

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის
ს ა კ ი თ ხ ე ბ ი

ნაწილი IV



ჯამოცემლობა „მეცნიერება“
თბილისი
1977

1+1:511
1+1:572
ბ 897

ნაშრომში განხილულია ადამიანის არსის პოზიტი-
ური დახასიათების ისეთი საკითხები, როგორცაა ადა-
მიანის ფენომენოლოგიური დახასიათება, ფსიქიკურის
ადგილის განსაზღვრა ადამიანსა და პიროვნებაში, და
ადამიანის გაუცხოების მოხსნის მარქსისტული გაგება
შინააღმდეგ ეგზისტენციალისტური კონცეფციისა.

ახანა გოგორიშვილი

ადამიანის ფენომენოლოგიის შესახებ

შესავალი

„ფენომენოლოგია“ აქ არ იხმარება ერთ-ერთი ფილოსოფიური მიმდინარეობის მნიშვნელობით, არამედ მიუთითებს მოცემული სინამდვილის ისეთ დესკრიფციაზე, რომელიც მიზნად ისახავს ფაქტობრივი ვითარების დადგენას. დესკრიფცია, რომელზედაც აქ არის ლაპარაკი, არ უდრის თავისი მნიშვნელობით იმას, რაც, მაგ., ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში აღნიშნულია ტერმინით არსის ჰერეტა, Wesensschau, სადაც დესკრიფცია, როგორც დაკვირვებაზე დამყარებული, გამორიცხებულია, აკრძალულია. ჩვენ მიერ აქ ხმარებული ტერმინები — „ფენომენოლოგია“ და „დესკრიფცია“ არც ჰუსერლისეულ რედუქციას გულისხმობს და არც არსებულისგან განდგომას. იმ გაგებით, როგორადაც ეს ტერმინი აქ არის გამოყენებული, იგი თითქმის ყოველთვის იხმარებოდა მეცნიერებაში, როგორც ბუნებისმეტყველურში, ისე სოციალურში. ეს იმ ამოცანის გადაჭრას ემსახურება, რომლითაც იწყებს მუშაობას ყოველი მეცნიერება რეალობის შესახებ.

რა თქმა უნდა, აღწერა, აღწერითი ხასიათის კვლევა, დასრულებულ მეცნიერულ შემეცნებას მოვლენის შესახებ ვერ მოგვცემს. ამისთვის საჭიროა დესკრიფციით მოპოვებული ფაქტობრივი ვითარების ახსნა. მაგრამ ვერავითარი გულმოდგინე და სისტემატური კვლევა-ძიება ახსნის მიმართებით ვერ იქნება დაზღვეული გაუგებრობიდან, უეჭველი მარცხიდან, თუ სრული სიზუსტით და სისრულით არ არის შესრულებული ძიების პირველი ამოცანა, ფაქტობრივი ვითარების დადგენა. ეს თავისთავად იგულისხმება, რადგან ახსნა მხოლოდ მაშინ მიდის სწორი გზით, როცა ის არაფერს არ დატოვებს უყურადღებოდ, რაც დესკრიფციის მონაცემს წარმოადგენს და არც არაფერს მიიჩნევს ახსნის საგნად, რაც ამ მონაცემში არ დასტურდება. ერთი სიტყვით, ახსნამ დესკრიფციულ მო-

ნაცემს არაფერი არც უნდა მოაკლოს და არც მიუმატოს. ახსნა მხოლოდ იმისი ცხადყოფაა, იმისი ახსნაა, რაც ფაქტობრივი მოვლენების სახით არის მოცემული.

ცნობილია, რომ ზოგჯერ აღმაცერად უყურებდნენ მეცნიერებაში აღწერითს მუშაობას, მაგრამ ის დრო წავიდა. როცა განოიარკვა, რომ მეცნიერული კვლევის დაწყება დესკრიფციით და მისი ამ საფეხურზე დატოვება, ახსნის ამოცანის უგულებელყოფა სრულიად სხვადასხვაა და ერთნაირად ვერ შეფასდება, აღწერამ აღიდგინა თავისი უფლება და მიიღო კუთვნილი ადგილი. ისიც გარკვეულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ახსნის დაყვანა აღწერაზე (ე. მახი, პ. კორნელიუსი) დაუშვებელია და უსაფუძვლო. ეს ორი თვალსაზრისი ძიებისა ორივე აუცილებელია და მხოლოდ ერთად აღებული და შეთანხმებული ქმნიან ისინი საჭირო რანგის მეცნიერებას.

აღწერითს მუშაობას აქტუალობის ნიშანს ართმევდა ის მცდარი ვარაუდი, რომ ე. წ. უშუალოდ მოცემული მოვლენები ჩვენ უკვე ვიცით და, მაშასადამე, მთელი ენერგია უნდა გადავიტანოთ ახსნაზე. სტიქიურად შემუშავდა აზრი, რომ აღწერითი მუშაობა, თუ მას მაინც საჭიროდ მივიჩნევთ, შესასრულებლად ადვილია, გონების განსაკუთრებულ დამაბულობას არ საჭიროებს. რასაკვირველია, ეს ვარაუდი მცდარია და ფრიად საზიანოც. ირკვევა, რომ ე. წ. ნაცნობი საგნები ისე არიან „დატვირთული“ უცხო ელემენტებით ჩვენს წარმოდგენაში, რომ საგრძნობლად შორს დგანან იმისგან, რაც თავისთავად არის, რაც წმინდა ფაქტობრიობას შეიცავს. საჭიროა ფაქტები გავათავისუფლოთ სუბიექტური დანამატებისგან, გავათავისუფლოთ ისინი დამახინჯებისგან. ყველასთვის ცნობილია ფ. ბეკონის სისტემატური მუშაობა ამ მიზნით. ის „იდოლებს“ უწოდებს იმ დანალექებს, რომელნიც ჩვენი შემმეცნებელი აპარატის მიზეზით საგნებს დაერთო და ამით შებღალა მათი ბუნება. ახალ დროში ამავე საქმეს გულმოდგინედ ემსახურებოდა მ. შელერი, რომელმაც ფ. ბეკონის მსგავსი კვლევა ჩაატარა ფსიქიკის შემმეცნებელი აპარატის მიმართ.

ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში დესკრიფციული ამოცანის დიდი მნიშვნელობა, შეიძლება ითქვას, აღიარებულია, მაგრამ აზრთა სხვაობა იჩენს თავს, როცა საკითხი დგება იმ მეთოდზე, თუ მეთოდებზე, რომლის გამოყენებითაც უნდა შესრულდეს ეს საქმე. უთანხმოების საფუძველი არის სხვადასხვა თეორიული ვარაუდი შემმეცნების რაობისა და ლოგიკური სტრუქტურის შესახებ. აზ-

როვნების ისტორიაზე ამ ასპექტით ორი შეხედულება დაუპირისპირდა ერთმანეთს, ინდუქციური და დედუქციური. მოცემული მოვლენის შესასწავლად სიმრავლიდან გამოსვლას და შემდეგ ერთიანის მიგნებას ჩვეულებრივ ინდუქციურ მეთოდს უწოდებენ, ხოლო როცა ამოსავლად არის გამოყენებული ერთიანი მოცემულობა და მის საფუძველზე წარმოებს სიმრავლის კვალიფიკაცია, ლაპარაკობენ დედუქციურ წესზე.

აქ ბევრი საკითხი იყრის თავს ერთად, ერთი მხრივ, საფიქრებელია, რომ თვითონ ამოცანის სხვადასხვაობა არის, რაც საჭიროებს ორი სხვადასხვა წესის გამოყენებას, და, მაშასადამე, თავის ადგილზე ინდუქციაცა და დედუქციაც კანონიერია. დავა აქ უსაგნოა, გაუგებრობაზე არის აღმოცენებული: თუ ერთეულები ცნობილია და მათ შორის არსებული საერთო ნიშნების ძებნა კვლევის თემა, ინდუქცია აუცილებელია, ხოლო თუ ცნობილია ზოგადი ნიშანი, რომლის განლაგება ერთეულთა შორის, მისი „არეალი“ არის დასადგენი, მაშინ დედუქციას უნდა მივმართოთ. ეს უბრალო და ცნობილი რამ არის; ის ეხება მარტივ ვითარებას, სადაც ძირითადი და პრინციპული საკითხები გარკვეულია, მხოლოდ ლოგიკური გაფორმება არას საჭირო, მიღებული ქეშმარიტებიდან შესაძლებელი დასკვნებია გამოსაყვანი. გასაგებია, რომ ასეთ მუშაობას ფორმალურ-ლოგიკური მუშაობა ეწოდება. ნამდვილი დავა ამის მიღმა იწყება. ის არის გასარკვევი, თუ ინდუქციამ როგორ მიაგნო კერძოს(!), ხოლო დედუქციამ ზოგადს. გავრცელებული შეხედულება, რომ პირველი კითხვა ან სულ არ არსებობს, ანდა ადვილია მისი ჩვენება, რომ თითქოს მხოლოდ მითითებაა ამისთვის საჭირო, უეჭველად მცდარია. ერთეულის ხედვა ისეთივე პრობლემაა, როგორც ზოგადის ხედვა. ეს თუ გინდ იქიდანაც ჩანს, რომ ერთი რომელიმე მოვლენა ერთს მიმართებაში ზოგადის სახით გვევლინება, ხოლო მეორე მიმართებაში იგი კერძო მოვლენად ცხადდება. ჩვეულებრივად არც ის, რასაც კერძო მოვლენას ვეძახით, არის უკანასკნელი ელემენტი, რომელიც სირთულეს არ შეიცავდეს, და არც ის არ არის უმადლესი და ურთულესი, რომელსაც აღვნიშნავთ ზოგადის სახელწოდებით. პირველ მოცემულობაში ზოგადიცა და კერძოც ერთნაირად გვეძლევა როგორც ერთი. სიმრავლის საკითხი როცა დგება, ერთისებური მოცემულობა განხორციელებული ფაქტია, რომლისადმი ანალიზური მიდგომა წინა პირობაა სიმრავლეზე მსჯელობისა. ანალიზური თვალსაზრისი, რომელიც პრაქტიკული და თეორიული საჭიროებით არის შეპირობებული, ისე მტკიცედ ზის

ადამიანის შემეცნებელ აპარატში, საერთოდ, და განსაკუთრებით კი სპეციალური მეცნიერების სფეროში მომუშავეის ცნობიერებაში, რომ იგი ავტომატურად გამოიყენება ყოველ შესაძლებელ შემთხვევაში. ეს მაშინაც იჩენს თავს, როცა საგანგებო ანალიზური ამოცანა არ არის დასახული. პირიქით, მაშინაც კი, როცა საგნის ერთიანი მოცემულობის მიუხედავად, მყისვე იგი ერთეულთა ნაერთად იქცევა, მთლიანი, ერთიანი, მხედველობიდან გვისხლტება. როგორც კი, მაგალითად, ფიზიოლოგი მეცნიერის თვალით შეხედავს ადამიანს, იგი მყისვე მის წინაშე ფიზიოლოგიურ საგნად იქცევა. მართალია, ფიზიოლოგმა იცის, რომ ადამიანს ფსიქიკაც აქვს, მაგრამ მისი შემეცნებელი განწყობა ამ გარემოებას ან სრულიად გვერდს უვლის, ანდა მას, როგორც დამატებას, მიუმატებს უკვე გააზრებულ ფიზიოლოგიურ ერთეულს. ასე იქცევა ფსიქოლოგიც, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ „ფიზიოლოგიური ადამიანის“ ადგილს აქ „ფსიქოლოგიური ადამიანი“ იჭერს. თვითონ ადამიანი, როგორც ერთეული, როგორც ერთი „საგანი“ — ორივესთვის, ფიზიოლოგისთვისაცა და ფსიქოლოგისთვის „დაკარგულია“, მათ, ასე ვთქვათ, არ ესმით ეს სიტყვა, თუ ის არ განიხილეს მათთვის ცნობილი ასპექტით. მათდა უნებურად „ადამიანი“ ერთისთვის ნიშნავს ფიზიოლოგიურ ორგანიზმს, ხოლო მეორისათვის ფსიქოლოგიურ მთლიანობას. ზოგჯერ ეს ვითარება გამოთქმულიცაა და გამართლების ობიექტადაც იქცევა: არ გვესმის, რა არის ადამიანი, როგორც ასეთი. ჩვენ გვესმის ადამიანი როგორც ფიზიოლოგიურის, ფსიქიკის, სოციალურის, ისტორიულის თავკრილობა. ამის გარეშე ადამიანი აღარაფერიცაა, გვარწმუნებენ.

ასეთი მსჯელობა არც თუ იშვიათია ალბათ იმიტომაც, რომ ის მრავალ დაუზუსტებელ და ზოგჯერ მცდარ პრინციპულ მოსაზრებას ემყარება. შევამოწმოთ ერთ-ერთი კრიტერიუმის საშუალებით ამგვარი მსჯელობის მართებულობა. ვგულისხმობთ იმ მეთოდით შემოწმებას, რომელსაც ეწოდება ლოგიკაში აბსურდამდე მიყვანის წესი.

დავეთანხმოთ პირობითად იმ ფსიქოლოგს, რომელიც ამტკიცებს, რომ ფსიქიკის კვლევა შეიძლება და გასაგებია, რადგან ფსიქიკა კონკრეტულად, ხელსახებად გვეძლევა, განსხვავებით ადამიანისგან, რომელიც თავისთავად აღებული ისეთი აბსტრაქციაა, რომელსაც რეალობაში, სინამდვილეში შესატყვისი არ მოეპოვება, და ა. შ. მაგრამ, ხომ გვეტყვიან, რომ კონკრეტულად არსებობს აზროვნება, მეხსიერება, გრძნობა, მისწრაფება და ა. შ. და არა ფსი-

ქიკა, როგორც ასეთი? ცხადია, რომ რა საბუთითაც ჩვენ ადამიანი უსაფუძვლო აბსტრაქტად გამოვაცხადეთ, ამავე საბუთით ფსიქიკაც უნდა გამოვაცხადოთ აბსტრაქტად, ჩამოვეხსნათ მას და შევუდგეთ რომელიმე კონკრეტული ფსიქიკის კვლევას. ვთქვათ, რომ ჩვენ შევჩერდით მეხსიერებაზე და განვაცხადეთ, რომ ჩვენ ვსწავლობთ, ვიკვლევთ მეხსიერებას. მაგრამ ჩვენი „ჯიუტი“ მოდავე აქაც ძველ საკითხს გვიყენებს: ხომ ყველამ იცის, რომ არსებობს ბევრნაირი მეხსიერება, — მხედველობითი, სმენითი, მოტორული; მეხსიერება სიტყვებზე, სახელებზე, განყენებულზე, კონკრეტულზე — და ა. შ. რა დარჩება მეხსიერების ცნების შინაარსში, თუ რომ ამ ცალკეულსა და კონკრეტულ მეხსიერებათ გამოვრიცხავთ მის შინაარსიდან? ცხადია, თანახმად დასაწყისში მოყვანილი მსჯელობისა, მეხსიერებაც აბსტრაქტად უნდა გამოვაცხადოთ და მის კვლევაზეც ავიღოთ ხელი, დავტოვოთ რომელიმე ერთი უბანი მეხსიერებისა და ამის კვლევას შევუდგეთ. ავიღოთ მეხსიერება სიტყვებზე. მაგრამ ხომ ცხადია, რომ არგუმენტაცია და კონტრარგუმენტაცია აქაც მეორდება: სიტყვა უსასრულოდ მრავალია, და თითოეულის დახსომებას თავისი სპეციფიკა აქვს. გვეტყვიან: რეალურად არსებობს არა სიტყვის მეხსიერება საერთოდ, არამედ ამა თუ იმ სიტყვის მეხსიერება. თითოეულისა განსხვავებული. ამიტომ თავი უნდა დავანებოთ სიტყვის მეხსიერებას როგორც ასეთს და ის მისი აბსტრაქტულობის გამო გავაძევოთ შემეცნების საგნის შემადგენლობიდან. რა დაგვრჩა? რომელიმე ერთი სიტყვის მეხსიერების შესწავლა. შევჩერდეთ სიტყვა „აბსტრაქციის“ მეხსიერებაზე და ვიკითხოთ, როგორია ბუნება ამ სიტყვის დახსომებისა. ცხადია, მაშინვე ჩვენ წინაშე წამოიჭრება მრავალი ფორმა ამ სიტყვის დახსომებისა. აბსტრაქტად მოგვევლინება „აბსტრაქციის“ მეხსიერება. მის ადგილს დაიჭერენ ისეთი ერთეულები, როგორიცაა: „აბსტრაქტის“ დახსომება დილას, სალამოს, გაგონილის, წაკითხულის და ა. შ. „აბსტრაქტის“ დახსომებაც აღმოჩნდა რეალურ საფუძველსმოკლებული აბსტრაქტი. როგორ შეიძლება დამთავრდეს ეს პროცესი? „საგნის“ სრული ლიკვიდაციით: სადაც კერძოს ძებნა მიმდინარეობს ზოგადის ლიკვიდაციის გზით, მის საფუძველზე, იქ საბოლოოდ სრულ არარასთან მივდივართ. ამას ეწოდება აბსურდზე რედუქცია: მიზნად გვექონდა არსებულის, სინამდვილის, რეალობის დასაბუთება, და მისი გაუქმება მოვახდინეთ. ამიტომ ამბობენ: ზოგადი და კერძო განუყრელად არიან დაკავშირებული ერთმანეთთან, სადაც ერთია, იქ მეორე

რეც არის, სადაც ერთ-ერთი არ არის საერთოდ, იქ არც მეორე შეიძლება იყოს.

რაც აქ ითქვა ფსიქიკის ანალიზთან დაკავშირებით, იგივე ითქმის ყველა სხვა შემთხვევაზე, როცა საკითხი ამგვარად დგება აბსტრაქტულისა და კონკრეტულის ურთიერთობის შესახებ. მაგრამ საქმე ამით არ თავდება: ლოგიკურ აბსურდს ახსნაც უნდა. რატომ მსჯელობენ ისე, რომ შედეგად თავისივე მიზნის საწინააღმდეგოს იღებენ? სად ავცდით გზას იმ ტიპის მსჯელობაში, რომელიც ზემოთ იქნა განხილული?

აქ ყურადღება იყო მიპყრობილი კონკრეტულზე, კერძო მოვლენაზე. მისი უშუალოდ მოცემულობა აქ იყო მიზანიცა და მიზნის გამართლებაც ფსიქიკაზე მიყურადებისას და ამის გამო ადამიანს ზურგი შევაქციეთ, მაგრამ როცა ფსიქიკით შეიარაღებულმა ყურადღება მეხსიერებაზე შევაჩერეთ, მეხსიერებამ დაიკავა ფსიქიკის მიერ დაჭერილი ადგილი ადამიანთან მისი მიმართების დროს და ახლა თვითონ აღმოჩნდა ზურგშექცეული. ხელთა გვაქვს მეხსიერება, ფსიქიკა აბსტრაქტების იმ სფეროში მოხვდა, სადაც „არსებითად არაფერია“, „ცარიელი“ აბსტრაქტია, და ა. შ. ეს იმას ნიშნავს, რომ ყოველი ზოგადი მომენტი გამოყენებული იყო მხოლოდ როგორც ტრამპლინი კერძოზე გადასასვლელად და მისი მოპოვების შემდეგ ტრამპლინის ფუნქციის მატარებელი ზოგადი გაქრა, სადაც ჩაინთქა ისე, რომ არ გვიკითხავს: რა უფლებით და რის საფუძველზე ვეძახით ტრამპლინიდან ჩახტომის პუნქტს — კერძოს, ცალკეულს. როცა ჩვენ ფსიქიკიდან მეხსიერებაზე ჩამოვხტით, ყურადღება მივაქციეთ მხოლოდ მის კონკრეტობას, მეტ შინაარსეულობას ფსიქიკასთან შედარებით. აქ რომ ფეხი მოვიკიდეთ და დავმაგრდით, აღარ გვიკითხავს: რა უფლებით არის იგი კერძო, ინდივიდუალური. ეს არსებითი მნიშვნელობის გარემოება რომ არ „დაგვეიწყებოდა“, მიღებული შინაარსის კერძობა, ინდივიდუალობა უკრიტიკოდ, გაუცნობიერებლად, უფრო სწორად, ლოგიკური გამართლების გარეშე რომ არ შეგვეწყყნარებინა, დავინახავდით, რომ მეხსიერება თავისთავად კი არ არის კერძო და თუ გინდა კონკრეტული, არამედ მხოლოდ ფსიქიკასთან მიმართებაში. ზოგადიცა და კერძოც შეიძლება გამოვლინდეს მხოლოდ მიმართებაში, მაგრამ ისინი მიმართების მიერ არ არიან გაჩენილი. კ. მარქსი წერს: „...მა თუ იმ ნივთის თვისებები არ წარმოიშობა სხვა ნივთებთან მისი შეფარდებით, არამედ მხოლოდ მქლავნდება ასეთ შეფარდებაში“. „კაპიტალი“, ტ. 1, 1954, გვ. 78.

კითხვა, რა არის მესხიერება? შეიძლება გაგებულ იქნეს და პასუხგაცემული მხოლოდ იმ პირობით, თუ ის არის წარმოდგენილი, როგორც მთელი, თავისი შემადგენლობით, თავისი სრული შინაარსით და ფორმით არსებული სხვა, არამესხიერებით მოვლენათა შორის. ამოცანის გადაჭრის აუცილებელი პირობა არის კითხვის პოსტულატი იმის თაობაზე, რომ ის, რასაც მესხიერება ეწოდება, არის ერთი რამ, იგივეობის კანონის შესაბამისი და ამავე ნიშნით აღჭურვილ საგანთა შორის მოქცეული. მესხიერება უნდა იყოს ერთი რამ გარკვეული და გარკვეულთა შორის არსებული, იმ სიტუაციაში მოცემული, რომელიც მის სხვებთან გამოცალკევების საშუალებას იძლევა. მესხიერების განსხვავებულობა სხვებიდან მესხიერების თავისებურებით, მისი არსით არის განსაზღვრული, როგორც სხვა საგნების სხვაობაც მათსავე იგივეობას ემყარება. ეს ორი მომენტი — იგივეობა და სხვაობა, იგივეობა თავისთავთან და სხვაობა სხვისგან, არის ის აუცილებელი და საკმარისი ობიექტური პირობა, რომელიც საერთოდ ესაჭიროება ყოველგვარ პასუხს კითხვაზე: რა არის ეს? როცა რაიმე ამ ორიდან რომელიმე ერთ პირობას მოკლებულია, ანდა თუ იგი ვერც ერთ პირობას ვერ აკმაყოფილებს, მაშინ დასმული კითხვა — რა არის ეს? ვერ იქნება პასუხგაცემული, და არა, ვთქვათ, ჩვენი შემეცნებითი უძლურების გამო, არამედ იმიტომ, რომ საერთოდ გამორიცხულია პასუხი ისეთი კითხვაზე, რაც მოკლებულია იგივეობას, რაობას და სხვაობას. ასეთი საგანი არარსებულია და საკითხიც უთუოდ აბსოლუტურ სიცარიელეში დგას.

არც ის უნდა გახდეს საექვო, რომ რახან კითხვა რამეს შესახებ დგას, ის მოკლებული იყოს ამ ორ ნიშანს. ეს კითხვა ნიშანთა სამყაროს ეხება თავისი არსით და ამიტომ ყოველი საგანი ნიშნით იგულისხმება, საკითხიც ნიშანს ეხება. ამასთან ერთად მასაც თუ მივიღებთ მხედველობაში, რომ ე. წ. საქმის ვითარება, Sachverhalt არის არა მარტო დადებითი, არამედ უარყოფითიც, მაშინ სრული საფუძველი გვექნება იმისა, რომ კითხვა — რა არის ეს? — ისეთი მოვლენის მიმართაც დაისვას, რომელიც რეალურ, ნამდვილ არსებობას მოკლებულია. აქაც, არარსებული საგნის შემთხვევაშიც, პასუხი მისი რაობის შესახებ შესაძლებლად იგულისხმება.

„რა არის ადამიანი?“, — როგორც კითხვა, აკმაყოფილებს ყველა საჭირო მოთხოვნას. უაზრობა იქნებოდა საკითხი დასმულიყო ასე: ხომ არ არის ადამიანი საერთოდ რამე? ხომ არ იგულისხმება ამ სიტყვაში რაიმე ნიშანი, ნიშანთა კომპლექსი, თუ იგი

აბსოლუტური ნონსენსია და, მაშასადამე, ფიქრის, მსჯელობის, გამოთქმის საგანი ვერ იქნება? პარადოქსია და საკვირველება ის ფაქტი, რომ ზოგი მოაზროვნე ადამიანის შესახებ კითხვასთან დაკავშირებით ასეთ ინტელექტუალურ სიტუაციაში გრძნობს თავს: არ ესმის (თითქოს) კითხვის შინაარსი, არ ესმის, ვერ გაუგია, — საით უნდა მიმართოს მან ყურადღება და აზრი, როცა ისეთი კითხვა ესმის, როგორცაა — „რა არის ადამიანი?“ ჩვენ ახლაც გვიკვირს და მომავალი თაობებიც გაკვირვებული იქნებიან იმის გამო, რომ ერთხელ აზროვნების ისტორიის ერთ-ერთ წამს, იყვნენ ადამიანები, რომელთაც ვერ გაიგეს კითხვა — „რა არის ადამიანი?“ რომელთაც, მაშასადამე, ისე დაივიწყეს იგი, რომ აბსოლუტურ უაზრობად გამოეცხადათ მის შესახებ კითხვა, მისი ნიშან-თვისებების განსაზღვრების მოთხოვნა. ეს არის უთუოდ შედეგი გამუდმებით ნაწილების კვლევისა, საგნის, ე.ი. მთლიანის წვდომის პრობლემის მივიწყება და ისეთ ვითარებაში თავის ამოყოფა, როცა ხეებს ხედავენ, მაგრამ ტყეს ვერა. ახსნა უფრო სრული და დამაკმაყოფილებელი ასეთს პარადოქსს შეიძლება მოეძებნოს, მაგრამ ჩვენ სხვა გვიანტერესებს. უნდა დაიძლიოს ეს პარადოქსალური „შთაბეჭდილება“ და კითხვა ადამიანის შესახებ აღდგეს თავის უფლებებში. არ არსებობს არავითარი საბუთი იმისა, რომ ადამიანი არის ისეთი უიშვიათესი უცნობი, X-, რომელზედაც კითხვის დასმაც კი მისი რაობის შესახებ გაუმართლებელია.

ეს ითქმის აღნიშნულ კითხვაზე ზოგადად. შევეხოთ მას უფრო კონკრეტულ ვითარებაში, როცა გვაქვს ერთგვარი ცდა იმისა, რომ ამ უცნაურობას გამართლება მოენახოს.

შეიძლება ვინმემ თქვას: ადამიანი სოციალური არსებაა და, მაშასადამე, ვისაც სურს ადამიანის კვლევა, მან იგი უნდა იკვლიოს სწორედ ამ პირში, მის სოციალურობაში. ე.ი. საბოლოოდ, საზოგადოების შესწავლა უნდა მივიჩნიოთ ადამიანის შესწავლად და ეს საქმე, ადამიანის შესწავლა, იმ მეცნიერებას დავაკისროთ, რომელიც სწავლობს საზოგადოებას.

ამგვარ მსჯელობაში რამდენიმე გაუგებრობა და შეფარული მცდარი წანამძღვარია.

რას გვეუბნება ჩვენი საკითხის შესახებ დებულება, რომ ადამიანი არის სოციალური არსება, რომ ადამიანი არის საზოგადოებრივი ურთიერთობის ერთობლიობა და ა. შ.? შევეხედოთ მდგომარეობას ისე, როგორც ის არის. ეს დებულებები არიან დებულებები ადამიანის რაობის შესახებ, ისინი არიან პასუხი კითხვაზე —

რა არის ადამიანი? მაშასადამე, არა ადამიანის შესახებ კითხვას გამოარიცხავენ ისინი, არამედ მას უკვე დასმულად გულისხმობენ და თვითონ ამ კითხვის პასუხად გვევლინებიან. მაშასადამე, ადამიანის ეს განმარტებები (და ყველა სხვა განმარტება) გულისხმობს კითხვას (წარმოთქმულს თუ უთქმელად ნაგულისხმევს) ადამიანის რაობის შესახებ. იგივე ითქმის პასუხის შინაარსის შესახებ: არა მხოლოდ ის მიუთითებს ადამიანებზე, რომ პასუხია მოცემული ისეთი, რომელიც სრულიადაც გაუგებარი იქნება, თუ მას ლოგიკურად არ წარუძმღვარეთ კითხვა ადამიანის შესახებ, არამედ პასუხის შინაარსიც ამაზე მიუთითებს: აქ, ამ პასუხებში გვეძლევა შემეცნება არა საზოგადოებისა, არა საზოგადოებრივი ურთიერთობის შესახებ, არამედ ადამიანის შესახებ. აქ ადამიანი გვევლინება, როგორც ამოსაცნობი, ხოლო ამოცნობის საშუალებად გამოყენებულია ცნება — საზოგადოებრივი მიმართებების ერთობლიობა. ეს ნათელია და თუ ვინმეს ამაში ეჭვი ეპარება, სცადოს ამ დებულებებიდან ცოდნის გამოყვანა საზოგადოებისა და სოციალური ურთიერთობის შესახებ. რას გვეუბნებიან ეს განსაზღვრებები ადამიანისა საზოგადოების შესახებ? არაფერს. ეს მიზანი აქ არც დასახულა. ცოდნა იმის შესახებ, თუ რა არის საზოგადოება და სოციალურ ურთიერთობათა ერთობლიობა, უკვე ცნობილი უნდა იყოს, სანამ ადამიანის საკითხს დაესვამდეთ და გადავწყვეტდეთ. აქ ნაცნობად გვევლინება საზოგადოება, უცნობად და ამოსაცნობად ადამიანი. ვინც არ იცის, რა არის ადამიანთა სოციალური ურთიერთობა, ის აღნიშნული განმარტებებიდან ვერაფერს შეიძენს, მისთვის ისინი იქნებიან უცნობით უცნობის ახსნა, ე. ი. უარის თქმა ახსნაზე, შემეცნებაზე. ყოველივე ეს მარტივი ლოგიკური მსჯელობიდან გამომდინარეობს. აღნიშნული განმარტების გამოყენება ადამიანის საკუთრივი პრობლემის გასაუქმებლად გაუგებრობას უნდა ემყარებოდეს. აქ საზოგადოების შემეცნება კი არ აუქმებს ადამიანის შემეცნების საჭიროებას, არამედ სწორედ ამ ცოდნას ემსახურება, მისთვის არც გამოყენებული. ეს ერთი.

მეორე, რაც გასათვალისწინებელია, ეხება შემეცნების, ჰემმარტივების ცნების გამოყენებას ჩვენი საკითხის გასარკვევად. ამ შემთხვევაში საკითხი ასე დადგება: რას გვაძალებს ჰემმარტივების ცნება, როცა მის შესაბამისად განვიხილავთ საკითხს ადამიანის შესახებ მეცნიერების ბუნებისა და სახელწოდების თაობაზე.

ადამიანი სოციალური არსებაა. ეს საერთოდ სადავოს არაფერს შეიცავს და იმდენად თვალსაჩინო რამ არის, რომ ფილოსოფიამ იგი

ზის დასაწყისშივე შენიშნა. მეორეა საკითხი იმის შესახებ, თუ რას გვაუალებს ეს გარემოება, ის, რომ იგი განსაზღვრეს, პირველ რიგში მაინც, სოციალურმა ფაქტორებმა, თუმცა ბუნების მონაწილეობა ამ საქმეში ყველა თეორიაში იგულისხმება, რომელიც კი ადამიანის თეოლოგიურ წარმოშობის ნიადაგზე არ დგას და ევოლუციის გრძელი ჯაჭვიდან ადამიანის გამოყოფას არ აპირებს. როგორ უნდა მოიქცეს ადამიანის შემსწავლელი მეცნიერება, რომელიც აღნიშნულ თვალსაზრისს იზიარებს, ადამიანს ბუნებისა და საზოგადოების პროდუქტად თვლის? საიდან უნდა დაიწყოს მან კვლევა-ძიება, ბუნებიდან, საზოგადოებიდან, თუ ადამიანიდან?

შეიძლება ასე იმსჯელონ; რახან ბუნება იყო პირველი, ხოლო ადამიანი, როგორც მისი და საზოგადოების პროდუქტი, უკანასკნელი, საქმე უნდა დაეიწყოს ბუნებით, შემდეგ საზოგადოებას შევისწავლით და ამ ორგვარი მეცნიერული მონაპოვარის საფუძველზე, ადამიანიც ნათელი გახდება ჩვენთვის. ეს, ასე ვთქვათ, იმ პრინციპით, რომ შემეცნება მიჰყვებს საგნის გაჩენის პროცესს. პირველად ის შეისწავლის, რაც იყო პირველად, ხოლო ბოლოს იმას, რაც ბოლოს გაჩნდა. განზოგადოებულად, აქ საქმე უნდა წარმოგვედგინა შემდეგი ფორმულით: ჯერ მიზეზი, შემდეგ შედეგი.

შემეცნების ამგვარი გზა მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა საერთოდ მისაღები, აუ მთელი შინაარსი მოვლენათა ქმნადობისა და მათი ურთიერთმიმართებისა მთლიანად გადაშლილი იქნებოდა ჩვენ წინაშე, როცა ჩვენი შემეცნება არსებითად დასრულებული იქნებოდა და მხოლოდ მისი წარმოდგენითი დუბლიკატი იქნებოდა გასაკეთებელი. ეს პირობა არასოდეს არ ყოფილა და არც იქნება მოცემული, და გასაგები უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ ამგვარად არც არასდროს მიმდინარეობდა შემეცნების პროცესი. უნდა ვიფიქროთ, რომ შემეცნების გზა შებრუნებული პროცესია, და რომ არისტოტელეს ფორმულა ამის შესახებ სწორია: ბუნებისათვის პირველი, არის ჩვენთვის უკანასკნელი. როცა საკითხი ეხება რომელიმე მოვლენის ისტორიას, პირველ რიგში ეს მოვლენა უნდა იყოს გარკვეული, უნდა მოხდეს მისი ნიშან-თვისებების ფიქსაცია. სხვა მონათესავე თუ მოწინააღმდეგე მოვლენებიდან ზუსტი გამოიჯნა და ა. შ. უამისოდ ერთი ნაბიჯის გადადგმაც შეუძლებელი იქნება. ის, რისი ისტორიაც უნდა დაიძებნოს, ცნობილი უნდა იყოს უპირველესად, კვლევის დაწყებამდე საკვლევი ობიექტი ხელთ უნდა გვქონდეს. ჩვენ ჩვეულებრივად მოცემული გვაქვს შედეგი და ვეძებთ მის გამომწვევ მიზეზებს. რა თქმა უნდა, ჯერ მიზეზი არსებობდა, ხოლო შემდეგ შე-

დეგი, მაგრამ ეს ეხება, როგორც არისტოტელე იტყოდა, ბუნებას, ჩვენ კი პირველად ის გვეძლევა, რაც ბუნებამ, თუ საზოგადოებამ უკანასკნელად შექმნა. ამას, რასაკვირველია, არ ეწინააღმდეგება ის ფაქტი, რომ ჩვენ შევვიძლია ექსპერიმენტი ჩავატაროთ უკვე მიღწეული ცოდნის თუ ვარაუდის საფუძველზე და რომელიმე მოვლენის ფაქტორის რეალიზაციით დავიწყოთ და შევაპირობოთ თვითონ მოვლენის გამოწვევა. ეს იქნებოდა პრაქტიკული შემოწმება ან, უბრალოდ, მეცნიერული პრაქტიკა, პრაქტიკული საქმე.

მაშასადამე, რითაც არ უნდა იყოს შეპირობებული ადამიანი, მისი ნიშან-თვისებები, რა გინდ შორეულიც არ უნდა იყოს მისი გამსაზღვრელი თუ გამომწვევი ფაქტორები, როცა მათი კვლევა-ძიება გვაქვს განზრახული, ხელთ უნდა გვექონდეს ადამიანის ფაქტობრივი რაობის დესკრიფცია. რაც უფრო სრული და ზუსტი იქნება ეს დესკრიფციული მონაცემები, მით უფრო მეტი გარანტია გვექნება იმისი, რომ ჩვენი ძიება სწორი გზით მიდის. და პირიქით, რაც უფრო მერყევი და ბუნდოვანი, რაც უფრო ხარვეზებისა და უზუსტობის შემცველი იქნება ჩვენ მიერ შემუშავებული სურათი ადამიანის ფაქტობრიობის თაობაზე, მით უფრო მეტად ვიქნებით. ახლოს შეცდომასთან, გაუგებრობასთან. აქ მხოლოდ იმის მოთხოვნაზეა ლაპარაკი, რასაც სიტყვით მაინც ყველა აღიარებს, რაც გამოთქმულია შემდეგი იმპერატივით: ჯერ ფაქტი, შემდეგ თეორია, ჯერ უშუალოდ მოცემული ვითარება, შემდეგ მისი ახსნის ვარაუდი, ფაქტობრივი ანდა ჰიპოთეზური.

მაშასადამე, ადამიანის შესწავლას ვერც ისტორიით დავიწყებთ და ვერც საზოგადოებით, ვერ დავიწყებთ მას ვერც ისეთი ფაქტით ან ისეთი ცნებით, რომელიც ადამიანის ფაქტი და ადამიანის ცნება არ იქნება. ამას უნდა ნიშნავდეს კ. მარქსის სიტყვები ადამიანის შესახებ, როცა ადამიანი მის ძირად არის გააზრებული: „იყო რადიკალური — ნიშნავს გაიგო საგანი მის ძირში. მაგრამ ადამიანის ძირი ყოველთვის არის თვითონ ადამიანი“ („Die Wurzel für den Menschen ist aber immer der Mensch“) იხ. К. Маркс, Ф. Энгельс, Сочинения, 1955, т. 1. стр. 422.

არის კიდევ ერთი გარემოება, რომელსაც არ ექცევა ყურადღება, თუმცა მისი უგულებელყოფა არის გნოსეოლოგიის ძირითადი დებულების უგულებელყოფა. საქმე ეხება მეცნიერული დებულების უმაღლეს მოთხოვნას, იმ პირობას, რომლის გარეშე ჭეშმარიტებაზე ლაპარაკი შეუძლებელია. ეს დებულება ასე გამოითქმის:

დებულების სისწორე არის მისი შეთანხმებულობა იმ საგანთან, რომელზედაც არის დებულებაში ლაპარაკი. კეშმარიტების საზომი სუბიექტი კი არ არის, არამედ ობიექტი, სახელდობრ ის ობიექტი, რომელზედაც არის ლაპარაკი მსჯელობაში. სუბიექტური მხარე მსჯელობისა, რა გინდა შთამაგონებლად და საიმედოდ უნდა გამოიყურებოდეს იგი, კეშმარიტების სრულ გარანტიას ვერ მოგვცემს. ამიტომ იყო, რომ ვ. ლენინმა უკუაგლო და მიუღებლად ცნო ა. ბოგდანოვის ცნება „კოლექტიური ცდის“ შესახებ და პრინციპულად ისიც, როგორც ინდივიდუალური ცდა, სუბიექტური ვითარებად დაახსნიათა. არა! კეშმარიტების კრიტერიუმში ობიექტია და არა სუბიექტი, რომელიც მხოლოდ მაშინ გამოიყენება ამგვარი საქმისათვის, როცა თვითონ არის შემეცნების საგანი, ე. ი. როცა თვითონ სუბიექტი შემეცნების ობიექტად გვევლინება.

როცა ადამიანზეა ლაპარაკი, როცა საქმე ეხება იმ დებულებას, რომელიც გამოთქმულია ადამიანზე, ადამიანი — სუბიექტი ობიექტის როლში გამოდის და ისევე განსაზღვრავს აზრს იმის შესახებ, როგორც ყველა სხვა ობიექტი. იგივე ითქმის საზოგადოების შესახებაც. ის სუბიექტებიდან შედგება, მაგრამ სოციოლოგიაში ის ობიექტის სრულუფლებიანობით გვევლინება. ეს გნოსეოლოგიური აუცილებლობაა. ამგვარად, რაც უნდა ითქვას ადამიანზე, მისი მიღება, თუ უარყოფა თვით ადამიან-საგანს უნდა მიენდოს. რატომ უნდა ჩამოერთვას ადამიანს ის უფლება, რომელიც აქვს ყოველ მოვლენას, როგორც შემეცნების საგანს? ჩვენ ასე ვიტყვით ამ უფლების შესახებ: საგანთა და მოვლენათა გნოსეოლოგიური უფლება აბსოლუტურად ერთნაირია, დამოუკიდებლად იმისა, რომ მათი ონტოლოგიური ძალა ფრიად და ფრიად განსხვავებულია. ეს უფლება შემეცნების საგნისა იმაში მდგომარეობს, რომ ის არის ერთადერთი, რამაც უნდა გადაჭრას მასზე გამოთქმული აზრის სისწორის საკითხი. სხვა საკითხია და დიდი და ძნელი საკითხია ის, თუ როგორ არის შესაძლებელი ეს ემპირიულად: საგნის გამოყენება მასზე გამოთქმული აზრის შესამოწმებლად. მაგრამ პრინციპი მანამდე უნდა იყოს მიღებული. რაზან ადამიანისთვის კეშმარიტების წვდომა შესაძლებელია. შესაძლებელი უნდა იყოს მისი საგანთან მისვლა და „დაკითხვა“. ეს ძალა დებულების შემოწმებისა ონტოლოგიურად უსუსტესს იმაზე ნაკლებად არა აქვს, ვიდრე სამყაროს საფუძველთა საფუძველს.

ზემოთქმულთან არის დაკავშირებული კიდევ ერთი საკითხი.

უფრო ზუსტად შემეცნების პრინციპის ერთი ფორმულირება, რომელიც ზოგჯერ გაუგებრობის წყაროდ გვევლინება.

კ. მარქსი ამბობს: „...если бы форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали, то всякая наука была бы излишня“ („Капитал“, т. 3. 1955, стр. 830).

ეს მუდამ უნდა გვახსოვდეს და ამასთან ერთად უნდა მხედველობაში გვქონდეს, რომ აქ საქმე ეხება მოვლენის არსის წვდომას, იმას, რაც მოვლენას, ე. ი. იმას, რაც ჩვენს, წინ „დგას“, საფუძვლად უდევს. ამ საფუძვლის ძებნა ძნელია, და მეცნიერებაც ამ სიძნელემ მოითხოვა. ამასთან ერთად არის კიდევ მეორე საკითხი: თვითონ მოვლენის შესწავლა. არა ის, მაშასადამე, თუ რამ შექმნა იგი, არამედ ის, თუ რა არის იგი თვითონ. ჩვენ გვქონდა ამაზე ლაპარაკი და იქ აღვნიშნეთ ასეთი შემეცნების მნიშვნელობა და მისი მოპოვების სიძნელე. საკითხი ახლა იმას ეხება, რომ ეს ორი ამოცანა, რაც ხშირად მეცნიერული აღწერისა და ახსნის სახელით არის გადმოცემული, არ იქნენ არეული ერთმანეთში, არ იქნენ ისე წარმოდგენილი, რომ ან ახსნა ხდიდეს ზედმეტს აღწერას, ანდა, პირიქით, აღწერა აუქმებდეს ახსნის საჭიროებას (ე. მახის წინააღმდეგ).

ავიღოთ კონკრეტული მაგალითი, სადაც ამ ვითარების ჩვენება შეიძლება: ფსიქოლოგიაში კვითხულობთ ასეთს დებულებას — „ტონი, ხმა არის ჰაერის ტალღების მოძრაობა“. ეს მეცნიერული დებულებაა. რას გვამცნობს იგი? რა თქმა უნდა, არა იმას, რომ ტონი მართლა არის ჰაერის ტალღის მოძრაობა. აღნიშნული ფსიქოლოგიური დებულება რომ პირდაპირი მნიშვნელობით გავიგოთ, მივიღებთ დებულებას, რომელიც ეწინააღმდეგება როგორც იგივეობის ლოგიკურ კანონს, ისე ჩვენს ემპირიულ ცდას. ლოგიკის მიხედვით, ტონი შეიძლება იყოს მხოლოდ ტონი და სხვა რამ არაფერი, ხოლო ემპირიულად განა ვინმე განიცდის იმას, რომ ტონი იგივეა, რაც ჰაერის ტალღები?! განა ყველა ნათლად არ ხედავს იმას, რომ ტონი სხვაა, ხოლო რხევა ჰაერისა სულ სხვა რამ?! მაშ, რას ნიშნავს ფსიქოლოგიის ეს დებულება? მხოლოდ შემდეგს: ის, რაც ფიზიკურ საფუძვლად უძევს ტონს, რაც არის ტონის გამომწვევი ფიზიკური მიზეზი, არის ჰაერის ტალღების რხევა. ეს გასაგებია და არაფერს მტკიცედ დადგენილს არ ეწინააღმდეგება. ეს არის ტონის შესახებ გამოთქმული ახსნითი მსჯელობა, რომელიც არ უნდა ავურიოთ აღწერითს მსჯელობაში, რომელიც ამ შემთხვევაში ტავტოლოგიური მსჯელობით იქნებოდა გამოთქმული: ტონი არის

ტონი. ყოველი მოვლენა და საგანი ის არის, რაც არის, ექვემდებარება იგივეობის კანონს, რომლის „ასახსნელად“ და გასაგებად მოწოდებულია დიალექტიკური ლოგიკა. მისი პრობლემა ამ პუნქტში ასე იქნებოდა გამოთქმული: როგორ არის შესაძლებელი, რომ ყოველი მოვლენა და საგანი უდრის თავის თავს და განსხვავდება სხვებისაგან? რას ნიშნავს საგანთა, მოვლენათა განსხვავება ერთმანეთისგან და როგორია როლი ამ განსხვავებისა მათი იგივეობისათვის და ამ იგივეობის ბუნების გაგებისათვის? და ა. შ.

დაუზღუბლედ იჩენს საკითხს. ადამიანის ფენომენოლოგიამ უნდა გვითხრას — რა არის ადამიანი როგორც მოვლენა, როგორც ფენომენი, რით, რა ნიშნებით განსხვავდება იგი სხვა არსებათაგან, პირველ რიგში ცხოველისაგან. ამას მოსდევს მეორე, აგრეთვე ძირითადი, კითხვა: რამ განსაზღვრა ადამიანის ეს ფაქტობრივად შემჩნეული თვისებები, რა როლს თამაშობს ამ საქმეში ბუნება, საზოგადოება, ისტორია, კულტურის განვითარება და ა. შ. კითხვა — „რა არის ადამიანი?“ — ორ მნიშვნელობას შეიცავს: რა არის ადამიანი ფენომენი და რა არის ადამიანის არსი. რატომღაც სადავო გახადეს ის, რომ კვლევა უნდა იქნეს დაწყებული პირველი კითხვით. ადამიანის ვერაფერად ახსნას ვერ ვაწარმოებთ, მის საფუძველში მდებარე ფაქტორებს ვერ შევაფასებთ მათი მნიშვნელობით. ადამიანის ფორმირებაში, თუ წინასწარ არ გავიგეთ ადამიანის ფენომენური რაობა, მისი ფაქტობრივი სტრუქტურა¹. მეცნიერება სახელწოდებას იღებს იმ საგნიდან, რომლის შემეცნებაც მას მიზნად დაუსახავს. რა მოვლენებსაც არ უნდა მიმართოს მან თავისი შესასწავლი ობიექტის ასახსნელად, მისი გენეზისის, სტრუქტურის, ყოფიერების ასახსნელად, სულ ერთია, ის მეცნიერება მაინც იმად დარჩება, რაც იყო იგი მაშინ, როცა მან თავის კვლევის საგნად აიღო ის, რამაც მისი სახელწოდება განსაზღვრა. „ფიზიკა“ ფიზიკურ სინამდვილეზე მიუთითებს, „ფიზიოლოგია“ ფიზიოლოგიურზე, „პერსონალისტიკა“ პერსონაზე, „ზოოლოგია“ ცხოველებზე და ა. შ. თუ, მაგალითად, მეცნიერება საგანს „შეიცვლის“, საქმე გვექნება სხვა, ახალ მეცნიერებასთან. არც რეფლექსოლოგია და არც ბიჰევიო-

¹ ფენომენოლოგიის განვითარებამ მოითხოვა მისი გადაქცევა ონტოლოგიად: როცა მოვლენის არსად თვითონ მისი „წმინდა ფენომენი“ გამოცხადდა, ფენომენოლოგიის დებულება ონტოლოგიურ დებულებად იქცა. ჩვენ ამაზე სხვა ადგილას გვექონდა მსჯელობა. აქ ჩვენ ტრანსცენდენტურობას და მის შესაბამის ონტოლოგიას ადამიანის არ ვეხებით.

რიზში ფსიქოლოგია არ არის. ისინი სახელწოდებას კი არ უწუნებენ ფსიქოლოგიას, არამედ კვლევის საგანს. ამიტომ, სხვა საგნის აღების გამო თავის სამოღვაწეო ასპარეზად, ისინი სხვა მეცნიერებად გვევლინებიან². მტკიცება იმისა, რომ მეცნიერებამ შეიცვალოს საგანი, მაგრამ მაინც იმად დარჩეს, რაც იყო, შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი ცნებაა. მეცნიერება ეს არის, რასაც ის შეისწავლის, რასაც ის იკვლევს. რომელი მარტივი მოვლენაც არ უნდა ავიღოთ ფსიქიკურ ცხოვრებიდან, მისი „ბოლომდე“ შესწავლა, შეიძლება ითქვას, მთელს სამყაროს განხილვას მოითხოვს, მისი კონკრეტული არსებობის არსისა და მისი მთელი ისტორიის შესასწავლად საჭიროა მთელი ბუნებისა და კაცობრიობის მთელი ისტორიის ცოდნა. მსოფლიოს არც ერთი მოვლენა არ არის ისეთი, რომ მის ქმნალობაში მთელი დანარჩენი მსოფლიო არ ღებულობდეს მონაწილეობას. წარმოდგენაც კი ძნელია იმ არევე-დარევისა, რაც შეიქმნებოდა მეცნიერებაში, მისი არსი და სახელწოდებაც რომ იცვლებოდეს იმისდა მიხედვით, თუ რა საშუალებას, რა ფაქტორს მიმართავს ახსნითი ძიება. მაგალითად, მეხსიერების რომელიმე მომენტის გასაგებად, ფსიქიკიდან მას დასჭირდება ფიზიოლოგიასა და ანატომიაში შეჭრა, აქედან ბიოლოგიაში, შემდეგ ქიმიკში და ფიზიკაში; მეორე მხრით, ფსიქოლოგს დასჭირდება გასვლა სოციალურში, ისტორიულში, კულტურაში და ა. შ. მანამ, სანამ მეხსიერების განმსაზღვრელი ყველა მომენტი არ იქნება ანგარიშგაწეული. ფსიქოლოგიის სახელწოდება დარჩება უცვლელი, თუ მთელი ეს უსასრულო ექსკურსი თავის მიზანს არ შეიცვლის, თუ მიზანი კვლევისა დარჩება მეხსიერება, ფსიქიკა. მაგრამ, საკმარისია ეს მიზანი შეიცვალოს, კვლევის საგნად, საბოლოოდ, ფსიქიკის ნაცვლად სხვა გახდეს, რომ ფსიქოლოგიამ შეწყვიტოს არსებობა. ეს ყველაფერი ლოგიკურად, ანალიზურად ნათელია და მხოლოდ გაკვირვებას იწვევს ზოგი მკვლევარის ვარაუდი, როცა მას ჰგონია, რომ მეცნიერება თავისით არის რაღაც სუბსტანციალური არსებობა, რომელიც თავის ბუნებას ინარჩუნებს, მიუხედავად კვლევის საგნის ცვლებადობისა. რასაც არ უნდა მიმართოს თავისი საგნის ასახსნელად ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ, იგი მაინც იმად დარჩება, რაც იყო მაშინ, როცა თავის კვლევის საგნად ადამიანის არსი მიიჩნია. იგი არასოდეს არ იქნება არც ფიზიოლოგია და ფსიქოლოგია და არც

² მხ. ა. ბოკორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, 1957 წ. ნაწ. I, შესავალი.

სოციოლოგია და ისტორია, არამედ იქნება ანთროპოლოგია. მისი „ფიზიკური“ გაუქმება შეიძლება, მისი გადაკეთება შეუძლებელია.

ფოლადის ყოველმხრივი შესწავლისათვის ფიზიკასა, ქიმიასა და მეტალურგიას გარდა სხვა მეცნიერებანიც არის საჭირო, მათ შორის, აგრეთვე, სოციოლოგია და ისტორია. იმისდა მიხედვით, თუ რა ასპექტით არის იგი ჩვენთვის საინტერესო, ხან ერთ მეცნიერებას მივმართავთ, ხან კი მეორეს. მაგრამ ფოლადი არის ერთი რამ, ერთი სახის ლითონი, რომელიც სხვა მსგავს, თუ არამსგავს ლითონებისგან განსხვავდება. როცა ჩვენს წინაშე დგას საკითხი: რა არის ლითონი, არ გამოდგება ისეთი პასუხები, როგორცაა: ეს არის ის, რისგანაც აკეთებენ დანას, ხმაღს... ეს არის ის, რაც პირველად იქნა გამოდნობილი ამა და ამ წელს, ეს არის ის, რასაც დიდი ხვედრითი წონა აქვს წარმოებაში, ეს არის ის, რაც დიდი რაოდენობით მზადდება საბჭოთა კავშირში. არა! კითხვა — „რა არის ფოლადი?“ მოითხოვს მისი რაობის განმარტებას, მის საკუთრივ თვისებებს, რომლითაც იგი არის ის, რაც სიტყვა „ფოლადში“ იგულისხმება. არც ერთი აქ მოტანილი პასუხი ამ კითხვისათვის არ არის შესაფერისი, მხოლოდ იმის შემდეგ, რაც რომ პასუხი გაეცემა კითხვას: „რა არის ფოლადი?“, შეიძლება დაისვას ამ პასუხების შეაბამი კითხვები. ესენი ვსე ჩამოყალიბდებიან: რას აკეთებენ ფოლადისგან? როდის გამოადნეს პირველად ფოლადი? როგორია ფოლადის ხვედრითი წონა წარმოებაში? რა რაოდენობის ფოლადი მზადდება საბჭოთა კავშირში?

ვერც ერთი ადამიანი, შემკითხველი იქნება ის თუ მოპასუხე, ვერაფერს გაიგებს აღნიშნული პასუხებიდან, თუ მას რაიმე წარმოდგენა არა აქვს ფოლადზე, თუ რაღაც მისანიშნებელი რამ არ ექნება მასზე. ამიტომ, კითხვა: „რა არის ფოლადი?“ სრულიად ცარიელ ნიადაგზე არ ისმის. ერთ გვარი ცოდნა მის შესახებ შემკითხველს, რასაკვირველია, აქვს. საქმე ეხება მის დაზუსტებას, მის ამაღლებას მეცნიერების დონეზე.

ის ცოდნა, რომელიც მეცნიერული კვლევის დაწყებამდე არსებობს ადამიანში, ცალკე კვლევის საგანია. საინტერესო და უცნაურად ისაა, რომ ზოგი მკვლევარი ეჭვის თვალთ უყურებს ადამიანის შესახებ ცოდნას, და ისიც სწორედ იმ ცოდნას, რომელსაც ეს ემყარება, როცა ამას ამტკიცებს. ეს „გნოსეოლოგიური დაუღვერობაა“.

რაც ითქვა ფოლადზე, იგივე ითქმის ადამიანზეც პრინციპულად.

