

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის
საკითხები

ნაწილი I

გამომცემლობა „მეცნიერება“
თბილისი
1970

წიგნი კოლექტიური ნაშრომია; იგი ეძღვნება თანამედროვე ფილოსოფიის ერთ-ერთი აქტუალური და ძირითადი საკითხის — ადამიანის რაობის გარკვევას.

წიგნში კრიტიკული თვალსაზრისითაა გადმოცემული ზოგიერთი ბურჟუაზიული ანთროპოლოგიური თეორია; განხილულია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის რაობა და წარმოდგენილია ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემის მატერიალისტური გააზრების ერთ-ერთი ცდა (ლ. ფორბახი).

ჭინას ნიჭი

«Die Wurzel für den Menschen ist aber immer der Mensch selbst» (K. Marx).

ადამიანი, როგორც ურთულესი არსება, ანალიზურ თვალსაზრისს მრავალფეროვნების დემონსტრაციულ გამოვლინებად ესახნება. ეს ამართლებს ადამიანით დაინტერესებულ სპეციალურ მეცნიერებათა სიმრავლის ფაქტს. მაგრამ ნაწილიცა და მისი შემეცნებაც მთლიანს ეკუთვნის. როგორც არსებობის ნიშნით, ისე შემეცნებითი მფუძნებლობის ძალით პირველია მთელი. ამაში არაფერს სცვლის ნაწილების შემეცნების ისტორიულ-ფსიქოლოგიური პრიმატი: „ჩვენთვის პირველი — ბუნებისთვის არის უკანასკნელი“ (არისტოტელე).

ფილოსოფიას არასოდეს დავიწყებია ადამიანი — პრობლემა. მაგრამ მეცნიერების მთავარი საზრუნავი მაინც იყო არა თვითონ ადამიანი, არამედ მისი არსებობისათვის საჭირო ნივთების მოპოვება: „ჯერ არსებობა, მერე ფილოსოფოსობა“. თეორიის წინა პლანზე ადამიანი წარმოსდგა თეოლოგიის წინააღმდეგ ბრძოლის ვითარებაში. ლ. ფ. ი. ე. რ. ბ. ა. ხ. ის ბრძოლამ თეოლოგიასთან ფარდა ახალა ადამიანის დაკნინებას. ადამიანის აღდგენა თავის თავთან და ბრუნების გზით საკაცობრიო ისტორიის ამოცანად დასაზღა. მარქსმა. ადამიანის რაობის ფილოსოფიური გააზრება აღარ ითმენდა გაჭევადებას. ამის საჭიროებას დღეს ყველა გრძნობს, ხოლო იმ ქვეყანაში, სადაც მოქმედებს ლოზუნგი — „ყველაფერი ადამიანისათვის“, ადამიანის თეორიული წვდომა პირველი ნომრით აღნიშნული ამოცანა უნდა იყოს: უნდა ბეჯითად და სრულყოფილად ვიცოდეთ ის, რასაც ყველაფერი ეძღვნება, რაც მიზანთა მიზნად, უმაღლეს ღირებულებად ითვლება.

ცალკეულის ფილოსოფიური კვალიფიკაცია იმ ადგილის მი-
კვლევაა ნიჟნავს, სადაც მოვლენა მსოფლიოს ელემენტად მკვიდრ-
დება. რა ადგილი უჭირავს ადამიანს სამყაროში? რით არის ეს
განსაზღვრული? რას ნიშნავს ადამიანად ყოფნა? ამ კითხვებზე პა-
სუხი მხოლოდ იმ განზომილებაში შეიძლება მოინახოს, სადაც
ნამდვილად არსებულად ადამიანი იგულისხმება და არა „მისგან“
აბსტრაქტირებული ჰომენტი. ადამიანის ძებნა მიმართებაში (კ. მარ-
ქსი) — ნიშნავს ატომიზმის დაძლევას ანთროპოლოგიაში, ადამიან-
ის პრობლემის აყვანას ფილოსოფიის სიმალღემდე.

საბჭოურმა ადამიანთმცოდნეობამ კ. მარქსის მიერ მოხაზული
გზამკვლევით უნდა იხელმძღვანელოს. ამისათვის, პირველ რიგში,
სააზროვნო ნიადაგის მომზადებაა საჭირო: ფილოსოფიური ანთრო-
პოლოგიის ლიტერატურა, რომელიც ბურჟუაზიულმა სამყარომ გა-
მოაქვეყნა, კრიტიკის საგანი უნდა გახდეს. ამით იწყებს ფილოსო-
ფიის ინსტიტუტი, ამ საქმეს ეძღვნება „ფილოსოფიური ანთრო-
პოლოგიის საკითხების“ — პირველი წიგნი. მეორე და მესამე წიგნი
ამავე მიზნით დაიწერება. მეოთხე წიგნი განზრახულია სახელმძ-
ღვანელოდ, სადაც სისტემატურად იქნება გადმოცემული ფილო-
სოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიების პოზიტივეური მონაპოვარი.

ინახდება რე ნაძრომის ავტორებია — რ. ბალანჩივაძე, ა. ბო-
ჭორიშვილი, ა. ბრეგაძე, ვ. კაკაბაძე, ო. ტაბიძე და გ. ცინცაძე.

ავტორები მადლობის გრძნობით მიიღებენ ყოველ საქმიან შე-
ნიშვნასა და წინადადებას, რომელიც კი მათთვის ცნობილი გახდე-
ბა.

ა. ბოჰორიზმი

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესახებ

ფილოსოფიურ დისციპლინებს უკანასკნელად შეემატა ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. ამ დისციპლინის არსებობა ფაქტია. ამ სახელწოდებით აღინიშნება უზოგადესი, ფილოსოფიური მეცნიერება ადამიანის რაობის შესახებ. მისი სტრუქტურისა და ადგილის შესახებ მსოფლიოში, მისი მნიშვნელობისა და ღირებულების შესახებ და ა. შ.* სპეციალური ლიტერატურა ამ დისციპლინაზე არაჩვეულებრივი ჩქარი ტემპით იზრდება. უკვე არსებობს ლიტერატურა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ისტორიის შესახებ. გამოიცა ლიტერატურა, რომელიც ამ დისციპლინის პოპულარულ გადმოცემას ემსახურება. წამოიჭრა საკითხები ამ მეცნიერების ადგილის შესახებ ფილოსოფიაში, მისი კავშირის შესახებ სპეციალურ მეცნიერებასთან და ა. შ. გაჩნდნენ სხვადასხვა მიმართულებები თვითონ ამ მეცნიერებაში და გაჩაღდა დისკუსია ცალკეულ მკვლევართა შორის. უკვე ცნობილი გახდნენ ამ დისციპლინის მთავარი შემოქმედნი და წინამორბედები. მოცულობა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა დღითიდღე იზრდება, ინტერესი ამ მეცნიერებისადმი ფართოვდება. ისიც შეინიშნება, რომ ზოგი სპეციალური და აგრეთვე ფილოსოფიური დარგის პრობლემატიკამ გადმოინაცვლა ადგილი ამ ახალ დისციპლინაში. როგორც ხდება ხოლმე ასეთ ვითარებაში, სწრაფს განვითარებას მოჰყვა „კრიზისიც“, რომელსაც ეძახიან „კრიზისის სიმდიდრის გამო“; წამოიჭრა საკითხები ამ მეცნიერების არსებობის უფლებების შესახებ, მისი მტკიცე საზღვრების დადგენის შესახებ, მისი თეორიული ძირითადი დებულებების თაობაზე და ა. შ. ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ უკვე მიაღწია განვითარების იმ დონეს, რომელიც მის

ხელალებით უარყოფას უსაფუძვლოს ხდის. უკიდურესი სკეპტიციზმიცა და ნიჰილიზმიც ამ მეცნიერების მიმართ გვერდს ვერ აუვლის მას. ვინც ამ მეცნიერების პოზიტივურ მნიშვნელობას უარყოფს, მან ნეგატიური ფილოსოფიური ანთროპოლოგია უნდა შექმნას, რაღაც პოზიცია მაინც უნდა დაიჭიროს ამ მეცნიერების მიმართ. ეს თავის მხრით ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესწავლასა და შეფასებას გულისხმობს.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ახალი ფილოსოფიური დისციპლინაა, შეიძლება ითქვას, ყველაზე ახალი. ამ მხრივ იგი აქსიოლოგიაზეც უფრო ახალგაზრდაა. მაგრამ ამან არ უნდა გვაფიქრებინოს, რომ ის პრობლემები, რომლებმაც თავი მოიყარეს ამ დისციპლინაში, მხოლოდ ახლა გახდნენ მსჯელობის საგანი. პირიქით. შეიძლება ითქვას, რომ ანთროპოლოგიის პრობლემები არიან უძველესი პრობლემები და ინტერესიც ამ პრობლემების მიმართ მეტ-ნაკლებად თითქმის ყოველთვის იყო. ის, რაც არის ახალა, რამაც მოგვცა საფუძველი ახალ მეცნიერებაზე ვილაპარაკოთ, არის ანთროპოლოგიის პრობლემების გადაქცევა ანთროპოლოგიის პრობლემად ე. ი. სპეციალურ მეცნიერულ დიფერენციული კვლევის ადგილის დაჭერა ფილოსოფიური კვლევის მიერ, პარციალური შემეცნების ნაცვლად ტოტალური შემეცნების მიზნად დასახვა. იმის საილუსტრაციოდ, თუ რაში მდგომარეობს განსხვავება ძველსა და ახალ ანთროპოლოგიას შორის, გავიხსენოთ ზოგი რამ იქიდან, თუ რა სახე ჰქონდა ადამიანის პრობლემის განხილვას მანამ, სანამ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია გაჩნდებოდა.

სპეციალურ მეცნიერებიდან ფსიქოლოგია არის ერთ-ერთი პირველთაგანი, რომელიც აცხადებდა (და აცხადებს) პრეტენზიას ადამიანის ბუნების გამოკვლევაზე, ხოლო ფილოსოფიურ დისციპლინათა შორის ეთიკას ჰქონდა უახლოესი კავშირი ადამიანის რაობის პრობლემასთან. რახან ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არ არის არც ფსიქოლოგია და არც ეთიკა, არამედ თავისთავადი მეცნიერება, თავისი საკუთარი საგნითა და თვალსაზრისით, არ იქნება ზედმეტი, თუ გავარკვევთ იმ განსხვავებას, რომელიც არსებობს ადამიანის ფსიქოლოგიურ და ეთიკურ კვლევასა და ადამიანის ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიურ კვლევას შორის. ამგვარი დისტინქცია დაგვეხმარება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის

არის წედომის საქმეში და მთელ რიგ შესაძლებელ გაუფებრობებს აგვაცდენს.

ფსიქოლოგია, თუ ლოგიკურ თანმიმდევრობას დავიცავთ და პირველ ნაბიჯთან შევათანებთ მსჯელობის შემდგომს მსვლელობას, უნდა მივიჩნიოთ ისეთ მეცნიერებად, რომელიც ფსიქიკას შეისწავლის თეორიულად და ჩამოყალიბდება როგორც თეტიკური ნომოთეტიკური თეორია. ეს ნაკარნახევია მეცნიერების საგნის განსაზღვრის იმ უმაღლესი პრინციპიდან, რომლის მიხედვით, მეცნიერებას აქვს მხოლოდ ერთი საგანი კვლევისა და ერთი კვლევის საგანი მხოლოდ ერთი მეცნიერებით შეისწავლება. ფსიქოლოგიის საგანი არის ფსიქიკა, ხოლო მეცნიერება, რომელიც ფსიქიკას შეისწავლის, არის ფსიქოლოგია.¹

როგორ გაჩნდა ფსიქოლოგიაში იმის პრეტენზია, რომ ამ მეცნიერების მონაპოვარი ჩაითვალოს ადამიანის შემეცნებად? რა უფლებით ამბობენ, რომ ფსიქოლოგია არის, თუ ერთადერთი არა. ერთ-ერთი მეცნიერება მაინც პიროვნების შესახებ?

ამგვარი შეხედულება განაპირობა მრავალმა ფაქტორმა. აქ როლი ითამაშა იმან, რომ არ იყო გათიშული ცნებები — ადამიანი, პიროვნება, სული, ფსიქიკა... არ იყო ცნობილი ანთროპოლოგიური პრობლემის სპეციფიკური ხასიათი და არ იყო მტკიცედ დადგენილი ფსიქიკის ცნება. ამ თეორიული სიცხადის უკმარობას დაერთო ფსიქოლოგიის პრაქტიკული უნაყოფობა. ფსიქოლოგიისგან მოითხოვდნენ იმას, რისი მიცემაც შეეძლო მხოლოდ მეცნიერებას ადამიანის შესახებ. ფსიქოლოგიამ ძალაუვნებურად აიღო თავისთავზე ასეთი ვალდებულება და მისი შესრულება სცადა იმ მონაცემებით, რომელნიც შეეხებოდნენ არა ადამიანს, არამედ საკუთრივ ფსიქიკას. ამან გამოავლინა ფსიქოლოგიის პრაქტიკული უნაყოფობა და დაბადა აზრი მისი მეცნიერულობის შემოწმებისა. ამასთან დაკავშირებით წარმოიშვა ფსიქოლოგიური სკეპტიციზმი და ფსიქოლოგიის შეცვლის იდეა მეცნიერებით ქვეყნის შესახებ. ბიჰევიორიზმის ადრინდელი წარმატება და ფართო ინტერესი ე. წ. ობიექტური კვლევისადმი ფსიქოლოგიაში ძირითადად სულდგმულობდა ადამიანის შესწავლის ლოზუნგით, პრაქტიკული შედეგინობის მოლოდინით. ამ ვითარებაში წარმოიშვნენ უკანონო ცნებები (რამდენადაც ისინი ცდილობდნენ „ფსიქოლოგიის“ ადგილის დაჭერას): „ბიჰევიორისტული ფსი-

ქოლოგია“. „პერსონალისტური ფსიქოლოგია“, „ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგია“, „მოქმედების ფსიქოლოგია“ და სხვა მსგავსი ტექსტები...² ამ არევიდან გამომდინარე მხოლოდ მაშინ მოეძებნება ბოლო, როცა ყოველი სპეციფიკური სფერო სინამდვილისა გახდება სპეციფიკური მეცნიერების სარბიელი, როცა ყოველ მეცნიერებას ზუსტად ექნება განსაზღვრული საკუთარი პრინციპები. ანგარიში უნდა გაეწიოს იმასაც, რომ მეცნიერებათა გამიჯვნა ერთმანეთიდან არსებითად არის დამოკიდებული საერთო განვითარებაზე მეცნიერებაში; როცა სინამდვილის ამა თუ იმ ნაკვეთს საკუთარი მეცნიერება არა აქვს მიკუთვნებული, მისი შემეცნება დროებით სხვა მეცნიერებას ეკისრება. თუ ეს პირობითობა, საკითხის დროებითი მოგვარება დავიწყებას მიეცა, შეიძლება მოხდეს, რომ სინამდვილის სფეროების სპეციფიკა მიიჩქმალოს და ერთგვარ სინამდვილედ გამოცხადდეს განსხვავებული კანონზომიერების მქონე სფეროები მხოლოდ იმიტომ, რომ შემთხვევით ისინი ერთი და იგივე მეცნიერების საზრუნავი გახდენ³. მაგრამ მდგომარეობა იცვლება და სხვა მეცნიერებაში „შეხიზნულ“ სინამდვილეს საკუთარი მეცნიერება მოველინება. მაშინ ახალსა და დამოუკიდებელ კვლევას ეძლევა გასაქანი, ხდება მეცნიერების დიფერენციაცია. |

როცა ადამიანის შესწავლა თვითმყოფ საქმედ არ იყო მიჩნეული, როცა ჯერ კიდევ მეფობდა ის აზრი, რომ ადამიანის ფსიქიკის შესწავლა არსებითად იგივეა, რაც შესწავლა თვით ადამიანისა, ფსიქოლოგიას უყურებდნენ როგორც (ერთ-ერთ) მეცნიერებას ადამიანის შესახებ და ამდენად ადამიანზე ცალკე მეცნიერების შექმნის საჭიროებას ხშირად არ გრძნობდნენ. აქ ორი შეცდომა იყო დაშვებული, ორი ვითარება იყო გაუთვალისწინებელი: ფსიქოლოგიას არ ჰქონდა საფუძველი ადამიანის მეცნიერებად წარმოესახა თავისი თავი, თუ სათანადო ანგარიშს მისცემდა თავის თავს იმის თაობაზე, თუ რას ნიშნავს ფსიქიკა და მეცნიერება ფსიქიკის შესახებ, ხოლო მეცნიერებას (პოტენციალურს) ადამიანის შესახებ არ ჰქონდა საფუძველი ეფიქრა, რომ მისი ამოცანა ფსიქოლოგიის მეშვეობით იქნებოდა გადაჭრილი. მაგრამ ყოველივე ამის გარკვევას ესაჭიროებოდა ინტენსიური კვლევა, სინამდვილის განსხვავებული სფეროების შედარება, მათი კანონზომიერებითი განსხვავების დადგენა. ამჟამად ეს საქმე გაკეთებულია: ფსიქიკისა და ადამიანის ცნებები იმდენად მაინც არიან შესწავლილი, რომ მათ გა-

იგივებასა და ერთმანეთში შერევას ადგილი არ ჰქონდეს. აღვნიშნავთ მხოლოდ ერთ ძირითად განსხვავებას.

ფსიქოლოგიის საგანი არის განცდა, ფსიქიკა როგორც განცდა, არის ფსიქოლოგიის შესწავლის ობიექტი. ეს იმას ნიშნავს, რომ საქმე ეხება არა იმას, თუ რა არის და როგორ არის რაიმე ჩვენგან დამოუკიდებლად, თავისთავად, არამედ იმას, თუ როგორ არის „იგი“ „რაიმე“ ჩვენთვის. ხოლო ადამიანი, თანახმად ცნებისა, არის რაღაც თავისთავად, თავისთვის. იგი არ არის დამოკიდებული ჩვენს განცდაზე, არც ჩვენი განცდაა იგი. ადამიანს განცდას ვერ ვუწოდებთ. ადამიანს შეიძლება ჰქონდეს განცდა, დრო და დრო, ხანგამოშვებით, მაგრამ თვითონ იგი არ არის განცდა. იგი სუბსტანციალური არსებაა, რომლის მომენტანური მდგომარეობა შეიძლება იყოს განცდა და სხვა რამეც. მარტო ეს განსხვავება განცდასა და ადამიანს შორის საკმარისია იმისათვის, რომ ორი განსხვავებული მეცნიერების არსებობა აქ დასაბუთებულად ჩავთვალოთ. უადგილო და ზედმეტი იქნებოდა ლაპარაკი იმაზე, რომ განცდა, როგორც ასეთი სუბსტრატს საჭიროებს, ხოლო ადამიანი ამგვარ სუბსტრატს არ მოითხოვს. ეს ასეა, მართლაც, მაგრამ აქედან ის დასკვნა კი არ გამომდინარეობს, რომ მეცნიერება განცდის შესახებ და მეცნიერება ადამიანის შესახებ ერთ მეცნიერებად ვიაზროთ იმ საბუთით, რომ განცდის სუბსტრატი ადამიანია, რა ხან ადამიანის (და ცხოველის) გარეშე განცდა არ არსებობს. პირიქით, რა ხან მეცნიერების ბუნებას მისი საგნის ბუნება განსაზღვრავს, განცდას და ადამიანს სხვადასხვა მეცნიერებანი უნდა შეისწავლიდნენ, ვინაიდან ისინი ეგოდენ განსხვავებულნი არიან, ერთი მხოლოდ ფენომენია, მეორე კი ნივთიერი, საგნობრივი არსებაცაა. სათანადოდ უნდა განსხვავდებოდნენ ფსიქოლოგია და ანთროპოლოგია.

ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ვერ შეცვლის ვერც ეთიკა, თუმცა ისტორიულად (იხ. ქვემოთ) და არსებითადაც ადამიანის პრობლემა უკავშირდებოდა ეთიკას.

თუ ეთიკას გავიაზრებთ ისე, როგორც ამას ფილოსოფია მოითხოვს, მაშინ ნათელი გახდება, რომ ადამიანს იგი უკავშირდება მხოლოდ იმ მომენტში, როცა საქმე ეთიკური იდეის განხორციელებას ეხება, როცა ჩვენს წინაშე საცხოვრებო-პრაქტიკული ამოცანა დადგება. თავისთავად აღებული ეთიკური ნორმები თავის და-

საბუთებას ადამიანის ბუნებიდან არ უნდა იღებდნენ. ასე რომ იყოს, გაუქმდებოდა ეთიკა, როგორც ობიექტური მეცნიერება, როგორც ფილოსოფიური დარგი და ამ სახელწოდებით არსებული ცოდნა შეერთოდა ფსიქოლოგიას. ეთიკა სიკეთე-ბოროტების ცნებიდან ამოდის. ეს არის მისი პირველი და უკანასკნელი ცნება. თუ ადამიანს თავისი არსი, თავისი იდეა აქვს, ის გამოითქმება იდეით, რომლის სახელი იქნება „ადამიანი“ და არა „სიკეთე“. ფილოსოფიაში საკითხის განხილვა ამ ასპექტში ხდება. არსებობის საკითხები მეორეულია, და მაშინაც, როცა მტკიცდება, რომ ეთიკის კატეგორიები და ნორმები რეალიზაციას აღწევენ მხოლოდ ადამიანში, ადამიანის მოღვაწეობით, ეთიკურისა და ადამიანურის განსხვავებას არაფერი ელოდება, არაფერი აუქმებს.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის აღიარებას, მის ადეკვატურად გააზრებას ძლიერ უშლის ხელს ის, რომ დიდი ხნით ადრე, ამ დისციპლინის გაჩენამდე, ადამიანი წარმოდგენილი იყო მრავალნაწილად, მრავალი მეცნიერების ობიექტად. იმის ნაცვლად, რომ მეცნიერებას პირველად მიეღწია ადამიანის ცნებამდე, გაეგო მისი შინაარსი და ამის საფუძველზე შედგომოდა ცალკეული ასპექტების შესწავლას, მეცნიერებამ ადამიანის შესწავლა დაიწყო ნაწილებიდან, აბსტრაქციით და ანალიზით გამოყოფილი მომენტების შესწავლით. აქ იმის მსგავსი ვითარებაა, რომელსაც აქვს ადგილი საერთოდ მეცნიერებაში: მეცნიერებათა განმარტებები მოცემულია და მეტ-ნაკლებად ერთნაირად იაზრებიან, მაგრამ თვითონ მეცნიერებაზე, შეიძლება ითქვას, ცოტა რამ ვიცით. გამოდის ასე, რომ მეცნიერების ნაწილები ვიცით, მაგრამ არ ვიცით თვითონ მეცნიერება, არ გვესმის ერთნაირად მისი რაობა. მეცნიერებანი ადამიანის შესახებ, ანატომია, ფიზიოლოგია, სოციოლოგია, ისტორია, ფსიქოლოგია... დიდი ხანია, რაც არსებობენ და ვითარდებიან, მაგრამ მეცნიერება თვითონ ადამიანის შესახებ ახლა გაჩნდა. ეს მეცნიერება ჯერ არც ვიცით ხეირიანად. გვიჭირს ადამიანის ცნების გააზრება. როგორც კი ბნელს ვცდით, მყისვე ჩვენს წინაშე წამოიჭრებიან სხვადასხვა მეცნიერების მონაცემები, რომელნიც მოგვითხრობენ ადამიანის ნიშან-თვისებებზე, მაგრამ თვითონ ადამიანზე არაფერს გვეუბნებიან. ამას ნორმალურ მდგომარეობად ჩავთვლიდით, რომ მცდარი არ იყოს ის დებულება, რომლის მიხედვით. მთელი მხოლოდ უბრალო არითმეტიკული ჯამია ნაწილებისა, რომ

ნაწილების ცოდნა იმავე დროს იყოს მთელის ცოდნაც. მაგრამ რახან ეს ასე არ არის, რახან მთელის თვისება სპეციფიკურია და ნაწილების თვისებებს არ უდრის, რჩება შესასწავლი მთლიანი, ნაწილების ზევით მდგარი კანონზომიერება. მარტო ეს გარემოება იკმარებდა იმის ნათელსაყოფად, რომ რამდენი ცალკეული მეცნიერებაც არ უნდა მუშაობდეს ადამიანის შესწავლაზე და რა გინდა წარმატებაც არ უნდა ჰქონდეთ ამ მეცნიერებათ, მაინც იქნება საჭირო ერთი ახალი მეცნიერება, რომელიც მიზნად დაისახავდა „თერთონ ადამიანის“ შესწავლას.

მაგრამ საქმე მარტო ამაში არ არის. როცა ადამიანი ფილოსოფიური კვლევის საგანი ხდება, ისეთი ნიშან-თვისებები ელინდებიან ადამიანის ბუნების თაობაზე, რომელთაც შორეული მსგავსებაც კი არა აქვთ იმასთან, რასაც სპეციალური მეცნიერებანი იკვლევენ და გამოაველენენ. ე. ი. საქმე ეხება არა მარტო ახალი კანონზომიერების აღმოჩენას, არა მხოლოდ იმას, რომ ადამიანის შესწავლა მის მთლიანობაში ახალ კანონზომიერებას მოგვცემს, ანუ ვთქვათ, შეავსებს იმას, რაც მოგვცეს მის შესახებ ცალკეულმა მეცნიერებებმა, არამედ ისეთ კანონზომიერებას და ნიშანთვისებებს, რომელთაც ტიპიურად სხვა ხასიათი აქვთ, და სულ სხვა სახის მეცნიერებას აძლევენ დასაბამს (ამაზე ქვემოთ).

როგორც ითქვა, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, როგორც მეცნიერება, დღევანდლობის საქმეა, მაგრამ ამ მეცნიერების ელემენტები დიდი ხნიდან არიან ცნობილი. ზოგი რამ გავითვალისწინოთ ამ წარსულიდან. იგი უსარგებლო არ აღმოჩნდება ამ მეცნიერების თანამედროვე მდგომარეობის გასაგებად.

ანტიკურ მსოფლგაგებაში შეინიშნება ადამიანის ორგვარი გაგება. პირველად ადამიანი წარმოდგენილია, როგორც ერთ-ერთი მოპენტრი სამყაროსეული კანონზომიერებისა. კოსმოსის კანონი სავალდებულოა ადამიანისთვისაც. მას ადამიანიც ისევე ემორჩილება. როგორც ბუნება და ბუნების ცალკეული მოვლენა. ადამიანი წარმოდგენილია „ფიზიკის“ საგნად, სპეციფიკურობა მისი შეუმჩნეველი რჩება.

ქრისტიანობამ არსებითი ხასიათის ცვლილება შეიტანა ამ თვალსაზრისში. ვინაიდან არსებობს ქრისტეს ცნება, რომელიც გულისხმობს ღმერთის გაადამიანებას, ადამიანის მნიშვნელობა შეიცვალა. ის გამოითიშა ბუნებიდან და უნიკალურ არსებად იქნა

გამოცხადებულ. ადამიანი, როგორც ღვთაებრიობის შემცველი (პოტენციალურად), არც მარტო მიწიერია და არც მარტო ზეციერი. ის ერთგვარი შუამავალია მათ შორის, მათი ერთმანეთთან დამაკავშირებელი. აქედან ცხადია, რომ მეცნიერება ადამიანის შესახებ არ შეიძლება იყოს „ფიზიკა“, ბუნებისმეტყველება, როგორც არ შეიძლება იგი იყოს თეოლოგია. ადამიანის შესწავლა გულისხმობს ახალი მეცნიერების შექმნას, სპეციალურ მეცნიერებას, რომელიც მხოლოდ ადამიანის წვდომას დაისახავს მიზნად. ასეთი მეცნიერება ამ დროს ჯერ კიდევ არ არის, რასაკვირველია, განხორციელებული. მაგრამ მისი შესაძლებლობის პრინციპი ცნობილია.

ასეთია სურათი ადამიანის გაგებისა ზოგადად წარმართულ და ქრისტიანულ სამყაროში. მაგრამ ეს მხოლოდ ზოგადი დახასიათებაა⁴. თუ საქმეს უფრო სერიოზულად შევხედავთ, აღმოჩნდება, რომ არც წარმართული შეხედულება ამოიწურება ნატურალიზმით და არც ქრისტიანული სამყარო თავისუფალი ადამიანის ბუნების ნატურალიზაციიდან. ამის საილუსტრაციოდ, რამდენადაც საქმე ეხება ძველ ბერძნულ აზროვნებას, მოვიტანთ სოკრატ-პლატონის კონცეფციას ადამიანის შესახებ იმ გაგებით, რომელიც მოგვცა ჰ. კოჰენმა.

სოკრატის ცნობილი დევაზი-მოწოდება — „იცან თავი შენი“ მაუწყებელია იმ გარდატეხისა, რომელიც მოხდა მაშინ ბერძნულ ფილოსოფიაში. ფილოსოფიურმა აზროვნებამ გადაინაცვლა ადგილი, „ფიზიკის“ ადგილი „ეთიკამ“ დაიჭირა. სამყაროს საიდუმლოების ძებნა უნდა ვაწარმოოთ არა „გარეთ“, არამედ „შიგნით“. ამას მოითხოვდა ბრძენი სოკრატი. ეს პირველ რიგში ადამიანის იმგვარ შესწავლას გულისხმობდა, რომელიც ჩვენთვის ნათელს გახდიდა ერთდროულად სამ ცნებას — „ეთიკას“, „ადამიანს“ და „ცნებას“.

მოძღვრება ადამიანის შესახებ იგივეა, რაც ეთიკა. ცნება ადამიანისა ეთიკამ უნდა აღმოაჩინოს. ეთიკა ადამიანის მზამზარეული ცნებიდან ვერ ამოვა. ეთიკამდე, მის უწინარესად ეს ცნება არ არსებობს, არ შეიძლება არსებობდეს. ეთიკა არის მოძღვრება ადამიანის ცნების შესახებ. ადამიანის ცნების აღმოჩენით, წერს კოჰენი. სოკრატმა აღმოაჩინა თვითონ ცნებაც, როგორც ასეთი. მანამდე არ იყო არავითარი ცნება. სამეული — ადამიანი, ცნება, ეთიკა ერთად. ერთი აქტით იყო მიგნებული. ეს ფაქტი ამ სამეულის შინაგან კავშირზე მიუთითებს.

ცნება სრულყოფილად მაშინ არის გააზრებული, როცა მისი შინაარსი ყოვლადობას (Allheit) აღწევს. სოკრატის ცნებამ ადამიანის შესახებ სრულყოფილებას ვერ შიალწია. სოკრატი ადამიანს ეძებდა ყველგან, ყოველ ადამიანში, ყოველ მოქალაქეში, განურჩევლად მდგომარეობისა, პროფესიისა, განათლებისა... ადამიანი ყოველ მდგომარეობაში ახლოს იყო მის გულთან. ადამიანთა სიმრავლის ცნება აქ ვერ შორდება ცალკეული ადამიანის სურათს. ეს სურათი არის თუმცა ცნება ადამიანისა; მაგრამ არა სრულყოფილი, არამედ მხოლოდ მისი საწყისისეული საფეხურით წარმოდგენილი. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის ცნება, რომელსაც მიაგნო სოკრატმა, იყო ინდივიდუალური, ადამიანი მხოლოდ როგორც ინდივიდი იყო წარმოდგენილი. სოკრატი ამას ვერ გასცდა, მისი ადამიანი დარჩა მარტო ინდივიდად⁵.

პლატონმა შემდგომი ნაბიჯი გადადგა: „სახელმწიფოში“ ის ლაპარაკობს არა ინდივიდის სულზე, არამედ ადამიანის სულზე, რომელიც სახელმწიფოში მქადავდება. სულის ცნება, რომელიც ადამიანის ცნებას ერთვის პლატონთან, განსხვავებულია სულის იმ ცნებიდან, რომელიც ჰქონდათ პითაგორელებს. ესენი ლაპარაკობდნენ მხოლოდ ერთგვარი სულის შესახებ. ეს იყო ადამიანის სული. პლატონი, გარდა ამისა, აღიარებს აგრეთვე სახელმწიფოს სულს და მას თვლის მსოფლიოს სულის ერთ-ერთ გამოვლინებად. სახელმწიფოს სული ადამიანის სულია, მის სრულყოფის გზაზე მიღწეული მაღალი საფეხურია. ამ საფეხურზე ადამიანის ცნება შორდება სიმრავლის ცნებას და ყოვლადობის ცნებად გვევლინება: სახელმწიფოს სულის მოაზრება შეიძლება მხოლოდ აბსტრაქციის უსასრულო შეჭამებით⁶. აქ ადამიანის ცნება წარმოდგენილია სრულყოფილად: ის არის არა ცალკეული, ან ერთეული, ან სიმრავლის ცალკეული, არამედ ყოვლადობა, რომელშიაც აღწევს იგი თავის სულს. ადამიანის სულის შემეცნება, ამბობს პლატონი, სახელმწიფოში უფრო შეიძლება, ვიდრე ცალკეულ არსებაში⁷.

ყოვლადობა, ცნების სრულყოფილობის მწვერვალი არის არა მარტო განვითარების დასასრული, არამედ იმავე დროს ნამდვილი დასაწყისიც. სამივე მომენტი: ერთეული, პარტიკულარული სიმრავლე და ყოვლადობა ადამიანის ცნების ყოველ საფეხურზე უნდა ვიგულისხმოთ. ადამიანის წვდომა შესაძლებელია მხოლოდ სამივე მომენტის გაერთიანების გზით. ეს მეთოდი, საწყისისა და სასრუ-

ლის გაუთიშაობის პრინციპზე აგებული, პლატონის აღმოჩენა და მხოლოდ ამ გზით არის შესაძლებელი მეცნიერების შექმნა ადამიანის შესახებ. ადამიანი, მართალია, არის ინდივიდი, მაგრამ ის მარტო ეს არ არის. ის არის, ამის გარდა, სიმრავლის წევრი და, ბოლოს, კიდევ ყოვლადობის წევრი. ყოვლადობის უმაღლესი საფეხური ადამიანისათვის არის კაცობრიობა. ადამიანის შესწავლა მხოლოდ მაშინ იქნება სრული, როცა ის გათვალისწინებული იქნება სამივე საფეხურზე: როგორც ინდივიდი, როგორც სიმრავლის ერთეული წევრი და როგორც ყოვლადობის მომენტი, კაცობრიობის წევრი.

ადამიანის, პიროვნების შესწავლის ყველაზე მეტი უფლებაცა და შესაძლებლობაც აქვს ეთიკას. ეს იმიტომ, რომ არც ერთი სხვა მეცნიერება არ ახორციელებს ერთეულის, სიმრავლისა და ყოვლადობის ერთიანობას, გარდა ეთიკისა. მხოლოდ ასეთი შენადგენი-შერწყმა აკმაყოფილებს ადამიანის შემეცნების მოთხოვნას. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის არსი უნდა ვიანზროთ არა როგორც ბუნებისეული მოვლენა, არამედ როგორც ჭეარარსული ვითარება. ნატურალიზმი ადამიანის შესწავლის საქმეში აქ დაძლეულია და ამით „ფიზიკის“ საპირისპირო მეცნიერება ჩნდება. ადამიანის არსებობა იაზრება განსხვავებულად ბუნების არსებობიდან და ამ გარემოების გასამტკიცებლად ეთიკის პრინციპებია გამოყენებული.

კოჰენის თვალსაზრისი გასაგებია. მას სურს ეთიკის დამოუკიდებლობა დაასაბუთოს და აზრსათვის ეთიკური აქტი, ქცევის სუბიექტი ისე წარმოისახოს, როგორც ამას ეთიკური ნორმა მოითხოვს. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დაფუძნებისათვის არგუმენტაციის ეს გზა არ გამოდგება. ადამიანს, როგორც რეალურად არსებულს, ეთიკის ნორმა იმად ვერ გადააქცევს, რაც თვითონ არ არის, იმის შესრულებას ვერ დაავალებს, რაც მას არ შეუძლია. ეთიკა ვერ შეუქმნის ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ადამიანის ცნებას. ეს უნდა შექმნას ანთროპოლოგიამ ადამიანის „ხილვის“ საფუძველზე. ჭეარარსი ძალის მქონეა და საჭირო არა თვითონ ჭეარარსული არსებისათვის, არამედ მხოლოდ ისეთი არსებისათვის, რომელიც თვითონ ჭეარარსი არ არის, მაგრამ მის შესაბამისად მოქცევა შეუძლია. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არ ადგენს იმას, თუ რა უნდა შეეძლოს ადამიანს და რა არა, არამედ იკვლევს და ეძებს იმას, თუ რა არის ადამიანი, რა შეუძლია და რა არ შეუძ-

ლია მას. მოძღვრება ადამიანის შესახებ ეთიკა არ არის, არ შეიძლება იყოს. თუ სოკრატის საძებარი ადამიანი მხოლოდ ეთიკის არსებაა, მაშინ იგი ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ვერ დააკმაყოფილებს⁸.

ასაშუალო საუკუნეებმა მოგვცეს ადამიანის სინთეზური სურათი, რომელიც შეიცავდა ანტიკურსა და ქრისტიანულ ელემენტებს. ადამიანს, როგორც თავისუფალ გონითს არსებას, თუმცა ენიჭებოდა უპირატესი მდგომარეობა ბუნებაში, შექმნილ არსებათა შორის, მაგრამ იმავე დროს ის იაზრებოდა, როგორც კანონისადმი დაქვემდებარებული. ეს ორი ასპექტი ადამიანის ბუნებისა გამოსახული იყო თომა აკვინელისა და აგუსტინის კონცეფციებში, იმ განსხვავებით ერთმანეთისაგან, რომ ხან ერთ ასპექტს ენიჭებოდა უპირატესობა, ხან კი მეორეს, ხან წინა პლანზე იყო წამოწეული ადამიანის თავისუფლება, ხან კი ადამიანის კანონისუფლობა იყო ხაზგასმით აღნიშნული. მთავარი ამ დროს მაინც ის იყო, რომ კანონ-წყესიკა და თავისუფლებაც ადამიანისა ღმერთთან მიმართებაში განიხილებოდა და ამდენად საკუთრივ ადამიანის თვისებებზე არაფერი იყო ნათქვამი. წესიკა და თავისუფლებაც ადამიანს ეძლევა, ისინი ღვთის წყალობას წარმოადგენენ.

აღორძინების ხანაში, როცა რეალური ადამიანის მნიშვნელობა გაიზარდა, ადამიანის ბევრი სპეციფიკური ნიშანი იყო დასახელებული. მთავარი აქ ის იყო, რომ ძიების მიზანს შეადგენდა არა ღვთაებრივი ადამიანში, არა ცით მომადლებული წყალობა, რომელიც ადამიანის კუთვნილებად გადაქცეულა, არამედ თვით ადამიანის ადამიანური თვისებები, ადამიანის ის ძალები, რომლითაც იგი უპირისპირდება ბუნებას და რამდენადმე ღვთაებასაც. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს პიკო დელა მირანდოლას კონცეფცია ადამიანის ბუნების შესახებ. პიკო ასე მოგვითხრობს ადამიანის შესახებ: სამყაროს ხილული შენობა უკვე დამთავრებული ჰქონდა მის შემქმნელს, როცა მას გაუჩნდა სურვილი შეექმნა ისეთი არსება, რომელიც შესძლებდა სამყაროს ვერითმისა და კანონზომიერების გაგებას, სილამაზის სიყვარულს და მისი დიდებულებით ალტაცებას. მაგრამ არ არსებობდა ტიპი, პირველსახე, რომლის მიხედვითაც ყოფილიყო შესაძლებელი მისი შექმნა. ღვთაებას არ გააჩნდა არც რაიმე ძვირფასეულობა, რომელიც შეიძლებოდა ამ ახალ ქმნილებას გადასცემოდა მის საკუთრებად.

არ იყო დედამიწის მთელ სივრცეზე თავისუფალი ადგილი, სადაც შესაძლებელი ყოფილიყო მისი დასახლება. მთელი სივრცე უკვე განაწილებული იყო. ყოვლად ძლიერი შემქმნელი სამყაროსა აღმოჩნდა მძიმე მდგომარეობაში. ის ყოყმანობდა, არ იცოდა, როგორ მოქცეულიყო, რით დაეჭილდებოდა ახალი ქმნილება. მოხდა ასე, რომ სიყვარულის გამოსახატავად ყოვლად ძლიერმა ამ ახალ არსებას თანამგზავრად გაუჩინა პირველყოფილი ცოდვა.

ბოლოს უმაღლესმა არსებამ ასე გადაჭრა საკითხი: იმ არსებას, რომელსაც ვერაფერი მიაკუთვნა, როგორც მისი საკუთრება, მისცა ყოველივე იმის ჯამი, რაც სხვა არსებათ ჰქონდა მიცემული მათ საკუთრებად. ამგვარად, მან ადამიანი გახადა მის ასახვად, იმად, რაც მოიცავდა ყველაფერს ერთნაირად, დააყენა იგი სამყაროს შუაგულში და უთხრა მას: ადამ, ჩვენ არ მოგვიცია შენთვის არც გარკვეული ადგილი და არც თავისებური ფორმა, არც საკუთარი მემკვიდრეობა. ეს იმისათვის, რათა შენ გქონოდა ისეთი საცხოვრებელი, ისეთი ფორმა და ისეთი არსების თვისებები, როგორსაც შენ თვითონ მოცხურებ. ყველა სხვა არსებანი ჩვენ დაუუმორჩილეთ კანონებს. ერთადერთი, ეს შენ ხარ, რომელიც არაფრით შეზღუდული არაა და შეიძლება იყო ის, რაც შენ გინდა. მე დააყენე შენ სამყაროს ცენტრში, რათა შენ მიმოიხილო ყველაფერი და ამოირჩიო ის, რასაც შესაფერისად მიიჩნევ. შენ არ ხარ შექმნილი არც როგორც ზეციური და არც როგორც მიწიერი, არც როგორც მოკვდავი და არც როგორც უკვდავი. მაგრამ შენ შეგიძლია სურვილისამებრ იყო საკუთარი თავის მშენებელი და მოქანდაკე. გააკეთე შენი თავი როგორც გინდა, რა მასალიდანაც გინდა. არავინ არ გიშლის ხელს არაფერში; შეგიძლია დაეშვა ძირს ცხოველის საფეხურამდე, შეგიძლია ამაღლდე ღვთაებამდე.

ადამიანს, ამიტომ, შეუძლია იყოს, რაც უნდა. ცხოველებს თავიდანვე აქვთ ყველაფერი, რაც მათ შეიძლება ჰქონდეთ. უმაღლესი სულები თავიდანვე, შექმნიდანვე არიან ის, რაც არიან ახლა და რაც ყოველთვის იქნებიან. მხოლოდ ადამიანში არის ჩათესილი თესლი ყოველგვარი მოქმედება-საქმიანობისა, ჩანასახი ყოველგვარი შესაძლებელი ცხოვრებისა. ადამიანს აქვს უნარი იცვლებოდეს ქამელეონივით, სურვილისამებრ იღებდეს სხვადასხვა სახეს⁹.

თუ ახლა შევადარებთ პიკოს შეხედულებას ადამიანზე იმას, რასაც ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიისა და ეგზისტენციალიზმის

წარმომადგენლები თავის აღმოჩენად თვლიან, დაკინახავთ, რომ ზოგი რამ ძირითადი პიკოს უკვე უთქვამს. ძნელია, ვფიქრობთ, მოიძებნოს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წინამორბედთა შორის ვინმე, ვინც ისე ახლოს იდგეს ამ მიმართულებასთან, როგორც პიკო დელა მირანდოლა. პიკოს მიხედვით, სამყარო დამთავრებული იყო, როცა ადამიანის გაჩენის საკითხი დაისვა. ადამიანი, მაშასადამე, სამყაროს არ ესაჭიროება. სამყაროსათვის ადამიანი არ არსებობს. მისი ყოფნა-არყოფნა სამყაროს ვერაფრით აცნობს თავს. გასაგებია, რომ ადამიანისათვის სამყარო არის უცხო, მის მიმართ აბსოლუტურად ინდიფერენტულად განწყობილი. ადამიანი სამყაროში თავს გრძნობს, როგორც ჩამოვარდნილი უცხო სფეროდან — უცხო სფეროში. ადამიანი მოკლებულია გარკვეულობას, ვერაფერზე „ხელს ვერ იკიდებს“, არაფერი მას „ხელს არ ჰკიდებს“ და ამიტომ თავისუფალია და მარტოხელა. მას, არაფრის მქონეს, ნება ეძლევა შექმნას თავისი „სახე“, როგორც სურს. მას არც არავინ ზღუდავს და არც არავინ ეხმარება არაფერში. მას არც არაფერი ევალება და არც არაფერზეა პასუხისმგებელი/ მას ყველა უფლებები აქვს თავის მიმართ, და ისეთიც, რომლის მოხმარება ღმერთმაც ვერ შესძლო: ღმერთმა ადამიანს ფორმა ვერ მისცა იმიტომ, რომ ამისთვის საჭირო პირველსახე (პარადიგმა. პლატონი) არ ჰქონდა, ეს საქმე ადამიანს დაევალა. ადამიანი ამქვეყნად მიუსათარ არსებად გვევლინება და ა. შ.

რენესანსის პერიოდში ისეთი აზრებიც გამოითქვა ადამიანზე, რომლებიც პიკოს აზრებს ეწინააღმდეგება. მაგალითისათვის მოვიყვანთ სანჩეზის (Sanchez) მოსაზრებებს ადამიანის შესახებ. სანჩეზი წერს: ადამიანი არის პატივმოყვარე არსება. მას ყველაფერზე მაღლა აქვს თავისი თავი წარმოდგენილი. მას რომ შეეძლოს ღმერთის ჩამოგდება ციდან, ამას დაუყონებლივ იზამდა. ეს მას არ შეუძლია, მაგრამ მას შეუძლია წარმოისახოს თავისი თავი ღმერთად და ეცდება ამაში სხვაც დაარწმუნოს. და აი ამ ბუნების მეფეს კლავს კოლო, ყურძნის კაკალი ან თმა, რომელიც მოხვდა სასუნთქ ორგანოში, რომ აღარაფერი ვთქვათ სხვა დანარჩენზე, რაც მას შიგნიდან და გარედან ემუქრება მუდამ და სიკვდილს უქადის. ადამიანი მუდამ შიშშია და ტანჯვაში, ჭეშმარიტად ადამიანი არის ბუშტი წყლის ზედაპირზე, ხოლო ადამიანის ცხოვრება არის მუდმივი ომი დედამიწაზე. თუ ყოველივეს კარგად ავწონ-დავწონით, უეჭვ-

ელად მივალთ იმ დასკვნამდე, რომ ჩვენი ცხოვრება იწყება ცრემლებით. მიმდინარეობს ცრემლებში და მთავრდება ცრემლებით. ასე ესახება სანჩეხს ადამიანის ცხოვრება¹⁰.

აქ ადამიანის უსუსურობაზეა ლაპარაკი, იმაზე, რომ ადამიანი მართალია, თავს იტყუებს და ქედმაღლობს, მაგრამ ეს მხოლოდ მოჩვენებითი გამოვლინებაა მისი შინაგანი უბედურებისა, მისი მუდმივი შიშისა და დაუცხრომელი ტანჯვისა. ეს ძალიან გვაგონებს ადამიანის იმ დახასიათებას, რომელსაც ვხვდებით ეგზისტენციალიზმში: შიშის მიმართ გამოყენებულია მისი განეიტრალების „უებარი“ საშუალება: იგი გამოცხადებულია ერთ-ერთი საიდუმლოების შემეცნების ორგანოდ. ბუნებრივი იქნებოდა, რომ მას სიმპათიურად ვუყურებდეთ და მის კულტივირებაზე ვზრუნავდეთ!

ახალი დროის ფილოსოფიიდან პირველ რიგში ორ ავტორს დავასახელებთ, რომელთა ნააზრევშიც ადამიანის პრობლემამ მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა. ეს ავტორებია რ. დეკარტი და ი. კანტი.

ადამიანის პრობლემა დეკარტის წინაშე „შემთხვევით“ წამოიჭრა. იგი განსაზღვრა დეკარტის ფილოსოფიურმა სისტემამ. ეს უკანასკნელი რომ სხვაგვარი ყოფილიყო, შეიძლება დეკარტი არ დასვამდა საგანგებოდ ანთროპოლოგიურ პრობლემას. ეს პრობლემა გაჩნდა როგორც აპორია დეკარტის ფილოსოფიურ ნააზრევში. სული და სხეული, აზროვნება და მოძრაობა დუალისტურად იყვნენ ერთმანეთისადმი დაპირისპირებული. სული და სულიერი, ერთი მხრით, და სხეული და მოძრაობა, მეორე მხრით, უნდა გასაგები გამხდარიყვნენ თვითეთლი თავისთავიდან, მეორე მხარის დაუხმარებლად. ამას მოითხოვდა ამ ინსტანციების დეკარტისეული დახასიათება, მათი სუბსტანციური ბუნება. ყველაფერი რიგზე იქნებოდა და შემეცნება ამ პრინციპით წარმართებოდა ბოლომდე, რომ არ აღმოჩენილიყო ისეთი ფაქტი, რომელიც ამ პრინციპით არ შეიმეცნება, რომლისთვისაც არ არის გამოსადეგი არც აზროვნების შესწავლის მეთოდი და არც მოძრაობისთვის განკუთვნილი მიდგომა. ასეთ ფაქტს წარმოადგენენ ადამიანის ვნებები, ვნებათა ლელვანი. სპეციფიკა ამ მოვლენისა ისაა, რომ იგი ვერ იაზრება ვერც მხოლოდ როგორც აზროვნება, რომლის გასაგებად მოძრაობა არაა საჭირო და ვერც როგორც მხოლოდ მოძრაობა, რომელიც ისევ მოძრაობით შეიმეცნება, აიხსნება და აზროვნების მონაწილეობას გამორიცხავს. ვნება არის სულიერი მოძრაობა.

ამას გვეუბნება ჩვენ ამ მოვლენის დესკრიფციული ანალიზი. ის თავის შინაარსში აერთებს ორი სუბსტანციის ძირითად ნიშნებს, სულიერობას და მატერიალობას (მოდრაობას). ასეთი რამ, თანახმად დეკარტის ძირითადი დებულებებისა, არ უნდა ყოფილიყო. მაგრამ, რადგან ამ ფაქტის, ვნების ბუნების ეს სინთეზურობა უეჭველი რამ არის, საკირო გახდა მისი უფრო საფუძვლიანი შესწავლა, აღმოჩნდა, რომ ვნების პროცესები შეიძლება არსებობდნენ მხოლოდ ადამიანში. არც ცხოველს და არც წმინდა სულიერ არსებას (ღმერთს, ანგელოზს) ის არა აქვს. ვნება ისეთია თავისი ხასიათით, რომ მის საფუძვლად უეჭველად „შერეული“ სუბსტანცია უნდა ვიგულოთ. ამით აიხსნება, რომ დეკარტის ნააზრევში არ გვხვდება ანთროპოლოგიური პრობლემის მსგავსი ღმერთის ანდა ცხოველის პრობლემა. ღმერთი წმინდა გონია; ცხოველი წმინდა სხეული, აეტომატი. ამიტომ არც ღმერთი, როგორც ფაქტობრივად არსებული და არც ცხოველი თავისთავში არ შეიცავენ შინაგან კოლიზიას, დაპირისპირებულ ნიშანთა გაუგებარ კავშირს. აქ ლაპარაკია არა იმაზე, თუ როგორ ვიაზროთ კავშირი ადამიანისა სამყაროსთან, ღმერთთან, ცხოველთან. ასეთი პრობლემა დგას ღმერთის მიმართ და ცხოველის მიმართაც. ეს სხვა რამ არის. ანთროპოლოგიური პრობლემა დეკარტისა თვით ადამიანის ფაქტს ეხება, ის მისი შინაგანი შესაძლებლობის საკითხია. ამ პრობლემის სიძნელე დეკარტთან შეიძლება დილემის სახით გამოითქვას: ან სული და სხეული არ ატარებენ ურთიერთგამომრიცხველ ნიშნებს და მაშინ ადამიანი როგორც ფსიქოფიზიკური არსება ჭეშმარიტი მთლიანობაა, ანდა ძალაში უნდა დარჩეს სულისა და სხეულის სუბსტანციალური დუალიზმი და მაშინ ადამიანს, როგორც ორი სუბსტანციით აგებულ არსებას უნდა შევხედოთ როგორც მოჩვენებითს ერთიანობას, როგორც ალქმის ილუზიას. პირველი შესაძლებლობის რეალიზაცია იქნებოდა დეკარტის ნააზრევის ძირითადი მომენტის უარყოფა, ხოლო მეორე გზის არჩევა იქნებოდა ვნებათა ფენომენოლოგიის მონაცემების უარყოფა და ადამიანის გამოცხადება ფანტასმაგორიად.

დეკარტმა გადაჭრით ვერც ერთი თქვა და ვერც მეორე. სასწორი მაინც დუალიზმისაკენ გადაიხარა. ეს ბუნებრივი იყო, რადგან არაფერი ისე ნათელი და გარკვეული არ იყო დეკარტისათვის, ვიდრე არსებითი ხასიათის განსხვავება სულსა და მატერიას

შორის, აზროვნებასა და მოძრაობას შორის. ეს კონცეფცია იყო და დარჩა კარტეზიანული ფილოსოფიის დედაბოძად.

როგორ უნდა წარმოედგინა მაინც საბოლოოდ დეკარტს საქმის ვითარება? რა არის მისი უკანასკნელი სიტყვა აღნიშნულ დილემაზე. ანთროპოლოგიურ აპორიაზე?

დუალისტური თვალსაზრისის უარყოფა, რასაკვირველია, გამორიცხულია, მაგრამ, როგორც თვითონვე ამბობს¹¹, „მე“, რომელიც არის იგივე „სული“, ისე მკიდროდ არის დაკავშირებული სხეულთან, რომ ეს ორი რამ კი აღარ არის, არამედ ერთს მთლიანს წარმოადგენს. საკითხი, მაშ., გადაჭრას მოითხოვს, მისი ამ მდგომარეობაში დატოვება არ შეიძლება.

დეკარტმა შემეცნების ცნებას მიმართა; ორგვარი შემეცნების, ორგვარი ჭეშმარიტების აღიარებით სცადა მისი სისტემის შინაგანი სიძნელის დაძლევა. საქმე იმაშია, რომ სულისა და სხეულის დუალიზმი და მათი მონიზმი შემეცნების ერთი და იგივე ხარისხით არ მტკიცდება. პირველს გვაძლევს ნათელი და გარკვეული შემეცნება, რომელიც თავისი ღირებულებით უმაღლესია და რომელსაც საპირისპირო არაფერი შეიძლება გაუჩნდეს, ხოლო მონისტური, ფსიქოფიზიკური ერთიანობის სასარგებლოდ ლაპარაკობს მხოლოდ გრძნობადი შემეცნება. ის, რაც ბუნებით სხვადასხვაა, ასეთი უნდა დარჩეს კავშირშიც. ამიტომ სული და სხეული დაკავშირებული არიან არა სუბსტანციალურად, არა შეერთება შერწყმის წესით, არამედ მიმატების სახით. ეს ერთიანობა არის არა „ერთიანობა ბუნებისეული“ („unitas naturae“), არამედ „კომპოზიტური ერთიანობა“ („unitas compositionis“), ფორმულა — „ადამიანი შედგება სულისა და სხეულისაგან“ არ აუქმებს დეკარტის ნაზრევში მტკიცედ დადგენილ დუალიზმს¹²!

ყოველივე ეს იძლევა საფუძველს დავასკვნათ, რომ დეკარტის ფილოსოფიურ სისტემაში ადამიანის პრობლემა სულის პრობლემის სახეს იღებს. ამ გარემოებამ უთუოდ შეუწყო ხელი იმას, რომ ადამიანის პრობლემა უკანა რიგში დადგა და ფილოსოფიური ინტერესი პირველ რიგში სულის პრობლემით აღიძრა. ამას უკავშირდება ისიც, რომ დეკარტის დიდი გავლენის გამო, სულიერი მოვლენების კვლევა ფსიქოლოგიაში პიროვნების კვლევად იყო მიჩნეული ისე, რომ საგანგებოდ ამ ვარაუდის, ამ გაიგივების თეზისი განხილულიც კი არ ყოფილა იმ დროს.†

ადამიანის პრობლემა კანტის სისტემაში რამდენიმე გამოვლი-
ნებას ნახულობს: პედაგოგიურს, ფსიქოლოგიურს, ეთიკურს, რე-
ლიგიურს, ტრანსცენდენტალურსა და მეტაფიზიკურს. როგორც
ჩანს იქიდან, რაც არის ნათქვამი კანტის ნააზრევის შესახებ ამ
კუთხით, საკითხი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ადგილის შე-
სახებ კანტის მსოფლგაგებაში საბოლოოდ გარკვეული არ არის.
ამის საილუსტრაციოდ და საკითხთან ახლოს მისვლის მოსაზრებით
ჩვენ მიზანშეწონილად მიგვაჩნია იმ კამათის რეპროდუქცია, რო-
მელიც ადამიანის პრობლემის საკითხთან დაკავშირებით კანტის
ძიებაში გაიმართა მ. ჰაიდეგერსა და მარტინ ბუბერს შორის. ამ
დისკუსიის ფონზე უფრო ადვილი იქნება კანტის ადგილის განსაზ-
ღერა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წინამორბედთა შორის.

კანტის აზრს, რომელსაც შეიძლება ჰქონდეს მნიშვნელობა ფი-
ლოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის, ეძებენ არა კანტის „ანთრო-
პოლოგიაში“, არამედ სხვაგან. მის სხვა პუბლიკაციებში. ეს გასა-
გებია, რადგან „ანთროპოლოგია“ არსებითად არის ემპირიული
ფსიქოლოგია, როგორადაც იგი კანტს ჰქონდა წარმოდგენილი. სა-
კუთრივ ფილოსოფიური პრობლემა ადამიანის თაობაზე კანტის ამ
ნაშრომში არ არის წამოყენებული¹³. ყველაზე ნათლად, ფიქრობენ,
კანტი დაუახლოვდა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას, როცა მან
თავის „ლოგიკის“ შესავალში ფილოსოფიური პრობლემები ოთხ
საკითხში მოაქცია. ეს კითხვებია: 1. რა შეძრქლია მე ვიცოდე?
2. რა უნდა ვქნა მე? 3. რას უნდა ვიმედოვნებდე მე? 4. რა არის
ადამიანი. პირველ საკითხზე პასუხი უნდა მოგვეცეს მეტაფიზიკამ,
მეორეზე ეთიკამ, მესამეზე რელიგიამ, ხოლო მეოთხეზე ანთრო-
პოლოგიაში¹⁴. ამასთანავე, დასძენს კანტი, მეოთხე საკითხი სა-
მივე წინამორბედს შეიცავს, ე. ი. თუ ვიცით, რა არის ადამიანი, მა-
შინ პასუხი გაცემული გვექნება იმაზეც, აუ რა შეიძლება ვიცო-
დეთ, რა უნდა ვქნათ და რისი იმედი უნდა გვექონდეს. ცნობილია,
რომ უკანასკნელი საკითხი, რაც ჩვენ პირველ რიგში გვაინტერე-
სებს, კანტს სხვადასხვა დროს სხვადასხვანაირად ჰქონდა წარმოდ-
გენილი. იგი, ერთის მხრით, მოიცავდა თავის თავში მთელ ფილო-
სოფიას, ხოლო, მეორე მხრივ. ამაში იგულისხმებოდა კანტის მი-
ერ ფსიქოლოგიური და პედაგოგიური შინაარსის მქონე გამოკვ-
ლევა. ცხადია, რომ კანტის მიერ ნათქვამი მეოთხე პრობლემის
მნიშვნელობის შესახებ¹⁵ მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება ანგარიშ-

გასაწევი, თუ ადამიანის პრობლემაში ვიგულისხმებთ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემას და არა ფსიქოლოგიას ან პედაგოგიკას. ამაზე დავა არა უნდა სწარმოებდეს და არც სწარმოებს. მაგრამ დისკუსიის საგანი გახდა კანტის მიერ წამოყენებული კითხვების ინტერპრეტაცია. ამაზე იყო მითითებული ზემოთ.

მ. ჰაიდეგერმა ეს კითხვები ასე გაიგო: ისინი სამივე მიმართული არიან ადამიანის სასრულობაზე. როცა ვკითხულობთ, რა შემიძლია... ვიცოდე, მხედველობაში გვაქვს ჩვენი სისუსტე, შეუძლებლობა. ე. ი. ცნობილად იგულისხმება, რომ ჩვენი შესაძლებლობა არის მცირე, მაგრამ მაინც უნდა გაირკვეს, რა არის ეს შესაძლებლობა. ალბათ, რაღაც მაინც შეგვიძლია ვიცოდეთ.

მეორე კითხვა — „რა უნდა ვქნა“? — შეიცავს იმის ცოდნას, რომ რაღაც არის, რასაც ჩვენ ვერ ვიზამთ, ვერ შევძლებთ, მაგრამ ხომ იქნება რაიმე, რაც შეიძლება გავაკეთოთ. კითხვა ამ რაიმის გარკვევას ეხება.

მესამე კითხვა — „რისი იმედი შეიძლება მქონდეს“ — იმაზე მიუთითებს, რომ არის ისეთი რამ, რაც მე მინდა, მაგრამ რისი იმედიც მე არ უნდა მქონდეს. რჩება გასარკვევად ის, თუ რისი იმედი უნდა მქონდეს, რათა უსაფუძვლოდ ოცნებას არ მივეცე.

გამოდის, მაშასადამე, რომ კანტი დარწმუნებულია ადამიანის შესაძლებლობათა განსაზღვრულობაში, იმაში, რომ ის ზღვარდებულია და სრულყოფილობიდან შორს არის. ეს კანტის კვლევადიების პოსტულატური დებულებაა. დასადგენია არა ადამიანის სასრულისეულობა, არამედ ამ ზღვარდებულობის ზომა და შინაარსი¹⁶.

კანტის ამგვარი გაგება, ბუბერის აზრით, მიუღებელია. ჰაიდეგერმა, ამტკიცებს ბუბერი, კანტის საკითხებს აქცენტები გადაუნაცვლა. კანტის პირველ კითხვაში არსებითია არა ის, რომ მე შემიძლია მხოლოდ რაღაცის შემეცნება, ხოლო რაღაცის შემეცნება არ შემიძლია, არამედ ის, რომ საერთოდ შემიძლია ვიცოდე და ამიტომ ვკითხულობთ იმას, სახელდობრ, რა შემიძლია გავიგო. საკითხი ჩემ სასრულობაზე კი არ არის მიმართული, არამედ ჩემს რეალურ მონაწილეობაზე იმის ცოდნაში, რაც საერთოდ არის შესამეცნებლად განკუთვნილი.

ასევე, კითხვა — „რა უნდა ვქნა მე“? ნიშნავს: არსებობს ისეთი ქცევა, რაც მე უნდა შევასრულო, რაც მე მევალება. ეს კი იმას მოაწაფებს. რომ არ ვარ მოწყვეტილი სწორ მოქმედებას, რომ

მე მოვალეობას განვიციდი გარკვეულ ქცევისადმი, და, მაშასადამე, იმის განხორციელება შემიძლია.

და, ბოლოს: კითხვა — „რისი იმედი შეიძლება მქონდეს“? ნიშნავს იმას, რომ არსებობს რაღაც, რისი იმედიც უნდა მქონდეს (კანტი წინასწარ გაპორიციხავს იმას, რომ მას ყოველგვარ იმედზე უარს ეტყვიან), რომ მე მაქვს საფუძველი იმისი, რომ ვიმედოვნებდე და, ბოლოს, რახან მე ნება მეძლევა იმედოვნებაზე. იმის განცდაც მომეცემა, რისი იმედიც მაქვს.

ასეთია კანტის კითხვების ბუბერისეული ინტერპრეტაცია¹⁷. აქედან ბუბერი ასკვნის, რომ აზრი მეოთხე საკითხისა, როგორც იგი ესმოდა კანტს, არის შემდეგი: „რა არსებაა ის, რომელსაც შეუძლია ჰქონდეს ცოდნა, რამაც უნდა იმოქმედოს, რასაც შეუძლია იმედი ჰქონდეს?“¹⁸ სამი პირველი კითხვის დაყვანა ამ მეოთხეზე ჩვენ მოგვცემს იმას, რომ ამ არსების ცოდნის შემეცნებით (ე.ი. იმის გაგებით, თუ რა იცის ამ არსებამ) ჩვენ გავიგებთ იმას. თუ ამგვარ არსებას რისი ცოდნა შეუძლია, რისი ქნა შეუძლია და რისი იმედი შეიძლება ჰქონდეს¹⁹. უფრო მარტივად რომ ვთქვათ ადამიანის რაობის წვდომა ნიშნავს იმის გაგებას, თუ რა იცის მან. რას აკეთებს იგი და რას შეჰყურებს იგი იმედით. ბუბერს ამ ინტერპრეტაციის საფუძველზე შემდეგი აქვს ნათქვამი: კანტი რომ ადამიანის სასრულობაზე და ზღვარდებულებაზე ლაპარაკობს ეს იმისთვის კი არა, რათა ეს ფაქტი დაადასტუროს, არამედ იმისთვის. რომ ამით კავშირი გააბას უსასრულოსთან, დაამტკიცოს, რომ ადამიანი არის ისეთი არსება, რომელშიაც არის სასრულიცა და უსასრულოც. ადამიანის სასრულობა და უსასრულობა ერთი მეორის გვერდით კი არ მდებარეობენ, არამედ მიუთითებენ ერთი პროცესის ორ მხარეზე. ადამიანის სასრულობა შეპირობებულია მისი მონაწილეობით უსასრულოში. რაც იცის ადამიანმა, ყველაფერი ნაწილია უსასრულოსი და ა. შ.

ამგვარი ანთროპოლოგიის საფუძველებია მოცემული კანტის ნაზრევში, მაგრამ, დასძენს ბუბერი, თვითონ კანტს არც უცდია რაიმე ნაბიჯი გადაედგა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესაქმნელად. ეს საქმე მან ჩვენ, მომდევნო თაობას უანდერძა შესასრულებლად²⁰.

მ. ბუბერი მართალია იმაში, რომ ე. წ. მეოთხე კითხვაში ნაგულისხმევი პრობლემა კანტს არ უკვლევია. რომ ის, რაც კანტმა დაწერა ანთროპოლოგიის ცნებასთან დაკავშირებით.

თავისი შინაარსით არის ემპირიული ფსიქოლოგია და ემპირიული ეთნოლოგია და არა ფილოსოფიური კვლევა ადამიანის არსისა. მით უმეტეს ის არ არის სამი პირველი კითხვის პასუხი, მაგრამ არ იქნებოდა სწორი გვეთქვა, რომ კანტმა მხოლოდ დააყენა ფილოსოფიური საკითხი ადამიანისა და არაფერი გააკეთა ამ კითხვის გადასაჭრელად. რომ ეს ასე არ არის, ამის საილუსტრაციოდ საკმარისი იქნება თუ გავიხსენებთ კანტის ცნებას ინტელიგიბელური ხასიათის შესახებ. აქ ლაპარაკია ადამიანზე — ნოუმენზე დაპირისპირებით ადამიანთან, როგორც ფენომენთან. /კანტის ფილოსოფიურ სისტემაში თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს იმ ცნობილ დებულებას, რომ ადამიანი, როგორც თეორიული შემეცნების ობიექტი. ექვემდებარება აუცილებლობას, იზიარებს ბუნების ყოველსაგნის ბედს, მოქცეულია განსჯის კანონებში, ხოლო ადამიანი თავისთავად, როცა ის ზნეობრივი აქტის სუბიექტად გვევლინება, ივარაუდება როგორც თავისუფალი არსება, ბუნების მოვლენების გარეთ არსებული ინსტანცია. აქ, თუ სხვა არა, ადამიანის პრობლემის სირთულე მაინც ნათლად არის გამოვლენილი და, რაც ამ შემთხვევაში მთავარია, ადამიანის სპეციფიკის დასადგენად მოწოდებულია თავისუფლების ცნება, რომელსაც ცენტრალური ადგილი უჭირავს თანამედროვე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში. ეს იმას მოწმობს, რომ კანტის მნიშვნელობის ანალიზი ჩვენი მეცნიერებისათვის არ უნდა შემოიფარგლოს იმით, რაზედაც არის მითითებული ბუბერის პოლემიკაში ჰაიდეგერთან. /

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის კანტის ფილოსოფიის ძირითადი დებულებები არ წარმოადგენენ საბოლოო პასუხს ადამიანის რაობაზე. როცა ჩვენ ვდგევართ ისეთი ცნებების წინაშე, როგორიცაა — ტრანსცენდენტალური ცნობიერება, გნოსეოლოგიური სუბიექტი, ადამიანი-მოვლენა და ადამიანი-საგანი თავისთავად, პირველი ბიძგი იმ მიმართულებით ეძლევა აზროვნებას, რომ ეს ცნებები როგორმე გაერთიანდნენ და ადამიანის არსის გამოვლინებად იქნენ წარმოდგენილნი. ამას მოითხოვს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიზანდასახულება. კანტი, რასაკვირველია, ბევრს ფიქრობდა უნივერსალურ მთლიანობაზე, აზროვნების მონისტურ ტენდენციას ანგარიშს უწევდა, მაგრამ მან ისე ღრმად და ფართოდ გაუდგა ფესვები თვითუფლებას, რომელსაც ის ცენტრალურ მნიშვნელობას ანიჭებდა, იმდენი ძალა დამოუკიდებ-

ბლობისა შეიძინეს ამ ცნებებმა კანტის ხელში, რომ მათი ორგანულ მთლიანობაში მოსაყვანად, როგორც ჩანს, საჭირო იყო კანტის სიცოცხლე განმეორებულყო. ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემა თანამედროვე ანთროპოლოგიისა მაინც კანტის მიერ არის ჩამოყალიბებული, მისი გადაჭრა არსებითად განსაზღვრავს ადამიანის ძირითად ნიშნებს. ეს არის იმის გარკვევა, თუ რა ადგილი უჭირავს ადამიანს მსოფლიოში მისი მიმართების მიხედვით ბუნების აუცილებლობასთან, ბუნების მოვლენების სრულს დეტერმინაციასთან, ერთი მხრით, და ზნეობრივ სამყაროსთან, მეორე მხრივ. როცა ამ განზომილებაში ადამიანის ადგილი გაირკვევა, რამდენადმე გარკვეული აღმოჩნდება ადამიანის სხვა კონსტიტუციური ნიშნებიც.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიმართულებათა ის სახეობანი, რომელნიც ადამიანს ან ბუნების აუცილებლობას უმორჩილებდნენ ანდა თვით ადამიანს აკისრებენ მისივე მომწესრიგებლის როლში გამოსვლას, კანტის სისტემაში ნახულობენ თავის სრულიად გარკვეულ საწყისებს. კანტის ადამიანი-მოვლენა ნატურალისტურ აუცილებლობას ემორჩილება, ხოლო მისივე ადამიანი-ხასიათი თვითონ ქმნის თავის კანონებს. ორივე შემთხვევაში ადამიანი „აზრიანად“ არის „დეტერმინირებული“. ამ მიმართულებით განვითარებამ ობიექტურ იდეალიზმში ჰპოვა ადგილი და ჰეგელის პანლოგიზმით დასრულდა.

როგორც ცნობილია, რაციონალისტურ ანთროპოლოგიას ირაციონალური ანთროპოლოგია დაუპირისპირდა. ამ მიმართულების ტიპური წარმომადგენელი არის შოპენჰაუერი.

„საგანი თავისთავად“, ნოუმენალურ სამყაროდ წოდებული კანტის მიერ, შოპენჰაუერმა ნებელობის სახით წარმოადგინა. ეს სამყაროსეული ნება ირაციონალურია, მაგრამ სამყაროს მართვა ენერგიის მხრივ მაინც მას ეკისრება. რამდენადაც ადამიანი სამყაროს ნაწილია, ისიც არსებითად ირაციონალურ არსებას წარმოადგენს. სანამ, ასე ვთქვათ, ადამიანი ჩაძირულია სამყარო-ნებაში, ის მხოლოდ ბრმა ლტოლვავაა, რომელსაც არაფერი ლოგიკური არ ესმის. მაგრამ უნივერსალური ნება ქმნის სამყაროსეულ წარმოდგენას და აქ ადამიანის ინდივიდუალობას აღწევს. ამით ადამიანი, თავისი ირაციონალობის მიუხედავად, რაციონალურ არსებად გვევლინება. აქ ადამიანის კონსტიტუცია სწარმოებს ტრანსცენდენტალური

პრინციპების მიხედვით. ადამიანი-წარმოდგენა არის ნაწარმოები მოვლენა. ამ ვითარებაში ადამიანის ფორმირებას მეორე ფაქტორი ერთვის. ნებელობასთან ერთად იდეების (პლატონი) მონაწილეობა ჩანს. ურთიერთმიმართება აქ ასეთია: მაშინ როცა წარმოდგენათა სამყარო ემსახურება ნების სამყაროს, მის მიზნებს, იდეები ადამიანს იმ სამსახურს უწევენ, რომ მათი საშუალებით ადამიანი თავს აღწევს ნებელობის ბატონობას. ამით უპირისპირდებიან ერთმანეთს იდეათა სამყარო და ნების სამყარო. იდეების კონტემპლატური დაკვირვების საშუალებით, რასაც ხელოვნების პროდუქტების აღქმაში აქვს ადგილი განსაკუთრებით, ადამიანი ღრო და ღრო ახერხებს იმას, რომ თავი დააღწიოს ნებისყოფის ბატონობას და მოემზადოს ეთიკური აქტისათვის.

მაგრამ, საბოლოოდ, აქაც მიუღწეველი დარჩა ნების, წარმოდგენისა და იდეის მთლიანი ინსტანციის სახით წარმოდგენა: სამყარო, როგორც ნება, სამყარო როგორც წარმოდგენა და იდეათა სამყარო დამოუკიდებელ სფეროებად იაზრებიან შოპენჰაუერის სისტემაში და ამის შესაბამისად ადამიანიც იაზრება აქ შინაგან ერთიანობას მოკლებულ მოვლენად.

არსებითი გარდატეხა ადამიანის ბუნების შესწავლაში იწყება ჰეგელის იმ კრიტიკით, რომელიც დაიწყო ლ. ფოიერბახით და დამთავრდა ჯ. მარქსით.

ლ. ფოიერბახის ძირითადი ფილოსოფიური ამოცანა იყო თეოლოგიის, აბსოლუტის ფილოსოფიისა და საერთოდ „ზეციური ამბების“ გაგება, როგორც მიწიერი მოვლენების ფანტასტიკური ასახვისა. ჰეგელის მოძღვრება უნივერსალური გონის შესახებ ადამიანს ამ გონის ერთ-ერთ მომენტად თვლიდა. მართალია, ეს მომენტი განსაკუთრებულად იყო წარმოდგენილი როგორც ერთადერთი, სადაც აბსოლუტი თვითშემეცნებას აღწევს, მაგრამ ეს უპირატესობა, ბოლოს და ბოლოს, იყო მხოლოდ საშუალების უპირატესობა და არა მისი, ადამიანის თვითღირებულების ნათელყოფა. ღმერთი, აბსოლუტი ადამიანს ართმევს თვითღირებულებას, როცა იგი იაზრება მხოლოდ როგორც უზენაესის ქმნილება და მისი ნება-სურვილის შემსრულებელი. აქედან ნათელი უნდა იყოს, რომ ადამიანის ღირსებისა და უფლების დაცვის ერთ-ერთ პირობად ათეიზმი იყო წარმოდგენილი. ეს გარემოება არის მაგისტრალურა ხაზი ფოიერბახის ფილოსოფიური ძიებისა. ამ მსოფლგაგების ვითარებაში იქმნება ფოიერბახისეული სურათი ადამიანისა.

აბსოლუტის ფილოსოფიის ადგილი ფოიერბახის ნააზრევში და-
 იკავა ანთროპოლოგიამ, ადამიანის ფილოსოფიამ, ფილოსოფიამ
 ადამიანის შესახებ. საქმე იმაზე მიდგა, რომ ადამიანი გამხდარიყო
 ფილოსოფიის საგანი, ხოლო ფილოსოფია ქცეულიყო ადამიანის
 საქმედ²¹. ამას შედეგად მოჰყვა ის, რომ უსასრულოს ფილოსოფი-
 ამ ადგილი დაუთმო სასრულის ფილოსოფიას. სასრულის ცნება.
 გამოყენებული ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში, განსაკუთრებულ
 როლს სწორედ ახლა ასრულებს. ეს ცნება გამოიყენება დიალექტიკ-
 კურად, მისი დაფუძნება მოასწავებს განუყრელ კავშირს უსასრუ-
 ლთან. ეს კანონზომიერება ფოიერბახს არსებითად არ გაუთვალის-
 წინებია, მაგრამ საამისოდ აზრის მომზადებაში მას უეჭველად წი-
 ლი უდევს. ფოიერბახის აზრით, ლაპარაკი უფლებაზე, ნებაზე, თავი-
 სუფლებაზე, პიროვნებაზე აბსტრაქტულად: ადამიანის გარეშე, არის
 სპეკულაცია. რომელიც მოკლებულია ერთიანობას, აუცილებლობას,
 სუბსტანციას, საფუძველს, რეალობას, „ადამიანი არის არსებობა
 თავისუფლების, არსებობა პიროვნების, არსებობა უფლების, სამარ-
 თლის. მხოლოდ ადამიანი არის ფიხტეს მე-ს ბ ა ზ ი ს ი, ლეიბნიცის
 მონადის ბ ა ზ ი ს ი, აბსოლუტის ბ ა ზ ი ს ი“²². აბსოლუტურ იდეა-
 ლიზმში ხდება ადამიანის ცალკეული ნიშან-თვისებების ჰიპოსტა-
 ზირება, ტრანსცენდენტაცია, რაც ადამიანზე მცდარ შეხედულებას
 აძლევს საზრდოს. იქმნება ისეთი სურათი, რომ ერთია თითქოს
 ადამიანი, ხოლო მეორეა ისეთი ნიშნები, როგორცაა უფლების
 სფეროში იურიდიული პირი, ზნეობის სფეროში — სუბიექტი, ოჯა-
 ხში — ოჯახის წევრი და ა. შ.²³ თითქოს ეს ვითარებანი არსებობდ-
 ნენ ადამიანის გარეშე. ანდა რამდენიმე სხვადასხვა ადამიანის სახ-
 ხით. ფოიერბახი იმ აზრს იცავს, რომ ამგვარი ჰიპოსტაზირება უსა-
 ფუძველოა და საზიანო ქვეშარტი ფილოსოფიისათვის, რომელიც
 არის ქვეშარტი ანთროპოლოგია. ადამიანი არის ერთი და ყველა-
 ფერი. რაც ადამიანიდან მოდის, რასაც ადამიანი ამბობს, ყველაფე-
 რი მისი არსის გამოვლინებაა²⁴. რელიგიური და თეოლოგიური ფი-
 ლოსოფია, დასძენს ფოიერბახი, უნდა გაითქვიფოს ანთროპოლო-
 გიაში, როგორც უნივერსალურ მეცნიერებაში. ფოიერბახი თით-
 ქოს უბრუნდება უკან კ ა ნ ტ ი ს ი მ აზრს, რომ ფილოსოფიური
 პრობლემატიკა, საბოლოოდ, ანთროპოლოგიაში იყრის თავს. მარ-
 თალია, ეს მსგავსება კანტსა და ფოიერბახს შორის არის მხოლოდ
 გარეგნული, ფორმალური, მაგრამ ამასაც მნიშვნელობა აქვს: ადა-

მიანს. იქნება იგი ტრანსცენდენტალურად ან ინტელიგიბელურად წარმოდგენილი, თუ ემპირიულად და რეალურად, მაინც ორივე შემთხვევაში ენიჭება განსაკუთრებული, შეიძლება ითქვას, ცენტრალური მნიშვნელობა ფილოსოფიაში. ამაზე მიგვივლითებს ფოიერბახის სიტყვები: „ჭეშმარიტება არც მატერიალიზმშია და არც იდეალიზმში. ის არ არის აგრეთვე არც ფიზიოლოგიაში. არც ფსიქოლოგიაში; ჭეშმარიტება — ეს არის ანთროპოლოგია“²⁵.

საინტერესოა, რომ ლევიტს მართებულად მიაჩნია ენგელსის აზრი ფოიერბახის შესახებ: ფოიერბახი არაფერს პოზიტივურს არ ამბობს იმის გამო, თუ რა ხდის ადამიანს ადამიანად, რატომ არის ის ასეთი და არა სხვაგვარი²⁶. რახან ფოიერბახი, წერს ფ. ენგელსი, არაფერს ამბობს იმ გარემოს შესახებ, რომელშიაც იმყოფება ადამიანი, და, თუ ამბობს ზოგჯერ რამეს, მას არავითარ გამოყენებას არ აძლევს, აპიტომ მის ხელში ადამიანი კვლავ აბსტრაქტულ არსებად რჩება²⁷. ამ პუნქტში აიღო დასაბამი კ. მარქსის მოძღვრებამ ადამიანის შესახებ. ლ. ფოიერბახის ამოცანა შეიძლება დავახასიათოთ, როგორც ღმერთისა და თეოლოგიის გარკვევის ამოცანა. ჩვენ გვაქვს ამ ამოცანის გადაჭრა ფოიერბახის მიერ: ღმერთი დაუყვანილია ადამიანზე, თეოლოგიის ჭეშმარიტებად გამოცხადებულია ანთროპოლოგია. კ. მარქსისათვის ამის შემდეგ დგება ადამიანის პრობლემა, იწყება საკუთრივ ანთროპოლოგიური პრობლემა. თუ სწორია ის, რომ ჰეგელის ფილოსოფია ადამიანის ნიშან-თვისებათა ჰიპოსტაზირებაა, ამ რეალური შინაარსის მისტიკურ სამოსელში წარმოდგენაა, პირველ რიგში ამ შენობის დაშლაა საჭირო, მიწიდან ცაში ატანილია მიწასთან დაბრუნებაა აქტუალური ამოცანა. მაგრამ ეს საქმე ისე მარტივი არ არის, როგორც იგი ფოიერბახს ჰქონდა წარმოდგენილი. ჰიპოსტაზირება და რეალურის მისტიფიკაცია მოითხოვს ახსნას. უნდა დაიძებნოს მიწიერი ვითარების ზეციერად წარმოსახვის საფუძველი, მისი აუცილებლობა. ადამიანის არსის ზეციერი გასხვისება ერთ-ერთი ფორმაა ადამიანის გასხვისებისა. არიან მოვლენები, სავსებით მიწიერი და რეალური, ობიექტური, ადამიანისაგან დამოუკიდებელ ვითარებად წარმოდგენილი, მაგრამ სინამდვილეში ადამიანის არსის, სუბიექტური შინაარსის გასხვისებას, ჰიპოსტაზირებას წარმოადგენენ. სანამ არ მიგვიგნია გასხვისების პირველი მიზეზისათვის, სანამ არ ვი-

ცით ის, თუ საერთოდ რატომ უნდა ხდებოდეს გასხვისება, რად უნდა უნდოდეს ადამიანს თავისი შინაგანი დაინახოს გარეთ და დაინახოს სხვაგვარად, ვიდრე არის, ვერ გავიგებთ ციურს გასხვისებას, თეოლოგიასა და რელიგიას.

