთხვევაში მხოლოდ აბსოლუტის, სუბსტანციის თავისუფლების ტოლფასი იქნება. ამ აზრით ლაპარაკობდა სპინოზა სუბსტანციის, როგორც თავისუფალი აუცილებლობის შესახებ. დაახლოებით იგივე აზრით მიიჩნევენ ფიხტე და ჰეგელი აბსოლუტურ სუბიექტს თავისუფალ სუბიექტად. სამივე შემთხვევაში სუბსტანცია თვითონ განსაზღვრავს თავის თავს და ესაა მისი შინაგანი დეტერმინაცია და თავისუფლება. მაგრამ სამივე შემთხვევაში შინაგანი დეტერმინაცია სწორედ სუბსტანციის თავისუფლებას აფუძნებს და არა ადამიანისა.

მაინც რა მიმართება აქვს სუბსტანციის შინაგან დეტერმინაციას ადამიანის თავისუფლებასთან?

ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად აუცილებლად უნდა განვასხვავოთ სუბსტანციის მეტაფიზიკური და დიალექტიკური თეორიები. მეტაფიზიკურ თეორიაში სუბსტანცია არის აბსოლუტი, რომელიც უცვლელია და ამის გამო გამორიცხავს სამყაროში განვითარების საფეხურების არსებობას. ასეთ პირობებში სუბსტანციის შინაგანი დეტერმინაცია ანუ თავისუფლება არა თუ აფუძნებს ადამიანის თავისუფლებას, არამედ გამორიცხავს მას. ადამიანი მარიონეტია ყოვლისმომცველი, სამარადისოდ უცვლელი სუბსტანციის ხელში და ამ მიმართებით აბსოლუტურად არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, თვით სუბსტანცია არის თუ არა თავისუფალი. თავისუფალი თუ არა თავისუფალი სუბსტანცია ერთნაირად გარეგან აუცილებლობას წარმოადგენს ადამიანისთვის ასეთ სამყაროში, ერთნაირად გამორიცხავს თვითონ მის თავისუფლებას. რაც შეეხება დიალექტიკურ თეორიას, აქ სუბსტანცია არაა აბსოლუტური რამ, ის თავად ვითარდება, რაც სამყაროში არსებულ განვითარების კიბეებში იხსახება. ასეთ პირობებში, ასეთ სამყაროში სუბსტანციის შინაგანი დეტერმინაცია არ გამორიცხავს ადამიანის თავისუფლებას, მაგრამ არც აფუძნებს მას. მაგალითად, დიალექტიკურ მატერიალიზმში სწორედ დიალექტიკუ-

რად გაგებული სუბსტანციის, მატერიის თვითდეტერმინაცია ჯერ კიდევ არაფერს ლაპარაკობს ადამიანის თავისუფლებაზე. ამიტომაც, რომ ამ მოძღვრებით ადამიანი თავისუფლებას აფუძნებს არა მატერიის შინაგან დეტერმინაციაზე დამყარებით, არამედ სულ სხვა გზით. მატერიის შინაგან დეტერმინაციას ცოტა რამ აქვს საერთო ადამიანის თავისუფლებასთან. ყოველივე ამის გამო შეიძლება დავასკვნათ, რომ შინაგანი დეტერმინაციის კლასიკურ ცნებას არა აქვს პირდაპირი კავშირი ადამიანის თავისუფლების დაფუძნებასთან.

ჩვენთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს აღნიშნული საკითხის მეორე მხარეს: შინაგანი დეტერმინაციის კლასიკური ცნება არ აფუძნებს ადამიანის თავისუფლებას, მაგრამ აფუძნებს თუ არა თვით სუბსტანციის თავისუფლებას? ანუ მოკლედ, არის თუ არა შინაგანი დეტერმინაციის კლასიკური ცნება თავისუფლების ცნების ეკვივალენტური?

შინაგანი დეტერმინაციის კლასიკური პრინციპი, ვფიქრობთ, ორი ძირითადი სახით წარმოდგა ფილოსოფიაში. ერთ შემთხვევაში ის ნიშნავდა სუბსტანციის დეტერმინაციას საკუთარი სტრუქტურის, საკუთარი ბუნების მიხედვით. ასეა ბრუნოსთან, სპინოზასთან, ფიხტესთან, ჰეგელთან. აბსოლუტი ფლობს თავის შინაგან სტრუქტურას, თავის ბუნებას და ამ უკანასკნელთა მიხედვით წარიმართება აბსოლუტის, სუბსტანციის ფუნქციობაც. შეუძლია თუ არა სუბსტანციას თავისი ბუნების წინააღმდეგ სვლა? სპინოზა ამ კითხვაზე კატეგორიულად უარყოფით პასუხს იძლეოდა. შეიძლება ითქვას, რომ სპინოზა აქ ყველა ზემოჩამოთვლილი ფილოსოფოსის სახელით პასუხობს. შინაგანი დეტერმინაციის კლასიკური პრინციპის ეს ხაზი ღმერთებისა და ბედისწერის ურთიერთობის პრობლემის ანტიური გადაწყვეტიდან მომდინარეობს. ჰეგელს მოსწონდა პრობლემის ანტიური გადაწყვეტა ბედისწერის სასარგებლოდ და ამაში ხედავდა პიროვნებაზე უპიროვნოს გამარჯვების, მისი აზრით, სამართლიან პრინციპს. თუ სუბსტანციას არ შეუძლია თავისი ბუნების წინააღმდეგ სვლა, იქნებ, მას შეუძლია ერთგვარი ცვლილება მაინც შეიტანოს მისგან მოდუსების გამომდინარეობაში? ეს შესაძლებელი იქნებოდა იმ შემთხვევაში, თუკი სუბსტანცია ერთგვარ ცვლილებას შეიტანდა თავისივე ბუნებაში. მაგრამ სუბსტანცია უპიროვნოა და მას არავითარი მიმართება თავის საკუთარ ბუნებასთან არა აქვს. ჰეგელთან, მართალია, არსებობს სუბიექტის მიმართება თავისთავთან და

ფიხტეს მთელი ფილოსოფია თვითცნობიერების ფილოსოფიაა, მაგრამ ეს მიმართება ლოგიკურ ხასიათს ატარებს და არა პიროვნულს. ამის გამო ფიხტესა და ჰეგელის აბსოლუტებს ისევე ნაკლებად შეუძლიათ რაიმე ცვლილების შეტანა თავისთავიდან სამყაროს დედუცირებაში, როგორც სპინოზას სუბსტანციას. სწორედ უპიროვნობის გამო ამ აბსოლუტთა თვითდეტერმინაცია ერთნიშნა აუცილებლობის მატარებელია და ძალიან ძნელი ხდება მისი საგნობრივი, შინაარსეული განსხვავება გარეგანი დეტერმინაციისაგან. გარეგანი დეტერმინაციის დროს გარეგანი მიზეზი განსაზღვრავს მოქმედებას ერთნიშნა აუცილებლობით და ამიტომ უქმდება თავისუფლება. შინაგანი დეტერმინაციის დროს, მისი ზემოდასახელებული მნიშვნელობით, შინაგანი სტრუქტურა განსაზღვრავს მოქმედებას ერთნიშნა აუცილებლობით და ამიტომ აქაც უქმდება თავისუფლება.

მამასადამე, შინაგანი დეტერმინაციის კლასიკური პრინციპი, როცა უკანასკნელში იგულისხმება შინაგანი სტრუქტურით განსაზღვრულობა, არ არის თავისუფლების პრინციპი და ამ აზრით, არათუ ადამიანის თავისუფლება, არამედ თვით საკუთარი თავის განმსაზღვრელი სუბსტანციის თავისუფლებაც გამორიცხულია.

მეორე შემთხვევაში შინაგანი დეტერმინაციის კლასიკური პრინციპი ნიშნავდა აბსოლუტის მიერ თვით საკუთარი ბუნების განსაზღვრას. ამ ხაზს, თუ მაინცდამაინც ისტორიული გენეალოგიები გაგვიტაცებს, შეიძლება შორეული ძირი გამოეძებნოს ბერძნული მითოლოგიის იმ იშვიათი შემთხვევის სახით, როცა ღმერთები ბედისწერაზე მალლა დგებიან. ასეთ შემთხვევაში ღმერთი არის არა არსება, სუბსტანცია, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, პიროვნება, რომელიც ტრანსცენდენტურია ყოველგვარი ბუნების, არსების, სუბსტანციის მიმართ. ღმერთი თვითონ, პიროვნულად ქმნის თავის ბუნებას. შეუძლია თუ არა მას არ შექმნას თავისი ბუნება, ან სხვაგვარად შექმნას? დიახაც, შეუძლია, ვინაიდან ის არ ქმნის თავისი დადგენილი ბუნების მიხედვით, პირიქით, ამ უკანასკნელს ქმნის და ქმნის აბსოლუტურად პიროვნულად. ამგვარ ღმერთს ყველაფერი შეუძლია, განსხვავებით, ვთქვათ, ლაიბნიცის ღმერთისაგან, რომელიც არ იყო არჩევანში თავისუფალი და თავისი კეთილი ბუნება აიძულებდა საუკეთესო სამყარო შეექმნა. ამიტომ ამგვარი ღმერთი, რომელსაც პირველად ავგუსტინესთან ვნახულობთ, თავისუფალია — მის მიერ თავისთავის განსაზღვრა არაა ერთნიშნა აუცილებლობის მატარებელი, პიროვნული გადაწყვეტილების შედეგია.

ახლა შეიძლება დაეუბრუნდეთ ჩვენს კითხვას: არის თუ არა შინაგანი დეტერმინაცია თავისუფლების ტოლფასი?

თუ შინაგანი დეტერმინაცია ერთნიშნა აუცილებლობას გამოხატავს, მაშინ ამგვარი შინაგანობა საგნობრივად, შინაარსობრივად არც კი განსხვავდება გარეგანისაგან და შინაგანი დეტერმინაცია გარეგანი დეტერმინაციის ეკვივალენტად წარმოგვიდგება აქედან ის ისევე ნაკლებად არის თავისუფლების ტოლფასი და იგივეური, როგორც გარეგანი დეტერმინაცია. მაგრამ თუ შინაგანი დეტერმინაცია არაერთნიშნა ხასიათს ატარებს, მაშინ ის ნამდვილად შინაგანია და ასეთი დეტერმინაცია თავისუფლების ტოლფასია, თავისუფლებაა.

მაგრამ, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ეს აბსოლუტის, პრინციპულად ზეადამიანური ინსტანციის თავისუფლებაა, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო ადამიანის თავისუფლებასთან. შინაგანი დეტერმინაციის კლასიკური პრინციპი ადამიანის თავისუფლებას ვერ აფუძნებს.

რა შეიძლება ითქვას აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით შინაგანი დეტერმინაციის არაკლასიკური პრინციპის შესახებ? უდრის თუ არა ის თავისუფლებას, ან წარმოადგენს თუ არა ობიექტურ საფუძველს ადამიანის თავისუფლებისათვის?

შინაგანი დეტერმინაციის არაკლასიკური პრინციპი, როგორც ზემოთ აღვნიშნავდით, მდგომარეობს ბოლოვად, სასრულო სისტემათა თვითგანსაზღვრულობაში. მისი შანსი ადამიანის თავისუფლების დაფუძნებაზე მეტია, ვიდრე შინაგანი დეტერმინაციის კლასიკური პრინციპისა, ვინაიდან ადამიანი სწორედ სასრულო სისტემაა და შინაგანი დეტერმინაციის არაკლასიკური პრინციპიც სწორედ სასრულო სისტემათა, მაშასადამე, ადამიანთა თვითგანსაზღვრასაც გულისხმობს. ნათელყოფის მიზნით უნდა დავძინოთ, რომ ეს პრინციპი ვრცელდება ყოველ ცალკეულ ადამიანზეც, რამდენადაც ეს უკანასკნელიც სრულიად გამოკვეთილი სასრულო სისტემაა. ვუწოდოთ შინაგანი დეტერმინაციის არაკლასიკურ პრინციპზე დამყარებულ დაბოლოებულ სისტემას ი. ფანცხავასა და ბ. პახომოვის მიერ შემოთავაზებული ტერმინი — ავტონომიური სისტემა და დავსვათ კითხვა: არის თუ არა ავტონომიური სისტემა თავისუფალი?

ავტონომიური სისტემა შინაგანად დეტერმინირებული სისტემაა. მაგრამ საკითხავი ის არის, თუ რა იგულისხმება ამ „შინაგანში“ — მხოლოდ ელემენტთა ურთიერთქმედება ანუ სტრუქტურა, თუ ავ-

რეთვე მთლიანობის მიმართება ამ სტრუქტურასთან, ანუ რეფლექსურობა. პირველ შემთხვევაში შინაგანობა არსებითად არ განსხვავდება გარეგნობისაგან და დეტერმინაცია ერთნიშნა აუცილებლობის ხასიათს ატარებს. მას გარეგანიც შეიძლება ვუწოდოთ არანაკლები უფლებით. საქმე ისაა, რომ როცა არ არსებობს რეფლექსურობა ანუ მიმართება, მიბრუნებულობა საკუთარი „ბუნებისადმი“, მაშინ მოქმედება მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი ბუნების მიხედვით ხდება და დიდი გაუგებრობა იქნებოდა რაიმე არაერთნიშნობის შესახებ ლაპარაკი. ამ ბუნების ჩათვლა „შინაგან“, „საკუთარ“ ბუნებად, ჩვენი აზრით, ძალიან პირობითია, გარკვეული აზრით, ანთროპოლოგიზმშიცაა და, რაც მთავარია, ხშირად მეტისმეტად ართულებს საკითხს.

მეორე შემთხვევაში, ე. ი. თუ შინაგანში, გარდა ელემენტთა ურთიერთქმედებისა, ე. ი. სტრუქტურისა იგულისხმება აგრეთვე რეფლექსური მიმართება ამ სტრუქტურისადმი, მაშინ შინაგანობა ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით არის სახეზე და, რაც მთავარია, დეტერმინაცია კარგავს უშუალო, ერთნიშნა ხასიათს. ის სხვაგვარადაც შესაძლებლობის ფონზე მიმდინარეობს. ასეთ შემთხვევაში საქმე გვაქვს თავისუფალ დეტერმინაციასთან და ავტონომიური სისტემაც თავისუფალი იქნება.

ნათქვამი შემდგენაირად შეიძლება შევაჯამოთ: შინაგანი დეტერმინაციის ცნება, თავისთავად აღებული, ჯერ კიდევ არაფერს ამბობს თავისუფლების არც სასარგებლოდ და არც საწინააღმდეგოდ. „შინაგანის“ ცნების დაკონკრეტების შემდეგ ის შეიძლება ერთნიშნა აუცილებლობას უტოლდებოდეს. ასეთ შემთხვევაში ის თავისუფლებას არათუ აფუძნებს, არამედ პირწმინდად გამორიცხავს. ასე გაგებული შინაგანი დეტერმინაციის ცნება წარმოგიდგება არა დიალექტიკური, არამედ მეტაფიზიკური დეტერმინიზმის ცენტრალურ ცნებად. მაგრამ თუ აღნიშნული დაკონკრეტების შემდეგ შინაგანი დეტერმინაცია არაერთნიშნა აღმოჩნდა, მაშინ ის თავისუფლების ტოლფასია. ასეთ შემთხვევაში შინაგანი დეტერმინაციის ცნება დიალექტიკური დეტერმინიზმის დიდმნიშვნელოვან ცნებად მოგვევლინება. გამოდის, რომ შინაგანი დეტერმინაციის ცნების მნიშვნელობა თავისუფლების დაფუძნების საქმეში მთლიანად დამოკიდებულია იმაზე, არსებობს თუ არა არაერთნიშნა დეტერმინაცია. მხოლოდ ამ ცნების დაფუძნებით შეიძლება მეტაფიზიკური დეტერმი-

ნიშნის დაძლევა და დიალექტიკური დეტერმინიზმის როგორც ფილოსოფიური კონცეფციის ჩამოყალიბება. დიალექტიკური დეტერმინიზმის ძირითადი პრინციპი არის არა შინაგანი დეტერმინაციის, არამედ არაერთნიშნა დეტერმინაციის პრინციპი.

არსებობს თუ არა ასეთი რამ ანუ რამდენად შეიძლება არაერთნიშნა დეტერმინაციის დაშვება ეთანხმებოდეს, ერთი მხრივ, მარქსისტული ფილოსოფიის ამოსავალ დებულებებს და, მეორე მხრივ, თანამედროვე მეცნიერების მონაცემებს?

სტუდენტს უნდა გავაზრებინოთ შინაგანი დეტერმინაციის ცნება დაპირისპირებულთა ერთიანობისა და ბრძოლის კანონთან კავშირში. მიზანშეწონილია, რომ ამ ცნების გააზრების დროს სტუდენტმა ყურადღება გაამახვილოს შედარებითი დამოუკიდებლობის დიალექტიკურ-მატერიალისტურ ცნებაზე.

არაერთნიშნა დეტერმინაციის პრობლემა

არაერთნიშნა დეტერმინაციის ცნების განსაზღვრისათვის მიზანშეწონილია თავდაპირველად ერთნიშნა დეტერმინაციის ანუ, რაც იგივეა, ერთნიშნა აუცილებლობის ცნების განსაზღვრა.

ერთნიშნა აუცილებლობა ნიშნავს მოცემული საფუძვლებიდან მხოლოდ ერთი, ერთადერთი შედეგის გამომდინარეობას. დასკვნის ტრადიციულ თეორიაში ასეთია წანამძღვრებიდან დანასკვის გამომდინარეობა ანუ, მოკლედ, ლოგიკური აუცილებლობა. მოცემული წანამძღვრებიდან სწორ, ლოგიკურ დასკვნაში მხოლოდ ერთი, ერთადერთი დანასკვი გამომდინარეობს. ვინაიდან თავისუფლების ველი რეალური ფაქტების სამყაროა, ამდენად ჩვენ გვაინტერესებს რეალური აუცილებლობის ბუნება და მისი გავრცელების არე. რეალური ფაქტების სამყაროში, დიალექტიკური დეტერმინიზმის მიხედვით, ბატონობს რეალური აუცილებლობა, რომლის ერთნიშნა ხასიათი თავს იჩენს მიზეზობრიობის კანონში. რაკი რეალობაში ერთნიშნა აუცილებლობა მიზეზობრიობის სახით არის წარმოდგენილი, ამიტომ ძალიან მოკლედ შევვხებით მიზეზობრიობის ცნებას.

მიზეზობრიობა დროში გაშლილი პროცესისათვის დამახასიათებელი ვითარებაა. ის ახასიათებს პროცესის დროულ თანმიმდევრობას და მიუთითებს იმაზე, რომ პროცესის ნებისმიერი მდგომარეობა ერთნიშნა აუცილებლობით არის გამოწვეული წინმსწრები მდგომა-

რეობით, კერძოდ კი, პირობების უსასრულო სიმრავლით. ამ პირობებს შორის ყველა, ცხადია, ერთნაირ როლს არ ასრულებს მომდევნო მდგომარეობის ანუ შედეგის გამოწვევაში. ამიტომ პირობათა უსასრულო სიმრავლიდან გამოჰყოფენ მიზეზს, როგორც შედეგისათვის სიცოცხლის მიმნიჭებელ ძირითად ფაქტორს, — პირობას როგორც ხელშემწყობ ფაქტორს, და საბაბს, როგორც დამაჩქარებელ ფაქტორს. ეს არის მიზეზის ცნების ვიწრო, სპეციალური მნიშვნელობა, რომლის შემოტანითაც შესაძლებელი ხდება არსებითის გარჩევა არარსებითისაგან და, ამ აზრით, შემეცნების პროცესის სწორი წარმართვა. მაგრამ არც ის უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან, რომ ვიწრო, სპეციალური მნიშვნელობით გაგებული მიზეზი ვერ უზრუნველყოფს შედეგის ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრას და ამიტომ ვერ იკისრებს მიზეზობრიობის ცენტრალურ კატეგორიად ყოფნას. ასეთი მიზეზი მხოლოდ შესაბამის პირობებში იწვევს შედეგს ერთნიშნა აუცილებლობით. ამიტომ დაშვებულია მიზეზის ცნება მეორე, უფრო ფართე მნიშვნელობითაც — მასში იგულისხმება პირობების ის უსასრულო სიმრავლე, რომელიც საკმარისია შედეგის ერთნიშნა აუცილებლობით გამოწვევისათვის. მიზეზობრიობაში მიზეზის სწორედ ეს მნიშვნელობა უნდა იყოს მთავარი, ვინაიდან ტერმინი „მიზეზობრიობა“ ტერმინ „მიზეზს“ ემყარება, ხოლო მის შესახებ მოძღვრება ამტკიცებს შედეგის ერთნიშნა აუცილებლობით განსაზღვრას. მაგრამ თუ ამ მოძღვრების მიერ მიზეზი გაგებულია, როგორც ერთნიშნა აუცილებლობით შედეგის განმსაზღვრელი და თუკი ასეთი განსაზღვრა მხოლოდ ფართო მნიშვნელობით გაგებულ მიზეზს შეუძლია, აქედან გამომდინარეობს, რომ მიზეზობრიობის შესახებ მოძღვრებაში მიზეზი, უპირველეს ყოვლისა, ამ ფართო მნიშვნელობით უნდა მოიხმარებოდეს.

ამასთან დაკავშირებით სავსებით სწორად წერს ს. ავალიანი: „ვინაიდან მიზეზსა და პირობას შორის განუყრელი კავშირია, ამიტომ ჩვენ ვილაპარაკებთ მიზეზზე ისე, რომ მასში ვიგულისხმებთ პირობასაც. ნამდვილი მიზეზი არის მიზეზი პლიუს პირობა“.¹

დიალექტიკური დეტერმინიზმი, როგორც წესი, სცნობს მიზეზობრიობის ობიექტურ არსებობას. მაგრამ მან, მეტაფიზიკური დეტერმინიზმის საწინააღმდეგოდ და მისი დაძლევის მიზნით, უნდა

¹ С. Ш. Аваляни, Абсолютное и относительное, Т., 1980, с. 112.

სცნოს და დაასაბუთოს ერთნიშნა აუცილებლობისაგან რამენაირი გადახრა, ერთი სიტყვით, არაერთნიშნა დეტერმინაცია, მიზეზობრიობის ობიექტური არსებობის აღიარების პირობებში არაერთნიშნა დეტერმინაციის დაფუძნების მცდელობა ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ორ ძირითად ვარიანტში წარიმართა: ვისაც დეტერმინიზმში ესმის როგორც მიზეზობრიობის უნივერსალობა, — ასეთი კი ბევრია,¹ — ის ცდილობს არაერთნიშნა დეტერმინაციის დაფუძნებას მიზეზობრიობის ფარგლებშივე. ხოლო ვისაც წინასწარვე აქვს გაცნობიერებული ასეთი მცდელობის გარდუვალი წარუმატებლობა, ის არაერთნიშნა დეტერმინაციას ეძებს მიზეზობრიობის ფარგლებს გარეთ და, შესაბამისად, კვეცავს მიზეზობრიობის გავრცელების არეს, ესმის რა დეტერმინიზმი არა როგორც მიზეზობრიობის, არამედ აუცილებლობის უნივერსალობა.

ვნახოთ, თუ რა ფორმებში წარმოდგება თითოეული ვარიანტი.

ბ) არაერთნიშნა დეტერმინაციის დაფუძნების ცდები მიზეზობრიობის ფარგლებშივე

არაერთნიშნა დეტერმინაციის მიზეზობრიობის ფარგლებშივე დაფუძნების ერთ-ერთი უმარტივესი მცდელობა უკავშირდება მიზეზის ფილოსოფიური ცნების ვიწრო მნიშვნელობით მოხმარებას. როგორც ზემოთ აღვნიშნავდით, მიზეზი ამ ცნების ვიწრო სპეციალური მნიშვნელობით ნიშნავს შედეგის განმაპირობებელ ფაქტორთაგან ყველაზე მთავარს, არსებითს, რომელიც სიცოცხლეს ანიჭებს შედეგს, გენეტურად აძლევს მას დასაბამს.

მიზეზის ამგვარი გაგება, რომელიც გარკვეული ზომით სავსებით მართებულია, შეუძნეველად იძენს მიზეზობრიობის კანონის წინააღმდეგ ერთგვარი დასაყრდენის ფუნქციას. საქმე ისაა, რომ ვიწრო მნიშვნელობით გაგებულ მიზეზში იჭრება ფარდობითობის ელემენტი, რაც „არბილებს“ თითქოს მიზეზობრიობის კანონს — კერძოდ, მიზეზი დამოკიდებული ხდება პირობებზე და მათ გარეშე არათუ ერთნიშნად აუცილებელ გამოწვევას, არამედ საერთოდ გამოწვევას ვერ ახერხებს შედეგისა. მიზეზობრიობის კანონი ასეთ ფორმულირებას იღებს: „ერთი და იგივე მიზეზი ერთსა და იგივე პირობებში იწვევს ერთსა და იგივე შედეგს“. აქედან შესაძლებელი ჩანს ისეთ:

¹ იხ. М. Бунге, Причинность, М., 1962, с. 16.

დასკვნის გაკეთება, თითქოს მიზეზი ერთმნიშვნელოვნად ვერ განსაზღვრავს შედეგს, ვინაიდან ერთი და იგივე მიზეზი სხვადასხვა პირობებში სხვადასხვა შედეგს გამოიწვევს; თითქოს მიზეზიდან ერთნიშნა აუცილებლობით არ გამომდინარეობდეს შედეგი. შესაძლებელი ჩანს მიზეზსა და შედეგს შორის ჩადგომა და მიზეზობრივი ჯაჭვის წარმართვა სასურველი მიმართულებით. ამ საფუძველზე ფიქრობენ, რომ მიზეზობრიობისა და თავისუფლების დაპირისპირება ან გაუგებრობაა, ან საკითხის ხელოვნური გაზვიადება. სინამდვილეში კი ისე ჩანს, რომ მიზეზობრიობა უმარტივესი წესით ითავსებს არაერთნიშნა დეტერმინაციას და თავისუფალი მოქმედება, ადამიანის აქტიური მოღვაწეობა დაუბრკოლებლად იშლება მიზეზობრიობის ფარგლებში.

საკითხი სინამდვილეში ასე მარტივად არ დგას, რასაკვირველია. სიმარტივის მთელ მოჩვენებითობას ქმნის მიზეზის ცნების ვიწრო მნიშვნელობით გაგება, რომლის დროსაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნავდით, მიზეზის ცნებას მართლაც არ შეუძლია მოიცვას მიზეზობრიობის კანონის მთავარი პუნქტი — ერთნიშნა აუცილებლობით განსაზღვრულობა, ერთნიშნა დეტერმინაცია. სრულ მიზეზობრიობაზე მაშინ შეიძლება ვილაპარაკოთ, როცა სახეზეა „პირობების სრული წყება“¹, ე. ი. როცა მიზეზი გვესმის ზემომითითებული ფართო მნიშვნელობით. მაშინ აღმოჩნდება, რომ მიზეზსა და შედეგს შორის ჩადგომა, მიზეზობრივი კავშირის გაშუალება შეუძლებელია და რომ მიზეზობრივი კანონის ზემომოყვანილი ფორმულირება „ერთი და იგივე მიზეზი ერთსა და იგივე პირობებში იწვევს ერთსა და იგივე შედეგს“ მიზეზობრიობის კანონის რაიმე რელატივობაზე კი არ მიუთითებს, არამედ მის სრულ ერთნიშნობაზე, აბსოლუტურობაზე.

არაერთნიშნა დეტერმინაციის მიზეზობრიობის ფარგლებშივე დაფუძნების კიდევ ერთი თავისებური მცდელობა ემყარება მიზეზსა და შედეგს შორის არსებული დროის ინტერვალის გააზრების სიძნელეს.

მიზეზობრივი კავშირი, როგორც ვთქვით, დროში გაშლილ პროცესებს ახასიათებთ. დროული გამოწვევა მიზეზობრიობის ერთ-ერთი არსებითი პუნქტია, რომლის გაუთვალისწინებლობა წაშლიდა:

¹ А. И. Уемов, С. В. Остапенко, Причинность и время, Сб Современный детерминизм, Законы природы, М., 1973, с. 215.

ზღვარს მიზეზობრიობასა და ლოგიკურ-მათემატიკურ მიმართებებს შორის, რეალურ და იდეალურ სამყაროებს შორის. მაგრამ აქ თავს იჩენს ტიპური აპორიული ვითარება. თუ მიზეზსა და შედეგს შორის დროის ინტერვალი არ დევს, მაშინ ან გვეკარგება განსხვავება წარსულსა და აწმყოს შორის, ე. ი. გვეკარგება დროის ფენომენი, ან მიზეზობრიობა იქცევა ფუნქციურ მიმართებად და კარგავს დროში გაშლილი პროცესების ახსნის, აღწერის ფუნქციას. ხოლო თუ მიზეზსა და შედეგს შორის დროის ინტერვალი დევს, მაშინ მუდამ რჩება მიზეზისა და შედეგის გაშუალების შესაძლებლობა, რაც მიზეზს ფარდობით ფაქტორად ხდის და ერთნიშნა დეტერმინაციას აუქმებს. მიზეზის მიერ შედეგის გამოწვევა ალბათურ ხასიათს იღებს. ამავე დროს, ცხადია, არავითარი მნიშვნელობა სიძნელის თავიდან აცილებისათვის არა აქვს დროის ინტერვალის უსასრულოდ შემცირებას. წამის მემილიარდედი და მილიარდი საუკუნე ლოგიკურად ეკვივალენტურნი არიან როგორც დროის მონაკვეთები, რის გამოც წამის მემილიარდედსაც იგივე ლოგიკური ძალმოსილება აქვს მიზეზისა და შედეგის გაშუალებაზე, როგორც მილიარდ საუკუნეს.

ამ „ან-ან“-ში ის, ვინც მიზეზობრიობის ფარგლებში ეძებს არაერთნიშნა აუცილებლობის დაფუძნების ზეხებს, ცხადია, მეორე ვარიანტს ირჩევს — მიზეზსა და შედეგს შორის არსებობს დროის ინტერვალი — და სიამოვნებით იღებს აქედან გამომდინარე დასკვნასაც — მიზეზი არაერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრავს შედეგს.

მაგრამ სინამდვილეში ეს დასკვნა მოჩვენებითობაზეა აგებული. ამ აპორიიდან გამოსვლის გზა დიალექტიკის თეორიაში ასეთია: მიზეზი ნაწილობრივ წინ უსწრებს შედეგს დროში, ნაწილობრივ კი თანაარსებობს მასთან, ე. ი. ემთხვევა მას დროში. სხვაგვარად მიზეზობრივი დეტერმინაცია, როგორც მოქმედების გადაცემა, ვერ განხორციელდება. მაგრამ ჩვენთვის უფრო მთავარია ზემოაღნიშნული დასკვნის მართებულობის საკითხი. ყოველი გამაშუალებელი, რომელიც ჩადგება მიზეზსა და შედეგს შორის დროის გარკვეულ მონაკვეთში, ფაქტობრივად ახალი მიზეზია და არა მიზეზისა და შედეგის გამაშუალებელი. ახალი შედეგიც ძველი მიზეზიდან არაერთნიშნა გამომდინარეობაზე კი არ მეტყველებს, არამედ ახალი მიზეზიდან ერთნიშნა გამომდინარეობაზე. მიზეზების შეცვლით მიზეზობრიობის კანონს არაფერი აკლდება, მიზეზსა და შედეგს შორის უშუალო და

ერთნიშნა აუცილებელი კავშირი ძალაში რჩება. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ არაერთნიშნა დეტერმინაციის მიზეზობრიობის ფარგლებშივე დაფუძნების ეს მეორე მცდელობაც მიზანს ვერ აღწევს.

აღნიშნული მიმართულებით მესამე მცდელობის მაგალითია ურთიერთქმედების კატეგორიის თავისებური განმარტება. როგორც ზემოთ ითქვა, ურთიერთქმედების კატეგორია სპეციალურ ლიტერატურაში ორ ძირითად ასპექტში წარმოგვიდგება. ერთ შემთხვევაში ის ასახავს მოცემული დაბოლოებული სისტემის ურთიერთქმედებას გარეგან სისტემასთან, რომლის შედეგადაც ხდება შესაბამისი ცვლილებები. მეორე შემთხვევაში ის ასახავს მოცემული დაბოლოებული სისტემის შინაგან ელემენტთა ურთიერთქმედებას, რომელიც შინაგანი დეტერმინაციის სახეს იღებს და სისტემას თვითგანმსაზღვრელს, შინაგანად დეტერმინირებულს ხდის. ზოგი ავტორი შესაძლებლად სცნობს ურთიერთქმედების მესამე ასპექტის გამოყოფასაც, რაც მიზეზის და შედეგის ფილოსოფიურ ცნებათა არაზუსტი მოხმარებითაა განპირობებული. კერძოდ, რაკი გარეგანი ძალა აბსოლუტურად გარეგნული წესით ვერ განსაზღვრავს ვერც ერთ საგანს, ე. ი. ისე, რომ მოქმედების საგანი თვითონაც არ რეაგირებდეს, აქედან ასკვნიათ, რომ მიზეზი ისე ვერ განსაზღვრავს შედეგს, რომ შედეგიც არ რეაგირებდეს: „მიზეზის, როგორც აქტიური საწყისის და შედეგის, როგორც პასიურის, გაგება მათი რეალური კავშირის უეჭველი „გაუხეშებაა“. მექანიკაშიც კი ერთი სხეულის დარტყმა მეორეზე ორივე სხეულის მოძრაობის ცვლილებას იწვევს, რამდენადაც ქმედება უდრის უკუქმედებას... უფრო რთულ შემთხვევებში შედეგის უკუხელოქმედება მიზეზზე ითხოვს ერთობ განსაკუთრებულ ყურადღებას, მეტადრე მართვის და უკუკავშირის სისტემებში“.¹

ამ ციტატიდან ნათლად ჩანს, რომ საკმაოდ თვითნებურად არის შეცვლილი მიზეზისა და შედეგის კატეგორიათა შინაარსი — მიზეზი გაიგივებულია ზემოქმედ, აქტიურ საგანთან, ხოლო შედეგი — მოქმედების საგანთან, რაზეც მიმართულია მოქმედება. ამის მერე, ცხადია, ადვილია დავასკვნათ მიზეზისა და შედეგის ურთიერთქმედებაზე; თუ ტრადიციული თვალსაზრისი ამჩნევდა მხოლოდ მიზეზისაგან შედეგის განსაზღვრას, ახლა აღმოვაჩინთ შედეგისაგან მიზეზის განსაზღვრასაც. ხოლო თუ მიზეზი დამოკიდებულია შედეგზე,

¹ М. Н. Рутквич, Диалектический материализм, М., 1973, с. 402.

მაშინ მიზეზის მიერ შედეგის არათუ ერთნიშნა აუცილებლობით განსაზღვრაზე, არამედ საერთოდ განსაზღვრაზეც კი ძნელია ლაპარაკი. ის მეტისმეტად ფარდობითი და აჩრდილისებური ხდება სამისოდ, რომ ერთნიშნა აუცილებლობით განსაზღვრის ფუნქცია იკისროს.

სინამდვილეში კი მიზეზისა და შედეგის ურთიერთქმედება შეუძლებელია თუნდაც იმიტომ, რომ მიზეზი დროში წინ უსწრებს შედეგს, დრო კი შეუქცევადია. ავტორი უბრალოდ არასწორ ფორმულირებას აძლევს მის მიერ ნაგულისხმევ სავსებით სწორ აზრს, რომ აქტიური ობიექტი (და არა მიზეზი) უკუზემოქმედებას განიცდის თავისივე მოქმედების საგნისაგან (და არა შედეგისაგან).

მიზეზობრიობაზე მალლა ურთიერთქმედების დაყენების დიალექტიკური მოთხოვნა ძალიან ფრთხილად უნდა გავიგოთ. როცა ლენინი კაუზალობას ურთიერთქმედების ნაწილაკად თვლის, მას, როგორც თვითონვე უსვამს ხაზს, მხედველობაში აქვს მიზეზობრიობის ჩვეულებრივი გაგება და არა ფილოსოფიური. „მიზეზობრიობა, როგორც ის ჩვენ ჩვეულებრივ გვესმის, — აღნიშნავს ლენინი, — არის საყოველთაო კავშირების მხოლოდ ერთი ნაწილაკი“¹. მიზეზობრიობის „ჩვეულებრივი“ გაგება კი მის ცალსახა ხაზად წარმოდგენაა, როცა მოცემულ ობიექტს გარეგანი ობიექტი განსაზღვრავს. დიალექტიკა ამის საწინააღმდეგოდ მოითხოვს საგანთა, ობიექტთა განხილვას ურთიერთქმედებაში. „ჩვეულებრივად“ გაგებული მიზეზობრიობა ამგვარი ურთიერთქმედების მართლაც ნაწილაკია. ნამდვილი დეტერმინაცია მასზე ბევრად უფრო რთულია. მაგრამ მიზეზობრიობის ფილოსოფიური გაგება გულისხმობს არა მოცემული ობიექტის განსაზღვრულობას მისგან გარეგანი ობიექტით, არამედ შედეგის განსაზღვრულობას მისგან გარეგანი მიზეზით. ეს კი ორი სხვადასხვა რამეა. ურთიერთქმედება როგორც დეტერმინაცია ასეთ მიზეზობრიობას ნაწილაკად ვერ გაიხდის. პირიქით, ის თავიდან ბოლომდე თვითონაა მიზეზობრივ ჯაჭვებში მოქცეული. როცა სისტემები, ობიექტები ურთიერთმოქმედებენ, მაშინ სწორედ ეს ურთიერთქმედებაა მიზეზი მომავალი ცვლილებებისა, შედეგისა. დეტერმინაციაში ურთიერთქმედების ჩართვა ოდნავაც არ ცვლის მიზეზობრიობის ფილოსოფიურ შინაარსს. ურთიერთქმედების კატეგორია მხოლოდ აკონკრეტებს მიზეზობრიობის შინაარსს. ის მალლა დგება

¹ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., Т. 29, с. 144.

არა მიზეზობრიობის კატეგორიაზე, არამედ ცალსახა, მექანიკურ მიზეზობრიობაზე და თავად წარმოდგენს არაცალსახა, კომპლექსურ მიზეზობრიობას, როცა მიზეზში კონკრეტულად იგულისხმება ურთიერთმოქმედი ძალების კომპლექსი.

ყოველივე ამის გამო ურთიერთქმედების კატეგორიის გამოყენება მიზეზობრიობის შესაკვეცად და ამ გზით ერთნიშნა დეტერმინაციის გვერდით არაერთნიშნას დაფუძნების მცდელობა წინასწარ განწირულია წარუმატებლობისათვის.

არაერთნიშნა დეტერმინაციის პრობლემა ძალიან მჭიდროდ უკავშირდება შემთხვევითობის პრობლემას, მკვლევართა უმრავლესობის მტკიცებით კი, შემთხვევა კიდევ მას. ამას გასაგებს ხდის შემთხვევითობის ცნების განსაზღვრებაც, რომელიც კლასიკური სახით არისტოტელემ ჩამოაყალიბა — საწინააღმდეგოდ აუცილებლობისა, რომელიც ნიშნავს სხვაგვარად შეუძლებლობას, შემთხვევითობა ნიშნავს სხვაგვარადაც შესაძლებლობას. შემთხვევითი არის ის, რაც შეიძლება იყოს და შეიძლება არა, ან შეიძლება ასეც იყოს და სხვაგვარადაც. როგორც ცნების განსაზღვრებიდან ჩანს, შემთხვევითობა სწორედ ერთნიშნა აუცილებლობას უპირისპირდება და დეტერმინაციის არაერთნიშნობაზე მიუთითებს. ამიტომ მეტაფიზიკური დეტერმინიზმი, რომელიც ერთნიშნა აუცილებლობის გააბსოლუტებაა, ამავე ნიშნით შემთხვევითობის უარყოფელი მოძღვრებაა. შესაბამისად, შემთხვევითობის ობიექტური არსებობის აღიარება, როგორც წესი, მეტაფიზიკური დეტერმინიზმის ფარგლებიდან გასვლაა. ამიტომ დიალექტიკური დეტერმინიზმის პრეტენზიაც მეტაფიზიკური დეტერმინიზმის ფარგლებს გარეთ ყოფნისა, უპირველეს ყოვლისა, შემთხვევითობის აღიარების ნიშნით უნდა იყოს წარმართული. დიალექტიკური დეტერმინიზმის თეორიულ პრობლემებზე მომუშავე მკვლევართა უმრავლესობასაც არაერთნიშნა დეტერმინაციის დაფუძნების ფუძემდებლური ამოცანა ვსმის როგორც შემთხვევითობის დაფუძნების ამოცანა. მათი აზრით, სწორედ შემთხვევითობის ცნება არღვევს მეტაფიზიკური დეტერმინიზმის საბედისწერო რკალს და, თავის მხრივ, საფუძვლად დაედება თავისუფლებას.

შემთხვევითობის ყველა ტიპისა და ფორმისათვის საერთოა ის განსაზღვრება, რომ შემთხვევითობა არის რაიმეს შესაძლებლობა იყოს ან არ იყოს, ასეც იყოს და სხვაგვარადაც. მაგრამ იმის მიხედ-

ვით, თუ რას ემყარება სხვაგვარად შესაძლებლობა, გვაქვს შემთხვევითობის განსხვავებული ტიპები. ჩვენი აზრით, პრობლემის ისტორიაში ძველთაგანვე შემთხვევითობის ორი ტიპი ფიგურირებს ძირითადად — გარეგანი შემთხვევითობა და შინაგანი შემთხვევითობა. გარეგანია შემთხვევითობა, როცა სხვაგვარად შესაძლებლობა ემყარება არა მოცემული სისტემის შინაგან პირობებს, არამედ მისგან გარეგანი პირობების არსებობას. შინაგანია შემთხვევითობა, როცა სხვაგვარადაც შესაძლებლობა ემყარება მოცემული სისტემის შინაგან პირობებს. ვნახოთ, თუ რომელს რა ადგილი უკავია დიალექტიკურ დეტერმინიზმში, რა როლი მიუძღვის ამ უკანასკნელის მიერ არაერთნიშნა დეტერმინაციის, თავისუფლების დაფუძნებაში.

გარეგანი შემთხვევითობა, მაშასადამე, ემყარება არა მოცემული სისტემის შინაგან პირობებს, არამედ მისგან გარეგანი პირობების არსებობას. თუ მოცემული სისტემა არათვითმართა, მაშინ გარეგანი შემთხვევითობა წარმოგვიდგება, როგორც აუცილებლობის გამოვლენა და დამატება. მაგალითად, ცოცხალი ორგანიზმი მყარი სისტემაა, მაგრამ არაა თვითმართი, მას არსებობისა და ფუნქციონისათვის სჭირდება სასიცოცხლო გარემო. ორგანიზმი გარემოსთან ურთიერთქმედებაში არსებობს და ფუნქციონირებს. ამ დროს ვამბობთ, რომ კვება ორგანიზმისათვის აუცილებელია, მაგრამ ამა თუ იმ საკვების მიღება ამა თუ იმ ადგილას, ამა თუ იმ დროს, ამა თუ იმ ოდენობით და ა. შ. შემთხვევითია. მაგრამ ეს ისეთი შემთხვევითობაა, ურომლისოდაც აუცილებლობა (კვება) არ განხორციელდება, არ გამოვლინდება. აი, ამ აზრით, შემთხვევითობა აუცილებლობის გამოვლენა და დამატებაა. მაშასადამე, არსებობს არა მხოლოდ აუცილებლობა, არამედ აგრეთვე შემთხვევითობა. ის არათუ უარყოფილია, არამედ, პირიქით, აუცილებლობის გამოვლენად არის გამოცხადებული.