ადამიანის ფენომენოლოგიას, რასაკვირველია, ეხება ყველა, ვინც ადამიანზე წერს ფილოსოფიური თვალსაზრისით. ამ საკითხით დაინტერესებული არიან ისინიც, ვინც ადამიანს თვლის ბუნებრივ ძალთა განვითარების პროდუქტად, და ისინიც, ვისაც ადამიანის თვისებათა შორის ეგულება ისეთი კანონზომიერებანი, რომელნიც ბუნების კანონზომიერებიდან იმდენად განსხვავდება, რომ მათ შორის გენეზისური კავშირი შეუძლებლად მიაჩნიათ; თანამედროვე თეოლოგია და კერძოდ თომა აქვინელის დღევანდელი მიმდევრები ადამიანის კვლევის ყველაზე ღირებულ შედეგს იმაში ხედავენ, რომ აქ, იმანენტურ მოცემულობაში, დაადასტურონ ადამიანის კავშირი ღმერთთან, ემპირიულ სამყაროში მოძებნონ პირდაპირი გზა ტრანსცენდენტურისკენ. ადამიანის ფენომენოლოგია მტკიცე კავშირშია ადამიანის ონტოლოგიასთან, ამ უკანასკნელს „ადამიანის მეტაფიზიკითაც“ აღნიშნავენ და აქ აზრთა სხვაობა კულმინაციურ წერტალს აღწევს. მეტაფიზიკური და ონტოლოგიური საკითხები ისე შინაგანად უკავშირდებიან თეოლოგისტურ კვლევებში ფენომენოლოგიურს, რომ ხშირად იმანენტურ მოცემულობად არის გამოცხადებული ის, რაც სინამდვილეში მხოლოდ თეორიულ ვარაუდს და ტრანსცენდენტურში გაქრის სურვილის პროდუქტს წარმოადგენს. ასეთ თეორიათა შორის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. მ. შელერის კონცეფციაზე აგებულ ახალ სისტემას, რომელიც ჰანს ედ. ჰენგსტენბერგს ეკუთვნის. მან ეს საკითხი ადამიანის ფენომენოლოგიისა საგანგებოდ და დაწვრილებით განიხილა თავის ცნობილ წიგნში — „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“, 1957, და შემდეგაც მას რამდენიმე ნაშრომი მიუძღვნა. მისი ეს დასახელებული ნაშრომი ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში თითქმის სტანდარტად იქცა, რამდენადაც საქმე ეხება ამ ფილოსოფიური დისციპლინის სტრუქტურას, მისი ძირითადი პრობლემატიკის განსაზღვრას. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ბურჟუაზიული ფილოსოფიიდან ადამიანის ფენომენოლოგიაზე იმდენად დასრულებული შეხედულება სხვას არავის გამოუთქვამს და არც ისე ფართოდ აუსახავს ვინმეს თეორიული ვითარება ჩვენი მოწინააღმდეგე ბანაკისა, ეს გვაძლევს იმის საფუძველს, რომ ჰენგსტენბერგის მოსაზრებებს ფართოდ გავეცნოთ და კრიტიკულად შევაფასოთ.

ჰენგსტენბერგის განმარტებით, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არის მეცნიერება ადამიანის შესახებ, რომელიც განიხილავს მას მისივე ყოფიერების თვალსაზრისით. სხვა მეცნიერებათაგან, რომელთაც, აგრეთვე, საქმე აქვთ ადამიანთან, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია იმით განსხვავდება, რომ ის ადამიანს განიხილავს მთლიანობაში, ხოლო აღნიშნული მეცნიერებანი ეხებიან ადამიანის ცალკეულ რეგიონებს. ადამიანი, როგორც ინტეგრალური ერთეული მხოლოდ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისთვის არის მისაწვდომი. იმ სადავო საკითხში, რომელიც ეხება ადამიანის ინტეგრალურ განხილვას, ჰენგსტენბერგი დგას ადამიანის სამყაროსეული ქცევის ფორმალურ-სტრუქტურული განხილვის თვალსაზრისზე, და, მამასადამე, უარყოფს იმ თვალსაზრისს, რომელიც ემყარება საფეხურებრივი დანაწევრებისა და ფენათა განხილვის წესს. მართალია, ჰენგსტენბერგი მთლიანობის თვალსაზრისიდან ამოდის, მაგრამ, ძირითადი დებულებების დადგენის შემდეგ, შრეების, ფენების სტრუქტურულ შესწავლასაც საჭიროდ მიიჩნევს.

სტრუქტურა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა ჰენგსტენბერგს წარმოდგენილი აქვს ორ განყოფილებად — ფენომენოლოგიად და მეტაფიზიკად. უკანასკნელი თავის მხრივ სამ ქვეგანყოფილებას შეიცავს: გონის მეტაფიზიკას, ადამიანის სხეულის მეტაფიზიკას და ადამიანის ერთიანობის მეტაფიზიკას. პირველი განყოფილება ჰენგსტენბერგს წარმოდგენილი აქვს როგორც მოცემულობის, ფაქტურობის სფერო, სადაც მხოლოდ ზუსტი ფიქსაცია უნდა მოხდეს იმისი, რაც არის, რაც უშუალოდ არის მოცემული დაკვირვებისათვის. მეორე განყოფილება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა თეორიული ხასიათისაა და, მამასადამე, შეიცავს დასკვნებს, ჰიპოთეზებს, მეტნაკლებად გამართლებულ ვარაუდებს, რომელნიც გამომდინარეობენ პირველ განყოფილებაში დადგენილი ფაქტებიდან.

საკუთრივ ადამიანის ნიშნობრივ დახასიათებას წამძღვარებული აქვს ადამიანის ის დახასიათება, რომელიც მას უნიკალურ არსებად წარმოგვიდგენს. ესეც ერთგვარი ნიშანია ადამიანისა, მაგრამ არა იმ გაგებით, რომ ეს ნიშანი მას, ადამიანს აქვს, ასე ვთქვათ, სხვა ნიშანთა შორის. არა, აქ ლაპარაკია ისეთ „ნიშანზე“, რომელიც არის თვითონ ადამიანი. რა იგულისხმება აქ?

ჰენგსტენბერგის აზრით, ადამიანი არის ისეთი არსება, რომელიც გვეძლევა, როგორც ინდივიდუალობა. ეს ნიშანი მხოლოდ ადამიანს მიეწერება სამყაროს საგანთა შორის. ბუნების სხვა საგნებსაც, მცენარეებს, ცხოველებს აქვთ, რა თქმა უნდა, ინდივიდუ-

ალური ფორმები; ტყეში ორ ფოთოლსაც ვერ ნახავს ადამიანი, რომლებიც ერთმანეთიდან არ განსხვავდებოდნენ, ინდივიდუალურ ნიშნებს არ ატარებდნენ. მაგრამ საქმე იმაშია, წერს ავტორი, რომ ეს გამასხვავებელი ნიშნები ბუნების საგნებისა მათთვის სრულიად შემთხვევითი არიან. მათთვის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ამ განსხვავებებს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვთ, ეს განსხვავებანი არ ქმნიან მათ არსს, მათ სპეციფიკას, ისინი მათთვის გარეგანი და ინდიფერენტული რამ არიან. ადამიანისთვის კი ასეთი განსხვავება არსებითია, ეს განსხვავება ქმნის ადამიანის ინდივიდუალობას. ადამიანთა შორის არის, რასაკვირველია, არაარსებითი განსხვავებაც, ისეთი განსხვავება, რომელიც მათ ინდივიდუალობას არ ქმნის. ცხოველი შემოფარგლულია, ავტორის აზრით, ამგვარი, არაარსებითი განსხვავებით, ხოლო ის, რაც ერთ ადამიანს მეორისაგან განასხვავებს, არის არსებითი ნიშანი მისი ინდივიდუალობისა. აქედან გამომდინარეობს, ჰენგსტენბერგის აზრით, ის ფაქტი, რომ ადამიანის გააზრება გვარის სახით შეუძლებელია, ამგვარი ცდის დროს ხდება ადამიანის ცნების გაუქმება. ის, რითაც ადამიანები ერთმანეთს უტოლდებიან, არის მათი უნიკალობა, განუმეორებლობა. ადამიანის არსებითი ნიშანი ის არის, რითაც იგი სხვებისგან, სხვა ადამიანებისგან განსხვავდება³.

მეორე არსებითი ნიშანი ადამიანისა, ჰენგსტენბერგის აზრით, არის მისი ერთობა, მისი ინდივიდუალური ნიშნების ერთობლიობა სხვასთან, სხვა ადამიანებთან. უნიკალობასთან ერთად, ეს ნიშანი საზოგადოებისადმი მიკუთვნებულობისა არის ადამიანის აუცილებელი ნიშანი. სანამ ეს კავშირი ინდივიდისა საზოგადოებისადმი არის ისეთი რამ, რაზედაც ითქმის — „თავისთავად ცხადიაო“, ე. ი. სანამ ეს ფაქტი არ იქნება გაცდილი როგორც პრობლემა, როგორც ისეთი ვითარება, რომელსაც ახსნა-განმარტება ესაჭიროება, რაც თავისთავად გასაგები არ ჩანს, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საჭიროება არ დადგება. მაგრამ, აღნიშნავს ჰენგსტენბერგი, ადამიანის თვითობის გაცნობიერებამ ერთობის მომენტი იუცხოვა და დადგა ის ძირითადი პრობლემა, რომლის გადასაჭრელად ფილოსოფიური ანთროპოლოგია შეიქნა საჭირო. დგება კითხვა, რა ვარ მე? — ყურადღებას იპყრობს საკითხის დაყენება პირველ რიგში, ე. ი. არა — „რა არის ადამიანი?“, არამედ — „რა ვარ მე?“.

³ H. Ed. Hengstenberg. «Philosophische Anthropologie», 1957, S. 2. მისივე, «Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier.» 1962, S. 39.

⁴ იხ. მ. ბუბერის, «Was ist der Mensch?» 1949, S. 24.

ანთროპოლოგიის ფილოსოფიური პრობლემა აღმოცენდება ადამიანისთვის კრიტიკულ მომენტში, როცა მისი ერთობა სხვა ადამიანებთან გასარკვევეი ხდება. იმავე დროს კრიზისი არის, ამტკიცებს ჰენგსტენბერგი, ერთგვარი დაბრკოლება ამავე საკითხის გადაჭრის გზაზე: რახან პრობლემა „რა ვარ მე“-ს სახეს იღებს, იქმნება სუბიექტივიზმის საშიშროება. მაგრამ, გვარწმუნებს ავტორი, თუ ისე მოვიქცევით, რომ კითხვას დავსვამთ ადამიანის თვითობის პუნქტიდან („რა ვარ მე?“), ხოლო პასუხს გავცემთ ადამიანის მეორე ძირითადი ნიშნიდან, ერთობიდან, მაშინ ჩვენ ანთროპოლოგიურ დილემას დაძლევეთ, კვლევა-ძიება ნორმალურად წარიმართება.

ერთობა, როგორც ადამიანის ნიშანი, არის მისი კონტაქტის ფაქტი როგორც სხვა ადამიანებთან, ისე სამყაროს სხვა საგნებთან. ეს კონტაქტი უსწრებს მის განხილვას და რაციონალურ გააზრებას. იგი შეგნებული აქტის ნაწარმოები არ არის, მყარდება მანამ, სანამ იგი რაციონალური მიდგომის საგანი გახდებოდა. ავტორის ეს ცნება, კონტაქტი, არსებითად ემთხვევა ჰ. მიუნსტერბერგის იმ ცნებას, რომელიც გამოთქმულია ტერმინით — „პოზიციის დაქვრა“⁵. ჩვენი კონტაქტი საგნებთან და ადამიანებთან გადაწყვეტილებას გულისხმობს, მას ემყარება. მისი შინაარსი ორგვარია, ერთგვარ ჩვენ ვუღებთ მოვლენებს კარებს ჩვენთან მოსასვლელად, ჩვენთან „კეთილი“ ურთიერთობის დასამყარებლად, ხოლო მეორე შემთხვევაში — ამის საწინააღმდეგო პოზიცია გვიჭირავს, კარებს ვუხშობთ ყველაფერს, რაც ჩვენ თვითონ არა ვართ. ეს პოზიცია კონტაქტია, მაგრამ უარყოფითი ხასიათისა. ჰენგსტენბერგი ამ ვითარებას აღნიშნავს ტერმინებით — „საგნობრიობა“ („Sachlichkeit“) და „საგნობრიობის საწინააღმდეგო“ („Unsachlichkeit“) და მას მიიჩნევს ადამიანის ფენომენოლოგიურ დახასიათებაში არსებითი მნიშვნელობის გარემოებად.

როგორც ითქვა, ადამიანის კონტაქტები მანამდე მყარდება, სანამ ადამიანი ამაზე იფიქრებდეს, საამისო ნებისყოფის აქტებს განახორციელებდეს. ეს ურთიერთობა-კონტაქტი იმდენად აუცილებელია და „ბუნებრივი“, რომ იგი ადამიანის ნორმალურობის საზომად გამოდგება. სადაც ასეთი კონტაქტი არა გვაქვს, იქ ნორმა-

⁵ იხ. ჰ. მიუნსტერბერგი, «Grundzüge der Psychologie», B. I, 1900. იხ. აგრეთვე ა. ბოჭორაშვილი, „ფსიქოლოგიის საგნის პრობლემა კონსტრუქციულ ფსიქოლოგიაში“, წიგნი — „ფსიქოლოგიის პრინციპულ საკითხები“, ტ. I, 1957, გვ. 367 და შემდეგ.

ლურობა ადამიანისა დარღვეულია და მძიმე პათოლოგიასთან გვაქვს საქმე. ადამიანის განუმეორებლობა აქ ხვდება სიტუაციის, კონტაქტის განუმეორებლობას. კონტაქტის აუცილებელ ფაქტში ადამიანი ხელავს და რწმუნდება იმაში, რომ არის რალაც, რაც თვითონ არ არის. დილემაც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა აქ იხსნება: ადამიანი უნდა იქნეს განხილული, როგორც უნიკალური არსება და როგორც განსაზღვრული იმით, რაც თვითონ არ არის. ეს უკანასკნელი, როცა იგი საზოგადოებრიობის სახით წარმოსდგება ინდივიდის წინაშე, აძლევს მას, ინდივიდს, იმას, რაც მას შეიძლება. ჰქონდეს მხოლოდ ადამიანებთან ერთად, მხოლოდ მათთან კონტაქტის პირობებში. აქედან ის უნდა დავასკვნათ, რომ ადამიანის ფილოსოფიური შესწავლა მთლიანობის აზრს უნდა ემყარებოდეს: ადამიანი სამყაროსადმი მიმართულია არა რომელიმე თავისი ასპექტით, არამედ როგორც მთლიანობა, როგორც დიფერენციაციამღელი არსება. აქ შემეცნებითი, ნებისყოფითი და სხვა სახის მიმართებები ჯერ კიდევ არ არსებობენ.

ჰენგსტენბერგი ამ პუნქტში არკვევს მის დამოკიდებულებას შ. ჰაიდეგერის იმ ცნებასთან, რომელიც გამოთქმულია ტერმინით — „სამყარო-ში-ყოფნა“. რამდენადაც აქ ის იგულისხმება, რომ ადამიანი ამ ვითარებაში აღმოაჩენს თავის თავს, რომ ადამიანი არასოდეს თავის თავს არ ხელავს სამყაროს გარეშე, იგი ავტორს მისაღებ შეხედულებად მიაჩნია, ე. ი. ფენომენოლოგიურად აქ სადავო მას ჰაიდეგერთან არაფერი აქვს. მაგრამ, როცა ეს ფაქტი განიხილება გნოსეოლოგიური და მეტაფიზიკური თვალსაზრისით, აზრთა სხვაობა იჩენს თავს.

ჰენგსტენბერგი ასე იმიჯნება „ახალი ჰაიდეგერისგან“: ადამიანს არ უნდა ჩამოსცილდნენ პერსონალური კატეგორიები და არ უნდა იქნენ დაყვანილი ე. წ. „Da“-ზე. ამ ცნებაში ჰაიდეგერი გულისხმობს ადამიანს, როგორც მხოლოდ „ადგილს“ სამყაროსათვის, მასთან კონტაქტისათვის. როცა ადამიანში პერსონალური ნიშნები აღარ იგულისხმება, როცა ის დაყვანილი ჩანს „გეომეტრიულ ადგილზე“, იკარგება ის საშუალება, რომლითაც ადამიანი თავს აღწევს განვითარებას, ნივთის სახით გააზრებას. ამას ერთვის ის, რომ ჰაიდეგერმა ეგზისტენციის „უნარი“ ადამიანს დაუსაკუთრა და ამით ჩატეხა ხიდი, რომელსაც უნდა დაემყარებინა კავშირი ადამიანსა და არაადამიანურ მოვლენებს შორის, აქ ჰაიდეგერი, ჰენგსტენბერგის თქმით, უახლოვდება სოლიფსიზმს. და საერთოდ მისი

„სამყარო-ში-ყოფნა“ — ჰაერში გამოკიდებული ჩანს, ადამიანიცა და მასთან შემხვედრიც კონკრეტულობას მოკლებული არიან.

ასე აფასებს ავტორი ჰაიდეგერის კონცეფციას ადამიანზე და თუ მინც მოიხმარს იგი ჰაიდეგერის ტერმინს, გვაფრთხილებს, რომ ის სხვა მნიშვნელობით უნდა იქნეს გაგებული. ჰენგსტენბერგთან წინა პლანზე არის წამოწეული ადამიანის სპეციფიკური კონტაქტი ადამიანებთან და სხვა არსებებთან და ამ კონტაქტის ანალიზით გვაძლევს ადამიანის ფენომენოლოგიას, რომელიც მისთვის არის მხოლოდ მოსამზადებელი საფეხური ადამიანის მეტაფიზიკისათვის. ავტორი არ უარყოფს ე. წ. საგნობრივი შემეცნების მნიშვნელობას და თანაც არასაგნობრივი შემეცნების უფლებასაც იცავს. ადამიანის შემობრუნება თავის თავისკენ შემეცნების მიზნით (რა ვარ მე?), შეპირობებულია იმ საზღვრის ხილვით, რომელსაც „სხვა“ ეწოდება. „სხვამ“ — მოგვაბრუნა ჩვენსკენ, ე. ი. დაგვაინტერესა ჩვენი რაობის ცოდნით. ასე გაჩნდა თეორიული ანთროპოლოგია, ჰენგსტენბერგის მიხედვით.

რა განასხვავებს ადამიანს ცხოველისაგან, რომელიც სხვა ყოველ საგნიდან ადამიანს უფრო მეტად ემსგავსება? ადამიანის დეფინიცია ბევრნაირია. მათ ახლა ემატება ჰენგსტენბერგის დეფინიცია. ადამიანი, ამ განსაზღვრების მიხედვით, არის ის არსება, რომელსაც შეუძლია იყოს საგნობრივიცა და არასაგნობრივიც ყველა დანარჩენი სამყაროს მოვლენების მიმართ, და არა მარტო შეუძლია, მას არ შეუძლია, რომ არ იყოს ასეთს მიმართებაში მოვლენებისადმი. რას ნიშნავს ეს?

ეს არის, გვაუწყებს ჰენგსტენბერგი, ისეთი მიმართება-დამოკიდებულება მოვლენასთან (ფართო მნიშვნელობით), რომელზედაც ითქმის, რომ აქ მიზნად არის დასახული არა ადამიანის რომელიმე საჭიროებისადმი ყურადღება და სამსახური, არამედ თვითონ იმ მოვლენის ინტერესის დაცვა, რასთანაც დამყარებულია მიმართება. ეს არის „მოღვაწეობა“ არა მიმართების სუბიექტისთვის, არამედ მისი ობიექტისათვის. ეს არის მიმართება, რომელიც არის სრულიად უანგარო, ყოველგვარი სარგებლიანობის თვალსაზრისის გამორიცხვა. ადამიანს აქვს ამის უნარი და იმისაც, რომ ეს შეაბრუნოს და ანტისაგნობრივი დამოკიდებულება იქონიოს მოვლენის მიმართ. ამგვარ დამოკიდებულებაშია ადამიანი მოვლენებისადმი: ან საგნობრივში, ან ანტისაგნობრივში — და ეს ვითარება დამყარებული-

* H. Ed. Hengstenberg. «Philosophische Anthropologie», 1957, S. 6. (ჰენგსტენბერგი 1).

ლია ადამიანში იმთავითვე, შეგნებული, გაცნობიერებული და მოფიქრებული დამოკიდებულების უწინარესად. განსხვავებით ადამიანისგან, ამტიციებს ჰენგსტენბერგი, ცხოველს არც ერთი აქვს და არც მეორე, არც საგნობრიობა შეუძლია მას და არც ანტისაგნობრიობა. ამის ნათელსაყოფად ზშირად მიმართავენ განსხვავებას, რომელიც არსებობს ცხოველისა და ადამიანის დამოკიდებულებას შორის გარემოსა და სამყაროსადმი.

ამ საკითხის პირველი სისტემატური კვლევა ეკუთვნის ი. იესკიულს. მან დაადგინა, რომ ცხოველის ყოველ გვარს აქვს თავისი სპეციფიკური გარემო, ფრინველს სხვა, ხელიკს სხვა და ა. შ. საქმის ვითარება, გარემოს გამომხატველი, ასე იაზრება: რომელიმე გარკვეული ცხოველი ამჩნევს გარემოში მხოლოდ იმ საგნებს და მოვლენებს, რომელთაც აქვთ მნიშვნელობა მისი ვიტალური არსებობისათვის. ამის ნიადაგზე ხდება ცხოველის რეაგირება და იქმნება ორგვარი სფერო თითოეული გვარის ცხოველისათვის შესაბამისი — „შემჩნევის სფერო“ და „რეაქციის სფერო“. ხელიკი, მაგალითად, არ იძლევა რეაქციას თოფის გასროლაზე, მაგრამ პასუხს იძლევა ფოთლების მცირე ფაჩუნზე. ეს ისე კი არ უნდა გავიგოთ თურმე, რომ თითქოს ხელიკი ამჩნევს თოფის ხმას, იგი მას ესმის, მაგრამ არ უპასუხებს, რადგან მისთვის მნიშვნელობა აქვს არა ამას, არამედ ფოთლებთან წარმოშობილ მცირე ხმაურობას.

მტკიცე და ერთმნიშვნელოვანი შესატყვისობა ცხოველის „ხედვის“ მასშტაბსა და მის რეაქციებს შორის, რომელიც მომდინარეობს იმ მიმართებიდან, რომელიც საერთოდ არსებობს გარკვეული გვარის ცხოველსა და გარემოს შორის, არის სრულიად უცხო ადამიანისთვის. ადამიანის დამოკიდებულება-მიმართება მის გარშემო არსებულ სინამდვილესთან სრულიად თავისებური და განსხვავებულია. მ. შელერის, არ. გელენის, ა. ლიტის, ი. პიპერის, ედ. ჰენგსტენბერგისა და სხვების გამოკვლევები ერთხმად ადასტურებენ ამ განსხვავებას. ამის მიხედვით, ადამიანი მიმართულია როგორც მთელ სამყაროზე, ისე სამყაროს ყოველ ცალკეულ მომენტზე. მართალია, ფაქტურად ადამიანი ყოველთვის ყველაფერს ვერ ხედავს. მაგრამ მას შეუძლია მულამ გადასწიოს დანახულის საზღვარი, გააფართოვოს მოცულობა უშუალოდ მოცემულისა. ადამიანი მულამ შემეცნების აღმაველ გზაზეა, გადადის იქიდან, რაც იცის, იმაზე, რაც არ იცის. ნ. ჰარტმანის თქმით, ადამიანს აქვს ცოდნა იმისი, რაც ჭერ კიდევ არ იცის. ამას ადასტურებს თავისთავად კითხვის დაყენების ფაქტი ადამიანის მიერ. კითხვა ნიშნავს იმის კითხვას,

რაც არ ვიცით, მაგრამ რაც მაინც ვიცით. ვერ ვიკითხავთ ისეთი მოვლენის შესახებ, რომელზედაც აბსოლუტურად არაფერი ვიცით. კითხვის ეს „დიალექტიკა“ შემეცნებისა და ქვეშაირიტების თეორიას, უნდა ვიფიქროთ, ახალ პერსპექტივს უხსნის. კითხვა, როგორც ასეთი, ზეცხოველურია, იგი მხოლოდ ადამიანისთვის არის მისაწვდომი.

ჰენგსტენბერგი საერთოდ უარყოფს იმ შეხედულებასაც, რომ ადამიანს აქვს ორივე, გარემოცა და სამყაროც, რომ ის, ადამიანი შეიძლება იღვეს ცხოველისა და საკუთრივ ადამიანის თვალსაზრისზე, ე. ი. მისი არა-მე მისთვის იყოს ხან გარემო, ხან კი სამყარო.

გარემოს ქონა იმას კი არ ნიშნავს, ჰენგსტენბერგის აზრით, რომ ცოცხალი არსება ცალკეულს საგნებს ამჩნევს მის გარშემო და სათანადო რეაგირებას აწარმოებს მათზე, არამედ იმას, რომ ის ამ ნივთებზე მიჭაპვეულია, რომ მას ისინი შერჩეული კი არა აქვს სხვა საგანთა შორის, არამედ მისთვის მხოლოდ ეს საგნები არსებობენ და რეაქციის აქტებიც მხოლოდ ამ საგნებით არიან გამოწვეული. საქმე ის არის თურმე, რომ ადამიანი ცალკეულ საგნებს და მათ მომენტებს ამჩნევს, ასე ვთქვათ, სამყაროს ფონზე, როგორც სამყაროს საგნებს. ცალკეული საგანი ადამიანისთვის არსებობს თავისუფალი შერჩევის სახით, შერჩევის წყალობით. არაფერი ამის მსგავსი ცხოველთან არ დასტურდება. ამიტომ ადამიანისა და ცხოველის დახასიათება ამ პუნქტში ასეთს სახეს იღებს: ცხოველს აქვს გარემო, ადამიანს აქვს სამყარო, ცხოველი გარემოში ცხოვრობს, ადამიანი — სამყაროში. ადამიანს არ სჭირდება გარემოს გადაბიჯება, ის იმთავითვე არის არა გარემოში, არამედ სამყაროშიც. ცხოველი არც ობიექტურად და არც სუბიექტურად არ არის განწყობილი, მას საერთოდ არა აქვს „პოზიცია“, „განწყობა“ (Haltung)?

ადამიანის უტილიტარული ქცევა იმით ჰგავს ცხოველის ქცევას, რომელიც უტილიტარული არ შეიძლება იყოს, რომ ორივეს აქვს საგნისადმი მრდგომა, რომელიც საგნის ინტერესს არ ემსახურება.

მოტივი, რომელიც საგნებთან ადამიანის მისვლას განსაზღვრავს, არის თავისუფალი საკუთრივი მიზნით შეზღუდული იძულებიდან. ადამიანს შეუძლია მიმართოს საგნებს, რომელთა ჯამს სამყარო შეიცავს, ისე, რომ ეს არ გამომდინარეობდეს, არ იყოს ნაკარნახევარი მისი რომელიმე ინდივიდუალური მიზნით. საგნის ინტერესი, სამყაროსათვის მზაობა არის ის ძირითადი, რაც ადამიანის ქცე-

⁷ ჰენგსტენბერგი, I, გვ. 11.

ვას განსაზღვრავს. ადამიანს ისიც აინტერესებს, რაც მას არ ემსახურება.

ჰაიდელგერი მეცნიერული კვლევის პოზიციას ნაწარმოებ ვითარებად გვისახავს. ამიტომ, ფიქრობს ის, ეს პოზიცია ვერ გამოდგება იმ ქცევის დასახასიათებლად, რომელიც ადამიანის პირველად ქცევას, მის სამყაროსთან ურთიერთობას აქვს. ჰენგსტენბერგი ფიქრობს, რომ მეცნიერებაში გამოვლენილი „უანგარო“ თვალსაზრისი პირველად აქ, მეცნიერებაში არ იქმნება. იგი ადამიანს მეტნაკლებად ყოველთვის აქვს, ე. ი. ამ განზომილებამდე ადამიანი არის მოსული იმ მომენტიდან. როცა იგი გამოეყო ერთგვარად ცხოველთა სამყაროს და ადამიანი გახდა. ადამიანად ყოფნა და საგნობრივად განწყობა არის ერთი ფაქტი. ადამიანის, როგორც ასეთის, პოზიცია არის საგნობრივი. ე. ი. სამყაროსეული⁸. კვლევითი პოზიცია საგნების მიმართ აქვთ ბავშვებსაც. ეს იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ „მეცნიერული პოზიცია“ მეცნიერებით არ იწყება.

კვლევის აქტს ზოგი სიამოვნებაზე ამყარებს. რისამე აღმოჩენა ადამიანს სიამოვნებას ჰგვრის და ამიტომ აწარმოებს იგი მას. მაგრამ აქ ჭერ ის უნდა ვიკითხოთ, თუ რატომ ჰგვრის ადამიანს სიამოვნებას აღმოჩენა, ე. ი. იმის ცხადყოფა, რაც არის თავისთავად. ამის ახსნა მხოლოდ ასე შეიძლება, გვარწმუნებს ჰენგსტენბერგი, კვლევა და აღმოჩენა იმიტომ არის სასიამოვნო, რომ ადამიანი განწყობილია საგნობრივად, მას უნდა საგანი „ნახოს“ ისე, როგორც ის არის თავისთავად⁹. საგნობრიობა არის ისეთი პოზიცია (Haltung) ადამიანისა სამყაროსა და მისი საგნების მიმართ, რომ მისი დაყვანა რომელიმე სხვაზე შეუძლებელია. ის საწყისისეული

⁸ სამყაროს ცნება ჰენგსტენბერგს გადმოღებული აქვს მ. შელერიდან. იხ. მ. შელერის მთავარი ნაშრომი — „ფორმალისმი“, აღნიშნავთ ერთ მომენტს შელერის კონცეფციიდან: «Nur die Person ist niemals ein «Teils», sondern stets das K o r r e l a t einer «Welt», der Welt, in der sie sich erhebt». (Gesammelte Werke, 13. 2. 1954, S. 403).

როცა საქმის ვითარება ასეა წარმოდგენილი, ცხადია, რომ ადამიანის წარმოქმნაზე ევოლუციისა და, საერთოდ, ბუნებრივი პროცესის საფუძველზე შეუძლებელია ლაპარაკი. კორელაციის მიმართებაში მყოფი ინსტანციები ერთგვარად მაინც თანასწორუფლებიანი არიან. ამიტომ სამყარო პიროვნების შემქნელი ვერ იქნება. ჰენგსტენბერგი თანამედვერულად ავითარებს შელერის ამ მოსაზრებას და „ადამიანის მეტაფიზიკაში“ ადამიანის შექმნის თეზისს აყენებს. ამაზე განსაკუთრებით იხ. მისი წიგნი: «Mensch und Materie», 1965.

⁹ ის ფაქტი, რომ ზოგი აღმოჩენა ადამიანში უსიამოვნებას იწვევს, არაფერს ამბობს ამ დებულების საწინააღმდეგოდ: არსებობს ანტისაგნობრივი პოზიციაც.

პოზიცია არის და ადამიანის ერთ-ერთ ძირითად ნიშანს წარმოადგენს. საგნობრიობა, საგნობრივი პოზიცია არის კონსპირაციული დამოკიდებულება საგანთან. ამის უმაღლესი ფორმა, მ. შელერის მიხედვით, არის პერსონალური სიყვარული. სიყვარული ნიშნავს იმ ღირებულებათა ხილვას, რომელნიც არიან პიროვნებაში, სიყვარულის საგანში პოტენციალურად, როგორც განსახორციელებელი რამ. ე. ი. აქ საგნობრიობა ისე შორს მიდის, რომ ჯერ კიდევ გაურეალიზებელი ვითარება დინამიკაშია წარმოსახული და ამით პიროვნების კონსპირაცია მაქსიმალური ხდება. სიყვარული აქ გაგებულია, როგორც შემოქმედება, როგორც ინდივიდუალური ჯერარსი. სადაც სიყვარულია, იქ ყოველი უტილიტარული სდუმს და, პირიქით, სადაც უტილიტარული მიმართება მეფობს, იქ სიყვარულს ადგილი არა აქვს¹⁰.

საგნობრიობა არ იფარგლება ობიექტით, პირიქით, სუბიექტის მიმართ შეიძლება განხორციელდეს საგნობრიობა უმაღლესი ხარისხისა. მართალია ჰენგსტენბერგი, როცა ამბობს, რომ სუბიექტის მიმართ საგნობრივი პოზიციის დაჭერა არ ნიშნავს, არ იწვევს სუბიექტის გადაქცევას ობიექტად¹¹.

ჰენგსტენბერგი იმ მიზნით, რომ საგნობრიობის მისეული ცნება დააზუსტოს, ბევრ ანალიზს მიმართავს. მაგალითად, ის არ იზიარებს მოდურ შეხედულებას: სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირების გაუფასურებას, რის შედეგადაც მას მიაჩნია ეგზისტენციალისტების მიერ სიყვარულის შეუფასებლობა ადამიანის რაობის გარკვე-

¹⁰ სიყვარული, მ. შელერის აზრით, არც ალტრუიზმს ეგუება. ალტრუიზმისთვის „სხვა“ არის მეორეული, მე-ს შემდეგა და მე-დან გაანგარიშებული. როგორც არაპირველად, „სხვა“, „შენ“ ალტრუიზმში პერსონად არ გვევლინება. ამიტომ აქ პერსონალური სიყვარულისთვის ადგილი არ არის. ალტრუიზმი არის, შელერის თქმით, სიყვარულის ვრსატი, რომელიც დატვირთულია რესენტმენტობით. იხ. M. Scheler, «Über Ressentiment im Aufbau der Moralen», Werke, 13, 3. 1955.

¹¹ ტერმინოლოგიური შენიშვნა: გერმანული ენა განასხვავებს *Sachlichkeit*-ს *Sächlichkeit*-ისაგან. პირველი ის, რაზეც აქ გვაქვს ლაპარაკი, როგორც ადამიანის არსებით ნიშანზე. ანაჲ ვიარგვნიტ ტერმინით — „საგნობრივი“. მეორე უახლოვდება „უტილიტარულს“. „ობიექტურით“ იმითმ არ თარგმნიან *Sachlichkeit* I-ს, რომ ძალაუნებურად იზადება აზრი, თითქოს ეს დამოკიდებულება ადამიანისა იყოს შესაძლებელი მხოლოდ ობიექტებისადმი. ნამდვილად ეს ასე არ არის. საგნობრივი დამოკიდებულება სუბიექტისადმი შესაძლებელია და ისიც უმაღლესი ხარისხით (პერსონალური სიყვარული). უნდა ისიც აღინიშნოს, რომ საგნობრივი მიდგომა შესაძლებელია ცალკეული სუბიექტური ფენომენისათვისაც: გრძნობების, ემოციებისა და სხვა მონათესავე განცდების მიმართ. იხ. ჰენგსტენბერგი, 1, გვ. 16.

ვისათვის, არა შიში (Angst) და იქვეულობა ქმნიან. ავტორის აზრით, ადამიანის ეგზისტენციალს, არამედ სხვა ეგზისტენციები, — სიყვარული კი პირველ რიგში. ეგზისტენციალიზმის უნაყოფობა ანთროპოლოგიურ კვლევაში ამიტომ მიაჩნია მას აუცილებელ მოვლენად.

საგნის თავისთვის არსებობა იგივეა, რაც მისი დაბრუნება თავის თავთან. ის არის ერთდროულად საგნის გამოვლენაცა და საგნის მისვლაც თავის თავთან. ეს ასეა იდეაში თუ იდეალში. ფაქტიურად ეს ვითარება ძალიან იშვიათია, იშვიათია, რომ ადამიანი იყოს ის, რაც არის იგი თავისი „მოწოდებით“¹². როცა საკითხი დგება ადამიანის სამყაროსთან მიმართების სტრუქტურის შინაარსზე, ჰენგსტენბერგი პირველ რიგში ასახელებს საგნობრიობა-ანტისაგნობრიობას. ამ სტრუქტურებს ავტორი უწოდებს ფორმალურს, განსხვავებით შინაარსეულისა, სადაც უნდა იყოს ლაპარაკი იმაზე, თუ, სახელდობრ, რა მოვლენების მიმართ იჩენს ადამიანი პოზიციის ამა თუ იმ სახეს — საგნობრივს თუ ანტისაგნობრივს.

შემდგომი საფეხური ჰენგსტენბერგის კვლევისა ეხება იმ ურთიერთობას, რომელიც არსებობს ამ სტრუქტურასა და სხვა ადამიანის სხვა სტრუქტურებს შორის, ამ ძირითად კატეგორიასა და ანთროპოლოგიის სხვა ფილოსოფიურ კატეგორიათა შორის.

პირველ რიგში საკითხი ეხება საგნობრიობისა და სიკეთის, ზნეობრივი კატეგორიების ურთიერთობას. ჰენგსტენბერგი საგნობრიობის არსობრივ პირველობას საეჭვოდ არ ზღის. მხოლოდ ამის ნიადაგზე მიაჩნია მას შესაძლებლად ზნეობრივი აქტი. ზნეობრივად დადებითი, კეთილი ქცევა არსობრივად ექვემდებარება საგნობრიობას. სადაც მოვლენას თავისი არ მიეზღვევა, იქ სიკეთისათვის ნიადაგი არ არის მოცემული. ფორმალური ლოგიკის ენით რომ ვთქვათ, საგნობრიობა მოცულობით მეტია სიკეთეზე, საგნობრიობაში აღგილი ეთმობა ისეთ მოვლენებსაც, რომელნიც ნეიტრალური არიან სიკეთე-ბოროტების მიმართ. სიკეთე თავისი შინაარსით

¹² «So selten ist der Mensch Wirklich Mensch». ი ქ ვ ე, გვ. 17. ჰენგსტენბერგის აზრი ასე უნდა გაეგოთ: ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიის აინტერესებს არა ის, პირველ რიგში, თუ ემპირიულად, ფაქტობრივად რას უარმოადგენს ადამიანი, არამედ ის, თუ რა არის ადამიანი იმპლიციტურად, იდე. ში, მაქსიმალურ სპეციფიკურ შესაძლებლობაში, ადამიანის შესაძლებლობა, შეძლება, არც თუ ხშირად იყოს გამოვლენილი ფაქტობრივად. არც ის არის გამორიკხული პრინციპში, რომ ადამიანი ერთჯერად არ იყოს „თვითონ“, ნამდვილი ადამიანი, ე. ი. შეიძლება დარჩეს მოჩვენებით ადამიანად.

უფრო რთულია და მდიდარი საგნობრიობაზე: ის ატარებს საგნობრიობის ნიშანს და კიდევ მიმართულებას, რომელიც მისთვის სპეციფიკურია¹³.

ასეთივე კავშირია არსებითად ანტისაგნობრიობასა და ბოროტებას შორის.

საგნობრიობის პრობლემას ადამიანის პრობლემასთან დაკავშირებით ბევრი მკვლევარი შეეხო, თუმცა აზრთა სრული თანხმობა ვერ იქნა მიღწეული. ამ ასპექტით განხილული ეს ცნება თითქმის გაუტოლდა თავისი მნიშვნელობითა და შინაარსით იმ ცნებას, რომელსაც „ეგზისტენციალით“ აღნიშნავენ. საკითხი ასე შეიძლება დაისვას: რა ადგილი უჭირავს საგნობრიობას სხვა ეგზისტენციალებს შორის, ადამიანის სხვა კატეგორიების მიმართ?

იმის გამო, რომ მ. ჰაიდეგერის გავლენით „შიშის“ ეგზისტენციალმა წამოიწია წინ, პირველი ეგზისტენციალის საკითხს ინტენსიური განხილვა ერგო წილად. ამის ნიადაგზე ორი მთავარი მიმართულება დაუპირისპირდა ერთმანეთს. ერთნი „დადებითს“ განცდებს ანიჭებდნენ უპირატესობას, მეორენი „უარყოფითს“. შიშისა და იქვენულობის მდგომარეობას სიყვარულისა და განწყობილების ცნებები დაეჯიბრნენ და ერთ-ერთ ფილოსოფიურ თათბირზე ცხარე კამათი გაიმართა ამის გარშემო.

საგნობრიობის ცნებამ და მისმა ანთროპოლოგიურმა გამოყენებამ გავლენა მოახდინა იმ პრობლემების გადაჭრაზე, რომლის შინაარსია დავა ანთროპოცენტრიზმის გარშემო. ანთროპოცენტრიზმი, სრულად წარმოდგენილი. ნიშნავს ადამიანისადმი უპირატესობის მინიჭებას როგორც ონტოლოგიურად, ისე გნოსეოლოგიურად. ეს იმას მოასწავებს, რომ ადამიანი უნდა მოთავსდეს სამყაროს ცენტრში იმ გაგებით, რომ არსებული იზომებოდეს ამ პუნქტიდან, ხოლო შემეცნება საგნებისა ადამიანის ბუნებით იყოს განსაზღვრული. საბოლოოდ ეს არის სრული სუბიექტივიზმი გნოსეოლოგიაში და

¹³ ზნეობრივის არსის გაგებაში ჰენსტენბერგი იჩინადად მ. შელერს ემყარება. წინ წამოწეულია სიყვარულის ცნება: ყოველი კეთილშობილური აქტი — სამართლიანობა, გულადობა, კვიანური ქცევა და ა. შ. — შეუძლებელია ნამდვილი კეთილშობილება იყოს, თუ ისინი სრულად მოკლებული იქნებიან სიყვარულის მონაწილეობას. კეთილშობილებანი ერთიმეორეს ამტკიცებენ, ხან ერთია წინა პლანზე და მეორე მას უხმარება, ხან კი, პირიქით, მეორეა წინ წამოწეული და პირველი დამხმარედ გვევლინება. ის, რაც ყველა კეთილშობილებას აკავშირებს, არის სიყვარული. ზნეობრივი ღირებულების რეალიზაცია, წერს ჰენსტენბერგი, შეუძლებელია სიყვარულის გარეშე. სფერო ზნეობისა ემთხვევა სიყვარულის სფეროს (ავგუსტინე).

ონტოლოგიაში. არიან დღესაც ისეთი მკვლევარები, რომელნიც შეგნებულად თუ შეუგნებლად ამ თვალსაზრისზე დგანან. ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაშიც ამოჰყო თავი ამ თვალსაზრისმა. ამის ერთ-ერთი გამოვლინება არის ისიც, რომ ზოგმა მკვლევარმა ადამიანის ბუნების კვლევის პროცესში დაიჯერა, რომ სამყაროს გასაგებად, პირველ რიგში, ადამიანს უნდა მივმართოთ და რომ იგი ფილოსოფიის ცენტრში უნდა მოვათავსოთ. ისიც ითქვა, რომ ფილოსოფიის საგნად მხოლოდ ადამიანი უნდა ვიაზროთ.

საგნობრიობის ის გაგება, რომელიც ზემოთ იყო განხილული, ამის საწინააღმდეგოს ამტკიცებს. იმის გამო, რომ საგნობრივი პოზიცია სუბიექტსაც, ადამიანსაც ისევე ეხება, როგორც ობიექტს, იმაზე მიუთითებს, რომ თვითონ ადამიანი აქ „საგნად“ უნდა იქნეს წარმოდგენილი და მის მიმართაც კონსპირაციული ურთიერთობა, „ობიექტური“ მიდგომა იყოს მომარჯვებული. ეს იმას ნიშნავს, რომ ფილოსოფიისათვისაც უმაღლესია „საგნის“ ცნება, რომელშიაც შემავალად იგულისხმება ადამიანიც. ე. ი. საგნობრივი პოზიციისთვის ადამიანს არავითარი უპირატესობა არ ენიჭება. ეს ჰენგსტენბერგის კონცეფციის დადებით მომენტად უნდა ჩაითვალოს¹⁴. არსებულის აღება შემეცნების საგნად არ ართმევს არსებულს თავისთავადობასა და დამოუკიდებლობას. სუბიექტი ონტოლოგიურად იმავე სუბიექტად დარჩება და ამაში ვერაფერს შეცვლის ის გარემოება, რომ ის იქცა შემეცნების ობიექტად. მაგრამ ეს მხოლოდ იმ პირობით, თუ სუბიექტზე (და საერთოდ ყოველ მოვლენაზე) მიმართება ცნობიერებისა მას, სუბიექტს, შინაარსეულად არაფერს მიუმატებს და არც არაფერს დააკლებს. როცა შემეცნების აპარატი ფსიქიკურ რეალობად არის წარმოდგენილი, მისი საკუთარი სუბიექტური შინაარსითა და ფორმით, ძალაში შედის მეცნიერების გამყალბებელი ფსიქოლოგიზმი და ამის დაძლევის არავითარი პერსპექტივა არ ჩანს. ჰუსერლის ანტიფსიქოლოგიზმზე დიდ იმედებს ამყარებდნენ მისი მიმდევრები და მასთან ახლო მდგომნი, მაგრამ აღმოჩნდა, რომ ანტიფსიქოლოგიზმი არის არა კონკრეტულად დადგენილი და დამთავრებული მეთოდოლოგია შემეცნებისა,

¹⁴ ის ფაქტი, რომ ადამიანთან „უბრალო არსებობა“ (Vorhandenheit) ეგზისტენციის სახეს იღებს, ცნობიერების ფუნქციად უნდა ვიგულოთ. ეს ფუნქცია ისევე ესაჭიროება ადამიანს და მის შემეცნებას, როგორც სხვა რომელიმე მოვლენას. შემეცნებელი არის ცნობიერება, როგორც ასეთი, და არა ადამიანი, როგორც ანთროპოლოგიის საგანი. აქ ისიც, როგორც ფსიქია, არის შემეცნების ობიექტი და არა სუბიექტი.

არამედ ფილოსოფიის მუდმივი ამოცანა, ერთგვარი რეგულატორული იმპერატივი, რომლის გამოყენება ყოველ კერძო შემთხვევაში შემოქმედებითს მუშაობას და გაბედულ აზროვნებას მოითხოვს.

კერძოდ, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის ჰუსერლის მეთოდის მნიშვნელობაზე სხვადასხვა აზრია გამოთქმული. ს. შტრასერი ამ მეთოდს გადაწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს ადამიანის ფილოსოფიისათვის, ჰენგსტენბერგი, პირიქით, იზიარებს მ. ლანდმანის აზრს, რომ ჰუსერლის მეთოდით იშვიათად ხდება ყოფიერებასთან მისვლა და, მაშასადამე, იგი გადაკეთებას საჭიროებს, რათა მან ანთროპოლოგიაში გამოყენება ნახოს.

ჰუსერლის ლოზუნგი — „თვით საგნებისკენ“ ორგვარ ინტერპრეტაციას ეგუება. საგანში შეიძლება ვინმემ რეალური მოვლენა იგულისხმოს, სხვამ კი ნოეზისის ნოემა. ეს ორი სრულიად განსხვავებული გზა არის „საგანთან“ მისასვლელი, უფრო ზუსტად, აქ სრულიად განსხვავებულ საგნებთან მისვლაზე შეიძლება იყოს ლაპარაკი. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ჰუსერლის ფენომენოლოგიის საზრისი და ამოცანა — იყოს წინარეთეორიული დესკრიფციული მონაცემი, ნეიტრალური ყოველგვარი არსებობა-არარსებობის მიმართ და როგორც აბსოლუტური მონაცემების შემცველი და საფუძველი ყოველგვარი თეორიული ძიებისა, — დაკარგავს ამ სეზრისს, როგორც კი იგი პრეტენზიას განაცხადებს ნოემატურის ეგზისტენციალურ კვალიფიკაციაზე, იმის დადგენის უნარზე, თუ რა არის და რა არ არის რეალურად, თავისთავად არსებული. ტრანსცენდენტალიზმი ჰუსერლის ნააზრევში ნიშნავს ფენომენოლოგიის ფარგლების გარეთ გასვლას და, რამდენადაც ყოველივე საზრისის მინიჭება მოვლენებისადმი ტრანსცენდენტალური ცნობიერების საქმედ ცხადდება, ჰუსერლის ეს ნაბიჯი უნდა შეფასდეს, როგორც ნაბიჯი სუბიექტური იდეალიზმისკენ: სადაც მოვლენას თავისთავადობის ნიშანი ერთმევა და თავისი არსებობით ცნობიერებას უნდა უმადლოდეს, იქ სუბიექტივიზმი მტკიცედ არის დამკვიდრებული. ტრანსცენდენტალურობა ცნობიერებისა ძალის მქონე შეიძლება იყოს მხოლოდ იმის მიმართ, რაც არ აცხადებს პრეტენზიას საკუთარ არსებობაზე, რაც მოჩვენებითობის დახასიათებითაც კმაყოფილდება (კანტი იტყოდა: „წარმოდგენათა თამაში“). ფენომენოლოგიიდან სარგებლობის მიღება საერთოდ მხოლოდ მაშინ ირის მოსალოდნელი, როცა ის უშუალო მოცემულო-

ბის ფიქსაციას არ შორდება, როცა ის დგას „რადიკალური ემპირიზმის“ ნიადაგზე¹⁵.

საგნობრიობა, რომელზედაც აქ არის ლაპარაკი, მიმართულია არა ფიქტიურზე, რომელიც ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში ფაქტიურს უტოლდება თავისი მნიშვნელობით (ზოგჯერ ფიქტიურს უპირატესი მნიშვნელობა ენიჭება ფაქტიურთან შედარებით), არამედ ნამდვილად არსებულზე, თავისთავადს ვითარებაზე.

ადამიანის ღიაობის შესახებ სამყაროს მიმართ უნდა ვიფიქროთ, რომ აქ საერთო თანხმობა გვაქვს სხვადასხვა ფილოსოფიური მრწამსის მოაზროვნეთა შორის. მაგრამ დიდი აზრთა სხვაობაა იმ საკითხში, თუ რა ადგილი უჭირავს ადამიანის ძირეულ დახასიათებაში გარემოს. არსებობს, საერთოდ, ადამიანისთვის გარემო, თუ არა? უკიდურესი პოზიცია, რომელსაც ჰენგსტენბერგი ემხრობა, იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანი მთლიანად წარმოდგენილია გარემოს არმქონედ. ეს ცნება თითქოს არის მხოლოდ ცხოველისა და მცენარის ქცევაში მოცემული. ადამიანს იმ თავითვე აქვსო, ამტიციებენ, მხოლოდ სამყარო, სამყაროსთან დაპირისპირება, როგორც ცხოველსა და მცენარეს აქვს მხოლოდ გარემო და გარემოსთან დაპირისპირება.

მეორე უკიდურესი თვალსაზრისი, თუმცა სამყაროს შესახებ, სამყაროს განსწილობაზე ადამიანისათვის ლაპარაკობს, მაგრამ ეს არსებით განსხვავებულად არ მიაჩნია ცხოველის გარემოდან. განსხვავება გარემოს ქონასა და სამყაროს ქონას შორის მხოლოდ ხარისხის განსხვავებაა, განსხვავება ექსტენსიური ხასიათისა: ცხოველის გარემო მცირე მოცულობისაა, ადამიანისა ბევრად მასზე დიდი. საბოლოოდ ეს შეხედულება ადამიანს აცხადებს ისეთ არსებად, რომლის ძირითადი და ნიშანდობლივი ნიშანი არის ქცევა, ე. ი. გარემოს მოქმედებაზე რეაქციის წარმოება. უკიდურესნი ამ მიმართულებისა ადამიანს ქცევის არსებად წარმოიდგენენ მხოლოდ და მას რეფლექსების სუბიექტად ვარაუდობენ. რეფლექსოლოგია აქ იაზრება, როგორც უნივერსალური მეცნიერება, რომელიც მცენარის ცხოველისა და ადამიანის სფეროს ერთიან მექანიციკურ კანონზომიერებაში ათავსებს¹⁶.

¹⁵ „რადიკალური ემპირიზმი“ ერთ-ერთი საშუალებაა პოზიტივისტური ემპირიზმის დასაძლევად.

¹⁶ ამის ვარაუდი, რომ ამ მექანიციკურ დაძლევას მოხერხდება მხოლოდ იმით, რომ „გაიხსენებენ“ ადამიანის განსაზღვრულობას ადამიანთა საზოგადოების მიერ,

მესამე თვალსაზრისი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ადამიანის ცხოვრებაში არის როგორც გარემო, ისე სამყაროც, როგორც ადამიანისადმი დაპირისპირებულობის აგენტები, თანაც ორივე, გარემოა და სამყაროს ღიაობაც თავისი სპეციფიკით აქვს წარმოდგენილი. ამით, მართალია, მნიშვნელოვანი ნაბიჯია წინ გადადგმული, რამდენადაც გვერდავლილია როგორც მექანიზმი, ისე ის თვალსაზრისი, რომელიც წყვეტს კავშირს ადამიანსა და ბუნების სხვა მოვლენებს შორის, რომელიც შეუძლებლად ხდის ადამიანის ბუნებრივად წარმოშობის შესაძლებლობას, ევოლუციონური თვალსაზრისის გამოყენებას.

მაგრამ მესამე თვალსაზრისი ცარიელ განცხადებად დარჩება, თუ იგი სრულყოფილი თეორიის სახეს არ მიიღებს, თუ არ იქნება ნაჩვენები კონკრეტულად, ხელსახებად და დამაჯერებლად ის, თუ როგორ ეგუებიან ერთმანეთს ერთ არსებაში გარემოსეულობა და სამყაროსეულობა, ადამიანად ყოფნა და ცხოველად ყოფნა. მართალია, აქ დიალექტიკური ნახტომის ცნების გამოყენება გამართლებულია, მაგრამ ამ გამართლებას დანახვა უნდა, დასაანახავად გააზრება ესაჭიროება. „ნახტომი“ არ უნდა გადაიქცეს სიძნელისგან თავის დაღწევის სიტყვიერ საშუალებად, ნახტომი თვითონაც უნდა იყოს გასაკვები, რათა პრობლემების გახსნა მას დავაკისროთ.

ყოველივე ეს სისტემატურსა და ხანგრძლივ კვლევას მოი-

თავის მოტყუებაა. ადამიანის გასაკვებად. ასახსნელად სოციალურობის მოხმობა მხოლოდ მაშინ არის ანგარიშგასაწევი, მხოლოდ მაშინ უნდა ველოდეთ სოციალურის ცნებიდან მექანიციზმის დაძლევის ადამიანის შესწავლის საქმეში, როცა თვითონ სოციალურობა და მისი ურთიერთობა ადამიანს არ იქნება გაგებული მექანიციზტურად. როცა საზოგადოება არსებითად ვააზრებულია როგორც ისეთი „ნივთი“, რომელიც ადამიანთან ურთიერთობაში მექანიციზტურად გვევლინება, მის მოხმობას ახალი რამ არაფერი შემოაქვს. საილუსტრაციოდ გავიხსენოთ ვ. ბეხტერვეის „კოლექტიური რეფლექსოლოგია“, სადაც თვითონ კოლექტივო მექანიკურ სიდიდედ და უსაზრისო ფაქტად არის წარმოდგენილი.

რა თქმა უნდა, სოციალურის წარმოდგენა დიალექტიკურად, არამექანიციზტურად არის აუცილებელი, მაგრამ არასაკმარისი ჰეროზა ადამიანის გადარჩენისათვის მექანიციზმიდან. თვითონ ადამიანი, სანამ მას სოციალურობის დიალექტიკა „მიეშველებოდეს“, უნდა თვითონ იყოს შეატყვისად ვააზრებული. ე. მარქსის ნათქვამი, რომ ადამიანს ფესვები ისევ ადამიანშიაო, სწორედ ამ ვითარებაზე მიუთითებს. ადამიანის ვააზრება დიალექტიკურობასმოკლებულად შეუძლებელს გახდის მასში დიალექტიკის შექრას გარედან. რა თქმა უნდა, ვერც იმას ვიტყვი, რომ ჯერ იყო საზოგადოება და მერე შეიქმნა ადამიანი.

თხოვს¹⁷. ამის საპირისპიროდ განსაკუთრებით იგრძნობა, როცა ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ვხვდებით ცდას, ზოგად-ფილოსოფიურ და სპეციალურ-ლოგიკური მოსაზრებებით დაასაბუთონ, რომ ადამიანის გაჩენა პრინციპულად შეუძლებელია მომხდარიყო ევოლუციის გზით, ცხოველთა სამეფოში მომხდარი ცვლილებების საფუძველზე. ამ შეხედულებას მტკიცედ და ენერგიულად იცავენ თეოლოგიის ბანაკის წარმომადგენლები და აგრეთვე ჰანს ედ. ჰენსგეტნებერგი. აქ ერთიმეორეს უპირისპირდება ორი თეორია ადამიანის შესახებ: განვითარების თეორია და შექმნის თეორია, ევოლუციისა და შექმნის პრინციპები¹⁸.

