

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ფილოსოფიის ინსტიტუტი

**ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის  
საქმისები**

ნაწილი V



ბავთმცემლობა „მეცნიერება“

თბილისი

1979

კრებულში განხილულია ადამიანის არსისა და აზაე-  
ბობის, განცდისა და ცნობიერების, ადამიანის იდეალის  
და ისტორიის საზრისის მიმართების საკითხები. მოცე-  
მულია აღნიშნული პრობლემების მარქსისტული ფილო-  
სოფიის პოზიციებიდან გაანალიზებისა და გადაჭრის  
ცდა.

## ა. ბოჰორნივილი

### აღმნიანის არსი და არსებობა

#### 1. წინასწარი შენიშვნები

ძნელია მოიძებნოს ფილოსოფიაში ცნება, რომელიც ყველას ერთნაირად ესმოდეს. ერთსა და იმავე ენობრივ ნიშანს ჩამდენიმე მნიშვნელობა აქვს. ეს ნიშნავს იმას, რომ ენას არ მოეპოვება იმდენი ნიშანი, რამდენიც საჭიროა ყოველი მნიშვნელობის გადმოსაცემად, მნიშვნელობათა რაოდენობა შეტია „სიტყვათა“ რაოდენობაზე. ყოველი ენის სიმდიდრე, პირველ რიგში, იმით იზოჰება, თუ რაოდენ უახლოვდება მისი ნიშნების რაოდენობა მნიშვნელობათა რაოდენობას. ფრიაღ განვითარებულ ენებსაც უჭირთ მნიშვნელობათა გადმოცემა სრული ზიზუსტით, მაქსიმალური დიფერენციაციით. ამას ის სიძნელეც ერთვის, რომ ენის ნიშნები ერთნაირად არ არიან განაწილებულნი, ისინი გამოყენებული არიან განსხვავებულად სხვადასხვა ენაში, სხვადასხვა მომხმარებლის მიერ. გაუგებრობის თავიდან აცილებას ჩვეულებრივ ცდილობენ ძირითადი ცნებების წინასწარი განმარტებით, იმ შინაარსის გადმოცემით, რომელიც იგულისხმება ავტორის მიერ. თავისთავად აღებული ყოველი მნიშვნელობა კანონიერია და გაუგებრობის გამოწვევი ის არ შეიძლება იყოს. მაგრამ გაუგებრობას მაინც აქვს ადგილი, როცა მნიშვნელობა იქ არ არის გამოყენებული, სადაც საჭიროა, რათა ავტორის აზრი იყოს ადეკვატურად გამოთქმული.

მოვლენის არსი და მისი არსებობა, სხვადასხვა პრობლემად შეიძლება იაზრებოდეს. ეს სხვაობა იმაზეა დამოკიდებული, თუ რას ვგულისხმობთ „არსში“ და „არსებობაში“. ამის თქმა საჭიროა ამთავითვე, რადგან ეს „ნიშნები“ სხვადასხვა მნიშვნელობის გადმოსაცემად იხმარებიან.

„არსთან“ დაკავშირებით საჭიროა ორგვარი განმარტება. ის

ჯერ განიმარტება სიტყვიერად, როგორც სიტყვა და შემდეგ მნიშვნელობის მიხედვით. საქმე ის არის, რომ ქართულ ენაში, მეტწილად ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, „არსი“ და „არსება“ ეცილებიან ერთმანეთს „ერთი“ მნიშვნელობისათვის, იმისათვის, რასაც აღნიშნავენ სიტყვები „сущность“, „Wesen“.

ეს ვითარება უნდა გაუქმდეს: ავტორიტეტულმა კომისიამ უნდა დაადგინოს ოფიციალურად ამ მნიშვნელობათა ქართული შესატყვისი. ჩვენ აქ და სხვაგანაც ვხმარობთ „არსს“; „არსებას“ ვიყენებთ „существо“-ს აღსანიშნავად.

ბევრად უფრო რთულია იმის ივარკვევა, თუ რა ვიგულისხმობთ „არსის“ შინაარსად, მის მნიშვნელობად. ბევრი დაიწერა იმის შესახებ, თუ რა არის ფილოსოფიის, ჭეშმარიტების, შემეცნების, მშვენიერების... არსი, მაგრამ შედარებით ცოტაა დაწერილი იმაზე, თუ რა არის თვითონ არსი, არსის არსი. ეს მაშინ, როცა აზროვნება იმაზე, თუ რა არის ამა თუ იმ მოვლენის, ფაქტის, პროცესის... არსი, იწყება არსის შეგნებული თუ „შეუგნებელი“ ცოდნით. ყველა, ვინც მოვლენის არსს ეძებს, „არსში“ რაღაც მნიშვნელობას გულისხმობს თუ კრიტიკულად განხილულა არა, დოგმატურად მიღებულს მაინც. საყოველთაოდ ცნობილია სიმრავლე დოგმატურად მიღებული ცნებებისა, რომელთა გარკვევა და ცხადყოფა მომავალი კვლევისათვის მიუხდევიათ. მთავარი იმედი მაინც ისაა, რომ ფილოსოფია, ადრე თუ გვიან, მიაღწევს ძირითადი ცნებების ცხადყოფას.

არსისა და არსებობის ცნებების შესახებ, რამდენადაც ისინი ჩვენ თემას ესაჭიროება, უნდა წინასწარ ითქვას შემდეგი: არსი ეწოდება ყოველგვარი მოვლენის რაობას, იმას, რაც არის იგი. არსია მოსაძებნად საჭიროა იმისი ინტელექტუალური ხედვა, რის არსსაც ვეძებთ. კითხვა, რომელიც გამოიწვევს პასუხად დასახელებული მოვლენის არსის გამოთქმას, მის ჩვენებას, არის—„რა არის ეს“? ეს კითხვა შეიძლება ეხებოდეს მხოლოდ იმას, რაც ხელთა გვაქვს. კითხვის ნიშანი აქ მიმართულია ძველ იმაზე, რაც ხელთა გვაქვს, მაგრამ ჯერ კიდევ ნათელი, ცხადი, წმინდა არ არის. ის, რაც მოგვეცა თავისით, სტიქიურად, „კომპლექსურად“, წარვეცის სახით, უნდა გაიწმინდოს, უნდა გაცხადდეს და ფიქსირებულ იქნეს ენობრივი ნიშნით. შეგვეძლო ასეც გვეთქვა: მოვლენა მაშინ გვაქვს არსის სახით, როცა ის გათავისუფლებულია ყველა იმ უცხო ელემენტი-საგან, რასაც ფ. ბეკონი „იდიოლებს“ უწოდებდა და რასაც ამჟამად ხშირად ეძახიან „თვითონ ფაქტებთან მისვლას“. არსის პრობლემა, ამ გაგებით, შეიძლება ვიანროთ, როგორც იდენტიფიკაცია, როგორც

იგივედ მოვლენილის ნამდვილად იგივედ დადგინება. ეს საქმე ფრიალ საქნელო აღმოჩნდა, რაც იმითაც მტკიცდება, რომ ამისათვის საჭირო გახდა რთული, რამდენიმე საფეხურიანი „სალხინებელი“<sup>1</sup>.

მეორე მნიშვნელობა „არსისა“, ე. ი. მეორე ვითარება, რომელიც აღინიშნება ამ სიტყვით, ასე გამოითქმება: ეს ის სინამდვილეა, რომელიც მოვლენას უძევს საფუძვლად, რომელმაც მოვლენა უნდა წარმოშვას და გასაგები გახადოს. იმისათვის, რომ მეცნიერული შემეცნება იყოს მიღწეული, საჭიროა მოვლენას, ფენომენს, იმას, რაც უშუალოდ გვეძლევა, გავცილდეთ და მისი არსი დავძებნოთ მის „უკან“, მის საფუძველში. ამ გაგებით, მოვლენა, მისი აღქმა, ჯერ კიდევ მეცნიერება არ არის. კ. მარქსი წერს: «...а если бы форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали, то всякая наука была бы излишняя...»<sup>2</sup>.

როცა საქმე ეხება ადამიანის არსის წვდომას, ორივე აღნიშნული მნიშვნელობით უნდა ვისარგებლოთ, უნდა ვიცოდეთ — რა არის ადამიანი და რამ განსაზღვრა იგი? როცა, მაგალითად, სპეციალურ მეცნიერებაში ამბობენ, რომ შემეცნება ორ ამოცანას ისახავს მიზნად, აღწერას და ახსნას, ერთგვარად იგი მიუთითებს „არსის“ ამ ორ მნიშვნელობაზე, თუმცა ისიც ცნობილია, რომ დესკრიფცია, არსის ჰერეტიკა ფილოსოფიაში სხვა გაგებითაც არის გააზრებული.

რა ითქმის არსებობის შესახებ საერთოდ?

ფილოსოფიაში ერთხანს ამ სიტყვის მნიშვნელობა საგანგებოდ დიფერენცირებული არ იყო. როცა ლოგიკაში განმარტავდნენ მსჯელობის იმ ფორმას, რომელიც არსებობას ეხებოდა. ჩვეულებრივ მას აღნიშნავდნენ სახელწოდებით — „ეგზისტენციალური მსჯელობა“. ამ ტერმინს ერთნაირად იყენებდნენ როგორც მაგიდის არსებობის აღსანიშნავად, ისე წარმოსახვისა და ღმერთის არსებობის თაობაზე. ამჟამად მდგომარეობა განსხვავებულია. ფიქრობენ, რომ არსებობა სხვადასხვაგვარია და ფილოსოფიის ძირი-

---

<sup>1</sup> ცნობიერების არსის ძებნას ედ. ჰუსერლმა პირველად „დესკრიფციული ფსიქოლოგია“ უწოდა. შემდეგ იგი გაასწორა. გასწორება ეხებოდა „ფსიქოლოგიას“ და არა „დესკრიფციას“. „ფენომენოლოგია“, რომელმაც მისი ადგილი დაიჭირა, დესკრიფციად დარჩა: სამივე სახის რედუქცია — ფენომენოლოგიური, ეიდეტური და ტრანსცენდენტალური — დესკრიფციის გაუმჯობესებას ემსახურება.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. второе, Т. 25, часть II, с. 384. უნდა ვიფიქროთ, რომ „არსის“ გავრცელებული გაგება ასეთი უნდა იყოს.

თად ამოცანად ის ითვლება, რომ ყოველი საგანი შემეცნებობა, პირველ რიგში, დახასიათებულ იქნეს არსებობის მოსთვის დამახასიათებელი ნიშნებით. მატერიალისტური თვალსაზრისი საგანგებოდ განასხვავებს არსებობას დამოკიდებულსა და დამოუკიდებელს. სინამდვილე, რომლის არსებობა არ არის დამოკიდებული სხვა რამეზე, ობიექტური სინამდვილეა, რომლისგანაც არსებითად განსხვავდება ისეთი სინამდვილე, რომელიც არსებობს სხვა ინსტანციის წყალობით. ეს არის არსებობის ძირითადი დანაწევრება. მას ერთ-ერთ არსებობის სხვა სახეობანი, რომელთაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებათ მოვლენათა კონკრეტული კვალიფიკაციისათვის. ასეთ მიდგომას, როგორც დავინახავთ, განსაკუთრებულ მნიშვნელობა მაშინ აქვს, როცა საქმე ეხება ადამიანის არსებობას. როგორც არსი ადამიანისა, ისე მისი არსებობაც განსაკუთრებულ სირთულესთან არის დაკავშირებული. საკითხი ეხება არა მხოლოდ იმას, თუ რა არის ადამიანის არსი და რა — მისი არსებობა, არა-ნედ იმასაც, თუ როგორია ამ ცნებების ურთიერთობა საერთოდ და კერძოდ, რა სახეს იღებს ეს ურთიერთობა ადამიანში და ა. შ.

„არსი“ იხმარება „არსებითის“ მნიშვნელობითაც. გულისხმობენ, რომ მოვლენაში, საგანში არის სხვადასხვა კვალიფიკაციის ნიშნები, არსებითი და არაარსებითი. ცნობილია ფორმალური ლოგიკის მიერ წამოყენებული განსაზღვრება ცნებისა: „ცნება არის მოვლენას არსებითი ნიშნების კრებული“. ფიქრობენ, რომ თავისთავად არიან ასეთი ნიშნები არსებითი და არაარსებითი. ცნების მიგნება, ამ გაგებით, ნიშნავს მოვლენაში, საგანში იმ ნიშნის მიგნებას, რომელიც არსებითია და გვერდის ავლას იმაზე, რაც არაარსებით ნიშანს წარმოადგენს. ამის საწინააღმდეგოდ უნდა ითქვას შემდეგი: თავისთავად აღებული ნიშანი, როგორიც არ უნდა იყოს იგი, არც არსებითია და არც არაარსებითი. მხოლოდ მაშინ ხდება შესაძლებელი ასეთი დაყოფა, როცა აღებულია წინასწარ რომელიმე ნიშანი, რომლის მიმართ წარმოებს შედარება და შეფასება სხვა ნიშნებთან მათი მნიშვნელობის მიხედვით შესადაარებული ნიშნისათვის. მხოლოდ ამ პირობებში შეიძლება შესადაარებელი ნიშნების გაყოფა მათი მნიშვნელობის მიხედვით. არსებითი ნიშანი, ამგვარად, ნიშნის არსს გარკვეულად გულისხმობს. არსი არც ერთი მნიშვნელობით, რომელზედაც ზემოთ ვილაპარაკეთ, ღირებულებით აქტს არ იგულისხმობს.

ურთიერთობა-კავშირი არსსა და არსებობას შორის, ზოგის აზრით, ერთნაირი არ არის. ფიქრობენ, რომ საერთოდ არსი ყო-

ველთვის არ შეიცავს არსებობას, მაგრამ ისეთი საგნებიც არსებობენ. რომელთა არსი არის იგივე მისი არსებობა. ოქროს მთა, მაგალითად, გარკვეული არსია, მაგრამ მას არსებობა არა აქვს; ხოლო ღმერთის არსი, ზოგი ფილოსოფოსის რწმენით, იგივე არსებობაა მისი. ამ შაჯელობაში არადამაჯერებელია არსის გაიგივება არსებობასთან, ანდა არსებობის გამოყენება არსიდან მაშინაც კი, როცა საქმე ეხება ღმერთის არსებობას<sup>3</sup>. რაც შეეხება არსის „არსებობას“ არსებობის გარეშე, სათანადო ინტერპრეტაციის შემაჯგუფებში, იგი უეჭველია<sup>4</sup>. იმისათვის, რომ რამე იყოს, არსებობდეს, იგი გარკვეულობას არ უნდა იყოს მოკლებული. რამე რომ უნდა იყოს, ის რამე უნდა იყოს.

სულ სხვაგვარად იქნა წარმოდგენილი არსისა და არსებობის ურთიერთობა ეგზისტენციალიზმში, საკუთრივ ე. პ. სარტრის თეორიაში ადამიანის შესახებ.