კ. მარქსმა ამ უცნაური მოვლენის ახსნა იქ მონახა, სადაც ადამიანის ცხოვრება, მისი საზოგადოებრიობა და ისტორია იღებს ფორმასა და მიმართულებას. ე. წ. საქონლის ფეტიშიზმის ცნების დადგენით კ. მარქსმა ფილოსოფიას მისცა ნამდვილი ეტალონი, რითაც უნდა იხელმძღვანელოს მან ადამიანის გასხვისებისა და მისი ფორმების გამოვლინების გასაგებად.

მთავარზე უმთავრესი მაინც ის არის, რომ ამ მოვლენის ახსნას, გასხვისების ფაქტორების მიგნებას უნდა მოჰყვეს ამ ფაქტორების გაუქმება. თუ ეს ფაქტი ადამიანის გასხვისებისა ისტორიული პროცესია, რეალურ ძალთა გარკვეული ურთიერთობის შედეგია, შედეგი რომელიც ამახინჯებს ადამიანის შემეცნებასაც და მის ცხოვრებასაც, უნდა დადგეს საკითხი, ამ ფაქტორების გაუქმების შესახებ, იმ ისტორიულ ვითარების შეცვლის შესახებ, რომელთანაც აუცილებლობით არის დაკავშირებული ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული შერყვნა. მარქსის ამოცანა არის ნამდვილი ადამიანის აღდგენა მის უფლებებში, მისი წარმოდგენა იმ სახით, როგორც ის არის თავის თავად, თავისი არსის შესაბამისად. ამისთვის საჭიროა ცხოვრების იმგვარი გარდაქმნა, რომ ადამიანს საშუალება ჰქონდეს ადამიანად იყოს და ადამიანად წარმოიდგინოს თავისი თავი. ის არ უნდა იყოს იძულებული შექმნას, გამოიგონოს სასურველი, მაგრამ ფიქტიური სამყარო იმის ნაცვლად, რომ ასეთ სამყაროს რეალური არსებობა მიანიჭოს. ეს ცხოვრების გარდაქმნას ნიშნავს, იგი სოციალურსა და სოციალისტურ (კომუნისტურ) რევოლუციას მოითხოვს. ამის განხორციელება მხოლოდ პროლეტარიატს შეუძლია და ამიტომ იგი მას ეკისრება. პროლეტარიატმა უნდა გაათავისუფლოს ადამიანი განსხვისებიდან და ამით დაუბრუნოს მას მისი გვაროვნული, კემშარიტი ბუნება. ამიტომ ამბობენ, რომ კ. მარქსმა პროლეტარიატში დაინახა ადამიანის გვარის შესაძლებლობა²⁸.

ადამიანმა რომ თავისი თავი დაკარგა, ეს გარკვეული საწარმოო ურთიერთობის შედეგია. ადამიანისათვის უცხო გახდა როგორც მისი ნაშრომი, ისე თვით შრომის პროცესებიც. ადამიანმა

არ უნდა იგრძნოს უცხოდ თავისი თავი მის მიერ შექმნილ ნივთების სამყაროში, პირველ რიგში იქ, სადაც არის ეკონომიური ცხოვრება. იმისათვის, რომ ადამიანმა სამყარო (და ადამიანი) ისე აღიქვას, როგორც ის არის, საჭიროა გაუქმდეს ადამიანური ძალების გასხვისება. სამყაროსა და ადამიანის გარემოს უნდა ჩამოეხსნას ის საბურველი, რომელიც აფერხებს ნამდვილი რეალობის ადეკვატურად ათვისებას. ეს იქნებოდა ადამიანისა და ბუნების „მომზადება“ ობიექტური მნიშვნელობის შემცენებისათვის.

რახან ყოველი სახის რელიგია და თეოლოგია ადამიანის ცხოვრების დამახინჯებული სურათია, ხოლო ღმერთი ამ სურათის მასზრდობელი და დამცველი, კ. მარქსს ადამიანის გათავისუფლება, მისი დაბრუნება თავის თავთან შესაძლებლად მიაჩნია მხოლოდ ათეიზმის გზით, ყოველგვარი ზებუნებრივის რადიკალური უარყოფის გზით. ფოიერბახს თეოლოგია ანთროპოლოგიაზე დაკავს და ამით რელიგიის არსის მიგნებას ვარაუდობს, მარქსს ეს არ აკმაყოფილებს და რელიგიას ახასიათებს, როგორც ხალხის გასაბრუებელ საშუალებას. რელიგიამ, წერს მარქსი, ოპიუმია ხალხისათვის, იყენებს რა ჰეგელის გამოთქმას. რელიგია აქ წარმოდგენილია როგორც ადამიანის ისეთი განსხვისება, რომელსაც სინამდვილის გადაქმნა უნდა მითის საშუალებით. ამას მარქსი უპირისპირებს სინამდვილის გადაქმნის გეგმას რეალური ძალის საშუალებით. ასეთი ძალა ელინდება მსოფლიო პროლეტარიატის ბრძოლაში. აქ თავისთავად გვესახება ანალოგია სოკრატ — პლატონის მიმართებისა ფოიერბახ-მარქსის მიმართებასთან. როგორც სოკრატის ცნება ადამიანისა არასაკმარისად ჩათვალა პლატონმა მისი ინდივიდუალისტურად გაგების გამო და საჭიროდ მიიჩნია ადამიანის ცნების დადგენა სახელმწიფოს ცნებაში, ისე არასაკმარისად მიიჩნია კ. მარქსმა ფოიერბახის მიერ მოცემული განსაზღვრება ადამიანის არსისა და ინდივიდუალურ თვალსაზრისის საზოგადოებრივი, კლასობრივი თვალსაზრისი დაუპირისპირა. ადამიანის საიდუმლოების ამოხსნა კ. მარქსმა ადამიანთა საზოგადოების იმ ნაწილში დაინახა შესაძლებლად, რომლის ეკონომიური და პოლიტიკური თავისუფლების მოპოვება არსებითად იგივეა, რაც გასხვისებული ადამიანის დაბრუნება თავის თავთან, ადამიანის მიერ თავისი ნამდვილი არსის მონახვა. საზოგადოების ამ ნაწილს პროლეტა-

რიატი წარმოადგენს. მისი გათავისუფლება კაპიტალიზმის ბატონობიდან არის კაპიტალიზმის დამხობა და ადამიანის „გადახტომა აუცილებლობის სამყაროდან თავისუფლების სამყაროში“.

* * *

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეორეტიკოსები, შეიძლება ითქვას, თითქმის ყველგან გვხვდებიან. სადაც მეტ-ნაკლებად დასრულებული სურათია მოცემული სამყაროს შესახებ, ყველგან რაღაც არის ნათქვამი ადამიანის ადგილის შესახებ ამ სამყაროში. ეს იმ შემთხვევაში, როცა ადამიანის ცნება არის აღებული პროვიზორული მნიშვნელობით, ისეთი მნიშვნელობით, რომელიც შეეგუება, აიტანს მრავალი სახის მიდგომას, არ იქნება განსაზღვრული რომელიმე ანთროპოლოგიური მიმართულებით, ცალკეული თეორიით. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ერთიანი, ყველასთვის მისაღები ისტორია ახლა, რასაკვირველია, არ დაიწერება. სანამ ამ მეცნიერებაში თავისი მრწამსი არ დაუდგენიათ ფილოსოფიის ძირითად მიმართულებებსაც კი, მანამ ისიც, რაც თითქოს მოიხაზა საერთო ნიადაგის სახით, სრულს სიმტკიცეს მოკლებულია, ამგვარი მუშაობა ამ მეცნიერების ისტორიისათვის ნაადრევი ჩანს: ისტორია მხოლოდ იმ მოვლენაზე შეიძლება დაიწეროს, რომელიც ცნებითად გარკვეულია და ცნობილი ისტორიოგრაფისთვის.

რამდენადაც ადამიანის პრობლემა ე. წ. ეგზისტენციალურ არსებობას უკავშირდება, ხოლო ეგზისტენციალური აზროვნების შემომტანად ფილოსოფიაში ს. კირკეგორი ითვლება, ცოტა რამ ამ მოაზროვნეზედაც უნდა ითქვას.

ს. კირკეგორის გავლენა ფილოსოფიაში და თეოლოგიაში მისი პიროვნების თავისებურებით არანაკლებად არის შეპირობებული, ვიდრე მისი მოძღვრებით. მას, როგორც ჩანს, მემკვიდრეობით გადმოეცა მამისაგან მელანქოლისადმი მიდრეკილება. ეს განწყობილება მან გაამართლა და გამოიყენა იმ საქმეში, რომელიც მან თავის საკუთარ საქმედ მიიჩნია, რომლისადმი სამსახური თავის მოწოდებად დაადგინა. რწმენა იმისა, რომ მას უზენაესი კანონით ევალება უდიდესი მისიის შესრულება ამ ქვეყნად, ისე მტკიცე იყო მასში, რომ, როცა დაინახა მისი შეყვარებულისა და დანიშნულის ინდიფერენტული დამოკიდებულება ამ საქმისადმი, მისი მი-

სიისადმი, ის მას გაეყარა. ურთიერთის ძლიერმა ზიკვარულმა ვერ შეძლო ამ ნაბიჯის შეჩერება, ს. კირკეგორმა და რეგინა ოლსერმა მძიმედ განიცადეს განშორება, მათი სურვილის საწინააღმდეგო აქტი.

შინაარსი იმ საქმისა, რომელსაც კირკეგორი, ასე ეთქვათ, ყველაფერს სწირავდა, იყო ქრისტეს ნამდვილი მოძღვრების აღდგენა, ახალი აღთქმის, ქრისტიანობის გაცოცხლება. ეს ამოცანა უშუალოდ უკავშირდება ადამიანის რაობის გარკვევას. ის, ვინც უნდა შეასრულოს ნამდვილი ქრისტიანობის აღდგენა, საჭირო ნიშან-თვისებებით უნდა იყოს აღჭურვილი. მან უნდა ისწავლოს ამ თვისებების საქრისტიანოდ გამოყენება. ქრისტიანობაში შელწევა ხანგრძლივსა და ინტენსიურ ვარჯიშს მოითხოვს. ამით აიხსნება, ის, რომ ზოგი მკვლევარი კირკეგორს ასეთს დახასიათებას აძლევს: ს.კირკეგორი ანუ ვარჯიში, შევარჯიშება ქრისტიანობაში²⁵.

რა არის ამისათვის საჭირო? კირკეგორი ასახელებს რამდენიმე ცნებას. რომელნიც გადმოსცემენ ამისთვის საჭირო აქტებს. პირველ რიგში ფილოსოფიურმა ძიებამ აბსტრაქტულიდან უნდა გადაინაცვლოს კონკრეტულისაკენ, რეალობის, არსებობის წვდომისათვის ზრუნვისაკენ. გერმანული კლასიკური იდეალიზმი, განსაკუთრებით კი ჰეგელი, კირკეგორის მკაცრი კრიტიკის საგნად იქცა. მთავარი, რაც ჰეგელის სისტემაში ერთგვარი აღშფოთების საგანი გახდა, არის ამ სისტემის აბსტრაქტულობა, მისი განდგომა კონკრეტულობიდან, კერძოდ იმ ადამიანიდან, რომელიც მართლა არსებობს რეალურად, ემპირიულად. ამ მომენტში კირკეგორი ემსგავსება ფოიერბახს, რომელიც აგრეთვე, და პირველ რიგში, ცდილობდა ფილოსოფიის ამოცანად ადამიანთან დაბრუნება დაესახა. მაგრამ საბოლოო მიზანი კირკეგორისა და ფოიერბახისა სრულიად საწინააღმდეგოა. პირველი ადამიანს ეძებს იმისთვის, რათა მისი საშუალებით ღმერთთან დაამყაროს კავშირი, შექმნას ახალი თეოლოგია, ნამდვილი ქრისტიანობა; მეორეს სურს საერთოდ მოხსნას და გააუქმოს ღმერთის პრობლემა და ფილოსოფიური ძიების მთავარ ობიექტად ადამიანი დასახოს. ამგვარად, პირველი ქმნის თეოლოგიას, მეორე ანთროპოლოგიას, პირველი თეისტია, მეორე ათეისტი.

არსებობის, ეგზისტენციის კვლევა იმდენად არსებითი მომენტი კირკეგორის ნააზრევში, რომ მას ხშირად „ეგზისტენციალურ

მოაზროვნეს“ ეძახიან³⁰. უთუოდ ამით აიხსნება ის, რომ კირკეგორს შელინგის ლექციები დასაწყისში ძალიან მოეწონა, მაგრამ როცა იმაში ვერ დაინახა ის, რაც მას განსაკუთრებით აწუხებდა და აინტერესებდა, ის ტოვებს ლექციებს და ბერლინიდან ბრუნდება კოპენჰაგენში, თავის სახლში. სიმპტომატურაა, რომ ტერმინი — ეგზისტენც-აზრები (Existenz — Gedanken) ეკუთვნის შელინგს, რომელმაც იგი შეიტანა ფილოსოფიაში 1840 წ. „მაგრამ მხოლოდ სორენ კირკეგორმა აქცია ეს ცნება თანამედროვე ფილოსოფიის დიდი პრობლემების მატარებლად“³¹.

ს. კირკეგორი ეძებს ობიექტურ, ჰეგელმარტ რეალობას ადამიანის შიგნით, რადგან გარე სინამდვილის მოცულობა ორიგინალში შეუძლებლად მიაჩნია. ეს მაინც არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანს თავისი თავი ისე ეძლევა, რომ „შეხედვის“ მეტი არაფერი იყოს საჭირო. პირიქით, მთელი საქმე იმაშია, რომ ადამიანის ნამდვილი არსი ისე ღრმად არის ჩაძირული ადამიანის არსებაში, რომ მის მისაგნებად მთელი რიგი ფაქტორების და კატეგორიების გამოყენება არის საჭირო. კირკეგორი ამ ძიებას აწარმოებს როგორც ქრისტიანი და აწარმოებს მას თავის თავში, როგორც ქრისტიანში. საბოლოოდ ეს მიზანი მიღწეული იქნება მაშინ, როცა მადიებელი (ე. ი. კირკეგორი) ქრისტედ იქცევა, ე. ი. ისეთს არსებობას მიაღწევს, როგორსაც ქრისტე მოითხოვდა. ადამიანმა რომ საამისოდ „გაიღვიძოს“, მას დიდი რამ უნდა „შეემთხვეს“, მისი პიროვნება უნდა შეიცვალოს, ეს ცვლილება მისი ნამოქმედარი უნდა იყოს. ამისთვის არიან გამოყენებული შიში (Angst), იქნეულობა, მელანქოლია; ტრაგიკული განწყობილება და ა. შ. თანამედროვე ქრისტიანები, დანიის მცხოვრებნი მაინც, არ გრძნობენ სულის ამგვარი შეძრწუნების საჭიროებას. მათ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სძინავთ, სძინავთ იმაში დარწმუნებულთ, რომ მათი ქრისტიანობა უზრუნველყოფილია და რაიმე საფრთხის წინაშე არა დგას. საჭიროა ამ ხალხის „გაღვიძება“, და კირკეგორი ფიქრობს ამ მისიის აღების შესახებ თავის თავზე. გასაგებია, რომ ზოგი მკვლევარი მას „დიდი გამღვიძებლის“ სახელით აღნიშნავს³².

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის მნიშვნელობა ენიჭება კირკეგორის შეხედულებას ადამიანის ქმნადობის საფეხურებზე. პირველი მომენტი ადამიანის ცხოვრებაში ხასიათდება ესთეტიკურობით. ადამიანი მკვრეტელ არსებად გვევლინება და, რო-

გორც ასეთი, ის მიმართულია გარეთ. ყველაფერს, ცუდსაცა და კარგსაც ელის იგი გარედან. ის მუდამ პასიური მოლოდინის მდგომარეობაშია. ამ ვითარებას ცვლის ეთიკური განწყობა. ეს არის ადამიანის მიბრუნება უკან, შიგნით, თავისთავისკენ. აქ იწყება ის რეფლექსია ადამიანისა თავის თავზე, რომელიც მისი ეგზისტენციის შინაარსს ქმნის. აქედან იწყება არსებითად მანამდე ხმარებული ტერმინის „ეგზისტენციალობის“ მნიშვნელობის შეცვლა. თუ ეს სიტყვა აქამდე ნიშნავდა უბრალოდ არსებობას და გამოიყენებოდა ყოველი სახის ნივთისა და მოვლენის არსებობის გამოსახატავად, კირკეგორი მას სხვა მნიშვნელობას ანიჭებს.

ზოგადი ცნებები, არჩი და არსობანი (Wesenheiten) მოკლებული არიან იმ მნიშვნელობას, რომელიც ესაჭიროება ადამიანს. ადამიანი არის ჭეშმარიტი არსებობა და მისთვის მხოლოდ ისეთ „ცოდნას“ აქვს მნიშვნელობა, რომელიც ამ არსებობაზე მოგვიტოვებს, ამ არსებობისაკენ გაგვიკვლევს გზას. ამისთვის რაციონალური შემეცნების საშუალებები, შიშველი ინტელექტი არ გამოდგება. უნდა დაიძებნოს სხვა სულიერი ძალები, რომელნიც, როგორც წესი, შემეცნების საშუალებებად არ იგულისხმებოდნენ.³³ ფაქტობრივად, ემპირიულად არსებული ნამდვილი ეგზისტენცი საჭიროებს საკუთარ კატეგორიებს. ესენია: მარტოხელობა, უნიკალობა, მეყი (Augenblick), თავისუფლება, ცოდვა, შიში (Angst). ამათი მოაზრება და გაგება, ამ ცნების ჩვეულებრივი მნიშვნელობით, შეუძლებელია. მათთვის დამახასიათებელია ისიც, რომ ისინი ყოველთვის ერთნაირი არ არიან, როგორც ერთნაირი არიან უკვე ცნობილი ლოგიკური კატეგორიები. თვითვეული მათგანი თავის შინაარსსა და მნიშვნელობა-ღირებულებას იღებს ყოველ ცალკე ვითარებაში, თავისებურს ყოველ ინდივიდში. ტრადიციული ფილოსოფია ცდილობს ადამიანი ლოგიკას დაუქვემდებაროს. ეს, კირკეგორის აზრით, შეუძლებელია: ლოგიკა დროს გარეთაა, ადამიანი დროშია, მოძრაობს, ვითარდება. ლოგიკას აუცილებლობასთან აქვს საქმე, ადამიანი შემთხვევითია და შემთხვევითობის ბეჭედს ატარებს. აქ, ადამიანის შესახებ მსჯელობაში, არაფრის დედუცირება და დასაბუთება არ შეიძლება. ადამიანის ცხოვრება არ აოის უწყვეტი სინამდვილე, რაციონალურად დეტერმინირებული პროცესი. ის ნაწყვეტებისაგან, ნახტომისეულ მომენტებისაგან შედგება. რამდენადაც ადამიანის მოქმედების, გადაწყვეტილებების

რაციონალიზაცია შეუძლებელია, ის ამ მხრიდან განკერძოებული აბსურდს წარმოადგენს. ადამიანის სიცოცხლის ეს უაზრო ხასიათი ელინდება შიშის სახით. ადამიანი შეპყრობილია შიშით, ისეთი შიშით, რომლის გამომწვევად რომელიმე ცალკეული მოვლენის დასახელება არ შეიძლება. ვინაიდან ადამიანის ცხოვრება ირაციონალურია, მისი ზოგად ვითარებაში მოთავსება შეუძლებელია. ადამიანი „იძულებულია“ განმარტოებული იყოს, მეორე ადამიანი მისთვის დახშულია, შეუვალია. ერთადერთი საშუალება კომუნიკაციისა ადამიანს აქვს ღმერთთან და ისიც მხოლოდ ნახტომის საშუალებით. ეთიკურ საფეხურზე ასვლის შემდეგ, ადამიანი ამჩნევს თავის თავში იმგვარ შინაგან წინააღმდეგობას, რომ აუცილებელი ხდება ნახტომი ეთიკურიდან რელიგიურისაკენ. ამ ნახტომის განხორციელება ემყარება შიშის განცდას. როცა ადამიანი ხედავს იმას, რომ ზოგადს ვითარებაში მოქცეული იგი არსებითად დაკარგულს რასმეს წარმოადგენს, მას შიში იპყრობს თავისი „ბედის“ გამო და აკეთებს ნახტომს, რომელიც მას გადაარჩენს. ღმერთის წინაშე დგომა და მისკენ ნახტომი ანიჭებენ ადამიანს უმაღლესი ხარისხის ეგზისტენციალობას.

ადამიანი დგას ღვთის წინაშე როგორც ცოდვილი. ამის შეგნება ადამიანს აწამებს, მაგრამ მისი რწმენა და ღვთის სიყვარული მას მხსნელად ევლინებიან. რადგან ეს რწმენა, მისი შინაარსი ლოგიკის ენით არ გამოითქმება, მისი გადმოცემა ძალაუვნებურად პარადოქსის სახეს ატარებს.³⁴ ესეც იმაზე მიუთითებს, რომ ადამიანის ხსნა, მისი არსებობის გააზრიანება ისევ ღმერთის წყალობით უნდა მოხდეს, მხოლოდ ღმერთის თვალთ შეიძლება იქნეს დანახული.

* * *

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, როგორც ფილოსოფიის ერთ-ერთი დამოუკიდებელი დარგი, ახალი მოვლენაა. მისი ცალკე დისციპლინად ჩამოყალიბების პროცესი დასრულებული არ არის. არც ისაა საყოველთაოდ მიღებული, თუ, სახელდობრ, რომელმა პრინციპმა ითამაშა გადამწყვეტი როლი ადამიანის კვლევის ცალკე დარგად დადგენისათვის. ეს საკითხიც ფილოსოფიური

ანთროპოლოგიის თემას წარმოადგენს. თუ ბურჟუაზიულ. სამყაროზე ვიმსჯელებთ, იქ დადგენილად ითვლება ის, თუ ვინ არის ამ დისციპლინის პირველი წარმომადგენელი და ფუძემდებელი და ვინ იყვნენ მისი წინამორბედები, რომელთაც მნიშვნელოვანი როლი ითამაშეს ამ საქმის შემზადებაში. ეს შეხედულება, რასაკვირველია, არ არის სავალდებულო. ეს საკითხები უნდა იქნენ განხილული მარქსისტულ-ლენინური თვალსაზრისით, რასაც შედეგად მოჰყვება როგორც ისტორიული მონაცემების დაზუსტება და ადეკვატური კვალიფიკაცია, ისე თვით ამ დისციპლინის არსის დადგენა და მისი ადგილის განსაზღვრა ფილოსოფიურ და სპეციალურ მეცნიერებათა შორის. ეს მომავლის საქმეა, ჩვენი ძიების შორეული ამოცანაა. ის რითაც ჩვენ უნდა დავიწყოთ, არის პირველ რიგში იმის შეფასება, რაც ამ მეცნიერების შესაქმნელად არის ამჟამად გაკეთებული. უნდა მოვინახოთ ის, „რაციონალური მარცვალი,“ რომლის არსებობა უკვე გამოქვეყნებულ ლიტერატურაში უთუოდ უნდა ვივარაუდოთ. ვგულისხმობთ როგორც ბურჟუაზიული ფილოსოფოსების ნააზრევს, ისე საბჭოთა და დემოკრატიული ქვეყნების მკვლევარების ნაშრომებს.

ის, რაზედაც ამ შესავალ საუბარში შევჩერდით, არის იმ მინიმალური ცნობების მოწოდება, რომელიც საჭიროა ამ დისციპლინის გაჩენის გასაგებად. აღნიშნულს გარდა, საჭირო იყო ფრ. ნიცშეს როლის გათვალისწინება, მაგრამ ამას ჩვენ გვერდი ავუარეთ შემდეგი მოტივით: ფრ. ნიცშეს იმდენი აქვს ნათქვამი ადამიანის პრობლემაზე, იმდენად მძლავრობს მისი გავლენა ბურჟუაზიულ აზროვნებაზე, რომ, ვფიქრობთ, „ზეკაცის“ იდეის ავტორზე უნდა დაიწეროს სპეციალური კრიტიკული გამოკვლევა. ეს მით უფრო საჭიროდ მიგვაჩნია, რომ ნიცშეს ანთროპოლოგიური შეხედულებები მარქსისტთა შორისაც განსხვავებულ შეფასებას იღებდა წარსულში და, ზოგჯერ მოწონებასაც იმსახურებდა ზოგი მისი დებულება. საბჭოთა ადამიანის დამოკიდებულება ნიცშეს ფილოსოფიურ მემკვიდრეობისადმი ბოლო ხანებში არსებითად განისაზღვრებოდა იმ ფაქტით, რომ გერმანულმა ფაშიზმმა ნიცშე თავისი იდეოლოგიის მამამთავრად დასახა. ეს გასაგებია, მაგრამ იმასაც უნდა გაეწიოს ანგარიში, რომ ნიცშეს ბევრი რამ აქვს ნათქვამი ისეთი, რაც გერმანული რასიული თეორიის წინააღმდეგ არის მი-

მართული. ამ ვითარებაში აქტუალურად დგება საკითხი — ნიცშეს შესწავლის შესახებ მეცნიერული კრიტიკის ვითარებაში. ეს მით უფრო საჭირო ჩანს, რომ ნიცშეს ნააზრევზე ამჟამადაც ბევრი რამ იწერება დასავლეთში.³⁵

შ ე ნ ი შ ვ ნ ე ბ ი

1. ამ საკითხზე ჩვენ გვაქვს ვრცელი გამოკვლევები. იხ. „ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები“, ტტ. I—III; 1957, 1959, 1962; „ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიისათვის“, 1966 და სხვა.

2. არც „ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგია“ (ე. კუნდტი) და არც „განწყობის ფსიქოლოგია“ (დ. უზნაძე) ფსიქოლოგიის გაუქმებასა და მისი ადგილის დაკერას მიზნად არ ისახავენ. „ფიზიოლოგიური“ აქ მიუთითებს ექსპერიმენტული კვლევის მეთოდზე, ხოლო „განწყობა“ ფსიქიკის ახსნის საშუალებაზე. ფსიქოლოგია ან არის ფსიქოლოგია და მეტი არაფერი, ან ეს, მოცემული მეცნიერება (პერსონალისტიკა, ბიპეიორიზმი, რეფლექსოლოგია...), არ არის ფსიქოლოგია და, მაშასადამე, მას სხვაგან უნდა მიეჩინოს ადგილი. ქცევამეცნიერება, მაგალითად, კანონიერი მეცნიერებაა, მაგრამ ის არ არის ფსიქოლოგია, არ არის არც მისი შემცველი დისციპლინა. თუ ფსიქოლოგია არ არის მეცნიერება, არ შეიძლება იყოს მეცნიერება, მაშინ არც შეცვლა შეიძლება მისი, ხოლო, თუ ის შესაძლებელია, მისი შეცვლა არ არის საჭირო.

3. ა. ბოკორიშვილი, ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიისათვის, გვ. 95. და შემდეგ.

4. Die Philosophie im XX Jahrhundert, Herausg. von Fritz Heine mann, Oxford, 1959, გვ. 562, 563.

5. Hermann Cohen, Ethik des reinen Willens, 1921, გვ. 6.

6. იქვე, გვ. 6.

7. შეად. ვ. დილთაის დებულება: «Was der Mensch sei, das erfährt er ja doch nicht durch Grübeleien über sich, auch nicht durch psychologische Experimente, sondern durch die Geschichte». Bd. V, გვ. 180.

8. აქ, რასაკვირველია, კოპენის თეორიას ადამიანზე და ეთიკის რაობაზე ვერ განვიხილავთ. ეს სპეციალურ გამოკვლევას მოითხოვს. ჩვენ მხოლოდ იმის ცხადყოფა გვაქვს მიზნად, რომ ძველბერძნულ ფილოსოფიაშიც იყო მიღწეული ისეთი თვალსაზრისი ადამიანზე, რომელიც ნატურალიზმის პრინციპს შორდებდა. ეს ნათელია კოპენის ინტერპრეტაციიდან.

9. I. Pici, Mirandulae omnia opera ed. Par. 1517. pag. VI. ვსარგებლობ ე. რადლოვის გადმოცემით. იხ. Собрание сочинений В. С. Соловьева, Том десятый, Изд. второе, გვ. XXVI, XXVII.

10. F. r. Sanchez, Tractatus philosophici. Am. 1649, pag. 275 და 281. ვსარგებლობ იმავე ლიტერატურით, გვ. XXV.

11. „... მე ძალიან ვიწროდ ვარ დაკავშირებული სხეულთან და იმდენად ვარ ასათან შერწყმული და შერეული, რომ ამ სხეულთან ერთად თითქოს ერთ მთელს შეუადგენ“. რენე დეკარტი, მეტაფიზიკური განაზრებანი, ს. დანელიას თარგმანი, 1955, გვ. 89.

12. К. Ф и ш е р, История новой философии, том 1, Декарт, Пер. под редакцией Н. Н. Полилова, 1906, гв. 445. დეკარტის მიერ მოცემული გადაჭრა ფსიქოფიზიკურ პრობლემისა ჩვენ აქ არ გვაინტერესებს (ამაზე ჩვენი მოსაზრება გამოთქმული გვაქვს „ფსიქოლოგიის ისტორიაში“). მთავარია აქ ის, რომ დეკარტის მიხედვით, მტკიცედ დასაბუთებულია მხოლოდ ის, რომ „მე ვარ სული“, ხოლო დეპულება — „მე ვარ სხეული“ — მკაცრი მსჯელობის შემთხვევაში შეიძლება შეცდომად, განცდის ილუზიად გამოცხადდეს (დეკარტი ლაპარაკობს ასეთ ილუზიებზე. იხ. „მეტაფიზიკური განაზრებანი“, ს. დანელიას თარგმანი, 1955, გვ. 83).

13. M a r t i n B u b e r, Das Problem des Menschen, 1948, гв. 12.

14. Kants-Briefe, Herausg. von F. Ohmann, 1911, гв. 256.

15. კანტი ანთროპოლოგიის მნიშვნელობაზე და მისი პრობლემატიკის შინაარსზე წერს: «Im Grunde könnte man aber alles (იგულისხმება მეტაფიზიკა, ეთიკა და რელიგია. ა. ბ.) dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.». ციტატი გადმოღებულია მ. ჰაიდეგერის ნაშრომიდან. იხ. «Kant und das Problem der Metaphysik», 1951, გვ. 188.

16. მ. ჰაიდეგერის დასახ. ნაშრომი, გვ. 185 და შემდეგ..

17. მ. ბუბერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 13, 14.

18. იქვე, გვ. 14.

19. იქვე, გვ. 14.

20. იქვე, გვ. 15.

21. K a r l L ö w i t h: Vom Hegel zu Nietzsche. Marx und Kirkegaard, Vierte Auflage, 1958, гв. 333.

22. Л. Ф е й е р б а х, Основы философии будущего, Изд. II, 1937, гв. 101.

23. ჰეგელის „უფლების ფილოსოფიის“ ცნობილი 190 პარაგრაფი.

24. «Что бы человек ни называл и ни высказывал, всегда он высказывает свою собственную сущность», იქვე, გვ. 100.

25. Ф е й е р б а х, Сочинения, т. I, гв. 326. ფოიერბახის აზრი ნათელია: კემმარიტება, ე. ი. ის, რაც ნამდვილად არის კონკრეტულად, რეალურად, არის ადამიანი და არა სხეული (ფიზიოლოგია) და არა სული (ფსიქოლოგია) ცალ-ცალკე. ამიტომ არც მატერიალიზმი, როგორც სხეულის „მოსარჩლე“, და არც იდეალიზმი, როგორც სულის „მოსარჩლე“, კემმარიტ სურათს ვერ გასულიან ჩვენს წინაშე. კემმარიტება მთლიანშია მხოლოდ, ადამიანში, როგორც ასეთში. რასაკვირველია, ეს არ ნიშნავს არც ფიზიოლოგიისა და არც ფსიქოლოგიის გაუფასურებას, არამედ მხოლოდ იმის ცხადყოფას, რომ არც ფიზიოლოგიას და არც ფსიქოლოგიას არა აქვთ უფლება თავისი მონაპოვარი (მთლიანი) ადამიანის დახასიათებად დაკვისახონ. ორივე ეს შეცნობება აბსტრაქტულია, ნაწილებს ეხებაიან და მთელისა და მთლიანის სპეციფიკურობაზე ვერაფერს გვეტყვიან. კემმარიტების დანახვა ახლა აღარ უნდა იყოს ძნელი.

²⁶. K. L ö w i t h, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 334.

²⁷. K. M a r k s ი F. E n g e l s, Сочинения, изд. II, т. 21. 1961, გვ. 215.

²⁸. K. L ö w i t h, «Das Proletariat als die Möglichkeit des Gattungsmenschen». დასახ. ნაშრომი; გვ. 336. იხ. სპეციალური გამოკვლევა მარქსის ფილოსოფიურ შეხედულებებზე ადამიანის რაობის შესახებ: ა. ბ რ ე გ ა ძ ე. „ადამიანის პრობლემა“ კ. მარქსის აღრიხედელ ნაშრომებში“, 1968 წ. (დისერტაცია).

²⁹. იხ. H a n s - I o a c h i m S c h o e p s, „Was ist der Mensch? Philosophische Anthropologie als Geistesgeschichte der neuesten Zeit, 1960, «Sören Kierkegaard oder die Einübung in das Christentum», ს. კირკეგორს ნაშრომიც აქვს ამ სათაურით: «Einübung im Christentum», 1850.

³⁰ იხ. მავალითად, H i n r i c h K n i t t e r m e y e r. Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart, 1952, S. 150. «Der existenzielle Denker (Kierkegaard)», — H e r m a n n G l o c k n e r. Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart, 1958, 913, «Der existierende Denker».

³¹. D r. I a k o b M ü h l e t h a l l e r. Existenz und Transzendenz in der gegenwärtigen Philosophie, 1958, S. 59.

³². იხ. K a r l J a s p e r s, Die grossen Philosophen, Bd. I. 1957, 48: «Die grossen Erwecker: Paskal, Lessing, Kierkegaard, Nietzsche».

³³. რასაკვირველია, არის გამოჩენილები. ფილოსოფიის ისტორიიდან ვიცი, რომ შემეცნების საშუალებად იყვნენ დასახელებული და გამოყენებული არაინტელექტუალური ძალებიც. ეს განსაკუთრებით ნათლად ჩანს, მავალითად, ფრ. იაკობის ფილოსოფიაში, რომელიც „გრძნობის ფილოსოფიად“ იხსენიება. იაკობის არ ემარჯვებოდა „წმინდა ლოგიკური ენთუზიაზმიო“. ესეც არ იყოს, ინტელექტუალურ შემეცნებას უპირისპირდება ინტუიციაც. როგორც მისი სენსუალისტური ვარიანტი, ისე გონებისეული, სპეკულაციური აქტის სახით (პეგელი).

³⁴. შეად. ტერტულიანის (155—222) მრწამსი: „Credo, quia absurdum»

³⁵. საილუსტრაციოდ დავასახელებ ორ ნაშრომს: ერთი ეკუთვნის კ. ი ა ს - პ ე რ ს ს (Karl Jaspers. Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1950), მეორე მ. ჰ ა ი დ ე გ ე რ ს (Martin Heidegger, Nietzsche, Bd. I, II, 1961). ყურადღებას იპყრობს ისიც, რომ იასპერსი თავის გამოკვლევას, რომელიც შეადგენს 487 გვერდს, ნიშნებს ფილოსოფიური აზროვნების გასაგებად განკუთვნილ შესავალ მუშაობას უწოდებს, ხოლო ჰაიდეგერმა ნიშნებს მიუძღვნა ორი ტომი, რომელთა მოცულობა თითქმის უტოლდება ჰაიდეგერის დანარჩენ ნაშრომებს ერთად აღებულს.

ა. ბრეზაჟი

ლ. ფოიერბახის ანთროპოლოგია

ადამიანის პრობლემა იმ მარადიულ საკითხთა რიცხვს ეკუთვნის, რომელიც ყოველთვის იდგა და ახლაც დგას მეცნიერების წინაშე, მაგრამ საკითხი ეხება იმას, თუ ფილოსოფიურად როგორ გააზრებული პასუხი გაეცემა კითხვას „რა არის ადამიანი?“

ადამიანის კვლევას ისეთივე ხანგრძლივი ისტორია აქვს, როგორც თვით ფილოსოფიას. ფილოსოფიის წარმოშობასთან ერთად ძველ საბერძნეთში დაისვა საკითხი ადამიანის, სამყაროსთან და თავის თავთან მისი მიმართების შესახებ.

ადამიანის გაგების მარქსამდელ შეხედულებებში შეცდომებთან ერთად გვხვდება ბევრი საინტერესო და რაციონალური მარცვლის მქონე აზრი, მაგრამ არსებითი გარდატეხა ადამიანის ბუნების შესწავლაში იწყება დიდი მატერიალისტის ლ. ფოიერბახის ანთროპოლოგიური პრინციპით, და განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც კ. მარქსმა ჰეგელისა და ფოიერბახის შეხედულებათა შეფასებისა და კრიტიკის საფუძველზე ჩამოაყალიბა ჭეშმარიტი გაგება ადამიანის რაობისა.

ფოიერბახი იწყებს რელიგიის კრიტიკით, მაგრამ ეს კრიტიკა საშუალებაა საერთოდ იდეალიზმის განადგურებისათვის, რადგან თეოლოგია და იდეალიზმი განუყრელ კავშირში იმყოფებიან ერთმანეთთან. იგი ჰეგელის ფილოსოფიაში ზედავს თეოლოგიის უკანასკნელ თავშესაფარს, რაციონალურ დასაყრდენს. აქედან გამომდინარე, ლოგიკური დასკვნა: ის, ვინც უარს არ ამბობს ჰეგელის ფილოსოფიაზე, უარს არ ამბობს თეოლოგიაზე. ჰეგელის სიკვდილის შემდეგ ჩამოყალიბებული ორი ბანაკის: ძველ და ახალგაზრდა ჰეგელია-

ნელთა ბრძოლაც სწორედ ამ ხაზით მიმდინარეობდა. ძველი ჰეგელიანები ემბრობოდნენ და იცავდნენ ჰეგელის მოძღვრებაში მისტიკურ მხარეებს, თეოლოგიურ დოგმებს. ახალგაზრდა ფრთა, რომელთა რიგებშიაც ლ. ფოიერბახს ვხედავთ, ცდილობს მისი ფილოსოფიიდან გამოიყვანოს რევოლუციური და ათეისტური დასკვნები. მართალია, ახალგაზრდა ჰეგელიანელთა თვალსაზრისი შედარებით პროგრესულს წარმოადგენდა, მაგრამ ფოიერბახის დამაახურება მარტო ამით არ ამოიწურება. მარქსიზმისათვის იგი ყურადსაღებია იმდენად, რამდენადაც უკუაგდო რა ჰეგელის იდეალიზმი, ამ უკანასკნელის დიდი გავლენით დაკნინებული მატერიალიზმი თავის უფლებებში აღადგინა. და მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, მან ისეთივე გადატრიალება მოახდინა ჰეგელის ფილოსოფიაში, როგორც კოპერნიკმა პტოლომეს ასტრონომიაში.

ამ რევოლუციას აზროვნებაში უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებენ მარქსიზმის კლასიკოსები. აი რას წერს ფ. ენგელსი: „მან ერთი დაკვირვებით გადალახა ეს წინააღმდეგობა იმით, რომ მატერიალიზმი სრულიად მოურიდებლად ხელახლა ტახტზე აიყვანა. ბუნება არსებობს ყოველი ფილოსოფიისაგან დამოუკიდებლად; იგია საფუძველი, რომელზედაც აღმოცენებულნი ვართ ჩვენ, თვით ბუნების პროდუქტი—ადამიანებიო; ბუნებისა და ადამიანების გარეშე არაფერი არ არსებობს და უზუნაესი არსებანი, რომელნიც ჩვენმა რელიგიურმა ფანტაზიამ შეჰქმნა, ჩვენი საკუთარი არსების ფანტასტიკური გამონაკრთომები არიანო“¹.

ჰეგელის ფოიერბახისეულ კრიტიკის დადებით მომენტებთან ერთად მარქსიზმის კლასიკოსები აღნიშნავენ ფოიერბახის ფილოსოფიის ნაკლოვანებასაც, კერძოდ, მის არასწორ დამოკიდებულებას ჰეგელის დიალექტიკასთან. ფოიერბახმა თავისი მატერიალისტური თვალსაზრისი ვერ მიიყვანა ბოლომდე, რადგანაც „ჰეგელი კრიტიკის იარაღით კი არ დაამარცხა, არამედ განზე გადააგდო, როგორც გამოუსადეგარი რამ“ (ენგელსი). ფოიერბახის აზრით, დიალექტიკა გამოსადეგარია იდეალიზმისათვის (და არა მატერიალიზმისათვის), რათა წმინდა არსიდან მთელი ბუნება გამოიყვანოს.

ფოიერბახის წინაშე, უპირველეს ყოვლისა, ასეთი საკითხი დადგა: საიდან უნდა დაიწყოს ფილოსოფიამ—მიწიდან თუ ციდან, არ-

¹ კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. 2, თბილისი, 1950, გვ. 442.

სებულიდან თუ არარსებულიდან, ყოფიერებიდან თუ იდეიდან. აქ იგი გაშლის მთელი იდეალისტური ფილოსოფიის, ამ შემთხვევაში კი ჰეგელის ობიექტური იდეალიზმის წინააღმდეგ, რომლის ფილოსოფიური სისტემის ამოსავალია იდეა, ცნობიერება, წარმოდგენილი სუბიექტის სახით. ჰეგელის აზრი, რომ ბუნება წარმოადგენს სულის სხვადასხვა ფორმას, სხვა არაფერია, თუ არა თეოლოგიური მოძღვრების უბრალო გადატანა და ღმერთთა მიერ სამყაროს შექმნის ფილოსოფიური გამართლება. ამიტომ უწოდებს ფოიერბახი ძველ ფილოსოფოსებს ღვთისმეტყველების დამცველებს. ჰეგელის იდეის აბსოლუტურობამ შეაპირობა მისი ფილოსოფიის თეოლოგიური ხასიათი. სწორედ ამ თეოლოგიის წინააღმდეგ იბრძვის ფოიერბახი (იმავე საკითხს ეხება აგრეთვე კ. მარქსიც, უფრო მეცნიერულად და რადიკალურად), იბრძვის იმისათვის, რათა ფილოსოფიამ მიწიერი 'ახე მიიღოს.

არ არსებობს არავითარი იდეა, სული თუ ცნობიერება ცოცხალი ადამიანის გარეშე, ისინი არსებობენ ადამიანში და არა საღლატის მიღმა; სამყარო მატერიალურია და არსებობს ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად; ბუნება, ყოფიერება — პირველადია, სული, ცნობიერება კი შემდეგაა წარმოშობილი; ბუნება სუბიექტს წარმოადგენს, ცნობიერება კი პრედიკატს, ცნობიერებას განსაზღვრავს ყოფიერება; ზეციერი საიდუმლოების გასაღები და საფუძველი მიწიერში — ადამიანშია — აი ძირითადი თეზისები ფოიერბახისა.

ლ. ფოიერბახი და კ. მარქსი ერთმანეთს ეთანხმებიან საწყისი საკითხში. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის, ე. წ. ონტოლოგიურ მსარეს ორივენი ერთნაირად, მატერიალისტურად წყვეტენ. ორივენი იბრძვიან იმისათვის, რათა ჰეგელის თეოლოგიურ ამოკვლავს დაუპირისპირონ ანთროპოლოგიური ამოსავალი. ორივე ცდილობს. ჰეგელის სისტემაში დაკარგული ადამიანი თავის ადგილზე დასვას. ორივე გამოდის არა აბსტრაქტული ადამიანიდან, არამედ ნამდვილი. სხეულბერივი, მოქმედი ადამიანიდან. მაგრამ ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ მარქსისა და ფოიერბახის შეხედულება ადამიანზე, არ განსხვავდებოდეს ერთმანეთისაგან. როგორც სხვა საკითხებში, აქაც მეცნიერის ქეშმარიტი თვალთ ზომავს კ. მარქსი ფოიერბახის მატერიალიზმს, მისი ანთროპოლოგიური პრინციპის სიავ-კარგეს. აქებს და შემოქმედებითად ითვისებს. დადებითს მისი მოძღვრები-

დან, მაგრამ აკრიტიკებს და უკუაგდებს მცდარად დასმულ და გადაწყვეტილ პრობლემებს.

ახასიათებს რა ფოიერბახი თავისი შემოქმედებითი გზის მთავარ საფეხურებს, წერს: „ჩემი პირველი აზრი იყო ღმერთი, მეორე გონება, მესამე და უკანასკნელი — ადამიანი“². სწორედ ადამიანის კვლევას მიუძღვნა მან მთელი თავისი შემოქმედება. ადამიანი დგას მისი ფილოსოფიის ცენტრში, მაგრამ ეს არის არა თავისთავადი, დამოუკიდებელი, ბუნებისაგან იზოლირებული არსება, არამედ გრძნობადი, ცოცხალი, მოქმედი ადამიანი, რომელიც არსებობს დროსა და სივრცეში. იგი ჩაწილია მთლიანი ბუნების და მისი უმაღლესი პროლექტი. მისი აზრით, ახალმა ფილოსოფიამ რეაბილიტაცია უნდა უყოს ბუნებასა და ადამიანს. თვით აღნიშნავს თავისი მოძღვრების არსს: „ჩემი მოძღვრება ანუ შეხედულება შეიძლება გამოიხატოს ორი სიტყვით: ბუნება და ადამიანი. ჩემი თვალსაზრისით არის არსება, რომელიც წინ უსწრებდა ადამიანს. არსება, რომელიც წარმოადგენს ადამიანის მიზეზს ანუ საფუძველს და, რომლისაგანაც დავალებულია იგი თავისი წარმოშობითა და არსებობით და მას ეწოდება არა ღმერთი — მისტიკური, განუსაზღვრელი, მრავალმნიშვნელოვანი სიტყვა, არამედ ბუნება — ნათელი, გრძნობადი, არაორაზროვანი სიტყვა და არსება“³.

ბუნებაში იგი გულისხმობს მთელ სინამდვილეს, მისი მრავალფეროვნებით, ამიტომ მისი კვლევა, ფოიერბახის აზრით, უდიდეს სიძნელესთან არის დაკავშირებული და მას ერთი მეცნიერება და მით უმეტეს ერთი მეცნიერი ვერ შეისწავლის. ეს მთელი მეცნიერების მომავლის საქმეა. მას საკვლევად აღებული აქვს ამ მთლიანი სინამდვილის ერთ-ერთი კონკრეტული მხარე — ადამიანი, და აქედან მისი ანთროპოლოგიური პრინციპი.

ბუნება არავისაგან არაა შექმნილი. იგი ორგანული და არაორგანული მატერიის მთლიანობაა, მუდმივი და უსასრულოა. ორგანული არაორგანულისაგან წარმოიშვა და არა რაიმე ზებუნებრივი ძალაგან. ბუნებაა ყველაფრის წარმოშობის მიზეზი და საფუძველი. ბუნებას იგი მიიჩნევს უწინამძღვროდ და მარადიულად, რომელსაც

² Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т. I, 1955, 33. 265.

³ იქვე, ტ. II, 1955, გვ. 515.

დასაწყისი არ კირდება. იგი პირველი არსებაა, მაგრამ პირველი დროში და არა ჩანგის მიხედვით, ფიზიკურად და არა მორალურად. ზუნებისაგან განსხვავდება მისი ყველაზე მაღალი პროდუქტი — ადამიანი, რომელშიც ბუნება პიროვნულ, ცნობიერ, გონიერ არსებად ხდება. იგი მართალია, დროში წარმოშობის მიხედვით მეორეა, მაგრამ ჩანგია მიხედვით პირველი არსება⁴.

ფოიერბახის ადამიანი ეს არის ნამდვილი, მთლიანი, რეალური არსება, რომელსაც არავითარი საერთო არ აქვს კანტისა და ფიხტეს „მე“-სთან ან ჰეგელის აბსოლუტურ 'აულთან, რომლებიც როგორც ცნობილია, მხოლოდ აბსტრაქტულ პრინციპებად ითვლებიან. ადამიანი რეალური უნდა იყოს, რადგან მხოლოდ რეალური არსება შეიმეცნებს რეალურ საგნებს. მხოლოდ ადამიანი ითვლება ჰეგელის სინამდვილედ: აზროვნებს ადამიანი და არა „მე“, გონება. მხოლოდ იქ, სადაც აზროვნება ითვლება არა სუბიექტად თავისი თავისა, არამედ ნამდვილი არსების პრედიკატად, არაა გათიშული აზრი ყოფიერებისაგან. მხოლოდ ასეთი გაგების ნიადაგზე ჰერბიან გადაუჭრელი საკითხები იმის შესახებ, თუ რა სახით ხდება აზროვნება ყოფიერებად, ობიექტად, რადგან სწორედ ადამიანშია მოცემული უშუალო ერთიანობა ყოფიერებისა და აზროვნების. თუ ავიღებთ აზროვნებას, როგორც თავისთავადს, დამოუკიდებელს, ე. ი. თუ მას ჩამოვაცილებთ ადამიანს, იგი აღმოჩნდება სამყაროსაგან ყოველგვარი კავშირის გარეშე⁵.

ადამიანი არის „მე“ აბსოლუტური, თავისუფლების ყოფიერება; რასაც არ უნდა მისცეს მან სახელი და რაც არ უნდა გამოთქვას. იგი ყოველთვის თავის საკუთარ არსს გამოხატავს. ასევეა ღმერთიც — იგი მხოლოდ სახელწოდებაა იმისა, რაც ადამიანისათვის ითვლება უმაღლეს ძალად, უმაღლეს არსად, ე. ი. უმაღლეს გრძნობად, უმაღლეს აზრად. ჩვეულებრივ, სახელწოდება „ადამიანის“ ჰეგელის სხმობენ ადამიანს თავისი მოთხოვნილებებით, შეგრძნებებით. ადამიანი, როგორც პიროვნება — განსხვავებული მისი გონებისაგან. განსხვავებით, მაგ. მხატვრისაგან, მოაზროვნისაგან, მოსამართლისაგან. ის, რომ მოაზროვნეა, მხატვარია ან მოსამართლეა, არ არის მი-

⁴ იქვე, ტ. II, გვ. 515.

⁵ იქვე, ტ. I, გვ. 199.

სი არსებითი დამახასიათებელი თვისებები: ადამიანი ხელოვნებაში და მეცნიერებაში თავისი საზღვრებიდან გადმოდის⁶.

ფოიერბახი აკრიტიკებს იდეალისტურ ფილოსოფიას, რადგანაც „მთელი სპეკულატიური მსჯელობები სამართალზე, ნებისყოფაზე, თავისუფლებაზე, პიროვნებაზე, ადამიანის განზე დატოვებითაა, წინ მის გარეშეა, ან მასზე მალაა — ყველა ეს განსვლები სუბსტანციის, საფუძველის, აუცილებლობის, რეალობის გარეშეა. ადამიანი არი' არსებობა თავისუფლების, არსებობა პიროვნების, არსებობა სამართლის“⁷.

ადამიანი, როგორც ცენტრალური წერტილი, საიდანაც უნდა მომდინარეობდეს ფილოსოფია, არ შეიძლება ვიაზროთ როგორც ერთადერთი არსება. ადამიანი მარტოდ-მარტო წინააღმდეგობის შემცველია, ასეთი რეალობა შეუძლებელია. ადამიანის არსი ერთი ადამიანის მეორისადმი მიმართებაში მდგომარეობს. მხოლოდ „მე“-სა და „შენ“-ის ურთიერთ ზემოქმედებაში, მათ შორის კავშირში იხსნება ადამიანის წინ ნამდვილი რეალობა. „მე“ და „შენ“ განუყრელ კავშირში იმყოფებიან. „მე“ არ არის „შენ“-ის გარეშე, სადაც ერთია, იქ აუცილებლად უნდა იყოს მეორეც.

ობიექტის ცნება სხვა არაფერია, თუ არა ცნება სხვა „მე“-სი. მხოლოდ მე-ს შემწობით არსებობს არა მე. „მე“ არის „მე“ თავისი თავისთვის და ამავე დროს „მე“ „შენ“-აა სხვისთვის⁸.

მაშასადამე, ადამიანის არსი მდგომარეობს მიმართებაში, რომლის საფუძველსაც წარმოადგენს „მე“ და „შენ“-ის რეალური განსხვავებულობა. ჭეშმარიტება მდგომარეობს არა ცალკეული ინდივიდის თავისთავში აზროვნებაში, არა ერთი კაცია მონოლოგში, არამედ „მე“ და „შენ“-ის დიალოგში.

ახალი ფილოსოფია განსხვავებულია ძველისაგან. იგი წარმოადგენს ჰეგელის ფილოსოფიის რეალიზაციას, მაგრამ იგი ამავე დროს მისი უარყოფაცაა. ძველი ფილოსოფიის ამოსავალი პოზიცია იყო შემდეგი დებულება: მე არის აბსტრაქტული, მხოლოდ მოაზროვნე არსება. სხეულს არა აქვს ურთიერთობა ჩემს არსთან; რაც ზეცეება ახალ ფილოსოფიას იგი გამოდის დებულებიდან: მე არის დასრულ-

⁶ • ქ ვ ე, გვ. 131.

⁷ • ქ ვ ე, გვ. 132.

⁸ • ქ ვ ე, გვ. 183.

ლებული, გრძნობადი არსება. სხეული ეკუთვნის ჩემს არსს; სხეული შთელი თავია შემადგენლობით არის სწორედ მე, შეადგენს ჩემს არსს⁹.

აზროვნებისა და ყოფიერების ერთიანობას აზრი და ქეშმარიტება მხოლოდ მაშინ აქვს, როცა ადამიანი განიხილება როგორც სუბიექტი ამ ერთიანობისა. „რაც შეეხება იზოლირებულ, თავის თავში ჩაკეტილ აზროვნებას, აზროვნება გრძნობების გარეშე, უადამიანოდ, ადამიანის გარეშე, ეს არის აბსოლუტური სუბიექტი, რომელსაც არ შეუძლია და არც უნდა იყოს სხვისთვის ობიექტი“¹⁰. ასეთი სუბიექტი ვერასოდეს ვერ ნახავა გადასასვლელს ობიექტში, ყოფიერებაში.

ახალი ფილოსოფიის შემეცნებად პრინციპად, სუბიექტად — ფოიერბახის აზრით, ითვლება არა მე, აბსოლუტური, ე. ი. აბსტრაქტული სული, გონება, არამედ მოქმედი და მთლიანი ადამიანის არსება. წინანდელი ფილოსოფია ამტკიცებდა: მხოლოდ გონიერია ქეშმარიტი და ნამდვილი. ახალი ფილოსოფია, ე. ი. ფოიერბახის ფილოსოფია ამბობს: „მხოლოდ ადამიანურია გონიერი და ნამდვილი, მხოლოდ ადამიანური შეიძლება იქნეს გონიერი“. აქვე ფოიერბახი იძლევა ძველი ბერძენი ფილოსოფოსის პროტაგორას დებულების („ყველა საგანთა ზომა ადამიანია“) პერეფრაზირებას და დაასკვნის: „ადამიანი არის გონებისა ზომა“¹¹.

ადამიანი თავის თავს ეძლევა მხოლოდ გრძნობადად. სუბიექტის და ობიექტის იგივეობა თვითცნობიერებაში მხოლოდ აბსტრაქტული აზრია; იგი შეიძლება გახდეს ქეშმარიტი და ნამდვილი მხოლოდ გრძნობად ჭკრეტაში, რომელსაც ადამიანი იღებს ადამიანისაგან.

ჩვენ აღვიქვამთ არა მხოლოდ ქვებსა და ხეებს, სხეულსა და ძვლებს, არამედ აგრეთვე გრძნობებსაც. ჩვენ ყურადღებით ვისმენთ არა მარტო წყლის დინებასა და ფოთოლთა რხევის ხმას, არამედ აღვიქვამთ სიყვარულისა და სიბრძნის ხმასაც. არა მარტო ნივთები, არამედ მეც. გრძნობის საგანს შეადგენენ. ფოიერბახი დაასკვნის: „ყველაფერი ითვლება გრძნობად აღქმადად, თუ უშუალოდ არა გაშუალებულად მაინც, ...თუ ანატომის ან ქიმიკოსის თვალთ არა.

⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 186.

¹⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 200.

¹¹ ი ქ ვ ე, გვ. 198.

ფილოსოფიის თვალთ მანც“¹². ფოიერბახს მოსწონს ემპირიზმი, რადგან ჩვენი იდეების წყაროს გრძნობებში ხედავს, მაგრამ აქვე აღნიშნავს ემპირიზმის ნაკლს, რადგანაც მას ავიწყლება, რომ მთავარ არსებით გრძნობად ობიექტად ადამიანისათვის ითვლება თვით ადამიანი. ფოიერბახის აზრით, აქ იდეალიზმია სწორი, რადგან იგი იდეის წყაროს თვით ადამიანში ეძება, მაგრამ დიდ შეცდომას ჩადის, როცა ცდილობს იდეის გამოყვანას ჩაკეტილი ადამიანისაგან, რომელიც სულის სახით არის წარმოდგენილი. „ერთი სიტყვით... ნუ-საგან, არა გრძნობადად მოცემული შენ-ის გარეშე“¹³. ორი პირა აუცილებელია ადამიანის, გასაჩენად: როგორც ფიზიკური, ასევე სულიერი აზრით. ადამიანებს შორის ურთიერთობა პირველსაწყისი პრინციპი და კრიტერიუმია ჭეშმარიტებისა და საყოველთაობის. რასაც მარტოდ-მარტო ვხედავ, ამაში ვეჭვობ, ხოლო რასაც ხედავს მეორე ადამიანი, ჩემთვის იგი უტყუარი ხდება¹⁴. ფოიერბახის ადამიანი თავის კონკრეტულ გამოხატულებას პოულობს ორი ადამიანის — კაცისა და ქალის სახეში, რომლებიც გვევლინებიან მშობლებად მესამე ადამიანისათვის, ე. ი. ბავშვისათვის. ამავე დროს იგი განიხილება ორ პლანში: როგორც სუბიექტი თავისთვის და ობიექტი სხვა რწდივიდისათვის.

სხვა ადამიანი ითვლება ჩემსა და სამყაროს შორის კავშირად. მე ვარსებობ და ვგრძნობ ჩემს დამოკიდებულებას სამყაროსაგან იმიტომ, რომ უფრო ადრე ვგრძნობ დამოკიდებულებას სხვა ადამიანებისაგან. სამყაროს ცნობიერება „მე“-სთვის გაშუალებულია „შენ“-ის ცნობიერებით. ადამიანის რეალობა დამოკიდებულია მხოლოდ მისი ობიექტის რეალობაზე. თუ შენ არაფერი არა გაქვს, მაშინ თვით შენ ხარ არარა!¹⁵.

ადამიანი, რეალური არსება, არსებობს დროსა და სივრცეში, რომლებიც ფოიერბახს განხილული აქვს როგორც ყოფიერების ობიექტური, რეალური ფორმები და არა როგორც უბრალო ჭკრეტის ფორმები, მხოლოდ არსებობა დროსა და სივრცეში არის წამდვილი არსებობა. არადროულ შეგრძნებას, ნებისყოფას, აზრს, საერთოდ, არსებას დროის გარეშე იგი ფიქციას უწოდებს.

¹² ი ქ ვ ე, გვ. 190.

¹³ ი ქ ვ ე.

¹⁴ ი ქ ვ ე.

¹⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 192.

ბოლო განვითარება დროის გარეშე ტოლფასია განვითარებისა გან-
ვითარების გარეშე¹⁶. სივრცე არ შეიძლება იყოს მოვლენის მარტივი
ფორმა, იგი უნდა იყოს არსის პირობა, ყოფიერების კანონი. სადაც
არაა საზღვარი, სადაც არაა დრო, სადაც არაა საჭიროება, იქ არ
არის არც თვისება, არც ენერჯია, არ არის ცეცხლი, არ არის სიყვა-
რული. მხოლოდ საჭიროების გამცდელი არსებობა აუცილებელი არ-
სება. რაც საერთოდ მოკლებულია მოთხოვნილებას, მას არსებობის
მოთხოვნილებაც არა აქვს. არსება, რომელიც არ განიცდის ტანჯ-
ვას, ეს არის არსება არსის გარეშე, გრძობის გარეშე, მატერიის
გარეშე¹⁷.

მე ვიმყოფები აქ -- ეს არის პირველი ნიშანი ნამდვილი, ცო-
ცხალი არსებისა. აქ, ეს არის პირველი საზღვარი, პირველი შემოფარ-
გვლა. მე ვარ აქ, შენ იქ — ჩვენ არ ვართ ერთმანეთში, ამიტომ ჩვენ
ორივეს შეგვიძლია არსებობა. ადგილი საკმაოა. ბუნების ყოველი
ნაყოფი ასეა განლაგებული სივრცეში: მზე არ არის იქ, სადაც მერ-
კურია, თვალი არაა იქ, სადაც ყურია და ა. შ. სადაც არაა სივრცე,
იქ არაა ადგილი და სისტემა. ორგანიზებული ბუნება იწყებს გან-
ლაგებას სხვადასხვა ადგილას, და ამ ადგილთა განსაზღვრება, თუ
მას გავიგებთ, როგორც ნამდვილს, არ შეიძლება აბსტრაგირებულ
ჩქხას სივრცისაგან.

სად ვარ მე? — აი პირველი კითხვა ცხოვრებისეული სიბრძნის.
ველურები და ბრიყვები ამ კითხვას არ დასვამენ, მათთვის ადგილი
განუჩრჩველია. ეს მხოლოდ განვითარებული ადამიანისათვისაა დამა-
ხასიათებელი. მხოლოდ განსაზღვრული ადგილის შეერთებით ხდება
სივრცე რეალურ, კონკრეტულ ცნებად. არ არის სწორი, ჰეგელის
მსგავსად სივრცეში დავინახოთ უარყოფითი განსაზღვრება. იყო აქ
— ეს დადებითი ცნებაა. მე იქ იმიტომ არა ვარ, რომ აქ ვიმყოფები.
ცნობიერებაში განსხვავებულები განსხვავებულები უნდა იყვნენ სი-
ნამდვილეშიც, განსხვავებულები კი არ ემთხვევიან ერთმანეთს სივრ-
ცეში¹⁸.

სივრცესთან ერთად ადამიანის არსებობისათვის აუცილებელს
წარმოადგენს დრო. რაც სივრცეზე ითქვა, იგივე შეიძლება ვთქვათ
დროის შესახებაც. ისიც არა მარტივი და შემთხვევითი, არამედ აუც-

¹⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 122—123.

¹⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 122—123.

¹⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 194.

ილებელი ფორმაა მოვლენების, იგი სიცოცხლის პირობაა; დროს გარეშე არაა სიცოცხლე. „სადაც არაა ერთი მოვლენის მეორეზე მიმდინარეობა არ არის მოძრაობა, არ არის ცვალებადობა, განვითარება, ე. ი. არ არის სიცოცხლე, არ არის ბუნება“. როგორც აღვნიშნეთ, განვითარება მხოლოდ და მხოლოდ დროში ხდება, არადროული განვითარება (როგორც განვითარება სივრცის გარეშე) ფიქციას წარმოადგენს. თუ განვითარება არ არის უბრალო მოჩვენება, მაშინ დრო რეალური უნდა იყოს იმ აზრითაც, რომ იგი არსებობს სულის გარეშე და უსულოდ. ასევე, როგორც არსებობენ მზე, კომეტები და პლანეტები, რომლებიც მოძრაობენ სივრცეში და დროში. აღიარა რა დრო და სივრცე რეალურად, ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, ისინი ფოიერბახმა მიიჩნია ყოველი არსების და მათ შორის ადამიანი არსებობის აუცილებელ ფორმად, რადგანაც „მხოლოდ დროში განვითარებადი და გამომქლავებადი არსება არის აბსოლუტური, ე. ი. ქეშმარიტად რეალური არსება“. არსება დროსა და სივრცის გარეშე არაა ნამდვილი არსება და „ნამდვილი აზროვნება ეს არის აზროვნება სივრცესა და დროში“¹⁹.

ფოიერბახის წინაშე ადამიანის პრობლემა ისახება, როგორც მთლიანის სურათი. ადამიანი როგორც ასეთი, სხეულითა და სულით. არ შეიძლება სხეულისა და სულის დაცილება ერთმანეთისაგან, მაგრამ არ შეიძლება არც მათი გაიგივება. იგი აკრიტიკებს იდეალიზმს და მიუთითებს მის ძირითად შეცდომაზე, რომელიც გამოიხატება სულის ჩამოცილებით სხეულისაგან, რომელსაც მიღებული აქვს აბსოლუტის სახე და ყველაფრის საფუძვლად ცხადდება. სინამდვილეში სული არ არსებობს სხეულისაგან დამოუკიდებლად (აბსტრაქციაში, რა თქმა უნდა, შეიძლება ვიაზროთ ერთი მეორეს გარეშე), ცნობიერება ადამიანის ტვინის პროდუქტია. „ყოველი ფილოსოფია... რომელიც ეწინააღმდეგება ამ პრინციპს, არა მარტო საფუძველშივეა მცდარი, არამედ დამლუპველიცაა“²⁰, მიუთითებს იგი. თუ პეგელის მიხედვით ძირითად ფაქტორად ითვლება სული, აზროვნება და ყოფიერება სწორედ მათი სხვადასხვაა, ფოიერბახის შეხედულებით ბუნებისაგან წარმოიშობა აზროვნება და არა აზროვნება ქინის ყოფიერებას.

¹⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 193—194.

²⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 232.

ადამიანი ბუნების შვილია და მის ნაწილს შეადგენს, მაგრამ ბუნების ყველა ქმნილებისაგან განსხვავებულიცაა, რადგანაც ის ბუნების უმაღლესი ქმნილება, მისი გვირგვინია. ადამიანს და მხოლოდ ადამიანს აქვს ცნობიერება, მაგრამ იგი ზებუნებრივი ძალა კი არაა. რომელიც არ ემორჩილება რაიმე მიწიერს, არამედ ადამიანის კეთვნილებას წარმოადგენს. მაშასადამე, აზროვნებას არა აქვს გარეთ მდებარე რაიმე სუბსტანცია, რომელსაც უდიდესი ძალა გააჩნია. არსებობს ადამიანი, რომელსაც აქვს ცნობიერება, ხოლო ეს უკანაა-ქნელი მატერიალური ორგანოს პროდუქტია.

ფიიერებაში ერთმანეთისაგან ანსხვავებს ფსიქიკურსა და ფიზიოლოგიურს, ფიზიოლოგიას, ანუ მოძღვრებას სხეულის შესახებ და ფსიქოლოგიას, ანუ მოძღვრებას სულის შესახებ. განსხვავებული მეცნიერებათა საგნები სრულიად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ფსიქოლოგიას საქმე აქვს შინაგანი გრძნობის საგნებთან, რომელთაც ავსებს მხოლოდ დრო; იგი უკავშირდება წარმოდგენებს, გრძნობებს, მისწრაფებებს, რომელთაც ჩვენ არასოდეს არ შევიმეცნებთ, როგორც სხეულის თვისებებს, რადგანაც მათში არაა სივრცის კვალი. საწინააღმდეგოდ ამისა, ადამიანის სხეულის ფიზიოლოგია ეყრდნობა გარეგანი გრძნობის მონაცემებს, განიხილავს მხოლოდ ორგანულს, რომელიც შედგება მოძრავი მატერიისაგან და რომელიც მოძრაობს სივრცეში. ფსიქოლოგიას მხოლოდ იმასთან აქვს საქმე, რაც შიგნითაა. იქ კი ვერ ვიპოვნით ნერვებს და სხვა მატერიალურ ორგანოებს. ფსიქიკურში არაა არც ნერვები, არც ტვინის გარსი, არც კუჭი, არც გული — ყველაფერი ისეთი, რომელიც სივრცეს ავსებს²¹. მაშასადამე, ფსიქოლოგიის და ფიზიოლოგიის საგანი განსხვავებულია ერთმანეთისაგან, ისინი სხვადასხვა რეალობას სწავლობენ, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ფიზიკური და ფსიქიკური, სხეული და სული, რეალურად ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად, თავისთავად არსებობენ.

ფიიერებაში დგას ფსიქიკურისა და ფიზიკურის ერთიანობის თვალსაზრისზე. ფიქრობს, შეიგრძნობს და აზროვნებს არა ისეთი სული, რომელიც დამოუკიდებელია მატერიალური სუბსტრატისაგან და მასთან კავშირის გარეშეა. როცა ცნობიერებასა და ტვინს ცალ-ცალკე განვიხილავთ და სხვადასხვა მეცნიერების საგნად ვსა-

²¹ იქვე, გვ. 211—212.

ხანტ, აქ ჩვენ გვაქვს აბსტრაქცია. როგორც სული ითვლება ფსიქოლოგიურ აბსტრაქციად, ასევე ტვინიც, ცალკე აღებული, ჩამოშორებული სხეულისაგან, სულის ორგანოს სახით — ფიზიოლოგიური აბსტრაქციაა. ტვინი მანამაა აზროვნების ორგანო, სანამ დაკავშირებულია ადამიანის თავთან და სხეულთან. შინაგანი და გარეგანი განუყრელია ერთმანეთისაგან, გარეგანი გულისხმობს შინაგანს, ისინი მთლიანი, ერთიანია, მაგრამ როგორც ცნობილია, მთლიანობა არ ნიშნავს იგივეობრივობას.

მართალია, ფოიერბახი აზროვნებას ტვინის პროდუქტად აცხადებს, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ იგი მთელ ფსიქოლოგიას, მთელ სიცოცხლეს ფიზიოლოგიით ხსნიდეს და მასზე აფუძნებდეს. პირიქით, იგი იბრძვის მათ წინააღმდეგ, ვინც ასეთ თვალსაზრისზე დგას. თვალი, როგორც ფიზიკური ორგანო შენ შეგიძლია შეისწავლო სიკვდილის შემდეგაც, მაგრამ თვალის ნერვული აქტი, მხედველობა, არის სასიცოცხლო აქტი და ამ თვისების გამო, ისევე არ შეგიძლია გადააქციო იგი ფიზიოლოგიის ობიექტად. როგორც არ შეგიძლია შეიგრძნო სხვისი გემოვნება.

აი რას სწერს ამ საკითხზე ფოიერბახის მკვლევარი იოდლი: სტატიაში დორგენის შესახებ ფოიერბახი პროტესტა აცხადებს დებულების წინააღმდეგ „აზროვნება არის ტვინის აქტი“. თუ ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ აზროვნება არის მხოლოდ ტვინის აქტი და არა მას, რომ „აზროვნება არის აგრეთვე ტვინის აქტი“. სანამ ტვინი არ არის თვით გონება, ტვინის აქტი, როგორც ასეთი, ითვლება არაგონიერ აქტად. ამრიგად, აზროვნება უნდა იყოს უფრო დიდი, რაღაც სხვა, ვიდრე ტვინის მარტივი მოქმედება. ფოიერბახის მიხედვით, აზროვნება არ არის ტვინის უშუალო უნარი, იმანენტური ამ ორგანოსი, შეპირობებული და განსაზღვრული მატერიალურად. „აზროვნება არ არის ფიზიოლოგიის ობიექტი, არამედ ფილოსოფიის ობიექტი. ფიზიოლოგიამ თვით არაფერი იცის სულის შესახებ; მისთვის სულს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, რადგანაც სული თავის მხრივ „არარაა“ ფიზიოლოგიისათვის; აზროვნება განისაზღვრება მხოლოდ თავისთავიდან“²², აღნიშნავს ფოიერბახი.

²² И о д л ь, Л. Фейербах, Его жизнь и учение, 1905.

ფსიქოლოგიაში სუბიექტი და ობიექტი იგივეობრივია, ფიზიოლოგიაში კი განსხვავებული. ფსიქოლოგიურ ობიექტად ვითვლები მე ჩემთვის, ფიზიოლოგიურად სხვისთვის. ფსიქოლოგიურად, ე. ი. ჩემთვის, როგორც მოაზროვნისა და წარმომადგენლისა — წარმოდგენა და აზროვნება არ ითვლება ტვინის აქტად. შეგრძნების დროს, არაფერი არ ვიცი ნერვების შესახებ. ასევე, შემძლია ვიზროვნო ისე, რომ არაფერი ვიცოდე იმის შესახებ, რომ მე მაქვს ტვინი, რომ აზროვნებს ტვინი²³.

„ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“, „მაგრამ მე ვაზროვნებ სხეულის გარეშე, მაშასადამე მე არ მაქვს სხეული“, მაგრამ ეს სწორია მხოლოდ აზრებში და არა სინამდვილეში. მსჯელობა „მე არ მაქვს სხეული“ ნიშნავს: „მე არ ვფიქრობ სხეულის შესახებ, მე არაფერი ვიცი საკუთარი სხეულის შეჩახებ აზროვნების დროს“. მაგრამ იქედან, რომ თვით აღქმის დროს აზროვნება არ არის ტვინის აქტი, არამედ განსხვავებული და დამოუკიდებელია მისგან, არ გამოდინარეობს ის, რომ იგი თავისთავად არაა ტვინის აქტი. მე შემძლია წარმოვიდგინო ჩემი ტვინი, როგორც ობიექტი და ამით განვსხვავდე მისგან, მაგრამ ეს არის წარმოდგენილი და არა ნამდვილი ტვინი. აქ ჩვენ გვაქვს განხილვის ორი თვალსაზრისი და არა ორი არსი. „ამრიგად, — დაასკენის ფოიერბახი — მართალია, რომ ფსიქოლოგიის შემეცნების წყარო სხვაა, ფიზიოლოგიის კი სხვა, მაგრამ განახვავება ეხება არა საგანს, როგორც ასეთს, არამედ შემეცნების სახესა და უნარს“²⁴. თუ იმ ფაქტიდან, რომ ჩვენ ფსიქიკური ცხოვრების დროს არაფერი ვიცი ტვინისა და ნერვების შესახებ დავასკენით, რომ ეს განცდები მიმდინარეობენ სხეულებრივისაგან დამოუკიდებლად (ამ შემთხვევაში ნერვებისა და ტვინის გარეშე), ტოლფასი იქნებოდა შემდეგი მდგომარეობის: მხოლოდ იმის საფუძველზე, რომ მე არ ვიცი მშობლების არსებობის შესახებ უშუალოდ ჩემგან (ყოველი არსება მხოლოდ სხვებისაგან იგებს მისი დაბადების შესახებ) დამესკვნა: მე წარმოშობილი ვარ თვით ჩემგან და ჩემი არსებობით არა ვარ დამოკიდებული სხვა არსებაზე²⁵.

²³ Л. Фейербах, т. I, гл. 212.

²⁴ იქვე, გვ. 212—13.

²⁵ იქვე, გვ. 212.

ფოიერბახი იბრძვის სხეულისა და სულის დუალიზმის წინააღმდეგ. იგი ითვლება ადამიანში ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ერთიანობის თეორიის დამფუძნებლად და დამცველად.

სხეულისა და სულის დუალიზმის უარყოფა და მათი ერთიანობის დასაბუთება წანამძღვარია სულის უკვდავების უარყოფისა. ინდივიდუალური სულის სიცოცხლის გაგრძელება ორგანიზმის სიკვდილის შემდეგ, შეუთავსებელია მის თვალსაზრისთან, რადგანაც ფსიქიკური მხოლოდ შინაგანი, სუბიექტური მხარეა ორგანული არსენის სასიცოცხლო ფუნქციისა. სხეული და სული რეალურად ერთიანობაში იმყოფებიან, მათი დაცილება მხოლოდ აბსტრაქციით შეიძლება. აქედან დაიკვნა: ადამიანი რეალურად კვდება და არა აბსტრაქტულად, ე. ი. მისი სხეულის დაღუპვასთან ერთად იღუპება სულიც. ამით დაძლეულია სულის სუბსტანციონალობა. ფოიერბახი ნაშრომში „უკვდავების საკითხი ანთროპოლოგიის თვალსაზრისით“ უარყოფს პიროვნების უკვდავებას. ადამიანის ცხოვრება მიმდინარეა, იგი დროებითია. ადამიანი კი სიკვდილს განიხილავს, როგორც შემთხვევითს, შეცდომას, როგორც ბოროტი სულის გამოგონებას. იმის შესახებ, რომ იგი მკაცრად აუცილებელი შედეგია, მას წარმოდგენაც არა აქვს. ამიტომ ადამიანი ფიქრობს, რომ სიკვდილის შემდეგ მისი სიცოცხლე გრძელდება²⁶. ფოიერბახის წინაშე დგას ამოცანა: გააუქმოს უფსკრული ამქვეყნიურ და იმქვეყნიურ ცხოვრებას შორის, რომ ადამიანმა ყურადღება მიაქციოს თავის აწმყოს. ადამიანის „გული, ყოველ შემთხვევაში ჭანმრთელი გული, მთლიანად კმაყოფილდება აქ“²⁷. მას შეუძლია ყველაფერი იპოვოს დედამიწაზე, ამქვეყნიურ ცხოვრებაში, ამიტომ არაა საჭირო სხვა ცხოვრებაზე ფიქრი. ფოიერბახისათვის არსებობს უკვდავებაც, მაგრამ მას ამ ცნების ქვეშ ესმის ადამიანის სიცოცხლის გაგრძელება ხალხთა ხსოვნაში. იგი აღიარებს ადამიანური გვარის, კოლექტივის უკვდავებას, მუდმივი, უკვდავი, აბსოლუტურია მხოლოდ გვარეობითი, საყოველთაო, უნივერსალური გონება (ადამიანის უკვდავებაზე მას აზრი აქვს გამოთქმული აგრეთვე სტატიაში „მწერალი და ადამიანი“, სადაც იგი ლაპარაკობს მორალურ უკვდავებაზე. მწერალს უკვდავად თავისი ნაწარმოებები ხდიან).

არ არსებობს სულის უკვდავება იმ აზრით, როგორც ეს ღვთის მორწმუნეებს მიაჩნიათ, ამიტომ „ახალი რელიგია“ უკვდავი ინდი-

²⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 247—288.

²⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 247.

ვიდების ნაცვლად მოითხოვს ძლიერ ადამიანებს, ძლიერებს სულიერად და სხეულებრივად. მისთვის ჯანმრთელს უფრო მეტი ღირებულება აქვს, ვიდრე უკვდავს²⁸.

როცა ფოიერბახის ანთროპოლოგიურ პრინციპზე ვლაპარაკობთ, არ შეიძლება გვერდი ავუაროთ შემეცნების საკითხს, რადგანაც შეიმეცნებს ადამიანი, რომელსაც სხეულთან ერთად გააჩნია ფსიქიკური ფუნქციებიც. ჩვენის აზრით, არ შეიძლება ფოიერბახის გამოცხადება ცალმხრივ სენსუალისტად ან ირაციონალისტად²⁹.

შემეცნება იწყება შეგრძნებებით. ცნობიერების უშუალო კავშირს გარე სამყაროსთან შეგრძნებები გამოხატავენ. მატერიალური მოქმედებს ადამიანზე და წარმოშობს შეგრძნებებს, გრძნობებს. შეგრძნებებში მოცემულია მათი ასახვა სუბიექტური ფორმით. ჩემი შეგრძნებები სუბიექტურია, მაგრამ მათი საფუძველი და მიზეზი ობიექტური³⁰. შემეცნების წყაროს ასეთი გაგება ლოგიკური შედეგია სუბიექტისა და ობიექტის ერთიანობის ფოიერბახისეული ინტერპრეტაციისა. შემეცნების სუბიექტი, ადამიანი, ბუნების პროლექტია, ამიტომ მას ესაჭიროება ობიექტური სამყაროს სხვადასხვა საგნები. ამ საგნებს და მოვლენებს იგი აღიქვამს ბუნების მიერ ბოძებული გრძნობის ორგანოებით (მართალია, ისინი ბუნების ნაყოფია, მაგრამ ადამიანურიცაა, ე. ი. საზოგადოებრივი განვითარების ნაყოფიცაა). გრძნობათა ორგანოები ცხოველებსაც აქვთ, მაგრამ როგორც მთლიანად ადამიანი, ასევე მისი გრძნობებიც განსხვავდება ბუნების სხვა ქმნილებისაგან — ცხოველისაგან. ადამიანი მოაზროვნე არსებაა, მაგრამ იგი ცხოველისაგან არა მარტო ამ თვისებით განსხვავდება. ის, ვინც არ აზროვნებს, არაა ადამიანი, მაგრამ მიზეზი აზროვნებაში კი არ ძევის, არამედ აზროვნება არის ადამიანის არსების აუცილებელი შედეგი და თვისება. თუ ცხოველი ცალკე არსებაა, ადამიანი უნივერსალურია. იგი თავისუფალია და არაა შეზღუდული. უნივერსალობა, შეუზღუდავობა და თავისუფლება ერთმანეთთან განუყრელად არიან დაკავშირებულნი. ცხოველთა გრძნობა

²⁸ ი ქ ე ე. გვ. 247.

²⁹ იოლი და ვინდელბანდი ფოიერბახის შემეცნების თეორიას უწოდებენ ირაციონალისტურს, ინტუიციურს. აქედან ერთი ნაბიჯია იქამდე, რომ ფოიერბახი გამოვაცხადოთ სიცოცხლის ფილოსოფიის წარმომადგენლად ან ეგზისტენციალიზმის მიმდევარად. უნდა აღინიშნოს, რომ ორივე ეს ფილოსოფიური მიმდინარეობა ფოიერბახის მოძღვრებაში ეძებს წინამორბედს.

³⁰ J. P e i e r c e, t. 1, გვ. 572.

უფრო მოქნილია, ვიდრე ადამიანისა, მაგრამ ეს ასეა მხოლოდ იმ საგნებთან მიმართებაში, რომლებიც აუცილებლობით არიან დაკავშირებული ცხოველთა მოთხოვნილებებთან. ადამიანს არა აქვს მონადირე ძაღლის ყნოსვა, მაგრამ მისი ყნოსვა სუნის ყოველი სახისადმი ვრცელდება და ამიტომ იგი თავისუფალია. ადამიანის გრძნობა მალდება რაიმე სპეციალურ საზღვრებსა და მასთან დაკავშირებულ მოთხოვნილებებზე ზემოთ. თვით დაბალი გრძნობებიც კი, ყნოსვა და გემო, ადამიანში სულიერ, მეცნიერულ დონემდე აღის. უფრო მეტიც, ადამიანის კუჭიც კი ადამიანურია და არა ცხოველური, რამდენადაც იგი არის უნივერსალური, არაა შეზღუდული კვების საშუალების განსაზღვრული სახეებით³¹.

მაშასადამე, ფოიერბახის მიხედვით, ადამიანისა და ცხოველის თვით ფიზიოლოგიური ორგანოები განსხვავდება ერთმანეთისაგან და რა უნდა ითქვას ფსიქიკურ ფუნქციებზე, ამ შემთხვევაში. შეგრძნებებზე, გრძნობებზე.

მართალია, ფოიერბახი დიდ ყურადღებას აქცევს გრძნობადი შემეცნების როლს, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ იგი აქ ჩერდებოდეს და უგულვებელყოფდეს აზროვნების მნიშვნელობას. „გრძნობებით ვკითხულობთ ბუნებოა წიგნს, — აღნიშნავს ფოიერბახი — მაგრამ მას გრძნობებით როდი ვიგებთ“³². არსებობს შემეცნების სრული შესაძლებლობა, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ობიექტური სამყარო და ადამიანის თავში ასახული ერთი და იგივე იყოს. სინამდვილე ყოველთვის მეტია, ვიდრე ამ სინამდვილის შესახებ ჩვენი ცოდნა. ასლი არ უდრის დედანს, მაგრამ იგი დედანის ასლია.