ადამიანის დამახასიათებელ ნიშანთა შორის უტილიტარიზმს დიდი გავრცელება აქვს. ალბათ ამით არის შეპირობებული ნაწილობრივ მაინც ის აზრი, რომ ადამიანის ყოველი მოქმედება არის საბოლოოდ მაინც უტილიტარული მოტივით განსაზღვრული. ამტკიცებენ, რომ ე. წ. უანგარო ქცევა საერთოდ არ არსებობს და რომ თითქოს ეს იყოს ადამიანის ძირითადი ნიშანი. ეს არ უნდა იყოს სწორი, რაც მტკიცდება შემდეგი მოსაზრებით:

სიყვარული, მაგალითად, არ შეიძლება ისეთ აქტად მივიჩნიოთ, რომელსაც აქვს გარკვეული მიზანი და მით უმეტეს ვერ გამოვიყვანოთ მას სარგებლიანობის ცნებიდან. სადაც სიყვარული მოტივირებულია, იქ ნამდვილად სიყვარულთან არა გვაქვს საქმე. სიყვარული უსწრებს ყოველგვარ მოტივს სარგებლიანობის შესახებ და არავითარ მიზანს არ გულისხმობს, რასაც სიყვარული უნდა ემსახუროს. ამდენად მართებულია ლაპარაკი საგნობრიობაზე, როგორც მოვლენასთან ერთგვარ ინტიმურობაზე და კონსპირაციაზე.

¹⁷ მ. ჰაიდეგერი, რომელიც ერთ-ერთი წარმომადგენელია უკიდურესი თვალსაზრისისა ამ საკითხში, წერს: როცა ადამიანის განმარტების დებულებას ვიწყებთ ასე: „ადამიანი არის ცხოველი, რომელიც...“, ვაუქმებთ ადამიანის არსთან მისასივლელ გზას. თუ ეს დებულება მივიღებთ, თუ დავიჯერებთ, რომ ადამიანი არის ცხოველი, ვერავითარი დამატება და ახალი ნიშნების დართვა ადამიანისადმი საქმეს ვერ უშველის. ადამიანი, რაზან იგი ცხოველი ყოფილა, ადამიანი ვეღარ იქნება. იხ. *Über den Humanismus*, 1947, S. 13, 14.

¹⁸ იხ. ამ ავტორის *«Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier»*, 1962.

უცნაური ჩანს პირველი შეხედვით, რომ ეს ავტორი თავის წიგნს „ადამიანი და მატერია“ იწყებს „მატერიის რეაბილიტაციით“. არსებითად და სრული შოკულობით ეს ნაშრომი განხილული იქნება კრიტიკულად ადამიანის გენეზისის პრობლემასთან დაკავშირებით. აქ, სადაც საკითხი ადამიანის ფენომენების დესკრიფციას ეხება, გენეზისის საკითხებზე ვერ ღადავდება.

შეიძლება გადაქარბებული იყოს იმის თქმა, რომ სიყვარულის გარეშე არც ერთი კეთილშობილება არ იაზრება, მაგრამ იმისთვის, რომ კეთილშობილურმა განზრახვამ რეალურ განხორციელებას მიაღწიოს, სიყვარულის როლი უდიდესია.

3. ე. ჰენგსტენბერგი მართებულად მიუთითებს იმაზე, რომ ბოროტება ყოველთვის არ არის ეგოისტური. შეიძლება არსებობდეს უანგარო ბოროტება, როგორც არსებობს უანგარო სიყვარული და უანგარო მისწრაფება სიკეთისადმი.

რაც შეეხება უტილიტარული მოქმედების კანონიერებას, იგი სადავო არ არის. მაგრამ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ იგი გამორიცხავს საგნობრიობას, საგნისადმი უანგარო დამოკიდებულებას. პირიქით, იმისთვის, რომ საგნის მოხმარება იყოს ნამდვილი, ის ჭერ უნდა იქნეს „დანახული“ ისე, როგორიც ის არის. ერთი და იგივე მოვლენის მიმართ შეიძლება ჭერ ვიყოთ მიმართული საგნობრივად, შემდეგ კი უტილიტარისტულად. ასეც რომ არ იყოს, ხომ არიან ისეთი მოვლენები, რომელთა მიმართ შეუძლებელია უტილიტარისტული განწყობის გამოყენება?

როცა ამბობენ, რომ ადამიანზე არ ითქმის, რომ ის არის ქცევის მაწარმოებელი არსება და ამ მხრივ იგი არ შეიძლება გავუტოლოთ ცხოველს, იმას გულისხმობენ, რომ ადამიანის ქცევა ყოველთვის მოტივირებულია, ხოლო მოტივი მეორეულია და ემყარება ქცევამდე მიღებულ გადაწყვეტილებას საგნობრიობის ან ანტისაგნობრიობის სასარგებლოდ. ჰენგსტენბერგი ამას აღნიშნავს ტერმინით „Sich-Einstellen“, თავის თავის განწყობით, რომელიც მიმართულია ან საგნობრიობის, ანდა ანტისაგნობრიობის სასარგებლოდ. ეს განწყობა განსაზღვრავს მოტივის ხასიათს, რომელიც ქცევას აძლევს მიმართულებას. ქცევა, მაშასადამე, ყოველთვის არის ან საგნობრივი ან ანტისაგნობრივი.

წინარეგანწყობა არ განსაზღვრავს ქცევის შინაარსს. ის მხოლოდ მიმართულებას აძლევს მას. მიმართულება კი შეიძლება იყოს მხოლოდ ან საგნობრივი, ან არასაგნობრივი და მჭიდროდ არის დაკავშირებული ქცევასთან.

რაც შეეხება წინარეგადაწყვეტილებას, ის არის ადამიანის საწყისისეული ნიშან-თვისების მომენტი და, როგორც ასეთი, იაზრება ადამიანის თვითდეტერმინაციის სახით, რომელიც აბსოლუტური არ არის. ის მხოლოდ მოქმედების ტენდენციას განსაზღვრავს.

არ უნდა ავეურიოთ წინარეგადაწყვეტილება არჩევანთან, სადაც ორი ან მეტი საგანი იგულისხმება და ამოცანას მათ შორის ერთის

არჩევა წარმოადგენს. წინარეგადაწყვეტილება ეხება ყოველთვის ერთ საგანს, რომლის მიმართ ხდება განწყობის დადგენა. წინარეგადაწყვეტილების ცნება უცნობია ჰაიდეგერისათვის, ამტიკებს ჰენგსტენბერგი. თავისუფლება, რომელსაც გულისხმობს წინარეგადაწყვეტილება, ჰაიდეგერთან ჩნდება მოგვიანებით: როცა ადამიანი მიაღდება თავისთავს შიშის განწყობილებაში და თავს დააღწევს იმის გავლენას, რაზედაც მეტი არაფერი ვიცი, გარდა იმისა, რომ „ასე ამბობენ“ („man“). თავისუფლება იწყებს მოქმედებას ადამიანში მანამდე, სანამ ის აღმოაჩენს თავის „მე“-ს. ეს ნათლად ჩანს მოვლენებისადმი მიმართებისას, განსაკუთრებით კი მაშინ, როცა საქმე ეხება სუბიექტებთან მიმართებას. საგნების მოცემულობა თავისი „სახით“, ჰაიდეგერის აზრით, ზღვრული შემთხვევაა. ჩვეულებრივ ისინი გვეძლევიან, როგორც „იარაღები“, როგორც უტილიზაციისთვის დანიშნული საგნები. ჰაიდეგერი, წერს ჰენგსტენბერგი, ადამიანს თავიდანვე უყურებს როგორც პრაგმატიკოსს. „ახალი ჰაიდეგერიც“ ვერ მივიდა თავისუფლების ნამდვილ ცნებასთან, ყოველ შემთხვევაში, დასძენს ჰენგსტენბერგი, ის არ იცნობს გადაწყვეტის თავისუფლებას. მართალია, როცა ადამიანი უახლოვდება ყოფიერებას და ცხოვრობს მასთან ახლოს, ეკ-სისტენტურად, ის ამზადებს ნიადაგს თავისუფლებისათვის, მაგრამ მისი რეალიზაცია დამოკიდებულია ყოფიერებაზე, მის მოწყობაზე. ე. წ. „ყოფიერების დავიწყებაც“ არის, ჰაიდეგერის მიხედვით, არა ეპოქის ცალკეული პირის დანაშაული — შეცოდება, არამედ, ასე ვთქვათ, ყოფიერების ისტორიაში პრესტაბილიზირებული დამე, სიბნელე. ინლეტერმინიზმი, დასკვნის ჰენგსტენბერგი, მთლიანად გადატანილია ჰაიდეგერის მიერ ყოფიერებაში¹⁹.

ადამიანი, როგორც ფენომენი, ვერ აიწერება ისე, რომ ღირებულებითი ცნებები არ იქნეს გამოყენებული. რა გინდა პირველყოფილი მდგომარეობაც არ უნდა ავიღოთ, ჩვენ ვერ შევხვდებით ისეთს ვითარებას ადამიანის ცხოვრებაში, სადაც არ იყოს გადაწყვეტილების აქტი განხორციელებული, არ იყოს გამოქვადებული სუბიექტის პოზიცია მოვლენებისადმი. ჰაიდეგერი ერთ-ერთ ასეთ ვითარებას ადამიანის ცხოვრებაში ეძახის „დაცემულობას“ და მას წარმოიდგენს, როგორც ღირებულების მიხედვით ნეიტრალურ მოვლენას. ჰენგსტენბერგის მიხედვით, ესეც, „დაცემულობაც“ არის გადაწყვეტილების ფორმა და, მაშასადამე, ღირებუ-

¹⁹ ჰ. ე. ჰენგსტენბერგი. 1, გვ. 49.

ლებითი აქტი, სახელდობრ, ანტისაგნობრივის სასარგებლოდ მიღებული არჩევანი²⁰

ადამიანის სამყაროში არსებობის ძირითადი გარკვეულობა, დაასკვნის ჰენგსტენბერგი, არის ის, რომ მას აქვს უნარი იყოს საგნობრივი და იძულებულია თავისუფლად მიიღოს გადაწყვეტილება საგნობრიობის, ანდა ანტისაგნობრიობის სასარგებლოდ²¹.

ადამიანის უნარს საგნობრიობისას სისტემატურად და ექსპერიმენტულად იკვლევდა ფსიქოლოგია, განსაკუთრებით კი ე. წ. გეშტალტფსიქოლოგია. ე. კელერის ცნობილმა ცდებმა ანთროპოიდებზე და მის შემდეგ ჩატარებულმა გამოკვლევებმა ცხადყვეს, რომ ადამიანს და მხოლოდ მას შესწევს იმის უნარი, რომ ერთი და იგივე ნივთი ან მოვლენა იმავე ნივთად და მოვლენად მიიჩნიოს სხვადასხვა და განსხვავებულ გარემოში. ცხოველებისათვის, მათ შორის ანთროპოიდებისათვის; თუ ნივთი სხვადასხვა გარემოშია მოთავსებული, იდენტურად არ განიცდება. ყუთი შიმპანზეს მხედველობის არეში მოთავსებული ცალკე სხვა ნივთებთან და იგივე ყუთი, რომელზედაც მეორე შიმპანზე დამჯდარა, არ არის ერთი და იგივე საგანი. ობობასათვის მის მიერ გაკეთებულ ქსელში გაბმული ბუზი არის საზარდო, რომელიც მან უნდა შეჭამოს, ხოლო იგივე ბუზი, თუ იგი მას შეხვდა თავისუფალ სივრცეში, მისთვის საფრთხეს წარმოადგენს. ადამიანამდელი ცოცხალი არსებანი მოკლებული არიან საგნობრივ აღქმას, მათთვის საგანი კი არ არსებობს, როგორც თავისთავადი რამ, რაც მას უპირისპირდება და რაც იგივეობის კანონს ემორჩილება, არამედ ერთი მთლიანი კონკრეტული გარემო. მთავარი აქ ის არის, რომ თვითონ გარემო ცხოველისათვის არ არსებობს, როგორც მიმართების პუნქტი, როგორც რამე

²⁰ ჰენგსტენბერგი აზუსტებს თავის შეხედულებას „აბსოლუტური ინდტერმინიზმის“ შესახებ: ადამიანის თავისუფლება, წერს იგი, არ არის აბსოლუტური, უპირობო. აბსოლუტურობის მომენტა ვადაწყვეტილებაში ნიშნავს იმას მხოლოდ, რომ რელატიურობას გამოირიცხავს. პირობა, რომელსაც ემყარება და გულისხმობს ადამიანის თავისუფლება, არის აქტუალობის უნარი. საჭიროა ადამიანმა მიაღწიოს ბიოლოგიური და სულიერი განვითარების საჭირო საფეხურს, მის მოწოდებულს. იგულისხმება შესაბამისი საადამირდლო პირობებიც, რაა ადამიანი ვაცდეს პრაგმატულსა და ეთიკის თვალსაზრისზე დადგეს — ეს და მსგავსი მოვლენები ადამიანის თავისუფლების პირობებია. მაგრამ ისინი არ უნდა მივიჩნიოთ თავისუფლების მოწვევად. აეტორი მკაცრად თიშავს მ. ზეუს პირობისაგან. პირობა რომ განსაზღვრავდეს და ქმნიდეს გადაწყვეტილებას, გარკვეული პირობა ყოველთვის გარკვეულ გადაწყვეტილებას მოგვცემდა. მაგრამ ეს ასე არ არის. იხ. 0 ქ ვ ე, გვ. 51.

²¹ 0 ქ ვ ე, გვ. 51.

სხვა, რომელიც მისგან განსხვავებულია და რომელსაც ის უპირის-პირდება. ცხოველი და მისი რეაქციები გარემოს ზემოქმედებაზე შეადგენენ ერთს მთლიანს; ეს არის ორგანიზმის ცხოვრება, მისი ნორმალური ფუნქციობა. პლესნერის თქმით, ცხოველი ისევეა მოკლებული საქმის ვითარების ცნობიერებას, როგორც საგნის ცნობიერებას. ის სწვდება მხოლოდ ველის ვითარებას, რომელიც ადამიანისთვის არის საქმის ვითარება²². საგნობრივი დიფერენცია-ცია, ამბობენ, აბსტრაქციას, ცნებას ემყარებაო, მაგრამ, სამართ-ლიანად შენიშნავს პლესნერი, ამისთვის საჭიროა ე. წ. იდეაცია, რის არსებობას ცხოველში ვერ შევიწყნარებთ. პრობლემა თითქოს ღიად რჩება: რა უძევს საფუძვლად საგნობრიობას და ანტისაგნობრიო-ბას, საიდან მოდის იგი? ეს და მგავსი საკითხები მიეკუთვნებიან ადამიანის ონტოლოგიას, რომელმაც თავისი კვლევა უნდა აწარ-მოოს ზუსტად შესაბამისად ადამიანის ფენომენოლოგიისადმი. ონტო-ლოგიის „ფაქტები“ ფენომენებია.

ეს გარემოება, რომ ადამიანს შეუძლია ნივთის, მოვლენის იდენ-ტიფიკაცია, და ამისთვის საჭირო აბსტრაქცია „გარემოდან“, მიუ-თითებს ადამიანის საგნობრიობის უნარზე. ეს უკანასკნელი არის საფუძველი პირველის: ადამიანს რომ შეუძლია საგნობრივად (Sachlich) განეწყოს „გარემოს“ მიმართ, შესაძლებელს ხდის იმას, რომ იდენტურად იქნეს მიჩნეული ნივთი სხვადასხვა პირობებში, სხვადასხვა საგნებთან არსებობის ვითარებაში. ასევე შეიმეცნებს ადამიანი თავის თავს, ადამიანი არა მარტო იგივეა ობიექტურად, როგორც ყოველგვარი მოვლენა, არამედ იგივედაც განიცდება იგი მის მიერ. სხვანაირად: ადამიანი დაუფლებულია სუბსტანციის კა-ტეგორიას და მას იყენებს არა მხოლოდ გარეშე საგნების მიმართ, არამედ აგრეთვე თავის თავის მიმართაც. არაფერი ამის მსგავსი რამ ცხოველს არა აქვს, მისთვის სრულიად უცხოა სუბსტანციების კა-ტეგორია, ის, რაც საგნის ცნობიერების ცნებაში გამოისახება,

²² ექსპერიმენტულ ფსიქოლოგიაში, მიოთებული განსხვავება ცხოველის აღქ-მასა და ადამიანის აღქმას შორის, როგორც წესი, მხოლოდ აღინიშნებოდა. მისი ახ-სნა ივარაუდებოდა როგორც ევოლუციის ბუნებრივი ეფექტი. ამჟამად ყურადღების ცენტრშია საკითხი: შეიძლება თუ არა ადამიანის საგნობრიობას უნარი განვითა-რებულიყო იმ მონაცემებიდან, რომელიც აქვს ცხოველს. დავა წარმოებს ორ თვალ-საზრისს შორის, ევოლუციურსა და შექმნის პრინციპს შორის. ზოგი მკვლევარი ასა-ხელებს გონს, როგორც იმ ძალას, რომლიდანაც მომდინარეობს აღნიშნული განსხვა-ვება ცხოველსა და ადამიანს შორის, ზოგიც ასახელებს თვითცნობიერებას, რომელიც შეიწერება მხოლოდ ადამიანს.

ადამიანის შემთხვევაში თვითცნობიერებად გვევლინება. ვისაც თვითცნობიერება არა აქვს, ის ვერ „ხედავს“ თავის თავს, ვერ ახერხებს იმას, რომ თავის თავს თავისთავურად სწვდეს.

საგნის საგნობრივი ათვისება გულისხმობს მის დაპირისპირებას ისეთ საგანთან, როგორც არის „მე“. სადაც „მე“ არ გვაქვს, იქ არ გვაქვს არც საგანი, როგორც ასეთად გააზრებული მოვლენა. და, პირიქითაც, მეს ცნობიერება გულისხმობს საგნის ცნობიერებას, მასთან დაპირისპირებას²³.

სუბიექტი-ადამიანი ფენომენოლოგიურადაც გვეძლევა როგორც იდენტური. ის, რომ ტყუილის მთქმელს მართალსაც არ უჯერებენ, იმით არის განსაზღვრული და ერთგვარად გამართლებულიც, რომ ის პირი, რომელმაც ოდესღაც იცრუა, იმ პირთან არის გაიგივებული, რომელიც ახლა, შეიძლება, მართალს ამბობდეს. აქ არსებობის უწყვეტობა არის დაცული, ადამიანის სუბიექტი ნაგულისხმევია სუბსტანციად, სუბსტანციალური ყოფიერების მატარებლად²⁴.

ჩვეულებრივ პიროვნებას ვეძახით ისეთს არსებას, რომელსაც ახასიათებს უწყვეტობა თავის თავზე მიღებული საპასუხისმგებლობა²⁵. ე. წ. „უსაფუძვლო გადაწყვეტილებაც“ იმაზე მიუთითებს, რომ გადაწყვეტილების სუბიექტი მარტოღმარტო არის პასუხისმგებელი მის მოქმედებაზე.

ეს იმას არ ნიშნავს, ჰენგსტენბერგის აზრით, რომ თითქოს წინარეგადაწყვეტილება აჩენდეს, ქმნიდეს პიროვნებას. არა! პიროვნება პირველია, წინარეგადაწყვეტილება მას ემყარება, მისგან გამომდინარეობს. ეს გადაწყვეტილება წინარედ იმიტომ იწოდება,

²³ რა თქმა უნდა, აქ ლაპარაკია მხოლოდ ფენომენოლოგიურ კორელაციაზე საგანსა და მე! შორის. ონტოლოგიურ ვითარებაზე ამის გადატანა, საგანგებო დასაბუთების გარეშე (რაც ჩვენ შეუძლებლად უნდა მივიჩნიოთ), დაუშვებელია. ჩვენს მსჯელობაში აქ საქმე ეხება ცნობიერების ფარგლებში მოცემულს, ფენომენებს.

²⁴ ანასე ხომ ვერ ვიტყვით თვითონ იმ განცდებზე, რომლებიც ჰქონდა ტყუილის მთქმელსა და შემდეგ ს.მართლის მთქმელს? ეს განცდები, რასაკვირველია, სხვადასხვა არიან. გუშინდელი განცდა არ შეიძლება დღეს არსებობდეს. ფსიქიკა მოკლებულია სუბსტანციალურ არსებობას. გუშინდელი განცდა სხვა იქნება, ვიდრე დღევანდელი მაშინაც, როცა გუშინდელი ნათქვამი („დებულება“) და დღევანდელი ნათქვამი იდენტური არიან. ნათქვამი, დებულება და მისი განცდა, ფსიქიკური „რეაქცია“ მასზე, სხვადასხვაა.

²⁵ «Ein solches Wesen mit Kontinuität des selbstverantwortlichen Verhaltens nennen wir gemeinhin Person bzw. Selbst». იქვე, გვ. 54.

რომ მას რაიმე მოტივი არ ამოქმედებს. პირიქით, მოტივები და ქცევები ადამიანისა მას ემყარებიან. პიროვნება უკვე უნდა იყოს, რათა თვითპასუხისმგებლობის უწყვეტობა შესაძლებელი გახდეს.

ნ. ჰარტმანი ადამიანის სუბსტანციულობის მოცემულობას თავისებურ რეფლექსიას უკავშირებს: ადამიანი აიგივებს თავის თავთან იმას, ვინც იყო იგი წარსულში და ვინც იქნება იგი მომავალში²⁶. ჰენგსტენბერგი არ მიიჩნევს ამგვარ ვითარებას საწყისეულ მდგომარეობად. სანამ ამა თუ იმ სიტუაციური მდგომარეობით გამოწვეულ რეფლექსიას მიმართავდეს ადამიანი, ის უკვე „ხედავს“ თავის თავს იდენტურად. ასეთი თვითგანცდა პირველადი მდგომარეობაა. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს ორი მდგომარეობა, ჰარტმანისა და ჰენგსტენბერგის მიერ აღწერილი, ერთი მთლიანი პროცესის ორი ეტაპია და მკაცრად მათი განსხვავება შეუძლებლად უნდა მივიჩნიოთ. ეს კია, რომ ლოგიკურად მაინც პირველ ეტაპად უნდა მივიჩნიოთ მეს უშუალო მოცემულობა „აწმყოში“, როცა ორიგინალი დგას ჩვენ წინაშე²⁷. შემდგომი ოპერაციები, როგორცაა რეფლექსიური წარმოსახვა მესი წარსულში, ანდა მომავალში, მეს მოცემულად გულისხმობს.

მიმართება წინარეგადაწყვეტილებასა და მოტივაციას შორის შეიძლება შებრუნებულად ვიაზროთ. ჰენგსტენბერგი, როგორც ითქვა, პირველ ადგილზე აყენებს გადაწყვეტილებას. ხოლო მოტივაცია მას წინარეგადაწყვეტილებისგან ნაწარმოებად აქვს წარმოდგენილი. მაგრამ მოვუსმინოთ საწინააღმდეგო შეხედულებასაც: საქმე ეხება იმას, თუ რას მივიანიჭოთ უპირატესობა — საგნობრიობას, თუ ანტისაგნობრიობას, ის „ვთქვათ“, რაც არის, თუ ის, რაც არ არის? უთუოდ არსებობს მოტივი, რომელიც განსაზღვრავს ჩვენს გადაწყვეტილებას ერთის, ან მეორის სასარგებლოდ. თვითონ მოტივები, რომელთაც მოხდევს ერთ შემთხვევაში საგნობრივი გადაწყვეტილება, ხოლო მეორე შემთხვევაში ანტისაგნობრივი; შეიძლება ვიაზროთ შემდეგი შინაარსის მატარებელად: ა) უნდა იყო კონსპირატიულ ურთიერთობაში მოვლენებთან, ბ) უნდა იყო არაკონსპირატიულ ურთიერთობაში მოვლენებთან. როცა პირველი მოტივიტ ვხელმძღვანელობთ, საქმე გვაქვს გადაწყვეტილებასთან

²⁶ ნ. ჰარტმანი, Das Problem des geistigen Seins, 1949, S. 91.

²⁷ საკუთრივ მეს მოცემულობაზე და მის წყდობაზე იხ. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“, ტომი მეორე, 1971, გვ. 136 და შემდ.

მოვლენის „სასარგებლოდ“, ხოლო როცა მეორე მოტივს ვემყარებით, გადაწყვეტილება ანტისაგნობრივია.

ჰენგსტენბერგი აბათილებს ასეთი მსჯელობის მართებულობას: მოტივს აქვს, წერს ავტორი, მოთხოვნის ხასიათი და უბიძგებს იმ ვითარებას, რომ გარკვეული მოვლენების მიმართ ასე და ასე გიმოქმედოთ. მაგრამ თვითონ მოვლენა, რომლის მიმართ უნდა დავდგეთ კონსპირაციის მიმართებაში, ჯერ კიდევ არ მოითხოვს რომელიმე გარკვეული მიმართულებით მოქმედებას. მხოლოდ მაშინ, როცა წინარეგადაწყვეტილების საფუძველზე მოვლენა რომელიმე გარკვეულ ასპექტად გვევლინება, ის მოტივის სახეს იღებს²⁸.

შეიძლება სიტყვებზე დავას დაემსგავსოს იმის მტკიცება, რომ საგნობრიობა არის მოტივი, რომელიც გადაწყვეტილებას ედება საფუძვლად, მაგრამ ხომ ცხადია, რომ საგნობრიობის მხარეზე თვითონვე არის გადაწყვეტილება?! მაშასადამე, გადაწყვეტილება, როგორც ფაქტი, უნდა იყოს, რათა მისი გამოყენება მოტივის სახით შეიძლებოდეს. მოტივაცია დასაბუთებაა შესაძლებელი არჩევანისა, ამ შემთხვევაში არჩევანი წინარეგადაწყვეტილებისა საგნობრიობის სასარგებლოდ.

რაც შეეხება ანტისაგნობრიობას, იგი საერთოდ არ შეიძლება „მოტივის“ როლში გამოვიდეს: არ შეიძლება საფუძველი ჰქონდეს იმას, რომ მოვლენა ისე „აღვიქვათ“, როგორადაც ის არ არის. უსაფუძვლო გადაწყვეტილებას არა აქვს მოტივი, არა აქვს გამართლება.

ძირითადი გადაწყვეტილების მეორე ვარიანტი, ანტისაგნობრიობა, არ არის დამოუკიდებელი, საწყისისეული გადაწყვეტილება. ის არის დადებითი, საგნობრივი გადაწყვეტილების ნეგაცია, უარყოფა.

არც ის არის ფენომენოლოგიურად სწორი, რომ თითქოს ხდებოდეს მოტივთა დაპირისპირება, ან მისი უარყოფა. მოტივი, ამბობს ჰენგსტენბერგი, საგნობრივად არ გვეძლევა, როცა ის ამ სახეს იღებს, ხდება მისი გარდაქმნა მიზნად.

მოტივისა და გადაწყვეტილების ადგილი ცნობიერებაში განსხვავებულია. ჰენგსტენბერგის მიხედვით, მოტივის ადგილი არ შეიძლება იყოს ცნობიერების მაღალ საფეხურზე. იგი უფრო ბუნდოვან ცნობიერებას მოითხოვს: მოტივი ისე მოქმედებს, რომ ცნო-

²⁸ «Das Motiv folgt also der Vorentscheidung, nicht umgekehrt», იქვე, გვ. 62.

ბიერების საგნად არ გვევლინება, ის უფრო „გვერდითი“ მოვლენაა. როცა ორ რამეს შორის არჩევანზეა ლაპარაკი, საქმე მოტივთან არა გვაქვს: „უაზრობაა ლაპარაკი მოტივთა შორის არჩევანზე“²⁹. არჩევა შეიძლება მხოლოდ საგანთა შორის, რომლებიც შეიძლება გარკვეული მიზნის მისაღწევად გამოდგნენ.

გადაწყვეტილებაზე ამბობენ, რომ ის არის ზეცნობიერების სფეროში და მაშასადამე, მოტივის ადგილს მაქსიმალურად შორდება.

მოდღერება მოტივზე ვერც ვერაფერს გვეტყვის ადამიანის თავისუფლების შესახებ. გადაწყვეტილების თავისუფლება წინარე პირობაა მოტივაციისა და არა პირუკუ, მოტივის მნიშვნელობა ადამიანის თავისუფლებისათვის არის ის, რომ იგი არ ახდენს ნებისყოფის დეტერმინაციას.

საგნობრიობა, ჰენგსტენბერგის მიხედვით, ის ძირითადი ადამიანური ნიშანია, რომლის მიმართებითაც განისაზღვრებიან ადამიანის სხვა ფენომენოლოგიური ნიშნები. ავტორი ისე შორს მიდის, რომ თვით ბიოლოგიური კანონზომიერებაც, რომელიც მოქმედებს ადამიანში, საგნობრიობის სამსახურში გვევლინება. ამასთან არის დაკავშირებული დიდი საკითხი ჰხეულის როლის შესახებ ადამიანის ბუნებაში.

ჰენგსტენბერგი და ზოგი სხვა მკვლევარიც ამოდიან იმ თვალსაზრისიდან, რომ ადამიანისა და ცხოველის ბიოლოგია პრინციპულად განსხვავდებიან ერთმანეთიდან იმით, რომ როცა ცხოველის ბიოლოგიური სინამდვილე და მისი კანონზომიერება მთლიანად არის ჩაკეტილი თავის თავში, ადამიანის ბიოლოგიაში, მის ფუნქციონებაში მონაწილეობას იღებს ზებიოლოგიური ვითარება. ამ გარემოების გამოთქმას ემსახურება ის შინაარსეული დაპირისპირება ჰხეულსა და ტანს შორის, რომელიც იქნა შემოღებული ამ საკითხთან დაკავშირებით.

ჯერ კიდევ ჰაიდეგერიმა გამოთქვა აზრი, რომ ადამიანის ტანი არის არსებითად სხვა რამ, ვიდრე ცხოველის ორგანიზმი. ბიოლოგიზმის შეცდომა, წერს ჰაიდეგერი, იმით კი არ გასწორდება და დაიძლევა, რომ ადამიანის ტანს დავურთავთ ადამიანის სულს, ხოლო უკანასკნელზე ავაგებთ გონს და ამ პროცესს დავამთავრებთ ეგზისტენციელთ. რა მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს ყოველივე ამას და ამასთან ერთად გონის დიდი მნიშვნელობის ქადაგებას, თუ მა-

²⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 63.

ინც ყოველივე ეს დაყვანილი იქნება სიცოცხლის განცდებზე იმ გაფრთხილებით, რომ აზროვნება თავისი გაქცევებული ცნებებით სპობს, შლის სიცოცხლის პროცესს და რომ ყოფიერების აზროვნება ამახინჯებს არსებობას. ის ფაქტი, რომ ფიზიოლოგიას და ფიზიოლოგიურ ქიმიას შეუძლიათ ბუნებისმეტყველურად იკვლიონ ადამიანი როგორც ორგანიზმი, იმის საბუთად არ გამოდგება, რომ ამ „ორგანულში“ ე. ი. მეცნიერულად ახსნილ ტანში გვეგულისხმებია ადამიანის არსი. ასეთი აზრი იმგვარადვე დაუსაბუთებელია, როგორც იმის მტკიცება, რომ ატომის ენერჯია არის ზუნების არსი. როგორც იმის დამტკიცება არ არის შესაძლებელი, რომ ადამიანის არსი მდგომარეობს ანიმალურ ორგანიზმში, ესევე შეუძლებელია ამ უვარგისი განმარტების გასწორება-შეესება იმით, რომ ადამიანს დამატებით მოვაკუთვნებთ უკვდავ სულს, გონების უნარს, ანდა პიროვნების ნიშნებს. ასე მსჯელობს ჰაიდეგერი³⁰.

არსებითად ამავე თვალსაზრისზე დგას ჰ. პლესნერიც, როცა ამბობს, რომ ცხოველი ჩაჭედილია თავის თავში, რომ ის არის ორგანიზმი და მეტი მასზე არაფერი ითქმის. ადამიანი, და მხოლოდ ის, არის ის არსება, რომელსაც მისი ორგანიზმი, მისი სხეული და ტანი ეძლევა საგნობრივად და როგორც მდგომარეობა. ადამიანი განიცდის თავის თავს, როგორც ნივთს და ნივთში, რომელიც განსხვავდება მისთვის ყოველ სხვა ნივთისგან, რამდენადაც ეს ნივთი არის თვითონ და ვინაიდან იგი მას ემორჩილება, მის ინტერესებს შეესატყვისება თავის მოქმედებაში. სხეულს ადამიანთან აქვს საშუალების, ინსტრუმენტის ხასიათი, ადამიანის მიმართება თავისთავისადმი, როგორც ტანისადმი, არის საგნობრივი, ინსტრუმენტალური³¹.

ამ საკითხს ეხება ჰენგსტენბერგი ადამიანის საგნობრიობის უნართან დაკავშირებით. საკითხი აქ ასეა წარმოდგენილი: როგორ უნდა ვიაზროთ ადამიანისა და მისი „ორგანიზმის“, მისი ტანის (Leib) ურთიერთობა, რათა შესაძლებელი გახდეს საგნობრიობის პოზიციის განხორციელება ადამიანის მიერ?

ავტორი გვაუწყებს: ცხოველის ორგანიზმში ცალკეული ორგანოები ემორჩილებიან ცენტრალურ ორგანოს, ხოლო ცალკეული

³⁰ M. Heidegger, *Über den Humanismus*, 1947. S. 14.

³¹ H. Plessner, *Lachen und Weinen, Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, 1961, S. 49; 53.

ორგანოები ქმნიან მთლიანი ორგანიზმის კონსტიტუციას, თავის მხრივ ორგანიზმი, როგორც მთელი, მიუჩენს ორგანოებს მათ ადგილს, ფუნქციას და საზრისს. არც ცენტრალური ორგანო არსებობს ამ ფუნქციების გარეშე. ცხოველის სულიც ვიტალური ხასიათისაა და ემსახურება მის ორგანიზმს³². ცხოველი არის მხოლოდ და მხოლოდ ორგანიზმი და მეტი არაფერი³³. ცხოველს არა „აქვს“ ორგანიზმი. ცხოველური ინდივიდი და ორგანიზმი არის ერთი და იგივე. არც ერთი ორგანო ცხოველისა არ აკეთებს იმას, რაც იმავე დროს არ იყოს ცენტრალური ორგანოს მოქმედების შემცველი, მისი დავალების შესრულება. ცხოველის ორგანიზმს არ ძალუძს „სოლოპარტიის“ შესრულება, და ა. შ.

ადამიანი, დასძენს ჰენგსტენბერგი, არის არა ტანი, არამედ მას აქვს ტანი მის განკარგულებაში. ტანის მართვა ადამიანის მიერ მომდინარეობს არა ორგანიზმიდან, ორგანიზმისეული პრინციპიდან, არამედ ადამიანის ექსცენტრულობიდან. ექსცენტრული გადაწყვეტილება პრინციპულად უპირისპირდება ყოველგვარ ბიოლოგიურობას, ცხოველურობას. ადამიანის კიდურები და ორგანოები აღჭურვილი არიან უნარით — ითამაშონ „სოლოპარტიები“, რომლებიც მომდინარეობენ არა ორგანიზმიდან, მისი მთლიანობიდან, არამედ საგნობრივ, ანდა ანტისაგნობრივ მიმართებიდან მოვლენებისადმი. ზოგი კიდური სრულიად თავისუფალია ცენტრის მბრძანებლობიდან (ხელი), ზოგი ორგანო ემორჩილება ორგანიზმსაც და არაორგანიზმისეულ დავალებასაც. ფილტვები, მაგალითად, ემსახურებიან ვეგეტაციურ მიზნებს, მაგრამ შეიძლება სიმღერასაც ემსახურონ, თვალი რეფლექსის ორგანოც არის და კვლევითი დაკვირვებისაც. იგივე ითქმის ადამიანის ტვინის შესახებაც. ა. ბერგსონი ტვინს მხოლოდ მოძრაობის ფუნქციას და რეაქციათა კოორდინაციას ავალებს. ჰენგსტენბერგი

³² ეს პრინციპი დიდხანს იყო და ზოგან ახლაც არის გაბატონებული ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესწავლის დროს: ფიქრობენ, რომ ადამიანის სულიერი ცხოვრების გასაგებად ერთადერთი მეცნიერული გზა არის ბიოლოგიური თვალსაზრისის გამოყენება, ამის დადგენა, თუ რა ფუნქციას ასრულებს ესა თუ ის სულიერი პროცესი ორგანიზმისათვის. ეს თვალსაზრისი, შეიძლება, საეცებით კანონიერი ზოოფსიქოლოგიაში, სრულიად უკმარია ადამიანის შესწავლის საქმეში.

³³ «...das Tier ist ganz und gar (beseelter) Organismus und nichts darüber hinaus», H. E. H e n g s t e n b e r g, Philosophische Antropologie, Stuttgart, 1957, S. 89.

ტანსაც, როგორც სხვა ზოგიერთ ორგანოს, ორმაგ ფუნქციას აკისრებს. ადამიანის ტანი, დასკვნის ავტორი, არ არის ცხოველური ორგანიზმი, არამედ ისეთი „საგანი“, რომელიც ორგანიზმის ფუნქციებსაც ანხორციელებს³⁴.

ადამიანის ტანის ნაწილზე, ორგანოებზე, ამბობენ, რომ ისინი არ არიან ისე სპეციალიზირებული, როგორც ცხოველის ორგანოები. ამაში ზოგი ხედავს ადამიანის ჩამორჩენილობას. ჰენგსტენბერგი და მისი მსგავსი მკვლევარები აქ ხედავენ ადამიანის უპირატესობას ცხოველის წინაშე. ცხოველის ორგანოები განკუთვნილი არიან მოქმედების გარკვეული სახეობისათვის. ისინი კარგად აკეთებენ ერთს რასმეს, მაგრამ სრულიად ვერ აკეთებენ სხვა რამეს. ადამიანი, პირიქით, ერთი და იგივე ორგანოს საშუალებით აკეთებს ბევრს რასმე, და ერთგვარად განუსაზღვრელიც კი არის ზოგი ორგანოს შესაძლებლობა. ადამიანის ხელი, მაგალითად, აკეთებს მრავალ საგანს, რომელთა შორის არსებითი ხასიათის განსხვავებაა, ადამიანის ტანი ასრულებს მრავალნაირ მოძრაობას, რაც ცხოველისათვის მიუწვდომელია...³⁵ ადამიანის ორგანოების სპეციალიზაციას განსაზღვრავს საგნობრიობა. ორგანოს უნდა შეეძლოს მოვლენას მოეპყრას საგნობრივად, მისი „მოთხოვნის“ მიხედვით. ტანის ორგანო, წერს ჰენგსტენბერგი, უნდა ეწოდოს იმ ორგანოს, რომლის მორფოლოგიაში მონაწილეობას იღებს საგნობრიობა, ხოლო „ტანით“ უნდა აღვნიშნოთ ის მატერიალური ორგანიზაცია, რომელიც შედგება მრავალრიცხოვანი ნაწილებისგან, რომელთა განსაზღვრებაში მონაწილეობა აქვს მიღებული საგნობრიობის პოზიციას³⁶. ტანი, ასე გაგებული, აქვს მხოლოდ ადამიანს.

ადამიანის მატერიალური ორგანიზაციის ფორმირებაში საგნობრიობის მონაწილეობა ხელახლა აყენებს საკითხს მისი ბიოლოგიური ძალისა, თუ უძლურების შესახებ.

არ. გელენის კონცეფციამ, რომელიც ამ კითხვის პასუხს წარ-

³⁴ «Der menschliche Leib ist kein tierischer Organismus, er leistet nur a u c h organismische Funktionen, «Der Leib ist etwas anderes als ein Organismus», S. 91.

³⁵ ხელის შესახებ ჰაიდგერი წერს: „ტაცების ორგანო აქვს, მაგალითად, მაიმუნს, მაგრამ მას არა აქვს ხელი“. „ტაცების ორგანოებიდან ხელი განსხვავდება უსასრულოდ, ე. ი. არსიუელი უფსკრულით. მხოლოდ იმ არსებამ, რომელიც ლაპარაკობს, ე. ი. აზროვნებს, შეიძლება ჰქონდეს ხელი...“ Heidegger, Was heisst Denken?, 1954. S. 51.

³⁶ ჰენგსტენბერგი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, გვ. 93.

მოადგენს, განსაკუთრებული ყურადღება მიიქცია. ამ კონცეფციის მიხედვით, ადამიანი არის „ნაკლოვანი არსება“. ცხოველთან შედარებით, მას აკლია ის ინსტინქტები, რომლითაც არის იგი შეგუებული თავის ბუნებრივ გარემოს! ადამიანს აკლია მექანიზმი — ინსტინქტი-გარემო-შეგუება. საჭიროა ადამიანმა როგორმე შეავსოს ეს ხარვეზი, და გელენისათვის ადამიანის პრობლემა არსებითად არის იმის გარკვევა, თუ როგორ აღწევს იგი თავისი ადამიანური ძალებით იმას, რასაც ცხოველი აღწევს დასახელებული მექანიზმის საშუალებით³⁷.

გელენს ბევრი მოწინააღმდეგე გაუჩნდა. ცხოველისებური, ინსტინქტური შეგუება გარემოსადმი, რაგინდ მიზანშეწონილიც არ ჩანს იგი ცხოველის სიცოცხლის დაცვისათვის, მაინც ვერ ჩაითვლება უპირატეს ვითარებად, თუ მას ადამიანზე გადავიტანთ. ცხოველური მექანიზმი ქცევისა შეზღუდულია სპეციალური გარემოსეული ვითარებით. ამაშია მისი დადებითი და უარყოფითი თვისებები. მართალია, ცხოველი, მისი ინსტინქტი მის შესატყვის გარემოში „გენიალურად“ მოქმედებს, მაგრამ ამ სიტუაციის გარეთ იგი სრულიად უმწეოა და ცხოველის ქცევას უაზრო მოქმედებად აქცევს.

ადამიანის ამოცანა სულ სხვაა. თუ ამაზე ვიმსჯელებთ იმის მიხედვით, თუ რა შეუქმნია ადამიანს საერთოდ მისი ისტორიის მანძილზე, უნდა ვთქვათ, რომ ამას ადამიანი ვერ შეძლებდა, თუ ის იქნებოდა მიჯაჭვული სპეციფიკურ გარემოზე და სპეციფიკური ქცევით იქნებოდა მისი შესაძლებლობა შემოფარგლული, როგორც ეს არის ცხოველის შემთხვევაში. გელენიც აღიარებს იმას, რომ ადამიანი არის სამყაროსეული არსება, რომ იგი ღია არის სამყაროს ზემოქმედებისათვის. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი არ არის შებოჭილი ინსტინქტით, მისი მოქმედება არ არის ქცევა, როგორც მტკიცე და ერთმნიშვნელოვანი კავშირი გამლოზიანებელსა და რეაქციას შორის. ადამიანს შეუძლია იყოს თავისუფალი მიზნის დასახვის აუცილებლობისგან. ის, რაც გელენს ადამიანის ნაკლად მიაჩნია, ნამდვილად არის მისი უპირატესობა, ის, რაც მას შესაძლებლობას აძლევს იყოს არა ქცევის, არამედ შემოქმედების სუბიექტი, არა აუცილებლობის ჯაჭვის ერთ-ერთი რგოლი, არამედ

³⁷ Ar. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 1955, S. 17.

თავისუფალი არსება. კულტურას, მაგალითად, ქმნის ადამიანი არა გაჭირვების გამო, არა იმიტომ, რომ მან თანდაყოლილი ნაკლის, ხარვეზის გამოსწორება-კომპენსაცია უნდა მოახდინოს, როგორც ამას ამტკიცებს გელენი, არამედ თავის შესაძლებლობათა სიუხვისა და სისავსის გამო³⁸.

ადამიანის ნაკლად ვერ ჩაითვლება ის, რომ მას არა აქვს სპეციალური „მისი“ გარემო, როგორც ქათამს არ ჩაეთვლება ნაკლად ის, რომ ის არ ლაპარაკობს. იმის გასარკვევად, თუ რა აკლია და რა ესაჭიროება ამა თუ იმ არსებას, უნდა მივმართოთ იმის დესკრიფციას, თუ რას „ემსახურება“ ის, რისთვის არის იგი³⁹.

ადამიანის ფენომენოლოგიურ ნიშანთა შორის განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს მისი სოციალურობა, საზოგადოებრიობა. ადამიანის ეს ნიშანი აღრევე იყო შემჩნეული და სპეციფიკურ ადამიანურ ნიშნად იყო გამოცხადებული⁴⁰.

ადამიანი წარმოდგენილია, როგორც მოპასუხე ბუნებისა და ადამიანის მიერ დასმულ კითხვებზე. ის თავისუფალია პასუხის შერჩევაში, მაგრამ არ შეუძლია საერთოდ უპასუხოდ დატოვოს ეს შეკითხვები. პასუხი შეიძლება გამოიხატებოდეს ადამიანის მოქმედებით, მაგრამ სპეციფიკურია მაინც სიტყვაში გამოსახული პოზიცია. „შეხვედრას“ ეძახიან იმ პროცესს, რომელსაც აქვს ადგილი ორ პასუხისგაცემის უნარით აღჭურვილ არსებას შორის. ჩვენი პასუხი იქნება ან საგნობრივი, ან ანტისაგნობრივი, მაგრამ ამ ორიდან ერთი აუცილებლად იქნება. ეს აქტი ადამიანს იძულებითად ევალება. შეიძლება ჩვენს მიმართ მომართულ სიყვარულზე სიძულვი-

³⁸ საინტერესო მეთოდოლოგიურ მოსაზრებას გამოთქვამს ჰენგსტენბერგი ამ საკითხთან დაკავშირებით. მისი აზრით, პირველად ადამიანი, როგორც ბიოლოგი, ცხოველს განიხილავდა ანთროპომორფულად, შემდეგ, დიდი ცდისა და შრომის შედეგად, აღიანომა მოაქერხა ის, რომ ცხოველს შეხედა, როგორც ცხოველს. ეს იყო საგნობრიობის ტრიუმფი, რომელიც გასცდა თავის კანონიერ ფარგლებს და, ვითომდა საგნობრიობის სრულყოფისათვის, ადამიანსაც შეხედა ცხოველისათვის განკუთვნილი თვალსაზრისით. ამან დაკარგა ადამიანის ბიოლოგიის შესწავლის გზა.

³⁹ ჰენგსტენბერგს შეუძლებლად მიაჩნია ადამიანის ბიოლოგიის შემცენება მხოლოდ ბიოლოგიური ფაქტორებით. ის მოითხოვს ამისთვის ზებიოლოგიურ მომენტს დაწასეთი ვარაუდის დასაბუთებას ცდილობს ადამიანის შესახებ მეტაფიზიკურ მოძღვრებაში. ამჟამად, როცა ჩვენ წინაშე დგას მხოლოდ ადამიანის ფენომენოლოგიის საკითხი, ჰენგსტენბერგის მეტაფიზიკას ვერ შევეხებთ. სხვა საკითხთან დაკავშირებით ამ მეტაფიზიკას დაწვრილებით ვაჩივილავთ ახლო მომავალში.

⁴⁰ იხ. M. Landmann, Philosophische Anthropologie. 1955, S 222.; 242. შეად. K. Barth, Mensch und Mitmensch, 1954.

ლით ვუპასუხოთ. ეს მაინც პასუხი იქნება, ხოლო ინდიფერენტული პოზიციაა“ აქ, ამტკიცებს ჰენგსტენბერგი, არის სრულუფლებიანი პასუხი.

„მე“ და „შენ“ ერთდროულად უნდა გაჩენილიყვნენ. უერთმანეთოდ ისინი გაუგებარი ჩანან. ინდივიდი თანაადამიანის როლში გამოდის. საყურადღებო განსაკუთრებით აქ ის არის, რომ დიალოგის საგანი ყოველთვის არის რალაც სხვა, მესამე და არა „მე“, ან „შენ“. ეს დებულება მაშინაც ძალაშია, როცა საკითხი ეხება „ჩემს“, ან „შენს“ რომელიმე ნიშან-თვისებას.

ადამიანთა კავშირი ერთობის ფენომენში ვლინდება (Das Phänomen der Gemeinschaft), ერთობა ღირებულებას გულისხმობს; ღირებულება აქ მხოლოდ ინტენსირებულია, მაგრამ როგორც ასეთი ის სინამდვილეს შეიცავს, ღირებულებით სინამდვილეს.

ადამიანთა ერთობა ემყარება საგნობრიობას, როგორც ღირებულებას, რომელსაც აღიარებენ ერთობის წევრები. როგორც კი საგნობრივი პოზიცია იმ ღირებულების მიმართ მოიშლება, რომელიც ერთობას საფუძვლად ედო, თვით ერთობაც, როგორც ფენომენი, იშლება, უქმდება. ანტისაგნობრიობა აუქმებს ერთობას.

რიგი ავტორებისა ერთობას მიზნისგან და უტილიტარულ ამოცანისგან თავისუფალ მოვლენად გულისხმობენ. სადაც ერთობა რაიმე მიღწევისათვის დგება, რაიმე მიზნის გარშემო იქმნება, იქ ნამდვილი ერთობა, ჰენგსტენბერგის აზრით, არა გვაქვს. ერთობის არსი იმაშია, რომ საერთო მიდგომა, პოზიცია საგნობრიობისადმი ხდება ხელიხელჩაკიდებულად, ერთიანად.

ერთობის მნიშვნელობა ადამიანისთვის არსებითია. ე. წ. შეხვედრა ადამიანისა ადამიანთან აუცილებლობით არის განსაზღვრული: ადამიანის დესკრიფციული ნიშნები არსებითად მოითხოვენ და გულისხმობენ შეხვედრას. ადამიანის სოციალურობა მის ადამიანობასთან არის დაკავშირებული. ამ საკითხთან დაპირისპირებული ორი თეორია, ვფიქრობთ, არ გამორიცხავს ერთმანეთს. ადამიანის ნაკლოვანება ისევე შეიძლება ხელს უწყობდეს სოციალურობას და ადამიანთა ერთობას, როგორც ადამიანის შესაძლებლობათა სიუხვე და ჰავსეობა. ამ ვითარების ცხადყოფისათვის საჭიროა წინასწარ ნათლად გვექონდეს წარმოდგენილი ის, თუ რომელ ასპექტში და განვითარების რომელ საფეხურზე არის ლაპარაკი ადამიანზე. სხვანაირად: უნდა მივცეთ ჩვენს თავს ანგარიში იმის თა-

ბაზე, თუ რომელი ადამიანის სოციალურობაზე არის ლაპარაკი, რომელ მომენტში. ადამიანს რომ, მაგალითად, სათქმელი არაფერი ჰქონებოდა, მას არც მსმენელი დასკირდებოდა და დიალოგიც არ შედგებოდა, მაგრამ დიალოგი არ შედგებოდა არც მაშინ, ადამიანს მეორე ადამიანი რომ არ შეხვედროდა. შეიძლება ვთქვათ, რომ ადამიანს თავისთვისაც არ გაუჩნდებოდა ე. წ. სათქმელი, რომ გამოთქმის აუცილებელი პირობა და საზრისის მიმცემი — მსმენელი არ ენახა. მართალი იყო ვ. ვუნდტი, როცა ამბობდა, რომ ცხოველი იმიტომ არ ლაპარაკობს, რომ მას სათქმელი არაფერი აქვს. ამჟამად ამ გარემოებას ასე აგვიწერენ: ბუნება ცხოველს არაფერს ეკითხება (თუ ვერ ეკითხება), პასუხის საჭიროებაც აქ არ დგება. სულ სხვაა ადამიანი. ყოველი ფაქტი, ბუნებრივიცა და სოციალურიც, ადამიანისთვის არის კითხვა, ე. ი. ისეთი რაღაც, რაც მისგან, ადამიანისგან მოითხოვს „პოზიციას“, „პასუხს“, „გადაწყვეტილებას“.

ამასთან დაკავშირებით არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება განსხვავებას ერთობასა და საზოგადოებას შორის. ერთობა *Gemeinschaft* არ არის უტილიტარული პრინციპის საფუძველზე აგებული ვითარება, საზოგადოება, პირიქით, ემყარება ამ პრინციპს. ერთობა, ანბობენ, არის თავისთვის, საზოგადოება არის რაიმესთვის, რომელიმე მიზნის განსახორციელებლად. ერთობა ღირებულია თავისთავად, საზოგადოების ღირებულება განიზომება იმ მიზნის ღირებულებით, რომელსაც ის ემსახურება. აუცილებლობა ადამიანის კავშირისა ერთობასთან და საზოგადოებასთან არ არის ერთნაირი. უფრო სწორად, ადამიანის არსებობა (პრინციპში) შესაძლებელია მხოლოდ ერთობაში, საზოგადოება მისთვის პრინციპულად, არსობრივად აუცილებელი არ არის. უტილიტარული ამოცანების შეუჩერებელი ზრდა, ის გარემოება, რომ მოთხოვნილებათა გაზრდის კვალობაზე ადამიანი სულ უფრო და უფრო დამოკიდებული ხდება სხვაზე, სხვა ადამიანებზე, ზრდის საზოგადოების საჭიროებას ადამიანისთვის. რომ არა ეს, ადამიანი მარტო ერთობის საფუძველზე შესძლებდა „ცხოვრებას“, „ცივილიზაციაზე“ უარს იტყოდა და მაინც ადამიანი დარჩებოდა, მაგრამ მაშინ დადგებოდა საკითხი: არის თუ არა ასეთი ადამიანი ნამდვილი ადამიანი, ე. ი. ისეთი, რომელიც მთლიანად, მთელი თავისი ადამიანობით გამოვლინდა?⁴¹.

⁴¹ მეორდება კითხვა: დოგმატი, თუ ალექსანდრე? რომელი მათგანია ნამდვილი ადამიანი? მოთხოვნილებათა გამრავლება — ადამიანობას ემსახურება, თუ სპობს მას?

არ შეიძლება ამასთან დაკავშირებით არ იქნეს განხილული ვ. დილთაის ის მოსაზრება, რომ ადამიანის არსის გამოვლინების აუცილებელი პირობა არის ისტორია. ადამიანის ფენომენოლოგიის შექმნა, ამ კონცეფციის მიხედვით, შესაძლებელია ადამიანის ისტორიიდან. მაგრამ სიძნელე იმაშია, რომ ამ ისტორიას არა აქვს დასრულებული სახე. არავინ იცის დღეს ის, თუ რას გვაუწყებს ისტორიის ხვალისდელი დღე ადამიანის შესახებ, რა ახალი, დღემდე გაუგონარი ნიშან-თვისება გამოვლინდება ადამიანის ისტორიულ პროცესში. თუ ახლა ამ ვითარებას ისტორიიდან ადამიანის სიცოცხლის მიმდინარეობაზე გადავიტანთ და ვიკითხავთ, რა არის ესა თუ ის ადამიანი, შეიძლება ანალოგიური სიძნელის წინაშე დავდეთ: ჩვენ ხომ არ ვიცით, რა იქნება ინდივიდი ხვალ? ის ხომ ჭერ კიდევ არ გამოვლენილა მთლიანად? ეგების აღმოჩნდეს, რომ მოცემულმა ინდივიდმა სიკვდილთან უკანასკნელი გაბრძოლებისას გამოავლინოს სწორედ ის, რაც არსებითი იყო მისთვის, რაც მასში მანამდე არავის შეუმჩნევია?