ამ მიმართულებაში არსი თავიდანვე იყო გააზრებული თავი-სებურად. არსის ძებნა არ გულისხმობდა ცნობილად არაფერს, რაც მისი შინაარსი შეიძლება ყოფილიყო. არარაობაშიც არსის მონაწილეობას გულისხმობდნენ, არსის შინაარსი არაფრით არ იყო ზღვარდებული. ამის საწინააღმდეგოდ, არსის გასამარტავად მოი-ჭმეს ცვალებადობისა და უცვლელის, მარადიულის ცნებები. არა, როგორც მოვლენის ბუნება, უნდა ყოფილიყო უცვლელი, დასრუ-ლებული, მარადიული ინსტანცია. ის, რაც დღეს ერთია, ხოლო ზვალ სხვა, არსად არ უნდა ჩაითვალოს. სარტრი ასეთ არსებად თვლიხ ადამიანს. ადამიანი თავისუფალი არსებაა, ამტკიცებს სარტ-რი. ეს იმას ნიშნავს, რომ მას „ერთ ადგილზე გაჩერება“ არ ევა-ლება. იგი მუდმივ ქმნადობაშია, და რაც მთავარია, თავის ქმნადო-ბას თვითონვე აწარმოებს. ამისთვის საჭიროა ის არ იყოს არსის, ბუნების შემცველი. რაც არის არსის სახით ის, მაშასადამე, გარკვე-ულია ერთჯერ და სამუდამოდ. მასში არაფერი არ შეიძლება მოხ-დეს. იმისათვის, რომ მან შეიძინოს რაიმე არსი, გარკვეულობა, სა-

<sup>3</sup> გავიხსენოთ ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთების უსაფუძვლო-ბა.

<sup>4</sup> არსის არსებობა რომ კითხვის ქვეშ დგას, აქ ისეთი არსებობა იგულისხმება, რომელიც დამატებითი რამ არის არსის საკუთარ არსებობასთან შედარებით. აქ, მა-შასადამე, თვითონ არსებობა იყოფა ორად. ერთია ის არსებობა, რომლის მიმართ კი-თხვის ნიშანი შეიძლება იყოს კანონიერი, მაგრამ რამდენადაც არსი არის, მას რა-ღაცნაირი არსებობა აქვს, რომელიც არსს ვერ დაშორდება ვიგულსხმოთ რეალუ-რი არსებობა, ერთი მხრით, ხოლო „იდეალური“ არსებობა, მეორე მხრით.

ჭირია თვითონ მოქმედებდეს, თვითონ ქმნიდეს თავის არსს, თავის რაობას. ამიტომ ადამიანის არსებობა უსწრებს მის არსს. არსი ადამიანისა მისი არსებობის პროდუქტია. სარტრი ათეისტია, და ამიტომ ამქვეყნიური ყოველგვარი პასუხისმგებლობა ადამიანს ეკისრება. ადამიანი არც ღმერთია და არც ნივთი. ეს იმიტომ, რომ არ შეიძლება არსებობა ღმერთისა, რაზან ადამიანი არსებობს როგორც თავისუფლება, ხოლო ადამიანი არც სავანია, რადგან ის, სავანი თავიდანვე განსაზღვრულია თავისი ბუნებით და ამიტომ არ შეიძლება იყოს თავისუფალი<sup>5</sup>.

შთაბეჭდილება ისეთია, რომ სარტრს ეს კონცეფცია არსებობიდან არსის გამოყვანისა დასჭირდა ადამიანის თავისუფლების დასასაბუთებლად. რასაც „მოცემული“ აქვს არსი, ის, სარტრის აზრით, უცვლელი და უმოძრაოა. ასეთი არსება ვერაფერს შექმნის, ვერც თავისთვის და ვერც სხვისთვის. იმისათვის, რომ რამე ქმნადობას გაჰყვეს, მას არ უნდა ზღუდადედეს მისთვის სავალდებულო წეს-კანონები.

სარტრის მოსაზრება ფრიად ფუნდამენტურ პრობლემას ეხება. აქ საკითხი მთელი სამყაროს სტრუქტურას ეხება. ადამიანის თავისუფლება ამ კონტექსტში არც ამოსავალი და არც ვადაპყვეტი არ შეიძლება იყოს. საჭირო შემთხვევაში (და ამის საჭიროება ფილოსოფიაში მუდმივად არის) ეს პრობლემა, პრობლემა სამყაროს აგებულების შესახებ უნდა გაირჩეს ისე, რომ ადამიანის არსებობა არც იქნეს მხედველობაში მიღებული. არსის ის გაგება, რომელიც არის გამოყენებული სარტრის კონცეფციაში, მთელ სამყაროს, ყოველ სამყაროსეულ სავანს წარმოადგენს აბსოლუტურად სტატიკურად. უნდა გვეფიქრა, რომ ყველაფერი არსისეული უცვლელია, ხოლო ყოველი მოძრავი არსს მოკლებულია. საკმარისია, ამ წესით ვიზაროთ სამყარო, რომ აშკარად დავინახოთ ამგვარი წარმოდგენის უაზრობა. რაზან არსი ის არის, რაც არის რამე, მას არ შეიძლება მოკლებული იყოს არაფერი, რაც არის და რაც არ არის. როგორ უნდა შევეგუოთ სამყაროს სავანების ბუნებას ისე, რომ გარკვეულობას მოკლებულად მივიჩნიოთ ყველაფერი, რაც მოძრაობს? ნუთუ დავიწყებას უნდა მიეცეს დიალექტიკის პირვე-

<sup>5</sup> იხ. სარტრის შეხედულებათა განხილვა რევაზ ბალანჩივაძის ნაშრომში: „ადამიანის პრობლემა ჟან პოლ სარტრის ფილოსოფიაში“ („ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“, II, თბ., 1971). საკუთრივ სარტრის ზოგადფილოსოფიურ თვალსაზრისზე იხ. გურამ თევზაძე: „ჟან პოლ სარტრის ფილოსოფია“ (კრებულში: მე-20 საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბ., 1970).



ლი აქსიომა — ყველაფრის მოძრაობის შესახებ? რას მოგვეცემს მოძღვრება არსის შესახებ, თუ ის არაფერს მოძრავს არ ესება? დაესვათ, პირველ რიგში, მოძრაობის შემეცნების პრობლემა. ნუთუ მისი შემეცნება შესაძლებელი გახდება ისე, რომ მისი არსი არ-არსებულად გამოვაცხადოთ? როგორ მოხდება რომელიმე მოძრაობა, თუ არ არის საერთოდ მოძრაობა, ე. ი. თუ მოძრაობას, როგორც ასეთს, არავითარი „ეს“ არ გააჩნია?

რა აზრი აქვს ადამიანის ყოფნას სამყაროში, თუ ადამიანი თავის არსს თვითონ ქმნის, ხოლო სხვა ყველაფერი არსის მქონეა და მარადიული უცვლელის მნიშვნელობით? როგორ შეიძლება არსებობდეს რაიმე კავშირი ასე დახასიათებულ ინსტანციებს შორის: როგორ არსებობს აბსოლუტურად თავისუფალი იქ, სადაც ყველაფერი აბსოლუტურად მოკლებულია ყოველგვარ თავისუფლებას? როგორ არსებობდა ადამიანი, სანამ თავისი არსის შექმნას შეუძლებოდა? როგორ არსებობდა ადამიანი ყოველგვარი გარკვეულობის გარეშე? როგორ შეადგინა უაჩსო ადამიანმა თავისი არსის პროექტი? როგორ შეძლო ადამიანმა ის, რაც ვერ შეძლო მსოფლიოს დემიურგმა პლატონის წარმოსახვაში? ასეთი ადამიანის წარმოდგენა ბევრად უფრო ძნელი გასააზრებელია ვიდრე დაშვება ღმერთის არსებობისა. სარტრის ათეიზმი ყოველგვარ ფანტასტიკურ თეოზმს სჭარბობს თავისი პარადოქსულობით.

თეზისი არსებობის პრიმატობის შესახებ არსის, გარკვეულობის წინაშე, მამასადამე, ყალბია. სადაც რამეა, ის როგორღაც არის, გარკვეულია. გარკვეულობასმოკლებული არსებობა შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია. ეგზისტენციალიზმის ეს თეზისი მიუღებელი ჩანს<sup>6</sup>.

არის მოსაზრება, რომელიც არსსა და არსებობას აიგივებს იმ აზრით, რომ ორივეს არსებულად წარმოადგენს და ამდენად მათ შორის განსხვავებას აუქმებს. თუ მართლაცდა, არსიც და არსებობაც არსებობენ ერთნაირად, ძნელი ხდება პრობლემის გაგება: თუ იმას, რომელიც პირველია და იმას, რომელიც მეორეა, ერთნაირად ახასიათებს არსებობა, შეუძლებელია ერთი დაშორდეს დროში მეორეს. როგორც ზემოთ აღინიშნა, საქმეს პრობლემატურს ხდის არსებობის ორნაირობა, იდეალური და რეალური. არსებითად საკითხი გადადის ისეთ კონტექსტში, როდესაც გასარკვევია,

<sup>6</sup> იხ. Jean—Paul Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg, 1960.

რომელი ყოფიერება არის პირველი და რომელი მეორეული — იდეალური თუ რეალური. აქ საკითხი უფრო პრინციპული ხდება და შორდება კონკრეტულ-ლოკალურ პრობლემატიკას.

არსისა და არსებობის ურთიერთობის პრობლემა ფრიად გართლებული და, შეიძლება ითქვას, დახლართულია<sup>7</sup>. არსისა და არსებობის განსხვავების დადგენისას არაიშვიათად, ბრუნდიც და მართალიც, იდეალისტიკა და მატერიალისტიკა არსში გულისხმობს პლატონისეულ იდეას, რომელსაც ან ამართლებს და აღიარებს კემმარიტებად, ანდა უარყოფს მას და ამით უარყოფს არსის ყოველგვარ გაგებას. ამას მოწმობს ის ფაქტი, რომ არსის საკითხს აიგივებენ ზოგადობის კატეგორიასთან, როგორც ეს იყო პლატონთან. ჩვეულებრივ, ზოგადის არსებობის მოწინააღმდეგე არის აგრეთვე არსის არსებობის მოწინააღმდეგეც, როგორც ეს არის პოზიტივიზმში. ისიც მისაღებია მხედველობაში, რომ, როგორც წესი, არსის არსებობის აშლიარებული ამ ცნებას პრიმატობასაც ანიჭებს. იშვიათია, როცა არსებობას ანიჭებენ ამგვარ უპირატესობას (სარტრ). ვინც არსს რეალურ-შემოქმედებითი ფუნქციას ანიჭებს, მას „შინაგანი კავშირების“ სახელით აღნიშნავს, გარეგანი კავშირები უსათუოდ შინაგანმა უნდა განსაზღვროს. ხომ არ უნდა ფიქვლისხმობთ აქაც პლატონის გაველენა? როცა თანამედროვე ფილოსოფიაში ადამიანის სხეულს ეძახიან ტანს და მას გონის ნამოქმედარად წარმოიდგენენ, არსებითად პლატონის გაველენას უნდა ჰქონდეს არსებითი მნიშვნელობა.

ვინც არსის საკითხის განხილვისას კონკრეტ-რეალური არსებობიდან ამოდის, ის არსსა და განვითარების იდეას აიგივებს. გასაგებია, რომ არსი ახლა უნდა მოსდევდეს არსებობას, მაგრამ ზოგადობის დასაბუთება გადაულახავ სიძნელეებს ხვდება, ის უნდა მოგვეცეს არა ნამდვილად არსებულმა, რეალობამ, არამედ ფიქტიურმა აბსტრაქციამ<sup>8</sup>. მარქსისტულ-ლენინური თვალსაზრისი ზო-

<sup>7</sup> იმითვის, რომ ამ თემას მიეცეს ერთმნიშვნელოვანი შინაარსი და ყველასთვის მისაღები იყოს, ბევრი სპეციალური მუშაობა არის საჭირო. ამჟამად აქ უნდა დავკმაყოფილდეთ მხოლოდ საბჭოთა ფილოსოფოსების შეხედულებათა ანალიზით. შეად. „Протоколы XV всемирного конгресса по философии 17—22 сентября 1973, Варна (Болгария), Т. 3. Сущность и существование человека. с. 15—165.

<sup>8</sup> ზოგი მარქსისტიკი კი უგულებელყოფს აბსტრაქციის სხვადასხვა მნიშვნელობას და ყოველთვის მტრულად არის განწყობილი ყოველგვარი აბსტრაქციის მიმართ. ეს დიდი შეცდომაა და სერიოზული გაუგებრობის სათავე შეიძლება გახდეს. იხ. ვლენინის შეხედულება აბსტრაქციის ნაირსახეობაზე: „...ერთი სიტყვით, ყ ვ ე ლ ა

გაღსა და კერძოს არ მიაწერს მეტაფიზიკურ დაპირისპირებას და აბსოლუტურ ზღვარს არ ავლებს მათ შორის. ისიც უნდა ითქვას, რომ არსი ზოგადის საკუთარ კუთვნილებას არ წარმოადგენს. არსი აქვს ყველაფერს, მათ შორის ინდივიდსაც, ინდივიდუალურ-ცალკეულსაც. ეს არ ეწინააღმდეგება იმას, რომ მოვლენებში, საგანში ჩვენ ყველგან ვეძებთ, პირველ რიგში, მათ არსს. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მიზნად ვისახავთ მოვლენისა და საგნის მხოლოდ ზოგი (შინაგანი) ნიშნის შემეცნებას. არ არსებობს მოვლენის ისეთი ნიშანი, რომელიც არაფითარ სიტუაციაში შემეცნებას არ იმსახურებდეს. შემეცნებითი ძალა-უპირატესობა არსის ცოდნას იმით ენიჭება, რომ ამგვარ ცოდნას მოკლებული ვითარება მოკლებულია გარკვეულობის სინათლეს, მის ადეკატურ წარმოსახვას. შემეცნების ეს საფეხური უნდა განვლოს ყოველგვარმა მოვლენამ.

არსისა და არსებობის შედარება და მათი სპეციფიკა მაშინ დაიწინააღმდეგება, როცა მათ მიენიჭებათ ერთმანეთისაგან განსხვავებული სპეციფიკური არსებობა. თუ არსებობას უზოგადესი მნიშვნელობით ვიხმართ, როდესაც მისი შინაარსი იმდენად არის „გაჰაეროვნებული“, რომ მის მიღმა მხოლოდ არარას შესახებ შეიძლება ლაპარაკი. ისტორია ამ პრობლემის კვლევისა. არსისა და არსებობის შედარებისა და მათი განსხვავებისა გერმანულად ზშირად ასე გამოითქმოდან: „არსი და მისი გამოვლენის ფორმები“ (Wesen und Erscheinungsweise“.) ამით ის იყო ნათქვამი, რომ საქმე ეხება გარკვეული შინაარსის გამოვლინებას ემპირიულად, მის რეალიზაციას დროში და სივრცეში, „აქ“ და „ახლან“. საკითხი ეხებოდა არსის მიერ კონკრეტული ადგილისა და დროის დაკავებას, ასე ვთქვათ, რაღაც შინაარსის მატერიალიზაციას. ამ გაგებით, არსი ყოველთვის უძღვის წინ მის რეალიზაციას, როგორც შრომის პროცესში გასაკეთებელი საგნის „სქემა“, „წარმოსახვა“ უძღვის წინ რეალიზაციას, ამ საგნის დაკავებას. ამ ასპექტში არსი უდრის შესაძლებლობას, პროექტს და განხორციელებულ საგანზე ყოველთვის მეტი თუ არა, მაშნე ნაკლები მაინც არ არის. სულ სხვა ვითარებაა, როცა არსი გატოლებულია იდეალთან: იდეალი ყოველთვის წინ არის, მომავალშია. ის ამიერიდან უნდა გაჩნდეს რეალობის სახით; მაგ-

---

მეცნიერული აბსტრაქცია ბუნებას ასახავს უფრო ღრმად, უფრო სწორად, უფრო სრულად“. ვ. ი. ლენინი, თხზ., გამოც. მეოთხე, ტ. 38, გვ. 167.