ფოიერბახი ცდილობს შიშველი ემპირიზმის გადალახვას. ისეთ ემპირიზმს, რომელიც უარყოფდა აზროვნების როლს, „უბადრუკ ემპირიზმს“ უწოდებს, მაგრამ ასევე ებრძვის ისეთ მოძღვრებას, რომელიც არ გამოდის ცდიდან და უგულვებელყოფს შემგრძნებას. გრძნობებით მივდივართ გონებამდე, ისინი აღძრავენ აზროვნებას; გრძნობები გვაძლევენ ამოცანას, მაგრამ გადაწყვეტა მათ არ შეუძლიათ. ჩამოაშორეთ აზროვნება გრძნობის ორგანოებს და ისინი გადაიქცევიან აზრდაცლილ სახეებად და ნიშნებად. ადამიანები რომ მხოლოდ საგნებისაგან მიღებულ შთაბეჭდილებებზე იყვნენ

³¹ ი ქ ვ ე, გვ. 200—201.

³² ი ქ ვ ე, გვ. 271.

დამოკიდებულნი. მაშინ ცხოველებიც ფიზიკოსები იქნებოდნენ. როცა ფოიერბახი შემეცნების პირველსაწყისად და დასაყრდენად გრძნობებს აცხადებს, მხედველობაში აქვს გრძნობა „არა თავისთავად, გრძნობა თავის გარეშე, გონებისა და აზროვნების გარეშე“³³. გრძნობადი შემეცნება შეზღუდულია, რადგან ობიექტური სამყაროს სხვადასხვა მხარეებს იგი მათი ნამდვილი კავშირის გარეშე ეხება. ამ კავშირებს აკეთებს გონება (მაგრამ არა კანტის აზრით, რომ თითქოს არსებობდნენ გონების აპრიორული ფორმები, რომლებიც ქვნიან კავშირებს, არამედ კავშირები თვითაა მოცემული ბუნებაში, შესაცნობში და საჭიროა მხოლოდ მათი სწორი ასახვა). გრძნობადი ასახვა ჩერდება ერთეულზე, ზოგადი კი მიიღწევა აზროვნებაში. გრძნობადის რაციონალურთან შეერთებას თვლიდა ფოიერბახი შემეცნების ნამდვილ სახედ. ორივე მომენტი განუყრელ კავშირში იმყოფებიან ერთმანეთთან: „მხოლოდ ის ჰკრეტაა ჰემმარიტი, რომელიც განისაზღვრება აზროვნებით, და აგრეთვე შებრუნებით: ის აზროვნებაა ჰემმარიტი, რომელიც გაფართოებული და შეეცეპულია ჰკრეტით — ასეთი აზროვნება შეესაბამება სინამდვილის აჩსს“³⁴.

როგორც ვხედავთ, ფოიერბახი შემეცნების საკითხშიც მატერიალისტურ პოზიციასზე დგას, მაგრამ მისი მატერიალიზმი არ არის სრულყოფილი, არ არის დიალექტიკური. მან ბოლომდე ვერ გაატარა ეს თვალსაზრისი შემეცნების თეორიაში, იგი ვერ ამალღდა ისტორიის მატერიალისტურ გაგებამდე და ამიტომ ვერ გაიგო შემეცნების ისტორიული ხასიათი. მართალია, აღიარებს გრძნობადი და რაციონალურ მომენტების ურთიერთკავშირს, მაგრამ არა აქვს ნაკვლევნი საკითხი გრძნობადი შემეცნებიდან რაციონალურზე გადასვლის გზის შესახებ.

როგორც აღვნიშნეთ, ფოიერბახის ფილოსოფიურ მოძღვრების ცენტრში დგას ადამიანი. ფოიერბახი ლაპარაკობს ფილოსოფიის რეფორმის აუცილებლობაზე; ახალი ფილოსოფია უნდა ატარებდეს ანთროპოლოგიურ ხასიათს. ფოიერბახმა კარგად იცის, რომ ადამიანი შედგება სხეულისა და სულისაგან, რომლებსაც სწავლობენ შესაბამისი მეცნიერებანი: ფიზიოლოგია და ფსიქოლოგია. არსებობს

³³ ი ქ ვ ე, გვ. 270.

³⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 197.

ეს ორი მეცნიერება და მათი უგულებელყოფა არ შეიძლება. ისინი ეხებიან ადამიანის ორ განსხვავებულ მხარეს, მაგრამ მათ მიერ მოპოვებული ცოდნათა სინთეზი მაინც ვერ მოგვცემს ადამიანის ჭეშმარიტ სურათს. ადამიანი უფრო მეტია, ვიდრე მისი ნაწილები, მისი შემადგენელი მხარეები. ჭეშმარიტება სწორედ მთლიან ადამიანშია: „ჭეშმარიტება არც მატერიალიზშია და არც იდეალიზში, არც ფიზოლოგია, არც ფსიქოლოგია, ჭეშმარიტება — ეს არის მხროლოდ ანთროპოლოგია“³⁵.

ფოიერბახისათვის მთავარი საკითხია: რა არის ადამიანი და არა ია თუ საიდან წარმოიშვა იგი (თუმცა ამ საკითხსაც ეხება იგი). თუ პასუხი გაეცემა კითხვა „რას“, მაშინ გასაგები გახდება მისი წარმოშობის საკითხიც. კითხვას „რა“? — სვამს მოზრდილი, ხოლო „საიდან?“ — ს — ბავშვი, ადამიანის არსის გასარკვევად მას მოშველიებული აქვს მისი წარმოშობი — ბუნება. როგორ ურთიერთობაშია ბუნება ადამიანთან? აქ ორი თვალსაზრისი არსებობს: სუბიექტური და ობიექტური. სუბიექტური თვალსაზრისით მთელი ბუნება შექმნილია ადამიანის მიერ. ყველაფერი, რასაც ვპყრეტ, შევიგრძნობთ, ჩვენი შემოქმედებაა. მაგრამ მეორეს მხრივ. უუკველია, რომ ადამიანი არ ქმნის ბუნებას. ადამიანი თავის თავს აცნობიერებს, როგორც დამოკიდებულს, წარმოშობილს, იგი გრძნობს, რომ მისი წარმოშობის საფუძველი იმყოფება მის გარეშე; ადამიანის არსი მოაზროვნე აბსოლუტურად, თავისი თავიდან — სისულელეა, ქიმერაა, და ის საფუძველი, რომლის გარეშეც არ არსებობს არც მისი არსებობა და არც მისი არსი, არის სწორედ ბუნება. ბუნება არის არსი, რომელიც არ განსხვავდება არსებობისაგან, ადამიანი კი, პირიქით, არსია, განსხვავებული არსებობისაგან. ამიტომ შეიძლება ვთქვათ: არაგანსხვავებული არსი საფუძველია განსხვავებულისა, ე. ი. ბუნება არის ბუნებას? სვამს კითხვას ფოიერბახი და პასუხობს: არა, მაგრამ ადა-ადამიანის საფუძველი. შეიძლება თუ არა ადამიანი მოვწყვიტოთ მიანი უშუალოდ წარმოშობილი ბუნებისაგან იქნება წმინდა ბუნებრივი არსება და არა ადამიანი. ადამიანი კულტურის, ისტორიის პროდუქტია. ბევრი მცენარე და ცხოველი ისე შეიცვალა ადამიანის მზრუნველი ხელის წყალობით, რომ მათ პროტოტიპს ვეღარ ნახავთ ბუნებაში. თუ გინდა მათი წარმოშობის ასახსნელად სასწაული მოიშველიო?

იდეალისტური ფილოსოფიის კითხვას: როგორ შეეძლო ადამიანს წარმოშობილიყო ბუნებისაგან ან როგორ შეიძლებოდა მატერიალისაგან სულის წარმოშობა, ფოიერბახი თვით უბრუნებს კითხვას: „უპ. მიპასუხე ამ კითხვაზე: როგორ წარმოიშვა მატერია სულისაგან? თუ ვერ მონახავ ჭკვიანურ პასუხს, მაშინ თვით მიხვდები, რომ საწინააღმდეგო კითხვა მრგვიყვანს მიზნამდე“³⁶.

ადამიანი ბუნების პროდუქტია, მაგრამ ადამიანად ხდება ისტორიისა და კულტურის შემწეობით, ეს არის ცალკეული, ინდივიდუალური ადამიანის წარმოშობის მიზეზი. თუ არ გვეცოდინებოდა სხვათა ნაამბობით და საკუთარი მოგონებებით, რომ ოდესღაც ბავშვები ვიყავით, მაშინ მოზრდილი ადამიანის არსებობა ისეთივე გაუგებრად მოგვეჩვენებოდა და ისევე მოვიშველიებდით მისი აღმოცენების გასაგებად ღვთიურ სასწაულებს. როგორც ახლა მივმართავეთ მას ადამიანის წარმოშობის ასახსნელად.

როგორც ცნობილია, ევოლუციის მატერიალისტური თეორიის საწინააღმდეგოდ არსებობს ასეთი შეპასუხება: თუ ბუნება წინათ წარმოშობდა ცხოველებსა და ადამიანს, თუ ბუნებაში ძვეს ყველაფრის წარმოშობის წყარო, რატომ აღარ ხდება ეს წარმოშობა ახლა? ფოიერბახის პასუხი ასეთია: ბუნების ძალა არაა ისეთი განუაზღვრელი, როგორც ღვთაებრივი ყოვლისშემძლეობა... მას არ შეუძლია ყველაფერი გააკეთოს ყოველ დროში და ყოველგვარ ვითარებაში. მისი წარმონაქმნები, მისი მოქმედებები, გარკვეულ პირობებთანაა დაკავშირებული. ამიტომ თუ ბუნებას ახლა უკვე აღარ შეუძლია თავდაპირველი გაჩენის გზით ორგანიზმები წარმოშვას და აღარც წარმოშობს, აქედან არ გამომდინარეობს ის, რომ მას არც უწინ შეეძლო ამის გაკეთება. ბუნებაში ყველაფერს აქვს თავისი დრო და ამიტომ ბუნებას მხოლოდ მაშინ შეუძლია რაიმეს გაკეთება, როცა ამისათვის მოცემულია აუცილებელი პირობები, მსგავსად ამისა, როგორც სიცოცხლის დასასრული ემთხვევა მისი პირობების შეწყვეტას, დასაწყისი ემთხვევა ამ პირობების წარმოშობას³⁷.

ადამიანია ფილოსოფიის უმაღლესი საგანი. მოძღვრება ადამიანის შესახებ ანუ ანთროპოლოგია უნივერსალურია, იგი მთლიანად მოიცავს ფილოსოფიასა და მეცნიერებას. „ხელოვნება, რელიგია,

³⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 266.

³⁷ უნდა აღინიშნოს, რომ ფოიერბახმა უარი თქვა ორგანული სიცოცხლის წარმოშობის ყოველგვარ პირდაპირ განმარტებაზე: ეს ბუნებისმეტყველების საქმეაო.

ფილოსოფია ანუ მეცნიერება წარმოადგენს ჰუმანიტარული ადამიანური არსის გამოვლენასა და გამოძვლავებას, ადამიანი, სრულქმნილი, ნამდვილი ადამიანი მხოლოდ ისაა, რომელიც ფლობს ესთეტიკურ ანუ მხატვრულ, რელიგიურ ანუ მორალურ და აგრეთვე ფილოსოფიურ ანუ მეცნიერულ საზრისს. საერთოდ ის ადამიანი, რომელსაც არ აკლია არცერთი არსებითი ადამიანური თვისება. „მე ადამიანი ვარ და არავითარი ადამიანური ჩემთვის უცხო არაა“, ეს გამოთქმა. თუ მას ავიღებთ მისი საყოველთაო და უმადლესი მნიშვნელობით, ითვლება თანამედროვე ფილოსოფიის ლოზუნგად³⁸. ფილოსოფია მნიშვნელობას იგი ზომავედა იმის მიხედვით, თუ რას იტყოდა ადამიანზე და საერთოდ, ჰქონდა თუ არა დასახული მიზნად ადამიანის კვლევა. „ჰუმანიტება იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ შევქმნათ წიგნები, არამედ შევქმნათ ადამიანები“³⁹. — აი რა არის ფოიერბახის დევიზი.

მთელი აქცენტის გადატანა ადამიანზე, მისი შესწავლა და ახსნა ერთგვარი საშუალებაა თეოლოგიის დასამარცხებლად. იქნება ახალი ფილოსოფია, რომელიც განთავისუფლებულია რელიგიური დოგმატიზმისაგან. თუ ყველაფრის შემოქმედად აღიარებულია ღმერთი, ამით მცირდება ადამიანი, ერთმევა თვითღირებულება, რადგან იგი უზენაესის ნება-სურვილს ემორჩილება. ფოიერბახი ზრუნავს ადამიანისათვის, მას უნდა გადაარჩინოს და თავის ადგილას დააყენოს ბუნების ყველაზე მაღალი ქმნილება. ამისათვის, უპ. ყოვლისა, საჭიროა რელიგიური ძილისაგან გამოფხიზლება, თვინის კრიტიკა და ათეიზმის დამკვიდრება. რელიგიის საიდუმლოების, მისი სათავისა და საფუძვლის ამხსნელი თვით ადამიანია. ის რელიგიური რწმენანი და საიდუმლოებანი, რომლებიც ადამიანს უპირისპირდებიან და თითქოს მის ბედს განაგებენ. დამოუკიდებელი და რაიმე ძალის მქონენი კი არ არიან, არამედ თვით ადამიანების მიერ არიან გამოგონილი. თვით ღმერთიც ადამიანია, შექმნილი და ჰიპოსთაზირებული ადამიანის მიერ, გაუცხოებული და აბსოლუტად ქცეული, რომელსაც ყოველად ძლიერება და ყოვლის შემძლეობა მიაწერა ადამიანმა. ფოიერბახის უდიდესი დამსახურება სწორედ ისაა, რომ მან ღმერთი ადამიანზე დაიყვანა, თეოლოგია მოხსნა ანთ-

³⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 202.

³⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 268.

როპოლოგიის საფუძველზე. ყოველივე ამის დამტკიცება უდიდესი რევოლუცია, გაბედული ნაბიჯი იყო ფილოსოფიაში. ღმერთი, რომელსაც საუკუნეების განმავლობაში თაყვანს სცემდნენ ადამიანები, უშენებდნენ სალოცავებს, ემორჩილებოდნენ მის ყოველ ნებას, რომელსაც მათ ღმერთის „მოციქული“ გადასცემდა, შიშით ძრწოდნენ მის წინაშე და მსხვერპლდაც კი ეწირებოდნენ, თურმე თვით ადამიანის მიერ ყოფილა შექმნილი და გამოგონილი. ადამიანის ღმერთი ისეთივეა, როგორცაა თვით ადამიანი. „როგორადაც აზროვნებს ადამიანი, როგორცაა მისი მრწამსი და განწყობილებები. ისეთია მისი ღმერთი. რა ფასი და ღირებულებაც ადამიანს აქვს, ის ფასი და ღირებულება აქვს მის ღმერთსაც და არა მასზე მეტი. ღმერთის ცნობიერება. ადამიანის თვით ცნობიერებაა, ღმერთის შემეცნება ადამიანის თვით შემეცნებაა. ადამიანს — მისი ღმერთით შეიმეცნებ, ხოლო მის ღმერთს, პირიქით, ადამიანი ააგან; ორივე ერთია. ის, რაც ადამიანისათვის ღმერთია, — მისი გონია, მისი სულია, ხოლო ის, რაც ადამიანის გონია, მისი სულია, მისი გულია, — ის მისი ღმერთია“⁴⁰; — წერს ფოიერბახი. ამრიგად, ზეციური არსი და საიდუმლოება, პისა საფუძველი და მიზეზი მიწიერში მდებარეობს. მიწიერში იგი გულანხმობს, ამ შემთხვევაში, ადამიანს. რელიგიური და თეოლოგიური ფილოსოფია უნდა გაითქვიფოს ანთროპოლოგიაში, როგორც ენივერსალურ მეცნიერებაში.

ადამიანში რელიგიური გრძნობა არაა თანშობილი. მაშ, რა არის ის, რამაც ადამიანი აიძულა შეექმნა ღმერთი. ასე შორს გადაეტანა ყოვლად ძლიერი და ყველაფრის მცოდნე არსება და თავისი თავი მისთვის დაექვემდებარებია? რატომ უარყო ადამიანმა თავისი ძალა? ასეთად მას მიაჩნია ადამიანში მოქმედი დამოკიდებულების გრძნობა. რელიგიის ფსიქოლოგიური და სუბიექტური საფუძველის აღხანიშნავად ერთადერთ სწორ და უნივერსალურ ცნებად და სახელწოდებად ფოიერბახი სწორედ დამოკიდებულების გრძნობას აღიარებს. გრძნობა, რომელიც ადამიანს მთელი თავისი სიცოცხლის მანძილზე თან დაჰყვება⁴¹. მართალია, — განაგრძობს იგი — სინამდვილეში დამოკიდებულების გრძნობა, როგორც ასეთი, არ არსებ-

⁴⁰ ლ. ფოიერბახი, ქრისტიანობის არსება, თბილისი, 1956, გვ. 44.

⁴¹ Л. Фейербах, т. II, гв. 526.

ბობს, არამედ მხოლოდ განსაზღვრული, განსაკუთრებული გრძნობა -- აჟე მაგ. (ავილოთ მაგალითები ბუნებრივი რელიგიიდან). შიმშილის გრძნობა, ავადმყოფობა, სიკვდილის შიში, დაღონება მოღუშული და სიხარული კარგი ამინდის დროს⁴². ადამიანს აქვს სურვილი გაიხანგრძლივოს სიცოცხლე, იყოს ძლიერი, ბედნიერი და სხვ. ადამიანს ეშინია, რომ თვით მას არ ძალუძს გადალახოს დაბრკოლებები. ყოველივე ეს აიძულებს მოახდინოს აღნიშნული მოვლენების ჰიპოტაზირება. იგი თავის დამცველად აცხადებს ღვთაებას და ემონება მას. ყველაზე დიდი გრძნობა და სურვილი სიცოცხლის შენარჩუნებაა, რადგანაც სიცოცხლისადმი სიყვარული თვით სიცოცხლის არსშია ჩაქსოვილი. იმ გრძნობას, რომელიც სიცოცხლის შენარჩუნებას ემსახურება, ფორერბახი ეგოიზმის გრძნობას უწოდებს.

მაშასადამე, რელიგიის საფუძვლად აღიარებულია დამოკიდებულების გრძნობა, რომელიც გამსჭვალულია ეგოიზმით (ეგოიზმი აქ არაა ნახმარი ჩვეულებრივი გაგებით. იგი ნიშნავს თვითშენახვის ინსტინქტს, რომელიც ემსახურება სიცოცხლეს). ღმერთის რწმენა იყო ის ერთადერთი ნუგეში, რომელიც ჰქონდა ადამიანს, ამქვეყნიური ცხოვრების „არარაობისაგან“ თავის დასახსნელად.

რელიგიის ორი სახის — წარმართობისა და ქრისტიანობის წარმოშობისა და არსებობის საფუძველი სწორედ დამოკიდებულების გრძნობაა. ადამიანი გრძნობდა დამოკიდებულებას ბუნებისაგან და სწორედ ეს იყო იმის მიზეზი, რომ პირველ ღმერთებს ბუნების საგნები და მოვლენები წარმოადგენდნენ. უძველესი რელიგია — არის გაღმერთებული ბუნება, წარმართობა. ადამიანი, რამდენადაც იგი ცხოვრობს და იმყოფება განსაზღვრულ პირობებში, აღმერთებს არა საერთოდ ბუნებას, არამედ თავის გარშემო მყოფ ბუნებას (მაგ. ეგვიპტელებისათვის ყველაფრის დასაბამი და შემოქმედი იყო მდინარე ნილოსი). ბევრისათვის ღმერთად ცხოველია მიჩნეული. ამის მიზეზიც დამოკიდებულების გრძნობაა, რამდენადაც ცხოველებს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდათ მათი ცხოვრებისათვის.

წარმართობისაგან იმით განსხვავდება ქრისტიანობა, რომ აქ ბუნების საგნებისა და მოვლენების ნაცვლად შემოქმედისა და ღმერთის ძალა ენიჭება ადამიანს. ორივე რელიგიის ღმერთი თვით ადა-

⁴² ი ქ ვ ე, გვ. 526.

მიანის შემოქმედების ნაყოფია, ორივე ადამიანისაგანაა წარმოშობილი.

იცავს რა ანთროპოლოგიურ პრინციპს, ფოიერბახი აღნიშნავს: ქრისტიანობისა და წარძართობის განსხვავება მდგომარეობს ადამიანთა სურვილებისა და მოთხოვნილებების განსხვავებაში. ერთგან მოთხოვნილებები შეზღუდულია, მეორეგან კი შეუზღუდავი და უფრო ფართო. ქრისტიანობის წარმოშობას იგი უკავშირებს ადამიანთა რთულ საცხოვრებო პირობებს, როცა ადამიანთა მორალური და პოლიტიკური მდგომარეობა საზოგადოებაში ბუნების ადგილს იკერს. იგი ამ დროს თავისუფლდება ბუნების მონობისაგან, მაგრამ ბუნების ადგილს იკერს ადამიანი. სწორედ ადამიანის გაღმერთებაა ქრისტიანული რელიგია. ფოიერბახის დასკვნა ასეთია: ღმერთმა კი არ შექმნა ადამიანი, არამედ ადამიანმა ღმერთი.

ლ. ფოიერბახს მიზნად დასახული ჰქონდა ღმერთისა და რელიგიის გარკვევა. როგორც დავინახეთ, ეს საკითხი მის მიერ ასეა გადაჭრილი: ღმერთი ადამიანის შემოქმედების პროდუქტია და ამის მიხედვით, თეოლოგია უარყოფილია ანთროპოლოგიით. ანთროპოლოგია გამოცხადებულია უნივერსალურ მეცნიერებად. ანთროპოლოგიის საგნით, მიწიერი ადამიანით, უნდა აიხსნას ზეციერი საიდუმლოება.

მარქსი იზიარებს ფოიერბახის ამ შეხედულებას, მაგრამ აქ არ ჩერდება. მარქსისათვის ამის შემდეგ იწყება ადამიანის პრობლემა, ყველაზე დიდი მიზანი — ადამიანის განთავისუფლების საკითხი. ადამიანი აუცხოებს თავის არსს. ჰიპოსტაზირებას ახდენს თავისი შინაარსისას. ადამიანმა უნდა შეიგნოს მისი ძალების სიდიადე, უნდა დარწმუნდეს იმაში, რომ ის იდეალური სამყარო, რომელიც მან ასე შორს მოათავსა, შეიძლება შეიქმნას სინამდვილეში. ადამიანმა უნდა გაიგოს, რომ მას შეუძლია გააყეთოს ეს, რომ ამისათვის არ არის საჭირო უცხო ძალების მოხმარება, ლოდინი წყალობისა. საჭიროა მოქმედება, რევოლუციის გამოწვევა. და როცა ნაკვლევი და გაგებული იქნება თავის თავის გაუცხოვების (Selbstentfremdung) პროცესი, მოქმედებასაც მიეცემა სარბიელი. მოქმედება კი მაშინ არის შემოქმედება, როცა იგი თავისუფალია. თავისუფალი მოქმედება კი ადამიანის შესაძლებლობაში დარწმუნებისა და გაუცხოვების მოხსნის შემდეგ იწყება.

რელიგიის, თეოლოგიური ფილოსოფიის არსებობის ფაქტი იმის თვალსაჩინო ილუსტრაციაა, რომ უცხო სახე მიიღო იმან, რაც ადამიანის ნაწარმოებია. პირველ რიგში ადამიანმა უნდა შეიგნოს ის, რომ იგი სოციალური არსებაა, რომ ადამიანი არის ადამიანთა სამყარო. ადამიანის ისტორიულ-სოციალური მიმართებანი გამოვლენილი არიან ეკონომიკაში, უფლებებში, პოლიტიკაში... ამ დაწესებულებათა ნაკლი არის ადამიანთა ნაკლი, მისი კრიტიკა ადამიანის შემოქმედების გაუმჯობესებას ეხება. მარქსის აზრით, ამან უნდა დაიჭიროს ანიეროდან ზეციური კრატის ადგილი. არ კმარა რელიგიის უკუგდება, საჭიროა იმის მოსაზობა, რაც მის საჭიროებას ქმნის.

ადამიანი თავის თავს, თავის ბუნებასა და და მის გამოვლინებას ასხვისებს, უცხოდ წარმოადგენს. მარქსის მიხედვით, ამის მიზეზი არის ადამიანის შრომის თავისებურება, მისი ფორმა, წარმოებითი ურთიერთობა. ადამიანი აწარმოებს „თავის სამყაროს“, რომელიც მასვე უნდა ემსახუროს. თუ გვსურს გავიგოთ ის, თუ როგორ ესხვისება ადამიანი თავის არსს, თავის ბუნებას თავისივე მოქმედების წყალობით, თუ გვსურს მივაგნოთ იმ პუნქტს, საიდანაც იწყება ეს თვითგაუცხოება, უნდა მივმართოთ ადამიანის წარმოების პროცესს, შრომის განაწილებას და იმ გარემოებას, რომ ადამიანის შრომის პროექტი სულ უფრო და უფრო შორეული ხდება, სხვიდან მიღებულად გვევლინება, ხდება ამ პროდუქტის იმგვარი ობიექტივაცია, რომ მისი ადამიანური წარმოების ნიშან-წყალიც აღარსად რჩება და ამ გზით უცხოობის შთაბეჭდილებას ქმნის. ეს პროცესი იქამდე მიდის, რომ ადამიანი მის მიერ შექმნილ სოციალურ ურთიერთობას, სოციალურ უბედურებას ზებუნებრივ ძალებს მიაწერს.

ფ. ენგელსი აღნიშნავს: „ფოიერბახი ფორმით რეალისტია, მისი ამოსავალი წერტილი ადამიანია, მაგრამ იგი კრინტსაც არ ძრავს იმ სამყაროზე, რომელშიც ეს ადამიანი ცხოვრობს და ამიტომ მისი ადამიანი იმავე აბსტრაქტულ ადამიანად რჩება, როგორც რელიგიის ფილოსოფიაში მოგვევლინა“⁴³. ფოიერბახის ადამიანი არის ყველა დროისა და პირობების შესატყვისი და არა ისტორიული, კონკრეტული პიროვნება, რომელიც ამა თუ იმ საზოგადოებრივ წყობილებას მიეკუთვნება და წარმოების განსაზღვრულ ფორმაში იღებს მონაწილეობას. პასიური არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი სრულიად

⁴³ კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩ. ნაწ. ტ. II, თბ., 1950, გვ. 458.

უმოქმედლოა, არამედ მას, რომ ამ მოქმედებას არა აქვს საგნობრივი საფუძველი. საზოგადოება შედგება ინდივიდებისაგან და ამ შეთხვევაში აბსტრაქტული ინდივიდებისაგან შემდგარი საზოგადოებაც აბსტრაქტული იქნება. საქმეს არ ცვლის ის, რომ ფოიერბახი ყოველთვის რეალურ ადამიანზე ლაპარაკობს, მასთან რეალური ნიშნავს ჰეგელის აბსტრაქტულ იდეასთან დაპირისპირებულს და არა რეალურს იმ მნიშვნელობით, რა მნიშვნელობითაც მას მარქსი ხმარობდა.

მაშასადამე, ფოიერბახის ფილოსოფიის ცენტრში მოქცეული ადამიანიც აბსტრაქტულია და ასეთ ადამიანზე არის დაყვანილი მთელი ზეციური გამოვლინებანი. ადამიანი, რომელიც არ მიეკუთვნება საზოგადოების რომელიმე წყობას, რომელიმე კლასს, არ არის ობიექტი არსება. იგი ბუნების შვილია, მისი შემოქმედების გამცდელია, მაგრამ არ იმყოფება მასთან კოორდინაციაში. ასეთ ადამიანს კი ეწოდება პასიური, უმოქმედო, შეიძლება ითქვას, მხოლოდ ბიოლოგიური არსება. ადამიანმა იცის ზეციურის საიდუმლოება, იცის, რომ „ზეციურის“ მიზეზი თვითონ არის, მაგრამ მარტო ცოდნა საქმეს არ შევლის: პასიური, მხოლოდ მჭკრეტელი ადამიანი ვერასოდეს ვერ დაიბრუნებს ჰიპოსთაზირებულ ძალებს, მას არ ძალუძს რევოლუციის გამოწვევა. ფოიერბახმა ვერ გაიგო ის, რომ ადამიანის არსი სოციალურობაში მდგომარეობს, რომ მისი არსება ისტორიული ხასიათისაა, ვერ გაიგო ის, რომ ადამიანი ბუნების შემოქმედების განცდასთან ერთად თვით ახდენს გავლენას გარეშე საგნებზე და მოვლენებზე, რომ ადამიანები ცვლიან რა თავიანთ გარემო სინამდვილეს, აგრეთვე ცვლიან თავიანთ საკუთარ არსებას.

ფოიერბახმა მხოლოდ აჩვენა რელიგიის არსება და გაუცხოების პროცესი. იგი გაჩერდა იქ, სადაც ზეციური დაიყვანა მიწიერზე. მარქსმა აზრით, აქამდე მოსვლა საქმის დასასრულს კი არ ნიშნავს, არამედ დასაწყისს. იწყება აუცილებელი პრაქტიკული საქმე მიწიერი საფუძვლების გარდაქმნისა. მიუთითებს რა ფოიერბახის შეზღუდულობაზე, მარქსი წერს: „ფოიერბახი გამოდის რელიგიური თვითგასხვისების, ქვეყნიერების გაორების ფაქტიდან რელიგიურ, წარმოდგენაში არსებულ ქვეყნად და ნამდვილ ქვეყნად. მისი მუშაობა იქეთაა მიმართული, რომ რელიგიური ქვეყნიერება მის მიწიერ საფუძველზე დაიყვანოს. იგი ვერ ამჩნევს, რომ ამ მუშაობის შესრულების შემდეგ მთავარი საქმე მაინც გასაკეთებელი რჩება.

სახელდობრ, ის გარემოება, რომ მიწიერი საფუძველი თავის თავს შორდება და დამოუკიდებელი სამეფოს სახით ღრუბლებში მყარდება, შეიძლება აიხსნას სწორედ ამ მიწიერი საფუძვლის თვითგათიშვითა და თვითწინააღმდეგობით. ამრიგად, ეს უკანასკნელი, ერთი მხრივ, თვით უნდა იქნეს გაგებული მის თვითწინააღმდეგობაში, ხოლო შემდეგ პრაქტიკულად გარეგოლუციურებულ იქნეს ამ წინააღმდეგობის აცილების გზით. მაშასადამე, მას შემდეგ, რაც მაგალითად, ამქვეყნიურ ოჯახში აღმოვაჩინეთ წმინდა ოჯახის საიდუმლოება, იგი, ე. ი. ამქვეყნიური ოჯახი თეორიულად უნდა გავაკრიტიკოთ და პრაქტიკულად რევოლუციურად გარდავექმნათ“⁴⁴.

ფოიერბახმა რელიგიაც არაისტორიულ კატეგორიად წარმოიდგინა და მისი არსებობა აუცილებლად ცნო, რადგანაც, მისი აზრით, რელიგია წარმოადგენს ადამიანთა შორის კავშირის განვითარების აუცილებელ პირობას. ფოიერბახი ებრძვის ღმერთის იდეას და ცდილობს დაამკვიდროს რელიგია ღმერთის გარეშე, იგი ახალი რელიგიის პრინციპად აცხადებს ადამიანის სიყვარულს ადამიანისადმი. „თუ ადამიანის არსება, ადამიანის უ მ ა ლ ლ ე ს ი ა რ ს ე ბ ა არის, მაშინ სიყვარული ადამიანის ადამიანისადმი პრაქტიკულადაც უმაღლესი და პირველი კანონი უნდა იყოს. Homo homini Deus est (ადამიანი ადამიანისათვის ღმერთია) — ესაა უმაღლესი პრაქტიკული ძირითადი დებულება, ესაა მსოფლიო ისტორიის შემობრუნების წერტილი“⁴⁵. ფოიერბახთან რწმენის პრინციპს ცვლის სიყვარულის პრინციპი. რელიგია რწმენის გარეშე და სიყვარულის რელიგიის დამკვიდრება—აი ფოიერბახის ახალი რელიგიის არსი. „სიყვარული თავისთავად ურწმუნოა, ხოლო რწმენა უსიყვარულო“⁴⁶. ამით იგი მივიდა უტოპიურ მსოფლმხედველობასთან. მართალია, მისი მოძღვრების საფუძველი მატერიალისტურია, მაგრამ შეიცავს იდეალისტურ-სენტიმენტალურ მოძღვრებას, მოძღვრებას ისეთი ჰუმანიზმისას, რომლის ცენტრალურ პრინციპად აღიარებულია სიყვარული⁴⁷. ფოიერბახის აზრით, რელიგიური გრძნობა აუცილებელია ადამიანისა-

⁴⁴ კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩ. ნაწ. ტ. II, თბ. 1950, გვ. 485.

⁴⁵ ლ. ფოიერბახი, ქრისტიანობის არსება, გვ. 338.

⁴⁶ იქვე, გვ. 332.

⁴⁷ A. Cornu, K. Marx. Die ökonomisch — philosophische Manuskripte, 1955, გვ. 5.

თვის. მან არ იცოდა, რომ რელიგია ისტორიული განვითარების პროდუქტი იყო.

ადამიანი ქმნის რელიგიას — ფოიერბახის ამ დებულებას ეთანხმება მარქსიც, მაგრამ რელიგიის შემქმნელი არსება აბსტრაქტული კი არ არის, არამედ საზოგადოებრივი, კონკრეტულ-სოციალურ პირობებში მცხოვრები, მოქმედი, რეალური არსებაა. ადამიანი — ეს აბსტრაქტული, ქვეყნის გარეთ მსუფვევი არსება როდია, ადამიანი ეს არის სამყარო ადამიანისა, სახელმწიფო, საზოგადოება. ეს სახელმწიფო, ეს საზოგადოება ქმნის რელიგიას, სამყაროს უკუღმართ ცნობიერებაა, იმიტომ რომ ისინი უკუღმართ სამყაროს წარმოადგენენ⁴⁸. მარქსის აზრით, რელიგიის მოსპობა მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, როცა მოისპობა მისი საფუძველი და მასაზროლებელი, რაც გამოვლინებულია მიწიერ ცხოვრებაში. მარქსი აღნიშნავს, რომ რელიგიის გაუქმება, როგორც ხალხის ილუზორული ბედნიერებისა, ამ ხალხია ნამდვილი ბედნიერების მოთხოვნა. მოთხოვნა თავისი მდგომარეობის შესახებ არსებულ ილუზიებზე ხელის აღებებისა, ესაა მოთხოვნა ისეთ მდგომარეობაზე ხელის აღებისა, რომელიც ილუზიებს საწიროებს, ამით ზეცის კრიტიკა მიწის კრიტიკად იქცევა, რელიგიის კრიტიკა — სამართლის კრიტიკად, თეოლოგიის კრიტიკა — პოლიტიკის კრიტიკად⁴⁹ — აი როგორი კრიტიკული თვალთ უღდება მარქსი ფოიერბახის ანთროპოლოგიაჲ ჯერ კიდევ 1844 წ., როცა თანამშრომლობდა ჟურნალში „გერმანულ-ფრანგული მატრიანეები“. მაგრამ, იდეალიზმიდან მატერიალიზმამდე გადასვლის პროცესში მარქსზე დიდი გავლენა მოახდინა ფოიერბახის მატერიალიზმმა. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა „ქრისტიანობის არსებას“⁵⁰. მარქსი დიდად აფასებს ფოიერბახის მიერ წარმოებულ ჰეგელისა და ქრისტიანობის კრიტიკას და აღნიშნავს, რომ „ფოიერბახი — ეს ჩვენი დროის გამწმენდია“-ო, „წმინდა ოჯახში“ მარქსი და ენგელსი მიუთითებენ ფოიერბახის დამსახურებაზე და იძლევიან მისი მოძღვრების შემდეგნაირ შეფასებას... ვინ აღმოაჩინა „სისტემ-

⁴⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, 1955, М., გვ. 414.

⁴⁹ იქვე, გვ. 415.

⁵⁰ ფ. ენგელსი აღნიშნავს, რომ მართალია ამ წიგნმა დიდი გავლენა მოახდინა მარქსზე, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მაინც კრიტიკულად უღებოდაო (კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩ. ნაწ. ტ. II, თბ; 1959, გვ. 442).

ის“ საიდუმლოება? ფოიერბახმა. ვინ მოსპო ცნებათა დიალექტიკა — ღმერთების ომი, რომელიც ცნობილია მხოლოდ ფილოსოფოსებისათვის? ფოიერბახმა. ვინ დააყენა ძველი ხარა-ხურის ადგილას, „უსასრულო თვითცნობიერების“ ადგილას არა „ადამიანის მნიშვნელობა“ (თითქოსდა ადამიანს კიდევ აქვს რაღაც სხვა მნიშვნელობა, გარდა იმისა, რომ იგი ადამიანია!), არამედ თვით ადამიანი? ფოიერბახმა და მხოლოდ ფოიერბახმა. მან გააკეთა ამაზე მეტიც. მან დიდი ხანია გაანადგურა ის კატეგორიები, რომელთაც ახლა ყოველთვის და ყველგან იყენებს კრიტიკა: „ნამდვილი სიმდიდრე ადამიანთა ურთიერთობისა, ისტორიის კოლოსალური შინაარსი, ისტორიის ბრძოლა, მისი ბრძოლა სულთან“ და ა. შ.⁵¹

მარქსი აღნიშნავს, რომ ფოიერბახი ერთადერთი მოაზროვნეა, რომელთანაც მოცემულია სერიოზული, კრიტიკული დამოკიდებულება ჰეგელის დიალექტიკასთან. მხოლოდ მან გააკეთა ნამდვილი აღმოჩენები და გადალახა ძველი ფილოსოფია (უნდა აღინიშნოს. რომ მარქსის აღრინდელ ნაშრომებში გვხვდება ფოიერბახის ფილოსოფიის გადაქარბებული შეფასება, მისი მსჯელობების შეცვება და ზოგიერთი დებულების დამატება).

იმის შესახებ, რომ „წმინდა ოჯახში“ ფოიერბახის კულტი დიდი გავლენით სარგებლობდა, თვით აღნიშნავს მარქსი ენგელსისადმი მიწერილ წერილში: ჩვენ არ უნდა გვრცხვენოდეს ამ შრომისა, თუმცა შეიძლება ფოიერბახის კულტი ახლა 'ასაცალოდ მოგვეჩვენოს⁵². მაინც რაში გამოიხატება ფოიერბახის ესოდენ დიდი დაფასება მარქსის მიერ? რაში ხედავს მარქსი ფოიერბახის წვლილს? ამაზე პასუხის გასაცემად მივმართოთ თვით მარქსის აზრს, რომელიც გამოთქმული აქვს „1844 წ. ეკონომიურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებში“. სადაც ფოიერბახის დამსახურებას მარქსი, უპირველეს ყოვლისა, ხედავს იდეალისტური ფილოსოფიის კრიტიკაში. რამდენადაც მან აჩვენა, რომ იდეალისტური ფილოსოფია არის აზრებში გამოხატული და ლოგიკურად სისტემატიზირებული რელიგია, ე. ი. მან დაამტკიცა რელიგიისა და იდეალისტური ფილოსოფიის კავშირი ერთმანეთთან და მას დაუპირისპირა მატერიალიზმი.

⁵¹ К. Маркс, и Ф. Энгельс, т. II, М., 1955, გვ. 102.

⁵² К. Маркс и Ф. Энгельс, т. XXIII, М., 1930, გვ. 404.

მარქსი მაღალ შეფასებას აძლევს ფოიერბახის „ნამდვილ ადამიანს“, რომელიც დაპირისპირებულია ჰეგელის აბსოლუტურ „ულთან, ამით კი მან გადალახა აბსტრაქტული კატეგორიები⁵³. მარქსი გამოყოფს ფოიერბახის მოძღვრებიდან რაციონალურ მარცვალს, მოიხმარს მას, მაგრამ კრიტიკულად უდგება ბევრ საკითხს მთა ფილოსოფიაში. „ნაბიჯი, რომელიც ფოიერბახმა ვერ გადადგა, მაინც უნდა გადადგმულიყო: ფოიერბახის ახალი რელიგიის დედაარსი, აბსტრაქტული ადამიანის კულტი უნდა შეცვლილიყო მეცნიერების მიერ, რომელიც ნამდვილ ადამიანს და მის ისტორიულ განვითარებას შეაწავლდა“⁵⁴. ეს ნაბიჯი გადადგა მარქსმა. მან ფოიერბახის აბსტრაქტული, პასიური ადამიანის ადგილას დააყენა ნამდვილი ადამიანი, ადამიანი, როგორც სოციალური არსება, რომელიც დაკავშირებულია საზოგადოებასთან და წარმოებასთან. „ინდივიდი არის საზოგადოებრივი არსება“ და „საზოგადოება აწარმოებს ადამიანს, როგორც ადამიანს“. მხოლოდ თეორიებით არ გადაწყდება ადამიანის გაუცხოვების მოხსნა, და საერთოდ, საზოგადოების ყოველი საკითხი, პრაქტიკული მოღვაწეობის გარეშე, უცვლელია. ადამიანი უნდა იყოს მოქმედი და ამ მოქმედებით უკავშირდება იგი სინამდვილეს და გარდაქმნის მას. ფოიერბახის ადამიანი პასიური არსებაა, იგი არაა ჩაბმული საზოგადოებრივ ცხოვრებაში და წარმოებაში. მართალია მან ხაზი გაუსვა ადამიანის მოღვაწეობის გრძნობად მხარეს, მაგრამ ერთმანეთს დაუპირისპირა ადამიანის ორგვარი მოღვაწეობა: თეორიული, ანუ ბერძნული, რომელიც, მისი აზრით, ჰეგელიანურად ადამიანურია, და პრაქტიკული საქმიანობა, რომელიც მასთან „ბილწ ურიულ ფორმაშია გაგებული და ფიქსირებული“.

უნდა აღინიშნოს, რომ ფოიერბახის მოძღვრებაში გვხვდება პრაქტიკის როლის აღიარება. იგი ეძებდა რა ჰეგელიანტების კრიტიკაში, მიუთითებდა, რომ ობიექტურის კრიტიკაში აუცილებლად თვითონ უნდა იყოს ობიექტური და ეს კრიტიკაში თეორიის სფეროში კი არ არსებობს, არამედ პრაქტიკაში. მაგრამ მისი მატერიალიზმის მკვერტელობითობა სწორედ მასში გამოიხატება, რომ პრაქ-

⁵³ К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, М., 1956, 33-623.

⁵⁴ კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, რჩ. ნაწ., ტ. II, თბილისი, 1950, გვ. 463.

ტიკის ქვეშ იგი გულთახმობს მხოლოდ ბუნების მოქმედებას ადამიანზე, რომელიც განსაზღვრულია მორალური ან ბიოლოგიური მოტივებით და „თვით ადამიანის მოქმედებას არ უცქერის როგორც საგნობრივ მოქმედებას“.

მარქსის კრიტიკა ფოიერბახის წინააღმდეგ, კერძოდ, მისი ანთროპოლოგიური პრინციპის მიმართ, ამოცანად ისახავს ნამდვილ ადამიანის აღდგენას მის უფლებებში. დაუბრუნდეს ადამიანს თავისი თავი, თავისი ნამდვილი არსი — აი რა არის მარქსის მიზანი.

როგორც ზემოთ დავინახეთ, ფოიერბახმა დიდი საქმე გააკეთა: ჰეგელის აბსტრაქტული ადამიანის ადგილას დააყენა გრძობადი, სხეულებრივი ადამიანი, მაგრამ საბოლოოდ მისი ადამიანიც აბსტრაქტულ, პასიურ არსებად მოგვევლინა. მარქსმა ეს აბსტრაქტული ადამიანი შეცვალა მოქმედი, საზოგადოებრივი, ისტორიული ადამიანით. მარქსი იბრძვის იმისათვის, რათა ადამიანი დაეწმუნდეს თავის ძალებში, რათა მან იარსებოს თავისი არსის შესაბამისად, რათა იგი იყოს თავისუფალი. ადამიანი არ უნდა დაექვემდებაროს მის მიერვე შექმნილ, ჰიპოსტაზირებულ ძალებს. მხოლოდ თეორიები და გულ-ხელის დაკრეფა არაფერს შეცვლის სინამდვილეში, ამისათვის საჭიროა მოქმედება. მხოლოდ მოქმედებით მოხდება ცხოვრების გარდაქმნა. ყოველივე ეს მოითხოვს რევოლუციას.

აანალიზებს რა კაპიტალისტურ საზოგადოებას, მარქსი აღნიშნავს წინააღმდეგობას ბურჟუაზიასა და პროლეტარიატს შორის. არსებობს ბურჟუაზია, როგორც რეაქციული კლასი და პროლეტარიატი — რევოლუციური კლასი, რომლის ძალებიც მიმართულია ადამიანის მიერ ადამიანის ექსპლოატაციის მოსპობისაკენ. მისი მისია მდგომარეობს მთელი კაცობრიობის განთავისუფლების ისტორიულ საქმეში. სწორედ პროლეტარიატმა უნდა გაანთავისუფლოს ადამიანი განსხვავებისაგან და დაუბრუნოს მას მისი ნამდვილი სახე. პროლეტარიატს შეუძლია და უნდა გაინთავისუფლოს თავი. მაგრამ მას არ შეუძლია თავი გაინთავისუფლოს ისე, თუ არ მოსპობს «... всех бесчеловечных жизненных условий современного общества, сконцентрированных в его собственном положении»⁵⁵.

⁵⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, т. I, М; 1955, стр. 40.

ადამიანის პრობლემა ნატურალისტურ ფილოსოფიაში

ადამიანის პრობლემა თანამედროვე ფილოსოფიური მეცნიერების პირველხარისხოვანი პრობლემაა. დღეისათვის არსებული თითქმის ყველა ფილოსოფიური მიმდინარეობა ადამიანის რაობის გარკვევით არის დაინტერესებული. საქმე იქამდეც კი მივიდა, რომ შეიქმნა სპეციალური ფილოსოფიური დისციპლინა, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის სახელწოდებით, რომელიც მიზნად ისახავს ამოიცნოს ადამიანის არსი, გაარკვიოს მისი ადგილი და როლი სამყაროში.

ადამიანის პრობლემით ასე დიდ დაინტერესებას საზღვარგარეთელი ფილოსოფოსები ხსნიან თანამედროვე ეპოქის კრიზისით, რაც ტექნიკური გაუცხოების შედეგად მიაჩნიათ. ტექნიკური გაუცხოება ტექნიკის ფეტიშიზაციასთან არის დაკავშირებული. ამის მიზეზად კი იმას ასახელებენ, რომ მოხდა ადამიანის ნატურალიზაცია ანუ ბუნების სხვა მოვლენებთან მისი გაიგივება და სპეციფიკურ-ადამიანური კანონების უგულებელყოფა. უკიდურესმა ფიზიკალიზმმა და ნატურალიზმმა საქმე იქამდე მიიყვანა, რომ ტექნიკა საშუალებიდან მიზნად იქცა. ის, რაც ერთ დროს მოწოდებული იყო იმისათვის, რომ ადამიანებს დახმარებოდა და მას უკეთესი ცხოვრების მოწყობაში გამოდგომოდა, ახლა თვითონ გახდა ადამიანის ჩაგვრისა და მისი არარაობის გაცნობიერების მიზეზი. ბუნებრივად დადგა კითხვა: როგორია გარე სამყარო ადამიანებთან დამოკიდებულებაში? მართლა განადგურებით ემუქრება ტექნიკური პროგრესი კაცობრიობას, თუ საჭირო ზომიერების დაცვის შემთხვევაში კვლავაც უშიშრად შესაძლებელია მისი შემდგომი განვი-

თარება? ყველა ამ და სხვა მრავალ კითხვაზე, რომელიც თანამედროვე ფილოსოფიური აზროვნების წინაშე დგას, პასუხის გაცემა მხოლოდ მას შემდეგ იქნება შესაძლებელი, როცა გარკვეული იქნება ადამიანის რაობა. ამიტომაც ამბობენ, რომ კითხვა: „რა არის ადამიანი?“ — თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ნომერ პირველი კითხვააო. ზემოთქმულის შემდეგ სრულიად ბუნებრივად გამოიყურება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენლის ვ. ბრიუნინგის შემდეგი სიტყვები: „თანამედროვე ეპოქაში ფილოსოფიური საკითხები ადამიანზე ისეთი აქტუალური გახდნენ, როგორც არასოდეს ყოფილან ადრე“¹. |

ადამიანის შესახებ მსჯელობდნენ როგორც ადრინდელ ფილოსოფიაში, ისე სპეციალურ მეცნიერებებში, მაგრამ თუ ჩვენ მაინც ვამბობთ, რომ როგორც ადრინდელმა ფილოსოფიამ, ისე სპეციალურმა მეცნიერებებმა ბევრი ვერაფერი შეგვიძინეს ადამიანის კვლევის საქმეში, ამის მიზეზად ის უნდა მივიჩნიოთ, რომ ადრე ადამიანის ცნების ქვეშ სხვა რამეს გულისხმობდნენ, ვიდრე თანამედროვე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში.

მთავარი შეცდომა მაინც იმაში იყო, რომ ადამიანი მრავალი სხვადასხვა მეცნიერების საკვლევ საგნად მიიჩნეოდა და არა რომელიმე ერთი მეცნიერებისა. ბიოლოგია, ფიზიოლოგია, ფსიქოლოგია, ისტორია, სოციოლოგია. მედიცინა და ა. შ. იმის გამო, რომ ყველა ეს მეცნიერება რაღაც კუთხით, რაღაც ასპექტით მართლაც ეხება ადამიანს. უკანონოდ აცხადებდნენ პრეტენზიას ადამიანის შესწავლაზე. უმაღლესი ნერვული მოქმედების ფიზიოლოგია მართლაც სწავლობს ადამიანის, როგორც ზნეულებრივი არსების, ნერვულ მოქმედებას, ფსიქოლოგია ადამიანის, როგორც სულიერი არსების, სულიერ მხარეს და ა. შ., მაგრამ არც ნერვული მოქმედებისა და არც ფსიქიკის შესწავლა არ უდრის ადამიანის შესწავლას იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ როგორც ერთი, ისე მეორე ადამიანის ნაწილს წარმოადგენს და არა ადამიანს მთლიანად. რამდენადაც ადამიანი არ დაიყვანება არც მარტო ნერვულ მოქმედებაზე და არც მარტო ფსიქიკაზე, ვერც ერთი ეს მეცნიერება ვერ შეისწავლის ადამიანს.

¹ W. B r ü n i n g. Philosophische Anthropologie. Stuttgart; 1960, S. 561.

მაგრამ იქნებ ამ ცალკეულ მეცნიერებათა მონაცემების შეერთების საფუძველზე იყოს შესაძლებელი რაიმე ცოდნა მივიღოთ ადამიანზე, როგორც ასეთზე? ხომ არ უნდა მივიჩნიოთ ადამიანის შემსწავლელი მეცნიერება ისეთ მეცნიერებად, რომელიც თავის შიგნით თავს მოუყრიდა ყველა იმ ცოდნას, რომელსაც კერძო მეცნიერებები იძლეოდნენ, ხომ არ შეავსებდნენ აქ ერთმანეთს ანატომიის, ფიზიოლოგიის, ფსიქოლოგიის, სოციალოგიის, ისტორიის, მედიცინისა და სხვადასხვა სახის ანთროპოლოგიური დისციპლინების მონაცემები? მეცნიერთა ერთი ნაწილი შლიდა რა ადამიანს ბიოლოგიურ, ფიზიოლოგიურ, ფსიქიკურ და ა. შ. მხარეებად, თვლიდა, რომ ადამიანის შემეცნება სპეციალურ მეცნიერებათა მონაცემების შეკრების გზით გახდებოდა შესაძლებელი.

ცხადია, ეს თვალსაზრისი ისევე მცდარია, როგორც პირველი, რომელიც თვლიდა, რომ რაკი ის სწავლობდა ადამიანის რომელიმე ერთ მხარეს, ამით თითქოს სწავლობდა მთელ ადამიანს. თუ პირველი თვალსაზრისის საწინააღმდეგოდ ვთქვით, რომ მთელის კვლევა არ უდრის რომელიმე ნაწილის კვლევას, მეორე აზრის საწინააღმდეგოდ უნდა ითქვას, რომ მართალია მთელი ნაწილებისაგან შედგება, მაგრამ მისი თვისობრიობა ნაწილთა თვისობრიობაზე არ დაიყვანება.

ცნობილია, რომ ყოველი მთელი ნაწილებისა ან ელემენტებისაგან შედგება და ამ ნაწილებადაც იშლება, მაგრამ ამავე დროს ისიცაა ცნობილი, რომ მთელი განსხვავებული ბუნებისაა, ვიდრე მისი შემადგენელი ნაწილები. მთელს, როგორც ასეთს აქვს ისეთი თვისობრიობა, რომელიც ნაწილებში არც შეიმჩნევა და ამდენად ნაწილების საშუალებით სრულიად გაუგებარი იქნება. ამიტომაც ამბობენ ფილოსოფოსები, რომ მთელის შემადგენელი ნაწილების კვლევა არ ნიშნავს იმას, რომ ამით დაჭერილია მთელის კანონზომიერებანი. გამომდინარე ზემოთქმულიდან უნდა დავასკვნათ, რომ ადამიანს თავისი შემსწავლელი მეცნიერება ესაჭიროება, რომელიც ცალკეულ ემპირიულ მეცნიერებათა მონაცემების შემკრები კი არ იქნება, არამედ ისეთი მოძღვრება, რომელიც ადამიანის არსის გარკვევას დაისახავდა მიზნად.

ადამიანის ასეთი გაგება უმეტესწილად არც ძველ ფილოსოფიაში იყო მოცემული, აქ ზშირად ერთნაირი მნიშვნელობით იხმარებოდა ადამიანი, პიროვნება, სუბიექტი, მე, თანაც ისე რომ სუბი-

ექტზე ლაპარაკის დროს მაგალითად, ლაპარაკობდნენ არა სუბიექტზე, როგორც ასეთზე, არამედ გნოსეოლოგიურ, ფსიქოლოგიურ, ეთიკურ, ესთეტიკურ და ა. შ. სუბიექტზე. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, ჯერ ერთი, სუბიექტის ცნებას გაარჩევს ადამიანის ცნებისაგან და მეორეც იგი არასოდეს არ ლაპარაკობს სხვადასხვა ასპექტით განხილულ ადამიანზე. აქ ლაპარაკია ადამიანზე როგორც ასეთზე. ეს ამ მიმდინარეობის უეჭველი ღირსებაა, რაგინდ ნაკლიც არ უნდა გააჩნდეს მას.

ჩვენ ამოცანას, ცხადია, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დახასიათება არ წარმოადგენს, მაგრამ იმის ნათელსაყოფად, თუ რამდენად განსხვავდება ადამიანის ის გაგება, რომელიც ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ მიიღო, ადამიანის იმ გაგებისაგან, რომელიც იყო აღრინდელ ფილოსოფიაში და სპეციალურ მეცნიერებებში, ზოგიერთ განმასხვავებელ ნიშანზე მივუთითებთ:

განსხვავებით აღრინდელი ფილოსოფიისაგან, სადაც ლაპარაკი იყო სუბიექტზე, რომელიც შეიძლება იყოს ერთ შემთხვევაში გნოსეოლოგიური სუბიექტი, მეორეში ესთეტიკური და ა. შ., ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში ლაპარაკობენ ადამიანზე როგორც მთელზე, ადამიანზე როგორც ასეთზე.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ადამიანის სპეციფიკურ ნიშნებს რომ ეძებს, იგი მას უპირისპირებს ცხოველთა სამყაროს და მისგან განსხვავებულ ნიშნებზე ამახვილებს განსაკუთრებულ ყურადღებას. აქ ლაპარაკია, მაგალითად, გონით სამყაროზე, ღირებულებებზე, რომლებიც მხოლოდ ადამიანისათვის არსებობენ, შემოქმედებაზე, თავისუფლებაზე და ა. შ.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია დაუპირისპირდა ადამიანის ნატურალისტურ გაგებას, რომელიც იმას გულისხმობდა, რომ სპეციფიკურ-ადამიანური ნიშნების ძიების მაგივრად ადამიანი დაყვანილი იქნა ცხოველთა საფეხურამდე, იგი განხილული იქნა როგორც ბუნების უბრალო ნივთი, როგორც ობიექტი.

ადამიანის ნატურალიზაციის ყველაზე ნათელი ნიმუში მაინც მექანიციკური მატერიალიზმია, ამიტომ იმის ჩვენებას, თუ როგორ იკარგებოდა ადამიანის სპეციფიკა, როგორ იშლებოდა მისი თვისობრივი განსხვავება ბუნების სხვა მოვლენებისაგან აღრინდელ ფილოსოფიაში, ჩვენ მექანიციკური მატერიალიზმის მაგალითზე შევეცდებით. ადამიანის ნატურალიზაციის კარგ მაგალითს თანამედროვე

პოზიტივიზმიც იძლევა, მაგრამ რამდენადაც იგი ყველაზე უფრო გამოკვეთილად მექანიციკურმა მატერიალიზმმა მოგვცა, ჩვენც ნატურალისტური ფილოსოფიის ქვეშ მისი აღრინდელი სახე ვივარაუდეთ და მექანიციკური მატერიალიზმის წარმომადგენლების განხილვით დავკმაყოფილდით. *i*

როგორც უკვე ვთქვით, ნატურალისტური ფილოსოფია ადამიანის ნატურალიზაციის კურსს იღებდა. იგი ადამიანს განიხილავდა როგორც ნივთს, როგორც ობიექტს. ნატურალისტური ფილოსოფია ბუნების კანონებს ავრცელებდა ადამიანზე, რაკი იგი მასში თვისობრივ სიახლეს ვერ ხედავდა. ეს აზრი რომ დასაბუთებული იქნეს, ამიტომ სჯობს მოკლედ იმის შესახებ ვთქვათ, თუ როგორ განიხილავდა ნატურალისტური ფილოსოფია ბუნებას. ამის შემდეგ მის მიერ ადამიანის განხილვა ნათელს გახდის იმ აზრს, რომ ბუნება და ადამიანი ამ ფილოსოფიურ მიმდინარეობაში ერთნაირადაა განხილული. *!*

ნატურალისტური ფილოსოფია თავის დასაბამს იმ დროიდან იღებს, როცა შუასაუკუნოებრივ სქოლასტიკას ბუნების შესწავლის ამოცანა დაუპირისპირდა ამ საქმეში გალილეისთან და ნიუტონთან ერთად დიდი როლი ითამაშა ფ. ბეკონმა. გადავშალოთ ბუნების წიგნი, ჩავწვდეთ მის საილუმოებებს — ასეთი იყო მოწოდება ამ ადამიანებისა.

პირველი, რითაც დაიწყო მექანიციკურმა ფილოსოფიამ იყო ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი გარეგანი სამყაროს არსებობის აღიარება. არსებობს ბუნება, არსებობს მატერიალური სამყარო, რომელიც მარადიულია. შემმეცნებელ ადამიანს ევალება ამოიცნოს ეს სამყარო. მეცნიერების ამოცანად ბუნების დახურული წიგნის გადახსნა და ამოკითხვა გამოცხადდა. ერთიმეორის პირისპირ დადგა ბუნება და ადამიანი, მატერია და შემმეცნებელი სუბიექტი. — მატერია თავისი კანონზომიერებებით, ადამიანი თავისი შემმეცნებელი აპარატით, როგორია ეს შემმეცნებელი აპარატი? ადამიანი არის *tabula rasa*. *white paper* — გვეუბნება ჯ. ლოკი. ის არის შთაბეჭდილების მიღების უნარი მხოლოდ. პირველი შეგარძნება მიღებული გარეგანი გამღიზიანებლის ზემოქმედების შედეგად შეადგენს ჩვენი ცნობიერების პირველ შინაარსს. ადამიანის ცნობიერება, ლოკის აზრით, არის ბნელი ოთახი, რომელშიდაც სინათლე მხოლოდდამხოლოდ ერთადერთი ღია ფანჯრიდან შედის. ეს

ღია ფანჯარა ჩვენი გრძნობის ორგანოებია, სინათლე კი, რომელიც აღწევს ოთახამდე, ჩვენი შეგრძნებები². ასეთივე აზრს ავითარებს ჰელვეციუსიც: «ყველა ჩვენი იდეა ჩვენი გრძნობის ორგანოთა გზით მიიღებიან»³. ცდითა და გამოცდილებით ივსება ჩვენი ცნობიერება. ამ ფილოსოფოსთა მიხედვით, ნამდვილო შემეცნების გარანტია ემპირიაა. მეთოდი ცოდნის შექმნისა ინდუქციურია.

მაგრამ როგორია თვითონ ბუნება? გვაძლევს იგი მისი შემეცნების შესაძლებლობას, მოწესრიგებულია იგი თუ მოუწესრიგებელი? ქაოსია აქ, თუ კოსმოსი?

ბუნება თვითონ ქმნის შემეცნებისათვის საჭირო პირობებს, რადგან აქ ბატონობს კანონზომიერება. ბუნებაში მოქმედი უნივერსალური პრინციპი კაუზალური პრინციპია. ყოველი მოვლენა ბუნებისა, ყოველი ნივთი ჩართულია მიზეზ-შედეგობრივ რკალში. არ არსებობს მოვლენა, რომელსაც თავისი მიზეზი არ ჰქონდეს და რომელიც თავის მხრივ არ იქცეს რაიმეს მიზეზად.

მეცნიერების წინაშე სამყაროს ახსნის ამოცანა იდგა ყოველთვის, ნატურალისტების აზრით. როგორ უნდა იქნას ახსნილი სამყარო? თუ A შედეგია ხოლო B მიზეზი, მაშინ A-ს ახსნა ნიშნავს A დაყვანას B-ზე. მაგრამ B-საც ხომ ექნება თავისი მიზეზი. ეს იქნება C. თუ B-ს ახსნის ამოცანა დგება, იგი უნდა C-ზე დავიდეს და ა. შ.

ნატურალისტურმა ფილოსოფიამ უკუაგდო ტელეოლოგიური პრინციპი. სამყაროში, ბუნებაში მოქმედებენ არა მიზნები, არამედ მიზეზები. ამ მიზეზთა ცოდნა გვაძლევს სამყაროს შემეცნებას. ნატურალისტების აზრით, სამყარო მარადიულია. მას არა აქვს დასაწყისი ღრმში. თუ მატერია ყოველთვის არსებობდა, მას არ ყოლია შემქმნელი. ეს კი ღმერთის საჭიროებას გამორიცხავს. მაგრამ მარადიული არსებობა ნატურალიზმის მიერ მიეწერება არა მარტო ბუნებას, არამედ მოძრაობასაც. ჰელვეციუსის აზრით, არსებობს მატერია და მისი მოძრაობა. თუ მატერია მარადიულია, ხოლო მოძრაობა მისი ფორმაა, მაშინ ზედმეტი ხდება პირველი მამოძრავებელის იდეა. ასე უარყოფდა მექანიციკური მატერიალიზმი ღმერთის არსებობას

² იხილეთ: Дж. Локк, Избранные философские произведения, т. I, 1960. стр. 180.

³ Г е л ь в е ц и й, О человеке, 1937, стр. 56.

(აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ მექანიციკტური მატერიალიზმის ყველა წარმომადგენელი არც ღმერთს უარყოფდა და არც პირველი ბიძგის თეორიას, მაგრამ აქ ჩვენ ვიღებთ უფრო ტიპიურს მექანიციზმისათვის. მექანიციზმის არსი ბუნების გაუნივერსალებაშია. მონიშმი, რომელსაც ეს თვალსაზრისი გულისხმობს, მოითხოვს საქმის ვითარების ასე წარმოდგენას).

რაკი სამყაროში მხოლოდ მატერია და მისი მოძრაობა იგულისხმება, რაკი კაუზალობის პრინციპი უნივერსალურ პრინციპად არის გამოცხადებული. ეს გამორიცხავს, ნატურალისტების აზრით, შემთხვევითობას სამყაროში. აქ ყველაფერი მიზეზ-შედეგის ჯაჭვშია ჩართული, არ არსებობს უმიზეზო მოვლენა. რაკი ყველაფერს თავისი მიზეზი აქვს, ყველაფერი უნდა ემორჩილებოდეს აუცილებლობას-- ფიქრობენ მექანიციკტი მოაზროვნეები.

ცნობილია, რომ მექანიციკზმს შემთხვევითობის ცნება არ ჰქონდა სწორად გაგებული. მისთვის მიზეზობრიობა და აუცილებლობა იყო გაიგივებული. მარქსიზმი ებრძვის ამ თვალსაზრისს. მისთვის არ არსებობს უმიზეზო მოვლენა, მაგრამ ეს არ გამორიცხავს შემთხვევითობას, არ გამორიცხავს თავისუფლებას. ყოველ ფაქტს, ყოველ მოვლენას თუ მოქმედებას თავისი მიზეზი აქვს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ყველაფერი იყოს აუცილებელი.

როგორც აღნიშნული იყო, მექანიციკტურმა მატერიალიზმმა მექანიკის კანონები მთელ სამყაროზე გაავრცელა, სადაც გამონაკლისს, არც ადამიანი არ წარმოადგენდა. მაგალითად, მექანიციკზმის მიხედვით, ყოველი საგანი ბუნებაში ინერციის კანონს ექვემდებარება, რომლის მიხედვითაც ეს საგნები ცდილობენ შეინარჩუნონ თავისი მდგომარეობა-უძრაობისა, თუ ისინი უძრავ მდგომარეობაში არიან და მოძრაობისა, თუ ისინი მოძრაობენ. მექანიციკტური მატერიალიზმის ამ კანონმა თავისი ასახვა ჰპოვა ადამიანთა საზოგადოებაშიც, რასაც ქვემოთ გავეცნობით.

ასეთი იყო ის ძირითადი ნიშნები, რომლითაც ხასიათდებოდა მექანიციკტური მატერიალიზმი, როცა იგი ბუნების მოვლენებს განიხილავდა. ახლა ვნახოთ როგორ სახეს ღებულობს ამ მიმდინარეობაში ადამიანის პრობლემა.

მექანიციკტური მატერიალიზმი ადამიანს განიხილავდა როგორც ნივთს, როგორც ობიექტს. დაუპირისპირდა რა იდეალიზმს, რომელიც ცნობიერების პირველადობას აღიარებდა ყოფიერებასთან შე-

დარებით, მექანიკურმა მატერიალიზმმა ადამიანი ბუნების ნაწილად გამოაცხადა და არა მატერიის განვითარების უმაღლეს პროდუქტად. ცხობილია, რომ ეს უკანასკნელი თვალსაზრისი მარქსისტულმა მატერიალიზმმა წამოაყენა. მექანიკურმა მატერიალიზმმა ვერ გამოჰყო ადამიანის სპეციფიკა. ამას ჰქონდა თავისი ობიექტური მიზეზები და ეს ამ მატერიალიზმის მექანიცისტურობია და მეტაფიზიკურობიდან გამომდინარეობდა. იმის ნათელსაყოფად თუ რატომ მიიჩნევდა მექანიციზმი ადამიანს ნივთად, ობიექტად, შეგვიძლია დავიწყოთ საწინააღმდეგოს დაშვებით: ვთქვათ, რომ ადამიანი არ არის ნივთი, არამედ იგი თვისობრივად განსხვავებულია არა მარტო არაორგანული ბუნებისაგან, არამედ თვით მაღალორგანიზებული ცხოველებისაგანაც კი, ვთქვათ, რომ ასეთ განმასხვავებელ სპეციფიკურ ადამიანურ ნიშნად დავსახეთ აზროვნება. რას იტყვის ამის შესახებ მექანიცისტური და მეტაფიზიკური მატერიალიზმის წარმომადგენელი?

სანიმუშოდ შეიძლება მოვიტანოთ ლოკის მსჯელობა აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით. აქვე ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ ლოკი ბევრის მხრივ მაღლა იდგა სხვა მექანიცისტებთან შედარებით, რაც იმაში მჟღავნდება, რომ იგი ხშირად არ იზიარებს მათ რადიკალურ აზრებს, არ არის უნივერსალური ნატურალიზმისა და ფიზიკალიზმის მომხრე. ეს თუნდაც რეფლექსიის ცნებითაც დასტურდება.

ლოკი სვამს კითხვას: აზროვნებს თუ არა ტვინი? იგი თვლის, რომ თუ აზროვნების უნარი შეიძლება ტვინს მიეწეროს, მაშინ ასეთივე უნარი უნდა მიეწეროს აგრეთვე ყოველი სახის მატერიალურ საგანს: ქვას, ხეს, ფრჩხილს. თქმა იმისა, რომ მატერიის ყველა გამოვლინებას არ მიეწერება ერთიდაიგივე ნიშნები, ნიშნავს იმას, რომ მატერიას ეს უნარი არ გააჩნდა და შემდეგ გაუჩნდა. ეს კი ლოკისათვის, ისე როგორც ყველა მექანიცისტი მოაზროვნისათვის, სრულიად გაუგებარია. იმის თქმა, რომ აზროვნების უნარი არ ჰქონდა ხეს, ქვას და ა. შ. და იგი გაუჩნდა ტვინს, ნიშნავს იმას, რომ იგი გაჩენილა არარაობისაგან. არარაობისაგან რაიმეს წარმოშობა კი სრულიად გაუგებარია მექანიცისტი მოაზროვნისათვის. მექანიციზმი თვისობრივად ახლის გაჩენას უარყოფს. იგი განვითარების მხოლოდ ერთ ფორმას იღებს, რაც მდგომარეობს მატება-კლებაში, გაზრდა-შემცირებაში. ასეთი განვითარება მეტაფიზიკური განვითარებაა და იგი პრინციპულად უარყოფს ახლის გაჩენას, ნახტომს

ბუნებასა და ისტორიაში. სწორედ ეს გარემოება აიძულებს მექანიციზმს ადამიანიც ბუნების ყველა სხვა მოვლენათა მსგავსად განიხილოს და მასში თვისობრივად ახლის ძიებას არ მოჰკიდოს ხელი.

თუ ადამიანი ისეთივე ნაწილია ბუნებისა, როგორც ქვა, ხე ან რომელიმე ცოცხალი ორგანიზმი, მაშინ იგი ისევე უნდა დაემორჩილოს ბუნებას კანონებს. როგორც ყველა სხვა ზემოთ ჩამოთვლილი ნაწილი ბუნებისა. „ადამიანი არის ბუნების მიერ შექმნილი. იმყოფება ბუნებაში, ის ემორჩილება მის კანონებს. მას არ შეუძლია განთავისუფლება მათგან, არ შეუძლია აზრებშიც კი გავიდეს მისი ფარგლების გარეთ“⁴ — წერს ჰელვეციუსი.

მექანიციკური მატერიალიზმი ერთიმეორეს უპირისპირებს შემეცნებელ სუბიექტს (ფსიქიკას, ცნობიერებას) და შესაცნობ ობიექტს. ხომ არ არის ფსიქიკა, ცნობიერება, აზროვნება ადამიანის სპეციფიკა? ზემოთ ჩვენ ვნახეთ, რომ მატერიას ან აქვს ასეთი უნარი და მაშინ ყოველი სახის მატერიას აქვს ეს უნარი, ან საერთოდ არა აქვს. რაც შეეხება შემეცნების პროცესს, ცნობიერებაში არაფერი ისეთი არ არის, რაც გარედან არ იყოს შემოსული. მექანიციზმმა უარყო რა თანშობილი იდეების არსებობა, ამით უარყო აპრიორიზმი და შემეცნების ერთადერთ წყაროდ ცდა, გამოცდილება მიიჩნია. რაც შეეხება დამოკიდებულებას ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის, აქ ისეთი ვითარება არა გვაქვს, როგორც დეკარტესთან. სხეულის ყოველი ცვლილება იწვევს შესაბამისს ცვლილებას სულში. საუკეთესო ნიმუშს ამ აზრის ნათელსაყოფად წარმოადგენს ლამეტრის მაგალითი იმის შესახებ, თუ ჩვენი ფიზიკური ორგანიზმის ყოველი ცვლილება როგორ იწვევს სათანადო ცვლილებას ფსიქიკურში, რომ ჩვენი აზროვნებაც, მისწრაფებებიც, ინტერესებიც სხეულთან არიან დაკავშირებული და სხეულის შესატყვისად წარმოართებიან.

ლამეტრის აზრით, სული სხეულის მორჩილია. ეს არაა მეტაფიზიკური მსჯელობა. ამას უბრალო დაკვირვებაც კი ადასტურებს. ლამეტრის ასეთი მაგალითები მოჰყავს: თუ ადამიანი ფიზიკურად დაღლილია, იგი უგუნებოდაა, როცა, პირიქით, დასვენებულია, კარგ გუნებაზეა. ასევე უძმელი კაცი ყოველთვის უგუნებოდაა, დანაყრებული კარგ გუნებაზე. ადამიანის სხეული განაგებს სულს, მაგრამ

⁴ Г е л ь в е ц и й, Бог-природа-человек, Харьков, 1923, стр. 13.

სხეული რომ მტკიცედ იდგეს, საჭიროა საკვები. უამისოდ სული ოფიტება, შრება და ბოლოს კვდება კიდევ. მაგრამ თუ სხეულს კარგად ვასმევთ და ვუვლით, მაშინ იგი მხიარული ხდება. „საკვების გავლენა ჩვენზე უზარმაზარია“⁵ — დაასკვნის ლამეტრი. თუ ერთ ხალხს ბნელი აზროვნება აქვს, ხოლო მეორეს ნათელი, ამის მიზეზი, ლამეტრის აზრით, კარგი კვება და კლიმატია. კლიმატის გავლენა ადამიანზე იმდენად დიდია, რომ ადამიანი ძალაუვნებურად ძალიან განიცდის მის შეცვლას“⁶.

სული რომ სხეულთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული ამას, ლამეტრის აზრით, ისიც ადასტურებს, რომ სხეულის ზრდასთან ერთად იზრდება ადამიანის აზროვნების უნარიც. „საჭიროა გქონდეს მხოლოდ თვალები, რომ დაინახო ასაკის მნიშვნელობა გონებაზე. სული ვითარდება სხეულთან ერთად...“⁷.

იმის საბუთად, რომ სული დეტერმინირებულია სხეულისაგან, რომ იგი მთლიანად გარეგან პირობებზეა დამოკიდებული, შეიძლება გავიხსენოთ ჰელვეციუსის აზრი აღზრდის შესახებ.

ჰელვეციუსის მიხედვით, ადამიანები არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ფიზიკური ორგანიზაციით. ყველა ნორმალურ ადამიანს აქვს გრძნობის ხუთი ორგანო და ყველა ლებულობს შეგრძნებებს. თუ შეგრძნებები გარე სინამდვილის ასახვაა (და ეს ასეა მექანიციკების აზრით) ერთნაირ გარემოში მაცხოვრებელ ორ ადამიანს ერთნაირი შეგრძნებები უნდა მიეღოთ, რაკი ერთნაირი იქნება გამღიზიანებლები, რომლებიც მათ ეძლევათ. თუ იმასაც გავიხსენებთ, რომ ჩვენი ცოდნა შეგრძნებებზეა დამოკიდებული და ამით ივსება იგი, მაშინ მათ ერთნაირი უნდა ჰქონდეთ ცოდნა გარე სამყაროს შესახებ, მაგრამ თუ ეს არაა ასე, ამის მიზეზი არის არა ის, რომ მათ სხვადასხვა ფიზიკური ორგანიზაცია აქვთ, არც ის, რომ მათ თანდაყოლილი აქვთ სხვადასხვა უნარები, არამედ ის, რომ ისინი სხვადასხვანაირად აღიზარდნენ. არაა ორი ადამიანიც კი ქვეყანაზე, რომელთაც აღზრდის აბსოლუტურად ერთნაირი პირობები ჰქონებოდათ.

აღზრდით, გარემო პირობებით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან არა მარტო ჩვეულებრივი ადამიანები, არამედ ჩვეულებრივი ადამიან-

⁵ Л а м е т р и, Человек-машинна, стр. 66.

⁶ Т а м ж е, стр. 70.

⁷ Л а м е т р и, Человек-машинна, стр. 68.

ნიც და გენიოსიც. ჰელვეციუსს ამის მრავალი მაგალითი მოჰყავს. მისი აზრით. შემთხვევითობას უნდა უმაღლოდეს თავის გენიოსობას რუსო, შექსპირი, მოლიერი, მილტონი. „ადამიანი სინამდვილეში არის აღზრდის შედეგი“⁸ — წერს ჰელვეციუსი თავის წიგნის „ადამიანის შესახებ“ დასაწყისში, ხოლო წიგნის ბოლოს დაასკვნის: „თუ ადამიანთა აზროვნება დიდად განსხვავებულია ერთმანეთისაგან, ეს იმის გამო. რომ მათ სხვადასხვანაირი აღზრდა აქვთ მიღებული“⁹.

ასეთივე აზრს ადამიანის ფიზიკური და გონებრივი შესაძლებლობების შესახებ გამოთქვამს ჰობსი: „ბუნებამ შექმნა ადამიანები თანასწორნი როგორც თავისი ფიზიკური, ისე გონებრივი შესაძლებლობებით“¹⁰.

როგორც ვხედავთ, ნატურალისტების აზრით, ადამიანი დამოკიდებულია აღზრდაზე, გარემოზე, კლიმატზე. საკუთარი აქტივობა, როგორც შესაძლებლობა მოაზროვნე არსებისა, სრულიად დავიწყებულია. მაგრამ იქნებ ადამიანის სპეციფიკად ამ შემთხვევაში სწორედ ის უნდა ვიგულისხმოთ, რომ იგი ემორჩილება აღზრდას, რომ მას აქვს უნარი ბუნების გამოწვევა მიიღოს და თავის სასარგებლოდ გამოიყენოს იგი. თუ ცხოველები არ ემორჩილებიან აღზრდას, მაშინ იგი სპეციფიკურ-ადამიანური უნარი ყოფილა. მაგრამ ნატურალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენლები საწინააღმდეგო აზრისანი არიან.

ადამიანი არის აღზრდის შედეგი — ამბობს ლამეტრი. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ აღზრდით მარტო ადამიანის გარდაქმნა შეიძლება და არა ცხოველის. მაიმუნიც ისევე რომ აღეზარდათ თავიდან როგორც ადამიანს ზრდიან, მისგანაც შეიძლებოდა რაიმე მიგვეღო — ფიქრობს ლამეტრი. ადამიანის, მისი აზროვნების როლი რომ დააყენოს, ჰელვეციუსი ხაზს უსვამს იმას, რომ თითქოს ადამიანს ამოძრავებს მხოლოდ და მხოლოდ ფიზიკური მგრძნობელობა და არა გონება, აზროვნება, გონი. „ფიზიკური მგრძნობელობა არის ერთადერთი მამოძრავებელი ადამიანისა“¹¹ — წერს ჰელვეციუსი ფიზიკური მგრძნობელობის ქვეშ აქ ადამიანის პირველადი მოთხოვნილებები იგულისხმებიან. ასე მაგალითად, ადამიანს აქვს მოთხოვნილე-

⁸ Гельвеций, О человеке, стр. 5.

⁹ Гельвеций, О человеке, стр. 113.

¹⁰ Т. Гоббс, Левнафан, стр. 113.

¹¹ Гельвеций, О человеке, стр. 65.

ბა გამოკვებოს თავის თავი და ოჯახიც; ჩაიცვას და დაიხუროს თვითონაც და ცოლშვილმაც და ა. შ. რაც შეეხება გონებრივ სიამოვნებას, თუ უსიამოვნებას, იგი, ჰელვეციუსის აზრით, შეიძლება დაეყვანოთ ფიზიკურ სიამოვნებამდე. როგორც ვხედავთ, ნატურალისტური ფილოსოფია ადამიანს განიხილავს როგორც ბუნების ნაწილს. თუმცა ადამიანი მოაზროვნე არსებაა, შემქმენებელი სუბიექტია, მასში ყველაფერი ბუნებისეულია და არაფერი იმაზე მეტი არაა, რაც ბუნებას არ მოეპოვებოდეს. მაგრამ აქედან მეორე დასკვნაც გამომდინარეობს: ადამიანი როგორც ბუნების ნაწილი თავიდან ბოლომდე ემორჩილება ბუნების კანონზომიერებას. იგი თავიდან ბოლომდე დეტერმინირებულია, ადამიანი ჩართულია მიზეზ-შედეგობრივ კავშირში. ყველა მისი მოქმედება განსაზღვრულია გარეგანი პირობებით, გენოისიც და დებილიც აღზრდის პროდუქტია, ბუნების ნაწარმოებია.

სადღა ადამიანის სპეციფიკა, მისი თავისუფლება, აქტივობა, შემოქმედება? ნატურალისტური თვალსაზრისი უარყოფს აზრს ადამიანის თავისუფლების შესახებ. ნატურალიზმის მიხედვით ბუნებაში არსებობს მკაცრი აუცილებლობა. ადამიანი როგორც ბუნების ნაწილი თავიდან ბოლომდე ემორჩილება ბუნების კანონებს. რაკი გამორიცხულია უმიზეზო მოვლენა, ამით, ნატურალისტების აზრით, გამორიცხულია თავისუფლებაც. ადამიანის ყოველგვარი მოქმედება აღზრდის, გარემო პირობების შემოქმედებით შეიძლება აიხსნას. სანიმუშოდ შეიძლება დავასახელოთ ჰელვეციუსის მსჯელობა ადამიანური თავისუფლების შესახებ. ჰელვეციუსს მოაქვს წყურვილის მაგალითი და მისი გარჩევით სურს დაამტკიცოს. რომ არ არსებობს თავისუფალი მოქმედება. ჰელვეციუსის აზრით. არჩევანის შესაძლებლობა არ ნიშნავს ადამიანის თავისუფლებას. მოტივთა სიმრავლე თავისუფლების გარანტია არაა. ის გარემოება, რომ მრავალი მოტივიდან რომელიმე ერთ-ერთის ამორჩევა ხდება და მის მიხედვით წარიმართება მოქმედება იმას კი არ ნიშნავს, რომ აქ არჩევანი შემთხვევით მოხდა, არამედ იმას, რომ ამ მოტივის ამორჩევა გარკვეულ აუცილებლობასთან იყო დაკავშირებული. ვთქვათ მე მწყურია — ამბობს ჰელვეციუსი და დავინახე წყარო. ცხადია, გამიჩნდება სურვილი წყლის დაღვევისა. მაგრამ თუ მე მეტყვიან, რომ წყალი მოწამლულია, თავს შევიკავებ. ორი მოტივი ებრძვის ერთმანეთს: წყლის დაღვევით დავიკმაყოფილო მწყურვილი, ან, რაკი ეს

ჩემს სიცოცხლეს ემუქრება, გადავიტანო წყურვილი და წყალი არ დავლიო. ერთ ადამიანს შეუძლია ერთ მოტივს გაყვეს, მეორეს — მეორეს.