ადამიანის ფენომენოლოგია, მაშასადამე, არ უნდა გავიგოთ, როგორც ემპირიული ცალკეული ნიშან-თვისებების გამოვლინების რეგისტრაცია. ასეთი რამ შესაძლებელიც რომ იყოს, მეცნიერულ მნიშვნელობას მოკლებული იქნებოდა. საძებარია არა ეს, არამედ ის პრინციპული კანონზომიერება, რომელიც საფუძვლად უდევს ადამიანის სპეციფიკურ გამოვლინებებს. ამ თვალსაზრისით ჰენგსტენბერგის ცდა მეთოდოლოგიურად გამართლებულია: ის ცდილობს საგნობრიობის და ანტისაგნობრიობის პრინციპიდან გამოიყვანოს ყველა სხვა ზოგადი ადამიანური ნიშნები. ვიმეორებთ, მეთოდოლოგიურად მართებულია-თქო, ე.ი. ფენომენოლოგიური მუშაობა ემყარება ადამიანის სტრუქტურულობის ცნობას. ადამიანი წარმოდგენილია, როგორც მწყობრი გეშტალტი, რომელსაც აქვს ცენტრი და პერიფერია, საფუძველი და ზედნაშენი. ასეთი შეხედულება ადამიანზე (და შემეცნების საგანზე საერთოდ) პოსტულატია შემეცნების შესაძლებლობისა. სადაც ასეთი პირობა არაა მოცემული, იქ საფუძველი ეყრება არა მხოლოდ მისტიციზმისა და ირაციონალიზმის განვითარებას, არამედ სრულიად შეუზღუდველ ნებისმიერობასაც⁴².

⁴² ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში ფართოდ არის გავრცელებული აზრი იმის შესახებ, რომ ადამიანს საერთოდ არსი არა აქვს, რომ ის იძენად ცვალებადია. რომ ყოველი პოზიტიური „არის“ მყისვე შესაცვლელი ხდება. მყარი, მტკიცე ნიშნები

ჰენგსტენბერგის ფენომენოლოგიური ანალიზი ადამიანისა უკანასკნელად ეხება ადამიანის მიმართებას იმ სამყაროსეული ცნებებისადმი, როგორცაა უსასრულობა და არარა. აქაც ავტორი ხედავს ადამიანის ძირეულ განსხვავებას ცხოველისაგან. ჭერ კიდევ მ. შელერი ახასიათებდა ადამიანს, როგორც ისეთს არსებას, რომელსაც შეუძლია თქვას „არა“. პლესნერი ცხოველს ახასიათებს, როგორც ისეთს არსებას, რომელსაც არა აქვს გრძნობის ორგანო ნეგატიურის აღსაქმელად. ცხოველი, მისი თქმით, არის თანდაყოლილი „პოზიტივისტი“, ის მხოლოდ იმას „ხედავს“, რაც უშუალოდ არის მის წინ. ის, რაც არ არის უშუალოდ მოცემული, მისთვის არ არსებობს არც როგორც არარსებული. ისეთი საქმის ვითარება, როგორც არის მაგალითად, — „როგორი იქნებოდა მდგომარეობა, ეს და ეს საგანი, ან ეს და ეს თვისება საგნისა რომ არ ყოფილიყო?“ ნეგატიურის „წარმოდგენა“, მისი ერთგვარი მოცემულობის წარმოსახვა და ამის შესაბამისად ქცევის განსაზღვრა ცხოველისათვის მიუწვდომელი აქტია. ჰენგსტენბერგის აზრით, ცხოველი არმოცემულს, ნეგატიურს განიცდის (ძალი პატრონზე „ნაღვლობს“), მაგრამ არმოცემული რომ ცხოველმა ჩართოს მისი ქცევის სტრუქტურაში, ეს მას არ შეუძლია. აქედან ასკენიან, რომ ცხოველისათვის თითქოს არ არსებობს არც ე. წ. საქმის ვითარება (Sachverhalt) და არც საგნის კონსტანტობა⁴³. თუ კონსტანტობა ცხოველისთვის არ არსებობს, მაშინ მისთვის არ არსებობს არც არარაში რისამე გადასვლა და არც არარისგან რისამე შემოსვლა ცდაში, უშუალო მოცემულობაში. ადამიანი, მაშასადამე, არის ის

მას არა აქვს. ამ შეხედულებას ბევრი მოწინააღმდეგე ჰყავს და უნდა ჰყავდეს სწორედ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში მოპუშაუეთა შორის. ცვალებადობა და განვითარება მხოლოდ მაშინ შეიძლება შეგვეცნების საგანი იყოს, როცა ამ პროცესებს თავისი კანონები გააჩნიათ. უამისოდ არც „ქაოსური“ არსებობა არის წარმოდგენის საგანი.

აქ აღნიშნულ შეხედულებაში არ უნდა აყუროთ ჰაიდეგერის განსაზღვრება, რომ ადამიანის არსი არის ეგზისტენცი. აქ ეგზისტენცი გაგებულია, როგორც ნიშანი, ყოფიერების სახეობა, რომელიც მხოლოდ ადამიანს მიეწერება. ამდენად აქ, ამ განმარტებაში, ვფიქრობთ, ყველაფერი ისეა, როგორც ჩვეულებრივ განმარტებაში, სადაც ადამიანის არსი უარყოფილი კი არ არის, არამედ დახასიათებულია. დახასიათება, მართალია, თავისებურია, არსებობის თავისებურებრივ ხდება, მაგრამ ამით წანამძღვარი განსაზღვრებისა არ უქმდება.

⁴³ ქცევითმეცნიერებაში მტკიცედ არ არის დადგენილი ყოველივე ეს, მაგრამ ჩვენთვის მნიშვნელობა აქვს აქ მხოლოდ იმ უმაღლეს მიღწევას ამ ასპექტით, რასაც აღწევს ადამიანი, რაც ცხოველისათვის მიუღწეველია. (იხ. ქვევით).

არსება, რომელიც შეიცნობს ნეგატიურს და მას პოზიტიურად გამოიყენებს თავის მოქმედებაში.

ნეგატიური აქტი, „არა“ იმაზეც მიუთითებს, რომ მას დაუფლებული არსება არაარსაც სწვდება. შეიძლება ისიც ითქვას, რომ არარას წვდომა არის წინაპირობა არა-ს აქტისა. არარას მოაზრება ნიშნავს ყოველივე არსებულის, და მათ შორის ნეგაციის აქტის ავტორის, „გაუქმებას“, არარსებულად წარმოდგენას. ეს, არა-რა, არ არის რეალობა, არამედ აზრითი ნივთია მხოლოდ, მაგრამ მისი მნიშვნელობა არის უდიდესი: ყოველგვარი აზროვნებისთვის ის არის აუცილებელი დამხმარე მომენტი. ეს აძლევს ადამიანს იმის საშუალებას, რომ თავისი საზღვარი შეიმეცნოს. ცხოველსაც აქვს საზღვრები, მაგრამ მან ეს არ იცის.

არარა, ჰენგსტენბერგის აზრით, შეიძლება მიზნად დაისახოს მხოლოდ ადამიანმა, პიროვნებამ. ცხოველს შეუძლია მოვლენის დაშლა, მაგრამ არა მოსპობა. ამას ვერ შესძლებს ვერც ატომის ყუმბარა. მხოლოდ ისეთი არსება, რომელიც იცნობს არარას ცნებას და მის განხორციელებას მიზნად ისახავს, მიაღწევს (იდეაში) ამას. არარა, როგორც ყოფიერებასთან გააზრებული, როგორადაც იგი აქვს წარმოდგენილი ჰაიდელგერს, ამ ავტორისათვის უაზრობას წარმოადგენს.

ადამიანის უნარი ნეგაციისა ითვლება ამბივალენტური ნიშნის მქონედ: ის შეიძლება იყოს მიმართული როგორც სიკეთისაკენ, ისე ბოროტებისაკენ, ამას ერთვის ადამიანის სპეციფიკური უნარი — უსასრულობის გააზრებისა. ადამიანი აზროვნებს ქვანტიტატურად უსასრულო მცირეს და უსასრულო დიდს, როგორც მას შეუძლია მოიაზროს უსასრულო „ქარგი“ და „ცული“. როცა საქმე ეხება მათ აღნიშვნას, მიმართავენ ტერმინებს — „ღმერთი“, „კერპი“. ადამიანს ძალუძს მოიაზროს აქტუალური უსასრულობაც⁴⁴. ეს გარემოება თავის გამოვლინებას პოვებს ადამიანის არჩევანში, რომელიც მისთვის აუცილებლობას წარმოადგენს. მ. შელერის ენაზე ეს აუცილებლობა არჩევანისა გამოითქმება ასე: „ადამიანს არა აქვს არჩევანი ღმერთსა და უღმერთობას შორის, არამედ ჰეშმარიტ ღმერთსა და კერპებს შორის“⁴⁵.

⁴⁴ იხ. H. Z e h r e r, Der Mensch und dieser Welt, 1948.

⁴⁵ შეად. ა. ლუნაჩარსკის დებულება: ფილოსოფიკ მარქსისა არის „რელიგიური ფილოსოფია“, რომელიც „მომდინარეობს წარსულის რელიგიური ძიებიდან“ („რელიგია და სოციალიზმი“, ტ. 2, 1911, გვ. 326). — იხ. ამის კრიტიკა ვ. ლენინის მიერ: დებულება — „სოციალიზმი არის რელიგია“ — „ფორმაა სოციალიზმიდან რელიგიაში გადასვლისა“ (ტ. 15, გვ. 378.).

ამგვარად, ჩვენ საგანგებო ყურადღება გავამახვილეთ ადამიანის ერთ-ერთ საკმარისად დასრულებულ ფენომენოლოგიაზე, რომელიც საგნობრიობის ნიშანზე აგებს ადამიანის მთელ სტრუქტურას. ერთი რომელიმე პრინციპის წინ წამოწევა და სხვების მისგან გამოყვანა, ან მასზე დამყარება საერთოდ ძველთაგანვე ცნობილია, მაგრამ ცნობილია ისიც, რომ პრინციპის მონისტურობის აღიარებას არ სდევს თან თვითონ პრინციპის შინაარსის ერთიანობა.

ბევრი რამ იქნა დასახელებული ამ პრინციპის შინაარსად: სოციალურობა, აზროვნების უნარი, რელიგიურობა, კულტურულობა, ისტორიის ქონა და საზრისის ძებნა, სიცილი და ტირილი, ცნობიერება და თვითცნობიერება, გონისეულობა, პიროვნება, მიზნის დასახვის უნარი, ზნეობრიობა და ა. შ. დაეა ყოველთვის წარმოებდა ერთგვარი პრივილეგიურობისათვის ადამიანის „აგებაში“, რომელი ერთი ნიშანი უნდა იყოს დასახელებული, რომ მისი ანალიზით და მასზე შემეცნებითი დაუფლებით შესაძლებელი ყოფილიყო ადამიანის თეორიული გააზრება და პრაქტიკული დაუფლება. პრობლემის სიმძიმის ცენტრმა, ამგვარად, გადაიწია ანთროპოლოგიური ნიშნის საკითხიდან ანთროპოლოგიურ ნიშანთა ურთიერთობის საკითხისკენ.

როგორც არ უნდა გადაწყდეს ეს საკითხი ნიშანთა ურთიერთმიმართების შესახებ, ერთი რამ ახლავე უნდა ითქვას: ნიშანთა შეფასება და მათი ადგილის განსაზღვრა ერთმანეთის მიმართ და იმ ინსტანციის მიმართ, რომელთანაც დაპირისპირებით წარმოებს ადამიანის, როგორც ასეთის, განხილვა, გულისხმობს ადამიანის ცნების ერთგვარ შინაარსს მოცემულად, წარმოდგენილად.

რა თქმა უნდა, დიდი საქმეა ის, რომ ადამიანის განხილვის „მეთოდი“, გზა, შეგნებულად, თუ შეუგნებლად თითქოს ყველას ერთნაირად აქვს წარმოდგენილი, თითქოს გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ ეს ერთადერთი გზა ადამიანის დანახვა-შემჩნევისა — „სხვასთან“ დაპირისპირებით საყოველთაოდ არის ნაგრძნობი და გააზრებულად⁴⁶. რასაკვირველია, დაპირისპირების საგანი, ე. ი. ის,

⁴⁶ ამის საწინააღმდეგო გზა ადამიანის წვდომას, რომელსაც უფრო მეტად ადგილი ჰქონდა წარსულში, არის ადამიანის არსის ძებნა, ასე ვთქვათ, მის შიგნით, მისი ელემენტებად დაშლის გზით. ამ ელემენტებს შეერთების გზით, და ა. შ. არც ერთი ანთროპოლოგიური ნიშანი ამ გზით არ მიიღება. პირიქით, ესა თუ ის ელემენტი, სულ ერთა, სად ნახული, ანთროპოლოგიურ ელემენტად რომ ჩაითვალოს. ანთროპოსის ის ცნება უნდა უკვე გვექონდეს, რომელიც მისი გამოთქმის ერთადერთი შინაარსის შემცველია.

რასთან დაპირისპირებაშიც უნდა გამოვლინდეს ადამიანის სპეციფიკა, ერთი რამ არ არის. ფაქტიურად კვლევა-ძიების პროცესში დაპირისპირების პუნქტად სხვადასხვა რამ არის აღებული და უთუოდ კვლევის შედეგიც შეიძლება ამიტომაც იყოს სხვადასხვა, მაგრამ, თუ დაპირისპირება ლოგიკურ მოთხოვნას აკმაყოფილებს, მას ანგარიში უნდა გაეწიოს, ეს კი შეიძლება ზოგჯერ სადავო იყოს. არის თუ არა, მაგალითად, კანონიერი და ნაყოფიერი ადამიანის სპეციფიკის ძებნა ღმერთთან მიმართებაში, თუ მივიღებთ მხედველობაში, რომ ღმერთის შესახებ ჩვენ მხოლოდ ის ვიცით ბეჯითად, რომ ის არ არსებობს? ანდა ადამიანის არსის წვდომა ჰაიდეგერისებურად გაგებულ ყოფიერებასთან (Sein) მიმართებაში? რა თქმა უნდა, განმარტება დასკირდება იმასაც, თუ რა არის ამოსავალი შედარებისა, — ცხოველი, თუ ადამიანი, როცა მათი შედარების საფუძველზე ადამიანის სპეციფიკის წვდომა არის ნაცადი⁴⁷.

არც ანთროპოლოგიის გნოსეოლოგია უნდა იქნეს დავიწყებული: რა გვაძლევს იმის გარანტიას, რომ ადამიანს, რომელიც ჩვეულებრივ მიმართულია გარეთ, თეორიულადაც და პრაქტიკულადაც, შესწევს იმისი უნარი, რომ შეიმეცნოს აგრეთვე თავისი თავი? და ვინ არის ის, ვინც ადამიანის შემეცნებას აწარმოებს, იგივე ადამიანი, რომლის შემეცნებაც არის მიზნად დასახული, თუ ამისთვის სხვა რაღაც არსებობს? რა, ან ვინ არის იგი? სად არის მისი სამყოფელი და თუ ადამიანურია ისიც, რა აძლევს ძალას მის შემეცნებითს საქმიანობას? და ა. შ.

მაგრამ დასაწყისში ზოგი რამ შეიძლება გვერდავლილი იქნეს ანდა პირობითად იქნეს დაშვებული იმ ვარაუდით, რომ „ბოლოს“ შემოწმებული იქნება.

ჰენგსტენბერგმა თავისი ამოცანა, როგორც იგი მას ესახებოდა, ბოლომდე მიიყვანა. მან მოგვცა ადამიანის ფენომენოლოგიური ნიშნების თეორიული საფუძვლები და ბოლოს საკითხი ადამიანის მთლიანობაზე დააყენა. ეს ყველაფერი შინაარსითაც და მეთოდოლოგიურადაც ბევრს სიძნელეს ხედება, მაგრამ, როგორც ითქვა, ამჟამად ჩვენ მას არ ვეხებით. ერთი რამ მაინც უნდა ითქვას: ფენო-

⁴⁷ რომ ეს გარემოება ანგარიშვასაწევიცა, ეს იქიდან ჩანს, რომ ერთი და იგივე ვითარება, განხილული ცხოველის კუთხიდან, ნაკლავ ადამიანისა, ხოლო მეორე ასპექტით განხილული, ადამიანი მისი მოწოდებას მიხედვით შეფასებული, გადაპყვევებ უპირატესობად იქნება აღიარებული. (იხ. ზემოთ ნათქვამი გრძნობის ორგანოების დასპეციალებაზე).

მენოლოგიურ-ფაქტობრივის დადგენით კვლევადიების დაწყება კანონიერიცაა და ფაქტობრივადაც აუცილებელი, მაგრამ ამან არ უნდა გაგვიჩინოს ის აზრი, რომ ეს ფაქტობრივ-დესკრიფციული, ასე ვთქვათ, ხელის გულზეა მოთავსებული და მხოლოდ ყურადღებითი რეგისტრაციული მუშაობა იქნება საკმარისი მისი მეცნიერებაში შესატანად. ხშირად ფაქტისა და არაფაქტის, მოცემულობისა და ჰიპოთეტურის გარჩევა უაღრესად დიდ სიძნელეს აწყდება. ჩვენთვის გასაგები უნდა იყოს გოეთეს ნათქვამი, რომ ყოველი ფაქტი თეორიას შეიცავს. ისიც უნდა გავიხსენოთ ამ კონტექსტში, რომ კანტი არ დასჯერდა *de facto* არსებობას და *de jure* არსებობას დაუწყო ძებნა. და რა გამოირკვა? მეტაფიზიკა, რომელიც ფაქტიურად არსებობდა, იურიდიულად ვერ დასაბუთდა. ზოგი ფაქტიც, თუ მისი აუცილებლობა არ იქნა ნაჩვენები, ილუზიისა და მოჩვენების ნიშანს ვერ მოიშორებს. ყოფიერებასაც სჭირდება თავისი *de jure* და სანამ საკვლევი მოვლენის ყოფიერება ამ მხრივაც არ არის შემოწმებული, მტკიცე ნიდაგზე ლაპარაკი ნაადრევია.

ჰენგსტენბერგის პოზიცია ტიპიურია იმითაც, რომ ადამიანის ფენომენოლოგია აგებულია მთლიანად გარეგან ცდაზე, ისეთს წარმოსახვის საფუძველზე, სადაც ადამიანი წარმოდგენილია როგორც ერთ-ერთი თავისებური მჭკრეტელი მისგან დამოუკიდებელი მოვლენებისა. აქ ცხოველის ზღვარდებულება გადალახულია იმთავითვე (ე. ი. ცხოველურ გარემოში ყოფნა და მისი საზღვრების გადალახვა კი არა, არამედ თავიდანვე ამ საზღვრების გარეთ ყოფნა) და გარემოს მაგივრად სამყაროსთან ზორციელდება კონტაქტი, ადამიანის „ხელში აღება“, მისი ხილვა, როგორც ერთისა და ერთიანისა, ამგვარ მიდგომას საჭიროებს, შეიძლება, აუცილებლობით. მაგრამ ხომ არ უნდა დაგვაფიქვდეს, რომ ასეთი განხილვა ესაჭიროება ყოველი მოვლენის შემეცნებას და, მაშასადამე, აქ საქმე იმდენად ზოგადს მეთოდოლოგიურ ნორმას ეხება, რომ სპეციფიკურ-ადამიანურისადმი მიდგომის საკუთარი გზა არ ჩანს. ამ პრინციპის ნეიტრალიზებაზე ნათელი წარმოდგენა გავგიჩნდება, თუ მოვიგონებთ იმ გარემობას, რომ ყოველი ქიმიური ნივთიერების დესკრიფცია, მაგალითად, ამგვარი მიდგომის გარეშე განუხორციელებელია. ზემოთ ჩამოთვლილი პუნქტები, ადამიანის საპირისპიროდ და მის ნათელსაყოფად გამოყენებული (დაპირისპირება ღმერთთან, ცხოველთან, ნორმებთან — ტრანსცენდენტალიზმში), შეიძლება ითქვას, მხოლოდ გარეგანი ცდის მონაბოვარზეა გაშუქებული. ასეთი თვალსაზრისი ქიმიური ნივთიერების მიმართ

სავსებით კანონიერია და აუცილებელიც. მაგრამ როცა ამავე თვალსაზრისით განვიხილავთ ადამიანს, ხომ არ გამოდის წინასწარ მიღებულად ის აზრი, რომ ადამიანი მეტი არაფერია არსებითად, თუ არა სრულიად თავისებური ნივთი?! ყოველი ქიმიური ნივთიერებაც ხომ სრულიად თავისებური ნივთია?! თითქოს დავიწყებულია, რომ ადამიანს ერთი განზომილებით მეტი აქვს, ვიდრე უბრალო ნივთს. მას აქვს არა მხოლოდ კოსმოსური არსებობა, როგორც ყოველ ნივთს, მისი სპეციფიკა მარტო ის კი არ არის, რომ მას აქვს ისეთი „ორგანო“, რომლითაც პრინციპულად ყველაფერს ასახავს და ასახავს, თუ გნებავთ ისე, როგორც პენგსტენბერგს წარმოუდგენია, ე. ი. საგნობრივად, ანდა ანტისაგნობრივად, არამედ ისიც, რომ მას აქვს თავისი საკუთარი შინა სამყარო და ხედავს გარკვეულ პირობებში ამ სამყაროს. ადამიანის ღიაობა სამყაროს მიმართ, სამყაროს ღიაობა ადამიანისათვის და ა. შ., რომელზედაც დღეს ასე ერთხმად მეტყველებენ სრულიად სხვადასხვა მიმართულებანი ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, მხოლოდ ერთი ასპექტი, ერთი მომენტი ადამიანის ყოფიერებაში. აქ, ამ მიმართებაში ადამიანის ბევრი სპეციფიკა გამოვლინდა და გამოვლინდება, მაგრამ არანაკლები მნიშვნელობა უნდა მივანიჭოთ იმ მიმართებას, რომელიც აქვს ადამიანს თავის თავთან, თავის შინაგან ცხოვრებასთან. აქ ისეთივე ძნელი და მნიშვნელოვანი პრობლემატიკა რჩენს თავს, როგორც გვხვდება ადამიანის მიმართებისას კოსმოსისადმი, თუ მეტი არა. „კოსმოლოგიური თვალსაზრისის“ გამოყენება ადამიანის შემეცნებისათვის, რასაკვირველია, კანონიერი და აუცილებელია. იმისთვის, რომ ადამიანის ყოფიერება, მისი კოსმოსური ადგილი განისაზღვროს, კოსმოსის სტრუქტურა და სხვაც ბევრი რამ უნდა ვიცოდეთ კოსმოსის შესახებ. ადამიანის ფილოსოფია, პირველ რიგში, მისი ადგილის მიჩენაა ფილოსოფიის სამყაროში, ე. ი. კოსმოსში. ამის წინააღმდეგი იქნება მხოლოდ ის, ვინც ვერ ასხვავებს და არ ასხვავებს ერთმანეთისაგან ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას და ანთროპოლოგიურ ფილოსოფიას, ვისთვისაც ფილოსოფიის ერთადერთი საგანი არის ადამიანი, სადაც ადამიანის კოსმოსთან მიმართება არის იგივე, რაც ადამიანის მიმართება ადამიანთან, უფრო ზუსტად, ადამიანის მიმართება მის მიერ შექმნილ სამყაროსთან. აქ სამყაროს სამყარობა მოჩვენებითა და განსხვავების მონაწილეობაზე მიუთითებს. კოსმოლოგიური თვალსაზრისის გამოყენება ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში არ უნდა გადაიქცეს „კოსმოლოგიზმად“, რომლის არსი ამ შემთხვე-

ვაწი არის სოლიფსიზმამდე მისულ სუბიექტივიზმი. როგორც სუბიექტურის უნივერსალიზაცია ლოგიკურად გადადის ობიექტივიზმში, ისე ობიექტურის უნივერსალიზაცია, როცა მისი „საზომი“ სუბიექტია და სუბიექტის მოცემულობა, სუბიექტივიზმით მთავრდება.

ადამიანს ორგვარი მოცემულობა აქვს, შინაგანი და გარეგანი. ადამიანის ბუნება, მისი არის ორგვარ ასპექტში ყოფიერობს. ამიტომ ყოველთვის ცალმხრივი იქნება ადამიანის კვლევა, როცა ერთ-ერთი ასპექტია მხოლოდ გათვალისწინებული და მეორეს არ ექცევა ყურადღება. ერთია ადამიანი კოსმოსთან მიმართებაში, მეორეა იგი თავისთავთან მიმართებაში.

ცალკე საკითხია და მეთოდოლოგიურად მნიშვნელოვანი ის, თუ რომელ მიმართებას ხვდება ადამიანი პირველად, მიმართებას თავისთავთან, თუ სამყაროსთან. აქ ორივეს გათვალისწინებას ეხება საქმე.

როგორ უნდა ვიაზროთ ადამიანის მიმართება თავის შინაგანი ცხოვრებისადმი? როგორ არის ეს შესაძლებელია? რა არის აქ შინაარსი მიმართების პუნქტებისა? რა რას უპირისპირდება?

ის ფაქტი (!), რომ ადამიანმა იცის რაღაც კოსმოსის შესახებ, იმას ამტკიცებს, რომ ადამიანი არ არის მხოლოდ მის თავში ჩაკეტილი რამ, მსგავსად უბრალო ნივთისა, არამედ ის „გადის სამყაროში“, მისი მოქმედების არეალი უსაზღვროა. ეს თავის მხრივ ემაზე მიუთითებს, რომ ადამიანის სტრუქტურა ცალკეულ-ინდივიდუალურიც არის და ზოგად-კოსმიურიც. სამყაროში ადამიანის გაჭრა არ აუქმებს მის დარჩენას „თავისთან“. პირიქით, მიზანი სამყაროში შექრისა უაზრობა იქნებოდა და შეუძლებელიც, აქ, ადამიანთან რომ არ ჩანდეს ის, ვისთვისაც ეს ტრანსცენდენტაცია წარმოებს. ეს აყენებს იმ ვითარების ანალიზის საჭიროებას, რომელიც ადამიანის „შინაგანი ცხოვრების“ სახელით აღინიშნება.

ძველი და მოძველებული თვალსაზრისი აქ ფსიქოლოგიას დასახელებდა იმ მეცნიერებად, რომელმაც ეს ანალიზი უნდა განახორციელოს. რასაკვირველია, ეს გზა მცდარია, პრიმიტიული შეხედულებაა.

რასაკვირველია, ადამიანის შინაგან ცხოვრებაში არის, აგრეთვე, ფსიქიკაც, ფსიქოლოგიის საგანი, მაგრამ ამით ეს ცხოვრება არ ამოიწურება და თვითონ ამის მიგნება და მისთვის საკუთარი მეცნიერების დადგენა და სხვა და სხვა, ვერც ფსიქიკით გაიგება და ვერც, მაშასადამე, ფსიქოლოგიით შეისწავლება.

ემპირიული ფსიქოლოგიის მიერ მეცნიერებაში შემოტანილი განმარტება ფსიქოლოგიისა საბედისწერო აღმოჩნდა არა მარტო ფსიქოლოგიისათვის, არამედ საზიანო იყო აგრეთვე (და არის) სხვა მეცნიერებისათვისაც. ეს განმარტება ასეთია: „ფსიქოლოგიის საგანი არის სულიერი მოვლენები“. აქ არავითარი დიფერენციაცია „სულიერი მოვლენებისა“ არ მომხდარა, არავითარი სპეციფიკაცია ფსიქოლოგიის საგნისა არ ყოფილა ნაცადი დასაწყისში. „შინაგანი ცხოვრების“ მთლიანად გადაცემამ ფსიქოლოგიისადმი მთელი რიგი მეცნიერებანი (და საბოლოოდ, ყველა მეცნიერება) ფსიქოლოგიაში მოაქცია. ამით ესენიც დალუბა ფსიქოლოგიაში და თავისი თავიც. ეს გამოისახა ფსიქოლოგიზმში, რომელიც თურქმე აუქმებს არა მხოლოდ არაფსიქოლოგიურ მეცნიერებათ, არამედ თვითონ ფსიქოლოგიასაც⁴⁸.

აღამიანის ე. წ. შინაგან ცხოვრებას პომოგენური შინაარსი კი არ ახასიათებს, არამედ მძაფრი ჰეტეროგენობა, რომელიც გასაგებად ხდის განსხვავებული ფუნქციების გამომდინარეობას მისგან⁴⁹.

შინაგანი დაპირისპირება, რაღაც ინსტანციისა და მისი „ობიექტის“ დესკრიფცია უნდა მივიჩნიოთ პირველხარისხოვან ამოცანად, როცა საქმე ეხება აღამიანის ფენომენოლოგიას. მხედველობაში გვაქვს მე-ს დაპირისპირება მისსავე განცდებთან, მის აქტებთან და მის კუთვნილებად განცდილ ორგანოებთან და ტანთან. იმის შემდეგ, რაც რომ ცხადი გახდა შეუძლებლობა იმპერსონალური განცდებისა და ისიც იქნა ახსნილი, თუ რა ედო საფუძვლად უმეოდ წარმოდგენილი „სულიერი“ მოვლენების დაშვების დებულებას, იმაც ცხადი გახდა, რომ ე. წ. სულიერი მოვლენები, აღამიანის შინაგანი სამყარო, მარტო განცდები კი არ არის, არამედ ისეთი მოვლენებიც, რომელთაც სულ სხვა მასშტაბი და სხვა სახის არსებობა და მნიშვნელობა აქვთ, ვიდრე ფსიქიკას, ფსიქოლოგიურ განცდებს. ამის საილუსტრაციოდ საკმარისი იქნება დავასახელოთ ისეთი ცნებები, როგორც არის „მეცნიერება“, „თეორია“, „იდეოლოგია“, „ლოგიკური სინამდვილე“ და ა. შ.⁵⁰. ემპირიული ფსი-

⁴⁸ იხ. ა. ბოკორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, I, II, III—1957—1962. მისივე, ფსიქოლოგიზმი და ანტიფსიქოლოგიზმი ფსიქოლოგიაში. 1965.

⁴⁹ იხ. ა. ბოკორიშვილი, ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიისათვის, 1966, გვ. 79 და შემდ.

⁵⁰ იხ. К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения. Изд. 1-торое, т. 3, стр. 29.

ქოლოგიის ფარული აზრით ეს ცნებები არიან სუბიექტური განცდების აღმნიშვნელი ტერმინები და ისეთივეა მათი მნიშვნელობა და ყოფიერების ფორმა, როგორც „აღქმის“, „გრძნობის“, „მისწრაფების“... გონის ცნება ზედმეტი გახდა ემპირიულ ფსიქოლოგიაში. ამან გაუგებარი გახადა როგორც შემეცნება, ისე ე. წ. ნორმატიული მეცნიერებანი. ადამიანის ცნების შინაარსი მთლიანად სუბიექტური და ნატურალისტური ელემენტებით იყო წარმოდგენილი, უსულო ფსიქოლოგია იმპერსონალური მოვლენების მეცნიერებად იქცა. ეს მოითხოვა ფსიქოლოგიის აგების ამოცანამ ბუნებისმეტყველების ნიმუშის მიხედვით. ასეთი მეცნიერება — ფსიქოლოგია არსებობს და მას სრული უფლება აქვს არსებობისა, მაგრამ მან უნდა უარი თქვას იმის პრეტენზიაზე, რომ ის არის მეცნიერება მთელ „შინაგან სამყაროზე“.

მე-ს პრობლემა, ერთხანს თითქოს მივიწყებული, ამჟამად წინაპლანზეა წამოწეული. ამ გარემოებას ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს. არ უნდა იყოს სადავო, რომ ადამიანის სტრუქტურაში „მე“-ს ცენტრალური ადგილი უჭირავს. ყოველი სახის ანთროპოლოგიური მიმართებები, რომლებზედაც ზემოთ იყო ლაპარაკი, ათვლის ერთ-ერთ პუნქტად მე-ს უნდა გულისხმობდეს. დესკრიფციაც ადამიანისა, შეიძლება, აქედან უნდა იწყებოდეს. იქ, სადაც არ არის მე, არც ადამიანია და არც მისი კოსმიური მიმართებები. ადამიანი მარტო მიმართებაში კი არ არის, არამედ თვითონ არის მიმართული და ამით განსხვავდება მისი მიმართება ყველა სხვა საგნის, თუ არსების მიმართებისგან. კ. მარქსი წერს: „...животное не „относится“ ни к чему и вообще не „относится“; для животного его отношение к другим не существует как отношение“. „Там где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня“.⁵¹

როცა ადამიანის მიმართებაზე ვლაპარაკობთ, უნდა გავასწავოთ ორგვარი სახე მიმართებისა. ადამიანი ნივთიც არის და სუბიექტიც. მიმართებაც მას ორგვარი აქვს, როგორც ობიექტს და როგორც სუბიექტს. ის, რომ ადამიანი „ხედავს“, შეიმეცნებს როგორც ერთს, ისე მეორეს, იმას ნიშნავს, რომ მას მესამე მომენტიც აქვს, რომელაც „ლაპარაკობს“ სუბიექტზე და ობიექტზე, მათ მიმართებაზე და მათ განსხვავებაზე. ეს „მოლაპარაკე“ ამ აქტის გამო შე-

⁵¹ К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Сочинения. Издание второе, т. 3, стр. 29.

იძლება სუბიექტად დავსახოთ და მისი შემეცნების საკითხიც დავაყენოთ, გნოსეოლოგიურ სუბიექტზე ვიმსჯელოთ. აქ არაფრის „გამოტოვება“ არ შეიძლება, როგორც ეს ხდება სპეციალურ მეცნიერებაში.

როგორც კ. მარქსი ამბობს, მიმართება მხოლოდ გამოავლენს იმას, რაც არის ნივთში, ნივთის თუ სუბიექტის ნიშნები მანამდე არსებულად იგულისხმებდნენ⁵². ისიც არის გასათვალისწინებელი, რომ თვისების გამოსავლენად ყოველ საგანს ერთნაირი მნიშვნელობა არა აქვს. როცა ადამიანის განხილვა წარმოებს ნივთებთან მიმართებაში, თუ გინდ ეს ნივთები სამყაროდ იქნენ წარმოდგენილი, ისინი მხოლოდ ისეთს ნიშნებს გამოავლენენ ადამიანიდან, რომელთაც საგნებთან აქვთ პოტენციალური „ნათესაობა“. იმისთვის, რომ ადამიანის სუბიექტურობა, მისი მეობა გამოვლინდეს, საჭირო იქნება ისეთი „გამლიზიანებელი“, რომელიც შესატყვისი იქნება ამისთვის, როგორც ნივთიერის გამოვლინებისათვის ნივთთან მიმართება საჭირო, ისე მეობრივის, სუბიექტისეულის გამოსავლენად საჭიროა მე, სუბიექტი. ამ ასპექტში განხილვა ადამიანის ფენომენოლოგიური თვისებებისა ყველაზე მნიშვნელოვანია ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში.

ე. ი. სანამ შევეხებოდეთ ადამიანის მიმართებას ობიექტურ რეალობასთან, მანამ უნდა შევიმეცნოთ ადამიანის მიერ თავის თავის „აღმოჩენის“ პროცესი. აქ ყველაზე უფრო დამაჯერებლად და არსისებურად დავინახავთ იმას, რომ თვით უღრმეს ფენაში არსებული ადამიანის „ნიშანი“, უკეთ, თვითონ ის არის იმის მაჩვენებელი, რომ „მეორის“ გარეშე მისი ხილვა შეუძლებელია. მართალია, სამყაროს ღიაობა და ადამიანის ღიაობა სამყაროსათვის ონტოლოგიურად შეიცავს „შენ“-სა და „ჩვენ“-ს, მაგრამ აქ არსებული მიმართება იმდენად სპეციფიკურია ადამიანისათვის, რომ იგი უნდა გამოიყოს სამყაროდან და ცალკე და საგანგებოდ იქნეს განხილული. ამ მიმართულებით კვლევისთვისაც იძლევა კ. მარქსი სახელმძღვანელო მითითებას. ის წერს: „...ადამიანი ამ ქვეყნად არც სარკით იხადება და არც ფიხტეს ფილოსოფოსის სახით: „მე — მე ვარ, ამიტომ თავის თავს იგი ჭერს ხევა ადამიანში ხედავს, როგორც სარკეში. მხოლოდ ადამიან პავლესთან, როგორც თავის მსგავსთან, შე-

⁵² ამა თუ იმ ნივთის თვისებები არ წარმოიშობა სხვა ნივთებთან მისი შეფარდებით, არამედ მხოლოდ შეღავნდება ასეთ შეფარდებაში“. „კაპიტალი“, ტ. 1, 1954, გვ. 78.

ფარდებით ადამიანი პეტრე შეეფარება თავის თავს, როგორც ადამიანს⁵³.

დასკვნები

1. საყოველთაოდ არის აღიარებული, რომ რეალური სინამდვილის მეცნიერული შემეცნება ორი ამოცანის გადაჭრას გულისხმობს. ეს ამოცანებია — მოვლენის აღწერა და შემდეგ მისი ახსნა. როგორც მოვლენის აღწერას, ისე მოვლენის ახსნას სხვადასხვა გაგება აქვს, „აღწერა“ ხან ნიშნავს ემპირიულ კვლევას, დაკვირვების საშუალებით მოვლენის ფიქსაციას, ხან კი აქ იგულისხმება არსის წვდომა, რომელიც ინტუიციის საშუალებით უნდა მოხდეს. თუმცა ცნებითად ეს დაპირისპირება დაკვირვება-ემპირიისა და ინტუიციისა გამარჯვებულია, მაგრამ კვლევის პრაქტიკაში ამ დაპირისპირების დაცვა და ბოლომდე გატანება ჩვეულებრივ ვერ ხერხდება. ინტუიციის მონაცემების გვერდით გვხვდება ემპირიული დაკვირვების მონაცემები და დასრულებული დესკრიფციული სურათი კვლევისა ორმაგი ელემენტებისაგან შემდგარად გამოიყურება. საქმე ის არის, რომ ასეთი „ნარევი“ სრულიად არ ახდენს შეუფერებელი მომენტების ნაძალადევი თავყრილობის შთაბეჭდილებას, პირიქით, ასეთი შემადგენლობა მოპოვებული ფაქტობრიობისა მეტს დამაჭერებლობას ავლენს, ემპირიული და არაემპირიული ერთიმეორეს ავსებენ და განამტკიცებენ. ამიტომ ჩვენ შეგნებულად არ მივმართავთ ამ თვალსაზრისების დაპირისპირება-განხილვას ამ შემთხვევაში და ორივე წესით მიღებულ შედეგებს ვიყენებთ, თუ ასეთი რამ სხვა პრინციპულ მოთხოვნებს აკმაყოფილებს. ფენომენოლოგია ადამიანისა, ამიტომ, არ ნიშნავს ადამიანის ფაქტობრივ ნიშანთა ისეთს კვლევას, რომელიც ე. წ. ფენომენოლოგიური რელატივიტით და ინტუიციით იფარგლება, აქ ფართოდ არის გამოყე-

⁵³ კ. მარქსი, „კაპიტალი“, ტ. I, გვ. 20, შენიშვნა 18. ამ მიმართულებით, ე. ი. ადამიანის ამოცანობის საშუალებად „შენ“-ისა და „ჩვენ“-ის გამოყენებით მუშაობს აგრეთვე თეოლოგიური ანთროპოლოგია. შეად. I. B. Lotz, Ich-Du-Wir. Fragmente um den Menschen, 1968, იხ. აგრეთვე — ა. ბოკორიშვილი, ადამიანის პრობლემა ფენომენოლოგიაში. კრებ. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“, ტ. II, 1971. მ. შელერი წერს: «Kain «Ich-ohne ein «Wir», und das «Wir» ist genetisch stets früher inhaltlich erfüllt als das Ich» Gesamm. Werke, Bd. 8. 1960, S. 52.

ნებული ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის შედეგები და არსობრივი ანალიზის მონაპოვართან არის შეხამებული.

ანალოგიური პოზიცია გვიჭირავს ამ გამოკვლევაში დაკავშირებით ცნებასთან — „არსი“. ეს ტერმინი იხმარება სხვადასხვა მნიშვნელობით სხვადასხვა ადგილას. ის ხან ფენომენის არსად იგულისხმება და თვითონ ფენომენის რაობაზე მიუთითებს, ხან კი აქ იმ ნამდვილ, სუბსტანციალურ ვითარებას გულისხმობს, რომელიც გამოდის ფენომენის მიმართ სუბსტრატის, ამხსნელის როლში. აქ, მაშასადამე, საქმე გვაქვს ორ განსხვავებულ ცნებასთან, რომელთა გაუთიშაობა დაუშვებელია და გათიშულობის დაცვა ბოლომდე სავალდებულოა. მართალია, ამ ტერმინის გამოყენება შეიძლება წარმოებდეს ორივე მნიშვნელობით, მაგრამ კონტექსტულად ნათელი უნდა იყოს ის, თუ, სახელდობრ, რომელ მნიშვნელობაზეა ლაპარაკი.

აქვე აღვნიშნოთ ისიც, რომ „ახსნა“, რომელიც მოსდევს ფენომენის დესკრიფციას, მის ფენომენოლოგიას, ჩვენ არ გვესმის როგორც „შემოკლებული აღწერა“, როგორც „ეკონომია დესკრიფციისა“, არამედ როგორც ფენომენის საფუძველში მდებარე რეალურ-სუბსტანციალური ვითარების მიგნება. ადამიანის ონტოლოგია არ უნდა ვიაზროთ, როგორც მისი ფენომენოლოგიის რეკონსტრუქცია, არამედ ძალუმი სინამდვილის დაძებნა, მოვლენის „გამაგრება“ და „გადარჩენა“.

ამ ორი ამოცანის გადაჭრაზე ზრუნვა, მართალია, გაყოფილად არის წარმოდგენილი, მაგრამ არ უნდა დაგვაიწყდეს, რომ ეს დაყოფა პირობითია და დროებითი. გარდა იმისა, რომ დესკრიფციას უნდა მოჰყვეს ექსპლიკაცია, პირველი მოითხოვს მეორეს. ისიც სიმპტომატურია, რომ საბოლოო სიტყვა დესკრიფციულ მონაცემზე ვერ ითქმის, თუ მას არ დაერთო ექსპლიკაცია, რომელიც მის დამადასტურებლად მოგვევლინება.

2. ადამიანის კვლევა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიერ გულისხმობს მის (ადამიანის) განხილვას მიმართებაში ისეთ ინსტანციასთან, რომელიც ავლენს ადამიანის მთლიანობას. აქ ადამიანი აღებულია, როგორც ერთი „საგანი“, რომლის ფუნქციობა აღნიშნულ მიმართებაში უნდა გამოვლინდეს. მთავარია, ადამიანი განხილულ იქნეს ფუნქციობაში, ისეთ „მოქმედებაში“, რომელიც არ იწვევს ეჭვს იმაში, რომ აქ საქმე გვაქვს ნამდვილი ადამიანის ისეთ გამოვლინებასთან, რომელიც არსად სხვაგან არ გვხვდება.

არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება მიმართების წერტილს. ადამიანის პოტენციალური შინაარსის მრავალფეროვნებისგან ის გამოვლინდება ამა თუ იმ შემთხვევაში, რისი გამოვლენაც შეუძლია მიმართების პუნქტს. ადამიანი შეიძლება დაეუპირისპიროთ სამყაროს, ბუნებას, საზოგადოებას, მეორე ადამიანს და თავისთავსაც. ამ დაპირისპირებით ყველას ერთნაირი მნიშვნელობა შეიძლება არ ჰქონდეთ, მაგრამ უმნიშვნელოდ მაინც ვერც ერთს ვერ ჩავთვლით, რა ხან თითოეული მათგანი რაღაც ასპექტს ადამიანისას გაგვინათებს.

არსებითი მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს იმას, თუ რა თანმიმდევრობით იქნებიან გამოყენებული ეს მიმართებანი კვლევის პროცესში. ჩვენ უპირატესობას ვანიჭებთ ადამიანის იმ მიმართებას, რომელიც პირველად ავლენს ადამიანის „მეს“. სანამ ადამიანის შინაგან ცხოვრებაში არ არის შემჩნეული ორი განზომილება, რომელთაგან ერთი „ხედავს“, ხოლო მეორე ხედვის საგანია, შეუძლებელია ფიქრი იმაზე, რომ ადამიანი სწვდეს მის მიმართებას, მაგალითად, სამყაროზე, ბუნებაზე. ადამიანი პირველ რიგში მიმართულია ისევე ადამიანზე და ამ ვითარებაში ხდება „მეს“ გამოვლინება. „მე“ და „შენ“, როგორც გააზრებული „საგნები“, ქმნიან ერთმანეთს, ისინი კორელაციური ცნებებია. კორელაცია არ ქმნის კორელაციის წევრებს, მათ არსებობას. მიმართება საგნისა საგნისადმი მათი თვისებების გამოსავლენად არის აუცილებელი. თვითონ ნიშან-თვისებების არსებობა მიმართების აქტამდე იგულისხმება (ვ. მარქსი).

3. „ერთისა და მრავალის პრობლემა“ აქ ასე უნდა ვიაზროთ: ადამიანის ყოველი მიმართება იძლევა განსხვავებულ „სიმრავლეს“, როცა მიმართების პუნქტი იცვლება, ბუნებასთან მიმართება, მაგალითად, სხვა ნიშანს გამოავლენს, ვიდრე მიმართება საზოგადოებასთან. ამგვარად გროვლებიან ადამიანის ნიშნები, მისი სხვადასხვა ასპექტები, მაგრამ ისინი არ ფარავენ, არ გვიმაღავენ თვითონ ადამიანს, როგორც ამას აქვს ადგილი, როცა „საქმე“ იწყება არა ადამიანიდან, მისი მიმართებიდან, არამედ რომელიმე აბსტრაქტული ნიშნიდან, რომელიც ადამიანის მთლიანობის ხილვამდე შედის კვლევის პროცესის შემადგენლობაში, არამედ გვამცნობენ საკუთრივ ადამიანურს. სხვანაირად, უნდა განვასხვაოთ ნიშან-თვისებები, რომელნიც თვითონ ადამიანის ნიშნებს წარმოადგენენ, მისგან არიან მიღებული, და ისეთი ნიშნები, რომელნიც, მართალია, იგულისხმებიან ადამიანის თვისებებად, მაგრამ ეს გარემოება არ არის ნაჩვენები. არა ჭერ ნიშნები და, მერე ადამიანი, არამედ ჭერ ადამიანი

და შერე მიაი ნიშნები, ჯერ მთელი, მისი არსი და შემდეგ მისი ნაწილები, უკეთ, მისი წევრები. აქ უნდა ფართოდ დაინერგოს ანალიზის ის სახეობა, რომელსაც „სტრუქტურული ანალიზი“ ეწოდება, არც ერთი პროდუქტი ადამიანის ანალიზისა არ უნდა ჰკარგავდეს მის გენეზისურ ნიშანს, ადამიანობის ნიშანს. მთლიანი, ამ შემთხვევაში ადამიანი, უნდა იყოს წარმოდგენილი როგორც მუდმივი სამოქმედო ფონი ანალიზური მუშაობისა.

მთელის მოცემულობა უფრო „ძნელი“ არ არის, ვიდრე ნაწილებისა. ილუზიაა ის ვარაუდი, რომ თითქოს „ნაწილიდან“ დაწყება გასაგებია და ადვილი საქმეა, ვიდრე დაწყება მთელის კვლევით. მთელის და ნაწილის, ზოგადისა და ცალკეულის კვალიფიკაცია შედარებითია. ის, რაც ერთ მომენტში ნაწილია, მეორე მომენტში მთელია, რაც ზოგადია ერთ რომელიმე მიმართებაში, ის შეიძლება კერძო იყოს მეორე მიმართებაში. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ არც მოცემულობის შესაძლებლობისა და არც მისი შემეცნებისათვის პრინციპულად განსხვავებულს არაფერს წარმოადგენენ მთელი და ნაწილი. ფსიქიკის მიმართ ადამიანი მთლიანია, მაგრამ სამყაროს მიმართ ერთეული, ნაწილი. ფსიქიკა მთლიანია მეხსიერების მიმართ, მაგრამ ნაწილია ადამიანთან შეფარდებით და ა. შ.

ადამიანის მთლიანობის დანახვას ხელოვნურად აძნელებს თვალსაზრისი, რომელსაც ემყარება ადამიანიდან აღებული ნიშნების შემსწავლელი მეცნიერება. ეს აბსტრაქტული ნიშნები „ნაცნობი“ და „მოცემული“, „კონკრეტული“ და თავისთავადი რამ გვგონია, ხოლო ის, საიდანაც ეს ნიშნები იყო წამოღებული, მიუწვდომელი გახდა. ასე იმძლავრა მექანიციკურმა თვალსაზრისმა, პირობითად აბსტრაქტიზებული, წარმოსდგა თავისთავად რეალობად, დავიწყებას მიეცა თავისთავადობისა და მთლიანობის პირობითობა. უფრო ზუსტად: არსის განზომილებაში ყოველი მოვლენა მთლიანია და ცალკეული ერთდროულად, ან, როგორც ამბობენ, ამ განზომილებას არაფერი აქვს საერთო ზოგადისა და კერძოს საკითხთან, ხოლო რეალობათა მთლიანობა ყოველთვის შედარებითია, სრული მთლიანი არის მხოლოდ უნივერსუმში, სხვა ყოველივე ცალკეულია და აბსტრაქტული. ამ ცალკეულთა მთლიანობა და ზოგადობა მრავალსაფეხურიანია და ამის გათვალისწინება და ადამიანის მთლიანობა ხარისხის დადგენა ერთ-ერთი ძირითადი საკითხია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა. ამისთვის საჭიროა ძიების წარმართვა მთლიანისაკენ, მთლიანისგან ამოსვლის და მისი მიმართებით მის გარეთ მყოფ ინსტანციაზე. ეს დებულება ძალაშია მაშინაც, როცა ადა-

მიანში წარმოებს ეს მიმართება. აქ ადამიანის გონი უპირისპირდება ადამიანის „სულში“ შემოსულ ფენომენს. გონი აქ ადამიანის ცენტრად გვევლინება, მას ხშირად „პიროვნებით“ აღნიშნავენ.

4. სტრუქტურული ანალიზის შინაარსი იმაში მდგომარეობს, რომ ცალკეულის გამოყოფის ფაქტი დავიწყებას არ ეძლევა, მხედველობიდან არ ვუშვებთ იმას, რისგანაც „ნაწილი“ იქნა გამოყოფილი; არარსებულად კი არ ცხადდება ის, რაც ანალიზის დაწყებისას ერთიანის და ზოგადის სახეს ატარებდა. ამ წესს არ იცავს მექანიციზმი, მას ნამდვილ არსებულად მხოლოდ ის მიაჩნია, რაც ანალიზის შედეგად არის მიღებული. ეს არის ზოგადის ლიკვიდაციის გზა, რაც, საბოლოოდ, სინამდვილის სრულ უარყოფამდე მიდის. თუ ყოველი ზოგადი, ამოსავალი სინამდვილე „მხოლოდ აზრად“ მივიჩნით მისგან ნაწილების გამოყოფის შემდეგ, ანალიზის განვითარების კვალობაზე რეალობას თანდათან უნდა გამოვეთხოვოთ (თუ ხილის ჭამა არ შეიძლება, უნდა ვთქვათ, რომ არც ვაშლის ჭამა შეიძლება და არც თურაშაულისა). ზოგადი და კერძო განუყრელად არიან დაკავშირებული ერთმანეთთან, როგორც ლოგიკურად, ისე რეალურად. თუ ადამიანი არ არსებობს, ვერც პეტრე (ადამიანი) იარსებებს. თუ ადამიანი არ არის, ვერც საზოგადოება (ადამიანისა) იარსებებს და ა. შ.

ყოველ ანალიზს, ე. ი. ყოველ მეცნიერულ კვლევას ფაქტიურად საქმე აქვს მთელთანაც და ნაწილთანაც. იმისდამიხედვით, თუ რა არის ჩვენი ძიების მიზანი მოცემულ მომენტში, ჩვენ ან სპეციალური მეცნიერების გზით მივდივართ, ანდა ფილოსოფიის გზით. ორივე გზა კანონიერია და ორივე წარმატებით გამოიყენება. გაუგებრობა და ხელონურად შექმნილი სიძნელე გვხვდება მაშინ, როცა ერთი გზით მოაოვებული შემეცნება მეორე მიზნისთვის არის გამოყენებული, როცა ნაწილის, ელემენტის მძებნელის მონაპოვარი მიეწერება მთელს და ამით მთელი და ერთიანი მკვლავ აგრეგატად და უშინაარსო აბსტრაქტად გვევლინება. ეს საერთოდ არის მისაღები მხედველობაში, ხოლო როცა საქმე „თვითონ“ ადამიანს ეხება, ამას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საგანი არის „თვითონ ადამიანი“, როგორც ამას იტყოდენ ძველი ფილოსოფოსები.

5. ადამიანის ფენომენოლოგია პირველი და აუცილებელი ეტაპია ადამიანის წვდომის გზაზე. ის გულისხმობს გაგრძელებას, ადამიანის ონტოლოგიას, მისი წარმოქმნის და მისი სუბსტრატის კვლევას. ეს მეორე და უკანასკნელი თეორიული პრობლემაა, რომელიც მუდამ იდგა და იდგომება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წინაშე.

მარქსიზმი და ეზოციტოლოგიური ბაზილიზმი

ადამიანის ფილოსოფიურ კვლევაში ფუნდამენტალური მნიშვნელობა ენიჭება ადამიანის არსებობის სახის საკითხის გარკვევას: ადამიანი არის საერთო წესრიგით განსაზღვრული, ემორჩილება ზოგად ძალებს, თუ მას შეუძლია თვითდადგინება და თვითგანვითარება, საკუთარი ყოფიერების დადგენა თავისი თავიდან; ის, რაც ადამიანს ქმნის ადამიანად, გარეშე ძალებითაა გაპირობებული, თუ თავისი ინდივიდუალობით, ერთჯერად-განუმეორებლობით და უნიკალობით? საბოლოოდ, ადამიანის არსებობის სახე უკავშირდება იმ ძველსა და ძნელად გადასაწყვეტ პრობლემას, რომელსაც თავისუფლება ეწოდება; პიროვნებას აქვს თავისუფლება, თუ იგი უნდა მოიპოვოს მან, და თუ მოსაპოვებელია ეს სანუკვარი ფენომენი, რა ძალები აღძრავენ ადამიანს მოქმედებისაკენ და აზიარებენ თავისუფლებას? თავისუფლების პრობლემა თავისთავად კავშირშია გაუცხოების საკითხთან: ადამიანი, რომელსაც უცხოდ გვლინება და მტრულად უპირისპირდება მისივე მოქმედების ნაყოფი და რომელსაც დაკარგული აქვს საკუთარი პიროვნული ყოფიერება, არ შეიძლება თავისუფალი იყოს. გაუცხოების ფაქტის არსებობა ადამიანს სწორედ მის სპეციფიკურ ნიშანს — თავისუფლებას, თავისთავადობას, პიროვნულობას ართმევს. გაუცხოების მდგომარეობაში ჩავარდნილი ადამიანი წარმოდგენილია იმად, რაც არ არის იგი თავისი ნამდვილი ბუნებით, ან, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, რაც არ უნდა იყოს ადამიანი, პიროვნება, გაუცხოება იწვევს პიროვნული უნარების ნიველირებას და თავისი არსით შემოქმედ არსებას გადააქცევს უბრალო მოქმედ მექანიზმად. გაუცხოების მოხსნა გადაწყვეტი პირობაა ადამიანის თვითმოპოვებისა და მისი განთავისუფლებისა. აქვე დგება ასეთი კითხვა: არის თუ არა შესაძლებელი საერთოდ გარდაქმნილი არსების განორმალურება, და თუ ეს შესაძლებელია, ვინ იქნება ამ მი-

სიის შემსრულებელი, ანდა გაუცხოების დაძლევა წმინდა ინდივიდუალური აქტია თუ სოციალური პრობლემა?