ამგვარად გაგებულ აბსტრაქციას მეტი ამოაქვს სინამდვილიდან, ვიდრე ემპირიულ დესკრიფციას. ამიტომ არის იგი უფრო სრული. ემპირიული დესკრიფცია ვერ ხედავს, იმას, რასაც მეცნიერული აბსტრაქცია ხედავს.

რამ როგორც იდეალი, მომავლის გეგმა, ის უკვე არსებობს, თუმცა ეს არ არის რეალური არსებობა.

ადამიანის არსის პრობლემა ჩვენში და ზოგჯერ სხვაგანაც უკა-  
ფშირდება „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ საკითხს. თუ ადამი-  
ანის არსი არსებობს როგორც ერთი რამ ყველა ადამიანისათვის,  
მაშინ შესაძლებელია და კანონიერი ადამიანის ფილოსოფია, ერთი  
და ერთნაირი მოძღვრება ადამიანის შესახებ, მაგრამ თუ არ არ-  
სებობს ერთი რამ ასეთი ყოველი ადამიანის ბუნებაში, მაშინ ფი-  
ლოსოფიური ანთროპოლოგია რჩება უსაფნო და, მაშასადამე, უნ-  
და შეწყდეს ლაპარაკი ჩვენში მაინც ასეთი ფილოსოფიური დის-  
ციპლინის არსებობის შესახებ. მარქსისტთა შორის წარმოებს დავა  
იმაზე, თუ როგორ უნდა გავიგოთ კ. მარქსის აზრი, რომელიც  
მას გამოთქმული აქვს თეზისებში ლ. ფოიერბახის შესახებ:  
«Но сущность человека не есть абстракт, присущий от-  
дельному индивиду. В своей действительности она есть  
совокупность общественных отношений»<sup>9</sup>. „მაგრამ ადამიანური  
არსება როდია აბსტრაქტი, რომელიც ცალკე ინდივიდში ცხოვრობს.  
თავის სინამდვილეში იგი საზოგადოებრივი ურთიერთობის ერთობ-  
ლიობაა“<sup>10</sup>. „მაგრამ ადამიანური არსი არ არის ცალკეული ინდივი-  
დუუმის შიგნით მცხოვრები აბსტრაქტი. თავის სინამდვილეში იგი  
საზოგადოებრივი ურთიერთობების ერთობლიობაა (Ensamble)“<sup>11</sup>.  
თუ ფოიერბახმა რელიგიური არსი დაიყვანა ადამიანურ არსზე, ე. ი.  
აქედან გამოიყვანა, კ. მარქსი იძლევა ადამიანის არსის გამოყვანას  
საზოგადოების მიმართებათა არსიდან. ამიტომ არის შესაძლე-  
ბელი აქ, მარქსის ფორმულაში, ლაპარაკი ისეთ ადამიანზე, რომე-  
ლიც მაქსიმალურად აბსტრაქტულია, რამდენადაც მას აქვს მხოლოდ  
ზოგადადამიანური ნიშანი, ადამიანობა. არსი ადამიანისა, რომელ-  
საც კ. მარქსი განსაზღვრავს, არ არის კონკრეტიზებული არც სო-  
ციალური ფორმაციით, არც კლასობრივი კუთვნილებით, არც პო-  
ფესიონალურად და ა. შ. მას აქვს მხოლოდ ადამიანობა, რაც ნაკარ-  
ნახებია საზოგადოებრივი მიმართებების არსით. ეს მიმართებები

<sup>9</sup> Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Под редакцией Д. Рязанова. Книга первая, Москва, 1930, с. 209; 201.

<sup>10</sup> კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტომი II, თბ., 1950, გვ. 486.

<sup>11</sup> საკუთარი თარგმანი.

არიან საზოგადოების, როგორც ასეთის, მიმართებები. თვითონ საზოგადოებაც აქ კონკრეტიზაციას არ შეიცავს: ზოგადი საზოგადოება განსაზღვრავს ზოგად ადამიანს. ეს ისეთი აბსტრაქციაა, რომელიც სინამდვილიდან იდეაში კი არ გადადის, როგორც ეს ხდება ჰეგელთან და ფორიერბახთანაც, არამედ მეცნიერული აბსტრაქციაა, რომელიც, როგორც ამბობს ვ. ი. ლენინი, სინამდვილეს სწვდება უფრო ღრმად და უფრო სრულად<sup>12</sup>. არსის ძებნა იმიტომ არის ყველგან წინა პლანზე, რომ ამით მიიწვდომება მოვლენის არსებითი, ცენტრალური ნიშან-თვისებები.

მოვლენები არიან რთულიცა და მარტივიც (შედარებით), მათი არსიც ასეთია, ზოგი რთული, ზოგი მარტივი. როცა რთული მოვლენების შემეცნება არის მიზნად დასახული, ორგვარი ამოცანა დგება მეცნიერების წინაშე: მოვლენის არსთა დესკრიფციის შემდეგ მიახლოებით სტრუქტურის თავისებურება უნდა გაიკვეს. ეს იმის განსაზღვრას ნიშნავს, თუ რა არის მოვლენის, საგნის სტრუქტურაში ცენტრი და პერიფერია თავისი მნიშვნელობით მთლიანისათვის.

ადამიანის არსის ძებნის ისტორიაში გვხვდება ისეთი ცდებიც, სადაც ნაცადია ამ რთული არსების გადმოცემა ერთი ნიშნით. ამბობენ, მაგალითად, „ადამიანი არის ეგზისტენცია“, „ადამიანი არის თავისუფლება“, „ადამიანი არის ტრანსცენდენცია“, „ადამიანი არის გონი“ და ა. შ. თუ ამ ფორმულებში იმას ვიგულისხმებთ, რომ აქ ლაპარაკია არა მთელ ადამიანზე, მის დაყვანაზე ამ ერთ რომელიმე ნიშანზე, არამედ მხოლოდ ერთ-ერთზე, მაგრამ უმთავრესზე, მაშინ ფორმალურად აქ შეცდომა არ არის. გასარკვევია მხოლოდ ის, თუ სახელდობრ რომელი ნიშანია ადამიანის ცენტრალური მომენტი და როგორია მისი დამოკიდებულება სხვა ასპექტებთან. ჩვენ ვაპყობინებთ ადამიანის არსისა და ყოფიერების დასაჩივრებას იმ რამდენიმე ნიშნის საფუძველზე, რომლებიც მეტნაკლები მნიშვნელობისანი არიან ადამიანისათვის, მაგრამ აუცილ-

<sup>12</sup> იხ. ამაზე ზემოთ. ბულგარელი პანჩო რუსსევი — ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მეცნიერულობას უარყოფს იმის საფუძველზე, რომ მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია იკვლევს ადამიანს არა როგორც აბსტრაქტს, არამედ როგორც არსს, რომელიც არის საზოგადოების გარკვეულ მიმართებათა გარკვეულ სისტემაში მოქცეული დაბირისიერებით ობიექტურ სამყაროსთან (Протоколы XV Всемирного конгресса по философии. 17—22 сентября 1973, Варна, Болгария. 1974, т. 3, с. 148). მარქსი არ ლაპარაკობს თავის განსაზღვრებაში საზოგადოების რომელიმე სისტემაზე და მის შესაბამის კონკრეტულ შინაარსზე, არამედ საზოგადოებაზე საერთოდ და ადამიანზე საერთოდ.

ბელი მაინც ყველა მათგანია. ყველაზე გავრცელებული და მისა-  
ლები კვალიფიკაციის მიხედვით, ადამიანი არის ისეთი არსება, რო-  
მელსაც აქვს სხეული, სიცოცხლე, ფსიქიკური ცხოვრება, გონი და  
სოციალურობა. ადამიანის ფილოსოფიის სხვადასხვა მიმართულე-  
ბათა შორის იმდენად იმაზე არ არის ცილობა, თუ რამდენად არის  
დასაბუთებული ამ ნიშნების მიწერა ადამიანის მიმართ, რამდენა-  
დაც თითოეული მათგანის როლი მთლიანში და საკუთარ-ადამიან-  
ური დახასიათება თითოეული მათგანისა. აქ ჩვენ ვხვდებით ა-  
სეებით განსხვავებას იდეალისტებსა და მატერიალისტებს შორის,  
პოზიტივისტებსა და ევზისტენციალისტებს შორის...

ადამიანის ფილოსოფიური შემეცნება არსებითად არის დაკავ-  
შირებული იმასთან, თუ როგორ ვიზრებთ ადამიანის არსისა და  
არსებობის ურთიერთობას. არ არის შემთხვევითი, რომ ფილოსო-  
ფიის XV საერთაშორისო კონგრესმა, რომელიც ჩატარდა 1973  
წელს ვარნაში, სპეციალურად გამოჰყო ეს საკითხი და რამდენიმე  
მოხსენება მოისმინა მასზე. აქ წარმოდგენილია ფილოსოფიური  
ანთროპოლოგიის როგორც იდეალისტური, ისე მარქსისტულ-ლენინ-  
ური მიმართულება და მათი იჯაგება ამ პრობლემისა. ამაზე ჩვენ  
მოსაზრებას ქვევით გადმოვცემთ. ამჟამად შევეხებით მ. შელერის  
მიმდევარისა და ცნობილი მკვლევარის ჰანს ედუარდ ჰენგსტენ-  
ბერგის შეხედულებას ადამიანის არსებობისა და მისი ადგილის შე-  
სახებ სამყაროში, როგორც იდეალისტურ-მეტაფიზიკურ ტიპურ  
შეხედულებას.

ადამიანის სპეციფიკური ყოფიერება ამ ავტორს ესახება იმ  
არსობრივი განსხვავების სახით, რომელიც არსებობს ადამიანსა  
და ცხოველს შორის. ეს განსხვავება მას წარმოდგენილი აქვს, პირ-  
ველ რიგში, როგორც სპეციფიკური, საკუთარი ადგილი ადამიანი-  
სა, რამდენადაც და როდესაც ის იაზრება სამყაროში არსებულად.  
მეორე მომენტი არსობრივი განსხვავებისა ამ არსებათა შორის  
ეხება მეტაფიზიკურ განსხვავებას. მესამე განსხვავება, აგრეთვე  
არსობრივი ხასიათისა, გამოიხატება ავტორის აზრით, ადამიანის  
ტანის დაპირისპირებით ცხოველის ორგანიზმთან და, ბოლოს, საქ-  
მე ეხება ადამიანის სპეციფიკას ისტორიულობის ასპექტით. ე. ი.  
ადამიანი ცხოველისაგან განსხვავდება არსებობის ოთხი სპეციფი-  
კით: არსებობით ბუნებაში, მეტაფიზიკურ სამყაროში, ბიოლოგიურ  
სფეროში და ისტორიულად. ადამიანის ყოფიერება ოთხივეგან  
არსებითად განსხვავებულია ცხოველის ყოფიერებიდან და, რაც  
მთავარია, ეს განსხვავება გამორიცხავს გარდამავალ მომენტებს.

პირველი, რაც არის წამოყენებული ჰენგსტენბერგის მიერ, არის დებულება: ცხოველს აქვს გარემო (Umwelt), ხოლო ადამიანს სამყარო (Welt), პირველი ცხოვრობს გარემოში, მეორე სამყაროში. ეს ნიშნავს შემდეგს: ყოველი ცხოველი მოწყობილია ბიოლოგიურად, ე. ი. ისე, რომ მისთვის ამ უსაზღვრო სამყაროში, სადაც ის არის, ამჩნევს მხოლოდ იმას, რაც მნიშვნელობის მქონეა მისთვის, მისი სიცოცხლისათვის. ის, რაც მისთვის მნიშვნელობას მოკლებულია, ბიოლოგიურად ნეიტრალურია, არც არსებობს მის მხედველობის არეში. ამიტომ ამბობენ, რომ ხელიკის გარემო სხვაა; ხოლო ფრინველისა სხვა, ორივედან განსხვავდება თევზის გარემო. ამას მოსდევს ცხოველის რეაქციის თავისებურება. ის განისაზღვრება მისი გარემოს ნიშან-თვისებებით: ცხოველის ქცევის სიგნალებად ვლინდებიან მის მიერ შემჩნეული ნიშნები, ბიოლოგიურად მნიშვნელოვანი მოვლენები. „შემჩნევის გარემო“ (Mekwelt) განსაზღვრავს მოქმედების სამყაროს (Wirkwelt). ეს დებულება მრავალგზის იქნა შემოაწმებელი ფსიქოლოგიაში, ბიოლოგიაში, ქცევითმეცნიერებაში. ი. უეჭსკულის შემდეგ ეს შეხედულება ცხოველზე საეჭვოს აღარ წარმოადგენს.

ადამიანის მიმართება სამყაროსადმი ასეთი არ არის. ის არის სამყაროსეული. ადამიანისთვის არ არის შემოფარგლული და ზღვარდებული სამყაროსეული მოვლენების შემჩნევა და, მაშასადამე, მათზე რეაგირებაც. მართალია, ყოველ ცალკე მომენტში ადამიანის მხედველობის არეში მოქცეულია სამყაროს უმნიშვნელო ნაწილი, მაგრამ ამ საზღვრის გადალახვა ადამიანისათვის პრინციპულად ყოველთვის შესაძლებელია. ადამიანის პრაქტიკული ამოცანები, ბიოლოგიური საჭიროებანი არ განსაზღვრავენ საბოლოოდ ადამიანის არც „ხედვას“ არც მის მოქმედებას. ადამიანი ამ მხრივ არის უნივერსალური. მას თეორეტიკოსადაც ახასიათებენ, რამდენადაც ნამდვილი არსი თეორიისა ისაა, რომ მას ყველაფერი აინტერესებს, რაც კი არის სამყაროში, ისიც კი, რაც არ არის. როგორი შეზღუდული, პრიმიტიულიც არ უნდა იყოს ადამიანის „ხედვის“ პორიზონტი, ის შესაძლებლობის მიხედვით მაინც უნივერსალურია, სამყაროსეულია. ეს არის არსობრივი განსხვავება ცხოველსა და ადამიანს შორის, რამდენადაც ორივე ამქვეყნად არსებობს<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> ზოოლოგები ამბობენ, რომ ხელიკის ესმის სუსტი ხმაურიც, ხოლო პისტოლეტის ხმის მიმართ ინდიფერენტულია. ამას ჰკავს ის ფაქტი, რომ პატარა ბავშვის დედას ესმის მისი ოდნავი წამოტრება, მაგრამ მას არ აღვიძებს ზარბაზნის ხმა, რომე-

ადამიანისა და ცხოველის ამ განსხვავებამ ზოგადი ხასიათის ახალი საკითხი წამოჭრა: როგორ გავიგოთ იგანვითარება ცოცხალ არსებებში, თუ განვითარების დაბალ საფეხურზე მდგომად მიჩნეული ცხოველი ადამიანზე უფრო მომზადებული ჩანს არსებობისათვის, ბრძოლისათვის? იმისათვის, რომ ადამიანის ბავშვმა შეძლოს თავის დაცვა, დიდმა ხანმა უნდა გაიაროს, ბავშვმა ბევრი რამ ახალი უნდა შეიძინოს, რათა რამდენიმედ მაინც გაუტოლდეს ცხოველს. ცხოველი თითქოს სრულიად დასრულებული, მზა მიქანიზმით გვევლინება ამქვეყნად. იგამოდის, რომ ადამიანი ბიოლოგიურად უფრო დაბალ საფეხურზე დგას ცხოველზე. რა უნდა ითქვას ამის შესახებ?