შეგვიძლია თუ არა ვთქვათ, რომ აქ საქმე გვაქვს თავისუფალ მოქმედებასთან? ცხადია, არა, რადგან ერთისათვის ერთი მოტივი იქნებოდა აუცილებელი, მეორისათვის მეორე. მოტივთა სიმრავლე აქ გაგებულა როგორც მიზეზთა სიმრავლე, ხოლო რაკი მიზეზი აუცილებლობასთანაა გაიგივებული, ამიტომ რომელი მოტივითაც არ უნდა შესრულებულიყო ქცევა, იგი, ჰელვეციუსის აზრით, აუცილებლობის გამომხატველი იქნებოდა და არა შემთხვევითობის. „არჩევანი სრულებითაც არ ამტკიცებს ადამიანის თავისუფლებას“¹² — ამბობს ჰელვეციუსი. ყველა ადამიანურ სურვილს თუ მოთხოვნილებას აქვს თავისი მიზეზი (ანუ მოტივი). თვით სურვილი აუცილებლობის გამომხატულებაა. „ადამიანური მოქმედება არასოდეს არ იქნება თავისუფალი“¹³. აუცილებლობის გაუნივერსალუბრითა და შემთხვევითობისა და თავისუფლების უგულებელყოფით, ნატურალისტური ფილოსოფია (მექანიცისტური მატერიალიზმი) ფატალიზმამდე მივიდა. აკი ამიტომ ამბობდა ჰელვეციუსი: „აუცილებლობა, რომელიც მართავს მთელ ფიზიკურ სამყაროს მოძრაობას, მართავს აგრეთვე მორალურ სამყაროს მოძრაობასაც, და, შესაბამისად, ყველაფერი ემორჩილება საბედისწერო გარდუვალობას. ფატალიზმს“¹⁴.

განსხვავებით ნატურალისტური ფილოსოფიისაგან ადამიანის თავისუფლებას, მის აქტივობას დიდი ყურადღებას ექცევა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში და ეგზისტენციალიზმში. თუ არჩევანის შესაძლებლობა არაა თავისუფლების გარანტია ჰელვეციუსისათვის, სარტრი სწორედ არჩევანის შესაძლებლობას აძლევს დიდ მნიშვნელობას ადამიანის თავისუფლების ხაზგასასმელად. „თავისუფლება ეს არის არჩევანის თავისუფლება“ — წერს სარტრი, ან კიდევ: „თავისუფლება და არჩევანი . . . ეს ერთიდაიგივეა“¹⁵.

იმ ფაქტიდან, რომ ნატურალისტური ფილოსოფია ადამიანის თავისუფლებას უარყოფს, შემდეგი დასკვნები გამოდის: ამ თვალსა-

¹² Г е л ь в е ц и й, Бог-природа-человек, стр. 31.

¹³ Т а м ж е, стр. 31.

¹⁴ Т а м ж е, стр. 31.

¹⁵ J.-P. Sartre, L'être et le néant, 1943, p. 543.

ზრისის მიხედვით, ადამიანი უმნიშვნელო წერტილია უსასრულო სამყაროში. იგი წვეთია ზღვაში. რაკი სამყაროში აუცილებლობა ბატონობს, ყველაფერი მოხდება ისე, როგორც უნდა მოხდეს. ადამიანზე არაფერი არაა დამოკიდებული. მისი საქმიანობა, აქტივობა ყველაფერი მოჩვენებითია, მისი ყოველი ნაბიჯი წინასწარაა დადგენილი და განსაზღვრული. აუცილებლობის გაუნივერსალება და თავისუფლების უარყოფა ადამიანს ართმევს ინიციატივის, აქტიურობის სურვილს და ბედის გარდუვალობის ბრმა მონად აქცევს. იგი ყოველგვარ პასუხისმგებლობას უსხნის ადამიანს. თუ ადამიანი თავისუფალი არაა თავის მოქმედების არჩევანში, თუ წინასწარაა განსაზღვრული კაცისმკვლელი უნდა იყოს იგი, თუ სიკეთის მთესველი, არც პირველისათვის უნდა მოეთხოვოს პასუხი და არც მეორისათვის მიენიჭოს პატივი და ღირსება.

რაც შეეხება ადამიანის აქტივობას, მის შემქმნელ და გარდამქმნელ როლს სამყაროს მიმართ, იგი სრულიად უგულებელყოფილია მექანიციკური მატერიალიზმის მიერ და ეს გასაგებიცაა: მექანიციკის მიხედვით არსებობს გარე ბუნება და შემქმენებელი სუბიექტი, რომელსაც აქვს უნარი მიიღოს გარე გამლიზიანებლიდან წამოსული შეგრძნებები. ადამიანი ამ ფილოსოფიაში ძირითადად განხილული იყო, როგორც შემქმენებელი სუბიექტი. რაც შეეხება ისეთ საკითხს, როგორიცაა ადამიანი როგორც პრაქტიკოსი, როგორც გარე-სინამდვილის გარდამქმნელი, ამ ფილოსოფიაში მასზე ყურადღება არც მახვილდება. ამიტომაც დაუპირისპირდა მას მარქსისტული ფილოსოფია, როგორც მკვრეტელობით ფილოსოფიას¹⁶.

როგორც ვხედავთ, ადამიანი ისეთივე ნივთია ბუნებისეული, როგორც ყველა სხვა. ბუნების კანონები მასზე ან პირდაპირ ვრცელდებიან ან სხვა ფორმით ავლენენ თავს. სანიმუშოდ შეიძლება დავასახელოთ ის, თუ როგორც ვრცელდება ინერციის კანონი ცხოველთა სამყაროზე საზოგადოდ და ადამიანებზე კერძოდ.

ჰობსის აზრით, ინერციის კანონი გადატანილი ცხოველთა სამყაროზე მიიღებს თვითშენახვის ინსტიქტის სახეს. ეს ინსტიქტი ყველა ცოცხალ ორგანიზმს ამოძრავებს და აქედან გამონაკლისს

¹⁶ ამის შესახებ იხილეთ: კ. მარქსი, თვისები ფიქრებაზე, კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ II, 1964.

არც ადამიანი წარმოადგენს. თვითშენახვის ინსტიქტი ცხოველთა სამყაროში იმგვარად ვლინდება, რომ ყოველი ცოცხალი ორგანიზმი ცდილობს შეინარჩუნოს თავისი არსებობა. სხვაზე გაბატონებისა და სუსტის დამორჩილების სურვილს — ყველაფერ ამას თვითშენახვის ინსტიქტი ამოძრავებს. გვაქვს თუ არა ადამიანთა საზოგადოებაში იგივე, რაც ცხოველთა სამყაროში ან საზოგადოდ ბუნებაში? მექანიციკისტები ამ კითხვას დადებითად პასუხობენ.

ჰელვეციუსის აზრით, ბუნებაში ადგილი აქვს ბრძოლას არსებობისათვის, რომელიც ჩვეულებრივ მთავრდება ძლიერის გამარჯვებით სუსტზე. სუსტი ყოველთვის ხდება ძლიერის კერძი. „აღმართე თვალები ცისკენ და შენ დაინახავ, თუ როგორ ესხმის არწივი თავზე მტრედს დახედე ახლა მიწას და შენ დაინახავ თუ როგორ გლეჯს ლომი ირემს, შეიხედე ზღვის სიღრმეში და შენ ნახავ როგორ ყლაპავს ზვიგენი პატარა თევზებს. ყველაფერი ბუნებაში გეუბნება შენ, რომ სუსტი არის ძლიერის კერძი“¹⁷.

ჰელვეციუსის აზრით, ზუსტად ასევე არის მოწყობილი ადამიანთა საზოგადოებაც. აქაც ძლიერი ბატონობს სუსტზე. ეს არის მიზეზი ქონებრივი დიფერენციაციისა, საზოგადოების ფენათა შორის განსხვავებისა.

რა ამოძრავებს ადამიანს როგორც ადამიანს? ჰელვეციუსის აზრით, ასეთი მამოძრავებელი არის ძალაუფლებისადმი სიყვარული, ერთის მხრივ და თვითშენახვის ინსტიქტი, მეორეს მხრივ, ერთი სიტყვით, იგივე, რაც ამოძრავებს ცხოველთა სამყაროს. ძალაუფლებისადმი სიყვარული ან ბატონობისადმი სიყვარული ცხოველთა სამყაროში მედაუნდება ძლიერისადმი სუსტის მორჩილების სახით.

„რას წარმოადგენს ჩვენთვის ბუნების სანახაობა? უამრავ არსებებს განწირულებს ერთმანეთის შესაქმელად. კერძოდ კი ადამიანი, როგორც ამტკიცებენ ანატომები, შეიარაღებული არის მტაცებელი ცხოველის კბილებით“¹⁸. ამიტომ არის იგი ასე გაუმაძღარი და სისხლისმსმელი. ამიტომ სრულიად ბუნებრივია ის გარემოება, რომ ხორცი მისთვის ყველაზე გემრიელი საჭმელია — ამბობს ჰელვეციუსი.

¹⁷ Г е л ь в е ц и й, О человеке, стр. 155.

¹⁸ Там же, стр. 155.

აცხადებს რა ინსტიქტებს უფრო მნიშვნელოვნად აღამიანისათვის, ვიდრე ვთქვათ აზროვნებას, ლამეტრი აღამიანის უსუსურობას იმაშიც ხედავს, რომ მას უფრო ნაკლებ აქვს განვითარებული ინსტიქტები, ვიდრე ცხოველებს. თუ აღამიანსა და ცხოველს შორის სპეციფიკური განსხვავება წაიშალა, თუ ორივე ბუნების თანაბარ ნაწილად ცხადდება, მაშინ, ბუნებრივია, უპირატესობა იმას უნდა მიენიჭოს, ვინც ბუნებასთან უკეთ შეგუების უნარს ავლენს. ასეთ უპირატესობას კი, ლამეტრის აზრით, ცხოველი აშკარად ავლენს — აღამიანთან შედარებით. ადარებს რა ერთმანეთს ცხოველსა და აღამიანს, ლამეტრი მიუთითებს, რომ აღამიანი ნაკლებად სრულყოფილი არსებაა, ვიდრე ცხოველი. ეს გამოიხატება, უპირველეს ყოვლისა, იმაში, რომ ცხოველი უკეთაა შეგუებული ცხოვრებასთან, ვიდრე აღამიანი. მასში გაცილებით ძლიერადაა განვითარებული ინსტიქტები, ვიდრე აღამიანში, რაც ცხოველს იცავს მოსალოდნელი საფრთხისაგან და მის თვითშენახვას უწყობს ხელს.

საილუსტრაციოდ ლამეტრის შემდეგი მაგალითი მოჰყავს: ახალდაბადებული ცხოველი უკვე მომზადებულია დამოუკიდებელი ცხოვრებისათვის. მას შეუძლია სიარული, ჭამა, თანაც იცის რა უნდა ჭამოს. წიწილას რომ ქვიშაც დაუყარო და პურის მარცვალიც, ის ამ უკანასკნელს დაუწყებს კენკვას და არა პირიქით. აღამიანი რომ იბადება, იგი სრულიად უსუსურია. რამდენი დრო უნდა სანამ იგი დამოუკიდებლად დაიწყებდეს სიარულს ან ჭამას. აანთეთ პირველად სანთელი ბავშვის წინ და ბავშვი მაშინვე გაიწევეს მისკენ. ცხოველი ასე არ მოიქცევა. ის თითქოს უფრო მეტ ჭკუას ავლენს დასაწყისში, გარკვეულია გარემოში.

უფსკრულის პირას რომ ბავშვიც დასვათ და ცხოველიც. რომელი გადავარდება? რასაკვირველია ბავშვი — ამბობს ლამეტრი. ძალსა და ბავშვს დაეკარგა პატრონი ქუჩაში. ბავშვი დაიწყებს ტირილს, ძალლი მაშინვე მონახავს თავის პატრონს¹⁹.

ლამეტრი იძულებულია აღიაროს, რომ ასეთი ვითარება დიდხანს არ გრძელდება, რომ მოზრდილი აღამიანი უკეთ ერკვევა სიტუაციაში, ვიდრე რომელიც გნებავთ მაღალგანვითარებული ცხოველი. მაგრამ ეს ისევ აღზრდის შედეგია, გარედან მოსული ამბავია და არა აღამიანის არსიდან გამომდინარე.

¹⁹ ამის შესახებ იხილეთ: Л а м е т р и, Человек-машина, стр. 90.

„ბუნებისგან ჩვენ განკუთვნილი გვაქვს ვიყოთ ცხოველებზე ქვე-
ვით, რომ ამით უკეთ გამომქლავდეს აღზრდის საოცრება, რადგან
მხოლოდ აღზრდას გამოვყავართ ჩვენ ამ დაბალი მდგომარეობიდან
და ავყავართ ბოლოსდაბოლოს ცხოველებზე მაღლა“²⁰—წერს
ლამეტრი.

უნდა აღინიშნოს, რომ თანამედროვე ფილოსოფიური ანთრო-
პოლოგია აქცევს ყურადღებას ამ ფაქტს, მაგრამ ამას ადამიანის
უბუნებურობას ნიშნად კი არ მიიჩნევს, არამედ მისი აქაღმის ნიშ-
ნად ცხოველთა სამყაროსთან შედარებით. ადამიანის სპეციფიკის
გამოკვეთის მიზნით ერთიმეორეს უპირისპირდება ინსტიქტი და
აზროვნება. პირველი გამოიწვინა ცხოველისა და ადამიანისა მარტი-
ვია და აქ ემპირიულ-ფაქტობრივ მე-ზე დაკვირვებაც კი არის საკ-
მარისი. ის რაც იმპულსურია, ვიტალურია, ინსტიქტურია, ის ცხო-
ველურია, ხოლო ის, რაც შორდება ინსტიქტურს, რაც უშუალოდ
მოაზროვნეობიდან არ გამომდინარეობს, ის ადამიანურია. თუ ადა-
მიანში სჭარბობს ცხოველური. ეს იმას ნიშნავს, რომ მასში ნაკლე-
ბია საკუთრივ ადამიანური და პირიქით. ეს ქცევაზედაც ითქმის და
აზროვნებაზეც.

სანიმუშოდ შეიძლება დავასახელოთ ენგელსის მაგალითი არ-
წივის ხედვისა და ძაღლის ყნოსვის შესახებ.

„ჭიანჭველას სხვანაირი თვალები აქვს ვიდრე ჩვენ, მაგრამ
ამ ჩვენთვის თვალთ დაუნახავი სხივების შემეცნებაში ჩვენ გაცი-
ლებით უფრო ღრმად შევიჭვებით, ვიდრე ჭიანჭველები“. ამის მიზე-
ზად ენგელსი იმას ასახელებს, რომ „ჩვენს თვალებს ემატება არა
მარტო სხვა ორგანოებიც, არამედ ჩვენი აზროვნების მოქმედე-
ბაც“²¹.

როგორც ვხედავთ, ნატურალისტურმა ფილოსოფიამ სპეციფი-
კურ-ადამიანური ნიშნების ძიების მაგიერ, კურსი იქითკენ აიღო,
რომ როგორმე ადამიანი ცხოველამდე დაეყვანა, ადამიანში არაფერი
ისეთი არ დაეშვა, რაც მოცემული არ იქნებოდა მთელ ბუნებაში.
ამ გზაზე ყველაზე მეტი მაინც ლამეტრიმ გააკეთა და ეს ჩვენ ბუ-
ნებრივ გზად მიგვაჩნია. როცა კურსი ადამიანის ნატურალიზაცი-
ისაკენ არის აღებული.

²⁰ Ламетри, Человек-машинa, стр. 91.

²¹ ფრ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა. 1950. გვ. 247.

ლამეტრი ილაშქრებს დეკარტის წინაღმდეგ, რომელმაც ორი სუბსტანციის არსებობა დაუშვა. იგი არც ლაიბნიცის მონადოლოგიას თვლის მეცნიერებისათვის დიდ მონაპოვრად, სადაც სპირიტუალიზმია აღდგენილი და ბოლოს, არც მატერიალიზმი მიაჩნია მას სწორ მოძღვრებად, რომელიც მატერიას აზროვნების უნარს აწერს. სხვა ნატურალისტებისაგან განსხვავებით ლამეტრი საერთოდ უკმალოს აზროვნების უნარზე ლაპარაკს. იმის თქმას, რომ მატერიას აზროვნების უნარი აქვს, იმდენივე ფასი აქვს. რაც იმის თქმას, რომ მატერიას აქვს ღრთის ჩვენების უნარი. რატომ? იმიტომ, რომ მატერიალისტები თავის ამ თეზისს ვერასოდეს ვერ დასაბუთებენ. ამიტომ უნდა მივმართოთ ცდას, რომელიც ერთადერთი წყაროა ჭეშმარიტებისა. ცდაში კი გვეძლევა ემპირიულ-ფაქტობრივი პიროვნება, რომლის „სხეულის სხვადასხვა ორგანოებზე ლაკვირებით უნდა შევიცნოთ ადამიანის ბუნების საიდუმლოება“²².

ლამეტრის მოსწონს დეკარტის მიერ გადადგმული ნაბიჯი, როცა მან ცხოველები მანქანებად გამოაცხადა, მაგრამ დეკარტის შეცდომას იმაში ხედავს, რომ იგი შედგა ადამიანის წინაშე. აქ მან დაუშვა განსაკუთრებული სუბსტანცია — სულიერი სუბსტანციის სახით. ლამეტრის თავისი ამოცანა ასე ესახება: გააგრძელოს დეკარტის მიერ დაწყებული საქმე, განდევნოს სული ადამიანისაგან და ადამიანიც მანქანად აქციოს. ლამეტრი, ცხადია, არ უარყოფს, რომ ადამიანს აქვს განცდები, სურვილები, მისწრაფებანი და ა. შ. მაგრამ მათ იმდენად დამოკიდებულად მიიჩნევს სხეულზე, რომ ამ უკანასკნელის შესწავლა სავსებით დამამაჟოფილებლად მიაჩნია პირველის შემეცნებისათვის. ლამეტრი წინააღმდეგია მეცნიერული კვლევის სფეროში ისეთი რამის შემოტანისა, რომელიც არასოდეს არ იქნება შემეცნებული. ასეთია, მისი აზრით, მეტაფიზიკური კითხვები: მარადიულია მატერია, თუ იგი ღებულობს თავის დასაბამს შემოქმედში, არსებობს ღმერთი, თუ არა. ამავე რჯის საკითხებს უნდა მიეკუთვნოს, უეჭველად, საკითხი იმის შესახებ აზროვნებს თუ არა მატერია. თუ სხეულის მდგომარეობა ამიხსნის მე ყოველგვარ ჩემს მოქმედებას, რატომ უნდა შევიწუხო თავი იმ მეტაფიზიკური კითხვების გადაჭრაზე, რაც არასოდეს არ გადაიჭრება.

„ო, მშვენიერო სულო და ყოვლიოძლიერო ნებაჲ. თქვენ შეგი-
ძლიათ იმოქაედოთ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც თქვენ მიგი-
შვებთ სხეულებრივი მდგომარეობა“²³ — წერს ლამეტრი. ლამე-
ტრის საბოლოო დასკვნა ასეთია: „ადამიანი არის ცხოველი“,
მაგრამ რაკი ცხოველი თვითონ მანქანაა, აქედან დასკვნა: „ადამიანიც
არის მანქანა“. „ამგვარად, მოდიოთ გავაკეთოთ გაბედული დასკვნა,
რომ ადამიანი არის მანქანა“²⁴ — დაასკვნის მთელ თავის მსჯელობას
ლამეტრი.

ლამეტრის დაწყებული საქმე ბევრმა არ გაიზიარა ფილოსოფი-
აში. ადამიანი-მანქანის იდეას ბევრი მეცნიერი არ აღუტაცია. მაგ-
რამ იგივე იდეა მეოცე საუკუნის დასაწყისში კვლავ ააღორძინა ბი-
ჰევიორისტულმა ფსიქოლოგიამ, რომლის წარმომადგენლებიც შლი-
დნენ რა არსებით განსხვავებას ცხოველსა და ადამიანს შორის,
ადამიანის არსს ქცევაში ხედავდნენ.

როგორც ზემოთ ვთქვით, ლამეტრიმ იმ აზრს ჩასჰიდა ხელი, რომ
ჩვენ ადამიანის შესწავლა მხოლოდ მოქმედებებზე დაკვირვების
გზით შეგვიძლია, რამდენადაც მხოლოდ ისინი ეძლევიან
გარეგან დაკვირვებას. იმის იქეთ, ლამეტრი, ცხადია, უშვებდა გან-
ცდების არსებობას, მაგრამ მის შემეცნებას შეუძლებლად მიიჩნე-
და. ზუსტად ასეთივე პოზიცია დაიკავა ბიჰევიორისტულმა ფსიქო-
ლოგიამ, რომელმაც ადამიანის შემეცნება ისეთნაირად განიზრახა,
რომ წინასწარ გადაადგო ის, რაც არსებითია ადამიანისათვის — მი-
სი ცნობიერება. ამ ფაქტს სრულიადაც არ შეუწუხებია ბიჰევიო-
რიზმის წარმომადგენლები. პირიქითაც შეიძლება ითქვას: ისინი
ამაყოფდნენ კიდევ, რომ ფსიქოლოგიიდან განდევნეს ის, რაც ყო-
ველთვის იყო შეცდომებისა და არაადექვატური შემეცნების
წყარო.

„თუ ბიჰევიორიზმს სურს ოდესმე მაინც დაიკავოს თვალსაჩი-
ნო ადგილი მეცნიერებათა შორის, მან მთლიანად უნდა თქვას უარი
„ცნობიერების“ ცნებაზე“²⁵ — წერს ბიჰევიორისტული ფსიქოლო-
გის წარმომადგენელი უოტსონი.

²³ Л а м е т р и, Человек-машина, стр. 115.

²⁴ Т а м ж е, стр. 132.

²⁵ Дж. У о т с о н, Психология как наука о поведении. Гос. изд. Укра-
ина, 1926, Предисловие ко второму изданию, стр. XIV.

ჩამოიცილა რა ცნობიერების ცნება, ბიპევიორისტულმა ფსიქოლოგიამ თავის საკვლევ საგნად ადამიანის ქცევა გამოაცხადა. მისი პრეტენზია მარტო ქცევის შესწავლით რომ დასრულებულიყო, მაშინ ბიპევიორიზმს ჩვენ ადამიანის პრობლემასთან კავშირში არც განვიხილავდით, მაგრამ ბიპევიორიზმის წარმომადგენლები სწავლობდნენ რა ქცევას, ამით ისინი ადამიანის არსის წედომაზე აცხადებდნენ პრეტენზიას.

ბიპევიორისტულმა ფსიქოლოგიამ ემპირიული ფსიქოლოგიის ნაკლი იმაში დაინახა, რომ იგი უშვებდა ორი ურთიერთდამოუკიდებელი სუბსტანციის არსებობას. ბიპევიორიზმი იდგა რა მექანიცისტური მატერიალიზმის პოზიციებზე ცნობიერებას ეპიფენომენად აცხადებდა და ყველაფერი რეფლექსებზე, რეაქციებზე, ქცევებზე დაჰყავდა. მაგრამ ქცევას ბიპევიორიზმი არ მიიჩნევდა ადამიანის სპეციფიკურ ნიშნად, იგი საერთოა ყველა ცოცხალი ორგანიზმისათვის.

რამდენადაც ბიპევიორისტული ფსიქოლოგია ქცევას იმ შიზონით შეისწავლის, რომ ამით იგი ცოცხალი არსების, კერძოდ კი ადამიანის არსს წვდეს, ამდენად ეს მეცნიერება შეიძლება არა ქცევის შემსწავლელ სპეციალურ მეცნიერებად მიიჩნეოთ. როგორც ეს ერთი შეხედვით ჩანს, არამედ ადამიანის შესახებ მეცნიერებად: ქცევათმეცნიერებისათვის ქცევა მხოლოდ საშუალებაა, ხოლო მიზანი ადამიანის არსის წედომაა, მისი რაობის გარკვევაა. ამასთან, რამდენადაც აქაც ადამიანის სპეციფიკური ნიშანი უარყოფილია და იგი ჩვეულებრივ ცხოველურ ორგანიზმამდღა დაყვანილი, იგი უკიდურესი ნატურალისტური თვალსაზრისია.

ბიპევიორიზმის მიხედვით, ადამიანის ყოველ ქცევას აქვს თავისი გამომწვევი მიზეზი ან მიზეზთა ჯამი. მიზეზთა ამ ერთობლიობას ბიპევიორიზმი სიტუაციას ეძახის. გარკვეული სიტუაცია ან გარკვეული გამღიზიანებელი გარკვეულ რეაქციას იწვევს. ბიპევიორიზმს ევალება ამ რეაქციაზე დაკვირვებით გაარკვიოს სიტუაცია. რომელმაც იგი გამოიწვია. ასეთი დაკვირვება საშუალებას იძლევა დადგინდეს, რომ: ასეთი და ასეთი სიტუაცია ასეთ და ასეთ რეაქციას იწვევს. ეს კი შესაძლებელს ხდის ქცევის რეგულაციას, მის მართვას.

ბიპევიორიზმი რეაქციის ცნებას უშუალოდ უკავშირებს პიროვნების, ადამიანის ცნებას. ბიპევიორიზმის მიხედვით, პიროვნ-

ნება სხვა არაფერი არაა, თუ არა ქცევები და მისი ერთობლიობა. „პიროვნების ქვეშ ჩვენ გვესმის მისი რეაქციების მთელი თავყრილობა“ — წერს უოტსონი. ან კიდევ: „პიროვნება ეს არის მთელი თავყრილობა რეაქციებისა აღებული მათ ერთიანობაში“²⁶.

სწორედ რეაქციებზე დაჰყავდა ადამიანი ბიჰევიორისტულ ფსიქოლოგიას და აქ ცდილობდა მისი არსის დაჭერას, რასაც თვითონ თორნდაიკი ადასტურებს. თორნდაიკი თვლის, რომ „ადამიანის არსი და ის ცვლილებანი, რომლებიც მასში ხდებიან, რეაქციათა სახით გვევლინებიან“.

თავის „ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლებში“ დუნაძე წერს: „თორნდაიკი ადამიანის არსს მოძრაობათა ერთობლიობაში ჰკრეტს“, ხოლო შემდეგ: „ბიჰევიორისტული ფსიქოლოგია ცოცხალი არსების ნიშანდობლივ თავისებურებას მის ყოფაქცევაში ჰკრეტს“²⁷.

ბიჰევიორისტული ფსიქოლოგია ისევე უნაყოფო გამოდგა ადამიანის არსის წვდომის საქმეში, როგორც ნატურალისტური ფილოსოფია. მოინდომეს რა ადამიანის დაყვანა ცხოველურ მექანიზმამდე, ბიჰევიორისტები უკვე აღარ ლაპარაკობენ ადამიანის განცდებზე და ა. შ. აქ ლაპარაკია მხოლოდ გარკვეულ სიტუაციაზე და მის შესატყვის რეაქციაზე.

ბიჰევიორიზმის შეცდომა ის იყო, რომ მან ადამიანის ქცევაში თვითონ ადამიანის ამოკითხვა მოინდომა. შეუძლებელია რაიმეს ნიშან-თვისებას ისე ეძებდე, რომ არ იცოდე ეს „რაიმე“. ადამიანის ქცევაზე ლაპარაკის უფლებას სწორედ ის იძლევა, რომ არსებობს ადამიანი როგორც ასეთი. ადამიანის რაობის გარკვევა წინ უნდა უსწრებდეს მისთვის დამახასიათებელ თვისებებზე მსჯელობას.

ბიჰევიორისტული ფსიქოლოგია ნატურალისტური ფილოსოფიის გაგრძელებაა. იგი ადამიანის ნატურალიზაციის გზაზე ყველაზე უკანასკნელი სიტყვაა. ამდენად მისი გათვალისწინება თუნდაც იმის ნათელსაყოფადაა საჭირო, თუ რამდენად მავნებელია ადამიანის ნატურალიზაციის გზა, გზა უნივერსალური ფიზიკალიზმისა.

²⁶ Уотсон, психология как наука о поведении, стр. 386.

²⁷ დ. დუნაძე. ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, 1925. გვ.

როგორც ნატურალისტური ფილოსოფიის, ისე ბიპევიორისტული ფსიქოლოგიის გარჩევის დროს აქამდე ჩვენ ყურადღებას ვამახვილებდით იმ მომენტებზე, რომლებიც ადამიანს რაც შეიძლება ააზლოვებდა ცხოველთა სამყაროსთან. ადამიანის ნატურალიზაციის ის სურათი, რომელიც ჩვენს მიერ იყო წარმოდგენილი შემოთ, ან პირდაპირ ან არაპირდაპირ გამომდინარეობს მექანიცისტური აზროვნებისაგან. მაგრამ აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ყველა მექანიცისტი მოაზროვნე ერთნაირად როდი წყვეტდა ადამიანის რაობის პრობლემას. თუ, მაგალითად, ლამეტრი ადამიანსა და მანქანას შორის პრინციპულ განსხვავებას ვერ ხედავდა. ასევე ვერ ვიტყვით, მაგალითად. ლოკის შესახებ. მისი რეფლექსიის ცნება ყველაზე დიდია, რაც კი მექანიცისტური მატერიალიზმის ფარგლებში გაკეთდა.

ჰ. ლოკის მიხედვით, არსებობს შემეცნების ორი წყარო: შეგრძნებები, რომლებიც გარე სამყაროს შესახებ გვაძლევენ ცოდნას და რეფლექსია, რომელიც ჩვენი შინაგანი მდგომარეობის შემეცნების შესაძლებლობას ქმნის. რამდენადაც რეფლექსიას თავისი ობიექტი ცნობიერების შიგნით, იმანენტურად აქვს მოცემული, ამდენად იგი შეიძლება იწოდოს ჩვენი გონების მოქმედების შინაგან აღქმად. თუ შეგრძნებათა ობიექტები გარე საგნები და მოვლენებია, რეფლექსიის ობიექტებია: აღქმა, აზროვნება, რწმენა. მსჯელობა, შემეცნება, სურვილები. ე. ი. რეფლექსია ეს არის ღსიქიკურ ფენომენებზე დაკვირვების უნარი. ეს იძლევა საშუალებას ფსიქოლოგიის როგორც მეცნიერების არსებობისა. მაგრამ ამჟერად ჩვენ ეს არ გვაინტერესებს. ჩვენთვის ახლა სხვა რამეა მნიშვნელოვანი. საქმე იმაშია, რომ თუ შეგრძნების უნარი ისეთი უნარია, რომელიც იქნება ნაკლებ განვითარებული, მაგრამ მაინც გვხვდება ცხოველთა სამყაროში, რეფლექსიის უნარი სპეციფიკურ-ადამიანური უნარია. სიამოვნებას ან უსიამოვნებას ადამიანიც გრძნობს და ცხოველიც. ამაში მათ შორის განსხვავება თითქმის არ არსებობს. მაგრამ ადამიანს აქვს უნარი ის განცდა, რომელიც მან მიიღო, თავისი კვლევის ობიექტად აქციოს, მასზე დაკვირვება მოაქდინოს. რეფლექსიის უნარი იმდენად მაღალი უნარია, რომ იგი არა თუ ცხოველებს არა აქვთ, იგი არა აქვთ არც ეელურებს და არც ბავშვებს. რეფლექსიის უნარი მხოლოდ მოზრდილებს უჩნდებათ, მაგრამ არც ისაა გამორიცხული, რომ ადამიანს ასეთი უნარი საერთოდ არ გაუჩნდეს.

რეფლექსიის ცნების უპირველესი ღირებულება იმის აღიარებაში უნდა დაინახოთ, რომ ადამიანს აქვს არა მარტო გარე სამყაროს შემეცნების უნარი, არამედ თავისი თავის შემეცნებისაც. ადამიანს შეუძლია ჩაიხედოს თავის სულში, შეისწავლოს მისი სულიერი სამყარო. მაგრამ რამდენადაც დიდი არ უნდა იყოს რეფლექსიის ცნების მნიშვნელობა, იგი მაინც ემპირიული ფსიქოლოგიის დასაბუთების ფარგლებში რჩება და არაფერს არ იძლევა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის. მართალია, ემპირიული ფსიქოლოგია ლაპარაკობს თვითწვდომაზე, მაგრამ ეს მაინც არ არის ადამიანის როგორც ასეთის წვდომა. ეს არის ადამიანის სულიერი ცხოვრების, მისი ფსიქიკური ფენომენების წვდომის უნარი²⁸.

ნატურალისტური ფილოსოფიის სხვა წარმომადგენლებიც, გარდა ლოკისა, ლაპარაკობდნენ ადამიანის სპეციფიკურ ნიშნებზე და აქ ასახელებდნენ აზროვნების (ჰელვეციუსი) ან მეტყველების (პოპსი) უნარს, მაგრამ როცა მის დახასიათებაზე გადადიოდნენ, მასში ვერაფერს ისეთს ვერ აღმოაჩენდნენ, რაც გარეგან მოძრაობებზე არ დაიყვანება, რაც მართლაც გამოარჩევდა ადამიანს ცხოველთა სამყაროსაგან. ამიტომ დაბეჭითებით შეიძლება ითქვას, რომ ნატურალისტურ ფილოსოფიაში არავინ ისე არ ამალღებულა ადამიანის შემეცნების საქმეში, როგორც ლოკი, თუმცა როგორც ზემოთაც ვთქვით, ადამიანის შემეცნების ამოცანა აქაც გადაუჭრელი დარჩა. რეფლექსია განცდებს შეისწავლის და არა ადამიანს. იგი ნაწილს გვითვალისწინებს და არა მთელს, ამიტომ რაგინდ დიდიც არ უნდა იყოს ამ ცნების მნიშვნელობა, იგი ფსიქოლოგიის ფარგლებით შემოისაზღვრება და მის გარეთ არ გადის.

ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება დავასკვნათ: ნატურალისტური ფილოსოფია ვერაფერს პოზიტიურს ვერ იძლეოდა ადამიანის შემეცნების საქმეში და მას არც რაიმეს მოცემა არ შეეძლო, რადგან იგი ადამიანის თვისობრივ თავისებურებას წინასწარ გამორიცხავდა.

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით კიდევ ერთი რამ უნდა გაირკვეს: ეგზისტენციონალიზმიც და ფილოსოფიური ანთროპო-

²⁸ იხ. ა. ბოკორიშვილი, რეფლექსიის ადგილის შესახებ ჟ. ლოკის ფსიქოლოგიაში. იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება, ტ. XII, 1960.

ლოგიაც აკრიტიკებენ მატერიალიზმს იმაში, რომ მან თითქოს ადამიანი მთლიანად დაუმორჩილა ბუნებას, ჩართო იგი კაუზალურ ურთიერთობაში და თავისუფლება წაართვა მას. ამ აზრს ისინი ყოველგვარ მატერიალიზმზე ავრცელებდნენ და მათ შორის, ცხადია, მარქსისტულზეც.

მექანიცისტური მატერიალიზმის მაგალითზე ჩვენ ვაჩვენებთ, რომ მატერიალიზმის ეს ნაირსახეობა მართლაც შლიდა ადამიანის სპეციფიკას, მაგრამ ეს სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ მსგავსი აზრი გავავრცელოთ მარქსისტულ მატერიალიზმზე. წინასწარ შეიძლება ითქვას: არსებითად განსხვავდება რა მარქსისტული მატერიალიზმი მექანიცისტური მატერიალიზმისაგან, აღნიშნულ საკითხშიაც პრინციპულ განსხვავებას ვვიჩვენებს. მართალია, მარქსისტული ფილოსოფია ამბობს, რომ ადამიანი ბუნების ნაწილია, მაგრამ მას ბუნება როდი დაჰყავს მატერიის მოძრაობის მხოლოდ ერთ ფორმაზე (მექანიკურ მოძრაობაზე). მარქსისტული მატერიალიზმი აღიარებს განვითარებას, თვისობრივად ახლის გაჩენას, რაც პრინციპულად გამორიცხული იყო მექანიცისტურ მატერიალიზმში. მარქსიზმი თვლის, რომ ადამიანი არის ბუნების განვითარების უმაღლესი პროდუქტი. სიტყვა „უმაღლესი“ აქ იმის აღმნიშვნელად იხმარება, რომ იგი თვისობრივად განსხვავებულია მატერიალური სამყაროს ყველა სხვა საგნისა, თუ ორგანიზმისაგან. განსხვავებით მექანიცისტური თვალსაზრისისაგან, მარქსისტული ფილოსოფია აღარ იტყვის, რომ აზროვნების უნარი უნდა ახასიათებდეს ყოველი სახის მატერიას. ცნობიერება, აზროვნება ადამიანურ საფეხურზე ჩნდება მხოლოდ და ამდენად იგი სპეციფიკურ-ადამიანური ნიშანია.

რაც შეეხება დეტერმინიზმის პრინციპს, მარქსიზმი მას არ უარყოფს, მაგრამ გაარჩევს ერთმანეთისაგან მიზეზობრიობას და აუცილებლობას. ყოველ მოვლენას რომ თავისი გამომწვევი მიზეზი აქვს, ეს ჭერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ყველაფერი აუცილებლობითი ბუნებისაა და რომ თავისუფლება გამორიცხულია.

ასე რომ, ის რაც ითქვა მექანიცისტურ მატერიალიზმზე ადამიანის პრობლემასთან დაკავშირებით, იგივე, არავითარ შემთხვევაში არ ითქმის მარქსისტულ მატერიალიზმზე. უნივერსალური ნატურალიზმი და ფიზიკალიზმი უცხოა მარქსისტული მატერიალიზმისათვის. ეს მითუმეტეს აყენებს საჭიროებას მარქსისტული

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შექმნისას. ამიტომ ჩვენ არ მიგვაჩნია მართებულად პ. კორნეევის²⁹ აზრი იმის შესახებ, რომ თითქოს არ არსებობდეს არავითარი საჭიროება მარქსისტული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შექმნისა. კორნეევი თავის ამ აზრს იმით ასაბუთებს, რომ მარქსიზმი ყოველთვის დიდ ყურადღებას უთმობდა ადამიანის პრობლემას, რომ სრულიად განსაზღვრული და ნათლად გამოხატული გაგება ადამიანისა შექმნა მარქსისტულმა ფილოსოფიამ მისი წარმოშობის დასაწყისიდანვე. კორნეევის ეს აზრი სავსებით სწორია და მას არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ. მარქსისტული ფილოსოფია ნამდვილად განსაკუთრებულ ადგილს იჭერს ფილოსოფიის მთელ ისტორიაში თუნდაც იმითაც, რომ აქ ყველაზე მეტად და ყველაზე ნათლად დაისვა ადამიანის პრობლემა. ცნობილია, მაგალითად, კ. მარქსის უდიდესი დამსახურება ადამიანის კვლევის საქმეში. მაგრამ, ჩვენი აზრით, ის გარემოება, რომ მარქსისტული ფილოსოფია ყოველთვის იყო დაინტერესებული ადამიანის რაობის გარკვევით სრულიადაც არ ხდის ზედმეტს იმას, რომ ადამიანის პრობლემა მარქსისტული ფილოსოფიის მთელი რიგი სხვა პრობლემებიდან გამოვეყოთ და სპეციალური ფილოსოფიური დისციპლინის კვლევის ობიექტად ვაქციოთ.

²⁹ იხილეთ: П. В. Корнеев, Современная философская антропология, Москва, 1967.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის რაობა მაქს შელერის ნააზრევში

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ცნება მაქს შელერის (1874-1928) სახელთანაა არსებითად დაკავშირებული. ადამიანის ფილოსოფიური ხედვის პრობლემატიკა — რა არის ადამიანი? რა ადგილი განეკუთვნება მას სამყაროში? — მე-20 საუკუნის დასაწყისში ჩვენმა ავტორმა წამოსწია წინ¹. „ადამიანის საკუთარ პრობლემატიკაზე“ მუშაობას მ. შელერი იწყებს 1914 წლიდან, როცა მან პირველად გამოაქვეყნა ნაშრომი: „ადამიანის იდეისათვის“ (Zur Idee des Menschen). ამ ნაშრომში ნაჩვენებია, რომ აქამდე რელიგიებისა და ფილოსოფიური აზრის ძირითადი თემა უფრო იყო ადამიანის გენეზისის პრობლემა, თუ როგორ და საიდან წარმოიშვა იგი, ვიდრე პირველი კითხვა ლოგიკური ასპექტით განხილული — რა არის ადამიანი². ადამიანის შესახებ სპეციალურ მეცნიერებათა მზარდმა სიმრავლემ, მ. შელერის აზრით, სრულიადაც ვერ გახადა ნათელი ადამიანის არსი. პირიქით, იგი მან მიჩქმალა. ამიტომაც ისტორიის არც ერთ დროს ადამიანი, როგორც ასეთი, ისე პრობლემატური არ გამხდარა,

¹ მ. შელერი წერს კიდევ: „საკითხები: რა არის ადამიანი და რა არის მისი ადგილი სამყაროში უფრო არსებითად მანტერესებდა ვიდრე სხვა ფილოსოფიური საკითხები ჩემი ცნობიერების პირველი ვალვიძებდან“. M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern-München, 1962, გვ. 5. ეს შრომა პირველად გამოიცა 1928 წელს. ქვემოთ ყველგან მოიხილება შრომის მე-6 გამოცემა (1952). შემდეგში შემოკლებით Kosmos.

² Zur Idee des Menschen, იხ. კრებული Vom Umsturz der Werte, Bd. I, 1919, გვ. 277.

როგორც ეს დღესაა³. თეოლოგიურ, ბუნებისმეტყველურ და დღემდე არსებულ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას არ გააჩნია ადამიანის ერთიანი იდეა. ამდენად აუცილებელია საკითხი დაისვას ადამიანის არსის ცნების შესახებ (Wesensbegriff) და დასაბუთდეს მისი კანონიერება, რომელიც ადამიანის არსებას ანიჭებს განსაკუთრებულ მდგომარეობას სხვა ცოცხალ არსებათა შორის⁴.

ადამიანის საკუთარი პრობლემატიკის პრინციპულ მნიშვნელობაზე ისიც მეტყველებს, მ. შელერის რწმენით, რომ გარკვეული აზრით შეიძლება ითქვას, ფილოსოფიის ყველა ცენტრალური პრობლემა დაიყვანება საკითხზე: რა მეტაფიზიკური ადგილი უჭირავს ადამიანის არსებობას ყოფიერების, სამყაროსა და ღმერთის მთლიანობის შიგნით.⁵

ადამიანის, როგორც ასეთის, სპეციფიკის ცხადყოფისათვის მიმართავენ ცხოველთან მის დაპირისპირებას; ამ დაპირისპირებაში გამოავლენენ ადამიანის არსსა და მის ე. წ. მეტაფიზიკურ განსაკუთრებულ მდგომარეობას. მ. შელერის მიხედვით, არ არსებობს ადამიანსა და ცხოველს შორის არაავითარი მკაცრი ზღვარი, თუკი საკითხი ბიოლოგიური ასპექტით იქნება განხილული.⁶ მაშასადამე, ადამიანისა და ცხოველის დაპირისპირება ამ შემთხვევაში ნიშნავს ადამიანის დაპირისპირებას იმისადმი, რაც არაადამიანია, ე. ი. არსობრივად განსხვავებულ არსებათა შეპირისპირებას; როგორც შელერი მიუთითებს, ამ შემთხვევაში მას მხედველობაში აქვს „ადამიანის არსის ცნება“, რომელიც უპირისპირდება ადამიანის ბუნებისეულ სისტემატურ ცნებას, და პრობლემასაც სწორედ აღნიშნული საქმის ვითარება ქმნის.

ევოლუციის თეორიისა და საერთოდ ნატურალიზმის შეცდომა, მ. შელერის რწმენით, ისაა, რომ ის ეფუძვნება და ამოსავლად იღებს ისეთ ცნებას, რაც წინააღმდეგობრივია: არ არსებობს ბიოლოგიური

³ Kosmos, გვ. 9—10.

⁴ იქვე, გვ. 10—11.

⁵ Zur Idee des Menschen, გვ. 273.

⁶ Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik, Bern, 1954, გვ. 303. შემდეგ Formalismus.

არის ცნება — „ადამიანი“⁷. როცა ადამიანის მიმართ ამტკიცებენ, რომ ის ცოცხალ არსებათა შორის უმაღლესად ღირებულია, ეს მტკიცება ბიოლოგიურად გაუმართლებელია, იგი ფაქტობრივად არ დასტურდება. თუკი გათვალისწინებული იქნება საშუალებები, რასაც მოიხმარს ბუნება მაღალი ორგანიზაციების შექმნისათვის, მაშინ გამოირკვევა, რომ ამ საშუალებათა შორის ადგილი აღარ რჩება ცნობიერ არჩევას, გონებას (Vernunft) და ა. შ. სიცოცხლისეული ევოლუცია, ეს მხოლოდ შერჩევისა და გამრავლების ყოველსშემძლეობაა, ესაა მაღალი ორგანიზაციებისადმი სიცოცხლის იმანენტური ტენდენციის დახმარება, ფუნქციონალურად შექმნილი თვისებების მემკვიდრეობის ზემოქმედება. რასაც ფიზიოლოგიური აზრით „ფუნქციონალობა“ ეწოდება, მას არაფერი ესაქმება გონით ფაქტორებთან. ინსტინქტსა და ავტომატიზმთან შედარებით გონი (Geist) და სინდისი ცუდად მომუშავე ინსტრუმენტებია, ცნობიერი განსჯა (Verstand) სიცოცხლის ხელშემწყობ ფსიქოფიზიკურ ავტომატიზმებსა და ინსტინქტებზე პირდაპირ მავნე ზემოქმედებას ახდენს. მ. შელერს შესაძლებლად მიაჩნია კანონის სახით წარმოადგინოს შემდეგი სახის დამოკიდებულება: სიცოცხლის ავტომატური მოქმედებები (ავრეთვე ფსიქიკური) იმდენად არიან დაავადებულნი და ხელშეშლილნი. რამდენადაც ხორციელდებიან ცნობიერად, თან სდევთ ცნობიერი არჩევანი და ყურადღება⁸.

ადამიანი თავისი ცივილიზაციით დანახული ბიოლოგიური ღირებულებათა კუთხით წარმოგვიდგება ბუნების მცდარ ნაბიჯად (faux-par). რაც სიცოცხლემ გაიარა თავის განვითარებაში დედამიწაზე; თუ არ ვიცნობთ ბიოლოგიურზე უფრო მაღალ ღირებულებებს, მაშინ ადამიანი არის „დაავადებული ცხოველი“ და მისი აზროვნება მოგვეკვლინება, ამ თვალსაზრისით, დაავადების ფორმად⁹.

ვერავენ უარყოფს, რომ ადამიანი უძლიერესი არსებაა, მას აქვს უდიდესი და უვრცესი მოქმედების არე, თავისუფლება (Aktionsspielraum). საკითხავია, რამ მისცა ადამიანს ეს ძალა. პა-

⁷ «... es gibt keinen biologischen Wesensbegriff Mensch...» რკეე. სხვაგან მ. შელერი წერს: «zwischen dem «Kind Gottes» und dem... «homo faber» besteht ein unüberbrückbarer Wesensunterschied; zwischen Tier und homo faber hingegen besteht ein Gradunterschied». Zur Idee des Menschen, გვ. 32.

⁸ იქვე, გვ. 300.

⁹ იქვე, გვ. 299.

სუხი ასეთი უნდა იყოს, ეს არაა მისი ვიტალური ორგანიზაციიდან გამომდინარე. მას ეს მიანიჭა ხელოვნურმა იარაღებმა, უნარმა ამგვარი იარაღების დამზადებისა. დამზადებული იარაღი არაა ბიოლოგიური ორგანოს ვიტალური ძალის გაფართოება. ჰკუის, განსჯის აღმოცენება-ჩამოყალიბება შედეგია ვიტალური დეფიციტისა. ადამიანი გახდა „გონიერი ცხოველი“ იმ საფუძვლის გამო, რითაც საზოგადოებაში ვიტალურად სუსტნი გახდნენ უპირველესად ყოვლისა მატარებელნი „სიჭკვიანისა“, „ანგარიშიანნი“, „ემ-მაკნი“, „ფრთხილნი“, ყოფიერების ხელოვნური გამარაცოინალიზირებელნი¹⁰.

მ. შელერის მიხედვით, ის, რასაც ეწოდება ადამიანის არსი და მისი განსაკუთრებული მდგომარეობა, განსხვავდება და მალა დგას პრინციპულად იმაზე, რასაც ინტელექტი და არჩევის უნარი ჰქვია. ადამიანის არსი, მისი განსაკუთრებული მდგომარეობა არ მიიღება ინტელექტისა და არჩევის უნარის რაოდენობრივი ზრდისაგან თვით უსასრულობამდეც კი. ჰკვიან შიმპანზესა და ტექნიკოს ედისონს შორის (ინტელექტის კუთხით დანახული) დიდი, მაგრამ მანაც გრადუალური განსხვავებაა. ადამიანის არსი, ე. ი. ახალი, რაც ადამიანს ხდის ადამიანად, სწორი არ იქნება გავიზროთ როგორც ფსიქიკის ისტორიის ერთ-ერთი საფეხური სხვა საფეხურების გვერდით (ფსიქიკის განვითარების შემდეგი ოთხი საფეხურია: „გრძნობითი დარგი“, „ინსტინქტი“, „ასოციაციური მეხსიერება“, „ინტელექტი და არჩევა“).¹¹

ახალი პრინციპი სიცოცხლის ფარგლებში არ თავსდება. ადამიანის არსი არაა ახალი საფეხური სიცოცხლის განვითარებაში. ჰემმარიტი ახალი არსების ფაქტი არ დაიყვანება „სიცოცხლის ბუნებრივ ევოლუციაზე.“ პირიქით, იგი უპირისპირდება საერთოდ სიცოცხლეს, მაშასადამე, სიცოცხლეს ადამიანში. თუ კი საერთოდ დადგება საკითხი დაყვანის შესახებ, მაშინ იგი დაიყვანება იმ უმაღლეს საფუძველზე, რომლის ერთი გამოვლენათაგანია სიცოცხლე თვითონ¹².

ჩვენი ავტორის მითითებით, უკვე ძველი ბერძნები იცნობდნენ ასეთ პრინციპს და მას გონებას (Vernunft) უწოდებდნენ. ამ პრინ-

¹⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 302.

¹¹ K o s m o s, გვ. 37.

¹² ი ქ ვ ე, გვ. 37—38.

ციბის აღსანიშნავად შელერი იყენებს ტერმინს „გონი“ (Geist), რომელიც მასთან მოიცავს „იდეათა აზროვნების“ გვერდით პირველადი ფენომენის ანუ არსის შინაარსის (Wesensgehalt) ჰერეტიკის განსაზღვრულ სახეს; გონებასაცა და ვოლიტური და ემოციური აქტების კლასს: სიყვარული, სიკეთე, მონანიება, პატივისცემა, განცვიფრება, ნეტარება, ეჭვი¹³. გონი ესაა აქტების მთელი სფერო¹⁴.

რა არის გონი, რომელიც წარმოადგენს ახალსა და გადამწყვეტ პრინციპს? მ. შელერის მითითებით, ძირითადი განმსაზღვრელი გონითი არსებისათვის არის ე გ ზ ი ს ტ ე ნ ც ი ა ლ უ რ ი გ ა თ ა ვ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა ო რ გ ა ნ უ ლ ი დ ა ნ, მისი თავისუფლება, გამოყოფა ძალის ზეგავლენისაგან, დაწოლისაგან, ო რ გ ა ნ უ ლ თ ა ნ დ ა მ ო კ ი დ ე ბ უ ლ ე ბ ი ს ა გ ა ნ, ს ი ც ო ც ხ ლ ი ს ა გ ა ნ, აგრეთვე საკუთარი ლტოლვიითი ინტელიგენცისაგან¹⁵.

გონითი არსება უკვე აღარაა დაკავშირებული ლტოლვასა და გარემოსთან, არამედ ის წარმოადგენს „გარემოსაგან თავისუფალს“ და ამ საქმის ვითარებას მ. შელერი აღნიშნავს ტერმინით „სამყაროსადმი ღია (weltoffen)“; ამგვარ არსებას აქვს სამყარო¹⁶.

გონი არის ობიექტურობა (Sachlichkeit), განსაზღვრებადობა თვითონ საგნის გარკვეულობით (Sosein) გონის მქონე არსების პრინციპული ურთიერთობა სინამდვილესთან უ კ უ ქ ც ე ვ ი თ ი ა¹⁷.

რა არის უკუქცევა?

ცხოველთან ყოველი მოქმედება (მათ შორის „ინტელექტუ-რიც“) გამომდინარეობს მისი ნერვული სისტემის ფიზიოლოგიური მდგომარეობიდან, რომელსაც ფსიქიკური მხრიდან ინსტინქტები, ლტოლვიითი იმპულსები და გრძნობადი აღქმები ექვემდებარებიან. რაც არაა საინტერესო ინსტინქტისა და ლტოლვისათვის, იგი მათთვის არცაა მოცემული, ხოლო რაც მოცემულია, იგი ცხოველს ეძლევა მხოლოდ როგორც მისი მოთხოვნისა და უარყოფითად დამოკიდებულების წინააღმდეგობის ცენტრი. როგორც ჩვენი ავტორი აღნიშნავს, ც ხ ო ვ ე ლ უ რ ი ქ ც ე ვ ი ს გარემოსადმი დამოკიდებულების დრამის პირველი აქტია ფ ი ზ ი ო ლ ო გ ი უ რ -ფ ს ი ქ ი კ უ რ ი

¹³ ი ქ ე ე, გვ. 38.

¹⁴ F o r m a l i s m u s, გვ. 399.

¹⁵ K o s m o s, გვ. 38.

¹⁶ ი ქ ე ე, გვ. 38.

¹⁷ ი ქ ე ე, გვ. 39.

მდგომარეობიდან ამოსვლა. გარემოს თავისთავადი სტრუქტურა ცხოველის ლტოლვითი და გრძნობითი სტრუქტურისათვის სრულიად დახშულია. ის, რასაც ამჩნევს და წვდება ცხოველი მის გარეთ, მდებარეობს საკუთარი გარემოს სტრუქტურის საზღვრებს შიგნით. ცხოველური ქცევის დრამის მეორე აქტი ესაა ცხოველის რეაქციით გარემოს რეალური შეცვლის რომელიმე ფაქტი, წამყვანი ლტოლვის მიზნის მიმართულებით. მესამე აქტია უკანასკნელი საქმის ვითარებით შეცვლილი ფიზიოლოგიურ-ფსიქიკური მდგომარეობა. ცხოველის ქცევის მიმდინარეობის ფორმულა: $T \rightarrow U^{18}$.

განსხვავებული ვითარებაა გონით არსებასთან. გონით არსებას აქვს უნარი განახორციელოს ქცევა, რომელსაც აქვს საწინააღმდეგო მიმდინარეობა. ადამიანური ქცევის დრამის პირველი აქტია — ქცევა, რომელიც „მოტივირებულია“ საგნამდე აყვანილი საქმის ვითარების წმინდა ასეთად ყოფნით, გარკვეულობით. აღნიშნული პრინციპულად დამოუკიდებელია ადამიანის ორგანიზმის ფიზიოლოგიური და ფსიქიკური მდგომარეობისაგან, ლტოლვითი იმპულსებისა და გარეგანი გრძნობადი მხარისაგან. მეორე აქტია — თ. ა. ვ. ს. უ. ფ. ა. ლ. ე. ი. პერსონის ცენტრიდან მომდინარე შეკავება ან აშვება ლტოლვითი იმპულსისა (და შესატყვისი რეაქციებისა). მესამე აქტია — ობიექტის საგნობრიობის შეცვლა, რომელიც განიცდება თვითღირებულად და საბოლოოდ. ამგვარი ქცევის ფორმაა „სამყაროსადმი ღიაობა“, გარემოს იძულების პრინციპული გადაგდება, მოხსნა. გონითი არსების ქცევის მიმდინარეობის ფორმულაა: $M \rightarrow W \rightarrow \rightarrow$. აღნიშნული ქცევა თავისი ბუნებით უსაზღვროდ გავრცობადია და იშლება საგანთა სამყაროს გასწვრივ¹⁹. ადამიანი არის x, რომელსაც შეუძლია მოიქცეს განუსაზღვრელად სამყაროსადმი ღიად. ადამიანად გახდომა არის გონის შემწეობით სამყაროს ღიაობამდე ამაღლება²⁰.

ცხოველს არა აქვს საგნები, მას არ შეუძლია გარემო საგნად აქციოს. ის ცხოვრობს თავის გარემოში ექსტაზურად, ალტყინებულად.

¹⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 39—40.

¹⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 40.

²⁰ «Der Mensch ist das x, das sich unbegrenzt in Masse «welt offen» verhalten kann. Menschwerdung ist Erhebung zur Weltoffenheit kraft des Geistes». იქვე, გვ. 40.

ცხოველს არ შესწევს უნარი განახორციელოს შორს დგომა, გარემოს დისტანცირება „სამყაროდ“, არ შეუძლია გადააქციოს „საგნებად“ აფექტური და ლტოლვითი წინააღმდეგობის ცენტრები. საგნადყოფა ეს გონის ლოგიკური მხარის უფორმალურესი კატეგორიაა²¹. გარემოს მიმართ ცხოველი მუდამ ექსტაზურია, იქაც კი, სადაც ინტელექტს მოიხმარს. მისი ინტელექტი არ წყვეტს კავშირს ორგანულ-ლტოლვით-პრაქტიკულთან²².

გონითი აქტი არსებითადაა დაკავშირებული „აზრთა ჩაწერტების“ (Sammlung) აქტთან, რომელიც წარმოადგენს რეფლექსიის აქტის მეორე განზომილებასა და საფეხურს. მ. შელერი აზრთა ჩაწერტებასა და მის მიზანს ერთად აღებულს უწოდებს — „საკუთარი თავის შესახებ გონითი აქტის ცენტრის ცნობიერებას“ ანუ „თვითცნობიერებას“²³. ცხოველს აქვს ცნობიერება, მაგრამ იგი მოკლებულია თვითცნობიერებას. ჩაწერტება, თვითცნობიერება და იმთავითი ლტოლვის წინააღმდეგობის საგნობრიობის უნარი ქმნის ერთადერთ განუყოფელ სტრუქტურას, რაც მხოლოდ ადამიანს ახასიათებს.

ადამიანის არსის ნიშნებიდან მეორეა. რომელსაც შესაძლებლად ხდის გონი. თვითცნობიერება და ცენტრირება. არსება-ადამიანს შეუძლია გონის საშუალებით გარემო არა მარტო გააფართოვოს სამყაროს ყოფის განზომილებამდე და აქციოს წინააღმდეგობები საგნობრივად, არამედ მას შეუძლია აგრეთვე საგნობრივად გახადოს მისი საკუთარი ფიზიოლოგიური და ფსიქიკური თვისებები, ცალკეული ვიტალური ფუნქცია და ცალკეული ფსიქიკური განცდა. მხოლოდ ამიტომ შეუძლია ამ არსებას საკუთარი სიცოცხლე თავისუფლად გადააგდოს (Leben frei von sich werfen)²⁴. ცხოველი ხედავს, ცხოველს ესმის, მაგრამ არ აქვს ცოდნა, რომ ხედავს და ესმის. ცხოველის ფსიქიკა ფუნქციობს, მაგრამ ცხოველი არაა შესაძლო ფსიქო-

²¹ იქვე, გვ. 40—41.

²² იქვე, გვ. 41.

²³ იქვე, გვ. 41.

²⁴ იქვე, გვ. 41—42.

ლოგი. ადამიანიც არის ხოლმე ექსტაზურ მდგომარეობაში (ჰიპნოზის, ნოწამელის და ა. შ. შემთხვევების დროს), და მაშინ ესაა მისი ცხოველის ნორმალურ მდგომარეობაში ყოფნა. ცხოველი ლტოლვით იმპულსებს განიცდის არა როგორც თავის ლტოლვებს, არამედ როგორც დინამიურ მოძრაობებსა და უკუგდებას მომდინარე თვითონ გარემოს ხივთებიდან. ცხოველთან ახლო მდგომი პრიმიტივი ნაცვლად იმისა, რომ თქვას „მე მძაგს ეს ნიეთი“. ამბობს „ნიეთი არის ტაბუ“. ცხოველური ცნობიერებისათვის არსებობს მხოლოდ გარემოდან მომდინარე უკუგდება და მიზიდვა. ცხოველთან მუდამ სხვაგვარად ხდება, ვიდრე მას „უნდოდა“ თავიდან. მ. შელერი ეთანხმება ფრ. ნიცშეს გამონათქვამს: „ადამიანი ცხოველია, რომელსაც შეუძლია დაპირება“²⁵.

მხოლოდ ადამიანს შეუძლია — რამდენადაც იგი წარმოადგენს პერსონას — საკუთარ თავზე, როგორც ცოცხალ არსებაზე, ამალღდეს და ცენტრიდან დროით-სივრცითი ქვეყნის მიღმა მხარის ყველა მოვლენა, მათ შორის საკუთარი თავიც, შემეცნების საგნად აქციოს. ადამიანი, ვითარცა გონითი არსება, არის საკუთარ ცოცხალ არსებაზე და სამყაროზე უპირატესი არსება²⁶. ადამიანი ირონიისა და იუმორის უნარის მქონეა, აღნიშნულნი კი საკუთარ არსებობაზე ამალღებას ნიშნავს²⁷.

ცენტრი, საიდანაც ადამიანი აქტებს ანხორციელებს, რითაც ის თავის სხეულსა და ფსიქიკას ასაგნებს, სამყაროს მის ვრცელ და დროით სისასვეში საგნობრივად აქცევს, არ შეიძლება თვითონ „ნაწილი“ იყოს სწორედ აღნიშნული სამყაროსი, მას არ შეუძლია აგრეთვე ფლობდეს არავითარ განსაზღვრულ სადმეს და როდისმეს. მას შეუძლია მხოლოდ თვითონ უმაღლესი ყოფიერების საფუძველში იდოს²⁸.

გონი არის ერთადერთი არსი, რომელიც თვითონ საგნობრივ უუნაროა, ის წმინდა აქტუალობაა, საკუთარი

²⁵ იქვე, გვ. 42.

²⁶ «So ist der Mensch als Geistwesen, das sich selber als Lebewesen und der Welt überlegene Wesen», იქვე, გვ. 47.

²⁷ იქვე, გვ. 47.

²⁸ «es (das Zentrum — ე. კ.) kann nur im obersten Seinsgrunde selbst gelegen sein». იქვე, გვ. 47.

არსებობა აქვს მხოლოდ მისი აქტების თავისუფალ განხორციელებაში²⁹.

აქტების ცენტრი, სადაც გონი მოვლენილია ბოლოვადი ყოფიერების სფეროს შიგნით, არის პერსონა (Person), რომელიც მკაცრად განსხვავდება სიცოცხლის ყველა ფუნქციონალური ცენტრისაგან. „სულიერი“ ცენტრებისაგან³⁰. პერსონა არის გონის ერთადერთი და არსობრივად აუცილებელი არსებობის ფორმა, რამდენადაც ლაპარაკია კონკრეტულ გონზე³¹. პერსონა გონის ცენტრია³². ერთადერთი სრულყოფილი და წმინდა პერსონა ღმერთია: ადამიანი არასრულყოფილი პერსონაა მხოლოდ³³.

პერსონა არ წარმოადგენს ნივთს ან სუბსტანციას, რომელსაც აქვს უნარი ან ძალა, მათ შორის უნარი და ძალა გონებისა და ა. შ. პირიქით, პერსონა არის განცდის უშუალოდ განცდითი ერთიანობა და არა უშუალოდ განცდილის უკან და გარეთ მოაზრებული ნივთი³⁴. პერსონას არსის განსაზღვრებაა: პერსონა არის კონკრეტული, განსხვავებული არსის მქონე აქტების თვით არსობრივი ყოფნის ერთიანობა, რომელიც თავისთავად წინ უსწრებს... ყველა არსობრივი აქტის დიფერენციაციას³⁵. პერსონის ყოფა აფუძნებს ყველა არსობრივად განსხვავებულ აქტს³⁶. აქტები არ წარმოადგენენ ფსიქიკურს. ფსიქიკურია ფუნქციები. აქტებს ანხორციელებენ (werden vollzogen), ფუნქციები თვითონ ხდებიან (sich

²⁹ «Der Geist ist das einzige Sein, das selbst gegenstands unfähig ist — er ist reine, pure Aktualität, hat sein Sein nur im freien Vollzug seiner Akte», იქვე, გვ. 48.

³⁰ Kosmos, გვ. 38.

³¹ «Person ist wesensnotwendige und einzige Existenzform des Geistes, sofern es sich um konkreten Geist handelt». Formalismus, გვ. 400.

³² Kosmos, გვ. 4A.

³³ Zur Idee des Menschen, გვ. 303.

³⁴ «Person ist vielmehr die unmittelbar miterlebte Einheit des Erlebens — nicht ein nur gedachtes Ding hinter und ausser dem unmittelbar Erlebten». Formalismus, გვ. 382.

³⁵ «Wesensdefinition: Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seins-einheit von Akten verschiedenartigen Wesens, die an sich... allen wesenhaften Aktdifferenzen... vorhergeht». იქვე, გვ. 393—394.

³⁶ იქვე, გვ. 394.

vollziehen)³⁷. პერსონა და მისი აქტები ზეცნობიერ ყოფად აღინიშნებიან³⁸. ფსიქოლოგიისათვის პერსონა სავსებით ტრანსცენდენტურია³⁹. პერსონა ისეთი აქტების ერთიანობაა, რომლებიც ფსიქოფიზიკურად ინდიფერენტულნი არიან. პერსონა უპირისპირდება არა გარემოს, არამედ სამყაროს, რომლის მიმართაც პირველი მისი ერთ-ერთი ნაწილია⁴⁰. გონის ცენტრი, პერსონა არ არის, როგორც აღინიშნა, არც საგნობრივი და არც ნივთიერი არსებობა, არამედ იგი წარმოადგენს მხოლოდ მუდამ თვითონ ხდომადი (ა რ ს ო ბ რ ი ვ ა დ განსაზღვრული) აქტების წყობის სტრუქტურას. პერსონა არის მხოლოდ მის აქტებში და ამ აქტებით. პერსონა ინდივიდუალური არსებობაა. პერსონად ყოფნა ლოგიკურად წინ უსწრებს ინდივიდალ ყოფნას და მას აფუძნებს. პერსონა აბსოლუტური ინდივიდია⁴¹. სულიერი, ფსიქიკური საგნობრივი უნარის მქონეა, ე. ი. იგი შეიძლება საგნად გადაიქცეს, რადგანაც დროში თანმიმდევრულია, რომელიც შინაგან აღქმასა და დაკვირვებას ექვემდებარება. ასეთი რამ არაა გონითი აქტი, ინტენცია, სულიერი პროცესების თვითონ მკვერთელი. ჩვენი და სხვა პერსონის ყოფისადმი შეგვიძლია მხოლოდ შევჩერდეთ (sich sammeln), მასზე კონცენტრაცია მოვახდინოთ, მაგრამ არ შეგვიძლია მისი გასაგნება, ობიექტივაცია⁴². როცა ხდება როგორღაც ადამიანის „გასაგნება“, მაშინ ხელიდან გვისხლტება პერსონა და გვრჩება მხოლოდ მისი უბრალო საფარი⁴³. ჩვენ საგნობრივად გვეძლევა: 1. სხეული, 2. ტანის ერთიანობა, 3. „მე“ (ა მისი (ვიტალური) „სული“. პერსონა გვეძლევა მხოლოდ მაშინ, როცა ჩვენ მის აქტებს თანავახორციელებთ — შემეცნებისეულად „გაგებაში“ და „თანაცხოვრებაში“ (Nachleben), ზნეობრივად კი — „მიყოლაში“ (Gefolgschaft)⁴⁴. პერსონის შემეცნების გზაა მისი

³⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 398.

³⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 402.

³⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 494.

⁴⁰ Formalismus, გვ. 263.

⁴¹ Wesen und Formen der Sympathie, 1923, გვ. 76.

⁴² K o s m o s, გვ. 48. მ. შელერის ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური კონცეფციების შესახებ იხილეთ, ა. ბოქორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ნაწ. II, თბილისი, 1959 წ., გვ. 277—324; მისივე, ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიისათვის, თბილისი, 1966 წ. გვ. 244—258.

⁴³ Wesen und Formen der Sympathie, გვ. 193.

⁴⁴ ი ქ ვ ე,

აქტების თანაზიარება, მისი ყოფიერების თანამონაწილედ ქცევა. პერსონთან მისვლა შეიძლება, თუკი კვალდაკვალ მივსდევთ მის თავისუფალ აქტებს, ესაა გონითი სიყვარულის პოზიციით გაგება⁴⁵.

გონის განსაკუთრებულობის ცხადყოფისათვის მ. შელერი ჩერდება სპეციფიკურ გონით აქტზე — იდეირებაზე (Ideierung). ეს აქტი მასთან პრინციპულად განსხვავდება ტექნიკური ინტელექტისაგან, გაშუალებული, დასკვნითი აზროვნებისაგან, რომლის საწყისი უკვე ცხოველებთანაა. მაგალითად, ტკივილის ფაქტის მიმართ ინტელექტი და იდეირების აქტი შემდეგ განსხვავებულ პოზიციებს იჭერენ: ინტელექტის პრობლემა ტკივილის ფაქტში ტკივილის გაჩენის უშუალო მიზეზისა და მისი აღკვეთის შესაძლებლობის ძიებაა. ამგვარ ამოცანას პოზიტიური მეცნიერებები ისახავენ მიზნად (ფიზიოლოგია, ფსიქოლოგია, მედიცინა). იდეირების აქტის პრობლემა ეხება საკუთრივ „თვითონ ტკივილის“ რაობას იმისაგან დამოუკიდებლად, არის თუ არა იგი ახლა და გარკვეულ ადგოლზე. როგორი უნდა იყოს ნივთთა საფუძველი. რომ „ტკივილი საერთოდ“ შესაძლებელი გახდეს. აქ ტკივილი განიხილება დისტანციურად, ჰერეტიკულად, კონტემპლაციური მდგომარეობით, როგორც „მაგალითი“ არაჩვეულებრივი და უმაღლესად საოცარი არსების მდგომარეობისა. მ. შელერისათვის მშვენიერი მაგალითია ამგვარი იდეირების აქტისა ცნობილ ბუდას შესედულების შეცვლის ისტორიაში: უფლისწული პირველად ხედავს ღარიბს. ავადმყოფსა და მიცვალებულს. იგი სასახლეში წლების მანძილზე ყველა უარყოფითი შთაბეჭდილებებისაგან მოცილებული იყო. ის იმ წუთშივე სწედა დანახულ ამ სამ შემთხვევით „ახლა-აქ-მყოფ“ ფაქტში სამყაროს ესენციალური თვისებების მიშველ მაგალითებს. მ. შელერი იდეირებას ასე განმარტავს: იდეირება ეწოდება სამყაროს ესენციალური თვისებისა და სტრუქტურის ფორმების წვდომას შესატყვისი არსების

⁴⁵ «Nur dadurch können wir an ihnen (Personen — ვ. კ.) wissenden Anteil gewinnen, dass wir ihre freien Akte nach — und mitvollziehen durch das, was ein armes Wort «Gefolgschaft» nennt oder durch jenes nur durch die Haltung der geistigen Liebe möglich «Verstehen», das äusserstes Gegenteil aller Vergegenständlichung ist, uns mit dem Wollen, der Liebe einer Person — und dadurch mit ihr selbst — wie wir zu sagen pflegen, «identifizieren». Kosmos, გვ. 48.

სფეროს ერთ მაგალითზე⁴⁶. ეს აქტი ანგარიშს არ უწევს დაკვირვებასა და ინდუქციური დასკვნების რაოდენობას. ცოდნა, რომელიც ამგვარად მიიღება, მნიშვნელობს ყველა შესაძლო ამავე რიგის ნივთისა და შესაძლო გონითი სუბიექტისათვის, თუმცა ეს ცოდნა ერთ მაგალითზეა მოპოვებული. იდეირებით მიღებული წვდომანი (შედეგები) მნიშვნელობენ ჩვენი გრძობადი გამოცდილების საზღვრებს გარეთ. ისინი მნიშვნელობენ ასევე არა მხოლოდ ჩვენთვის ნამდვილად არსებული სამყაროსათვის, არამედ ყველა შესაძლო სამყაროსათვის აპრიორულად⁴⁷.

ადამიანის გონის ძირითადი ნიშანია არსისა და არსებობის (Dasein) გათიშვის უნარი, რომელიც სხვა ნიშნებს აფუძნებს. ადამიანისათვის არსებითია, რაც უკვე კარგად იცოდა ლაიბნიცმა, არა ცოდნა, არამედ ის, რომ მას აქვს აპრიორი — ცოდნა ან მისი მიღების უნარი. არ არსებობს, როგორც ამას კანტი უშვებდა, გონების „კონსტანტური“ ორგანიზაცია. აღნიშნული ექვემდებარება პრინციპულად ისტორიულ ცვლილებას. კონსტანტურია თვითონ გონება, როგორც ნიჭი და უნარი, რომელიც მუდამ ქმნის და აყალიბებს აზროვნების, ქერეტის, სიყვარულისა და შეფასების ახალ ფორმებს⁴⁸.

ცნობიერად თუ არაცნობიერად, ადამიანი ანხორციელებს ტექნიკას, რომელსაც მ. შელერი უწოდებს ნივთთა და სამყაროს ნამდვილობის ხასიათის გაუქმებას. არსის წვდომის ამ ცდაში, ტექნიკაში ნივთთა კონკრეტული, ცხადი სამყაროდან — რამდენადაც ის უკვე „საგნადაა“ ქცეული — იჩეკება არსებათა ლოგოსი. ცხოველი იმყოფება საესებით კონკრეტულში და რეალურში. ყოველი რეალობა (სინამდვილე) კი უკავშირდება ადგილს სივრცეში და დროში, აქ და ახლას, შემთხვევით ასეყოფობას. მ. შელერის მიხედვით, ადამიანად ყოფნა ნიშნავს ამ სახით არსებული სინამდვილისადმი მტკიცე არას ტყორცნას⁴⁹. ეს იცოდა ბუდამ, როცა ავითარებ-

⁴⁶ «Ideierung heisst also... die essentiellen Beschaffenheiten und Aufbauformen der Welt an je einem Beispiel der betreffenden Wesensregion miterfassen», იქვე, გვ. 51.

⁴⁷ იქვე, გვ. 51.

⁴⁸ იქვე, გვ. 52.

⁴⁹ «Mensch sein heisst: dieser Art Wirklichkeit ein kräftiges «Nein» entgegenzuschleudern». იქვე, გვ. 52.

და საკუთარი თავისა და ქვეყნის განმამდილებს (Entwicklung) ტექნიკას. ეს იცოდა პლატონმა, როცა ის იღებდა ჰერკლეს უკავშირებდა ნივთების გრძობადი შინაარსიდან სულის შემობრუნებას და სულის ჩაღრმავებას თავისთავში, რომ აქ მონახულიყო ნივთების საწყისი, იმთავითობა. მ. შელერის თქმით, ამასვე ეხება ედ. ჰუსერლი, როცა ის იღებდა შემეცნებას უკავშირებს „ფენოლოლოგიურ რედუქციას“, ე. ი. ნივთების შემთხვევითი არსებობის კოეფიციენტების „გადაშლას“ ან „ფრჩხილებში ჩასმას“, რათა ამ გზით მივიღეთ თვითონ მათ არსამდე⁵⁰.

რას ნიშნავს ეს „არა? რას ნიშნავს სამყაროს „განმამდილება“ ან სამყაროს „იღეირება“? აღნიშნული არ წარმოადგენს, როგორც ამას ედ. ჰუსერლი ფიქრობს, უკვე ყოველ ბუნებრივ აღქმაში მდებარე არსებობის მსჯელობის შეკავებას, მსჯელობა: „A არის რეალური“ მოითხოვს პრედიკატში თვითონ განცდილობას (Erlebnisfüllung), თუკი ტერმინი „რეალური“ ცარიელი სიტყვა არაა. მ. შელერისათვის „არა“, პირიქით, ნიშნავს თვითონ რეალობის მომენტის გამოცდილების სახით ჩვენთვის გაუქმებას, მთელი, გაუნაწევრებადი, ძლიერი რეალობის შთაბეჭდილების მოსპობას, არანამდილად გამოცხადებას, მის აფექტურ კორელატთან ერთად, „მიწიერი შიშის“ ჩამოშორებას, რამდენადაც საერთოდ სინამდილე, როგორც ასეთი, ყოველი ცოცხალი არსებისათვის უპირველესად ყოვლისა შემკავებელია, შემზღუდველი დაწოლვაა, რომლის კორელატი „წმინდა“ შიშია. განმამდილების ეს არსებითად ასკეტური აქტი შეიძლება იყოს სწორედ სოცოხლის დრანგის მხოლოდ „გაუქმება“, მისთვის „ძალის წართმევა“⁵¹.

განმამდილების აქტი შეუძლია განახორციელოს მხოლოდ იმ ყოფას, რასაც გონი ეწოდება. მარტოდმარტო გონს, როგორც „წმინდა“ ნებისყოფას, შესწევს ძალა ნების აქტის საშუალებით — ესაა შეკავების აქტი — ზემოქმედება მოახდინოს გრძობითი დრანგის ცენტრის ინაქტუალიზებაზე⁵².

⁵⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 52—53.

⁵¹ ი ქ ვ ე, გვ. 54—55.

⁵² ი ქ ვ ე, გვ. 55.

ადამიანი ცოცხალი არსებაა, რომელსაც მიეწერება საკუთარი სიცოცხლისადმი ასკეტურად მოქცევა, გონის ძალით თავისი ლტოლვითი იმპულსების დათრგუნვა და განდევნა⁵³. ესაა ლტოლვის მიმართ არა შემთხვევითი, არამედ კონსტიტუციონური „არა“⁵⁴. ცხოველი ნამდვილად არსებულს მუდამ „პოთი“ პასუხობს, იქაც კი, სადაც მისადმი ზიზღითაა შეპყრობილი და მას გაურბის. ცხოველისაგან განსხვავებით ადამიანი „არას თქმის შემძლეა“, „ცხოვრების ასკეტია“, ყოველი შიშველი სინამდვილის მიმართ მარადი პროტესტანტია. და ეს სავსებით დამოუკიდებელია მსოფლმხედველობითი და ღირებულებითი საკითხებისაგან⁵⁵.

ცხოველის არსებობა განხორციელებული ფილისტერიუმია. აღნიშნულთან მიმართებაში ადამიანი მარადიული „მუშტია“, *bestia cupidissima rerum novarum*, დაუკმაყოფილებელი გარემო სინამდვილით, მუდამ მნდომი დაღეწოს მისი ახლა-აქ-ასე-ყოფის საზღვრები, მუდამ სწრაფვადი გახადოს ტრანსცენდირებულის სინამდვილე, რომელიც მას გარს არტყია, ასევე საკუთარი თვითსინამდვილე⁵⁶. ადამიანს შეუძლია თავის აღქმის ქვეყანას დააშენოს იდეალური აზრთა სამეფო და მასში მყოფ გონს განდევნილი ლტოლვის ენერგია შემატოს, ე. ი. ლტოლვის ენერგია „სუბლიმაცია ჰყოს“ გონით მოქმედებაში.

პრინციპული მნიშვნელობის საკითხად თვის მ. შელერი იმის გარკვევას, აღმოცენდება თუ არა გონი სუბლიმაციით, განდევნით, თუ გონი აღნიშნულით მხოლოდ ენერგიას იძენს? გონი თავისი არსისა, პრინციპებისა და კანონების მიხედვით წარმოშობილია განდევნითა და სუბლიმაციით, თუ აღნიშნულით ხდება ადამიანში, მხოლოდ დისპოზიციის შექმნა გონის გამოვლენისათვის, მანიფესტაციისათვის?

⁵³ «Der Mensch ist das Lebewesen, das kraft seines Geistes sich zu seinem Leben, das heftig es durchschauert, prinzipiell asketisch—die eigenen Triebimpulse unterdrückend und verdrängend, d. h. ihnen Nahrung durch Wahrnehmungsbilder und Vorstellungen versagend — verhalten kann». იქვე, გვ. 55.

⁵⁴ იქვე, გვ. 56.

⁵⁵ იქვე, გვ. 55.

⁵⁶ იქვე, გვ. 56.

აღნიშნულ საკითხზე, შელერის მიხედვით, ისტორიულად ორი პასუხია ცნობილი. ერთია გონის ე. წ. კლასიკური თეორია⁵⁷, მეორე — „ნეგატიური თეორია“. კლასიკური თეორია, ძველი ბერძნების მიერ ჩამოყალიბებული, თვითონ გონს ანიჭებს არა მხოლოდ საკუთარ არსებობას და ავტონომიას, არამედ მას მიაწერს ამასთანავე ძალასა და მოქმედებას, ძალისა და ძლიერების უმაღლეს საზომს. ნეგატიური თეორიის მიხედვით⁵⁷, გონს საკუთარი ავტონომია არ გააჩნია, იგი სხვისაგან მიღებულად იგულისხმება. ადამიანის „კულტურის მომცემი“ მოქმედებები, ლოგიკური, მორალური, ესთეტიკურ-ჰკრეტიოთი და ხელოვნებით-სახვითი აქტები შეიძინება მხოლოდ და მხოლოდ იმის შემწვობით, რასაც ზემოთ „არა“, ნეგატიური აქტი ეწოდება⁵⁸.

მ. შელერი უარყოფს გონის აღნიშნულ თეორიებს და იცავს შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც, გონს, მართალია, მიეწერება საკუთარი არსი და კანონზომიერება, მაგრამ, განსხეავებით კლასიკური თეორიისაგან, ის არ ფლობს არავითარ თავდაპირველად საკუთარ ენერჯიას. ლტოლვის შემკავებელი ნების ნეგატიური აქტით ხდება გონის მხოლოდ დამუხტვა ენერჯიით და არა გონის, როგორც ასეთის, წარმოშობა-აღმოცენება⁵⁹. გონი თვითონ არსებულის ატრიბუტია. გონი თავის წმინდა ფორმაში თავდაპირველად ძალისა და მოქმედების გარეშეა⁶⁰. „deitas-ს“ (ე. ი. წმინდა გონით ატრიბუტს ბოლოვადი ყოფის უმაღლეს საფუძველში) არ გააჩნია არავითარი პოზიტიური შემოქმედი ძალა⁶¹.

აქედან გამომდინარეობს. მ. შელერის მიხედვით, გონის ნეგატიური თეორიის ძირითადი ნაკლი: ეს თეორია არ იძლევა

⁵⁷ ნეგატიური თეორიის მავალითებად ავტორი ასახელებს: ბუდას მოძღვრებას ხსნის შესახებ, შოპენჰაუერის „სიცოცხლისადმი ნების თვითუარყოფას“, ზ. ფროიდის შეხედულებას წიგნში „სიამოვნების პრინციპის იქით მხარე“. იქვე, გვ. 58—60.

⁵⁸ იქვე, გვ. 57.

⁵⁹ იქვე, გვ. 57—58.

⁶⁰ „Der Geist ist... in letzter Linie ein Attribut des Seienden selbst, das im Menschen manifest wird in der Konzentrationseinheit der sich zu sich «sammelnden» Person. Aber als solcher ist der Geist in seiner «reinen» Form ursprünglich schlechthin ohne alle «Macht», «Kraft», «Tätigkeit». Um irgendeinen noch so kleinen Grad von Kraft und Tätigkeit zu gewinnen, muss jene Askese, jene Triebverdrängung und gleichzeitige Sublimierung hinzukommen». იქვე, გვ. 57.

⁶¹ იქვე, გვ. 70.