თუ მოცემული სისტემა შედარებით თვითმართა, მაშინ შემთხვევითობა (გარეგანი) წარმოგვიდგება, როგორც აუცილებლობათა გადაკვეთა. ამ დროს შემთხვევითობა ვერ იქნება აუცილებლობის გამოვლენა, ვინაიდან სისტემა შედარებით თვითმართა და ამდენად არსებობა და ფუნქციონა შეუძლია გარეგან პირობებთან ურთიერთქმედების გარეშეც. ის თავის ბუნებას გამოავლენს ამ პირობებთან „ნივთიერებათა ცვლის“ გარეშეც. მაგალითად, ორგანიზმი და გარემო ერთად ქმნიან შედარებით თვითმართ სისტემას და ის შემთხვე-

ვითობა, რომელიც წინათ განხილულ შიმარტებაში აუცილებლობის გამოვლენის ფორმა იყო, ამჯერად თავად წარმოგვიდგება აუცილებლობად, ვინაიდან სისტემის ელემენტთა ურთიერთქმედებიდან გამომდინარეობს და არა სისტემისათვის გარეგანი ფაქტორებიდან. ამ პირობებში შემთხვევითობა განაგრძობს არსებობას, რამდენადაც არსებობენ სისტემისათვის გარეგანი პირობები და შედარებით თვითკმარი სისტემის თავისებური ურთიერთქმედება მასთან, რასაც აუცილებლობათა გადაკვეთის სახე აქვს. აქ ის იგულისხმება, რომ სისტემები ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელია და ერთმანეთს არ მოითხოვენ, შემთხვევით აწყდებიან ერთმანეთს. ასე, ხალხმრავალ სტადიონზე ერთმანეთის გვერდით აღმოჩნდებიან სრულიად უცნობი ადამიანები, ან დიდი ლელვის შემდეგ ზღვის ნაპირზე — ფსკერიდან ამოყრილი ორი კენჭი. ესეც გარეგანი შემთხვევითობაა, ვინაიდან ურთიერთქმედებაში მყოფი არც ერთი სისტემის შინაგანი სტრუქტურიდან არ გამომდინარეობს და ემყარება საერთოდ არა რაიმე სისტემას, არამედ — გარემოებათა გადახლართვას, ე. ი. სისტემათა ერთგვარ ქაოსს. აი, ამიტომ ის, ასე ვთქვათ, მეტისმეტად შემთხვევითია საიმისოდ, რომ აუცილებლობის გამოვლენა ვუწოდოთ. მას ძალიან მართებულად უწოდებენ აუცილებლობათა გადაკვეთას. ამიტომ ძნელია დავეთანხმოთ თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც „ენგელსის დებულებას შემთხვევითობის, როგორც აუცილებლობის გამოვლენის ფორმის და მისი დამატების შესახებ საყოველთაო მნიშვნელობა აქვს“.¹ ე. ი. რომ ეს განსაზღვრება შემთხვევითობის ყველა ფორმასა და ტიპს მიუდგება. უფრო ჭეშმარიტი ჩანს თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც შემთხვევითობა ყოველთვის არაა აუცილებლობის გამოვლენა და დამატება, რომ ის ზოგჯერ მხოლოდ დამატებაა. „ჩვენ ვფიქრობთ, რომ შემთხვევითობა ყოველთვის არაა ერთდროულად აუცილებლობის გამოვლენა და მისი დამატებაც. ასეთ როლს ასრულებენ მხოლოდ ის შემთხვევითობანი, რომლებიც ორგანულად უკავშირდებიან აუცილებლობას და გამოწვეული არიან პროცესის შინაგანი ფაქტორებით. სწორედ ისინი არიან ერთდროულად აუცილებლობის გამოვლენაც და მისი დამატებაც. ხოლო ის შემთხვევითობანი, რომლებიც ორგანულად არ არიან დაკავშირებული მოცემულ აუცილებლობასთან და გამო-

¹ М. Н. Руткевич, Диалектический материализм, М., 1973, с. 389.

წვეული არიან პროცესისთვის გარეგანი ფაქტორებით, წარმოადგენენ აუცილებლობის მხოლოდ დამატებას, მაგრამ ერთდროულად არ შეუძლიათ იყონ მისი გამოვლენის ფორმაც¹. ავტორს, შემთხვევითობა როგორც აუცილებლობის მხოლოდ დამატება, როგორც ვხედავთ, ესმის აუცილებლობათა გადაკვეთის ზემონახვენები მნიშვნელობით.

არის თუ არა გარეგანი შემთხვევითობა არაერთნიშნა დეტერმინაცია? ვინაიდან გარეგანი შემთხვევითობის პირველი ფორმაა შემთხვევითობა, როგორც აუცილებლობის გამოვლენა, ამიტომ დავსვათ აღნიშნული კითხვა ჯერ მისი მისამართით. არის თუ არა შემთხვევითობა, როგორც აუცილებლობის გამოვლენის ფორმა, არაერთნიშნა დეტერმინაცია?

შემთხვევითობა, როგორც აუცილებლობის გამოვლენის ფორმა არაერთნიშნა დეტერმინაცია იქნება იმ შემთხვევაში, თუ მისი საფუძველი — სისტემისათვის გარეგანი ფაქტორი, კერძოდ, გარემო პრინციპულად გარეგანია და შეუძლებელია მისი გაერთიანება მოცემულ სისტემასთან, რომლის დროსაც წარმოიშობოდა ახალი სისტემა, რომლისთვისაც მოცემული სისტემა და გარემო ქვესისტემები იქნებიან. მაგრამ სისტემა და გარემო ასე გარეგანი ვერ იქნებიან ერთმანეთისთვის, ვინაიდან სისტემა ამ შემთხვევაში, როგორც ზემოთ აღვნიშნავდით, არათვითკმარია და, ასე ვთქვათ, „მისწრაფვის“ გარემოსაკენ, ხოლო მეორე მხრივ, გარემოც სისტემის გარემოა და ამ აზრით, ისიც მიისწრაფვის სისტემისაკენ. ამიტომ ორივე მხარე ფაქტობრივად ერთი, უფრო ფართო ხასიათის შედარებით თვითკმარ სისტემას ქმნის, რომლისთვისაც ის, რაც გარეგანი იყო პირველ მიმართებაში, უკვე შინაგანია. ამიტომ შემთხვევითობა, როგორც აუცილებლობის გამოვლენა, კარგავს თავის საფუძველს და მოიხსნება. ის, რაც არათვითკმარი სისტემისათვის გარეგანი იყო და შემთხვევითობას როგორც აუცილებლობის გამოვლენას განაპირობებდა, შედარებით თვითკმარ სისტემაში შინაგანი ხდება და ამიტომ შეუძლებელია იყოს უწინდებურად გარეგანი შემთხვევითობის საფუძველი. ამ სისტემის მომავალი მდგომარეობა მისივე შინაგანი ელემენტების ურთიერთქმედებიდან გამომდინარეობს და თუ არაერთნიშნა დეტერმინაცია ნიშნავს შემთხვევითობას როგორც აუცი-

¹ Н. В. Пилюненко, Диалектика необходимости и случайности, М., 1980, с. 96.

ლებლობის გამოვლენის ფორმას, მაშინ მისთვის არაერთნიშნა დეტერმინაცია არ არსებობს. მაშასადამე, შემთხვევითობა როგორც აუცილებლობის გამოვლენის ფორმა წყვეტს არაერთნიშნა დეტერმინაციად ყოფნას შედარებით თვითკმარი სისტემების მიმართ. ის ერთნიშნა აუცილებლობით არის განსაზღვრული სისტემის შინაგანი ელემენტების ურთიერთქმედებიდან.

იგივე მიზეზით შემთხვევითობა როგორც აუცილებლობის გამოვლენა არაა ის ცნება, რომელიც დაუპირისპირდებოდა მეტაფიზიკურ დეტერმინიზმს, ერთნიშნა აუცილებლობის გააბსოლუტებას. მეტაფიზიკური დეტერმინიზმისათვის, რომელიც სამართლიანად ითვლება შემთხვევითობის უარყოფელად, სავსებით მისაღებია შემთხვევითობის ამგვარი ცნება. მაგალითად, სპინოზა სავსებით გაიზიარებდა შემთხვევითობის როგორც აუცილებლობის გამოვლენის ენგელსისეულ ფორმულას, მაგრამ ერთი წუთითაც არ იფიქრებდა — და სავსებით სამართლიანადაც — რომ ამით ერთნიშნა აუცილებლობის რკალი გაირღვევა მის ჩაკეტილ სამყაროში.

ახლა ზემოაღნიშნული კითხვა დავსვათ გარეგანი შემთხვევითობის მეორე ფორმის მიმართ — არის თუ არა შემთხვევითობა როგორც აუცილებლობათა გადაკვეთა არაერთნიშნა დეტერმინაცია?

შედარებით თვითკმარი სისტემების არსებობა აუქმებს შემთხვევითობას როგორც აუცილებლობის გამოვლენის ფორმას, მაგრამ ვერ აუქმებს შემთხვევითობას როგორც აუცილებლობათა გადაკვეთას. საქმე ისაა, რომ სამყაროს პოტენციური უსასრულობის პირობებში არ არსებობს შედარებით თვითკმარი სისტემა, რომლისთვისაც გარეგანი ფაქტორი არ იარსებებდა და, შესაბამისად, შემთხვევითობას როგორც აუცილებლობათა გადაკვეთას ყოველთვის ადგილი ექნება — ყველა რეალური მოვლენა, ფაქტი ყოველთვის არაერთმნიშვნელოვნად იქნება დეტერმინირებული. ასეთ დასკვნას საფუძვლად უდევს უსასრულობის დაყვანა პოტენციურ უსასრულობაზე. მაგრამ უსასრულობის პოტენციურობა მისი ცალმხრივი, ემპირიული განხილვის შესაბამისი ვითარებაა და ლოგიკურად ის აქტუალური უსასრულობისკენ მიისწრაფვის. თვით პოტენციური უსასრულობის წარმოდგენაც აქტუალური უსასრულობის იდეას ემყარება წინასწარ. ზოგი ავტორი მას — აქტუალურ უსასრულობას — სუბსტანციურ უსასრულობას უწოდებს და უსასრულობის

სხვა ფორმების საფუძვლად ვარაუდობს.¹ თუ ასეთი აქტუალური უსასრულობა არსებობს, მაშინ მისთვის გარეგანი ფაქტორის არსებობა პრინციპულად გამოირიცხება და შემთხვევითობა როგორც აუცილებლობათა გადაკვეთა გადაიქცევა სისტემისათვის (აქტუალური უსასრულობისთვის) შინაგანი ელემენტების ურთიერთქმედებად. თუ შემთხვევითობას გავიგებთ ისეთ რამედ, რასაც საფუძველი გარეგანში აქვს, ხოლო თუ ამ ურთიერთქმედებისათვის გარეგანი ფაქტორი არ არსებობს, მაშინ ცხადია, რომ ეს ურთიერთქმედება არ შეიცავს შემთხვევითობას. შესაბამისად, თუ არაერთნიშნა დეტერმინაცია სწორედ ამგვარ, ე. ი. გარეგან შემთხვევითობას უკავშირდება, მაშინ არაერთნიშნა დეტერმინაცია დაუფუძნებელი რჩება. გარეგანი შემთხვევითობის ეს მეორე ფორმაც სინამდვილეში არ გამოდის არაერთნიშნა დეტერმინაცია და, მაშასადამე, გარეგანი შემთხვევითობა არაა არაერთნიშნა დეტერმინაცია.

ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ გარეგანი შემთხვევითობა არაა ის ცნება, რომელიც დაუპირისპირდებოდა მეტაფიზიკურ დეტერმინიზმს — ერთნიშნა აუცილებლობის გამაბსოლუტებელ მოძღვრებას. გარეგანი შემთხვევითობა, რომელსაც, მარქსისტული ფილოსოფია, დიალექტიკური მატერიალიზმი სცნობს, გულისხმობს სხვაგვარად შესაძლებლობას სხვაგვარ პირობებში, რაც აბსოლუტურად ვერაფერს ვერ აკლებს ერთნიშნა დეტერმინაციის მეტაფიზიკურ-დეტერმინისტულ გააბსოლუტებას. გარეგანი შემთხვევითობა უმტკივნეულოდ თავსდება ერთნიშნა დეტერმინაციის ფარგლებში. მარქსიზმის კლასიკოსები გარეგანი შემთხვევითობის ერთნიშნა დეტერმინირებულობას გამოხატავდნენ იმაზე მითითებით, რომ შემთხვევითი მოვლენები ისევე არიან მიზეზობრივად განსაზღვრული, როგორც აუცილებელი მოვლენები. ამ მხრივ, აუცილებლობასა და შემთხვევითობას შორის, მათი აზრით, არავითარი განსხვავება არაა.²

გარეგანი შემთხვევითობის ცნება არ უპირისპირდება მეტაფიზიკურ დეტერმინიზმს. ის სავსებით უთანხმდება უკანასკნელის მო-

¹ იხ. С. Ш. Авалнаин, Абсолютное и относительное, Тб., 1980, с. 95.

² შემთხვევით და აუცილებელ მოვლენათა მიზეზობრივი დეტერმინირებულობის შესახებ დაწვრილებით იხილეთ: Современный детерминизм и наука, т. I, с. 168.

ძღვრებას აუცილებლობის ერთნიშნა ხასიათის შესახებ. ამიტომ მეტაფიზიკური დეტერმინიზმის ყველა კლასიკოსი მიიღებს ამ ცნებას. თუ დიალექტიკურ დეტერმინიზმს არაერთნიშნა დეტერმინაციად მხოლოდ გარეგანი შემთხვევითობა მიაჩნია, მაშინ აუცილებლობის მეტაფიზიკურ-დეტერმინისტულ და დიალექტიკურ-დეტერმინისტულ კონცეფციებს შორის განსხვავება ის კი არ იქნება, რომ ერთი სცნობს მხოლოდ ერთნიშნა აუცილებლობას, მეორე კი — არაერთნიშნასაც, ერთნიშნა აუცილებლობის გააბსოლუტება ორივესთვის საერთო ნიშანი იქნება — განსხვავება მათ შორის იქნება მხოლოდ ის, რომ ერთი, კერძოდ, მეტაფიზიკური დეტერმინიზმი სცნობს ერთნიშნა აუცილებლობის მხოლოდ ცალსახა ხასიათს, ხოლო მეორე — დიალექტიკური დეტერმინიზმი — უმთავრესად არა-ცალსახა ხასიათს ურთიერთქმედების კატეგორიის შემოტანით. ეს კი, როგორც ზემოთ ვაჩვენებდით, რაიმე უპირატესობას არ აძლევს დიალექტიკურ დეტერმინიზმს მეტაფიზიკურთან შედარებით თავისუფლების დაფუძნებაში.

მაგრამ, როგორც ზემოთ აღვნიშნავდით, შემთხვევითობის პრობლემის ისტორიაში ფიგურირებდა შემთხვევითობის მეორე ტიპიც — შინაგანი შემთხვევითობა. იქნებ ამ ცნებისადმი დამოკიდებულებამ განასხვავოს დიალექტიკური დეტერმინიზმი მეტაფიზიკურისაგან უფრო არსებითად, დააძლევინოს მას მეტაფიზიკური დეტერმინიზმის ჩაკეტილი სისტემა და დააფუძნებინოს არაერთნიშნა აუცილებლობა.

თუ გარეგანი შემთხვევითობა გულისხმობს სხვაგვარადაც შესაძლებლობას სხვაგვარ პირობებში, შინაგანი შემთხვევითობის ცნებაში იგულისხმება სხვაგვარადაც შესაძლებლობა მოცემული სისტემის შინაგან პირობებშივე, ერთი სიტყვით მოცემულ პირობებშივე. როგორც ვხედავთ შემთხვევითობის ეს ორი ცნება არსებითად განსხვავდება ერთმანეთისაგან და შემთხვევითობის პრობლემაც ახალ სიმწვავეს იძენს შინაგანი შემთხვევითობის ცნებასთან დაკავშირებით.

უკვე ნათქვამიდანაც ჩანს, რომ შინაგანი შემთხვევითობა უნდა უპირისპირდებოდეს მიზეზობრიობას და შესაბამისად არაერთნიშნა დეტერმინაციის შინაგან შემთხვევითობაში ძიებას უნდა გავყავდეთ არაერთნიშნა დეტერმინაციის მიზეზობრიობის ფარგლებშივე დაფუძნების მცდელობიდან. მაგრამ რაკი ბევრი მკვლევარი შემთხ-

ვევითობისა და მიზეზობრიობის თავსებადობის დიალექტიკურ-მატერიალისტურ მტკიცებას შინაგან შემთხვევითობაზეც ავრცელებს, ამიტომ საჭიროა შინაგანი შემთხვევითობის ცნების ანალიზი მიზეზობრიობასთან მისი მიმართების ნიშნით.

შინაგანი შემთხვევითობის ცნება უპირველესად იმაზე მიუთითებს, რომ ხდომილებას აქვს არაერთმნიშვნელოვნად, კერძოდ, ალბათურად დეტერმინირებული ხასიათი. ალბათობის თეორიის პიონერები თვლიდნენ, რომ რაკი მიზეზობრიობა ერთნიშნა დეტერმინაციაა, ხოლო ალბათობის თეორია რაღაც სრულიად საპირისპირო ცნებიდან ამოდის, ამიტომ ალბათობის თეორია არ ეხება მიზეზობრივ დეტერმინაციას — ის ეხება ამგვარი დეტერმინაციისადმი სუბიექტის შემეცნებით დამოკიდებულებას. ალბათობა თვითონ მიზეზობრივ დეტერმინაციაში არ შედის, ის საერთოდ არ ახასიათებს ობიექტურ ვითარებას. ის ახასიათებს ობიექტური ვითარებისადმი სუბიექტის შემეცნებითი დამოკიდებულების კერძო შემთხვევას — როცა სუბიექტს ერთგვაროვან ობიექტთა დიდი სიმრავლის გამო არ შეუძლია ამომწურავი მიზეზობრივი შემეცნება. ასეთ ვითარებაში მიზანშეწონილია მოვლენათა ალბათური აღწერა. ანუ შემთხვევით მოვლენებში ერთგვარი კანონზომიერების, კერძოდ, განმეორებადობის საშუალო მნიშვნელობის მიახლოებითი სიზუსტით დადგენა.

მეოცე საუკუნეში ალბათობის ტრადიციული გაგება შეიცვალა კვანტური ფიზიკა ააგეს მიკროსაბყაროს სტრუქტურაში კაუზალური ანომალიის დაშვებაზე. „მაქსველის დემონმა“ მომაკვდინებელი დარტყმა მიაყენა ტრადიციული მეცნიერების მათემატიკურ იდეალს — ჭეშმარიტების მკაცრად ერთმნიშვნელოვანი ხასიათისადმი რწმენას. რაკი კვანტური ფიზიკა ალბათობის ცნებაზე აიგო, კვანტური ფიზიკის ფილოსოფიური ინტერპრეტაციის პირველ ნაბიჯად უმეტეს შემთხვევაში ალბათობის ობიექტურობის აღიარება წარმოგვიდგა. თუ ტრადიციას ალბათობა სუბიექტურ ვითარებად მიაჩნდა, ამგვარი ინტერპრეტაციის მიხედვით, ის ობიექტურ ვითარებად გამოცხადდა. ცხადია, შეიცვალა შინაგანი შემთხვევითობის ცნებისადმი დამოკიდებულებაც. თუ ტრადიციული თვალსაზრისით, შინაგანი შემთხვევითობა გარკვეულ შემეცნებით ვითარებად ითვლებოდა, რომელსაც ობიექტურად, ე. ი. შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არაფერი შეესაბამება, ამჟერად შინაგანი შემთხვევი-

თობა მიკროსამყაროს ობიექტურ ვითარებად გამოცხადდა. ერთსა და იგივე პირობებში რაიმე შეიძლება მოხდეს და შეიძლება არა. სპინოზას „ინტელექტურ“, „მათეტიკოს“ ლმერთს, რომელიც ყოველივე ნათელ ერთმნიშვნელობას განსაზღვრავდა, მიკროსამყაროში დაუპირისპირდა „მაქსველის დემონი“, რომელიც თავის ნებაზე, თვითნებურად ატრიალებს ელექტრონის მოძრაობას.

„მაქსველის დემონის“ ფილოსოფიური ინტერპრეტაცია უფრო შორსაც წავიდა, ე. ი. მეორე ნაბიჯიც გადაიდგა. თუ პირველი ნაბიჯი იმაში მდგომარეობდა, რომ კაუზალურ ანომალიას ობიექტური არსებობა მიაწერეს, მეორე ნაბიჯი გამოიხატა იმაში, რომ ის მიკროსამყაროდან მაკროზეც გაავრცელეს და დეტერმინიზმი იმით შეინარჩუნეს, რომ მიზეზობრიობა ალბათობის კერძო შემთხვევად გამოაცხადეს. ერთი მხრივ, „მაქსველის დემონისათვის“ ეკოტავათ მიკროასპარეზი, ხოლო მეორე მხრივ, საჭიროდ ჩათვალეს დეტერმინაციის ერთი გარეგანდამწვდომი ტიპის გამოყოფა ორივე სამყაროსათვის, ერთის დაყვანა მეორეზე.

ყოველივე ამის საფუძველზე ახალი საყრდენი შეიძინა არაერთნიშნა დეტერმინაციის მიზეზობრიობის ფარგლებშივე დაფუძნების მცდელობამ. ყველა მოვლენა განსაზღვრულია მიზეზობრივად, მიზეზი კი განსაზღვრავს შედეგს აუცილებლობით, მაგრამ არა ერთნიშნა აუცილებლობით, როგორც ტრადიციულ თვალსაზრისს და, კერძოდ, მეტაფიზიკურ დეტერმინიზმს ეგონა, არამედ ალბათური, არაერთნიშნა აუცილებლობით. მიზეზობრიობას აქვს არა ერთნიშნა აუცილებლობის, ე. ი. დინამიური ხასიათი, არამედ არაერთნიშნა აუცილებლობის, ე. ი. სტატისტიკური ხასიათი. ს. ავალიანის აზრით, არსებობს მიზეზობრიობის კლასიკური და თანამედროვე გაგებები. კლასიკური თვალსაზრისით, მიზეზობრიობა ემყარებოდა ერთნიშნა აუცილებლობის იდეას, ხოლო თანამედროვე თვალსაზრისით, მიზეზობრიობა გამოხატავს არაერთნიშნა აუცილებლობას. ამასთანავე მიკროსამყაროს მიზეზობრიობის არაერთნიშნობისაგან განსხვავებით, მაკროსამყაროს მიზეზობრიობის არაერთნიშნობა ინტერვენციის შესაძლებლობას ემყარება. „ამგვარად, კლასიკური (მექანიკური) დეტერმინიზმისეული აბსოლუტური მიზეზობრიობისა და აუცილებლობის ცნებები თანამედროვე ეპოქაში იცვლება

ალბათური მიზეზობრიობით“.¹ ამ თვალსაზრისს ბევრი მომხრე ჰყავს. მაგალითად, ლ. ბაქენოვი წერს, რომ „ალბათური მიზეზობრიობის ცნება, რომელიც ამოიზარდა ქვანტური მექანიკის მონაცემების განზოგადოებიდან, სწორედ დიალექტიკური მატერიალიზმის ზოგადი იდეების კალაპოტში დევს“². მიზეზობრივ კავშირში შემთხვევითობის მომენტის არსებობას და ამ აზრით არაერთნიშნა, ალბათური მიზეზობრიობის არსებობას ამტკიცებენ თავის ერთობლივ ნაშრომში ვ. ბრანსკი, ვ. ილინი და ვ. შარიპინი³.

კვანტური ფიზიკის ფილოსოფიური ინტერპრეტაციის ეს პუნქტი, ჩვენი აზრით, ძალიან საეჭვოა. მიზეზი, ფართო აზრით, მოიცავს შედეგის გამოწვევის საკმაო საფუძველს, რის გამოც მისგან შედეგის გამოუმდინარებლობის შემთხვევის დაშვება, რასაც მიზეზობრიობის ალბათურობა მოითხოვს, არის წმინდა წყლის ლოგიკური წინააღმდეგობა. არსებობს ამ წინააღმდეგობიდან ორი გამოსავალი: ან ალბათობის ობიექტური ალბათობის, ე. ი. შინაგანი შემთხვევითობის თავისთავადი არსებობა უნდა უარიყოს, ან მიზეზს, რომელიც ალბათურად, შემთხვევით იწვევს შედეგს, არ უნდა დაერქვას მიზეზი და შესაბამისად, მიმართებას გამომწვევსა და გამოსაწვევს შორის—მიზეზობრიობა. ორივე შემთხვევაში ობიექტური ალბათობა ანუ შინაგანი შემთხვევითობა მიზეზობრიობის ფარგლებს გარეთ რჩება. მიზეზობრიობისა და ობიექტური ალბათობის ურთიერთგარემდებარეობის თვალსაზრისზე იდგა სწორედ კვანტური ფიზიკის დარგის ბევრი ცნობილი მეცნიერი და სპეციალისტი. მაგალითად, მ. ბორნის აზრით, უნდა ვილაპარაკოთ არა ალბათური მიზეზობრიობის შესახებ, არამედ მიზეზობრიობისა და აგრეთვე მის გვერდით აღმოჩენილი ობიექტური ალბათობის პრინციპის შესახებ „ბუნებას მართავს, — ამბობს მ. ბორნი, — მიზეზობრიობისა და შემთხვევითობის კანონების გარკვეული ნარევი“⁴. ე. ი. მიზეზობ-

¹ С. Ш. А в а л и а н и, Абсолютное и относительное, Тб., 1980, с. 120.

² Философия естествознания (коллективный труд), М., 1966, с. 235.

³ იბ. Материалистическая диалектика, Т. I, М., 1981, с. 214—217.

⁴ С. Ш. А в а л и а н и, Абсолютное и относительное, Тб., 1980, с. 120.

რობა კი არ შეიცავს შემთხვევითობას, არამედ არსებობს მიზეზობრიობისა და შემთხვევითობის კანონების ნარევი, რომელსაც უკვე ვეღარ ვუწოდებთ მიზეზობრიობას. თვითონ მიზეზობრიობა კი არაა სტატისტიური, არამედ — კანონზომიერება, რომელიც საფუძვლად დაედო ე. წ. სტატისტიურ მეცნიერებებს: კვანტურ ფიზიკას, გენეტიკას, კიბერნეტიკას, მართვის თეორიას... უფრო სწორი ჩანს ვილაპარაკოთ არაპიზეზობრიობის, არამედ კანონზომიერების სტატისტიურობაზე¹. ამიტომ სამართლიანი გვგონია ა. ალექსანდროვის პოზიცია, როცა ის შინაგანად შემთხვევით, ობიექტურად ალბათურ მოვლენებს მიზეზობრივი დეტერმინაციის გარეთ ათავსებს და მათ განიხილავს როგორც უმიზეზოს. „თუ მოცემული ელექტრონი დიფრაქციის ცდებში სწორედ მოცემულ ადგილას მოხვდა, მაშინ ბუნებრივად ისმება კითხვა „რატომ?“. რომელია ექსპერიმენტის პირობების ის დეტალები, რომლებმაც მოცემული ეფექტები მიზეზობრივად განსაზღვრეს? მაგრამ არც ცდა, არც თეორია განვითარების თანამედროვე დონეზე არ იძლევიან ამ კითხვაზე არავითარ პასუხს... გვიხდება იმის აღიარება, რომ საძიებელი მიზეზი არ არსებობს, ყოველ შემთხვევაში — კვანტურ დონეზე².

საკითხისადმი ამგვარი მიდგომა სავსებით ბუნებრივია. თუკი არაერთნიშნა დეტერმინაცია ემპირიულად სახეზეა, ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ მიზეზობრივი მიმართება არ დადასტურდა. განა სწორედ ამიტომ არ ვუწოდებთ მოცემულ ემპირიულ ფაქტს ალბათურს, შინაგანად შემთხვევითს? მისი მიზეზები რომ დაგვედგინა, მაშინ ვილაპარაკებდით მასზე არა როგორც ალბათურზე, არამედ როგორც ერთმნიშვნელოვნად დეტერმინირებულ მიზეზობრივ ფაქტზე. ალბათობაზე ვილაპარაკობთ იქ, სადაც მიზეზობრიობა არ დასტურდება. ამ აზრით, ობიექტურად არსებულ ალბათობას ანუ შინაგან შემთხვევითობას — ამ წმინდად არაერთნიშნა დეტერმინაციას გავეყვართ მიზეზობრიობის ფარგლებს გარეთ.

არაერთნიშნა აუცილებლობის დაფუძნების მცდელობა მიზეზობრიობის ფარგლებში წარუმატებელ, უპერსპექტივო საქმედ უნდა ჩაითვალოს. მიზეზობრივად განსაზღვრული მოვლენები, იქნება

¹ იხ. ვ. ი. ე რ ქ ი მ ა ი შ ვ ი ლ ი, ბედისწერის რწმენა და მისი უარყოფითი შედეგები, თბ., 1984, გვ. 108.

² Современный детерминизм, Законы природы, с. 349.

ეს ცალსახად თუ არაცალსახად, ე. ი. ურთიერთქმედების მასშტაბებით განსაზღვრულობა, მხოლოდ ერთნიშნა აუცილებლობით არიან დეტერმინირებული. აქ, ამ სფეროში შემთხვევითობა როგორც არაერთნიშნა დეტერმინაცია არ არსებობს. ამიტომ თუ დეტერმინიზმში ვიგულისხმებთ მიზეზობრიობის უნივერსალობას, მაშინ არაერთნიშნა დეტერმინაციის, მაშასადამე, თავისუფლების დაფუძნება შეუძლებელია. თუ დიალექტიკური დეტერმინიზმი არაერთნიშნა დეტერმინაციას აფუძნებს — და სხვაგვარად ის არც იქნებოდა დიალექტიკური დეტერმინიზმი — მაშინ ის ზღუდავს მიზეზობრიობის უნივერსალობას და მიზეზობრივი დეტერმინაციის გვერდით უშვებს არამიზეზობრივ დეტერმინაციასაც, რომელსაც არაერთნიშნა ხასიათი ექნება.

კერძოდ, რა არის ეს არამიზეზობრივი დეტერმინაცია?

ბ) არაერთნიშნა დეტერმინაციის დაფუძნების მცდელობა მიზეზობრიობის ფარგლებს გარეთ

მიზეზობრიობის ფარგლებს გარეთ არაერთნიშნა დეტერმინაციის დაფუძნების ზოგადი ნიშანია მიზეზობრივად განსაზღვრული მოვლენების გვერდით მიზეზობრივად განუსაზღვრელ მოვლენათა დაშვება. არიან მოვლენები, რომლებიც მიზეზობრივად აიხსნებიან და არიან მოვლენები, რომლებიც მიზეზობრივად არ აიხსნებიან. მაშასადამე, არაერთნიშნა დეტერმინაციის პრობლემა რეალური, ფაქტობრივი სამყაროს მოვლენათა არამიზეზობრივი დეტერმინაციის პრობლემის სახეს იღებს. მხოლოდ ამგვარი არამიზეზობრივი დეტერმინაციის დასაბუთების შემთხვევაში მიიღებს საგნობრივ, არსებით ხასიათს მეტაფიზიკური დეტერმინიზმისაგან მთელი განსხვავება და საერთოდ გამართლებული იქნება ლაპარაკი არაერთნიშნა დეტერმინაციაზე, კერძოდ, თავისუფლებაზეც.

არამიზეზობრივი დეტერმინაციის პრობლემა დიალექტიკურ დეტერმინიზმში უპირველეს ყოვლისა შინაგანი შემთხვევითობის პრობლემის სახით წარმოდგება.

როგორც ზემოთ აღვნიშნავდით, შინაგანი შემთხვევითობა, განსხვავებით გარეგანი შემთხვევითობისაგან, არის სხვაგვარადაც შესაძლებლობა არა სხვაგვარ, არამედ იგივე პირობებში, ე. ი. სხვადასხვაგვარად შესაძლებლობა ერთსა და იგივე პირობებში. ტრადი-

ციულად ამგვარი რამის დაშვება ლამის აზროვნების ლოგიკური კანონების დარღვევად ითვლებოდა, რის გამოც შინაგანი შემთხვევითობის პრობლემა სერიოზულად არც მდგარა. ეს პრობლემა ფილოსოფიის წინაშე დადგა მაშინ, როცა შინაგანი შემთხვევითობა მეცნიერების ფაქტად იქცა. შევეცადოთ აღვწეროთ ეს ვითარება იმ შენიშვნით, რომ აღნიშნული აღწერის დროს სიფრთხილის დაცვას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს.

1927 წელს გერმანელმა ფიზიკოსმა ვ. ჰაიზენბერგმა წამოაყენა ე. წ. განუზღვრელობათა თანაფარდობის პრინციპი, რომლის თანახმადაც შეუძლებელია ელემენტური ნაწილაკის იმპულსისა და კოორდინატის ერთდროულად ზუსტი დადგენა. ერთი პარამეტრის ზუსტ განსაზღვრას შეესაბამება მეორე პარამეტრის განუსაზღვრელობა. ამიტომ შეუძლებელია ელემენტური ნაწილაკის მომავალი მდგომარეობის ერთმნიშვნელოვანი, ზუსტი განსაზღვრა. აი, ამ გზით მეცნიერებაში შემოვიდა შინაგანი შემთხვევითობის ცნება.

ამის შემდეგ შინაგანი შემთხვევითობის ცნება ლამის მთავრად ცნებად იქცა ფილოსოფიაში. დეტერმინიზმის პრობლემის ისტორიაში მთელი გარდატეხა მოხდა — შემოვიდა დეტერმინაციის სრულიად ახალი ტიპის — ობიექტური სინამდვილის მოვლენათა არაერთნიშნა დეტერმინაციის ცნება. შემთხვევითობის პრობლემის ისტორიაშიც შემობრუნების პუნქტი დადგა — გარეგანი შემთხვევითობის გვერდით საპატიო ადგილი დაიკავა შინაგანი შემთხვევითობის ცნებამ. ამ ცნებისადმი დამოკიდებულება, გარკვეული აზრით, თანამედროვე და ტრადიციული ტიპის აზროვნებათა ერთ-ერთ წყალგამყოფად იქცა.

დიალექტიკურ დეტერმინიზმში შინაგანი შემთხვევითობის ცნების გააზრება და დამკვიდრება, ჩვენი აზრით, უპირატესად ურთიერთქმედების და მასთან დაკავშირებული შემთხვევითობის როგორც აუცილებლობათა გადაკვეთის გადააზრების, ე. ი. ახლებური განმარტების გზით წარიმართა. შემთხვევითობა როგორც აუცილებლობათა გადაკვეთა, როგორც აღვნიშნავდით, გარეგანი შემთხვევითობის ერთ-ერთი ფორმაა. ის განსაკუთრებით წამოიწია ურთიერთქმედების კატეგორიისთან დაკავშირებით და მთავარი როლი შეასრულა მეტაფიზიკური დეტერმინიზმისათვის დამახასიათებელი ცალსახა დეტერმინაციის ცნების გადალახვაში. მაგრამ, როგორც ვწერდით, ურთიერთქმედების კატეგორია და მასთან დაკავშირებული

გაგება შემთხვევითობისა, როგორც აუცილებლობათა გადაკვეთისა, მართალია, გამორიცხავდა მეტაფიზიკურად გაგებული დეტერმინაციის ცალსახა ხასიათს, სანაცვლოდ სრულ თანხმობაში იყო მის ერთნიშნა ხასიათთან. მაგრამ კვანტური ფიზიკის პრინციპების, კერძოდ, განუზღვრელობათა თანათარღობის პრინციპის საფუძველზე მოხდა ურთიერთქმედების და, მასთან დაკავშირებით, აუცილებლობათა გადაკვეთის ხელახლა გააზრება — ურთიერთქმედების ტრადიციულ კატეგორიას დაუპირისპირდა ურთიერთქმედების არატრადიციული, თანამედროვე კატეგორია. შესაბამისად, შემთხვევითობა როგორც აუცილებლობათა გადაკვეთა ტოვებს გარეგანი შემთხვევითობის საზღვრებს და შინაგან შემთხვევითობად ყალიბდება. შესაბამისად, ურთიერთქმედების კატეგორია გვევლინება არა გარეგანი, არამედ აგრეთვე შინაგანი შემთხვევითობის დამფუძნებლად.

ვნახოთ, თუ რა შეიცვალა ურთიერთქმედების და, შესაბამისად, შემთხვევითობის როგორც აუცილებლობათა გადაკვეთის გაგებაში ჰაიზენბერგის განუზღვრელობათა თანათარღობის პრინციპის შემოტანით.

ურთიერთქმედების ტრადიციული, ვთქვათ, ჰეგელიანური გაგება, რომელსაც მთლიანად იზიარებდნენ მარქსიზმის კლასიკოსები, გულისხმობდა სისტემის ელემენტთა ურთიერთქმედებას. მართალია, ეს სისტემა შეიძლებოდა მეტ-ნაკლებად მყარი ყოფილიყო, მაგრამ ეს არსებითად არ ცვლიდა ურთიერთქმედების შიდასისტემურ ხასიათს. შესაბამისად, აუცილებლობათა გადაკვეთა პრინციპში შინაგან ელემენტთა ურთიერთგადაკვეთა იყო, რის გამოც შემთხვევითობა გარეგან ხასიათს ვერ იცილებდა და პირობითი იყო — ის საბოლოოდ უნივერსუმის აუცილებლობაში ქრებოდა. აქედან გასაგებია: აუცილებლობათა გადაკვეთის ტრადიციული გაგების თავისებურება, ვთქვათ, ოიდიპოსის ტრაგედიისა. ლაიოს მეფისა და მისი ვაჟის ოიდიპოსის გზები აუცილებლობათა ორი სხვადასხვა ხაზია. ორივეს გზები შედგება აუცილებლობით განსაზღვრული წერტილებისაგან. საბედისწერო პუნქტში ეს ხაზები კვეთენ ერთმანეთს — ოიდიპოსი კლავს მამას. თუ ამ მამისმკვლელობას ემპირიულად აღწერთ, ის სრული შემთხვევითობაა, კერძოდ, უბედური შემთხვევა, ვინაიდან არც ერთ მხარეს არ ჰქონია განზრახული ის, რაც მოხდა. ემპირიული აღწერა დაადგენს, რომ აუცილებლობათა

თითოეული ხაზი შედგება ერთნიშნად დეტერმინირებული, აუცილებელი წერტილებისაგან, მაგრამ თვით გადაკვეთა არაა აუცილებელი, ეს სრული შემთხვევითობაა. მაგრამ ანტიკურობა თელის, რომ ეს გადაკვეთაც აუცილებელია, ვინაიდან გამოხატავს უფრო სიღრმეში მოქმედ აუცილებლობას. ეს არსებითად მთელი მეტაფიზიკური დეტერმინიზმის პოზიციაა, რომლის მიხედვითაც აუცილებლობათა ხაზების დამოუკიდებლობა პირობითია, ფარდობითია და ეს ხაზები დამოკიდებულნი ხდებიან უფრო ფართო სისტემაში. მაშასადამე, გადამკვეთი ხაზების ურთიერთქმედება სისტემის ელემენტთა ურთიერთქმედებად წარმოგვიდგება. ასეთია ურთიერთქმედების ტრადიციული გაგება.

არსებითად განსხვავებულია ურთიერთქმედების გაგება კვანტური ფიზიკის და, საერთოდ, სტატისტიური მეცნიერების საფუძველზე. ამჟამად ურთიერთქმედება წარმოგვიდგება არა როგორც სისტემის ელემენტთა, არამედ თვით სისტემათა ურთიერთქმედება. თუ ზემოაღნიშნულ შედარებას ისევ მივმართავთ, ცალკეული სისტემები თვით იქცნენ ლაიბნიცის მონადების მსგავსს თვითმიზზეზად, ოღონდ ცენტრალური მონადის გარეშე. ეს უკანასკნელი ცნება ლაიბნიცს ტრადიციული თვალსაზრისის, კერძოდ, მეტაფიზიკური დეტერმინიზმის მომხრედ ხდის. თანამედროვე თვალსაზრისი აღაოცნობს ასეთ გამაერთიანებელ „მონადას“. ხოლო თანამედროვე თვალსაზრისის ამჟამად ჩვენთვის საინტერესო ნაკადი, რომელიც სტატისტიური მეცნიერების სახით გვევლინება, აღაოცნობს რა „გამაერთიანებელ მონადას“, ამოდის, სამყაროს, როგორც დიდო რაოდენობის ერთგვაროვან ელემენტთა სიმრავლის ცნებიდან. ახლა ოიდიპოსის ტრაგედია სულ სხვაგვარად განიმარტება — ის იღებს მაქს ფრიშის რომანის პერსონაჟის ვალტერ ფაბერის ტრაგედიის სახეს. ცხადია, ამ ტრაგედიათა თანაფარდობა სხვა, უფრო არსებითი ხასიათის ასპექტებს შეიცავს.¹ ჩვენ ეს შედარება გვიანტერესებს მხოლოდ ჩვენი კონკრეტული პრობლემის კუთხიდან. აქაც გადამკვეთი ხაზები აუცილებლობის მქონე წერტილებისაგან შედგებიან, მაგრამ თვით გადაკვეთა არავითარ აუცილებლობას არ წარმოადგენს. სავსებით შესაძლებელი იყო, რომ ფაბერის თავზე ტრაგედია არ დატრიალებულიყო. მაგრამ თუ გადამკვეთი ხაზები აუ-

¹ ოიდიპოსისა და ვალტერ ფაბერის ტრაგედიათა შედარება აღნიშნულ ნიადაგზე საინტერესოდ არის განხილული ვ. ერქომაიშვილის წერილში.

ცილებელი წერტილებისაგან შედგებიან, განა გადაკვეთაც აუცილებელი არ უნდა იყოს? რატომღაა ის შემთხვევითი? იმიტომ, რომ არ არსებობს აღნიშნული ხაზების გამაერთიანებელი ღრმა კვანძი, რასაც ბერძნები ბედისწერას უწოდებდნენ, ხოლო საერთოდ მეტაფიზიკური დეტერმინიზმის წარმომადგენლები — აბსოლუტურ სისტემას. აბსოლუტს არ არსებობს ყველა დაბოლოებული სისტემისათვის ერთიანი აბსოლუტური სისტემა, რომლისთვისაც პირველნი შინაგანი ელემენტები იქნებოდნენ. მაშასადამე, ურთიერთქმედება, რომელსაც ნამდვილად აქვს ადგილი სამყაროში, არის არა სისტემის შინაგან ელემენტთა ურთიერთქმედება, არამედ თვით სისტემათა ურთიერთქმედება.