ბევრმა დაადასტურა ასეთი შეფასება და ამას თავისი სახელი უწოდა: „შემცირებული ცხოველი“, „ნაკლოვანი არსება“, „სხეული მინუს გარემო“, „ნაადრევად გაჩენილი არსება“, „სიმტკიცეს მოკლებული ცხოველი“ და ა. შ. ამათ დაუპირისპირეს ის აზრი, რომ ის, რაც ადამიანზე ითქვა, როგორც მისი ნაკლი, ნამდვილად მისი პოტენციალური უპირატესობის მაჩვენებელია. ადამიანის კონსტიტუცია ისეთია, წერს ჰენგსტენბერგი, რომ მას თავიდანვე არ ესაჭიროება გარემოში ჩართვა და ამიტომ უმისობა არ ჩაითვლება მის ნაკლად. ის ადგილი, რომელიც თითქოსდა არ არის ადამიანთან შინაარსით შევსებული, ცარიელი კი არ არის, არამედ პოზიტიური მომენტით არის დაკავებული. ადამიანის ამ თავისუფალ ადგილს ჩვენი ავტორი იმ უნარით ავსებს, რასაც საგნობრიობის უნარს უწოდებდა<sup>14</sup>. ეს უნარი არა მხოლოდ თეორიული მნიშვნელობისაა, არამედ პრაქტიკულისაც. მართალია, ცხოველს დიდ საქმეს უკეთებს ის ფაქტი, რომ მისთვის საჭირო მოვლენა ბუნებისა, ასე ვთქვათ, პირდაპირ ეძლევა მას ხელში, ეს ცხოველს ათავისუფლებს დიდძალი ენერჯის ხარჯისაგან, პირდაპირ მიჰყავს მის ბიოლოგიურ მიზანთან, მაგრამ ბუნებაში ბევრია ისეთი საგანი, რო-

ლიც მის მახლობელი ბრძოლის ველიდან მოდის. ეს არ ეწინააღმდეგება აქ ნათქვამს, დედას „დაღეგბილი“ აქვს ის, თუ რა გაიგონოს და რა არა. აქ სხვა ვითარებაა, ვიდრე ცხოველის მიერ გამოიზიანებლის ვერ შემჩნევის შემთხვევაში. ცხოველს არაფერი ეკითხება იმის თაობაზე, თუ რა გაიგონოს და რა არა. ადამიანმა ეს განწყობა შეიძლება თვითონ „შეიმუშაოს“.

<sup>14</sup> ამ ცნებას ჰენგსტენბერგის ფილოსოფიაში დიდი ადგილი უჭირავს. ის არის ერთ-ერთი ძირითადი განმასხვავებელი ნიშანი ადამიანისა ცხოველისაგან. ამაზე დაწვრილებით გვაქვს მოხსენებული ჩვენს გამოკვლევაში „ადამიანის ფენომენოლოგია“.

იხ. ჰენგსტენბერგის ნაშრომები: „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“, შტუტგარტი, 1957. „ადამიანი და მატერია“, შტუტგარტი, 1965.



მელსაც შეუძლია ცხოველის სიცოცხლეს ზიანი მიაყენოს, მაგრამ ამაზე ცხოველმა არაფერი იცის იმიტომ, რომ მისი „ხედვის“ პორიზონტი სპეციფიკურია, ზღვარდებულია: ბევრია ისეთი საგანი, რომელსაც ცხოველი ვერ ამჩნევს, მაგრამ ცხოველისათვის იგი სახიფათოა. ადამიანს ის უპირატესობა აქვს ამ მხრივ, რომ პრინციპულად მისთვის ყველაფერი შემეცნებადია და ამიტომ ადეკვატური რეაქციაც მოეპოვება ბუნებისა და სოციალური მოვლენების მიმართ.

საგნობრიობა, რომელზედაც ჰენგსტენბერგი ლაპარაკობს, მეცნიერული შემეცნების აუცილებელი პირობაა. არ კმარა იმის ცოდნა, თუ რა არის ინდივიდისათვის სასარგებლო და საზიანო. ცხოველი ამას სჯერდება, რამდენადაც ის არის მხოლოდ ბიოლოგიური არსება, სადაც სხვა საკითხები არ დგას, გარდა სიცოცხლის შენარჩუნებისა. ცხოველი დაბადებითვე „პრაგმატიკა“, წმინდა თეორიული ინტერესი მისთვის უცხო და უცნობია. მას არაცნობიერი ინსტინქტიც ეყოფა. ადამიანი ასეთი არ არის. მას ბევრი რამ ესეთიც აინტერესებს, რასაც სიცოცხლესთან უშუალო კავშირი არა აქვს. ადამიანს უნდა, რომ იცოდეს ყველაფერი, მთელი სამყარო, მისი ინტერესი უნივერსალურია.

საქირო კი იყო „საგნობრიობის“ ავტორს ისიც ეთქვა, თუ სახელდობრ, რა არის ადამიანში ის, რაც ამას აღწევს, მოვლენების შემეცნებას ისე, როგორც არიან ისინი თავისთავად, თავის თავში. ამისათვის რომ ცხოველის უნარი არასაკმარისია, ეს იგასაგებია, რადგან ცხოველი მუდამ „სუბიექტურად“ არის განწყობილი. მისი „პრობლემა“ საგნის მიმართ არის: „რა არის ეს ჩემთვის?“ და არა „რა არის ის თვითონ?“ მეცნიერული შემეცნება ამ მეორე კითხვით იწყება. კანტი ლოგიკურად სწორად მსჯელობდა, როცა ამტკიცებდა, რომ რაზან არ ვიცით, როგორია ნივთი თვითონ, თავისთავად, იგი შეუმეცნებელი გვრჩება. კანტს რომ დაეყენებია კითხვა, „როგორია ჩვენთვის ნივთი?“ პასუხიც ექნებოდა, მაგრამ ეს პასუხი არ მიაჩნდა მას ნივთის მეცნიერულ შემეცნებად. შემეცნება, ობიექტური ქვეშარჩევა მხოლოდ მაშინ გვაქვს, როცა ჩვენი აზრი იმას ასახავს, რაც აქვს საგანს, ასახვის ობიექტს. არც მეტი და არც ნაკლები, როგორც მეტის თქმა, ისე ნაკლების თქმა მიუთითებს ნათქვამის მცდარობაზე, მის უკმარობაზე და ა. შ.<sup>15</sup> თუ

<sup>15</sup> კ. მარქსის დებულებაზე დამყარებით, ვფიქრობთ, ადამიანის იმ უნარს, რომელიც საგნებს ისე გვაჩვენებს, როგორც არიან ისინი თავისთავად, ცნობიერება უნდა ვუწოდოთ: ის არის, რაც თავის შინაარსად მუდამ შეიცავს „სხვას“ ~~ეს არის ასა-~~

ცხოველის ცნობიერებაზე ვ. ლაპარაკებთ, ის მკაცრად უნდა განვა-  
სწავოთ ადამიანის ცნობიერებისაგან. ამ განსხვავებას ხშირად  
გამოთქვამენ „თვითცნობიერება“. ამასაც ინტერპრეტაცია ესაჭი-  
როება. „თვითცნობიერებაში“ გულისხმობენ საკუთარი „მე“ს ცნო-  
ბიერებას. ასეთი ცნობიერება რომ ადამიანს აქვს და არა აქვს ცხო-  
ველს, ეს სადავო არ არის, მაგრამ ცნობიერების სახეობანი არ  
ამოიწურება დიხტომიით. ჩვენ ვიცით კიდეც „ცნობიერება“, რო-  
მელიც იმის „ცოდნაა“, რომ რამე არის ცნობიერებაში. წითლის  
დანახვა და იმის გაცნობიერება, რომ ეს მოხდა, ე. ი. რომ წითელი და-  
ვინახეთ, არ არის ერთი და იგივე. ცხოველის ცნობიერებას (და ზოგ-  
ჯერ ადამიანის ცნობიერებასაც) სწორედ ეს აკლია, ცოდნა იმისა,  
რომ ესა და ეს, ამა და ამის ცნობიერება არის მოცემული. ამ გა-  
გებით ჩვენ „თვითცნობიერებას“ ვიხმართ იქაც, სადაც საქმე  
გვაქვს არა „მე-ს“ ცნობიერებასთან, არამედ, თუ შეიძლება ასე ით-  
ქვას, ცნობიერების აქტის ცნობიერებასთან, ცნობიერობასთან.  
ცნობიერების ეს მომენტი არის არსებითი, როცა შემეცნებას ეხება  
საქმე. ამიტომ ვამჯობინებთ, რომ ე. წ. „უშუალო ცნობიერება“  
დავუსაყუთროთ ცნობიერებას, როცა ის ცნობიერობამდე ამაღლე-  
ბული არ არის. უნდა ვიფიქროთ, რომ ცხოველის ცნობიერება ამ  
უშუალობას ვერ შორდება და ადამიანიც არაიშვიათად არის ამ  
მდგომარეობაში ზოგიერთი შინაარსის მიმართ. ამგვარად, უნდა  
განვასხვავოთ თვითცნობიერება, როგორც „მე“ს ცნობიერება  
იმისაგან, რაც თვითონ ცნობიერებას ახლავს მისი განვითარების იმ  
საფეხურზე, როცა საქმე გვაქვს ცნობიერობასთან<sup>16</sup>.

როგორ დავასკვნათ ადამიანის არსებობის სპეციფიკაზე სამ-  
ყაროში?

---

ბული ყოფიერება, ანუ ყოფიერების ასახვა. ამისგან განსხვავებული შინაარსი მას  
არა აქვს. იხ. ჩვენი სტატია ამ საკითხზე: «Основное субъективное условие аде-  
кватного познания» (Сообщения АН Груз. ССР. XL, 1, 1965).

<sup>16</sup> შეგვეძლო ცნობიერება, სპეციფიკურ-ადამიანური ცნობიერება გვეზარა სა-  
ქმის ვითარების სახით, რაც ასე გამოითქმება: „ჩვენ „უხედავთ“, რთ „უხედავთ“.  
საქმის ვითარება (ჩვენ საკიროდ მიგვაჩნია ამ სიტყვის ტერმინად გადაქცევა) არის  
მსჯელობის შინაარსი. ეს ნებას გვაძლევს ადამიანის სპეციფიკური ცნობიერების  
ფორმად მივიჩნიოთ მსჯელობა. „საქმის ვითარების“ საჭიროება განსაკუთრებით ჩანს  
უარყოფითი მსჯელობის ინტერპრეტაციის დროს. იხ. A. d. R e i n a c h, Gesam-  
melle Schriften, Halle. 1'21, S 56. არისტოტელე წერს: «Мы не только видим  
и слышим, но также учитываем факт видения и слышания (сознание)». («О  
душе», 425 в.).

თუ ადამიანურ ნიშნებს დავუწყებთ ძებნას მათ მაქსიმალურად განვითარებულ საფეხურზე, ე. ი. იმას მივიჩნევთ ადამიანის სპეციფიკად, რასაც დღეისათვის მიაღწია ადამიანმა, მაშინ შეგვეძლოს გვეთქვა: ადამიანი არსებობს სამყაროში, სამყაროა ის, რასაც „ხედავს“ ადამიანი. რა თქმა უნდა, მას შეუძლია გარემოც ნახოს, სამყაროს ცალკეული მომენტი და მოიქცეს ისე, როგორც ეს არის ამ გარემოს მიერ ნაკარნახები, მაგრამ ჩვენ ადამიანის მაქსიმალურ შესაძლებლობას ვეძებთ, იმას, რასაც ცხოველთან ადგილი არა აქვს. ამ გაგებით შეიძლება ვთქვათ, რომ ცხოველისთვის მაქსიმალური მიღწევა არის მისი გარემოს „წვდომა“, ამის შესაბამისი რეაგირება, ხოლო ადამიანის მაქსიმუმში და მისი სპეციფიკა არის სამყაროსთან ურთიერთობა.

რით ახერხებს ადამიანი იმას, რომ თავისი მოქმედების საგნად აქციოს მთელი სამყარო? აქ ცნობიერების როლი დიდია და აუცილებელი, ეს შეიძლება ევიდენტურ კემპარტიტებად ჩავთვალოთ, მაგრამ, ცხადია, რომ ეს არ იქნება საქმარისი იმის გასაგებად, რასაც მიაღწია ადამიანმა სამყაროსთან ურთიერთობის პროცესში. თუმცა ცნობიერების გაჩენა თავისთავად არის უძნელესი პრობლემა, მაგრამ ამასაც რომ გვერდი ავუაროთ, მაშინაც ბევრი რამ არის კიდევ ასახსნელი, რათა გასაგები გახდეს ადამიანის ისეთი ნაქმობა, როგორც არის კულტურა საერთოდ, კერძოდ — მეცნიერება, ხელოვნება, ეთიკა, როგორც კემპარტიტი ნორმების სისტემა და სხვა მრავალი. არისტოტელე უფრო მეტს მოითხოვდა ადამიანისათვის, ვიდრე ე. მარქსი. მარქსი ადამიანს ადამიანად თვლიდა, თუ ის საზოგადოების წევრი იქნებოდა. არისტოტელე ადამიანისაგან პოლიტიკურობას მოითხოვდა, მას მონაწილეობა უნდა მიეღო სახელმწიფოებრივ საქმიანობაში, რაც, შეიძლება ბევრისთვის მიუღწეველი იქნებოდა. რით ახერხებს ადამიანი ყოველივე ამას? რა არის ის, რაც აქვს ადამიანს და არა აქვს ცხოველს, როცა ადამიანი ყოველივე აღნიშნულს აკეთებს?

სიცოცხლე და ფსიქიკა ამისთვის საკმარისი არ იქნება, რაზეც ესენი ცხოველსაც აქვს. გვეტყვიან, რომ ფსიქიკა ადამიანში უნდა ვიგულისხმოთ მაღალი რანგის, იგანვითარების უმაღლეს საფეხურზე. რა ითქმის ამის გამო?