პასუხს ფუნდამენტალური მნიშვნელობის კითხვებზე: რა არის ადამიანში ის, რაც უარყოფს? რა უარყოფს სიცოცხლის ნებას? რა დევნის ლტოლვას? რა განსხვავებული საფუძვლიდან ხდება განდევნილი ლტოლვის ენერგიიდან ერთ შემთხვევაში ფსიქიკური აშლილობის (ნევროზის), მეორე შემთხვევაში კულტურის შემქმნელი მოქმედების სუბლიმაცია? რისთვის ხდება სუბლიმაცია, განდევნა, სიცოცხლის ნების უარყოფა, რომელ საბოლოო ღირებულებათა და მიზეზის გამო? ნეგატიური თეორია ფაქტიურად წინასწარ უშვებს იმას, რაც მან უნდა ახსნას — გონს, მისი დამოუკიდებელი კანონზომიერების არსებობას და ამით წინააღმდეგობაში ვარდება. გონი არის ის, რაც ლტოლვის განდევნას იწვევს, გონითი ნება ლტოლვითი ცხოვრების იმპულსებს უარს ეუბნება. გონი ახდენს ლტოლვითი იმპულსების კოორდინაციას და ნების პროექტის სინამდვილეში განხორციელებას. აღნიშნულ ძირითად პროცესს მ. შელერი უწოდებს მართვას (Lenkung), რაც იმაში მდგომარეობს, რომ გონითი ნებით ხდება ლტოლვითი იმპულსების შეკავება, აშვება და ხელმძღვანელობა (Leitung)⁶². თვითონ გონს არ შეუძლია რომელიმე ლტოლვითი ენერგიის წარმოქმნა ან მოსპობა, მისი გადიდება ან შემცირება. გონს შეუძლია სხვადასხვა ლტოლვითი გეშტალტების გამოწვევა მხოლოდ: სწორედ ესენი ორგანიზმს ასრულებინებენ იმას, რაც გონს „ნებაეს“. გონიდან მომდინარე ლტოლვათა რეგულაციის გარდა, აგრეთვე ხდება გონის მიერ ძალის შექმნა, გონის გაცოცხლება (Verlebendigung). ამას ეწოდება სიცოცხლის სუბლიმაცია გონში⁶³.

ე. წ. კლასიკური თეორია გონისა ნათლადაა წარმოდგენილი პლატონთან და არისტოტელთან, სადაც „იდეები“ და „ფორმები“ წარმოადგენენ მაგეშტალტებელ ძალებს, რომლებიც პირველი მატერიის შესაძლებლობიდან (მეონიდან) აფორმებენ ამქვეყნიურ საგნებს, ნივთებს. აღნიშნული თეორიის ძირითადი აზრი გამოვლენილია ებრაული და ქრისტიანული რელიგიის თეისტურ ფორმაში: აქ ღმერთი „წმინდა გონია“, რომელსაც მიეწერება არა მარტო მართვა და ხელმძღვანელობა, არამედ პოზიტიური, შემოქმედებითი, ყოვლისშემძლე ნება; იგი გატარებულია ფიხტეს პანთეიზმში და ჰე-

⁶² იქვე, გვ. 62.

⁶³ იქვე, გვ. 62—63.

გელის პანლოგიზმში, რომლის აზრით, სამყაროს ისტორია უნდა ეფუძნებოდეს ღვთიური იდეის თვითგანვითარებას დიალექტიკის კანონის მიხედვით; ადამიანი თავისი არსებით გაგებულია როგორც ქმნადი თვითცნობიერება, თავისუფლების ქმნადი ცნობიერება, რომელსაც იძენს მარადიული გონითი ღვთაება (Gottheit) თვითონ თავის თავიდან მასში, მის ისტორიაში. კლასიკური თეორიის შეცდომა ისაა, რომ აქ გონი და იდეა ფლობს იმ თავით თვით ძლიერებას და მოქმედებს სიცოცხლის მისწრაფების, შეტევის ყოვლისშემძლე პრინციპის გარეშე⁶⁴. რომ სამყაროს სტრუქტურაში ყოფიერების მაღალი ფორმები არა მარტო საზრისითა და ღირებულებით, არამედ აგრეთვე ძალითა და ძლიერებითაც იმატებენ, რაც უფრო მაღალ საფეხურზე დგანან აღნიშნულ სტრუქტურაში. ასევე შეცდომადაა გამოცხადებული მ. შელერის მიერ გენეტურ თვალსაზრისზე დგომა (მაგ., გონის წარმოშობა ქვედადამიანური ცნობიერების ფორმებიდან, ცნობიერებისა — არაცნობიერი სიცოცხლიდან, სიცოცხლისა — არაორგანულიდან და პირიქითაც, როცა ყოფიერების მაღალი ფორმა მიჩნეულია დაბალი ფორმის მიზეზად). თუკი ნეგატიური თეორიის ლოგიკური დასასრული ყველაფრის მექანიციკური ახსნაა, კლასიკურ თეორიას, მეორეს მხრივ, მიყვებართ, ე. წ. „ტელეოლოგიური“ მსოფლმხედველობის უაზრობამდე, რომელიც ბატონობდა დასავლეთ ევროპის მთელ თეისტურ ფილოსოფიაში⁶⁵. მ. შელერი ეთანხმება ნ. ჰარტმანის ფორმულას ყოფიერებისა და ღირებულების მაღალი კატეგორიების საწყისისეული სისუსტის შესახებ და მის გვერდით იძლევა საკუთარ ფორმულას — ძლიერია იმთავითვე დაბალი, უძლური — უმაღლესი⁶⁶.

ძალისა და ზემოქმედების ნაკადი, რომელსაც მხოლოდ შეუძლია არსებობა და შემთხვევითი ასეყოფობა გამოიწვიოს, მიედინება არა ზემოდან ქვევით, არამედ ქვემოდან ზევით⁶⁷.

ყოველი მაღალი ყოფიერების ფორმა დაბალთან მიმართებაში შეფარდებით უძალოა და იგი ხორციელდება არა საკუთარი, არამედ

⁶⁴ იქვე, გვ. 63—64.

⁶⁵ იქვე, გვ. 65.

⁶⁶ „Mächtig ist ursprünglich das Niedrige, ohnmächtig das Höchste“.
იქვე, გვ. 66.

⁶⁷ იქვე, გვ. 65.

სწორედ აღნიშნული დაბალი ძალის შემწეობით. სიცოცხლის პროცესი საკუთარი სტრუქტურით ხორცს ისხამს არაორგანული ქვეყნის მასალითა და ძალებით. ანალოგიურია გონისა და სიცოცხლის ურთიერთმიმართება. გონს შეუძლია ძალა მიიღოს სუბლიმაციის პროცესით. გონი ძალას სესხულობს, მას არ აქვს საკუთარი ენერჯია. იგი არის თავდაპირველადი ყველა ძალაზე⁶⁶. უმაღლესი ყოფიერების ფორმა აპირობებს (determiniert) სამყაროს ფორმის არსებებსა და არსებათა რეგიონებს, მაგრამ ის ხორცს ისხამს სხვა პრინციპით, სახელდობრ, „დრანგიით“⁶⁹.

ადამიანის გონი და ნება შეიძლება არაფერს არ ნიშნავდეს სხვას, თუ არა მართვასა და ხელმძღვანელობას. ეს, მ. შელერის მიხედვით, შემდეგნაირად უნდა გავიგოთ: გონი, როგორც ასეთი, ლტოლვითი ძალების წინ ათავსებს იდეებს. ნება კი ლტოლვით იმპულსებს, რომელთაც იდეების კონკრეტიზირების უნარი შესწევთ, ათავსებს იმ იდეების განკარგულებაში ან მათგან აშორებს. ცენტრალურ გონით ნებას შეუძლია მადეტერმინებადი მართვა არა თვითონ ლტოლვებისა, არამედ წარმოდგენების ცვლილებისა. პირდაპირი ჰიდილი წმინდა ნებისა ლტოლვითი ძალების წინააღმდეგ იდეებისადმი ამგვარი მიდგომის გარეშე (ე. ი. ლტოლვების მოთავსება წარმოდგენების განკარგულებაში ან მისგან დაშორება) შეუძლებელია⁷⁰.

მასასადამე, გონითი ყოფიერება, რომელიც არსებობს „თვითონ თავისი თავით“ და რაზედაცაა დამოკიდებული ყველა სხვა, რამდენადაც მას მიეწერება „გონის“ ატრიბუტი, არ ფლობს საწყისეულ ძალასა და ძლიერებას. უმაღლეს ყოფიერებაში არის სხვა ატრიბუტი — „natura naturans“, ყოვლადძლიერი „დრანგი“, რომელიც პასუხისმგებელია სინამდვილისათვის (Wirklichkeit). „ყოფიერებაში თვითონ თავისი თავით“ ძვეს იმ თავითი დაძაბულობა (Urspannung) გონსა და დრანგს შორის და ურთიერთობაც აღნიშნული ყოფიერებისა სამყაროსადმი სხვაგვარია, კერძოდ: ნივთების საფუძველი თუკი მოინდომებდა თავისი „დეიტასის“, მასში ჩადებულ იდეათა და ღირებულებათა სისავსის განხორციელებას, ის უნდა დაესესხოს სამყაროს შემქმნელ დრანგს, რომ

⁶⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 66.

⁶⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 66—67.

⁷⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 68.

მოხდეს სამყაროს პროცესის დროით მიმდინარეობაში და მიმდინარეობით არსის ხორცშესხმა. და მხოლოდ იმდენად ხდება „ყოფიერება თავისი თავით“ ყოფიერებად ანუ ღვთიურ არსებობად (göttliches Dasein), რამდენადაც სამყაროს ისტორიის დრანგში მარადიული „დეიტასი“ ხორციელდება ადამიანში და ადამიანით⁷¹.

მხოლოდ უძლიერესი ქარიშხალის მოძრაობაში, რასაც სამყარო წარმოადგენს, შეიძლება მოხდეს ყოფიერების ფორმებისა და ღირებულებათა წესრიგის, წყობის ას ი მ ი ლ ა ც ი ა ფაქტიურად მოქმედ ძალებთან და პირიქით. ამ განვითარების მიმდინარეობაში შესაძლებელია თავდაპირველადი ურთიერთობათა თანდათანობითი შემობრუნება. სხვაგვარად: ხდება უ რ თ ი ე რ თ ს ა პ ი რ ი ს პ ი რ ო შეღწევა იმთავითი უძლური გონისა და იმთავითი დემონური, ე. ი. გონითი იდეებისა და ღირებულებათა მიმართ ბნელი დრანგისა. დრანგისეულის ქმნადი იდეირება და გაგონითება, ხოლო გონის იმავდროული გაძლიერება ე. ი. გაცოცხლება არის ბოლოვადი ყოფიერებისა და პროცესის მიზანი და დასასრული⁷².

სულისა და სხეულის ურთიერთობის ცნობილი პრობლემა მ. შელერთან შემდეგნაირ გადაჭრას ნახულობს: ფ ი ზ ი ო ლ ო გ ი უ რ ი და ფ ს ი ქ ი კ უ რ ი ს ი ც ო ც ხ ლ ის პ რ ო ც ე ს ე ბ ი ო ნ ტ ო ლ ო გ ი უ რ ა დ მ კ ა ც რ ა დ ი დ ე ნ ტ უ რ ი ა. ისინი მხოლოდ ფენომენალურად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. მაგრამ აგრეთვე ფენომენალურად მკაცრად იდენტური არიან სტრუქტურის კანონებში; მიმდინარეობის რითმში ორივე პროცესი ამეჭანეკურია. ტელეოკლინურია და მთლიანობისადმი შეგუებული. თავისი ფორმისა და ფუნქციათა ანსამბლის მიხედვით, ეს პროცესები წარმოადგენენ მეჭანეკურის ზევით მყოფი სიცოცხლის პროცესის მხოლოდ ორ მხარეს. მაშასადამე, ის, რასაც ეწოდება „ფიზიოლოგიური“ და „ფსიქოლოგიური“, ერთი და იგივე სიცოცხლის პროცესის განხილვის მხოლოდ ორი მხარეა⁷³. ფსიქოფიზიკური ცხოვრება ერთია⁷⁴. ეს ერთიანობა მნიშვნელობს ყველა ცოცხალი არსებისათვის, ასევე ადამიანის-

⁷¹ ი ქ ვ ე, გვ. 70.

⁷² ი ქ ვ ე, გვ. 71.

⁷³ ი ქ ვ ე, გვ. 74.

⁷⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 78.

ათვისაც⁷⁵. სულიერი ნაკადი უწყვეტია ფიზიოლოგიურის დარად, იგი არ ჰგავს ცნობიერების წყვეტილობას⁷⁶.

მ. შელერის მიხედვით, ადამიანში ონტიურ დაპირისპირებას ქმნის არა ტანი (Leib) და სული, სხეული და სული, ტვინი და სული, არამედ უფრო მაღალი და ღრმა რიგის დაპირისპირება: გონი და სიცოცხლე⁷⁷. ეს დაპირისპირება უფრო ღრმად იჭრება ნივთთა საფუძველში, ვიდრე უკანასკნელ დროს გავრცელებული დაპირისპირება სიცოცხლისა არაორგანულთან.

ის x, რომელიც ასრულებს განხილვის ზემოაღნიშნულ ორ წესს სიცოცხლის პროცესის მიმართ და მასში ადასტურებს ფიზიოლოგიურსა და ფსიქიკურს, უნდა იყოს ტანისა და სულის დაპირისპირებაზე აღმატებული. აღნიშნული x სწორედ რომ გონია: ყველაფრის გამსაგნებელი, თვითონ კი გაუსაგნებადი. სიცოცხლე უვრცეულო ყოფაა, მაგრამ იგი ღრმში იშლება; ორგანიზმი პროცესია. გონი არა მხოლოდ ზევრცეული, არამედ ზედროულიცაა.

როგორი არსობრივი სხვადასხვაობაა „სიცოცხლესა“ და „გონს“ შორის, მაგრამ მაინც ორივე პრინციპი ადამიანში ერთმანეთზეა დამოკიდებული: გონი აიდერიებს სიცოცხლეს, მხოლოდ სიცოცხლეს შეუძლია გონი აამოქმედოს და იგი განახორციელოს⁷⁸.

ადამიანში გონისა და სიცოცხლის ურთიერთობის ბუნება, მ. შელერის მიხედვით, სწორად არაა გათვალისწინებული ე. წ. ნატურალისტური თეორიების მიერ. აქ ერთიანდებიან, ჩვენი ავტორის მითითებით, ადამიანის ქცევის გაგების ცალმხრივი ფორმალურ-მექანიკური და ცალმხრივი ვიტალისტური თეორიები. ფორმალურ-მექანიკური თეორია მხედველობიდან უშვებს სიცოცხლის კატეგორიის თავისებურებას და, აქედან გამომდინარე, იძლევა გონის მცდარ გაგებას. აღნიშნული თეორიის ერთი შტოს დასრულებული სახეა მოცემული ლამეტრისთან (დემოკრიტეს. ხაზი). ლამეტრის შრომაში „ადამიანი მანქანა“ ფსიქიკური მოვლენები,

⁷⁵ იქვე. გვ. 78.

⁷⁶ იქვე, გვ. 79. მ. შელერთან ფსიქიკისა და მის შესახებ მეცნიერების—ფსიქოლოგიის—ბუნების შესახებ დაწვრილებით იხ. ა. ბოქორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ნაწ. II, 1959 წ.

⁷⁷ იქვე, გვ. 80.

⁷⁸ იქვე, გვ. 81.

რაც არაა გათიშული გონისაგან, დაყვანილია ორგანიზმში არსებულ ფიზიკურ-ქიმიურ კანონზომიერებებზე, მეორე შტო ფორმალურ-მექანიკური თეორიისა მკაცრად ჩამოყალიბდა ინგლისურ სენსუალიზმში და გამოიკვეთა დ. იუმის შრომაში „ტრაქტატი ადამიანის ბუნების შესახებ“. ამავე შეხედულებას იცავს ახალ დროში ე. მახი; ე. მახი მე-ს წარმოდგენს საკვანძო წერტილის სახით, სადაც განსაკუთრებული სიმკვრივეთაა დაკავშირებული სამყაროს ელემენტები. ერთ შემთხვევაში, შეგრძნების პროცესების მიმდინარეობა გაგებულია ფიზიკალური მექანიკის პრინციპების მიხედვით, ხოლო მეორე შემთხვევაში, ბუნებისმეტყველების ძირითადი ცნებები (სუბსტანციისა და მიზეზობრიობის ცნებათა ჩათვლით) გამოყვანილია შეგრძნებებისაგან, როგორც უკანასკნელი მოცემულობისაგან, და წარმოდგენათა ასოციაციის კანონებისაგან. მექანიკური თეორიის შეცდომა საერთოდ იმაში მდგომარეობს, რომ აქ არაა მიგნებული სიცოცხლის არსი საკუთარი თავისებურებითა და კანონზომიერებით⁷⁹.

ნატურალისტური თეორიის ვიტალისტური განხრა სიცოცხლის კატეგორიას ხდის გონისა და ადამიანის მთლიანი წვდომის პირველ კატეგორიად. აქ გადაფასებულია სიცოცხლის პრინციპის მნიშვნელობა. ადამიანის გონი საბოლოოდ გაგებულია ადამიანის ლტოლვითი ცხოვრებიდან, როგორც მისი განვითარების გვიანდელი შედეგი. (მაგ., პრაგმატიზმი — პირსი, ჯ. დიუი, ფერდ. შილერი, უ. ჯემსი — უდილობს აზროვნების ფორმები და კანონები გამოიყენოს ადამიანის შრომის ფორმებიდან. ასევე ფრ. ნიცშეს უნდა აზროვნების ფორმები, რომლებიც წარმოადგენენ სიცოცხლისათვის საჭირო და მნიშვნელოვან ფუნქციებს, გასაგები გახადოს სიცოცხლის ძალის ლტოლვიდან). ადამიანის გაგება, როგორც ისეთი არსებისა, რომელშიაც პრინციპი მიეწერება ძალის ლტოლვას, ღირებულების ლტოლვას (Geltungstrieb), ისტორიულად მოცემულია მაკიაველთან, თ. პობსთან, ფრ. ნიცშესთან, ა. ადლერთან, ამავე თეორიაში თავსდებიან ა. შოპენჰაუერისა და ადრეული ზ. ფროიდის კონცეფციები, რომლებთანაც განვითარებულია შეხედულება, რომ გონითი ცხოვრება უნდა გავიგოთ, როგორც სუბლიმირებული ლიბიდოს ფორმა; აქ

⁷⁹ ი ქ ე ე, გვ. 82.

მთელი ადამიანური კულტურა თავისი შედეგებით განხილულია როგორც განდევნილი და სუბლიმირებული ლიბიდოს პროდუქტი⁸⁰.

მ. შელერი ნატურალისტურ-ვიტალისტური თეორიის ფარგლებში ათავსებს კ. მარქსის შეხედულებას ადამიანისა და ისტორიის ურთიერთმიმართების შესახებ. კ. მარქსის მიხედვით, ასკენის მ. 'შელერი, ადამიანი კი არ ქმნის ისტორიას, არამედ პირიქით, ისტორია, სახელდობრ, პირველ რიგში წარმოების ისტორია, „მატერიალური წარმოებითი ურთიერთობათა“ ისტორია, ადამიანებს განსხვავებულად აყალიბებს. ამ თეზისის დაცვის გამო საერთოდ საკუთარი შინაგანი ლოგიკა და უწყვეტობა აღარ მიეწერება გონით პროდუქტებს ხელოვნებაში, მეცნიერებაში, ფილოსოფიაში, სამართალში და ა. შ. აღნიშნული უწყვეტობა და საკუთარი კაუზალობა მინიჭებული აქვს მთლიანად ეკონომიური ფორმების მიმდინარეობას; თანაც ყოველ გამოკვეთილ ისტორიულ ფორმას თან ახლავს შედეგის სახით საკუთარი გონითი სამყარო — „ზედნაშენი“⁸¹.

საერთოდ ნატურალისტური თეორიების შეცდომად მ. შელერს მიაჩნია ის, რომ აქ გონის თავდაპირველადობა და დამოუკიდებლობა ჯგულებელყოფილია. ვიტალისტური თეორიის ე. წ. რაციონალურ ბარცვლად მას მიაჩნია მტკიცება, რომ ადამიანში შემოქმედ ძალად მიჩნეულია სულის ბნელი, ქვეცნობიერი ლტოლვითი ძალები და რომ ადამიანების მომავალი ბედი უპირველესად ყოვლისა დამოკიდებულია ამ პროცესების უწყვეტლობასა და მათ სიმბოლურ-ხატოვან კორელატებზე. ძირითადი შეცდომა მაინც შეცდომად რჩება: გონი არ გამოიყვანება, არ მიიღება ლტოლვითი ძალებისაგან, და საერთოდ არაგონითიდან, რის დადებითად გადაჭრას ცდილობს ვიტალისტური თეორია⁸².

მ. შელერის მიხედვით, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ამოცანაა აჩვენოს, ადამიანის ყოფის ძირითადი სტრუქტურიდან როგორ გამომდინარეობენ ადამიანის სპეციფიკური ნაქმობები და შემოქმედება: ენა, სინდისი, იარაღი, შრომის იარაღები, იდეები სამართალზე, სახელმწიფო, ხელმძღვანელობა, ხელოვნების სახვითი ფუნ-

⁸⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 82—83.

⁸¹ ი ქ ვ ე, გვ. 83.

⁸² ი ქ ვ ე, გვ. 83—84.

ქციები, მითი, რელიგია, მეცნიერება, ისტორიულობა, საზოგადოებრიობა⁸³.

მ. შელერის მიხედვით, უნდა მიექცეს ყურადღება იმ დასკვნებს. რომლებიც გამომდინარეობენ ზემოაღნიშნულიდან და ეხებიან ნივთთა საფუძვლისადმი ადამიანის მეტაფიზიკურ მიმართებას.

ადამიანად გახდომას, რაც არსებითად გონზეა დამოკიდებული, შინაგანი აუცილებლობით თან სდევს ზექვეყნიური უსასრულო და აბსოლუტური ყოფიერების უფორმალურესი იდეის წვდომა. ადამიანმა — და ეს მიეკუთვნება მის არსს, ესაა ადამიანად გახდომის აქტი თვითონ — გამოჰყო რა ერთხელ საკუთარი თავი მთელი ბუნებიდან და ის გახდა თავის „საგნად“, უნდა თითქოს ათრთოლებულმა მიმოიხედოს და იკითხოს: „სად ვდგავარ მე თვითონ?“ „რა არის ჩემი დგომის ადგილი?“ მას არსებითად კიდევ არ შეუძლია თქვას: „მე სამყაროს ნაწილი ვარ. მისით ვარ გარემოცული“, რადგანაც მისი გონისა და პერსონის აქტუალური ყოფა არის სივრცესა და დროში ამ „სამყაროს“ ყოფიერების ფორმებზეც აღმატებული⁸⁴.

ადამიანი ამ მიმოხედვისას თითქოს იცქირება არარაში: ამ ხედვაში ის აღმოაჩენს თითქოსდა „აბსოლუტური არარას“ შეესაძლებლობას; აღნიშნულს კი შემდეგ ის მიჰყავს კითხვამდე: „რატომ არის საერთოდ სამყარო. რატომ და როგორ ვარ მე საერთოდ?“⁸⁵.

ვწვდებით კავშირის არსობრივად მკაცრ აუცილებლობას, რომელიც ადამიანშია სამყაროს ცნობიერებასა, თვითცნობიერებასა და ღმერთის ფორმალურ ცნობიერებას შორის (ღმერთი აქ ნიშნავს „ყოფიერებას თავისი თავით“, რომელსაც შეუძლია მიიღოს ათასგვარი შევსება). მ. შელერის აზრით, საერთოდ აბსოლუტური ყოფიერების სფერო, სულ ერთია მისაწვდომია თუ არა იგი განცდის ან შემეცნებისათვის, ისევე ეკუთვნის კონსტიტუციურად ადამიანის არსს, როგორც თვითცნობიერება და სამყაროს ცნობიერება⁸⁶.

⁸³ იქვე, გვ. 87.

⁸⁴ იქვე, გვ. 88.

⁸⁵ იქვე.

⁸⁶ იქვე.

ადამიანმა თვალსაჩინო აუცილებლობით იმ წამსვე უნდა აღმოაჩინოს თავისებური შემთხვევა, ფაქტი — „რომ საერთოდ ქვეყანა არის და არა პირიქით, არ არის“ და „რომ თვითონ ის არის და არა პირიქით, არ არის“ — როცა საერთოდ ის აცნობიერებს სამყაროსა და თავის თავს. შეცდომაა „მე ვარ“ (დეკარტი) ან „სამყარო არის“ (თომა აქვინელი) წინ უსწრებდეს ზოგად დებულებას — „ა რ ს ე ბ ო ბ ს ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ი ყ ო ფ ი ე რ ე ბ ა“; ასევე შეცდომაა აბსოლუტური სფეროს მიღება ყოფიერების ცალკეული სახეებიდან დასკვნის გზით. სამყაროს ცნობიერება, თვითცნობიერება და ღმერთის ცნობიერება ქმნიან დაურღვეველ სტრუქტურულ ერთიანობას⁸⁷.

იმ მომენტში, როცა გარემოს კონკრეტული სინამდვილისადმი ის „არა, არა“ აღმოცენდება, რომელშიც კონსტიტუირდებიან გონითი აქტუალური ყოფიერება და მისი იდეური საგნები, ზუსტად იმ მომენტში, სადაც ხორციელდება სამყაროსადმი ღია ქცევა და მუდამ არამდგრადი მისწრაფება უსაზღვროდ სამყაროს აღმოჩენილ სფეროში შეღწევისა და არც ერთი მოცემულობით დაწყნარებისა, ზუსტად მაშინ, როცა ქმნადმა ადამიანმა დაამსხვრია ბუნებასთან შეგუების მეთოდი და შეებრუნებულ მიმართულებით წავიდა, მაშინ, როცა „ადამიანმა“ გამოყო საკუთარი თავი „ბუნებიდან“ და ის გახადა თავისი ბატონობისა, ახალი ხელოვნებისა და ნიშნის პრინციპის საგანი — სწორედ იმავე წუთში ადამიანს აგრეთვე უნდა დაემაგრებია როგორც თავისი ცენტრი სამყაროს გარეთ და მიღმა. ადამიანს აღარ შეეძლო საკუთარი თავი გაეგო, როგორც მარტივი „ნაწილი“ ან უბრალო „წევრი“ სამყაროსი, რომლის ზემოთაც მან თავისი თავი ასე გაბედულად დააყენა⁸⁸.

ადამიანისათვის კიდევ ორმაგი ქცევაა შესაძლებელი. სამყაროს შედგენილობისა და სამყაროს ექსცენტრულად გამხდარი ყოფიერების გულის აღმოჩენის შემდეგ, მას შეეძლო განცვიფრება გამოეთქვა აღნიშნულზე და აემოქმედებინა თავისი შემეცნებელი გონი, რათა გაეგო აბსოლუტური და მასში თავი ჩაერთო. ესაა ყოველი სახის მეტაფიზიკის საწყისი⁸⁹.

⁸⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 89.

⁸⁸ ი ქ ვ ე.

⁸⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 90.

პრინციპული ურთიერთობა ადამიანისა სამყაროს საფუძველთან (Weltgrund) იმაში მდგომარეობს, რომ ეს საფუძველი არაა ადამიანის გარეთ, ის თვითონ ადამიანშია, სადაც იგი ხორციელდება და თავის თავს უშუალოდ წვდება⁹⁰. ადგილი ამ თვითგანხორციელებისა, სხვაგვარად თითქოსდა თვითგაღმერთებისა, რომელსაც თავის-თავით — არსებული ყოფიერება ეძებს და რომლის ქმნადობისათვის (Werden) სამყაროს როგორც „ისტორიას“ ურიგდება, არის ადამიანური თვითონ და ადამიანის გული. ესენი წარმოადგენენ ერთადერთ ადგილს ღმერთად ქმნადობისათვის, რომელიც ჩვენთვისაა მისაწვდომი, მაგრამ ქვეშეპარტი ნაწილია ამ ტრანსცენდენტული პროცესისა თვითონ. თუმცა ყველა ნივთი, უწყვეტი შემოქმედების აზრით, ყოველ მომენტში წარმოსდგება თავის-თავით — არსებული—ყოფიერებიდან, გონისა და ღრანგის ანსამბლის ფუნქციონალური ერთიანობიდან, მხოლოდ ადამიანში და მის თვითონშია თავის-თავადი ყოფიერების (Eins per se) ეს ორი ატრიბუტი ერთმანეთზე ცოცხლად მიმართული. ადამიანი მათი შეხვედრის ადგილია; ადამიანში ხდება ლოგოსი, რომლის „მიხედვითაც“ სამყაროა შექმნილი, თანაგანხორციელებად აქტად. თავიდანვე ადამიანად ქმნადობა და ღმერთად ქმნადობა ორმხრივ მიუთითებენ ერთმანეთზე. ისევე, როგორც ადამიანს ნაკლებად შეუძლია მიაღწიოს თავის დანიშნულებას (Bestimmung) თუ საკუთარი თავი არ წარმოიდგინა ორი ატრიბუტის — უმაღლესი ყოფიერებისა და ამქვეყნიური ყოფიერების წევრად, ასევე შეუძლებელია Ens a se ადამიანის თანამშრომლობის გარეშე⁹¹.

ყოფიერების ორი ატრიბუტი გონი და ღრანგი თავის თავში არამზა არიან. ისინი იზრდებიან თვითონ სწორედ თავიანთ მანიფესტაციებში: ადამიანური გონის ისტორიაში და სამყაროს სიცოცხლის ევოლუციაში⁹².

მ. შელერი მიუთითებს იმ საყვედურზე, რომელიც მის მიმართ გამოითქვა და ეხება ადამიანის თავისებურებას იმ მხრივ, რომ ადამიანს არ შეუძლია არამზა ღმერთის, ქმნადი ღმერთის ატანა, მოთ-

⁹⁰ იქვე, გვ. 91.

⁹¹ იქვე, გვ. 91—92.

⁹² იქვე, გვ. 92.

მენა. მ. შელერი აღნიშნულ საყვედურზე შემდეგით პასუხობს: მეტაფიზიკა არაა თავშესაფარი სუსტებისათვის. ის ადამიანში წინასწარ უშვებს ძლიერ და მამაცურ აზრს. ამიტომაც აგრეთვე გასაგები, რომ ადამიანი მხოლოდ თავისი განვითარებისა და თვითშემეცნების პროცესში მიდის ღვთაების ცნობიერებამდე, რომელიცაა მისი თანამებრძოლობა და თანამპოვებელი (Miterwirken). მეტად დიდია დახმარების აღმოჩენისა და დაყრდნობის მოთხოვნილება გარეშე ადამიანურ და გარეშექვეყნიურ ყოვლის შემძლეზე (Allmacht), რამაც ყველა ზღუდე აზრისა და ცნობიერებისა არ დაამსხვრია. ადამიანის ღვთაებასთან ნახევრად ბავშვური, ნახევრად სუსტად დისტანცირებული მიმართების ადგილზე, როგორც ეს მოცემულია კონტემპლაციისა, თავყანისცემისა (Andelung), და ლოცვის ობიექტივირებად და ამიტომ გადახრად მიმართებებში ჩვენ ვსვამთ ადამიანის პიროვნული ჩართვის ელემენტარულ აქტს ღვთაებისათვის, თვითიდენტიფიცირებას მის გონითი აქტის მიმართულობასთან ყოველი მნიშვნელობით. თავისი-თავით-არსებული უკანასკნელი ნამდვილი „ყოფიერება“ არასაგნობრივია, მსგავსად უცხო პერსონის ყოფიერებისა. მის გონით აქტუალობასთან და ცხოვრებასთან ვმონაწილეობთ მხოლოდ თანაგანხორციელებით, მხოლოდ ჩართვისა (Einsatz) და ქმედითი იდენტიფიცირების აქტის გზით. ადამიანის დაყრდნობისათვის, მისი სისუსტისა და მოთხოვნილებათა უბრალო შევსებრისათვის აბსოლუტური ყოფიერება არ არსებობს⁹³.

მაგრამ ჩვენთვის არსებობს „დასაყრდენი“. ესაა სამყაროს აქამდელი ისტორიის ღირებულებათა განხორციელების მთელ ქმნილებზე დაყრდნობა, რამდენადაც ეს მოითხოვა „ღვთაების“ გახდომამ „ღმერთად“. არ უნდა ვეძიოთ თეორიული სარწმუნოება, რომელიც წინ წარემძღვანებოდა აღნიშნულ თვითჩართვას. მხოლოდ თვითონ პერსონის ჩართვაშია შესაძლებლობა, რომ „ვიცოდეთ“ თავისი-თავით-არსებულის ყოფიერება⁹⁴.

შელერის მიხედვით, შეცდომა დღემდე არსებული თეორიებისა ადამიანის შესახებ ისაა, რომ „სიცოცხლესა“ და „ღმერთს“ შორის

⁹³ იქვე, გვ. 92—93.

⁹⁴ იქვე, გვ. 93.

მყარი, მტკიცე საფეხურის ჩართვას მოითხოვდნენ „ადამიანის“ სახით, რომლის განსაზღვრება, როგორც არსებობისა, სავსებით შესაძლებელი იქნებოდა. აღნიშნულის საწინააღმდეგოდ უნდა ითქვას, რომ არ არსებობს ასეთი საფეხური ღმერთსა და სიცოცხლეს შორის და, რაც მთავარია, ადამიანის არსი სწორედ ისაა, რომ ის არაგანსაზღვრებადია. ადამიანი არის მხოლოდ „შორის“, „საზღვარი“, „გადასვლა“⁹⁵, სიცოცხლის ნაკადში „ღვთის მოვლენა“ და სამარადისო „გარეთ“ სიცოცხლისაგან. მარტო აღნიშნულით ამოიწურება განსაზღვრების საკითხი. განსაზღვრებად ადამიანს არც ექნებოდა მნიშვნელობა⁹⁶. ადამიანური პერსონა არის გადასვლა ღვთიურისაკენ⁹⁷. ადამიანი მ. შელერის კონცეფციაში წარმოადგენს ტრანსცენდენტის ინტენციას, წარმოადგენს ისეთ არსებას, რომელიც „ლოცულობს და ღმერთს ეძიებს“. ადამიანი კი არ ლოცულობს, არამედ ისაა სიცოცხლის ლოცვა თავის თავს ზევით (über sich hinaus), ადამიანი ღმერთს კი არ ეძებს, არამედ ის არის ცოცხალი x. რომელიც ღმერთს ეძებს⁹⁸.

დიდი შეცდომაა, მ. შელერის მიხედვით. როცა ამბობენ, რომ ღმერთის იდეა ესაა ანთროპომორფიზმი. პირიქით, ადამიანის ერთადერთი იდეა თეომორფიზმი უნდა იყოს. ადამიანის იდეა x-ია, რომელიც ღმერთის სასრული და ცოცხალი ასახვაა, ადამიანი ერთ-ერთი უსასრულო მრავალი სილუეტთაგანია ყოფიერების დიდ კედელზე⁹⁹.

ასეთია მ. შელერის კონცეფცია ადამიანის შესახებ, რომელიც თავიდანვე ორი ძირითადი საკითხს გარკვევას ისახავდა მიზნად: რა არის ადამიანი და რა ადგილი უჭირავს მას კოსმოსში. მოკლედ მიუვითებთ შეფასებით მხარეზე.

1. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია მ. შელერთან არის ფილოსოფიური დისციპლინა, რომლის თემაა ადამიანი. მაგრამ ადამიანის

⁹⁵ ადამიანის ამგვარ გაგებასთან დაკავშირებით მოუთითებენ ფრ. ნიცშეს აფორიზმზე, როგორც პარალელზე: «Der Mensch ist... kein Ziel sondern nur ein Weg, ein Zwischenfall, eine Brücke, ein grosses Versprechen». Kröner Taschenausgabe, Bd. 76, გვ. 319.

⁹⁶ Zur Idee des Menschen, გვ. 296.

⁹⁷ «Und nur als ein «Hinüber» von dem einen dieser Reiche zum anderen, als «Brücke» und Bewegung zwischen ihnen hat er sein Existenz». ი ქ ვ ე, გვ. 311.

⁹⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 295—296.

⁹⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 297.

ის ცნება, რომელიც წარმოადგენს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიმართების ობიექტს, პრინციპულად უპირისპირდება ადამიანის ბუნებისეულ ცნებას, ე. ი. იმ ცნებას, რომელთანაც საქმე აქვთ სპეციალურ მეცნიერებათ. ადამიანის არსის ცნება მხოლოდ ფილოსოფიური ხედვის კუთხიდან დაინახება და ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასაც სწორედ ადამიანის ფილოსოფიური ასპექტი აინტერესებს; ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემა ორი კითხვის დასმასა და მასზე პასუხის გაცემას გულისხმობს. ეს კითხვები, როგორც აღინიშნა, შემდეგია: რა არის ადამიანი, რა ადგილი განეკუთვნება მას კოსმოსში. როცა ცნობილია ადამიანის არსი, მაშინ შესაძლებელი ხდება კოსმოსის სტრუქტურაში მისი ადგილის გარკვევა. მ. შელერს პასუხი მოეპოვება როგორც ერთ, ისე მეორე კითხვაზე. ადამიანის სპეციფიკას ქმნის ის, რომ იგი პერსონია ანუ, სხვაგვარად, წარმოადგენს გონით არსებას. გონითი მხარე განასხვავებს ადამიანს ყველა დანარჩენისაგან, მაგრამ იგი მას, მეორე მხრივ, აახლოებს ღმერთთან. გონი და ღრანგი თავის თავიდან არსებულის (ENS a se) ატრიბუტებია, სამყაროს კონსტიტუციური მომენტებია. მ. შელერის კოსმოლოგია დუალისტური ბუნებისაა; მისი ანთროპოლოგიური თეორია კოსმოლოგიური დუალიზმის ასახვაა. ამდენად მ. შელერის კოსმოლოგიურ-ანთროპოლოგიური კონცეფცია ერთიანი იდეაა. სამყარო და ადამიანი პრინციპულად ერთგვაროვანია. ადამიანი ორი ქვეყნის მოქალაქეა, იგი სიცოცხლიდან (ღრანგიდან) ღმერთისაკენ (წმინდა და სრულყოფილი გონის იდეა) გადასვლაა, ადამიანი ღმერთის მაძიებელია. აი, პასუხი კითხვაზე, რა არის ადამიანი. ადამიანი გონისა და ღრანგის შეხვედრის ადგილია — ასეთია მ. შელერის პასუხი კითხვაზე, რა ადგილი განეკუთვნება ადამიანს კოსმოსში.

შემჩნეულია ის, რომ მ. შელერმა თავის კონცეფციაში ადამიანის შესახებ ვერ დაიცვა ის პრინციპები, რის გატარებასაც მოითხოვდა. მ. შელერს შეიძლება დავეთანხმოთ ადამიანის, როგორც გონითი არსების დახასიათებაში, რომ ისაა, ცხოველისაგან განსხვავებით, სამყაროსადმი ღია, საგნობრიობის უნარის მქონე, არას თქმის შემძლე, გარკვეული აზრით, ცხოვრების ასკეტიც, მაგრამ არა იმ საფუძვლის მიხედვით, როგორც ეს მ. შელერთანაა. არამედ სრულიად სხვა საქმის ვითარების გამო. მ. შელერი მაინც ანალიზის გზით მიდის ადამიანის არსის გაგებამდე. ადამიანში მან ორ მომენტზე მიუთითა — ღრანგი და გონი, და მისი პრობლემა

გახდა ამ თვითკმარი მომენტების ურთიერთმიმართების დადგენა. ამით მოხდა ადამიანის დანაწილება შემადგენელ ელემენტებზე. მათი გამაერთიანებელი და უმაღლესი სინთეზის მომენტი ამ შემთხვევაში გამოირიცხა. ამდენად მ. შელერმა ვერ მოგვცა ადამიანის ერთიანი და მთლიანი ცნება დანახული ფილოსოფიური ხედვის კუთხით. საფუძვლიანია ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემა, მაგრამ მისი შელერისეული გადაჭრა არასწორია.

2. მ. შელერის ანთროპოლოგიურ თეორიას ზოგჯერ ათავსებენ ირაციონალური ანთროპოლოგიის ფარგლებში. ეს განმარტებას საჭიროებს. როგორც დავინახეთ, მ. შელერთან ადამიანის არსის ცნებას ქმნის ის, რომ ადამიანი პერსონას წარმოადგენს. გონითი აქტები ადამიანს გამოჰყოფენ სიცოცხლისაგან, გონი ადამიანს სამყაროს ღიაობამდე ამალვებს. ამიტომაც ადამიანი „ცხოვრების ასკეტი“, სინამდვილისადმი „არას მთქმელი“, სამყაროს „განწმენდილების“, „იდეირების“ უნარის მქონე. ამასთანავე მ. შელერი იცავს აზრს გონის თავისთავადობის, ავტონომიურობის შესახებ. გონი თავის თავიდან არსებულის (Eins a se) ატრიბუტია და ამდენად უარყოფილია შეხედულება მისი სხვა რამედან წარმოშობა-აღმოცენების თაობაზე. აღნიშნულის გაცნობიერების შემდეგ რჩება თუ არა საფუძველი მ. შელერის ანთროპოლოგიური კონცეფციის ირაციონალურ თეორიად კვალიფიკაციისა? როგორც მიუთითებენ, ასეთი საფუძველი არსებობს მ. შელერთან, თუკი გავითვალისწინებთ თეორიის სხვა მომენტსაც. კერძოდ, ადამიანის სიცოცხლისეულ მხარეს. მართალია, ჩვენი ავტორის მიხედვით, ადამიანის არსის ცნებას გონი ქმნის, მაგრამ მხედველობაშია მისაღები ის გარემოებაც, რომ ადამიანი ორი ქვეყნის ბინადარია, ადამიანი გონისა და დრანგის (სიცოცხლის) გადაკვეთის ადგილია. გონის თავისებურება ისაა, რომ, მიუხედავად უმაღლესი ყოფიერებისა და ღირებულებისა, იგი ძალისაგან დაკლილია და თავის წმინდა არსებობაში უძლურია. გონის გამაცოცხლებელი, ამამოქმედებელი, განმახორციელებელი და რეალურად მქცეველია სიცოცხლე, დრანგი, რადგანაც ეს უკანასკნელი წარმოადგენს „შემქმნელ ბუნებას“. დრანგი ირაციონალურია იმიტომ, რომ მისი არსებობის ფორმა გონისეულის გარეთ მდებარეა, იგი ბრმა ძალაა, ერთი მხრივ, და მისი შემეცნებაც გონითის პრინციპებს არ ემორჩილება, მეორე მხრივ. მაშასადამე, ადამიანის რეალური, ცოცხალი

სახე გონისა და დრანგის მკიდრო თანამშრომლობას მოითხოვს. ადამიანში ზღვება სიცოცხლის ენერჯის სუბლიმირება გონში, ეს კი გონით სინამდვილეს რეალური ძალის მქონე ფაქტორად აქცევს. რამდენადაც ადამიანს სიცოცხლის დრანგის (ირაციონალურის) გარეშე არ შეუძლია გონითი ნაქმობის განხორციელება, ამიტომ საფუძველიც არსებობს თეორია, რომელიც გონისა და დრანგის გარკვეული სახის ურთიერთობის ასახვას წარმოადგენს, ჩაითვალოს არაბოლომდე გატარებულ რაციონალისტურ და ამდენად ირაციონალურ თეორიად ადამიანის შესახებ.

3. ბურჟუაზიული სამყაროს იდეალისტ ფილოსოფოსებიდან მ. შელერი ცნობილია როგორც კარლ მარქსის ისტორიულ მატერიალიზმის პრინციპული მოწინააღმდეგე. ცნობილია ისიც, რომ მისი გაგება კ. მარქსის კონცეფციისა ბევრ შემთხვევაში ტენდენციურია და მცდარ საფუძვლებს ემყარება. ამჟამად ჩვენ გვიანტერესებს კ. მარქსის შელერისეული ინტერპრეტაცია დაკავშირებით ადამიანის პრობლემასთან. მ. შელერის მიხედვით, როგორც აღნიშნული იყო, ადამიანის მარქსისეული გაგება უნდა მოთავსდეს ადამიანის ე. წ. ნატურალისტური თეორიების ფარგლებში. მ. შელერთან ნატურალისტურ თეორიად მიჩნეულია ადამიანის ისეთი გაგება, როცა ადამიანი სპეციფიკური, ბუნებისაგან განსხვავებული ნიშნით არაა დახასიათებული, ადამიანი ან ფიზიკურ-ქიმიურ პროცესებზეა დაყვანილი უნაშთოდ ან, მართალია, სიცოცხლის კატეგორიადაა წარმოდგენილი, მაგრამ მაინც, თავისი არსის მიხედვით, იგივე ბუნებაა. მ. შელერი ადამიანის მარქსისტულ იდეას თვლის ნატურალისტური თეორიის ვიტალისტურ სახედ, რომელიც ადამიანის ლტოლვათა ცხოვრებაში საერთოდ კვების ლტოლვას აღიარებს თავდაპირველ და წამყვან სისტემად. ჩვენი ავტორი კ. მარქსის თეზისს — ადამიანს აყალიბებს მატერიალური წარმოებითი ურთიერთობები — თვლის უფრო ღრმა, მაგრამ მაინც ანალოგიურ დებულებად, რომელიც წამოაყენა კ. ფოგტმა — ადამიანი არის ის, რასაც ჰამს იგი. ამიტომაც, რომ კ. მარქსის თეორია, როგორც ლტოლვის ერთ-ერთი რომელობის (კვების) თეორია, მოთავსებულია ზ. ფროიდისა (ადამიანში არსებითაა ჰქესობრივი ლტოლვა). ფრ. ნიციშესა და ა. ადლერის (ადამიანში წამყვანია ძლიერების ლტოლვა) თეორიების გვერდით¹⁰⁰.

¹⁰⁰ K o s m o s, გვ. 82-83.

კ. მარქსის ადამიანის ცნების, როგორც ლტოლვითი არსების, შეღერისეული ინტერპრეტაცია მცდარია. კ. მარქსს ამ შემთხვევაში არც ჭირდება დაცვა მ. შეღერის უსაფუძვლო კრიტიკისაგან, რადგანაც თვითონ ბურჟუაზიული ფილოსოფიის თანამედროვე წარმომადგენლები სავსებით აქარწყლებენ მ. შეღერის პოზიციას მარქსის მიმართ ადამიანის გაგების საკითხში. კ. მარქსი ბევრ იდეალისტ ფილოსოფოსთან და ფილოსოფიის ისტორიკოსთან ჩათვლილია ეგზისტენციალიზმისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ერთ-ერთ წინამორბედად. ისინი მხედველობაში იღებენ სწორედ იმ მომენტს, რომ კ. მარქსთან ლაპარაკია ადამიანზე არა როგორც ბიოლოგიურ არსებაზე, არამედ იმ სპეციფიკურ ადამიანურ გარკვეულობაზე, რომელიც ადამიანის არსზე მიუთითებს. მართალია, ამ ფილოსოფოსებთანაც კ. მარქსის ძირითადი ფილოსოფიური მრწამსი საერთოდ არასწორადაა გაგებული, მაგრამ ერთი რამ კი ცხადია, კ. მარქსთან ადამიანის იდეა მართლაც რომ ბიოლოგიკური არაა.

კ. მარქსი, როგორც ცნობილია, დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის მსოფლმხედველობის ფუძემდებელია. ხოლო დიალექტიკური მატერიალიზმის ძირითადი დებულებაა ის, რომ ბუნება, საზოგადოება და აზროვნება მატერიის დიალექტიკური განვითარების პროდუქტია. ყოველი ახალი საფეხური სამყაროს განვითარებაში მიღებულია წინა, უფრო დაბალი საფეხურიდან, მაგრამ ეს არ ნიშნავს მიღებული ახალი გარკვეულობის უნაშთო დაყვანას ძველ საფეხურზე. დიალექტიკური ნახტომით წარმოშობილი სინამდვილე საკუთარი იმანენტური სპეციფიკისა და კანონზომიერების შემცველია და, როგორც ასეთი, ავტონომიურია თავის გარკვეულობაში. სავსებით საპირისპირო მსოფლმხედველობით პოზიციასზე დგას მ. შეღერი. იგი ე. წ. ფენათა თეორიის დამცველია, რომელიც არსებითად უარყოფს განვითარების დიალექტიკურ გზას, ერთიდან მეორე ფენის მიღებას. ამდენად მისი თვალსაზრისი ონტოლოგიურ საკითხში პლურალიზმია, სადაც არც კი დაისმის საკითხი არაორგანულიდან სიცოცხლის, სიცოცხლიდან კი გონის წარმოშობის შესახებ.

კ. მარქსის ადამიანი ბუნების განვითარების საფეხურია, ისტორიის შემოქმედებაა, საზოგადოებრივ ურთიერობათა პროდუქტია. მართალია, ადამიანში ბიოლოგიური მხარეცაა, მაგრამ სპე-

ციფიკურ ადამიანურს ქმნის სხვა რამ, კერძოდ, გონითი მხარე (ფართო მნიშვნელობით, ე. ი. ის, რაც მხოლოდ ადამიანურია). კარგადაა ცნობილი კ. მარქსის დებულებები: ადამიანის ძირი თვითონ ადამიანია¹⁰¹, ადამიანი თავისუფალი მაშინაა, როცა ადამიანის ძალის განვითარება წარმოადგენს თვითმიზანს. თავისუფლების სამეფო საკუთრივ მატერიალური წარმოების მიღმა მდებარეობს¹⁰².

4. მ. შელერთან ადამიანის პრობლემა ღმერთთან მიმართებაშია განხილული და გადაჭრილი. მასთან ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირითად პრობლემაზე — რა არის ადამიანი — პასუხი აუცილებლობით მოითხოვს ღმერთის ცნების მოშველიებას, რადგანაც საფუძველი, საიდანაც უნდა მოხდეს ადამიანის რაობის გარკვევა, კატეგორიულად მოითხოვს შემდეგი აზრის გატარებას: ადამიანის იდეა მხოლოდ და მხოლოდ თეომორფისტული უნდა იყოს. მ. შელერის ფორმულა „ადამიანი ღმერთის მაძიებელია“ სწორედ რომ ამ საქმის ვითარებაზე მიუთითებს. ადამიანის ფილოსოფიურა კუთხით დანახვა მოითხოვს თვითონ ადამიანიდან განსვლას და მასზე მზერის მიპყრობას ადამიანზე უფრო მაღლა მდგომი ინსტანციიდან, ღმერთიდან. ეს კი, თავის მხრივ, პასუხს იძლევა კითხვაზე — რა ადგილი უჭირავს ადამიანს კოსმოსში. მ. შელერის ღმერთის ცნება, როგორც მითითებული იყო, არაა თეისტური მსოფლმხედველობის ცნება — თავის გონებით ყოველადიერი პიროვნული ღმერთი. ღმერთი მ. შელერთან არის უსასრული და სრულყოფილი გონითი პერსონის იდეა¹⁰³. ადამიანის არსობრივი დახასიათება, რომ იგი წარმოადგენს ღმერთის მაძიებელს, ნიშნავს ადამიანში არსებული დეიტასის მისწრაფებას სიცოცხლისეულის, ბუნებისეულის გადალახვისა და წმინდა გონითისაკენ სვლას. ეს გადასვლა და მისწრაფება წმინდა და სრულყოფილი გონითი პერსონისაკენ მუდამ ქმნადი პროცესია, რომელსაც ამდენად დასასრული არ შეიძლება ჰქონდეს, და ადამიანიც, მ. შელერის რწმენით, ამიტომაც არ შეიძლება განსაზღვრებადი (მყარი, ერთხელ და სამუდამოდ უცვლელი სახით მოცემული) იყოს.

ადამიანის არსისა და სამყაროში მისი ადგილის გარკვევის ცდა, რომელიც პრინციპულად მოითხოვს ღმერთის ცნებას, მარ-

¹⁰¹ К. Маркс и Фр. Энгельс, т. I, 1955, გვ. 422.

¹⁰² კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. III, თბილისი, 1959, გვ. 448—449.

¹⁰³ Formalismus, გვ. 406.

ქსისტული ფილოსოფიისათვის იმთავითვე მიუღებელია. დიალექტიკური მატერიალიზმისათვის ადამიანი ბუნების პროლექტია და მისი ყოველი ნამდვილად ადამიანური თვისება დიალექტიკური ნახტომის შედეგია. ადამიანში არაფერია ღვთიური, ზებუნებრივი, პირიქით, მასთან ღმერთის წარმოდგენაც ადამიანურია.

5. მ. შელერის ანთროპოლოგიურ თეორიაში ფუძემდებლური მნიშვნელობის დებულება გონისა და დრანგის არსობრივი ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ ბოლომდე ზუსტად ვერაა გატარებული. საკითხი ეხება გონის, როგორც ერთადერთი გარკვეულობის პრინციპისა (Soseinsprinzip) და დრანგის, როგორც, ერთადერთი არსებობის პრინციპის (Daseinsprinzip) ერთმანეთისადმი მიმართებას. მ. შელერთან ზოგჯერ დრანგი არა მხოლოდ საკუთარი არსებობის, არამედ აგრეთვე საკუთარი შემთხვევითი გარკვეულობის (სტრუქტურისა და კანონზომიერების) განმსაზღვრელია. მეორეს მხრივ, გონი თავის არსობრივ სახეს — რომ ის ძალისაგან დაცლილია — ჰკარგავს და მისი საპირისპირო, არსებობის პრინციპად იქცევა, როცა ის გვევლინება ბუნებისეული ძალის, დრანგის ენერჯის შემკავებელ და ამშეებ ფაქტორად. სიცოცხლის დრანგის ძალის შეკავება-აშეების, საერთოდ მართვის რეალური პროცესი შეუძლია განახორციელოს ძალის მქონემ მხოლოდ. წინააღმდეგობა აშკარაა. ან გონი წარმოადგენს უძალო გარკვეულობას და მაშინ მას არ შეუძლია სამყაროს რეალური პროცესების მიმდინარეობაში ჩარევა, ან გონი ენერჯის მქონეა და მაშინ დეიტასი ჰკარგავს თავის იდეალურობას, გონითობას.

მ. შელერის ნაზრევში შეინიშნება ისიც, რომ ზოგიერთი ცნება, მაგალითად, რეალიზაცია და დეტერმინაცია, ლტოლვების სახეებად დაყოფა და სხვ. ზუსტად გათიშულია და მათი შინაარსები ბოლომდე დადგენილი არაა.

გიორგი ცინცაძე

აღამიანის პრობლემა ტრანსცენდენტალურ
ფილოსოფიაში
(ერნსტ კასირერი)

ნ ა წ ი ლ ი I

აღამიანი როგორც სიმბოლოთა მწარმოებელი არსება

§ 1. ე. კასირერის ფილოსოფიური თვალსაზრისის ზოგადი მიმოხილვა. კასირერი (1874—1945) ნეოკანტიანელთა მარბურგის სკოლის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია.

კასირერის აზრით, ის ძირითადი მიზანი, რომელიც ახალი დროის ფილოსოფიურ აზროვნებას ამოძრავებდა, შემეცნების ახალი ცნების შემუშავებაა¹. მაგრამ შემეცნების ახალი ცნება ვერ შემუშავდება ისე, თუ ცნების ახალი თეორია არ იქნა შემუშავებული, ეს უკანასკნელი კი ცნების ჩამოყალიბების, წარმოქმნის ახლებური გაგებითაა შესაძლებელი.

ცნების შემუშავების იმ თეორიაში, რომელსაც ტრადიციული ფორმალური ლოგიკა ანვითარებს, „იგულისხმება მხოლოდ თვითონ საგანთა არსებობა, მათი, ერთის შეხედვით, უსასრულო მრავალფეროვნებაში და სულის უნარში, ამოარჩიოს ამ ინდივიდუალურ ერთეულ არსებობათა გროვიდან ის მომენტები, რომლებიც საერთოა მსგავსი არსებობების უმრავლესობისათვის. ვაერთებთ რა

¹ Cassirer, Ern., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. 1, 1906, S.5.

ამგვარად კლასებში იმ ობიექტებს, რომლებსაც ერთი და იგივე საერთო თვისება აქვთ, და განვაგრძობთ რა ამ პროცესის განმეორებას მაღალ საფეხურებზე, ჩვენ თანდათან ვღებულობთ ყოფიერების სულ უფრო მყარ კლასიფიკაციასა და განაწევრებას იმ საგნობრივი მსგავსებების გრადიაციათა მიხედვით, რომლებიც ცალკეულ საგნებში აღმოჩნდებიან². აზროვნების ძირითადი ფუნქცია აქ მხოლოდ და მხოლოდ „მოცემული გრძნობადი მრავალფეროვნების შედარებისა და განსხვავების პროცესამდე“ დადის; მსგავს თვისებათა გამოყოფა ინდივიდუალური, განმასხვავებელი თვისებებისაგან და მათი ერთ მთლიანში გაერთიანება აბსტრაქციის გზით ხდება³.

მაგრამ ტრადიციული ლოგიკის მოძღვრება ცნების ჩამოყალიბების შესახებ საექვო ხდება იმ მომენტიდან, როცა აღმოვაჩინთ, რომ „...მიზანი, რომელთანაც ბოლოს და ბოლოს მივყვებით ცნების ჩამოყალიბების ამ მეთოდს, სიცალიერეს ებჯინება“. აქ „ცნების პირამიდა“ მთავრდება აბსტრაქტული წარმოდგენით „არარაობის“ შესახებ, „რომელიც, თავისი ყოვლისმომცველი თვისების წყალობით, რაც უფლებას გვაძლევს დავუქვემდებაროთ მას ნებისმიერი ცნებითი შინაარსი, ამავე დროს მოკლებულია ყოველგვარ სპეციფიკურ მნიშვნელობას“⁴.

ცნება, კასირერის აზრით, არ შეიძლება ნიშნავდეს მხოლოდ კერძო მოვლენების ელიმინირებას; ის რაც ცნებაში რჩება, მთლიანის განმსაზღვრელი უნდა იყოს. უმაღლესი ცნება გასაგებად უნდა ხდიდეს უმდაბლესს, იგი მისი განსაკუთრებული სახისა და ფორმის საფუძველს უნდა ავლენდეს. მაგრამ ტრადიციული ლოგიკის მიხედვით ეს შეუძლებელია. ეს გარემოება იმითაა გამოწვეული, რომ არისტოტელესთან, რომლის ხაზსაც ეს ლოგიკა აგრძელებს, ლოგიკის თეორია სუბსტანციის ცნებას ეყრდნობა. აქ „ლოგიკურად ყოფიერების ლოგიკურ სახეებს თავისი რეალური საყრდენის პოვნა მხოლოდ მყარ ნივთიერ სუბსტრატში შეუძლიათ, რომელიც იმთავითვე უნდა იყოს მოცემული“⁴. ყოფიერების განსხვავებული განსაზღვრულობანი მოაზრებულია მხოლოდ მოცემული და არსებული სუბსტანციების არსებობისას. ამის წყალობით მიმართების

² К а с с и р е р, Э., Познание и действительность, 1912, стр. 13—14

³ ი ქ ვ ე, გვ. 15.

⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 16.

კატეგორია დამოკიდებულ და დამორჩილებულ მნიშვნელობას იძენს. იმისდა მიხედვით, თუ როგორ შეფასდება ის ურთიერთმიმართება, რომელიც არსებობს საგნების შესახებ ცნებასა და მიმართებების შესახებ ცნებას შორის, შეიძლება განვასხვავოთ ფორმალური ლოგიკის ორი ტიპიური ფორმა, რომლებიც ერთმანეთს უპირისპირდება თანამედროვე მეცნიერულ განვითარებაში⁵.

ტრადიციულ მოძღვრებაში მიმართებების როლი შეზღუდულია, მისი საყოველთაო მნიშვნელობა თითქმის უარყოფილია. ეს მდგომარეობა ერთნაირია როგორც ცნების ჩამოყალიბების ონტოლოგიურ, ისე ფსიქოლოგიურ კონცეფციებში. განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ „სქოლასტიკოსები „საგანს“ უწოდებენ აზროვნებაში ასახულ არსებულს“, ხოლო ის საგნები, რომელთა შესახებ ფსიქოლოგიური კონცეფცია ლაპარაკობს, „გვევლინებიან მხოლოდ მარტივ წარმოდგენებად“.

მაგრამ ეს განსხვავება უყურადღებოდ ტოვებს წმინდა ლოგიკურ პრობლემას: წარმოადგენს თუ არა ასე განვითარებული ცნების თეორია „იმ პროცესის საკმაოდ და სწორ გამოხატვას, რომელიც კონკრეტულ მეცნიერებებში ხორციელდება?“ გამოხატავს თუ არა იგი ამ პროცესის ყველა მხარესა და მათ სპეციფიკურ თავისებურებებს, აი რა არის პრობლემა. არისტოტელესეული ლოგიკის მიმართ, ყოველ შემთხვევაში, ამ კითხვას უარყოფითი პასუხი უნდა გაეცეს: „ცნებები“, რომლებსაც არისტოტელე ეძებს და რომლებიც მას აინტერესებს, „ესაა აღმწერი და მაკლასიფიკირებელი ბუნებისმეტყველების გვაროვნული ცნებები“. საქმე აქ ეხება ზეთისხილის, ცხენისა და ლომის „ფორმის“ დადგენას. მაგრამ იქ, სადაც არისტოტელე ტოვებს ბიოლოგიის სფეროს, მისი თეორია ვეღარ ვითარდება ბუნებრივად, ძალდატანების გარეშე. განსაკუთრებით ვერ თავსდება მის ჩვეულებრივ სქემებში გეომეტრიის ცნებები: წერტილის, ხაზისა და ზედაპირის ცნებები შეუძლებელია განვიხილოთ როგორც არსებული ფიზიკური სხეულის შემდგენელი ნაწილი და ამიტომ მათი აბსტრაქციის გზით მიღებაც შეუძლებელია⁶.

აქედან, ლოგიკური ტექნიკის წინაშე წამოიჭრება ახალი ამოცანა: „მათემატიკური ცნებები, რომლებიც გენეტური დეფინიციის

⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 17—18.

⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 22.

გზით, კონსტრუქციული კავშირის აზრობრივი დადგენის გზით მიიღებიან, განსხვავდებიან ემპირიული ცნებებისაგან, რომლებიც წარმოადგენენ ფაქტიურად არსებული სინამდვილეში მოცემული თვისებების უბრალო გამოხატვას. თუ უკანასკნელ შემთხვევაში სახეზეა საგანთა ყველა ის მრავალფეროვნება, რომლის შეკუმშვაა საჭირო, რაიმე შემოკლებულ, სიტყვიერ თუ ლოგიკურ გამოთქმაზე დაყვანა, პირველ შემთხვევაში, პირიქით, საქმე ეხება მხოლოდ იმას, რომ შეიქმნას მრავალფეროვნება, რომელიც განხილვის საბაზს შეადგენს, და ეს მიიღწევა იმით, რომ გულისხმობის (Setzung) უბრალო აქტიდან, პროგრესირებადი სინთეზის გზით, გამოიყვანება აზრითა სახეების სისტემური კავშირი. აქ შიშველ „აბსტრაქციას“ უპირისპირდება აზროვნების თავისებური აქტი, მიმართებათა განსაზღვრული კავშირების თავისუფალი შემოქმედება⁷.

ეს თავისებური „დედუქციური“ სიცხადე, რომელსაც მათემატიკურ დებულებებს ვაწერთ, აიხსნება არა იმით, რომ ამ გამოთქმებში კონკრეტული ფაქტებია ნაგულისხმევი: „...ამ დებულებებში ჩვენ არასოდეს არა გვაქვს საქმე კონკრეტული ფაქტების შეაახებ გამოთქმებთან, არამედ ჰიპოთეტურ სახეებს შორის არსებულ მიმართებებთან. არ არსებობს ისეთი რეალური საგნები, რომლებიც ზუსტად აკმაყოფილებენ გეომეტრიის განსაზღვრებებს: არ არის სიდიდის არმქონე წერტილი, არ არსებობს სრულყოფილი სწორი ხაზი... ჩვენი ცდის თვალსაზრისით, ჩვენ უნდა უარყვით არა მხოლოდ არსებობა, არამედ შესაძლებლობაც კი მსგავსი საგნებისა: მათი შესაძლებლობა გამორიცხულია ჩვენი პლანეტის ფიზიკური თვისებებით, ანდა მთელი სამყაროსიც. მაგრამ გეომეტრიული განსაზღვრებების საგნები მოკლებულია არა მხოლოდ ფიზიკურს, არამედ ასევე ფსიქოლოგიურ არსებობასაც“, მათ შესატყვის საგნებს ჩვენ ვერც აქ ვპოულობთ.

მაშინ, როცა ცნების წარმოშობის ტრადიციულ თეორიაში მათემატიკური იდეებისა და პირველადი შთაბეჭდილებების მსგავსებას ესმება ხაზი, თვითონ მათემატიკური ცნებების განხილვისას აღმოჩნდება, რომ „არ არსებობს და არ შეიძლება არსებობდეს ასეთი მსგავსება. ეს სახეები არ შეიძლება მიღებული იქნან ბუნებისა

და სულის მასალიდან მათი უბრალო გამოყოფით“, ეს მასალა არაფერს მის შესატყვისს არ შეიცავს. „აბსტრაქცია“, როგორც ის აქამდე ესმოდათ, არ ცვლის... ცნობიერებისა და ობიექტური სინამდვილის შემადგენლობას, არამედ მასში მხოლოდ სასაზღვრო ხაზებსა და დანაყოფებს ატარებს“; იგი ახდენს გრძნობადი შთაბეჭდილებების შემადგენელ ნაწილთა გამოცალკევებას, მაგრამ არ უმატებს მას არაფერს ახალს.

„წმინდა მათემატიკის დეფინიციებში კი, იმდენად არა გრძნობადი საგნებისა და შთაბეჭდილებების სამყარო გადმოიცემა, რამდენადაც გარდაიქმნება და იცვლება სავსებით სხვა სამყაროთი“. რომ ლაფუკვირდეთ, თუ როგორ ხდება ეს გარდაქმნა, მაშინ ჩვენ აღმოვაჩინებთ მიმართებათა განსაზღვრულ ფორმებს, „ჩვენს წინაშე აღმოცენდება მკაცრად განსხვავებულ ლოგიკურ ფუნქციათა განაწევრებული სისტემა, რომელიც ზრულებით ვერ თავსდება — და უფრო ნაკლებ ეყრდნობა „აბსტრაქციის“ მონოტონურ სქემაში“. ასეთსავე მდგომარეობას შევხვდებით თეორიული ფიზიკის ცნებებშიც.

აქაც საქმე გვაქვს კონკრეტულ-გრძნობადი სინამდვილის გარდაქმნასთან, რის ახსნაც ტრადიციულ მოძღვრებას არ ძალუძს. თეორიული ფიზიკის „ცნებები წარმოადგენენ არა ჩვენი აღქმების ასლებს უბრალოდ, არამედ გრძნობადი მრავალფეროვნების ადგილას; აყენებენ ახალ მრავალფეროვნებას, რომელიც განსაზღვრულ თეორიულ პირობებს აკმაყოფილებს“.

მაგრამ თავი რომ დავანებოთ ზუსტ ცნებებს, იმავე პრობლემასთან გვაქვს საქმე სამყაროს გულუბრყვილო სურათშიც, რომელსაც ტრადიციული ლოგიკური მოძღვრება ემყარება. თანახმად ამ მოძღვრებისა, ცნებები გვარისა და სახის შესახებ აღმოცენდება იმის წყალობით, რომ საგანთა მსგავსება თანდათან განდევნის მათ განსხვავებას. ეს მსგავსებები, განმეორების წყალობით, აღიბეჭდება სულში, მაშინ როცა ცვალებადი ინდივიდუალური განსხვავებანი ვერ იძენენ ასეთ სიმტკიცესა და ხანგრძლივობას. „მაგრამ საგანთა მსგავსება, ცხადია, მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს ნაყოფიერი და ქმედითი, როცა მას ჩასწვდებიან და განიხილავენ როგორც ასეთს. ის რომ, „არაცნობიერი“ კვლები, დარჩენილი ჩვენში რაიმე წარსული აღქმის სურათიდან, ფაქტიურად რაიმე ახალი შთაბეჭდილების მსგავსია, ყოველგვარ მნიშვნელობას მოკლებულია... სანამ ორივე ეს ელემენტი არ არის აღიარებული როგორც მსგავსი.

მაგრამ მაშინ უნდა მივიღოთ, რომ ყოველი „აბსტრაქციის“ საფუძველში გაიგივების, იდენტიფიკაციის აქტი ძვეს“.

ამგვარად, „აზროვნებას მიეწერება განსაკუთრებული ფუნქცია, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ იგი აღარებს რაიმე მოცემულ განცდას განსაზღვრულ წარსულ შთაბეჭდილებასთან და ცნობს მათ განსაზღვრულ მიმართებაში იგივეობრივად“. ამ სინთეზს, რომელიც ორ, დროში განცალკევებულ ცნობიერების მდგომარეობას აკავშირებს, არ გააჩნია გრძნობადი კორელატი თვითონ შესაღარებელ განცდებში. „იმის და მიხედვით, თუ რომელი მიმართულებით განხორციელდება ეს სინთეზი, ერთი და იგივე გრძნობადი მასალა შეიძლება ჩამოისხას საეხებით განსხვავებულ ლოგიკურ თეორიებში“⁸.

აქედან, აბსტრაქციის ფსიქოლოგიამ უნდა შოიხოვოს, რომ აღქმები, მათი ლოგიკური განხილვის მიღწევის მიზნით, განლაგებულ იქნან „მსგავსების მწკრივებში“; „მწკრივებში ასეთი განლაგების პროცესის გარეშე, განსხვავებული მომენტების თვალს გადავლებს გარეშე არ შეიძლებოდა აღმოცენებულიყო მათი გვაროვნული კავშირის ცნობიერება და, მამასადამე, ვერც აბსტრაქტული საგანი აღმოცენდებოდა. მაგრამ მწკრივის ერთი წევრიდან მეორეზე ეს გადასვლა გულანხმობს, ცხადია, პ რ ი ნ ც ი პ ს. რომლის მიხედვითაც იგი სრულდება და რომლის წყალობითაც დგინდება დამოკიდებულების სახე თვითეულ წევრთა და მის უახლოეს, მომდევნოს შორის“.

ამგვარად, „ცნების ყოველგვარი ჩამოყალიბება დაკავშირებულია მწკრივის ჩამოყალიბების განსაზღვრულ ფორმასთან. ჩვენ ვაზიბობთ, რომ რაიმე გრძნობადი მრავალფეროვნება ლოგიკურადაც ნაწვლში და მოწესრიგებული, როცა მისი წევრები ერთმანეთის გვერდით ყოველგვარი ურთიერთკავშირის გარეშე კი არ იმყოფება, არამედ გამომდინარეობენ და ლაგდებიან აუცილებელი წესით ერთი განსაზღვრული საწყისი წევრიდან რაიმე შემოქმედებითი ძირითადი მიმართების თანახმად. ამ შემოქმედებითი მიმართების იგივეობა, რომელიც უცვლელი რჩება ცნობიერების ცალკეული შინაარსების მრავალფეროვნების მიუხედავად, შეადგენს სწორედ ცნების სპეციფიკურ ფორმას“.

⁸ ი ქ ე ე, გვ. 24—25—26.

აქ საჭიროა, მხოლოდ ერთი რამ: „რომ მწკრივის აგებისას უცვლელი რჩებოდეს თვითონ სახელმძღვანელო თვალსაზრისი“. ყველა შემთხვევაში ვადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ „აუცილებლობის მიმართებას, რომლისთვისაც ცნება მხოლოდ გამოთქმა და გარსია, და არა გვარეობითი წარმოდგენა“, რომელსაც ზოგჯერ შეიძლება მართლაც ჰქონდეს ადგილი, მაგრამ განსაზღვრის არსებით ნაწილს არ შეადგენს.

„წევრთა კავშირი, თვითეულ ცალკეულ შემთხვევაში, იქმნება განსაზღვრული საყოველთაო კოორდინაციის კანონის დახმარებით, რის წყალობითაც მწკრივის წევრთა მიმდინარეობის ზოგადი წესი დგინდება“.

მაშასადამე, ცნების შინაარსის ერთიანობა შეიძლება აბსტრაქტირებულ იქნას მისი მოცულობის ცალკეული ელემენტებიდან იმ გაგებით, რომ ჩვენ მათით შევიმეცნებთ იმ სპეციფიკურ წესს, რომლის წყალობითაც ისინი ერთმანეთთან მიმართებებში დგანან, და არა იმ გაგებით, თითქოს ამ წესს ჩვენ მათგან ვიღებდეთ.

აბსტრაქციის თეორიას განსაზღვრულ ძალას ანიჭებს ის გარემოება, რომ იგი განიხილავს იმ შინაარსს, საიდანაც ცნება უნდა განვითარდეს, როგორც მოწესრიგებულ მრავალფეროვნებას. მაგრამ მაშინ ცნება „კი არ გამოიყვანება, არამედ წინასწარ იგულისხმება“. თუ მრავალფეროვნებას წესრიგს მივაწერთ, ამით ჩვენ უკვე ვგულისხმობთ ცნების არსებობას, თუ საბოლოო არა, „მის ჩარდინალურ ფუნქციაში“ მაინც.

ცნების ამ თეორიაში, „წინააღმდეგ სქემატური გვარეობითი წარმოდგენისა, რომელიც თავის გამოხატვას პოულობს ენის უბრალო სიტყვიერ ნიშანში, გამოდის მეცნიერული ცნების იდეალი“. ჰემმარიტი ცნება ცდილობს „უჩვენოს სახელდობრ ამ განსაკუთრებულობათა გამოვლენისა და კავშირის აუცილებლობა. ასეთი ცნება იძლევა თვითონ განსაკუთრებულის დაკავშირების უნივერსალურ წესს“.

მათემატიკური „ზოგადი ცნებების“ უპირატესობა იმაში მდგომარეობს, რომ მათში კი არ ისპობა, არამედ ინახება კერძო შემთხვევათა განსაზღვრულობა, რომელთა მიმართაც ეს ცნებები უნდა იყვნენ გამოყენებული. „როცა მათემატიკოსი ანზოგადებს თავის ფორმულებს, ამას მხოლოდ ის აზრი აქვს, რომ არა მარტო

ინახება ყველა კერძო შემთხვევა, არამედ ისინი შეიძლება გამოყვანილ იქნან კიდევაც ზოგადი ფორმულიდან“. ვინაიდან ლოგიკური ცნებები ყალიბდება განსაკუთრებულის უგულებელყოფით, ამიტომ მათგან ასეთი უკუსვლა შეუძლებელია⁹.

ზოგადი ცნება, ამგვარად გაგებული, შინაარსით უფრო მდიდარია, მისგან შეიძლება გამოყვანილ იქნას ყველა მათემატიკური მიმართება, რომელიც ცალკეულ შემთხვევაში შეიმჩნევა. ეს იმის წყალობით ხდება, „რომ ცნების დამახასიათებელი მომენტი მდგომარეობს არა წარმოდგენის სურათის „ზოგადობაში“, არამედ მწკრივის რაიმე პრინციპის ზოგადმნიშვნელობაში“.

რადგანაც მათემატიკური ფუნქციის ცნება მოიცავს ყველა ცალკეულ შემთხვევას იმ თანამიმდევრული მნიშვნელობების წყალობით, რომელიც შეიძლება ცვლადმა მიიღოს, ამიტომ სუბსტანციის ცნებასთან დაკავშირებული გვაროვნული ცნების ლოგიკის ნაცვლად, კასირერი აყენებს ფუნქციის მათემატიკურ ცნებას. მაგრამ ამ ფორმის ლოგიკის გამოყენების სფეროა არა მხოლოდ მათემატიკა, არამედ პრობლემა გადადის „ბუნების შემეცნების სფეროშიც, რადგან ფუნქციის ცნება შეიცავს იმ საყოველთაო სქემასა და ნიმუშს, რომლის მიხედვითაც შეიქმნა თანამედროვე ცნება ბუნების შესახებ“.

ეხება რა ემპირისტულ თეორიას, რომელიც „წარმოდგენების განსაზღვრული შინაარსების მსგავსებას თავისთავად ცხად ფსიქოლოგიურ ფაქტად იღებს და მას ცნების ჩამოყალიბების პროცესის ახსნისადმი იყენებს“, კასირერი აღნიშნავს, რომ „რაიმე ელემენტების მსგავსების შესახებ ლაპარაკს მხოლოდ მაშინ აქვს აზრი, როცა უკვე მოცემულია განსაზღვრული „მიმართება“, რომელშიც შეიძლება ამ ელემენტებს მსგავსი თუ არამსგავსი ეწოდოს. მაგრამ მიმართებათა ეს იგივეობა, იგივეობა თვალსაზრისისა, რომლის კუთხითაც ხდება შედარება, არის რაღაც განსაკუთრებული და ახალი შესადარებელ შინაარსთან შედარებით. განსხვავება ამ შინაარსებს შორის. ერთის მხრით, და ლოგიკურ „სახეებს“ (Species) შორის მეორე მხრით, რომელშიც ჩვენ მათ გაერთიანებულად ვაზროვნებთ, ესაა ფაქტი, რომლის შემდგომი ანალიზი შეუძლე-

⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 27—28—29—32.

ბელია. იგი კატეგორიული რიგისაა და „ცნობიერების ფორმას“ ეკუთვნის“.

ფორმალური ცნების თვითთული გარდაქმნა დაუყოვნებლივ იწვევს მთელი იმ სფეროს ახლებურ გაგებას, რომელსაც იგი აწესრიგებს და რომელზედაც იგი ბატონობს¹⁰.

ზემოთქმულიდან გასაგებია, რომ კასირერისათვის ფილოსოფიის ისტორია მასალის დაგროვება და ფაქტების ჩამოთვლა კი არაა, არამედ მეთოდი, შემეცნებისეული მოწესრიგება (Erkenntnismäßige Ordnung); იგია მეთოდი, რომლის საშუალებითაც ჩვენ ფაქტებს ვეცნობით, რომლითაც მათ ვიგებთ. ამასთან, კასირერის მიხედვით, „უშუალოდ მოცემული ფენომენები და მათი თეორიული ახსნისათვის საჭირო ცნებითი საშუალებები“, „გაგებულ უნდა იქნან როგორც მათ ურთიერთგანმსჭვალვაში, ისე მათ რელატურ თავსთავადობაში“. თვითონ ფილოსოფიური მოძღვრების გაგება იმ ინტელექტუალური მოტივებიდან უნდა მოხდეს, რომლებმაც ამ მოძღვრების შექმნა გამოიწვიეს. ფილოსოფიური სისტემისა — შემეცნების იმ თავისებური პრინციპიდან, რომლიდანაც ეს სისტემა ამოდის; ფილოსოფიის ისტორიის ასეთი მეთოდი არა მარტო შედეგის დადგენა-აღწერით კმაყოფილდება, არამედ აკლენს იმ მაგისტრალტებელ ძალებს, რომლებითაც იგი შინაგანად ფორმდება; მისი საბოლოო მიზანი „თვითონ ფილოსოფიური სულის ფენომენოლოგია“¹¹.

რადგანაც ცნების ძირითადი ფორმის რაიმე განსაზღვრული გაგება ყველა იმ კვლევის წინამძღვარია, რომელსაც აზროვნების¹²ა და ყოფიერების, შემეცნებისა და სინამდვილის მიმართება აინტერესებს, ამიტომ საწყისთა წმინდა ლოგიკური განსაზღვრებებიდან სინამდვილის შემეცნების ცნებამდე მივალთ. მაგრამ როცა გვინდა მთლიანი ყოფიერების გაგება (არა მარტო ბუნების, არამედ გონისაც) მაშინ საჭიროა სხვაგვარი, უფრო ფართო სახის მუშაობა: „ნაცვლად მხოლოდ სამყაროს მეცნიერული შემეცნების ზოგადი წინამძღვრების კვლევისა“, უნდა მოვახდინოთ „სამყაროს „გაგების“ სხვადასხვა ძირითადი ფორმების“ ერთმანეთისაგან გამოყო-

¹⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 33, 34, 40—41.

¹¹ Cassirer, Philosophie der Aufklärung, S. 10—11.

ფა¹²; გონის მეცნიერებათა მეთოდი უნდა ეყრდნობოდეს მხოლოდ ასეთ „მოდერებას გონის ფორმების“ შესახებ.

ამის შესაბამისად, თავის „სიმბოლური ფორმების ფილოსოფიაში“ კასირერი იძლევა გამოთქმის გონითი ფორმების თეორიას, რომელიც წარმოადგენს მეცნიერული აზროვნების, შემეცნების ფორმათა შესახებ მოძღვრებას, და რომელიც მეცნიერულ შემეცნებას, ბოლოს და ბოლოს, „სიმბოლური“ აზროვნების (პითის, რელიგიის, ხელოვნებისა და ენის გვერდით) ერთ-ერთ სახედ აქცევს. ამით, კასირერი, ცხადია, შესამჩნევად ცილდება მარბურგის სკოლის ტრადიციებს. ეს გარემოება განსაკუთრებით იგრძნობა კასირერის წიგნში „რა არის ადამიანი?“, რომლის გარჩევაც წინამდებარე გამოკვლევის ძირითად მიზანს შეადგენს.

§ 2. რა არის ადამიანი? სამყაროს გაგების სხვადასხვა ძირითადი ფორმების კვლევას საბოლოო მიზანი ადამიანის რაობის შემეცნებაა: სამყაროს გაგების ფორმებში „გამგები“ უნდა დავინახოთ. ვინ არის ეს გამგები? რა არის ადამიანი?

ეს კითხვა რომ გავარკვიოთ. კასირერის აზრით, საჭიროა შევეხებოდეთ როგორც ფსიქოლოგიურ, ონტოლოგიურ და გნოსეოლოგიურ საკითხებს. ასევე ჩვენი თემატიკის სფეროში შემოვტანათ მითი, ენა, რელიგია, ხელოვნება, მეცნიერება და ისტორია. ყველა ამ კითხვას ერთ საერთო თემატურ პლანში განხილვა იმითაა გამართლებული. რომ ისინი, „წარმოადგენენ სხვადასხვა გზებს, რომლებიც ერთ საერთო ფოკუსში იყრიან თავს“. „ამ ფოკუსის განსაზღვრა კულტურის ფილოსოფიის ამოცანას წარმოადგენს“¹³.

კულტურის ფილოსოფია იმ წინამძღვარადან უნდა ამოდინდეს, რომ „ადამიანური კულტურა არ არის შიშველი გროვა ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი უაქტებისა და საქმის ვითარების“. მისი გამოსავალი პუნქტია რწმენა, რომ ადამიანის სიცოცხლის სხვადასხვა გამოვლენანი ერთ საერთო ცენტრში ერთიანდება¹⁴. ამ ცენტრის განსაზღვრა-დადგენა კი ადამიანის არსის დადგენაა, როგორ უნდა მოხერხდეს ეს?

¹² Cassirer, Philosophie d. symbolischen Formen, 1923, I, S. 5.

¹³ Cassirer, Was ist der Mensch? 1960, S. 7—8.

¹⁴ იქვე, გვ. 281.