ურთიერთქმედების ტრადიციული სისტემისაგან განსხვავებით, რომელსაც მიღებულია დინამიური სისტემა უწოდონ, ურთიერთქმედების ზემოაღწერილ, თანამედროვე სისტემას სტატისტიურა სისტემა ჰქვია. მისი არსებითი ნიშანია დამოუკიდებელ მიზეზობრივ ქაჭვთა ანუ, უბრალოდ, დამოუკიდებელ ელემენტთა, ერთი მხრივ, ერთგვაროვნება და, მეორე მხრივ, დიდი სიმრავლე. ელემენტთა ერთგვაროვნება იმ როლს ასრულებს ამ სისტემის სტატისტიურობაში, ალბათურობაში, რომ გამორიცხავს ერთ-ერთი ელემენტის მიერ სხვათა დაქვემდებარებას. ესაა სტატისტიური სამყაროს „დემოკრატიულობა“, რომლის უფრო ზედგამოჭრილი სახელი ნიველირებულობა იქნებოდა. სტატისტიურმა სამყარომ არ იცის გამორჩეულობა, გადამწყვეტი, უპირატესი კრიტერიუმების არსებობა. ის სრული პლურალიზმის და რელატივიზმის სამყაროა, სადაც „ღმერთი მკვდარია“ იმ აზრით, რომ, ნიცშეს სიტყვებით, „პატარა კაცი“ თვით იქცა ღმერთად. ესაა წარმართობის მრავალღმერთიანობის ერთგვარი კარიკატურა. წარმართობაში მრავალღმერთიანობას ღრმა მისტიური ძირები ჰქონდა, რაც გამორიცხავდა „პატარა კაცის“ გაღმერთებას. სტატისტიურ სამყაროში „მრავალღმერთიანობა“ რაციონალურ ძირებზეა დამყარებული, რაც ამ „მრავალღმერთიანობას“ აშიშვლებს, აუბრალოებს და „პატარა კაცის“ ფენომენს ქმნის.

ელემენტთა დიდი, პრაქტიკულად უსასრულო სიმრავლე იმ როლს ასრულებს ამ სისტემის სტატისტიურობაში, ალბათურობაში, რომ განუსაზღვრელს ხდის ინდივიდს. ამის გამო ინდივიდს ცვლის ჭგუფი, რომელშიც საკუთრივ ინდივიდი გათვალისწინებული

ლი არაა. ამ სისტემისათვის ინდივიდი, ფაქტობრივად არ არსებობს, არსებობს ჯგუფი როგორც ინდივიდის მიახლოებითი მნიშვნელობა. ამავე დროს ეს სტატისტიური ჯგუფი არსებითად განსხვავდება ტრადიციულად გაგებული ჯგუფისაგან. ტრადიციულ თვალსაზრისს მხედველობაში ჰქონდა რაღაც, ასე ვთქვათ, თვისობრივი ჯგუფები, დაჯგუფების პრინციპი რაღაც ონტოლოგიური კრიტერიუმში იყო. სტატისტიური თვალსაზრისით, ჯგუფი წმინდა რაოდენობრივი კატეგორიაა. მას თითქოს ონტოლოგიური ძირი, არსებობის ფესვები აქვს დაკარგული.

მაშასადამე, სტატისტიურ სისტემაში სისტემათა ურთიერთგადაკვეთა შინაგანი შემთხვევითობაა. მოცემულ პირობებში ურთიერთგადაკვეთა შეიძლება მოხდეს და შეიძლება არა. მოკლედ, რაიმე მოვლენა შეიძლება მოხდეს და შეიძლება არა. აქ, ცხადია, აბსოლუტურად არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს ვითარებისადმი შემეცნებითს დამოკიდებულებას; ე. ი. ალბათობა სუბიექტური მიზეზებით არაა გაპირობებული. ამ ვითარების ნათელყოფისათვის უყვართ ხოლმე ე. წ. „ლაპლასის გონებისადმი“ აპელაცია. ლაპლასის აზრით, ალბათობა არსებობს მხოლოდ შეზღუდული გონებისათვის, აბსოლუტური გონებისათვის კი ის, როგორც წესი, არ არსებობს. ვისაც ეცოდინებოდა სამყაროს ისტორიის საწყის ეტაპზე არსებული ყველა მოქმედი ფაქტორი, ის უნაკლოდ გაიანგარიშებდა, იწინასწარმეტყველებდა აღნიშნული ისტორიის ნებისმიერი მომდევნო ეტაპის ყველა წვრილმანს. თანამედროვე თვალსაზრისი კი ლაპლასის ამ დინამიურ სისტემას ცვლის სტატისტიურით, რომელშიც წინმსწრები მდგომარეობა ერთმნიშვნელოვნად არ განსაზღვრავს მომდევნოს. ამიტომ „ლაპლასის გონებაც“ კი ვერ შეძლებდა ნებისმიერი მომდევნო მდგომარეობის ზუსტ წინასწარმეტყველებას ყველა მოქმედი ფაქტორის ცოდნის მიუხედავად.

როგორც ვხედავთ, შინაგანი შემთხვევითობა არამიზეზობრივი ბუნებისაა და წარმოადგენს არაერთნიშნა დეტერმინაციის ტიპურ ნიმუშს. ეს ცნება არსებითად განასხვავებს დიალექტიკურ დეტერმინიზმს მეტაფიზიკურისაგან და აბათილებს ამ უკანასკნელისათვის დამახასიათებელ წინასწარგანსაზღვრულობის პრინციპს. ბედისწერის იდეა, რომელიც ძველ მსოფლიოში დაიბადა და ახალ დროში მიზეზობრიობის სახით მხოლოდ გადასხვაფერდა, უახლეს დროში პრინციპულად იქნა უკუგდებული შინაგანი შემთხვევითობის ცნების საფუძველზე.

მაშასადამე, შინაგანი შემთხვევითობის შინაარსეული იდენტურობა არაერთნიშნა დეტერმინაციასთან და მისი სრული დაპირისპირებულობა მეტაფიზიკურ დეტერმინიზმთან არავითარ ექვს არ იწვევს. საკითხავი, ჩვენი აზრით, სხვა რამეა: არის თუ არა შინაგანი შემთხვევითობა ფილოსოფიის, კერძოდ, დიალექტიკური მატერიალიზმის კატეგორია? სხვა სიტყვებით, არსებობს თუ არა შინაგანი შემთხვევითობა, შეესაბამება თუ არა შინაგანი შემთხვევითობის ცნებას რაიმე ობიექტურ სინამდვილეში? თუ კი, მაშინ არაერთნიშნა დეტერმინაციის დიალექტიკურ-დეტერმინისტული დაფუძნება მიღწეულად უნდა ჩაითვალოს. თუ არა, მაშინ არაერთნიშნა დეტერმინაციის დიალექტიკურ-დეტერმინისტული დაფუძნების მცდელობა სხვა მიმართულებით უნდა გაგრძელდეს.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ შინაგანი შემთხვევითობის ცნება უაღრესად პრობლემატურ ხასიათს ატარებს. გვსურს გამოვთქვათ ორი პრინციპული შენიშვნა, ორი არგუმენტი იმათ წინააღმდეგ, ვისაც ექვი არ ეპარება ამ ცნების კანონიერებაში და ის დიალექტიკური დეტერმინიზმის ცენტრალურ კატეგორიად მიაჩნია.

ამ ცნების მომხრეთა მთავარი არგუმენტი ისაა, რომ შინაგანი შემთხვევითობის ობიექტური არსებობა თითქოს გამომდინარეობს თანამედროვე მეცნიერებათა, კერძოდ, სტატისტიკურ მეცნიერებათა (კვანტური ფიზიკის, გენეტიკის, კიბერნეტიკის) მონაცემებიდან, ხოლო მეცნიერების მონაცემებთან წინააღმდეგობა ცუდი ტონია ფილოსოფიაში. აქ შეუძლიათ მოიშველიონ მარქსიზმის კლასიკოსთა მეთოდოლოგიური ხასიათის მითითებები მატერიალისტური ფილოსოფიისათვის მეცნიერულ აღმოჩენათა ფუნდამენტური მნიშვნელობის შესახებ.

მაგრამ ვნახოთ რას ნიშნავს შინაგანი შემთხვევითობის, ალბათობის ობიექტური არსებობის გამომდინარეობა კერძო მეცნიერებათა (სტატისტიკურ მეცნიერებათა) მონაცემებიდან. აქ სიტყვა „გამომდინარეობს“ შეიძლება ორი მნიშვნელობით იხმარებოდეს. ერთ შემთხვევაში ის შეიძლება იმას ნიშნავდეს, რომ შინაგანი შემთხვევითობის ობიექტური არსებობა მტკიცდება კერძო მეცნიერებებში (სტატისტიკურ მეცნიერებებში) და ფილოსოფიას ეს დამტკიცებული დებულება გადმოაქვს თავის საგანძურში. მეორე შემთხვევაში ის შეიძლება აღნიშნავდეს იმას, რომ შინაგანი შემთხვევითობის ობიექტური არსებობის დამტკიცების წანამძღვრებია მოცემულა

ეჩრდო მეცნიერებაში (სტატისტიურ მეცნიერებებში) და ფილოსოფია ამ წანამძღვრებიდან დაასკვნის.

განვიხილოთ პირველი შემთხვევა: სტატისტიური მეცნიერებებიდან გამომდინარეობს შინაგანი შემთხვევითობის ობიექტური არსებობა, რამდენადაც მათში მტკიცდება შინაგანი შემთხვევითობის ობიექტური არსებობა. დებულება, რომ შინაგანი შემთხვევითობის, ალბათობის ობიექტური არსებობა მტკიცდება სტატისტიურ მეცნიერებებში, ფორმალურადაც და შინაარსობლივადაც მცდარია. ეს დებულება ფორმალურად მცდარია იმდენად, რამდენადაც შინაგანი შემთხვევითობის, ალბათობის ობიექტური არსებობის მტკიცება ფილოსოფიაა, ხოლო ამ მტკიცების ეჩრდო მეცნიერებაში მოცემულობის მტკიცება ეჩრდო მეცნიერებასა და ფილოსოფიას შორის ლოგიკური საზღვრის წაშლაა და, ამ აზრით, ორივეს გაუქმებაა. უბრალოდ, ლოგიკური წინააღმდეგობის შემცველია ერთი მეცნიერების დებულებების მეორეში მოცემულობის მტკიცება.

მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, აქ შინაარსეული შეცდომაა არის. ეჩრდოდ, სტატისტიურ მეცნიერებათა შინაარსის გაცნობა გვარწმუნებს, რომ ამ მეცნიერებაში შეუძლებელია ვიპოვოთ დებულება შინაგანი შემთხვევითობის ობიექტური არსებობის შესახებ. ეს გვექონდა მხედველობაში, როცა ზემოთ მეცნიერებაში შინაგანი შემთხვევითობის ცნების შემოსვლის აღწერის დროს განსაკუთრებული სიფრთხილის დაცვის აუცილებლობაზე მივუთითებდით.

საქმე ისაა, რომ კვანტური ფიზიკა ალბათობის ობიექტურ არსებობაზე არ ლაპარაკობს. ამაზე შეიძლება ილაპარაკოს ანა კვანტურმა ფიზიკამ, არამედ ამ ფიზიკის წარმომადგენელმა, როცა ის თავისი მეცნიერების მეთოდოლოგიური პრობლემებით დაინტერესდება. თვით კვანტური ფიზიკა კი ლაპარაკობს ალბათობის არა ობიექტურ არსებობაზე, არამედ ამ ცნების ფუნქციობაზე საკვლევი ობიექტის მიმართ. მიკროსამყაროს მოვლენები აღიწერება ალბათობის ცნების გამოყენებით. ფიზიკის ტრადიციული რესურსები მის მიმართ „არ მუშაობს“. ფიზიკა აყალიბებს თავისი საკვლევი ობიექტის ამხსნელ პრინციპებს. როცა რომელიმე პრინციპი დაკარგავს ამხსნელ ფუნქციას, მაშინ ხდება მისი გადასინჯვა-გაფართოება-გამდიდრება ან სულაც უარყოფა. როცა დინამიური კანონზომიერების გამომხატველმა პრინციპებმა დაკარგეს ამხსნელა ფუნქცია ფიზიკური სინამდვილის ახალი ფაქტების მიმართ, შემუ-

შავებულ იქნა ახალი, ხშირად საწინააღმდეგო პრინციპები, რომლებიც დაუპირისპირდნენ პირველთა პრეტენზიებს ყოფილიყვენ ფიზიკის აბსოლუტური პრინციპები. ერთ-ერთი ასეთი ახალი პრინციპია განუზღვრელობათა თანაფარდობის პრინციპი, რომელიც წარმატებით ახსნის მიკროსამყაროს მოვლენებს. მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ განუზღვრელობათა თანაფარდობა სინამდვილის ფაქტია? არა, არ ნიშნავს! ეს ჭერჭერობით მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ განუზღვრელობათა თანაფარდობა ანუ შინაგანი შემთხვევითობა მეცნიერების ფაქტია. მაშინ ეს იმას ხომ არ მიუთითებს, რომ ეს ფაქტი სუბიექტურია? არა, არ მიუთითებს! კვანტური ფიზიკის და შემდეგ კი სხვა ახალდაბადებულ სტატისტიურ მეცნიერებათა წარმომადგენლები სამართლიანად უსვამდნენ ხაზს იმ გარემოებას, რომ ალბათობა არაა სუბიექტური ფაქტი, ჩვენი შემეცნებითი შეზღუდულობიდან გამომდინარე. ამ ფაქტის სუბიექტურობაზე ლაპარაკი ფიზიკის სფეროში ისეთივე შეცდომაა, როგორც ობიექტურობაზე ლაპარაკი. საქმე ისაა, რომ ორივე თვალსაზრისი ტოვებს საკუთრივ ფიზიკის სფეროს და იქცევა ფიზიკის აღმოჩენათა ფილოსოფიურ ინტერპრეტაციადა.

მაგრამ განა, დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით, მეცნიერების ფაქტი სინამდვილის ასახვა არ უნდა იყოს? ეს უკვე ცალკე საკითხია, რომელიც ფილოსოფიამ უნდა გადაწყვიტოს და რაკი ფილოსოფიამ უნდა გადაწყვიტოს, თავისთავად ცხადია, კერძო მეცნიერება მას ვერ გადაწყვეტს. ე. ი. დებულება, რომ შინაგანი შემთხვევითობა ობიექტურად არსებობს, შეუძლებელია მოიპოვებოდეს კვანტურ ფიზიკაში ან სხვა რომელიმე სტატისტიურ მეცნიერებაში და ამ აზრით, გამომდინარეობდეს კერძო მეცნიერებათა (სტატისტიურ მეცნიერებათა) მონაცემებიდან.

ახლა განვიხილოთ მეორე შემთხვევა: სტატისტიური მეცნიერებიდან გამომდინარეობს შინაგანი შემთხვევითობის ობიექტური არსებობა, რამდენადაც მათში მოცემულია შინაგანი შემთხვევითობის ობიექტური არსებობის დამტკიცების წანამძღვრები და ფილოსოფია ამ წანამძღვრებიდან ლოგიკურად დაასკვნის.

ამ დებულების წინააღმდეგ უპირველეს ყოვლისა ის უნდა აღინიშნოს, რომ შეუძლებელია ერთი მეცნიერება წანამძღვრებს ქმნიდეს, ხოლო მეორე აქედან დაასკვნიდეს. თუ ერთ მეცნიერებას წა-

ნამძღვრების შექმნა შეუძლია, იმდენსაც შეძლებს, რომ თვითონვე დაასკვნას. ხოლო თუ მეორე მეცნიერებას თვისი დასკვნებისათვის წანამძღვრების შექმნა თვითონ არ შეუძლია, ის მეცნიერება არაა. სხვისი წანამძღვრებიდან გაკეთებული დასკვნა, თუნდაც რომ ასე ხდებოდეს, ფაქტობრივად სხვისი გაკეთებული დასკვნა იქნებოდა. კერძო მეცნიერებასა და ფილოსოფიას შორის ასეთი დამოკიდებულების მტკიცება ფილოსოფიის გაუქმებაა. ფილოსოფია არც მზამზარეულ დებულებებს იღებს კერძო მეცნიერებიდან და არც მისი წანამძღვრებიდან დაასკვნის, არამედ კერძო მეცნიერებათა მონაცემებს განმარტავს საკუთარი პრინციპების საფუძველზე. ინტერპრეტაციის ეს პრინციპები ფილოსოფიის ავტონომიური დებულებებია.

სწორედ ფილოსოფიური ინტერპრეტაციაა დებულება: „შინაგანი შემთხვევითობა (კვანტური ალბათობა) ობიექტურად არსებობს“. ის კვანტური ფიზიკიდან კი არ გამომდინარეობს, არამედ ინტერპრეტაციის საკუთრივ ფილოსოფიური, ზოგადმეთოდოლოგიური პრინციპებიდან. ახლა ვნახოთ, რამდენად შეესაბამება კვანტურ ფიზიკის ამგვარი ინტერპრეტაცია (და არა თვით კვანტური ფიზიკა) დიალექტიკური მატერიალიზმის ზოგადმეთოდოლოგიურ პრინციპებს.

აქ ჩვენ გადავდივართ მეორე არგუმენტზე, რომლის წამოყენებაც გვსურდა შინაგანი შემთხვევითობის ცნების უეჭველ კანონიერებაში დარწმუნებულ ავტორთა მიმართ. ეს არგუმენტი იმაში მდგომარეობს, რომ, ჩვენი აზრით, შინაგანი შემთხვევითობის ცნება არ შეესაბამება დიალექტიკური მატერიალიზმის ძირითად პრინციპებს. შინაგანი შემთხვევითობის ობიექტური არსებობის სასარგებლოდ სტატისტიურ მეცნიერებათა მონაცემების ინტერპრეტაციის საფუძველები, ვფიქრობთ, ნაკლებად არის თანხმობაში დიალექტიკური მატერიალიზმის ძირითად პრინციპებთან.

მართლაც, რა ზოგადმეთოდოლოგიური პრინციპებიდან ხდება სტატისტიურ მეცნიერებათა მონაცემების ფილოსოფიური განმარტება შინაგანი შემთხვევითობის ობიექტური არსებობის სასარგებლოდ? ჩვენი აზრით, ასეთი უმთავრესი პრინციპი ასახვის თეორიის დებულებაა, — რომ მეცნიერების ფაქტი ასახავს რეალობის ფაქტს. რაკი არსებობს შინაგანი შემთხვევითობა როგორც მეცნიერების ფაქტი, ასახვის თეორიის საფუძველზე უნდა გვევარაუდა, რომ არსებობს შინაგანი შემთხვევითობა აგრეთვე როგორც სინა-

მდვილის ფაქტი, რომ ის ობიექტურად არსებობს, თვით სინამდვილის ნიშანია. ასეთი ინტერპრეტაცია ფილოსოფიაში, ცხადია, შეიძლება არსებობდეს. მაგრამ დიალექტიკური მატერიალიზმისათვის ასეთი ინტერპრეტაცია არა გვგონია მთლად ტიპური იყოს. საქმე ისაა, რომ დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია ასახვის დიალექტიკური და არა მეტაფიზიკური თეორიაა. დიალექტიკური მატერიალიზმი, ტრადიციული, მეტაფიზიკური მატერიალიზმისაგან განსხვავებით, უარყოფს „სარკისებური“ ასახვის სენსუალისტურ თეზისს. „სარკისებური“ ასახვისათვის საჭირო და აუცილებელი პასივობა შემეცნებელი სუბიექტისა დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიაში გამორიცხულია შემეცნებისადმი ადამიანთა საზოგადოებრივ-ისტორიული პრაქტიკის პირველადობის აღიარებით და, შესაბამისად, შემეცნების ობიექტის და თვით სინამდვილის აუცილებელი გამიჯვნით. ამაშია მარქსისტული გნოსეოლოგიის ის „ტრანსცენდენტალისტური“ მომენტი, რომელიც მარქსიზმის კლასიკოსებმა გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის ტრადიციებიდან აითვისეს და რომლის წყალობითაც ეს გნოსეოლოგია განსხვავდება ტრადიციული, განსაკუთრებით, მეტაფიზიკურ-მატერიალისტური გნოსეოლოგიისაგან. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ მარქსისტული ფილოსოფიის თვალსაზრისით, მეცნიერების ფაქტის და სინამდვილის ფაქტის გაიგივება არ შეიძლება არა მხოლოდ ონტოლოგიურად, არამედ გნოსეოლოგიური შესაბამისობის აზრითაც.

გარდა ამისა, ვფიქრობთ, დიალექტიკური მატერიალიზმის მთავარი ზოგადფილოსოფიური დებულება ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი, ობიექტური სამყაროს მატერიალურობის შესახებ არ იძლევა საფუძველს შინაგანი შემთხვევითობის ობიექტური არსებობის დასაბუთების სასარგებლოდ. სამყაროს მატერიალურობის პირობებში პრინციპულად შეუძლებელი ჩანს შინაგანი შემთხვევითობის ობიექტური არსებობა. სამყაროს მატერიალურობის თეზისს კარგად ეგუება სამყაროს მოვლენათა ერთნიშნა დეტერმინირებულობის მტკიცება და, ჩვენი აზრით, არანაირად არ ეგუება არაერთნიშნა დეტერმინაციის, შინაგანი შემთხვევითობის აღიარება. საქმე ისაა, რომ ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული სინამდვილის ერთ-ერთი არსებითი ნიშანია არარეფლექსურობა ანუ საკუთარი თავისადმი მიმართების და ამ აზრით „საკუთარი თავის“

უქონლობა. ყოველი სხვაგვარი მსჯელობა დაგვაკარგვინებდა მთავარ განსხვავებას მატერიასა და ცნობიერებას, ცნობიერად არსებულს შორის. როგორც ცნობიერებისათვის არის არსებითი რეფლექსურობა ანუ საკუთარი თავისადმი მიბრუნებულობა, „თვითობა“, ისე ცნობიერების გარეთ არსებული ყოველგვარი სინამდვილისათვის არსებითია „საკუთარი თავის“, თვითობის უქონლობა, რაც გამოიხატება „საკუთარი თავისადმი“ მიმართების უქონლობაში. ამ აზრითაა ყოველი მატერიალური საგანი და ყოველი ცნობიერებას მოკლებული არსება „საკუთარ თავში“ არმყოფი, არათვითმიზეზური, ინერტული. მაგრამ ამ „საკუთარი თავის“ უქონლობის შემთხვევაში რაღას უნდა შეეჩერებინა ობიექტზე მოდებული სრულიად გარკვეული საკუთარი თავის ტოლი ანუ ერთმნიშვნელოვანი ძალების მოქმედება? ასეთ პირობებში შინაგანი შემთხვევითობის აღიარება იგივეობის ლოგიკური კანონის დარღვევაა, ე. ი. ამგვარი აღიარების დროს არ ვაზროვნებთ. ხოლო თუ არ ვაზროვნებთ, თუ აზროვნებაზე უარს ვაცხადებთ, მაშინ მტკიცების პრეტენზიაც არ უნდა გვქონდეს, ვინაიდან მტკიცება-უარყოფა აზროვნების მოდუსებია.

ამ სიძნელიდან ორი გამოსავალია: ან უნდა ვალიაროთ, რომ ობიექტურ სინამდვილეში არსებობს „საკუთარი თავი“, ე. ი. თვითმიმართება, რეფლექსურობა, და მაშინ იარსებებდა ამ მიმართებით შექმნილი დისტანცია აბსოლუტურად ყოველგვარი დეტერმინანტის მიმართ, რაც არაერთნიშნა დეტერმინაციას ვახდიდა შესაძლებელს; ან უნდა ვთქვათ, რომ ობიექტურ სინამდვილეში არ არსებობს არავითარი რეფლექსურობა, საკუთარი თავისადმი მიბრუნებულობა და მაშინ უნდა უარვყოთ ყოველგვარი არაერთნიშნა დეტერმინაცია, შინაგანი შემთხვევითობა ობიექტურ სინამდვილეში. პირველი დებულება, ვფიქრობთ, არ ეთანხმება მატერიალიზმს — ის სუბიექტისათვის დამახასიათებელ ფუნდამენტურ ნიშნებს აწერს გარესამყაროს. მეორე დებულება გულისხმობს გარესამყაროს განსხვავებას სუბიექტისაგან ყველაზე მთავარ პუნქტში და ამ საფუძველზე უარყოფს შინაგან შემთხვევითობას, არაერთნიშნა დეტერმინაციის ამ, ასე ვთქვათ, ობიექტური ფორმის არსებობას სამყაროში. არავითარ ექვს არ უნდა იწვევდეს, რომ მარქსისტული ფილოსოფიისათვის ალტერნატივის ეს მეორე მხარეა მისაღები.

ყოველივე ზემოთქმულიდან ვასკვნით, რომ შინაგანი შემთხვევითობა ვერ იქნება დიალექტიკური დეტერმინიზმის ის ცენტრალუ-

რი კატეგორია, რომელმაც უნდა განაპირობოს დიალექტიკური დეტერმინიზმის მიერ მეტაფიზიკურის დაძლევა. სხვა სიტყვებით, შინაგანი შემთხვევეითობა არაა არაერთნიშნა დეტერმინაციის ის ცნება, რომელსაც მოიხმარს დიალექტიკური დეტერმინიზმი და რითაც ახალ, პრინციპულ სიმალღეზე აიყვანს აუცილებლობის დეტერმინისტულ კონცეფციას.

ერთადერთი ცნება, რომელშიც აზრს იძენს არაერთნიშნა დეტერმინაცია და რომლის მეშვეობითაც დიალექტიკური დეტერმინიზმი არღვევს სამყაროს მოვლენათა ერთნიშნა აუცილებლობის საბედისწერო რკალს, ადამიანის თავისუფლების ცნებაა.

გ) თავისუფლება, როგორც არაერთნიშნა დეტერმინაციის ერთადერთი ფორმა

ობიექტურ, ე. ი. ცნობიერებისგან დამოუკიდებლად არსებულ სინამდვილეში არაერთნიშნა დეტერმინაცია გამორიცხული ჩანს. ასეთი დასკვნის მთავარ საფუძვლად ის მიგვაჩნია, რომ ობიექტურ საგანს, ობიექტს არ გააჩნია მიმართება საკუთარ თავთან. ზუსტად ამავე აზრით მას „საკუთარი თავი“ არ გააჩნია და, ცხადია, დეტერმინირებულია, განსაზღვრულია მხოლოდ გარედან. მაგრამ რაკი გარეგანში უნდა იგულისხმებოდეს რაღაც ერთი, გარკვეული მნიშვნელობა, ამდენად გარედან განსაზღვრულობა ერთმნიშვნელოვანი განსაზღვრულობაა, ერთნიშნა დეტერმინაციაა.

ობიექტს, გარკვეული აზრით, მიმართება აქვს გარესამყაროსთან და ამდენად ის თითქოს არ უნდა ჩაითვალოს საკუთარი თავის არმქონედ. მართლაც, ვისაც მიმართება აქვს გარესამყაროსთან, მას, იგულისხმება, საკუთარი თავი გამოყოფილი აქვს ამ გარესამყაროსაგან და, ერთი სიტყვით, გააჩნია საკუთარი თავი. ამ აზრით ლაპარაკობენ ობიექტის შინაგან სტრუქტურაზე, მის ავტონომიურობაზე, რის შესახებაც ზემოთ გვქონდა ლაპარაკი. ასეთი მიმართება ობიექტს მართლაც აქვს და სწორედ ამას ნიშნავს ობიექტის ჩართულობა სამყაროს რთულ ურთიერთდამოკიდებულობებში. ამგვარი მიმართება, ჩვეულებრივ, ფიზიკური მიმართებაა, ხოლო მატერიის განვითარების უფრო მაღალ ფორმებში ბიოლოგიურ შინაარსს იღებს. ეს უკვე ცოცხალი ორგანიზმის მიმართებაა გარესამყაროსთან, გარემოსთან. აქ მიმართების არსებობა კიდევ უფრო

აშკარაა და, შესაბამისად, მით უფრო საფუძვლიანია ლაპარაკი ცოცხალი ორგანიზმის შინაგან სისტემურობაზე, მის „საკუთარ თავზე“. აქედან, ის თითქოს არ უნდა ექვემდებარებოდეს მხოლოდ გარეგან, ერთნიშნა დეტერმინაციას.

მაგრამ სინამდვილეში საქმე სულ სხვაგვარადაა. როგორც მარქსი და ენგელსი ხაზგასმით აღნიშნავენ, ცხოველის მიმართება გარესამყაროსთან არ შეიძლება ჩაითვალოს თვით მის, საკუთარ მიმართებად. ცხადია, მით უფრო ნაკლები უფლება არსებობს, რომ ფიზიკურ საგანთა მიმართებები, ფიზიკური მიმართება ჩაითვალოს ასეთად.

როგორ უნდა გავიგოთ მარქსის და ენგელსის აღნიშნული დებულება? რატომ, რა აზრით არაა ბიოლოგიური მიმართება, ცხოველის მიმართება სამყაროსთან თვით მისი მიმართება? აბა, მაშ, ვისი მიმართებაა ეს მიმართება? მარქსი და ენგელსი იმას გულისხმობენ, რომ ცხოველის მიმართება გარესამყაროსთან არაა გაშუალებული ცხოველის მიმართებით საკუთარ თავთან. სხვა აზრი ამ დებულებას არ მოეძებნება. ცხოველს აქვს მიმართება გარესამყაროსთან, მაგრამ არა აქვს მიმართება საკუთარ თავთან. მით უფრო არა აქვთ უკანასკნელი ტიპის მიმართება ფიზიკურ საგნებს. სწორედ ამიტომ არიან ისინი ჩართული გარეგანი დეტერმინაციის ერთნიშნა ჯაჭვში.

ახლა უფრო ახლოს მივიდეთ ჩვენთვის საინტერესო პრობლემასთან: რას ნიშნავს მიმართება საკუთარ თავთან, უკუმიბრუნებულობა, რეფლექსურობა? ეს არის საკუთარი თავის დანახვა გარესამყაროში, საკუთარი თავის ობიექტივაცია, რომლის შინაგანი მხარე სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა სუბიექტურობა. საკუთარი თავის ობიექტივაცია იგივეა, რაც სუბიექტურობის დადგენა, სუბიექტურობა. აი, ესაა, სუბიექტურობაა, რომ არა აქვთ ფიზიკურ საგნებს, ბიოლოგიურ სისტემებს, რამდენადაც მათი მიმართება გარესამყაროსთან არაა თვით მათი, საკუთარი მიმართება. მაშასადამე, დებულება, რომელიც ჩვენს ზემორე მსჯელობებში ფიგურირებდა და ფრაგმენტულად აღინიშნებოდა, კერძოდ, დებულება, რომ ობიექტური, ე. ი. ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული სინამდვილე ერთნიშნადაა დეტერმინირებული „საკუთარ თავთან“ მიმართების უქონლობის გამო, ახლა, როცა საკუთარ თავთან მიმართება სუბიექტურობის ძირეულ ნიშნად დავადგინეთ, მიიღებს

დაკონკრეტებულ სახეს — ობიექტური, ე. ი. ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული საგნები, ერთი სიტყვით, ობიექტები ერთნიშნა დეტერმინაციის ჯაჭვში არიან იმდენად, რამდენადაც მათ სუბიექტურობა არ გააჩნიათ.

ობიექტურ, ცნობიერებისგან დამოუკიდებლად არსებულ სამყაროში, რომელიც, ცხადია, სუბიექტს არ შეიცავს, ობიექტთა სამყაროა, ბატონობს ერთნიშნა დეტერმინაციის კანონი. უკანასკნელისაგან რაიმე გადახრა ამ სფეროში შეუძლებელია, ვინაიდან აქ არ არსებობს სუბიექტი, რომელსაც მიმართება ექნებოდა ყოველგვარ დეტერმინანტთან და ამით ერთნიშნა დეტერმინაციის ერთგვარ წყვეტას მოგვემლა.

სხვა ვითარებაა სუბიექტურ ყოფნაში. ეს უკანასკნელი სწორედ იმას ნიშნავს, რომ გარეგანი დეტერმინაცია გაშუალებულია მისდამი სუბიექტური მიმართებით, რაც თავისთავად მიუთითებს ერთნიშნა დეტერმინაციის გაწყვეტაზე. სუბიექტით გაშუალებული ერთნიშნა დეტერმინაცია აღარ არის ერთნიშნა დეტერმინაცია. ის უკვე არაერთნიშნაა. ეს არაერთნიშნა დეტერმინაცია, რომელიც სუბიექტური ყოფნის ფუნდამენტურ ნიშანს შეადგენს, არის თავისუფლება.

ღიალექტიკური დეტერმინიზმი მეტაფიზიკურისაგან განსხვავდება არაერთნიშნა დეტერმინაციის აღიარებით. ხოლო არაერთნიშნა დეტერმინაციის ერთადერთი ფორმა, მისი ერთადერთი საზრისი არის თავისუფლება, გაგებული სუბიექტური ყოფნის ფუნდამენტურ ნიშნად.

ამ თემის შესწავლისას სტუდენტის ყურადღება უნდა წარიმართოს კლასიკური მეცნიერების ცნებითი აპარატის უკმარისობაზე ახალი ფაქტების ასახსნელად. სასურველია რომ მან შესაბამისი მაგალითები მონახოს თავისი სპეციალობის ფარგლებში, თუ ასეთი არსებობს მის სპეციალობაში. მან უნდა გაიხსენოს ენგელსისეული პრინციპი სუბიექტური ღიალექტიკის შესახებ და დაუჟავშიროს ეს პრინციპი არაერთნიშნა დეტერმინაციის გააზრების სიძნელეს.

თავისუფლების სუბიექტურობის პიროვნული შინაარსი

როგორც ერთნიშნა დეტერმინაცია, ანუ როგორც ჩვეულებრივ ამბობენ ხოლმე, მიზეზობრიობა არის ობიექტთა არსებობის წესი, ისე არაერთნიშნა დეტერმინაცია, სახელდობრ, თავისუფლება სუ-

ბიექტის არსებობის წესია. რაკი თავისუფლება სუბიექტური არსებობაა, ამიტომ სუბიექტის ცნების შინაარსის უფრო დაწვრილებით გარკვევას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს თავისუფლების ცნების შემდგომი დაკონკრეტებისათვის.

სუბიექტის დიალექტიკურ-მატერიალისტური გაგება ემყარება პრინციპული მნიშვნელობის მქონე ორ დებულებას: 1) ობიექტი არის პირველადი, ხოლო სუბიექტი — მეორეული, 2) სუბიექტი ობიექტის განვითარების შედეგია, რაც გულისხმობს თვისებრივ ნახტომს არსებულის ამ ორ ტიპს შორის.

ობიექტის პირველადობა და სუბიექტის მეორეულობა მხოლოდ იმას არ ნიშნავს, რომ ობიექტი დროში წინ უსწრებს სუბიექტს. ობიექტი დროშიც უსწრებს იმ სუბიექტს და ამ უკანასკნელის წარმოშობის მერეც განაგრძობს არსებობას. ჩვენთვის აქ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ისაა და ზემოაღნიშნული პირველი დებულება უმთავრესად იმაში იჩენს თავს, რომ სუბიექტი, გარკვეული აზრით, განაგრძობს ობიექტად ყოფნას. ის ობიექტურია, შედგება ობიექტური შინაარსებისაგან. მაგრამ სუბიექტის დაყვანა თავის ობიექტურ შინაარსებზე პრინციპული ხასიათის შეცდომაა, კერძოდ, ზემოაღნიშნული მეორე ფუძემდებლური დიალექტიკურ-მატერიალისტური დებულების გაუთვალისწინებლობაა. სუბიექტი ობიექტის განვითარების შედეგია და თვისებრივად განსხვავდება ობიექტისაგან. ეს თვისებრივი განსხვავება უპირველეს ყოვლისა იმაში გამოიხატება, რომ სუბიექტი შეიცავს მიმართებას თავისივე ობიექტურ შინაარსებთან. საკუთრივ სუბიექტურობას, რომელიც შეუძლებელია ობიექტურ შინაარსად წარმოვიდგეოს, რამდენადაც სწორედ ობიექტური შინაარსისადმი მიმართებაა. ეს ქმნის სუბიექტის არსებას და პრინციპულად გამოპყოფს მას ობიექტური, გარეგანი სამყაროსაგან.

მაშასადამე, სუბიექტი, ერთი მხრივ, ობიექტურ შინაარსებს გულისხმობს, ხოლო მეორე მხრივ, ამ შინაარსისადმი მიმართებას. თუ რომელიმე მხარეთაგანი მხედველობიდან გაუუშვით, სუბიექტის ცნებაც ხელიდან გაგვისხლტება. კერძოდ, თუ სუბიექტის ობიექტური შინაარსი უგულვებელვყავით, მაშინ სუბიექტი ყოველგვარ გარკვეულობას დაკარგავს და მის შესახებ მსჯელობა, ლაპარაკი შეუძლებელი გახდება. ამ აზრით, ის ჩვენს მსჯელობას, ცხადია, ხელიდან უსხლტება. ხოლო თუ სუბიექტის საკუთარ თავთან მიმართე-

ბა უგულვებელყავით, მაშინ სუბიექტი მთლიანად ობიექტს გაუ-
თანაბრდება და ის, როგორც სუბიექტი, ცხადია, ისევ ხელიდან
გაგვისსლტება. მიუხედავად ამისა, ორივე მხარის აუცილებლობა
სუბიექტისათვის მათ მაინც არ ხდის თანაბარ მნიშვნელოვანს სუ-
ბიექტის ცნების გაშუქებისათვის. ობიექტური შინაარსი სუბიექტს
საერთო აქვს მთელ ობიექტურ სამყაროსთან. სუბიექტის მთელი
სპეციფიკა ამ ობიექტურ შინაარსთან მიმართების მომენტშია.

სუბიექტის ცნების გააზრება ფილოსოფიაში არსებითად გან-
სხვავებულად სწარმოებდა იმის მიხედვით, თუ როგორ იყო გაგე-
ბული სუბიექტის ეს მთავარი მომენტი — მიმართება საკუთარ თავ-
თან.

ფილოსოფიური რეფლექსია თავიდან ამ მიმართებას გაიაზრებს,
როგორც შემეცნებითს—სუბიექტის მიმართება საკუთარ თავთან წარ-
მოსდგება სუბიექტის თვითშემეცნებად. დელფოს ტაძრის ფრონ-
ტონზე გამოსახული დევიზისათვის ფილოსოფიური შინაარსის მი-
ცემით პირველად სოკრატემ მოგვცა სუბიექტის როგორც საკუთარ
თავთან მიმართების ამგვარი გაგება. „შეიცან თავი შენი!“ — ასე
მიმართა სოკრატემ „ღირებულებათა გადაფასების“ ეპოქაში დე-
ზორიენტირებულ თანამედროვეობას. ამ მოწოდებაში პირველად
გამოჩნდა სუბიექტი როგორც მიმართება საკუთარ თავთან და ამ-
დენად სუბიექტის ცნებაც აქ დაიბადა. მანამდე ფილოსოფოსები
ადამიანს გარესამყაროს ელემენტად განიხილავდნენ და არა სუბი-
ექტად. თვით სოფისტებთანაც კი ადამიანი სუბიექტი კი არაა, არა-
მედ გარესამყაროს საზომი. სუბიექტისათვის დამახასიათებელი მო-
მოწყვეტილობა გარესამყაროსაგან და ამ უკანასკნელისადმი საკუ-
თარი მიმართება აქ ჯერ კიდევ არ ჩანს. სოკრატესთან კი ამგვარი
მიმართება წარმოდგა თავისი არსებითი სახით — საკუთარ თავთან
მიმართების სახით.

როგორც ვთქვით, სოკრატესთან ეს მიმართება წარმოდგენილია
მოთხოვნით „შეიცან თავი შენი!“. სუბიექტის მიმართება საკუთარ
თავთან, ამ მოთხოვნის მიხედვით, შემეცნებითია. და რამდენადაც
სოკრატე დარწმუნებული იყო, რომ თვითშემეცნება ადამიანის
ნამდვილი არსებობის საფუძველია, ამდენად შეგვიძლია დავასკვ-
ნათ, რომ სუბიექტის შემეცნებითი მიმართება საკუთარ თავთან მას
მიაჩნდა არა შემთხვევით, მეორეხარისხოვან განზომილებად სუბი-
ექტისათვის, არამედ სუბიექტის ნამდვილი არსებობის გარანტიად,
მისი ყველა სხვა მიმართების საფუძველად.

ე. წ. ტრადიციული ფილოსოფია, რომელშიც, ჩვეულებრივ, ძველ და ახალ ფილოსოფიას გულისხმობენ ჰეგელის ჩათვლით, ძირითადად სუბიექტის გაგების ამ კურსს იცავდა. კერძოდ სუბიექტის მიმართება საკუთარ თავთან მას ესმოდა როგორც თვითშემეცნება, რომელიც დასაწყისში აბსტრაქტული თვითცნობიერებაა, ხოლო განვითარების დასასრულს — კონკრეტული თვითცნობიერება, აბსოლუტური ცოდნა. სუბიექტის ამგვარი გაგება სრულად და შეჯამებულად ჰეგელის ფილოსოფიაში იქნა გადმოცემული. სუბიექტის გაგების ეს ჰეგელისეული სქემა საკმაოდ ტიპური გვეგონია ტრადიციული ფილოსოფიის მთავარი კურსისათვის, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იმას, რომ ჰეგელისათვის სუბიექტი უპირველეს ყოვლისა სამყაროს ამგები პრინციპიც არის.

სუბიექტის ამგვარი გაგების მიმართ ჰეგელის შემდგომ ფილოსოფიაში გამოტანილი მსჯავრი სავსებით სამართლიანია. ეს მსჯავრი ემყარება იმ სამართლიან ბრალდებას, რომ საკუთარ თავთან სუბიექტის მიმართების დამყარება აზროვნებაზე ანუ სუბიექტურობის არსებად შემეცნების დასახვა სუბიექტის გაუქმებაა. სუბიექტის არსებად შემეცნების გამოცხადება სუბიექტის დაყვანაა შემეცნების თეორიულ სუბიექტზე. ამგვარი პოზიციის წინააღმდეგ ძალიან მახვილად შენიშნავდა კირკეგორი: „რა ვქნა მე, თუ არ მსურს ფილოსოფოსად ყოფნა?“¹ ამ შენიშვნის ღრმა აზრი იმაშია, რომ სუბიექტი არ დაიყვანება შემეცნებელზე, რომ „ყოფნა-არყოფნის“ საკითხი სწორედ შემეცნების სუბიექტის გარედან ისმის, კერძოდ, უფრო სიღრმიდან მოდის. ყველაფრის, მათ შორის საკუთარი თავის შემეცნებით არათუ სუბიექტის ნამდვილი არსებობაა უზრუნველყოფილი, როგორც ეს „სოკრატეს ხაზს“ მიაჩნდა, არამედ, პირიქით, სუბიექტის არსებობა მთლად გაუქმებული ჩანს. ჰამლეტის კითხვა — „ყოფნა-არყოფნა, საკითხავი, აი, ეს არის!“ მხედველობიდან გამორჩა აღნიშნულ ხაზს. ეს კითხვა შეიძლება დაისვას ჰეგელის სისტემის ბოლოს იმის მაჩვენებლად, რომ სუბიექტი, რომელიც იმეცნებს, აზროვნებს, არ უდრის იმ სუბიექტს, რომელიც „არის“, რომ სუბიექტი არ დაიყვანება შემეცნებელ სუბიექტზე. ქვემოთ უფრო დაწვრილებით იქნება ნაჩვენები, რომ ეს უტოლობა სრული უტოლობაა და არა ტოლობის რაღაც არასრული ხარისხი. ნამდვილი სუბიექტისა და შემეცნების სუბიექტის სრული უტო-

¹ С. Киркегор, Наслаждение и долг, СПб, 1894, с. 239.