როცა განვითარებაზე ვლაპარაკობთ, არ უნდა დაგვავიწყდეს ამ ცნების მარქსისტულ-ლენინური განსაზღვრება: განვითარებასთან მაშინ გვაქვს საქმე, როცა იგანვითარების საფეხურები თვისებრივად განსხვავდებიან ერთმანეთიდან. თვისებრივი განსხვავებაც

სხვადასხვა ხარისხისაა. ზოგჯერ ახალი ნაბიჯი იგანვითარებაში სპეციალურ პრობლემას აყენებს: გაუგებარი ჩანს წარმომავლობა მოცემული მოვლენიდან იმისი, რაც ჩვენ წინაა, მაგრამ დაუჭერებელი ჩანს პირველიდან მეორის წარმოშობა, მოჩვენებად ხასიათდება ასეთი აქტი. თვალსაჩინო მაგალითები ფილოსოფიის ისტორიიდან ცოტა არ არის. არისტოტელეს ჯეროდა ორგანიზმიდან ისეთი მოვლენების აღმოცენება, როგორც არის შეფარდება, წარმოდგენა, გრძნობა, ნებისყოფა, მაგრამ ეს პროცესი აზროვნებაზე ვერ დაავრცელა; აზროვნებაზე თქვა, რომ „გარედან არისო მოსული“. «Поэтому немислимо уму быть связанным с телом» (429, а 24—27)<sup>17</sup>.

როცა ფსიქიკურ ცხოვრებაზე ვლაპარაკობთ, პირველ რიგში იმას უნდა მივაქციოთ ყურადღება, თუ როგორ უყურებს ამ მოვლენას მისი შემსწავლელი მეცნიერება, ფსიქოლოგია. ამის გასაგებად უნდა მოვუსმინოთ თეორიულ ფსიქოლოგიას და მასთან ერთად ამ მეცნიერების პრაქტიკას, მის კვლევა-ძიების ჩასიათს.

ფსიქოლოგია, როგორც მეცნიერებას ფსიქიკის შესახებ, ფსიქიკის „მოსვლა“ ფსიქოლოგიაში ასე აქვს წარმოდგენილი: არსებობს ადამიანი (ან ცხოველი), რომელსაც აქვს ე. წ. გრძნობის ორგანოები<sup>18</sup>. როცა ორგანიზმზე ზემოქმედებას ახდენს გარეგანი საგანი („გამლიზიანებელი“), გრძნობის ორგანოში ხდება აგზნება (ფიზიოლოგიური პროცესი). ამის შედეგად ჩნდება შეფარდება, რომლიდანაც საერთოდ ვითარდება ფსიქიკური ცხოვრება: წარმოდგენა, მისწრაფება, გრძნობა, ყურადღება, მესხიერება, აზროვნება და ა. შ. ამ მოვლენებისათვის დამახასიათებელია ბუნებისეული წარმომავლობა და ფსიქოლოგია მათ ასეც სწავლობს, როგორც ბუნების ადამიანზე ზემოქმედების პროდუქტს. ფსიქოლოგიურ მეცნიერებას წარმოდგენილი აქვს ეს მოვლენები დეტერმინირებულად და სხვა რამ კატეგორია მათ გასაგებად (მიზანი, და-

<sup>17</sup> იხ. ამაზე ვრცლად: ა. ბოკორიშვილი, „ფსიქოლოგიის ისტორია“, ქუთაისი, 1948, გვ. 84 და შემდ. (ხელნაწერი).

<sup>18</sup> სახელწოდება „გრძნობის ორგანო“ არ არის შინაარსის აღევატურად გადმომცემი ტერმინი: ეს ორგანო არის არა გრძნობის, არამედ შეფარდების ორგანო. ეს იქნებოდა სწორი სახელწოდება იმისი, რაც გვაძლევს სინათლეს, ფერს, ტონს, სითბოს, ტკივალს, შეხებას და ა. შ. სხვადასხვა ქმედებებით ვითარების გამო იზმარება და საერთოდ „გრძნობის ორგანოები“. ამან ბევრჯერ გამოიწვია შეფარდების და გრძნობის აღრევა ერთმანეთში. ამ შეცდომას ზოგჯერ ისინიც ვერ ამჩნევენ, ვისაც აქვს პრეტენზია წეროს ფსიქოლოგიურ საკითხებზე.

ნიშნულება, ღირებულობა...) გამოყენებული არა აქვს. ფსიქოლოგია თავის კვლევის საგნებს უყურებს ისე, როგორც ბოტანიკოსი მცენარეს, ზოოლოგი ცხოველს. შემთხვევითი არ არის, რომ ფსიქოლოგიის მეცნიერებად ჩამოყალიბების დროს ლაპარაკობდნენ „ფსიქიკის ფიზიკაზე“. ამ ვითარებას არ ცვლის ის გარემოება, რომ ფსიქიკური სინამდვილის „ობიექტურად“, „სარწმუნოდ“ შესწავლის მიზნით არაიშვიათად მიმართავდნენ „ზუსტი მეცნიერების“ მეთოდებს და ზოგჯერ ამგვარ ცდას ის შედეგი მოსდევდა, რომ ფსიქიკა ფიზიოლოგიური მოვლენის სახეს იღებდა. ამიტომ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ფსიქოლოგიის საგნის ბუნებისეულობაში ეჭვს შეტანა შეუძლებელია. პირიქით, აღნიშნული ფაქტი სწორედ გუნთქვამს ადასტურებს: ფსიქიკის წარმოდგენა, გარკვეულ პირობებში ფიზიოლოგიურ პროცესად რომ იქცა, მეტყველებს მათ ნათესაობაზე განსაზღვრული ასპექტით. ამას ეძახიან ფსიქიკის გასაგნებას.

თავდება თუ არა იგნორირება ადამიანისა ამით? არის თუ არა ფსიქიკის ზევით ისეთი სფერო, რომელიც თვისებრივად განსხვავდება მასგან?

ამის გასარკვევად გადავხედოთ სხვა „ჰუმანიტარულ“ შემეცნებათა შინაარსს. სად მოთავსდება ეს შინაარსი: ფსიქოლოგიაში, თუ ფსიქოლოგიის გარეთ?

ვცადოთ ხელსახებად წარმოვიდგინოთ შინაარსები, „მასალა“ ისეთი მეცნიერებათა, როგორიც არიან — ლოგიკა, ეთიკა, ესთეტიკა, ხელოვნების თეორია და ა. შ. რას ენათესავებიან ეს შინაარსები? შეიძლება თუ არა მათი მოთავსება ფსიქიკაში? შეიძლება თუ არა იმის თქმა, რომ ისინი ისევე წარმოიშობიან ადამიანში (გრძნობის ორგანოების საშუალებით), როგორც შეგრძნება, აღქმა, წარმოდგენა და ა. შ.? შეიძლება თუ არა ამ მეცნიერებათა აგება იმავე მეთოდოლოგიით, რა მეთოდოლოგიითაც წარმოებს ფსიქოლოგიის სისტემის აგება? რა თქმა უნდა, არა! ეს შეუძლებელია. ლოგიკის, ეთიკის მეცნიერებათა ისეთი კატეგორიებით მუშაობენ, რომელთა გამოყენება ფსიქოლოგიაში შეუძლებელია. უაზრობა იქნებოდა, მაგ., გვეთქვა, რომ აი, ეს შეგრძნება არის ჰემმარიტი, ხოლო მეორე მცდარი; ეს ფერი მორალურად უნაკლოა, ხოლო ეს ტონი უზნეობის განსახიერებაა. და ასე დაუსრულებლივ. ე. წ. ნორმატიული მეცნიერებათა კატეგორიებით ფსიქიკური პროცესების განხილვა უაზრობაა. ეს არის იმის შედეგი და ილუსტრაცია, რომ ამ მეც-

ნიერებათა „მასალა“ წარმოშობითაც და მეთოდოლოგიური მოთხოვნითაც არსებითად განსხვავდებიან ფსიქიკიდან. ამიტომაც, რომ ისინი ფსიქოლოგიის შინაარსს არ წარმოადგენენ. ლოგიკა, ეთიკა, ესთეტიკა და ა. შ. ცალკეული მეცნიერებანი არიან და ფსიქოლოგიაში მათი აღრევა. როგორც ამბობენ, საზიანოა როგორც ფსიქოლოგიისათვის, ისე ნორმატიული მეცნიერებისათვის<sup>19</sup>.

თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში გონის ცნებას განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა. იმის შემდეგ, რაც რომ ფსიქიკის სრული გამოყოფა სხეულიდან არ მოხერხდა, იდეალისტურმა ფილოსოფიამ სულაც უკუაგდო ფსიქიკის თავისებურება, მისი პრინციპული განსხვავება მატერიალური სინამდვილიდან, ფსიქოფიზიკური დუალიზმის ადგილზე წამოაყენა დუალიზმი ფსიქოფიზიკურ სინამდვილესა და გონს შორის. ამისთვის თანამედროვე იდეალიზმს დასჭირდა ერთი ახალი ცნების, „ჭანის“ შემოტანა ფსიქოლოგია-ბიოლოგიაში (რითაც „ფსიქოფიზიკური“ ერთიან სინამდვილედ დასახა), ხოლო გონის მაქსიმალური იზოლაციის მიზნით ემპირიულ სინამდვილიდან, ის, გონი დაუკავშირა ღმერთს. ადამიანი, რამდენადაც ის გონის მატარებელია, ღმერთის შემოქმედებად გამოცხადდა და სიცოცხლის ევოლუციის თეორიას (დარვინიზმს), რამდენადაც იგი ადამიანის სპეციფიკას ეხება, უარი ეთქვა.

გონის საშუალებით ადამიანის იზოლირება და დაპირისპირება ბუნებისადმი ერთ-ერთმა პირველთაგანმა სცადა „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ფუძემდებელმა“ მაქს შელერმა. მისი კონ-

---

<sup>19</sup> როცა ისეთი მეცნიერებანი, როგორც არის ლოგიკა, გნოსეოლოგია, ეთიკა, ესთეტიკა და ა. შ. ფსიქოლოგიაზე დამყარებულად იგულისხმებიან, ლაპარაკობენ ფსიქოლოგიზმზე, სუბიექტივიზმზე და ამას უპირისპირებენ ანტიფსიქოლოგიზმს, როგორც ამგვარი დისციპლინების მეცნიერულობის დაცვას. ჩვენ ვცადეთ ფსიქოლოგიის დაცვა ფსიქოლოგიზმიდან: ფსიქოლოგიაც, როგორც მეცნიერება, შეიცავს თავის ლოგიკას და გნოსეოლოგიას. როცა ამ დისციპლინების უფლება ირღვევა და მის ადგილს ფსიქიკა იკვრს, საქმე გვაქვს ფსიქოლოგიზმთან ფსიქოლოგიაში (იხ. ჩვენი გამოკვლევა: „ფსიქოლოგიზმი და ანტიფსიქოლოგიზმი ფსიქოლოგიაში“. თბილისი, 1965).

ე. შ. „სულიერ მოვლენებს“, რომლებიც ფსიქოლოგიის საგანს არ წარმოადგენენ, მაგრამ არც ბუნებისმეტყველებას მიეკუთვნებიან, გონის სახელწოდებით აღნიშნავენ. სწორად არის ნათქვამი საბჭოთა „ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში“ (ტ. II. გვ. 82): «Дух меньше всего является понятием психологическим, субъективным...» იგივე ითქვას. მაშასადამე, გონის მეცნიერებათა შესახებ, ისინი ფსიქოლოგიას არ მიეკუთვნებიან.

ცუფციის კრიტიკული ანალიზი მოცემული გვაქვს ნაშკომში — „მაქს შელერი“. აქ შევეხებით, როგორც ალენიშნეთ, მისი მიმდევარის ჰენგსტენბერგის არგუმენტაციას ამავე კონცეფციის დასაცავად.

3. ე. ჰენგსტენბერგი ასე მსჯელობს: ძალა, რომელსაც ემყარება ადამიანი ობიექტურ-საგნობრივი აქტის შესრულებისას, არის გონი. მხოლოდ ადამიანს აქვს გონი და ის არის ის, რაც ქმნის მეტაფიზიკურ განსხვავებას ადამიანსა და ცხოველს შორის. გონის აქნა არ ძალუძს არც საგანთა სანყაროს და არც ფსიქოფიზიკურ სინამდვილეს. „გონი უდებს აბსოლუტურ საზღვარს (ადამიანის, ა. ბ.) ყოველგვარ ევოლუციონისტურ წარმოქმნას“.<sup>20</sup> ეს ვითარება, ავტორის თქმით, უფრო ნათელი ხდება, როცა გავითვალისწინებთ ადამიანის გონის მეტაფიზიკურ ნიშნებს. ეს არის ამ ნიშნების სიმარტივე. განსხვავებით ნეგატიური სიმარტივიდან, რომელიც ხასიათდება პომოგენობით, დაუნაწევრებლობით, დიფერენციაციასმოკლებულობით, სიმარტივე, რომელიც დამახასიათებელია გონისათვის, ხასიათდება შემდეგნაირად: მას აქვს შინაგანი დანაწევრება, რომელშიაც ყოველი მომენტი თავისებურებასაც ავლენს და საერთო ერთიანობასაც უწყობს ხელს. არც ერთი მათგანი არ არის ის, რაც არის, რომ მასში სხვები არ იღებდნენ მონაწილეობას. ყოველი მომენტის წვლილი საერთოს განსაზღვრებაში არასოდეს არ გაუქმდება. გონის ეს სიმარტივე სწორედ ამ ყოფიერების ერთობაში და გაერთიანების პრინციპის იგივეობაში მდგომარეობს. ავუტსტინეს მიხედვით, გონის აგებას სამი პრინციპი განაგებს. ესენია მოგონება, ინტელექტი და ნებელობა. ეს სამემა პრინციპისა არ მოასწავებს სამ გონს, არამედ ერთს, რომელიც ამ სამეულში ისე გამოვლინდება, რომ სამევეში არის როგორც მთლიანი გონი და არა მისი ნაწილები. რაც უფრო მაღალია გონის ყოფიერების რანგი, მით უფრო მაღალია მისი პოზიტიური სიმარტივე. ამ მხრივ უმაღლესია პერსონალური გონი. ასეთი სიმარტივის მქონე პერსონალური გონი არის უცვლელი იმ აზრით, რომ აქ შეუძლებელია მოხდეს გადასვლა ერთი მდგომარეობიდან მეორეში. სულ მსხვა ორგანიზმის მდგომარეობა. იგი პოტენციურად შეიცავს სხვა მდგომარეობაში გადასვლას: დაღლილობიდან დასვენებაში, ჯანმრთელობიდან ავადმყოფობაში და პირიქით. პოზიტიური მდგო-

<sup>20</sup> H. Ed. Hengstenberg, Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier, Essen, 1962, S. 21.