ერთი რამ კასირერისთვის ამთავითვეა ნათელი:

ადამიანის არსს ვერც წმინდა ობიექტური (ბიპევიორისტული) მეთოდით გავიგებთ და ვერც წმინდა ინტროსპექციით (თუმცა ამ უკანასკნელის გარეშე ფსიქოლოგიის საგნის დადგენა საერთოდ შეუძლებელია)¹⁵: როგორც ერთი, ისე მეორე მხოლოდ ადამიანის სიცოცხლის პატარა მონაკვეთს გვიჩვენებს, ადამიანური ფენომენის მთლიან სფეროს ისინი ვერასოდეს მოიცავენ. უნდა მოინახოს ის ძირითადი თვისება, რომელიც ამ მთლიან ფენომენს დაგვიხასიათებს და არა მის რომელიმე ნაწილს. რა გზა არსებობს ამ „ძირითადი თვისების“ აღმოსაჩენად?

კვლევის საკუთარი მეთოდის შესაბამისად, კასირერი მიმართავს საკითხის ისტორიას, რათა მისი „შემეცნებისეული მოწესრიგების“ გზით ის „მაგეშტალტბელი ძალები“ გამოავლინოს, რომლებიც საბოლოოდ ადამიანის არსთან მიგვიყვანენ.

§ 3. საკითხის ისტორია. არისტოტელე ლაპარაკობს როგორც ბოლოში, როცა იგი უარყოფს იდეალური და ემპირიული სამყაროს პლატონისეულ განცალკევებას: იგი ცდილობს იდეალური სამყაროს, შემეცნების სამყაროს, სიცოცხლიდან ახსნას. არისტოტელეს მიხედვით, როგორც ბუნებაში, ისე ადამიანური შემეცნების სამყაროში, უმაღლესი ფორმები უმდაბლესიდან ვითარდება. გრძობადი აღქმა, გამოცდილება, წარმოსახვა და გონება ერთი და იმავე ფუნდამენტალური აქტივობის სხვადასხვა სტადია და გამოხატვის სხვადასხვა ფორმაა, რომელიც ადამიანთან აღწევს თავის სრულქმნილობას, მაგრამ რომელიც, განსაზღვრული აზრით, ცხოველებსა და საერთოდ ყველა ცოცხალ არსებაში შეიძლება ვიპოვოთ.

ეს ბიოლოგიური თვალსაზრისი ნიშნავს, რომ ადამიანის შემეცნების საგანი, მისი განვითარების ადრეულ საფეხურზე მხოლოდ გარესამყაროა. პირველი ნაბიჯები, რომლებსაც ადამიანის სულიერ და კულტურულ ცხოვრებამდე მივყავართ, გარესამყაროსთან შეგუების აქტებით ანოიწურება, მაგრამ კულტურის შემდგომ განვითარებაში ადამიანის ბუნებრივი ცნობისმოყვარეობა მიმართულებას იცვლის. ამიერიდან „კითხვა სამყაროს საწყისისა და ადამიანის საწყისის შესახებ განუყრელადაა ერთმანეთთან დაკავშირებული“. ეს გარემოება უნივერსუმის პირველ მითოლოგიურ ახსნებ-

¹⁵ ი ქ ვ ე. გვ. 12.

ში შემჩნევა უკვე: აქ პრიმიტიული კოსმოლოგია და პრიმიტიული ანთროპოლოგია ერთმანეთს ავსებენ.

ამ მითოლოგიურ თვალსაზრისს რელიგია აძლევს შემდგომ გაღრმავება-განვითარებას¹⁶. მაგრამ რელიგიაში თვითშემეცნება არა წმინდა თეორიული ან უბრალო ცნობიმიყვარეობისა და ფილოსოფიური სპეკულაციის საგანია, არამედ ძირითადი რელიგიური და ზნეობრივი კანონი. „ამ მოთხოვნით თითქოს და ცოდნის თავდაპირველი სწრაფვა შებრუნდა — ჩვენ განვიცდით ყველა ღირებულების გადაფასებას“.

იგივე მდგომარეობაა ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაშიც. ბერძნული ფილოსოფიის საგანი, მისი განვითარების ადრეულ საფეხურზე, როგორც ჩანს მხოლოდ ბუნებაა. მაგრამ პერაკლიტე უკვე კოსმოლოგიური და ანთროპოლოგიური აზროვნების მიჯნაზე დგას: იგი დარწმუნებულია, რომ შეუძლებელია ბუნების საიდუმლოების გაგება ადამიანის საიდუმლოების გაგების გარეშე. აქედან, პერაკლიტეს შეეძლო საკუთარი ფილოსოფიის ასეთი დახასიათება მოეცა: „მე ვიკვლევ საკუთარ თავს“.

მაგრამ აზროვნების ამ ტენდენციამ სრულყოფილება პირველად სოკრატეს ფილოსოფიაში ჰპოვა: ის, რაც სოკრატულ ფილოსოფიას წინასოკრატულისაგან განასხვავებს, ადამიანის პრობლემა¹⁷: ერთადერთი უნივერსუმი რომელსაც სოკრატე იცნობს, ადამიანია; ერთადერთი პრობლემა, რომელიც მას აინტერესებს, ადამიანის რაობაა. ამასთან, სოკრატე არსად არ იძლევა ადამიანის დეფინიციას. რით აიხსნება ეს? საქმე იმაშია, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია ადამიანის ბუნებასთან იმავე გზით მისვლა, რომელსაც მატერიალური საგნების კვლევისას ვადგევართ: მატერიალური საგნები შეიძლება მათი ობიექტური თვისებების მიხედვით იაწიროს, ადამიანი კი მხოლოდ მის ცნობიერებასთან მიმართებაში. საამისოდ ემპირიული დაკვირვება და ლოგიკური ანალიზი, ისე, როგორც ეს წინასოკრატულ ფილოსოფიას ესმოდა, გამოუსადეგარია. ადამიანის ბუნებაში ჩახედვა მასთან უშუალო ურთიერთობითაა შესაძლებელი. ადამიანი რომ გაიგო, მასთან უნდა მიხვიდე, მას პირისპირ უნდა დაუდგე. ესაა აზროვნებისა და კვრეტის ახალი აქტი. „ბერ-

¹⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 13.

¹⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 14.

ქენთა მონოლოგიური ფილოსოფია სოკრატესთან დიალოგად იქცევა“. ადამიანის ბუნების შემეცნება მხოლოდ დიალოგიური, იგივე დიალექტიკური აზროვნებითაა შესაძლებელი. ჭეშმარიტება დიალექტიკური აზროვნების შედეგია, იგი ადამიანთა კითხვა-პასუხში მიიღწევა, და საერთო მოქმედების რეზულტატია.

ასე ვღებულობთ ჩვენ არაპირდაპირ პასუხს კითხვაზე: რა არის ადამიანი? „ახლა კაცი განსაზღვრულია როგორც ისეთი არსი, რომელიც თავისი თავის ძიებაშია, რომელიც თავისი არსებობის ყოველ წამში ამ არსებობის პირობებს ადგენს და კრიტიკულად ამოწმებს. ამ ძიებაში, ცხოვრების მიმართ ასეთ კრიტიკულ მიდგომაშია ადამიანური არსებობის ნამდვილი ღირებულება“. სოკრატეს აზროვნებისათვის ისაა დამახასიათებელი, რომ იგი ადამიანს განსაზღვრავს როგორც ისეთ არსებას, „რომელსაც გონიერ კითხვაზე გონიერი პასუხის გაცემა შეუძლია. ამ უნარში აქვს საწყისი როგორც ადამიანის ცოდნას, ისე ეთიკურ მოქმედებას. ვინაიდან ადამიანს შეუძლია პასუხი გასცეს თავის თავს და სხვას, ამიტომ იგი „პასუხისმგებელი“ არსებაა, ამიტომ იგი ზნეობრივი არსებაა“¹⁸.

სოკრატული პასუხი შემდგომ განვითარებასა და დადასტურებას სტოელებთან ღებულობს: ადამიანის არსი რომ გავიგოთ, საამისოდ ადამიანის არსებობის ყოველგვარი გარეგნული და შემთხვევითი მომენტისაგან უნდა განვეყენოთ; ყველაფერი, რასაც ადამიანი გარედან ღებულობს, ნულია და არაა; მისი არსი არა გარეგან მდგომარეობაზეა დამოკიდებული, არამედ იმ ღირებულებაზე, რომელსაც იგი თავის თავს აძლევს (მარკ ავრელიუსი). აქედან. ადამიანის ყველაზე დიდი სიკეთეა მისი აბსოლუტური დამოუკიდებლობა.

მაგრამ ეს ფილოსოფია მალე შეეჯახა ახალ სულიერ ძალას — ქრისტიანობას. ქრისტიანობაში ის, რაც წინათ ადამიანის უმაღლეს პრივილეგიად განიხილებოდა, მის შეცოდებად იქცა: სტოური თვალსაზრისი, რომ ადამიანი თავის შინაგან დაიმონს უსმენს და ემორჩილება, ეხლა უკვე კერპთმსახურებად ცხადდება.

ქრისტიანული ანთროპოლოგიის სრულყოფილი გამომხატველი პასკალია. მისი აზრით, ბუნებაში არაფერია ისეთი, რასაც შეეძლოს წინააღმდეგობა გაუწიოს გონებას, რადგან ბუნებაში არ არის ისეთი

¹⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 16—17.

რამ, რაც არ ემორჩილებოდეს გეომეტრიას. მაგრამ გეომეტრიის გამოყენება განსაზღვრულია; უნდა განვასხვაოთ „გეომეტრიის სული“ და „სიფაქიზის გრძობის“ („Feinsinns“) „სული“. გეომეტრიის სული იმ საგნებზეა მიმართული, რომელთა მიმართაც ლოგიკური ანალიზი გამოიყენება, რომლებიც პირველად ელემენტებზე შეიძლება დაიშალოს. მაგრამ არსებობს საგნები, რომლებიც მათი სიფაქიზისა (Feinheit) და მათი უსასრულო მრავალფეროვნების გამო ლოგიკური ანალიზის ყოველგვარ ცდას ეწინააღმდეგება. ესაა ადამიანის სული. აქედან, მათემატიკა ვერასოდეს გახდება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მეთოდი. სასაცილო იქნებოდა ადამიანზე გველაპარაკა, როგორც გეომეტრიული თეორემის შესახებ. მორალის ფილოსოფია, შექმნილი გეომეტრიული სისტემის სახით — *Ethika inore geometrico demonstrata* — აბსურდია და ფილოსოფიური სიზმარი.

მაგრამ, პასკალის აზრით, არც ძველ ლოგიკასა და მეტაფიზიკას შეუძლია ადამიანის სულის გასაღები მოგვცეს: მათი უპირველესი და უმაღლესი კანონი წინააღმდეგობის კანონია: ლოგიკურ და მეტაფიზიკურ აზროვნებას მხოლოდ იმ საგნების წვდომა შეუძლია, რომლებიც წინააღმდეგობისაგანაა თავისუფალი. მაგრამ სწორედ ამ წინააღმდეგობისაგან თავისუფლებასაა ადამიანი მოკლებული. წინააღმდეგობა ადამიანის არსებობის საკუთარი ელემენტია.

აქედან, პასკალისათვის ადამიანის ბუნებასთან მხოლოდ რელიგია თუ მიგვიყვანს. კლასიკური მაქსიმა: შეიცან თავი შენი — არა მარტო განუხორციელებელია, არამედ მცდარიც. ადამიანის გონება, მისი ნებისყოფა ცოდვითაა დაჩლუნგებული; მისმა სულმა დაკარგა სრულყოფილება. ამიტომ ადამიანი უნდა დადუმდეს, რათა ღმერთის ხმა გაიგონოს.

ცხადია, პასკალი, პასუხი არაა მეცნიერული პასუხი: რელიგია ავლენს ისეთ ფაქტებს, რომელთა გონიერი ახსნა შეუძლებელია. ჩვენ არ შეგვიძლია ავხსნათ ადამიანის შეცოდება, რადგან იგი არაა რაიმე ბუნებრივი მიზეზით გამოწვეული¹⁹. ამიტომ ახალი დროის დასაწყისში აზროვნება ისევ ძველი პრობლემების გარშემო ტრიალებს. მაგრამ უკვე გზას იკვლევს ახალი თვალსაზრისი, რომელშიც ადამიანის პრობლემა უფრო მაღალ საფეხურზე ადის. ამ განვითარების საფუძველია არა ახალი ფაქტების აღმოჩენა, „არამედ აზროვ-

ნების ახალი ინსტრუმენტის აღმოჩენა“. წინა პლანზე გამოდის მეცნიერული სული, რომელიც ეძებს ადამიანის ზოგად თეორიას, დამყარებულს ემპირიულ დაკვირვებებსა და ზოგად ლოგიკურ პრინციპებზე²⁰. ახალი ანთროპოლოგიის მეცნიერული საფუძველი ეხლა კოპერნიკის ახალი, ჰელიოცენტრული სისტემაა. ამიერიდან ადამიანი აღარ განიხილება როგორც სამყაროს იერარქიის მწვერვალი (როგორც ეს სტოელებსა და ქრისტიანულ ფილოსოფიას ესმოდა), არამედ მისი არსებობა უნივერსუმის უმცირეს წერტილად იქცა: ადამიანი გარემოცულია ყრუ უნივერსუმით, რომელსაც არაფერი ესაქმება მის რელიგიურ და ზნეობრივ მოთხოვნილებებთან.

ამიერიდან, 15—16 საუკუნეთა მეტაფიზიკური სისტემები ცდილობენ ადამიანის ადგილი აღმოაჩინონ სამყაროში. მათ უნდა უჩვენონ, რომ ახალი კოსმოლოგია ადამიანის გონების ძალას ახალ საფუძველს და სიმტკიცეს აძლევს. მათი მიზანია „ახალი კოსმოლოგიის წყველა ლოცვად აქციონ“. პირველი მნიშვნელოვანი ნაბიჯი ამ მიმართულებით ბრუნომ გადადგა. შემდგომ კი, ბუნების მათემატიკურ თეორიაზე დაყრდნობით, 17 საუკუნის ყველა დიდი მეტაფიზიკური სისტემა ადამიანის პრობლემის რაციონალისტურ გადაწყვეტას ესწრაფვის. მათი აზრით, „მათემატიკური გონება ადამიანისა და უნივერსუმის მაკავშირებელია; იგი შესაძლებელყოფს სამყაროს ინტელიგიბელური სტრუქტურის შემეცნებას და იგია ჭეშმარიტი გასაღები კოსმიური და ზნეობრივი წესრიგის ნამდვილი გაგებისა“.

მიუხედავად იმისა, რომ მეცხრამეტე საუკუნის მეცნიერებაში მათემატიკურ იდეებსა და კანონებს მაგრად ჰქონდათ ფეხი მოკიდებული, მაინც „ბიოლოგიურმა აზროვნებამ უპირატესობა მოიპოვა მათემატიკურის წინაშე“. ამგვარად, „სულიერი სტრუქტურის ახალი გაფორმება იმ ადგილზე განხორციელდა, რომელიც მათემატიკამ დაკარგა მეცნიერებათა იერარქიაში“ (იქვე გვ. 31). ეს პროცესი დაიწყო დარვინის „On the Origin of Species“ გამოქვეყნებით; ადამიანი აქ ორგანული სამყაროს განვითარების შედეგად გამოცხადდა. ამასთან, აქაც მნიშვნელოვანია არა ახალი ფაქტები, არამედ ამ ფაქტების ინტერპრეტაცია, რაც მეტაფიზიკური პრინციპით იყო განსაზღვრული. თვითონ ევოლუციის თეორია, თავისი ზოგადი შინაარსით,

²⁰ იქვე, გვ. 25.

უკვე არისტოტელესთანაა მოცემული. განსხვავება დარვინისა და არისტოტელეს თეორიებს შორის ისაა, რომ „არისტოტელე იძლევა ფორმალურ ინტერპრეტაციას, მაშინ როცა ახალ დროში ნაცადია განვითარების მატერიალური ახსნა“. არისტოტელე დარწმუნებული იყო, რომ სიცოცხლის უმდაბლესი ფორმები უმაღლესით უნდა გავივით; მასთან ადამიანის სიცოცხლის ტელეოლოგიური ხასიათი ბუნების ყველა მოვლენაზეა გავრცელებული. დარვინთან ეს იერარქია შებრუნდა: არისტოტელესეული მიზან-მიზეზის ცნება უარყოფილია. ამიერიდან მეცნიერება ცდილობს გაიგოს ორგანული ბუნების სტრუქტურა წმინდა მატერიალური მიზეზიდან, რომელიც არისტოტელესათვის შემთხვევითი მიზეზი იყო და რომლითაც მას სიცოცხლის ფენომენის ახსნა შეუძლებლად მიაჩნდა; ამიერიდან ბიოლოგია დარწმუნებულია, რომ ორგანული სიცოცხლე შიშველი შემთხვევითობის პროდუქტია, რომ „შემთხვევითი ცვლილებები, ...საკმარისია იმ გარდაქმნების ასახსნელად, რომლებსაც სიცოცხლის მარტივი ფორმებიდან... უმაღლეს და ურთულეს ფორმებამდე მივყავართ“²¹.

ევოლუციის თეორიის დამსახურება იმაში მდგომარეობს, რომ მან მოსპო ყოველგვარი საზღვარი სიცოცხლის სხვადასხვა ფორმებს შორის: არ არსებობს განცალკევებული სახეები, არის მხოლოდ სიცოცხლის უწყვეტი ნაკადი. მაგრამ შეგვიძლიან თუ არა ამავე პრინციპის გამოყენება ადამიანის სიცოცხლისა და ადამიანური კულტურის მიმართ? „არის თუ არა კულტურული სამყარო, მსგავსად ორგანული სამყაროსი, შემთხვევითი ცვლილებებისაგან შექმნილი?“ აქვს თუ არა მას ტელეოლოგიური სტრუქტურა? ამგვარად, ევოლუციის თეორიას უნდა დაემტკიცებია, რომ ადამიანურ-ცივილიზაციის სამყარო შეიძლება აიხსნას რამდენიმე საყოველთაო მიზეზით, რომლებიც ერთნაირია როგორც ბუნების, ისე ე. წ. სულიერი ფენომენებისათვის.

ეს პრინციპი დაედო საფუძვლად კულტურის ფილოსოფიის ახალ ტიპს, რომელიც იპოლიტე ტენმა განავითარა და რომლის მიხედვით ადამიანური კულტურის ახსნა მექანიკის პრინციპებითაა შესაძლებელი: საქმე ეხება მხოლოდ მოქმედ მიზეზთა მიმართულე-

²¹ იქვე, გვ. 32.

ბას. თვითონ ეს მიზეზები ერთნაირია როგორც ფიზიკურ, ისე სულიერ სამყაროში; ადამიანი ცხოველის უმაღლესი სახეა.

მაგრამ აქ ახალი პრობლემა წამოიჭრება. არ შეიძლება მხოლოდ იმ იმპულსებისა თუ მოტივების ჩამოთვლით დაკმაყოფილება, რომლებიც ადამიანის სიცოცხლეს განსაზღვრავს. საჭიროა მისი კლასიფიცირება და მეცნიერულ სისტემაში მოყვანა. ცხადია, ამ იმპულსებს არა აქვთ ყველას ერთნაირი შემეცნებითი ღირებულება. მათ აერთიანებს ერთი განსაზღვრული სტრუქტურა, რომლის ჩვენებაც ფსიქოლოგიისა და კულტურის თეორიის უპირველესი ამოცანაა. ადამიანის სიცოცხლის რთულ მექანიზმში ის ფარული მამოძრავებელი ძალა უნდა ვიპოვოთ, რომელიც ჩვენი ნებისყოფისა და აზროვნების მექანიზმს ამოძრავებს. რომელია ეს ძალა? აი ახალი კითხვა, რომლის წყალობითაც დღეს ადამიანის თეორია ჩიხში მოემწყვდა. ამ კრიზისის დასახასიათებლად შეიძლება გამოვიყენოთ მაქს შელერის სიტყვები: არასოდეს არ ყოფილა ადამიანი ისე პრობლემური, როგორც დღეს... ადამიანის ერთიანი თეორია ჩვენ არა გვაქვს, კერძო მეცნიერებათა მუდმივად მზარდი სიმრავლე. რომლებიც ადამიანს იკვლევენ, უფრო აბნელებენ ადამიანის არსს.

რად არის ის არიადნეს ძაფი, რომელიც დაკვირვების მოუწესრიგებელი ფაქტების ლაბირინთიდან გავვიყვანს? რა არის ის, რაც ჩვენი აზროვნებისა და ნებისყოფის მექანიზმს ამოძრავებს? რა არის ადამიანის გაგების გასაღები?

§ 4. ადამიანის გაგების გასაღები: სიმბოლო. ბიოლოგი იოჰან უექსკიული, როგორც ფილოსოფოსი, იდეალისტი და ფენომენალისტი. მაგრამ მისი ფენომენალიზმი ემპირიულ პრინციპებს ეყრდნობა. უექსკიულის აზრით, დოგმატური გულუბრყვილობა იქნებოდა იმის დაშვება, თითქოს არსებობს საგანთა აბსოლუტური რეალობა, რომელიც ერთნაირია ყველა ცოცხალი არსებისათვის; სინამდვილე არ არის ერთსახოვანი და ჰომოგენური რაღაც, მას იმდენი სხვადასხვა განასერი და წესრიგი აქვს, რამდენიც განსხვავებული ორგანიზმია. თვითელი ორგანიზმი მონადაა, თავისი საკუთარი სამყაროს მქონე. ფენომენები, რომლებსაც ერთი ორგანიზმის სიცოცხლეში ვხვდებით, გადაუტანადია სხვა რომელიმე სახეზე. გამოცდილებები და აქედან ორი განსხვავებული ორგანიზმის რეალობები შეუდარებელია. ბუზის სამყაროში ჩვენ მხოლოდ „ბუზისებრ საგნებს“ ვიპოვით.

ამ წანამძღვარებიდან უექსკიული ანვითარებს თავის ორიგინალურ ცოცხალთა სამყაროს სქემას. უარყოფს რა ყოველგვარ ფსიქოლოგიურ ინტერპრეტაციას, უექსკიული წმინდა ბიპევიორისტულ მეთოდს მიყვება: მისი აზრით, ცხოველის გამოცდილების სპეციალური ფორმის რეკონსტრუქცია მისი ანატომიური აგებულების ცოდნითაა შესაძლებელი. ყოველ ორგანიზმს, თავისი ანატომიური აგებულების შესაბამისად, აქვს ნიშანთა განსაზღვრული ბადე (Merknetz), რომლითაც იგი გარეგალიზიანებას ღებულობს, და მოქმედების განსაზღვრული ბადე (Werknetz), რომლითაც ორგანიზმი მასზე რეაგირებს. ორგანიზმის სიცოცხლე ამ ორი სისტემის ერთად მოქმედებასა და წონასწორობაზეა დამოკიდებული; ისინი იმ საერთო ძეწყვის წევრებია, რომლებსაც უექსკიული ცხოველის ფუნქციონურ წრეს (Funktionskreis) უწოდებს.

შესაძლებელია თუ არა უექსკიულის სქემით ადამიანის სამყაროს აღწერა და დახასიათება? ცხადია, რომ ადამიანი არ წარმოადგენს გამონაკლისს დანარჩენი ბიოლოგიური სამყაროდან. მაგრამ ადამიანთან ჩვენ ვპოულობთ ისეთ თვისებებს, რომლებიც როგორც ჩანს, მხოლოდ მისი სიცოცხლის განსაკუთრებული ნიშანია. ადამიანის ფუნქციური წრე არა მარტო ქვანტიტატურად გაიზარდა, არამედ მან ქვალიტატური ცვლილებებიც განიცადა: ადამიანმა გარემოსთან შეგუების ახალი მეთოდი შეიძინა. რეცეპტულ და ეფექტურ სისტემებს შორის, რომლებიც ცხოველებში უშუალოდ ზვდებიან. ერთმანეთს, ადამიანებში მოთავსებულია მესამე შემაერთებული წევრი — სიმბოლოთა სისტემა. ადამიანი ცოცხლობს არა მხოლოდ განფენილ რეალობაში, არამედ რეალობის ახალ განზომილებაში. განსხვავება ორგანულ რეაქციებსა და გამლიზიანებელზე ადამიანურ პასუხს შორის, შეუქცევადია. იგი შეწყვეტილი და შეყოვნებულია აზროვნების პროცესით. ადამიანი ცოცხლობს სიმბოლურ სამყაროში, რომელიც აღარაა ბუნებრივი. ამ სიმბოლურ სამყაროს, უნივერსუმის შემადგენელი ნაწილებია ენა, მითი, ხელოვნება და რელიგია. ისინია ის ჭრელი ძაფები, რომლებიც სიმბოლოთა ბადეს ქსოვს²².

იმის გამო, რომ სინამდვილესა და ადამიანს შორის სიმბოლოთა სისტემაა მოთავსებული, ადამიანს აღარ შეუძლია უშუალოდ უყუ-

²² ი ქ ვ ე, გვ. 37—38.

როს სინამდვილეს. სინამდვილე თითქოს და მით უფრო სცილდება ადამიანს, რაც უფრო მეტადაა განვითარებული მისი სიმბოლური აზროვნება და მოქმედება. ადამიანს სამყაროს დანახვა მხოლოდ ამ ხელოვნური მედიუმების პრიზმაში შეუძლია. „საგნები კი არ აწუხებს ადამიანს, როგორც ამბობს ეპიკტეტი, არამედ საკუთარი აზრი ამ საგნების შესახებ“.

ზემოთქმულის მიხედვით, ადამიანის ძველი დეფინიცია ეხლა ასე შეგვიძლია შევასწოროთ: ადამიანი არის animal symbolicum-ი. რაც შეეხება ადამიანის ძველ განსაზღვრას („animal rationale“), იგი ადამიანის არსს ვერ გვიხასიათებს: „გონების ცნება მეტიმეტად ვიწროა; მას არ შეუძლია მოიცვას ცხოვრების ყველა ფორმა“. „სინამდვილეში რაციონალობა არაა ყველა ადამიანური აქტივობის დამახასიათებელი თვისება“. არ შეიძლება, მაგალითად, მითის, რელიგიისა და ენის გონების მეშვეობით ახსნა, მათი „რაციონალობის“ მტკიცება. ადამიანის კულტურის ფორმები სიმბოლური ფორმებია. ესაა მათთვის საერთო ნიშანი.

ადამიანის განსაზღვრა, როგორც animal symbolicum-ისა გამოთქვამს ადამიანის თავისებურებას და გვიჩვენებს იმ გზას, რომლის გავლაც მხოლოდ ადამიანს შეუძლია — ცივილიზაციის გზას²³.

მაგრამ ეს დეფინიცია შემდგომ დაზუსტებას მოითხოვს. საჭიროა ადამიანის სიმბოლური განწყობის ზუსტი აღწერა და ამ გზით მისი სიმბოლური ქცევის იმ ფორმებისაგან განსხვავება, რომლებიც ცხოველთა სამყაროში გვხვდება. ასეთი განმასხვავებელი ნიშნის დადგენა გულისხმობს შესაბამისი ლოგიკური გამოსავალი პუნქტის აღმოჩენას. ეს გამოსავალი პუნქტია, როგორც ეს უკვე რევეშმა აღნიშნა, ენის ცნების განსაზღვრა²⁴.

როგორც ცნობილია, ენა არაა მარტივი და ერთიანი ფენომენი. მასში რამდენიმე გეოლოგიური ფენის გარჩევა შეიძლება. უპირველესი და უსაფუძვლესი ენაა აფექტების ენა. მაგრამ არსებობს სულ სხვა ტიპის ენაც, რომელშიაც სიტყვა აღარ წარმოადგენს ინტერიექციას, საცა სიტყვა არა გრძნობის უნებური გამოთქმია, არამედ წინადადების ნაწილი, რომელსაც განსაზღვრული ლოგიკური და სინტაქსური სტრუქტურა აქვს.

²³ ი ქ ვ ე, გვ. 40.

²⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 41—42.

აფექტების ენის პარალელს ცხოველთა სამყაროშიც ვხვდებით. მაგრამ ვერსად, გარდა ადამიანისა, ვერ ვნახავთ ჩვენ იმ გარემობას, რომ სიტყვა იყოს ნიშანი, ობიექტური მიმართებისა და მნიშვნელობის მქონე. ამგვარად, პროპოზიციონალური და ემოციონალური ენის განსხვავება აღნიშნავს იმ საზღვარს, რომელიც ცხოველისა და ადამიანის ენას შორის არსებობს²⁵.

ამ მიმართებით არა აქვს მნიშვნელობა ენის წარმოშობის საკითხს. ადამიანის ენის ლოგიკურ ანალიზს მივყევართ თავდაპირველ ელემენტებთან, რომლებიც მის კონსტიტუირებას ახდენენ. ამ ახალი სულიერი ფენომენის პარალელს ცხოველთა სამყაროში ვერ ვპოულობთ. ამ ფაქტს არ ეწინააღმდეგება ევოლუციის ზოგადი თეორია. ორგანული ბუნების ფენომენები გვასწავლის, რომ ევოლუცია არ გამოირიცხავს „თვითჩასახვის“ („Urzeugung“) განსაზღვრულ სახეს; უნდა მივიღოთ ერთბაში მუტაციების შესაძლებლობა, რომლებიც ახალ ევოლუციას იწვევს. თანამედროვე ბიოლოგიას საერთოდ ევოლუცია სხვანაირად ესმის, ვიდრე ადრეულ დარკინიზმს. იგი საფუძველს გვაძლევს ექვი შევიტანოთ იმ ჰიპოთეზაში, რომლის მიხედვითაც ადამიანის მსგავსმა მამულებმა მნიშვნელოვანი ნაბიჯი კი გადადგეს სიმბოლური ენისაკენ, მაგრამ ადამიანური სამყაროს ზღურბლი ველარ გადალახეს და ჩიხში მოემწყვდენ²⁶.

ენის პრობლემის გარკვევის მიზნით ჩვენ უნდა განვასხვავოთ ნიშანი და სიმბოლო. ნიშნისა და სიგნალის კომპლექსურ სისტემებს უკვე ცხოველებში ვხვდებით. მაგრამ სიმბოლო არ შეიძლება დაყვანილ იქნას ნიშანზე, პირიქით. ისინი საპირისპირონი არიან. „სიგნალი და სიმბოლო მიეკუთვნება მიმართებათა ორ განსხვავებულ სფეროს. სიგნალი მოვლენაა (Ereignis), იგი ეკუთვნის არსებობას (Sein), მაშინ როცა სიმბოლოს აქვს მნიშვნელობა და ყოველთვის ადამიანის სულზეა მიმართული. სიგნალს „ოპერატიული“ ფუნქცია აქვს, სიმბოლოს „დესიგნატიული“ (განმსაზღვრელი, აღმნიშვნელი). სიგნალს ბუნებრივი ან სუბსტანციალური არსებობის სახე აქვს, სიმბოლოს აქვს მხოლოდ ფუნქციონალური ღირებულება²⁷.

²⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 43—44.

²⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 44—45.

²⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 47.

ასეთივე განსხვავებაა ცხოველის ინტელიგენტსა და ადამიანის ინტელიგენტს შორის:

„... ცხოველს აქვს პრაქტიკული წარმოსახვის უნარი ან ინტელიგენტი, მაშინ როცა მხოლოდ ადამიანმა განავითარა ახალი უნარი: წარმოსახვის სიმბოლური უნარი და ინტელიგენტი“²⁸.

ის გადაპკრელი ნაბიჯი, რომელსაც ნიშნებისა და პანტომიმების გამოყენებიდან სიტყვების, მაშასადამე სიმბოლოს გამოყენებამდე მოყვავართ, საკმაოდ ძნელი აღსაწერია. ასეთი გადასვლა რომ მოახდინოს, ადამიანმა უნდა გაიგოს, რომ „... ყველაფერს აქვს სახელი — რომ სიმბოლური ფუნქცია რაიმე განსაკუთრებული შემთხვევით კი არაა განსაზღვრული, არამედ უნივერსალური გამოყენების პრინციპია, რომ იგი ადამიანის აზროვნების მთლიან სფეროს მოიცავს“²⁹; ადამიანმა უნდა ისწავლოს „... სიტყვების გამოყენება და ამასთან არა როგორც მხოლოდ მექანიკური ნიმუშებისა და სიგნალების, არამედ როგორც აზროვნების მთლიანად ახალი ინსტრუმენტისა“ (იქვე).

სიმბოლიზმის პრინციპი და მისი უნივერსალობა, მისი ძალა და საყოველთაო მნიშვნელობა ის „ჯადოსნური სიტყვა“, რომელიც გვაძლევს სპეციფიკურ ადამიანურ სამყაროსთან, ადამიანური კულტურის სამყაროსთან მისასვლელს. თუ ადამიანი ერთხელ მიინც დაეუფლება ამ ჯადოსნურ სიტყვას, მაშინ შემდგომი პროგრესი უზრუნველყოფილია. ამ პროგრესს, ცხადია, გრძობადი მასალის სინაკლულე ხელს ვერ შეუშლის. ეს იმიტომ, რომ „ადამიანი თავისი ადამიანური სამყაროს აგებაში არაა დამოკიდებული გრძობადი მასალის ქვალიტეტზე“; „ადამიანური კულტურა თავის განსაკუთრებულ თვისებებსა და თავის სულიერ და ზნეობრივ ღირებულებას იმ მასალიდან კი არ იღებს, რომლიდანაც იგი შედგება, არამედ მისი ფორმისაგან, მისი არქიტექტონიკური სტრუქტურისაგან“. ეს ფორმა შეიძლება გამოიხატოს ყოველგვარ გრძობად მასალაში. აუცილებელი მნიშვნელობისაა არა ცალკეული ნაშენი ქვა, არამედ მისი ზოგადი ფუნქცია, რომელიც სიმბოლური სამყაროს არქიტექტონიკურ ფორმას ქმნის. ენობრივში ესაა მისი ზოგადი სიმბოლური ფუნქცია, რომელიც მატერიალურ ნიშნებს

²⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 48.

²⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 50.

აცოცხლებს და „მათ მოლაპარაკედ აქცევს“. ამ მაცოცხლებელი პრინციპის გარეშე ადამიანური სამყარო ფაქტიურად ბრმა და ყრუა³⁰.

ამგვარად, სიმბოლიზმის ერთ უდიდეს უპირატესობას მისი უნივერსალური გამოყენებადობა შეადგენს. ეს უნივერსალური გამოყენებადობა იმ ფაქტს ემყარება, რომ ყველაფერს აქვს სახელი.

სიმბოლოს მეორე უპირატესობა მისი გადატანითობაა. სიმბოლო არა მარტო უნივერსალურია, არამედ ცვალებადიც: მე შემიძლია ერთი მნიშვნელობა სხვადასხვა ენაზე გამოვთქვა. ნიშანი ან სიგნალი, პირიქით, იმ გარემოსთანაა დაკავშირებული, რომელზედაცაა იგი მიმართული. „ნამდვილი ადამიანური სიმბოლო ხასიათდება არა თავისი ერთნაირობით, არამედ თავისი მრავალმხრივობით. იგი მოძრავია და არა უძრავი“³¹.

შემდეგი კითხვა ეხება მიმართებითი აზროვნებისა (des beziehendes Denkens) და სიმბოლური აზროვნების ურთიერთდამოკიდებულებას. უეჭველია, რომ „სიმბოლოთა კომპლექსური სისტემის გარეშე მიმართებების შესახებ აზროვნება საერთოდ შეუძლებელია“.

მაგრამ ადამიანის ცნობიერების დამახასიათებელი ნიშანია არა ორი მოვლენის ურთიერთმიმართების აღქმის უნარი (იგი, როგორც ჩანს, ცხოველებსაც აქვს), არამედ „რელაციათა აზროვნების განსაკუთრებული ტიპი... ადამიანებს განვითარებული აქვთ რელაციათა იზოლირების უნარი, რათა ისინი მათ აბსტრაქტულ მნიშვნელობაში იქნან განხილულნი“. რელაციების მნიშვნელობის გაგებაში ადამიანი აღარაა დამოკიდებული კონკრეტულ გრძობად მონაცემებზე: „იგი განიხილავს ამ რელაციებს „თავისთავად“. ამის მაგალითია გეომეტრია, საცა ჩვენ „... ვიკვლევთ არა კონკრეტულ, არამედ უნივერსალურ ვრცეულ მიმართებებს, რომლის ფორმულირებისათვის ჩვენს განკარგულებაშია ადექვატური სიმბოლიზმი. ადამიანური ენის მოსამზადებელი ნაბიჯის გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა ამის მიღწევა“³².

ამგვარად, „სიმბოლიზმის გარეშე ადამიანის სიცოცხლე... ჩაკეტილი იქნებოდა მის პრაქტიკულ საჭიროებებსა და ინტერე-

³⁰ ი ქ ვ ე, გვ 52.

³¹ ი ქ ვ ე, გვ. 53.

³² ი ქ ვ ე, გვ. 55.

სებში: იგი ვერ იპოვიდა ვერავითარ გზას იმ „იდეების სამყარო-საქენ“, რომელიც მას სხვადასხვა მხრიდან ეხსენება: რელიგიის, ხელოვნების, ფილოსოფიისა და მეცნიერების“³³.

§ 5. სივრცე და დრო ადამიანთა სამყაროში. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ამოცანაა იმ სპეციალური თვისების აღწერა და ანალიზი, რომელიც დრო და სივრცეს აქვს ადამიანურ გამოცდილებაში.

ცხადია, „გულუბრყვილობა და უსაფუძვლო იქნებოდა სივრცესა და დროის განხილვა როგორც ყველა ცოცხალი არსებისათვის აუცილებელად ერთნაირი მოვლენისა“. იმისათვის, რომ აღმოვაჩინოთ ადამიანური სამყაროს სივრცისა და დროის ნამდვილი თვისება. საჭიროა „ადამიანური კულტურის ფორმების ანალიზი“.

ასეთი ანალიზის შედეგად, უპირველეს ყოვლისა ის გახდება ნათელი, რომ არსებობს სივრცითი და დროითი გამოცდილების ყუნდამენტალურად განსხვავებული ტიპები. არსებობს ამ გამოცდილების დაბალი და მაღალი ფენები. უმდაბლესი ფენაა ორგანული სივრცე და დრო: თვითეული ორგანიზმი ცხოვრობს განსაზღვრულ გარემოში, და იგი იძულებულია მუდმივად ეგუებოდეს მას. სივრცის ახალ ფორმასთან გვაქვს საქმე უმაღლეს ცხოველებთან. ეს სივრცე არაა გრძნობათა უბრალო მონაცემი. იგი მეტად რთული ბუნებისაა და შეიცავს გრძნობადი გამოცდილების სხვადასხვა ელემენტს³⁴.

მაგრამ აქ ჩვენი უმთავრესი ამოცანაა მივალწიოთ სიმბოლური სივრცის გაგებას. იმით, რომ ჩვენ ამასთან დაკავშირებულ საკითხებს შევისწავლით, მივალთ ადამიანური და ცხოველური სამყაროს საზღვართან. ადამიანი „აბსტრაქტული სივრცის იდეამდე მიდის არა უშუალოდ, არამედ აზროვნების უაღრესად რთული და მწველი პროცესით“³⁵.

აბსტრაქტული სივრცე გრძნობების მონაცემებისაგან აბსტრაქტიზაციით მიიღება.

„აბსტრაქტულ სივრცეს... არავითარი საფუძველი არა აქვს რაიმე ბუნებრივ ან ფსიქოლოგიურ რეალობაში. გეომეტრიის წე-

³³ ი ქ ვ ე, გვ. 58.

³⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 60.

³⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 61.

რტილები და ხაზები არც ფიზიკური და არც ფსიქიკური საგნებია. ისინი აბსტრაქტული რელაციების სიმბოლოებია. თუ ჩვენ ამ რელაციებს „ქეშმარიტებას“ მივაწერთ, მაშინ ახლებურად უნდა გავაგოთ სიტყვა „ქეშმარიტების“ აზრი. აბსტრაქტული სივრცის შემთხვევაში საქმე ეხება არა საგანთა ქეშმარიტებას, არამედ „მსჯელობებისა და დებულებების ქეშმარიტებას“³⁶. აბსტრაქტულ სივრცეში, გეომეტრიის სივრცეში, „...მოხსნილია ჩვენი უშუალო გარსობადი გამოცდილების ყველა კონკრეტული განსხვავება“. „გეომეტრიული სივრცე უნივერსალური ჰომოგენური სივრცეა“. ასეთი, ერთიანი სივრცის იდეის გარეშე, ვერასოდეს მიიღწეოდა უნივერსუმის ერთიანობისა და კანონზომიერების იდეა.

როგორც ცნობილია, პრიმიტივები, ჩვეულებრივ, სივრცის აღქმის კარგი უნარით არიან დაჯილდოებული. მაგრამ უფრო ზუსტად გამოკვლევა გვიჩვენებს, რომ პრიმიტივის სივრცის აღქმა იშვიათი ნაკლის მქონეა: მას არ შეუძლია სივრცის ზოგადი აღწერა მოგვეცეს. სივრცის ის ცოდნა, რომელიც პრიმიტივს აქვს, „...ძალზე შორსაა იმისაგან, რასაც ჩვენ აბსტრაქტული, თეორიული აზრით, ჩვეულებრივ „ცოდნას“ ვეძახით. ცოდნა აღნიშნავს მხოლოდ რეპრეზენტაციას; ცოდნა თავის თავში შეიცავს რეპრეზენტაციას და იგი აქვს წინამძღვარად. რეპრეზენტაცია არის აქტი, რომელიც ფართოდ განსხვავდება საგნის უბრალო გამოყენებისაგან. ეს უკანასკნელი სხვას არაფერს მოითხოვს, გარდა მოქმედებების განსაზღვრული თანმიმდევრობისა“. „მაგრამ სივრცისა და ვრცეული მოძრაობების რეპრეზენტაცია გაცილებით მეტს ნიშნავს. რაიმეს გამოსახვისათვის არაა საკმარისი რომ მას სწორად მოვეპყროთ და მისი პრაქტიკული გამოყენება შევიძლოთ. ჩვენ უნდა გვეჩვენოს საგნის ზოგადი გაგება ((Auffassung) და იგი სხვადასხვა მხრიდან უნდა განვიხილოთ, რათა ვიპოვოთ მისი სხვა საგნებთან მიმართებები, ე. ი. იგი ვრცეულად უნდა განვსაზღვროთ და სივრცის ზოგად სისტემაში მისი ადგილი ვუჩვენოთ“³⁷.

ამგვარად, სიმბოლური სივრცის იდეა აუცილებელი წანამძღვარია კოსმიური წესრიგის იდეისა.

³⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 62

³⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 63—64.

იგივე მდგომარეობაა დროის პრობლემის მიმართაც, სივრცისა და დროის ცნებები თუმცა ავლენენ საკმაოდ შესაძინევ მსგავსებას, მაგრამ მათ შორის მნიშვნელოვანი განსხვავებაცაა. კანტის მიხედვით, სივრცე გარეგანი გამოცდილების ფორმაა, ხოლო დრო შინაგანისა. შინაგანი გამოცდილების ახსნის საჭიროება ადამიანის წინაშე ახალ პრობლემებს აყენებდა. აქ მას არ შეეძლო იმავე მეთოდების გამოყენება, რომლებსაც იგი გარეგანი გამოცდილების მოწესრიგებისათვის იყენებდა, მაგრამ ორივე პრობლემას ერთი გამოსავალი პუნქტი აქვს: დროც უპ. ყოვლისა განიხილება არა როგორც ადამიანის სიცოცხლის განსაზღვრული ფორმა, არამედ როგორც ზოგადი პირობა საერთოდ ორგანული 'აიცოცხლისა. „ორგანულ სიცოცხლეს თავისი არსებობა მხოლოდ დროულ ქმნადობაში აქვს. ესაა მუდმივად ცვალებადი რაღაც... ორგანიზმი არასოდეს არ არსებობს დროის ერთადერთ წერტილში. დროის სამი მოდუსი — წარსული, აწმყო, მომავალი — მის ცხოვრებაში ქმნის მთლიანა, რომელიც არ შეიძლება ცალკეულ ელემენტებად დაიშალოს. ჩვენ არ შეგვიძლია ორგანიზმის მომენტური მდგომარეობის აღწერა მისი ისტორიის გააზრების გარეშე“³⁸.

როგორც ცნობილია, მექსიერების ანთროპოლოგიური ცნება გულისხმობს არა მხოლოდ იმას, რომ „ადრინდელი გამლიზიანების მოქმედების ლატენტური ნაშთი რჩება“ (სემონი). ადამიანური მექსიერების შინაარსია „ხელახლა ცნობისა და იდენტიფიცირების პროცესი: ადრინდელი შთაბეჭდილებები არა მარტო უნდა განმეორდენ, არამედ ასევე უნდა მოხდეს მათი მოწესრიგება და ლოკალიზება და დროის სხვადასხვა პუნქტზე მიმაგრება. ასეთი ლოკალიზაცია შეუძლებელია დროის, როგორც ზოგადი სქემის გაგების გარეშე, როგორც თანამიმდევრობისა, რომელშიც მოთავსებულია ყველა მოვლენა. დროის აღქმის, ისე როგორც სივრცის აღქმის აუცილებელი წანამძღვარია ასეთი თანმიმდევრობის კონცეფცია“³⁹.

მოგონების ადამიანური ფენომენი არ შეიძლება დახასიათდეს როგორც მოვლენის უბრალო დაბრუნება. იგი იმდენად არა უბრალო განმეორებაა, რამდენადაც „ხელახლა შობა წარსულისა, იგი

³⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 67—68.

³⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 69.

თავის თავში შეიცავს შემოქმედებით და კონსტრუქციულ პროცესს. არ კმარა წარსული გამოცდილებების უბრალო შეგროვება. ჩვენ ისინი ნამდვილად უნდა „წაფიკითხოთ“, მათი ორგანიზება და ერთ მთლიანად შეკვრა უნდა მოვახდინოთ, ჩვენი აზროვნების ფოკუსში უნდა გავაერთიანოთ“. ესაა მოგონების ის სახე, რომელიც მეხსიერების ადამიანური ფენომენის ფორმაა და რომელიც მას ცხოველური ან ორგანული სიცოცხლის სხვა ფორმებისაგან განასხვავებს⁴⁰.

სიმბოლური მეხსიერება ის პროცესია, „რომლის მეშვეობითაც ადამიანი არა მარტო თავის წარსულ გამოცდილებას ხელახლა წარმოიდგენს, არამედ თავისი წარსულის რეკონსტრუქციას ახდენს. ქეშმარიტი მეხსიერების აუცილებელი ელემენტი წარმოსახვის ძალაა“⁴¹.

მაგრამ არსებობს არა მხოლოდ დროის ერთი ასპექტი—აწმყოსა და წარსულის მიმართება, არამედ, და ეს განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, მომავლის ასპექტიც. მომავალი დროას ცნობიერების აუცილებელი მომენტიც. საერთოდ, მომავალზე მიმართება უფრო აღრე აღიქმება, ვიდრე წარსულზე. ეს გააჩნობა, განსაზღვრული ახრით, მთელი ორგანული სიცოცხლისათვისაა დამახასიათებელი: ინსტიქტური მოქმედებები გამოიწვევიან არა ყოველთვის უშუალო საჭიროებით: ისინი მომავალზე, ხშირად ძალიან შორეულ მომავალზე, მიმართული იმპულსებია. მაგრამ ადამიანთან „მომავალი არა მხოლოდ წარმოდგენის სურათია: იგი იქცევა „იდეალად“. „მომავლის თეორიული... იდეა მეტია ვიდრე მხოლოდ მოლოდინი; იგი ადამიანის სიცოცხლისადმი წაყენებულ მოთხოვნად იქცევა. და ეს მოთხოვნა შორს სცილდება ადამიანის უშუალო პრაქტიკული საჭიროების საზღვრებს. თავის უმაღლეს ფორმაში იგი გადის გამოცდილებაში მოცემული სამყაროს საზღვრებიდან. ესაა ადამიანის სიმბოლური მომავალი, რომელიც მის სიმბოლურ წარსულს შეესაბამება და მისი ზუსტი ანალოგია. ჩვენ შეგვიძლია მას „წინასწარმეტყველური“ (Prophetische) მომავალი ვუწოდოთ“. ადამიანის სიმბოლური ძალა აქ გადის თავისი სასრული ყოფიერების საზღვრებიდან. მაგრამ დროული წესრიგისადმი

⁴⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 70.

⁴¹ ი ქ ვ ე, გვ. 71.

ასეთი ზურგის შექცევით მოხდა ყოველგვარი აწმყოს გადასტრუქტურება. „იგი აღნიშნავს ადამიანის ეთიკური და რელიგიური სი-ცოცხლის გადამწყვეტ ფაზას“⁴².

§ 6. ფაქტები და იდეალები. მსჯელობის უნარის კრიტიკაში კანტი სვამს კითხვას, შესაძლებელია თუ არა ისეთი ზოგადი კრიტერიუმის პოვნა, რომელიც საშუალებას მოგვცემს აღვწეროთ როგორც ადამიანის განსჯის (Verstandes) ძირითადი სტრუქტურა, ისე ეს სტრუქტურა შემეცნების ყველა სხვა შესაძლებელი წესიდან განვასხვაოთ. კანტი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ასეთი კრიტერიუმი თვითონ ადამიანის გონებაშია მოცემული, მის იმ უნარში, რომელიც მკაცრად ანსხვავებს შესაძლებლობასა და სინამდვილეს. „ადამიანური შემეცნების ეს ძირითადი თვისებაა სწორედ ის, რომელიც ყოფიერების საყოველთაო წესრიგში ადამიანის ადგილის განსაზღვრის საშუალებას გვაძლევს“. განსხვავება „ნამდვილსა“ და „შესაძლებელს“ შორის არ არსებობს არც ადამიანზე მალა მდგომი, და არც ადამიანზე დაბლა მდგომი არსებისათვის. ადამიანზე დაბლა მდგომ არსებებს არა აქვთ შესაძლებელი საგნის იდეა. მეორეს მხრით, ზეადამიანურმა გონებამ, ღვთაებრივმა გონებამ, არ იცის განსხვავება ნამდვილსა და შესაძლებელს შორის. ღმერთი არის actus purus. ყველაფერი რასაც იგი წვდება (begreif) ნამდვილია. შესაძლებლობის პრობლემა მხოლოდ ადამიანურ გონებასთან დაკავშირებით წამოიჭრება: სინამდვილისა და შესაძლებლობის განსხვავება არა მეტაფიზიკურია. არამედ შემეცნების თეორიული. იგი აღნიშნავს არა თავისთავადი საგნების არსებით თვისებას, არამედ საგნების ადამიანურ შემეცნებას ეხება.

კანტი არ ამტკიცებდა დოგმატურად, რომ ღვთაებრივი გონი, ეს intellectus archetypus, ნამდვილად არსებობს. იგი „ინტუიტიური გონების“ ცნებას ადამიანის გონების ბუნებისა და საზღვრების აღწერისათვის იყენებდა. ადამიანის გონება დისკურსიულია და დამოკიდებულია ორი არაერთნაირი ბუნებისაგან: „სურათების (Bilder) გარეშე ჩვენ არ შეგვიძლია ინტუიციების შექმნა. „ცნებები ინტუი-

⁴² ი ქ ვ ე, გვ. 73—75.

ციების გარეშე ცარიელია, ინტუიციები ცნებების გარეშე ბრმა“. შემეცნების ამ ძირითადი პირობების დუალიზმია, კანტის მიხედვით, სინამდვილესა და შესაძლებლობას შორის განსხვავების წანამძღვარი.

კანტის ეს მსჯელობა „მიუთითებს ყოველგვარი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირითად პრობლემაზე. იმის თქმის მაგივრად, რომ ადამიანური გონება „სურათების მსაჭიროებელი გონებაა“, უმჯობესია ვთქვათ, რომ იგი სიმბოლოს იყენებს. ადამიანური შემეცნება არსებითად სიმბოლური შემეცნებაა. ეს გარემოება აღნიშნავს როგორც შემეცნების ძალას, ისე მის საზღვრებს. სიმბოლური აზროვნებისათვის აუცილებელია ნამდვილისა და შესაძლებელის, ფაქტისა და იდეალის განსხვავება. „სიმბოლოს არა აქვს არავითარი რეალური არსებობა... მას აქვს „მნიშვნელობა“⁴³.

განსხვავება ნამდვილსა და შესაძლებელს შორის გულისხმობს თითქოს და ორ სფეროში ცხოვრების შესაძლებლობას: „კონკრეტულში, საცა ბუნებრივი საგნებია, და არაკონკრეტულში, „შესაძლებელ“ სფეროში“. აქედან გასაგებია ის გარემოება, რომ სულით ავადმყოფს მხოლოდ კონკრეტულ სფეროში შეუძლია ცხოვრება და მოქმედება.

აქ საქმე ეხება უაღრესად მნიშვნელოვან პრობლემას: ემპირიის-ცებისა და პოზიტივისტების მტკიცებით, ადამიანური შემეცნების უმაღლესი მიზანია ფაქტების პოვნა. ცხადია, თეორია ფაქტებზე უნდა ემყარებოდეს. „მაგრამ ეს არაა პასუხი ნამდვილ მეცნიერულ კითხვაზე; პირიქით, თვითონაა პრობლემა. მართლაც და, რა არის „მეცნიერული ფაქტის“ საზრისი?“ უეჭველია, რომ „მეცნიერების ფაქტი ყოველთვის შეიცავს თეორიულ, ე. ი. სიმბოლურ ელემენტს“. გალილეიმ თავისი დინამიკა დააფუძნა ერთ, იზოლირებულ სხეულზე, რომელიც მოძრაობს ყოველგვარი გარეძალის ზემოქმედების გარეშე. ცხადია, რომ ასეთი სხეული არც არსებობს და ვერც იარსებებს. ესაა სწორედ ის მეცნიერული ფაქტი, რომელსაც თეორია ემყარება.

სიმბოლური აზროვნების ფუნქცია კარგად ვლინდება მათემატიკაში. მაგრამ „ამ აზროვნების ნამდვილი ბუნება და ძალა კიდევ უფრო ნათელი გახდება, თუ ეთიკური იდეებისა და იდეალების

⁴³ ი ქ ვ ე, გვ. 76.

განვითარებას შევისწავლით... ყველა დიდი ეთიკოსი აფართოებდა გამოცდილებითი აზროვნების ვიწრო საზღვრებს და მის გარეთ გადიოდა. ეთიკაში შემეცნების პროცესს გამოცდილების ტრანსცენდირება ჰქონდა სწორედ თავის წანამძღვარად“.

ეთიკური სამყარო არასოდეს არაა „მოცემული“. იგი ყოველთვის ხელახლა უნდა იქნას რეალიზებული. გოეთეს სიტყვებით „იდეებში ცხოვრება ნიშნავს, ისე მოექცე შეუძლებლობას, თითქოს იგი შესაძლებელი იყოს“⁴⁴.

ნ ა წ ი ლ ი II

ადამიანი და მისი კულტურა

§ 7. ადამიანის კულტურულ-ფილოსოფიური განსაზღვრა. ადამიანს თვითშეშეცნების განხორციელება არა საკუთარი თავის ან ცალკეული პიროვნების შემეცნებით შეუძლია, არამედ კულტურის ადამიანური წარმონაქმნების კვლევით. ადამიანის დეფინიცია „ფუნქციონალური უნდა იყოს და არა სუბსტანციალური“. ადამიანის ყველაზე თვალსაჩინო ნიშანია არა მისი მეტაფიზიკური ან ფიზიკური ბუნება, „არამედ მისი მუშაობა, შრომა, ე. ი. ადამიანური მოღვაწეობის სისტემაა ის, რაც ადამიანურის სფეროს ქმნის“. ამ სფეროს ნაწილებია ენა, მითი, რელიგია, ხელოვნება, მეცნიერება, ისტორია. „აქედან, „ადამიანის ფილოსოფია“ ისეთი ფილოსოფია იქნებოდა, რომელიც სულიერი კულტურის ამ სხვადასხვა წარმონაქმნების ძირითადი სტრუქტურების ორგანულ ერთიანობას ნათელყოფდა“. ენას, მითს, ხელოვნებასა და რელიგიას ერთი სარტყელი აკავშირებს; იგი არა *vinculum substantiale*, არამედ *vinculum functionale*. „ეს გამაერთიანებელი სარტყელია ენის, მითის, რელიგიისა და ხელოვნების საერთო ძირითადი ფუნქცია. იგი კულტურის გამოხატვის უთვალავ ფორმებში უნდა ვეძიოთ, რითაც ისინი ბოლოს მათ საერთო საწყისზე დაიყვანებიან“⁴⁵.

⁴⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 81—82.

⁴⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 89.

ადამიანის მოქმედება რომ გავიგოთ, საამისოდ ადამიანური კულტურის წარმოქმნათა პრინციპებს უნდა ჩავწვდეთ. „ჩვენს გამოკვლევაში... საზრისის პრობლემას უპირატესობა ეძლევა ისტორიული განვითარების პრობლემის წინაშე“⁴⁶.

ფილოსოფია ვერ დაკმაყოფილდება კულტურის ცალკეული ფორმების კვლევით. „იგი ეძებს საერთო თვალაზრისს, რომელიც ყველა ცალკეულ ფორმას მოიცავს“. მაგრამ შესაძლებელია თუ არა ასეთი სინთეზი? კულტურის ცალკეული ფორმები ხომ ერთმანეთს უპირისპირდებიან! საამისოდ ჩვენ „ზუსტად უნდა განვასხვაოთ მატერიალური და ფორმალური განხილვა... ფილოსოფიური სინთეზი სხვა რაღაცას ნიშნავს. იგი ეძებს არა გონითი ნამოღვაწარის მოქმედებათა ერთიანობას, არამედ თვითონ ამ მოღვაწეობის ერთიანობას; ჩვენ ვეძებთ არა კულტურის პროდუქტთა ერთიანობას, არამედ კულტურის შემოქმედებითი პროცესის ერთიანობას“.

თუ გამოთქმას „კაცობრიობა“ საერთოდ რაიმე აზრი აქვს, მაშინ იგი ნიშნავს იმას, რომ მიუხედავად კულტურის ფორმებს შორის არსებული სხვაობისა და წინააღმდეგობისა, ყველა ეს ფორმა მაინც ერთი საერთო მიზნისაკენაა წარმართული. კულტურის განვითარების მიმდინარეობაში უნდა ვიპოვოთ ნათლად გამოხატული ნიშანი, ზოგადი თვისება, რომელშიაც ეს წარმონაქმნები ერთმანეთს ემთხვევა და ჰარმონიაში მოდის... მითი, რელიგია, ხელოვნება და ენა, ასევე მეცნიერებაც ფილოსოფიისაგან გაიგება როგორც ერთი საერთო თემის ვარიაციები და ფილოსოფიის ამოცანას ამ თემის ნათლად წარმოდგენა და დამუშავება წარმოადგენს⁴⁷.

§ 8. მითი და რელიგია. ადამიანური კულტურის ყველა მოვლენიდან მითი და რელიგია ყველაზე მეტად ეწინააღმდეგება წმინდა ლოგიკურ განხილვას. მითის დამახასიათებელი, ყველაზე მეტად, ის გარემოებაა, რომ იგი „უაზრო და უგონოა“. მართალია რელიგიური აზროვნება, თითქოს, არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს რაციონალურ აზროვნებას (შუასაუკუნეების ფილოსოფოსთა უმრავლესობის საზრუნავს სწორედ რელიგიური და ფილოსოფიური აზროვნების მორიგება შეადგენდა), მაგრამ რელიგიის ისტორიაში

⁴⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 90.

⁴⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 94.

ტერტულიანეს ცნობილ სიტყვებსაც არ დაუქარგავთ ოდესმე თავისი მნიშვნელობა.

მაგრამ კულტურის ფილოსოფია ეძებს არა საგანს, „არამედ ერთის მხრით მითიური წარმოდგენების ფორმას და მეორეს მხრით რელიგიური წარმოდგენების ფორმას“.

ამ თვალსაზრისით კი ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ „კაცობრიობის მითურ აზროვნებას, მიუხედავად მითების სხვადასხვაობისა... შეუძლებელია უარი ეთქვას განსაზღვრულ ერთიანობაში“. იგივე უნდა ითქვას რელიგიის შესახებაც: „რელიგიური წარმოდგენებისა და ეთიკური იდეალების ცვალებადობა არ ეხება რელიგიური გრძნობის ფორმასა და რელიგიური აზროვნების შინაგან ეროიანობას. რელიგიური სიმბოლოები განუწყვეტლივ იცვლებიან. მაგრამ ეს არ ეხება საფუძველში მდებარე პრინციპს, სულიერ ფუნქციას, რომელიც რელიგიურ იდეებსა და წარმოდგენებს იწვევს“⁴⁸.

მითის ფილოსოფიური თეორიის შექმნა მითის საზრისისა და მნიშვნელობის გარკვევითაა შესაძლებელი. სად უნდა ვეძიოთ ისინი?

უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ „მითში თეორიული ელემენტი დაკავშირებულია ხელოვნურთან“. მაგრამ თუ ესთეტიკური განხილვა სავსებით გულგრილია თავისი საგნის არსებობის ან არარსებობის მიმართ (კანტი), მითის შესახებ ამას ვერ ვიტყვით: „წარმოსახვის მითიური ძალა ყოველთვის რწმენის აქტს გულისხმობს. თავისი საგნის ნამდვილობის რწმენის გარეშე მითს ნიადაგი ეცლება“. ესაა ის აუცილებელი პირობა, რომელმაც მითის არსი უნდა გაგვაგებინოს. აქედან, აუცილებელია მითური აზროვნების ფორმა აზროვნების მეცნიერულ ფორმას შევუდაროთ. ცხადია, მათ შორის არის განსხვავება; „მაგრამ მათ ერთნაირი მიზანი აქვთ, სახელდობრ რეალობა“.

მაგრამ როგორია აზროვნების ამ ორი ფორმის დამოკიდებულება რეალობისადმი? ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს მითიური აზროვნების არამდგრადობა, მითის დინამიურობა. მითის დინამიური პრინციპის გაგების მიზნით კი პრობლემას ეხლა ახალი მხრიდან უნდა შევხედოთ: მითში ორნაირი სტრუქტურა შეინიშნება: ლო-

⁴⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 94—95.

გაკურცნებითი და ონტოლოგიური. „მითი არა მხოლოდ მოუწეს-რიგებელი და დახლართული წარმოდგენების კონგლემერატია, არამედ გარეგანი და შინაგანი გამოცდილების შედეგი. მითების შექმნელი კაცი რომ სამყაროს სავსებით თავისებური სახით არ აღიქვამდეს. მაშინ იგი მის შესახებ არც ასე იმსჯელებდა. მაშასადამე „ჩვენ ჩვენი აღქმის უღრმეს ფენებში უნდა შევიჭრათ, რათა მითიური აზროვნების ხასიათი გავიგოთ“.

სამყაროს ის სურათი, რომელსაც ჩვენ გარეგანი აღქმებიდან ვლბებულვით, თავისი სიმყარითა და კონსტანტობით ხასიათდება. რაც შეეხება სამყაროს იმ სურათს, რომელსაც მითიური აზროვნება გვაძლევს, იგი სწორედ საწინააღმდეგო ნიშნების მქონეა. აქედან უნდა ვიფიქროთ, რომ „საგნების ის თვისებები, რომლებზედაც მითი ლაპარაკობს, არა ობიექტური, არამედ ფიზიოგნომური თვისებებია“⁴⁹. მითისათვის არ არსებობს მკაცრი, უცვლელი კანონების მქონე განსაზღვრული ბუნება: „მითური სამყარო დრამატული სამყაროა“ — მოქმედებისა და დაპირისპირებული ძალების სამყარო.

ამგვარად, სამყაროს ის სურათი, რომლის საფუძველიც პრიმიტიული აღქმაა, ფიზიოგნომურია, სამყაროს ასეთი სურათი, თანამედროვე მეცნიერების თვალსაზრისით, ილუზიების სამყაროა. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, თითქოს, მითური სინამდვილე, თავისი ფიზიოგნომური ხასიათით, განადგურებული ან აბსურდამდე იყოს დაყვანილი: „მას თუმცა დაკარგული აქვს თავისი ღირებულება ობიექტური კოსმოლოგიისათვის, მაგრამ არა თავისი ანთროპოლოგიური მნიშვნელობა“. თანამედროვე ადამიანიც თავის ადრეულ განვითარებაში პირველად აღიქვამს არა მოუწესრიგებელ გრძნობად შთაბეჭდილებებს, არამედ პირველად გამომეტყველებით ფენომენებზე რეაგირებს“. ინტერესი ფიზიოგნომური ქვალიტეტებისადმი წინ უსწრებს აღქმითი ქვალიტეტებისადმი ინტერესს. „გამომეტყველების გაგება არსებითად უადრესია, ვიდრე საგნების ცოდნა“.

ცხადია, მეცნიერება, სამყაროს ობიექტური შემეცნების მიზნით, გრძნობადი ქვალიტეტებიდან აბსტრაქციურებას ახდენს. „მაგრამ სამყაროს სურათიდან მათი რადიკალური გამორიცხვა მას არ შეუძლია“. მართალია, გრძნობადი ქვალიტეტების როლი მეცნიე-

⁴⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 96—97—98—99.

რებისათვის დაეწროვდა, მაგრამ ისინი ჯერ კიდევ „გზას უჩვენებენ ბუნების მეცნიერებებს“. ეს იმიტომ, რომ „ყველა ინდივიდუალურ განცდას აქვს იმის უფლება, რომ იგი მეცნიერებისაგან რეალობად იქნას აღიარებული“. მაგალითად, რიცხვი სრულიადაც არ არის უფრო რეალური, ვიდრე ფერი. პირიქით: „ჩვენ ყალბი მეტაფიზიკის მსხვერპლი გავხდებით, თუ რიცხვს... განვიხილავთ როგორც ნამდვილ სინამდვილეს, როგორც საგნების არსსა და სუბსტანციას“⁵⁰.

თანხმად ამ მეთოდოლოგიური და გნოსეოლოგიური დებულებისა, „სულის უმდაბლესი ფენაც კი, ლტოლვებისა (Trieb) და გრძნობების, რომელზედაც აღქმების სამყარო ეყრდნობა, ახალ შუქში გამოჩნდება. მაშინ ჩვენი გრძნობადი აღქმების ეგრეწოდებული, „მეორადი ქვალიტეტების სამყაროს“, გავიგებთ როგორც სფეროს, რომელიც შუამავლობს სულის ქვედა ფენასა და უმაღლეს სულიერ ფუნქციას შორის. მართალია ჩვენი განცდების სამყაროს შუაფენა მოწყვეტილია თავდაპირველ გამომეტყველებით განცდებს... მაგრამ მას ჯერ კიდევ არ მიუღწევია მეცნიერული გამოცდილების ცნებით-ზოგად ფორმამდე. მაგრამ თვითვე ამ სამ უმთავრეს წარმონაქმნს თავისი ფუნქციონალური ღირებულება აქვს. არცერთი მათგანი არაა შიშველი ილუზია, არამედ თავისებური აუცილებელი პირობა სინამდვილის ჩვენი შემეცნებისა“⁵¹.

მითის საკუთარი საფუძველია არა აზროვნება, არამედ გრძნობა. მითური და პრიმიტიული რელიგიის აზროვნების ფორმა არავითარ შემთხვევაში არაა მოკლებული შინაგან კავშირს, და მათი შინაარსი არც უაზროა და არც გონების საწინააღმდეგო. მაგრამ მათი შინაგანი კავშირი უფრო მეტად გრძნობის ერთიანობაზეა დამოკიდებული, ვიდრე ლოგიკურ აზროვნებაზე. გრძნობის ერთიანობა ქმნის მითის ცნებით ლოგიკურ სტრუქტურას. რაც შეეხება მითის ონტოლოგიურ სტრუქტურას, მისი საფუძველია ის, რომ პრიმიტივს ფლობს „ყოველგვარი ცოცხალის საყოველთაო კავშირის რწმენა, ისე, რომ იგი სიცოცხლის ფორმების სიმრავლესა და სხვადასხვაობას შეიგრძნობს როგორც ერთიანობას“; სიცოცხლის

⁵⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 100.

⁵¹ ი ქ ვ ე, გვ. 101.

ყველა ფორმის საერთო „საწყისის“ რწმენა, როგორც ჩანს, მითიური წარმოდგენის ზოგადი წინამძღვარია⁵².

სიციოცხლის ერთიანობის ეს რწმენა ახშობს სამყაროში არსებულ ყოველგვარ განსხვავებას, რომელსაც პრიმიტივი თუმცა ამჩნევს, მაგრამ „რელიგიური თვალსაზრისით მას უმნიშვნელოდ მიიჩნევს“. მითიური და რელიგიური გრძნობებისათვის ბუნება უწყვეტ გენეტურ კავშირშია.

ამ თვალსაზრისით არ არსებობს არავითარი განსხვავება მითურ და რელიგიურ აზროვნებას შორის: ორივე ადამიანის სულის ერთი და იმავე ძირითადი ფაქტიდან მომდინარეობს. „ადამიანური კულტურის განვითარების ხაზზე შეუძლებელია ისეთი ადგილის ჩვენება, საცა მთავრდებოდეს მითი და იწყებოდეს რელიგია. მთელი თავისი ისტორიის მანძილზე რელიგია განუყრელადაა დაკავშირებული მითურ ელემენტებთან“⁵³.

კონკრეტულად, „რელიგია ჩვენი უმაღლესი ზნეობრივი იდეალების სიმბოლური გამოთქმაა“. იგი არც წმინდა ინსტიქტიდან მომდინარეობს, და არც წმინდა გონებიდან. „ინტუიცია და ინსპირაციაა ის უპირატესი ძალები, რომლებიც რელიგიურ ქცევას განსაზღვრავენ“⁵⁴.

§ 9. ენა. ენასა და მითს ერთი საერთო ძირი აქვთ. პრიმიტივისათვის „ბუნება და საზოგადოება არა მარტო უწყვეტი საბმელითაა დაკავშირებული. არამედ ისინი ქმნიან ურთიერთდამოკიდებულ, განუყოფელ მთლიანს“; ბუნება მისთვის თვითონაა საზოგადოება, ცოცხალთა საზოგადოება; რადგანაც სამყარო ცოცხალია, ამიტომ შეიძლება სამყაროს ძალებზე სიტყვის საშუალებით მოვახდინოთ ზეგავლენა. ამით აიხსნება მაგიისა და ჯადოსნური სიტყვის რწმენა⁵⁵.

ადამიანის სულიერი ცხოვრების კრიზისი დაიწყო მაშინ, როცა ადამიანმა შეიგნო, რომ მცდარია სიტყვის ძალისადმი რწმენა. ამ კრიზისის შედეგი ის იყო, რომ ეხლა სიტყვისა და სინამდვილის მიმართებას ახალი თვალსაზრისით შეხედეს: ინტერესის საგანი სიტყვის სემანტიკური ფუნქცია გახდა; ეხლა გაიგეს, რომ სიტყვის არსებითი ნიშანია მისი ლოგიკური და არა ფიზიკური თვისება.

⁵² ი ქ ვ ე, გვ. 105—106.

⁵³ ი ქ ვ ე, გვ. 120.

⁵⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 132.

⁵⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 141-142.

აქედან, ბერძნულ ფილოსოფიაში (განსაკუთრებით პერაკლიტესთან) პირველად მივიდნენ იმ დასკვნამდე, რომ უნივერსუმის საზრისის გასაგებად ენის მნიშვნელობის გაგებაა საჭირო. ამასთან სიტყვა გაგებულია არა როგორც წმინდა ანთროპოლოგიური ფენოქენი. არამედ როგორც ლოგოსი, როგორც უნივერსალური კოსმიური მნიშვნელობის მატარებელი. როგორ უნდა გავიგოთ ეს მნიშვნელობა, რა არის „საზრისის საზრისისა“?⁵⁶

საკითხის გასარკვევად მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის გარემოება, რომ ენა ორ ელემენტს შეიცავს: ემოციურსა და პროპოზიციურს. „პირველში გადმოიცემა მხოლოდ ჩვენი შინაგანი მდგომარეობები, მაშინ როცა პროპოზიციურ ენაში საქმის ობიექტური მდგომარეობა „იგულისხმება“ და გადმოიცემა“⁵⁷. ენის ეს ორი ფენა ერთმანეთისაგან განსხვავდება ლოგიკურად და სტრუქტურულად და ისინი, განსაზღვრული აზრით, აღნიშნავენ საზღვარს ადამიანსა და ცხოველს შორის: ცხოველს არასოდეს გადაუბიჯებია ემოციური ენის საზღვარი, „მეორეს მხრით, არ არსებობს არავითარი ისტორიული საბუთი იმისა, რომ ადამიანს — თავისი კულტურის უადრეს საფეხურზეც — წმინდა ემოციური ან ექსტეზის ენით ელაპარაკოს“⁵⁸. ყოველივე ამის გამო, ენის რაობის საკითხი სისტემატურ პლანში უნდა გადაწყდეს და არა გენეტურში. ენა რომ მხოლოდ სიტყვებისა და ბგერებისაგან შედგებოდეს, მაშინ კიდევ ექნებოდა აზრი ენის წარმოშობის საკითხის გარკვევას ენის რაობის დადგენისათვის. მაგრამ ენაში ძირითადია არა ბგერები, არამედ სტრუქტურა⁵⁹.

არ არსებობს ენა ფორმისა და სტრუქტურის გარეშე: ასეთი ენა შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი იქნებოდა. „არაკივილიზირებული ხალხის ენაც არაა უფორმო, პირიქით მათ უმეტესობას ძალზე რთული სტრუქტურა აქვს . . . არცერთ ენას არ შეუძლია კაცობრიობის თავდაპირველი ენის შესახებ მოგვცეს წარმოდგენა. ყოველი ენა სრულქმნილია იმდენად, რამდენადაც მასში ნათლად და გარკვევით შეიძლება გამოითქვას ადამიანური აზრები და გრძ-

⁵⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 143.

⁵⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 148.

⁵⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 149.

⁵⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 155.

ნობები. ე. წ. პრიმიტიული ენები ისევე კარგად ასახავს პრიმიტივის სულს, როგორც ჩვენი მაღალგანვითარებული ენები“. ამიტომ ენების სიმრავლე და მათი განსხვავებული ტიპები, თუ ამ მოვლენას ფილოსოფიური თვალსაზრისით განვიხილავთ, თავისებურად დავვებმარება ენის მნიშვნელობის გარკვევაში.

ფილოსოფიური თვალსაზრისი „საქმის ემპირიული, კონკრეტული და ინდივიდუალური მდგომარეობიდან უნდა ამოდიოდეს, მან უნდა მიიღოს ისინი ისე, როგორც არიან. ენის ფილოსოფია იმავე სიძნელეებისა და ანტანომიების წინაშე დგას, როგორისაც სხვა სიმბოლური ფორმების ფილოსოფია, რადგან ფილოსოფიის საკუთრივი და უმაღლესი ამოცანაა ერთის მხრით იმის ჩვენება, რომ ამ სულიერი ფორმების სისტემა ადამიანის სულს ერთიანობას გამოხატავს, მეორეს მხრით კი ამ ერთიანობის წანამძღვარი განსხვავება და განცალკევებაა“. ვინაიდან ადამიანური კულტურა სულიერი ფორმების ობიექტივატიაა, ამიტომ ამ წინააღმდეგობაში ისიც მონაწილეობს. „ამით თვითეული მომენტი, რომელმაც კულტურის ჰარმონია უნდა უზრუნველყოს, უღრმესი წინააღმდეგობის წყაროდ იქცევა“. იგივე ითქმის ენის შესახებაც: ენის გარეშე არ იარსებებდა ადამიანთა ერთიანობა და ეს ერთიანობა, თავისი მხრით, საეჭვოდაა ქცეული ენების სიმრავლისა და სხვადასხვაობის გამო⁶⁰.

ენის შეფასების კრიტერიუმში მხოლოდ მაშინ გვექნებოდა, „ენა რომ ყოფიერებისა და მისი წესრიგის ზუსტი ასახვა ყოფილიყო... ერთ ენას ხომ შეეძლებოდა უკეთ აესახა ყოფიერება, ვიდრე მეორეს. მაგრამ როცა ასეთ ასახვის თეორიას არ ვსცნობთ, არმედ ენას შემოქმედებით და კონსტრუქციულ ფუნქციას ვაწერთ, მაშინ რომელიმე ენის შეფასება სხვაგვარად უნდა მოხდეს“. როგორც ვ. ჰუმბოლდტი ამბობს, „არსებითია არა ენის „მექანიზმი“ (Werke), არამედ მისი „ენერგია“. აქედან ენობრივი პროცესის კეშმარტი მატარებელია არა... ცალკეული სიტყვა, არამედ წინადადება“. ენა მოღვაწეობაა (Tätigkeit). ამიტომ ენის არსი ჩვენ თვითონ ენობრივი პროცესიდან უნდა გავიგოთ და არა ენის მზა ფორმებიდან⁶¹.

⁶⁰ ი ქ ვ ე, 166.

⁶¹ ი ქ ვ ე, გვ. 167.

ზემონათქვამი უფრო გასაგები გახდება, თუ გავითვალისწინებთ კლასიფიკაციის იმ განსხვავებულ მეთოდებს, რომლებსაც განსხვავებული ენები მიმართავენ. „კლასების ჩამოყალიბება ადამიანური ენის ძირითადი თვისებაა. სახელდების (Benennung) აქტი ხომ კლასიფიკაციის პროცესზეა დამოკიდებული. საგნის სახელდება იდენტურია გვარეობითი ცნებისადმი მისი დაქვემდებარებისა. დაქვემდებარების ეს წესი რომ საგანთა ბუნებით ყოფილიყო ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრული, მაშინ იგი საერთო იქნებოდა ყველა ენისათვის“. მაგრამ ერთ ენაში არსებული სახელები განსხვავდებიან სხვა ენაში არსებული სახელებისაგან. ეს გარემოება იმით აიხსნება, რომ სახელთა „ფუნქციას შეადგენს არა სუბსტანციური საგნების აღნიშვნა, ისინი არც ბუნებისა და წარმოდგენათა სამყაროს მყარი განსაზღვრულობების გადმოცემებია, არამედ პირიქით, მიმართულებები და მიმართულებათა მაჩვენებლები ადამიანის განუწყვეტლივ ცვალებადი მიზანდასახულებებისათვის“. ის ნიშნები, რომელთა მიხედვითაც კლასიფიკაცია ხდება, წარმოადგენს ჩვენი გრძნობადი გამოცდილების რეგულარულად განმეორებად ელემენტთა მიმართებების კონსტანტური წესის გამოხატვას. ამ კონსტანტების ძალით ცნობიერების ნაკადიდან გამოიყოფა ცალკეული ნათლად განსხვავებული გეშტალტები, რომლებიც წარმოადგენენ რელატურად ერთმნიშვნელოვანი ცნებების საფუძველს. გრძნობადი მონაცემების განსხვავება და წესრიგი დამოკიდებულია მიმართებათა სისტემის თავისუფალ არჩევაზე. არ არსებობს არავითარი მყარი და იმთავითვე საყოველთაოდ მიღებული სქემა, რომელიც კლასიფიკაციისას დაგვეხმარებოდა“⁶²

უკვე ვ. ჰუმბოლდტმა მიაქცია ყურადღება იმ გარემოებას, რომ, მაგალითად, ბერძნულში მთვარე აღინიშნება როგორც „გამზომავი“ (Μήν), ხოლო ლათინურში როგორც „მანათობელი“, მაშასადამე, რომ „ერთი და იგივე გრძნობადი ჰერეტა სავესებით განსხვავებული მნიშვნელობითი ცნების ქვეშ თავსდება და მისით განისაზღვრება“. ეს გარემოება იმით აიხსნება, რომ „საგნის სახელი ასახავს არა მის არსს, იგია არა ფაქტი ზე, ენა გამოხატავს არა „ყოფიერების ჰუმბარტებას“, არამედ მის ფუნქციას შეადგენს საგნის განსაზღვრული აპექტის დანახვა და მასთან შეჩერება (verweilen). სუ-

⁶² ი ქ ე. გვ. 171—172.

ლის მუშაობა იმაში მდგომარეობს, რომ იგი აღქმის შინაარსებიდან გამოყოფს განსაზღვრულ დამახასიათებელ მომენტებს და მათ განხილვის ფოკუსში მოაქცევს. სახელდების შესაძლებლობა სულიერი სედვის ამ კონცენტრაციას ემყარება.

მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერებასა და ლოგიკაში წმინდა ცნება სცილდება გრძნობად სამყაროს და იგი ცდილობს გათავისუფლდეს სიტყვების იძულებისაგან, მაინც, ჩვეულებრივი, მემკვიდრეობით მიღებული ენა „ყოველგვარი მეცნიერული ცნებების ჩამოყალიბების წინამძღვარია“. ახალი სულიერი სინამდვილე, რომელიც მეცნიერებასთან ერთად აღმოცენდება, ენასთანაა დაკავშირებული, რადგან „ენის განვითარებაში იმთავითვე მოქმედებს წმინდა ცნებების შექმნის ტენდენცია“. თვით პრიმიტიულ ენებშიც კი, მათი განვითარების უადრეს საფეხურზე, „სამყაროს პირველი, ობიექტური სურათი არა უბრალოდაა „მოცემული“, არამედ იგი თავის საკუთარ საფუძველსა და არსებით თვისებებში განსაზღვრულია ადამიანების სიცოცხლითა და მოქმედებით და უპირველეს ყოვლისა მისი ენით“⁶³.

როგორც ცნობილია, პრიმიტიული ენა უფრო მეტად კონკრეტულ სინამდვილეს, სინამდვილის ცალკეულ ასპექტს ასახავს და არა ზოგადს. ეს გარემოება იმით აიხსნება, რომ „პრიმიტივის თავის ცხოვრებაში საესებოთ აკმაყოფილებს ასეთი კონკრეტული ასახვა. მას საგნის ცალკეული თვისება ჭირდება და ამ თვისებებით ანსხვავებს იგი საგნებს; საგნის ზოგადი თვისების ცოდნა მისთვის ზედმეტია“. საგნთა კლასიფიკაცია ამ საჭიროებითაა განსაზღვრული: „ყოველი კლასიფიკაცია ინტერესის მიმართულებებსა და საჭიროებებზეა დამოკიდებული და გასაგებია, რომ ენობრივი განვითარების ეს სუბიექტური პირობები ადამიანის განსხვავებული საზოგადოებრივი და კულტურული გარემოს მიხედვით ცვალებადობენ“⁶⁴.

ცხადია, კონკრეტულ-ინდივიდუალური ცნებიდან უნივერსალურ ცნებებსა და კატეგორიებამდე მისვლა ძალიან ნელა ხორციელდება. „მაგრამ თვითეულ პროგრესს ამ განვითარებაში მივყავართ აღქმათა სამყაროს სულ უფრო ყოვლისმომცველ მიმოხილვამდე, მასში უკეთეს ორიენტირებამდე და მის უფრო სრულყოფილ ორგანიზებამდე“⁶⁵.

⁶³ ი ქ ვ ე, გვ. 172.

⁶⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 173—174

⁶⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 175.

§ 10. ხელოვნება. ხელოვნების ფილოსოფიაში ისევე ებრძვის ერთმანეთს დაპირისპირებული ტენდენციები, როგორც ენის ფილოსოფიაში. ეს არაა შემთხვევითი: „ენა და ხელოვნება ორ დაპირისპირებულ პოლუსს შორის მერყეობს მუდამ, ობიექტურსა და სუბიექტურს შორის“. როცა ობიექტურ პოლუსს ექცევა მეტი ყურადღება, მაშინ ენაცა და ხელოვნებაც მიბაძვის კატეგორიას ექვემდებარება, რომლის ძირითად ფუნქციას ასახვა შეადგენს. მაგრამ საქმე ისაა⁶⁶, რომ მიბაძვის თეორიას ხელოვნანის შემოქმედებითობის ფაქტის იგნორირება უხდება; ეს თეორია მაშინაა გამართლებული, თუ ხელოვნებიდან სუბიექტურის სრული ელიმინირება მოხდება.