ლობა აქვს მხედველობაში ა. კამიუს ცნობილ შენიშვნას: „არსებობს მხოლოდ ერთი ნამდვილად სერიოზული ფილოსოფიური პრობლემა — თვითმკვლევლობა... ყოველივე დანარჩენი — სამგანზომილებიანია თუ არა სამყარო, ან გონს ცხრა კატეგორია აქვს თუ თორმეტი, შემდეგ გაირკვევა. ესენი წვრილმანებია... გულისათვის ეს უშუალოდ ცხადია, მაგრამ საფუძვლიანი კვლევაა საჭირო, რათა გონებისათვის გახდეს ნათელი“.¹

დაახლოებით იგივე პლანში ისმის მარქსის პრინციპული დებულება სამყაროსადმი ადამიანის თეორიული მიმართების მეორეულობის შესახებ პრაქტიკულთან შედარებით.

თვითშემეცნებაში პირობით შეიძლება სამი პუნქტი გამოვყოთ: საწყისი პუნქტი, თვითშემეცნების პროცესი, საბოლოო პუნქტი. სუბიექტის არსებად დასახული თვითშემეცნება სამივე პუნქტში სუბიექტის გაუქმებას მოასწავებს.

თვითშემეცნება სუბიექტის დაკარგვაა საწყის პუნქტშივე. ამ პუნქტში თვითშემეცნებას არსებითად აბსტრაქტული თვითცნობიერების სახე აქვს, რომელიც ფორმულირებულია ფიხტეს სისტემის დასაწყისში: „მე ვარ მე!“. ამ ფორმულით გამოთქმულია თვითცნობიერება როგორც ცნობიერების აზროვნებითი რეფლექსია საკუთარ თავზე. ეს ის ერთადერთი შემთხვევაა შემეცნების პროცესში, როცა შემეცნებელი და შესამეცნებელი, შემეცნების ობიექტი და შემეცნების სუბიექტი ერთმანეთს ემთხვევა. „ყოველი შესაძლებელი შემეცნება, — წერს ფიხტე, — როგორც რომელიღაც სუბიექტის ობიექტური შემეცნება, გულისხმობს უშუალო ცნობიერებას, რომელშიც სუბიექტური და ობიექტური აბსოლუტურად ერთი და იგივეა, სხვანაირად ცნობიერება სრულიად მიუწვდომელი იქნებოდა. სუბიექტსა და ობიექტს შორის უსასრულოდ ეძიებენ კავშირებს და ეს ძიება ამაო იქნება, თუ ვერ მივწვდით მას მათივე პირველდაწყებით ერთიანობაში... ეს უშუალო ცნობიერება... „მე“-ს კვრეტაა; მასში „მე“ აუცილებლობით ადგენს თავისთავს და ამიტომ სუბიექტური და ობიექტური ერთმანეთშია შერწყმული“.²

თვითშემეცნების ამ საწყის პუნქტში სრულიად აშკარაა სუბიექტის დაკარგვა. რასაც ობიექტთან მისი გაიგივების სახე აქვს. აკი თვითცნობიერების ეს შემეცნებითი, აზროვნებითი ფორმა სწო-

¹ Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos* Rowohl, 1960, s. 9.

² И. Т. Ф и х т е, *Назначение человека*, СПб, 1906, с. 516.

რედ იმითაა შესაძლებელი, რომ სუბიექტი ობიექტად იქცეს. სუბიექტი როგორც ობიექტთან მიმართება ამ დროს ფაქტობრივად იკარგება და თვით ეს მიმართებაც ობიექტურ შინაარსებს ემატება, ობიექტივირდება, ე. ი. როგორც ობიექტთან სუბიექტის მიმართება, უკვე აღარ არსებობს. მართალია, თვითცნობიერების შემეცნებითს, აზრობრივ მოდელში, გარკვეული აზრით, სუბიექტი არსებობს. აკი დეკარტესთან აზროვნებიდან „მე“-ს არსებობა გამომდინარეობს უშუალოდ. მაგრამ ცნებებს თუ არ დავაზუსტებთ, დეკარტეს უეჭველი დებულება ძალიანაც საეჭვო გახდება. იქედან, რომ „ვაზროვნებ“ უშუალოდ გამომდინარეობს, რომ „ვარსებობ“. ეს კავშირი უშუალო კვრეტაში ჩანს და მასში დაეჭვება მართლაც შეუძლებელია. მაგრამ თუ „მე“-ს არსებობაში, რომელიც აზროვნებიდან გამომდინარეობს გნოსეოლოგიურად, უფრო მეტს ვიგულისხმებთ, ვიდრე თეორიული სუბიექტია, მოაზროვნეა, მაშინ უეჭველ დებულებას უფრო მეტი მოუვა, ვიდრე საეჭვოობაა. დეკარტეს cogito გამოთქვამს მხოლოდ აზროვნების არსებობას და მეტს არაფერს. ზუსტად ასევე, თვითცნობიერების აზროვნებითს აქტივში სუბიექტი არსებობს როგორც მხოლოდ თეორიული. მაგრამ თეორიული სუბიექტი მეტისმეტად ობიექტურია იმისთვის, რომ მას ნამდვილი სუბიექტი, სუბიექტის არსება ვუწოდოთ. აქ სუბიექტი ემთხვევა თავის ობიექტურ შინაარსებს და სუბიექტის მთავარი მომენტი — მიმართება თავის ობიექტურ შინაარსებთან, დაკარგულია.

თვითშემეცნების საბოლოო პუნქტი, რომელსაც უმიზნებს „შეიცან თავი შენი!“, არის უკვე არა აბსტრაქტული, არამედ კონკრეტული თვითცნობიერება ანუ საკუთარი თავის სრული, გაშუალებული ცოდნა. რამდენადაც კონკრეტული თვითცნობიერება თავის საწყისად სწორედ აბსტრაქტულს გულისხმობს, მისი სუბიექტურობის შესახებაც იგივე უნდა ითქვას, რაც აბსტრაქტული თვითცნობიერების შესახებ ითქვა. ხოლო ის ახალი, რაც სუბიექტს ემატება აქ, კიდევ უფრო შეუძლებელს ხდის მის ჩათვლას სუბიექტად. ეს ახალი არის შემეცნების სუბიექტისა და შემეცნების ობიექტის არა აბსტრაქტული, არამედ კონკრეტული დამთხვევა, რაც აუქმებს ორივე მხარეს და ამით შემეცნებასაც. სხვა სიტყვებით, როცა შესამეცნებელი აღარაფერია, მაშინ შემეცნების ობიექტიც აღარ არსებობს. მეორე მხრივ, როცა ყველაფერი ვიცი, მაშინ შე-

მეცნების სუბიექტი სწყვეტს არსებობას. ორივე მომენტის ერთიანობა საკმარისი საფუძველია თვით შემეცნების გასაუქმებლად. სუბიექტი იმ აქტივობასაც კარგავს, რომელსაც თავიდან სცნობს „სოკრატეს ხაზი“ — შემეცნებითს აქტივობას. და თუ გავიხსენებთ, რომ აქ შემეცნება სუბიექტის არსებად არის გაგებულო, ცხადი გახდება, რომ სუბიექტი, როგორც ასეთი, უქმდება. სუბიექტურობა „სოკრატეს ხაზზე“ მართლაც ცუდი ტონია. აქაური იდეალი სუბიექტურობის დაძლევა-გადალახვაა. ჰეგელი აზროვნებას იმიტომ სცემს თაყვანს, რომ ეს სუბიექტზე საგნის ბატონობაა, — აზროვნების სახით სუბიექტი თავისთავში საგანს ალაპარაკებს.

თვითშემეცნების მესამე პუნქტი — საკუთრივ შემეცნების პროცესი კონკრეტულად ჰვენს ნათელს შემეცნების სუბიექტის ობიექტურობას. შემეცნება მუდამ ობიექტზეა მიმართული. ამ აზრით, თვითშემეცნება სუბიექტსაც ობიექტად აქცევს, კერძოდ, შემეცნების სუბიექტზე დაიყვანს მას. ეს უკანასკნელი კი აბსოლუტურად არაფრით განსხვავდება ობიექტისაგან და მხოლოდ ამიტომაც შესაძლებელი თვითშემეცნების ისეთივე გნოსეოლოგიური კანონიერება, როგორც გარესამყაროს შემეცნებისა. შემეცნება განუყოფელია ობიექტური სამყაროსაგან. ეს უკანასკნელი მისი აუცილებელი კორელატია. ჩავთვლით ჩვენ, ასახვის თეორიის მსგავსად, შემეცნებას ობიექტის ასახვად, თუ ტრანსცენდენტალური თეორიის მსგავსად, პირიქით, ობიექტის მაკონსტრუირებელ პრინციპად, ორივე შემთხვევაში შემეცნება და ობიექტურობა განუყოფელი, შინაგანად დაკავშირებული ვითარებებია.

აქედან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ სუბიექტურობის მაარსებელ პრინციპად შემეცნების გამოცხადება სუბიექტის გაუქმებაა. და ეს „სოკრატეს ხაზის“ უნებლიე შედეგი კი არაა, არამედ მის მიერ თავიდანვე გაცნობიერებული და მიღებული კანონზომიერებაა — სუბიექტის შეწყნარება და აგრეთვე მისი „ხსნა“ შეიძლება მხოლოდ იმის საფუძველზე, იმაზე დაყრდნობით, რაც სუბიექტში არასუბიექტურია, ობიექტურია.

ჩვენთვის სუბიექტის პრობლემის გაშუქება, ცხადია, თვითმიზანი არაა. — ის იმდენად გვაინტერესებს, რამდენადაც თავისუფლების პრობლემასთან აქვს უშუალო კავშირი. როგორც აღვნიშნავდით, ობიექტის არსებობის წესი აუცილებლობაა (ერთნიშნა), ხოლო სუბიექტისა — თავისუფლება. მაგრამ აღმოჩნდა, რომ სუ-

ბიექტი თვით შეიცავს ობიექტურ შინაარსებს. სუბიექტის დაყვანას ამ ობიექტურ შინაარსებზე, რაც სუბიექტის არსებად შემეცნების გამოცხადებით ხდება, ჩვენთვის საინტერესო პრობლემასთან დაკავშირებით ის დასკვნა მოსდევს, რომ სუბიექტიც ერთნიშნა აუცილებლობის სფეროშია ჩართული. ის არსებითად იგივე ტიპის ობიექტია, რაც გარესამყაროს სხვა ობიექტები და იგივე აუცილებლობაშია ჩართული. სუბიექტის გაიგივება ობიექტთან იგივეა, რაც მისი ჩართვა ერთნიშნა აუცილებლობის რეალში.

აუცილებლობის იმ თავისებური ფორმის დასახასიათებლად, რომელიც შემეცნებელი სუბიექტის მოღვაწეობას უკავშირდება, საინტერესოა ეგზისტენციალისტ ლ. შესტოვის პოლემიკა რაციონალიზმთან — „სოკრატეს ხაზთან“.

შესტოვის ანტიინტელექტუალიზმისათვის დამახასიათებელი მთელი რადიკალურობა ემყარება ცოდვაში ჩავარდნის ბიბლიური მითის თავისებურ განმარტებას. შესტოვი დიამეტრულად უპირისპირდება ამ მითის განმანათლებლურ განმარტებას, რაც ტიპურად ჩამოაყალიბა ჰეგელმა. ჰეგელი აქცენტირებდა „ძველ აღთქმაში“ მოცემულ იმ სიტყვებზე ღმერთისა, სადაც ადამის მოქმედება ასე იყო შეფასებული: „ახლა ადამი გახდა, როგორც ერთი ჩვენთაგანი“. მაშასადამე, ჰეგელის აზრით, ცოდვაში ჩავარდნა გაღმერთების გზა იყო. ის, უღრმესი აზრით, არავითარ ტრაგედიას არ შეიცავს — ადამი გარკვეულწილად ღმერთის მფარველობას უნდა მოწყდეს, რათა ღმერთად იქცეს.

სულ სხვაგვარად განმარტა ეს მითი კირკეგორმა. მისთვის ცოდვაში ჩავარდნა ჰეგელისეული „მეორე ღმერთის“ წარმოშობა კი არაა, არამედ ადამიანისა, მისი თავისუფალი ნებისა, რომელსაც არ სურს ღმერთი, მაგრამ რომლის გადარჩენა მხოლოდ ღმერთს შეუძლია. მთავარი ის კი არაა, რომ ადამიანმა არ იცის ღმერთი, — ასეთ შემთხვევაში ადამიანის ბრალი მოიხსნებოდა, ცოდვა პიროვნულ ხასიათს დაკარგავდა, რაც მთავარია კირკეგორისთვის, — არამედ ის, რომ ადამიანს არ სურს ღმერთი, თუმცა კი შეეძლო ესურვა. ის თავისუფალი ნებაა. ტრაგედიას კი ის ქმნის, რომ ეს ხდება იმ პირობებში, როცა ადამიანის ხსნა მხოლოდ ღმერთს შეუძლია.

შესტოვი მითის ამ უკანასკნელ განმარტებას ემხრობა ძირითადად, ოღონდ შემდგომ აკონკრეტებს მას. მისი აზრით, ადამიანს

არ სურს ღმერთი, რამდენადაც სურს ღმერთის საწინააღმდეგო, ღმერთი. მითის მიხედვით, ეს უკანასკნელი შემეცნებაა. შესტოვი ნაკლებ ყურადღებას აქცევს ამ შემეცნების ეთიკური მხარის წინწამოწეულობას „ძველი აღთქმის“ ტექსტში და ცოდვას საერთოდ შემეცნებასთან აიგივებს. ადამიანი, მაშასადამე, დაღუპა არა საერთოდ, ბოროტმა ნებამ, ღვთის საწინააღმდეგო მიმართულებამ, როგორც კირკევორი იტყვის, არამედ, კერძოდ, შემეცნებამ.

შესტოვს, რომელიც შემეცნების თეორიაში ტრანსცენდენტალისტური ტრადიციების გამგრძელებელია, შემეცნება აუცილებლობის კონსტრუირებად ესმის. ადამიანს თვით შეაქვს სამყაროში თავისი შემეცნებითი აპარატისათვის დამახასიათებელი აუცილებლობა. მაგრამ რაკი თვითონ შემეცნება ბოროტი ნების ნაყოფია, ამდენად ცხადი გახდება შესტოვის მტკიცება აუცილებლობის დემონსტრაციის შესახებ. ამ უღმერთო, ბოროტ აუცილებლობას შესტოვი ბედისწერას უწოდებს. შესტოვის აზრით, ეს იყო ანტიურობის კოშმარი — ბოროტების გარდუვალობა. მაგრამ თუ ანტიურობა ბედისწერას ებრძოდა, „სოკრატეს ხაზი“, შესტოვის აზრით, მის აპოლოგიად იქცა. სოკრატეს მიერ სიკეთის საფუძვლად შემეცნების გამოცხადება შესტოვს ესმის ისე, რომ სოკრატემ იწამა ბედისწერა და მისი გარდუვალობის შემეცნება და მისდამი დამორჩილება ადამიანის დანიშნულებად გამოაცხადა. „ცოდვა მემკვიდრეობითი გამოდგა, — წერს შესტოვი, — სოკრატე იმეორებს ადამს“.¹ ამ ხაზზე, შესტოვის ფიგურული თქმით, არისტოტელე „მოაზროვნეთა ხილული და უხილავი მონასტრის პირველი წმინდანია“, ხოლო სპინოზა სოკრატეს „მეორედ მოსვლაა“.²

შესტოვის აზრით, აზროვნება, შემეცნება აუცილებლობის რკალში ტრიალია. შესაბამისად, შემეცნების გააბსოლუტება (შეცნობადობის დოგმა, თეორიულის პრიმატი და ა. შ.) აუცილებლობის გააბსოლუტებაა, რომელშიც ქრება ყოველგვარი ადამიანური სუბიექტი. აუცილებლობისადმი შეგუების მოთხოვნა, რომელიც რაციონალისტურ სისტემათა უკანასკნელი სიბრძნეა, შესტოვს ესმის, როგორც თეორიულ სუბიექტზე ადამიანის დაყვანის მოთხოვნა. სტოიკური სიბრძნე, რომ უბედურების გარდუვალობის შემეცნებით უბედურება ქრება, კარგად გამოხატავს ამ შეგუების

¹ Шестов Л., Афины и Иерусалим, Париж, 1941, с. 91.

² იქვე, გვ. 28.

არსს და ცივი თეორიული სუბიექტის მიერ ადამიანური სუბიექტის დაპყრობას. შესტოვი სტოიკური ბრძენის ერთგვარ პროტოტიპს ხედავდა ბიბლიურ აბრამშიც და ამიტომ თავის სათაყვანებელ ფილოსოფოსს — კირკეგორს სწორედ აბრამით ნამეტან გატაცებას უსაყვედურებდა. თავად კი „სტოიკურ“ აბრამზე მალლა „ეგისიტენციურ“ იობს აყენებდა. საქმე ისაა, რომ შინიშუმში მაინც, რაც ადამიანს მოეთხოვება გარესამყაროს ტოტალური ბედისწერის კლანჭებში, ეს ტანჯვაა. ტანჯვით ადამიანი გამოხატავს თავის მეტობას თეორიულ გონებაზე და მის მიერ შექმნილ აუცილებლობაზე. ზუსტად იგივე საფუძვლის გამო ტანჯვა ადამიანის თავისუფლების მაჩვენებელია. ამიტომ იობი, ტანჯული იობი ბევრად უფრო ადამიანურია, ვიდრე საშინელი აბრამი.

შესტოვის შენიშვნა, ერთი მხრივ, შემეცნებაში და მუდამ მის შესაბამის აუცილებლობაში ადამიანური სუბიექტის გაქრობის, ხოლო მეორე მხრივ, ნამდვილი ადამიანური სუბიექტის ჩაუტევლობის შესახებ შემეცნებისა და მუდამ მისი შესაბამისი აუცილებლობის სამყაროში, სავსებით სწორია. ხოლო თუ რამდენად შესძლო თვით შესტოვმა ადამიანური სუბიექტის ნამდვილი არსებობის, კერძოდ, სამყაროსადმი ადამიანის სხვა, არათეორიული მიმართების დაფუძნება, ეს უკვე სხვა საკითხია.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ სუბიექტის დაყვანა შემეცნებელ სუბიექტზე სუბიექტის ობიექტივაციაა. ამავე გზით სუბიექტი, ყველა სხვა ობიექტის მსგავსად, აუცილებლობის რეალში ექცევა, რამდენადაც აუცილებლობა (ერთნიშნა) ობიექტთა არსებობის წესია. შესაბამისად, რაც შეეხება თავისუფლებას, როგორც სუბიექტური არსებობის წესს, მას არა აქვს ადგილი მანამ, სანამ სუბიექტი გაგებულა შემეცნებელ სუბიექტად. სუბიექტურობა, როგორც თავისუფლების ნავსაყუდელი, სუბიექტის შინაგანი სტრუქტურის სხვა ელემენტს გულისხმობს, ვიდრე შემეცნებაა.

სუბიექტის ობიექტივაციის ტრადიციული ტენდენციის დასაძლევად დიდი თეორიული მუშაობა გასწია ე. ჰუსერლმა. აღნიშნულ ტენდენციას მან სამართლიანად უწოდა „ობიექტივიზმი“ და არსებობად მის წინააღმდეგ მიმართა თავისი სახელგანთქმული ფენომენოლოგიური მეთოდი.

სუბიექტის წარმოდგენას ობიექტის ხატად და მსგავსად ჰუსერლმა ტრადიციული ფილოსოფიის „საბედისწერო ცრურწმენა“

უწოდა. ამ ცრურწმენამ დაბადა, მისი აზრით, სპინოზას „ეთიკის“ საუკუნო პარადოქსი, რომელიც იმის მცდელობაში მდგომარეობს, რომ გეომეტრიულ პრინციპებზე აიგოს გონის მოძრაობა. იგივე ხასიათის შეცდომად მიაჩნია მას ლოკისეული წარმოდგენა „ტაბულა რაზას“ შესახებ. „ფსიქიურის ნატურალიზაცია, — წერდა ჰუსერლი, — ჯონ ლოკის გავლით გავლენას ახდენს მთელ ახალ დროზე თვით ჩვენი დღეების ჩათვლით. დამახასიათებელია ლოკის გამოთქმები *White paperi*-სა და *tabula rasa*-ს შესახებ, რომლებზეც წარმოიქმნებიან და ქრებიან ბუნების სხეულებრივი პროცესების მსგავსად მოწესრიგებული ფსიქიური თარიღები“.¹

ჰუსერლისათვის ობიექტივიზმი მხოლოდ შეცდომა კი არაა, არამედ საზიანოც. შესაბამისად, მისი გადალახვა მხოლოდ თეორიული ხასიათის ამოცანა კი არაა, არამედ უაღრესად პრაქტიკულიც. ეს არის არა ცალკეული ფილოსოფოსის, არამედ დროების ამოცანა.

რაში მდგომარეობს ობიექტივიზმის ესოდენ საბედისწერო მნიშვნელობა თანამედროვეობისათვის? ჰუსერლის პასუხი დაახლოებით ასეთია: თანამედროვე ევროპაში, რომელსაც მეცნიერება წარმართავს, თვითონ მეცნიერებას დაკარგული აქვს ჰუმანური საწყისი. მაგრამ მეცნიერების როლი განუხრელად იზრდება კონტინენტის თავდაპირველი ორიენტაციის შესაბამისად. ამიტომ განუხრელად იზრდება ადამიანის დეჰუმანიზაციაც. კაცობრიობის შებოჭილი ძალები ირაციონალური წესით გამოვლინდებიან, რასაც შესაძლოა კატასტროფული მასშტაბი ექნეს.

მეცნიერების მიერ ჰუმანური საწყისის დაკარგვა ანუ მეცნიერების დეჰუმანიზაცია ჰუსერლს ესმის როგორც, ერთი მხრივ, მეცნიერებათა სრული გამონთავისუფლება ფილოსოფიისაგან და, მეორე მხრივ, თვით ფილოსოფიის აგება მეცნიერების მეთოდებით. მეცნიერების მეთოდი კი მათობიექტივირებელია. ის არ ითვალისწინებს სუბიექტს, კერძოდ კი, სუბიექტის რეკონსტრუქციას ახდენს მისი განივების მიმართულებით. ამიტომ ამ მეცნიერების თვალსაწიერში ადამიანი ვერ აღასრულებს თავის ადამიანურ „პირველად ინტენციას, პირველად მიზანს“ და აგრესიული ხდება. ამ ვითარებას ჰუსერლი ახასიათებს, როგორც „ევროპულ მეცნიერებათა

¹ Husserliana, 1962, Bd. VI, s. 64.

კრიზისს“. შესაბამისად, კრიზისის დაძლევა იმ გზით უნდა წარიმართოს, რომ გამოვტაცოთ მეცნიერებათა ობიექტივიზმს ადამიანის სუბიექტურობა.

ჰუსერლი ფიქრობს, რომ აქეთკენ ის მიჰყავს ფენომენოლოგიურ მეთოდს, რაც უბრალო თეორიული ხერხი კი არაა, არამედ ფილოსოფოსობის, ნამდვილი არსებობის ძიების უძველესი, მაგრამ დროთა განმავლობაში დაკარგული ღრმად ადამიანური გზა. ეს მეთოდი ადამიანს მოუწოდებს ეძებოს ნამდვილი არსებობა; თავი შეიკავოს არსებულად ისეთი რაიმეს ჩათვლისაგან, რაც პირობითია და ჩათვალს ასეთად მხოლოდ უექველი, უპირობოდ არსებული. ასეთია ფენომენი ანუ ცნობიერებისათვის უშუალოდ მოცემული. არსებობა იმდენადაა არსებობა, რამდენადაც ნამდვილ არსებობას უკავშირდება. ეს ცნობილია ტრადიციული ფილოსოფიისათვის. მაგრამ რაკი ნამდვილი არსებობა ფენომენურობაა, ამიტომ არსებობა იმდენადაა არსებობა, რამდენადაც ფენომენურია. ობიექტივიზმის საბედისწერო შეცდომა ისაა, რომ მან სამყარო არათუ ფენომენურად გაიგო, არამედ, პირიქით, ფენომენის გაქრობის კურსი აიღო, და ამით ირაციონალური ვითარება წარმოშვა. ჰუსერლის აზრით, სამყარო თავისთავად არაა ირაციონალური. ირაციონალურს ობიექტივიზმი წარმოშობს ცნობიერების ბუნებრივ სტრუქტურაზე ხელოვნური დაწოლით, ხელოვნური რეკონსტრუქციით.

ჰუსერლის ფენომენალიზმი ჭერჭერობით ძალიან გვაგონებს დეკარტეს მოძღვრებას cogito-ს შესახებ. ამ მსგავსებას თვითონ ჰუსერლი საგანგებოდ უსვამდა ხაზს. მისი თქმით, „ფენომენოლოგია თითქმის ახალ, მეოცე საუკუნის კარტეზიანობად შეიძლება ჩაითვალოს“.¹ მაგრამ ჩვენი მიზნისთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ხაზი გაუუსვავთ განსხვავებას, რაც მათ შორის უთუოდ არსებობს. დეკარტესათვის უშუალო სიცხადე აქვს თვითცნობიერებას ანუ ცნობიერებისათვის უშუალო სიცხადით, ჰუსერლის ტერმინი რომ მოვიხმაროთ, ევიდენტურად მოცემულია თვითონ ცნობიერება. ცნობიერება, რომელიც საფუძვლად ედება ცოდნის სისტემას, რეფლექსური, თავისთავზე მიმართული ცნობიერებაა. ჰუსერლისათვის კი უშუალო სიცხადე აქვს არა თვითცნობიერებას, არამედ ცნობიერებას. თვითცნობიერება როგორც ცნობიერების

¹ Husserliana, Bd. I, s. 3.

საფუძველი, ჰუსერლისათვის არააა. ის ცნობიერების მხოლოდ ერთი მომენტია. ცნობიერებისა და თვითცნობიერების ურთიერთ-მიმართების ამგვარი გაგებით ჰუსერლი კანტთან უფრო ახლოს დგას, ვიდრე დეკარტესთან ან ფიხტესთან. სწორედ კანტი თვლიდა თვითცნობიერებას ტრანსცენდენტალური ცნობიერების მომენტად, მაშინ როცა დეკარტესთან და ფიხტესთან ის ცნობიერების სუბსტანციურ აქტად წარმოდგა, რომელზეც თვითონ ცნობიერებაა დამყარებული მთელი თავისი სისტემით. შესაბამისად, ჰუსერლთან ცნობიერება თავისთავზე მიმართული, რეფლექსური კი არაა, არამედ სხვაზე მიმართული, ინტენციური. პ. გაიდენკოს ზუსტი შენიშვნით, ერთობ დამახასიათებელია, რომ ჰუსერლი „ცნობიერების ფუნდამენტურ ძირეულ აქტად აზროვნებას (თავისთავის აზროვნებას) კი არ იღებს, როგორც ფიხტე, არამედ აღქმას, რომელშიც ყველაზე ნაკლებად არის სპონტანობა (თვითაფექცია), და ყველაზე მეტად — რეცეპტულობა, რასაც მნიშვნელოვან როლს მიაკუთვნებდა კანტიც“.

ჩვენი აზრით, ფენომენოლოგიის ეს პუნქტი ძალიან მნიშვნელოვანია ობიექტივიზმთან დაპირისპირების თვალსაზრისით. შემთხვევითი არაა, რომ ცნობიერების ფუნდამენტურ აქტად თვითცნობიერების ჩამოვლელი დეკარტე და ფიხტე ობიექტივისტები იყვნენ კანტთან შედარებით, რომელსაც თვითცნობიერება ცნობიერების მხოლოდ ერთ არსებით მომენტად მიაჩნდა. საქმე ისაა, რომ ცნობიერების ფუნდამენტურ აქტად თვითცნობიერების გამოცხადება, როგორც ზემოთაც იყო აღნიშნული, სუბიექტის ობიექტივისტური გაგების გნოსეოლოგიური ჩამოყალიბებაა, ცნობიერების დადგენაა ობიექტად და ამავე დროს ეს ცნობიერების არსებად არის გამოცხადებული. სხვა მიმართულებით მივყავართ ცნობიერების გაგებას ინტენციად. ამ დროს შემეცნების სუბიექტი და ობიექტი პრინციპულად იმიჯნებიან ერთმანეთისაგან და სუბიექტის ობიექტივისტური გაგების საფრთხე აღარ არსებობს. ცნობიერება ჰუსერლისათვის გარეთკენ მიმართულობაა. ამ აზრით, მისი მიბრუნება საკუთარი თავისკენ შეუძლებელია კონკრეტულ თვითცნობიერებად წარმოდგეს, — ეს იქნება აბსტრაქტული თვითცნობიერება და, ასე ვთქვათ, ცნობიერების დაკარგვა მხედველობის ველიდან. სხვა სიტყვებით, სუბიექტი არასდროს არ შეიძლება დაემთხვეს ობიექტს; ის მისკენ მიმართულობაა, რის გამოც ცნობი-

ერების, სუბიექტის ობიექტივაცია სუბიექტს მუდამ ამ ობიექტივაციის გარეთ ტოვებს. ერთი სიტყვით, სუბიექტი არის არა ობიექტი, არამედ მიმართულობა ობიექტისადმი, ინტენცია, რომელიც თავის სიღრმეებში აღმოჩნდება წმინდა ანუ პირველადი ინტენცია. ამ პრინციპულად არაობიექტივირებადი, სუბიექტური სუბიექტის ცნების შემუშავებით ჰუსერლმა მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრა ეგზისტენციალიზმის წარმოშობა. ამ უკანასკნელის თეორიული არსენალი დიდადაა დავალებული ჰუსერლის ფენომენოლოგიისგან.

თვითცნობიერებაში მოუცემლობა ჰუსერლისეული სუბიექტის სუბიექტურობის, ასე ვთქვათ, ყველაზე ზოგადი და უარყოფითი ასპექტია. პოზიტიური მნიშვნელობა, შინაარსი ამ სუბიექტურობისა უპირველეს ყოვლისა იმაში იჩენს თავს, რომ ის ცნობიერების „ჰერაკლიტური ნაკადია“. ნაკადის ეს „ჰერაკლიტურობა“ ყველაზე ნაკლებად ნიშნავს ფიზიკურ დაუდგრომლობას. როგორი დაუდგრომელიც უნდა იყოს ფიზიკური ნაკადი, ის მყარ, განმეორებად ჩარჩოებში ექცევა და მასში „მოისვენებს, დაწყნარდება“. „ჰერაკლიტურობა“ პრინციპულად სხვა ტიპის დაუდგრომლობაა; ის სუბიექტური ფლუქტუაციაა, რასაც ჩვენ ზემოთ შინაგან შემთხვევითობას ვუწოდებდით. ამიტომ გამორიცხულია მისი ჩასმა მყარ ჩარჩოებში, განმეორებად ტაქტში. ამიტომ, ჰუსერლის აზრით, მას მიუდგება არა ფორმალური, არამედ ტრანსცენდენტალური ლოგიკა, რომელიც უარს ამბობს ინდუქციისა და დედუქციის ტრადიციულ მეთოდზე, როგორც „პრედიკატული გამოცდილების“ მეთოდებზე და მოიმარჯვებს ე. წ. „წინაპრედიკატულ გამოცდილებას“. ეს გამოცდილება უპირველეს ყოვლისა სუბიექტურ ფლუქტუაციებს ითვალისწინებს და ამიტომ ცნობიერების „ინტენციური ცხოვრების“, „ჰერაკლიტური ნაკადის“ ამხსნელი პრინციპია. ამ ვითარებას ნათლად და ზუსტად აღწერს ზ. კაკაბაძე: „ცნობიერების „ინტენციური ცხოვრება“ წარმოადგენს „ჰერაკლიტურ ნაკადს“ (Heraklitischer Fluß), „ფლუქტუაციურ“ პროცესს. მიუხედავად იმისა, რომ ის მიმდინარეობს დინების განსაზღვრული „ტიპის“ მიხედვით, ფლობს განსაზღვრულ ზოგად სტრუქტურებს და რომ, გარდა ამისა, მასში მეორდება ზოგიერთი „ინტენციური“ ასპექტი და პოზიცია, ის მთლიანობაში უსასრულოდ იცვლება და ვითარდება. დინებისას ის ამჟღავნებს ახალ განუმეორებელ ასპექტებს. სწორედ ამიტომ „ინტენციური სიცოცხლის“ პერსპექტივები, საბოლოო ანგარიშით შეუძლებელია დადგინდეს და განისაზღვროს ინდუქცი-

ურ-დედუქციურ მსჯელობათა მეშვეობით, რომლებიც აკი ერთგვარი განმეორებებისადმი რწმენას ემყარებიან. ინდუქცია და დედუქცია „პრედუქტული გამოცდილების“ მეთოდებია. „წინაპრედუქტულ გამოცდილებას“, ე. ი. სუბიექტის „ინტენციური სიციცხლის“ მიხედვით სამყაროს მნიშვნელობათა შექმნის პროცესს შეესაბამება „ინტენციური ანალიზის“ მეთოდი, რომელიც სრულიად განსხვავდება ინდუქციურ-დედუქციური მეთოდოლოგიისაგან“.¹

ცნობიერების „ჭერაკლიტურობა“, მაშასადამე, იმას ნიშნავს უპირველესად, რომ ცნობიერება როგორც ინტენცია მუდამ თავისთავიდან გადის და მისი სრული ობიექტივაცია შეუძლებელია. ამგვარად გაგებული სუბიექტი, ცხადია, პრინციპულად არის ამოვარდნილი აუცილებლობის რკალიდან, თუმცა მუდამ ახალ-ახალ აუცილებლობებში მოძრაობს. სუბიექტი თავისუფლების წიაღიდან მოდის და მისი ინტენციური სიციცხლე აუცილებლობათა უსასრულო აგებაში მდგომარეობს. მაგრამ, როგორც ვხედავთ, ეს აუცილებლობა თავისუფლებაშია დაფუძნებული. ეს თავისუფლების აშკარა პრიმატია აუცილებლობაზე. ჩვენი თემისათვის აქ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ისაა, რომ თავისუფლების ჰუსერლისეული დაფუძნება, როგორც წესი, სუბიექტში სუბიექტურობის ხაზგასმას შეესაბამება, „სუბიექტური“ სუბიექტის ცნების შემოტანით ხდება. თავისუფლების დაფუძნება ამგვარი სუბიექტურობის დაშვების გარეშე შეუძლებელია. როგორც ზემოთ ვნახეთ, სუბიექტის რაციონალისტური ცნება ამ მიზნისთვის საცხებით უვარგისია. სუბიექტურობა, გაგებული შემეცნებად, თავისუფლების ნავსაყუდელი, მისი ველი არაა.

ცალკე საკითხია ის, თუ რამდენად თანმიმდევრულია ჰუსერლი სუბიექტის სუბიექტურობის პრინციპის გატარებაში ან მის დასაბუთებაში. როგორც სპეციალისტები აღნიშნავენ, ჰუსერლის აზროვნებაში ერთმანეთს ებრძოდა პლატონური და ეგზისტენციალისტური ტენდენციები. ზ. კაკაბაძის აზრით, ეს ბრძოლა განსაკუთრებით აისახა, ერთი მხრივ, „ინტენციური ანალიზის“ და, მეორე მხრივ, „იდეაციის“ მეთოდების ერთდროულ პრეტენზიებში „ცნობიერების ინტენციური სიციცხლის“ მიმართ. ზ. კაკაბაძის თქმით,

¹ З. М. Какабадзе, Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля, Тб., 1966, с. 117.

ჰუსერლი „მეტისმეტად იყო გატაცებული აპოდიქტური“ ცოდნის ანტიურ-ევროპული იდეალით... „იდეაციის“ მეთოდი, რომელზეც ჰუსერლმა დაამუშავა ფუნდამენტურ-ფილოსოფიურ მეთოდად, ე. ი. „ცნობიერების სიკოცხლის“ გამოკვლევის ძირითად მეთოდად, სწორედ დასახელებულ იდეალთან არის დაკავშირებული. „იდეაციის“ მეთოდი პრეტენზიას აცხადებს ინვარიანტული, ე. ი. აპოდიქტური იდეების და სტრუქტურების გამოკვლევაზე. ჰუსერლი თავისი მოღვაწეობის ბოლო პერიოდში ხაზს უსვამდა „ინტენციური ანალიზის“ მეთოდის გადამწყვეტ როლს „ჰორიზონტების გასახსნელად“, მაგრამ მის გვერდით „იდეაციის“ მეთოდსაც ინარჩუნებდა.¹ ზ. კაკაბაძის აზრით, ფენომენოლოგიის მთავარ ნერვს „ინტენციური ანალიზის“ მეთოდი გამოხატავდა და იდეაციის მეთოდისადმი ჰუსერლის ერთგულება მისი ფენომენოლოგიის მთავარ ტენდენციას ეწინააღმდეგებოდა, სუბიექტს ისევ ობიექტივირებით და, შესაბამისად, თავისუფლების რაციონალისტური გაქრობით ემუქრებოდა. „აპოდიქტური“ ცოდნის იდეალს რომ იცავდა და ფუნდამენტურ-ფილოსოფიურ მეთოდად „იდეაციის“ მეთოდს რომ აღიარებდა, ჰუსერლი უშვებდა სუბიექტის უმართებულო „გასაგნებას“ და „ობიექტივირებას“, რითაც ეწინააღმდეგებოდა „ობიექტივიზმის“ წინააღმდეგ თავისივე ბრძოლის ტენდენციას. ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის ეს წინააღმდეგობრივი ხასიათი ემყარება ჰუსერლის ერთ ძირეულ ცთომილებას: ის იდეალისტური ტრადიციის გავლენით შემეცნებითს მოღვაწეობას ადამიანის ფუნდამენტურ არსებად, „ცნობიერების რენტენციური სიკოცხლის“ ფუნდამენტურ ფენად თვლიდა.² ჰუსერლის ეს რაციონალიზმი ეკვის ქვეშ აყენებს სუბიექტის სუბიექტურობას და მასთან ერთად, როგორც წესი, თავისუფლებას. ზ. კაკაბაძის სამართლიანი შენიშვნით, ჰუსერლის რაციონალიზმი იმუქრება იმავე ობიექტივიზმის აღდგენით, რომლის საწინააღმდეგოდაც შეიქმნა ფენომენოლოგია და იგივე მიზეზით შეუძლებელს ხდის თავისუფლებას. „შემეცნებითი მოღვაწეობა, გადაქცეული სუბიექტის ფუნდამენტურ მოღვაწეობად, არაა თავისუფალი აქტივობა და „ტელეოლოგიური“ პროცესი. შემეცნებითი აქტი არსებითად

¹ იქვე, გვ. 152.

² იქვე, გვ. 153.

არაა შესაძლებლობათა შორის არჩევის აქტი. ის მხოლოდ შესაძლებლობათა შორის“.¹

„სუბიექტური“ სუბიექტის ანუ თავისუფალი სუბიექტის დაკარგვის ტენდენცია ჰუსერლთან იმითაც იჩენს თავს, რომ სუბიექტში უპირატესად შემეცნებითი მოღვაწეობის ხაზგასმა აქრობს მასში ყოფნის ინტერესს. ეს უკვე აღარაა ის ცოცხალი, ინდივიდური სუბიექტი, რომელსაც სწორედ სუბიექტური მიმართება აქვს თავისთავთან. ის ობიექტური გულგრილობით ეკიდება თავის ყოფნას და ეს ჰუსერლს ინდივიდის, სუბიექტის ფუნდამენტურ-ფილოსოფიურ პოზიციად მიაჩნია. მაგრამ ასეთი სუბიექტი სწორედ ობიექტურია და არა სუბიექტური. ფენომენოლოგიური განწყობის სიღრმეში თავის თავისუფლებასთან ერთად გამჭრალი ჩანს. ამ ვითარებას ლაკონური ამომწურავობით ახასიათებს ზ. კაკაბაძე: „ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური სუბიექტი, გამოჭრილი სწორედ ობიექტური იდეალიზმის მანერაზე, ერთობ „იდეალური“ გამოვიდა, ამაღლებული თავის კონკრეტულ სიტუაციებზე, უცვლელად და გულგრილად რომ ჰგოებს ცვალებად-განსხვავებულ სიტუაციებში. სიტუაციური სუბიექტები, ინდივიდები „ტრანსცენდენტალური სუბიექტის“, ე. ი. უპირატესად სუბიექტის განურჩეველ ეგზემპლარებად იქცნენ. ამითვე სუბიექტმა განიცადა „გასაგნება“, დაკარგა „თვითობა“, ინდივიდურობა, თავისუფლება, ე. ი. სუბიექტურობის თვით არსება“.²

ჰუსერლის მაგალითზე მკაფიოდ ჩანს, რომ სუბიექტურობა, როგორც თავისუფლება, უპირველეს ყოვლისა, სუბიექტური სუბიექტურობაა და ყოველთვის სუბიექტის სუბიექტურობიდან უკან დახვევა ან მისგან გადახვევა თავისუფლებას აუცილებლობაში აბრუნებს და მასში აუქმებს.

სწორედ ამ პუნქტთან დაკავშირებით განუდგა ჰუსერლს მისი მოწაფე მ. ჰაიდეგერი და ჩამოაყალიბა ეგზისტენციის, როგორც სუბიექტის ფილოსოფია.

ამ კუთხით ჰაიდეგერი შეიძლება წარმოგვიდგეს როგორც ფილოსოფოსი, რომელიც შემდგომ ავითარებს და აღრმავებს ჰუსერლის ფენომენოლოგიურ ძიებას. ეს იმას ნიშნავს, რომ ისიც

¹ З. М. Какабадзе, დასახ. ნაშრომი, გვ. 153—154.

² З. М. Какабадзе, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 154—155.

ნამდვილ არსებად ფენომენს თვლის, მაგრამ ფენომენის ჰუსერლისეული დადგენა მას არ აკმაყოფილებს.

ფენომენის გაგების დროს ჰაიდეგერი ამ ბერძნული სიტყვის ეტიმოლოგიური მნიშვნელობიდან ამოდის და მას განმარტავს, როგორც ისეთ რამეს, რაც თვითონ უჩვენებს თავისთავს.¹

ფენომენის ცნების ამ მნიშვნელობაში ყურადღება უნდა მიექცეს ორ მომენტს, რომლებიც გამოხატავენ ფენომენის მიმართებას, ერთი მხრივ, მოვლენის, ხოლო მეორე მხრივ, არსების ცნებებთან. ფენომენი თავისთავს უჩვენებს. ამით ის განსხვავდება მოვლენისაგან რომელიც სხვაზე. კერძოდ, არსებაზე მიუთითებს. ეს მითითება იმასაც ნიშნავს, რომ მოვლენა ამჟღავნებს, გამოხატავს არსებას და იმასაც, რომ ის გარკვეულწილად ფარავს კიდევ არსებას.² მას დაფარვისა და გამჟღავნების ფუნქცია აქვს. ორივე შემთხვევაში მოვლენა სხვაზეა მიმართული და არა თავისთავზე. თავისთავად ის უმნიშვნელოა, ღირებულებას მოკლებულია. აღნიშნულის გამო ფენომენის შინაარსი თითქოს არსებისას უახლოვდება. არსებაც ხომ თავისთავს უჩვენებს. მაგრამ სინამდვილეში მათ შორის დიდი განსხვავებაა. არსება მოვლენის საშუალებით მჟღავნდება, ფენომენი კი თვითონ ამჟღავნებს თავს.