საუკუნეების განმავლობაში ადამიანს განსაზღვრავდა და მის სიცოცხლეს აზრს აძლევდა ზებუნებრივი ძალები, ტრანსცენდენტური, ანუ ნამდვილი სინამდვილე. ადამიანთა რეალურ-ემპირიულ არსებობას არ გააჩნდა ასევე რეალური, ადამიანის გვერდით ან თვით მასშივე მყოფი სუბსტანცია, დასაყრდენი მდებარეობა „იქეთ“, მიღმა სამყაროში. კაცობრიობის ისტორიის მსვლელობისას, ასე თუ ისე, ხდება იმ ობიექტთა ცვლილება, რომლებსაც ადამიანები ემსახურებიან და რომლებიც არეგულირებენ მათ ცხოვრებას, მაგრამ ძირითადად მაინც ღმერთის შიში, მისი იმედი და რელიგიური აღთქმების დაცვა იყო ადამიანი. მარადიული შემოქმედების რწმენა ანიჭებდა მის ყოფიერებას საზრისს, იგი ანსხვავებდა და დაადგენდა კარგსა და ცუდს, კეთილსა და ბოროტს, ზნეობრივსა და უზნეოს, მშვენიერებასა და სიმანინჯეს, ჭეშმარიტებასა და მცდარობას და ა. შ. მე-19 საუკუნეში ყველა ეპოქაზე ხმამალა იქნა გაცხადებული ღმერთის არარსებობის ფაქტი. ადამიანმა მახვილი აღმართა ყოველისშემძლედ და ყველაფრის მცოდნედ აღიარებულ არსებაზე; მან „მოკლა“ შემოქმედი. ადამიანმა უარი თქვა ქრისტიანულ ტრადიციულ ღირებულებებზე, იგი განთავისუფლდა ყოველი მიმართებისაგან, სხვაზე მითითებისაგან: ამით სრულიად შეიცვალა ადამიანის სურათი და დამყარდა ახალი ურთიერთობანი. რელიგიური გაუცხოების გადალახვა ერთ-ერთი წანამძღვარია ადამიანის განთავისუფლებისათვის, მაგრამ ეს აუცილებელი პირობა არ არის საკმარისი პირობა. ღმერთის უარყოფა და ათეიზმის სხვადასხვა სახის დამკვიდრება ბევრმა შეძლო, მაგრამ ვერც წარსულმა და ვერც თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ათეისტურმა ფრთამ ვერ უზრუნველყო რელიგიური გაუცხოებისაგან თავისუფალი ადამიანის თავისთავადი არსებობა. და ამის ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი ისაა, რომ მათ ვერაფერი ისეთი ვერ დააყენეს ღმერთის ადგილას, რაც იკისრებდა ადამიანის „გამაგრებას“. ეგზისტენციალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა მტკიცებით მარტოდ დარჩენილმა არსებამ ვერ განიცადა სინარული, მან ვერ იკისრა პასუხისმგებლობა და თავის თავს მარტოსულად, განწირულად და აბსურდული სიტუაციების გამცდელად მოეგლინა. იმისათვის, რომ არ იფიქროს საკუთარი ნამდვილი ყოფიერების შესახებ, რაც ყოველგვარ ოპტიმისტურ პერსპექტივებს გამორიცხავს, ადამიანი ამოეფარა საზოგადოებას, ყველაფერი

გადააბრალა ამ ორგანიზაციას, თავისი თავი ჩასძირა ყოველდღიურობაში და ეზიარა არანამდვილ არსებობას. ღმერთის მიერ შემოთავაზებული ნორმებისა და კანონების უარყოფამ მოახდინა არა ადამიანის ემანსიპაცია, არამედ დაიკარგა სამყაროში მისი ადგილი და პიროვნების თავისუფლებას მტრულად დაუპირისპირდა საზოგადოება; სამყაროში ჩამოვარდნილი ადამიანი ვერაერთად დასაყრდენს და მეგზურს ვერ ხედავს დედამიწაზე. ანდა ვინ უნდა დასახოს გზა, მაშინ, როცა ღმერთი არ არსებობს, ხოლო „სხვები“ და საერთოდ ყოველი მიწიერი საზოგადოებრივი ორგანიზაცია მზადაა გააუცხოოს და შთანთქმავს პიროვნება. ადამიანმა ვერ მოუარა ღმერთისათვის წართმეულ თავისუფლებას და მარტოდ ყოფნამ, უძირო შიშმა და საკუთარი ბოლოვადობის შეგრძნებამ აიძულა ისევ ღმერთისათვის მიემართა. მაგრამ მას ენანება მთლიანად დათმოს თავისუფლება და იგი იტოვებს არჩევანის თავისუფლებას.

ეგზისტენციალიზმის მიხედვით, ადამიანი არის თავისუფლება (სარტრი), ეს უკანასკნელი ისეთი ფუნდამენტალურ-ონტოლოგიური ფენომენია, რომელიც განსაზღვრავს პიროვნების არსებობას. ადამიანის ყოფიერებას არ გააჩნია რაიმე მიზანი და საზრისი, იგი თავისი არსით აბსურდულია და განწირულია დასაღუპავად. რასაც ადამიანი აკეთებს, იგი ნამდვილობას შეეფერება მაშინ, როცა ეს აქტი გამოდის ჰაკუთარი თავიდან, საკუთარი არჩევის შედეგიდან (ჰაიდეგერი). არჩევანი წმინდა ინდივიდუალური ისეთი მდგომარეობაა. რომელიც არაფრით არ არის დეტერმინირებული. ბოლოს და ბოლოს, ეს არის ყოფიერება სიკვდილის წინაშე, რომელიც ადამიანს აძლევს მიზანს და ეგზისტენციას მიიყვანს დასრულებულობამდე. მაგრამ ადამიანი აქ მთავრდება, ფინალის შემდეგ გზაც წყდება.

თეოლოგიური ეგზისტენციალიზმი ცდილობს შემოგვთავაზოს უფრო „ობტიმისტური“ ვარიანტი. ადამიანი ღიაა არა მარტო საგნებისათვის, არამედ იგი ღიაა, აგრეთვე, ღმერთისათვის, და მზადაა იკისროს რწმენის ხმის დაჯერება, რადგანაც მხოლოდ რწმენა დაამარცხებს არარას ნათელ სიბნელეს. ამქვეყნად მოგზაური ადამიანების აბსურდულ ყოფიერებას, მათ დაბნეულ ცხოვრებას ზევით მყოფი სუბსტანცია მისცემს საზრისს. სწორედ თანამედროვე ადამიანის კრიზისმა და აწმყოში დასრულებულობის პესიმიზმმა უბიძგა რელიგიური ეგზისტენციალიზმის ჩამოყალიბებას, რომელიც ტრადიციული თეოლოგიისაგან განსხვავებულია ზოგჯერ, მაგრამ აქაც ღმერთთან ურთიერთობაში ყალიბდება ადამიანის სპეციფიკა.

ასევე, ვერც ერთმა ფილოსოფიურმა მოძღვრებამ, გარდა მარქსიზმისა, ვერ მოუღარა პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობის საკითხს. იყო საზოგადოებაში, ითვლებოდა სოციალურ არსებად და თან შეინარჩუნო ინდივიდუალობა და პიროვნულობა — ეს პრობლემა გადაუწყვეტელი აღმოჩნდა მათთვის. (საინტერესოა, რომ ზოგიერთი ბურჟუაზიული ფილოსოფოსი დახმარებისათვის კ. მარქსს, კერძოდ, მის ისტორიულ მატერიალიზმს მიმართავს).

ეგზისტენციალიზმის მიხედვით, სწორედ საზოგადოება და ყოველდღიური არსებობა აუტსოვებს ადამიანს. საზოგადოება აღიჭურვა ფითქმის იმ თვისებებით, რაც ღმერთს გააჩნდა, და თუ ამ ახალ სიტუაციაში სუბიექტი ემორჩილება საზოგადოების ინტერესებს, აქ დაკანონებულ ნორმებს, მისი არსებობა არ იქნება საკუთარი ბუნების გამოვლენა; ვინ იცის, რა დაძაბულობის ფასად უხდება ადამიანს როლის თამაში? საზოგადოება შლის ინდივიდუალობას, ყველას ერთმანეთს ამგავსებს, ყველას ათანაბრებს; ადამიანი კი არ არსებობს, არამედ არის და საგანს გატოლებული ასეთი არსება აღარ ფიქრობს ადამიანურ ძირითად პრობლემებზე. საზოგადოებას შეუძლია ადამიანს მოაწოდოს გარეგანი, სხეულებრივ-ფიზიკური თავისუფლება და კმაყოფილსა და სტატიკურ ასეთ არსებას ურჩევნია შეინარჩუნოს სინამდვილეში ეს არასაკუთარივე, უპიროვნო არსებობა და არ განიცადოს ის შემადიწუნებელი მდგომარეობა, რომელიც მას ყოველდღიურობიდან ამოსვლის შემდეგ ელის. ადამიანი მაშინ მიადწევს სრულ თავისუფლებას, როცა იგი, არარას წინაშე მდგომი, საგნობრივი და სოციალური გარემოსაგან განცალკევებული, თავისი წმინდა სახით, ახდენს არჩევანს. ონტოლოგიური მნიშვნელობის ეს მდგომარეობა მოაპოვებინებს ადამიანს თავის ნამდვილ არსებობას. სიცოცხლის ყოველი სახის კოლექტივიზირება შეიძლება, სიკვდილი, რომელიც სიცოცხლეშივე იმყოფება, ყოველთვის საკუთრივ-ინდივიდუალურია, სიკვდილის წინაშე ადამიანი მარტოღოლოა, აქ არავის და აღარაფრის იმედი აღარ არსებობს და საკუთარ თავთან დარჩენილი არსება ჩამოიხსნის ნიღაბს და ახდენს თვითშემეცნებას. არ არსებობს ზოგადი რაიმე იდეალი, რომელიც განსაზღვრავდა და ღირებულებას მისცემდა ადამიანის არჩევანს; იგი ქმნის ადამიანს ადამიანად და აქ მხედველობაში არაა მიღებული აუცილებლად დადებითი ღირებულება; არჩევანი თავისუფალია ყოველი დაკანონებული ნორმებისაგან.

თუ მიზანს წარმოადგენს აბსოლუტური, ე. ი. შეგნებული აუცი-
ლებლობისაგან თავისუფალი არსებობის შექმნა, ყველაფრისადმი
ზურგის შექცევის გზა ლოგიკურია, მაგრამ არის კი ასეთი თავი-
სუფლება „სასარგებლო“ ანდა შესაძლებელია ასეთი თავისუფლე-
ბის არსებობა რეალურად? პასუხი ამ კითხვაზე ცნობილია: საკუ-
თარი მე-ს ერთადერთობა, სხვისადმი ყურადღების ჩამოცილება
და მათდამი დაპირისპირება ეგოიზმის, თვითნებობის და ქაოსის
მომასწავებელია, და ესეც რომ არ იყოს, ადამიანი რეალური არ-
სებაა და იგი რეალურად არ შეიძლება ჩამოვაშოროთ საზოგადოე-
ბას, რადგანაც მისი არსი სწორედ სოციალურობაში მდგომარეობს.
ეგზისტენციალიზმიც არ უარყოფს ადამიანის ცხოვრებას საზოგადო-
ებებში, ისიც აღიარებს ადამიანის, როგორც საზოგადოებრივი
არსების, ყოფიერებას, მაგრამ საქმე ეხება იმას, თუ როგორაა გა-
გებული საზოგადოება და რას ნიშნავს ადამიანისათვის მისი სო-
ციალური ბუნება. ინდივიდი აუცილებელ კომუნიკაციაშია სხვებ-
თან, მაგრამ ეგზისტენციალიზმის მიხედვით, ეს არის კონფლიქტუ-
რი ურთიერთმიმართება. ადამიანის გაუპიროვნებას ახდენს საზო-
გადოება საერთოდ, სოციალური გარემო როგორც ასეთი, ამიტომ
უაზრობაა ყოველგვარი სოციალური რევოლუცია; შესაძლებე-
ლია, ერთი საზოგადოება შეიცვალოს მეორეთი, მაგრამ საზოგადო-
ება მაინც რჩება, საზოგადოება კი ყოველთვის და ყველგან ადამი-
ანის გაუცხოებას იწვევს. თუ ამ თვალსაზრისზე დავდგებით —
უარვეყოფთ ისტორიზმის პრინციპს და საზოგადოებაში ვიგულისხ-
მებთ საერთოდ საზოგადოებას და არა ამა თუ იმ სოციალური
წყობის საზოგადოებას, მაშინ ამო იქნება ყოველი ცდა ადამიანის
გაუცხოებისაგან განთავისუფლებაზე.

მ. ჰაიდეგერის მიხედვით, ის, რასაც ადამიანი ხვდება ყოველ-
დღიურობაში, არის ან საგნობრივ-ბუნებრივი სამყარო, ან სოცია-
ლური გარემო, სხვა ადამიანები. ადამიანი შთანთქმული და გაუ-
ცხოვებულია იმ გარემოთი, რომელშიაც მას უხდება პრაქტიკული
მოქმედება. საგნებითა და სხვებით განსაზღვრული არსება თავის
თავს განიხილავს საგნობრივად და სხვების მსგავსად. მსგავსება
შლის განსხვავებულობას, განუსხვავებლობა კი ინდივიდუალობას,
რადგანაც ამ უკანასკნელს არსი მის უნიკალობაში მდგომარეობს.
ჩამოყალიბდება ტრივიალურ ყოველდღიურობაზე დაქვემდებარე-
ბული სტერეოტიპის ადამიანი, რომელიც გულგრილად უდგება
და თავს არიდებს საკუთრივ ადამიანური ყოფიერების ფუნდამენ-
ტალურ კითხვებს. ადამიანი იძირება ფრაზებისა და დაპირებების

ბანალობაში, პასიური არსება მექანიკურად იმეორებს, გავრცელებულ ნორმებს. არსებობენ სხვები და მათ წინაშე არსებობს ადამიანი, მაგრამ ეს არ არის საზოგადოების და მისი წევრების ისეთი ურთიერთმიმართება, სადაც ყველას თავისი ინდივიდუალობა აქვს შენარჩუნებული, სადაც ისინი ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან და ერთმანეთით განიცდებიან პიროვნებად. ეს არის არა ურთიერთობა, არამედ თანა-ყოფნა, ერთმანეთის გვერდით არსებობა. „სხვებმა ჩამოართვეს მას ყოფიერება“. ეს „სხვა“ არ ნიშნავს სხვა ადამიანს, განსაზღვრულ სხვას, ცალკეულ ინდივიდს. ის, რომ არსებობს მე და შენ, არ ნიშნავს პიროვნულ მე-ს და სხვას, როგორც განსაზღვრულ ინდივიდს, საკუთარ „თვისობას“. ყოველდღიურობის არსებობის ინდივიდალ ითვლება საშუალო თვითობა (Man-Selbst), რომელსაც ჩვენ ვასხვავებთ ნამდვილ თვითობისაგან. იგი არის, უპირველეს ყოვლისა, არა „მე“ საკუთარი ინდივიდუალობის აზრით, არამედ სხვები Man-ის ფორმით, არის Man-ის არსებობა და უმეტესწილად იგი ასეთად დარჩება¹. Man-ი ყველაზე მეტი რეალობაა, რადგანაც იგი თავის თავზე ეძებს ყველაფერს და ყველგან ის ბატონობს, მაგრამ ამასთანავე არარეალობაცაა იმ აზრით, რომ არ შეიძლება მისი დანახვა და შეხება მსგავსად რომელიმე საგნისა. ადამიანის რეალობა და რეალურ სამყაროში არსებობა გულისხმობს ყოველდღიურობაში ჩაძირვას. ეს უკანასკნელი კი ნიშნავს საგნებით განსაზღვრულობას და სხვებთან აუცილებელ ურთიერთობას. აქ ყველაფერი დაკანონებული და საშუალოა. საყოველთაოსადმი დაქვემდებარება აუცხოებს ადამიანის ინდივიდუალობას; ადამიანი აქტიური სუბიექტი კი არ არის, არამედ ერთ-ერთი ნივთი საგანთა სამყაროში, იგი ყველაფერს უქვემდებარებს ანონიმურ ძალებს და ყველაფრისადმი პასიურ ან უტილიტალურ მიმართებაშია. ეს მდგომარეობა დამლუპველია პიროვნებისათვის, მაგრამ არყოფნის და პირადი პასუხისმგებლობის შიში ადამიანს აიძულებს აირჩიოს ეს მოჩვენებითი სიმშვიდე, თავისი თავი დაუმორჩილოს ბატონს. არანამდვილი არსებობა, უპიროვნო რაღაც საშუალოს ხელისუფლება (რაც ჰაიდეგერთან გამოხატულია გერმანული უპიროვნო ნაცვალსახელით Man), თვით ადამიანის მიერაა არჩეული, იგი ორი შესაძლებლობიდან ერთის გამოსხივებაა. ჩვეულებრივ ადამიანები თავის არსებობის შენარჩუნებისათვის, ერთგვარი „უზრუნველი“ მდგომარეობისათვის, შედიან იმ სფეროში, სადაც მათ ეკარგებათ საკუთარი თავი, თავისუფლება და პასუხისმგებლობა. Man-ი, რომელიც უგ-

ულებელყოფს „მე“-ს, „შენ“ და „მას“ და საერთოდ ინდივიდს თავისი „თვითობით“, განუმეორებლობით და უნიკალობით, არის ვიღაცა „იგი“, მავანი და მავანი. ყოველდღიური პრაქტიკული ადამიანი ჩაფლულია საზოგადოებაში, მისი ყოველი მოქმედება და საერთოდ მისი ყოფიერება განსაზოგადოებულია. „მაშინ როდესაც ადამიანი იყენებს კავშირის საზოგადოებრივ საშუალებებს, სარგებლობს პრესით (გაზეთები), თითოეული მათგანი არის ის, რაც არის სხვა. ეს სხვებთან თანაყოფიერება (Miteinandersein) მთლიანად გათქვეფს საკუთარ არსებობას „სხვების“ ყოფიერებაში იმ სახით, რომ იწლება მათი განსხვავებულობა და განსაზღვრულობა. ამ განუსაზღვრელობაში და განურჩევლობაში გაშლის და მოიპოვებს Man-ი თავის დიქტატურას. ჩვენ ვტყბებით და ვერთობით ისე, როგორც ტყბებიან (man genießt); ჩვენ ვკითხულობთ, ვუცქერით და ვმსჯელობთ ლიტერატურის და ხელოვნების ნაწარმოებთა შესახებ ისე, როგორც უცქერიან და მსჯელობენ სხვები... ჩვენ მასში ვხედავთ ამაღლებულს, რაშიც ამაღლებულს ხედავენ. Das Man, რომელიც განუსაზღვრელია და რაც ყველაფერია (Alle), თუმცა არა როგორც ჯამი, მიიწერს ყოველდღიურობის (Alltäglichkeit) არსებობის სახეს“.²

Man-ის სახით დახატულია თანამედროვე ბურჟუაზიული საზოგადოების სნობის სურათი. ეს ის საზოგადოებრივი წყობაა, სადაც ადამიანებს გათანაბრებული აქვთ შეხედულებები და გრძნობები, სადაც პროპაგანდითა და ინფორმაციის უამრავი საშუალებით გაბრუებული ადამიანები იქცევიან ერთ მთლიან ორგანიზმად, სადაც ყველა გარედან მოხვეული ნორმებით მსჯელობს, ერთნაირად ერთობა და ერთმანეთისაგან განუსხვავებლად გამოთქვამს პროტესტსაც კი; როცა ბრბოსაგან გამიჭვნას ცდილობს, მაშინაც ისევე იქცევა, როგორც ამას საერთოდ აკეთებენ. ადამიანს არაფერი აღარ რჩება თავისი, ინდივიდუალური, სხვებისგან განსხვავებული გარეგანი იქცევა შინაგანად, იგი მოქმედებს ისე, როგორც ამას ყოველდღიურობა კარნახობს. Man-ის შექმნისაკენ მის ავტორს, იმ ქვეყნის სოციალურმა ატმოსფერომ უბიძგა, სადაც ის ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა: ადამიანთა უკიდურესი „გამასიურება“, ინდივიდისათვის საკუთარი აზროვნების წართმევა და ხალხის ერთ მთლიან მანქანად, ანუ ჯოგად წარმოდგენის ყველაზე თვალსაჩინო გამოხატულება ფაშიზმის მაგალითია. მაგრამ, რადგანაც Man-ი წარმოადგენს ყოფიერებიდან ნაკარნახევ ადამიანის ყოველდღიურ არსე-

ბობას საერთოდ, ამიტომ, როცა ჰაიდეგერი პიროვნების უგულვებელმყოფელ საზოგადოებაზე ლაპარაკობს, მას არა აქვს მხედველობაში აუცილებლად ის საზოგადოებრივი წყობილება, რომელიც ადამიანის გამაუცხოებელ ერთადერთ იარაღს წარმოადგენს. ადამიანის სურათის გასაგებად ძირითადია განსხვავება ნამდვილობასა და არანამდვილობას შორის (Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit). არანამდვილი ყოფიერება გულისხმობს სამი მდგომარეობის რეალიზაციას. ცნობისმოყვარეობა (Neugier), ორაზროვნება (Zweideutlichkeit) და ლაყბობა (ხმები — Gerede). ადამიანის საზოგადოებაში გაუცხოება გამოხატულებას პოულობს ამ სამი მდგომარეობით. ისინი უარყოფითად მოქმედებენ ინდივიდზე, მაგრამ ადამიანი ყოველდღიურობაში ამ სახით არსებობს. აქ ყოველგვარი გაგება და მეტყველება გადაქცეულია ცარიელ ლაპარაკად, მთავარია თვით ლაპარაკის პროცესი და არა ნამდვილი საქმის ვითარების გაგება. ადამიანი ცნობისმოყვარე არსებაა, მაგრამ ეს ადამიანური უნარი რაიმე ერთს კი არ მიემართება, არამედ დაკავებულია ყველაფრით და ეს ყველაფერი საბოლოოდ არაფერს ნიშნავს; ახლის გაგების სურვილი მხედველობიდან ტოვებს არსობრივის წდომას. ყოველდღიურობით განსაზღვრული ადამიანი აყურადებს სხვებს, ჯაშუშობს და მისი ყოველი მოქმედება ორაზროვანი ხასიათისაა. თითქოს ისე ჩანს, რომ საზოგადოების წევრები ერთმანეთისათვის არსებობენ, მაგრამ სინამდვილეში აქ ყველაფერი მოჩვენებითია; არაგულწრფელი და თანაგრძნობის ნიღბით შემოსილი ადამიანები ერთმანეთს მტრობენ, ერთმანეთს ატყუებენ და მათ შორის დიდი წინააღმდეგობაა. ნიღბის ქვეშ „ერთმანეთისათვის“ იმალება „ერთმანეთის წინააღმდეგ“. აი, რა სახით არსებობს ადამიანი ყოველდღიურობაში და როგორ შთანთქა საზოგადოებამ მისი ქვეშარტი ყოფიერება. ეს არის დაცემული არსებობა და იგი გავრცელებულია თანამედროვეობაში. ადამიანი თავის უსუსურობის გამო ექცევა თავის თავს, წყდება საკუთარ ყოფიერებას და იძირება გაუცხოების სამყაროში. თავისუფლების ტვირთის სიმძიმე და თავისი ნამდვილი არსებობის შეხედვა, იმის გაგების საშიშროება, რომ თვითაა ყველაფრის მიზეზი და ისაა დამნაშავე ყველაფერში, ადამიანს უბიძგებს თვითდაკარგვისაკენ. მაშინ, როდესაც ადამიანი თავის თავზე აიღებს პასუხისმგებლობას თავის ყოფიერებაზე, იგი ეზიარება საკუთარ ნამდვილ არსებობას, რადგანაც მას საზღვრავს არა რაიმე ან სხვა ვინმე, არამედ თვით მისივე ყოფიერე-

ბა. ყოველდღიურობისაგან თავის დაღწევა (თუ ეს საერთოდ არის შესაძლებელი) და თვითმოპოვება წმინდა ინდივიდუალური აქტია. აქ არავითარი როლი არ ენიჭება იმ „გარეგნული“ სოციალური გარემოს შეცვლას, რომელიც აუფასურებს პიროვნებას. ჰაიდეგერი, როგორც აღვნიშნეთ, ლაპარაკობს ადამიანის ნამდვილი და არანამდვილი (ან საკუთრივი და არასაკუთრივი) არსებობის შესახებ. არანამდვილი ყოფიერების ყოველდღიურმა ადამიანმა, როგორც უპიროვნო არსებამ, არ იცის ის, რაც ნამდვილი და პიროვნულია. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს მდგომარეობა, რომელსაც ჩვეულებრივ გაუცხოებულ არსებობა ეწოდება, ასეთია ადამიანიდან დანახული, მაგრამ თუ მას განვიხილავთ ყოფიერების (Sein) სიბრტყეზე და მისგან ამოსვლით, მაშინ ეს ვითარება, როგორც ყოფიერებით განპიროვნებული, 'ნორმალურად' მიიჩნევა. ამის გამო ადამიანის ყოველი მოქმედება თავისუფლებისათვის მოჩვენებითია, იგი თავიდანვეა გადაწყვეტილი ყოფიერებაში. ტრანსცენდენტურზე დამორჩილებულ არსებას წართმეული აქვს აქტივობის უნარი. აქ გაუგებარია პიროვნების ძალაზე, მის დამოუკიდებლობაზე ლაპარაკი.

თეოლოგიური ეგზისტენციალური ანთროპოლოგიის წარმომადგენელთა მიხედვით, თანამედროვე ადამიანის კრიზისი, მისი გაუცხოება და ინდივიდუალობის დაკარგვა იმის შედეგია, რომ მან დაკარგა უშუალო კავშირი რელიგიურ რწმენასთან. რადგანაც ადამიანის სპეციფიკური ნიშანი რწმენაში მდგომარეობს, ამიტომ რწმენადაკარგული არსებობა არ არის ნამდვილი — ადამიანური ყოფიერება. საჭიროა განწირული არსების გადარჩენა, არანამდვილ ე. ი. გაუცხოებულ მდგომარეობაში ჩავარდნილი ადამიანის ხსნა, ამისათვის კი ერთადერთი აუცილებელი საშუალებაა კაცობრიობისათვის შეწირული და მათი ცოდვების გამომსყიდველი ღმერთაკაცის გმირული საწყისების აღდგენა ცალკეულ ინდივიდთა გულებში. ჩვენს დრომდე მოღწეული ადამიანის გმირული მოქმედების საფუძველს ქრისტეს პიროვნება წარმოადგენს. პიროვნების ეს გმირული საწყისი უპირისპირდება ცივილიზაციის განვითარების შედეგს, ადამიანის გამაუცხოებელ ყოველდღიურობის გარემოს. საჭიროა პიროვნების კვლევა ქრისტიანული პოზიციებიდან და მხოლოდ ასეთი მიდგომა დაეხმარება, თურმე, რწმენადაკარგულ უძღებ შვილს თავისი თავის მოპოვებაში. ადამიანის კვლევაში და პიროვნებისა და ღმერთის ურთიერთშერწყმის გაგებაში გამორიცხული უნდა იქნეს მეცნიერული შეთოდები, ლოგიკურ-რაციონალური მიდგომა და ასპარეზი უნდა დაეთმოს ირაციონალიზმს, გონებისათვის მიუწვდომელ იღუმალ სიღრმეს.

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა შორის ეგზისტენციალიზმს ერთგვარი უპირატესობა ახასიათებს ადამიანის კვლევის საქმეში. იგი მიუთითებს ყველა სხვა არსებულისაგან ადამიანის განსხვავებულობაზე, წინა პლანზე წამოსწევს ადამიანური ინდივიდუალობის საკითხს, ზოგადსაველდებულოსა და აუცილებელს უპირისპირებს თავისუფლებასა და შესაძლებლობას; არ არსებობს დაკანონებული წესრიგი, უცვლელი კანონი, რომელიც საზრისსა და ღირებულებას მისცემდა. პიროვნებას, ადამიანი თვით აფორმებს თავის თავს, იგი თვით ანხორციელებს საკუთარ კონსტიტუციას. ეგზისტენციალიზმი ცდილობს გაათავისუფლოს ადამიანი ყოველგვარი გარეგანი გამსაზღვრელისაგან, ადგილი არ დაჩჩეს რაიმე ისეთ ძალას, რომელიც ადამიანის გარეთ არსებობს. ისინი იბრძვიან ობიექტივისტური თეორიების წინააღმდეგ. ეს ერთნაირად ეხება როგორც ობიექტურ იდეალიზმს, სადაც ადამიანი ერთ-ერთი წვეთია აბსოლუტური სულის განვითარებაში და სადაც იკარგება ინდივიდი, ასევე ნატურალიზმს, რომელიც ადამიანს განიხილავს ყველა სხვა არსებულთა მსგავსად. მისი მაღალი თვისებები დაჰყავს დაბალზე და საბოლოოდ ხელთ რჩება ნივთს გატოლებული საგანი. (აქვე ისინი დიდ შეცდომას უშვებენ, როცა დიალექტიკურ მატერიალიზმს ვერ ანსხვავებენ (ან არ ანსხვავებენ) მექანიკური მატერიალიზმისა და ნატურალიზმისაგან).

მონოპოლისტური კაპიტალიზმისა და მანქანური ცივილიზაციის ეპოქაში პიროვნების ბედის გარკვევა, მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარება და ამით ადამიანის შევიწროება, მასიური საზოგადოებისა და კულტურის ჩამოყალიბების საფრთხე, სტანდარტიზირებული ნორმებით პიროვნების უნიკალობის ჩაკვლა, ადამიანისა და ადამიანური ურთიერთობების განივთება და გაუცხოება... და საერთოდ ის საკითხები, რომლებიც აწუხებს თანამედროვეობას, მთელი სიმწვავეით დაისვა ეგზისტენციალისტურ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში. საინტერესო და აუცილებელია ადამიანის ყოფიერების აღწერა, კერძოდ ბურჟუაზიული საზოგადოების გაუცხოებული არსების სურათის გადმოცემა, მაგრამ მარტო აღწერაზე ვერ გაჩერდება მეცნიერული ფილოსოფია. ეს მხოლოდ პირველი ეტაპია. საჭიროა აღწერილი ვითარების ახსნა და მისი დაძლევის საშუალებების მითითება. ეგზისტენციალიზმი ასეთ რამეს აცხადებს გაუცხოების წყაროდ, რომელიც ადამიანისათვის არსებითია და

რომლის გარეშეც მას არსებობა არ შეუძლია; ეს იმის მსგავსია, საერთოდ ჰაერი რომ ჩაითვალოს ცოცხალი არსების შემავიწროებლად. როგორც უანგბადის გარეშე ვერ გაძლებს ორგანული ბუნება, ასევე საზოგადოების გარეშე არ შეუძლია ადამიანს არსებობა. როგორც გაჭუჭყიანებული ატმოსფეროს გაწმენდა უწყობს ზელს ნორმალურ სუნთქვას, ასევე საზოგადოების (ამ შემთხვევაში ანტაგონისტური საზოგადოების) გარდაქმნა გამოიწვევს გაუცხოებისაგან განთავისუფლებას.

ეგზისტენციალისტების მიერ აღწერილი ბუჩუაზიული საზოგადოების ადამიანის სურათის გადმოცემა ბევრ შემთხვევაში არსებული ვითარების შესაბამისია, მაგრამ საქმე ისაა, რომ ისინი ვერ სახავენ სწორ გზას ადამიანის განთავისუფლებისათვის. მათ არ ესმით ეს ჭეშმარიტი საფუძველი, რამაც გამოიწვია ადამიანის გაუქვლმართება. გამოირიცხავენ რა თავისუფლებისა და აუცილებლობის დიალექტიკას, ადამიანს ხელთ რჩება სოციალური განსაზღვრულობისაგან მთლად თავისუფალი ისეთი არჩევანის შესაძლებლობა, რომელიც წმინდა ინდივიდუალური აქტია და რომელიც გულისხმობს ყოველგვარი ობიექტური კრიტერიუმის უარყოფას. იდეალისა და ნორმების არმქონე არსების თავისუფლება ჰგავს უცნობ და გაუვალ ტყეში მოხვედრილი ადამიანის უმეგზურო ხეტიალს. ადამიანის გარედან (ღმერთიდან) განსაზღვრის დროს იკარგება სუბიექტის აქტივობა; ფატალური გარდუვალობის გამო იგი მჭვრეტელობით არსებად იქცევა, მაგრამ არც სუბიექტივიზმია სწორი თეორია, რადგანაც ადამიანისათვის განუსაზღვრელი უფლებების მინიჭება გადაიზრდება ევოლუტარიზმში და წინ წამოიწევს „ყველაფერი ნებადართულიას“ ფილოსოფია.

თანამედროვე ადამიანის კრიზისის ერთ-ერთი გამოხატულებაა უნდობლობა გონებისადმი. ირაციონალური ბნელი საწყისისადმი მიმართვა და რაციონალურ-ლოგიკური სისტემის უარყოფა ერთგვარი ყურადღების ჩამოცილებაა გაუცხოებული არსების ნამდვილი საფუძვლისაგან. ეგზისტენციალისტები მეცნიერებასა და გონებას ადამიანის ინდივიდუალობის და ავტონომიის მტრად აცხადებენ. მათი აზრით, რაციონალიზმით გამოხატული აუცილებლობა უნივერსალური ხასიათისაა, იგი ერთნაირად ეხება, როგორც გარეგან საგნებს და მოვლენებს, ასევე ადამიანს. ამ უკანასკნელს უქვემდებარებს ზოგად წესებს და კანონებს; პიროვნების სპეციფიკური ნაშნები: ერთჯერადობა, უნიკალობა, თავისუფლება დაემორჩილა ზოგადს, განმეორებადს, სტატიკურობას, აუცილებლობას;

უპიროვნომ დაიქვემდებარა პიროვნული და აქცია უპიროვნოდ. რაციონალისტური მიდგომისაგან გაუცხოვდა ადამიანი, ანუ რაციონალისტური ფილოსოფია თვით გაუცხოვდა ინდივიდისაგან, ადამიანის პრობლემისაგან (ლ. შესტოვი). მეცნიერული შემეცნება (ანუ რაციონალიზმი, ანუ მეტაფიზიკა) მსგავსად საგნებთან მიმართებისა, ადამიანსაც ორ ნაწილად გახლეჩს, იგი მას დასახავს ობიექტად და მისკენ მიემართება შემეცნების აქტი. ადამიანის ობიექტად ჩათვლა მის გასაგნებას (ფიზიკური ნივთის აზრით) მოასწავებს, ამ დროს დაუწყებულა ადამიანი მისი არსებობისა და გამოვლენის მთლიანობაში. ადამიანი მართლაც არ არის ნივთი სხვა ნივთთა შორის, ობიექტი ობიექტთა მრავალფეროვნებაში, მაგრამ ეგზისტენციალისტები ყურადღებას არ აქცევენ იმას, რომ სხვა ადასხვაა ობიექტად გახდომა და შემეცნების ობიექტად დასახვა. ამ დროსაც, რა თქმა უნდა, ადამიანი სუბიექტია, მაგრამ რადგანაც მასზე მიმართულია შემეცნება, ხოლო ეს უკანასკნელი კი აუცილებლად გულისხმობს შემეცნებელსა და შესამეცნებელს, ე. ი. სუბიექტსა და ობიექტს, ამ აზრით ხდება სუბიექტის გაობიექტება.

რადგანაც ყოფიერების ფილოსოფიას მეცნიერება და მეცნიერული მეთოდი პიროვნების გაგების მცდარ გზად და ინდივიდის ნიველირებად მიაჩნია, ამიტომ იგი ანტიციენტისტური მოძღვრებაა. თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ ეს მიმდინარეობა მეცნიერებასა და რაციონალიზმს კი არ უარყოფს საერთოდ, არამედ მიუთითებს მეცნიერებისა და ფილოსოფიის განსხვავებულებაზე: ისინი სხვადასხვა განზომილებებში იმყოფებიან, მათ კვლევის საკუთარი გზა და მეთოდები გააჩნიათ და ისინი ერთმანეთში არ უნდა ჩაერიონ. არ შეიძლება მეცნიერებებს უნივერსალიზაცია, მისი მეთოდების გადმოტანა ფილოსოფიაში, კერძოდ კი ადამიანის ფილოსოფიურ კვლევაში.

მართალია, სციენტრიზმი — კერძო მეცნიერებათა მეთოდების ყველაფერზე გავრცელება — მანკიერი „იზმია“, რამდენადაც ადამიანს, როგორც ფილოსოფიურ პრობლემას, გააჩნია რაღაც „საკუთარი“, ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ასპექტი, მაგრამ რამდენადაც სამყაროს შემეცნება და მისი გარდაქმნა სწორედ მეცნიერული მეთოდებით ხდება, ადამიანი, სამყაროს ერთ-ერთი წევრი, ემორჩილება ზოგადის არსებობისა და განვითარების კანონებს. ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ ბუნების უმაღლესი ქმნილება გაუუტოლოთ ბუნებაში არსებულ სხვა საგნებს.

ეგზისტენციალისტური ფილოსოფია, მათი წარმომადგენლების აზრით, მთლიანად განსხვავდება ძველი მეტაფიზიკისაგან და, საერთოდ, აქამდე არსებული ფილოსოფიური მიდგომისაგან, მან სრულიად ახლებურად დააყენა ადამიანის ყოფიერების საკითხი. ეს, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობს ეგზისტენციის პრიმატს ესენციასზე და ადამიანის, როგორც შესაძლებლობის, აღნიშვნას. ეგზისტენციალური აზროვნება მიმართულია ადამიანის მთლიანობაზე და ეს მიმართება გამორიცხავს სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირებას, სხეულისა და სულის დუალიზმს. ადამიანის ყოფიერების ორა სახე: ნამდვილი და არანამდვილი, საკუთრივი და ყოველდღიური არსებობა, პიროვნულობა და უპიროვნობა, ინდივიდუალობა და ზოგადობა, საიდუმლოება და პრობლემა გასაგებს ზღის მას, თუ რით განსხვავდება მათი ფილოსოფია ყველა სხვა მოძღვრებისაგან.

ბევრი საკითხი, რაც ეგზისტენციალიზმმა წამოსწია წინა პლანზე, ცნობილი იყო აზროვნების ისტორიაში. ქრონოლოგიური თვალსაზრისით თუ ვიმსჯელებთ, კ. მარქსმა დააყენა ჯერ კიდევ თავის ადრინდელ ნაშრომებში პრობლემა ადამიანის ყოფიერების, სუბიექტის არსებითი ძალების განვითარების და გაუცხოების, მისი არსებობისა და არსობრიობის შესახებ. მან არა მარტო აღწერა ბურჟუაზიული წყობილების მიერ გარდაქმნილი ადამიანის არსებობა, არამედ მიუთითა ერთადერთ სწორ გზაზე, რომელიც გამოიწვევს ადამიანის თავის თავთან დაბრუნებას, მის ემანსიპაციას, რენესანსსა და განთავისუფლებას. უმოქმედობა და უსაზრისო არჩევანი არაფერს შეცვლის რეალურ სამყაროში. საჭიროა გონების ამოქმედება, სწორი მეცნიერული შემეცნება, ადამიანის აჯანყება, რევოლუციონერად გახდომა და იმ პირობების განადგურება, რაც იწვევს პიროვნების გაუცხოებას.

თავისუფლების მოპოვებისათვის, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა გაუცხოების დაძლევა, მაგრამ უარყოფა უნდა განხორციელდეს არა მარტო ცნობიერებაში, არამედ რეალურ ცხოვრებაში, ადამიანის პრაქტიკულ მოღვაწეობაში. ადამიანის გარდაქმნისათვის, მისი აღორძინებისათვის საჭიროა იმ სოციალური მიმართებებისა და ეკონომიური ბაზისის უარყოფა, რომელიც გაუცხოების რეალურ საფუძველს წარმოადგენს და რომელზედაც დამყარებულია ადამიანის გაუცხოების სხვადასხვა ასპექტები. ბრძოლის დაწყებამდე საჭიროა სოციალური კანონებისა და პროცესების სწორი შემეცნება. ცნობიერებისა და გონების სიძლიერემ გამოსტაცა ადამიანი აუცილებლობის სამეფოს და აქცია იგი თავისუფალ არსე-

ზად. ცოდნა აუცილებელია როგორც ბუნების სტიქიურობის დასა-
მორჩილებლად, ასევე ადამიანური ისტორიის შესაქმნელად. „თა-
ვისუფლება მდგომარეობს არა ოცნებით წარმოდგენილ დამოუკი-
დებლობაში ბუნების კანონებისაგან, არამედ იმ კანონების შემეც-
ნებაში და ამით მოცემულ შესაძლებლობაში, რათა ბუნების კა-
ნონები ვაიძულოთ გეგმიანად მოქმედებდნენ გარკვეული მიზნისა-
კენ, ეს ითქმის როგორც ბუნების კანონებზე, აგრეთვე ისეთ კანო-
ნებზე, რომლებიც თვით ადამიანის სხეულებრივ და სულიერ არსე-
ბობას აწესრიგებენ“⁴. ადამიანისა და საზოგადოების არსებობა და
განვითარება არც ღვთაების მიერ დაკანონებული ფატალური გარ-
დაუვალობაა და არც სტიქიური და უსაზრისო პროცესი. ადამიანე-
ბი თვით ქმნიან თავიანთ ისტორიას, ისინი ახდენენ არჩევანს, მაგ-
რამ ეს არჩევანი და ცხოვრების გარდაქმნა იმ კანონზომიერებას
ემორჩილება, რომელიც განპიროვნებულია სოციალური გარემო-
თი და სოციალურ მიმართებათა სწორი ასახვით. თავისუფლების
პრობლემა, მარქსიზმის მიხედვით, არის არა ინდივიდუალური აქ-
ტი, არამედ იგი უკავშირდება ხალხის რეალურ განთავისუფლებას
და აბსურდულობისა და უსაზრისობის მოწესრიგებას. პიროვნების
თავისუფლება ეთანაბრება საზოგადოების თავისუფლებას, იგი, შე-
იძლება ითქვას, ნაწილია იმ თავისუფლების, რომელსაც ფლობს
საზოგადოება. ადამიანი სოციალური არსებაა, მას არ შეუძლია
ცხოვრება განმარტოებულად⁵, ამიტომ იგი აუცილებლად განიც-
დის საზოგადოების რაგვარობას. საზოგადოებრივ წყობას, სოცია-
ლურ გარემოს უდიდესი ძალა გააჩნია; მას შეუძლია ადამიანი
გააუცხოოს, ამოაგდოს ნორმალური მდგომარეობიდან და შეუძ-
ლია მოახდინოს მისი განთავისუფლება, ადამიანის არსებობა გაუ-
ტოლოს მის არსობრიობას. ადამიანი იმდენად არის თავისუფალი,
რამდენადაც საზოგადოებრივი პირობები აძლევენ მას ამის საშუა-
ლებას, ეს დამოკიდებულია ზაწარმოო ძალთა განვითარების დო-
ნეზე, საზოგადოებრივი წყობილების ხასიათზე. „თუ ადამიანის
ხასიათს გარემოებანი ქმნიან, მაშინ საჭიროა, მაშასადამე, გარემოე-
ბანი ადამიანური გავხადოთ“ — მიუთითებდა მარქსი⁶.

რადგანაც საზოგადოება ინდივიდებისაგან შედგება, კ. მარქსის
გამოთქმა რომ ვიხმართ, საზოგადოება ყოველთვის ადამიანთა
ურთიერთმოქმედების შედეგია, ამიტომ მას თავისთავად, მისი შე-
მადგენელი ნაწილების გარეშე არ შეუძლია არსებობა. პიროვნე-
ბას დიდი ძალა გააჩნია, ამის ერთ-ერთი გამოხატულება ისაა,
რომ მას შეუძლია დაუპირისპირდეს საზოგადოებას, შეებრძოლოს

მისი თავისუფლების ჩამკვლელ ორგანიზაციას. გენეზისის მიხედვით, ჯერ იყო ინდივიდი და შემდეგ გაჩნდა საზოგადოება. აბსტრაქციაში ადამიანი შეიძლება წარმოვიდგინოთ საზოგადოების გარეშე, საზოგადოება კი არ შეიძლება მოეწყვიტოთ ინდივიდებს. მაგრამ ეს აბსტრაქციაა და არა რეალური ვითარება, რეალურად კი პიროვნება და საზოგადოება განუყოფელია ერთმანეთისაგან და ამასთანავე მათ ორივეს მინც გააჩნიათ ცალ-ცალკე საკუთარი სპეციფიკა. წინააღმდეგ მარქსიზმის თანამედროვე ფალსიფიკატორებისა, რომლებიც მარქსისტულ ფილოსოფიას მიაწერენ პიროვნების შესწავლის უგულვებელყოფას და ადამიანის ადგილას საზოგადოების დაყენებას, კ. მარქსი საზოგადოებას ფეტიშად კი არ თვლის, სადაც დავიწყებულია ან მეორეხარისხოვან წევრს წარმოადგენს პიროვნება, არამედ იგი იბრძვის ისეთი მდგომარეობის შექმნისათვის, სადაც მოხდება ადამიანის ინდივიდუალური ძალების ადამიანური რეალიზაცია, სადაც გადალახული იქნება ეგოისტური ინდივიდიალიზმი საერთო-საკაცობრიო სოლიდარობით და საერთო ინტერესები დაკავშირებული იქნება პიროვნების ინტერესებთან, „...სადაც თითოეულის თავისუფალი განვითარება ყველას თავისუფალი განვითარების პირობაა“⁷.

ადამიანი საზოგადოებას თავს კი არ უნდა აფარებდეს, რათა აიცილოს პასუხისმგებლობა და დაივიწყოს განწირული არსებობა, ე. ი. საზოგადოება ადამიანის სისუსტის გამოხატულება და უპერსპექტივობის დამავიწყებელი და ამავე დროს მისი გამაუცხოებელი ორგანიზაცია კი არ უნდა იყოს, არამედ შემქმნელი და დამცველი უმაღლესი ღირებულებისა, ადამიანის გამათავისუფლებელი გარემო. საზოგადოებაზე და სოციალურ წყობაზე, როგორც ადამიანის გამაუცხოებელ ფაქტორზე, კ. მარქსიც მიუთითებდა, მაგრამ მას მხედველობაში ჰქონდა კერძო საკუთრებაზე დამყარებული სოციალური წყობა და არა საზოგადოება საერთოდ; მარქსისათვის გაუცხოება არ წარმოადგენს ყოველგვარ შრომასთან და საერთოდ, ადამიანის ყოველნაირ ყოფასთან (და ყოველ საზოგადოებრივ ფორმაციასთან) დაკავშირებულ აუცილებელ ფენომენს. იგი ფატალური კი არ არის (თუმცა ფატალურია ანტაგონისტური წყობისათვის), არამედ დამახასიათებელია წარმოების გარკვეული სახისათვის. ადამიანის არსებობის მომენტებში, ისტორიის გარკვეულ მომენტებში გვხვდება გაუცხოება, მაგრამ ის არ არის ისტორიის საყოველთაო, სპეციფიკური ნიშანი და ამიტომ მისი დაძლე-

ვა შესაძლებელია. ეს მოხდება მაშინ, როცა დაიძლევა მისი არ-
სებობის გამჩენი ეკონომიური პირობები. გაუცხოება შეიძლება
შევიდაროთ ადამიანის იმ ავადმყოფობას, რომლის განკურნებაც
შესაძლებელია, იგი არის საშიში, მაგრამ დასაძლევია ავადმყოფო-
ბა. თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ დაავადების გაჩენისათვის ორ-
განიზმის ერთგვარი მზაობაცაა საჭირო. გაუცხოება არ არის „თან-
შობილი იდეის“ მსგავსი რამ, მაგრამ ადამიანს აქვს ერთგვარი „უნა-
რი“ გაუცხოოს თავისი შესაძლებლობანი. მას იმის უნარიც გა-
აჩნია, რომ უკან დაიბრუნოს წართმეული ძალები, მაგრამ ცხოვ-
რების გარდაქმნისა და ეკონომიური ბაზისის შეცვლის გარეშე
ამაოა თვითმოპოვებაზე ფიქრი. როგორც მონა, თავის მონურ
მდგომარეობაში გაცნობიერებული და აჯანყებული ამ მდგომარე-
ობის წინააღმდეგ მონა კი აღარ არის, არამედ რევოლუციონერია
(ვ. ი. ლენინი)⁸, ასევე ყოველმა ადამიანმა (და გაუცხოებულმა სა-
ზოგადოებამ) უნდა შეიგნოს თავისი ყოფა, თავისი სოციალური და
პირადი მდგომარეობა და იმოქმედოს ამ მდგომარეობის გარდასაქმ-
ნელად. არა მარტო გაცნობიერება, არამედ მოქმედება, რევოლუ-
ციონერად გახდომა, საკუთარ ძალებში დარწმუნება და გაუცხოე-
ბული ძალების რეალურად დაბრუნება თავის პატრონთან — აი რას
უნდა მიაღწიოს ადამიანმა.

ადამიანის გაუცხოებისაგან განთავისუფლების მარქსისტულ
კონცეფციას იცნობენ თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის
წარმომადგენლებიც, მაგრამ ზოგი მას ამ ტერმინის გამოყენების
გამო ეგზისტენციალიზმის წინამორბედად ასახელებს⁹. ზოგი კი
შეუძლებლად თვლის გაუცხოების დაძლევას სოციალური წყობი-
ლების შეცვლით¹⁰.

ეგზისტენციალისტთა აზრით, გაუცხოება ზეისტორიული ხა-
სიათისაა, ეს მდგომარეობა ერთნაირად ახასიათებს ყოველი ფორ-
მაციის ადამიანს, ხოლო მიზეზი გაუცხოებისა არის არა მონოპო-
ლისტური კაპიტალიზმის არსებობა, არამედ კაცობრიობის განვი-
თარების გზაზე შემხვედრი ინდუსტრიული ცივილიზაციის ეპოქა
საერთოდ¹¹; მანქანური ცივილიზაციის განვითარებამ გამოიწვია
შემოქმედების ნიველირება და რადგანაც შემოქმედებითობა არ-
სებითი ნიშანია ადამიანისათვის, ამიტომ მისი გამოთიშვა ნიშნავს
პიროვნების უარყოფას. წარმოიშვა ახალი ადამიანი, მაგრამ ახა-
ლი ამ შემთხვევაში რეგრესია პიროვნების თავისუფლების განვი-
თარებაში. დანაშთის სახით წარმოდგენილი მასიური ადამიანი ისე-
თი არსებაა, რომელსაც დაკარგული აქვს საკუთარი ინიციატივა,

მოდეაწეობითი აქტივობა. მას თავი შეუფარებია სტანდარტული გემოვნების უპიროვნო სამყაროსათვის და იმყოფება შაბლონური აზრებისა და შეხედულებების ტყვეობაში. ადამიანი განიცდის უძლურების, ექვის, მარტობის და განგაშის ღრმად შემადარწუნებელ გრძნობებს. მას დაემუქრა უზარმაზარი ზეადამიანური ძალები, რომელთა ხელშიც ადამიანმა დაკარგა სამყაროში მისთვის გამოყოფილი ადგილი და პასუხი სიცოცხლის საზრისზე. მისთვის აღარ არსებობს თანამგრძნობელი, ყველა შიში პოტენციური კონკურენცია და თვითონაც სიმკაცრით აღიჭურვა. ერთმანეთისაგან გაითიშა და ერთმანეთს მტრულად დაუპირისპირდა ადამიანი და მის მიერ შექმნილი ტექნიკის ქმნილებები, ამ უკანასკნელმა დაჩაგრა და გააუცხოვა ადამიანი; ღმერთი და ბუნება ადამიანისაგან მათი დავიწყების გამო ტექნიკის სახით შურს ძიობენ უმადურ შვილზე. საქმე ისეა წარმოდგენილი, რომ თითქოს მანქანებს, თავისთავად უმიზნო საგნებს, ადამიანებისა და სოციალურ გარემოსაგან დამოუკიდებლად თვით შეეძლოთ ადამიანის გაუცხოება.

ტექნიკისა და ადამიანის ურთიერთმიმართების ბურჟუაზიულ მკვლევარებს, კ. მარქსის გამოთქმა რომ ვინმართ: შეუძლიათ განსაჯონ და გააკიციონ თანამედროვეობა, მაგრამ არ ძალუძთ გაიგონ იგი¹², ჩასწვდნენ ტექნიკური გაუცხოების ჰეგემონიტი მიზეზებს. მათ ავიწყდებათ, რომ გაუცხოების საფუძველი უნდა დაიძებნოს არა ტექნიკაში და მანქანურ წარმოებაში, არამედ იმ სოციალურ მიმართებაში, იმ საზოგადოებრივ წყობილებაში, რომელმაც მოახდინა ტექნიკის ფეტიშიზირება და ადამიანი საშუალებად დასახა და არა მიზნად. ტექნიკურ პროგრესს მარქსისტული ჰუმანიზმი იმის მიხედვით განიხილავს და იმით აფასებს, თუ რა მიმართებაშია იგი ადამიანის პროგრესთან, ადამიანის განთავისუფლების საკითხთან.

ადამიანის მკვლევარი ზოგიერთი ეგზისტენციალისტი ავტორი ერთმანეთთან აიგივებს გაუცხოება-განივთებას და გასაგნებას; ობიექტივიზირების ყოველი სახე მათ გაუცხოებად მიაჩნიათ.

ამის საილუსტრაციოდ მოკლედ განვიხილოთ ნ. ბერდიაევის თვალსაზრისი. გაუცხოების პრობლემა და მისი დაძლევის გზა ნ. ბერდიაევის ფილოსოფიაში ტრადიციულად დაყენებული საკითხისაგან განსხვავებულ სახეს იღებს. მართალია, გაუცხოების გადალახვა თავისუფლების მოპოვებას უკავშირდება და იგი ადამიანს ახასიათებს, მაგრამ იგი კუთვნილებაა სამყაროს ყოველი შემადგენელი ელემენტის და ყოველი ობიექტივაცია არის გაუცხოებული ყოფიერება. რადგანაც ადამიანში არსებობს მატერიალურ-გრძნო-

ბადი მხარე, რადგანაც იგი იძულებულია დაიკმაყოფილოს ვიტა-
ლური მოთხოვნები, ადამიანი შექმნის მატერიალური კულტუ-
რის სამყაროს და იგი სწორედ მისი ამ ბუნების წყალობით განწი-
რულია გაუცხოებისათვის. ნივთთა სამყარო, ობიექტთა სამყარო
არის გაუცხოებულ სამყარო.

მსგავსად სხვა ეგზისტენციალისტებისა, ნ. ბერდიევიც მიუ-
თითებს სოციალურ გარემოში მცხოვრები პიროვნებადაკარგული
არსების ყოფიერების არანამდვილ არსებობაზე. არანამდვილი არ-
სებობის სამყაროში მყოფი ადამიანი ემორჩილება ზოგადობას, კო-
ლექტიურ რეალობას, სახელმწიფოს, ნაციის განუყოფელ ძალაუფ-
ლებას. აქ ბატონობს უნივერსალიზმის ისეთი ძალა, რომელიც უარ-
ყოფს ინდივიდუალობას. ადამიანს სიწყნარის შენარჩუნების მიზ-
ნით თავი შეუფარებია ამ სამყაროს ინერციით შექმნილი ღირებუ-
ლებებისა და მდგომარეობისათვის. ოღონდ უშიშროება უზრუნ-
ველყოფს და ადამიანები არაღ აგდებენ მათი თვითობის ნიველირე-
ბას; ისინი, რათა არსებობა მოიპოვონ, თვალთმაქცობენ, მალავენ
საკუთარ ზრახვებს და სრულებით არ აწუხებთ შეუსაბამობა ინტი-
მურ მე-სა და საზოგადოებრივ მოქმედებას შორის.