მიბაძვის თეორიას უპირისპირდება „დამახასიათებელი ხელოვნების“ („Charakteristischen Kunst“), ექსპრესიული ხელოვნების თეორია, რომლის მიხედვითაც ხელოვნება ადამიანის შინაგანი სულიერი სამყაროს გადმოცემა და ობიექტურთან მას არაფერი ესაქმება.

„დამახასიათებელი ხელოვნების“ ცნება მაშინ გადმოგვცემს ხელოვნების ნამდვილ არსს, თუ მას გოეთესეული გაგებით გამოვიყენებთ. სტატიაში „Von deutschen Baukunst“ გოეთე წერდა: თუ ხელოვნების ნაწარმოები თვითნებური ფორმების თავყრილობაა, მაშინ იგი იქცევა ჰარმონიულობას მოკლებულ გეშტალტთა გროვად: ხელოვნების ნაწარმოებს „დამახასიათებელ მთლიანად ქმნის „შეგრძნება“⁶⁷.

კასირეროს გაგებით, გოეთეს ეს სიტყვები ნიშნავს, რომ „ხელოვნება, ისე როგორც სხვა სიმბოლური ფორმები, წარმოადგენს არა მოცემული ემპირიული სინამდვილის შიშველ ასახვას. იგია ადამიანის სიცოცხლისა და ყოფნის (Seins) ახსნისა და გაფორმების ერთ-ერთი გზა. იგია არა სინამდვილის ასახვა, არამედ აღმოჩენა. მაგრამ იგი აღმოაჩენს ბუნებას არა მეცნიერების გაგებით“. მეცნიერება იწყებს გრძნობადი აღქმების კლასიფიცირებით, მათი ზოგადი ცნებებისა და წესებისადმი დაქვემდებარებით, რათა ამ გზით მათი მნიშვნელობითი შინაარსი (Bedeutungsgehalt) გაიგოს. აღქმების ასეთი გადამუშავება მომდინარეობს სამყაროს გამარტივებული გაგების სურვილიდან. „ამის საწინააღმდეგოდ, ხელოვნების ნაწარმოები

⁶⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 176

⁶⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 179.

კონდენსირებისა და კონცენტრაციის (Verdichtung und Zusammenfassung) შედეგია⁶⁸.

მშვენიერი უდრის ქეშმარიტს ძველი კლასიკური განსაზღვრების შესაბამისად: „ერთნაირობა მრავალფეროვნებაში“. მაგრამ მათ შორის არსებითი განსხვავებაა. ხელოვნების პროცესი კონკრეტის პროცესია, რადგან ხელოვნების ნაწარმოები ხელოვანის მიერ განცდილ გეშტალტებს გრძნობადად აღქმად ნიშნებსა და გრძნობად ხატებში გადმოსცემს. რაც შეეხება მეცნიერებას, იგი ცდილობს „განსაზღვროს საგანთა ის ზოგადი არსებითი თვისებები, რომლებიდანაც მათი კერძო თვისებების გამოყვანა შეიძლება“.

ხელოვნება ამ გზით არ შიდის, მას არ აინტერესებს საგნის თვისება ან მიზეზი. იგი გვაძლევს „საქმის მდგომარეობისა და ობიექტის ფორმის ქერეტას. ამით იგი გვიჩვენებს არა ჩვენთვის უკვე ნაცნობ სამყაროს, არამედ აღმოაჩენს ბუნების რეალურ ფორმებსა და გეშტალტებს. როგორც ბუნების მკვლევარი აღმოაჩენს ფაქტებსა და კანონებს, ისე ხელოვანი რეალური და იდეალური სამყაროს გეშტალტებს“. ამგვარად, „ხელოვნება საშუალებას გვაძლევს დავინახოთ ფორმების სამყარო“⁶⁹.

მეცნიერება, როგორც აბსტრაქცია, სინამდვილის დაცლა და გაღარიბებაა; იგი გვაძლევს „არა თვითონ საგნების შემეცნებას, არამედ ახდენს საგნების შემეცვლელი ცნებებითა და სიმბოლოებით ოპერირებას“. მაგრამ ხელოვნების არსის გაცნობა გვარწმუნებს, რომ აზრი, თითქოს ამ გზით შეიძლებოდეს სინამდვილის შესწავლა, ილუზიის შედეგია: „საგანთა გამოვლენის ფორმა ხომ განუწყვეტილი იცვლება და მათთან ერთად იცვლება საგნებიც. ყოველგვარი ცდა კონკრეტული საგნებისა და პროცესების ერთ ზოგად ფორმულაში წვდომისა, ამაოა“.

ვინაიდან „ჩვენი ესთეტიკური განცდა გაცილებით დიფერენცირებულია და მდიდრულად განაწევრებული, ვიდრე ჩვენი გრძნობადი აღქმები“, ამიტომ საშუალება გვეძლევა საგანთა სხვადასხვა ასპექტში განხილვისა. ხელოვნების უპირატესობა სხვა სიმბოლური ფორმების წინაშე მდგომარეობს სწორედ იმ „ხელოვნური ასპექტის სიმრავლეში, რომლებშიაც შეიძლება საგანი იქნას განხილული“⁷⁰.

⁶⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 182.

⁶⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 183.

⁷⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 184—185.

ფორმების ის სამყარო, რომელსაც ხელოვნება გვაწვდის, არც წმინდა სუბიექტურია და არც წმინდა ობიექტური; ხელოვნების ნაწარმოების ჭკრეტისას ჩვენ „გვავიწყლება სუბიექტური სამყაროს ობიექტურისაგან დაშორება. ჩვენ აღარ ვცხოვრობთ ყოველდღიურ სინამდვილეში, მაგრამ არც ხელოვანის ინდივიდუალობიდან გამოკვეთილ სინამდვილეში ვიმყოფებით. ამ ორი სამყაროს მიღმა მდებარე სფეროში ჩვენ აღმოვაჩინებთ პლასტიკის, მუსიკისა და პოეზიის გეშტალტებს და ამ ფორმებს ნამდვილი „საყოველთაო მნიშვნელობა“ (Gemeingültigkeit) აქვთ“⁷¹.

ხელოვანის წარმოსახვის უნარი აცხადებს (offenbert) ნამდვილი სამყაროს ჭეშმარიტ ფორმებს. „ხელოვანი კი არ ირჩევს განსაზღვრულ ადგილს, საიდანაც სინამდვილეს ხედავს, არამედ მისი ხედვა ობიექტითაა განსაზღვრული“. ხელოვნება გვაძლევს სამყაროს ახსნას, მაგრამ არა ცნებების, ჭკრეტის მეშვეობით, არამედ „გრძნობადი ფორმების ენით“⁷².

ხელოვნების ნაწარმოების აზრი ჩვენთვის იმიტომ კი არ ხდება გასაგები, რომ მასში ხელოვანის ემოციურ განცდებს დავინახავთ. ხელოვნება რაიმე განსაზღვრულ სულიერ პროცესს კი არ გამოხატავს, არამედ იგი თვითონ „ჩვენი შინაგანი სიცოცხლის დინამური პროცესია“. ამიტომ მცდარია აზრი, თითქოს ხელოვნების ნაწარმოები შემოქმედის ცნობიერების შინაარსს გამოხატავდეს. „ხელოვნება გვითვალსაჩინოებს ზეინდივიდუალურ ყოფიერებას, და ხელოვნების ნაწარმოების ღირებულება მის ობიექტურ შინაარსშია და არა იმ გრძნობებში, რომლებსაც იგი აღვიძებს“⁷³.

მშვენიერების ცნების განსაზღვრისას უნდა გავითვალისწინოთ, რომ „ესთეტიკური განცდის წანამძღვრებია აღქმები და სულიერი აქტები. მშვენიერება გვეძლევა არა ხელოვნების ნაწარმოების პასიური აღქმით, არამედ ჩვენი სულის აქტიური მონაწილეობით... მაგრამ ამ პროცესს სუბიექტური ხასიათი კი არა აქვს, არამედ როგორც წანამძღვარი ობიექტური სამყაროს ჩვენი ჭკრეტის, იგი ხელოვანის შემოქმედებით აქტივობაშია დაფუძნებული“. მშვენიერების საფუძველი „ხელოვანის მიერ ფორმების სისხლსავსე სიცოცხლის შეგრძნე-

71 ი ქ ვ ე, გვ. 185.

72 ი ქ ვ ე, გვ. 186.

73 ი ქ ვ ე, გვ. 190.

ბის უნარშია“ საძიებელი, რადგან „ფორმების სისხლსავსე სიციცხლის“ წვდომა „მხოლოდ მათი შესაბამისი სულიერი უნარითაა შესაძლებელი“⁷⁴.

ამგვარად, ნამდვილი ხელოვნება არც მხოლოდ ასახვას და არც მხოლოდ მიბაძვას იგი „ჩვენი შინაგანი სიციცხლის თვითმყოფი ცხადყოფაა (ursprüngliche Offenbarung)“.

ყოფიერების სიღრმეში რომ შევიჭვრიტოთ, სინამდვილეს შემოქმედებითად უნდა მივუდგეთ. მაგრამ ჩვენი ყოველდღიური მიდგომა სამყაროსადმი განსაზღვრულია სხვადასხვა მიზეზებით, იგი სინამდვილის სხვადასხვა ასპექტზეა მიმართული. აქედან, შეგვიძლია ვილაპარაკოთ სინამდვილის ცნებითი და ჰერეტიკითი ფენების შესახებ. პირველი მეცნიერების საქმეა. მეორე — ხელოვნებისა, რომელიც „ფორმების სამყაროს გვიჩვენებს“. რა თქმა უნდა, ხელოვნებაც მოვლენის არსს ავლენს. მაგრამ ეს არსი აქ შეიმეცნება „არა თეორიულ-ცნებითი, არამედ „სიმპათეტიკური ჰერეტიკით“.

კასირერის აზრით, საგნის არსის ეს სხვადასხვანაირი „ხედვა“ ერთმანეთს არ გამოირიცხავს: „სამყაროს ერთიანი სურათის“ აგებას ჩვენ იმით მოვახერხებთ. რომ ჩვენ შეგვიძლია საგნების სხვადასხვა წესით დანახვა და მათი შინაგანად ათვისება⁷⁵.

§ 11. ისტორია. იმ ხშირად ურთიერთგამომრიცხავი თეორიების წყალობით, რომლებიც ფილოსოფიის ისტორიაში ადამიანის არსის გარკვევის მიზნით იყო წამოყენებული, თანამედროვე ფილოსოფიაში გაღვივდა რწმენა, რომ „ადამიანის დეფინიციის პრობლემა საერთოდ ყალბადაა დაყენებული და წინააღმდეგობას შეიცავს“. ასე მაგალითად, ორტეგა ი გახვტი წერს: „ამჟამად რომ ადამიანური სიციცხლე არ არის საგანი, მას არა აქვს არავითარი ბუნება“; იგი იმ კატეგორიებსა და ცნებებში უნდა ვიპოვოთ, რომლებიც რადიკალურად განსხვავდებიან მატერიის მოვლენათა ამხსნელი კატეგორიებისა და ცნებებისაგან. ვასეტის აზრით, „ადამიანს არა აქვს ბუნება, რაც მას აქვს, ესაა ...ისტორია“⁷⁶.

მაგრამ ბრძოლა არსსა და ქმნადობას შორის, რომელიც პლატონის „თეეტეტში“ ისტორიის ძირითად პრობლემადაა მიჩნეული.

⁷⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 192.

⁷⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 215—216.

⁷⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 217.

ვერ გადაწყდება ბუნების დაკვირვებიდან ისტორიაზე გადასვლით.. კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ შემდეგ, არსისა და ქმნადობის დუალიზმი ჩვენ გვესმის როგორც უფრო მეტად ლოგიკური, ვიდრე მეტაფიზიკური. ამჟამად ჩვენ „სუბსტანციასა და ცვალებადობას აღარ განვიხილავთ როგორც ყოფიერების ორ სხვადასხვა სფეროს, არამედ როგორც კატეგორიებს, როგორც ჩვენი გამოცდილებითი შემეცნების პირობებსა და აპრიორულ წინამძღვარებს. ეს კატეგორიები საყოველთაოდ მნიშვნელოვანი პრინციპებია, ე. ი., ისინი არ არიან შემეცნების ერთეული ობიექტებით შეზღუდული. ამიტომ ჩვენ მზად უნდა ვიყოთ მათ ადამიანური გამოცდილების ყველა სფეროში შევხვდეთ. ისტორიული ყოფიერებაც გამოცდილების ფაქტია და როგორც ასეთი, არ შეიძლება მხოლოდ ცვალებადობის კატეგორიით აიხსნას“.

ისტორიული სამყარო შეიცავს სუბსტანციურ ელემენტს, რომელიც განსხვავებულია მატერიალური სამყაროს სუბსტანციური ელემენტისაგან. ამ ელემენტის მხედველობაში მიღების გარეშე ჩვენ არ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ისტორიის, როგორც სისტემის შესახებ. „სისტემა გულისხმობს თუ მოვლენათა იდენტობას არა, ისტორიული კავშირის სტრუქტურათა იდენტობას მაინც“. სტრუქტურის ეს იდენტობა ფორმალურია და არა მატერიალური; მისი არსებობა აღიარებულია ყველა დიდი ისტორიკოსის მიერ, აღიარებულია ის გარემოება, რომ „ადამიანს იმიტომ აქვს ისტორია, რომ მას აქვს ბუნება“⁷⁷.

ე. წ. „ისტორიული ცნობიერება“ ადამიანის კულტურული განვითარების მოგვიანო პროდუქტია. როცა ადამიანს პირველად გაუჩნდა საგანთა საწყისის გარკვევის სურვილი, მან არსისა და ქმნადობის მითიური და არა ისტორიული საფუძველი იპოვა. პირველად თუკიდიდემ დაამყარა განსხვავება მითურსა და ისტორიულ აზროვნებას, ლეგენდასა და ჭეშმარიტებას შორის. აქედან მომდინარეობს შემდეგ ის შეხედულება, რომელიც ისტორიულ ჭეშმარიტებას მის ფაქტებთან დამთხვევაში ხედავს. მაგრამ ასეთი დეფინიცია არაა დამაკმაყოფილებელი. ცხადია, ისტორია ფაქტებს ემყარება, და მისი საბოლოო მიზანიც ფაქტებია. „მაგრამ რა არის ისტორიული ფაქტი? ყოველგვარი ფაქტობრივი ჭეშმარიტება

⁷⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 218.

თორიულ მომენტს შეიცავს. ფაქტებზე ლაპარაკისას ვგულისხმობთ არა ჩვენს უშუალო გრძობად მონაცემებს მხოლოდ“, არამედ ემპირიულ, ობიექტურ ფაქტებს⁷⁸, მაგრამ ეს ობიექტურობა მოცემული კი არაა უბრალოდ, არამედ მსჯელობის საკმაოდ რთული პროცესის შედეგია. აქედან, თუ გვინდა ნათელვყოთ მეცნიერული ფაქტების (ფიზიკალურის, ბიოლოგიურის, ისტორიულის) ერთმანეთისაგან განსხვავება, საჭიროა „მსჯელობის ანალიზით დავიწყოთ. ჩვენ უნდა შევისწავლოთ შემეცნების ის ფორმები, რომლებიც ჩვენთვის ფაქტების გაგებას ხდიან შესაძლებელს“.

ფიზიკური და ისტორიული ფაქტი ერთმანეთისგან იმით განსხვავდება, რომ პირველი ყოველთვის „მოცემულია“, „მზადაა“ პასუხი გასცეს მკვლევარის კითხვაზე. სხვანაირადაა საქმე ისტორიკოსისათვის: „მისი ობიექტები წარსულს ეკუთვნიან... ჩვენ არ შეგვიძლია წარსული მოვლენების რეკონსტრუქცია, მათთვის სიცოცხლის დაბრუნება. რათა შესაძლებელი შეიქნას მათი თანამედროვე მოვლენებთან შედარება“. ყველაფერი ის, რაც ჩვენ შეგვიძლია, ესაა წარსულის „მოგონება“, რითაც ამ წარსულს ეძლევა არა რეალური, არამედ იდეალური არსებობა. მაშასადამე, „ისტორიული კვლევის ძირითადი წინამძღვარია არა ემპირიული დაკვირვება, არამედ გაიდეალებული (Ideenhafte) სულიერი კონსტრუქცია“⁷⁹.

მეცნიერული ფაქტი ყოველთვის იმ კითხვაზე პასუხია, რომელიც კვლევის დაწყებამდე იყო დასმული. მაგრამ რომელ ობიექტებზე უნდა მიმართოს ისტორიკოსმა ეს კითხვები? ისტორიკოსი იწყებს არა ფიზიკური საგნებით, არამედ მისი კვლევის დასაწყისია „სიმბოლურ ფორმათა სიმრავლე“, „სიმბოლოთა საყარო“. ამიტომ ისტორიკოსმა პირველად უნდა ისწავლოს ამ სიმბოლოების გაგება, რათა შემდეგ, მათი მეშვეობით, წარსული მოვლენების გაგება მოხერხდეს⁸⁰.

აქედან, ისტორია შეიძლება გავიგოთ როგორც წარსულის დაფანტული ნაშთების მთლიანობაში შეკვრისა და მისთვის ახალი გეშტალტის მიცემის ცდა⁸¹.

⁷⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 219. 220.

⁷⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 221.

⁸⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 222.

⁸¹ ი ქ ვ ე, გვ. 225.

ვინაიდან, ისტორიის სასიცოცხლო ელემენტი ადამიანური სამყაროა, ამიტომ, წინააღმდეგ ბუნებისმეტყველური მეცნიერებებისა; „ისტორია, მსგავსად ენისა და ხელოვნებისა, აუცილებლად ანთროპომორფულია“. მაგრამ ეს გარემოება ხელს არ უშლის ისტორიული კვლევების შემეცნებას: „ისტორია არა მხოლოდ გარეგანი ფაქტების ან მოვლენების შემეცნებაა, არამედ თვითშემეცნების ფორმა. ჩემი თავი რომ შევიმეცნო, ...მე საკუთარ მე-ს უნდა „დავუპირისპირდე“. ისტორიაში ადამიანი ყოველთვის თავის თავს უბრუნდება. იგი ცდილობს თავისი წარსული განცდების ჯამი ხელახლა გაააქტუალოს მოგონებაში. ეს მხოლოდ იმიტომაა შესაძლებელი, რომ ისტორიული თვითონ (Selbst) არ არის ინდივიდუალური თვითონ. იგი თუმცა ანთროპომორფულია, მაგრამ არა ეგოცენტრული“. ეს დებულება შეიძლება გამოითქვას ასეთი პარადოქსული ფორმითაც: „ისტორია ისწრაფვის „ობიექტური ანთროპომორფიზმისაკენ“⁸².

ისტორიის ძირითადი ამოცანაა არა შემეცნებელი და შემგრძნობი მე-ს დათრგუნვა, მისი გამორიცხვა, „არამედ მისი განათლება და გაკეთილშობილება“⁸³.

რაც შეეხება ისტორიული შემეცნების მეთოდს, ზემოთქმულიდან უკვე გასაგებია, რომ იგი არ დაიყვანება ბუნებისმეტყველურ მეთოდზე. მაშინაც კი, ჩვენ რომ ბუნების ყველა კანონი ვიცოდეთ და ადამიანის მიმართ ყველა სტატისტიკური, ეკონომიური და სოციოლოგიური კვლევის წესები გამოვიყენოთ, ეს მაინც ვერ დაგვეხმარება „ადამიანის ბუნება და მისი დამახასიათებელი არსობა (Wesenheit) დავინახოთ“. ადამიანის შემსწავლელ მეცნიერებებს არა ფიზიკალურ, არამედ სიმბოლურ სამყაროსთან აქვს საქმე. აქედან, „ის ზოგადი სახელმძღვანელო ცნება, რომელსაც ისტორიული შემეცნება უნდა დაუჭვემდებაროთ, არის არა ფიზიკის კატეგორია, არამედ სიმბოლოთა თეორიის კატეგორია და მნიშვნელობისადმი — სემანტიკისადმი მისი მიმართება. არა ბუნების კანონები, არამედ სემანტიკის წესებია ისტორიის მეცნიერების ზოგადი პრინციპები. რადგანაც ისტორიის მეთოდია ინტერპრეტაცია (Auslegung), ჰერმენევტიკა, ამიტომ იგი მეცნიერების სულ სხვა ტიპს მიეკუთვნება, ვიდრე ბუნების მეცნიერებებია“⁸⁴.

⁸² ი ქ ვ ე, გვ. 242

⁸³ ი ქ ვ ე, გვ. 243.

⁸⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 247.

ყოველივე ამის გამო, ცხადია, ისტორია არ შეიძლება ზუსტი მეცნიერება იყოს. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ისტორიას მაინც თავისი ადგილი აქვს მეცნიერებების შთლიანში. ისტორია არც თვითშეწევნებაა და არც გარესაგნების. ყველა „მნიშვნელოვანი ისტორიული შრომა ხელოვნების ელემენტს შეიცავს“. და მიუხედავად იმისა, რომ ისტორიული ჭეშმარიტების დადგენისას მკვლევარი აზროვნების იმავე წესებზეა მიჯაჭვული, რაზედაც ბუნების მკვლევარი, მაინც „ისტორიკოსის უკანასკნელი და გადამწყვეტი მინალწევარი ყოველთვის მისი წარმოსახვის შემოქმედებითი ძალის შედეგები იქნება“⁸⁵.

მაგრამ ისტორიის იდეალურობა არაა ხელოვნების იდეალურობის მსგავსი: „ხელოვნება არის ადამიანური არსებობისა და სიცოცხლის იდეალური დემონსტრირება: იგია ემპირიული სიცოცხლის „აღქიმიური“ გარდაქმნა წმინდა ფორმების დინამიკაში“. სხვაა ისტორიის გზა: რჩება რა გამოცდილების სამყაროში იგი სინამდვილეს ახალ გეშტალტს აძლევს, მისი მოგონებაში გაიდეალებით.

საერთოდ კი ორივე, ისტორიაცა და ხელოვნებაც, „ჩვენი თვითშემეცნებისა და სამყაროს შემეცნების ორგანოებია, ჩვენი ადამიანური სამყაროს აგების აუცილებელი საშუალებები“⁸⁶.

§ 12. ბუნების შემსწავლელი მეცნიერებები. წინამდებარე პარაგრაფის მიზანია გაარკვიოს ის როლი, რომელსაც ბუნების მეცნიერებები ასრულებენ კულტურულ ცხოვრებაში და განსაზღვროს მათი ადგილი სიმბოლურ ფორმათა სისტემაში.

როგორც კაცობრიობის ისტორიის უმწიფესი და უგვიანესი რეზულტატი, ბუნების მეცნიერება ყველა ადამიანური მისწრაფების დაგვირგვინებაა, „კაცობრიობის ისტორიის დასკვნითი თავი“; „ცვალებად უნივერსუმში ბუნებისმეტყველური აზროვნება წარმოადგენს მყარ წერტილს, მშვიდ პოლუსს წარმავლობის მოვლენებში“⁸⁷.

ბუნებისმეტყველურ პროცესს მივყავართ კონსტანტურ წონასწორობამდე, ჩვენი აღქმისა და აზრების მყარ კანონზომიერ კავშირამდე.

მაგრამ წესრიგი არაა მეცნიერების ერთადერთი ამოცანა. მეცნიერების თანამედროვე თეორიებში ხშირია აზრი, რომ ადამიანური

⁸⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 259.

⁸⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 261—262.

⁸⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 263.

ცდის პირველად მონაცემებს მოუწესრიგებელი, ქაოტიური მდგომარეობა შეადგენს. კანტიც, თავისი „წმინდა გონების კრიტიკის“ პირველ თავში, ამით იწყებს. ცდა, ამბობს იგი, ჩვენი შემეცნების პირველი შედეგია. მაგრამ იგი საქმის მარტივი მდგომარეობა კი არაა, არამედ ორი ფაქტორისაგან აიგება — მატერიისა და ფორმისაგან. მატერიალური ფაქტორი ჩვენი გრძნობადი აღქმებითაა წარმოდგენილი, ფორმალური — ბუნებისმეტყველური ცნებებით. ეს ცნებები, წმინდა გონების ცნებები, მოვლენებს მათ სინთეტურ ერთიანობას აძლევენ. ობიექტის ერთიანობა სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა ჩვენი ცნობიერების ფორმალური ერთიანობა „ჩვენი წარმოდგენების „მრავალფეროვნების“ სინთეზში“. ობიექტის შემეცნების შესახებ ჩვენ მხოლოდ მაშინ ვლაპარაკობთ, როცა მრავალფეროვნების ეს სინთეტური ერთიანობაა განხორციელებული. აქედან, ადამიანური შემეცნების ობიექტურობის პრობლემა კანტისათვის განუყრელადაა დაკავშირებული ბუნებისმეტყველების ფაქტთან. მისი ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის საგანია წმინდა მათემატიკა, ტრანსცენდენტალური ანალიტიკისა — მათემატიკური ბუნებისმეტყველების ახსნა.

მაგრამ კულტურის ფილოსოფიამ პრობლემა თავის საწყისებზე უნდა დაიყვანოს: „გაცილებით ადრე, სანამ ადამიანი თავის მიერ შექმნილი მეცნიერების სამყაროთი შემოისაზღვრებოდა, იგი მისგან დამოუკიდებელ სამყაროში ცხოვრობდა“. მიუხედავად ამისა, ადამიანური ცდა არც მაშინ იყო გრძნობადი შეგრძნებების ამორფული ჯამი; იგი უკვე განაწევრებული და მოწესრიგებული, განსაზღვრული სტრუქტურის მქონე იყო. მაგრამ ის ცნებები, რომლებითაც „წინამეცნიერულ ადამიანს ამ სამყაროს, როგორც სინთეტური მთლიანობის გაგება სურდა, არც ჩვენი ბუნების მეცნიერების ცნებების სახის იყო და არც მათი ერთმნიშვნელოვანება ჰქონდათ. ესენი იყო მითიური ან ენობრივი ცნებები“⁸⁸. მათი გამოკვლევა გვიჩვენებს, რომ ისინი არ არიან არც მარტივი და არც „პრიმიტიული“.

ბუნების მოვლენათა ის პირველი კლასიფიკაციები, რომლებიც მითსა და ენაში მოიპოვება, განსაზღვრული აზრით უფრო რთულია, ვიდრე ბუნებისმეცნიერებაში. „ბუნებისმეცნიერება მარტივი მოვლენების ძიებით იწყებს. Simplex sigillum veri (სიმარტივე ამტკი-

⁸⁸ იქვე, გვ. 264.

ცებს ჰეშმარიტებას), მისი ძირითადი პრინციპები უნდა იყოს“. მაგრამ ლოგიკური სიშარტივე *terminus ad quem*-აა და არა *terminus a quo*, იგი მიზანია კვლევისა და არა დასაწყისი. კაცობრიობის კულტურა იწყება ვაცილებით რთული და ძნელად გასაგები სულიერი მიდგომით. თითქმის ბუნების ყველა მეცნიერებას მითური სტადია აქვს გავლილი. „ამ აღრეული სტადიიდან ბუნებისმეცნიერებებს გამოსვლა მხოლოდ იმით შეუძლიათ, რომ მათ შემოიღეს ჰეშმარიტების ახალი ცნება და ჰეშმარიტების ახალი კრიტერიუმი“. ჰეშმარიტება, ამტკიცებს ეხლა მეცნიერება, არ მიიღწევა მანამ, სანამ უშუალო გამოცდილებია და დაკვირვებადი ფაქტების ვიწრო სფეროში ვიმყოფებით; მეცნიერება, ნაცვლად ცალკეული ფაქტების აღწერისა, ყველა მოვლენის მომცველი სისტემატური შემეცნებისაკენ ისწრაფვის. მაგრამ ბუნების ასეთი შემეცნება „მოითხოვს წესრიგის ახალ პრინციპსა და გამოცდილებითი ფაქტების ინტერპრეტაციის ახალ მეთოდს“. პირველი ცდა ამ მიმართულებით ადამიანის ენაშია მოცემული. ენა არის ადამიანის პირველი ცდა „თავისი გრძობადი შეგრძნებების სამყაროს უფრო ზუსტი განსაზღვრისა და მათი სხვა განცდებისაგან განსხვავებისა“. ეს მისწრაფება ადამიანური ენის ერთ-ერთი ძირითადი ფუნქციაა, მაგრამ ენაში კლასიფიკაციისა და სახელდების პრინციპია „მოვლენებში არსებული მსგავსების აღნიშვნათა მსგავსებებით გამოთქმა“⁸⁹.

მაგრამ ის, რასაც ბუნების მეცნიერება მოვლენებში ეძებს, ვაცილებით მეტია, ვიდრე მსგავსება. იგი ეძებს მათ წესრიგსა და კანონზომიერებას. პირველი კლასიფიკაციები, რომელიც ადამიანური ენაში ხორციელდება, ჯერ კიდევ არ ემსახურება თეორიულ მიზანს: „საგნების სახელები ასრულებენ თავიანთ ამოცანას, თუ ჩვენ შეგვიძლია მათი საშუალებით ჩვენი აზრები გადმოვცეთ და ჩვენი პრაქტიკული მოქმედებების კოორდინირება მოვახდინოთ. სახელებს ჰქონდათ ტელეოლოგიური ფუნქცია, რომელიც თანდათან ხანგრძლივ განვითარებაში მათიექტივირებელ ფუნქციაში, ე. ი. გამომსახველობით ფუნქციაში (*Darstellungsfunktion*) გადადის“. მოვლენების ერთი და იმავე სახელით აღსანიშნავად საკმარისია მათი თუნდაც მოჩვენებითი მსგავსება. მეცნიერებას უარი უნდა ეთქვა მსგავსების მიხედვით კლასიფიციებაზე. „მეცნიერული ცნებები თვითნებურად

⁸⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 265.

კი არ შექმნილან, არამედ კლასიფიცირების განსაზღვრული პრინციპის საფუძველზე. ცნებათა მოწესრიგებული სისტემის შექმნა არავითარ შემთხვევაში არაა ბუნების მეცნიერების მეორეხარისხოვანი ოვისება, არამედ მისი აგების აუცილებელი ელემენტი“. როცა ლინეიმ თავისი ბოტანიკის ფილოსოფია გამოაქვეყნა, მას უსაყვედურებდნენ, რომ მან თავისი ნაწარმოებით შექმნა ხელოვნური და არა ბუნებრივი ბოტანიკის სისტემა. „მაგრამ კლასიფიკაციის ყველა სისტემა ხელოვნურია იმით, რომ ჩვენ ბუნების მოვლენებს ვუქვემდებარებთ კლასების ცნებებსა და ბუნების კანონებს, ჯერ კიდევ არ აღწევრთ არავითარ ბუნების ფაქტს“. მეცნიერული სისტემა ხელოვნურია იმიტომ, რომ „იგი ცნობიერი მიზანწარმართული სულიერი აქტის შედეგია“.

იმ ახალ ბიოლოგიურ სისტემას, რომელმაც ლინეის ბიოლოგია შეცვალა, ახალი ცნებები უნდა შემოეღო: იგი განვითარების ზოგად თეორიას ეყრდნობოდა. „მაგრამ თვითონ განვითარება არ არის არავითარი შიშველი ფაქტი ბუნების ისტორიისა. იგი მეცნიერული ჰიპოთეზია, რეგულატური პრინციპი ჩვენი დაკვირვებებისა და ბუნების მოვლენების კლასიფიცირებისათვის“⁹⁰.

ამ მიმართებით, ენასა და მეცნიერებას შორის არაა კავშირი გაწყვეტილი. „როგორც ყოველდღიური სიტყვები, ისე აღრინდელი ბუნების მეტყველების ენა, შეიძლება მიჩნეულ იქნას ერთი და იმავე კლასების შემქმნელი ინსტიქტის მინაღწევრად“. ის რაც, არა-ცნობიერად ხდება ენაში, ბუნებისმეცნიერებაში მიზანცნობიერად და მეთოდურადაა გატარებული. დასაწყისში მეცნიერებაც ყოველდღიური ენით სარგებლობს. მაგრამ უკვე პითაგორესა და პირველი პითაგორელების ეპოქაში ბერძნულ ფილოსოფიას ჰქონდა ახალი ენა. „რომელმაც აღმოაჩინა რიცხვი“. ეს აღმოჩენა ჩვენი თანამედროვე მეცნიერების იდეალის დაბადებას ნიშნავდა⁹¹.

რიცხვთა თეორიის შესაქმნელად ახალი განზოგადების მიღწევა იყო საჭირო. პითაგორელებმა პირველად აღმოაჩინეს რიცხვში „ზნოვნებისა და ყოფიერების საყოველთაო, ჭეშმარიტად უნივერსალური პრინციპი“. ამით რიცხვების გამოყენების სფერო მთელ სინამდვილეზე ვრცელდება: რიცხვია ის, რამაც კოსმოსის სტრუქტურა

⁹⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 266.

⁹¹ ი ქ ვ ე, გვ. 267.

უნდა ნათელყოს, მხოლოდ რიცხვია ინტელიგიბელური სამყაროს გარანტია.

„მაგრამ ის, რომ ეს უნივერსუმი სულის შენაქმნია, სიმბოლური სამყაროა, პითაგორელებს ჭერ კიდევ არ შეეძლოთ გაეგოთ“⁹². პითაგორელები ჭერ კიდევ ვერ ანსხვავებენ სიმბოლოსა და რეალობას, რსინი სიმბოლოსა და საგანს აიგივებენ.

რიცხვის ამ მეტაფიზიკას ჩვენ დღეს აღარ ვიზიარებთ. მაგრამ ისიც უეჭველია, რომ „რიცხვს ცენტრალური მნიშვნელობა აქვს ადამიანურ შემეცნებაში და მისი შემოღება უმნიშვნელოვანესი ნაბიჯია არსებულის გასაგნების პროცესში“. ამ პროცესს თავისი დასაწყისი ენაში აქვს და „ბუნების მეცნიერებებში მთლიანად შეცვლილი ფორმით ვლინდება“. რიცხვის სიმბოლიკა სულ სხვა ლოგიკური ტიპისაა, ვიდრე ენის. ენობრივი სიმბოლოები არ იმყოფებიან მკაცრ კანონზომიერ კავშირში; აქ თვითეული სიმბოლო მნიშვნელობის საკუთარი არეალითაა შეზღუდული. სხვანაირადაა საქმე რიცხვების მიმართ. არ შეიძლება ცალკეული, იზოლირებული რიცხვის შესახებ ლაპარაკი. რიცხვის არსია „იყოს არა აბსოლუტური, არამედ რელატური“. რიცხვი, ცალკე აღებული, აღნიშნავს მხოლოდ განსაზღვრულ ადგილს წესრიგის საერთო რიგში. „რიცხვი არაა „ყოფიერება“ (Sein), იგი არ „არსებობს“ (besteht) როგორც რაღაც მოცემული. რაიმე ერთეული რიცხვის საზრისი განსაზღვრულია მისი ადგილით რიცხვების მწყკრეში“⁹³.

დღეს უკვე საყოველთაოდაა აღიარებული, რომ რიცხვი სიმბოლოა. მისი წყალობით ბუნებისმეტყველებაში ვიყენებთ არა ყოველდღიური ცხოვრების სუბიექტურ-თვითნებურ სიტყვებს, არამედ ასეთ სიმბოლურ გამოთქმებს.

რიცხვების თეორიაში მეორე მნიშვნელოვანი აღმოჩენა იყო ირაციონალური რიცხვი. რიცხვების ამ ახალი კლასის შემოღებით „ჩვენ შევქმენით არა ახალი საგნები, არამედ ახალი სიმბოლო“. ნატურალური რიცხვების არეალის გაფართოება ნიშნავს „მხოლოდ ახალი სიმბოლოს შემოღებას, რომელიც უმაღლესი რანგის წესრიგის რელაციების აღსაწერადაა გამოსადეგი“. ახალი სიმბოლოები „მიმართებათა მიმართებების“ სიმბოლოებია.

⁹² ი ქ ვ ე, გვ. 268.

⁹³ ი ქ ვ ე, გვ. 269.

ამგვარად, თანამედროვე შემეცნების თეორიისათვის მათემატიკა არის „მეცნიერება რელაციებისა და რელაციათა ტიპების შესახებ“⁹⁴. უმნიშვნელოვანესი მათემატიკური თეორიები უშუალო პრაქტიკული საჭიროებიდან კი არ წარმოშობილან, არამედ „ისინი დამოუკიდებელი და სინამდვილის მიმართ ყოველგვარ გამოყენებამდე არსებული ზოგადი სულიერი ფორმებია“. ისინი წარმოადგენენ შესაძლებლობებს, რომელთა პრიზმაშიც ფიზიკალური ფაქტების განხილვაა შესაძლებელი⁹⁵. „ბუნება უსაზღვროდ მდიდარია და ჩვენს წინაშე ყოველთვის აყენებს მოულოდნელ მათემატიკურ პრობლემებს. ჩვენ არ შეგვიძლია გამოცდილების ფაქტების წინასწარ შეტყობა, მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია წინასწარ ვიზრუნოთ მათი რაციონალური გაგებისათვის სიმბოლური აზროვნების ძალის საშუალებით“⁹⁶.

მათემატიკურ ენას, ნუმერული განსაზღვრულობის პრინციპს, ბუნების მკვლევარი განიხილავს „როგორც სამუშაო ჰიპოთეზს, როგორც რეგულატურ იდეას, რომელიც უზრუნველყოფს მისი მუშაობის ლოგიკური წინააღმდეგობიდან თავისუფლებასა და სისტემურ ერთიანობას“⁹⁷.

ჩვენი მიზანია ბუნების მოვლენების რაციონალური გაგება. ჩვენი გონება ზოგადი ცნებების შექმნისა და პრინციპების წამოყენების უნარია. „ჩვენს გრძნობად აღქმებსა და გამოცდილებებთან მას არაფერი ესაქმება მანამ, სანამ არ შეუძლია მათი ზოგადი ცნებებისადმი და კანონებისადმი დაქვემდებარება. ჩვენი გონების გარდა ჩვენ არ გავაჩნია არავითარი სულიერი უნარი გრძნობადი გამოცდილებების სისტემატური მოწესრიგებისათვის, და ამიტომ გარესამყაროს საკუთრივი გაგება ჩვენ აკრძალული გვაქვს (...ist uns... untersagt)⁹⁸. ასე სწერდა ჰელმჰოლცი თავის „ფიზიოლოგიურ ოპტიკაში“. ეს სიტყვები წარმოადგენს თანამედროვე ბუნებისმეტყველური მეთოდის საუკეთესო დახასიათებას.

მაგრამ მკვლევარი მაშინ მიაღწევს ბუნების მეცნიერებებისა და ნათი მეთოდის სწორ გაგებას, „როცა იგი სრული ყურადღებით ეპყრობა ფაქტებს“. თუმცა ექვს გარემოება არ ნიშნავს პასიურ დამორ-

⁹⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 271.

⁹⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 277.

⁹⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 278.

⁹⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 279.

⁹⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 279—280.

ჩილებას ბუნებისადმი. საჭიროა არა მხოლოდ ფაქტების შეგროვება, არამედ „ბუნების სულიერი ინტერპრეტაცია“. ასეთი შემოქმედებითი მოღვაწეობა ყოველგვარი სულიერი, კულტურული მისწრაფების არსია. იგი ადამიანის უმაღლესი ძალაა, მაგრამ ამავე დროს მისი ბუნებრივი საზღვარიც. ენასა, რელიგიასა, ხელოვნებასა და მეცნიერებაში ადამიანები აღწევენ სიმბოლურ ფორმათა კოსმოსის აგებას. რომელიც მას საშუალებას აძლევს თავისი გამოცდილებები და განცდები ახსნას, გაიგოს და წესრიგის სულიერ კავშირთან მიმართებაში დააყენოს.

საკითხის კვლევის ისტორიის საკუთარი გაგებისა და „სიმბოლური ფორმების“ ანალიზის საფუძველზე კასირერი დაასკვნის: ამგვარად, კულტურის ფილოსოფია იმ წინამძღვარიდან უნდა ამოდიოდეს, რომ ადამიანური კულტურა არ არის ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი ფაქტების გროვა: „პირიქით, მან ეს ფაქტები უნდა გაიგოს როგორც სისტემა, როგორც ორგანული კავშირი. მაგრამ სიმბოლური ფორმები არ ხასიათდებიან ერთნაირობით; როგორღა უნდა მოხერხდეს მათი ერთიანობის დამტკიცება?

წმინდა ონტოლოგიური ან მეტაფიზიკური პოზიციიდან ამის დამტკიცება ძნელია. „მაგრამ შემეცნების კრიტიკოსისათვის პრობლემა სულ სხვაგვარად გამოიყურება“. ჩვენ არ გვჭირდება „ადამიანის ონტოლოგიური სუბსტანციალური ერთიანობა ვამტკიცოთ. ჩვენ აღარ ვსაქიროებთ ადამიანის, როგორც მარტივი, თავის თავში არსებული და თავისი თავიდან გაგებადი სუბსტანციის განხილვას. მაშინ ჩვენ მის ერთიანობას გავიგებთ როგორც ფუნქციონალურ ერთიანობას, რომელიც არ გულისხმობს მისი სხვადასხვა მაკონსტიტუირებელი ელემენტების არავითარ ერთნაირობას“⁹⁹. ეს ფუნქციონალური ერთიანობა არა თუ შესაძლებელს ხდის, არამედ პირდაპირ მოითხოვს მისი შემადგენელი ელემენტების სიმრავლეს, რადგან „რამდენადაც მასში დაპირისპირებული მომენტები არსობრივად მიეკუთვნებიან ერთმანეთს, იგი სწორედ დიალექტიკური ერთიანობაა“.

„ადამიანებს არ ესმით“, ამბობს ჰერაკლიტე, „თუ როგორ მოდის წინააღმდეგობა თავისთავთან თანხმობასა“ და ჰარმონიაში“.

⁹⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 281.

ეს ჰარმონია ისე აშკარაა, რომ იგი არ მოითხოვს მისი დამფუძნებელი ძალების იდენტობისა თუ მსგავსების მტკიცებას. კულტურის სხვადასხვა ფორმათა იდენტობა კი არ ქმნის ადამიანური კულტურის ერთიანობას, არამედ ის საერთო მიზანი, რომელსაც ისინი ემსახურებიან. კულტურულ შემოქმედებათა წონასწორობაში მათი დინამური და არა სტატიკური წონასწორობა უნდა გავიგოთ, რადგან „იგი დაპირისპირებულ ძალთა თამაშის შედეგია“. მაგრამ ეს ბრძოლა არ გამოირიცხავს ფარულ ჰარმონიას. „ფარულ ჰარმონიას უფრო მეტი მნიშვნელობა აქვს ვიდრე ხილულს“ (ჰერაკლიტე).

ადამიანის არისტოტელესეული დეფინიცია, როგორც „სოციალური ცხოველისა“ ნაკლოვანია. ადამიანის ეს ცნება გვაროვნული ცნებაა და არა სახისა: იგი არ გვაძლევს ადამიანის *differentia specifica*-ს. „საზოგადოებრიობა“ არ არის მხოლოდ ადამიანის ნიშანი; იგი ცხოველთა მთელ სამყაროს ახასიათებს. რაც შეეხება ადამიანს, იგი არა მხოლოდ საზოგადოებაში ცხოვრობს, არამედ სხვა ადამიანებთან ერთად და გრძნობებითაა დაკავშირებული. „ენა, მითი, ხელოვნება, რელიგია და მეცნიერება უმაღლესი საზოგადოებრივი ფორმების ელემენტები და აუცილებელი პირობებია“. მათი დახმარებით ადამიანში ვითარდება სოციალური ცნობიერება, რომელიც დამოკიდებულია ორ სულიერ აქტზე, იდენტიფიკაციისა და განსხვავების. თავის თვითცნობიერებას ადამიანი საზოგადოებრივი სიცოცხლის მედიუმობით აღწევს. მაგრამ ამ მედიუმის გავლენა ადამიანის სულიერ სტრუქტურაზე გაცილებით მეტია ვიდრე გარე ძალის გავლენა“. ადამიანი არა მარტო საზოგადოებაში ცხოვრობს, არამედ იგი ასევე აქტიურად მონაწილეობს სოციალური ფორმების შექმნასა და შეცვლაში.

ცხოველის მოქმედებაში ადგილი არ რჩება ინდივიდუალური არჩევისათვის: ინსტიქტური მოქმედებები ყოველთვის ერთნაირად, ერთი და იმავე წესით სრულდება. ცხოველმა შეიძლება შეისწავლოს რაიმე განსაზღვრული მოქმედების შესრულება, მაგრამ „ყველა ცოცხალის ძირითადი კანონი „შეძენილი ნიშნებისა და თვისებების არამემკვიდრეობაა“. ყოველგვარი გაუმჯობესება, რომელსაც ინდივიდი თავისი სიცოცხლის მანძილზე აღწევს, მისი საკუთარი აქყოფნითა და ამგვარადყოფნითაა შემოსაზღვრული და ჯიშის სიცოცხლეზე ვერავითარ გავლენას ვერ ახდენს. ამ საყოველთაო ბიოლოგიური წესიდან არც ადამიანი შეადგენს გამონაკლისს. მაგრამ მან სხვა გზა იპო-

ვა თავისი შემოქმედებითი არსებობის გახანგრძლივებისათვის. ამ-
ლევს რა. თავის საკუთარ ყოფიერებას გამოხატვის სხვადასხვა ფორ-
მას, ამით იგი აშენებს ახალ „სულიერ სამყაროს“.

„ადამიანური კულტურა, როგორც მთლიანი, შეიძლება გაგე-
ბულ იქნას როგორც ადამიანის თვითგანთავისუფლების პროცესი“.
სიმბოლური ფორმების განვითარება ამ პროცესის ცალკეული ფაზე-
ბია. ისინია ის ახალი ძალა, რომელთა დახმარებითაც ადამიანი „იდე-
ალურ“ სამყაროს აგებს. ფილოსოფია ყოველთვის უნდა ცდილობ-
დეს ამ ადამიანური სამყაროს ერთიანი საფუძვლის ძებნას. მაგრამ
მან არც ადამიანური სიცოცხლის დისონანსები უნდა დაივიწყოს.
„წინააღმდეგობები არ შეიძლება რაციონალურად გადაიჭრას და ერ-
თი პრინციპიდან იქნას გამოყვანილი“. ადამიანური სამყაროს დაპი-
რისპირებული ძალები ერთმანეთს აესებენ; თვითეული მათგანი გვეხ-
მარება ადამიანის არსის რაიმე მხარის დანახვასა და გაგებაში¹⁰⁰.

შენიშვნები ე. კასირერის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესახებ

1. თუ მეცნიერული ცოდნას ობიექტური მნიშვნელობის გამა-
რთლებას კასირერი კანტის ფილოსოფიის ტრანსცენდენტალურ-
ლოგიკური ინტერპრეტაციით ცდილობდა, მისი ფილოსოფიური ან-
თროპოლოგიის ამოსავალი პრინციპი უკვე კანტის ფილოსოფიის
ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციაა. ადამიანის
„ფუნქციური სფერო“ ხასიათდება რეცეპტივულ და აფექტივურ
სისტემებს შორის ნიშანთა ახალი სისტემის, ადამიანის მიერ შემუ-
შავებულ „სიმბოლოთა სისტემის“ ჩართვით. და რადგანაც ადამი-
ანური კულტურის სამყარო სიმბოლური ფორმების სამყაროა, ამ-
ტომ, ცხადია, სამყაროს (როგორც ბუნების. ისე სულის) გაგების
ყველა ფორმა (მითი, რელიგია. ხელოვნება. ისტორია. მეცნიერება)
ადამიანის ფსიქოფიზიკურ ორგანიზაციაზეა დაფუძნებული.

2. კასირერი ადამიანის რაობის პრობლემას განიხილავს არა ონ-
ტოლოგიურ, არამედ გნოსეოლოგიურ ასპექტში. საკითხისადმი
ასეთი მიდგომა, ცხადია, კანტიანური წინამძღვართაა განპირობე-
ბული: ადამიანის არსი. რომლის განსაზღვრაც ფილოსოფიური ან-
თროპოლოგიის პირველი და უმაღლესი მიზანი უნდა იყოს, კანტი-
ანური თვალსაზრისისათვის „თავისთავად ნივთს“ უტოლდება და

¹⁰⁰ ი ქ ე ე. გვ. 282, 283, 284.

ამიტომ იგი კვლევის სფეროში ვერ შემოვა; იგი, როგორც „მარგუ-ლირებელი პრინციპი“, კვლევის მიმართულების მაჩვენებელი შეი-ძლება იყოს მხოლოდ. მაგრამ სწორედ ამის გამო, კასირერის ძი-რითადი კითხვა—„რა არის ადამიანი?“—იმთავითვე გადაუწყვეტ-ლად იგულისხმება.

3. ადამიანის სუბსტანციურ განსაზღვრაზე უარის თქმის შემ-დეგ კასირერი ცდილობს ადამიანის კულტურულ-ფილოსოფიურ განსაზღვრებას: ადამიანი ყველაზე უკეთ თავისი მოქმედებით ან მუშაობით ხასიათდება; ადამიანის მოქმედება მის კულტურაში ვლინდება. კულტურა კი სამყაროს ადამიანური გაგების სხვადასხვა ფორმების შედეგია — მის მთლიანობას სამყაროს ადამიანური გაგე-ბის სიმბოლური ფორმები ქმნის. თუ მოხერხდება სიმბოლური ფორმების რაღაც ერთ საერთო მაჩვენებელზე დაყვანა, მათი ერთ საერთო ფოკუსში გაერთიანება, ამით მიღწეული იქნება მათი სა-ერთო მატარებლის, ადამიანის არსის განსაზღვრაც. მაგრამ „სიმ-ბოლური ფორმები“ სამყაროს გაგების საპირისპირო სურათს გვა-ძლევენ. ისინი დაპირისპირებული, წინააღმდეგობრივი ბუნებისა არიან, წინააღმდეგობები კი, კასირერისავე სიტყვებით, არ შეიძლე-ბა რაციონალურად გადაიჭრას. მაგრამ რაკი ადამიანის არსის გა-რკვევა სცილდება რაციონალობის საზღვრებს, ამიტომ კითხვა — „რა არის კაცი?“ — ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში არც უნდა დაისვას, იგი ირაციონალურის სფეროში უნდა „გადაიჭრას“.

4. თუ სამყაროს ადამიანური გაგება „ადამიანის ფუნქციურ წრეში“ შემავალ „ნიშანთა ბადის“ მიხედვით იქმნება, მაშინ სამ-ყაროს ობიექტური ასახვის შესაძლებლობა იმთავითვე გამორი-ცხულია. სამყაროს ყოველგვარი სურათი, ადამიანის განვითარების აღრეულ საფეხურზეც კი, ადამიანის ფსიქოფიზიკური ორგანიზა-ციით ყოფილა განპირობებული და, მაშასადამე, ეს სურათი ყო-ველთვის „სიმბოლოს“ უნდა წარმოადგენდეს. ამგვარად, ადამიანი ცოცხლობს და მოქმედებს სიმბოლოთა სამყაროში, რომელსაც რეალურ სინამდვილესთან საერთო აღარაფერი აქვს: სამყაროს „სიმბოლური გაგების“ საგანი მხოლოდ სიმბოლური ფორმები შეიძ-ლება იყოს. მაგრამ ეს დასკვნა ერთნაირად უნდა ვრცელდებოდეს როგორც ბუნებაზე, ისე ადამიანზეც. და რაკი ეს ასეა, მაშინ რო-გორც ერთი, ისე მეორეც, ადამიანური შემეცნების მიღმა აღ-მოჩნდება.

5. განსაზღვრა „ადამიანი არის სიმბოლოთა მწარმოებელი არსება“ ადამიანის ერთ-ერთ თვისებას გვიხასიათებს. ამიტომ იგი ცნების მაგივრობას ვერ გასწევს. ადამიანის რაობა ადამიანის არსის განსაზღვრით გაირკვევა და არა მისი რაიმე ნიშნის დასახელებით. მაგრამ არსის გარკვევა სუბსტანციურ (ონტოლოგიურ) თვალსაზრისს გულისხმობს; ადამიანის სუბსტანციური განხილვიდან კი კასირერი იმთავითვე იმიჯნება. გასაგებია რომ ამის შემდეგ „სიმბოლოთა წარმოება“ ჰაერში გამოკიდებულ ნიშნად რჩება: 'ვინ აწარმოებს სიმბოლოს და რისთვის?' „ვინ“ იგივე კითხვაა, რაც „რა არის კაცი?“ კასირერთან ეს კითხვა უპასუხოდ რჩება. ამის შემდეგ ჯერ იმისი, რომ ადამიანური კულტურის პროცესი ადამიანის თვითგანთავისუფლების პროცესია, თავის დამაჯერებლობას კარგავს, რადგან ჩვენ არ ვიცით რა არის ადამიანი და, მაშასადამე, არც ის, მიისწრაფვის თუ არა ის თავისუფლებისაკენ.

ყოველივე ეს იმას ამტკიცებს, რომ ადამიანის პრობლემა ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის წანამძღვარებიდან ვერ გადაწყდება, მის გასარკვევად სხვაგვარი ფილოსოფიური მიდგომა საჭირო.

მ. ტაბიძე

ადამიანის მთლიანობის პრობლემა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში

1. საკითხის დაყენება

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

ლოგის, თუ სხვა კერძო მეცნიერებათა წარმომადგენლის კომპეტენციები ამ მთლიანზე ველარ ვრცელდება, ამ მეცნიერებათა რესურსებით, თავისთავად, შეუძლებელია მისი წვდომა. ცხადია, ამით ის კი არაა ნათქვამი, თითქოს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და კერძო მეცნიერებათა მონაპოვარნი ერთმანეთისათვის მნიშვნელობის მქონენი არ იყვნენ. რა აზრით შეიძლება ვილაპარაკოთ ამ მნიშვნელობაზე, ეს ქვემოთ იქნება გარკვეული.

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

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

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

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

როგორც ცნობილია, საგანთა ყოველგვარი თავყრილობა ვერ ქმნის ასეთ ერთიანობებუა, ახალ თვისობრიობას. აქ აუცილებელია ერთი დაზუსტება: საგანთა ყოველი თავყრილობა მხოლოდ გ ა რ - კ ვ ე უ ლ ი ა ს პ ე ქ ტ ი თ ვერა ქმნის ასეთ ერთიანობას (ახალ თვისობრიობას), თორემ სხვა მიმართების თვალსაზრისით ეგვევ თავყრილობა უდავოდ შეიძლება ახალ თვისობრიობას წარმოადგენდეს. მაგალითად, ფიზიკურ ნაწილაკთა რაიმე დაკავშირება სიცოცხლის თვალსაზრისით შეიძლება ვერ ქმნიდეს ასეთ ერთიანობას, მაგრამ იგივე კავშირი ამავე დროს შეიძლება ფიზიკურ გეშტალტს, ფიზიკურ „ორგანულ მთლიანს“ წარმოადგენდეს. შეუძლებელიცაა მოვიანზროთ საგანთა რაიმე თავყრილობა, რომელიც რ ა ი მ ე ა ს პ ე ქ ტ ი თ მ ა ი ნ ც არ წარმოადგენდეს ერთიანს.

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

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

3. ერთიანისაგან უნდა განვასხვაოთ მთლიანი. მთლიანი ამ ერთის გვერდით დამატებით მომენტებსაც გულისხმობს. იგი, გარ-

კვეული აზრით, გულისხმობს „ნაწილებსაც“, რომელთა გამთლიანებასაც ის წარმოადგენს. ცხადია, გამთლიანების საფუძველია ერთი, რომელზეც ზემოთ ვლაპარაკობდით, მაგრამ მთლიანი შეუძლებელია შემადგენელ ნაწილთა თუ მხარეთა გარეშე. მთლიანობის საკითხი ნიშნავს იმის გარკვევას, თუ როგორ არის გაერთიანებული ცალკეული მხარეები იმაში, რასაც მთლიანს ვუწოდებთ.

ახალი თვისობრიობის პირველადი არსებითი დახასიათება ჭერ კიდევ არ ნიშნავს მთელის ამ მომენტისა და მთელის ნაწილების ურთიერთობის გარკვევას. ეს შემდგომი კვლევის ამოცანად ისახება. საჭიროა ვწვდეთ არამარტო ახალ თვისობრიობას, არამედ ამ თვისობრიობის მატარებელი მთლიანის სტრუქტურასაც მისი შიგადანაწევრებით. თუ ცდას ჭეროვანი მოცულობის მქონედ გავივებთ და უკანონოდ არ დავიყვანთ მარტივ სენსორულ თუ სხვა ამგვარივე სიციწროვის ცდაში, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ ახალი თვისობრიობა ახალ ცდაშია მოცემული და შეუძლებელია ნაწილების წვდომით მისი გაგება. ამიტომ მთლიანის შემეცნება ამ ცდით იწყება. მაგრამ მთლიანის გაგებისათვის ეს საკმარისი არაა. მთლიანი შეიცავს ნაწილებს, შემადგენელ მხარეებს, რომელთა გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა მთლიანის აგებაც. რა ურთიერთობაა მთლიანის ერთსა (ახალ თვისობრიობასა) და მის შემადგენელ მხარეთა შორის, რა ფუნქცია ენიჭება მთლიანში თვითეულ მათგანს? ეს შეადგენს მთლიანის სპეციფიკური პრობლემის შინაარსს.

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

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

ფაქტორი მაშინ, თუ კი საქმე შეეხება უფრო კონკრეტულ ვითარებას.

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

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

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

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

პის შესატყვისად და არ თანხვდება ფენათა ცნობილ სხვა იერარქიულ განაწილებას.

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

მაღალი არ ნიშნავს აუცილებლად უფრო ზოგადს. ამ ტერმინთა ერთმანეთით შენაცვლება, რასაც ზემოთ ჩვენც მივმართავდით, მხოლოდ შეფარდებითაა სწორი. მაღალი აუცილებლად უფრო ზოგადი როდია, ვიდრე დაბალი. მაღალი უფრო ზოგადიც და უფრო ნაკლებ ზოგადიც შეიძლება იყოს იმის მიხედვით, თუ რა კატეგორიისაკენ ისწრაფვის განზოგადოების ლოგიკური პროცესი (მაგალითად, ფიზიკურისა და გეშტალტის ურთიერთობა იმის მიხედვით შეიცვლება, თუ რომელი კატეგორიისაკენ მივდივართ. თუ ფიზიკურის კატეგორია გვაქვს მხედველობაში, მაშინ „ფიზიკური გეშტალტი“ უფრო კერძოა, ვიდრე „ფიზიკური“, ე. ი. „ფიზიკურის“ ცნებაში „გეშტალტის“ მომენტის დამატება შემოსაზღვრას იწვევს, მაგრამ თუ გეშტალტის კატეგორიისაკენ ვისწრაფვით, მაშინ „გეშტალტის“ ცნებაში „ფიზიკურის“ მომენტის დამატება ახდენს შემოსაზღვრას). ჩვენ ზემოთ მხედველობაში გვქონდა ერთი კატეგორიისაკენ სვლა (აღამიანის მთლიანის ერთი, გავრცელებული, გაგება), რის გამოც იყო, რომ „მაღალი“ უფრო ზოგადს დაემთხვა, „დაბალი“ კი კერძოს. თავისთავად კი ზოგადობის თვალსაზრისი ვერ გამოყოფს მაღალ და დაბალ ფენებს და სათანადო სუბორდინაციას ვერ დაადგენს.

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

რა თქმა უნდა, შესაძლებელია მსგავსი იერარქია გამოვეყნოთ ტელეოლოგიური თვალსაზრისით, ე. ი. იმის მიხედვით, თუ საით მიისწრაფვის მიზნობრივად სამყაროს პროცესები, ან რომელი ამ ფენათაგანია მეტი ღირებულებისა რაიმე შეფასებითი თვალსაზრისით. მაგრამ ფენობრივი იერარქია თავისთავად არც ასეთი თვალ-

საზრისითაა მიღებული. საქმე ისაა, რომ ჩვენ შეგვიძლია ჯერ დამოუკიდებლად დავადგინოთ ასეთი ფენები და მხოლოდ ამის შემდეგ დავასაფეხურთ ისინი ტელეოლოგიურად, თანაც ისიც შეაძლებელია, რომ ეს ორი დასაფეხურება ერთმანეთს არც დაემთხვეს.

ფენათა სუბორდინაცია ხდება საზრისიანობის თვალსაზრისით, თუ საზრისს ფართო მნიშვნელობით გავიგებთ და აუცილებლად ღირებულებასთან არ დავაკავშირებთ. ვინც სინამდვილის ფენათა საკითხს სწავლობდა, მას ამ სინამდვილეზე დაკვირვება ერთ უდავო საქმის ვითარებას აცნობებდა: ერთი ფენა არ შეიცავს მეორეს როგორც შემადგენელ მხარეს, მეორე კი შეიცავს პირველს. მაგალითად, ანორგანული ფიზიკური არ შეიცავს ორგანულს, სავსებით და აუცილებლად მოაზრებადია მის გარეშე, ხოლო ორგანული კი უდავოდ გულისხმობს თავის თავში ანორგანულს, ს ა ბ ო ლ ო ო ი ნ ს ტ ა ნ ც ი ა შ ი წარმოუდგენელია მის გარეშე. თუმცა როგორც ერთიანი, გარკვეული (ზემომოთხილებული) აზრით, დამოუკიდებლადაც უნდა იქნეს მოაზრებული. ფენა, რომელიც შეიცავს მეორეს, მაღალი ფენაა, ეს მეორე კი დაბალ ფენას წარმოადგენს. ამ სუბორდინაციის გაგება ისეთივე შებრუნებადი როდია, როგორიც ზოგადობა იყო. საქმე იმაშია, რომ იქ შებრუნებადობას განსაზღვრავდა ამოსავალი კატეგორიის შეცვლა, რომელიც ჩვენი თვალსაზრისის კვალობაზე შეიძლებოდა შეგვეცვალა როგორც განზოგადების მიმართულების მიმკეში. ფენათა ურთიერთობა კი ასეთ თვალსაზრისს არ ექვემდებარება და არც მის შეცვლით იცვლება. იგი განსაზღვრულია ჩვენგან დამოუკიდებელი საქმის ვითარებით, რეალური არსებობის გარკვევას შეიცავს, ამიტომ, თუ ზოგადობების შემთხვევაში შეგვეძლო ამოვსულიყავით ა-ცნებიდან და მისთვის მსაზღვრელ სახელად მიგვეწერა ბ (და, ამრიგად ბ-ნიშნისანი ა-ს კერძო სახედ მიგვეჩნია) ან, პირიქით, ბ-ცნებიდან ამოვსულიყავით და მისთვის მსაზღვრელად ა მიგვეწერა (და, ამრიგად ა-ნიშნისანი ბ-ს სახედ ჩაგვეთვალა), აქ ასეთი მოქმედება შეუძლებელია: ზედა ფენა აუცილებლად გულისხმობს ქვედას (გარკვეული აზრით), ქვედა ფენა კი ზედას არ შეიძლება ასევე გულისხმობდეს.

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

6. მაქს შელერით იწყება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ახალი ნაკადი. ეს სპეციალური ფილოსოფიური პრობლემა და მისი გადაჭრის ცდა წარმოდგენილი იყო მის წიგნში „ადამიანის ადგილი კოსმოსში“¹, რომელმაც დასაბამი მისცა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შექმნის შემდგომ ცდებს.

შელერის კონცეფცია შეიცავს როგორც ადამიანის ერთი, ისე ადამიანის მთლიანობის გაგების ცდას. აქ მოცემულია ამ პრობლემის მკაფიო დაფუძნება და ისეთ შეხედულებათა საყურადღებო კრიტიკა, რომლებიც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემას ვერ ითვალისწინებდნენ და ადამიანის განსაკუთრებულ ადგილს ვერ წვდებოდნენ: ან რომელიმე შემადგენელ ფენამდე დაიყვანდნენ ადამიანს, ან ამ ფენათა გაუმთლიანებელი თავმოყრის ადგილად წარმოიდგენდნენ მას. ასეთ შეხედულებებს წარმოადგენდნენ მექანიციკური, ბიოლოგისტური, ფსიქოლოგისტური და მსგავსი თეორიები ადამიანის შესახებ.

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

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

სამყარო ერთმანეთისაგან განსხვავებული სამი ფენისაგან შედგება: ანორგანული ბუნება, სიცოცხლე-ფსიქიკის მქონე არსებები და ადამიანი. ადამიანი ყველა ამ ფენას შეიცავს, ბიოფსიქიკური კი —

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

ანორგანულ ფენას. თავის შიგნით ბიოფსიქიკური საკუთარ 4 ფენა-საც მოიცავს².

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

ამისგან განსხვავებით ბიოფსიქიკური სამყაროს ერთიანი დიდი ფენის არსებებს თავისი ონტიური ცენტრები აქვთ, თავისი დროით — სივრცითი ერთიანობა, ინდივიდუალობა. ამ არსებათა დანაწილება მათ მოსპობას ნიშნავს. შელერი ამ სფეროს ბიოფსიქიკურს უწოდებს და ცალკე არ გამოყოფს სიცოცხლის ფენას ფსიქიკური ფენისაგან, რამდენადაც ავითარებს ფსიქოციტალისტურ თეორიას, რომლის მიხედვითაც არ არსებობს ფსიქიკურს მოკლებული სიცოცხლე. ყოველი ცოცხალი (მაგ., მცენარე) როდი ფლობს ცნობიერებას, თუნდაც უმარტივეს შეგრძნებას, რაიმეგვარად ცნობიერ შინაგანად ყოფნას (Innesein), მაგრამ ცოცხალს აუცილებლად ახასიათებს არაცნობიერი ფსიქიკური — ესაა არაცნობიერი, არაზუსტად განსაზღვრული ზოგადი გრძნობადი ლტოლვა (Gefühlsdrang), ლტოლვა არა აუცილებლად გარკვეული (შეგრძნებაში და აღქმაში მოცემული) საგნისაკენ ან საგნისაგან, არამედ ლტოლვა გაურკვეველი „სკენ“ და „-სგან“. ყოველი ცოცხალი რაღაცგვარად „გრძნობს“ თავისთავს („fühlt sich“), ესაა ობიექტს მოკლებული სიამოვნება და ამგვარივე ტანჯვა. ეს გრძნობადი ლტოლვა, ეს სასიცოცხლო სწრაფვა ყოველი ცოცხალი არსების, ბიოფსიქიკური სამყაროს ყოველი არსების არსებითი ნიშანია. ესაა სიცოცხლის არსებობის ფსიქიკური პირველმოვლენა (Umphänomen)⁴. ასეთია სიცოცხლის, ბიოფსიქიკურის, მინიმუმი.

² Scheler, Die Stellung des Menschen im kosmos, გვ. 11—36.

³ იქვე, გვ. 42—43.

⁴ იქვე, გვ. 11—12.

სიცოცხლე ორგვარად გვევლინება: ფიზიოლოგიური და ფსიქიკური მხრივ. მაგრამ შეცდომაა, ამტიციებს შელერი, დეკარტის მიერ შემოტანილი დუალიზმი სულისა და სხეულისა. შეუძლებელია სიცოცხლე ფსიქიკური მომენტის გარეშე წარმოვიდგინოთ (დეკარტის ავტომატების თეორია ცხოველთა შესახებ), ასევე შეცდომაა ფსიქიკა სიცოცხლეს ჩამოეცილოთ და მისგან დაპირისპირებულად განვიხილოთ. ცალ-ცალკე არც სიცოცხლე და არც ფსიქიკური არ არის ის, რასაც ბიოფსიქიკური არსება ეწოდება. ბიოლოგიისა და ფსიქოლოგიის ცოდნათა შეერთებით შეუძლებელია მისი წვდომა. საქმე ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს პირველად ან ფსიქიკური ან ფიზიოლოგიური მხარე გვეძლეოდეს, ერთი მათგანი მეორეს წინ უსწრებდეს, არამედ პირველადვე გვეძლევა ბიოფსიქიკური — სიცოცხლისეული გრძნობადი ლტოლვა მეტად თუ ნაკლებად გარკვეული ცნობიერი შინაარსისა⁵. ამრიგად, ფიქრობს შელერი, განფენილობასა (ფიზიკურსა) და ცნობიერებას (ფსიქიკურს) შორის დეკარტის მიერ გავლებული უფსკრული დღეს შეიკრა სიცოცხლის ერთიანობის მეშვეობით. როცა ცხოველი საკვებს ხედავს და ამავე დროს მის კუჭში შესატყვისი სეკრეტიც გამოიყოფა, ეს დეკარტისათვის სასწაული იყო, ჩვენთვის კიო, ამბობს შელერი, გასაგებია, რადგანაც მე დეკარტივით მხედველობიდან როდი ვუშვებ ცოცხალი არსების ლტოლვის სისტემას. ეს ლტოლვის სისტემაა ცოცხალი არსების ერთიანობის დამდგენი, შუამავალი სიცოცხლის მოძრაობასა და ცნობიერების შინაარსს შორის⁶.

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

ბიოფსიქიკური ფენა თავის მხრივ ოთხ ფენად იყოფა.

პირველი ფენაა სიცოცხლის უდაბლესი საფეხური — ცნობიერების გარეშე (შეგრძნებასაც და წარმოდგენასაც მოკლებული) გრძნობადი ლტოლვის მქონე არსებები. ასეთი რამ ახასიათებს სიცოცხლეს თავის ყოველ საფეხურზე, მაგრამ მცენარის არსებობის ბიოფსიქიკური მხარე მხოლოდ ამით ამოიწურება, ეს შეადგენს მცენარის ერთს, რითაც იგი განსხვავდება ანორგანულისაგან. ესაა

⁵ იქვე, გვ. 18.

⁶ იქვე, გვ. 71, 75.

სპეციფიკური მიმართულებისა და მიზნობრიობის გარეშე მოცემული ლტოლვა „-სკენ“ და „-სგან“ (მაგ., სინათლისკენ ან სინათლისგან, ან სხვა ტროპიზმები), ესაა მხოლოდ ზოგადი ლტოლვა ზრდისა და გამრავლებისაკენ, მისასწრაფი შინაარსის ყოველგვარი გარკვეული ცნობიერების გარეშე. ასეთია მცენარის ყოფიერების სტრუქტურა. მცენარეს აქვს ერთგვარი შიგნითმიმართვა, იგი თავს კარგად ან ცუდად გრძნობს (Fühlen), მაგრამ აქ არა გვაქვს უკუ-ცნობების რაიმე ცნობიერი აქტი⁷.

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

ინსტინქტურ არსებას აქვს ისეთი სასიცოცხლო ცენტრი, რომელსაც ცნობიერი შინაგანდყოფნა აქვს. ასეთი ცხოველი თავისი მდგომარეობის (ფსიქიკურს თუ სასიცოცხლო პროცესებისას) უკუ-ცნობებას (Rückmeldung) ფლობს და ეს უკუცნობება წარმართავს მის შემდგომ ქცევას იმ გზით, რომ იგი ახდენს ამ ცენტრის მოდიფიცირებას შესატყვისი მიმართულებით⁹.

მესამე ფენა — ესაა ჩვევა, ჩვევებით მოქმედების დონე, ანუ ასოციაციური მეხსიერების ფსიქიკური ფენა, ცდისა და შეცდომის მოდელით ქცევა, რომლის ფიზიოლოგიური მხარე პირობითი რეფლექსიაა. ინსტინქტური ქცევისაგან განსხვავებით, მისთვის დამახასიათებელია გვარის არტახების დაწყვეტა, საკუთარი ძველი ქცევისაგანაც უარისთქმა გამოცდილების კვალობაზე, სწავლა, გვარისაგან

⁷ S c h e l e r, Die Stellung..., გვ. 12—15.

⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 17—24.

⁹ ი ბ. ი ქ ვ ე, გვ. 17- 24 და 43.

გამოყოფილი ინდივიდუალობის მოპოვება. ასეთი ქცევის დონეზე რომელიმე ლტოლვის დამაკმაყოფილებელი მოძრაობა მაშინ დაფიქსირდება, თუ მას დადებითი შედეგი მოაქვს, ხოლო უარყოფითი შედეგის შემთხვევაში კვლავ გრძელდება ძიება, ახალი მოქმედების ცდა. ამ პრინციპის შემოსვლა ნიშნავს ცოცხალი ინდივიდის ზრდადს გამოთავისუფლებას გვართანშეკავშირებულობისაგან, გვარისტყვეობისაგან, ინსტინქტის უცვლელობისაგან, იგი ნიშნავს ახალ სიტუაციასთან შეგუებას. ასოციაციური მეხსიერების მქონე არსების ცენტრი უკვე ისეთი ცნობიერი ცენტრია, რომელიც ახალი სიტუაციის შესაბამისად, მიიღებს რა უკუცნობებას მის შესახებ და თავისი ორგანიზმის პროცესებისა და მდგომარეობის შესახებ, თვითონ იცვლება და ამით უზრუნველყოფს ახალ ქცევას, თვითონ ინდივიდის დადგენას, გვარისაგან გამოთავისუფლებას¹⁰.

უმალესი ბიოფსიქიკური ფენა პრაქტიკული აზროვნება. იგი ახალ ქცევას გულისხმობს, მაგრამ, ასოციაციური მეხსიერების ფენისაგან განსხვავებით, სიახლე აქ ცდისა და შეცდომის გზით კი არ მიიღწევა, არამედ ანაზღეულია, ესააა უეცრად მოვლენილი წვდომა (Einsicht) საქმის ვითარების და ღირებულების ვითარებისა ცხოველის გარემომცველ სამყაროში, გარემოში (Umwelt). ესენი უშუალოდ იწვდომებიან. ეს ქცევა ახალია არამარტო გვარის თვალსაზრისით, არამედ ინდივიდის გამოცდილებასთან მიმართებითაც. პრაქტიკული აზროვნება კიდევ ახალი ნაბიჯია განსაზღვრულობისაგან ინდივიდის გამოთავისუფლების გზაზე. მაგრამ ასეთი არსების ცენტრისათვის დამახასიათებელია მხოლოდ თვალსაჩინო ჰერეტიკა საქმის ვითარებისა და ღირებულების ვითარებისა, ხოლო თვითონ ზოგადად საქმის ვითარებისა და ღირებულების ვითარების ცოდნა, კონკრეტულ, თვალსაჩინო ხედვის გარეშე, მოცემული არაა. ამ ქცევის მიზანი უშუალოდ პრაქტიკაშია. ამიტომ პრაქტიკული აზროვნების მქონე ცოცხალი არსება ჯერ კიდევ თავისი გარემოს ტყვეა, მისი ქცევა ამ გარემოს ვერ გასცილება, რადგანაც ჯერ კიდევ ურეფლექსიო ცნობიერება გვაქვს¹¹.

¹⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 25—31.

¹¹ ი ქ ვ ე, გვ. 32—36.

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

არა კმარა ადამიანი მარტო ხარისხობრივად განსხვავებულ ფენად იქნეს წარმოდგენილი, მეტიც — იგი თვისობრივადაც რომ განვასხვაოთ ამ ფენებისაგან, არც ეს იქნება საკმარისი სამყაროში მისი განსაკუთრებული ადგილის დასადგენად. საქმე იმაშია, რომ თვისობრივი განსხვავებულობის მიწერა მაინც იმავე რიგის არსებად წარმოგვიდგენს ადამიანს. ამიტომ უნდა ვთქვათ, რომ ადამიანის არსი ყოველივე იმის ზევითაა, იმის გარეთაა, რასაც ჩვენ სიცოცხლეს ვუწოდებთ¹². ეს სიცოცხლის ახალი საფეხური კი არაა, არამედ საერთოდ ყოველგვარი სიცოცხლისადმი დაპირისპირებული პრინციპია (თვითონ ადამიანის სიცოცხლისადმი დაპირისპირებულიც). ადამიანი არის გონითი არსება. გონითი აქტები (შემეცნების, ემოციური და ნების გონითი აქტები), რომლებიც ადამიანისათვისაა დამახასიათებელი, თავის ერთ ცენტრს გულისხმობს. ეს ცენტრია ადამიანის პიროვნება. ადამიანის ცენტრი, ამრიგად, არის არა სასიცოცხლო ლტოლვის ცენტრი, არამედ მისგან დაპირისპირებული — პიროვნება, ზედროული და ზევრცეული, ნივთების აქამდროს და ასე-მოცემულობისაგან თავისუფალი, სიცოცხლის აქტუალური ინტერესებით განუსაზღვრავი, მარადიული აქტების ცენტრი:

ადამიანი უპირისპირდება სიცოცხლეს, უარს ეუბნება მას. სიცოცხლის უარყოფის ეს ასკეტური აქტია ადამიანისათვის დამახასიათებელი. ადამიანი ძლევს სიცოცხლის ლტოლვის იძულებითს და-

¹² იქვე, გვ. 36—38.

წოლას, ამხმვერევს ამ ბორკილებს და ამით თავისუფლდება იმისაგან, რასაც გარემოს ტყვეობაში ყოფნა ეწოდება. ახლა იგი გარემოსაგან თავისუფალი (umweltfrei) ხდება. ახლა იგი უპირისპირდება გარემოს და გაასაგნებს, მის დისტანცირებას ახდენს, გამოეყოფა მას და თავის საგნად აქცევს. ამავე ასკეტური აქტით გაასაგნებს ადამიანი აგრეთვე თავის თავს, თავის სიცოცხლესა და ფსიქიკას, თავის ბიოფსიქიკურ მთლიანსაც. ამით მიიღწევა ობიექტურობა, გონი ობიექტურია, იგი თავისუფლდება ნივთთა შემთხვევითი არსებობისაგან და მათი ასეყოფიერებითაა (Sosein) განსაზღვრული. გონი წვდება ნივთთა და საგანთა არსს, ესენციას. ეს საგნები ცხოველის გარემოს კი არ ეკუთვნიან, არამედ მას სციალდებიან და სამყაროს (Welt) საგნებს წარმოადგენენ. ამრიგად, მხოლოდ ადამიანს აქვს სამყარო, მხოლოდ იგი არის ლიად სამყაროს საგნებისადმი (welttoffen) და არაა ცხოველივით ჩაკეტილი თავის გარემოში, გარემომცველი სამყაროსა და მასზე მორგებული სიცოცხლის ლტოლვითი საკუთარი სტრუქტურის საზღვრებში. ცხოველს არ შეიძლება ჰქონდეს საგნები (Gegenstände), იგი ექსტატიკურად ცხოვრობს თავის გარემოში და არა აქვს უნარი სამყაროში გავიდეს, დისტანტურად გაიხადოს, გაისაგნოს როგორც გარემო, ისე თავისი სასიცოცხლო-ფსიქიკური პროცესები. ადამიანს კი ასეთი გასაგნების შედეგად თავისთავის ცნობიერებაც, თვითცნობიერებაც აქვს. გონითი აქტის ცენტრს — პიროვნებას — თავისთავის ცნობიერებაც აქვს¹².

თავის ფსიქიკურს, ფიზიოლოგიურს და ერთიან ბიოფსიქიკურს გონითი აქტი გასაგნებით წვდება, მაგრამ რადგან გონითი აქტი და გონითი აქტების ცენტრი — პიროვნება სხვას გაისაგნებენ, მათ არ შეუძლიათ თავისთავი გაისაგნონ. გონითი აქტი, პიროვნება თვითონ არაა ღრობითი და სივრცითი, იგი წმინდა აქტუალობაა. ამიტომ თვითონ გონითი აქტისა და პიროვნების წვდომა სულ სხვა გზით უნდა იყოს შესაძლებელი. ასეთივე გზა რჩება ს ხ ვ ი ს ი პიროვნების შემეცნებისათვისაც და თვით ზეზინგულარული პიროვნების წვდომისათვისაც. როგორ შეიძლება ეწვედეთ გონითს აქტსა და ამ აქტთა ცენტრს? ამისათვის შელერს შემოაქვს ე. წ. „თანაშესრულების“ ცნება (Mitvollzug). თუ ჩვენ თანაშევისრულებთ გონითს აქტს, ამით ვეზიარებით მას, ასეთია გონითი აქტებისა და პიროვნების შემეცნე-

ბის ერთადერთი გზა. გონი არსებითად განსხვავდება ფსიქიკურისაგან, მას არა აქვს ფსიქიკურის სუბსტანციონალობა, იგი წმინდა აქტია, იგი ყოველი შესაძლებელი ცდის პირობაა და ამიტომ ცდის ყოველი საგნის პირობაცაა. ფსიქიკური კი ცდაა, რომლის პირობასაც გონი წარმოადგენს, ამიტომ იგი გასაგნებადია გონისათვის. გონი წმინდა აქტუალური აქტია, ინტენციო, სხვისი საგნადმქცეველი და მკვრეტელი. თვითონ იგი თანაშესრულებით იწვდომება¹⁴.

8. გონის ლოგიკური აქტია იდეირება. იდეირება არის ერთ მაგალითზე (ჩვენი დაკვირვებების რიცხვზე დამოუკიდებლად, ინდუქციის პრინციპზე დაუყვანადი) სამყაროს არსებითი აღნაგობის ფორმებისა და თვისებების წვდომა. იდეირება გვაძლევს არსის, ესენციის (Wesen) წვდომას, ცოდნას, რომელიც უსასრულოდ ზოგადია თავისი გავრცელების ძალის მხრივ — იგი ყველა შესაძლებელი ნივთების, არსებული და ყოველი შესაძლებელი სამყაროს მიმართაა ძალისმქონე. იგი კონსტანტური რჩება ჩვენი ბიოფსიქიკური მდგომარეობის ცვალებადობის მიუხედავად. იდეირება არსის შემეცნებაა, იგი იძლევა აპრიორულ ცოდნას, რაც აქსიომებს და, ამის საშუალებით, მიმართულებას აძლევს ნაყოფიერ დაკვირვებებს, დედუქციასა და ინდუქციას პოზიტიური მეცნიერებების შიგნით¹⁵.

რაც იდეირების აქტით მიღწევა, ამბობს შელერი, ეს ჰქონდა მხედველობაში პლატონს, როცა იგი იდეათა ხილვისათვის ნივთთა გრძნობადი შინაარსისაგან ზურგისშექცევას მოითხოვდა¹⁶. იდეირება შემდეგნაირად ხდება: ნივთებს, სამყაროს, კონკრეტულ თვალსაჩინო (გრძნობადი) არსებებს ადამიანი გაისაგნებს და ამის ნიადაგზე წვდება მათს არსს, ლოგოსს. ამ მიზნით მიემართავთ მათს განამდვილებას (Entwirklichung), სივრცეში, დროში, ახლა და აქ შემთხვევითი გარკვეულობისაგან განთავისუფლებას¹⁷. ასეთივე შინაარსი იგულისხმება ჰუსერლის ფენომენოლოგიურ რედუქციისშიც, რომლის მიხედვითაც არსისჭკრეტისათვის საჭიროა სამყაროს ნივთების შემთხვევითი არსებობის კოეფიციენტების გამორიცხვა, მათი „ფრჩხილებში ჩასმა“, მათზე „ხაზისგადასმა“. მაგრამ

¹⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 41—49.

¹⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 49—51

¹⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 52.

¹⁷ ი ქ ვ ე.