მაშასადამე, ფენომენის ძიების დროს, რაც ფენომენოლოგიური მეთოდის მეშვეობით ხდება, ჰუსერლის ტერმინს თუ მოვიხმართ, „ფრჩხილებში უნდა ჩაისვას“ მთელი მოვლენათა სამყარო და მთელი არსების სამყარო თავისი ტრადიციული სუბსტანციით, უზოგადესი გვარეობის არსებით. ამას რაციონალისტი, ვთქვათ, სპინოზა ჩვეულებრივ გაიგებდა, როგორც მთელი სამყაროს „ჩასმას ფრჩხილებში“ და არარას პოზიციასზე დადგომას, ამ სიტყვის ყველაზე უარყოფითი, ყველაზე უშინაარსო მნიშვნელობით. რაღა უნდა დარჩეს ამის შემდეგ, მით უმეტეს, ნამდვილი არსებობის პრეტენზიით? ჰაიდეგერი თვლის, რომ სინამდვილეში აქ მთელი სამყაროს არსებობა კი არაა „ფრჩხილებში ჩასმული“, როგორც კანტამდელ ფილოსოფოსს მოეჩვენებოდა, არამედ ის, რასთანაც რაციონალიზმმა გააიგივა არსებობა — ეს არის აზროვნება. დეკარტესთან მოხდა არსებობის დაყვანა აზროვნებაზე, „sum“-ის დაყვანა „cogito“-ზე, რაც ჰეგელმა უზადლოდ დაასაბუთა, მდიდარ

¹ იხ. M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen, 1957, s. 28.

² ibid., s. 30.

კონკრეტულ შინაარსში წარმოადგინა. სამყაროს დაყოფა მოვლენად და არსებად აზროვნებითი პოზიციის ნიშანია. ამიტომ მოვლენის და არსების „ფრჩხილებში ჩასმა“ ფაქტობრივად აზროვნებას „ჩასმა ფრჩხილებში“. ჰაიდეგერი ამ პუნქტში უსწორებს ანგარიშს ჰუსერლსაც. რამდენადაც ჰუსერლი ადამიანში ხაზს უსვამს ცნობიერებას, სუბიექტურობაში — აზროვნებას, ფენომენოლოგიურ მეთოდში — იდეაციას, ამდენად ჰუსერლის ინტენციური ცნობიერებაც, როგორც წმინდა ფენომენი, ჰაიდეგერთან „ფრჩხილებში“ აღმოჩნდება.¹ ფენომენი ყოველივე ამის მერე, რაციონალური შემეცნების თვალსაზრისით, არარაა, მაგრამ ეს თვალსაზრისი ფენომენოლოგიაში აღარ ფუნქციობს. ჰაიდეგერი თავის ერთ-ერთ ძირეულ დებულებად იმას წამოაყენებს, რომ სუბიექტური სიცხადის დასავლურ პრინციპში, რომლისგანაც ახალი ფილოსოფია განვითარდა, *existenz*-ს ადგილი „sein“-მა უნდა დაიკავოს.² მე მანამდე ვარსებობ, სანამ ვაზროვნებდე და საკუთრივი მნიშვნელობით სწორედ მაშინ ვარსებობ. აზროვნებითი პოზიციის „ფრჩხილებში ჩასმით“ მოცილებულია მთელი ობიექტური სამყარო და მისი ამგები შემეცნების თეორიული სუბიექტი. მაგრამ რაკი ამ უკანასკნელის სიღრმეში დევს „მე“-ს არათეორიული არსებობა, ამიტომ ის, რაც შემეცნებითი თვალსაზრისისათვის არარაა, სინამდვილეში არსებობს როგორც წინარეთეორიული, წინარეცნებითი ვითარება.

მაშასადამე, ფენომენი რომ არც მოვლენაა და არც არსება, ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ ის არ არსებობს, არამედ იმას, რომ ის არაარსებითი, პრინციპულად წინარეცნებითი ვითარებაა, თვითონ არსებობაა. ის არც არსებაა, რომ სხვისი საშუალებით გამოჩნდეს და არც მოვლენა, რომ სხვა გამოაჩინოს. ის ფენომენია და თვითონ უჩვენებს თავისათვის. ეს ჩვენება არის მუნყოფნა ანუ ეგზისტენცი.

როცა ჰაიდეგერი სუბიექტის ცნებაზე უარს ამბობს, აქედან არ უნდა დავასკვნათ, რომ ეგზისტენცი სუბიექტი არაა. ჰაიდეგერს მხედველობაში აქვს ტრადიციული სუბიექტი, რომელიც მუდამ

¹ იხ. ა. ბოკორიშვილი, მ. ჰაიდეგერის შენიშვნების შესახებ ედ. ჰუსერლის სტატიაზე, „მაცნე“, ფილოსოფიის, ფსიქოლოგიის, ეკონომიკის და სამართლის სერია, 1, 1972, გვ. 40.

² იხ. M. Heidegger, დასახელებული ნაშრომი, s. 46.

აბიექტივირებული იყო მისი თეორიული ხასიათის გამო, ის სუბიექტია არა იმ ტრადიციული აზრით, რომ აქტიურია გარემოს მიმართ; ამ შემთხვევაში ის ფენომენი არ იქნებოდა, რომელშიც საკუთარ თავთან მიმართება, საკუთარი თავის ჩვენება მთავარი. ეგზისტენცი მხოლოდ, აი, ამ აზრითაა სუბიექტი, — რომ თავისთავს თვითონ უჩვენებს. მაშასადამე, მისი სუბიექტურობა სავსებით ემთხვევა მის ფენომენურობას.

ეგზისტენციის სუბიექტურობა ჰაიდეგერთან ორ ძირითად მომენტში იჩენს თავს: ერთი მხრივ, ის არ ავლენს არაფერ სხვას და, მეორე მხრივ, არ ვლინდება არაფერ სხვაში. ეს ორი მომენტი პრინციპულად გამორიცხავს სუბიექტის ობიექტივირებას, „გასაგნებას“, როგორც ჰაიდეგერი იტყვის, და განაპირობებს ექსისტენციის ნამდვილ სპეციფიკას, „სუბიექტურ“ სუბიექტურობას.

სუბიექტურობის ამგვარი გაგება ექსისტენციალიზმისათვის, შეიძლება ითქვას, ამოსავალი პრინციპია¹. ამ მიმართულებით განსაკუთრებით რადიკალურია კ. იასპერსი. ის სუბიექტის „სუბიექტურობის“, ასე ვთქვათ, უარყოფით დახასიათებას იძლევა უმთავრესად; კერძოდ, ხაზს უსვამს სუბიექტის პრინციპულ არაობიექტურობას, ე. ი. იმას, რომ სუბიექტი პრინციპულად არ ექვემდებარება ობიექტივაციას. ამასთანავე, ეს ვითარება იასპერსს სუბიექტის ირაციონალობად მიაჩნია: „მე არ ვიცი, თუ რას წარმოვადგენ თავისთავად, რამდენადაც მე ვხდები საკუთარი თავის საგანი.² სწორედ ამ მიზეზის გამო დადებით მეცნიერებათათვის, იასპერსის აზრით, პრინციპულად მიუწვდომელია ადამიანის სუბიექტურობა: „ის, რასაც მე შევიმეცნებ ფსიქოლოგიაში და სოციოლოგიაში, არაა ჩემი და არც სხვა ვინმეს თვითობა; არაა არც ის მთლიანობა, რომელსაც მე წარმოვადგენ; ეს რაღაც კერძო გარკვეულობაა“.³ სუბიექტურობა, ცხადია, არსებითად განსხვავდება ობიექტური სამყაროს ნებისმიერი მოვლენისაგან და ამიტომ მისი ჩართვა ამ მოვლენათა რიგში და ამ გზით მეცნიერული კვლევის სფეროში შემოყვანა შეუძლებელია: „ადამიანი თავისთავში პოულობს ისეთ რამეს, რასაც ვერსად ვერ წააწყდება გარესამყარო-

¹ იხ. გ. თევენაძე, ექსისტენციალიზმი, კრებული „XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია“, თბ., 1970, გვ. 497.

² K. Jaspers, *Phisosophic*, Bd. 1, 1956 s. 28.

³ *ibid.*, s. 28.

ში; ეს რალაც შეუტყნობადია, დაუმტკიცებადია, არასაგნობრივია; ისეთი რამეა, რაც ყოველგვარ მეცნიერულ კვლევას უსხლტება“.¹ სუბიექტის სუბიექტურობის ეს პრინციპი იმდენად მნიშვნელოვანია იასპერსისათვის, რომ ის თითქმის ყველა ნაშრომში იძლევა მის პერიფრაზირებას: „საკუთარი თავის, როგორც სხვისი, რომელსაც ვაკვირდები, შემეცნების ფორმა ვერ აღწევს იმას, რაც ჩვენ საკუთრივ ვართ“.²

ზემოთ ჰუსერლთან დაკავშირებით ითქვა, რომ სუბიექტის ობიექტივისტური გაგების ფენომენოლოგიურ კრიტიკას მხედველობაში აქვს აღნიშნული გაგების არა მხოლოდ და არა იმდენად ლოგიკურ-თეორიული ხასიათის ნაკლი; ის განსაკუთრებით მგრძნობიარეა ობიექტივიზმის არაჰუმანური შინაარსის მიმართ. ამ კონტექსტში ისმის ჰაიდეგერის საყვედური რაციონალიზმის მიმართ, რომ ადამიანის რაციონალისტური განსაზღვრა შეცდომა არაა, მაგრამ ამავე დროს აშკარად შეზღუდულია, რამდენადაც ის არ ეხება „ადამიანის ნამდვილ ღირსებას“.³ იმავე კალაპოტში ექცევა იასპერსის მსჯელობა, რომლის თანახმადაც ადამიანის ობიექტივისტური გაგება ცალკეულ ადამიანს ცხოველის მსგავსად გვარის ეგზემპლარად აქცევს და ამით ჰუმანიზმთან დაპირისპირებულ ჰომინიზმად ჩამოყალიბდება: „თუკი მე ადამიანს განვიხილავ, როგორც მხოლოდ საგნობრივად შეცნობად ბუნებას, მაშინ მე უარს ვამბობ ჰუმანიზმზე ჰომინიზმის სასარგებლოდ... მე მას განვიხილავ, როგორც მხოლოდ ბუნების გვარეობით არსებას. ცალკეული ინდივიდები ამ დროს გვარის ურიცხვ, თავისთავად ერთნაირ წარმომადგენლებად გვევლინებიან“.⁴

იასპერსის ანტიობიექტივისტური პოზიციის რადიკალურობის ხაზგასასმელად ერთობ დამახასიათებელია ამ ფილოსოფოსის დამოკიდებულება ჰაიდეგერთან. იასპერსისათვის იმდენად მნიშვნელოვანია სუბიექტის სუბიექტურობის პრინციპი, რომ ჰაიდეგერსაც კი სდებს ბრალს ობიექტივიზმისადმი ხარკის გაღებაში. „მე მეჩვენება, — წერს ის, — რომ ეს ფილოსოფია (ჰაიდეგერის —

¹ K. Jaspers, Die Philosophische Glaube, Zürich, 1948, s. 28.

² K. Jaspers, Die Philosophische Glaube angesichts Der Offenbarung, Münchh, 1962, s. 26.

³ M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, Bern, 1947, s. 75.

⁴ K. Jaspers, Rechenschaft und Ausblick, Mgn den, 1951, s. 262.

ზ. ხ.) ორაზროვანია: ის იაზრებს ეგზისტენციალურ ფილოსოფიას ფაქტიურად კირკეგორის, ლუთერის, აგუსტინეს საფუძველზე; მაგრამ იაზრებს ამავე დროს მეცნიერულად, იძლევა მის ფენომენოლოგიურ ობიექტივირებას¹. ამ ბრალდების კონკრეტულ შინაარსს იასპერსი ნათელყოფს იმით, რომ ჰაიდეგერის ე. წ. ეგზისტენციალებს ტრადიციული კატეგორიების მნიშვნელობით განმარტავს, თუმცა თვით ჰაიდეგერი მათი პრინციპული განსხვავების შესახებ მიუთითებდა: „ეგზისტენციალები ასაგნებენ იმას, რაც შეიძლება მხოლოდ ნიშნებში გამოისახოს. საყოველთაო შემეცნებად განიხილება ის, რასაც მნიშვნელობა აქვს როგორც გამოღვიძებას და მოუსვენრობას... ცნებით განსაზღვრებებშია ფიქსირებული ის, რაც მხოლოდ თანდათანობით შეიძლება მოხდეს მატრიანსცენდირებელ აზროვნებაში“². ასეთი რამ კი იასპერსს სამართლიანად მიაჩნია ექსისტენციის ფილოსოფიის ამოსავალი პრინციპის დარღვევად. ყოველი მიდრეკილება ცნებითი აზროვნებისაკენ ამ ფილოსოფიის საფუძვლების წინააღმდეგ არის მიმართული. „ექსისტენციალური ფილოსოფია იმწამსვე დაიკარგებოდა, თუ ის ისევ იწამებდა იმის ცოდნას, თუ რა არის ადამიანი. ეს ფილოსოფია შესაძლებელია, თუკი ის თავის საგნობრიობაში უფსკერო დარჩება. ის აღვიძებს იმას, რაც არ იცის. ის ანთებს და ამოძრავებს, მაგრამ არ ადგენს“³.

ამგვარად, ეგზისტენციალიზმი მთელი შინაგანი პათოსით ადგენს სუბიექტური სუბიექტის პრინციპს. ეგზისტენციის ცნების შემოტანაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნავდით, ფაქტობრივად ესაა. ჩვენთვის აქ საინტერესო ისაა, რომ ამ „სუბიექტური სუბიექტურობის“ გამო ეგზისტენციის არსებობა, ეგზისტენცია უიგივდება თავისუფლებას.

თავისუფლების ჰაიდეგერისეული გაგება ყველაზე მკიდროდ ლიაობის ცნებას უკავშირდება.⁴

¹ K. Iaspers, und R. Buitmann, Die Trage der Entmythologisierung, München 1959, 1959, s. 12.

² ibid., s. 13-14.

³ K. Iaspers, Die Geistige Situation des Zeif, Berlin-Leipzigs, 1931, s. 146.

⁴ ob. M. Heidegger, Sein und Zeifs, s. 127.

რაციონალური შემეცნების ველში სამყარო „დაფარულია“, „დახურულია“. აქ „არის“ ნიშნავს საკმაო საფუძვლიდან აუცილებელ გამომდინარეობას. რაიმე „არის“, რამდენადაც არსებობის საკმაო საფუძველი აქვს და იქედან აუცილებლობით გამომდინარეობს. ამ აზრით, ყველაფერი აქ თავისთავის გარეთ მიუთითებს და თავად კი თითქოს არც არსებობს — ეს წმინდა არაფენომენური სამყაროა. ჰაიდეგერი არ უარყოფს იმას, რომ ესეც არსებობაა, ოღონდ თავისებური, არაფენომენური, კერძოდ, ისეთი, როცა არაფერი არ უჩვენებს თავის არსებობას და ყველაფერი სხვის არსებობაზე მიუთითებს. სხვაგვარად, აქ ყველაფერი ისე არსებობს, რომ „ფარავს“ თავის არსებობას. ამიტომ უწოდებს ჰაიდეგერი ასეთ არსებობას დაფარულს. სხვაგვარად ჰაიდეგერი მას „*man*“-ურ ანუ უპიროვნო არსებობასაც უწოდებს.¹ „სოკრატეს ხაზი“ ამას თვლი, ნამდვილ არსებობად და თავისუფლებას, შესაბამისად, აუცილებლობის შემეცნებასთან აიგივებს.

ევროპულ ფილოსოფიაში პირველად განსაკუთრებული სიღრმითა და სინათლით ა. შოპენჰაუერმა აჩვენა, თუ რას ნიშნავს ასეთი სამყარო ადამიანისათვის. ასეთი სამყარო, შოპენჰაუერის თანახმად, საკმაო საფუძვლის კანონის არტახებით შეკოჭილი დილეგია. „მარადიული დაბრუნების“ აღმოსავლური პრინციპი ზედმიწევნით ახასიათებს ამ დილეგის საშინელებას. ჰაიდეგერი სავსებით დაეთანხმება შოპენჰაუერს ამ სამყაროს უარყოფით შეფასებაში, ოღონდ მუქ საღებავებს თავისი პალიტრიდან აიღებს. ადამიანისთვის ეს სამყარო უცხოა, ის გადაგდებულია მასში. „*man*“-ურ სამყაროში ყოველი ინდივიდი ცხოვრობს სხვებივით და იმოწმებს სხვებს. ინდივიდი უპიროვნოს აფარებს თავს, მისი ეგზემპლარი ხდება და ამით ანიჭებს თავისთავს არსებობას.

შოპენჰაუერსა და ჰაიდეგერს სრულიად სხვადასხვა მიმართულებით ესახებათ ამ „ერთგანზომილებიანი“ სამყაროსაგან განთავისუფლების გზა. ვინაიდან შოპენჰაუერისათვის ამ სამყაროს ნება ქმნის, ამიტომ მისგან განთავისუფლების გზა ნების ჩაკვლა იქნება. ვინც შემეცნების გზით ნებას ჩაკლავს, ის თავს დააღწევს ჰინდოთა „კარმას“. „მარადიული დაბრუნების“ საბედისწერო რკალს. ამით შოპენჰაუერი ორმხრივ დამოკიდებულებას იჩენს რაციონალიზმისადმი — ის გონებას ამართლებს აბსოლუტურ არარას-

¹ *idid.*, s. 126.

თან მისი წილნაყარობით. სულ სხვაა ჰაიდეგერის პოზიცია. მის თვალში შოპენჰაუერის გზა „man“-ურობის, ასე ვთქვათ, რადიკალიზაციაა. ის „man“-ის სამყაროს გონების ქმნილებად აცხადებს, რის გამოც მისი „დაფარულობიდან“, „ჩაეკტილობიდან“ ამოხტომა გონების „ფრჩხილებში ჩასმით“ და სხვა, არარაციონალურ განზომილებაზე მისი დამყარებით შეიძლება.

სუბიექტი, რომლის გონება „ფრჩხილებში ჩაისმება“, უკვე თავისთავს უჩვენებს და მისი სახით ყოფნა წყვეტს დაფარულობას, „ღია“ ხდება. ეს „ღიაობა“ მხოლოდ გნოსეოლოგიურად არ უნდა გავიგოთ, თუმცა მას დიდი გნოსეოლოგიური დატვირთვა აქვს. მით უფრო ნაკლებადაა ის ფიზიკურ-ვიზუალური რამ. „ღიაობას“ უპირველეს ყოვლისა ონტოლოგიური შინაარსი აქვს და ეს არის თავისუფლება. რაიმე თავისთავს უჩვენებს, ღიაა იმ აზრით, რომ თვითონ მოქმედებს — ეს მოქმედება მისია და არა სხვისი, მიმართულია თავისთავზე და არა სხვაზე. სწორედ ეს არის ფენომენობის არსებაც.

ამ ვითარების დასაკონკრეტებლად ჰაიდეგერს შესაძლებლობის ცნება შემოაქვს. ეგზისტენციის „ღიაობა“ ანუ თვითმოქმედება დაფუძნებულია იმაზე, რომ ის შესაძლებლობაა.

ნათქვამის გასაგებად პრინციპული მნიშვნელობა აქვს შესაძლებლობის არაფენომენოლოგიურ და ფენომენოლოგიურ გაგებათა დაპირისპირებას. არაფენომენოლოგიური გაგებით, შესაძლებლობა სინამდვილათა განსაზღვრული და ფაქტობრივად მასზე დაიყვანება. რაიმე არის იმდენად, რამდენადაც ის სინამდვილეა. რაიმე არ არის იმდენად, რამდენადაც ის შესაძლებლობაა. შესაძლებლობის ამგვარი გაგებით ხელმძღვანელობდა ჰეგელი, როცა მოითხოვდა ადამიანის შესახებ მსჯელობას არა მისი შესაძლებლობების, არამედ სინამდვილის მიხედვით და იმოწმებდა ჰიტყვებს „სახარებიდან“: „მათივე ნაყოფიდან შეიცნობდეთ მათ“. რაიმე არის ის, რაც მისი სახით გამოვლინდა, განხორციელდა; ხოლო რაც შესაძლებელი იყო, მაგრამ არ განხორციელდა, ჰეგელის აზრით, უმნიშვნელოა. ეს ზოგადონტოლოგიური წესია და ერთნაირად მიეყენება როგორც გარესამყაროს, ისე ადამიანს.

სულ საპირისპიროა შესაძლებლობის ფენომენოლოგიური გაგება, რომლითაც ჰაიდეგერი ხელმძღვანელობს. მისი შინაარსი

ეგზისტენცთან კავშირში უნდა გაიკვეს, ვინაიდან ისინი უერთ-
მანეთოდ არ არსებობენ.

ეგზისტენცი სინამდვილე რომ იყოს, მაშინ ის თავის კანონებზე
იქნებოდა მიმართული და ფენომენად, „ლიაობად“ ყოფნას შეწყ-
ვეტდა. სხვა სიტყვებით, ის ამ კანონებით იქნებოდა განსაზღვრუ-
ლი და თვითმოქმედებას ადგილი არ ექნებოდა. მხოლოდ მაშინ,
როცა ეგზისტენცი წმინდა სინამდვილემდელი შესაძლებლობაა,
ის ამ სინამდვილემდელი არსებობის გამო არაა სინამდვილეზე და
მის კანონებზე მიმართული და, ამ აზრით, თავისთავის დამფარველი.
პირიქით, ასეთი შესაძლებლობა მხოლოდ თავისთავზეა მიმართული,
თავისთავს უჩვენებს, ღიაა. სხვა სიტყვებით, ის განსაზღვრული
არაა არც ერთი სინამდვილით და მისი კანონებით, რის გამოც მი-
სი რეალიზაცია მხოლოდ ეგზისტენცისავე შინაგანი ძალებით ხდე-
ბა.

აი, ეს სინამდვილემდელი შესაძლებლობის ცნებაა, რომ შემო-
აქვს ჰაიდეგერს „ლიაობის“ ონტოლოგიური შინაარსის გასაშუქებ-
ლად. მისი უარსებითესი ნიშანი ისაა, რომ ის წინ უსწრებს სი-
ნამდვილეს. ეს უკანასკნელი არსებობს, როგორც შესაძლებლობის
ერთ-ერთი განხორციელება. ამიტომ ამბობს ჰაიდეგერი, რომ „სი-
ნამდვილეზე მალა შესაძლებლობა დგას“.¹ ყოფნაში შესაძლებ-
ლობისა და სინამდვილის თანაფარდობის ტრადიციული, არისტო-
ტელედან მომდინარე მოდელი იცვლება: რაიმე არის, რამდენა-
დაც შესაძლებლობაა და არ არის, რამდენადაც სინამდვილეა.
ცხადია, აქ განმარტებაა საჭირო. სინამდვილეც არის, ოღონდ და-
ფარულად — ის თვითონ, თავისი ძალებით არ არის. შესაძლებ-
ლობა კი არის ღიად, ის ყოფნის „ლიაობაა“. ამიტომაც შესაძლებ-
ლობა ეგზისტენცის ანუ ყოფნის ღიაობის მთავარი ონტოლოგი-
ური შინაარსი. ეგზისტენცი შესაძლებლობად ყოფნის გამოა „ღია“.
„შესაძლებლობა, — წერს ჰაიდეგერი, — როგორც ეგზისტენციალი,
არის მუნყოფნის პირველადი და საბოლოო დადებით-ონტოლოგი-
ური განსაზღვრულობა“.² ფენომენოლოგიური სკოლის კლასიკოსთა
დანასიათების დროს ჰაიდეგერი აქებს მ. შელერს, რომლისთვის

¹ M. Heidegger, დასახელებული ნაშრომი, §. 38.

² ibid, s. 143-144.

საქ „ა...“ პოტენციური აქტების შესრულებაშია.¹
 რომ პიროვნულ... ზოლბად ყოფნა ჰქონს შუქს ეგზისტენციის
 სწორედ შესაძლებელ... ზოლბად, მის „სუბიექტურ სუბიექტ-
 პრინციპულ არაობიექტივიო... ფორმალური განსხვავება და-
 ტურობას“ და არა თვითდაკვირვების... ზოლბად, განხორციელებ-
 კვირებისაგან. აზროვნება მუდამ დამთავრ... ასეთ ნამდვი-
 ბულს, ნამდვილს ეხება. ეგზისტენცი კი ისაა, რა...
 ზოლბას პრინციპულად, ონტოლოგიურად უსწრებს...
 მხოლოდ ერთ-ერთ შესაძლებლობად მოიცავს. ამიტომ ის ისაა...
 არაობიექტივირებადი და შეუცნობადია, როგორც არისტოტელეს
 „პირველი მატერია“. „ადამიანური ყოფნა, — ამბობს ჰაიდეგერი,
 — მუდამ „მეტია“, ვიდრე ფაქტობრიობა, ვიდრე ის, რა სახითაც
 ის რეგისტრირდება — როგორც თავის ყოფნის მდგომარეობაში
 არსებული“. ² ზუსტად იგივე აზრით, კერძოდ, ეგზისტენცთან რო-
 გორც შესაძლებლობასთან ადამიანის როგორც სინამდვილის
 ანუ შემეცნების საგნის შეუსაბამობის აზრით ამბობს იასპერსიც,
 რომ „ადამიანი მეტია, ვიდრე ის, რისი სახითაც შემეცნების საგ-
 ნად ავლენს თავს“.³

ნათქვამი ასე შეიძლება შევაჯამოთ: რაციონალური შემეცნების
 განზომილებაში არსებობა დაფარულია. „გონების“, ფრჩხილებში
 ჩასმით“, წინარე ცნებითს განზომილებაში არსებობა გაიხსნება
 უპირველეს ყოვლისა სრულიად დეობიექტივირებული, „სუბიექტ-
 ტური“ სუბიექტის სახით. სუბიექტის ეს „ლიაობა“, განსხვავებით
 რაციონალური, დაფარული სუბიექტისაგან, სინამდვილემდელი შესა-
 ძლებლობაა, რომლის განხორციელება ამ სინამდვილემდელი ყოფ-
 ნის გამო სრულიად გამორიცხულია რაიმე გარეგან საფუძველზე და
 მხოლოდ და მხოლოდ შინაგანი, ასე ვთქვათ, ეგზისტენციის შინა-
 გან საფუძველზე დამყარებული შეიძლება იყოს. ამ აზრით, სუბი-
 ექტის „სუბიექტურობა“ მთლიანად ემთხვევა თავისუფლებას. ჰაი-
 დეგერთან „ფენომენი“, „ყოფნის ლიაობა“, „მუნყოფნა“, „შესაძ-
 ლებლობა“, „თავისუფლება“ არსებითად იდენტური ცნებებია. თუ
 კონტექსტებს არ მივიღებთ მხედველობაში, მათი ურთიერთ-
 განსხვავება შეუძლებელი ჩანს.

¹ *ibid*, s. 47.

² *ibid.*, s. 145.

³ K. Iaspers, *Philosophie*, Bd. 1, 1956, s. 28.

მაგრამ რა არის ის განზომილება, რომელშიც სუბიექტი „სუბიექტური“ ანუ თავისუფალი ხდება. ჩვენ ის კი ვიცით, თუ რომელ განზომილებაშია სუბიექტი „არასუბიექტური“, ობიექტური, — ეს რაციონალური შემეცნების, აზროვნების განზომილებაა, — მაგრამ არ ვიცით, თუ რომელია სუბიექტის ის წინარეცნებითი ფენა, რომელშიც ის „სუბიექტური“ სუბიექტია. საკითხი შეეხება სუბიექტის იმ ფსიქოლოგიური განზომილების დადგენას, რომელშიც ის ყოველივე ობიექტურს, მათ შორის თავის ობიექტურ შინაარსებს მიმართების საგნად გაიხდის. ჰაიდგერის მიმართ ეს კითხვა ასეთ სახეს მიიღებს: სუბიექტის რომელი ფსიქოლოგიური აქტის სახით ხდება ყოფნის გახსნა ადამიანში? ეს აქტი აზროვნება რომ არაა, ცხადია. აზროვნება, პირიქით, არსებობის დაფარვაა სუბიექტში. მაშ, რა აქტია ეს აქტი?

ამ საკითხის ნათელი დასმა და გადაწყვეტა მოცემულია კირკეგორთან. საკითხის კირკეგორისეული გადაწყვეტა სავსებით მისაღებია ეგზისტენციალიზმისათვის, საერთოდ, და ჰაიდგერისათვის, კერძოდ.

კირკეგორისათვის მიუღებელია ამ საკითხის კარტეზიანული გადაწყვეტა. მის თვალში cogito-დან გამომდინარეობს არა არსებობა, არამედ მხოლოდ—აზროვნება, ან მოაზროვნის, თეორიული სუბიექტის არსებობა. მაგრამ რატომ არ შეიძლება, რომ „მე“-დ სწორედ ეს თეორიული სუბიექტი ჩაითვალოს? კირკეგორის აზრით, უპირველეს ყოვლისა იმიტომ, რომ თეორიული სუბიექტის აქტივობა-აზროვნება აუცილებლობას დაქვემდებარებული პროცესია და, მაშასადამე, ობიექტურია, მასში სუბიექტი არ ჩანს. „აზროვნების პროცესში მე მთლიანად ვექვემდებარები აუცილებლობას“.¹ კირკეგორი ამას მეორენაირად, უფრო დაკონკრეტებულადც გამოთქვამს: აზროვნებისათვის „ან-ან“ სულ ერთია, ვინაიდან მისი ფუნქცია დაპირისპირებულთა შერიგებაშია. აზროვნების ეს, ასე ვთქვათ, ინდიფერენტულობა, კირკეგორის აზრით, შეუძლებელს ხდის მის ყოფნას სუბიექტის მაარსებელ პრინციპად.

იმისათვის, რომ სუბიექტი „სუბიექტური“ იყოს ანუ აუცილებლობის პროცესის გარეთ დადგეს, ის უნდა გამოეყოს მთელ თავის ობიექტურ შინაარსებს, რასაც კირკეგორი ადამიანის ბუნებ-

¹ С. Киркегор, Наслаждение и долг, СПб., 1894, с. 302.

რივ ინდივიდურობას უწოდებს და დაამყაროს მასთან განსაკუთრებული ტიპის მიმართება. დეკარტესთან ეს მიმართება აყო აზროვნება. კირკეგორის თანახმად, აზროვნება თავად შედის სუბიექტის ობიექტურ შინაარსებში და ამიტომ ის სინამდვილეში არაა მიმართება ამ უკანასკნელთან და, მაშასადამე, არც სუბიექტურობის დადგენაა.

ეს განსაკუთრებული მიმართება არის არჩევანი. ადამიანი გამოეყოფა თავის ბუნებრივ ინდივიდურობას და თვითონ აირჩევს მას. არჩევანის ფუნდამენტური აზრი ისაა, რომ სუბიექტი იღებს პასუხისმგებლობას იმაზე, რაც თვითონ არ შეუქმნია. კირკეგორის აზრით, ესაა ქრისტეს უპირველესი საიდუმლოება და ქრისტიანობის მთავარი იდეა—პიროვნულობა. სანამ საკუთარ ინდივიდურობას ავირჩევდე, მანამ ამ ინდივიდურობის გამო პასუხი უნდა აგოს ბუნებამ, გარემოებებმა, ვინაიდან მათ შექმნეს ინდივიდი. მაგრამ არჩევანის აქტით მე ვიღებ პასუხისმგებლობას ამ ინდივიდზე. ამ აზრით ინდივიდი თითქოს მეორედ იბადება. მეორე მხრივ, აქ პირველად იბადება ახალი ინსტანცია ადამიანში, ინდივიდისათვის პასუხისმგებელი სუბიექტი — პიროვნება. ეს არის ინდივიდის ბუნებრივი სტრუქტურიდან გამოყოფილი — ზებუნებრივი ინსტანცია, გონი, რომელიც ამავე დროს მიმართულია ამ ინდივიდურობაზე, როგორც მისი ამრჩევი. არჩევანი ნებელობითი აქტია ისევე, როგორც შემეცნებაა აზროვნებითი აქტი. არჩევანის ნებელობითობა იმაშია, რომ არჩევანი სუბიექტის აქტივობაა, თვითონ სუბიექტისა, ბუნებრივი აუცილებლობისაგან დამოუკიდებლად და უპირველეს ყოვლისა მის საწინააღმდეგოდ.

მაშასადამე, აქტი, რომელიც ადგენს სუბიექტს, კირკეგორის აზრით, ნებაა. უპირველეს ყოვლისა, ნებაშია სუბიექტურობა. მე ჩემს არსებობას უშუალოდ ვკვრეტ არა აზროვნებაში, როგორც კარტეზიანელები ამბობენ, არამედ — ნებაში. ვარ იმდენად, რამდენადაც მნებავს, ნებელობით აქტს ვახორციელებ. სუბიექტის სუბიექტურობა, რომლის ფარგლებში არსებობს თავისუფლება, პიროვნულ-ნებელობითი ხასიათისაა. ეს დებულება შეიძლება მთელ ეგზისტენციალიზმზე განზოგადდეს. გონის თავისუფლების ტრადიციულ-რაციონალისტური თეორია ეგზისტენციალიზმში, ზოგადი აზრით, შენარჩუნებულია. განსხვავება იმაშია, რომ რაციონალიზმისათვის გონი როგორც სუბიექტურობა უპიროვნო გან-

ზომილებად, გონებად არის გაგებული; ეგზისტენციალიზმი კი გონის ინდივიდუალ-პიროვნულობის თეორიას ავითარებს.

ამგვარად, არაერთნიშნა დეტერმინაცია, რომელიც ერთადერთი უპირობისპირდება მეტაფიზიკურ დეტერმინიზმს, არსებობს მხოლოდ და მხოლოდ თავისუფლების სახით და ადგილი აქვს არა ობიექტურ, არამედ სუბიექტურ სამყაროში. ის სუბიექტური ყოფნის ფუნდამენტური ნიშანია. მაგრამ სუბიექტშიც არსებობს ობიექტური და საკუთრივ სუბიექტური ფენები. სუბიექტის ობიექტური ფენაა სუბიექტის ბუნებრივ-ინდივიდუური თვისებები და აგრეთვე აზროვნება. ყველაფერი ეს ერთად ქმნის სუბიექტის ობიექტურ შინაარსს და ზთავს მას ერთნიშნა აუცილებლობის რკალში, როგორც ერთ-ერთ ობიექტს (თუმცა კი ბევრად უფრო რთულსა და მაღალგანვითარებულს) სხვა ობიექტებს შორის. ამ დონეზე ჯერ კიდევ არ არსებობს თავისუფლება. ეს უკანასკნელი არსებობს სუბიექტის მეორე, საკუთრივ სუბიექტურ ფენაში. ასეთ ფენად ფილოსოფიაში ჩუდამ სუბიექტის პიროვნულ-ნებელობითი განზომილება იყო ცნობილი. თავისუფლება სუბიექტის პიროვნულ-ნებელობითს მხარეს ახასიათებს.

ამ პრობლემასთან დაკავშირებით სტუდენტმა უნდა შეძლოს მოაზროვნე მანქანის პრობლემის გააზრება ახალი კუთხით. ასევე სასურველია, რომ მან ყურადღება მიაქციოს დიქტატორული და ტოტალიტარული რეჟიმების მიერ პიროვნების გაუქმების კანონზომიერებას. ერთი სიტყვით, იაზროვნოს პრობლემის როგორც ტექნიკურ, ისე სოციალურ პლანში დასმის მიმართულებით.

ნების თავისუფლება როგორც აბაზიანიზმის კატაბორიზი

როგორ ესმის მარქსისტულ ფილოსოფიას სუბიექტურობა?

წინა პარაგრაფის დასაწყისში აღვნიშნეთ, რომ სუბიექტი, ერთი მხრივ, ობიექტურ შინაარსებს შეიცავს, ხოლო მეორე მხრივ, მიმართებას ამ შინაარსებთან. ობიექტურ შინაარსებში შედის სუბიექტის ბუნებრივ-ინდივიდუური ნიშან-თვისებები. ვნახეთ, რომ ამ შინაარსებისადმი შემეცნებითი, აზროვნებითი მიმართებაც, რომელიც რაციონალიზმს სუბიექტურობის არსებით მომენტად მიაჩნია, ისევ და ისევ სუბიექტის ობიექტურ შინაარსებს ემატება, მასში შედის. სუბიექტის მხოლოდ პიროვნულ-ნებელობითი მიმართება

თავისი ობიექტური შინაარსებისადმი ქმნის ნამდვილ, „სუბიექტურ“ სუბიექტურობას. როგორია მარქსისტული ფილოსოფიის პოზიცია ამ საკითხში?

მარქსისტული ფილოსოფიის მიხედვით, სუბიექტი ობიექტის განვითარების პროდუქტია. სუბიექტისათვის უახლოესი ობიექტური სისტემა, რომლის განვითარებასაც მივყავართ სუბიექტთან, მაღალგანვითარებული ცოცხალი ორგანიზმია. ის ჯერ კიდევ არაა სუბიექტი ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, რამდენადაც მისი აქტივობის აღმძრავი რგოლი — ყოფნის მოთხოვნილება ინსტინქტურად კმაყოფილდება. ეს რთავს წინააღმდეგობას აქტივობას ერთნიშნა აუცილებლობის ბუნებრივ რკალში, რომელმაც არ იცის თავისუფლება ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით.

ზოგადად რომ ვთქვათ, სუბიექტს, მარქსისტული ფილოსოფიის მიხედვით, ქმნის ამ ობიექტურ სისტემაში ცნობიერების ჩართვა, — როცა ობიექტური სისტემა არა მხოლოდ არსებობს, არამედ ამავე დროს აცნობიერებს თავის არსებობას. მთელი საქმე ისაა, თუ რომელ აქტში ხორციელდება ეს გაცნობიერება.

ვფიქრობთ, ჩვენს სპეციალურ ლიტერატურაში ხაზი ესმის ამ გაცნობიერების ამსახველ, ე. ი. შემეცნებითს, აზროვნებითს ხასიათს. ეს კი პრაქტიკით თეორიის განსაზღვრის მარქსისტული თეზისის ჯეროვანი გაუთვალისწინებლობაა.

აღნიშნული გაცნობიერების ხასიათის გასაგებად საჭიროა ცნობიერების წარმოშობის აუცილებლობის მექანიზმში ზოგადად მაინც გარკვევა. ცხოველის აქტივობას ყოფნის მოთხოვნილება განსაზღვრავს. ეს აქტივობა ყოფნის ზოგადი მოთხოვნილების ინსტინქტური უზრუნველყოფაა. ცნობიერების საჭიროებას განსაზღვრავს პრაქტიკული საჭიროება, კერძოდ, ყოფნის ზოგადი მოთხოვნილების დაკმაყოფილების ამოცანა. რაკი ცხოველის საფეხურზე ამ ამოცანას ინსტინქტი წყვეტდა, აღნიშნული საჭიროების წარმოშობა მხოლოდ ისე შეიძლება გავიგოთ, რომ ინსტინქტი ადამიანის შემთხვევაში არასაკმარისი შეიქნა იმავე ამოცანის გადასაჭრელად, რასაც იგი წინააღმდეგობა აქტივობაში ახორციელებდა — ე. ი. ინსტინქტი შესუსტდა. ცნობიერება თავიდან იმავე რიგის პრაქტიკული ამოცანის გადასაწყვეტად არის მოწოდებული, რასაც ინსტინქტი წყვეტდა. ცნობიერება გარემოს ათვისების იარაღია უპირველეს ყოვლისა. თვითცნობიერება კი ცნობიერების მომენტია, რამ-

დენადაც ცნობიერება, როგორც გარემოს ობიექტური ასახვა შეუძლებელია ამ უკანასკნელის შინაგანი მხარის თუ პირობის — ამ ობიექტურ სამყაროსთან სუბიექტური დაპირისპირების ასახვის გარეშე. ვინც გარეგანს ასახავს, როგორც სწორედ გარეგანს, მას ესმის შინაგანის განსხვავებაც გარეგანისაგან, ე. ი. შინაგანიც. ამ აზრით, ცნობიერება შეიცავს თვითცნობიერებას. და თუ ცნობიერება უპირველესად იარაღია ყოფნის მოთხოვნილების დაკმაყოფილების გზაზე, იგივე უნდა ითქვას თვითცნობიერების შესახებაც.

მაშასადამე, გაცნობიერება გარეგნულად, ფორმით თეორიულია, ასახვითია, შემეცნებითია, მაგრამ შინაგანად, ფუნქციურად, შინაარსეულად ის პრაქტიკულია. მას ახორციელებს არა თეორიული სუბიექტი, არამედ ყოფნის მოთხოვნილების „სუბიექტი“, პრაქტიკული „სუბიექტი“. მაშასადამე, სუბიექტი, უპირველეს ყოვლისა, არის არა მოაზროვნე, არამედ იგივე, ყოფნის მოთხოვნილების „სუბიექტი“, რომელიც ახლა უკვე აცნობიერებს თავის ამ მოთხოვნილებას. ქვემოთ ჩვენ უფრო დაწვრილებით ვნახავთ, რომ ყოფნის მოთხოვნილება გაცნობიერების გამო იღებს ახალ შინაარსს — იქცევა უშუალო, ბუნებრივ-ინდივიდუური გარემოსაგან და მისით განსაზღვრული აქტივობისაგან თავშეკავებისა და ღირებულებითი სისტემით განსაზღვრულობის უნარად — ნებად. ცნობიერება, რომლის მომენტიც არის თვითცნობიერება, აზროვნების ფორმაში გვევლინება, მაგრამ ის მოქმედი, აქტიური სუბიექტის ნიშან-თვისებაა და თავის სტრუქტურაში ნების პრიმატიით არსებობს. სუბიექტი, უპირველეს ყოვლისა, ნებაა, მარქსისტული ფილოსოფიის მიხედვით, და მისი თავისუფლებაც აქ არის.

ამგვარად, ნება ყოფნის მოთხოვნილებაა, რომელიც გაცნობიერებულა და ამ გაცნობიერების გამო, როგორც ქვემოთ უფრო დაწვრილებით ვნახავთ, ღირებულებათა სისტემით განისაზღვრება. რაკი ყოფნის მოთხოვნილების გაცნობიერება ნების დადგენაა, ამიტომ ყოფნის მოთხოვნილება და ცნობიერების თვალსაწიერი ფაქტობრივად ნების შინაარსს ქმნიან. ნება განსაზღვრულია ყოფნის მოთხოვნილებით და ცნობიერების თვალსაწიერით, რამდენადაც ეს უკანასკნელი სწორედ მის შინაარსს ქმნიან. ნების დეტერმინაცია ამ ორი ფაქტორით იგივეა, რაც ნების დეტერმინაცია თავისივე შინაარსით. მაგრამ მთელი სიძნელე იმაშია, რომ ერთიც და მეორეც — როგორც ყოფნის მოთხოვნილება, ისე ცნობიერების თვალ-

საწიერი — სუბიექტის ბუნებრივ-ინდივიდუური ნიშან-თვისებებია და ამდენად, სუბიექტის ობიექტურ შინაარსებს წარმოადგენენ. მათ მიერ ნების განსაზღვრა იგივეა, რაც ნების განსაზღვრულობა სუბიექტის ობიექტური შინაარსებით, კერძოდ, ნების განსაზღვრულობა თავისივე ობიექტური შინაარსებით. ამით ნებაც ობიექტური რამ ხდება და მისი დეტერმინაცია თავისივე ობიექტური შინაარსებისაგან იგივეა, რაც ობიექტური დეტერმინაცია, რომელიც როგორც ვამტკიცებდით, ერთნიშნაა. მეტაფიზიკური დეტერმინიზმი ძალაში რჩება. დეტერმინიზმი დიალექტიკურობა არაფერში არ ჩანს. ნებაც „ობიექტური“ სუბიექტია. სუბიექტის ობიექტივაცია და, შესაბამისად, თავისუფლების გაუქმება გარდუვალი ჩანს. რამდენიც უნდა ვუტრივლოთ ნებას, ყველგან და ყველათერში მის დეტერმინირებულობას ვნახავთ მისივე ობიექტური შინაარსით. არავითარ თავისუფლებას, განსხვავებულს მკაცრად ერთმნიშვნელოვანი განსაზღვრულობისაგან, აქ ვერ ვიპოვით.