ობიექტივაცია სხვადასხვა სფეროში მკლავდება, მაგრამ მი-
სი ყველაზე თვალსაჩინო და უკიდურესი ფორმა არის ადამიანის
მიერ შექმნილი და თვით ადამიანის მიერ გაფეტიშებული, ორგა-
ნული ბუნების ჭვარცმა, ადამიანსა და ბუნებას შორის კავშირის
დამრღვევი, მანქანური ტექნიკა. ცივილიზაციის განვითარებამ და
ტექნოკრატიამ შეიწირა პიროვნება, დაარღვია ორგანული ცხოვ-
რების რიტმი, გამოიწვია ყველაფრის კოლექტივიზირება და ადა-
მიანში მოცემული სხეულისა და სულის თავდაპირველი მთლიანო-
ბა ორად განაცალკევა. „მექანიკური... პიროვნების წამშლელი და
გამაუფასურებელი ცივილიზაცია მისი ეშმაკისეული ტექნიკით...
არის მოჩვენებითი ყოფიერება, გადმობრუნებული ყოფიერება“.

ბურჟუაზიული ცივილიზაცია სამყაროს კოსმიურობის დარღ-
ვევის საზღვარზე იმყოფება, აქ „იღუპება შინაგანი ადამიანი, იცე-
ლება გარეგანი, ავტომატური ადამიანი. ცივილიზაციამ განავითა-
რა უზარმაზარი ტექნიკური ძალები... რომლებიც ბატონობენ თვით
ადამიანზე, აქცევენ მას მონად, კლავენ მის სულს“¹³. კოლოსალურ
ტექნიკურ ცივილიზაციის ასპარეზზე გამოჰყავს ბოროტი დემონე-
ბი. ადამიანისაგან მოწყვეტილი ამ საშინელი ძალით ხდება ბუნე-
ბის ათვისება და მისი სტიქიურობის დაპყრობა, მაგრამ ადამიანის

რაღაც ზომით ეს განთავისუფლება დიდ ფასად ჯდება, რადგანაც პიროვნების მთელი ძალაუფლება გადაეცემა ტექნიკას და ეს უკანასკნელი ახლებურად იმონებს მის შემქმნელს.

ცივილიზირებული ეპოქის სიჩქარე და ცხოვრების მექანიკური რიტმი ადამიანს ართმევს იმის საშუალებას, რომ დაუკვირდეს საკუთარი ცხოვრების საზრისს, იფიქროს ცხოვრების ფუნდამენტალურ პრობლემებზე. ნ. ბერდიაევი ერთმანეთისაგან მიჯნავს მეცნიერულ და ფილოსოფიურ შემეცნებას. პირველს, რომელიც ზოგადით აზროვნებს და ყველაფერს საყოველთაოს უმორჩილებს, არ შეუძლია ჩასწვდეს ინდივიდის პრობლემას, მას ჰრ სჭირდება პიროვნება. მხოლოდ ეგზისტენციალური ფილოსოფია, სადაც არ არსებობს სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირება, შეძლებს ინდივიდუალურ-განუყოფილების წვდომას.

ეგზისტენციალიზმის თეოლოგიური ფრთის წარმომადგენელი რუსი ფილოსოფოსი გაუცხოების მიზეზს და მის დაძლევის გზას სოციალურ მიმართებაში და რეალურ ცხოვრებაში კი არ ეძებს, არამედ ათავსებს მიღმურ სამყაროში. გაუცხოება ადამიანის ყოველდღიურ არსებობაში გვხვდება, მაგრამ მისი დაძლევა შეუძლებელია პრაქტიკულ სფეროში; იგი იქ უარიყოფა, სადაც გაჩნდა.

ტექნიკა, როგორც უმაღლესი სახე ადამიანის დეჰუმანიზაციისა, როგორც დასასრული პიროვნების ყოფიერებისა, განკურნების დასაწყისსაც წარმოადგენს. დასრულდა ეს სამყარო და დარჩა გზა მიღმური სფეროსაკენ. სოციალური ურთიერთობიდან და ტანჯვისაგან განთავისუფლება შესაძლებელია მხოლოდ კოსმიური ჰარმონიით, მხოლოდ ღმერთის მეუფეობაში.

ნ. ბერდიაევის მისტიკური ინტუიციით გასხივოსნებული ფილოსოფია, რომელიც მასთან გატოლებულია რელიგიურ ანთროპოლოგიასთან, საბოლოოდ ანთროპოლოგიურ ფილოსოფიად იქცევა და ამიტომ იგი ვერ დააფუძნებს სინამდვილეში ფილოსოფიურ მეთოდებზე დამყარებულ დარგს ფილოსოფიისას (ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას), ხოლო ადამიანის გაგების ყოველგვარი ირაციონალიზტური თეორია, როგორც რაციონალიზმისა და ლოგიკის უარყოფა, თვითონაც ალოგიური იქნება და ამდენად მისი ქეშმარიტებად გამოცხადება შეცდომაა.

ადამიანის გაუცხოების და მისი განთავისუფლების საკითხის ტრანსცენდენტურ სამყაროში მოთავსება წმინდა თეოლოგიური თვალსაზრისითა და რელიგიის მიერ შემოთავაზებული „მოთმინების“ მცნების პრაქტიკულ განხორციელებას ემსახურება. რადგან ამქვეყ-

ნად არსებული ადამიანის გაუცხოება გარედან არის გამოწვეული, იგი ისევ გარედან ელის ხსნას და ამიტომ განთავისუფლებისათვის მისი ყოველი ცდა ამაოა.

ეგზისტენციალისტების მიერ ნაჩვენები ბურჟუაზიულობის მავნე შედეგების გავლენა პიროვნების თვითმყოფადობაზე ერთსა და იმავე დროს მონოპოლისტური კაპიტალიზმის კრიტიკაცაა და აპოლოგიაც: რადგან არაერთარ სოციალურ გარდაქმნებს არ შეუძლია ადამიანის განთავისუფლება, რა აზრი აქვს წყობილების შეცვლას? მათი აზრით, ახალ სოციალურ გარემოშიც იგივე პრობლემა დადგება. ბერდიაევი მიუთითებს ხსნაზე, მაგრამ დასასრულის შემდეგ დაპირებული თავისუფლება ვერავითარი შეღავათია თვითობადაკარგული არსებისათვის. კონკრეტული ადამიანი კონკრეტულ დროში ცხოვრობს და სწორედ აქ უნდა დაიძლიოს მისი შემავიწროებელი ყოველი ძალა.

მცდარია ბერდიაევის აზრი ობიექტივაციის ყოველი სახის გაუცხოებად გამოცხადებაზე და მას მთლიანად ეწინააღმდეგება ობიექტივირების მარქსისტული კონცეფცია.

ადამიანი არ არის თავის თავში ჩაკეტილი მონადა. ის გადის გარეთ, ახდენს თავის ძალებისა და უნარების ობიექტივაციას. სწორედ ეს ამტკიცებს ადამიანის საგნობრივ მოქმედებას, ადამიანის, როგორც მოქმედი არსების არსს. ამასთანავე პიროვნება არა მარტო უბრალოდ მოქმედი, არამედ შემოქმედი არსებაა, და თუ ყოველი სახის ობიექტივირებას გაუცხოებად ჩავთვლით, მაშინ აზრი ეკარგება შემოქმედებაზე ლაპარაკს. ახლის გაჩენის თვალსაზრისით თუ ვიმსჯელებთ, ბუნებასაც აქვს შემოქმედებითი უნარი, მაგრამ ადამიანი იმით განსხვავდება თავის მშობლისაგან და საერთოდ ბუნების ყოველი ქმნილებისაგან, რომ იგი მიზნის დამსახავი არსებაა; ცნობიერებაში წინასწარასახულობა და შემდეგ გარეთ გატანა და მისი კულტურის ფაქტად წარმოდგენა მხოლოდ ადამიანს ახასიათებს. ადამიანს ურთიერთობა აქვს არა მარტო ბუნებრივ სამყაროსთან, არამედ საგნობრივ ისეთ სამყაროსთან, რომელსაც იგი თავის სოციალურ-შემოქმედებითი მოღვაწეობით ქმნის და რომელიც ადამიანურ საგნობრივ სამყაროს წარმოადგენს.

კ. მარქსი ერთმანეთს უპირისპირებს გასაგნებასა და განივთებას, როგორც ობიექტივაციის ერთმანეთის გამომრიცხველ ორ პროცესს. პირველ შემთხვევაში გვაქვს ადამიანი თავის ნორმალური სახით, შესაბამისი თავის არსისა და მეორე შემთხვევაში კი ადამიანი გარდაქმნილი, გაუცხოებული. განივთების დროს ადამიანს

თავის თავი და ადამიანური მიმართებები ევლინება ნივთად და ნივთიერ მიმართებებად. მის მიერ შექმნილი გარემო არაფერს ადამიანურს არ შეიცავს და ადამიანებს უპირისპირდება უცხო სახით; ნივთთა მიმართებების უკან არ შეიძლება ადამიანის მიმართებების წვდომა. გასაგნების (ანუ განამდვილების) გარეშე შეუძლებელია ადამიანის ადამიანური არსებობა, მისი მოღვაწეობითი აქტივობა (იგი აგრეთვე ერთგვარი საშუალებაა ადამიანის შემეცნებისათვის). ამ დროს გვაქვს პიროვნების საგნობრივი ის მოქმედება (შემოქმედება), როცა საგანი არ იქცევა შემქმნელისადმი მტრულად დაპირისპირებულ ნივთად. ადამიანი ორმაგდება თავისი მოღვაწეობისას: იგი რჩება ადამიანად და ამასთანავე გადის გარეთ, სადაც თვალსაჩინო ხდება ადამიანის მეორე „მე“. ადამიანისა და მის მიერ შექმნილის ერთიანობა, „არა მე“-ში „მე“-ს განჭვრეტა — აი რა არის გასაგნების არსი. რათა ობიექტივაცია არ იყოს განივთება და გაუცხოება, საჭიროა შრომის ხასიათის შეცვლა; ამისათვის კი აუცილებელია შრომის გამაუცხოებელი ანტაგონისტური წყობილების დაძლევა.

შ ე ნ ი შ ე ნ ე ბ ი

¹ M. Heidegger, Sein und Zeit. Halle a. d. S. 1927, გვ. 129.

² ი ქ ე ე, გვ. 126, 127.

³ უკუაგდებს რა ომერთის არსებობას რაციონალური დასაბუთების გზას. ფრანკული კათოლიკური ეგზისტენციალიზმის ბელადი გ. მარსელი ამტკიცებს, რომ ომერთი მიეკუთვნება „არსებობის“ განსაკუთრებულ სფეროს, რომელიც მიუშვდომელია ობიექტური მეცნიერებისათვის. იგი უყრდნობა ე. წ. ორმაგი ქვეშარტების და ორი სამყაროს აღიარებას, რომელიც სხვადასხვა განზომილებებში მდებარეობენ: სამყარო მეცნიერებისა, ანუ აბსტრაქტულა აზროვნების სფერო — ეს არის ობიექტურობის „გათიშული“ სამყარო, სადაც ბატონობს დუალიზმი, რადგანაც ობიექტი მოწყვეტილია სუბიექტს და ამის გამო სამყარო ხდება პრობლემატური, ბუნებისმეტყველების ობიექტი, საგანი რაციონალური აზროვნებისა და ეგზისტენციალური სამყარო, არსებობა ან საიდუმლოება, რომელიც მიიწვდომება ემოციით შეფარდებული ინტუიციით. ობიექტური სამყაროსაგან გასხვავებით, „არსებობის“ სფეროში დაკარგულია საზღვარა სუბიექტსა და ობიექტს შორის, არ არსებობს მათი ურთიერთობის პრობლემა; „საიდუმლოება“ წარმოადგენს ისეთ სფეროს, სადაც განსხვავება იმას შორის, რაც ადამიანშია და რაც ადამიანის წინაშეა კარგავს თავის მნიშვნელობას. თუ მეცნიერებათა სამყაროში ყველაფერი ურთიერთმეცვლადია, ყოველი დამკვირვებელი შეიძლება შეიცვალოს. მსგავსით და ყოველი ობიექტი ზუსტად ასეთვე ეგზემპლარით, — არსებობის სფერო პერსონალურია, ე. ი. ყოველი ურთიერთობა მასში არის ინდივიდუალური და განუმეორებელი. თუ მეცნიერულა ობიექტი არ

სებოზს მხოლოდ მესამე პირში, როგორც განუსაზღვრელი „ის“, ეგზისტენციალური ობიექტი არის „შენ“. ეს ობიექტი უშუალოდაა მოცემული და იგი ჩემი თანაზიარაა. მიმართება სუბიექტსა და ობიექტს შორის ზემოთ აღნიშნულ ორ სამყაროში სხვადასხვაა. პრობლემატურ. ვათიშულ სამყაროში ფსიქოლოგიური „მე“ მოწყვეტილია სხეულგებრივი ორგანიზმისაგან. მეცნიერების სამყარო, რაციონალური აზროვნება, გ. მარსელის მიერ გამოცხადებულია ბუნებისა და ადამიანის „დეკუმანიზაციის“ არსებით წყაროდ. მეცნიერული აზრი ფლობს უნივერსალიზაციის მექანიზმს, რომელიც უყურადღებოდ ტოკებს ყველაფერ ინდივიდუალურს, კონკრეტულს, პირველ რიგში კი ცალკეულ ადამიანს. აქ ყაველი ინდივიდუალური, პიროვნული ნაღვერდება და იგი იცვლება უპიროვნოთი, „ზოგადმნიშვნელოვანით“ (G. Marcel, Sein und Haben, 1954. Der Mensch als Problem, 1964. იხ. ა. ბ რ ე გ ა ძ ე, გ. მარსელი, წიგნი: XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბ., 1970).

⁴ ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი, ანტი-ღურთხევა, თბ., 1952, ვვ. 135.

⁵ აკრიტიკებდა რა პიროვნების ანარქისტულ-ინდივიდუალისტურ თეორიებს. ვ. ი. ლენინი მიუთითებდა: „არ შეიძლება საზოგადოებაში ცხოვრობდეს და საზოგადოებისაგან თავისუფალი იყო“ — ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, თხზ., ტ. 10, ვვ. 40.

⁶ კ. მარქსი, კრიტიკული ბრძოლა ფრანგული მატერიალიზმის წინააღმდეგ, თბ., 1971, ვვ. 14.

⁷ კ. მარქსი და ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი, რჩ. ნაწერები, ტ. 1, თბ., 1950, ვვ. 36.

⁸ ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, თხზ., ტ. 13, ვვ. 51.

⁹ თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში არსებობს კონცეფცია, რომელიც მარქსის აღრიცხულ ნაშრომებში, კერძოდ კი „1844 წ. ეკონომიურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებში“, ხედავს იდეალისტურ პრინციპებს, ეგზისტენციალისტურ დებულებებს. ამ ავტორების მიხედვით, ეს, უპირველეს ყოვლისა, გამოიხატება ისეთი ცნებების გარჩევაში, როგორც არის თვითგაუცხოება, თავისუფლება, პასუხისმგებლობა და სხვა ადამიანის კუთვნილი ფენომენები. მათი მტკიცებით, ამ ცნებებზე მსჯელობა მატერიალიზმის თვალსაზრისით შეუძლებელია, რადგანაც ამ ფილოსოფიაში დიკარგულია კონკრეტული პიროვნება და ყურადღება არ ექცევა მას, რაც ადამიანს გამოყოფს ყოფიერების მთლიანობიდან. აქ ადამიანი წარმოადგენს ბუნების ერთ-ერთ რიგით წევრს, იგი მსგავსად სამყაროს სხვა მოვლენებისა ჩაბმულია მიზეზ-შედეგობრივ ქაჩეში, ემორჩილება აუცილებლობას, რომლისაგანაც გადახვევა შეუძლებელია. თავისი თვალსაზრისის „დასამტკიცებლად“ მოაქვთ ამოღოჯილი ციტატები მარქსის ნაწარმოებებიდან და მათ განიხილავენ მთლიანი ტექსტის გარეშე. უმეტესად კი ლაპარაკობენ მატერიალიზმზე და მათ მხედველობაში აქვთ ბიპეიორიზმი ან ნატურალიზმი.

თითქოს კ. მარქსის ყურადღების ენტრში დვას საერთოდ ადამიანი; ისეთი არსება, რომელიც არ ეკუთვნას განსაზღვრულ კლასს და არ არის ჩაბმული საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, ხოლო ადამიანის გაუცხოება კი განხილულია კონკრეტულ-ისტორიული პირობების გარეშე. სიცოცხლის გაუფასურება ადამიანური სინამდვილის დაკარგვა და დამახინჯება არ არის გამოწვეული ეკონომიური საქმის ვითარებით, პირიქით, ეკონომიური ანალიზს პრინციპები უშუალოდ გამომდინარეობენ ადამიანის ქეშმარიტი სინამდვილის იდეიდან. ე. თირი მიუთითებს კ. მარქსისა და ს. კირკეგორსს მიერ ჰეგელის კრიტიკის „განსაცვიფრებელ პარალელზე“, რამდენადაც ჰეგელის სისტემა განდგომა სინამდვილეში არსებული კონკრეტული ადამიანისაგან (კირკეგორსი და მარქსი, მართალია, ორადე აკრიტიკებს ჰეგელის ობიექტურ იდეალიზმს, მაგრამ

მათ შორის ამსოლუტური სხვაობაა: თუ პირველი ადამიანს ეძებს (მისათვის, რათა მისი საშუალებით ღმერთთან დაამყაროს კავშირი და შექნას ახალი თეოლოგია, კ. მარქსის ზრუნვა ადამიანის მოპოვედაზე ნიშნავს ღმერთის პრობლემის მოხსნას და ფილოსოფიური ძიების ერთ-ერთ ობიექტად წამდელი ადამიანის დასახვა). ე. თორი კ. მარქსის ეგზისტენციალისტობის „დამადასტურებლად“ მიუთითებს. აგრეთვე, მარქსის მიერ ნახმარ „თვითგაუცხოების“ ცნებაზე, რაც ევროპულ სიტუაციაში გადაიქცა და რომლის პოპულარობა და აუცილებლობა გამოიყვანა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მომხდარმა ცვლილებებმა (E. Thier, Das Menschenbild des Jungen Marx. Göttingen, 1957. Die Anthropologie des Jungen Marx. Köln—Berlin, 1950). ახლავს მარქსის შეხედულებებს ეგზისტენციალისტურად აცხადებს, აგრეთვე, მ. ლანგე (M. Lang, Marxismus, Leninismus, Stalinismus, Stuttgart, 1955). კიდევ უფრო შორს მიდის და უცნაურ აზრებს გამოთქვამს ი. ჰომესი, როცა ერთმანეთს უკავშირებს და ერთ ხაზზე განიხილავს ჰეგელს, მარქსს და ჰაიდეგერს (J. Hömmer, Krise der Freiheit, Regensburg, 1958).

¹⁰ განიხილავს რა მარქსის მოძღვრებას ადამიანზე, პან-იოახიმ შოეპსი მსჯელობის დიდ ნაწილს უმთხვობს „თვითგაუცხოების“ (eSelbstfremdung) ცნების ანალიზს, რომლის დაძლიების გზად მარქსი შრომის ხასიათის შეცვლას და ეკონომიკური ცვლილების მოსაზრებას მიიჩნევდა. შოეპსის აზრით, გაუცხოება ერთნაირად ახასიათებს ყოველი საზოგადოებრივი ფორმაციის ადამიანს და მისი დაძლიება შესაძლებელია რომ იყოს ანტაგონისტური საზოგადოების უარყოფით, იგი არ იქნებოდა ადგილობრივი ადამიანის თვითმოპოვებისა. ეს უკანასკნელი ის ამოცანაა, რომელიც ყოველთვის იღვა და ახლაც დღეს ადამიანის ფილოსოფიის წინაშე. თავისუფლების მოპოვება, მისი აზრით, არ უკავშირდება ეკონომიკურ პრობლემას და ანტაგონიზმის უარყოფას. თვითმოპოვება მეტაფიზიკური ისეთი საკითხია, რომელიც სხვა სფეროში მდებარეობს და სხვა აზრს მოითხოვს; ეს გზა ღმერთისაკენ მიემართება: მხოლოდ შემოქმედის რწმენა დააბრუნებს თავის ადგილას გარდაქმნილ არსებას (Hans-Joachim Schoeps. Was ist der Mensch, 1960).

გ. მარსელი აკრიტიკებს გაუცხოების მარქსისტულ გაგებას მისი ისტორიული გარდაქმნის გამო: სადაც არსებობს საზოგადოება, სადაც ვითარდება ცივილიზაცია და მანქანური ტექნიკა, იქ აუცილებლად იარსებებს ადამიანის გაუცხოება — ისეთია მისი დასკვნა.

¹¹ გაუცხოების ქვეშ კ. იასპერსს ესმის ცხოვრების ისეთი ტიპი, სადაც ადამიანითიქოს შორდება და გამოეყოფა თავის თავს, სადაც სუბიექტი უკვე აღარაა თავის ქცევითა გამგებელი, ცენტრი საკუთარი სამყაროსი. ტექნიკური პროგრესის გაუთვალისწინებლობამ მორიტანს დიდი საშიშროება. რადგანაც ტექნიკის ემპირიები ვლადიქცა დამოუკიდებელ ძალად. ადამიანს უკვე აღარ შეუძლია ვაქცეს მის მიერ შექმნილს და იგი ექვემდებარება მას. საზოგადოება გარდაქმნება ერთიან უზარმაზარ მანქანად (K. Jaspers. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949).

გ. ჰაინემანის აზრით, ღმერთისაგან მოწყვეტილი ადამიანის თვითგაუცხოება ტექნიკის დემონური გავლენის შედეგად ახალ ფაზაში შედის. შრომისა და მანქანების საშუალებანი ფლობენ რეალურ ტენდენციებს, რომ თავისი შემქმნელისაგან დამოუკიდებელნი გადაიქცნენ და განუთარღნენ საკუთარი კანონების მიხედვით. ტექნიკური გაუცხოება ენერჯალური ხდება, რადგანაც უკვე აღარაა შეუძლია უარი თქვას ტექნიკაზე. თანამედროვე მხატვრებისა და ფილოსოფოსების უმრავლესობა ტექნიკურად აზრდნობს, ტექნიკა შეიქცა ხელოვნებაში და ფილოსოფიაში და ამით მოხდა სუბსტრატის დაკარგვა, წამდელი შინაარსის შთანქობა. ადამიანს გაუპიროვნების პროცესი მანქანურ წარმოებასთან ხელჩადვით ადამიანს შინაარსის ყოველგვარ წყობილებაში, „სულ ერთია, იგი დემოკრატიულია, ფაშისტური თუ სოციალისტური“ (F. Heine mann, Existenzphilosophie: Lebendig oder tot? Stuttgart, 1954).

¹² K. Маркс и Ф. Энгельс. соч., т. 23, гл. 514.

¹³ Н. Бердяев, Смысл творчества, М., 1915, гл. 285.

მეცნიერული კვლევა

ფსიქიკა და პიროვნება

საკითხი დგას ფსიქიკისა და პიროვნების ურთიერთმიმართების შესახებ. ამიტომ უნდა გაირკვეს და დაზუსტდეს ფსიქიკისა და პიროვნების ცნებების შინაარსები.

საბჭოთა ფსიქოლოგიაში დადგენილად ითვლება, რომ ფსიქიკა წარმოადგენს უმაღლესად ორგანიზებული მატერიის, ტვინის პროდუქტს, მის თვისებას. რამდენადაც ამჟამად ჩვენში დავას აღარ იწვევს ფსიქიკის ონტიური რაობის საკითხი, რომ ფსიქიკა ტვინის, ფიზიოლოგიურის ის თვისებაა, რომელიც თვითონ ფიზიოლოგიურზე არ დაიყვანება, მისგან განსხვავებულ გარკვეულობას წარმოადგენს, — იმდენად ერთი ასპექტი ფსიქიკის პიროვნებასთან დამოკიდებულებისა გარკვეულია, კერძოდ, რომ საკითხი არ დგას ფიზიოლოგიურის (უმაღლესი ნერვული მოქმედების) მიმართებისა პიროვნებასთან. მაგრამ არსებითი და სადავო სწორედ თვითონ ფსიქიკის ბუნების გარკვევას უკავშირდება — რა არის ფსიქიკის არსებითი ნიშანი? რა არის ის, რაც საშუალებას იძლევა ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში ვთქვათ, რომ საქმე გვაქვს ფსიქიკასთან და არა სხვა რაიმესთან? როგორ დავადგინოთ ფსიქიკის გავრცელების არე, თუ სად იწყება და სად მთავრდება ის?

სწორია, როცა მიუთითებენ, რომ ფსიქიკის ფარგლების დადგენა ორი მხრიდან უნდა მოხდეს — ქვემოდან და ზემოდან — (როცა ყურადღება ექცევა განვითარების ასპექტს). ფსიქიკის ქვემო, უშუალო მოსაზღვრე ფიზიოლოგიური სინამდვილეა, ხოლო ზემო — იდეალური, გონითი სინამდვილე (ფართო მნიშვნელობით). ფსიქიკის ქვემო საზღვრის საკითხთან, გარკვეული აზრით, დაკავშირებულია არაცნობიერი ფსიქიკის პრობლემა: ფსიქიკას ცნობიერი არსებობა აქვს, თუ ის ცნობიერების გარეშეც, ცნობიერების დამოუკიდებლად არის? როგორია ფსიქიკის ცნობიერებასთან მიმართება? ის, რასაც ფსიქოლოგიაში უწოდებენ დისპოზიციებს, უნდა

რებს და მისთანებს, საიდან ვიცით რომ ფსიქიკაა: ანდა იქ, სადაც მსჯელობენ ფსიქიკური ასახვის არაცნობიერი ფორმის შესახებ, რა საბუთი მოგვებოვება იმისა, რომ არაცნობიერი, გაუცნობიერებელი ასახვა ფსიქიკურად გამოვაცხადეთ?

იდეალურის, გონითის, ცნობიერების შესახებ დღეს ჩვენში ლაპარაკობენ როგორც ფსიქიკიდან განვითარების გზით მიღებულ უფრო მაღალ საფეხურზე. მაგრამ გვერდს უვლიან და გარკვევით არ უთითებენ, ეს საფეხური, თავისი რაობის, არსებობის ფორმის მიხედვით, ისევ ფსიქიკაა თუ არაფსიქიკა, როგორ დასაბუთდება აღნიშნული თეზისები?

ზემომითითებული კითხვები თეორიული კვლევა-ძიების სფეროს განეკუთვნებიან და საეხებით გარკვეულ პოსტულატებს, წინამძღვრებს ემყარებიან.

ყველას მიერაა აღიარებული ის, რომ ფსიქოლოგიის პირველი კატეგორია არის განცდა (მას ცნობიერების ფსიქიკურ შინაარსსაც უწოდებენ). ფსიქოლოგიაში გამოყენებულია ფსიქიკური მოვლენის ცნებაც, რომელიც ერთი მნიშვნელობის მქონე ზოგადფსიქოლოგიურ კატეგორიას არ წარმოადგენს. საქმე იმაშია, რომ ცნებები — განცდა და ფსიქიკური მოვლენა ბევრის მიერ იგივეობრივად არ იაზრება. ფსიქიკური მოვლენის ცნებაში გულისხმობენ ისეთ რაიმეს, რაც ცნობიერი ფსიქიკური შინაარსის მოცულობას სცილდება.

საბჭოთა ფსიქოლოგიაში ფსიქიკის მთელი მოცულობა ზოგის მიერ გააზრებულია, როგორც მისი ორი შემადგენელი მომენტის — აქტუალური (ანუ პროცესუალური) და პოტენციური ნაწილის — ერთიანობა. მაშასადამე, ლაპარაკია პოტენციური ფსიქიკის შესახებ, რომელიც არსებობის ფორმის მიხედვით განსხვავდება ფსიქიკის შინაარსეული მოცემულობისაგან: პოტენციური ფსიქიკა ფსიქიკის ცნობიერების ფარგლებს გარეთ არსებობაა, იგი არაცნობიერი ფსიქიკა¹.

¹ «Психические явления могут носить как актуальный, так и потенциальный характер. Хранящиеся в тайниках памяти знания, не участвующие в процессах настоящего, не есть актуально-сознательные». А. Г. Спиркин, Сознание и самосознание, Москва, 1972, стр. 80—81.

«В психическом можно установить две категории: а) процессуальное, б) потенциальное. Процессуальное и потенциальное не существуют друг без друга, это — единство, но вместе с тем это — различные, а не тождественные понятия».

საერთოდ ფსიქიკური მოვლენების სფეროში განასხვავებენ: ფსიქიკურ პროცესს, ფსიქიკურ მდგომარეობას, ფსიქიკურ წარმონაქმნს და ფსიქიკურ თვისებას. აღნიშნული კატეგორიების ანალიზი აჩვენებს, რომ ფსიქიკური პროცესი და ფსიქიკური მდგომარეობა ეხებიან ცნობიერების ფსიქიკური შინაარსების გარკვეულ ასპექტებს. ფსიქიკური პროცესი ფსიქიკის ერთგვაროვანი სტრუქტურის დროში არახანგრძლივი აქტუალური მიმდინარეობაა (მაგალითად, წარმოდგენის, აღქმის, ყურადღების პროცესები), ფსიქიკური მდგომარეობა კი — ფსიქიკის სტრუქტურის დროში შედარებით ხანგრძლივად მიმდინარე ერთგვაროვნება (მაგალითად, განწყობილება, ეჭვი, ყოყმანი, მოწყენილობა). ფსიქიკური თვისება ესაა უნარი ზემოქმედებაზე სუბიექტის მიერ გარკვეული ფსიქიკური მოქმედებით პასუხისა. თვისება ნაწარმოებია პროცესისაგან; ის ასახვითი მოქმედების შედეგია, ეფექტია. (მაგალითად, ხასიათი, ტემპერამენტი, ნიჭიერება, მიმართულება). ფსიქიკური თვისება დისპოზიციური ბუნებისაა, ის ცნობიერი ფსიქიკური მოქმედების არაცნობიერ ფსიქიკურ საფუძვლადაა წარმოდგენილი. ფსიქიკური წარმონაქმნი ზოგისთვის ფსიქიკური პროცესების ცნობიერი პროდუქტია. (წარმოდგენის ან აღქმის ხატი, აზრი)², ზოგისთვის კი — ფსიქიკურ თვისებათა სფეროში მოთავსებული არაცნობიერი ჩვევა, ჩვეულება, ცოდნა, უნარი³.

ჩანს, რომ ფსიქიკის რაობის საკითხის გარკვევა საბოლოოდ მაინც ერთი ძირითადი პრობლემის გადაჭრას უკავშირდება — ესაა ფსიქიკის არაცნობიერად არსებობის შესაძლებლობა. პოტენციუ-

Потенциальное психическое не является предметом непосредственного наблюдения, а определяется на основе умозаключения». В. Н. Мясищев, *Личность и отношения человека. Проблемы личности. Материалы симпозиума*, Москва, 1970, стр. 63.

² «Всякое психическое образование (чувственный образ вещи, чувство и т. д.) — это, по существу, психический процесс в его результативном выражении». С. Л. Рубинштейн, *Бытие и сознание*. Москва, 1957, стр. 263.

³ აბ. А. Г. Ковзлев, *Психология личности*, Москва, 1965, стр. 23—34; К. К. Платонов, *О системе психологии*, Москва, 1972, стр. 81—83; П. И. Ивьянов, *Общая психология*, Ташкент, 1965, стр. 22—24., Д. Н. Левитов, *О психических состояниях человека*, Москва, 1964.

რი ფსიქიკის, ფსიქიკური თვისებების, დისპოზიციის, ფსიქიკური უნარის და მსგავსი ცნებები ემყარებიან ფსიქიკის არაცნობიერად არსებობის აზრს. ამოცანა ისაა, რომ გაცნობიერდეს და კრიტიკულად შემოწმდეს არაცნობიერი ფსიქიკის არგუმენტაცია, ის თეორიული წანამძღვრები, პოსტულატები, რომლებიც ნებისთ თუ უნებლიეთ განაპირობებენ არაცნობიერი ფსიქიკის შეწყნარების შესაძლებლობას.

პრობლემის გარშემო მსჯელობის დროს გათვალისწინებული უნდა იქნეს არაცნობიერი ფსიქიკის ცნების განსხვავებული შინაარსები. მკვლევარები ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ არსებობას მიაწერენ განსხვავებულ ვითარებებს, გარკვეულობებს. ისიცაა მხედველობაში მისაღები, რომ ცნობიერების ცნებაც იდენტური მნიშვნელობით არ გაიგება და, ამ კუთხით დანახული, არაცნობიერობა არაერთმნიშვნელოვანი საქმის ვითარებას ეხება. ამიტომ გაუგებრობის თავიდან აცილების მიზნით, აუცილებელია, ცნობიერებასა და ფსიქიკის იმ ცნებათა მნიშვნელობების გარკვევა, რომელთა შორისაც გარკვეული ურთიერთმიმართება მყარდება.

ცნობიერების მრავალი შინაარსიდან ამ შემთხვევაში მსჯელობა იქნება მის ფსიქოლოგიურ მნიშვნელობაზე. ცნობიერება ფსიქოლოგიური ასპექტით განხილული წარმოადგენს უშუალო, ურეფლექსიო, პირველად ცოდნას (Kenntnis), არსებულის კონსტატაციას, შეტყობინებას, განცდას⁴. ცნობიერების უარყოფა (არაცნობიერობა), მამასადამე, ნიშნავს უშუალო, ურეფლექსიო ცოდნის, კონსტატაციის არარსებობას. არაცნობიერი ისაა, რასაც ასეთ ცნობიერებასთან შეხება, კონტაქტი არ გააჩნია. ამ თვალსაზრისზე დგომით არაცნობიერის ფსიქოლოგიურ პრობლემად და საკითხის გადაჭრად არ ჩაითვლება ის შემთხვევები, როდესაც მსჯელობაა საგნობრივ (სეკუნდარულ) ცნობიერებასთან ფსიქიკის მიმართების არარსებობაზე⁵.

⁴ განცდა აქ ვიხმარებ უშუალო ცოდნის ეკვივალენტად, რომელიც უკავშირდება ყოველგვარ შინაარსს — ფსიქიკურსაც და არაფსიქიკურსაც. განცდის სხვა მნიშვნელობა დაკავშირებულია მხოლოდ ფსიქიკასთან — ცნობიერი ფსიქიკა არის განცდა და განცდა მხოლოდ ფსიქიკაა. დაწერილებით ცნობიერების ფსიქოლოგიურ მნიშვნელობაზე იხ. დ. უზნაძე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძველები, შრომები, II, თბილისი, 1963, თავი V, § 1, ცნობიერების რაობა, გვ. 133—148.

⁵ იხ. С. Л. Рубинштейн, Бытие и сознание, Москва, 1957, გვ. 276—277. საკითხს არ ეხება არც ის მსჯელობები, რომლებაც არაცნობიერის ფსიქოლოგიურ პრობლემად თვლიან ისეთი ფიზიოლოგიურ პროცესის ან მოძრაობის

არაცნობიერი ფსიქიკის ცნების შინაარსი ცნობიერებასთან მიმართებაში განსხვავებულად იაზრება: არაცნობიერი ფსიქიკის პრობლემა ზოგისთვის არის ცნობიერი ფსიქიკური შინაარსების ცნობიერების ფარგლებს გარეთ შესაძლო არსებობის გარკვევა, ზოგისთვის კი ის წარმოიდგინება გაურკვეველ, უცნობ ვითარებად, პროცესად, მაგრამ მაინც ფსიქიკური ბუნების მქონე მოვლენად. ამიტომ უკანასკნელ შემთხვევაში ლაპარაკობენ უცნობი ფსიქიკური პროცესების შესახებ. რა თქმა უნდა, საფუძვლიანია აღნიშნული გაგების წინააღმდეგ მიმართული მოსაზრება, რომელიც გულისხმობს კითხვის დასმის ლოგიკური წინაპირობის დაცვის მოთხოვნის აუცილებლობას: გაუმართლებელია იმის არსებობის შესახებ კითხვის დასმა, რის თაობაზეც არა გვაქვს სავსებით განსაზღვრული ცოდნა, პოზიტიური დახასიათება. ჯერ უნდა ვიცოდეთ მოვლენის გარკვეულობა, რომ შესაძლებელი გახდეს მისი არსებობის შესახებ საკითხის დასმა⁶. იმ შემთხვევაშიც, როცა საკითხი ეხება ახალი სინამდვილის აღმოჩენა-დადასტურების საქმეს, აუცილებელია წინასწარ ვიცოდეთ ფსიქიკის ზოგადი ნიშანი, რომ აღმოჩენილი სინამდვილე (ამ შემთხვევაში არაცნობიერ ფსიქიკად წოდებული გარკვეულობა) ფსიქიკის სფეროს განეკუთვნოს, ის ფსიქიკად ჩაითვალოს.

არაცნობიერი ფსიქიკის პრობლემა თეორიული ბუნებისაა, ის მსოფლმხედველობით ასპექტს უკავშირდება. მისი ასე თუ ისე გადაჭრა ლოგიკურად გამომდინარეობს გარკვეული ფილოსოფიური წანამძღვრებიდან. ამიტომ ემპირიის სფეროში მისი არგუმენტაციის ძიება გაუმართლებელია. არაცნობიერი ფსიქიკის ცნება ფაქტობრივი ცნება არაა, ის გამოცდილების ფარგლებში არ თავსდება, ამიტომ მის შესახებ არაფრის თქმა არ შეუძლია ემპირიას. ის მარტივი და ადვილად გასააზრებელი ვითარება, რომ ცნობიერებით არაცნობიერის წვდომა აუქმებს თვითონ არაცნობიერის პრობლემას. (არაცნობიერი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია, მისი დაკავშირება ცნობიერებასთან მას ცნობიერს გახდიდა და არაცნობიერ-

არსებობას, რომელსაც თან არ ახლავს ცნობიერი ფსიქიკა. საერთოდ ფსიქიკის არაცნობიერობას ცვლად არაფსიქიკურის არაცნობიერობით. შეად. Ф. В. Б а с с и н, Проблема бессознательного, Москва, 1968, стр. 158—162, 167, 219—229, 372; М. А. М а з м а н я н, Философские вопросы высшей нервной деятельности и психологии, Москва, 1963, стр. 596—597.

⁶ А. Т. Б о ч о р и ш в и л и, Проблема бессознательного в психологии, Тбилиси, 1961.

ბას დააკარგვინებდა), მეტყველებს გამოცდილების (ცნობიერებაში მოცემულობის) უადგილობაზე აღნიშნული პრობლემის გადაჭრის საქმეში. არც თუ ისე იშვიათად მითითებული ვითარება, რომ თითქოს თანამედროვე სიღრმის ფსიქოლოგიას ფაქტობრივად დაედანტურებინოს არაცნობიერი ფსიქიკის არსებობა, გულუბრყვილო თვალსაზრისზე დგომაა. ვინაიდან არაცნობიერი ფსიქიკის (ე. ი. ისეთი ფსიქიკის, რომელსაც არ შეიძლება შეხების წერტილი ჰქონდეს ცნობიერებასთან, ვინაიდან ის მოაზრებულია ცნობიერების ფარგლებს გარეთ არსებულად) ფაქტობრივი მოცემულობა, როგორც აღინიშნა, თვითონ პრობლემის გაუქმებას მოასწავებს, ამიტომ მის ექსპერიმენტულ დასაბუთებაზე მსჯელობა გაუმართლებელია.

არაცნობიერი ფსიქიკის სასარგებლოდ ერთგვარად განაწყოფს მკითხველს ფსიქოლოგიაში გამოყენებული ტერმინები — პოტენციური ფსიქიკა, ფსიქიკის დისპოზიცია, ფსიქიკური თვისება. ამ ტერმინების საერთო შინაარსი ისაა, რომ მათში იგულისხმება ისეთი ვითარება, რომელიც ცნობიერი ფსიქიკის ფარგლებს მიღმა არსებულად მოიაზრება. პოტენციური ფსიქიკა არის რაღაც შესაძლებლობა, რაც ჯერ კიდევ არ გამოვლენილა ცნობიერების ფსიქიკური ფენომენის სახით. ფსიქიკური დისპოზიცია ისაა, რაც საფუძველში ედება ცნობიერი ფსიქიკის მოვლენას. ფსიქიკური თვისება (მაგ., ხასიათი, ტემპერამენტი, ნიჭიერება) ვითარებაა, რომელიც განაპირობებს ცნობიერი ფსიქიკური პროცესების თავისებურ მიმდინარეობასა და მიმართულებას, მათ სპეციფიკურ რეალიზებას. ისმის კითხვა — რას წარმოადგენენ სპეციფიკური პროცესების მიხედვით პოტენციური ფსიქიკა, ფსიქიკური თვისება და დისპოზიცია მანამ, სანამ მათი ნაქმობა, ნამოქმედარი-პროდუქტი ცნობიერ ფსიქიკურ მიმდინარეობად გამოვლინდებოდნენ, ცნობიერ ფსიქიკად იქცეოდნენ? მაგალითად, ტემპერამენტი სანამ ცნობიერებაში გამოვლინდებოდეს, გრძნობათა სამყაროდ გაიშლებოდეს და აქტიურ ვითარებად იქცეოდეს, რას წარმოადგენს შინაგანი გარკვეულობის თვალსაზრისით, საშენი მასალის მიხედვით? იგი ფსიქიკაა თუ ფიზიოლოგიური? გამოვლენამდე არსებული რაღაც, რომელსაც ფსიქიკური თვისება ვუწოდეთ, ფსიქიკაა? საიდან ვიცით, რომ ფსიქიკური ფენომენის ეს საფუძველი ფსიქიკაა?

ემპირიული საქმის ვითარება ასეთია: ჩვენ უშუალოდ განვიცდით ფაქტიურ მოცემულობას — ფსიქიკურ მოვლენებს ცნობიერებაში, შემდეგ კი მათ საფუძვლად ვიაზრებთ რაღაც ვითარებას, რომელსაც მივაწერთ ფსიქიკურობას ან არაფსიქიკურობას; და ეს ხდება ნებისთ თუ უნებლიეთ ფილოსოფიური მრწამსიდან გამომდინარე. ჩვეულებრივ ტემპერამენტს (თვისებას) ვთვლით ფსიქიკურად ან ფიზიოლოგიურად, მაგრამ ამის დასაბუთებაზე საგანგებოდ არ ვზრუნავთ. ერთი სიტყვით, ფსიქოლოგიაში გამოყენებული კატეგორიები — ფსიქიკური თვისება, პოტენციური ფსიქიკა, ფსიქიკური დისპოზიცია — მოითხოვენ დასაბუთებას ონტოლოგიური ასპექტით, რომ ისინი არიან ფსიქიკა და არა ფიზიოლოგიური, ან პირიქით!

აღნიშნულის დასაბუთება კი მხოლოდ თეორიული წანამძღვრებიდან ამოსვლითაა შესაძლებელი. თუ ფსიქიკა მოაზრებული იქნება, როგორც უწყვეტი სუბსტანციონალური სინამდვილე, მაშინ ცნობიერი ფსიქიკის საფუძველში მდებარე და მისი განმაპირობებელი აუცილებლობით იქნება ისევ ფსიქიკა და არა ცნობიერი ფსიქიკის პრობლემა დადებითად გადაწყდება. იმ შემთხვევაში კი, როდესაც ცნობიერი ფსიქიკა წარმოდგენილია ტვინის (უმალღესი ნერვული მოქმედების) თვისებად და თანაც გაზიარებულია აზრი, რომ ფიზიოლოგიურიდან ცნობიერი ფსიქიკის წარმოშობა დიალექტიკური ნახტომია, აღნიშნული პოსტულატების მიღება ვალდებულს გვხდის, პრინციპულად უკუვაგდოთ არა ცნობიერი ფსიქიკის დაშვება. ჩვენი აზრით, უკანასკნელი თვალსაზრისი უნდა იყოს მარქსისტული ფილოსოფიის პრინციპული დებულება და მარქსისტული ფსიქოლოგია, იყენებს რა დიალექტიკური მატერიალიზმის თეორიულ დებულებებს, უნდა უარყოფდეს ფსიქოლოგიაში არა ცნობიერი ფსიქიკის დაშვებასა და გამოყენებას⁷.

საბჭოთა ფსიქოლოგიაში არის ცდა არა ცნობიერი ფსიქიკის დასაბუთებისა ფილოსოფიური ასპექტით. ეს ცდა უკავშირდება ასახვის ცნებას. ასახვა ფსიქიკის არსებით ნიშნად ცხადდება და შეწყნარებულია აზრი არა ცნობიერი ფსიქიკური ასახვის შესახებ; ასახვის ცნება გამოყენებულია არა ცნობიერი ფსიქიკის არსებობის დამადასტურებელ არგუმენტად. ეს შეხედულება გარჩევას მოით-

⁷ А. Т. Бочорншвили. Проблема бессознательного в психологии, Тбилиси, 1951; ვ. კაკაბაძე, ფსიქიკის ონტოლოგიური პრობლემის შესახებ (შენიშვნა), „მაცნე“, 1973, № 1.

ზოგს, ვინაიდან ამ საკითხთან დაკავშირებული მომენტები ბოლომდე გაცნობიერებული არ ჩანს.

ასახვის ცნება მარქსისტულ ფილოსოფიაში ორი მნიშვნელობით გამოიყენება: მას აქვს ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური შინაარსი, ანუ, როგორც ამბობენ, — ფართო (ზოგადი) და ვიწრო (სპეციალური) ასპექტი.

რა არის ასახვა ონტოლოგიური (ფართო) გაგებით? მარქსიზმისათვის ის არის მატერიის უზოგადესი თვისება. ვ. ი. ლენინი წერს: „მთელ მატერიას აქვს... ასახვის თვისება“⁶. ასახვის ონტოლოგიური შინაარსი იმაზე მიუთითებს, რომ მატერიალურ სამყაროში ყოველი მოვლენა დაკავშირებულია მეორესთან და რომ მოვლენებში ეს კავშირია ფიქსირებული. ყოფიერების ეს ფუნდამენტალური თვისება გამოთქმულია მოვლენათა დეტერმინიზმის, როგორც ურთიერთზემოქმედებისა და ურთიერთდამოკიდებულების, დიალექტიკურ-მატერიალისტურ გაგებაში⁷. ეს ვითარება კარგად ჩანს მიზეზ-შედეგობრივ ურთიერთობაში. მიზეზი და შედეგი იმ დამოკიდებულებაში არიან ერთმანეთთან, რომ პირველის ზემოქმედება ასახულია მეორეში გარკვეული შედეგის ფორმით. სითბოს ზემოქმედება ყინულზე აისახება იმით, რომ ყინული დნება, წყლად იქცევა, უკუზემოქმედება — იმით, რომ სითბოს მომცემი საგანი ცივდება. ასახვა — (მატერიის საერთო ნიშანი) — ეხება ამგვარი მოვლენების არსებობის ფაქტს. ამ კუთხით დანახული ფისიქიკაც (ცნობიერი ფისიქიკა — ვინაიდან არაცნობიერი ფისიქიკის არსებობაზე ჭერ არაფერი ვიცით, იგი გამოცდილებაში დაკვირვების ობიექტად არ გვეძლევა) ასახვად უნდა ჩაითვალოს. კერძოდ, ის არის ასახვა უმაღლეს ნერვულ სისტემაზე გარემოს ზემოქმედებისა. ჰაერის ტალღების რხევების ზემოქმედება შეგარძნების ორგანოზე ტვინში იწვევს ბგერით შეგარძნებას. ბგერითი შეგარძნების ფაქტის სახით გვაქვს ორი მოვლენის ურთიერთობის შედეგი; ბგერითი შეგარძნება არის გარეგამღიზიანებლის მიზეზობრივი ზემოქმედების ასახვა-შედეგი ტვინზე. ამიტომაც, რომ ფისიქიკა რეფლექტორულ მოქ-

⁶ ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 14, თბილისი, 1950, გვ. 106.

⁷ ს. ლ. რუბინშტეინი წერს: «Говорить об отражении как общем свойстве материального мира — значит утверждать, что лишь принцип детерминизма в его диалектико-материалистическом понимании отражает действительным взаимоотношениям всего происходящего в мире». Бытие и сознание, Москва, 1957, стр. 12.

მედებად მოიაზრება, ფსიქიკა გაგებულია, როგორც პასუხი ორ-
განიზმისა გამლიზიანებელზე.

ასახვის ონტოლოგიური შინაარსით შეიძლება გააზრებული იქნეს მატერიის მოძრაობის სხვადასხვა ფორმა: დაწყებული არა-ორგანულიდან დამთავრებული გონითი სინამდვილით. ამასთან შე-
იძლება მიეთითოს განვითარების სხვადასხვა საფეხურის ფარგლებ-
ში ასახვის (მოვლენათა ურთიერთდამოკიდებულების) სპეციფიკურ
თავისებურებებზე — რომ მოვლენათა ურთიერთობის ბუნება სხვა-
დასხვაგვარია ფიზიკურ, ბიოლოგიურ, სოციალურ და იდეალურ
დონეზე მატერიის განვითარებისა.

ასახვის ონტოლოგიური შინაარსი გვეუბნება თუ არა რაიმეს:
ფსიქიკის ფარგლებში არსებობის არაცნობიერი ფორმის შესახებ?
ფსიქიკა რომ გააზრებული იქნეს ასახვად, ეს ვითარება საბუთი-
აღიანია, რომ შეიძლება არსებობდეს ცნობიერი ფსიქიკის გვერდით
კიდევ ფსიქიკის არაცნობიერი გარკვეულობაც? რა თქმა უნდა, ამ
კითხვაზე ასახვის ონტოლოგიურ, ანუ ფართო მნიშვნელობას არა-
ფრის თქმა არ შეუძლია, ის ამ საკითხს არ ეხება. ორი მოვლენის
ონტოლოგიური რაობა წინასწარ გარკვეული უნდა იყოს (ის მოცე-
მული უნდა გვექონდეს), რომ მათი ურთიერთკავშირის ფაქტში
ამოკითხული იქნეს ურთიერთობის შედეგი.

ასახვის სპეციალური, ვიწრო შინაარსი ესაა გნოსეოლოგიური,
შემეცნებითი შინაარსი. ასახვის გნოსეოლოგიური შინაარსი, მარ-
ქსისტული ფილოსოფიის მიხედვით, არსებითადაა დაკავშირებული
ცნობიერებასთან. ასახვის გნოსეოლოგიური შინაარსი ცნობიერ-
ფენომენია. გნოსეოლოგიური აქტი ასეთია სწორედ იმიტომ, რომ
იგი ცნობიერების ფენომენია, იგი ცნობიერების მოღვაწეობაა; შე-
მეცნება არის ობიექტური რეალობის ცნობიერებაში ასახვა¹⁰. ამი-
ტომ არაცნობიერი (ცნობიერებასთან კავშირის არმქონე) შემეცნე-
ბა, ამ თვალსაზრისით, უაზრობაა, წინააღმდეგობაა. ასახვის (შე-
მეცნების) გნოსეოლოგიური შინაარსი პრინციპულად გამორიცხავს
არაცნობიერი ფსიქიკის არსებობის აზრს: შემეცნების აქტი, ასახვა
არაცნობიერი (ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი) არ შეიძლება
იყოს.

¹⁰ ვ. ი. ლენინი წერს: „შეგრძნება მართლაც ცნობიერების უშუალო კავშირია
გარეგან სამყაროსთან“; ვ. ი. ლენინი ლაპარაკობს „ბუნების ამსახველ ცნობიერება-
ზე“, „ცნობიერების მიერ ასახულ ბუნებაზე“. იხ. მატერიალიზმი და ემპირიოკრი-
ტიციზმი, თბულებანი, ტ. 14, თბილისი, 1950, გვ. 50, 165.

ასახვის ცნება გამოყენებულია განწყობის არაცნობიერი-ფსიქიკურობის არგუმენტად, მოჰყავთ დ. უზნაძის აზრი: „განწყობის სახით სინამდვილის თავისებური ასახვის ახალ სფეროსთან გვაქვს, საქმე“¹¹ — და მას აძლევენ ასეთ ინტერპრეტაციას: ვინაიდან განწყობა ასახვაა და ამავე დროს ცნობიერების ფარგლებს გარეთ არსებული, ამიტომ განწყობა არაცნობიერი ფსიქიკაა. ასახვის ცნების ანალიზიდან ირკვევა, რომ ასახვის ონტოლოგიური შინაარსი არაფერს ამბობს არსებულის თვითონ ონტიურ გარკვეულობაზე. განწყობა რომ სინამდვილის თავისებური ასახვის ფაქტადაა ჩათვლილი, ეს კი არაა იმის საბუთი, რომ ის (განწყობა) ამიტომ აუცილებლობით არაცნობიერი ფსიქიკა უნდა იყოს. არამედ ცალკეა დასაბუთებელი განწყობის როგორც ასახვის გვერდით მისი არაცნობიერი-ფსიქიკურობა. ჯერ უნდა დასაბუთდეს განწყობის არაცნობიერი-ფსიქიკურობა, რომ შემდეგ მოხდეს მისი კვალიფიკაცია, როგორც არაცნობიერი სფიქიკური ასახვისა. ასახვა არაა ფსიქიკის იგივეობრივი ცნება და, აზღუნად, ის, რასაც ასახვა მიეწერება, ამის გამო ფსიქიკა ვერ იქნება; განწყობას არაცნობიერ ფსიქიკად ვერ გახდის მისადმი ასახვის თვისების მიწერა.

როგორც აღინიშნა, არაცნობიერი ფსიქიკის პრობლემის ასეთ თუ ისე გადაჭრა დამოკიდებულია თეორიულ პოზიციაზე, წინამძღვრებზე, რომლებიდანაც გამომდინარეობს ფსიქიკის არსებობის ფორმის საბოლოო გადაწყვეტა. ჩვენ ვთვლით, რომ ფსიქოლოგია, როგორც არაცნობიერი ფსიქიკური ასახვისა. ასახვა არაა ფსიქიკის ძილებისა (და ვფიქრობთ, რომ ეს პოზიცია წარმოადგენს მარქსისტული ფსიქოლოგიის თეზისს), არ საჭიროებს არაცნობიერი ფსიქიკის დაშვებას¹². უნდა გათვალისწინებული იქნეს ის ვითარება, რომ არაცნობიერი ფსიქიკის ჰიპოთეზური ცნება ცნობიერი ფსიქიკის გენეზისის საკითხში უფრო მეტად გასაგებს ვერ ხდის თვითონ გენეზისის პროცესს. არაცნობიერი ფსიქიკის ცნების შემოტანა ფსიქოლოგიაში მოითხოვს ორი კუთხით მისი უპირატესობის საკითხის გარკვევას: 1. რამდენად უფრო გასაგებია ფიზიოლოგიურიდან, უმაღლესი ნერვული მოქმედებიდან არაცნობიერი ფსიქიკის

¹¹ დ. უზნაძე, განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები, ფსიქოლოგია, VI, თბილისი, 1949, გვ. 43.

¹² აღნიშნული დებულებას დასაბუთების ცდა მოცემულია ჩვენი ნაშრომში — ე. კაკაბაძე, ფსიქიკის ონტოლოგიური პრობლემის შესახებ (შენიშვნები), „ზაცნე“, 1973, № 1.

წარმოშობა ვიდრე ფიზიოლოგიურიდან ცნობიერი ფსიქიკის წარმოშობა? 2. რამდენად უფრო გასაგებია არაცნობიერი ფსიქიკიდან ცნობიერი ფსიქიკის წარმოშობა შედარებით ამ უკანასკნელის ფიზიოლოგიურიდან მიღებაზე? ისეთი ვითარება იქმნება, რომ პირველ საკითხს — ტვინიდან არაცნობიერი ფსიქიკის წარმოშობას — არ ეხებიან, თითქოს ის არ წარმოადგენს სიძნელეს. ნამდვილად კი, ტვინიდან არაცნობიერი ფსიქიკის გენეზისის საკითხი იმავე სიძნელისაა, როგორც ტვინიდან ცნობიერი ფსიქიკის გენეზისისა. იგივე ითქმის არაცნობიერი ფსიქიკიდან ცნობიერი ფსიქიკის წარმოშობის თაობაზე: გასაგები არაა, როგორ წარმოშობს არაცნობიერი ფსიქიკა ცნობიერ ფსიქიკას, ეს ისეთივე დაშვებაა, როგორც გენეზისი ტვინიდან ცნობიერი ფსიქიკისა და ტვინიდან — არაცნობიერი ფსიქიკისა. ამიტომ რაიმე უპირატესობაზე ლაპარაკი ამ შემთხვევაში გამორიცხულია. მხედველობაშია მისაღები ის გარემოებაც, რომ ეჭვი ფიზიკურიდან ფსიქიკურის გენეზისისა, აღმოცენებისა (ტვინიდან ცნობიერი ფსიქიკის წარმოშობისა), რაც ემყარება ჰეტეროგენული მოვლენების (ტვინი-ფიზიკური, ცნობიერი ფსიქიკა-იდეალური) ურთიერთწარმოშობის. შეუძლებლობას, ანგარიშს არ უწევს იმ ვითარებას, რომ ტვინიცა და ფსიქიკაც სიცოცხლის ფენომენებია, და სიცოცხლის ფარგლებში ერთი ფორმიდან (ტვინიდან) მეორის, უფრო მაღლის (ფსიქიკის) გენეზისი არ უნდა იწვევდეს პრინციპულ უარყოფას¹³.