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

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

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

როდესაც გონი ასეა გაგებული, ცხადია, შელერის წინაშე დგება საკითხი, თუ რა გზით მოიპოვებს გონი ენერგიას, რა გზით განხორციელდება იგი, რა გზით განამდვილდება ეს უკვე გან-

¹⁸ იქვე, გვ. 53—55.

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

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

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

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

მეორე სახის ნატურალისტურ თეორიებად შელერი მიიჩნევს ვიტალისტურ თეორიებს გონის ყოფიერებისა (ინგლისურ-ამერიკული პრაგმატიზმი — პირსი, ჯემსი, დიუი, ფ. შილერი). მათი ცდა, სიცოცხლის პრინციპიდან გამოეყვანათ გონი, მიუთითებს შელერი, მარცხით მთავრდება. მაგრამ ამ თეორიებში შელერს მოწონს აზრი,

რომელიც მის შეხედულებას ეთანხმება, სახელდობრ, გონისათვის სიცოცხლის პრინციპის მიერ ენერჯის მინიჭება¹⁹.

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

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

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

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

¹⁹ იქვე, გვ. 82.

²⁰ იქვე, გვ. 57—58.

²¹ იქვე.

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

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

გონის სრული უძლურების თეორია შელერისათვის მიუღებელია, თუ კი მას არ გააჩნია რესურსები გადაჭრას საკითხი, თუ საიდან იღებს ენერგიას გონი, როგორ ხორციელდება იგი.

შელერი გეთავაზობს გონის ენერგიით მომარაგების საკუთარ თეორიას. გონი თავისთავად უძლურია. ასევე რელატიურად უძლურია ყოველი შედარებით მაღალი ფენა. თავის მხრივ გონი, გარკვეული აზრით, განსაზღვრავს სამყაროს არსებათა რიგს, მაგრამ ეს განსაზღვრა მხოლოდ არსის განსაზღვრაა²⁵. რაც შეეხება გონის მომარაგებას ენერგიით, მის განხორციელებას, ხელახლა განამდვილებას, იგი გონს თვითონ არ ძალუძს. როგორ იღებს გონი (შესაბამისად — ყოველი მაღალი ფენა) ენერგიას?

²² ი ქ ვ ე, გვ. 64.

²³ ი ქ ვ ე, გვ. 64—65.

²⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 66.

²⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 66—67.

როდესაც გონითი ვოლუტიური აქტი სიცოცხლის შეკავებას, ასკეტურ აქტს ახორციელებს, აქ ხდება სიცოცხლის გრძნობადი ლტოლვის ენერგიის სუბლიმირება გონით ენერგიად. ეს აქტი ვერ გაგვაგებინებს გონის ყოფიერებას, მაგრამ გაგვაგებინებს მის მომარაგებას ენერგიით, მის ნამდვილადქცევას²⁶. დაბალ ფენას არ შეუძლია გაგვაგებინოს მაღალი, განსაზღვროს მისი ყოფიერება, მაგრამ იგი მას აძლევს ენერგიას. მაგალითად, სიცოცხლის პროცესი ხორციელდება მხოლოდ არაორგანული სამყაროს მასალისა და ძალების ნეშვეობით. ასევე, გონი ხორციელდება სიცოცხლის მასალისა და ძალის საშუალებით. ის, რაც გონს ძალას აძლევს, არის ბრმა, სიცოცხლის პირველარსებისათვისაც (Urseiende) ასევე დამახასიათებელი გრძნობადი ლტოლვა²⁷.

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

გონის მომარაგება ენერგიით და ლტოლვის გაგონითება სპეციალურ ახსნას მოითხოვს. საქმე ისე კი არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს გონს, გონითს ვოლუტიურ აქტს პირდაპირ შეეძლოს ლტოლვის იმპულსის შეკავება და ამ გზით ასკესის მიღწევა. არა, სუბლიმაცია მხოლოდ მართვაში, გაძლოლაში გამოიხატება, რაც იღვების შერჩევით ხორციელდება. გონი მიიღებს ხოლმე ლტოლვიტის იღვებს და მისი მთელი „მუშაობა“ იმაში გამოიხატება, რომ იგი მათ გაუძღვება,

²⁶ ი ვ ე, გვ. 56—57.

²⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 66—67.

²⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 67—68.

²⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 71 და 81.

მართავს — მიიღებს ან უკუაგდებს ისეთ წარმოდგენებს, რომლებიც გამოდგებიან ან არ გამოდგებიან ამ იდეის განხორციელებისათვის. გონი არის გარკვეული მიმართულებით გაძლოლა ლტოლვითი ძალის მქონე იდეებისა, მათი შერჩევის გზით³⁰. შელერის ეს შეხედულება ენათესავება შოპენჰაუერის თეორიას გონებისა და ნების ურთიერთობის შესახებ, რომლის მიხედვითაც ნებისყოფას გარკვეულ მიმართულებას აძლევს თავისთავად ყოველგვარ ძალას მოკლებული გონება³¹.

10. შელერის ნაზრევში ბევრი რამაა საინტერესო. მისი შეხედულების კრიტიკული შეფასების ამოცანაც სწორედ ამიტომ დადგა სკენს წინაშე; ეს შეეხება როგორც ადამიანის ერთის, მისი არსის, ისე მისი მთლიანობის საკითხსაც.

შელერის თეორია ადამიანის არსის შესახებ, კერძოდ ადამიანის არსებითი განსხვავების შესახებ ცხოველისაგან, მეტად საინტერესოა და ბევრ პოზიტიურს შეიცავს. ადამიანის სპეციფიკის გონთან დაკავშირება უდავოდ სწორი მინიშნებაა. ასევე უდავოდ აქვს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიური მნიშვნელობა მის მსჯელობას ადამიანის დისტანციის უნარის შესახებ, რომ ადამიანი, ცხოველისაგან განსხვავებით, თავისი მოთხოვნილებების აქტუალური იმპულსებისა და შესატყვისი სიტუაციის უშუალო ზემოქმედების ტყვე როდია და რომ გარემოს ტყვეობიდან ამ განთავისუფლებას არსებითი მნიშვნელობა აქვს სპეციფიკურ-ადამიანური სამყაროს — კულტურის, გონითის შექმნისათვის. ადამიანის არსის მარქსისტული გაგებაც, როგორც ცნობილია მარქსისტულ ფილოსოფიასა და ფსიქოლოგიაში, ეთანხმება ამ მსჯელობის ზოგად აზრს. მაგრამ, ცხადია, შეცდომად უნდა ჩაითვალოს ზოგიერთი ფილოსოფიური ანთროპოლოგის აზრი, თითქოს შელერისა და მარქსის შეხედულებები ადამიანის შესახებ არსებითად ერთი მიმართულებისა იყოს³². შელერისათვის უცხოა ადამიანის სპეციფიკის გამსაზღვრელი სოციალურ-

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

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

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

ეკონომიური საწყისი და ადამიანის დისტანტიურობის თვისება ამ საწყისთან მიმართებაში არაა განხილული (პირიქით, შელერი ებრძვის ასეთ გაგებას).

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

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

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

მეორე მხრივ, მაღალი ფენის სპეციფიკურ თვისებადაა მიჩნეული აზრიანობა, მნიშვნელობა, საზრისისგამსაზღვრელობა, დაბალ

ფენას ეს თვისება წართმეული აქვს. რა თქმა უნდა თავის საზრისის დაბალ ფენას მაღალი აძლევს და არა პირიქით, მაგრამ შეუძლებელია ყველაზე უდაბლესი ფენის წარმოდგენაც ასეთივე საზრისისმიმნიჭებლობის თვისების გარეშე. ეს თუნდაც იქედან ჩანს, რომ ამ ფენას შეუძლია თავისი საზრისი მიაწიოს მასზე დაბალ ფენას. ეს დავას არ იწვევს. უარყოფილია დაბალი ფენის არა ეს თვისება, არამედ ამის მნიშვნელობა მაღალი ფენისათვის: მაღალი ფენა საზრისის აძლევს დაბალს, მისგან კი არაფერს მსგავსს არ იღებს. მაგრამ რაკი უდაბლეს ფენასაც უდავოდ აქვს თავისი აზრი, მნიშვნელობა, შეუძლებელია მის ამ თვისებას რაიმეგვარი მნიშვნელობა არა ჰქონდეს მაღალი ფენისათვის, მისი აზრის გაგებისათვის. ასე რომ არ იყოს, მაშინ სრულიად გაუგებარი იქნებოდა, რომ მაგალითად გონი სიცოცხლეს ემყარება და მისთვის ძალის მინიჭება არ შეუძლია ანორგანულ ფენას, თუ კი ის თავის მხრივ სიცოცხლის ფენას არ შეადგენს (მსგავსადაა საქმის ვითარება სხვა ფენათა ურთიერთობისას: სიცოცხლე, თავის მხრივ, უშუალოდ არაორგანიზებულ ანორგანულს კი არ იღებს თავის საშენ მასალად, არამედ მის გარკვეულ ორგანიზაციას — ფიზიკურ გეშტალტებს, და ა. შ.). მაღალი ფენისათვის მისი შემადგენელი დაბალის მნიშვნელობის ამ არასწორ უარყოფას ეყრდნობა შელერის მიერ განვითარების საფეხურების უარყოფა და ადამიანის სურათის მოხაზვა ამ განვითარების გარეშე. შელერი თვლის, რომ გონს უშუალოდ ენერგიას აძლევს არა ფსიქიკურისა და სიცოცხლის რაიმე მაღალი (გონთან არსებით შინაარსეულ ურთიერთობაში მყოფი) ფენა, არამედ უდაბლესი ფენა — გრძნობადი ლტოლვა, რომელიც ასევე განსაზღვრავს გონზე დაბალ ფენებსაც. ადამიანის ასეთი სურათი ვერ ასახავს ფაქტიური საქმის ვითარებას და, რაც მთავარია, გასაგები არაა და მეთოდოლოგიურად გზას უკეტავს ადამიანის შესახებ ცალკეულ მეცნიერებათა კვლევას, რამდენადაც მათ მონაპოვარს ადამიანის სურათში კუთვნილი მნიშვნელობა არ ენიჭება. გელენი, როგორც ნაჩვენები იქნება, განვითარების შესახებ არასწორ თეორიას გვაწვდის, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ავითარებს ისეთ ანთროპოლოგიურ სისტემას, რომელიც სწორედ შელერის ამ შეხედულებას უკუაგდება: გელენმა სიცოცხლისა და ფსიქიკურის სფეროშივე დაძებნა ის აუცილებელი არსებითი პირობები, რომლებიც გონითი დონის წარმოშობის გაგებისათვის გამოდგება (მართალია, გელენი აქ სხვა მხრივ უშვებს შეცდომას —

ჩერდება ამ დაბალ ფენაზე და ამით თვლის ამოწურულად გონითი დონის შემეცნებას, მაგრამ ამის შესახებ სხვაგან გვექნება საუბარი).

ჩაკი შელერის აზრით მაღალი ფენა უძლურია, დაბალი კი აზრს-ნოკლებული (იმ მნიშვნელობით, რომ არაფერი შეუძლია შეძინოს მაღალი ფენის ყოფიერებას), მათი გამაერთიანებელი ცნება „სუბლი-მაცია“ ვერაფრის ამხსნელად ვერ გამოდგება; იმის თქმა, რომ მაღალი თავის საზრისს აძლევს დაბალს, დაბალი კი მას ენერგიით ამარაგებსო, ცარიელ სიტყვებად რჩება, ვერაფერს გაგვაგებინებს ამ ორი ფენის დაკავშირების საკითხში. ამრიგად, ენერგეტიკული ატომიზმი და დაბალი ფენების დაცლა მაღლისათვის მნიშვნელობის მქონე აზრიანობისაგან შელერთან ბადებს ფენათა გამთლიანების არასწორ და, ამიტომ, გადაუქრად პრობლემას. ფენათა ასეთი გათიშვის შემდეგ შეუძლებელია მათი გაერთიანება. ასევე არასწორი იყო დეკარტის შემდეგ ფსიქოფიზიკური პრობლემების დასმა, სადაც თავიდანვე ერთ მხარეს (ფიზიკურს) ენერგეტიკული ბუნება ენიჭებოდა, მეორეს კი (ფსიქიკურს) ერთმეოდა. ფსიქოფიზიკური პრობლემის სწორი დაყენება და გადაჭრა ჩვენ სხვა შრომაში ვცადეთ. შელერთან ანალოგიურადაა დაყენებული გონისა და სხეულ-სულის ურთიერთობის პრობლემა³³.

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

III. ადამიანის მთლიანობის პრობლემა ა. გელენისა და ე. როთაჰანის ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში

11. ადამიანის არსის თავისებურ გაგებას იძლევიან ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური თეორიები, რომლებიც ამოსავლად ადამიანის მოქმედების (Verhalten) ცნებას (ჰ. პლესნერი) ან ქცევის (Handlung) ცნებას იღებენ (ა. გელენი, ე. როთაჰერი). „ქცევითმეცნიერული“ ანთროპოლოგიური თეორიები უმთავრესად ბიოლოგიზმთან არიან დაკავშირებული, ან მკვეთრად გამოკვეთილ ბიოლოგის-

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

ტურ თეორიებს წარმოადგენენ (ა. გელენი). ჩვენ აქ უშუალოდ გვინტერესებს ე. როთაკერისა და, განსაკუთრებით, ა. გელენის თეორიები, რომლებიც ადამიანის მთლიანობის საკითხის თავისებურ გადაწყვეტას შეიცავენ.

არნოლდ გელენი მ. შელერის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიიდან ამოდის, მაგრამ მისგან განსხვავებულ შეხედულებას ავითარებს. ეს შეეხება როგორც ადამიანის არსის გაგებას, ისე მთლიანობის ცნებასაც.

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

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

პრაგმატიზმის მიმდევარი გელენისათვის, ისე როგორც ყოველგვარი პოზიტივისტისათვის, მიუღებელია როგორც მეტაფიზიკა, ისე ონტოლოგიაც. საკითხის ამ პლანში დაყენება მცდარია, რადგანაც

³⁴ R o t h a c k e r, E., Philosophische Anthropologie, Bonn, 1964, გვ. 46—47.

³⁵ G e h l e n, A., Stellungnahme zu den Hauptsachen, Zeitschrift für Philosophische Forschung, B. VI, H. 1., 1951, გვ. 97. აგრეთვე: G e h l e n, A., Anthropologische Forschung, Hamburg, 1961, გვ. 142.

³⁶ ი ქ ე ე, გვ. 17. და სხვაგანაც.

³⁷ G e h l e n, A., Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. Bonn, 1955. V გამოც. პირველი გამოცემა — 1940 წ., მეშვიდე — 1962 წ.

მეცნიერულად ვერიფიცირებადი არაა, ემპირიულად შეუძლებელია. საჭიროა ემპირიული კვლევისათვის ნაყოფიერებისმიმცემი ერთიანი ჰერეტიკა ადამიანის არსისა.

გელენის აზრით, ადამიანის არსი არ შეიძლება შეღერისეულ გონში ვეძებოთ, იგი არ არის საერთოდ ზევიტალურში, არამედ იმავე სფეროშია, რასაც შეღერი სიცოცხლეს უწოდებდა. სიცოცხლის (ბიოლოგიური) თვალსაზრისი იძლევა ადამიანისა და ცხოველის არსებითი განსხვავების საშუალებას. ისეთი ცნება, რომელიც ადამიანის არსს მოიცავდა, არის ქცევა (Handlung): ადამიანი ქცევის ცნებით განიმარტება — ადამიანი არის ქცევის უნარის მქონე არსება (handelndes Wesen).

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

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

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

მართალია, ბუნებამ ადამიანი ორგანულად ნაკლოვანი შექმნა, მაგრამ ამ სიცოცხლისუუნარო, გარემოსთან შეუგუებელ არსებასაც, ისწევს როგორც ცხოველსაც, თავიდანვე მისცა ბიოლოგიური ტელო-

სი — დაუსახა არსებობის შენარჩუნების ამოცანა. ადამიანი თავის თავს ნახულობს როგორც ამ ამოცანის მქონეს, მაგრამ იგი მზად არაა ამისათვის, თავისი ორგანული ნაკლოვანების გამო. ეს კი მას ავალებს აქტიურად, შემოქმედებითად (tätig) მიაღწიოს თავისი არსებობის შენარჩუნებას. მაგრამ როგორ ახერხებს ამას იგი?

ამის ახსნას გელენი ისევ ორგანული ნაკლოვანების მეშვეობით ახდენს. ასეთ არსებას მოცემული აქვს ფსიქოფიზიკური ორგანიზმი: თავისი ფიზიკური ორგანიზაცია და ლტოლვები, სწრაფვები (Antriebe) და გრძნობადი აღქმა გარესამყაროსი. ეს ცხოველთანაც ასეა. მაგრამ ადამიანის მორფოლოგიური ნაკლოვანების გამო მისი გრძნობადი შთაბეჭდილებები, მასზე მოქმედი გამლიზიანებლები სულაც არ შეესაბამება, ცხოველისაგან განსხვავებით, მის მოთხოვნილებებს, ამიტომ მათ პასუხად იგი მოქმედებას ვერ მიმართავს, იგი აღარაა გარემოს ტყვე, არამედ ღიაა სამყაროსათვის (weltoffen): მის მიერ მიღებული შთაბეჭდილებები აღარ ეკუთვნიან გარემოს, მასზე მორგებულ სინამდვილეს. ადამიანი ამით უკვე თავისუფალია გარემოს ტყვეობისაგან, მისი მოქმედება არაა განაზღვრული აქტუალურად მოქმედი სიტუაციითა და სწრაფვით, მიღწეულია დისტანცია მასა და გარემოს შორის, მიღწეულია სამყაროს ობიექტური გასაგნება (გონითი სინამდვილე). სამყაროსადმი ეს ღიაობა, გარემოს უქონლობა, შეუსატყვისი, „გამოუსადეგარი“ შთაბეჭდილებებით (გამლიზიანებლების ზემოქმედებით) ადავსებს მას, ეს კი არსებობის შენარჩუნების თვალსაზრისით უარყოფითი ვითარებაა — ადამიანი ამ შთაბეჭდილებათა ტვირთქვეშაა (belasten). მეორე მხრივ კი ამის გამო მოზღვევდება მისი დაუკმაყოფილებელი მოთხოვნილებები და მოითხოვენ დაკმაყოფილებას. მაგრამ ეს ნეგატიური საქმის ვითარება — გარემოს შთაბეჭდილებათა გამოუსადეგარ ტვირთქვეშა ყოფნა თვითონვე შეიცავს პოზიტიურ მომენტსაც, კერძოდ ამ ტვირთისაგან განთავისუფლების (Entlastung) პირობას: ადამიანი ამ შთაბეჭდილებებს ობიექტურად განიხილავს, უშუალო ბიოლოგიური ნიჰილისაგან დამოუკიდებლად, რომ შემდეგ მათ შორის აუცილებლად იპოვოს თავისი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების საშუალება. ესაა ადამიანისეული პირველი შემოქმედება, ობიექტური განხილვის ნიადაგზე სამყაროს ისეთი გარდაქმნა, რომელიც მის მოთხოვნილებებს დააკმაყოფილებს. ასეთ მოქმედებას ქცევა ეწოდება. ქცევის პირველი კანონია „განტვირთვის“ ეს კანონი. განტვირთვის პროცეს-

წი ადამიანი ცდის ხოლმე რომელიმე მოქმედებას, და თუ დადებითი შედეგი ვერ მიიღო, სათანადო მიმართულებით შეცვლის თავის შემდგომ მოქმედებებს. ესაა გელენის „ქცევისწრე“ („Handlungskreis“), გელენი სპეციალურად აღნიშნავს როგორც თავის მინალწევარს, რომ ქცევისწრის ეს მოდელი მან ჯერ კიდევ 1940 წ. შექმნა და მხოლოდ შემდეგ დამკვიდრდა კიბერნეტიკაში უკუკავშირის ანალოგიური ცნება³⁸. „განტვირთვის“ ამ პროცესის შედეგია ადამიანის საჭიროებისათვის გარდაქმნილი სამყარო — კულტურის სამყარო (Kulturwelt). ამიტომ ადამიანი შეიძლება აგრეთვე განგვემარტა როგორც „კულტურის სამყაროს შემქმნელი არსება“. კულტურა, თავის მიერვე ხელოვნურად შექმნილი სამყარო, აუცილებელია ადამიანისათვის, კულტურა ადამიანის „მეორე ბუნებაა“, ადამიანს მხოლოდ ამ თვითნაკეთ „ბუნდში“ შეუძლია იარსებოს. კულტურის სამყაროს შეადგენს არა მხოლოდ მაღალი რანგის სფერო (ეთიკური, სამართალი და სხვ.), არამედ უმარტივესი თვითშენაქმნი საცხოვრებელი პირობები (ხელოვნური საკვები და მისთ.). „ბუნების შვილი“ („Naturmensch“) ადამიანი არ შეიძლება იყოს, თვით ველურიც მოუაზრებელია მის მიერ ხელოვნურად შექმნილი საცხოვრებლისა და ცეცხლის, ხელოვნურად შემზადებული საკვების გარეშე.

მაგრამ ადამიანი ამ პროცესში გარდაქმნის არამარტო გარემოს, არამედ თავისთავსაც, თავისი, სიცოცხლისშენარჩუნებისათვის არამზადმყოფი, თავი მზადყოფნაში მოყავს. ეს იწყება მოძრაობების წვდომითა და დასწავლით, სიმბოლური ფუნქციის მატარებელი (და ამ გზით განმტვირთავი) აღქმების აღმოცენებით და შემდეგ სიმბოლირების ფუნქციის ახალი განვითარებით გრძელდება, სანამ მეტყველების გავლით უმაღლეს სიმბოლოებამდე — მნიშვნელობებამდე — არ მივალთ, რომლებიც სრულიად თავისუფალია აქ — და ახლა — მოცემულობისაგან. ქცევის ამ მეორე ძირითად კანონს გელენი „თვითაგების“ კანონს უწოდებს.

ამრიგად, ქცევა ადამიანის არსს შეადგენს. ქცევის მეშვეობით ადამიანი გარდაქმნის სამყაროს და თავისთავსაც იმ მიმართულებით, რომ მან არსებობა შეძლოს. ადამიანის ყოველი მხარე, მისი ფიზიკური აგებულებაც კი, მთელი კულტურის სამყარო, ყველა საზოგადოებრივი ინსტიტუტი (ოჯახი, მორალი, სამართალი და სხვ.) ამ კატე-

³⁸ Gehlen, A., *Anthrop. Forsch.*, გვ. 18—19:

გორიით უნდა მოვიცვათ, ყველაფერი ადამიანური არის ქცევა და ქცევის შედეგი. თუ ადამიანის განვითარება ქცევის განვითარების მიმართულებით მიდის, ცხადია, ეს ხელს უწყობს ადამიანის მორფოლოგიური სპეციალიზირების განვითარების შეკავებას (აქ გელენი მოიშველიებს პორტმანის შედეგებსა და ბოლკის „რეტარდაციის“ ცნებას).

12. როგორ ესმის ა. გელენს ადამიანის მთლიანობა? გელენი უარყოფს შელერის ფენათა თეორიას და, ამის გამო, საკითხსაც მთლიანობის შესახებ სულ სხვა სიბრტყეში აყენებს. ფენათა შელერისეულ იერარქიას, კერძოდ კი გონისა და სიცოცხლის ფენათა განსხვავებას, გელენის აზრით არამეცნიერულ, მეტაფიზიკურ საკითხთა წრეში გადაყავართ, რადგანაც დუალიზმის გადაუჭრად საკითხს შეიცავს. შელერისათვის მიულწეველი დარჩა ადამიანის მთლიანობა, ადამიანის არსი, რადგანაც შელერის თეორია მაინც წარმოშობის თეორიაა, სადაც დაბალიდან მაღალი წარმოიშობა. გელენი არ ცდებდა, როცა შელერის თეორიას წარმოშობის თეორიად თვლის: მართალია შელერი გონითს ადამიანს უპირისპირებს სიცოცხლეს, მაგრამ სიცოცხლე მან მაინც ადამიანის წარმოშობის პირობად გაიგო; სიცოცხლის ასკესი რაკი აუცილებელია, აქედან ცხადია, რომ სიცოცხლის საფეხური აუცილებელია (თუმცა იმისათვის რომ უარიყოს) გონისათვის და მის მოწამზადებელ საფეხურს წარმოადგენს. გონისა და სხეულ-სულის, ისევე როგორც სულისა და სხეულის მთლიანობის ზოგადი მტკიცება, ამბობს გელენი, თავისთავად სწორია, მაგრამ იგი მხოლოდ უარყოფითია (მასში მხოლოდ ისაა ნათქვამი, რომ აბსტრაქტული დუალიზმი უნდა უარიყოს) და პოზიტიური მხარის შესახებ არაფერს ამბობს, საშუალებას ვერ იძლევა ახალ კვლევაზე გადავიდეთ. არსებითი მნიშვნელობა კი იმასა აქვს, რომ, ნ. ჰარტმანის ახალი ონტოლოგიის ცნებებით რომ ვთქვათ, შეგვეძლოს ერთმანეთთან მივიყვანოთ „გონი“ და „სიცოცხლე“, მიუხედავად მათი თავიდანვე მიღებული განსხვავებისა, შეგვეძლოს დავძებნოთ ისეთი კატეგორიები, რომლებიც მათ გამსჭვალავს და მათს ერთად არსებობას გასაგებს გახდის³⁹.

ფენათა და საფეხურებრივი წარმოშობა-განვითარების თეორია, ამტკიცებს გელენი, ბიოლოგიაში არც ფაქტობრივად მართლდება,

³⁹ G e h l e n, Der Mensch..., გვ. 12—14.

ზიუტენდაიკის გამოკვლევები ადასტურებს, რომ ზოოლოგიურ თავისებურებებს სრულიადაც არ შეესაბამება ცხოველის ე. წ. საფეხურებრივი მინალწევარი, ერთი და იგივე სახის ცხოველებიდან ზოგს „მაღალი“ მინალწევარი ახასიათებს, ზოგს „დაბალი“, სხვადასხვა ზოოლოგიურ საფეხურზე კი ერთნაირი ასეთი მინალწევარი (მაგ., დასწავლის უნარი) შეიძლება მოგვეცეს⁴⁰.

სინამდვილეში კი, გელენის აზრით, ადამიანს ცხოველის განვითარებად ვერ გავიგებთ, მათ შორის განსხვავება ეყრდნობა არა ამ არარსებულ საფეხურობრივ სხვაობას მათს უნარებში, მათს მინალწევარში (leistung), არამედ ცოცხალი არსების არსებობის ამოცანასა და ორგანიზმის ფსიქოფიზიკურ ორგანიზაციას, ისეთ სტრუქტურას, რომელსაც ეს ქმნის — მოქმედებას გარემოში. ადამიანი ქცევით გაიგება და არა ცხოველის საფეხურებრივი განვითარებით, ადამიანთა საზოგადოება და საზოგადოებრივი ინსტიტუტებიც აქედან გაიგება და არა ცხოველთა „სახელმწიფოდან“, ცხოველთა სიმბიოზებიდან⁴¹.

ადამიანის ერთი, ადამიანის მთელი არ შეიძლება გამოყვანილი იქნეს რომელიმე კერძო მეცნიერებიდან. შეუძლებელია ადამიანი გავიგოთ მისი რომელიმე კერძო ფუნქციით (ამ ფუნქციის რაიმეგვარი განვითარებით). ამიტომ აუცილებელია ადამიანის არსის ერთიანი წვრეტა. ამის მისაღწევად კი ფენომენალურ რელუქციას უნდა მივმართოთ, „ფრჩხილებში ჩავსვათ“ პირველ რიგში თავში მოსული წარმოდგენები, კერძომეცნიერული წარმოდგენები (უწინარეს ყოვლისა — ისეთები, რომლებიც განვითარების საფეხურობრივი თეორიითაა ნაკარნახევი). ეს გავვიხსნის გზას ვიხილოთ სპეციფიკურადამიანურ კანონი, რომელიც ადამიანის კონსტიტუციის მთელ სფეროს გამსჭვალავს⁴².

ადამიანის მთელში — ადამიანში როგორც ქცევის უნარის მქონე არსებაში — ინტეგრირებულია ადამიანის კერძომეცნიერული შესწავლით აღმოჩენილი მხარეები. აქ გვეძლევა სულიერიც, სხეულებრივიც და გონითიც. მართალია, განაგრძობს გელენი, სულისა და სხეულის (აგრეთვე გონითის) გაერთიანების საკითხი ჩვენთვის მუ-

⁴⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 28—29.

⁴¹ ი ქ ვ ე, გვ. 16.

⁴² ი ქ ვ ე.

დამ შეუმეცნებელი დარჩება, იგი მეტაფიზიკური, გადაუქრადი საკითხია⁴³, მაგრამ ადამიანის მთლიანში — ქცევაში გვეძლევა მათი ერთიანობა. სხეულისა და სულის კავშირი ჩვენი შემეცნებისათვის ტრანსცენდენტურია, მაგრამ ეს კავშირი ყოველთვის ხდება ყოველნებისმიერ ხელის მოძრაობაშიც კი, იგი ფაქტია, ცდაშია მოცემული. სხვანაირად: ქცევა არის ისეთი ცდაში მოცემული რამ, სადაც ერთიანი ფსიქოფიზიკური გვეძლევა⁴⁴.

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

ადამიანის მთლიანიც ასეთია: ადამიანი არის სამყაროსა და თავისი თავის გარდამქმნელი არსება, აქ, ამ სისტემაში გაერთიანებულია ადამიანის ვეგეტატიური სისტემა, მთელი მისი ნაკლოვანი ფიზიკური კონსტიტუცია, მისი ფსიქიკური (აღქმისა და სხვ.) უნარები,

⁴³ G e h l e n, Der Mensch..., გვ. 16.

⁴⁴ ი ქ ვ ე.

⁴⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 18—19.

მისი გარემო, სამყარო და კულტურის სამყარო. ყველა ეს ცალკეული მხარეები სპეციფიკურ ადამიანურია, მათი გაგება შეიძლება მათი გაერთიანებით ადამიანში როგორც ქცევის შემსრულებელ არსებაში, ხოლო ისინი, თავის მხრივ, ვასაგებს ხდიან ამ მთელს, ოღონდ როგორც ამ სისტემის წევრები.

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

გელენი საინტერესო აზრს ავითარებს ადამიანის არსის შესახებ ბიოლოგიურ პლანში. მაგრამ გელენის ანთროპოლოგია არამარტო ბიოლოგიურია, არამედ ბიოლოგისტურიცაა, რამდენადაც იგი პრეტენზიას აყენებს წარმოადგენდეს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას. ადამიანის არსის გამოყვანა არსებობის შენარჩუნების ამოცანიდან ვერ გაგვაცილებს ცხოველურ სფეროს და ვერ დავანახებს მის სპეციფიკას, რომელიც ბიოლოგიურს ზევით უნდა ვეძიოთ. ამ გარემოებაზე ლაპარაკობენ გელენის კრიტიკოსებიც⁴⁶. პოლემიკაში გელენმა ვერ მიუთითა თავისი ბიოლოგიზმის გამამართლებელ საფუძვლებზე⁴⁷. ა. მანი სწორად მიუთითებს გელენის ანთროპოცენტრიზმის (ბიოანთროპოცენტრიზმის) შესახებ.

მაგრამ გელენის თითქმის ყველა კრიტიკოსი აღიარებს, რომ, თუ გელენის ანთროპოლოგიას მხოლოდ ბიოლოგიური ანთროპოლოგიის პრეტენზიები ექნებოდა, იგი უდავოდ საინტერესო და ნაყოფიერ ცდად უნდა გვეცნო. უდავოდ პოზიტიურია და მნიშვნელოვანი ადამიანისა და ცხოველის განსხვავების დანახვა მათი სასიცოცხლო მოქმედებების განსხვავებულობაში, ადამიანის პირველშემოქმედებაზე — ქცევაზე მითითება და ამ გზით საკითხთა მთელი რიგის ნაყოფიერი კვლევა. მაგრამ საკითხის ამ პლანში დაყენებისასაც კი არ შეიძლება სწორი იყოს პრაგმატისტული პრინციპიდან ამოსვლა, რომელიც მოქმედების სარგებლიანობით განსაზღვრავს ადამიანს და მის ყველა თავისებურებას. ადამიანის ასეთი სურათი ცალმხრივად, არა-არსებითად წარმოგვიდგენს ადამიანის ბიოლოგიურ არსებასაც.

ფაქტობრივად არაა დასაბუთებული გელენის ამოსავალი დებულება ადამიანის ორგანული ნაკლოვანების პირველმოცემულობის

⁴⁶ M a h n, A. Über die Philosophische Anthropologie von Arnold Gehlen, Zeitsch. f. philos. Forsch., B. VI. 1951.

⁴⁷ გელენის პასუხი იქვე.

შესახებ, მეტიც. დღევანდელ ეტაპზე ამ ნაკლოვანების მოცემულობაც (ამ უკანასკნელის შესახებ, ცხოველისა და ადამიანის დღევანდელი განსხვავებულობის გელენისეული რადიკალიზაციის შესახებ ლაპარაკობს მანიცი⁴⁸). გელენიც ამბობს, რომ ადამიანის მოქმედების თავისებურება, მისი „განმტვირთველი“ მინალწევრები ადამიანის მორფოლოგიური სპეციალიზაციის რეტარდაციას იწვევენ დღესაც; მაგრამ დამტკიცებული როდია, რომ ეს არასპეციალიზირებულობა პირველადია და არაა ამ რეტარდაციის შედეგი, ე. ი. ადამიანის თავისებურებას თავიდანვე საფუძვლად ვერ დაედებოდა.

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

ამ საკითხის განხილვისას გელენი, როგორც ვნახეთ, ხაზს უსვამს მთელის გამსაზღვრელ გავლენას ამ მხარეებზე, რომ ეს წევრები როგორც სისტემის წევრები გაიგებიან. მაგრამ ეს არსებითად იმავე საქმის ვითარებას აღწერს, რაც მაღლის მიერ დაბლისათვის საზრისის მიმნიჭებლობის დებულებაშია გამოთქმული. გელენის დამსახურებად შეღერთან შედარებით აქ ის შეიძლებაოდა ჩაგვეთვალა, რომ იგი სწორად მიუთითებს დაბალი ფენის როლზე, მისი თავისებურების მნიშვნელობაზე მთელის შექმნის საქმეში საერთოდ. კერძოდ კი გელენმა ბიოლოგიურ ანთროპოლოგიური სურათის ნაწილის სწორი მოხაზვით გასაგები გახადა ბიოლოგიური ფენის როგორც დაბალი ფენის მნიშვნელობა ადამიანის ნამდვილ უზოგადეს მთლიანში, რო-

⁴⁸ იხ. დასახელებული სტატია.

მელიც გონითი ხასიათისაა (გონითი მთლიანის დაყვანა ამ ბიოლოგიურზე, რასაც ესწრაფვოდა გელენი, მან ვერ მოახერხა, მაგრამ მისი ადამიანის სურათი უდავოდ გასაგებს ხდის ამ მთლიანისათვის ბიოლოგიური ფენის თავისებურების მნიშვნელობას).

მაგრამ გელენი პრაგმატიზმის პოზიციებზე დგას და პრაგმატიზმის ემპირისტული (პოზიტივისტური) პრინციპის მიხედვით სრულიად მოხსნის მთლიანობის პრობლემაში შემავალ ონტოლოგიურ (და ამის შესატყვის შემეცნებისთვორიულ) საკითხებს, რომლებიც ჩვენ გვანტერესებს. გელენთან ამიტომ სრულიად არაა განხილული საკითხი მთლიანობის ფენათა ურთიერთარსებობისა და ამ ურთიერთარსებობის შემეცნების შესახებ. გელენის მსჯელობა ფსიქოფიზიკური (და გონითისა და ფსიქოფიზიკურის) ერთიანობის შესახებ მეტად საინტერესოა და ნაყოფიერი ჩანს ქცევის მეცნიერების დაფუძნების თვალსაზრისით, მაგრამ სრულიად დაუსაბუთებელია, რამდენადაც მოკლებულია ონტოლოგიურ და შესაბამის შემეცნებისთვორიულ დასაფუძვლებას. გელენს შეიძლება დავეთანხმოთ, რომ ცდაში გვეძლევა ქცევა, სადაც „ხელის მოძრაობის ყოველ აქტშიც კი“ მოცემულია ეს ერთიანობა, მაგრამ თუ გელენივით უარვყავით ამ ერთიანობის შესახებ ონტოლოგიური მსჯელობა და გამთლიანების შემეცნების შესაძლებლობა, ცხადია. მთლიანობაზე ლაპარაკი უაზრო ხდება: ასეთი მთლიანობა აღარაა მთლიანობა (ანალოგიურადვე ვერ აკმაყოფილებს ამ მოთხოვნებს შელერისეული ფსიქოფიზიკური მთლიანობის ცნებაც, რომელის შესახებაც ზემოთ იყო მსჯელობა). საჭიროა მთლიანობაში განსხვავებულთა გაერთიანების საკმარისი საფუძველი იქნეს მითითებული, მიღწეული იქნეს მთლიანობის ცნების ლოგიკური ვეიდენტურობა, რომ ლოგიკურად გაუგებარი არ დარჩეს ეს კავშირი.

14. მნიშვნელობას მოკლებული არაა ჩვენი საკითხისათვის **ე რ ი ხ რ ო თ ა კ ე რ ი ს** ფილოსოფიურანთროპოლოგიური თეორიის გათვალისწინება⁴⁹.

⁴⁹ Rothacker, E., Philosophische Anthropologie, Bonn, 1964. (გეორგ, ვადამუშავებული, გამოცემა — 1966 წ.);

Rothacker, E. Die Schichten der Persönlichkeit, Bonn, 1952 (5. durchgesehene Aufl).

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

ადამიანის და ადამიანთა საზოგადოებების მთელი ცხოვრება მიმართულია განცდად სამყაროზე და მხოლოდ ამდენადაა აზრიანი. ესაა ნაივური თვალსაზრისისათვის კარგად ცნობილი სამყარო, მოვლენათა სამყარო. ნაპოლეონის ისტორია, ცეზარის წინააღმდეგ შეთქმულება და მისი ხანჯლით მოკვლა, საერთოდ ყოველგვარი ადამიანური ცხოვრება და ისტორია მოვლენათა ამ სამყაროში მოხდა; უაზრობა იქნებოდა გვეთქვა, რომ ისინი ატომთა სამყაროში (არა ამ მოვლენათა სამყაროში) ხდებიან, შეთქმულებას და საერთოდ ყოველგვარ ადამიანურ ისტორიას აზრი მხოლოდ მოვლენათა სამყაროში შეიძლება ჰქონდეს⁵⁴. როთაკერი უშვებს ნივთის თავისთავად არსებობას. სამყაროს საგნები არსებობენ ადამიანისაგან დამოუკიდებლად და „ისე, როგორც ისინი არიან“, მაგრამ ჩვენთვის ისინი იღუმალებით არიან მოცული, რადგანაც ამ სახით ისინი დაუნაწევრებელი. მნიშვნელობას მოკლებული არიან. ცოცხალი ორგანიზმის მოთხოვნილებებია ის, რაც გამოკვეთს, გვაჩვენებს, მოგვივლენს ნივთების სამყაროს: ტყეს მეურნე საწვავ მასალად აღიქვამს, მონადირე — სანადირო სიტუაციად, ფრინველისათვის არ არსებობს მთა, იგი მხო-

⁵⁰ Rothacker, Philosophische Anthropologie, თავი: „ადამიანის განსაკუთრებული ადგილი“, აგრეთვე გვ. 61—62.

⁵¹ იქვე, გვ. 55—61.

⁵² იქვე, გვ. 61 და შემდ.

⁵³ იქვე.

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

მელიც გონითი ხასიათისაა (გონითი მთლიანის დაყვანა ამ ბიოლოგიურზე, რასაც ესწრაფვოდა გელენი, მან ვერ მოახერხა, მაგრამ მისი ადამიანის სურათი უდავოდ გასაგებს ხდის ამ მთლიანისათვის ბიოლოგიური ფენის თავისებურების მნიშვნელობას).

მაგრამ გელენი პრაგმატიზმის პოზიციებზე დგას და პრაგმატიზმის ემპირისტული (პოზიტივისტური) პრინციპის მიხედვით სრულიად მოხსნის მთლიანობის პრობლემაში შემავალ ონტოლოგიურ (და ამის შესატყვის შემეცნებისთეორიულ) საკითხებს, რომლებიც ჩვენ გვაინტერესებს. გელენთან ამიტომ სრულიად არაა განხილული საკითხი მთლიანობის ფენათა ურთიერთარსებობისა და ამ ურთიერთარსებობის შემეცნების შესახებ. გელენის მსჯელობა ფსიქოფიზიკური (და გონითისა და ფსიქოფიზიკურის) ერთიანობის შესახებ მეტად საინტერესოა და ნაყოფიერი ჩანს ქცევის მეცნიერების დაფუძნების თვალსაზრისით, მაგრამ სრულიად დაუსაბუთებელია, რამდენადაც მოკლებულია ონტოლოგიურ და შესაბამის შემეცნებისთეორიულ დასაფუძვლებას. გელენს შეიძლება დავეთანხმოთ, რომ ცდაში გვეძლევა ქცევა, სადაც „ხელის მოძრაობის ყოველ აქტშიც კი“ მოცემულია ეს ერთიანობა, მაგრამ თუ გელენივით უარვყავით ამ ერთიანობის შესახებ ონტოლოგიური მსჯელობა და გამთლიანების შემეცნების შესაძლებლობა, ცხადია. მთლიანობაზე ლაპარაკი უაზრო ხდება: ასეთი მთლიანობა აღარაა მთლიანობა (ანალოგიურადვე ვერ აკმაყოფილებს ამ მოთხოვნებს შელერისეული ფსიქოფიზიკური მთლიანობის ცნებაც, რომელის შესახებაც ზემოთ იყო მსჯელობა). საჭიროა მთლიანობაში განსხვავებულთა გაერთიანების საკმარისი საფუძველი იქნეს მითითებული, მიღწეული იქნეს მთლიანობის ცნების ლოგიკური ევიდენტურობა, რომ ლოგიკურად გაუგებარი არ დარჩეს ეს კავშირი.

14. მნიშვნელობას მოკლებული არაა ჩვენი საკითხისათვის **ე რ ი ხ რ ო თ ა კ ე რ ი ს** ფილოსოფიურანთროპოლოგიური თეორიის გათვალისწინება⁴⁹.

⁴⁹ Rothacker, E., Philosophische Anthropologie, Bonn, 1964. (გეორგ, ვადამუშავებული, გამოცემა — 1966 წ.);

Rothacker, E. Die Schichten der Persönlichkeit, Bonn, 1952 (5. durchgesehene Aufl).

ეძლევა სინამდვილე, მაინც თავის გარემოს ვერა სცდება, ექსისტენ-
ციალური განათების გარეშე შემეცნება შეუძლებელია⁵⁸.

მაშინ რით განსხვავდება ადამიანი ცხოველისაგან? ცხოველის
გარემოს გამოყოფს მისი ლტოლვა და ცხოველს არ შეუძლია დის-
ტანციის დაკავება. ცხოველის მოქმედება, გარდა ამისა, მისი გვაროვ-
ნულადგანსაზღვრული აღნაგობითაა შებოჭილი. ადამიანის ქცევა
დადასტურებულია და სოციალურ-ისტორიულადაა მოპოვებული⁵⁹.
ადამიანი ლტოლვით კი არ მიემართება სამყაროს, არამედ ინტერე-
სებით. ინტერესებს ლტოლვისაგან ის განასხვავებს, რომ ისინი სო-
ციალურ-ისტორიული ცხოვრებითაა მოპოვებული, „ცხოვრების
სტილითაა“ (Lebensstil) განსაზღვრული (ცხოვრების სტილს, ანუ
კულტურას ქმნის საზოგადოებები, ადამიანთა ჯგუფები), ინტერე-
სებში იგულისხმება ეთიკური, რელიგიური, თეორიული, ეკონომიუ-
რი და სხვა მნიშვნელოვნებანი. ინტერესების ტყვეობა მაინც არსე-
ბითად სხვაა, ვიდრე უშუალოდ ლტოლვის ტყვეობაში ყოფნა, ეს
განსაზღვრავს ადამიანის სპეციფიკას და მის აქედან გამომდინარე
განსაკუთრებულ თვისებებს⁶⁰.

რა განსაკუთრებულობით ხასიათდება ადამიანური გარემო ცხო-
ველურისაგან განსხვავებით? იგი ინტერესების მიერაა გამოყოფილი,
დისტანტიურია. მაგრამ აქ თავს იჩენს დილემა: ადამიანს უნდა ჰქონ-
დეს დისტანტირობაც და გარემოც ერთსადაიმთავე ღროს, მაგრამ ეს
ორი ერთმანეთს გამორიცხავს — თუ ადამიანს აქვს გარემო, არ შე-
იძლება იგი დისტანციასაც ფლობდეს (მაგალითად, შეძლოს ტრანს-
ცენდირება), ხოლო თუ იგი დისტანციას იკავებს, მაშინ არ შეიძლება
გარემოში ცხოვრობდეს. როთაკერი ორიგინალურ გამოსავალს ნახუ-
ლობს ამ დილემიდან:

ადამიანს უდავოდ აქვს დისტანტირების უნარი, იგი ცხოველი-
ვით როდია თავისი ლტოლვისა, აწმყოსი და ნივთის მთლიანობა, არა-
მედ მას შეუძლია თავისი წინმდგომის (Gegenüber) ჰკვრეტა, მისი
ობიექტური მიმოხილვა, მისი სქემატიზაცია, მისთვის სტაბილობის
მინიჭება (რის დაფიქსირებასაც ენა ახდენს), ეს კი მას საშუალებას
აძლევს დაგვეგმოს მომავალი, წვდეს მას როგორც მოსალოდნელს,
სასურველს და მისთ., აქტივობდეს მაშინაც, როცა გამლიზიანებელი

⁵⁸ Philosophische Anthropologie, გვ. 85—86.

⁵⁹ იქვე, გვ. 87.

⁶⁰ იქვე, გვ. 77 და შემდ.

არ ეძლევა. ამის გამო ადამიანს შეუძლია მიაღწიოს აზროვნებაში იდეირებას (აბსტრაქტირებას, ერთი შემთხვევით ყველას მოცვას), ტრანსცენდირებას (არა მხოლოდ არსებობასთან, არამედ ყოფიერებასთან მისვლას)⁶¹. მაგრამ თუ ადამიანს დისტანცირების, ტრანსცენდირების უნარი აქვს, რატომაა, რომ იგი მაინც თავის გარემოში რჩება? მართალია, ამბობს როთაკერი, ადამიანი წვდება სამყაროს იდეას დისტანცირების მეშვეობით, ეზიარება მარადიულს, უბოლოვადს, მაგრამ ეს მას გარემოს ერთგვარი ტყვეობიდან მაინც ვერ ათავისუფლებს. საქმე იმაშია, რომ ადამიანი ბოლოვადი არსებაა: მისი სხეული დროსა და სივრცეში კონკრეტულადაა მოცემული. ამიტომ ადამიანის ქცევა ვერასოდეს ვერ გასცდება გარემოს, მის კონკრეტულობას, მის რომელიმე კერძო სიტუაციას. ადამიანმა ქცევა უნდა შეასრულოს, ეს კი შეუძლებელია რომელიმე სიტუაციის გარეშე. ადამიანს შეუძლია გააანალიზოს სიტუაციები, მიიღოს სამყაროს იდეები, მაგრამ ეს მას ვერ დაიხსნის იმისაგან, რომ აუცილებლად უნდა იმოქმედოს რომელიმე კონკრეტულ სიტუაციაში. შეიძლება მთაზე ასასვლელი ბევრი გზა გავიგოთ, მაგრამ პრაქტიკულად მხოლოდ ერთი გზით შეგვიძლია ავიდეთ, ერთი სიტუაციის მიხედვით ვიმოქმედოთ. ამიტომაა ადამიანიც მუდამ გარემოს ტყვეობაში. ცხოველისაგან განსხვავება კი იმაშია, რომ ადამიანმა იცის თავისი სიტუაციები, მოიაზრებს მათ, დაგეგმავს მოქმედებას, გარდაიქმნება თვითონ, გარკვეული შესაძლებელი მიმართულებით მიჰყავს თავისი ქცევა და თავისი თავი. ასეთია ადამიანის არსებითი განსხვავება ცხოველისაგან, ადამიანის ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური მთელი, ადამიანის არსი, როთაკერის მიხედვით⁶².

15. როთაკერი ებრძვის ადამიანის ერთიანის ჰარმონიულ გაგებას, რომელიც არ ითვალისწინებს ფენობრივ სტრუქტურას და ცალკეულ ფენათა დამოუკიდებლობის გადამწყვეტ ფაქტს.⁶³ ცოცხალი არსების, მაშასადამე ადამიანის ქცევათა გაგება, ამტკიცებს იგი, მხოლოდ ფენათა გამოყოფით, მათი მოქმედების პირობების და შედარებითი ადგილის შესწავლით არის შესაძლებელი. ადამიანი შეიცავს არაერთ ფენას. ესაა სიცოცხლის ფენა საერთოდ, ვიტალური

⁶¹ ი ქ ვ ე, გვ. 111—112 და 120—135.

⁶² ი ქ ვ ე, გვ. 139 და შემდ.

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

ანუ ანიმალური სიცოცხლის ფენა („Es-liafte“), რომელიც ჩვენს სიღრმისეულ პიროვნებას შეადგენს, და მე-ობრივ ფენას (მე-ფუნქციის მოქმედების, ანუ პიროვნების უმაღლეს ფენას). ეს ფენები განვითარების ისტორიული თანამიმდევრობით არიან დალაგებული ერთმანეთზე, თანაც ისე, რომ ახალი ფენა ძველის ნიადაგზე იქმნება და კი არ სპობს მას, არამედ გადაასტრუქტურებს. დაბალი მაღალის არსებობის აუცილებელი პირობაა⁶⁴. ადამიანის ვეგეტატიურ, ვიტალურ პროცესებს დამოუკიდებლად განაგებს ანიმალისტური ფენა, რომელსაც თავისი ადგილსამყოფელიცა აქვს ანატომიურად — ქერქქვეშა ტვინი. ესაა ფენა, რომელსაც ახასიათებს ემოციები და აღქმები, მაგრამ არა ცნობიერება⁶⁵. ცნობიერება ახალი, მაღალი ფენის დამახასიათებელია. ცნობიერება როთაკერთან ნიშნავს ფხიზელ ცნობიერებას, სიფხიზლეს (Wachheit), ისეთ დონეს, სადაც ხდება ცოცხალი არსების გაცდებისა და ქცევების განათება, შემეცნება, კონტროლი, მართვა—დინსტანცირება საერთოდ. ჩვენი ცხოვრების დიდი ნაწილი სიღრმისეული პიროვნებით, ანიმალურითაა წარმართული ყოველგვარი ფხიზელი ცნობიერების გარეშე⁶⁶. ახალ, უმაღლეს ფენაზე გარდამავალ საფეხურად უნდა ჩაითვალოს ფენა — „ბავშვი ჩვენი“, თამაშისაკენ ლტოლვა, ლალი, უკონტროლო, ექსტატიკური მოქმედება. ესაა ადამიანი ონტოგენეტური განვითარების გამორიცხვის შემდეგ⁶⁷. პიროვნების ფენას კი ახასიათებს „სიფხიზლე“, კონტროლი, თვითმართვა, გონითი (აზროვნება, ნება) და არა ანიმალური სუბიექტის ემოციური ცხოვრება. ამ ფენის ანატომიური მხარე ახალი (კორტიკალური) ტვინია⁶⁸. სულიერი მოვლენებიც ფენობრივი წარმოშობისაა, რომელიმე ფენას ეკუთვნიან და, ამ აზრით, ერთ სიბრტყეზე როდი არიან განლაგებული, როგორც ტრადიციული ფსიქოლოგია ფიქრობდა⁶⁹.

რა ნიშნებით ხასიათდება ფენა, რა არის მისი მეთოდოლოგიური გამოყოფის კრიტერიუმი? ფენებს აქვთ ერთგვარი დამოუკიდებლობა მთლიანში, მათი ცენტრები დამოუკიდებლობითაც ხასიათდებიან.

⁶⁴ Die Schichten der Persönlichkeit, გვ. 4—7 და 166—167.

⁶⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 21 და შემდ.

⁶⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 7—11.

⁶⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 11—12 და 41—43.

⁶⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 86 და შემდ.

⁶⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 6—7.

წონასწორობას ინარჩუნებენ და თვითონვე ახდენენ თავის პროცეს-
თა რეგულაციას. ამიტომაც, რომ ადამიანის ქცევებში ხან სიღრმისე-
ული პიროვნება ჭარბობს, ხან „კორტიკალური“ პიროვნება.

როგორ უნდა გვესმოდეს ფენათა შორის ურთიერთობა? ძველი
ალტერნატივა — ან პარალელიზმი, ან ურთიერთგაველენა — მიუღე-
ბელია. ფენების მოქმედება ზოგჯერ ერთი მიმართულებით ხდება
და ერთმანეთის პარალელურად მიმდინარეობს, ზოგჯერაც ისინი
ერთმანეთს კრიტიკულად უპირისპირდებიან (ურთიერთსაწინააღ-
მდეგო მიმართულება აქვთ) და ამ შემთხვევაში მათს ურთიერთგავე-
ლენაზე უნდა ვილაპარაკოთ⁷⁰. მაგრამ ეს ურთიერთზემოქმედება
უნდა განვასხვაოთ ფიზიკაში ცნობილი მიზეზობრივი გამოწვევისა-
გან. ცოცხალი ორგანიზმისათვის და მისი ფენებისათვის სპეციფი-
კური ურთიერთმოქმედების აღსანიშნავად როთაქერს შემოაქვს
ტერმინი „პასუხი“. ორგანიზმი და მისი ფენები თავის გარემოში
ცხოვრობენ და ეს გარემო იწვევს მათს ცვლილებებს, მაგრამ ისინი
გარემოს ზემოქმედების გამო „კაუზირებულნი“ კი არ არიან, არამედ
მხოლოდ აღძრულნი როგორც პასუხები. წვიმის დროს
ცოცხალ ორგანიზმში კაუზირების პროცესიც ხდება და მისგან
განსხვავებული „პასუხისგაცემის“ სპეციფიკური პროცესიც: წვიმა
ჩვენს სხეულს ასველებს (კაუზირება), მაგრამ გარდა ამისა იგი იწ-
ვევს სიღრმისეული პიროვნების პასუხს — მოსასხამის მოხურვას
ჩვენს მიერ. ეს პასუხისმიცემა არის ფუნდამენტალური მნიშვნელო-
ბის კატეგორია ცოცხალ არსებათა ბუნების გასაგებად. ფიზიკის
მიზეზშედგვის ურთიერთობის ნაცვლად აქ გარემო-პასუხის ურ-
თიერთობა გვაქვს. გარემო, როგორც ზემოთ იყო ნაჩვენები, მხო-
ლოდ ისეთი ნაჭერია სინამდვილისა, რომელიც ცოცხალი არსებისა-
თვის მნიშვნელობის მქონეა. გარემოს გასაგებად ხდის არსების სი-
ცოცხლის სტილი და ამ გარემოზე, სიტუაციაზე, პასუხიც არის არა
მიზეზობრივი შედეგი, არამედ ამ მნიშვნელობასთან დაკავშირებული
აზრიანი მოქმედება. რადგანაც ფენები ერთგვარი დამოუკიდებელი
სუბიექტებია, ამიტომ დაბალი ფენა მასზე მაღალისათვის გარემოს
წარმოადგენს, იგი მიზეზობრივად კი არ იწვევს მაღალი ფენის ცვლი-

⁷⁰ ი ქ ე ე, გვ. 21 და 165—167.

ლებას, არამედ აღძრავს მის პასუხს თავისი მოქმედების სიტუაციის შესატყვისად⁷¹.

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

როთაკერის თეორიაში ყურადღებას იქცევს ქცევის დაკავშირება განცდადს სამყაროსთან, რაც მნიშვნელოვან წინამძღვრად შეიძლება იქცეს ქცევის შესახებ მეცნიერების დაფუძნებისათვის. განცდადი სამყაროს ისეთი ანალიზი, რომელიც მასში ერთმანეთისაგან გათიშავს სუბიექტურს და ობიექტურს, მოვლენას და მის მიღმა მდებარეს და ა. შ., აუცილებელია ამ სამყაროს კერძომეცნიერული და ფილოსოფიური რეფლექსის დონეზე, მაგრამ ადამიანთა პრაქტიკული მოქმედების, ქცევის დონე არ შეიცავს ამ რეფლექსიას. ადამიანები, როგორც როთაკერი ამბობს, პრაქტიკულად მართლაც ამ განცდათა სამყაროში ცხოვრობენ, ამიტომ ქცევის შესახებ მეცნიერება ადამიანის ქცევას ამ ნიშანს არ უნდა ჩამოაცილდეს. არასწორია, თუ ქცევის მეცნიერება იტყვის, რომ ადამიანები ერთმანეთთან და მთელ სინამდვილესთან ურთიერთობისას ამ ერთიანი, გაუხლეჩავი განცდადი სამყაროს ცოდნის ნიადაგზე არ მოქმედებენ. როცა ადამიანები ერთმანეთის ქცევებს განიხილავენ, მაშინ ეს ქცევებიც განცდადი მთლიანია, რომელშიც, როგორც გელენიც იტყოდა, ერთიანობაშია წარმოდგენილი გონიც და სხეული-სულიც, სულიც და სხეულიც. მაგრამ როთაკერის ეს მსჯელობა ვერ წვდება ადამიანის არსს, რადგანაც ადამიანის არსის წვდომისათვის აუცილებელია ფილოსოფიური რეფლექსიის და არა ნაივური ქცევის დონე. მეტიც: ასეთი რეფლექსია აუცილებელია თვითონ კერძო მეცნიერების დაფუძნებისათვის ქცევის შესახებ. საჭიროა ამ მთლიანში დადგენილი

⁷¹ იქვე, გვ. 150—155.

და შექცენებული იქნას ის სტრუქტურა, რომლის გარეშეც მთლიანი ლოგიკურად მოუაზრებადია. მთლიანი კი შეიცავს მხარეებს და მათი გაერთიანების გასაგებ კანონს (გონითს, სულიერს, სიცოცხლეს, ფიზიკურს და მათი გამთლიანების კანონს).

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

ყურადღებას იმსახურებს ფენათა დამოუკიდებლობის აზრი. რომ მართლაც ადამიანის ერთ მთლიანში ფენებს რაიმე დამოუკიდებელი მოქმედება არა ჰქონდეთ, ფენის ცნება მოიხსნებოდა, უამისოდ კი ერთი მთლიანის ცნებით უტრირება შეცდომა იქნებოდა. ამ პუნქტში როთაკერი უდავოდ სწორია. მაგრამ როთაკერი, ისევე. როგორც იუნგი და სხვა მსგავსი სილრმისფსიქოლოგიური თეორიების ავტორები. არასწორ სურათს ხატავენ, როდესაც ნორმალურ ერთიან პიროვნებას სხვადასხვა სილრმის ფენათა ბრძოლის ასპარეზად წარმოგვიდგენენ. ცხადია, შესაძლებელია ყოველგვარი მთლიანის, მაშასადამე ადამიანისაც. დაშლის, რღვევის და კვლავ აღდგენის პროცესს მივაღწევნოთ თვალი და ამ შემთხვევაში სწორედ

ასეთი სურათი გადაგვეშლება. ასე ხდება ფსიქიკისა და მთელი პიროვნების დაავადების შემთხვევაში. მაგრამ ნორმალური ადამიანი, ყოველი ნამდვილი მთელი, როცა იგი როგორც მთელი არსებობს, ფენობრივი „დემონების“ თვითმოქმედების ასპარეზი არ შეიძლება იყოს.

ფენათა დამოუკიდებელ ურთიერთმოქმედებას როთაკერი განასხვავებს ფიზიკაში ცნობილ მიზეზშედევგობრივი დამოკიდებულებისაგან — ფენა როგორც სუბიექტი პასუხობს სიტუაციის მოქმედებას. ასე იქცევა მთლიანი ცოცხალი არსებაც. ეს სიცოცხლის და ცოცხალის ფენათა ფუნდამენტალური კანონია, არაცოცხალის მიზეზობრივი კანონისაგან განსხვავებით. მაღალი ფენისათვის დაბალი სიტუაციას წარმოადგენს. როთაკერის ამ მსჯელობაში ერთი დებულება სწორია: დაბალი ფენით მაღალის სრული გაგება შეუძლებელია. მაგრამ ორი პუნქტი კრიტიკას ვერ უძლებს. შეუძლებელია ფენის მოქმედება გარემოს მოქმედების მსგავსად წარმოვიდგინოთ. ეს მხოლოდ უკვე დაშლილი მთლიანის შემთხვევაში შეიძლება მოხდეს. რაზეც ახლახან მივუთითებდით. ამეორე პუნქტი, რომელიც არ შეიძლება მივიღოთ, ესაა კაუზირებისა და პასუხისმიცემის როთაკერისეული განსხვავება, რითაც თითქოს ცოცხალის და არაცოცხალის განსხვავების არსს ვწვდებით. საქმე იმაშია, რომ პასუხისმიცემად შეიძლება გავიგოთ არა მხოლოდ ცოცხალი არსების მოქმედება სიტუაციის გავლენით, არამედ ყოველგვარი, წმინდა ფიზიკური სინამდვილისადმი კუთვნილი, გეშტალტის ცვალებადობაც რაიმე ზემოქმედების პასუხად: ყოველი მაღალი ფენა, ცოცხალიც და არაცოცხალიც (კიბერნეტიკული მანქანა, უმარტივესი ფიზიკური მთლიანებიც, ყველაფერი, სადაც რაიმე სისტემა გვაქვს მისთვის დამახასიათებელი სტაბილობით, წონასწორობის შენარჩუნებით) თავისი საზრისისათვის შესატყვისად პასუხობს ზემოქმედებას და, ამ აზრით, მასზე ზემოქმედი მის სიტუაციას წარმოადგენს, რომელზეც პასუხი აზრია, შესატყვისია, მაშასადამე — არჩეულიცაა. ცოცხალი არსების სპეციფიკა, ამიტომ, შეუძლებელია „პასუხის“, რეაქციის ცნებით დახასიათდეს თავისთავად. ეშბის ცდაც, სტაბილობის ცნებით წვდომოდა ამ სპეციფიკას⁷², მარცხით დამთავრდა. ცოცხალი არსების სპეციფიკა გაიგება არა თვითონ რეაქციის უნა-

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

რით, იგი არაცოცხალსაც ახასიათებს, არამედ მისი რეაქციების სპეციფიკურობით, რასაც ის გარემოება ქმნის, რომ ცოცხლის რეაქციები ს ი ც ო ც ხ ლ ის, როგორც ახალი თვისობრიობის, საზრისის მქონეა, რაც უცხოა არაცოცხალისათვის. ასევე, ადამიანის მთლიანი არსების რეაქციები მთლიანადამიანური საზრისის მქონეა, რაც არა აქვს მის დაბლა მდებარე ცხოველურ ფენას.

IV. ადამიანის მთლიანობის გაბაზნისათვის

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

როგორ არიან მოცემული ფენები მთლიანში, რა დამოკიდებულებაა მთლიანსა და მის ფენებს შორის? ამ ზოგადი პრობლემის ქვეშ იგულისხმება საკითხები: გაიგება თუ არა ზედა ფენა ქვედა ფენებით, როგორია ენერგეტიკული დამოკიდებულება მათ შორის? ამ კითხვებზე პასუხი ნიშნავს, რომ გარკვეულია საკითხიც იმის შესახებ, შეიძლება თუ არა და, თუ შეიძლება — რა აზრით, ვილაპარაკოთ ქვედა ფენის მიერ ზედა ფენის წარმოშობის განსაზღვრაზე. ამ კითხვაზე პასუხი სრულად და დამაკმაყოფილებლად მაშინ ჩაითვლება, როცა ნაჩვენები იქნება, რომ ჩვენს შემეცნებას ამ მიმართულებით მეტი არ შეუძლია და არც მოეთხოვება, რომ მთლიანის სურათი ბოლომდე გასაგებია, რომ გათვალისწინებულია ფენათა როლიც და ანავე დროს ადგილი არ რჩება შემეცნებისთეორიულ დუალიზმს (შესაბამისად — პლურალიზმს). თეორიამ უნდა მოხსნას ასეთი დუალიზმი როგორც გონისა და სიცოცხლის ურთიერთობის გაგებაში, ისე ყოველი ცალკეული ქვედა მთლიანობების (ფენების) ურთიერთობის გაგებაში — როგორცაა სიცოცხლისა და ფსიქიკურის ცალკეული მთლიანობები, ფსიქოფიზიკური მთლიანობა, ანორგანულ-ორგანულის მთლიანობა, ფიზიკური მთლიანობები.

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

რა როლს თამაშობს მთლიანში მისი შემადგენელი ფენები, გაიგება თუ ვერა მთლიანის ზედა ფენა შემადგენელი ფენებით? ზედა ფენის თავისებურება სწორედ ისაა, რომ იგი ახალი თვისობრიობაა, არ შეიძლება გაგებულ იქნას მხოლოდ შემადგენელი მხარეების გათვალისწინებით. მართალია, მისი აგებისათვის აუცილებელია ქვედა ფენები და მათი გარკვეული ორგანიზაცია, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ იგი ამ ფენების მეშვეობით გაიგება. ამგვარ მცდარ აზრს შეიძლება ის გაუგებრობა იწვევდეს, რომ ზედა ფენის ნიშანი შეცდომით დაბალ ფენაშივე გვეგონოს მოცემული. განსაკუთრებით ეს ხდება მაშინ, როცა ზედა ფენის სპეციფიკა თითქმის ყურადღებასაც ვერ იქცევს თავისი სიმარტივის გამო. თუ, მაგალითად, სიცოცხლის გაგება ანორგანულიდან შეუძლებლად გვეჩვენება სიცოცხლის აშკარა თავისებურების გამო, ასე როდია მარტივი ფიზიკური გეშტალტების შემთხვევაში: როცა რაიმე მარტივი ფიზიკური სტრუქტურის ასაგებად საკმარისია მისი ნაწილების რაიმე მარტივი ორგანიზაცია (ვთქვათ, სწორხაზობრივი განლაგება სივრცეში), შეიძლება გვეგონოს, რომ ნაწილებმა გასაგები გახადეს მთელი, მაგრამ ეს შეცდომაა. რადგანაც ახალ ფენას ამ შემთხვევაში სწორედ

ის წარმოადგენდა, რაც ნაწილების ორგანიზაცია (სივრცეში გარკვეული განლაგება) იყო, რაც როგორც ასეთი ნაწილებში როდი იყო მოცემული (სულ სხვა საქმეა, რომ ნაწილები ამის საშუალებას იძლეოდნენ). ამიტომ მთლიანის შემეცნებისათვის აუცილებელია როგორც შემადგენელი ფენების, ისე მათი ორგანიზაციის პრინციპის, მათზე დაშენებული ახალი, მაღალი ფენის გათვალისწინება.

თუ გვეცოდინება უმაღლესი ფენის თავისებურება და მისი შემადგენელი ნაწილების (ფენების) როლი ამ მთლიანში, მაშინ მთლიანის სრული შემეცნება მიღწეული იქნება. ამაზე მეტი მთლიანის შესახებ ცოდნას არც შეუძლია და არც მოეთხოვება, ამავე დროს ეს ცოდნა საკმარისია მთლიანის გაგებისათვის და პრაქტიკულად განხორციელებისათვისაც. მაგრამ რომ ეს ცოდნა ლოგიკური ევიდენტურობით ხასიათდებოდეს, ამისათვის აუცილებელია ევიდენტური იყოს როგორც ერთიანი მაღალი ფენის, ისე მისი შემადგენელი ფენების შესახებ ცოდნა. ელემენტთა შესახებ ცოდნის ევიდენტურობა იმ აუცილებელ დაშვებას ემყარება, რომ ისინი უშუალოდ წვდომადნია (ყოველ შემთხვევაში, ყველაზე ელემენტარული მონაცემები — შეგარძნებები და მათ მიერ წარმოდგენილი თვისებები). მარქსისტული ფილოსოფია აღიარებს ახალი თვისობრიობის არსებობას, როცა საქმე ონტოლოგიურ პლანს ეხება. შესაბამისად, მარქსისტული შემეცნების თეორია არ შეიძლება ახალი თვისობრიობის შესამეცნებლად მისი შემადგენელი მხარეების (ფენების) შემეცნებას თვლიდეს საკმარისად, რამდენადაც ჩვენს შემეცნებას განსაზღვრავს ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებული სინამდვილე. ამრიგად, მარქსიზმისათვის უცხონა შემეცნებისთეორიული ატომიზმიც. მხოლოდ შემეცნებისთეორიული (მაგალითად, სენსუალისტური) ატომიზმი თვლის, რომ უშუალოდ ევიდენტური მხოლოდ ელემენტთა ცოდნაა, ხოლო მთელი ამ ელემენტთა გათვალისწინების მეტს არაფერს მოითხოვს. ასეთი მცდარი თეორიისათვის ყოველგვარი გზა მოჭრილია ახალი თვისობრიობის გაგებისაკენ. გაუგებარია როგორც მთლიანობები, ისე მთელი რიგი კატეგორიებისა, როგორიცაა მოძრაობა და საერთოდ კონტინუუმი, მიზეზობრივი ურთიერთობა და სხვ., რამდენადაც უშუალო ევიდენტობას ეს თეორია მხოლოდ ნაწილებს (უძრავობას, წყვეტილს) ანიჭებს, რომელთაგანაც არასოდეს არ შეიძლება გაგებული იქნას ახალი, განსხვავებული თვისობრიობანი — მოძრა-

ობა, კონტინუუმი. ასეთი განხილვის ლოგიკური წინააღმდეგობრიობა ჯერ კიდევ ძენონმა დაამტკიცა თავისი კლასიკური აპორიებით, რომლებიც (ისევე, როგორც შემდეგ მითითებული ცნობილი ანტინომიები) სრულიად გადაუჭრადია, სანამ ატომისტურ შემეცნებისთეორიულ თვალსაზრისზე ვრჩებით: მოძრაობას თვითონ უნდა ვწვდეთ როგორც ასეთს (მსგავსადვე, საერთოდ, კონტინუუმს), იგი შეუძლებელია უძრაობით (წყვეტადით) იქნეს გაგებული. ანალოგიური ვითარებაა მიზეზის გაგებაშიც. თუ მიზეზად გავიგებთ მხოლოდ ზემოქმედ ელემენტს (ფენას), შეუძლებელი ხდება შედეგის როგორც მიზეზისაგან განსხვავებული ახალი თვისობრიობის გაგება. ამრიგად უნდა დაძლეულ იქნას შემეცნებისთეორიული ატომიზმი და ახალი თვისობრიობის ონტოლოგიური არსებობის შესატყვისად მისი უშუალო გაგების შემეცნებისთეორიული დებულება დავიცვათ⁷³. ახალი თვისობრიობა ობიექტური სინამდვილის თვისებაა და მას ისევე შეუძლია დამოუკიდებელი გამლიზიანებლის როლი შეასრულოს და მისი შესატყვისი (ამსახველი) ცნობიერება წარმოშვას ჩვენში, როგორც ცალკეულ ელემენტარულ გამლიზიანებელს. და მის შესახებ ცოდნაც ისეთივე ევიდენტური უნდა იყოს, როგორიცაა ელემენტის შესახებ ცოდნა, მათ ამისათვის, ყოველ შემთხვევაში, სრულიად ერთნაირი საფუძველი გააჩნიათ. მთლიანის ზემოქმედება თვითონ იწვევს ჩვენს აღქმებს და ჩვენს მიერ მთლიანის შესახებ ევიდენტური ცოდნის საფუძველიცაა.

ამრიგად, რაკი მთელისა და მისი შემადგენელი ფენების ცოდნის ევიდენტურობა უნდა ვცნოთ, მაშინ თუ ვიცით მთელი და მისი შემადგენელი ფენების ადგილი მასში, მთლიანის შესახებ ჩვენი ცოდნა ამომწურავად და ევიდენტურად უნდა მივიჩნიოთ. იგი საკმარისი იქნება ასეთი მთელის პრაქტიკულად განხორციელებისათვისაც. მართლაც, ვისთვის არ არის ევიდენტური და ამომწურავი, მაგალითად, ისრის შესახებ ცოდნა (და ამის გამო ვის არ შეუძლია გააკეთოს ისარი), თუ კარგად ვიცით ისრის როგორც მთელის თავისებურება და მისი შემადგენელი ფიზიკური ფენა (მყარი სხეული, რომელსაც სათანადო სივრცითი ორგანიზაცია აქვს), თუ ასეთი მარ-

⁷³ იხ. ო. ტ ა ბ ი ძ ე, შეგრძნებების ურთიერთობის პრობლემისათვის ფსიქოლოგიაში, თბ., 1961, გვ. 183—188. სივრცის აღქმის თეორია შეგრძნებათა კოოპერაციას არ შეიძლება იღებდეს ამოსავლად. წიგნში გაკრიტიკებულია ასეთი ატომისტურ შემეცნების თეორიაზე დამყარებული აღქმის თეორიები.

ტივი შემთხვევა დავას არ გამოიწვევს, ისეთი შემთხვევები, როგორცაა ფსიქოფიზიკური ერთიანობა, გონისა და სიცოცხლის ერთიანობა და სხვ., კმათის საგნადაა ქცეული. ეს გაუგებრობაა. საქმე იმაშია, რომ მთლიანისა და მისი ფენების ურთიერთკავშირი ყველგან ერთნაირია და მისი ბუნება უმარტივეს შემთხვევაშიც ისეთივეა, როგორც სხვა დროს. შეცდომაა, როცა ამბობენ, რომ ფიზიკური მთელის (ისრის) შემთხვევაში მთელი და ნაწილი მაინც ერთი ბუნებისაა, ერთი რიგისაა, ხოლო ფსიქოფიზიკური მთელი სხვადასხვა ბუნების ფენებს გულისხმობს, რომ ფსიქიკური (ცნობიერება) სხვა რიგისაა, ვიდრე სხეულებრივიო. შეცდომა აქ იმაში კი არაა, რომ ფსიქიკური და სხეულებრივი სხვადასხვა ბუნებისადაა ჩათვლილი, არამედ იმაში, რომ ფიზიკური ნაწილები და სივრცეში ისრის ორგანიზაცია ერთი რიგის მოვლენებადაა მიჩნეული: სინამდვილეში არსებობს ფიზიკურ ნაწილსა და მთელს (ორგანიზაციას) შორისაც ისეთივე რანგობრივი, ფენობრივი განსხვავებაა, როგორც სიცოცხლესა და ანორგანულს შორის, სულსა და სხეულს შორის და ა. შ. ყველა ამ შემთხვევაში მთლიანის შემეცნება ამომწურავია, თუ კი მთელის თავისებურება ვიცით და მის შემადგენელ ფენათა ადგილსაც სწორად ვითვალისწინებთ.

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

მთელის გაგებისათვის მისი შემადგენელი ფენის გარკვეული მხარეები უნდა გავითვალისწინოთ, ისეთი მხარეები, რომელთა გამოც ეს ფენები ატარებენ უნარს გამთლიანდნენ ერთ მთელში, შექმნან ახალი ორგანიზაცია. ასეთი ურთიერთობაა, მაგალითად მანქანასა და მის ნაწილებს შორის, ყოველი მონაცემი როდი გამოდგება მანქანის ნაწილად, არამედ მხოლოდ ისეთი, რომელსაც თვითონ აქვს

ეთი ნიშანი, რომელიც მას საშუალებას აძლევს მალამდგომი ფენის საზრისის თანაზიარი გახდეს. სრულიად იდენტური მდგომარეობაა სხვა მთლიანობების შემთხვევაში. ეს აფუძნებს ყოველი მთლიანის საფუძვლების შესახებ მოძღვრების ნაყოფიერებას (სიცოცხლის გაგებისათვის ფიზიკურ-ქიმიური პროცესების როლს, ფიზიოლოგიის როლს ფსიქოლოგიისათვის, ფსიქოლოგიის როლს გონისმეცნიერებისათვის). მთლიანობათა ემპირიული კვლევის პროცესის ამოცანა უმთავრესად არის ქვემდებარე ფენების ისეთი საზრისიანობის მიკვლევა, რომელიც გასაგებს გახდის მის მონაწილეობას მთლიანში. ქცევის მოდელის კვლევის ნიადაგზე, მაგალითად, წარმოიშვა მართვის თეორია, რომელიც, თუ მას პრეტენზია არ ექნება ადამიანის მთელის მოქმედების სპეციფიკის შესწავლის მეუფეობაზე, მნიშვნელოვან ქვემდებარე მექანიზმზე მიუთითებს და გასაგებს ხდის ადამიანის მთლიანში ქცევის მართვითი პროცესების საზრისიანობას.

შეიძლება თუ არა მთლიანში სუბორდინაციაში მყოფ ფენათა ურთიერთ ენერგეტიკულ ზეგავლენაზე ლაპარაკი? სხვანაირად, კანონიერია თუ არა ფსიქოფიზიკური (შემდეგში კი — სხეული-სული-გონის) პრობლემის ცნობილი, დეკარტედან ამომავალი, დასმა, რომელიც სწორედ ასეთი ურთიერთობის საკითხს მოიცავს? საკითხის ამგვარი დაყენება შეცდომა იყო. ზედა და ქვედა ფენა მთლიანში არ შეიძლება გაგებულნი იქნეს როგორც ორი ერთმანეთისადმი ენერგეტიკულად დაპირისპირებული ინსტანცია. არაა სწორი შეღერის ქვედა ფენის ძლიერებისა და სუბლიმაციის თეორია, არც გონის ძლიერების თეორია არის მისაღები და არც რომელიმე ფენათაგანის უძლურების თეორიები. მაღალი ფენა საზრისის აძლევს დაბალს, მაგრამ აქ დაბალიც არა რჩება ვალში: იგი საზრისის მიღების უნარს ფლობს და თავის მხრივ საზრისს აძლევს მასზე უფრო დაბალ ფენებს. ამიტომ მაღალი ფენის როლის ამოწურვა საზრისის მიმნიჭებლობის უნარით და მისი ენერგიისაგან დაცლა სწორი არაა. საზრისი არის მხოლოდ მნიშვნელობა და იგი ერთნაირად ახასიათებს ყოველ ფენას, სრულებით არ შეეხება საკითხს რეალური არსებობის შესახებ. საკუთარ ენერგიას ფლობს როგორც მაღალი, ისე დაბალი ფენა. მაგრამ ისინი შეუძლებელია ურთიერთპარალელურად ან ურთიერთგავლენის გზით მიემართებოდნენ. ფენათა დანაწევრება აბსტრაქციის შედეგია, ხოლო ეს აბსტრაქცია ისეთი ხასიათისა იყო, რომ, თუ ამას მხედველობიდან არ გავუშვებთ, ფენათა ენერგეტიკული

დაპირისპირების ალტერნატივა უაზრო ხდება. ფენები ერთმანეთზე კი არ მოქმედებენ, არამედ ერთი მთლიანი მოქმედებს თავისი მთლიანობითი სტრუქტურით სხვაზე. ამ ზემოქმედებაში კი ცალკე შეიძლება დავადასტუროთ, რა ეკუთვნის დაბალ ფენას და რა — მაღალს. თუ მთლიანის გავლენას აბსტრაქტულად განვიხილავთ, აღმოჩნდება, რომ თვითეულ ფენას თავისი შესაბამისი აბსტრაქტულივე გავლენა მოუხდენია. მაგალითად, ისარის დაცემის შედეგად შეიძლება სამიზნე გაიხვრიტოს. რა ეკუთვნის ამ მოვლენიდან ისრის ფიზიკურ მასალას და რა მის სივრცითს ორგანიზაციას? ცხადია ფიზიკური მასალა ძალის მიყენებას განსაზღვრავს, მაგრამ ეს გასაგებს ვერ გახდოდა სამიზნის სპეციფიკურ ცვლილებას — გახვრეტას, ამ უკანასკნელს ისრის სივრცითი ორგანიზაცია (ფორმა როგორც მთელი) განსაზღვრავს. ამ ორგანიზაციის ჩამოცილება სხვა მოვლენას მოგვცემდა, რომელიც ფიზიკური მასალის ზემოქმედებად შეფასდებოდა. ამ გავლენისაგან აბსტრაქტირებული ცვლილება კი ისრის ფორმის გავლენად ჩაითვლება. ასეა ყოველი მთლიანის მოქმედების შემთხვევაში. ეს ხდის გასაგებს ეპიფენომენალიზმის მცდარობას ქცევისმეცნიერებაში და წმინდა ინტროსპექციული ფსიქოლოგიის მცდარობას, თუ მას მთლიანი ადამიანის შესწავლის პრეტენზიაც ექნებოდა. მაგრამ, მეორე მხრივ. ამითვე ხდება გასაგები წმინდა ობიექტური ქცევისმეცნიერება როგორც აბსტრაქციის სრულიად გარკვეული სახე, თუ მას პრეტენზია არ ექნებოდა იმისთვისაც გაეწვდინა ხელი, რისგანაც იგი თავიდანვეა აბსტრაქტირებული (ცნობიერი საზრისისათვის), და ინტროსპექციული აღწერითი ფსიქოლოგიაც როგორც აგრეთვე სრულიად გარკვეული სახე აბსტრაქციისა, რომელიც კანონიერად აიღებდა ხელს ისეთი რაიმის შესწავლაზე, რისგანაც ისიც თავიდანვე იყო აბსტრაქტირებული (ობიექტური სხეულებრივი პროცესებისაგან). ბოლოს, ეს გასაგებს ხდის ადამიანის როგორც მთლიანის შემეცნებას, რომელიც მოხსნის ამ აბსტრაქციებს, მაგრამ აბსტრაქციის საფეხურზე მონაპოვარს აითვისებს.

ს ა რ ჩ ე ვ ი

წ ი ნ ა ს ი ტ ყ ვ ა ო ბ ა	3
1. ა. ბოჭორიშვილი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესახებ	5
2. ა. ბრეგაძე, ლ. ფოიერბახის ანთროპოლოგია	40
3. რ. ბალანჩივაძე, ადამიანის პრობლემა ნატურალისტურ ფილოსოფიაში	70
4. ვ. კაკაბაძე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის რაობა მაქს შელერის ნაზრეში.	95
5. გ. ცინცაძე, ადამიანის პრობლემა ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში (ერნსტ კასირერი)	128
6. ო. ტაბიძე, ადამიანის მთლიანობის პრობლემა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში	184

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

რედაქტორი ა. ბოკორიშვილი
გამომცემლობის რედაქტორი ე. ფარქოსაძე
მხატვარი გ. ნადარაძე
ტექნოლოგიური ლ. ჯვებენაეა
კორექტორი ლ. მაისურაძე

გადაეცა წარმოებას 29.9.1959; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 19. III, 70;
ქალაქის ზომა 60×90/16; ნაბეჭდი თაბახი 14.62; სააღრიცხვო-საგამომცემლო
თაბახი 12; უე 01249; ტირაჟი 700; შეკვეთა № 2513;
ფასი 1 მან. 2 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 60, კუტუზოვის ქ., 15
Издательство «Мешинереба», Тбилиси, 60, ул. Кутузова, 15

საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის სტამბა, თბილისი, 60, კუტუზოვის 15
Типография Академии наук ГССР, Тбилиси, 60, ул. Кутузова, 15