უნებლიეთ გავგახსენდებ ბერგსონის ღრმა შენიშვნა, რომ ნების თავისუფლების შესახებ ნებისმიერი აზროვნება დეტერმინიზმი; ჩვენ დავუმატებდით — მეტაფიზიკური დეტერმინიზმი. ჩვენი აზრით, საქმე იმაშია, რომ ნების დაყენა თავის ობიექტურ შინაარსებზე და ამის კვალზე თავისუფლების უარყოფა რაიმე ლოგიკური შეცდომა კი არაა შემეცნებისა, არამედ, პირიქით, ამ შემეცნებისათვის საერთოდ, შინაგანად დამახასიათებელი „ობიექტივისტური“ ტენდენციის ნაყოფი. აქ ის კანონზომიერება ვლინდება, რომ რაიმეს გააზრების წინასწარი პირობა მისი ობიექტური მოცემულობაა, „ობიექტივაცია“. ხოლო რაიმეს შემეცნება მისივე აუცილებლობის დადგენაა.

ხომ არ დგება ასეთი ალტერნატივა: „ან შემეცნება, ან თავისუფლება“? თუ ყველაფერი შემეცნებადია — და ეს დიალექტიკური მატერიალიზმისათვის უეჭველია — მაშინ თავისუფლება არ არსებობს. ხოლო თუ თავისუფლება არსებობს, — რაც აგრეთვე უეჭველია მარქსისტული ფილოსოფიისათვის, — მაშინ შემეცნების ფარგლები უნდა შეიზღუდოს.

ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად მოკლედ უნდა განვსაზღვროთ, თუ რას ვგულისხმობთ შემეცნების ცნებაში. ჩვენი აზრით, ყველაზე უფრო ზოგადად შემეცნების ორი ძირითადი — მეტაფიზიკური და დიალექტიკური გაგება ფიგურირებს ფილოსოფიაში. მკ-

ტაფიზიკური გაგების მიხედვით, შემეცნება სინამდვილესთან (ან თვისთავად არსებულთან, ან კონსტიტუირებულთან) აზრის ზუსტი შესაბამისობაა. სადაც ასეთი რამ არაა, იქ შემეცნება არ გვაქვს. მიახლოებითიც იმდენადაა შემეცნება, რამდენადაც ზუსტ შემეცნებას შეიცავს არაზუსტის გვერდით. დიალექტიკური გაგების მიხედვით, შემეცნება სინამდვილესთან აზრის მიახლოებითი შესაბამისობაა. ამავე დროს შეუძლებელია მიახლოებით შემეცნებაში ერთმანეთის გვერდით ილოს ზუსტი და არაზუსტი. ისინი ერთმანეთს გამსჭვალავენ. პრაქტიკა, და არა ჩვენი ცოდნის შედარება „ზუსტ შემეცნებასთან“, გვარწმუნებს, რომ შემეცნება მულამ მიახლოებითია. 4

ახლა დაუბრუნდეთ ჩვენს კითხვას: ხომ არ დგება ალტერნატივა „ან შემეცნება, ან თავისუფლება“? ამ კითხვაზე დიფერენცირებული პასუხი უნდა გაცეცას. თუ შემეცნებას მეტაფიზიკური მნიშვნელობით გავიგებთ, მაშინ სამყაროს შეცნობადობის პრინციპი გამოირიცხავს თავისუფლების აღიარებას. საქმე ისაა, რომ შემეცნება აბსტრაქციას ახდენს ერთეულისაგან და ეხება ზოგადს. ლენინის თქმით, ის „ანაწევრებს, შლის მთლიანს“, „აჩერებს მოძრავს“, „კლავს ცოცხალს“ და შემდეგ უსასრულოდ, ასიმპტოტურად უახლოვდება თავიდანვე დარღვეულ კონკრეტულს. აი, სწორედ, ამ თავისებურების გამო შემეცნებას უსხლტება სიცოცხლის, მოძრაობის უმაღლესი გამოვლენა — სუბიექტურობა, ნება, მისი თავისუფლება. თუკი ჩვენ ამის მერე ვიტყვით, რომ შემეცნება სინამდვილის ზუსტი ასლია, მაშინ, ცხადია, ნების თავისუფლება უნდა გამოირიცხოს, ის სუბიექტურ მოჩვენებად უნდა ჩაითვალოს. აზრისა და არსის იგივეობის პარმენიდესეული დებულებიდან ზუსტად ამგვარად გამომდინარეობდა ძენონის აპორიების გადაწყვეტა სინამდვილის უარყოფის სასარგებლოდ.

არსებითად იცვლება სურათი, როცა შემეცნებას დიალექტიკურად გავიგებთ. ზემოთქმულიდანაც ცხადია, რომ ნების თავისუფლების აღიარება მოითხოვს მეტაფიზიკურად გაგებული შემეცნების ფარგლების შეკვეცას. სწორედ ასეთია შემეცნების დიალექტიკური თეორია — ის კვეცავს შემეცნების მეტაფიზიკურ პრეტენზიებს და ცოცხალ კონკრეტულობასთან აზრის დაუმთხვევლობა მიაჩნია არა იმის ნიშნად, რომ ცოცხალი კონკრეტულობა, ჩვენს შემთხვევაში ნების თავისუფლება არ არსებობს, არამედ იმისი,

რომ შემეცნება ვერ მოიცავს სინამდვილეს უნაშთოდ, აბსოლუტურად. ის არაა აბსოლუტური, ის მიახლოებითია და ასიმპტოტურად უახლოვდება „ცოცხალს“, კონკრეტულს. მხოლოდ ეს ანტი შეიძლება ჰქონდეს ალტერნატივის „ან შემეცნება, ან თავისუფლება“ შემწყნარებლურ გადაწყვეტას დიალექტიკური მატერიალიზმის მიერ.

ყოველივე იქიდან, რაც ითქვა, უნდა დავასკვნათ, რომ შემეცნებაში თავისუფლება არ შემოდის, მაგრამ ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ თავისუფლება არ არსებობს, არამედ იმას, რომ შემეცნება უნაშთოდ, აბსოლუტურად არ მოიცავს ცოცხალ, მოძრავ სინამდვილეს და მხოლოდ უსასრულოდ, ასიმპტოტურად უახლოვდება მას. მაგრამ ონტოლოგიამ ხომ უნდა მოიცვას სამყაროს უზოგადესი სტრუქტურა? ის, რასაც კერძო კვლევა უსასრულოდ, ასიმპტოტურად უახლოვდება, ხომ უნდა იყოს მოცემულ ონტოლოგიის ცნებათა ლოგიკაში? ხოლო კონკრეტული თუ შეიცავს იმას, რაც კერძო კვლევის „ცნებათა ლოგიკაში“ არ შემოდის, ხომ უნდა შემოვიდეს უზოგადესი ფორმით ონტოლოგიის „ცნებათა ლოგიკაში“? ჩვენი აზრით, ამ პრობლემის გადაჭრა მარქსისტულ ონტოლოგიაში დაკავშირებულია ახალი ტიპის „ცნებათა ლოგიკის“ — დიალექტიკური ლოგიკის შემოტანასთან. ამგვარი შემოტანის ნიმუშს იძლევა ლენინი „ფილოსოფიურ რვეულებში“ ძენონის აპორიების გადაწყვეტის პრობლემასთან დაკავშირებით. აქ დაშვებულია კონტრადიქტორულ წინააღმდეგობათა („არის და არც არის“ ტიპისა) გაერთიანება ცნების შიგნით. აზროვნების ეს დიალექტიკური მეთოდი დადებითი მეცნიერების ფუნდამენტური პრობლემების კვლევის დროს გამოიყენა დიდმა მეცნიერმა ნ. ბორმა და ჩამოაყალიბა „დიატეზითობის პრინციპის“ სახელით.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამგვარი „დიატეზითობის“ შემცველი, წინააღმდეგობრივი და მაინც მეცნიერულად კანონიერი ცნებების თავისუფლების ცნება. ეს წინააღმდეგობა უკვე ნების ერთ-ერთ, ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო მომენტის განსაზღვრაში იჩენს თავს: ნება არის არა მხოლოდ ობიექტურ შინაარსთა სისტემა, არამედ აგრეთვე მიმართება, კერძოდ, ნებელობითი მიმართება ამ სისტემასთან. ნება ფაქტია. მისი უარყოფა ფაქტთან შეუსაბამობაა და, როგორც ეგზისტენციალისტები ამბობენ, ამავე დროს არაპუმანურია. მაგრამ, მეორე მხრივ, ის რაციონალურ დეფინიციებში,

ანუ როგორც ჰეგელი და მის კვალზე მარქსიზმის კლასიკოსები იტყვიან, „ცნებათა მეტაფიზიკურ ლოგიკაში“ არ ექცევა. დიალექტიკა იძლევა უფლებას ამგვარ ლოგიკასთან არათავსებადი ცნების შემოტანისა. ამგვარი წინააღმდეგობრივი, დიალექტიკურ-ლოგიკური ცნებებია ნებისა და მისი თავისუფლების ცნებები: „ნება არის არამხოლოდ თავის შინაარსთა სისტემა, არამედ აგრეთვე მიმართება, კერძოდ, ნებელობითი მიმართება მასთან“; „ნების თავისუფლება არის ნების შესაძლებლობა სხვადასხვაგვარი გადაწყვეტილების მიღებისა ერთსა და იგივე პირობებში“. ნების ცნების ყველა სხვაგვარი, „წინააღმდეგობისაგან თავისუფალი“ განსაზღვრება აუქმებს ნებას როგორც სუბიექტურობას და მის კვალზე თავისუფლებას, რომელიც ნების არსებაა.

აი, ეს მიმართების მომენტი ნებაში ამ უკანასკნელის წმინდა ფორმალური მომენტია; ის, თავისთავად აღებული, არავითარ დეტერმინაციას არ ექვემდებარება, განუსაზღვრელია, რამდენადაც ნება შინაარსთა სისტემაა, ამიტომ ის ყოველთვის დეტერმინირებულია, განწყობილია რაიმე მიმართულებით; მაგრამ რამდენადაც ის მიმართებასაც შეიცავს ამ სისტემისადმი, ამდენად მას ყოველთვის შეუძლია თავი შეიკავოს ამ განწყობიდან გამომდინარე გადაწყვეტილების მიღებისაგან. ამაში მდგომარეობს სუბიექტის პიროვნული დისტანცია მთელი თავისი არა მხოლოდ ბუნებრივ-ინდივიდუური, არამედ საერთოდ ყოველი მოცემული, ობიექტივირებადი, განსაზღვრული შინაარსისაგან. მხოლოდ ამგვარი, წმინდა ფორმალური მომენტის არსებობით აიხსნება ადამიანური აქტივობის თანაარსი მსჯელობის „მე შემეძლო სხვაგვარადაც მოქცევა“, არსებობა. ნების თავისუფლება სუბიექტის ის აქტივობაა, რომელიც სხვაგვარადაც შესაძლებლობის მუდმივ ფონზეა გაშლილი. ამგვარი, პრინციპულად არაობიექტივირებადი სუბიექტური მომენტის დაშვების გარეშე „მე“-ს განცდა, თვითცნობიერება აუხსნელია. „მე ვარ“ უპირველეს ყოვლისა იმას ნიშნავს, რომ მე ვმოქმედებ. მაგრამ „მე ვმოქმედებ“ დაკარგავდა ყოველგვარ აზრს, მას თან რომ არ ახლდეს მსჯელობა „მე შემეძლო სხვაგვარადაც მოქმედება“. ეს არის სხვაგვარად შესაძლებლობის ფონი — საერთოდ, ნების არსებობის და მისი არსების — თავისუფლების შინაარსი.

ასე გაგებული ნების თავისუფლება — ერთსა და იგივე პირობებში სხვადასხვაგვარად მოქცევის შესაძლებლობა, არაერთნიშნა

დეტერმინაცია — არის ყოველგვარი თავისუფლების საფუძველი და პირობა. მიზნობრივი დეტერმინაცია, როგორც თავისუფლება, შეუძლებელი იქნებოდა ნების თავისუფლების გარეშე. აუცილებლობის შემეცნება და მის საფუძველზე მოქმედებაც წინასწარ გულისხმობს ნების თავისუფლებას თავის ფორმალურ პირობად. დიალექტიკური დეტერმინიზმის სპეციფიკის განმსაზღვრელი ცნებაც ნების თავისუფლების ცნებაა, კერძოდ, მისი არაინდეტერმინისტული შინაარსი. სააქმე ისაა, რომ ის მეტაფიზიკურ დეტერმინიზმს, როგორც ვნახეთ, არაერთნიშნა დეტერმინაციის პრინციპით უპირისპირდება; თავის მხრივ, არაერთნიშნა დეტერმინაცია სუბიექტის არსებობის წესი — თავისუფლება აღმოჩნდა, ხოლო სუბიექტში ამ თავისუფლების მატარებელია სუბიექტის ნებელობითი განზომილება. მაშასადამე, დიალექტიკური დეტერმინიზმი არსებობს იმდენად, რამდენადაც აღიარებულია, დასაბუთებულია ნების თავისუფლება თავისი ზემოთ აღნიშნული მნიშვნელობით.

თითქოს ყველაფერი რიგზეა. დიალექტიკური დეტერმინიზმი არაერთნიშნა დეტერმინაციის აღიარებით უნდა დაუპირისპირდეს მეტაფიზიკურს. ნების თავისუფლება არაერთნიშნა დეტერმინაციაა. თითქოს არც არაფერი უნდა გვიშლიდეს ხელს დავასკვნათ, რომ ნების თავისუფლება დიალექტიკური დეტერმინიზმის კატეგორიაა და თანაც უაღრესად შინაგანი. მაგრამ აქ ერთი დაბრკოლება წამოიჭრება. დეტერმინიზმი ხომ აუცილებლობის აღიარებაა უნივერსალურ პრინციპად. დეტერმინიზმის მიხედვით, ყოველი მოვლენა აუცილებლობითაა განსაზღვრული. ნებისმიერი სხვაგვარი მსჯელობა დეტერმინიზმისათვის მიუღებელია. მაგრამ რა მიმართება აქვს დიალექტიკური დეტერმინიზმის მიერ აღიარებულ ნების თავისუფლებას აუცილებლობასთან? ამის გარკვევას გადაწყვეტი მნიშვნელობა აქვს დიალექტიკური დეტერმინიზმისა და ნების თავისუფლების ცნების ურთიერთმიმართების გასარკვევად. ამითვე გაირკვევა ნების თავისუფლების ცნების ის არაინდეტერმინისტული შინაარსი, რომელიც ახლახან ვახსენეთ.

ფილოსოფიაში აუცილებლობა თავიდანვე ფიგურირებდა როგორც სხვაგვარად შეუძლებლობა მოცემულ პირობებში. აუცილებლობა გაგებული იყო ერთნიშნა დეტერმინაციად, ერთნიშნა აუცილებლობად. დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის ტრადიციულ დავას აუცილებლობის ცნების ეს მნიშვნელობა ჰქონდა მხე-

დევლობაში. დეტერმინიზმი თავისუფლებას უარყოფდა იმის გამო, რომ ყველა მოვლენის აუცილებლობის აღიარება მის თვალში ყველა მოვლენის ერთნიშნა დეტერმინირებულობის აღიარების ტოლფასი იყო. ინდეტერმინიზმი კი აუცილებლობის საყოველთაობას, ყველა მოვლენის აუცილებელ განპირობებულობას უარყოფდა იმის გამო, რომ თავისუფლების აღიარება გამორიცხავს ყველა მოვლენის ერთნიშნა დეტერმინირებულობას, ე. ი. აუცილებლობას ტრადიციული გაგებით. მაშასადამე, დეტერმინიზმსაც და ინდეტერმინიზმსაც აუცილებლობის აღნიშნული გაგება ჰქონდათ მხედველობაში და ამოსავალი პრინციპიდან ორივე მხარე სავსებით ლოგიკურ დასკვნებს აწვითარებდა.

რაკი დიალექტიკური დეტერმინიზმიც, რამდენადაც ის სწორედ დეტერმინიზმია. ყველა მოვლენის აუცილებლობით განსაზღვრულობის პრინციპიდან ამოდის, ცხადია, რომ აუცილებლობის ზემოაღნიშნული გაგების პირობებში ის ვერ შესძლებდა არაერთნიშნა დეტერმინაციის, თავისუფლების დაფუძნებას. მაშ. როგორღაა შესაძლებელი დეტერმინიზმის პირობებში ნების თავისუფლების აღიარება? როგორ შეიძლება ნების თავისუფლება დეტერმინიზმის კატეგორია იყოს?

საქმე ისაა, რომ თანამედროვე მეცნიერებამ მიიღო აუცილებლობის ახალი, მეორე გაგება, რომელიც ფუნქციობს პირველის, კლასიკურის გვერდით. ეს არის სტატისტიური აუცილებლობის ცნება, რომლის შემოტანის შემდეგ აუცილებლობის ტრადიციულ ცნებას დინამიური აუცილებლობის ცნება ეწოდა. სტატისტიური აუცილებლობის ცნების შინაარსი იმაში მდგომარეობს, რომ სხვაგვარად შეუძლებლობას აქვს არა აბსოლუტური, არამედ მიახლოებითი, ფარდობითი მნიშვნელობა. აუცილებლობა ხორციელდება გარკვეული გადახრების, ფლუქტუაციების გზით. რაიმე ერთსა და იგივე პირობებში შეიძლება მოხდეს ან არ მოხდეს, ასეც მოხდეს და სხვაგვარადაც. მაგრამ ეს რხევა არაა აბსოლუტური. მოვლენათა დიდ სიმრავლეში აუცილებლობა აშკარად დომინირებს ამ გადახრებზე, უმნიშვნელოს ხდის ამ უკანასკნელთ. მაშასადამე, აქ დეტერმინაცია არაა ერთნიშნა, მაგრამ აუცილებლობა მაინცაა. ამიტომ არაერთნიშნა დეტერმინაცია არაერთნიშნა აუცილებლობაა და არა, ვთქვათ, ირაციონალური ქაოსი.

ახლა დავებრუნდეთ კითხვას: რა მიმართებაშია ნების თავისუფლება აუცილებლობასთან?

თუ აუცილებლობას გავიგებთ ტრადიციული მნიშვნელობით, მაშინ თავისუფლება გამორიცხავს მას. ასეთ შემთხვევაში აუცილებლობის საყოველთაობის აღიარება მეტაფიზიკური დეტერმინიზმი იქნება, თავისუფლებისა — ინდეტერმინიზმი; ხოლო ორივეს ერთდროული აღიარება არალოგიკურობის მაჩვენებელი იქნება და არა დიალექტიკური დეტერმინიზმისა. მაგრამ თუ აუცილებლობას გავიგებთ სტატისტიკური მნიშვნელობით, მაშინ თავისუფლება მასში მოექცევა, მას დაემთხვევა.

თავისუფლება რომ თვითონაა აუცილებლობა, ამას მომოგენო თავში დაწვრილებით განვიხილავთ. ახლა კი ზოგადად აღვნიშნავთ, რომ ნება განსაზღვრულია თავისივე ობიექტური შინაარსით, რომელიც მას აქვს და რომლის უარყოფის შემთხვევაში ნება ირაციონალურ მოვლენად — *liberum arbitrium indifferetiae*-დ იქცეოდა, მასზე ლაპარაკიც კი შეუძლებელი გახდებოდა. ნებას აქვს რთული, მაგრამ გარკვეული ობიექტური შინაარსი ყოველ პიროვნებაში, ყოველ ინდივიდში. ესაა მისი მოტივების, მიზნების სისტემა, ღირებულებათა სუბიექტური შკალა, მსოფლმხედველობრივი ღერძი, ზოგადპიროვნული განწყობა, ერთი სიტყვით, ობიექტურ შინაარსთა მთელი სისტემა, რომელიც განსაზღვრავს ნებას ამა თუ იმ ინდივიდში, პიროვნებაში. ამ სისტემითაა განსაზღვრული ნება და ამიტომ არაა ის ინდეტერმინისტულად განურჩეველი, განურჩევლობის აზრით თავისუფალი. ამიტომ ჩვენ ფაქტობრივად ვიცით, თუ რომელი პიროვნებიდან რაა მოსალოდნელი ამა თუ იმ სიტუაციაში. მით უფრო ზუსტი გახდება ეს ცოდნა, თუ სპეციალურ კვლევას შევუდგებით მეცნიერული მეთოდების გამოყენებით. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ პიროვნების ქცევა აუცილებლობას ავლენს, ნების მოძრაობაშიც არის განმეორებადი მოვლენები, მყარი მიმართებები და ა. შ. დეტერმინისტულ არგუმენტაციაში სწორადაა აღნიშნული, რომ რაც უფრო მტკიცეა პიროვნება, მით უფრო დეტერმინირებულია ის. მაგრამ არის თუ არა ეს აუცილებლობა ერთნიშნა? ეს რომ ასე იყოს, მაშინ ნება დაყვანილი აღმოჩნდებოდა მის ობიექტურ შინაარსებზე და გაუქმდებოდა, ხოლო ადამიანი არაფრით არ იქნებოდა განსხვავებული დაპროგრამებული მანქანებისაგან; და ეს აუცილებლობა არაა ერთნიშნა არა იმ აზრით, რომ კვლევა ვერ ითვალისწინებს ყველა ფაქტორს, დეტერმინანტს,

არამედ მხოლოდ და მხოლოდ იმის გამო, რომ ნება, ობიექტურ შინაარსებს რომ ატარებს და მისით განისაზღვრება, ამავე დროს შეიცავს მიმართებას ამ შინაარსებთან, ნაწილობრივ მის გარეთ დგას და ყოველთვის შეუძლია წინ აღუდგეს მოტივებიდან გადაწყვეტილებაზე გადასვლას, შეაჩეროს ეს იდეალური მოძრაობა და სხვა მიმართულებით წარმართოს. მართალია, ეს უმეტესწილად გამორიცხულია, იშვიათად ხდება, მაგრამ შეუძლებელი არაა, მაინც ხდება.

ყოველივე ამის გამო ნების მოძრაობას აუცილებლობის სახე აქვს, რომელიც შეტნაკლები ფლუქტუაციების გზით მიმდინარეობს. ამ აზრით, ნების თავისუფლებას არაერთნიშნა, ალბათური აუცილებლობის სახე აქვს და ის სავსებით შეესაბამება აუცილებლობის იმ ცნებას, რომელსაც დიალექტიკური დეტერმინიზმი უშვებს აუცილებლობის ტრადიციული ცნების, დინამიური აუცილებლობის ცნების გვერდით. ამ აზრით, ნების თავისუფლება კარგავს ინდეტერმინისტურ შინაარსს, კერძოდ, წყვეტს აუცილებლობასთან, კანონზომიერებასთან დაპირისპირებას და დეტერმინიზმის, დიალექტიკური დეტერმინიზმის კატეგორიად წარმოგვიდგება.

სტუდენტმა უნდა გაიაზროს განსჯის და გონების ურთიერთმიმართების პრობლემა; შეხედოს აზროვნების დიალექტიკურ მეთოდს ამ კუთხიდან. მას უნდა მივეუთოთ შესაბამისი ადგილების შესახებ მარქსიზმის კლასიკოსთა შრომებში. განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ამ მიმართებით ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკების ურთიერთმიმართების მარქსისტულ გაგებას, რომელსაც არაერთხელ გაუსვეს ხაზი მარქსიზმის კლასიკოსებმა სხვადასხვა ნაშრომში.

თავი მეორე

ნეგელოზიტი დეტერმინაციის შინაარსი

მოდერნიზაცია და თავისუფლება. მოდერნიზაციათა
სისტემის ცნება

დიალექტიკური დეტერმინიზმის ცნების ანალიზმა გვიჩვენა, რომ დეტერმინიზმის ეს სახეობა ისევე თანმიმდევრულია ყოველი მოვლენის აუცილებელი დეტერმინირებულობის მტკიცებაში, როგორც მანამდელი, კერძოდ, მეტაფიზიკური დეტერმინიზმი. ადამიანის ქცევაც აუცილებლობითაა განსაზღვრული. მისი თავისუფლების შესახებ ვლადიმერ პეტროვი არა აუცილებლობისაგან რაიმე გამონაკლისის აზრით, არამედ მხოლოდ იმ აზრით, რომ ადამიანის ქცევის შემთხვევაში აუცილებლობა არაერთნიშნაა, კერძოდ, ალბათურია.

ახლა ჩვენი ამოცანა იმის ჩვენებაა, თუ კონკრეტულად როგორ იჩენს თავს არაერთნიშნა, ალბათური აუცილებლობა ადამიანის აქტივობაში. მაშასადამე, ერთი მხრივ, უნდა ვუჩვენოთ, რომ ადამიანის აქტივობა აუცილებლობით განსაზღვრული ვითარებაა; რომ ის ისევე შეიცავს აუცილებლობას, როგორც ყველა სხვა ბუნებრივი მოვლენა. მეორე მხრივ კი, უნდა ვუჩვენოთ ამ აუცილებლობის არაერთნიშნა ხასიათი ანუ მისი თავსებადობა თავისუფლებასთან, ერთი სიტყვით, ამ აუცილებლობის იგივეობა თავისუფლებასთან.

ადამიანური აქტივობის აუცილებლობით განსაზღვრულობა, ყველაზე ზოგადი აზრით, იმას ნიშნავს, რომ ადამიანს არ შეუძლია რაღაც მიმართულებით არ მოქმედებდეს, არ აქტიურობდეს. იმისათვის, რომ აუცილებლობის ხასიათი დაკონკრეტდეს, უპირველეს ყოვლისა უნდა დაისვას საკითხი ამ მოქმედების, აქტივობის წყაროს შესახებ. ადამიანის აქტივობის წყაროს გარკვევა დაგვანახებს იმ აუცილებლობის რაგვარობას, ბუნებას, რომელსაც ატარებს ეს აქტივობა.

ადამიანური აქტივობის წყაროს განსაზღვრისას მეცნიერებაში ორი ურთიერთსაპირისპირო ტენდენცია იჩენს თავს. ერთ შემთხვევაში ადამიანის აქტივობა წინააღმდეგობრივი, კერძოდ, ცხოველური აქტივობის სახესხვაობად მიაჩნიათ და, შესაბამისად, ადამიანური აქტივობის წყაროს უმთავრესად ბიოლოგიურ განზომილებებში ეძებენ. მეორე შემთხვევაში ადამიანურ აქტივობას არსებითად განასხვავებენ წინააღმდეგობრივად და, შესაბამისად, მისი წყაროს ძიებისას ბიოლოგისტური და, საერთოდ, ყოველგვარი რედუქციონისტური ორიენტაციის სრულ გამოუსადეგარობას ამტკიცებენ. ამ მიმართულებას ადამიანური აქტივობის წყარო წინააღმდეგობრივი სამყაროსაგან პრინციპულად განსხვავებულ და მასზე ასევე პრინციპულად ამაღლებულ ინსტანციებში ეგულება¹.

მარქსისტული ფილოსოფიის ზოგადმეთოდოლოგიური პოზიცია ამ პრობლემასთან დაკავშირებით, შეიძლება ითქვას, რომ მტკიცედ არის დადგენილი. ერთი მხრივ, ადამიანის აქტივობა თვისებრივად განსხვავდება წინააღმდეგობრივისაგან და ამდენად, პირველ რიგში დაყვანა მეორეზე გაუმართლებელი რედუქციონიზმია. შესაბამისად, ადამიანური აქტივობის წყარო არავითარ შემთხვევაში არაა იგივე, რაც წინააღმდეგობრივი აქტივობის წყარო. ამ წყაროების ძიება ერთი და იგივე მიმართულებით უპერსპექტივოა — როგორც წესი, ერთ-ერთის სპეციფიკის გაუქმებაა. მოცემულ შემთხვევაში, ე. ი. რედუქციონიზმის დროს ადამიანის სპეციფიკა გვეკარგება ანალიზის ბიოლოგიურ ველში. მაგრამ, მეორე მხრივ, ადამიანური აქტივობის სრული მოწყვეტაც წინააღმდეგობრივისაგან მეორე უკიდურესობაა. მართალია, ადამიანური აქტივობა არაა წინააღმდეგობრივი სახესხვაობა, მაგრამ მისი განვითარების პროდუქტი კია. შესაბამისად, წინააღმდეგობრივი აქტივობის წყარო ვერ აგვიხსნის ადამიანურ აქტივობას, მაგრამ გარკვეულ დახმარებას კი გავგიწევს მის გასაგებად. ადამიანური აქტივობის წყარო წინააღმდეგობრივი აქტივობის წყაროს განვითარებად შეიძლება წარმოვიდგინოთ. ამიტომ ადამიანური აქტივობის წყაროს ანალიზი წინააღმდეგობრივი აქტივობის წყაროს ანალიზით უნდა იქნეს დაწყებული. გარდა იმისა, რომ ეს შეცდომა არაა, მას — ანალიზის

¹ იხ. ო. ტ ა ბ ი ძ ე, თავისუფლებისა და მოთხოვნილების ცნებათა ურთიერთმიმართების საკითხისათვის, კრ. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“ ნაწ. VI, თბ., 1979, გვ. 50.

წარმართვის ამგვარ მეთოდს, — ევრისტიული მნიშვნელობაც აქვს. საქმე ისაა, რომ წინააღმამიანური აქტივობა და მისი წყარო, დიალექტიკური თეორიის თანახმად, უფრო მარტივია, ვიდრე ადამიანური აქტივობა და მისი წყარო, რის გამოც პირველის ანალიზის წამძღვარება მეორისათვის უზრუნველყოფს მარტივიდან რთული-საკენ სვლას ადამიანური აქტივობის შემეცნების პროცესში.

წინააღმამიანურ აქტივობაში უპირველეს ყოვლისა ბიოლოგიურ არსებობას ანუ სიცოცხლეს ვგულისხმობთ. სიცოცხლის არსება, ზოგადად რომ ვთქვათ, წინაბიოლოგიურ ყოფნასთან შედარებისას ირკვევა. წინაბიოლოგიური მატერიალური სისტემები შედარების მოცემულ ასპექტში წარმოგვიდგებიან შედარებით ინერტულ სისტემად. ბიოლოგიური სისტემა კი, უპირველეს ყოვლისა, შინაგანი აქტივობით ხასიათდება. მართალია, მატერიასაც შინაგანი აქტივობა ახასიათებს, მაგრამ აქ არსებითი ხასიათის განსხვავებაა. მატერიის შინაგან აქტივობაზე ლაპარაკისას აუცილებლად მატერიის უსასრულობა გვაქვს მხედველობაში; — კერძოდ, ის, რომ მატერიას როგორც ექსტენციური, ისე ინტენსიური უსასრულობის გამო შეუძლებელია გარეთ ჰქონდეს მამოძრავებელი იმპულსი. რაც შეეხება დაბოლოებულ მატერიალურ სისტემას, ის უმთავრესად ინერტულობის ტენდენციას ამჟღავნებს. ჩვენ სავსებით ვიზიარებთ ზ. კაკაბაძის თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც „სინამდვილის გარკვეულ ფენებში და გარკვეულ „უბნებზე“ გამარჯვებული გამოდის და ბატონობს არა ის (თვითმოდრაობის ტენდენცია — ზ. ხ), არამედ საპირისპირო ტენდენცია — ინერცია. მაგალითად, არაორგანული ბუნება იმ მასშტაბით, რომლითაც იგი ჩვენ პრაქტიკულ საქმიანობაში გვეძლევა და რომლითაც მას ფიზიკა შეისწავლის, ძირითადად ვლინდება როგორც ინერტული. თვითმოდრაობის ტენდენცია აქ შებორკილია და უკიდურეს შემთხვევაში სრული ძალით ვერ იჩენს თავს“¹.

სიცოცხლე მატერიის ისტორიაში სრულიად ახალი მოვლენაა, ზოგადად რომ ვთქვათ, იმ აზრით, რომ აქ დაბოლოებული სისტემა თვითმოდრავია, აქტიურია. არაორგანული სამყაროს საწინააღმდეგოდ, სადაც შეწყვეილებულია, ერთი მხრივ, უსასრულობა და აქტივობა, ხოლო მეორე მხრივ, სასრულობა და ინერტულობა,

¹ ზ. კაკაბაძე, ადამიანი როგორც ფილოსოფიური პრობლემა, თბ., 1987, გვ. 37.

სიცოცხლის შემთხვევაში წყვილდება სასრულობა და აქტივობა. აღნიშნული აქტივობის შინაარსი პირდაპირ გამომდინარეობს მატერიის სუბსტანციურ წიაღში, ერთი მხრივ, უსასრულობისა და აქტივობის, ხოლო, მეორე მხრივ, სასრულობისა და ინერტულობის ურთიერთკავშირის კანონზომიერებიდან. ეს კანონზომიერება თითქოს ეწინააღმდეგება დაბოლოებული სისტემის თვითმობილობის ამ სიახლეს და ამ აზრით, სიცოცხლე გარედან უზრუნველყოფილი არაა. როგორც ჰეგელი იტყოდა, სამყაროს უნივერსალური წყობა ებრძვის ინდივიდუალობას. დაბოლოებული ბიოლოგიური სისტემის შინაგანი აქტივობა ანუ, მოკლედ, სიცოცხლე როგორც აქტივობა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ის არა მხოლოდ და არა უბრალოდ არსებობაა — ამ შემთხვევაში ის განსხვავებული არ იქნებოდა არაორგანული სისტემისაგან — არამედ ამავე დროს დაინტერესებულობაა ამ არსებობით. მისთვის სულ ერთი არაა, თუ რა ძალებია „მოდებული“ მასზე. სხვა სიტყვებით, მისი მიმართება გარესამყაროსთან შერჩევითია. მოკლედ, ამაში მდგომარეობს სიცოცხლე როგორც აქტივობა.

საკუთარი არსებობით დაინტერესებულობა თავს იჩენს მოთხოვნილებებში. რამდენადაც გარემო ეწინააღმდეგება ინდივიდის თვითმყოფობას, ან უკიდურეს შემთხვევაში, გულგრილია მისდამი, ამდენად, ინდივიდს აკლია არსებობის უზრუნველყოფა. სიცოცხლე სწორედ ამ განუწყვეტელი ნაკლებობის განცდაა, ერთი მხრივ, და ამ ნაკლებობის ლიკვიდაციისათვის ბრძოლა, მეორე მხრივ. ბიოლოგიურ, ფსიქოლოგიურ და ფილოსოფიურ ლიტერატურაში უმთავრესად ის აზრია გატარებული, რომ ზემოაღნიშნული ნაკლებობის განცდა არის მოთხოვნილება.

ზოგადად აქ უკვე იკვეთება მოთხოვნილების ადგილი ბიოლოგიურ აქტივობაში; რაკი სიცოცხლე არსებობის უზრუნველყოფის ნაკლებობის განცდა და მისი ლიკვიდაციისათვის ბრძოლაა, ხოლო ნაკლებობის ეს განცდა მოთხოვნილებაა, აქედან ცხადია, რომ სიცოცხლე არის მოთხოვნილება და მისი დაკმაყოფილებისათვის ბრძოლა.

თუ აქტივობის ამ კომპონენტებს ერთმანეთს შევადარებთ, ადვილად დავასკვნით, რომ პირველობა მოთხოვნილებას ეკუთვნის. ნაკლებობის განცდა უნდა არსებობდეს, რათა ნაკლებობის ლიკვიდაციისათვის ბრძოლას ექნეს ადგილი. უფრო მარტივად, მოთ-

ხოვნილება უნდა არსებობდეს, რათა მისი დაკმაყოფილებისათვის მოქმედება გაიშალოს. მოთხოვნილება უკვე იმთავითვე შეიცავს თავისთავში შინაგან მზაობას თავის დასაკმაყოფილებლად წარმართული მოქმედებისათვის. ამ აზრით, შეიძლება ითქვას, რომ მოთხოვნილება სასიცოცხლო აქტივობის წყაროა.

თუ ნათქვამს დამატებით არ განვმარტავთ, თავს იჩენს გაურკვეველობა: თუ სიცოცხლე არის მოთხოვნილება და მისი დაკმაყოფილებისათვის ბრძოლა, მაშ, როგორღაა შესაძლებელი სიცოცხლე დაკმაყოფილებული მოთხოვნილების პირობებში? ან, ყოველ შემთხვევაში, ხომ არ გამოდის, რომ სასიცოცხლო აქტივობის წყარო მოთხოვნილებით არ ამოიწურება და ის სხვა მიმართულებით უნდა ვექებოთ?

ამ გაურკვეველობას ნათელს ჰფენს მოთხოვნილებათა სისტემის ცნების შემოტანა. მოთხოვნილებათა სისტემის უმარტივესი ნიშანი ისაა, რომ ცოცხალი ორგანიზმი, ინდივიდი, როგორც წესი, მრავალი სხვადასხვა მოთხოვნილების შემცველია. თუნდაც ამიტომ ერთი მოთხოვნილების დაკმაყოფილება არ ნიშნავს იმას, რომ მოთხოვნილება, თუნდაც დროის მოცემულ მომენტში, აღარ არსებობს. ეს სიცოცხლის გაუქმება იქნებოდა.

განვიხილოთ ეს უფრო დაწვრილებით.

ჩვენი აზრით, ინდივიდი, ცოცხალი ორგანიზმი წარმოადგინს:

ა) ერთი რიგის მოთხოვნილებათა სისტემას, ბ) სხვადასხვა რიგ-ის მოთხოვნილებათა სისტემას, გ) სხვადასხვა ტიპის მოთხოვნილებათა სისტემას.

რიგებად მოთხოვნილებათა დაჯგუფების დროს ჩვენ გამოვდივართ იმ ზოგადმეთოდოლოგიური დებულებიდან, რომ არსებული, ერთი მხრივ, საგანია, ხოლო მეორე მხრივ, პროცესა. ამიტომ არსებობის უზრუნველყოფის ნაკლებობა, რომლის განცუაც არის უპირველესად მოთხოვნილება, ერთი მხრივ, საგანთა, ნივთიერებათა ნაკლებობაა, ხოლო მეორე მხრივ, მოქმედების, აქტივობის ნაკლებობა. პირველის ტიპური მაგალითია საკვებზე მოთხოვნილება, მეორისა — მოთხოვნილება მოძრაობაზე, უბრალოდ, ენერგიის დახარჯვაზე.

მოთხოვნილებათა ამგვარ ურთიერთგამიჯვნას ფსიქოლოგიაში და ფილოსოფიაში დიდი ხნის ისტორია აქვს. დ. უზნაძე მათ, შესაბამისად, ნივთიერ ანუ სუბსტანციურ და ფუნქციურ მოთხოვნი-

ლებებს უწოდებდა. ჩვენი აზრით, ინტერესმოკლებული არ იქნებოდა, თუკი მოთხოვნილებათა ამგვარ დაყოფას უახლოვებს, ფიზიოლოგიურ საფუძვლად დაედებდით ასიმილაციისა და დისიმილაციის პროცესებს. ასიმილაციურია მოთხოვნილებები, რომლებიც ენერჯის (კალორის) შემცველ ნივთიერებათა ნაკლებობას უკავშირდება და მიმართულია ენერჯის აღდგენაზე, ასიმილაციაზე. ასეთია მოთხოვნილება საკვებზე, სითხეზე, მონელებაზე, დასვენებაზე, ძილზე. ეს მოთხოვნილებები ქმნიან ერთი რიგის მოთხოვნილებათა სისტემას. დისიმილაციურია მოთხოვნილებები, რომლებიც, პირიქით, ენერჯის ხარჯვის ნაკლებობას უკავშირდება და მიმართულია ჭარბი ენერჯისაგან განთავისუფლებისაკენ, მოცეპული ენერგეტიული რესურსების დაშლისაკენ, დისიმილაციისაკენ.¹ ასეთია მოთხოვნილება სექსზე, მოძრაობაზე, სირბილზე, თამაშზე, ზეტიალზე და ა. შ. აღამიანის საფეხურზე მოთხოვნილებათა ეს რიგი განსაკუთრებით მრავალფეროვანი ხდება და განაპირობებს აღამიანის შარადიულ მოუსვენრობას, მის მისწრაფებას ცვალებადობისაკენ, მრავალფეროვნებისაკენ. ეს მოთხოვნილებები ქმნიან მოთხოვნილებათა მეორე რიგის სისტემას. თითოეული ეს რიგათვის შიგნით წარმოადგენს ერთი რიგის მოთხოვნილებათა სისტემას.

ერთი რიგის მოთხოვნილებათა სისტემა უზრუნველყოფს მოთხოვნილების და მის კვალად სასიცოცხლო აქტივობის განუწყვეტლობას ერთი რომელიმე მოთხოვნილების დაკმაყოფილების პირობებში იმ აზრით, რომ ხშირად თვით ამ დაკმაყოფილებით განსაზღვრავს იმავე რიგის ახალი მოთხოვნილების გაჩენას ან აქტუალიზაციას. მაგალითად, კვების მოთხოვნილების დაკმაყოფილებამ შეიძლება გამოიწვიოს წყურვილი; ხოლო ძლიერი წყურვილის დაკმაყოფილებამ გამოიწვიოს ინაქტურ მდგომარეობაში მყოფი შიმშილის გრძნობის აქტუალიზაცია. ამიტომ, ვთქვათ, ასიმილაციური მოთხოვნილების დაკმაყოფილება არ ნიშნავს თუნდაც ამ მოთხოვნილების აღკვეთას სწორედ იმიტომ, რომ მოთხოვნილების ეს შეზღუდული ფორმა ცი სისტემის სახით არსებობს. მით უფრო გასა-

¹ ცხადია ასიმილაცია და დისიმილაცია პროცესის ორი მხარეა და არა დამოუკიდებელი პროცესები. მაგრამ ეს არც მათ იგვევობას ნიშნავს და არც ისეთი დამოუკიდებელი მოვლენების არარსებობას, რომლებშიც ერთი რომელიმე მხარე სკარბობს — ან ასიმილაცია, ან დისიმილაცია.

გებია, რომ ერთი რიგის მოთხოვნილების დაკმაყოფილება სულაც არ ნიშნავს სხვა რიგის მოთხოვნილებათა არარსებობას. მაგალითად, ასიმილაციური მოთხოვნილების დაკმაყოფილება, პირიქით, ამტკიცებს დისიმილაციურ მოთხოვნილებებს და პირიქით. ეს იმიტომ, რომ ინდივიდი არა მხოლოდ ერთი რიგის, არამედ აგრეთვე სხვადასხვა რიგის მოთხოვნილებათა სისტემაა. მოთხოვნილებათა თავისთავადი რიგები ინდივიდში მჭიდროდ შეკრულ სისტემას ქმნიან.

მაგრამ მოთხოვნილებათა სისტემის ცნებაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა სხვადასხვა ტიპის მოთხოვნილებათა სისტემას აქვს. სწორედ ის უზრუნველყოფს, ერთი მხრივ, მოთხოვნილების ნამდვილ განუწყვეტლობას, მის ნამდვილ უსასრულობას და, შესაბამისად, სასიცოცხლო აქტივობის განუწყვეტლობას, ხოლო მეორე მხრივ, მოთხოვნილების როგორც აქტივობის მიზანშეწონილ ფუნქციობას.