გავიზიარეთ აზრი, რომ ფსიქიკა განცდაა, ფსიქიკა ამოიწურება ცნობიერებაში მისი მოცემულობით. მაშასადამე, ფსიქიკის ქვედა საზღვრის საკითხი გადავჭერთ იმ კუთხით, რომ ფიზიოლოგიურისაგან ფსიქიკის გათიშვა მოხდა განცდის ჩიშნის მიხედვით. იქ, სადაც ფსიქიკის განცდა (ცნობიერების ფონზე არსებობა) არ დასტურდება, იქ უარიყოფა ფსიქიკის არსებობაც, იქ ფსიქიკა არ არის.

ახლა საკითხი უნდა დაისვას ფსიქიკის ზედა საზღვრის შესახებ. ფსიქიკის ზედა საზღვრის საკითხი ეხება ე. წ. იდეალურისაგან ფსიქიკის შესაძლო გამიჯვნას¹⁴. უნდა გაირკვეს — არის თუ არა

¹³ ვ. ი. ლენინი „ფილოსოფიურ რევოლუციებში“ მიუთითებს: „იდეალური გადასვლა... მატერიიდან ცნობიერებაზე“, თბზ., ტ. 38, თბილისი, 1963, გვ. 228.

¹⁴ ასევე აუცილებელი ფსიქიკის გამოყვანა სოციალურისაგან. რა თქმა უნდა, სოციალურის არსებობა აუცილებლობით მოითხოვს ფსიქიკურ საფუძველს, მაგრამ ის ფსიქიკაზე მეტია. მასზე მაღალი საფეხურია. ასევე, სოციალური განსხვავებული იდეალურისაგან (მასზე მაღალი ინსტანციისაგან), თუმცა ეს უკანასკნელი სოციალურის გარეშე არც არსებობს. სოციალურის გამოყვანა ფსიქიკისა და იდეალურისაგან, ისევე როგორც მათი აუცილებელი კავშირის დაღწევა, აქტუალური ამოცანაა.

ფსიქიკა პიროვნების უმაღლეს ღირებულებებთან დაკავშირებულ მოვლენებში: ქეშმარიტება, ესთეტიკური, ეთიკური? უნდა გაირჩეს საკითხი — ფსიქიკა განვითარების უმაღლესი საფეხურია, თუ არის კიდევ ისეთი რამ, რაც ფსიქიკასთან შედარებით განვითარების უფრო მაღალი დონეა, ფსიქიკისაგან მიღებულია, მაგრამ თვითონ ფსიქიკა კი არაა; ისევე, როგორც ფსიქიკა, მართალია, ტვინიდან მიღებულია, მაგრამ თვითონ ტვინი არაა. ერთი სიტყვით, რასაც იდეალურ-გონითი ეწოდება, ფსიქიკაა?

ჩვენ წინასწარვე აღვნიშნავთ, რომ იდეალური (Ideele), გონითი (Geistige) ფსიქიკურ მოვლენებად, განცდებად არ უნდა ჩაითვალოს, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი ცნობიერებასთან არიან დაკავშირებულნი, ცნობიერების გარეშე არ არსებობენ; იდეალურ-გონითი ცნობიერების არაფსიქიკური „შინაარსებია“, გარკვეულობებია. იდეალური სამყაროს შინაარსში იგულისხმება სინამდვილის ის სფერო, რომელიც ე. წ. სუბიექტური განზომილების ფარგლებს გარეთ დგას და წარმოადგენს ცნობიერების ობიექტურ შინაარსს; ის, რაც აღინიშნება ტერმინებით: ლოგიკური, ღირებულება, ნორმატული (ქეშმარიტება, სიკეთე, მშვენიერება), ფსიქიკური არსებობის ფარგლებს გარეთაა.

ფსიქიკისა (სუბიექტურის) და იდეალურ-გონითის (ობიექტურის) გათიშვის ცდას დიდი ხნის ისტორია აქვს, რომელიც ცნობილია ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ ანტიფსიქოლოგიზმის ბრძოლად. პირველად ანტიფსიქოლოგიური შეტევა ლოგიკის სფეროში მოხდა. აზროვნების რეალურ ფაქტში, პროცესში გაითიშა ერთმანეთისაგან ფსიქიკური და ლოგიკური, დროში მიმდინარე და ცვალებადი-ერთხელადი ფსიქიკად ჩაითვალა, ხოლო აზროვნების შინაარსი, რომელიცაა თავისთავთან იგივეობრივი, უცვლელი და დროისაგან დამოუკიდებელი ერთი — იდეალურად, ლოგიკის ობიექტად. კანონიერად დამკვიდრდა „აზროვნების ფსიქოლოგიისა“ და „აზროვნების ლოგიკის“ ცნებები, რომლებიც ასახევენ ერთმანეთისაგან პრინციპულად განსხვავებული საქმის ვითარებებს¹⁵.

¹⁵ ბ. ბოლცანო იყო პირველი, რომელიც ერთმანეთისაგან გათიშა „მსჯელობის აქტი“ და „მსჯელობის შინაარსი“, რომელსაც ეწოდა „დებულება“ (Satz). დებულება თავისთავად არაა მსჯელობა, ვინაიდან ის ასეთად რჩება, გამოთქვამს მას ვინმე თუ არა. დებულება, როგორც აზრის, მსჯელობის შინაარსი, არაა რეალურ დროში ყოფიერება, რადგანაც ის არც წარმოიშობა და არც ქრება; ეს უკანასკნელი თვისება მოეწერება მხოლოდ მსჯელობას მის შესახებ. „თავისთავადი დებულება“ არსებობს, მაგრამ არა რეალურად. ის არაა მოცემული ყოფიერება (Dasein), ისაა ყოფიერება

ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ედ. ჰუსერლმა (ბოლცანოდან მიღებული ბიძგით) გაილაშქრა ცნობიერების შინაარსის ფსიქოლოგიზაციის წინააღმდეგ. ჰუსერლმა დაასაბუთა, რომ ცნობიერების ფსიქიკური შინაარსი არ ამოწურავს ცნობიერების შინაარსის მოცემულობას; ცნობიერების ფსიქიკური პროცესები პრინციპულად განსხვავდებიან ე. წ. იდეალური შინაარსებისაგან, რაც არ წარმოადგენენ, არსებობის ფორმის მიხედვით; ფსიქიკურ გარკვეულობას, მათ სხვა განზომილება აქვთ.

ედ. ჰუსერლმა „ლოგიკური გამოკვლევებით“ საბოლოოდ დაასამარა ფსიქოლოგიაში ლოგიკაში: ლოგიკა უნდა დაფუძნდეს იდეალურზე და არა ფსიქიკურზე. იდეალურს სხვა არსებობა აქვს ვიდრე ფსიქიკურს, ამიტომაც ისინი ერთმანეთზე არ დაიყვანებიან და ერთმანეთისაგან არც გამოიყვანებიან. ერთმანეთში არ უნდა აირიოს მსჯელობა, როგორც მსჯელობის შინაარსი, ე. ი. როგორც იდეალური ერთიანობა, მსჯელობის ერთეულ რეალურ აქტთან. პირველი იგულისხმება იქ, სადაცაა მსჯელობა $2 \times 2 = 4$, რომელიც ყველგან იგვევობრვიან, ვინც არ უნდა გამოთქვას ის. ჩემი მსჯელობა კი $— 2 \times 2 = 4$, უეჭველია, კაუზალურადაა განსაზღვრული, მაგრამ კაუზალურად არაა განპირობებული თვითონ ჰეშმარიტება, რომ $2 \times 2 = 4$ ¹⁶.

განცდები არიან რეალური ერთეულები, განსაზღვრული დროში, რომლებიც აღმოცენდებიან და წარმავალნი არიან. ჰეშმარიტება „მარადიულია“ ან უკეთ: ის არის იდეა, და როგორც ასეთი, ზედროულია. აზრი არ აქვს, მივუთითოთ მას აღდგლი დროში, ანდა მივაწეროთ მას დროში ხანგრძლივობა. მართალია, ჰეშმარიტების შესახებაც ამბობენ, რომ ის ამა თუ იმ შემთხვევაში ჩვენ მიერ „ცნობიერდება“ და ამგვარად „აღიქმება“, „განიცდება“. მაგრამ აღნიშნული იდეალური ყოფიერების მიმართ აღქმის, განცდის, გაცნობიერების შესახებ ვლაპარაკობთ სულ სხვა აზრით, ვიდრე ემპირიული, ინდივიდუალურ-ერთეული ყოფიერების მიმართ. ჰეშმარიტებას ჩვენ „აღვიქვამთ“ არა როგორც ემპირიულ შინაარსს,

(Sein). ისაა არა ფსიქიკური პროცესი, არამედ გამოთქმის საზრისი, ანუ იდეალური დაწვილება. ბოლცანოს მეცნიერების თეორიის შესახებ იხ. შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე, ბოლცანო და მეცნიერების თეორია, შრომები, ტ. I, თბილისი, 1973; აკრეთვე K. C. Б а к р а д з е, Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии, Тбилиси, 1960, стр. 13—17.

¹⁶ Эд. Г у с с е р л, Логические исследования, часть I, СПб, 1909, стр. 102—103.

რომელიც ფსიქიკური განცდის ნაკადში აღმოცენდება და ქრება, ის არაა მოვლენა მოვლენათა შორის, არამედ ისაა განცდა სრულად განსაკუთრებული აზრით, როგორცაა ზოგადი, იდეა არის განცდა. ჩვენ მას ვაცნობიერებთ ისე, როგორც ვაცნობიერებთ სახეს, წითელს საერთოდ¹⁷.

თვლა და არითმეტიკული ოპერაციები, როგორც ფაქტები, როგორც დროში მიმდინარე ფსიქიკური აქტები, ფსიქოლოგიის გამგებლობას ეკუთვნის. ფსიქოლოგია ხომ ემპირიული მეცნიერებაა ფსიქიკური ფაქტების შესახებ საერთოდ! სულ სხვაა არითმეტიკა... რიცხვი ხუთი არაა ჩემი ან სხვის მიერ დათვლა ხუთისა, და ასევე არაა ჩემი ან სხვის წარმოდგენა ხუთისა. ხუთი არის შესაძლო საგანი წარმოდგენის აქტებისა, ისაა იდეალური სახე, რომელსაც აქვს დათვლის გარკვეულ აქტებში თავისი ერთეული შემთხვევები. დათვლის აქტები აღმოცენდებიან და ქრებიან. იგივეს თქმა თვითონ რიცხვების შესახებ უაზრობაა¹⁸. რიცხვი სამი ჰეგელიანობაა, ესაა არა ემპირიული ცალკეულობანი ანდა კლასები ცალკეულობათა, არამედ — იდეალური საგანი, რომელსაც ჩვენ აღვიქვამთ დათვლის აქტში იდეაციის გზით¹⁹.

ედ. ჰუსერლის მსჯელობებიდან ჩანს, რომ ფსიქიკური პროცესი, მართლაც, არ შეიძლება გაუიგივდეს ცნობიერების იმ ობიექტურ შინაარსს, რომელიც, შეიძლება, უკავშირდებოდეს რეალურ ფსიქიკურ პროცესს, მაგრამ მისგან არსებითად განსხვავებულია. ცნობიერების ობიექტური შინაარსი იდეალურად იწოდება და თავისი გარკვეულობით დროში მიმდინარე ცვალებადი რაობა არაა, იგი ზედროული მნიშვნელობის მქონე საქმის ვითარებაა.

რა პოზიცია უჭირავს დიალექტიკურ მატერიალიზმს იდეალურის რაობის შესახებ? საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში არის ცდა იდეალურის ცნების გამართლებისა, მისი არსებობის დასაბუთებისა. ს. ლ. რუბინშტეინი წიგნში „ყოფიერება და ცნობიერება“ ეხება იდეალურის პრობლემას. ამ წიგნის მე-2 თავის

¹⁷Эд. Гуссерль. Логические исследования, часть I. СПб, 1909, стр. 110—111.

¹⁸ იქვე, გვ. 147—148.

¹⁹ იქვე, გვ. 162. დაწვრალებით ჰუსერლის თვალსაზრისის შესახებ იხ. К. С. Бакрадзе, Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии, Тбилиси, 1960; ასევე, ა. ბოკორაშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ტ. II, თბილისი, 1959; მისივე, გამოსახულება და მნიშვნელობა (Husserl), ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. I, თბილისი, 1942.

მე-2 პარაგრაფს ეწოდება „ფსიქიკურის, როგორც იდეალურის შე-
სახებ“, სადაც განხილულია იდეალურის რაობის საკითხი ასახვის
თეორიის პოზიციებიდან. ს. რუბინშტეინი თვლის, რომ ობიექტურ
რეალობასთან გნოსეოლოგიურ მიმართებაში ფსიქიკური მოვლენა
არის ამ რეალობის ხატი, სახელდობრ, ხატის საგანთან, იდეის ნივთ-
თან ამ მიმართებას უკავშირდება ფსიქიკური მოვლენის, როგორც
იდეალურის, დახასიათება. გნოსეოლოგიურ პლანში ფსიქიკური
გამოდის როგორც იდეალური. ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს, რომ
ფსიქიკური მოვლენები წყვეტენ იდეალურ არსებობას მაშინ, როცა
ისინი განიხილებიან სხვა კავშირში, მაგალითად, როგორც ტვინის
ფუნქცია. ფსიქიკური მოვლენები ობიექტურად, როგორც ასეთე-
ბი, მუდამ არიან გნოსეოლოგიურ მიმართებაში ობიექტურ რეა-
ლობასთან და იმიტომ ისინი მუდამ ინარჩუნებენ იდეალურის ამ
დახასიათებას.

ფსიქიკურის, როგორც იდეალურის, დახასიათება ეკუთვნის
საკუთრივ ფსიქიკური მოქმედების პროდუქტს, რეზულტატს —
ხატს, ანუ იდეას საგნისადმი ან ნივთისადმი მის მიმართებაში. ფსი-
ქიკურ მოქმედებაზე იდეალურობა ვრცელდება გაშუალებულად, მე-
ორეულად, რამდენადაც მისი პროდუქტი, მისი შედეგია ეს იდეა-
ხატი. ფსიქიკური მოქმედება იდეალურია უპირატესად თავის შე-
დეგობრივ გამოხატვაში²⁰.

ავტორის გაგებით, ფსიქიკური მოქმედების როგორც შემეცნე-
ბითი მოქმედების წყალობით ხდება გადასვლა ფსიქიკურის სფერო-
დან, როგორც ფსიქოლოგიური შესწავლის საგნიდან, ცოდნის იდეა-
ლური შინაარსის სფეროში, მათემატიკურში, ფიზიკურში და ა. შ.
(სახელდობრ ესაა იდეალური სიტყვის საკუთარი მნიშვნელობით),
რომელიც ასახავს ყოფიერების განსაზღვრულ მხარეებს, რაც არ-
სებობს შემეცნებითი მოღვაწეობის გარეშე და მისგან დამოუკი-
დებლად. ეს იმას ნიშნავს, რომ ფსიქიკური მოქმედება არის ობი-
ექტური რეალობის ასახვა ან სხვაგვარად, რომ შედეგობრივ
გამოხატვაში, თავისი პროდუქტების გზით ის გადადის რაღაც თვი-
სობრივად სხვაში, სპეციფიკურში — მათემატიკურ, ფიზიკურ და
ა. შ. ყოფიერების ამა თუ იმ მხარის ან თვისების ცოდნაში²¹.

მიმართება ხატისა, იდეისა ნივთთან, რაშიაც ფსიქიკური გამო-
დის იდეალურის სახით, მომენტია ადამიანის, როგორც სუბიექტის,

²⁰ С. Л. Рубинштейн, Бытие и сознание, Москва, 1957, стр. 41.

²¹ იქვე, გვ. 44.

ურთიერთობისა ობიექტურ სამყაროსთან. ფსიქიკის, როგორც იდეალურის, დახასიათება გამონხატავს მეცნიერული აბსტრაქციით გამოყოფილ მხარეს, ასპექტს ფსიქიკისას, როგორც სუბიექტურისას²².

ს. რუბინშტეინის მოსაზრება რამდენიმე კითხვას აღძრავს:

1. არსებობის ფორმის მიხედვით იდეალური ფსიქიკაა ისევ, თუ მას ფსიქიკისაგან განსხვავებული არსებობა აქვს? 2. იდეალურის (მნიშვნელობა ცოდნისა) ფუნქცია რომ გაიჩქვას, ეს საკმარისი პირობაა იმისათვის, რომ ის ონტიურად განსხვავებულად ჩაითვალოს ფსიქიკისაგან? 3. ფსიქიკა აუცილებელია იდეალურის ხილვისათვის თუ მისი შექმნისათვის, იდეალური იყო და ფსიქიკამ ის დაგვანახა, თუ არ იყო და ფსიქიკამ ის შექმნა? 4. როგორ გავიგოთ ავტორის მსჯელობა — „ყოველ ფსიქიკურ პროცესს აქვს შემეცნებითი მხარე, რომელიც არ ამოსწურავს მას?“ — აქ იდეალურსა და ფსიქიკურის კავშირზეა ლაპარაკი? ფსიქიკა თუ შემეცნებაა, რაღაა ის ნაწილი ფსიქიკისა, რაც შემეცნებით მომენტს (გნოსეოლოგიურს) არ უკავშირდება? რა არის არაგნოსეოლოგიურის ფსიქიკა? და ა. შ.

აღნიშნულ კითხვებზე პასუხი მარქსისტული ფილოსოფიის თვალსაზრისით საკითხის ღრმა გააზრებას მოითხოვს, რომ არ მოხდეს ფსიქოლოგიზმისა და ემპირიზმის ან ობიექტური იდეალიზმის შეცდომების განმეორება. ამ წინამძღვრით იწყებს საკუთარი თვალსაზრისის გადმოცემას კ. ბაქრაძე; შემეცნებელი სუბიექტი ადამიანია, კაცობრიობაა — ცოდნის მთელი ერთიანობა განხორციელებულია კაცობრიობის მიერ, ყოველი ცალკეული ცოდნა ხორციელდება ცალკეული ადამიანების მიერ. ადამიანი შეიმეცნებს ცნობიერების, აზროვნების საშუალებით (იგულისხმება, რომ შემეცნება განპირობებულია საზოგადოებრივ-ისტორიული პრაქტიკით). ცნობიერების პროცესები ფსიქიკური პროცესებია, ჩვენ მათ ვუწოდებთ სუბიექტურს საპირისპიროდ ობიექტურისა და იდეალურს — საპირისპიროდ მატერიალურისა. ამ ტერმინებში უნდა ჩაიდოს სავსებით ერთმნიშვნელოვანი აზრი. მაგრამ ხშირად ერთი და იგივე ტერმინი განსხვავებულად გაიგება ხოლმე, მასში დებენ განსხვავებულ აზრს. მაგალითად, ვლაპარაკობთ რა „ობიექტურის“ შესახებ, მასში ვგულისხმობთ ობიექტურ სინამდვილეს, რომელიც არსებობს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად (მატერიალური სი-

²² С. Л. Рубинштейн. Бытие и сознание. Москва. 1957. стр. 44.

ნამდვილედ). მაგრამ ტერმინს „ობიექტური“ ჩვენ ვიყენებთ ასევე ჭეშმარიტების მიმართაც, ვგულისხმობთ რა მასში მის ობიექტურ მნიშვნელობას, ჩვენი წარმოდგენების, ცნებების და ა. შ. შინაარსს, რომელიცაა დამოუკიდებელი ადამიანისაგან, კაცობრიობისაგან და არა — თვითონ მატერიალურ სინამდვილეს. იგივე ითქმის იდეალურის ცნების თაობაზე. ამიტომ უპირველესი ამოცანაა ტერმინების ერთმნიშვნელოვანი შინაარსის დადგენა²³.

ცნობიერების პროცესები, როგორც ფსიქიკური პროცესები, ყოველთვის დროში მიედინებიან. ცნობიერების შემეცნებითი მოღვაწეობაც წარმოადგენს ფსიქიკურ პროცესს, რომელიც, რა თქმა უნდა, ასევე დროში მიმდინარეობს. მაგრამ უაზრობა იქნებოდა გვემტკიცებია, რომ ცოდნა, უკეთ ცოდნის შინაარსი „ $2 \times 2 = 4$ “ ანდა „სამკუთხედის კუთხეების ჯამი უდრის $2d-s$ “ მიმდინარეობს დროში. რა თქმა უნდა, ამ თეორემის დამტკიცების პროცესი დროში მიმდინარეობს, აზრები ერთმანეთს უკავშირდებიან და გამოგვყავს განსაზღვრული დანასაკვი. მაგრამ შინაარსი, დებულების საზრისი, რომელიც გამოთქმულია თეორემაში, დროში არაა. ჩვენ იმას კი არ ვამბობთ, რომ ცოდნის განვითარება დროში არ მიმდინარეობს. ცოდნა ხორციელდება ადამიანის, კაცობრიობის მიერ და ეს დროში ხდება; ცოდნა ხორციელდება ცნობიერების საშუალებით, ფსიქიკური პროცესების (აქტების) წყალობით, მაგრამ შედეგი ამ პროცესებისა, აქტებისა, როგორც ცოდნა, რომელსაც აქვს ობიექტური ბუნება და ასახავს ობიექტურ ყოფიერებას, დროის გარეშეა. ცოდნა გამოთქმულია წინადადებებში (მსჯელობებში), ობიექტურდება სიტყვაში. ცოდნის სისტემა ობიექტური ბუნებისაა, ის არაა დამოკიდებული სუბიექტის ფსიქიკურ განცდებზე. სუბიექტს შეუძლია ამ ცოდნის „განცდა“, გააზრება, მისი შეთვისება დროში მიმდინარე შემეცნებითი აქტებით, მაგრამ ეს ცოდნა უპირისპირდება სუბიექტს, როგორც რაღაც „ობიექტურად რეალური“. ის არაა მისი საკუთარი ფსიქიკური განცდა, თუმცა გააზრების, შეთვისების დროს ის მას „განიცდის“ ფსიქიკური პროცესის სახით. ეს ცოდნა, უფრო სწორად, ცოდნის შინაარსი არაა ობიექტური ყოფიერება. ცნობიერების გარეთ არსებული საგანი შემეცნებისა. ის არაა არც ფსიქიკური პროცესი. ისაა შედეგი ფსიქიკური მოქმედებისა, რომელიც ასახავს შემეცნებისაგან დამოუკიდებელ საგანს. ამ გაგებით

²³ К. С. Б а к р а д з е, Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии, стр. 350.

ის იდეალურია, როგორც შემეცნების ფსიქიკური მოქმედების შედეგი (რეალური პროცესი), რომელიც ასახავს შემეცნებისაგან დამოუკიდებელ საგანს (ობიექტური რეალობა), ცოდნის შინაარსი დამოუკიდებელი ხდება სუბიექტის შემეცნებითი (ფსიქიკური) მოქმედების მიმართ.

ობიექტის გარეშე არაა ცოდნა, ვინაიდან ცოდნა არის ობიექტის ცოდნა, ობიექტის ასახვა; სუბიექტის შემეცნებითი — ფსიქიკური — მოქმედების გარეშე არაა ცოდნა, ვინაიდან ცოდნა ესაა სუბიექტის ფსიქიკური მოქმედების შედეგი (რომელიც ასახავს ობიექტს), მაგრამ საკუთრივ ცოდნა, ცოდნის შინაარსი არაა ობიექტი, რომელიც არსებობს სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად და იგი არც სუბიექტის ფსიქიკური მოქმედებაა, რომლის საშუალებით მიიღწევა ცოდნა²⁴.

შეცდომაა, როცა ცოდნა დაყვანილია ფსიქიკურზე, ეს ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიური გზა — ფსიქიკურში ცოდნის ძიებისა — (რიკერტის მიერ თავდაპირველად აღიარებული) უარყოფილი იქნა მის მიერვე ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური გზის სასარგებლოდ (ჰუსერლის ზეგავლენით). უკანასკნელ შემთხვევაში, მსჯელობის საზრისი მოწყვეტილი აღმოჩნდა მთლიანად შემეცნებითი პროცესისაგან, ის აღმოჩნდა შემეცნებითი პროცესის გარეთ. იდეალური საზრისის, ღირებულების, ქვეშარიტების არსებობა ობიექტური გახდა იმდენად, რამდენადც ის მნიშვნელობს. Geltung-ი, რომელიც იდეალურის არსებობის სპეციფიკურ ფორმას აღნიშნავს, მიუთითებს იდეალურის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ ყოფიერებაზე, ამიტომ სწორად აღნიშნავს კ. ბაქრაძე — ქვეშარიტების (ცოდნის იდეალური შინაარსი) ფსიქიკურ განცდებზე დაყვანა ფსიქოლოგიაში და უფხო ემპირიაშია, ხოლო ქვეშარიტების მოწყვეტა შემეცნებითი პროცესისაგან, მსჯელობისაგან, მისი გადაქცევა ცნობიერებისადმი რაღაც ტრანსცენდენტულად თავისებური პლატონიზმია²⁵.

ასეთია საბჭოთა მეცნიერებაში იდეალურის ცნების გააზრების ცდა. მთავარი და მნიშვნელოვანი ისაა, რომ მითითებულია იდეალურის სპეციფიკა, მის ორიგინალურ ბუნებაზე, რაც აუცილე-

²⁴К. С. Бадрдзе. Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. стр. 351—352. შეად. С. Б. Церетели, Диалектическая логика, Тбилиси, 1971, глава, I, Логика и психология, стр. 9—13.

²⁵ იქვე, გვ. 352—353. შეად. ი. ბუაჩიძე, ქვეშარიტების ობიექტურობის შესახებ, თბილისი, 1964.

ბელს ზღის მის აღიარებას. მართალია, ზოგი სიძნელის გადალახვა იდეალურთან დაკავშირებით მატერიალისტური ფილოსოფიის აქტუალური ამოცანაა (მაგ., იდეალურის ზედროულობის საკითხი და სხვ.), მაგრამ არსებითი ისაა, რომ იდეალური მარქსისტული ფილოსოფიის აუცილებელ კატეგორიად იაზრება.

ფსიქიკას ორი საზღვარი დავუდევით: ერთი მხრით ფიზიოლოგიური, მეორე მხრით იდეალური. ჩვენთვის ფსიქიკის არსებობის არე ცნობიერებით შემოიფარგლება. ფსიქიკა მხოლოდ ცნობიერი ფენომენია, განცდითი შინაარსია. მაგრამ მისაღებია თუ არა ამ დებულების უკუქცევა — ცნობიერი ფენომენი მხოლოდ ფსიქიკაა? რაც ცნობიერებას უკავშირდება, ცნობიერების შინაარსია, ყველაფერი ფსიქიკა არაა. თვითონ ცნობიერების შინაარსების ანალიზმა გვიჩვენა, რომ ცნობიერების ფსიქიკური შინაარსი — გარკვეულ დროში მიმდინარე პროცესა, განსხვავდება არსებობის ფორმითაც და ფუნქციითაც ცნობიერების იდეალური შინაარსისაგან — გარკვეულობისაგან, რომელიც მნიშვნელობს ყოველი დროისათვის. მაშასადამე, ფსიქიკაცა და იდეალურიც ცნობიერების შინაარსებია, მაგრამ თავიანთი ბუნებით — ერთმანეთისაგან პრინციპულად საპირისპირო. საპირისპირო იმ აზრით, რომ მათი შინაარსობრივი გარკვეულობა სხვადასხვაა, თუმცა გენეტური თვალსაზრისით ისინი ერთმანეთთან არიან დაკავშირებული, ფსიქიკიდან მიიღება იდეალური. „დიალექტიკურია გადასვლა... შეგრძნებიდანაც; აზრზე“ (ლენინი)²⁶. ამიტომაც შესაძლებელი ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა რეალიზმის პოზიციებიდან — ფსიქიკაზე არ დაიყვანება არაფსიქიკურ-იდეალური შინაარსი. შინაარსობრივ-საგნობრივი ფსიქოლოგიზმი ძირშივე მცდარი და მიუღებელი თვალსაზრისია. დღეს ისიცაა გარკვეული, რომ ფსიქოლოგიზმის საფრთხე: მხოლოდ არაფსიქოლოგიურ მეცნიერებებს კი არ ემუქრება, არამედ თვითონ ფსიქოლოგიასაც²⁷.

ემპირიულად, ფაქტობრივად ცნობიერებაში, შეიძლება, მართლაც არ დასტურდებოდეს ცალკე, წმინდა სახით იდეალური, ის, შესაძლოა, მუდამ ფსიქიკის თანხლებით აღინიშნებოდეს. ფსიქიკურთან ერთად გვეძლეოდეს, მაგრამ ეს არ გამოდგება იმის საბუთად, რომ ფსიქიკა და იდეალური იგივეობრივია არც ის მოსაზრება

²⁶ ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 38, თბილისი, 1963, გვ. 228.

²⁷ აღნიშნულის შესახებ დაწერილებით იხ. ა. ბოკორაძევილი, ფსიქოლოგიზმი და ანტიფსიქოლოგიზმი ფსიქოლოგიაში, თბილისი, 1965.

უნდა იყოს სწორი, თითქოს არაფსიქიკური გარკვეულობა ფსიქიკაში გარდატეხილი სახით გვეძლევა, ფსიქიკით და ფსიქიკად გადაქცეული გვევლინებოდეს. ცნობიერებას, როგორც ხედვის აქტს, თუ არ გააჩნია საგანთან მისვლის პირდაპირი შესაძლებლობა, მაშინ ფსიქოლოგიზმი დაუძლეველი იქნება. თუ კი იდეალური (არაფსიქიკური) ჩვენ წინ მუდამ ფსიქიკის სახით დგას, ფსიქიკად გადაქცეული გვევლინება, მაშინ ვინ მოახდინა გათიშვა ფსიქიკისა იდეალურისაგან, როგორ გაჩნდა აზრი, რომ არაფსიქიკა მოგვევლინა ფსიქიკად? არსებულა ხომ ინსტანცია, რომელიც ხედავს პირდაპირ ფსიქიკასა და არაფსიქიკა-იდეალურს, მათ დამოკიდებულებას! აზროვნების რეალურ პროცესში ცნობიერების პირდაპირი ხედვის საგნად გვეძლევა როგორც აზროვნების პროცესის განცდა, ე. ი. ფსიქიკური ვითარება, ისე მნიშვნელობაც, იდეალური გარკვეულობაც. შეიძლება, აზროვნების პროცესის გარეშე არც არსებობს აზროვნება-შინაარსი (იდეალური), ამ უკანასკნელთან მისვლისათვის, მისი ხილვისათვის აუცილებელი იყოს აზროვნება-პროცესი (ფსიქიკური), მაგრამ ისინი, ე. ი. აზროვნება-შინაარსი (იდეალური) და აზროვნება-პროცესი (ფსიქიკური) ცნობიერების ხედვის პირდაპირი საგნები არიან, ერთი არ გვეძლევა მეორის ფორმით და ა. შ.²⁸ ცნობიერების პრინციპული გათიშვა ფსიქიკისაგან, რაც ზემოთ იყო ნაჩვენები, გარანტიია ფსიქიკის გათიშვისა იდეალურისაგან. ეს გათიშვა არის სწორედ იმის ხედვა, გაცნობიერება, რომ ფსიქიკა, იდეალური, ცნობიერება სხვადასხვა გარკვეულობები არიან. ფსიქიკა დროში მიმდინარე, საკუთარი შინაარსის მქონე პროცესია. იდეალური საკუთარი შინაარსის (საზრისის) მქონე, მომნიშვნელო (gilt), „ზედროული“ საქმის ვითარებაა. ცნობიერება არასაკუთარი შინაარსის მქონე, დროში განხორციელებადი ხედვის აქტია. ფსიქიკა და იდეალური ცნობიერებასთან არსებითად დაკავშირებული გარკვეულობებია, მათ ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი არსებობა არ გააჩნიათ.

ფსიქიკისა და იდეალურის ისეთი დამოკიდებულება, თითქოს ფსიქიკური გარკვეული ცალკეული კონკრეტული მიმართების დროს გარდაიქმნებოდეს ან იქნედეს ახალ თვისებას — იდეალურობას, არ უნდა იყოს მართებული. ფსიქიკა რომ გააზრებულია ასახვად, გნოსეოლოგიურ აქტად, ის რომ თავისი შედეგებით გადა-

²⁸ ამ საკითხების შესახებ იხ. ა. ბოჭორიშვილი — «Основное объективное условие адекватного познания». Сообщения АН ГССР, XL, 1, 1965.

დის თვისობრივად განსხვავებულში, ნამდვილად ასე უნდა გვესმო-
დეს, რომ ის, რასაც ფსიქიკა ვუწოდებთ, ფაქტიურად შიშველი, წმინ-
და ფსიქიკური პროცესი კი არაა, არამედ ისეთი ვითარება, რაში-
დაც მონაწილეობას იღებულს და ფსიქიკური მოქ-
მედება ქმნის ისეთ ხელსაყრელ პირობას, რომ ჩვენ ვხედავთ, ვი-
ხილავთ იდეალურს შედეგის სახით. იდეალური და მისი ხედვა
გნოსეოლოგიური აქტია, რომელსაც თან ახლავს ფსიქიკა. ფსიქი-
კის, მაგ., აზროვნების პროცესის, ახალ განზომილებაში მოთავსება
საშუალებას იძლევა შევხედოთ ნათლად მასში არსებულს, იდეა-
ლურს, მნიშვნელობას, რომელიც კონკრეტულ ვითარებაში გამომ-
ყდავებულად ჩაითვლება და არა ამ მომენტში ფსიქიკურისაგან შექ-
მნილად. ამგვარ მდგომარეობას უნდა ეხებოდეს კ. მარქსის ცნობილი
აზრი „კაპიტალიდან“: „ამა თუ იმ ნივთის თვისებები არ წარმოი-
შობა სხვა ნივთებთან მისი შეფარდებით, არამედ მხოლოდ მყლავნ-
დება ასეთ შეფარდებაში“²⁹.

აღინიშნა, რომ ფსიქიკა დროში ცვალებადი მოვლენაა. ის აკუ-
ტური ბუნებისაა, განცდა დროის ორ მონაკვეთში იგივეობრივი
არაა. ამის საპირისპიროდ იდეალური (მნიშვნელობა) იგივეობრი-
ვია, ის დროის ყოველ მომენტში ერთი და იგივეა. ამიტომაც ამბო-
ბენ, რომ იდეალური ზედროულია, ის მნიშვნელობს ((Geltung).
იდეალური რომ მნიშვნელობს, ეს იმას ნიშნავს, რომ ის მნიშვნელო-
ბის მქონეა ყოველი შესაძლო ვითარებისათვის და მისი სხვაგვარო-
ბა გამოირიცხულია.

ზოგჯერ ფიზიკურის მიმართაც ამბობენ, რომ ის (მაგალითად,
მიზიდულობის ვითარება) მატერიალურ სამყაროში არის არა „აქ“
და „ახლა“, არამედ მუდამ, ყოველთვის, მარადიულად და, ამ გა-
გებით, დროისაგან დამოუკიდებლად. იდეალურს (მნიშვნელობას)
მატერიალურ სამყაროში ამგვარი არსებობა არ გააჩნია. მატერია-
ლიზმისათვის ის გაჩენილია, გარკვეულ დროში აღმოცენებულია,
მაგრამ აქვს თვისება მნიშვნელობდეს ყოველი შესაძლო დროისა-
თვის. ცნობიერების კონკრეტულ შინაარსად მოვლენილი $2 \times 2 = 4$ -ს
ძალის მქონეა, მნიშვნელობის მქონეა ყოველი შესაძლო ვითარები-
სათვის, რომ ეს ასეა და ის სხვაგვარად შეუძლებელია იყოს.

იდეალურის მიმართ რომ ვამბობთ „იდეალური მნიშვნელობ-
სო“, ეს უკანასკნელი არაა მნიშვნელობის ის ცნება, რომელიც შე-
იძლება ყველაფერს განურჩევლად მიეწეროს გარკვეული ურთი-

²⁹ კ. მარქსი, კაპიტალი, I, თბილისი, 1954, გვ. 78.

ერთმიმართების კუთხით დანახული. ესაა Geltung განსხვავებით Bedeutung-ისაგან. მაგ., სიცოცხლისათვის მნიშვნელობის მქონეა ჟანგბადი, მაგრამ ამგვარი რეალური დამოკიდებულება არ იგულისხმება Geltung-ის შემთხვევაში. Geltung-ი თავისთავადაა, სხვისგან დამოუკიდებლად, მნიშვნელობის მქონე, რეალური მიმართების საგანს ის არ გულისხმობს, შემთხვევით-ფუნქციონალურ დამოკიდებულებას გამოიციხავს.

ფილოსოფიაში იდეალურისა და ფსიქიკის ცნებების გარდა ლაპარაკობენ გონის შესახებაც. ფილოსოფიის ისტორიიდან ცნობილია, რომ გონის ცნება (Geist) მრავალი მნიშვნელობით იყო გამოყენებული. ის ფსიქიკის სინონიმადაც იყო ნახმარი და იდეალურისაც³⁰. ბოლო დროს გონის ცნება ვიწრო მნიშვნელობით ორიგინალური გარკვეულობის აღმნიშვნელად გვევლინება — ის იდეალურის ობიექტივაციის შინაარსს დაუკავშირდა.

ჩვენ გონის ტერმინს უკანასკნელი ვიწრო მნიშვნელობით ვხმარობთ³¹. გონი არის იდეალურის რეალიზებული ვითარება, მნიშვნელობის, საზრისის შექრა, ჩართვა რეალურ განზომილებაში, საზრისის გამოვლენა (ნებისთუ უნებლიეთ) რაიმე მასალის საშუალებით, სულ ერთია, რა იქნება ეს მასალა — ფიზიკური თუ ფსიქიკური. ო ბ ი ე ქ უ რ ი გ ო ნ ი ფიზიკურის სამოსში „გახვეული“

³⁰ მ. შელერი თვლის, რომ დაპირისპირება გონსა და სიცოცხლეს შორის უფრო მაღალი და ღრმა რიგის დაპირისპირებაა, ვიდრე სხეულსა და სულს შორის. ავტორის აზრით, გონი წარმოადგენს ფსიქოფიზიკურად ნეიტრალური აქტების ერთობლიობის აღმნიშვნელს. გონის არსებობა ესაა აქტების თავისუფალი ვანზორცილება, რომლის ცენტრი პერსონაა. გონსა და პერსონას ზეცნობური უოფიერება აქვთ. დაწვრილებით აღნიშნულის შესახებ იხ. „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“, ნაწ. I. თბილისი, 1970 (ე. კაკაბაძის სტატია მ. შელერზე).

³¹ ს. რუბინშტეინი ფსიქიკის იდეალურად გარდაქმნის გვერდით ლაპარაკობს გონით მოღვაწეობაზეც: «Когда человек в ходе общественной жизни осваивает идейное содержание знаний, идеологии, его психическая деятельность выступает опять в новом качестве — духовной деятельности, деятельности имеющей то или иное идейное содержание. Каждое из этих понятий относится к психической деятельности, но вместе с тем каждое из них выражает другую, новую характеристику, которую психическая деятельность приобретает, включаясь в новую сферу отношений... Подстановка одного из этих понятий на место другого неизбежно ведет к путанице, к игнорированию многообразных качеств, в которых, включаясь в разные связи, выступает психическая деятельность, к смешению или искажению специфических закономерностей, которым она при этом подчиняется. Бытие и сознание, стр. 260.

იდეალურია. სუბიექტური გონი ფსიქიკაში ობიექტივი-
რებული იდეალურია. „ობიექტური“ და „სუბიექტური“ იდეალუ-
რის ფიქსაციის ადგილს ეხება ამ შემთხვევაში. სუბიექტური გო-
ნისაგან უნდა განსხვავდეს გონითი სუბიექტი, რომელიც ის სუბი-
ექტია, ვინც გონისეულ საზრისს განიცდის, იგებს, აფორმებს.

გონის ფენომენი უნდა განსხვავდეს ტანის ფენომენი-
საგან. ტანი ესაა სხეულის (სიცოცხლის) ისეთა ორგანიზაცია, რასაც
ფსიქიკა უკავშირდება, ამ ორგანიზაციაში ფსიქიკის მონაწილეობა
იგულისხმება, თუ შეიძლება ასე ითქვას — „ფსიქიკით გაცოცხლე-
ბული სხეული“, „სხეულში შეჭრილი ფსიქიკა“. ფსიქიკა, რო-
გორც უფრო მაღალი განვითარების საფეხური ღირებულების
თვალსაზრისით, თავისი „მიზნისათვის“, ფუნქციობისათვის იყენებს
სხეულს. ასე შეგვეძლო წარმოგვესახა ფსიქიკისა და სხეულის ურ-
თიერთდამოკიდებულება, თუ კი ისინი ტანის მოვლენაში პირობი-
თად გაითიშებოდნენ. გონი ესაა ფსიქიკასა და სხეულში შეჭრილი
იდეალური. ეს ისეთი ორგანიზაციაა, სადაც სხეული—სული—იდეა-
ლური სტრუქტურულ მთლიანობას ქმნის, ტანი „გაცოცხლებუ-
ლია“ საზრისის მქონე იდეალურით; გონით ფენომენში იდეალური,
როგორც უმაღლესი ღირებულების მქონე, თავის დანიშნულებას,
ფუნქციობას ანხორციელებს სხეულ-სულის (ტანის) „მომსახურე-
ბით“ თავისადმი.

ობიექტური გონი ჩვენ წინ გადაშლილია კულტურის ფაქტის
სახით. კულტურა იდეალურ-ღირებულებითის ობიექტივაციაა,
ფიქსაციაა დროულ-ვრცეულ სამყაროში, „გონითი ნაქმობაა“. კულ-
ტურის ფაქტის არსებობის ფორმა (მაგ. ხელოვნების ნაწარმოები,
წიგნი, ტექნიკა) სპეციფიკურია. ის შექმნილი და ფიქსირებულია
მატერიალური საშუალებებით და პრინციპულ მიმართებაშია იდე-
ალურთან. მნიშვნელობის, საზრისის გარეშე ის არ არსებობდა. მაგ-
რამ მნიშვნელობას, საზრისს, წინააღმდეგ ობიექტური იდეალიზმი-
სა, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი არსებობა არ გააჩნია. მაშა-
სადამე, კულტურის ფაქტი (მუსიკალური ნაწარმოები, ლექსი და
ა. შ.), როგორც ასეთი, არ შეიძლება არსებობდეს საერთოდ ცნო-
ბიერების იდეალურ შინაარსთან მიმართების გარეშე. წიგნად დას-
ტამბული ლექსი ან სკულპტურული ნაწარმოები არსებობს რო-
გორც ლექსი და სკულპტურა მხოლოდ მაშინ, როცა ისინი ცნობი-
ერების იდეალურ შინაარსთან თანაზიარების ფაქტად იქცევიან,
როცა ლექსის ობიექტური მასალა (სიტყვები, მათი დაკავშირება და
ა. შ.) აცოცხლებს მკითხველში, აღმქმელში იმ საზრისს, რაც მას-

თან დაკავშირა პოეტმა, შემოქმედმა. პოეტის ხელოვნება სწორედ დაკავშირებულია უნარზე, შეძლოს ლექსში საზრისის იმგვარად „გაფორმება“, ხორცშესხმა, რომ ეს იდეალური შინაარსი გაცოცხლდეს, იმგვარადვე გადაიშალოს მკითხველში, როგორაც ის ესახებოდა პოეტს. ერთი სიტყვით, კულტურის ფაქტის ობიექტურობა მისი საზრისის (იდეალურის) ობიექტურ მნიშვნელობას გულისხმობს, ის არ არსებობს ინდივიდის ცნობიერების იდეალურ შინაარსთან მიმართების, თანაზიარების გარეშე. კულტურის ფაქტის საზრისის წვდომა, ერთმნიშვნელოვანი გაგება იდეალურის ობიექტურობას ემყარება, იდეალურის იგივეობრივი შინაარსის ხილვას ეფუძნება. ეს ისეთი შინაარსია, რომელიც ყველასა და ყველაფრის მიმართ ერთნაირად მნიშვნელობს, და ამდენად, მას ობიექტური საზრისი და ღირებულება აქვს. სხვა საქმეა, რომ გონითი ობიექტივაციების, გონითი ნაქმობების შექმნა და აღქმა დაკავშირებულია არსებითად სუბიექტურ მოღვაწეობასთან, ფსიქიკურ მოქმედებასთან, „აქ“ და „ახლა“ მიმდინარე ფსიქიკური პროცესების ერთიანობასთან, სპეციფიკურ კონსტელაციასთან და ა. შ.

ჩვენი ძირითადი თეზისის — პიროვნება, როგორც ასეთი, არ დაიყვანება ფსიქიკაზე, არაა ფსიქიკა — დასაბუთებისათვის საჭირო ერთი მომენტი გაირკვა: ფსიქიკა განისაზღვრა, როგორც ისეთი სუბიექტური გარკვეულობა, რომელიც ცნობიერების ნიშნის მატარებელია, მასთან არსებითად დაკავშირებული შინაარსია, ფსიქიკა განცდაა; და რომ ფსიქიკა განსხვავდება ცნობიერების სხვა შინაარსისაგან, იდეალურისაგან. ფსიქიკა არაა იდეალური, გონით-ღირებულებითი აქტი. იდეალურის აქტუალობა ფსიქიკის არსებობას გულისხმობს. მაგრამ არა პირიქით — შეიძლება ფსიქიკური პროცესი აღმოცენდეს და მიმდინარეობდეს ისე, რომ მასში იდეალური მომენტის მონაწილეობა გამორიცხული იყოს (ასეთია, მაგალითად, ინსტინქტური, იმპულსური ქცევები). მსგავსად შეიძლება ტვინის მოქმედების წარმოდგენა მისი თვისების — ფსიქიკის — გარეშე, მაგრამ ფსიქიკური პროცესის მიმდინარეობა და აქტივობა მის საფუძვლად მდებარე ფიზიოლოგიურის გარეშე წარმოუდგენელია.

ჩვენი თეზისის მეორე მომენტი ეხება თვითონ პიროვნების ბუნების რაობის გარკვევას. ერთმანეთისაგან უნდა გაითიშოს ადამიანისა და პიროვნების ცნებები. არამეცნიერული ცნობიერებაც კი მათ შორის განსხვავებას გულისხმობს. პიროვნება ადამიანია, მაგრამ ყოველი ადამიანი პიროვნება არაა. რა ქმნის პიროვნელობას,

როგორ ამალღდება ადამიანი პიროვნებად? ამ საქმის გარკვევაში, ვფიქრობთ, დაგვეხმარება სტრუქტურის ცნება. სტრუქტურული მთლიანობის კუთხით დანახული ადამიანისა და პიროვნების ბუნება მიგვანიშნებს მათ შინაგან გარკვეულობაზე.

სტრუქტურის ცნება პირველად ფსიქოლოგიაში გამოიყენეს. ეს გააკეთა ვ. დილთაიმ; ისიც აღსანიშნავია, რომ ვ. დილთაისთან სტრუქტურის ცნება რამდენიმე შინაარსს შეიცავს. 1894 წ. „იდეებში“ ვ. დილთაი სტრუქტურის ტერმინს მოიხმარს ფსიქიკური სინამდვილის იმ სპეციფიკური თავისებურებების აღსანიშნავად, რომელიც, მისი აზრით, საფუძველს იძლევა ახალი ორიენტაციის ფსიქოლოგიის — აღწერითი ფსიქოლოგიის — დაფუძნებისათვის.

რა არის სულიერი ცხოვრების სტრუქტურა? ფსიქიკური ცხოვრება ყოველ მომენტში (იგი ელემენტარული თუ რთული უმაღლესი პროცესია) წარმოადგენს მთლიანობას. სულიერი ცხოვრება არაა ნაწილებისა და ელემენტების შეერთებისაგან მიღებული რამ. მთლიანობა არის ფსიქიკური ცხოვრების პირვანდელი არსებობის ფორმა. ფსიქიკური ცხოვრების ცვლილება ესაა პირვანდელი მთლიანობის დიფერენციაცია. ამ გზით გამოყოფილი ფუნქციები არ წყვეტენ კავშირს საწყის მთლიანობასთან, გამოცალკევებული განცდები მთლიანობის წევრებად გვევლინებიან; ამიტომაც, რომ ისინი დისკრეტულ ელემენტებს არ წარმოადგენენ. დანაწევრებული მთლიანობის უმაღლესი ფორმა მოცემულია ცნობიერებისა და პიროვნების მთლიანობის ფაქტის სახით. ეს ის მთლიანობაა, რომელიც არსებითად განსხვავდება მატერიალური სამყაროს არსებობის ფორმისაგან. ფსიქიკურის ამ სპეციფიკურ არსებობას მთლიანობის სახით, რომელიც შინაგან დანაწევრებას გულისხმობს, ვ. დილთაი აღნიშნავს ტერმინით „სულიერი ცხოვრების სტრუქტურა“³². არსებითი მოზენტია ისიც, რომ ვ. დილთაისთან ფსიქიკის სტრუქტურული მთლიანობა განცდადია და რომ სტრუქტურის შინაწევრები ერთმანეთისაგან გამოუყვანადი შემადგენელი ნაწილებია. ავტორი ამაზედაც ამახვილებს ყურადღებას, რომ ფსიქიკის დახასიათება მოითხოვს მისი სხვა განზომილებით განხილვასაც. ესაა ფსიქიკის განხილვა სიგრძივად, რომელიც დაკავშირებულია განვითარების მომენტთან და უპირისპირდება ფსიქიკის განივ განხილვას,

³² ვ. დილთაის თვალსაზრისის დაწერილებითი ანალიზი იხ. ა. ბოკორიშვილი, „ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები“, ნაწ. III, თბილისი, 1962, თავი I, დილთაის ფსიქოლოგიურა კონცეფცია.

რაც ასახულია სტრუქტურის შინაარსში. მაშასადამე, სტრუქტურისა და განვითარების ცნებები ფსიქიკის ორ განზომილებას გვითვალისწინებენ. ვ. დილთაის კონცეფციაში სტრუქტურის ცნებას სხვა მომენტებიც უკავშირდება, მაგალითად, შექმნილი კავშირები, მიზნობრიობა და სხვ. მაგრამ ეს საკითხები ჩვენ კონკრეტულ ამოცანას შორდება და ამიტომ ამ შემთხვევაში მათი განხილვა ზედმეტია.

მაშასადამე, ვ. დილთაის სტრუქტურის ცნების ძირითადი შინაარსი ისაა, რომ აქ მითითებაა ისეთ შინაგანად დანაწევრებულ მთლიანობაზე, სადაც მთლიანის ნაწილები ერთმანეთისაგან არ გამოიყვანება და ეს ნაწილები კავშირს არ წყვეტენ მთლიანთან.

ფსიქოლოგიასა და გონისმეცნიერებაში სტრუქტურის ცნების გამოყენების საჭიროებაზე სხვა ავტორებიც მიუთითებენ. ედ. შპრანგერი ხაზს უსვამს იმ ვითარებას, რომ სტრუქტურული ვითარება მხოლოდ ფსიქიკური არსებობისათვის არაა დამახასიათებელი, იგი არაფსიქიკურ განზომილებასაც ეხება. ამ შემთხვევაში ყურადღება ექცევა განსაკუთრებით მთლიანობის ნაწილების თვითონ მთელთან ურთიერთდამოკიდებულების ბუნების ჩვენებას. ედ. შპრინგერის მიხედვით, სტრუქტურაზე იქ შეიძლება მსჯელობა, სადაც მოცემულია ისეთი მთლიანობა, რომლის ყოველი ნაწილი და ნაწილობრივი ფუნქცია ასრულებს მთელისათვის მნიშვნელოვანსა და შეუწავსებელ საქმეს იმგვარად, რომ აგებულება და ფუნქცია ყოველი ნაწილისა თავის მხრივ შეპირობებულია მთლიანით და ამ მთლიანით ხდება მათი გაგება. ყოველი ნაწილი მთელით განისაზღვრება, ხოლო მთელი ნაწილების ფუნქციებს ემყარება. ედ. შპრანგერთან სტრუქტურის ცნების შინაარსი დაკავშირებულია ღირებულებით ასპექტთან და სტრუქტურული მთლიანობა წარმოდგენილია ღირებულებით იერარქიულ ურთიერთობად. საზრისის მფლობელია ღირებულების მქონე მთლიანი, რომელიც თავის ნაწილს მნიშვნელობას ანიჭებს³³.

დღეს მეცნიერულ ლიტერატურაში მიღებულია აზრი, რომ სტრუქტურის ცნებაში ასახულია რეალური სინამდვილის სავსებით გარკვეული განზომილება. სტრუქტურის ცნებაში იგულისხმება მთლიანობითი გარკვეულობის დანაწევრებულობა შემადგენელ ელემენტებად, ნაწილებად, რომლებიც წარმოდგენენ აღნიშნულ

³³ Ed. Spranger, *Lebensformen*, 1950; *Psychologie des Jugendalters*, 1955.

მთლიანობითი გარკვეულობის, როგორც ერთი დასრულებულის, და ამ აზრით, სხვისგან განსხვავებულის, საშენ მასალას. სტრუქტურული მთელის ნაწილთა არაერთგვაროვნება ეხება გარკვეულობის არა ონტიურ, არამედ ფუნქციონალურ მომენტს. სინამდვილეში არსებობენ ისეთი მთლიანობები, რომელთა სტრუქტურული აგებულება ონტიურად ერთმანეთისაგან განსხვავებული მომენტების ურთიერთდამოუკიდებლობას გულისხმობს. ასეთ შემთხვევაში ერთდროულად საქმე გვაქვს მთელის შემადგენელი ნაწილების როგორც ფუნქციონალურ ისე შედგენილობით ონტიურ არაერთგვაროვნება განსხვავებულობასთან.

პიროვნების მთლიანობა არის არსებობის ფორმის მხრივ განსხვავებულ ნაწილთა სტრუქტურული აგებულება: მასში მონაწილეობს სინამდვილის განვითარების ყველა დონე, დაწყებული არაორგანულით და დამთავრებული იდეალურ-გონითი გარკვეულობით. ამიტომ ასეთ ვითარებაში — სწორედ რომ საქმე გვაქვს პიროვნებასთან და არა სხვა რაიმესთან, მაგალითად, სიცოცხლესთან ან სოციალურთან და ა. შ. — წინ წამოიწევს სტრუქტურული მთელის შინაგანი დანაწევრებულობა გარკვეული ღირებულებითი თვალსაზრისით, რომელიც ქმნის ცენტრისა და პერიფერიის მნიშვნელობებს თვითონ მთლიანობის შიგნით; საკითხი დგას იმის შესახებ, რომ ადამიანის მთლიანობაში დადასტურებულ ჰეტეროგენულ ნაწილ-ელემენტებში, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი განსხვავებულ ფუნქციებს ასრულებენ, მაინც შეიძლება გამოიყოს ისეთი ფუნქცია, რომელიც უპირატეს მნიშვნელობას ფლობს სხვებთან შედარებით პიროვნებისათვის, როგორც ასეთისათვის. პიროვნების სტრუქტურული მთლიანობისათვის მეტი ღირებულების მქონეა სპეციფიკურ-პიროვნული იდეალურ-გონითი მხარე, ვიდრე ბიოლოგიური ან სხვა რამ, ვინაიდან პიროვნების რაობას იდეალურ-გონითი სტრუქტურული მხარის ფუნქციობა ქმნის. ამიტომ იდეალურ-გონით მხარეს პიროვნების სტრუქტურაში ცენტრალური ადგილი უჭირავს, რომელიც თავის გარშემო იერარქიულად თავს უყრის სხვა განზომილებებს.