მარეობა სიმარტივისა გამოორიქხავს ერთი მკომპარეობიდან მეორე-ში გადასვლის შესაძლებლობას. ეს ითქმის უმეტესად პიროვნული გონის შესახებ. ის თავისუფალია ყოველგვარი ცვლილებისაგან მდგომარეობათა ურთიერთშერევის მნიშვნელობით<sup>21</sup>. ეს არ უნდა გავუტოლოთ გაქვავებას, უძრაობას, უმოქმედობას. რამდენადაც ქმნალობა (Werden) გულისხმობს მდგომარეობის შეცვლას, ისიც უნდა ვიგულისხმოთ, რომ მისი გამოყვანა სხვა რამისაგან შეუძლებელია, ევოლუციურ პროცესზე აქ შეუძლებელია ლაპარაკი. აბსოლუტურად, წერს ჰენდსტენბერგი, შეუძლებელია გონისეული პიროვნების მიღება ტრანსფორმაციისა და ევოლუციის გზით ფსიქოფიზიკური მასალისაგან. ის შეიძლება მხოლოდ შეიქმნას, თითოეული პიროვნება ცალკე, თავისთავად. გონი არ შეიძლება წარმოიქმნეს „ქვევიდან“, გონი მართავს ფსიქოფიზიკურ სინამდვილეს, ეს იმას ნიშნავს, რომ მისი გამოყვანა უკანასკნელიდან შეუძლებელია: მმართველი ვერ მიიღება იმისგან, რაც მართვის საგანია. ყოველი ფსიქიკური პროცესი და ფენომენი გონის დასაბრუნებს, მართავს ამ სინამდვილეს, მაგრამ თვითონ ის არის უცვლელის სახით წარმოდგენილი და „მე-ს ერთიანობით“ გამოითქმება.

ასეა წარმოდგენილი ადამიანი, როგორც გონისეული არსება. ის მეტაფიზიკურად არის დაშორებული, ამ ავტორის წარმოდგენით, ცხოველს, მცენარეს, ბუნებას საერთოდ. ფსიქოფიზიკური მონიშმის ადგილს იჭერს გონისა და ბუნების მკაცრი დუალიზმი.

თავისთავად იგულისხმება, რომ მარქსისტული ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ამ თვალსაზრისს ვერ გაიზიარებს. მისთვის არც ისეთი მონიშმია მისაღები, რომელიც ფიზიოლოგიური და ფსიქიკური მოვლენების თვისებრივ განსხვავებას ვერ ხედავს და არც ისეთი დუალიზმი, რომელიც გონისა და ფსიქიკის განსხვავებას მეტაფიზიკურად აიყვანს.

მართალია, ჩვენში ფრიად არაადამაკმაყოფილებლად არის შესწავლილი გონის პრობლემა, მსგავსება და განსხვავება ფსიქოლოგიასა და გონის მეცნიერებას შორის, მაგრამ ის, რაც აქ მიუღებლად უნდა მივიჩნიოთ, არის აზროვნების მეტაფიზიკური სტილი, განსხვავებათა აბსოლუტიზაცია და ატომისტური მსოფლმხედველობის დაფუძნება. ასეთი კონცეფციები ამჟამად არც ბურჟუაზიულ მკვლევარებს აკმაყოფილებთ. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ

<sup>21</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 23.



ერთ ადგილს კ. ლევითის გამოკვლევებიდან, რომელიც ამავე საკითხებს ეხება.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თავისი კონცეფცია ლევითმა ჰეგელისა და მისი მიმდევრის კ. როზენკრანცის მიხედვით ააგო. ამისათვის მან გამოიყენა ჰეგელის „გონის ფენომენოლოგია“ და „ენციკლოპედიის“ მესამე ტომი როზენკრანცის „ფსიქოლოგიასთან“ ერთად. აქ საქმე იწყება გონით, რომელიც იძლევა ბუნებას. ეს თეზისი ლევითმა ნახევარ ჰეგმარიტებად მიიჩნია და მას დაურთო „სისრულისათვის“ სრულიად საწინააღმდეგო დებულება, სადაც გონი ბუნების ნაწარმოებად არის წარმოდგენილი. ავტორი წერს: „...ჩვენ ვერ ვიაზროვნებდით და ვერც ვილაპარაკებდით, ჩვენი ტვინი გაშუღმებით რომ არ იკვებებოდეს სისხლით“<sup>22</sup>. ამას წერს ის ფილოსოფოსი, რომელიც იდეალისტურ ბანაკს ეკუთვნის: ძნელია აღამიანზე ილაპარაკოთ და მისა კავშირი ბუნებასთან უარყო!

რაც შეეხება ფსიქოფიზიკური ერთიანობის თეზისს, იგი მრავალნაირად არის ინტერპრეტირებული და ამიტომ სპეციალურ ანალიზს მოითხოვს მისი გამოყენება მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიაში. მაგრამ იმის თქმა უსაფუძვლო იქნება, რომ აქ საკვლევი და გასამართავი არაფერია და რომ ე. წ. დეკარტის პრობლემა მოჩვენებითია. ერთია ფიზიოლოგიურისა და ფსიქიკურის გაიგივება, ერთ-ერთის დაყვანა მეორეზე<sup>23</sup> და თვისებრივი განსხვავების აღიარება მათ შორის და შემდეგ იმის ძიება, თუ როგორ ხორციელდება ფსიქიკურ და ფიზიკურ სინამდვილეს შორის ისეთი კავშირი, რომელიც საბაბს იძლევა „ფსიქოფიზიკურის“ ერთიანი ცნების შესაქმნელად. როცა მოვლენათა თვისებრივ თავისებურებას არ ეწევა ანგარიში, ჩვეულებრივ მექანიციზმი იჩენს თავს; ამის დასაძლე-

---

<sup>22</sup> კ. ლევითი, „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემისათვის“ („ახალი ანთროპოლოგია“, შტუტგარტი, 1975, გვ. 341). ანალოგიურ აზრს აცხადებებს ფ. ბესანგე: „ლტოლვა და გონი“ (ქუტნ. „ფილოსოფიური კვლევა“, 1963, ტ. V XII, 3, გვ. 385).

<sup>23</sup> ფსიქიკის დაყვანა ფიზიოლოგიურ პროცესზე ცნობილი ფაქტია. ისეთ „ფსიქოლოგიურ“ მიმართულებებში, როგორცაა ბიჰევიორიზმი, რეფლექსოლოგია და „ობიექტური ფსიქოლოგია“ ხშირად გვხვდება ასეთი გაიგივება. ამას ენათესავენ აგრეთვე ფსიქიკის ეპიფენომენალობის თეზისიც.

არის საწინააღმდეგო დებულება გამოყენებული ფსიქოლოგიაში. როგორც იშვიათი შემთხვევა, გვინდა დავასახელოთ „ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგიის“ ცნობილი ავტორი თ. ციპენი, რომელსაც ცვინი და ფიზიოლოგიური პროცესები წარმოდგენილი აქვს, როგორც ფსიქოლოგიური ფენომენების კომპლექსი (იხ. ჩვენი „ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები“, ნაწილი პირველი. თბ., 1957, გვ. 45).

ვად აუცილებელია დიალექტიკური ლოგიკა იქნეს გამოყენებული. პოზიტივიზმის წამოწყება-ბრძოლა ე. წ. მოჩვენებითი პრობლემების გაუქმებისათვის არაიშვიათად უადგილო ადგილას არის გამოყენებული. საუკუნოებრივი პრობლემის გამოცხადება ფსევდო-პრობლემად ისევე საპასუხისმგებლო აქტია, როგორც ამ პრობლემის გადაჭრის პრეტენზია.

ფსიქოფიზიკური პრობლემა დეკარტისეული ტიპისა უნდა გადაჭრილიყო ფიზიოლოგიურადა და ფსიქიკურის ურთიერთობის კაუზალურად წარმოდგენით, ამის შესაძლებლობის დასაბუთებით. ეს პრობლემა, პრობლემა მოვლენათა შორის კაუზალური ურთიერთობისა საერთოდ სხვადასხვანაირად არის წარმოდგენილი. აქ ერთიმეორის გვერდით ვხვდებით კაუზალობის აბრიორულ, ემპირისტულ, რაციონალურ, სუბსტანციალურ და ა. შ. გაგებას. ფიზიკურისა და ფსიქიკის ურთიერთობა პოზიტიური სახითაც არ არის შინაარსეულად ერთნაირი. ერთ-ერთი შესაძლებელი თვალსაზრისი იქნებოდა ასეთი: მოვლენები, წმინდა ფენომენებად წარმოდგენილი, გამორიცხავენ ყოველგვარ კაუზაულობას ურთიერთობის ასპექტით. ერთი ფენომენი თავითონ მეორეში ვერ გადავა. ამის ვარაუდი აბსურდია. ცვლილებები მოვლენებში, ფენომენებში მიეწერება იმ სინამდვილეს, მის მოქმედებას, რაც ფენომენების „უკან“ დგას სუბსტანციალური რეალობის სახით. კაუზალური კავშირი „ირაციონალური“ ურთიერთობაა. კაუზალობა ფაქტიური ვითარების გარეშე ვერ იაზრება, აქ რაციონალურ, ლოგიკურ კავშირს არ უნდა ვეძებდეთ. ელექტრომაგნიტური ტალღების რხევის სიხშირის გარკვეული რაოდენობა რომ, მაგალითად, წითელ ფერს იწვევს, ზოლო ანავე ტალღების რხევის სიხშირის სხვა რაოდენობა— მწვანეს, არავითარ ლოგიკურ აუცილებლობას არ შეიცავს, ეს საგანგებო დამტკიცებას არ საჭიროებს. მდგომარეობა შებრუნებულად რომ წარმოდგინოთ, ესეც ისევე იქნებოდა მისაღები და „დამაჯერებელი“, როგორც პირველი ვარიანტი. ჩვენ ვხედავთ კაუზალობას და ამით ამოიწურება საქმის ვითარება. მისი „რაციონალიზაცია“ შეუძლებელი ჩანს<sup>24</sup>. ფიზიკურ და ფსიქიკურ მოვლენათა კავშირის იდეას, უნდა ვიფიქროთ, კაუზალობის ლოგიკურ აქტად წარმოდგენა

<sup>24</sup> მაინც არსებობს ფილოსოფიაში ისეთი მისწრაფება, რომელიც ცდილობს ფილოსოფიის საბოლოო მიზნად იმის ცხადყოფა წარმოიდგინოს, რომ ყოველგვარი კაუზალური პროცესი აიყვანოს ლოგიკურ კავშირებამდე. ეს ჩვენ გვესახება, როგორც მატერიის უარყოფა და ლოგოსის უნივერსალიზაცია.

ელობება წინ. ფიზიკურისა და ფსიქიკის რეალური ურთიერთობა, დეკარტის მიხედვით, გასაგებია ლმერათისათვის, მაგრამ გაუგებარია ადამიანისათვის. ეს გასაგები ჩანს იქიდან, რომ დეკარტი იყო რაციონალისტი და კაუზაულობაშიც რაციოს ეძებდა. თუ ლოგიციზმს არ გავიზიარებთ, ფსიქოფიზიკური კაუზაულობა ისევე „გასაგები იქნება, როგორც საკუთრივ ფიზიკური. ხომ ცხადია, რომ ნამდვილი გაგება, ე. ი. ლოგიკური კავშირი არ არის არც ფიზიკურ მოვლენათა შორის, „გაგება“ არც ასეთი ფაქტის არის შესაძლებელი. ამიტომ ჩვენ კაუზაულობის დასაწევად ყველგან მისი ემპირიული მოცემულობა მიგვაჩნია. დასაბუთებისათვის აქ ჯ. ს. მილის ინტუქციის მეთოდები იკმარებს.

ფსიქოფიზიკური პრობლემის განხილვამ ჩვენ დროში ახალი საკითხი წამოჭრა. მთელმა რიგმა მკვლევარებმა ფსიქოფიზიკურ პრობლემას გვერდი აუარეს და ახალი კითხვა დასვეს. ეს მოხდა იმის საფუძველზე, რომ ორგანიზმიდან გამოჰყვეს მისგან ვითომდა არსებითად განსხვავებული „ცოცხალი“ სინამდვილე, რომელსაც დაუსაკუთრეს ტერმინი „ტანი“. ეს სინამდვილე, მისი სპეციფიკა თითქოსდა შეუმჩნეველი იყო და ორგანიზმის შესწავლით ისიც შესწავლილად იგულისხმებოდა. ამჟამად არსებობს არც თუ მცირე რაოდენობის ლიტერატურა ტანის შესახებ, სადაც ლაპარაკია ახალ მეცნიერებაზე, რომელიც არც ბიოლოგია და არც ბუნებისმეტყველება არ არის. იგი ფილოსოფიად იწოდება და მის ფუძემდებლად მ. შელერი იგულისხმება. ბერნჰარდ ლორშაიდმა თავი მოუყარა შელერის გამონათქვამებს ამ საგანზე და სისტემატური ხასიათი მისცა მას. როგორც ცნობილია, შელერი არ იყო სისტემატიკოსი საერთოდ და ამ საგანზეც სისტემა ვერ შექმნა, მაგრამ ლორშაიდის შრომა შელერის ფსიქოლოგიურ კონცეფციასთან ერთად საფუძველს იძლევა მისი ახალი კონცეფციის წარმოსახვის შესახებ. ლორშაიდმა ჯერ გამოაქვეყნა შელერის ფენომენოლოგიური ფსიქოლოგია<sup>25</sup> და შემდეგ ვრცელი გამოკვლევა ტანის ფენომენის შესახებ<sup>26</sup>. ავტორი არგუმენტირებულად იცავს იმ აზრს, რომ მ. შელერის ფილოსოფიაში (ფართო მნიშვნელობით, როცა იმაში რელიგიის ფილოსოფია და თეოლოგიაც იგულისხმება) ტა-

<sup>25</sup> იხ „მაქს შელერის ფენომენოლოგია ფსიქიკისა“, ბონი, 1957, ლორშაიდის ამ გამოკვლევის ანალიზი მოცემული გვაქვს „ფსიქოლოგიის პრინციპულ საკითხებში“, ნაწილი მეორე, თბილისი, 1959, გვ. 301.

<sup>26</sup> ბ. ლორშაიდი, „ტანი — ფენომენი. შელერის არსული ონტოლოგია ტანისეულისა“, ბონი, 1962.

ნის ფილოსოფიას ცენტრალური ადგილი უჭირავს. ეს ფილოსოფია, გამოდის ასე, არის ნამდვილი ფილოსოფია, ე. ი. აკმაყოფილებს ფილოსოფიის მკაცრ მოთხოვნას და თან ისეთ ძირითად ფუნქციას ასრულებს, რომელიც კმნის სინთეზს ფილოსოფიასა და თეოლოგიას შორის.

ტანი წარმოდგენილია როგორც ეიდეტის სავანი და მისი შემეცნება მთლიანად ემყარება მატერიალურ აპრიორულს. ტანი საშუალებას იძლევა ვილაპარაკოთ მის წმინდა ფენომენზე, არსისეულ განჭვრეტაზე და გასაგებად წარმოგვიდგენს მთელ რიგ ფუნქციებს, რომელთა იგაგება ტრადიციულად წარმოდგენილ სხეულისა და სულის ურთიერთობის საფუძველზე ვერ მოხერხდება. ტანი არანაკლებ მნიშვნელოვანია ადამიანის არსის საწვდომად, ვიდრე სუბიექტური და ობიექტური გონი. ისიც შეიძლება ითქვას, რომ სისტემატურობას მოკლებული ფილოსოფიური მედიტაციები შელერისა მწყობრად გამოიყურება, როცა ტანი, მისი არსი და სპეციფიკური არსებობა ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ასაგებად არის გამოყენებული.