სხვადასხვა ტიპის მოთხოვნილებათა სისტემაში ვგულისხმობთ, ერთი მხრივ, კერძო მოთხოვნილებისა და, მეორე მხრივ, ზოგადი მოთხოვნილების მიზანშეწონილ ერთიანობას ინდივიდში.

მოთხოვნილებათა დაყოფას კერძოდ და ზოგადად საგანგებოდ ადგილი უკავია განწყობის თეორიაში. მაგრამ იქ აღნიშნული დაყოფა უფრო ღირებულებითი კრიტერიუმის საფუძველზე ხდება მაშინ, როცა ჩვენ იგივე დაყოფას მატერიალისტური დიალექტიკის წყვილადი კატეგორიების საფუძველზე ვაწარმოებთ.

მოთხოვნილებათა ერთი ტიპი, როგორც ვთქვით, კერძო მოთხოვნილებაა. კერძოს ვუწოდებთ ისეთ მოთხოვნილებას, რომელიც მიმართულია ამა თუ იმ კერძო საგანზე, ან მოვლენაზე. მაგალითად, წყლის მოთხოვნილება, მოძრაობის მოთხოვნილება და ა. შ. მისი ფსიქოლოგიური ნიშნებია: ამა თუ იმ დროში და სივრცეში დაწყება, თანდათანობითი ზრდა (შეკავების განსაკუთრებული შემთხვევების გამოკლებით) და დაკმაყოფილებისას თანდათანობითი შეწყვეტა. ის ფენომენურად მოცემულია ფსიქიკაში უსასრულო ტონალობის ინტენსიობით. ე. ი. მას ინდივიდი უშუალოდ განიცდის მეტ-ნაკლები სიძლიერით. ადვილი დასანახია, რომ ჩვენს მიერ ზემოთ განხილული მოთხოვნილებები კერძო მოთხოვნილებებია.

¹ იხ. დ. უზნაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია, თბ., 1940, გვ. 170—171.

რალაა ზოგადი მოთხოვნილება? ზოგადს ვუწოდებთ ისეთ მოთხოვნილებას, რომელიც არაა მიმართული რაიმე კონკრეტულ ვითარებაზე, ინდივიდს ახასიათებს „ზედროულ-ზევრცეულად“ და ფსიქიკაში უშუალოდ არაა მოცემული, ზეფენომენურია. მისი არსებობის შესახებ მხოლოდ ანალიზის გზით დაისკვნება. ასეთია, ჩვენი აზრით, სიცოცხლისათვის ყველაზე არსებითი რამ — არსებობის უზრუნველყოფის, მოკლედ, არსებობის, ყოფნის მოთხოვნილება.

მაგრამ ეს მოთხოვნილება არის არა კერძო, არამედ ზოგადი. ჩვენ ვიზიარებთ დ. კიკნაძის თვალსაზრისს იმის შესახებ, რომ „მოთხოვნილება, ამ სიტყვის უზოგადესი მნიშვნელობით, არის სუბიექტის მისწრაფება თავისი სიცოცხლის დაცვისა და აღწარმოებისკენ მოხმარების საგანთა საშუალებით“.¹ თვითშენახვის ანუ არსებობის შენარჩუნების, მოკლედ, ყოფნის მოთხოვნილება სწორედ ზოგადია, რის გამოც ის წმინდა სახით, როგორც ასეთი, არ არსებობს ისევე, როგორც ზოგადი საგანი არ არსებობს კერძოს გვერდით და მიღმა. როგორც, საერთოდ, ზოგადი არსებობა კერძოებში და მათი გზით, ისე ზოგადი მოთხოვნილებებიც არსებობენ კერძო მოთხოვნილებებში და მათი გზით. მაგალითად, ყოფნის მოთხოვნილება არსებობს არა კვების, ან მოძრაობის მოთხოვნების გვერდით და მიღმა, არამედ სწორედ ამ მოთხოვნილებებში და მათი გზით. ფსიქოლოგიურადაც ინდივიდი განიცდის არა ყოფნის მოთხოვნილებას, არამედ კვების, დასვენების, თამაშის და ა. შ. მოთხოვნილებებს.

ამგვარად, კერძო და ზოგადი მოთხოვნილებები მოთხოვნილებათა სხვადასხვა ტიპებია. მათი ერთიანობა სხვადასხვა ტიპის მოთხოვნილებათა სისტემას ქმნის. ამ ორ ტიპს შორის თვალსაჩინო არსებობა კერძო მოთხოვნილებებს აქვთ, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ზოგადი მოთხოვნილება არ არსებობს. პირიქით, ზოგადი მოთხოვნილება არათუ არ არსებობს, არამედ აზრს აძლევს კერძო მოთხოვნილებას. მაგალითად, თვალსაჩინოდ არსებობს, ვთქვათ, წყალზე მოთხოვნილება და არა ყოფნის მოთხოვნილება, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ პირველი არსებობს და მეორე არა; პირიქით, წყალზე მოთხოვნილება არსებობს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც

¹ Д. А. Кикнадзе, Система факторов действия и развития личности, Тб., 1982, с. 28.

არსებობს ყოფნის მოთხოვნილება. წყლისკენ ლტოლვა არსებობის შენარჩუნებისაკენ ლტოლვის გამოვლენაა. პირველს აზრს აძლევს მეორე. ამაში იჩენს თავს სხვადასხვა ტიპის მოთხოვნილებათა სისტემის მიზანშეწონილი ხასიათი — კერძო მოთხოვნილებები შეესაბამებიან ყოფნის მოთხოვნილებას, რის გამოც მათი დაკმაყოფილება არსებობის შენარჩუნებას უზრუნველყოფს. ეს მიზანშეწონილება ქცევის მიზანშეწონილების ერთ-ერთი არსებითი მომენტია. არსებობის შენარჩუნება შეუძლებელი იქნებოდა ყოფნის მოთხოვნილებას კერძო მოთხოვნილებები რომ არ შეესაბამებოდნენ. უმარტივეს ორგანიზმებსაც კი იმისი მოთხოვნილება აქვთ, რაც მათი არსებობის შენარჩუნებას ემსახურება. ამავე დროს, რამდენიმე მოთხოვნილების ერთდროული აქტუალობის დროს „იმარჯვებს“ ის მოთხოვნილება, რომელიც მოცემულ სიტუაციაში უფრო ახლოსაა ზოგად მოთხოვნილებასთან, უფრო შეესაბამება მას. შესაბამისად, ქცევითი აქტივობის იმპულსად ეს „გამარჯვებული“ მოთხოვნილება გვევლინება — ქცევა სათანადო სიტუაციაში მისი მიმართულებით გაიშლება.

ამგვარად, მოთხოვნილებათა სისტემის საფუძველში ყოფნის მოთხოვნილება ძევს. კერძო მოთხოვნილებების არსებობას ეს ზოგადი მოთხოვნილება განსაზღვრავს, აზრს აძლევს. ზოგად მოთხოვნილებასთან წილნაყარობით, მისი გამომხატველობით, მასთან შესაბამისობით აქვს აზრი კერძო მოთხოვნილების არსებობას, მის ყოფნას აქტივობის იმპულსად. ხოლო ყოველ კონკრეტულ შექთხვევაში კერძო მოთხოვნილების ინტენსიობა, ე. ი. იმპულსის სიძლიერე ზოგად მოთხოვნილებასთან სიახლოვის ხარისხით, მის მიერ ზოგადი მოთხოვნილების გამომხატველობის ხარისხით არის განსაზღვრული.

ახლა დავუბრუნდეთ წინააღმამიანური აქტივობის დეტერმინაციის საკითხს.

წინააღმამიანური აქტივობა მთლიანად მოთხოვნილებით აღძრული აქტივობაა. აქტივობის იმპულსი აქ მთლიანად მოთხოვნილებიდან მოდის; ქცევას მხოლოდ მოთხოვნილებიდან წამოსული ენერგია კვებავს. ამიტომ აქ ტიპური მიზეზ-შედეგობრივი დამოკიდებულებაა მოთხოვნილებასა და ქცევას შორის. მართალია, წინააღმამიანური აქტივობისათვის არაა უცხო მოთხოვნილების წინააღმდეგ

აღძრული ქცევა, მაგრამ აშკარაა ამ „წინააღმდეგობის“ სრული პირობითობა. აქ ხდება მოთხოვნის „წინააღმდეგ“ სვლა სხვა უფრო ძლიერი მოთხოვნის საფუძველზე. მაშასადამე, მკაცრი აზრით, არც არავითარი მოთხოვნის წინააღმდეგ სვლა აქ არაა. პირიქით, მოთხოვნის საფუძველზე იშლება ქცევა; კერძოდ, უფრო ძლიერი და, ცხადია, არა უფრო სუსტი მოთხოვნის საფუძველზე.

წინააღმართურ საფეხურზე მოთხოვნისას, კერძოდ, იმ მოთხოვნისას, რომელიც მოცემულ მომენტში ყველაზე ახლოს დგას ყოფნის ზოგად მოთხოვნისათან, სათანადო სიტუაციაში აუცილებლობით მოსდევს შესაბამისი ქცევის გაშლა. ამასთანავე, რამდენადაც ამ საფეხურზე არ არსებობს მოთხოვნისაგან ინდივიდის რაიმე დისტანცია, ამდენად, სათანადო სიტუაციაში მოთხოვნებიდან პირდაპირ, უშუალოდ გამომდინარეობს ქცევა და ამიტომ ზემოაღნიშნულ აუცილებლობას აქ ერთნიშნა ხასიათი აქვს. ასეთი ქცევა, რომელიც, გარკვეული აზრით, ადამიანურ დონეზეც იჩენს თავს, განწყობის თეორიაში იმპულსური ქცევის სახელითაა ცნობილი. სათანადო სიტუაციაში მოთხოვნებიდან ქცევის პირდაპირი, უშუალო გამომდინარეობა, რომელმაც არ იცის არავითარი დისტანცია და გაშუალება, იმპულსურ ქცევას მიზეზობრივად განსაზღვრულს ხდის. ამიტომ იმპულსური ქცევის ფარგლებში, ქცევის მხოლოდ მოთხოვნისათა სისტემიდან გამომდინარეობის ფარგლებში ისევე არ არსებობს რაიმე თავისუფლება, როგორც მიზეზ-შედეგობრივი კავშირების შიგნით.

ამ თემასთან დაკავშირებით სტრუქტურა უნდა გაიხსენოს წყვეტადობისა და უწყვეტობის დიალექტიკა და მოუხმოს მაკალითაბს ბიოლოგიის ზოგადი კურსიდან, რომელიც მან საშუალო სკოლაში ისწავლა.

ნ ა ბ ი ზ ც ნ ა ბ ა

მოთხოვნებიდან უშუალოდ გამომდინარე აქტივობა, როგორც ვნახეთ, მიზეზობრიობის ფარგლებშია მოქცეული და, მაშასადამე, არაა თავისუფალი აქტივობა. აქედან თითქოს ისე გამოდის, რომ აქტივობის გამომდინარეობა მოთხოვნებიდან გამორიცხავს აქტივობის თავისუფლებას და თუ ადამიანის აქტივობას თავისუფალ აქტივობად მივიჩნევთ, მაშინ უნდა უარვყოთ მის წყა-

როდ მოთხოვნილების ყოფნა და აღნიშნული წყარო სხვა მიმართულებით ვეძებოთ.. მაგრამ მარქსიზმის კლასიკოსები მტკიცედ დგანან ადამიანური აქტივობის მოთხოვნილებით განსაზღვრულობის პოზიციაზე.

ადამიანური არსებობის, ადამიანური აქტივობის სპეციფიკას წარმოებაში რომ ხედავდა, მარქსი მუდამ მიუთითებდა წარმოების განსაზღვრულობაზე მოთხოვნილებით: „მოთხოვნილების გარეშე არაა წარმოება“¹. მარქსისა და ენგელსის თანახმად, ადამიანური აქტივობის მთელ შინაარსს მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად საჭირო წარმოება-მომხარების აქტები შეადგენს. ამიტომაც, რომ მარქსის აზრით, ადამიანური შემოქმედების მთელი სიმდიდრე ფსიქოლოგიისათვის გამოიხატება „მხოლოდ ისეთ სიტყვებში, როგორიცაა „მოთხოვნილება“, „საერთო მოთხოვნილება“².

მარქსი და ენგელსი არაორაზროვნად უსვამდნენ ხაზს ადამიანური აქტივობის თუნდაც მცირედი გამოვლინების განსაზღვრულობას მოთხოვნილებით: „არავის შეუძლია რაიმეს გაკეთება, თუ ამას არ აკეთებს ამავე დროს რომელიღაც თავისი მოთხოვნილებისათვის და ამ მოთხოვნილების ორგანოსათვის“³.

ენგელსს „იდეოლოგიურ ილუზიად“ მიაჩნდა ადამიანის მოქმედების ახსნა მისივე აზროვნებიდან და თვლიდა, რომ ეს ილუზია საუკუნეების განმავლობაში იდეალიზმის ერთ-ერთი მძლავრი მკვებავი წყარო გახდა: „ადამიანები მიეჩვივნენ თავისი მოქმედების ახსნას თავისივე აზროვნებიდან იმის მაგივრად, რომ აეხსნათ ისინი თავიანთი მოთხოვნილებებიდან (რომლებიც ამავე დროს, რა თქმა უნდა, აისახებიან თავში, ცნობიერდებიან), და ამ გზით დროთა განმავლობაში წარმოიშვა ის იდეალისტური მსოფლმხედველობა, რომელიც დაეუფლა ადამიანის გონებას განსაკუთრებით ანტიური სამყაროს დაღუპვის დროიდან“⁴.

„იდეოლოგიური ილუზიის“ საწინააღმდეგოდ, მარქსი და ენგელსი თვით რევოლუციური თეორიის ფუნქციობის გარანტიადაც ხალხის მოთხოვნილებასთან მის შესაბამისობას თვლიდნენ: „თეო-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч. Т. 12, с. 718.

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч. Т. 3, с. 629.

³ იქვე, გვ. 245.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч. Т. 20, с. 493.

რია ხორცს ისხამს ყოველ ხალხში მუდამ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც წარმოადგენს მისი მოთხოვნილებების განხორციელებას“.¹

ადამიანური აქტივობის წყაროდ მოთხოვნილების გამოცხადება, თუმცა სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაციით, საერთოა საბჭოთა მკვლევარებისათვის. „აქტივობის წყარო, მოქმედებებისა და ცნობიერების აქტების განხორციელების „ზამბარა“, — წერს ა. სპირკინი, — არის მოთხოვნილება, ადამიანის საგნობრივად განსაზღვრული დამოკიდებულება გარესამყაროზე, პიროვნების სუბიექტური „შეკვეთა“ ობიექტური სამყაროსადმი, მისთვის ისეთი საგნებისა და მოვლენების საჭიროება, რომლებიც აუცილებელია მისი ნორმალური ცხოველმოქმედებისათვის, თვითდამკვიდრებისა და განვითარებისათვის“². დ. კიკნაძის თანახმად, „მოთხოვნილებები არიან შინაგანი, ყოველი მოცემული ინდივიდისათვის დამახასიათებელი საფუძველთა საფუძველი მისი ქცევებისა და მოღვაწეობის მოტივებისა“.³

მაშასადამე, ადამიანური აქტივობაც, ისევე როგორც წინააღმდეგობრივი, მოთხოვნილებიდან იღებს სათავეს. მაგრამ ხომ არ არის ამის გამო ადამიანური აქტივობაც ისევე მოკლებული თავისუფლებას, როგორც წინააღმდეგობრივი, რომელიც აგრეთვე მოთხოვნილებიდან იღებს სათავეს? ხომ არ ეწინააღმდეგება ადამიანური აქტივობის წყაროდ მოთხოვნილებების გამოცხადება ამავე აქტივობის გამოცხადებას თავისუფალ აქტივობად, როგორც ეს წინააღმდეგობრივი აქტივობის მიმართ მოხდა? არა, არ ეწინააღმდეგება. საქმე ისაა, რომ წინააღმდეგობრივი აქტივობას მიზეზობრივი დეტერმინაციის სახეობად და ამიტომ თავისუფლებას მოკლებულად ხდის არა ის, რომ მოთხოვნილებიდან იღებს სათავეს, არამედ ის, რომ მოთხოვნილებიდან პირდაპირ, უშუალოდ გამომდინარეობს.

ამრიგად, ადამიანური აქტივობის თავდაპირველი განსაზღვრა ისაა, რომ ის მოთხოვნილებიდან იღებს სათავეს, მაგრამ მისგან უშუალოდ არ გამომდინარეობს. ადამიანური აქტივობის მთელი სპეციფიკა უპირველეს ყოვლისა ამ განსხვავებას უკავშირდება.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. I, с. 423.

² А. Г. Спиркин, Сознание и самосознание, М., 1974, с. 119.

³ Д. А. Кикнадзе, Потребности, поведение, воспитание, М., 1968, с. 75.

ამიტომ უნდა გავარკვიოთ, თუ კონკრეტულად რაში გამოიხატება მოთხოვნილებებიდან ადამიანური აქტივობის გამომდინარეობის ეს არაუშუალობა, ე. ი. გაშუალებულობა.

ამ გაშუალების საკუთრივ ფილოსოფიურ ასპექტში გაშუქების მიზნით ჩვენ ყურადღებას მივაპყრობთ მატერიალისტური დიალექტიკის როგორც განვითარების თეორიის ერთ ასპექტს მრავალთაგან. ეს ასპექტი იმაში მდგომარეობს, რომ მატერიის განვითარების ერთ-ერთი მაჩვენებელია თვითგანსაზღვრულობის, აქტივობის ზრდა. ამ აქტივობის, ასე ვთქვათ, ლოგიკურად საწყის პუნქტში აქტივობა უსასრულო სისტემას მიეწერება — მატერია თვითგანსაზღვრელი საწყისია პირველ რიგში იმ აზრით, რომ ის უსასრულოა და შეუძლებელია მოძრაობის იმპულსი თავის გარეთ ჰქონდეს. ამ თვითმოძრაობის უფრო დაკონკრეტებულად წარმოდგენა ჰილოძოიზმის საფრთხეს შეიცავს. განვითარების შემდეგი, აშკარად გამოკვეთილი საფეხური სიცოცხლის წარმოშობაა, სადაც აქტივობა დაბოლოებულ სისტემას ახასიათებს. ამ ვითარებას უკავშირდება სიცოცხლის არაუზრუნველყოფილობა და მისი დაინტერესებულობა საკუთარი არსებობით. ის ეწინააღმდეგება, უძალიანდება არაორგანული სამყაროს, მატერიის, ასე ვთქვათ, პირვანდელი, სუბსტანციური სტიქიის ტენდენციას — გააქროს ინდივიდურობა, უპირობოდ დაუმორჩილოს ის საყოველთაოს, უნივერსალურს. ამჯერად ინდივიდურობა თვით იქცევა თვითმოძრავ სისტემად და მისთვის უცხოა მისდამი, თვითონ, გარკვეული აზრით, ცალკე სამყაროსადმი „განმაზოგადებელი“ ტენდენცია ისევე, როგორც თვით გარესამყაროსთვისაა უცხო მისი — დაბოლოებული სისტემის დამოუკიდებლობა, „ავტონომიურობა“. აი, ამ აზრით, სიცოცხლე გამოყოფილია არაორგანული მატერიის სამყაროსაგან.

მაგრამ გამოყოფის ეს ეტაპი შემდგომთან შედარებით ჯერ კიდევ, ასე ვთქვათ, „სანახევროა“, სრულიად ფარდობითია. კერძოდ, ამ ბიოლოგიურ ეტაპზე გამოყოფის თავისებურებას ის შეადგენს, რომ თვითმოძრაობის მთელი მიზანშეწონილი შინაარსი თავისთავად, ბუნებრივი წესით ხორციელდება. ეს, ასე ვთქვათ, არბილებს აღნიშნულ გამოყოფას და სწორედ ამის გამოხატულებას ვხედავთ ჩვენ იმაში, რომ ცხოველის ქცევის მთელი მიზანშეწონილება მიზნობრიობის ფარგლებში რჩება, რომ ეს ქცევა უმთავრესში და ძირითადში ინსტინქტურია. მართლაც, წინააღმამიანური აქტივობის

დონეზე ბუნებრივად, თავისთავად არის ჩამოყალიბებული მოთხოვნილებათა ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი სისტემა. თავისთავად, ბუნებრივად არის უზრუნველყოფილი კერძო მოთხოვნილების მიზანშეწონილი შესაბამისობა ზოგად მოთხოვნილებასთან, ქცევისა — მოთხოვნილების დაკმაყოფილების ამოცანასთან. ამიტომ აქ სუბიექტი და მისი აქტივობა არსად არ სჩანს; ქცევა მიზეზშედეგობრივი აუცილებლობით სრულდება და, ამ აზრით, გამოყოფა სრულიად პირობითია.

გამოყოფის შემდგომი ეტაპია გამოყოფის აღნიშნული ტენდენციის მისვლა იქამდე, როცა სიცოცხლის ევოლუციაში თავს იჩენს სრულიად ახალი ვითარება — ინსტინქტების შესუსტება. აქამდე არსებობისათვის ბრძოლის მიზანშეწონილების გარანტია ინსტინქტური აპარატი იყო. მის ბაზაზე ხდებოდა შესაძლებელი მატერიალური სამყაროსათვის უცხო მოვლენის — სიცოცხლის გადარჩენა.

ინსტინქტი თითქოს ბუნების მიერ გამოწვედილი მშველელი ხელი იყო მისგან „განდგომილი“ სიცოცხლის გადასარჩენად. ეს ხელი დაატარებდა სიცოცხლეს, თავის ფეხებზე შემდგარს. ამ ხელის აქტივობა განაპირობებდა წინააღმამიანური აქტივობის პასივობას სინამდვილეში, მის არათავისუფლებას, მიზეზობრივ რეალში ჩართულობას. „ინსტინქტების შესუსტება“ კი სპეციალური ტერმინია იმ ვითარების გამოსახატავად, როცა სიცოცხლე ამ ხელსაც მოსწყდა. არსებობის შენარჩუნების მძლავრი ონტოლოგიური აპარატი ყოფნის ზოგადი მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად ქმნის ახალ იარაღს, რომელიც ადამიანის მსგავსი ცხოველების სოციალური თანაცხოვრების გზაზე ცნობიერებად ყალიბდება.¹

მაშასადამე, ადამიანს გაცნობიერებული აქვს თავისი მოთხოვნილებები. თუნდაც ამ უმარტივესი აზრით, მოთხოვნილების კავშირი ქცევასთან გაშუალებულია და სწორედ ცნობიერებით არის გაშუალებული.

ჯერჯერობით ისე ჩანს, თითქოს ცნობიერება უბრალოდ ახალი იარაღია ინსტინქტების მაგივრად და, სხვა მხრივ, ადამიანი იგივეა, რაც მაღალგანვითარებული ცხოველები; რომ მისი მოთხოვნილე-

¹ საარსებო პირობების საერთოდ, არსებობის გართულების პასუხად ფსიქიური ასახვის აღმოცენების პიპოთეზა გამოიყენა თავის ფუნდამენტურ გამოკვლევებში ა. ლონტიევმა. იხ. А. Н. Лесонтьев, Проблемы развития психики, М., 1972, с. 48.

ბათა სისტემა არსებითად იგივეა, ოღონდ ეს არის, რომ მათი დაკმაყოფილება ამიერიდან ინსტინქტურად აღარაა უზრუნველყოფილი და ამ დაკმაყოფილებისათვის საჭირო რთული მიზანშეწონილების ტვირთი ცნობიერებამ უნდა იტვირთოს. მოთხოვნილებათა სისტემა, ამ თვალსაზრისით, ძველებურად განსაზღვრავს ქცევას, ოღონდ ეს განსაზღვრა გაშუალებულია ცნობიერებით, როგორც ახალი „ტექნიკური“ საშუალებით. ადამიანი გვევლინება არსებად, რომელიც მისდევს ცხოველურ მიზნებს ახალი, არაბუნებრივი, ხელოვნური საშუალებებით.

ამგვარი თვალსაზრისის ნაკლი იმაში მდგომარეობს, რომ ის ცნობიერებაში მხოლოდ საშუალებას ხედავს სუბიექტის ხელში, და, შესაბამისად, ცნობიერების აქტივობაშიც მხოლოდ ინსტრუმენტულ აქტივობას ხედავს, რაც ობიექტების ფიზიკურ შეცვლაგარდაქმნაში იჩენს თავს. სინამდვილეში კი ცნობიერება მხოლოდ ინსტრუმენტი კი არაა სუბიექტის ხელში, არამედ, უმეტესწილად, თვით არის ეს სუბიექტი. მისი აქტივობაც უპირველეს ყოვლისა სამყაროსადმი ინდივიდის მიმართების შეცვლაა ახალი, ადამიანური მიმართულებებით და მხოლოდ ამის შედეგ ამ მიმართებების ფიზიკურ-მატერიალური გაფორმებაა.

მოთხოვნილების გაშუალებულობა ცნობიერებით, რაც ადამიანურ მოთხოვნილებათა სპეციფიკის სათავეა, მხოლოდ იმას კი არ ნიშნავს, რომ მოთხოვნილებები გაცნობიერებულია ან თუნდაც გადაადგილებულია, არამედ, უპირველეს ყოვლისა იმას, რომ ეს მოთხოვნილებები არსებითად იცვლებიან გაცნობიერების გამო.

ადამიანური აქტივობის სპეციფიკის დასადგენად განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ამ შეცვლის განმარტებას. ზოგი ხაზს უსვამს მოთხოვნილებათა რაოდენობრივ ზრდას ადამიანის დონეზე. ცნობიერება არღვევს ცხოველის შეზღუდულ პორიზონტს და წარმოშობს ახალ მოთხოვნილებებს, აფართოებს მოთხოვნილებათა სისტემას, თუმცა არსებობის შენარჩუნების მოთხოვნილება გადამწყვეტი მნიშვნელობის მოთხოვნილებად რჩება. ეს არსებითად ის რედუქციონისტული თვალსაზრისია, რომლის შესახებაც ზემოთ ვლაპარაკობდით. ზოგი მკვლევარი მოთხოვნილებათა სისტემის გაადამიანურების მთავარ ნიშნად ასახელებს ამ სისტემის ქმნადობას, შინაგან მობილურობას. ამ პოზიციიდან მოთხოვნილებათა ცხოველური სისტემა წარმოგვიდგება ერთხელ და სამუდამოდ დადგე-

ნილ, ჩაკეტილ წრედ, მაშინ როცა ადამიანის დონეზე მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება ბადებს ახალ, მანამდე არარსებულ მოთხოვნილებებს. მარქსიზმის კლასიკოსები განსაკუთრებით უსვამდნენ ხაზს მოთხოვნილებათა ადამიანური სისტემის ამ ნიშანს, „მატერიალური ცხოვრების ესა თუ ის ორგანიზაცია, რა თქმა უნდა, მუდამ დამოკიდებულია უკვე განვითარებულ მოთხოვნილებაზე, ხოლო ამ მოთხოვნილებათა წარმოშობა, ისევე როგორც მათი დაკმაყოფილება, თვითონაა ისტორიული პროცესი“.¹ ამ კონტექსტში ამბობდა ზ. კაკაბაძეც, რომ „ცხოველს აქვს მხოლოდ ელემენტარული, ფიზიოლოგიური მოთხოვნილებები, რომელთა დაკმაყოფილების შემდეგ ის იგივე დონეზე რჩება. მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება ცხოველში არ წარმოშობს ახალ მოთხოვნილებას. ადამიანი კი თავის ელემენტარულ ბიოლოგიურ მოთხოვნილებებსაც მრავალფეროვნებას ანიჭებს“.²

მკვლევართა დიდი ნაწილი, განსაკუთრებით საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, მოთხოვნილებათა ადამიანური სისტემის მთავარ სპეციფიკად თვლის ე. წ. მაღალ მოთხოვნილებათა არსებობას მასში. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, უბრალო, ვიტალურ მოთხოვნილებებთან ერთად, რაც ადამიანს საერთო აქვს ცხოველთა სამყაროსთან, ადამიანს აქვს აგრეთვე ე. წ. მაღალი მოთხოვნილებები, რომლებიც ძირითადად შემეცნების, სიყეთისა და სილამაზის მოთხოვნილებებზე დაიყვანება. ეს მოთხოვნილებებია ადამიანში „ადამიანური“. მათი აღზრდა, განვითარება და საზოგადოებრივი გამოყენება ცხოვრების მთავარი აზრია.

ყველა ზემოჩამოთვლილ შემთხვევაში სწორადაა ხაზგასმული მოთხოვნილებათა ადამიანური სისტემის სპეციფიური ნიშნები, რომლებიც განასხვავებენ მას მოთხოვნილებათა წინააღმამიანური სისტემისაგან. ჩვენს ამოცანას კი ის შეადგენს, რომ ხაზი გავუსვათ იმ მთავარ, ცენტრალურ ცვლილებას, რომელიც შეაქვს გაცნობიერებას მოთხოვნილებათა სისტემაში და რომელიც სათავეს უდებს ყველა სხვა სპეციფიურ ნიშანს.

ვინაიდან მოთხოვნილებათა წინააღმამიანური სისტემის საფუძველი ზოგადი მოთხოვნილება, სახელდობრ, ყოფნის მოთხოვნილი-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 3, с. 71.

² ზ. კაკაბაძე, ადამიანი როგორც ფილოსოფიური პრობლემა, თბ., 1987, გვ. 7.

ბაა, ამიტომ ამ სისტემის შეცვლა ადამიანურ სისტემად უპირველეს ყოვლისა ამ ზოგადი მოთხოვნების შეცვლით უნდა იყოს გაპირობებული.

რა მოსდის ყოფნის ზოგად მოთხოვნლებას გაცნობიერებისა? ყოფნის ზოგადი მოთხოვნლება, როგორც მოთხოვნლებათა წინააღმდეგობრივი სისტემის საფუძველი, თვითშენახვის ლტოლვაა. ის, თვითშენახვის ლტოლვა განსაზღვრავს წინააღმდეგობრივ აქტივობის მთელ შინაარსს. თვითშენახვის ლტოლვა საეხებით აკმაყოფილება ცხოველის მოთხოვნლებას ყოფნაზე, ვინაიდან ცხოველს არა აქვს გაცნობიერებული და განცდილი ამ ორის არაიდენტურობა, სახელდობრ, აღნიშნული ლტოლვის არაიდენტურობა ყოფნის მოთხოვნლებასთან. სინამდვილეში კი თვითშენახვის ლტოლვა არსებობის სრულიად შეზღუდული ფორმის, ბიოლოგიური არსებობის მოთხოვნლებაა. ბიოლოგიური არსებობა შეზღუდულია სიკვდილით, რის გამოც მისი შენარჩუნება შეუძლებელია და, შესაბამისად, თუ ყოფნის მოთხოვნლება თვითშენახვის ლტოლვაა, მაშინ ყოფნის მოთხოვნლება სწორედ რომ დაუკმაყოფილებელი რჩება. ცხოველს ცნობიერება არა აქვს, რის გამოც ის ვერ ხედავს მის ზოგად მოთხოვნლებაში ჩადებულ წინააღმდეგობას და ამიტომ თვითშენახვის ლტოლვა მასთან განაგრძობს არსებობის ზოგად მოთხოვნლებად ყოფნას. მაგრამ ზოგადი მოთხოვნების გაცნობიერებას ეს წინააღმდეგობაც მოეცემა ზოგად მოთხოვნლებასთან ერთად. ცნობიერი არსებისათვის თვითშენახვის ლტოლვა ამგვარი შეზღუდულობის გამო წყვეტს ზოგად მოთხოვნლებად ყოფნას. ამიტომ, რომ თვითშენახვის ლტოლვას არ შეუძლია იკისროს ადამიანის ცხოვრების აბსოლუტური საყრდენის, აზრის ფუნქცია. ის ცნობიერების წინაშე უბრალოდ აღარ არის ზოგადი მოთხოვნლება.

ნათქვამი არც იმას ნიშნავს, რომ თვითშენახვის ლტოლვა ძალას კარგავს ადამიანის ცხოვრებაში და არც იმას, რომ ყოფნის ზოგადი მოთხოვნლება შინაარსის გარეშე რჩება. აქ მხოლოდ ის ხდება, რომ მათი იდენტობა, რაც მოთხოვნლებათა ცხოველური სისტემისათვის არის დამახასიათებელი, აღარ ახასიათებს მოთხოვნლებათა ადამიანურ სისტემას. ადამიანისათვის ისინი წყდებიან ერთმანეთს და ცალ-ცალკე, ერთმანეთისაგან იზოლირებულად თავსდებიან ადამიანური სამყაროს სტრუქტურაში. თვითშენახვის ბიოლოგიური ლტოლვა მთელი მასზე დაფუძნებული მოთხოვნ-

ლებათა სისტემით რჩება ამ ახალ სტრუქტურაში, მაგრამ, როგორც ჰეგელი იტყოდა, „მოხსნილი“ სახით; ის დაქვემდებარებულია სხვა ინსტანციებს, ჩართულია სხვა სტრუქტურაში. რაც შეეხება ყოფნის მოთხოვნილებას, ის განაგრძობს ზოგად მოთხოვნილებად ყოფნას, მხოლოდ არა თვითშენახვის ლტოლვის, არამედ სულ სხვა შინაარსით. რა შინაარსია ეს? რა შინაარსი ეძლევა ყოფნის ზოგად მოთხოვნილებას ადამიანის საფეხურზე, ე. ი. თვითშენახვის ლტოლვის ბიოლოგიური ფარგლების გარღვევის მერე?

არსებობის შენარჩუნების მოთხოვნილება, ყოფნის მოთხოვნილება ცნობიერების დონეზე მიმართულია არა ბიოლოგიურ, შეზღუდულ არსებობაზე, არამედ „აბსოლუტურზე“, ე. წ. ნამდვილ არსებობაზე ანუ ისეთ არსებობაზე, რომელიც, განსხვავებით ბიოლოგიურისაგან, სიკვდილით კი არაა შეზღუდული, არამედ სიკვდილზე მალა დგას, მარადიულია. ნებისმიერ სხვა შემთხვევაში ყოფნის მოთხოვნილება ცნობიერების დონეზე თავისთავს გააუქმებდა, აღარ იქნებოდა ყოფნის მოთხოვნილება. მაგალითად, ნებისმიერი დაბოლოებული არსებობის მოთხოვნილება მხოლოდ შეზღუდულ ფარგლებშია არსებობის მოთხოვნილება, ე. ი. თავისთავთან ლოგიკურად იგივეობრივი, ხოლო ამ ფარგლებს იქეთ არყოფნის მოთხოვნილებაში გადადის და ამდენად აუქმებს თავისთავს. ნამდვილი არსებობა, რომელზეც მიმართულია ადამიანის ზოგადი მოთხოვნილება, ადამიანს ესმის სამყაროს ონტოლოგიურ წყობად. ამ უკანასკნელს აქვს ნამდვილი არსებობა, რამდენადაც ყველანაირი არსებობის მარადიული საფუძველია, ზოგადი წესია, ყოველგვარი ცვლილება-ქმნადობის პირობებში უცვლელი რომ რჩება. არსებობით უსასრულოდ ბევრი რამ არსებობს, მაგრამ ნამდვილი არსებობა მხოლოდ იმას აქვს, რის მიხედვითაც ყველაფერი არსებობს. ამ თვისების გამო არსებობის ზოგადონტოლოგიური წესი ყოველგვარ ყოფნა-არყოფნაზე მალა დგას, მარადიულია. ამაში მდგომარეობს მისი ნამდვილი არსებობა. მისი ნამდვილობის საზომი, მაჩვენებელი თავისთავადობაა, წარუვალობაა.

ადამიანის ზოგადი მოთხოვნილება, ყოფნის მოთხოვნილება სწორედ ნამდვილ არსებობაზეა მიმართული. ადამიანისათვის, როგორც ცნობიერი არსებისათვის, მხოლოდ ნამდვილი არსებობა იძლევა არსებობის შენარჩუნების გარანტიას. შეიძლება ითქვას, იგი-

ვე „ეგოიზმი“, რაც ცხოველს თვითშენახვისაკენ, სახელდობრ, ამ უკანასკნელის სახელით ცნობილი ბიოლოგიური არსებობის შენარჩუნებისკენ მოუწოდებს, ადამიანს ნამდვილი არსებობისკენ იზიდავს. როგორც ბიოლოგიური არსებობის შენარჩუნება აძლევს აზრს ცხოველის აქტივობას, ისე ნამდვილი არსებობის შენარჩუნება არის ადამიანის ყოველი, თუნდაც უმნიშვნელო ქცევის საბოლოო აზრი, თუმცა ეს ყოველთვის ერთნაირად არა აქვს გაცნობიერებული თვით ადამიანს და მით უფრო არ ფიგურირებს წინა პლანში გარეგანი დამკვირვებლისათვის.

ადამიანის, აი, ეს ზოგადი მოთხოვნილება ყოფნაზე ანუ ნამდვილი ყოფნის მოთხოვნილება არის ნება. ის ედება საფუძვლად მოთხოვნილებათა ადამიანურ სისტემას და სპეციფიურად ადამიანურს ზღის მას.

მარტივიდან რთულისაკენ სვლის მეთოდი, რომელიც ჩვენ ავირჩიეთ ადამიანური აქტივობის ანალიზის დროს, შუქს ჰყვანს ნების ადგილს შინაგანი აქტივობის ევოლუციაში. ნებას ზოგჯერ მთლად „ობლად“, „უწინაპრო“ მოვლენად წარმოგვიდგენენ სამყაროში. ზოგჯერ კი მის არსებობას თვით ადამიანშიც უარყოფენ ან ფარულად, ან აშკარად და ადამიანური აქტივობის აღწერას ნების ცნების გამოყენების გარეშე ცდილობენ¹.

ჩვენს მიერ წარმოდგენილ ზოგადმეთოდოლოგიურ სქემაში ნება გამოიყურება არაორგანულ სამყაროში არსებული ინერციის და ორგანულ სამყაროში არსებული თვითშენახვის ტენდენციების განვითარებად ცნობიერების დონეზე. როგორც ყოფნის ზოგადი მოთხოვნილების გამოვლენა სიცოცხლის დონეზე თვითშენახვის ლტოლვაა, ისე იგივე მოთხოვნილების გამოვლენა ცნობიერების დონეზე ნებაა. როგორც თვითშენახვის ლტოლვის შინაარსი ბიოლოგიური არსებობის მოთხოვნილებაა, ისე ნების შინაარსი ნამდვილი არსებობის მოთხოვნილებაა, ნამდვილი არსებობისკენ მიმართულობაა. ამ ასპექტში კარგად ჩანს, რომ ნება არ უპირისპირდება მოთხოვნილებას. ისიც მოთხოვნილების სახეობაა, დაკავშირებული ნამდვილი არსებობის ნაკლებობის გაცნობიერებასთან.

¹ ნების ცნების გარშემო არსებული ამგვარი უკიდურესობების შესახებ იხ. შ. ჩხარტიშვილი, ნებისმიერი ქცევის მოტივის პრობლემა, თბ., 1958, გვ. 179—182.

მაგრამ არც ის უნდა დაგვაიწყდეს, რომ ნება ყოფნის ზოგადი მოთხოვნების სწორედ რომ განვითარებული ფორმაა და არა უბრალოდ გაგრძელება. ის შინაგანად დაკავშირებულია ცნობიერებასთან და ამ აზრით ბუნების, ბუნებრივის ფარგლებიდან გადის. ამიტომ ნება არსებითად, პრინციპულად განსხვავდება ყოველივე იმისაგან, რაც ადამიანს ბუნებრივად ახასიათებს. ვინაიდან ნებაც მოთხოვნის გვარეობაა, ამიტომ პირველ რიგში თვალში საცემია მისი განსხვავება ე. წ. ბუნებრივი მოთხოვნისაგან. ამ უკანასკნელთა შორის ნება უცხოდ გამოიყურება. საქმე ისაა, რომ ნებას წარმოშობს ყოფნის ზოგადი მოთხოვნების სწორედ ბიოლოგიური, ბუნებრივი ფარგლების გარღვევა. ნების მიმართულება, როგორც წესი, ბუნებრივ-ბიოლოგიურის იქით „ეძიებს სადგურს“. თვით ბუნებრივ-ბიოლოგიურმა ნამდვილი არსებობის „მეტაფიზიკურ“, ე. ი. ბუნებისიქითურ სფეროში უნდა შეიძინოს აზრი, რათა ადამიანურ აქტივობაში ჩაერთოს. ამაში მდგომარეობს ნების როგორც მოთხოვნის სპეციფიურად ადამიანური გვარეობის არსებითი, მარადიული უთანხმოება ბუნებრივ მოთხოვნებებთან, რომელიც შეიძლება უსასრულო ამპლიტუდებში გამოვლინდეს — როგორც იობის მოწამეობაში, ისე მანონ ლესკოს „უმანკო ქარაფშუტობაში“, ნების მაქსიმალურ და მინიმალურ პოლუსებს შორის. ყოველდღიურ მეტყველებაში ამ უკანასკნელს უნებისყოფობა ჰქვია, რაც სინამდვილეში ნებისყოფის სისუსტეა, ყოველდღიური მეტყველების მიერ პრაქტიკული მოსაზრებით „დამრგვალებული“. ადამიანის ქცევა მუდამ ნებიდან გამომდინარეობს, რის გამოც ის ყოველთვის პრინციპულად არაცხოველურია და მხოლოდ ადამიანურია. რასაც ადამიანში ცხოველურს ეძახიან, ის თავის სიღრმეში ცხოველურისაგან სრულიად განსხვავებულია, კერძოდ, მასზე დაბალია, „სატანურია“, „სოდომ-გომორუღია“. ადამიანური ის კი არაა მხოლოდ, რაც მაღალი ღირებულების შემცველია, არამედ ზუსტად იგივე უფლებით ისიც, რაც „სოდომ-გომორუღია“, „სატანურია“ ამ ორ პოლუსს შორის არსებული უსასრულო გრადაციებით. მოკლედ, ყველაფერი ის, რაც ნებიდან გამომდინარეობს, ადამიანურია.

მაშასადამე, ნება მოთხოვნისებთან სპეციფიკურად ადამიანური გვარეობაა, ცნობიერებასთან შინაგანად დაკავშირებული მოვლენაა. ამიტომ, თუ მოთხოვნის ცნებას ზოგადონტოლოგიურ

დატვირთვასაც მიეცემთ, არაფერი გვიშლის ხელს ნება მოთხოვნილებად გავიგოთ და ნებისა და მოთხოვნილების ტრადიციულ დაპირისპირებას უარი ვუთხრათ. მაგრამ თუ კერძომეცნიერული წესით მიდრეკილი ვართ მოთხოვნილების ცნებაში ბიოლოგიურ შინაარს ვგულისხმობდეთ, მაშინ ნება არაა მოთხოვნილება და პრინციპულადაც უპირისპირდება მას.