სტრუქტურის ცნების შინაარსის ერთ-ერთ მომენტად იმასაც ასახელებენ, რომ მთლიანობის შინაგანი ნაწილ-ელემენტები კანონზომიერ ურთიერთკავშირში იმყოფებიან და გარკვეულ დამოკიდებულება-მიმართებაში არიან მთელთან. სწორედ ამ ასპექტს (ელემენტთა კავშირს ერთმანეთთან და მთლიანობასთან) ეხება საკითხი ღირებულება-მნიშვნელობის მიხედვით სტრუქტურულ მო-

მენტთა იერარქიული ურთიერთობის შესახებ. განსხვავებული ვითარებებშია სტრუქტურული მთელი და კონგლომერატი. ჰომოგენურ ვითარებაშიც კი მთლიანობის ნაწილ-ელემენტთა ურთიერთმიმართება იმით განსხვავდება კონგლომერატისაგან, რომ პირველ შემთხვევაში ნაწილ-ელემენტთა ურთიერთობა მნიშვნელობის მატარებელია და ამიტომ აქ შეიძლება ვილაპარაკოთ სწორედ რომ მთლიანზე როგორც ფუნქციონალურად გამოკვეთილ გარკვეულობაზე, რაც არ მიეწერება კონგლომერატს, ე. ი. ისეთ ვითარებას, რომელშიც არაა ნაწილ-ელემენტთა შორის ფუნქციონალური და საზრისის მქონე ურთიერთობა; ამიტომ ასეთი შემთხვევა ნაწილთა თავმოყრას წარმოადგენს მხოლოდ.

სტრუქტურის ცნების შინაარსის მესამე მომენტი სტრუქტურული გარკვეულობის სხვაზე დაუყვანელ თვისებას, მის ორიგინალურსა და სპეციფიკურ ბუნებას ეხება. ყოველი სტრუქტურული მთლიანობა ორიგინალური და სპეციფიკურია იმით, რომ მისი შემადგენელი ფუნქციონალური ნაწილები და ამ ნაწილების ურთიერთობა მთელთან შეუნაცვლებადია, სხვაზე დაუყვანადია.

სტრუქტურული მთელის შემეცნება ესაა ამ მთლიანის შემადგენელ ნაწილ-ელემენტთა დადგენა; შემდეგ, ამ მთლიანის შინაგანი წყობისა და ნაწილთა შინაგანი არსებითი კავშირ-ურთიერთობის გარკვევა; და ბოლოს ამ მთლიანობით გარკვეულობაში ნაწილ-ელემენტთა მთელთან მიმართების გზით ამ მთელის სპეციფიკური ბუნების ჩვენება.

სტრუქტურული მოვლენის სხვადასხვა ასპექტით განხილვის საპირობებაზე მიუთითებენ, როცა წამოყენებულია მოთხოვნა მისი ე. წ. განიც და სიგრძივ კრილში მოთავსებაზე, რომელიც საფუძველს იძლევა დახასიათდეს მთლიანობის სტრუქტურული აღნაგობა აღწერითი და ისტორიული თვალსაზრისებით. აღწერითი თვალსაზრისი მთლიანობაში შემადგენელი ნაწილ-ელემენტების (რომლებიც ერთმანეთზე არ დაიყვანებიან, ერთმანეთით შეუნაცვლელნი არიან) კონსტატაციას ანხორციელებს. იმის მიხედვით, თუ მოცემულობის მთლიანობა ყოფიერების ზეადმავალი განვითარების რა დონეს ეკუთვნის, მისი შემადგენელი ნაწილ-ელემენტებიც სპეციალური ტერმინებით აღინიშნებიან. ფიზიკური მთელის შემადგენელ მომენტებს ნაწილს უწოდებენ, ბიოლოგიური მთელისას — კომპონენტს, ხოლო გონითისას — წევრს. მთლიანობის ისტორიული თვალსაზრისით განხილვა არსებითადაა დაკავშირებული განვითარების ცნებასთან, რომელიც ღირებულებით მომენტს გუ-

ლისხმობს. მთლიანობითი მოვლენის განვითარების დონე იმის მიხედვით ფასდება, თუ რა ღირებულებას ემსახურება იგი.

გარკვეულობის სტრუქტურული მომენტები (ნაწილი, კომპონენტი, წევრი) მთელის შემადგენელი ელემენტები კი არიან, მაგრამ, ამ შემთხვევაში, სტრუქტურული ელემენტების გამოყოფაკონტრატაცია მის სიმარტივეს არ გულისხმობს აუცილებლად. ეს ელემენტები შეიძლება წარმოადგენდნენ ისევ გარკვეულ მთლიანობებს. მაგალითად, ადამიანის სტრუქტურაში გამოიყოფა ფსიქიკური ნაწილ-ელემენტი, რომელიც თავის მხრივ რთული გარკვეულობაა და ის შეიძლება დაიყოს ქვესტრუქტურებად და ა. შ. მთლიანობაში დადასტურებული ნაწილ-ელემენტებისათვის მთავარია არა მისი შედგენილობითი სიმარტივე (ამ ნიშნით კი არ არის ის ნაწილ-ელემენტი), არამედ არსებითია ამ ნაწილ-ელემენტის, როგორც სპეციფიკური ფუნქციის, დადგენა, მასზე მითითება.

შემჩნეულია, რომ სხვადასხვა მთლიანობით სისტემებში არაა ერთგვაროვანი ურთიერთდამოკიდებულება სტრუქტურულ მთელს, როგორც მთელსა და მის შემადგენელ ნაწილ-ელემენტებს შორის: განსხვავებულია მთელისა და ნაწილ-ელემენტის ხვედრითი წონა, მნიშვნელობა ურთიერთმიმართებაში. მაგალითად, მანქანა-აგრეგატში ნაწილ-ელემენტთა თავისებურება სრულიადაც არაა დამოკიდებული მთელზე. პირიქით, აქ მთელი არსებითადაა დამოკიდებული ნაწილ-ელემენტებზე და თუ დაირღვა კავშირი ნაწილ-ელემენტებს შორის, აგრეგატიც ისპობა. ორგანულ სისტემებში პირიქითაა, ნაწილ-ელემენტები ექვემდებარებიან მთელს, რომელსაც თვითწარმოების უნარიც გააჩნია.

საბჭოთა ფილოსოფიაში აქტუალურ საკითხად რჩება სტრუქტურის ცნების დამოკიდებულების გარკვევა მთელისა და სისტემის კატეგორიებთან. ზოგი მკვლევარი მათ იდენტურად თვლის, ზოგი კი მოითხოვს მათ მკაცრ გათიშვას ერთმანეთისაგან. ჩვენ არ შევეხებით აღნიშნული საკითხის გარჩევას; მიღებული ვვაქვს, რომ ეს სამი ცნება სპეციფიკური შინაარსის შემცველია: მთელის ცნება ზუსტდება სისტემის ცნებით, ეს უკანასკნელი კი — სტრუქტურის ცნებით. აქ არ განვიხილავთ არც სტრუქტურის სახეებს (დინამიკური და სტატიკური) და არც ამ ცნების ვიწრო და ფართო მნიშვნელობით გამოყენების შემთხვევებს.

სტრუქტურული თვალსაზრისის მომარჯვებით განხილული ადამიანი და პიროვნება განსხვავებულ მთლიანობებს წარმოადგენენ. ადამიანური არსებობის შინაგანი დანაწევრება სა-

ში ძირითადი ფუნქციონალური მომენტის ერთიანობაზე მიუთითებს. ესენია: სხეული-სული (ფსიქიკა) -სოციალური. ადამიანის სტრუქტურული აგებულება აღნიშნული წევრების სპეციფიკურობას ემყარება. ადამიანური არსებობის დონეზე ძირითადი და უპირატესი ფუნქციაა სოციალური; ფსიქიკა და სხეული სოციალურ-ღირებულის განხორციელების საშუალება და ხელშემწყობი ფაქტორებია. მათი მნიშვნელობა და ღირებულება სოციალური ფუნქციით ფასდება, მათი საზრისი სოციალური ინსტანციითაა შეპირობებული. სოციალურის ფუნქციობის საფეხური აუცილებლობით მოითხოვს წინა გენეტური საფეხურების — სხეულისა და ფსიქიკის არსებობას. სოციალურს მოკლებული ფსიქიკისა და სხეულის არსებობა ცხოველური არსებობის დონეა. კ. მარქსის ფუძემდებლური თეზისი ადამიანის არსად სოციალურის მიჩნევისა — ადამიანის არსი — ესაა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობა³⁴ — ნათლად მეტყველებს ადამიანური არსებობის რაობაზე. ადამიანს მხოლოდ საზოგადოებაში შეუძლია არსებობა, ვინაიდან იგი საზოგადოებრივი არსებაა³⁵ და ის სწორედ საზოგადოებაში გამოავლენს და განავითარებს თავის ნამდვილ ბუნებას³⁶.

ადამიანის სტრუქტურისაგან განსხვავებით, პიროვნების სტრუქტურა ახალ მომენტს შეიცავს. აღნიშნული ახალი მომენტია იდეალური (გონითი). პიროვნება არის სხეული-ფსიქიკა-სოციალური-იდეალური სტრუქტურული ელემენტების მთლიანობა. იდეალურ-გონითი სტრუქტურის ცენტრალური ფუნქციაა, რომლის განხორციელებასაც „ემსახურება“ სხეები. პიროვნულ დონეზე განხორციელებული ქცევა მნიშვნელობა-ღირებულებას იძენს სწორედ იდეალურ-გონითის წყალობით. პიროვნების უმაღლესი საფეხური აუცილებლობით მოითხოვს გენეტური წინასაფეხურების არსებობას, ადამიანური საფეხურის დონეს, ვინაიდან პიროვნება ადა-

³⁴ «Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений». К. М а р к с, Ф. Э н г е л ь с. Соч., т. 3, Москва, 1955, стр. 3.

³⁵ «...то, что я делаю из моей особы, я делаю из себя для общества. сознавая себя как общественное существо». К. М а р к с, Ф. Э н г е л ь с, Из ранних произведений, Москва, 1955, стр. 590.

³⁶ «Если человек по природе своей общественное существо, то он, стало быть, только в обществе может развить свою истинную природу, и о силе его природы надо судить не по силе отдельных индивидуумов, а по силе всего общества». К. М а р к с, Ф. Э н г е л ь с, Соч., т. 2, Москва, 1955, стр. 146.

მიანური სტრუქტურული საფეხურიდან მიღებულად ივარაუდება; ეს უკანასკნელი მის უშუალო საფუძვლად ცხადდება. როცა ვამბობთ, რომ ადამიანი არის შესაძლებლობა, მისგან ავმალლდეთ პიროვნებამდე (აღზრდის პროცესის გზით), იგულისხმება ადამიანის ისეთ ორგანიზაციამდე ასვლა, სადაც არსებითია უმაღლეს ობიექტურ ღირებულებათა არა მხოლოდ გაცნობიერება, არამედ მიზნად მათი განხორციელების დასახვა. ობიექტურ ღირებულებათა რეალიზება ხორციელდება პიროვნების აქტუალობით, რომელსაც მოღვაწეობა (деятельность) უნდა ეწოდოს, რომელიც განსხვავდება მოქმედებისაგან (действие), ისეთი აქტივობისაგან, სადაც იდეალურ-გონითი გამორიცხულია.

იდეალურ-გონითის არსებობის ფორმა პიროვნების არსებობის სპეციფიკურ ფორმას განაპირობებს, ვინაიდან იდეალურ-გონითი გაგებულია როგორც პიროვნების არსებითი ნიშანი. იდეალურ-გონითი ჩვენ ზემოთ დავახასიათეთ, როგორც ისეთი გარკვეულობა, რომელსაც პრინციპული კავშირი აქვს ცნობიერებასთან, ცნობიერების გარეთ ის არ არსებობს — იდეალური მხოლოდ იქ და მაშინ არსებობს, სადაც და როდესაც ის აქტუალობას წარმოადგენს. აქედან გამომდინარე პიროვნების არსებობაც იდეალურ-გონითი აქტის მიმდინარეობით ამოიწურება. პიროვნება პიროვნებაა მაშინ, როცა იდეალურ-გონითი აქტი ხორციელდება, ე. ი. მოღვაწეობის აქტივობა გაიშლება. ასეა ეს ცნების ფუნქციონალური გაგების მიხედვით: პიროვნება მაშინაა პიროვნება, როდესაც ის პიროვნულ ფუნქციას ასრულებს³⁷. პიროვნება არაა ისეთი არსებობის მქონე, რომელსაც შეეძლებოდა არსებობა მაშინაც, როცა ის პიროვნულ მოღვაწეობას არ ასრულებს, ის არაა სუბსტანციური რაობის მქონე, რომ გამოვლენამდე არსებობდეს.

ადამიანური არსებობა, შედარებით პიროვნულთან, უფრო სტაბილური ჩანს დროში. ადამიანური არსებობის გული — „მე“ ცნობიერების ხედვის მიღმა მყოფად იგულისხმება, მე-ს არსებობა ცნობიერების შინაარსად არსებობას არ გულისხმობს, მე არის ადამიანური ყოფიერების ის მყარი წერტილი, რომლის განსხვავებული მომენტების ცვლილება თვითონ მას ვერ ცვლის, ისაა ამ ცვლილებათა იგივეობრივი საფუძველი.

³⁷ კ. მარქსი წერს: «...платье становится действительно платьем лишь тогда, когда его носят; дом, в котором не живут, фактически не является домом». К критике политической экономии. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 12, Москва, 1958, стр. 717.

შეიძლება ვიმსჯელოთ და მსჯელობენ კიდევაც ფსიქიკის სტრუქტურისა და ფსიქიკის სტრუქტურული მთლიანობის შესახებ. როგორც აღინიშნა, ვ. დილთაიმ ნაყოფიერი ნაბიჯი გადადგა ფსიქიკის დახასიათების საქმეში, როცა მან სტრუქტურული მთლიანობის ტერმინით ფსიქიკის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტი გაგვითვალისწინა. ვ. დილთაის მიხედვით, ფსიქიკა შინაგანად დანაწევრებულია, ე. ი. ფსიქიკის შინაწევრები რაგვარობით განსხვავებულნი არიან, ამიტომ ერთმანეთისაგან არ გამოიყვანებიან და არც ერთმანეთზე დაიყვანებიან. ასეთი ურთიერთდამოკიდებულება წოდებულია სულიერი ცხოვრების სტრუქტურად, სადაც არსებით მომენტად ამ დანაწევრებულთა ერთიანობის განცდაა ჩათვლილი: „სტრუქტურული მთლიანობა განიცდება“. ამიტომაც, რომ ფსიქიკის ფარგლებში (რომელიც, ვ. დილთაის გაგებით, უნდა ამოიწურებოდეს ცნობიერების გავრცელების არიით) განიცდება, აღიქმება ფსიქიკურ მდგომარეობათა შორის მიზეზ-შედეგობრივი, კაუზალური დამოკიდებულება: „მე ვხედავ, რომ ერთნი გამოწვეულნი არიან სხვებით“³⁸.

კიდევაც რომ დავუშვათ არაცნობიერი ფსიქიკის არსებობა, ფსიქიკის სტრუქტურა (წყობა) მაინც ფსიქიკის ფარგლებს არ გაშორდება, ფსიქიკის სტრუქტურა ისევ ფსიქიკის სტრუქტურა იქნება. არაფსიქიკური მომენტი მასში არ შემოვა, მასში აღვიღებ ვერ დაიკავებს. ფსიქიკის ე. წ. ქვესტრუქტურებიც, ე. ი. ცალკეული შინაწევრის აგებულებაც, ფსიქიკური ელემენტების არსებობაზე მიუთითებს მხოლოდ. მაგ. ფსიქიკას ზოგი წარმოიდგენს ცნობიერი და არაცნობიერი სტრუქტურული ნაწილების მთლიანობად, ერთიანობად, რომელიც ცალ-ცალკე კიდევ შეიცავენ ელემენტების დაჯგუფებას და ა. შ. ერთი სიტყვით, ფსიქიკური სტრუქტურის ცნება მხოლოდ ჰომოგენურ ვითარებაზე მიგვანიშნებს.

სხვა ვითარებაა ადამიანისა და პიროვნების სტრუქტურული აგებულების შემთხვევაში. ადამიანისა და პიროვნების სტრუქტურული მთელი ჰეტეროგენული შემადგენელი ნაწილების მონაწილეობას გულისხმობს. ადამიანის სამი და პიროვნების ოთხი სტრუქტურული ნაწილი, რა თქმა უნდა, ფსიქიკით არ ამოიწურება; ესენია ფიზიოლოგიური, სოციალური და გონით-იდეალური, რომლებსაც ფსიქიკაც ემატებათ. გასაგებია, რომ ადამიანიცა

³⁸ ა. ბოკორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ნაწ. III, თბილისი, 1962, თავი I, ვ. დილთაის ფსიქოლოგიური კონცეფცია.

და პიროვნებაც აღნიშნული ელემენტების კონგლომერატს არ წარმოადგენს. მხედველობაშია მიღებული ორგანიზაციის სხვადასხვა დონე, რომელშიც ვლინდება შემადგენელი სტრუქტურული ელემენტის უპირატესი ფუნქციობა. სხეულ-ფსიქიკის დონეზე (მაგ., ცხოველი) სტრუქტურული მთელის სპეციფიკას ფსიქიკა ქმნის. სხეული-ფსიქიკა-სოციალურის დონეზე (ადამიანი) არსებითსა და სპეციფიკურს — სოციალური, ხოლო სხეულ-ფსიქიკა-სოციალური-იდეალურის დონეზე (პიროვნება) ახალი და ორიგინალური იდეალურ-გონითის ფუნქციობაა. ყოველი ახალი დონის სპეციფიკის განხორციელების აუცილებელი რეალური პირობაა სხვა ელემენტების რეალური ფუნქციობა; მათ გარეშე ახალი ორგანიზაცია ვერ იარსებებს. ყოველი ახალი ორგანიზაციის დონეზე სტრუქტურული ელემენტები ახალ გარკვეულობას ავლენენ თუ იძენენ. სოციალურობის დონეზე ფსიქიკა „სხვაა“ ვიდრე ბიოლოგიურის დონეზე და ა. შ.

განსხვავებულია, მაშასადამე, თვითონ სტრუქტურული მთლიანობის შინაარსი. ფსიქიკის სტრუქტურული მთლიანობა ერთგვაროვანი (მაგრამ სხვადასხვა რომელობის) ნაწილების სინთეზია, ხოლო ადამიანისა და პიროვნების — სხვადასხვაგვარი ნაწილების სინთეზი.

სპეციფიკურია ფსიქიკისა და ადამიანის არსებობის თავისებურებაც, რამდენადაც ისინი კონკრეტული შემეცნების ობიექტად წარმოიდგინებიან. თუკი ფსიქიკა განცდის კუთხით დახასიათდა, მაშინ შემეცნებელ ცნობიერებას ის ანტერესებს როგორც მოცემულობა — როგორ არის ის ჩვენთვის და არა ჩვენგან დამოუკიდებლად. „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 მომენტალური მდგომარეობა შეიძლება იყოს განცდა და სხვა რამეც“³⁹.

³⁹ ა. ბოკოროვილი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესახებ, წიგნი-ში — „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“. ნაწ. I, თბილისი, 1970, გვ. 9.

მხედველობაშია მისაღები ის გარემოებაც, რომ ფსიქიკა, გარკვეული აზრით, სუბსტრატს მოითხოვს, ხოლო ადამიანი თვითონაა სუბსტრატი.

ასეთია საქმის ვითარება, რომელიც ცხადყოფს იმას, რომ ფსიქიკა, ადამიანი და პიროვნება, სხვადასხვა გარკვეულობებია, რნსტანციებია და მათი გაიგივების ცდა შეცდომად უნდა ჩაითვალოს. ფსიქიკის, ადამიანისა და პიროვნების ცნებების გათიშვა წინაპირობაა საკითხის დასმისა და შემდგომი კვლევის ჩატარებისა — რა ადგილი უჭირავს ფსიქიკას ადამიანისა და პიროვნების სტრუქტურაში? ეს იმის გარკვევაა, თუ რა ფუნქციას ასრულებს ფსიქიკა ადამიანური მთელისათვის და პიროვნული მთელისათვის, რისი გაკეთებაც სხვას არ შეუძლია.

ისტორიულად განმტკიცდა აზრი ადამიანისა და პიროვნების არსად ფსიქიკის გამოცხადებისა. ამას თავისი პირობები ჰქონდა, გარკვეულმა გარემოებებმა ხელი შეუწყო ამ შეხედულების გავრცელებას. ტრადიციულად შეურყეველ დებულებად ითვლებოდა ადამიანისა და პიროვნების სპეციფიკა დაკავშირებულიყო მის ფსიქიკასთან და არა სხელთან, რომ სული უფრო არსებითია ადამიანისა და პიროვნების დახასიათებისათვის, ვიდრე სხეულებრივი თვისებების გათვალისწინება. ადამიანის შესახებ ცოდნას მოითხოვდნენ არა ფიზიოლოგიისაგან, ანატომიისაგან, ბიოლოგიისაგან, არამედ ადამიანის ფსიქოლოგიისაგან, მეცნიერებისაგან, რომელსაც აქვს ცოდნა სულიერი ფაქტების შესახებ. ეს შეხედულება ისე მაგრად არის გამჭდარი ცნობიერებაში, რომ დღესაც მას მოპირდაპირე ფილოსოფიურ ბანაკებში (ჩვენშიცა და ბურჟუაზიულ სამყაროშიც) მრავალი დამცველი მოეპოვება.

ემპირიული ფსიქოლოგიის ბატონობის ეპოქაში, როცა ფსიქიკა უპირატესად გაგებული იყო განცდაში მოცემული შინაარსების ერთობლიობად, ადამიანი გააზრებული იყო ცნობიერი ფსიქიკის სახით. ადამიანი ამოიწურება დადასტურებული ცნობიერი ფსიქიკური შინაარსების მოცემულობით. ჩვენი საუკუნის დასაწყისში აღნიშნული შეხედულების გვერდით და მასთან დაპირისპირებით სიღრმის ფსიქოლოგიამ წამოაყენა თეზისი იმის შესახებ, რომ ადამიანურის, პიროვნების გაგების გამარტივებულ სახესთან გვექნება საქმე, თუკი ადამიანის რაობა ცნობიერი ფსიქიკით შემოიფარგლა. ამიტომ საჭიროა, გათვალისწინებული იქნეს ადამიანის სხვა განზომილებაც, მისი სიღრმე; ადამიანის ეს ახალი განზომილება — სიღრმე — სიღრმის ფსიქოლოგიამ ფსიქიკის განზომი-

ლებას დაუკავშირა ისევ, ის არაცნობიერ ფსიქიკად წარმოიდგინა და ადამიანის მთლიანობა ცნობიერი და არაცნობიერი ფსიქიკის ერთიანობად გაიაზრა⁴⁰. მართალია, კლასიკური სიღრმის ფსიქოლოგიის ცალკეულ თეორიებში (მაგ., ზ. ფროიდის „ფსიქოანალიზი“, კ. გ. იუნგის „ანალიზური ფსიქოლოგია“) არაცნობიერი ფსიქიკის რომელიმე მსგავსად ადამიანის ბუნებაც ერთგვაროვნად არაა გაგებული, მაგრამ ეს თეზისს არ ცვლის: ადამიანი, პიროვნება არაცნობიერი და ცნობიერი ფსიქიკური ნაწილების მთლიანობაა; ადამიანის, პიროვნების არსი მაინც ფსიქიკაზე დაიყვანება.

ზ. ფროიდმა ადამიანის რაობა ამოწურა ფსიქიკის სამი ფენის — „მე“, „ზე-მე“, „იგი“ — კონფლიქტური ურთიერთდამოკიდებულებით. ამ სამი ფენიდან უპირატესობა მაინც „იგის“ მიეკუთვნა (რომელიც არის ლტოლვათა სამყაროს უძველესი და უღრმესი ფენა); „ჩვენი (ადამიანის — ვ. კ.) არსების გულს ქმნის ბნელი იგი“⁴¹. საბოლოოდ ირკვევა, რომ ფსიქოანალიზში ადამიანი გააზრებული იქნა როგორც „ბუნებითი არსება“ (Naturwesen).

კ. გ. იუნგმა ადამიანის პიროვნება არაცნობიერი და ცნობიერი ფსიქიკის ურთიერთშემავსებელ მექანიკურ სისტემად წარმოიდგინა, სადაც ამ სფეროთა მნიშვნელობა უბრალო მექანიკურ რაოდენობათა თანაშეფარდებაზე დაიყვანა. პიროვნების (იუნგი მას უწოდებს „თვითონს“) სტრუქტურა მე-სა (ცნობიერი ფსიქიკა), პიროვნული არაცნობიერი და კოლექტიური არაცნობიერი ფსიქიკის („არქეტიპის“) კომპენსატორული ურთიერთმიმართებაა⁴².

როგორც ცნობილია, ძირითადი ნაკლი სიღრმის ფსიქოლოგიური თეორიების ადამიანის, პიროვნების კონცეფციისა ისიცაა, რომ მათ ვერ მოახერხეს ერთმანეთისაგან გაეთიშათ ფსიქიკა არაფსიქიკისაგან, სოციალურ-იდეალურ-გონითისაგან; მათ ცნობიერების არაფსიქიკური შინაარსებიც (საერთოდ ლოგიკურ-გონითი) ფსიქიკად გაიაზრეს და ფსიქოლოგიზმის ტიპიურ წარმომადგენლებად მოგვევლინენ (თუმცა ამ პერიოდში იყო წარმატებითი ცდა ფსიქი-

⁴⁰ დაწერილებით ამ საკითხზე იხ. ვ. კ ა კ ა ბ ა ძ ე. ადამიანის პრობლემა სიღრმის ფსიქოლოგიაში, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, ნაწ. II, თბილისი 1971.

⁴¹ S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. XVII, გვ. 128.

⁴² არაცნობიერი ფსიქიკის ცნების შესახებ სიღრმის ფსიქოლოგიაში იხ. ვ. კ ა კ ა ბ ა ძ ე, არაცნობიერი ფსიქიკურის ცნობა ზ. ფროიდის ფსიქოანალიზის თეორიაში, „მაცნე“, 1969, № 4; მ ი ს ი დ ე, არაცნობიერი ფსიქიკის ცნება კ. გ. იუნგის ანალიზურ ფსიქოლოგიაში, „მაცნე“, 1969, № 4.

კისაგან იდეალურის გათიშვისა, მაგ., ჰუსერლისა და სხვა ე. წ. ანტიფსიქოლოგიური არგუმენტაცია. სიღრმის ფსიქოლოგებში ანტიფსიქოლოგისტურ არგუმენტაციას არ არჩევენ, მათ საერთოდ არც კი ეხებიან. ეს კი სიღრმის ფსიქოლოგიის ავტორების სასარგებლოდ არაფერს ამბობს, საწინააღმდეგოდ კი — ბევრს).

საერთოდ ბოლო პერიოდში პიროვნების ფსიქოლოგისტური გაგება ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ნაკლებ მომხრეებს პოულობს. შედარებით მეტი თავყანისმცემელი ჰყავს პიროვნების პერსონალისტურსა (პიროვნება ფსიქოფიზიკურად ნეიტრალურია, მაგალითად ვ. შტერნი) და იდეალისტურ (პიროვნება ესაა გონი) თეორიებს. საბჭოთა ფილოსოფიაში დიალექტიკური მატერიალიზმის საფუძველზე აგებული თეორია პიროვნებისა პრინციპულად უარყოფს პერსონალიზმისა და იდეალისტურ-გონით თეორიებს. სამაგიეროდ მომხრეები ჰყავს როგორც ფსიქოლოგისტურ ასევე სოციოლოგისტურ თეორიებს, ცდილობენ ამ თეორიებს მარქსისტული დასაბუთება მოუძებნონ.

ფსიქოლოგისტური თეორიის ტენდენცია ინტენსიურად გამოვლინდა სიმპოზიუმზე, რომელიც პიროვნების პრობლემას მიეძღვნა (მასალები გამოქვეყნდა 2 ტომად, 1970 წ.)⁴³, ე. შოროხოვა⁴⁴ თვლის, რომ პიროვნება ესაა „მყარი ერთობლიობა ფსიქიკური პროცესისა, თვისებებისა და მდგომარეობებისა“. ვ. მიასიშჩევი იზიარებს აზრს, რომ „ადამიანის პიროვნება წარმოადგენს ურთულესსა და უმაღლეს წარმონაქმნს ადამიანის ფსიქიკაში“. „პიროვნების განვითარება ესაა ფსიქიკის განვითარება, ეს ნიშნავს, რომ ესაა ფსიქიკური პროცესების განვითარება, გართულება და დაგროვება გამოცდილებისა — ფსიქიკური პოტენციალისა“, პიროვნება ესაა „ფსიქიკური პროცესებისა და წარმონაქმნების სისტემა და ერთიანობა“⁴⁵. კ. პლატონოვი აცხადებს: „პიროვნება ეს იგივე ადამიანია, რომელიც ცნობიერების მატარებელია“⁴⁶. „პი-

⁴³ «Проблемы личности». Материалы симпозиума, Москва, часть I, 1970, часть II, 1971.

⁴⁴ Е. В. Шорохова, Некоторые методологические вопросы психологии личности. Проблемы личности, часть I, Москва, 1970, стр. 25.

⁴⁵ В. Н. Мясищев, Личность и отношения человека, Проблемы личности, часть I, Москва, 1970, стр. 64, 67, 68.

⁴⁶ К. К. Платонов, Личностный подход как принцип психологии. «Методологические и теоретические проблемы психологии», Москва, 1969, стр. 190.

როვნების არსი ცნობიერებაა“; ირკვევა, რომ „ადამიანური ფსიქიკა ეს ცნობიერებაა“⁴⁷. და ვინაიდან ადამიანი ფსიქიკაზე დაიყვანება, ბუნებრივია, იგი გამოცხადდეს ფსიქოლოგიის შესწავლის საგნად. ფორმალურად დანასკვი სწორია. მაგრამ არსებითი ისაა, რომ ადამიანი არ დაიყვანება ფსიქიკაზე, არც ფსიქიკის გაიგივება მართებული ცნობიერებასთან. ერთ-ერთი ძირითადი გაუგებრობა ისიცაა, რომ ავტორები ერთმანეთისაგან ვერ თიშავენ მეთოდოლოგიურისა და საგნობრივი თვალსაზრისებიდან გამომდინარე შედეგებს. ადამიანს, პიროვნებას რომ მიმართავენ ფსიქიკის ახსნის ან გაგების შემთხვევაში და მათ იყენებენ ფსიქიკის წვდომის საჭიროებისათვის, აქედან ის დანასკვი კი არ უნდა გამოვიყვანოთ, რომ ამიტომ ეს გარკვეულობანი (ადამიანი, პიროვნება) ფსიქიკას წარმოადგენენ. ფსიქოლოგიისთვის საჭირო და აუცილებელი კატეგორია, შეიძლება არაფსიქიკური სფეროდანაც ავიღოთ; ფსიქოლოგია თავისი მიზნებისათვის გამოიყენებს ფიზიოლოგიურის, სოციალურის, იდეალურ-გონითის კატეგორიებს, მაგრამ ამით ეს კატეგორიები ფსიქიკად არ იქცევიან. ერთი სიტყვით, ჩვენ იმაზე მივუთითებთ, რომ ადამიანის ან პიროვნების ცნებების გამოყენება ფსიქოლოგიაში არ ასაბუთებს მათ ფსიქიკურ რაობას, არც მათ ფსიქოლოგიის შესწავლის ობიექტად გამოცხადების მართებულობას. სავსებით სწორია ს. რუბინშტეინის პოზიცია პიროვნების გამოყენების საკითხთან დაკავშირებით ფსიქოლოგიაში: „...პიროვნების ცნება არის საზოგადოებრივი და არა ფსიქოლოგიური კატეგორია“. „...ფსიქოლოგიაში პიროვნების შემოტანა წარმოადგენს აუცილებელ წინაპირობას ფსიქიკური მოვლენების ახსნისათვის“. „პიროვნების ცნების შემოტანა ფსიქოლოგიაში ნიშნავს, უპირველეს ყოვლისა, იმას, რომ ფსიქიკური მოვლენების ახსნის დროს ამოდინა ადამიანის რეალური ყოფიერებიდან“⁴⁸.

ფსიქიკური სინამდვილის შემეცნებისათვის ადამიანისა და პიროვნების ცნებების გამოყენება-მომხარებას შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ მეთოდური მნიშვნელობა — ვინაიდან ფსიქიკა ადამიანისა და პიროვნების ქცევასა და მოღვაწეობაშია ჩართული და მას სპეციფიკური ფუნქციის შესრულება ეკისრება, ამიტომ ფსიქიკის

⁴⁷ К. К. Платонов, Сознание и личность, Проблемы сознания, часть I, стр. 189, 193.

⁴⁸ С. Л. Рубинштейн, Бытие и сознание, Москва, 1957, стр. 311, 308, 307.

ფუნქციობა საჭიროებს მასზე მაღალი (ადამიანის ან პიროვნების) სტრუქტურული მთლიანობის დონიდან განხილვას, რაც საფუძველს იძლევა ფსიქიკური აქტივობის გაგებისათვის. ამ შემთხვევაში ფსიქიკა წარმოგვიდგება, როგორც მთელის (პიროვნების ან ადამიანის) ერთი ნაწილის ფუნქციობა. მაგალითად, პიროვნების მიზანი გაგვაგებინებს ფსიქიკურის ფუნქციობის მნიშვნელობას და ა. შ.

პიროვნების ცნების გამოყენებას ფსიქოლოგიაში არც თუ ისე მცირე ხნის ისტორია აქვს. გავიხსენოთ ვ. შტერნის ცდა პერსონალისტური ფსიქოლოგიის აგებისა, პერსონის ცნებით ფიქოლოგიის დაფუძნებისა. იგივე შტერნი გვაფრთხილებს, პერსონა ფსიქიკად არ გავიაზროთ⁴⁹.

დიდ გაუგებრობასთან გვაქვს საქმე, როცა მოითხოვენ პიროვნების ცნების შინაარსის შეცვლას იმის მიხედვით, თუ რომელი მეცნიერება გამოიყენებს მას. ამით, თითქოსდა, პიროვნება უფრო ყოველმხრივ შეიმეცნება „ყოველი მეცნიერება „პიროვნების“ ცნებაში დებს თავის შინაარსს. ამით ხორციელდება პიროვნებისადმი კომპლექსური, ყოველმხრივი მიდგომა“⁵⁰.

როცა მსჯელობენ პიროვნების კომპლექსური შესწავლის შესახებ, ჩვეულებრივ გულისხმობენ, რომ პიროვნებას მრავალი განზომილება, ასპექტი აქვს და ცალკეული მომენტის, განზომილების შემეცნება საჭირო და ხელის შემწყობია მთლიანობის, როგორც ერთის, წვდომისათვის. რა თქმა უნდა, გარკვეული აზრით, სტრუქტურული მთლიანის ცალკეული წევრის შემეცნება აუცილებელი ჩანს მთლიანის, როგორც ერთის, ბუნების გაგებისათვის, მაგრამ იგი არაა მაინც ამ მთლიანი — ერთის, როგორც სპეციფიკურისა და ორიგინალურის, შემეცნება. ანალიზური თვალსაზრისით აუცილებლობით უნდა შეივსოს სინთეზური თვალსაზრისი, რასაც სინთეზური ასპექტი გვითვალისწინებს, მას ანალიზური ასპექტი ვერ წვდება, ვინაიდან ეს თვალსაზრისები განსხვავებულ ვითარებებს ეხებიან. პიროვნების ერთ-ერთი მომენტის, ანდა ყველა ცალკეული მომენტის შემეცნება, როგორც ცალკეულისა, პიროვნების, როგორც ასეთის, გაგებას ვერ უზრუნველპყფს. პიროვნების კომპ-

⁴⁹ იხ. ირ. აბაშიძე, პერსონალისტური ფსიქოლოგია. თბილისი, 1962; ჯ. ცინცაძე, ადამიანის პრობლემა პერსონალისტიკაში (ვ. შტერნი), ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, ნაწ. II, თბილისი, 1971.

⁵⁰ А. А. Баталов, Проблемы личности, стр. 204.

ლექსური შესწავლა არის კომპლექსური მხარეების შესწავლა და ასეთად დარჩება ყოველთვის. გაუმართლებელია ისიც, რომ ცალკეულმა დისციპლინამ (ფიზიოლოგიამ, ფსიქოლოგიამ, ანატომიამ, სოციოლოგიამ და ა. შ.) შეიმუშაოს, დაადგინოს თავისი ცნება პიროვნებისა. მართალია, ცალკეული მეცნიერება პიროვნების მხარეებს შეისწავლის, მაგრამ ის სწორედ რომ მხარეს შეისწავლის და არა მთელს. ამიტომ მას უფლება არ აქვს ცალკე ასპექტით მოპოვებული ცოდნა მთელზე გაავრცელოს, მთელის სახით წარმოგვიდგინოს. პიროვნების ფიზიოლოგია ფიზიოლოგიაა, პიროვნების ფსიქოლოგია ფსიქოლოგიაა და ა. შ. ასევე პიროვნების, როგორც ერთი მთელის, შესახებ მეცნიერება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიაა და არა ფიზიოლოგია, ფსიქოლოგია და ა. შ. პიროვნების ცნებას, როგორც ასეთს, მხოლოდ ერთი შინაარსი შეიძლება ჰქონდეს და ყოვლად დაუშვებელია ამ ცნებაში ყოველმა მეცნიერებამ ჩაღოს განსხვავებული შინაარსები, წინააღმდეგ შემთხვევაში „პიროვნების“ ახალი ცნება სწორედ რომ პიროვნების ცნება არ იქნება⁵¹.

დღეს ჩვენში ხშირად ხმარობენ „პიროვნების ფსიქოლოგიისა“ და „პიროვნების ზოგადფსიქოლოგიური პრობლემის“ ტერმინებს. მაგრამ მათი შინაარსის ორაზროვნებას, რომელიც გაუგებრობას ბადებს, ნაკლებად აქცევენ ყურადღებას. ტერმინი „პიროვნების ფსიქოლოგია“ შეიძლება ორგვარად ვიაზროთ: ერთ შემთხვევაში, პიროვნება ფსიქიკად წარმოვიდგინოთ და საკითხი დაისვას მისი (ფსიქიკის) შემეცნების შესახებ. (ანალოგიურია, მაგალითად, ტერმინი „შეგრძნების ფსიქოლოგია“, შეგრძნება ფსიქიკაა და წამოყენებულია მოთხოვნა მისი შემეცნების თაობაზე). მეორე შემთხვევაში, თვითონ პიროვნება წარმოვიდგინება არაფსიქიკურ გარკვეულობად, რომელსაც მიეწერება თვისება — ფსიქიკა და საკითხი ისმის პიროვნების ამ ერთ-ერთი თვისების — ფსიქიკის — წვდომისა. პიროვნება, ამჯერად, მაჩვენებელია იმ ადვილისა, სადაც ფსიქიკა გვეგულება არსებულად. (ამავე მნიშვნელობისაა ტერმინი „ზოოფსიქოლოგია“, რომელიც მიუთითებს იმაზე, რომ ის ფსიქიკა, რაც შესწავლილი უნდა იქნეს, ცხოველთანაა და არა სხვაგან). მსგავსი შემთხვევაა „პიროვნების ზოგადფსიქოლოგიური პრობლე-

⁵¹ „ფიზიოლოგიურის ფსიქოლოგიური ცნება“ და „ფსიქოლოგიურის ფიზიოლოგიური ცნება“ ან „ბიოლოგიურის ფიზიკური ცნება“ და „ფიზიკურის ბიოლოგიური ცნება“ არასწორია და მიუღებელი.

მის ცნების გაგებისას. „პიროვნების ფსიქიკის ცნებისა“ და „პიროვნების ფსიქოლოგიური ცნების“ გაიგივება დაუშვებელია. როგორც დავინახეთ, პიროვნების (ასევე ადამიანის) ონტიურ გარკვეულობად ფსიქიკის გამოცხადება, რომელიც იგულისხმება პიროვნების ფსიქოლოგიურ ცნებაში, ეწინააღმდეგება პიროვნების (ასევე ადამიანის), მთლიანობის ცნების შინაარსს. პიროვნების მთლიანობა, რომელიც მოიცავს პიროვნების მრავალმხრივი სინამდვილის შინაარსს, არაა იგივე, რაც ფსიქიკის მთლიანობა. პეტეროგენულ ნაწილთა მთლიანობა სწორედ იმაზე მიუთითებს, რომ იგი შემადგენელ ნაწილთა ონტიურ ჩაობას არ წარმოადგენს: „ადამიანი, როგორც მთელი, ფსიქიკისა და სხეულის, ფსიქიკურისა და ფიზიოლოგიურის ჯამს როდი წარმოადგენს, მათს შენაერთს, ასე ვთქვათ, ფსიქოფიზიკურ არსებას, არამედ დამოუკიდებელს თავისებურ რეალობას, რომელსაც თავისი სპეციფიკური რომელობა და თავისი სპეციფიკური კანონზომიერება აქვს“⁵².

როგორც აღინიშნა, ანალიზური თვალსაზრისით დანახულის პიროვნება წარმოგვიდგება ისეთი მთლიანობის მქონედ, სადაც ოთხი ძირითადი სტრუქტურული მომენტი დასტურდება: სხეული-ფსიქიკა-სოციალური-იდეალური. ფუნქციონალური თვალსაზრისით განხილული პიროვნება, მართალია, მთლიანობით ბუნებას არ კარგავს, მაგრამ ის მაინც წარმოგვიდგება როგორც ისეთი ერთი, რომელშიაც სტრუქტურული მომენტების ცნობიერება უკანა რიგში გადაიწევს. ის ერთი, რომელიც იდეალურ-გონით ფუნქციას ასრულებს, პიროვნებაა, რომელიც ფსიქიკა არაა, ვინაიდან თვითონ გონით-იდეალური ფუნქცია ფსიქიკას არ წარმოადგენს. ხოლო იქ, სადაც ფსიქიკის ფენომენი არაა, შეუძლებელია ფსიქოლოგიის სამოღვაწეო ასპარეზი იყოს, სხვა საკითხია იდეალურ-გონითის არსებობა-განხორციელებაში ფსიქიკის მონაწილეობის ასპექტი. იდეალურ-გონითი ორგანიზაციის დონეზე სხეულ-ფსიქიკა-სოციალურის სტრუქტურული საფეხური აუცილებლობით იგულისხმება, ვინაიდან ადამიანური ორგანიზაციის დონე ის სუბსტრატია, რომელიც წარმო-

⁵² დ. ლუნაძე, განწყობის თეორიის ძირითადი დებულებები, თბილისი. უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 19, 1941 წ., გვ. 25, შეად. მისივე ზოგადი ფსიქოლოგია. შრომები ტ. III—IV, თბილისი, 1961, გვ. 29—52.

ავტორი ვარაუდობს ცალკე გამოაქვეყნოს ნაშრომი დ. ლუნაძის განწყობის თეორიაში ფსიქიკის, განწყობისა და პიროვნების რაობისა და ურთიერთმმართველობის თაობაზე.

შობს იდეალური-გონითის მაღალ საფეხურს. ამიტომ გამოთქმა, რომ იდეალური მიიღება ფსიქიკიდან, პირდაპირი აზრით არ უნდა გავიგოთ. თვითონ ფსიქიკა კი არ წარმოშობს იდეალურს, არამედ ის ორგანიზაციული დონე, რაშიაც სოციალურ ფსიქიკას არსებითი ფუნქცია მიეწერება. ფსიქიკა იდეალურისა და პიროვნების არსებობის აუცილებელი პირობაა, ფსიქიკის გარეშე ისინი არ არსებობენ, მაგრამ ისინი ფსიქიკისაგან განსხვავებულნი არიან. ეს ქმნის საფუძველს ფსიქოლოგიისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, როგორც განსხვავებული დისციპლინების, დაფუძნებისას.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ, т. IV

(Резюме)

Среди актуальных философско-антропологических вопросов выделяются вопросы о феноменологии, существенной дескрипции человека, о личности и об отчуждении личности. Какое место занимает в исследовании человека дескрипция его феномена и как она осуществляется? Как марксизм, в противоположность экзистенциализму, понимает отчуждение человека и возможность ликвидации этой отчужденности? Каково взаимоотношение между психикой и личностью человека?

Первый из этих вопросов рассмотрен в статье А. Т. Еочоришвили «О феноменологии человека». Всякая наука о реальности начинается с феноменологии, дескрипции данной действительности с целью установления фактического положения вещей. Феноменологическая задача в этом значении (отличающаяся от феноменологической редукции в понимании Гуссерля) общепризнана. Задачей дескрипции является установление феноменальной определенности, «феноменальной сущности» исследуемого явления, очищение его от субъективной примеси, субъективного извращения. Установление феноменальной определенности исследуемого явления предшествует второму, онтологическому, этапу познания — объяснению, и делает его возможным. Объяснение предполагает феноменальную сущность объясняемого. Говоря о социальной природе человека, мы предполагаем, что человек обладает своей феноменальной определенностью и при объяснении мы устанавливаем его отношение к социальному. Человек — существо природное и социальное, однако исследование человека начинается с установления его феноменальной определенности, а не с природы или общества. Чтобы стало возможным исследование генезиса человека,

должно быть выяснено, генезис чего нас интересует. Какие бы факторы ни определяли человека, для их выяснения необходимо должна быть дана дескрипция фактической определенности человека. Эти две задачи — поиск сущности явления и поиск описательной определенности, «феноменальной сущности» явления — четко разделяет К. Маркс, указывая, что «...если бы форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадало, то всякая наука была бы излишня».

Задачу дескрипции человека нельзя игнорировать, подменить ее онтологической, объяснительной задачей.

Из современных буржуазных философов наиболее полно вопрос о феноменологии человека рассмотрел Эд. Хенгстенберг. В основу своей концепции Хенгстенберг кладет понятие предметности — непредметности, и отличие человека от животного видит в том, что человек не может не быть в отношении предметности — непредметности с другими явлениями мира. Феноменологию человека Хенгстенберг и другие авторы строят на внешнем опыте, человек рассматривается как объект, имеющий отношение к миру. Применение подобной «космологической точки зрения» является совершенно необходимым, и противоположного мнения придерживаются только те, которые не могут отличить друг от друга философскую антропологию и антропологическую (антропоцентрическую) философию. Однако, человек дан как внешне, так и внутренне, и для установления феноменальной определенности человека необходимо исследование обоих этих аспектов (человека в отношении к космосу и к самому себе, своей внутренней жизни). Отношение с космосом устанавливает человек, который, следовательно, мыслим прежде всего и на основе отношения к своей внутренней жизни.

Как должна быть понята внутренняя жизнь человека? В этом отношении важно освободиться от психологизма, который сводит всю внутреннюю жизнь к переживаниям и, таким образом, приходит, по существу, к отрицанию возможности познания и, следовательно, самого психологического познания. Понятие гносеологического субъекта обосновывает познание вообще, и познание феноменальной сущности человека в частности.

В статье «Марксизм и экзистенциализм об отчуждении» автор (А. А. Брегадзе) касается существенного различия между этими пониманиями отчуждения.

Существование факта отчуждения лишает человека его специфического признака — свободы, личности. Человек,

находящийся в состоянии отчуждения, не соответствует своей сущности, своей действительной природе.

По мнению экзистенциалистов, отчуждение носит сверх-исторический характер, оно одинаково присуще людям любой формации и его возникновение и преодоление не зависит от изменения общественного строя. Совершенно противоположную точку зрения развивает марксизм, по которому, отчуждение не является феноменом, необходимым связанным со всяким трудом, с любой формой человеческого бытия. Оно имеет не фатальный характер (хотя оно таково в условиях антагонистического строя), а присуще определенному типу производства. Отчуждение характерно для определенных периодов истории, но не есть всеобщий специфический признак истории и поэтому его преодоление возможно. Это осуществится тогда, когда будут преодолены породившие его экономические условия. Отчуждение не является прирожденным качеством человека. У отчужденного человека имеется способность возвращения отнятых сил, но это возможно только на основе преобразования жизни, изменения ее экономического базиса. Как раб, осознавший свое рабство и восставший против него, становится революционером (В. И. Ленин), также и каждый человек и эксплуатируемый класс в целом, осознавший свое бытие, свое социальное положение, и борющийся за свое освобождение, создает условия для освобождения. С точки зрения марксизма, человек должен не только осознать свою отчужденность, но и убедиться в своих собственных возможностях и действовать для преодоления этой отчужденности, чтобы он соответствовал своей природе и существование человека совпадало с его сущностью.

Не каждая форма существования человека совпадала с его сущностью. К. Маркс этот факт увидел самым наглядным образом в современной ему жизни, где вследствие господства буржуазии положение рабочего не соответствовало человеческой сущности. Маркс не только охарактеризовал отчужденность человека, но и научно установил причину этого отчуждения. На этой основе Маркс указал на единственно правильный путь возвращения человека к самому себе.

В статье «Личность и психика» (автор В. Л. Какабадзе) дается попытка разграничения психики и личности человека. В нашей философской и психологической литературе распространена точка зрения отождествления личности и психики; указывается, что личность — это «устойчивая совокупность психических процессов, свойств и состояний». Из этого положения, естественно, вытекает, что личность как психическую определенность нужно считать предметом психологического познания.

Такое понимание сущности личности является психологизмом, к психике сведено то, что по своей природе не есть психика.

Разграничение личности и психики возможно на основе рассмотрения их под углом зрения структурной целостности, представления их в виде расчлененной целостности, рассмотрения составных элементов или частей целостности с точки зрения функциональной значимости. Структурная целостность имеется там, где установлено собственно незаменимое функционирование частей целостного, которые со своей стороны обусловлены этой целостностью и этим же последним могут быть поняты.

Психика, рассмотренная в аспекте структурной целостности, представляет собой единство гомогенных моментов. В психико-структуре нет места для непсихического. Т. н. подструктуры психики указывают опять на психические элементы. Примененные в психологии понятия: бессознательная и потенциальная психика, психические содержания и процессы, свойства и диспозиции, состояния и образования и т. д. помещаются в объем психики, несмотря на то, что они разные психические качества.

Иначе обстоит дело в случае личности. Структурная целостность личности подразумевает иерархическое отношение гетерогенных моментов. Структурный состав личности есть целостность моментов: тело-психика-социальное-духовное (идеальное). Разумеется, личность не является простым конгломератом указанных моментов. Внимание здесь уделяется уровню организации расчлененного целого, где проявляется преимущественное функционирование определенного структурного момента. Специфичность организации целостности «тело-психика» осуществляется психикой; это есть уровень животного существования. Уровень организации «тело-психика-социальное» — это человеческое существование, специфику которого образует функционирование социального. Специфика структурного целостного «тело-психика-социальное-духовное» связывается с моментом функционирования духовного (идеального), что есть личностная определенность. На каждом из новых организационных уровней структурные моменты проявляют новые специфические качества. Например, психика на животном и человеческом организационном уровнях различна.

Становится необходимым размежевать человека и личность. Возвышение человека до уровня личности, требование получить из человека личность, говорит о их различии. Специфику личности создает идеальный мир, являющийся не только сознанием высших объективных ценностей, но и

их осуществленном посредством актов конкретного поведения.

Возможность использования понятий человека и личности в психологии не дает основания для того, чтобы человека и личность считать психической определенностью, объяснить их психикой. Использование понятий человека и личности для познания психической действительности может иметь только методологическое значение — поскольку психика включена в поведение и деятельности человека и личности и на нее возлагается выполнение специфической функции, поскольку психика, рассматриваемая под углом зрения указанного функционирования, требует рассмотрения ее с уровня более высокой структуры, что со своей стороны, создает основу для объяснения и понимания психического процесса.

Для познания психики психология использует и другие понятия, например, физические, физиологические, социальные и т. д. Однако это вовсе не означает требования того, чтобы отличные от психики онтические определенности были отождествлены с психикой.

Ошибочна точка зрения, когда выдвигается требование изменения содержания понятия личности в зависимости от того, какая наука использует его. Будто-бы тем самым личность познается более всесторонне.

Конечно, в определенном смысле, познание отдельных членов структурного целого выглядит необходимым для понимания природы целого, как единого, однако это все-таки не есть познание этого целостного единого как специфического и оригинального. Не оправдано, чтобы каждая отдельная научная дисциплина (физиология, социология, психология) разработала собственное понятие личности. Правда, отдельные науки изучают стороны личности, но они изучают именно отдельные стороны, а не целое как единое. Поэтому они не имеют права распространить знание, полученное об отдельных аспектах, на целое. Физиология личности есть физиология, психология личности есть психология и т. д. Понятие личности может иметь только одно содержание и совершенно не допустимо, чтобы различные науки в это понятие вкладывали различные содержания.

Часто используются понятия: «психология личности» и «психологическая проблема личности», но на двусмысленности этих понятий обращается мало внимания, что во многих случаях является источником недоразумений и неправильного понимания. Термин «психология личности» осмысливается двояко: в одном случае личность неправильно представляется в виде психики и выдвигается требование

познания этой психики (личности). В другом случае личность совершенно правильно понимается как непсихическая определенность, которой приписывается свойство — психика, и ставится вопрос о постижении как одной из ее сторон. В этом случае «личность» указывает на то место, где предполагается существующей психики, подлежащая познанию. Аналогично понимается и понятие «психологическая проблема личности». Недопустимо отождествление понятия «психики личности» с «психологическим понятием личности».

Провозглашение психики в качестве онтической определенности личности, которая подразумевается в психологическом понятии личности, противоречит содержанию понятия целостности личности. Целостность личности, которая охватывает содержание многосторонней действительности личности, не то же самое, что целостность психики. Целостность гетерогенных частей (в случае личности) указывает именно на то, что она не сводима к онтической определенности составных частей.

Личность, таким образом, это — целостность, в которой подтверждаются 4 основных структурных момента: тело-психика-социальное-идеальное. Личность, рассматриваемая в функциональном аспекте, правда, не утрачивает целостную структуру, но она предстает все-таки таким единым, ведущая функция которого идеальна (духовна), что является отличной от психики функцией. Поскольку то, что является существенной функцией личности, само не является психикой, постольку оно не должно интересовать психологию как предмет познания. Другой вопрос — аспект участия психики в существовании — осуществлении идеального (духовного). Уровень идеальной организации по необходимости подразумевает структурную ступень тело-психика-социальное. Психика является необходимым, но не достаточным условием существования личности. Идеальное получено из психики, но не сводимо к ней.

ა. ბ. კ. ო. რ. ი. შ. ე. ლ. ი. ადამიანის ფენ-მენოლოგიის შესახებ .	3
ა. ბ. რ. ე. გ. ა. ძ. ე. მარქსიზმი და ეგზისტენციალიზმი გაღუცხოების შესახებ .	67
ვ. კ. ა. კ. ა. ბ. ა. ძ. ე. ფსიქიკა და პიროვნება .	90
რეზიუმე	130

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ
ЧАСТЬ IV

(на грузинском языке)

ИБ. 460

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

*

რედაქტორი ო. ტაბიძე
გამომცემლობის რედაქტორი ე. ფარქოსაძე
ტექნიკური ც. ქამუშაძე
კორექტორი მ. რამიშვილი

გადაეცა წარმოებას 28. 3. 1977; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 27. 10. 1977
ქალაქის ზომა 60×90¹/₁₆; ქალაქი № 1; ნაბეჭდი თაბახი 8.75; სააღრიც-
ხეო-საგამომცემლო თაბახი 7.61;

უე 01191;

ტირაჟი 800;

შეკვეთა № 1166;

ფასი 1 მან.

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

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