ეიდეტური მოძღვრება ტანის თაობაზე უკვე მრავალი მკვლევარის ძიების საგანი გახდა. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ამგვარი შემოაზრის ავტორები: არ. გულენი, ჰ. პლესნერი, ე. პ. სარტრი, მერლო-პონტი, კ. ა. პოირსენი და სხვ. ამ ავტორებს ის აერთიანებს, რომ ფილოსოფიას ტანის შესახებ ისინი გამოპყოდენ სხეულის მეცნიერებიდან, უკავშირებენ და ამსგავსებენ მას გონის მეცნიერებას და განსაკუთრებულ მნიშვნელობას მიაწერენ ადამიანისა და ღმერთის ინტერპრეტაციაში<sup>27</sup>. ამის მიუხედავად, ამ ავტორთა კონცეფციებს შორის არის თვალსაჩინო განსხვავებაც. ამ საკითხს საქმის დიდი ცოდნით ეხება ლორშაიდი. აქტუალურ საკითხებს წარმოადგენს ამ თემის (ე. წ. „ტანის ფილოსოფიის შესახებ“) ვრცელი და საფუძვლიანი განხილვა, მისი ცალკე წიგნად გამოცემა.

შენიშვნა: ტანის სპეციალური პრობლემა უნდა იქნეს განხილული იმ სიტუაციაში, სადაც განიხილავენ საკითხს ადამიანის „სულისა და ტვინის“ ურთიერთობის რაობაზე. მარქსისტულ-

<sup>27</sup> ზოგი თეოლოგი იქამდე მივიდა, რომ ე. წ. მკვდრებით აღდგომას ამ ფენომენზე ამყარებს. ჩვენ, რასაკვირველია, არავითარი ინტერესი არა გვაქვს ტანის ეიდეტობაზე წამოჭრილ თანამედროვე ესპატოლოგიას შევეხოთ, მაგრამ ის კი საჭიროდ მოგვჩნია, რომ ათეისტური მოძღვრება ჩვენში ეხებოდეს ყოველივე ახალს, რაც თანამედროვე თეოლოგიაში იჩენს თავს ახალი „საბუთების“ სახით.

ლენინურ ფილოსოფიაში პრობლემას არ წარმოადგენს დებულება, რომ სუბსტანციალური სული საერთოდ არ არსებობს და ე. წ. სულიერი ცხოვრება ადამიანისა იაზრება, როგორც უმაღლესად განვითარებული მატერიის, თავის ტვინის პროდუქტი. რახან დამტკიცებულად ითვლება, რომ ფსიქიკური პროცესი უწყვეტ პროცესს არ წარმოადგენს, არამედ წამდაუწყომ ჩნდება და ქრება ცნობიერებაში, დგება აუცილებლობა ისეთი სინამდვილის არსებობისა, აღიარებისა, რომელიც უწყვეტი<sup>28</sup> არსებობის მქონეა და სუბიექტის ფუნქციას ასრულებს ფსიქიკის მიმართ. ეს ვითარება იმდენად ცხადია, რომ მისი უარყოფა არავის უფიქრია. ფსიქიკა, როგორც ცნობიერი მოვლენა, წყვეტილია და ამიტომ საჭიროა მონახოს სუბსტრატი, რომელიც შესაძლებელს გახდის იმას, რომ ფსიქიკური პროცესი ამ სახით, წყვეტილი ფორმით არსებობდეს. აქ გაჩნდა ორი დიამეტრალურად განსხვავებული პასუხი. ერთი სუბსტრატად ასახელებს სულს, რომელიც განუწყვეტელი არსებობით არსებობს ადამიანის დაბადებიდან სიკვდილამდე<sup>29</sup>, ხოლო მეორე პასუხი ტვინს ასახელებს. რომელიც აგრეთვე უწყვეტად არსებობს ადამიანის დაბადებიდან მის სიკვდილამდე. პირველი შეხედულება ეკუთვნის იდეალიზმს, უფრო ზუსტად — სპირიტუალიზმს, ხოლო მეორე პასუხი არის მატერიალიზური.

ამ ორ პასუხს შორის ის არსებითი ფაქტიური განსხვავებაა (ერთ-ერთი), რომ ტვინის არსებობა არაერთგვაროვნად არ არის, არც იდეალისტიკისათვის და არც მატერიალისტიკისათვის, ხოლო რაც შეეხება სულის არსებობას თუ გინდ მხოლოდ ადამიანის სიცოცხლის განმავლობაში, ის მაინც სადავოა. მატერიალისტი ამას უარყოფს, მხოლოდ იდეალისტი იცავს სულის არსებობის თეზისს. იდეალისტი ვალდებულია ორი დებულება დაიცვას. ის, რომ სული არსებობს და კიდევ ის, რომ მას შეუძლია ფსიქიკის არსებობა

<sup>28</sup> იგულისხმება არა სრული უწყვეტობა, არამედ უწყვეტობა არსებობის განმავლობაში. გრაფიკულად რომ გამოვსახოთ ფსიქიკისა და მისი სუბსტრატის არსებობის ფორმა, ასეთ სურათს მივიღებთ: ფსიქიკა თავის გაჩენიდან („ა“) საბოლოო გაქრობამდე (ბ) არსებობის ასეთ სურათს გვაძლევს ა — — — ბ, რაც იმაზე მიგვითითებს, რომ „ა“ წერტილიდან „ბ“ წერტილამდე ფსიქიკა გააუღმებთ ქრებოდა და ჩნდებოდა. ეს არის წყვეტილი გამოვლინება ფსიქიკისა დაბადებიდან სიკვდილამდე. ის, რამაც სუბსტრატის როლი უნდა შეასრულოს, დასაწყისიდან „ა“ დასასრულამდე „ბ“, უწყვეტ არსებობას ავლენს. ის გამოიხატება ასე „ა“ ————— „ბ“.

<sup>29</sup> არის ისეთი შეხედულებაც, რომელიც სულს მუდმივ არსებობას მიაწერს. ეს თეოლოგიის უფრო ეკუთვნის, ვიდრე ფილოსოფიურ მეცნიერებას.

უზრუნველყოს და მას არსებობის ის ფორმა მიანიჭოს, რომელიც მას აქვს.

მატერიალიზმი იმ უპირატეს მდგომარეობაშია, რომ მის მიერ სუბსტრატად დასახელებული მოვლენა, ტვინი ნამდვილად და უექველად არსებობს და ექსპერიმენტულ კვლევასაც ექვემდებარება, რასაც ვერ ვიტყვით სულის შემეცნების შესახებ, მაგრამ პრინციპული დებულება, ძირითადი მისი პოსტულატი მტკიცედ დგას. ეს არის პოსტულატი, რომელიც გვეუბნება: ფსიქიკის ცხოვრების ყოველი სახე განსაზღვრულია ტვინის ცხოვრებით, მისი მოქმედებით. მართალია, ყოველი ფსიქიკური აქტი თავისებურია და საფუძველსაც თავისებურს მოითხოვს, მაგრამ ამის დადგენა, ტვინის კონკრეტული მუშაობის შესწავლა არის ურთულესი და უსაზღვრო სამეცნიერო ძიების საქმე, რაც მრავალ სპეკიალურ მეცნიერებას მოითხოვს. მთავარია ის, რომ ტვინის მუშაობის შესწავლა რაგინდ ღრმად-მღებარე კანონზომიერებას არ უნდა ეხებოდეს იგი, განუხორციელებელი არ დარჩება, ხელსახებად — მოცემული სინამდვილის შესწავლა საექვო რამ არ შეიძლება იყოს.

ტანის ეიდეტიკა, რამდენადაც იგი სხეულის მექანიციკისტურ გაგებას უარყოფს, მართალია. ამგვარი კრიტიკა საერთოდ ცნობილი იყო ბევრად ადრე. ფიზიოლოგიური პროცესების იმ გაგების საფუძველზე, რომელიც „კლასიკური“ ბუნებისმეტყველების მეთოდოლოგიით იყო ნაკარნახევი, გაძნელდა, შეუძლებელი გახდა ფსიქიკური ცხოვრების შემეცნება და სრულიად მიუწვდომელის სახით გამოვლინდა გონისეული აქტები. დეკარტის შემდეგ ფიზიოლოგიურ ფსიქოლოგიას, იმ მეცნიერებას, რომელიც ფსიქიკის სუბსტრატად ტვინის მოქმედებას ვარაუდობდა, ყველგან ფსიქიკური დუალიზმი ელობებოდა. ექსპერიმენტულმა ფსიქოლოგიამ ვ. ვუნდტის პირით განაცხადა, რომ ფსიქოლოგია არ შეიძლება იყოს ფიზიოლოგიური, თუ ამ ცნებაში იგულისხმება ფსიქიკის ახსნა-გაგება ფიზიოლოგიური სინამდვილით. რეალური კონტაქტი ფსიქიკასა და ფიზიოლოგიურ სინამდვილეს შორის ვუნდტსა და მის მრავალრიცხოვან მიმდევრებს შეუძლებლად მიაჩნდათ. ამ პუნქტში ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგია, როგორც წესი, დეკარტის პოზიციასზე იდგა და ფსიქოფიზიკურ პარალელიზმს იცავდა<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> ვ. ვუნდტი თავის „ფიზიოლოგიურ ფსიქოლოგიას“ ასეთ განმარტებას აძლევდა: აქ იგულისხმება ის ფაქტი, რომ ფსიქიკაზე ექსპერიმენტი შეიძლება ჩატარდეს მხოლოდ ფიზიოლოგიურ სინამდვილეზე შემოქმედების გზით. ფსიქიკაზე უშუალო შემოქმედება ვუნდტს შეუძლებლად მიაჩნდა. რ. ჩეენი „ფსიქოლოგიის პრინ-

როდესაც კ. მარქსი თავის „თეზისებში“ ლ. ფოიერბახს შესახებ მატერიალიზმს ბრალს სდებდა სუბიექტური მომენტის უგულვებლყოფაში, არსებითად აწარმოებდა მექანიცისტური თვალსაზრისის კრიტიკას. ეს გასაგებია, რადგან დიალექტიკური მთლიანობა სინამდვილისა გამორიცხავს ყოველი სახის მეტაფიზიკურ დუალიზმს. დიალექტიკური ლოგია ჰოითხოვს სამყაროს თვისებრივ მრავალფეროვნებასთან ერთად მის მთლიანობასაც. რომელიმე მათგანის „დავიწყება“ მიუღებელ მათემატიკურ მსოფლმხედველობას აძლევს დასაბამს.

აკად. დ. უზნაძის „ვანწყობის თეორიაც“ წარმოიშვა ფსიქოფიზიკური დუალიზმის დაძლევისათვის. ამოსავალი პოსტულატები ამ თეორიისა ასე იყვნენ წარმოდგენილი: „თანამედროვე ფსიქოლოგიის ერთ-ერთ უდავო მონაპოვარს ისიც წარმოადგენს, რომ ფსიქიკური მოვლენები სრულიად უსუბსტრატო პროცესებად უნდა ჩაითვალოს“<sup>31</sup>. „...არაცნობიერი შეგრძნება, არაცნობიერი აღქმა, გრძნობა და ნებელობა სრულიად სამართლიანად ითვლება შინაგანი წინააღმდეგობის აუცილებელ ნიშნულად“<sup>32</sup>. „...ობიექტური პრინციპიალური ანტიპოდია სუბიექტურისა და ფსიქიკურისა, და სასწაული იქნებოდა, არსებითად ფსიქიკურის საზღვრებს გადაღმა მდებარეს მიმართულება მიეცა იმ პროცესისათვის, რომელიც სწორედ ფსიქიკური შინაარსის გაფორმებებს ემსახურება“<sup>33</sup>. ის, რასაც დ. უზნაძე ეწებს, არის აღქმის ნიშანი ობიექტზე მითითებისა. ამას ჩვეულებრივ ინტენციას ეძახიან. რამდენადაც აღქმა ფსიქიკური, სუბიექტური პროცესია, გარკვევას საჭიროებს იმის ახსნა, თუ როგორ არის ეს შესაძლებელი, როგორ იძენს სუბიექტური ობიექტზე მითითების ნიშანს? ჩამოთვლილი პოსტულატების მიხედვით, ეს შეუძლებელია მოხდეს ობიექტის სუბიექტზე ზემოქმედებით (ეს იქნებოდა სასწაული), შეუძლებელია ეს მომზდარიყო არაცნობიერი ფსიქიკის საშუალებით (მართალია, აქ ცნობიერებს გარეთ არსებული იგულისხმება და, ამდენად, ობიექტურობის შემოტანას სუბიექტში ის შესაძლებელია, მაგრამ „უბედურება ის არის, რომ ასეთი რამ შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს და ამიტომ მისი არსებობა გამორიცხულია), რადგან ასეთი რამ არ არსებობს და

---

ციკული საკითხები“, ნაწ. პირველი, 1957, გვ. 121 და შემდ. თ. ციკუნის სპირიტუალისტურ „ფიზიოლოგიურ ფსიქოლოგიაზე“ ზემოთ იქო მითითებული.

<sup>31</sup> დ. უზნაძე, „იმპერსონალია“, („ჩვენი მეცნიერება“, 1923, გვ. 24).

<sup>32</sup> იქვე, გვ. 6.

<sup>33</sup> იქვე.

ბოლოს, ეს უნდა გაეკეთებია თვითონ ფსიქიკას, ცნობიერებას, მაგრამ ესეც შეუძლებლად არის მიჩნეული, რადგან ფსიქიკა სუბსტრატული სინამდვილე არ არის. აქ კი ამისთვის „ობიექტურობა“ საჭირო, მაგრამ ისეთი, რომელიც სუბიექტურობიდან გამოყოფილი არ არის; ეს არის ქვეფსიქიკური, ისეთი სინამდვილე, რომელიც უსწრებს ობიექტურისა და სუბიექტურის დიფერენციაციას. ამერიიდან დ. უზნაძის პრობლემა, პირველ რაგში, არის გააზრება, ინტერპრეტაცია, კონკრეტიზაცია და კონკრეტულად „დანახვა“ იმისი, რაც „ქვეფსიქიკური“-ს სახელწოდებით არის აღნიშნული და რისი უარყოფითი ნიშნები მაინც ვიცით. ეს ნიშნებია: ის არ არის არც ფსიქიკური და არც ფიზიკური. დ. უზნაძის მიერ შემოტანილი ცნება შეიძლება „გაკეთდეს“ ორნაირად, ორი გზით. ქვეფსიქიკურის ადგილას დავსვათ არაცნობიერი ფსიქიკა და მას, როგორც ცნობიერების გარეთ მდებარეს, მივანიჭოთ სუბსტრატობის ფუნქცია. ამ გზით ჩნდება დ. უზნაძის ფსიქოლოგიაში ძველი ნაცნობი ცნება და ის, ჩვენი აზრით, აუქმებს იმ ახალს, რაც შემოიტანა მეცნიერებაში დ. უზნაძემ.