სწორედ აქ ჩანს ნების თავისუფლების პირველი, მკვლევართა მიერ ფართოდ ხაზგასმული ასპექტი. ნება თავისუფალია, რამდენადაც ის უპირისპირდება მოთხოვნილებათა წინააღმდეგობურ, ბუნებრივ-ბიოლოგიურ სისტემას. ჩვეულებრივ, მოთხოვნილებები, როგორც ზემოთ ვნახეთ, შეიცავენ ინდივიდის მზაობას შესაბამისი მოქმედებისაკენ ანუ შეიცავენ იმპულსს საკუთარი დაკმაყოფილების მიმართულებით ინდივიდის ქცევის გაშლისაკენ. წინააღმდეგობრივად აქტივობა სწორედ რომ ასე ხორციელდება. ინდივიდს არა აქვს რაიმე დისტანცია მოთხოვნილებათა სისტემისაგან, რაიმე მიმართება მასთან და მოთხოვნილებასაც შესაბამის სიტუაციაში არაფერი უშლის ხელს პირდაპირ, უშუალოდ გადავიდეს ქცევაში, გამოიწვიოს იმპულსური ქცევა. ეს მიზეზობრივად გამოწვეული აქტივობაა -- მოთხოვნილებასა და ქცევას შორის სათანადო სიტუაციაში მიზეზისა და შედეგის დამოკიდებულებაა. მაგრამ ადამიანური აქტივობის შემთხვევაში მოთხოვნილების იმპულსი სათანადო სიტუაციაში ქცევას ვერ აღძრავს, ვინაიდან ნება ზოგადი მოთხოვნილებაა და ყველა ბუნებრივი მოთხოვნილება მან უნდა გააშუალოს. ბუნებრივი აქტივობის ეს შეჩერება ბუნებრივი აუცილებლობის ჩაქვვის გაწყვეტაა, რაც ადამიანს ამ აუცილებლობის გარეთ ათავსებს, თავისუფალს ხდის მისგან.

მაგრამ ნების თავისუფლების შემოფარგვლა ბუნებრივი მოთხოვნილებისაგან შედარებითი დამოუკიდებლობით ჭერ კიდევ არაფერს ამბობს ნების ნამდვილ თავისუფლებაზე. თავისუფლება, როგორც ვამტკიცებდით, თვითონაც დეტერმინაციაა, ოღონდ თავისებური არაერთნიშნა. ვნახოთ, თუ რამდენად აკმაყოფილებს ნების თავისუფლება ამ ნიშნებს.

სტუდენტმა უნდა გაიხსენოს ცნობიერების როგორც მატერიის განვითარების უმაღლესი პროდუქტის ცნება. მოცემული თემის

შესწავლით მან უნდა შეივსოს თავისი ცოდნა ცნობიერების აქტივობის შესახებ და ამ კუთხიდანაც შეხედოს ჰერკრეტელობით მატერიალიზმის შეზღუდულობას.

ნების ადამიანი

ადამიანური არსებობა წინააღმინაური, ბიოლოგიური არსებობის განვითარების პროდუქტია. ამიტომ ადამიანური არსებობა, როგორც ზემოთ აღვნიშნავდით, „მოხსნილი“ სახით მოიცავს ბიოლოგიურ არსებობას თავისთავში. ეს, უფრო კონკრეტულად რომ ვთქვათ, იმას ნიშნავს, რომ ბიოლოგიური სამყარო მთელი თავისი მოთხოვნილებათა წინააღმინაური სისტემით განაგრძობს არსებობას ადამიანში. ადამიანური არსებობის სპეციფიკა მისდამი თავისებურ მიმართებაში, მისთვის სრულიად ახალი ადგილის მიჩენაში, ახალი სტრუქტურის შიგნით მის ჩართვაში ჩანს.

მოთხოვნილებათა ბიოლოგიური სისტემის არსებობა, ადამიანში, ცხადია, ამ სისტემის ფუნქციობას ნიშნავს. ეს ფუნქციობა კი იმაში მდგომარეობს, რომ ბიოლოგიური მოთხოვნილებები, ისევე როგორც ცხოველთან, აქაც ხასიათდებიან დაკმაყოფილებისაკენ დისპოზიციით, მზაობით, რასაც შესაბამისი ქცევის გაშლისათვის საჭირო ენერჯის გამოყოფა ახლავს თან. ყოველ მოცემულ მომენტში ადამიანი გრძნობს ამ ენერჯის მოქმედებას — მოთხოვნილების შესაბამისი ქცევისაკენ გადაწყვეტილების მიღების ტენდენციას. მაგრამ ადამიანის როგორც ნებელობითი არსების სპეციფიკა ამ მიმართებით იმაში იჩენს თავს, რომ მოთხოვნილების შესაბამისი ქცევისათვის გამოყოფილი ენერჯია არ უდრის ქცევის გაშლისათვის საკმარის ენერჯიას.

ამ უტოლობის მიზეზი ზოგადად ჩვენ უკვე ნაჩვენები გვაქვს. საქმე ისაა, რომ თვით ცხოველთანაც კი კერძო მოთხოვნილებიდან წამოსული ენერჯია არაა საკმარისი შესაბამისი ქცევის გაშლისათვის. ქცევის გაშლისათვის საკმარის ენერჯიად მას ხდის ზოგად მოთხოვნილებასთან კავშირი. ქცევის გაშლისათვის საჭირო ენერჯის წყარო ზოგადი მოთხოვნილებიდან მოდის. ამ მხრივ არც ადამიანი წარმოადგენს გამონაკლისს. კერძო მოთხოვნილებიდან წამოსული ენერჯია აქაც ზოგად მოთხოვნილებას უნდა დაუკავშირდეს. მაგრამ ზოგადი მოთხოვნილება აქ ნებაა. მაშასადამე, ვა-

დაწყვეტილების მიღებისათვის საჭირო ენერგია აქ ნებიდან მო-
ლის.

აქედან ჭერჭერობით ის უნდა დავასკვნათ, რომ გადაწყვეტილე-
ბა ნებიდან გამოდის და ამ დროს თვით ნება ბიოლოგიურ მოთ-
ხოვნილებებზე არაა დამოკიდებული მიზეზობრივად. იგივე უნდა
ითქვას არა მხოლოდ ბიოლოგიურ, არამედ ყველა სახის კერძო
მოთხოვნილებაზე, რომლებიც კი ადამიანს აქვს. ნებისმიერი
კერძო მოთხოვნილება, რომელიც ამა თუ იმ მომენტში წარმოიშო-
ბა ან თავს იჩენს, ცხადია, შეიცავს შესაბამის ქცევაში გადას-
ვლის ტენდენციას, მაგრამ ადამიანური აქტივობის შემთხვევაში
ეს გადასვლა ჩერდება და ხდება ზოგად მოთხოვნილებასთან მი-
სი შედარება. მხოლოდ მაშინ, თუ დადასტურდება კერძო მოთ-
ხოვნილების შესაბამისობა ზოგადთან, ხდება კერძო მოთხოვნილე-
ბის გადასვლა შესაბამის ქცევაში. რაკი ზოგადი მოთხოვნილება
ნებაა, ამიტომ კერძო მოთხოვნილების შესაბამისობა ზოგადთან
იგივეა, რაც მისი შესაბამისობა ნებასთან. ასეთ შემთხვევაში
გაჰოიტანება გადაწყვეტილება მოცემული მოთხოვნილების შესა-
ბამისი ქცევის გაშლის სასარგებლოდ. ამ აზრით, გადაწყვეტილება
გამომდინარეობს არა კერძო მოთხოვნილებიდან, არამედ ნები-
დან. აქ უკვე ჩანს, რომ ნება აქვს თავის მიმართება ნებისმიერ
კერძო მოთხოვნილებასთან, აგრეთვე თვითშენახვის ბიოლოგიურ
ლტოლვასთან, რომელიც წინააღმდეგობრივ აქტივობაში ზოგადი
მოთხოვნილების როლში გამოდის, და ახასიათებს შედარებითი
დამოუკიდებლობა, თავისუფლება მათგან.

მაგრამ რით არის განსაზღვრული თვით ნება გადაწყვეტილების
გამოტანისას? ზედმეტია იმის გამოთქმა, რომ ამ დროს ის არაა
განსაზღვრული კერძო მოთხოვნილებით და არც თვითშენახვის
ზოგადი მოთხოვნილებით (ამ უკანასკნელის ბიოლოგიური მნიშე-
ნელობით). ნებას საკუთარი მიმართება აქვს მათთან და საკითხი
სწორედ იმას შეეხება, თუ რით არის განსაზღვრული ნება ამ მი-
მართების განხორციელების დროს. იმის თქმა, რომ ნება
განსაზღვრულია ნამდვილი არსებობის ზოგადი მოთხო-
ვნილებით, ტავტოლოგიაა, ვინაიდან ნება თვით არის ეს მოთხოვნი-
ლება. საკითხი სწორედ იმას შეეხება, თუ რით არის განსაზღვრუ-
ლი ადამიანისათვის სპეციფიური ეს ზოგადი მოთხოვნილება. ყო-

ველი მოთხოვნილება თითქოს განსაზღვრულია იმითი, რის მოთხოვნილებასაც ის წარმოადგენს, ე. ი. თავისი საგნით, მოთხოვნილების საგნით. ასევე ნება, როგორც ნამდვილი არსებობის ზოგადი მოთხოვნილება, განსაზღვრული უნდა იყოს ნამდვილი არსებობით. მაგრამ ძნელი არაა იმის შემჩნევა, რომ ყოველი მოთხოვნილება განსაზღვრულია არა მხოლოდ მოთხოვნილების საგნით, არამედ აგრეთვე მოთხოვნილების სუბიექტით. აკი, მოთხოვნილების ფსიქოლოგიური ფენომენი მოთხოვნილების საგნის ნაკლებობას ასახავს არა საერთოდ, არამედ სწორედ მოთხოვნილების სუბიექტისათვის. მაგალითად, წყლის მოთხოვნილებას ვერ წარმოშობს მხოლოდ წყალი; ამისათვის საჭიროა აგრეთვე სუბიექტი, ინდივიდი, წყლის საჭიროება სწორედ მისთვის. ასევე ნამდვილი არსებობის ზოგად მოთხოვნილებას მხოლოდ ნამდვილი არსებობა ვერ წარმოშობს. პირიქით, მხოლოდ ნამდვილი არსებობის შემთხვევაში მასზე მოთხოვნილება სწორედ რომ არ იარსებებდა. ამ მოთხოვნილებას წარმოშობს სუბიექტური მიმართება ნამდვილ არსებობასთან. როგორც ზემოთ აღვნიშნავდით, არსებობის ბიოლოგიური საზღვრების გადალახვა და ნამდვილ არსებობასთან მიმართების დამყარება უპირველეს ყოვლისა ცნობიერების წარმოშობასთან არის დაკავშირებული. სუბიექტის მიმართება ნამდვილ არსებობასთან უპირველესად ცნობიერია. ცნობიერების არარსებობის შემთხვევაში არსებობის ზოგადი მოთხოვნილება სავსებით კმაყოფილდება თვითშენახვის ბიოლოგიური ლტოლვით. ნამდვილი არსებობა მხოლოდ ცნობიერების აღმოჩენაა და ნებაც როგორც ნამდვილი არსებობის მოთხოვნილება ამ ნამდვილ არსებობას მხოლოდ და მხოლოდ ცნობიერებაში ნახულობს. ცხადია, ცნობიერებაში თვით ნამდვილ არსებობას კი არ აქვს ადგილი, არამედ მის გაგებას, მის იდეალურ ასახვას წარმოდგენათა თავისებურ სისტემაში. ამიტომ ნება როგორც ნამდვილი არსებობის მოთხოვნილება კონკრეტულად არსებობს, როგორც წარმოდგენათა ამ სისტემის განხორციელების მოთხოვნილება, როგორც იმის განცდა, რომ წარმოდგენათა ამ სისტემას აკლია სათანადო რეალიზება და, შესაბამისად, როგორც მზაობა ამ ნაკლებობის მაქსიმალური ლიკვიდაციისათვის.

ნათქვამის ნათელსაყოფად აუცილებელია წარმოდგენათა აღნიშნული სისტემის უფრო დაწვრილებითი განხილვა.

წარმოდგენათა აღნიშნული სისტემისათვის განმსაზღვრელი მნიშვნელობის საკითხია ნამდვილი არსებობის საკითხი. ამ საკითხის გადაწყვეტის, ასე ვთქვათ, უარყოფითი მომენტია ჩვენს მიერ ზემოთ ხაზგასმული ვითარება ბიოლოგიური ფარგლებიდან ცნობიერების პრინციპული გასვლის შესახებ. ეს გასვლა სხვა არაფერია, თუ არა იმის ფუნდამენტური დადგენა, რომ ბიოლოგიური არსებობა შეზღუდული არსებობაა და, ამ აზრით, არაა ნამდვილი არსებობა. ამის დადგენის მერე არსებობის, ყოფნის მოთხოვნილებას არ შეუძლია ბიოლოგიურ საზღვრებში დარჩენა; ის უკვე გასულია აქედან და, ასე ვთქვათ, „თავშესაფარს“ ეძებს. არსებობის გადარჩენა ამიერიდან შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ ნამდვილი არსებობის მიგნებით. ამგვარი მიგნების უზოგადესი სქემა თუ ფორმა ასეთია: ნამდვილი არსებობა აქვს სამყაროს ონტოლოგიურ წყობას, სტრუქტურას, რომელიც ყოველი შეზღუდული ფორმის რღვევის მიუხედავად ურღვევი რჩება და, მკაცრი აზრით, თვითონაა ამ რღვევის საფუძველი. ამით სამყაროს ონტოლოგიური წყობა ყოველ შეზღუდულ არსებობაზე, ყოველ კერძოზე, ყოველ სიკვდილზე; წარმავლობაზე, მოჩვენებითი ქიმერების ეფემერულ არსებობაზე მალა დგება.

უნდა ითქვას, რომ სამყაროს ონტოლოგიური წყობის ძიება, მისკენ ადამიანის თავდაპირველი, ფუნდამენტური მიმართულობა რაიმე ზნეობრივი, ინტელექტური თუ ესთეტიური ინტერესებით, ე. ი. ეგრეთწოდებული მაღალი მოთხოვნილებებით არაა გაპირობებული. თუ მაინცდამაინც ამ მიმართულობის რაგვარობით დავინტერესდებით, აშკარად გვეცემა თვალში მისი მატერიალურ-პრაქტიკული ხასიათი. ადამიანი ცდილობს სამყაროში თავშესაფრის ნოქებნას არსებობის გადარჩენის მიზნით. აქ, ჩვენი აზრით, გრძელდება მატერიის უპირველესი ტენდენცია, — ინერტულობა, რითაც ის წინააღმდეგობას უწევს გარეგან ძალას და „ცდილობს“ დარჩეს იმად, რაც არის. მატერიის განვითარებას საწინააღმდეგო ძალის მოქმედება ბადებს, რომელიც დაბოლოებული სისტემების თვითმოძრაობის მიმართულებით მიდის. სუბსტანციური ინერტულობა აქ თავს იჩენს, ერთი მხრივ, უნივერსუმის „რეაქციით“ „აპეირონიდან“ გამოყოფილ ინდივიდთა მიმართ და, მეორე მხრივ, უკანასკნელთა ბრძოლით არსებობის შენარჩუნებისათვის. ორივე მხრივ ნათლად ჩანს უპირველესი ტენდენციის გამოვლენა ურთი-

ერთდაპირისპირებული მიმართულებით. საბჭოთა მკვლევართაგან ყველაზე მეტი კატეგორიულობით ზ. კაკაბაძე უსვამდა ხაზს ამ ორი დაპირისპირებული ტენდენციის ონტოლოგიურ მნიშვნელობას, ოღონდ აქტივობისათვის პირველობის მინიჭების ნიშნით.¹

მაშასადამე, ნება ზოგადად ნამდვილი არსებობის მოთხოვნილებაა, ხოლო უფრო კონკრეტულად — ნამდვილი არსებობის შესახებ წარმოდგენათა სისტემის განხორციელებისკენ მიმართულობა. სწორედ ის, რომ შინაარსად ამ სისტემას ნამდვილი არსებობის მოთხოვნილება აქვს, განაპირობებს ამ სისტემის ყოფნას განსაკუთრებული ტიპის წარმოდგენად.

წარმოდგენა შეიძლება იყოს ორი სრულიად განსხვავებული ტიპისა. პირველი ტიპის წარმოდგენა ობიექტის სუბიექტური ასახვაა. ასეთ შემთხვევაში წარმოდგენა ცოდნაა — ან ჰუმარითი, ან მცდარი. მეორე ტიპის წარმოდგენა ასახავს არა მხოლოდ ობიექტს, არამედ აგრეთვე მასთან სუბიექტის მიმართებას. ასეთ შემთხვევაში წარმოდგენა მხოლოდ ცოდნა კი არაა, არამედ აგრეთვე ცოდნისაგან განსხვავებული მომენტის შემცველი — კერძოდ, იდეა. რომელი ტიპისაა წარმოდგენათა ის სისტემა, რომელიც ნების მიმართულობას განსაზღვრავს?

ამ კითხვაზე პასუხი ნების შინაარსში ჩანს. ნება ნამდვილი არსებობის მოთხოვნილებაა. ნამდვილი არსებობის მოთხოვნილება, ცხადია, ნამდვილ არსებობაზეა მიმართული; წარმოდგენათა ნებისმიერ სისტემას, რომელიც ნებას განსაზღვრავს, სწორედ ამ ნამდვილი არსებობის ადეკვატური ასახვის პრეტენზია აქვს. მაგრამ ის, რაც მოთხოვნილებას შეესაბამება, არის ღირებულება. მკაცრი აზრით, ღირებულება არის საგნის ნიშან-თვისება, აკმაყოფილებდეს ამა თუ იმ მოთხოვნილებას. საგნის შესაბამისობა ინდივიდის მოთხოვნილებასთან არის ღირებულება. შესაბამისად, მოთხოვნილების საგანი ღირებულების შემცველია. საგანი თავისთავად არ წარმოადგენს ღირებულებას; ეს უკანასკნელი საგნის შესაბამისობაა სუბიექტის მოთხოვნილებასთან. შესაბამისად, ნამდვილი არსებობა თავისთავად არაა ღირებულება. მისი შესაბამისობა ადამიანის მოთხოვნილებასთან, სახელდობრ, ნებასთან არის ღირებულება. ნამდვილი არსებობა, აღებული არა თავისთავად, არამედ როგორც

¹ იხ. ზ. კაკაბაძე, ადამიანი როგორც ფილოსოფიური პრობლემა. თბ., 1987, გვ. 28—46.

ნების საგანი არის ღირებულება. ხოლო წარმოდგენათა სისტემა, რომელსაც ნამდვილი არსებობის ასახვის პრეტენზია აქვს, არის, მაშასადამე, ღირებულებათა სისტემა, როგორც ნამდვილი არსებობის გაგება, ასახვა, ცხადია, ან ჭეშმარიტად, ან მცდარად.

ამგვარად, წარმოდგენათა ჩვენთვის საინტერესო სისტემაში ასახულია არა მხოლოდ საგანი, არამედ აგრეთვე ჩვენი შეფასებითი, ე. ი. ღირებულების მიმწერი დამოკიდებულებაც მასთან. მასში მოცემულია არა უბრალოდ ცოდნა, არამედ იდეა; არა მხოლოდ ის, თუ როგორია ობიექტური ვითარება, არამედ ისიც, თუ როგორი უნდა იყოს ეს ვიჯარება; თუ რა არის არსებობის ღირსი და რა არა; როგორი არსებობაა ღირებული და როგორი არა. ამგვარი ცოდნა, ცხადია, შეიცავს გარკვეული მოქმედებისაკენ მზაობას, გარკვეული მიმართულებით აქტივობის ტენდენციას ანუ ნების დეტერმინაციას ღირებულებითი სისტემით.

ახლა ჩვენ უფრო კონკრეტულად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ადამიანური აქტივობის ფსიქოლოგიური სურათი: ადამიანს აქვს ნება ანუ ღირებულებითი სისტემით განსაზღვრული ზოგადპიროვნული მზაობა ამა თუ იმ ქცევისადმი. კერძო მოთხოვნილებები, რომლებიც იმპულსს იძლევიან შესაბამისი მიმართულებით ქცევის გაშლისაკენ, ქცევაში, როგორც წესი, გადავლენ ზოგად მოთხოვნილებასთან დაკავშირების შემთხვევაში. ზოგადი მოთხოვნილება არის ღირებულებათა სისტემით განსაზღვრული ნება. სანამ მოხდებოდეს ნებასთან კერძო მოთხოვნილების შესაბამისობის დადგენა, მანამ ამ უკანასკნელის, ე. ი. კერძო მოთხოვნილების შესაბამისი ქცევა შეჩერებულია ანუ, როგორც განწყობის თეორიაში ამბობენ, ობიექტივირებულია. ესაა ნების თავისუფლების პირველი, ასე ვთქვათ, უარყოფითი ასპექტი. ნება აქ თავისუფალია გარემოს უშუალო ზემოქმედებისაგან, სახელდობრ, კერძო მოთხოვნილებიდან წამოსული იმპულსისაგან. თუ კერძო მოთხოვნილების შესაბამისობა ღირებულებათა სისტემასთან არ დადგინდა, მაშინ მოცემული კერძო მოთხოვნილების შესაბამისი ქცევა არ განხორციელდება, უკუიგდება. ხოლო თუ ასეთი შესაბამისობა დადგინდა, მაშინ სუბიექტი განიცდის მომავალი ქცევის ობიექტურ ღირებულებას ანუ მომავალი ქცევა მოტივირებულია. ესაა გადაწყვეტილების მიღების მომენტი, რომლის ფსიქოლოგიურ გამონახტვას წარმოადგენს დ. უზნაძის მიერ ხაზგასმული მსჯელობა: „ახლა მე

ნამდვილად მინდა“. აქამდე სუბიექტს უბრალოდ უნდოდა, მოთხოვნილებიდან წამოსული იმპულსის საფუძველზე; ახლა კი მოთხოვნილება ნების მამოძრავებელ ღირებულებათა სისტემაში ჩაერთო და ახლა უბრალოდ კი არა, უკვე ნამდვილად უნდა სუბიექტს ქცევის გაშლა. ეს ნების თავისუფლების მეორე, პოზიტიური მომენტი — აქ ნება მოქმედებს მისთვის შინაგანი ღირებულებითი სისტემის მიხედვით. გარემოს ზემოქმედება პიროვნებაზე გადატყდება ამ უკანასკნელის ღირებულებით სისტემაში და ქცევა წარმართება მხოლოდ ამის საფუძველზე. აქაა ნების თავისუფლების როგორც უარყოფითი, ისე დადებითი ასპექტი, მიღებული შეხედულების თანახმად.

მაგრამ აქ, როგორც წინა თავში გაირკვა, ჯერ კიდევ არაა საფუძველი ვილაპარაკოთ ნების თავისუფლებაზე. ნება კია შედარებით დამოუკიდებელი გარემოსგან და მოქმედებს თავისი შინაგანი ღირებულებითი სისტემის მიხედვით, მაგრამ საკითხი სწორედ იმას უნდა შეეხებოდეს, თუ რამდენადაა ეს ღირებულებითი სისტემა მართლა შინაგანი და, შესაბამისად, მისგან წამოსული დეტერმინაცია — თავისუფალი.

ღირებულებათა სისტემა ნების კონკრეტული შინაარსია და ამდენად, მის არაშინაგანობაზე თითქოს ზედმეტი უნდა იყოს ლაპარაკი. მაგრამ შინაგანის ცნება ფილოსოფიაში ორი პრინციპულად განსხვავებული შინაარსით გაიგება: სუბსტანციურისა და პიროვნულის. პირველ შემთხვევაში შინაგანი გარეგანის იდენტურია, ძნელი ხდება მისი საგნობრივი განსხვავება გარეგანისაგან. ამგვარი იდენტურობა იმაში გამოვლინდება, რომ შინაგანისაგან განსაზღვრულობა ანუ თვითდეტერმინაცია ერთნიშნა აუცილებლობის, სახელდობრ, შინაგანი იძულების სახეს იღებს. სპეციალურ ლიტერატურაში, ჩვეულებრივ, ნებისათვის ღირებულებითი სისტემის ამგვარი შინაგანობის გაგება დომინირებს, რაც კლასიკური სახით კანტთან ჩამოყალიბდა, კერძოდ, ნების ავტონომიის შესახებ კანტის მოძღვრებაში. ამ მიმართულებით ნება და მისი თავისუფლება ჭრება. ნების განსაზღვრულობა მისივე ღირებულებითი სისტემით „შინაგანის“ ორივენაირი გაგების პირობებში ერთნაირად ნიშნავს იმას, რომ ნებას არ შეუძლია აფასებდეს თავისი ღირებულებითი სისტემის საწინააღმდეგოდ. მას შეუძლებელია უღირდეს ის, რაც მის ღირებულებით სისტემას ეწინააღმდეგება და, პირიქით, არ

უღირდეს ის, რაც მისი ღირებულებითი სისტემიდან გამომდინარეობს. „შინაგანის“ ზემოაღნიშნული, პირველი მნიშვნელობით გაგების მომხრეები აქედან ასკვნიან, რომ შეუძლებელია გადაწყვეტილება მოტივიდან არ გამომდინარეობდეს. ჩვეულებრივ სწორედ ეს მიაჩნიათ ნების თავისუფლების პოზიტიურ ასპექტად, იმ აუცილებლობად, რომელსაც, დეტერმინიზმის თანახმად, ნების თავისუფლება უნდა ატარებდეს. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამგვარი „თავისუფლება აუქმებს ნებას და სწორედ მის, ნების თავისუფლებას. თუ ღირებულებითი სისტემის შინაგანობა ნებისათვის „სუბსტანციურია“, მაშინ გადაწყვეტილება მოტივიდან გამომდინარეობს ერთნაირად აუცილებლობით და ნების, პიროვნების ადგილი არსად არაა. ნებელობითი აქტივობის პიროვნული საწყისი, თავისუფალი ხასიათი გამორიცხულია.

დეტერმინაციისათვის ახალი სახელების შერქმევა ვერ გააბათილებს ასეთ დასკვნას. როგორც კი ჩავუღრმავდებით მიზნობრივ, იდეალურ, ღირებულებისეულ და ა. შ. დეტერმინაციებს, მაშინვე ვნახავთ, რომ ისინი ბოლოს მიზეზობრიობაზე დაიყვანებიან. ეს კარგად დაასაბუთეს კანტმა და ნეოკანტიანელებმა. მათი მტკიცებით, მიზანდასახულ მოღვაწეობას უბრალოდ არ უნდა მივუდგეთ საბუნებისმეტყველო შემეცნების მეთოდებით, თორემ მათში აღარაფერი დარჩება მიზეზობრივად განუპირობებელი. ასეთ პირობებში კანტი და ნეოკანტიანელები თავისუფლებას ინარჩუნებდნენ აგნოსტიციზმის საფუძველზე — აგნოსტიციზმი ზღუდავდა განსჯის კატეგორიის, მიზეზობრიობის გამოყენებას და ამით კანონიერს ხდიდა სინამდვილისადმი ორი სხვადასხვა მიდგომის მოთხოვნას. მაგრამ მარქსისტულ ფილოსოფიაში, სადაც არავითარ აგნოსტიციზმს ადგილი არა აქვს, არაფერი გვიშლის ხელს, დავარღვიოთ მიზანდასახული მოღვაწეობის სფეროსადმი არაკაუზალური მიდგომის კანტიანური მოთხოვნა და მასში ნაპოვნი მიზეზობრივი დეტერმინაცია საქმის ობიექტურ ვითარებად მივიჩნიოთ.

ასეთ პირობებში ნების თავისუფლების გადარჩენის დიალექტიკურ-დეტერმინისტული გზა თავისებურად ესახებოდა ზ. კაკაბაძეს. ის ფიქრობდა, რომ ნება განსაზღვრულია თავისივე ღირებულებითი სისტემით — სხვაგვარად ნებას შინაარსი არ ექნებოდა — მაგრამ ნება მაინც მეტია თავის ყოველ მოცემულ კონკრეტულ შინაარსზე, როგორც უსასრულო-დაბოლოებულზე. ღირებულებათა

სისტემა არაა ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული თვით ერთი და იგივე პიროვნებისათვის. ის ისტორიულია და ყოველთვის არსებობს მასი შეცვლის, გაღრმავების შესაძლებლობა. ამიტომ ნება ინარჩუნებს ერთგვარ დამოუკიდებლობას, პიროვნულ დისტანციას თავისივე მოცემული, რეალიზებული შინაარსისაგან და ამაშია მისი თავისუფლება, ადამიანურ აქტივობაში სხვაგვარადაც შესაძლებლობის ფონის მარადიული არსებობის ღრმა საფუძველი.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ პიროვნების ისტორიულობის და დინამიურობის შესახებ აქ სავესებით სწორადაა მითითებული, მაგრამ ეს ნების თავისუფლების მაჩვენებელი არაა. პიროვნების შინაგანი უსასრულობა და ამ უსასრულობის თანდათან რეალიზაცია მის თავისუფლებაზე ჭერ კიდევ არ მიუთითებს, ვინაიდან არაა დასაბუთებული ამ თანდათანობითი რეალიზების არაუცილებელი, თავისუფალი ხასიათი.

ნების თავისუფლების დაფუძნების ერთადერთი გზაა იმის დაშვება, რომ ღირებულებათა სისტემის შინაგანობა ნებისათვის არის არა სუბსტანციური, არამედ პიროვნული შინაარსისა; ნება პიროვნულია და არა სუბსტანციური. ეს უფრო კონკრეტულად იმას ნიშნავს, რომ ნება წარმოადგენს არა მხოლოდ ღირებულებითი მიმართებების სახით მოცემულ საკუთარ შინაარსთან — როგორც რეალიზებულთან, ისე ჭერ კიდევ არარეალიზებულთან, მაგრამ პრინციპულად რეალიზებადთან — დინამიურ სისტემას, არამედ აგრეთვე დისკურსიულ ცნებებად პრინციპულად დაუშლელ მიმართებას ამ სისტემასთან, ე. ი. საკუთარ სასრულო თუ უსასრულო შინაარსთან.

ჩვენ გვესმის ამგვარი განსაზღვრების სერიოზული ლოგიკური ნაკლი, მაგრამ ვეყრდნობით რეალურისა და ლოგიკურის სრული შესაბამისობის ლენინურ უარყოფას „ფილოსოფიურ რვეულებში“, რაც, თავის მხრივ, ბევრ საერთოს ნახულობს ფორმალურ-ლოგიკურის მარქსისეულ და ენგელსისეულ შეფასებასთან. ლენინის თქმით, მოძრაობის წინააღმდეგობრივი გამოხატვა ცნებათა ლოგიკაში — „მოძრავი სხეული ერთსა და იგივე დროს არის და არც არის მოცემულ წერტილზე“ — იმის მაჩვენებელი კი არაა, რომ ასეთი ვითარება, ე. ი. მოძრაობა არ არსებობს, არამედ იმისი, რომ ცნებითი აზროვნება თავისი თანაარსი არაწინააღმდეგობრივობით კლავს ცოცხალს, ოღონდ, ანაწევრებს მთლიანს, აჩერებს, აქ-

ვაუებს პროცესს და ამდენად, მხოლოდ ნაწილობრივ, მიახლოებით შეესაბამება მას, ასიმპტოტურად უახლოვდება სინამდვილეს. ხოლო როცა ონტოლოგიურ სიბრტყეში აზრმა მაინც უნდა მოიციას ეს წინააღმდეგობრივი სინამდვილე არა შემეცნების უსასრულო პროცესში, არამედ ზოგადონტოლოგიურ დებულებაში, მაშინ აზრმა თვით უნდა დათმოს თავისი პრეტენზია სრულ არაწინააღმდეგობრიობაზე და ერთი შეხედვით ალოგიურ ფორმულირებებს უნდა დასჯერდეს. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, იგივე პრინციპზეა აგებული ნ. ბორის „დამატებითობის პრინციპი“, რომელიც ტრადიციული აზროვნებისათვის ნონსენსია.

ნების სტრუქტურაში არაშინაარსეული, წმინდა ფორმალური, ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, უსასრულოდ უარყოფითი მომენტის დაშვება შეიცავს ერთგვარ რისკს გონების, რაციონალური აზროვნების წინააღმდეგ. მაგრამ ეს რისკი გამართლებულია სინამდვილის, სახელდობრ, ადამიანური სინამდვილის გადარჩენის ჰუმანური მიზნით. ადამიანში თავისუფალი ნების უარყოფა ობიექტივიზმია; ხოლო ყოველგვარი ობიექტივიზმი, როგორც სამართლიანად მიუთითებენ ფენომენოლოგიური სკოლა, მის კვალზე ეგზისტენციალიზმი და აგრეთვე სხვა სოლიდური ფილოსოფიური მოძღვრებანი, ერთი მხრივ, ადამიანის გათანაბრებაა ნივთთან, მისი იგნორირების თეორიული გაფორმება და შესავალია, ხოლო მეორე მხრივ, პასუხისმგებლობის მოხსნა ადამიანის მიერ საკუთარი თავისაგან. ხოლო ის, ვინც პასუხისმგებლობას იხსნის თავიდან, ამით უპირველეს ყოვლისა თავისთავს იგნორირებს, რაც თვით მის მოღვაწეობაში სხვათა იგნორირების სახით ვლინდება. მარქსისტული ფილოსოფია, რომელიც ისტორიის საზრისად ადამიანის თვითგანხორციელებას აცხადებს და პიროვნებას უმაღლეს ღირებულებად თვლის მატერიის განვითარების მთელ გზაზე, მთელ ჩვენთვის ცნობილ სამყაროში, თავისი სულისკვეთებით ვერ შეურიგდება ნების თავისუფლების გაუქმებას მხოლოდ და მხოლოდ რაციონალური აზროვნების ტრადიციული სიმწყობრის ინტერესებისათვის.

ჩვენი დაშვებით, ნება შეიცავს თავისივე შინაარსისადმი — ღირებულებათა სისტემისადმი მიმართების, დისტანციის მომენტს, რომელსაც წმინდა ფორმალური ხასიათი აქვს. ეს ფორმალური მომენტი ნებას გამოჰყოფს თავისივე კონკრეტული შინაარსისაგან,

ღირებულებითი სისტემისაგან და ანიჭებს ერთგვარ დამოუკიდებლობას, თავისუფლებას მისგან. ეს აძლევს ნებას პიროვნულ ხასიათს და ქმნის „მე“-ს რეალურ ფსიქოლოგიურ განცდას. სწორედ ამ მომენტის გამო გადაწყვეტილება მოტივისაგან მხოლოდ არაერთნიშნა აუცილებლობით გამომდინარეობს, — ნებას შეუძლია შეაჩეროს მოტივისაგან გადაწყვეტილების გამომდინარეობა, თუმცა, ჩვეულებრივ, ის, როგორც წესი, არ „სარგებლობს“ ამ შესაძლებლობით. სამაგიეროდ ამ შესაძლებლობის ქონების გამო მას შეუძლია თქვას, რომ თვითონ მოქმედებს, თვითონ იღებს გადაწყვეტილებას, თვითონ აქტივობს.

ნებას, ცხადია, არ შეუძლია სურდეს ის, რაც მის ღირებულებათა სისტემას ეწინააღმდეგება, ან არ სურდეს ის, რაც მისგან გამომდინარეობს. ნების მზაობა განსაზღვრულია მისი კონკრეტული შინაარსით. მაგრამ მას შეუძლია თავისივე სურვილის წინააღმდეგ მიიღოს გადაწყვეტილება არა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა ეს სურვილი კერძო მოთხოვნებიდან გამომდინარეობს, არამედ იმ შემთხვევაშიც, როცა ეს სურვილი მისი ღირებულებითი სისტემიდან გამომდინარეობს, მოტივირებულია ნებისმიერი ქცევის პროცესში. ესაა ნების თავისუფლების საბოლოო, ძირეული პუნქტი — ნების შედარებითი დამოუკიდებლობა მოტივისაგან, მისი მომენტური ფორმალურობა. ასეთი თავისუფლება თითქოს უაზროა. იქნებ, ამიტომაც არ აქცევენ მკვლევარები მას სათანადო ყურადღებას. მაგრამ აღნიშნული უაზრობა მხოლოდ ერთი შეხედვით არსებობს. მას იმდენივე მნიშვნელობა აქვს, რამდენიც ადამიანის ამაყ განცხადებას, რომ ის თვითონ მოქმედებს.

ამ პრობლემასთან დაკავშირებით სტუდენტს მოეთხოვება ხელახლა, ამჯერად უფრო საგნობრივად გაიაზროს ფილოსოფიის აქსიოლოგიური მომენტი, რომელიც მისთვის ცნობილი იყო ფილოსოფიის პირველივე ლექციიდან, როცა საუბარი ფილოსოფიის საგანს შეეხებოდა.

დასკვნა

ამგვარად, დეტერმინიზმი ყველა მოვლენის აუცილებელი განპირობებულობის მტკიცებაა. მეტაფიზიკურ დეტერმინიზმს ეს აუცილებლობა ესმის ერთნიშნა აუცილებლობად. ამიტომ ის უარყოფს თავისუფლებას, კერძოდ, ყოველგვარი თავისუფლების ნამ-

დვილ საფუძველს — ნების თავისუფლებას. დიალექტიკური დეტერმინიზმი კი ერთნიშნა აუცილებლობის გვერდით ცნობს მისგან არსებითად განსხვავებულ არაერთნიშნა აუცილებლობასაც. ამასთანავე, ეს არაერთნიშნობა თავისთავად, ობიექტურად არსებობს, რაიმე შემეცნებითი მიმართებისაგან დამოუკიდებლად. ასეთი არაერთნიშნობა არ მიუღდგება ობიექტურ სინამდვილეს. ის სუბიექტური სინამდვილის ნიშან-თვისებაა და წარმოადგენს თავისუფლებას. აუცილებლობა (ერთნიშნა) ობიექტთა არსებობის წესია, თავისუფლება კი სუბიექტისა. მაგრამ სუბიექტშიც არსებობს ობიექტური და საკუთრივ სუბიექტური ფენები. პირველს განეკუთვნება ბუნებრივად და სოციალურად განსაზღვრული ინდივიდურობა სუბიექტისა, მათ შორის აზროვნება. მეორეს — ნება. თავისუფლება ახასიათებს მეორეს. მხოლოდ ნებაა თავისუფალი. თავისუფლება სუბიექტის პიროვნულ-ნებელობითი აქტივობაა. ნებაც განსაზღვრულია ღირებულებებითი სისტემით, რაც ფსიქოლოგიურად ვლინდება გადაწყვეტილების გამომდინარეობაში მოტივიდან. მაგრამ მეორე მხრივ, ნება შეიცავს არა მხოლოდ ღირებულებითი სისტემის სახით მოცემულ შინაარსს, არამედ პიროვნულ-ნებელობითს მიმართებასაც ამ შინაარსისადმი, რაც ფსიქოლოგიურად ვლინდება იმაში, რომ ნებას შეუძლია შეაჩეროს მოტივიდან გადაწყვეტილების გამომდინარეობა და წარმართოს ქცევა მოტივის საწინააღმდეგოდ. ასეთი რამეს დაშვება ეწინააღმდეგება რაციონალურ აზროვნებას, მაგრამ დაუშვებლობასაც, თავის მხრივ, ნების, პიროვნების გაუქმებამდე მიეყვარათ. ეს გარკვეული წინააღმდეგობა ასახავს აზროვნებისა და სინამდვილის იმ არასრულ შესაბამისობას, რასაც დიალექტიკა უშვებს.

ამგვარად, თავისუფლება არ გამოირიცხება აუცილებლობის მიერ, — ის ამ უკანასკნელის არაერთნიშნა ვარიანტია და ამ აზრით წარმოადგენს დიალექტიკური დეტერმინიზმის სპეციფიკის გამომხატველ ცნებას. სამყაროს ყოველი მოვლენა აუცილებლობითაა განპირობებული. აქედან ერთნიშნა აუცილებლობა ახასიათებს ობიექტურ სამყაროს. ის უიგივდება აუცილებლობის ტრადიციული ცნების საგანს. არაერთნიშნა აუცილებლობა თავისუფლებაა და ახასიათებს სუბიექტურ სამყაროს, სახელდობრ, მის პიროვნულ-ნებელობითს ფენას. ამიტომ ის ნების თავისუფლებაა და ახასიათებს ყველა ადამიანს.

თავისუფლება როგორც ჭერარსი თავისუფლების სულ სხვა, ნების თავისუფლებისაგან განსხვავებული ასპექტია და სხვა ნაშრომში გვექნება განხილული.

ამგვარად, ჩვენ განვიხილეთ საპროგრამო მასალის ერთი მნიშვნელოვანი თემა, რომელსაც მკიდრო კავშირი აქვს პროგრამის სხვა მასალასთან. ამიტომ მისი შესწავლა, ერთი მხრივ, მთელი რიგი სხვა საკითხების შესწავლას გაუადვილებს სტუდენტს და, პირიქით, სხვა მოსაზღვრე საკუთრების შესწავლა აუცილებელია ამ თემის დასაძლევად.

ჩვენ ვცდილობდით მხედველობაში მიგვეღო თანამედროვე მოთხოვნილებები პრობლემური სწავლების შესახებ. შევეცადეთ მოგვეძებნა საკითხის დასმის ახალი კუთხე და ყურადღება გაგვემახვილებინა სიძნელეებზე, ურომლისოდაც არ არსებობს თანამედროვე მსოფლმხედველობის მეცნიერული, თეორიული დონე. საკითხისადმი ამგვარი მიდგომა უზრუნველყოფს სწავლების პრობლემურობას და, შესაბამისად, სტუდენტის ცოცხალ ჩართვას ლექცია-სემინარში, სტუდენტში დამოუკიდებელი აზროვნების განვითარებას, წიგნზე დამოუკიდებელი მუშაობის ჩვევების განმტკიცებას.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი

თავისუფლების დაფუძნება ღიალექტიკურ დეტერმინიზმში	3
შინაგანი დეტერმინაციის ცნება	3
არაერთნიშნა დეტერმინაციის პრობლემა	14
ა) არაერთნიშნა დეტერმინაციის დაფუძნების ცდები მიზეზობრიობის ფარგლებშივე	16
ბ) არაერთნიშნა დეტერმინაციის დაფუძნების მცდელობა მიზეზობრიობის ფარგლებს გარეთ	32
გ) თავისუფლება როგორც არაერთნიშნა დეტერმინაციის ერთადერთი ფორმა	44
თავისუფლების სუბიექტურობის პიროვნული შინაარსი	46
ნების თავისუფლება როგორც დეტერმინიზმის კატეგორია	74

თ ა ვ ი მ ე ო რ ე

ნებელობითი დეტერმინაციის შინაარსი	85
მოთხოვნილება და თავისუფლება. მოთხოვნილებათა სისტემის ცნება	85
ნების ცნება	94
ნების დეტერმინაცია	106
და ს . კ ე ნ ა	116

Хасая Зураб Мпхайлович
ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ И СВОБОДА
(на грузинском языке)

Издательство Тбилисского университета
Тбилиси 1989

გამომცემლობის რედაქტორი **ნ. მუზაშვილი**
კორექტორი **მ. ვარამაშვილი**

გადაეცა წარმოებას 22.09.88. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 27.03.89. საბეჭდი
ქაღალდი 60×84¹/₁₆. პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 7,5. სააღრ.-საგამომც. თაბახი
6,16. უე 02248. ტირაჟი 500. შეკვეთის № 8633.

ფასი 45 კაპ.

საქართველოს სსრ გამომცემლობათა, პოლიგრაფიისა და
წიგნის ვაჭრობის საქმეთა სახელმწიფო კომიტეტის
ქუთაისის პოლიგრაფიული საწარმოო გაერთიანება
ქ. ქუთაისი, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 33.
Кутанское полиграфическое производственное объединение
Государственного комитета по делам издательств, полиграфии
и книжной торговли Грузинской ССР
г. Кутаиси, пр. И. Чавчавадзе, 33.