მეორე გზა „კონკრეტიზაციისა“ იქნებოდა ახალი ასპექტის შემოტანა ადამიანის ორგანიზმიდან. აქ იგულისხმება ორგანიზმის ისეთი ნიშანი, რომელიც ვერ იქნა ამჟამად გაბატონებული მექანიკური ფიზიოლოგიის მიერ შემჩნეული და მხოლოდ ფილოსოფოსების მიერ იქნა ასე თუ ისე აღწერილი და სპეციფიკურ თეორიად ჩამოყალიბებული. ვიგულისხმობთ ტანის ეიდტიკა.

პირველი ვარიანტის სასარგებლოდ სუბიექტურად მაინც ლაპარაკობს თვითონ აკად. დ. უზნაძის მიერ დაწერილი წინასიტყვაობა მის წიგნში, რომელიც გამოქვეყნდა 1949 წ. ამ წინასიტყვაობაში გამოთქმული იდგის შესაბამისობა დ. უზნაძის თეორიისადმი ფრიად სადავოდ მიგვაჩნია და ამის შესახებ ჩვენი აზრი მრავალჯერ გვაქვს გამოთქმული<sup>34</sup>.

რაც შეეხება მეორე ინტერპრეტაციას, ამაზე შემძლია განვაცხადო შემდეგი: ფსიქოლოგიის სემინარზე სტუდენტებს, რომლებიც ეცნობოდნენ აკად. დ. უზნაძის თეორიას, ქვეფსიქიკურის შესახებ ასეთი ინტერპრეტაცია შივეცი: აქ ლაპარაკია ფიზიოლოგიურის გამოყენების შეუძლებლობაზე აღქმის საფუძვლობის წარმოსაშობად, როცა ფიზიოლოგიურში იგულისხმება დღევანდელი

<sup>34</sup> А. Т. Бочоришвили, «Проблема бессознательного в теории установки Д. Н. Узнадзе». («Вопросы психологии», 1966, № 1).



მონაცემები მხოლოდ და არა პრინციპულად მთელი ფიზიოლოგიური პოტენცია. უნდა ვიფიქროთ, რომ მომავალი კვლევა-ძიება აღმოაჩენს ფიზიოლოგიის ისეთ ასპექტს, რომელიც ქვეფსიქიკურს შეცვლის და დააკონკრეტებს. ეს იყო ჩემი „უზურპატორული“ მსჯელობა და მე ამის შესახებ დაუყოვნებლივ ვუთხარებ ბატონ დიმიტრის. მან ეს აზრი მოიწონა, შეიძლებაო ასეთი ინტერპრეტაცია. ეს მე მოვასხენე საზოგადოებას დისკუსიაზე, რომელიც მიეძღვნა თემას: „საბჭოთა უსიქოლოგიის ზოგიერთი საკითხი“, 1952<sup>35</sup>.

აი ახლა, როცა ტანის ფილოსოფიაზე ასე ინტენსიურად ლაპარაკობენ, ვფიქრობთ, მომწიფებულია საკითხის განხილვა სწორედ ამ სიტუაციაში. რა არის ახლა მეცნიერული მონაპოვარი ცოცხალი სინამდვილის კვლევის სფეროში, რაც ფსიქიკური და გონისეული აქტების გაგებაში გვეხმარება? როგორ უნდა ვიპოოთ ამყამად ე. წ. ფსიქოფიზიკური პრობლემის გადაჭრა საერთოდ და, კერძოდ, ეხმარება თუ არა ეს მონაპოვარი განწყობის უზნაძისეულ თეორიას?<sup>36</sup>

რაც შეეხება ტანის თანამედროვე პრობლემას, მის ადგილსა და მნიშვნელობას ადამიანის ფილოსოფიური შემეცნების თეორიაში, უნდა ითქვას შემდეგი: თუ აქ ის ნიშან-თვისებები იგულისხმება, რომლებიც ცოცხალი სინამდვილის სფეროში დასტურდებიან და ტრადიციული ფიზიოლოგიისათვის უცნობი იყო, უნდა ვთქვათ,

<sup>35</sup> ეს მე ვთქვი ჩემ საბოლოო სიტყვაში ამ დისკუსიის დროს. მთელი მასალა ამ დისკუსიისა ითარგმნა რუსულად და მომზადდა დასაბუქდად, მაგრამ, სამწუხაროდ, იგი არ გამოცემულა. უნდა იმედი ვიქონიოთ, რომ ეს ნაშრომი ინახება დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტში და ოდესმე მაინც გამოიქვამს.

<sup>36</sup> ფსიქიკის პრობლემა, მისი ცენტრი აკად. დ. უზნაძეს წარმოუდგა როგორც ინტენციის პრობლემა. ინტენციაში ის გულისხმობდა ფსიქიკაში გამოვლენილ „მოითებებს“ ობიექტზე. გასარკვევი იყო ის, თუ როგორ განიდა ფსიქიკაში ეს მოითებება, როცა ფსიქიკა და ობიექტი ერთიანობას ანტიპოდად არიან წარმოდგენილი? ეს უნდა მოხდეს, დ. უზნაძის აზრით, ისეთი სინამდვილის მეშვეობით, რომელიც სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირებულობას არ შეიცავს. ეს სინამდვილის ის სახეობაა, რომელიც ობიექტურისა და სუბიექტურის შუამავლობას შეძლებს. ცხადია, რომ ამას შეძლებს მხოლოდ ისეთი სინამდვილე, რომელიც გააუქმებს სუბიექტ-ობიექტის ანტიპოდურობის იდეას. წინააღმდეგ შემთხვევაში, „მესამე კაცის პრობლემას“ თავს ვერ დავაღწევთ. საქირა მხედველობაში მივიღოთ ისიც, რომ „ინტენცია“, მისი ავტორების მიხედვით, ნაწარმოები რამ არ არის. ამაში იგულისხმება ცნობიერების საწყისისეული ნიშანი, რაც არ მოითხოვს და არ ექვემდებარება არც ახსნას და არც გენეზისს. ამჟამად დასავლეთში ინტენციას კი არ ხსნიან, არამედ ინტენციით ხსნიან ბევრ „მარადიულ პრობლემას“.

რომ აქ საქმე გვაქვს ფიზიოლოგიის ბუნებრივ განვითარებასთან იმ სპეციფიკით, რომ ეს მოხდა ფილოსოფიური მდგომარეობის საფუძველზე. ცნობილია ტერმინი — „ფსიქოლოგიური ფიზიოლოგია“, რომელიც იმაზე მიუთითებს, რომ ფსიქიკის ამხსნელ სინამდვილეში საჭირო ფაქტორების აღმოჩენისათვის საჭიროა შეიარაღებული ვიყოთ იმ ფენომენების ცოდნით, რომელთა ახსნაც არის განზრახული. უთუოდ ამ პირობას აკმაყოფილებდნენ ის მკვლევარები, რომელთაც ტანის ფილოსოფია შექმნეს. როგორც არ უნდა გამოიყურებოდეს ეს ფილოსოფია, ტანის მეცნიერება მაინც ფიზიოლოგია იქნება. დიალექტიკური ლოგოკა ამგვარ მუშაობას საჭიროდ, აუცილებლად მიიჩნევს. ფილოსოფიის მეთოდოლოგიური ფუნქცია სპეციალური მეცნიერების მიმართ აქ განსაკუთრებული სიციხადით არის გამოვლენილი. მატერიალიზმის პირველი პოსტულატი — „მდგომარეობა ქმნის შეგნებას“ — პირდაპირ გვავალებს ამას, შეგნების საფუძვლების ძებნას შეგნების შესაბამისი მატერიალური პროცესებით, მოაზროვნე ტვინის განზილვას განსახილავი სინამდვილის ხელმძღვანელობით<sup>37</sup>. ამის საწინააღმდეგოდ მოხდა სრულიად მოულოდნელი: საბჭოთა კავშირის ფილოსოფოსთა შორის გამართა ცხარე კამათი ადამიანის ტვინის ფსიქოლოგიური ფუნქციის თაობაზე. იქვის ქვეშ დადგა ტვინის საშემეცნებო უნარი, ინტელექტუალური შემოქმედება მთლიანად გამოიყვანეს სოციალური ფაქტორიდან, ბიოლოგიური ფაქტორი გამოირიცხა ადამიანის აზროვნების საფუძვლებიდან. და ასეთი შეხედულება ტვინისა და აზროვნების ურთიერთობაზე მარქსისტულ მატერიალიზმად იყო წარმოდგენილი. რა გასაკვირია, რომ ამის საფუძველზე კამათმა მართალად რომ ცხარე ხასიათი მიიღო<sup>38</sup>.

რასან საქმემ მოითხოვა კარგად ცნობილისა და ცხადყოფის გამეორება, ორიოდ სიტყვით ჩვენც შევეხებით ამ დიდ პრობლე-

<sup>37</sup> თანამედროვე ფილოსოფიურ „საკვირველებათა“ შორის განსაკუთრებით გვაოცებს ის, რომ მარქსისტულ-ლენინური თვალსაზრისით გამოთქვამენ ასეთ დებულებებს: «Психика человека определяется только социальными, а не биологическими факторами». „Все нормальные люди биологически равны между собой... различия между ними — следствие различных социальных сред» («Вопросы философии». 1969, № 3, с. 147). ნუთუ ძალაში აღარ არის ძველისძველი მატერიალისტური დებულება, დადასტურებული მარქსიზმის კლასიკოსების მიერ? ვ. ლენინი ასე წერდა თავის წიგნში „მატერიალიზმი და ეპიკურიტიციზმი“: „აზროვნება და ცნობიერება ადამიანის ტვინის პროდუქტებია — ამბობს ენგელსი „ანტიდუირნიზმი“ (ვ. ი. ლენინი, თბზ., ტ. 14, გვ. 99).

<sup>38</sup> იხ. «Вопросы философии», 1968, № 8, II; 1969, № 3.

მას, იდეალიზმისა და მატერიალიზმის ცენტრალურ საცილობელ საკითხს: ლაპარაკი იყო ორგვარ ფაქტორზე—სოციალურ და ბიოლოგიურ ფაქტორებზე. აქამდე მარქსისტულ ფილოსოფიაში უდავო ჭეშმარიტებად ითვლება, რომ ადამიანის მიერ გამოვლენილი ფუნქციები — ფსიქიკა, ქცევა ორივე ფაქტორის მონაწილეობას გულისხმობს. ეს არ გამოირიცხავს იმას, რომ სხვადასხვა კონკრეტული ფუნქცია მეტწილად ან ბიოლოგიური ფაქტორის მოქმედებას მიეწერება, ან სოციალურისას. საერთოდ კი როგორც არ უნდა იყოს ადამიანი და მისი სულიერი ცხოვრება, სულერთია — თავის ტვინის მოქმედების გარეშე იგი სრულიად შეუძლებელია. უტვინო ადამიანი არ არის ადამიანი და მისთვის, მამასადამე, სოციალურ ფაქტორს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. რა გინდ კარგი მოწაყემებიც არ უნდა ჰქონდეს ადამიანს ბიოლოგიური ასპექტით, თუ შესაფერი სოციალური ფაქტორიც არ ექნა ამასთან ერთად, პიროვნების მთელი პოტენციალი ვერ გამოვლინდება, განხორციელებული ფაქტის სახეს ვერ მიიღებს. კიდევ შეიძლება იმის ვარაუდი, რომ პრიმიტიული, ასე ვთქვათ, ნახევრად ადამიანი, ნახევრად ცხოველი არსებობდეს საზოგადოების გარეშე, მაგრამ ლოგიკურადაც შეუძლებელია არსებობდეს საზოგადოება, ადამიანთა კოლექტივი ადამიანების გარეშე. ასევე უმოქმედოდ დარჩება სოციალური ფაქტორი ისეთი არსების მიმართ, რომელსაც არა აქვს ზემოქმედების მიმღები ორგანო, ნერვული სისტემა. არ უნდა იყოს სადავო, რომ თუ არ არის ტვინი, არ იქნება არც ფსიქიკა. მაგრამ ტვინზე უშუალო დაკვირვება ვერაფერს გვეტყვის ფსიქიკის ვერც შინაარსზე და ვერც ფორმაზე. დიდი ხანია, რაც ითქვა, რომ ტვინსა და ფსიქიკას შორის იმგვარი ურთიერთობა არ დაინახება, როგორიც არის ღვიძლის მუშაობასა და ნაღველს შორის. ეს არის უპაყოფიო ფორმით გამოთქმული ჭეშმარიტება და, მამასადამე, საჭიროა მისი გამოთქმა დადებითი ფორმით. ეს ფრიად რთული და ძნელი აღმოჩნდა.

არსებითი მნიშვნელობა აქვს იმას, თუ რას ვგულისხმობთ ფსიქიკის ახსნასა და გაგებაში. არ უნდა გავათანაბროთ ამ ცნებების მნიშვნელობა: ახსნა ნიშნავს მოცემული ფსიქიკური ფენომენის გამომწვევი ფაქტის აღმოჩენას. აქ კაუზალური ურთიერთობა ფსიქიკასა და მის რეალურ გამომწვევს შორის საკმარისი ვითარებაა. გაგება მოვლენისა სხვა რამ არის: ის, რაც აქ უნდა მოიძებნოს, არის საზრისი ფსიქიკასა და მის საფუძველს შორის. ეს განსხვავება საზრისსა და კაუზალობას შორის კარდინალურია და

ფსიქოლოგიის ისტორიიდან კარგად ცნობილი ფაქტია: არსებობს ხომ ახსნითი და გაგებითი ფსიქოლოგია<sup>39</sup>.

კიდევ უფრო დიდი მნიშვნელობა აქვს იმის გათვალისწინებას, თუ როგორ ვიაზრებთ ამ კონტექსტში ასახვის ცნებას. „ასახვა“ ნიშნავს კაუზაციას და ის არის აგრეთვე ვნოსეოლოგიური ცნება. კაუზალური ურთიერთობა არის ყველგან, სადაც არიან რეალური საგნები. ასახვა მაშინ არის ვნოსეოლოგიური ცნება, როცა მოვლენის, საგნის ასახვა ცნობიერებით არის გამოასახული<sup>40</sup>.

როგორც კაუზაციის შედეგი, ფსიქიკა იმას მოგვითხრობს მისი გამოწვევი მიზეზის შესახებ; რასაც სხვა რომელიმე შედეგი თავისი მიზეზის შესახებ, ფიზიკური შედეგი ფიზიკური მიზეზის შესახებ. შემეცნებითი ასახვა, რასაც არ უნდა ეხებოდეს იგი, არ შეიძლება სხვა რამ იყოს, თუ არა ცნობიერება. შეგრძნება შეიძლება იყოს შემეცნება არა იმით, რომ ის გვეძლევა და მას განვიცდით. რამდენჯერაც არ უნდა დავინახოთ ფერი — (ეს არის შეგრძნება), მართო ეს აქტი ვერასოდეს ვერ გვეტყვის იმას, რომ ის არის გამოწვეული ელექტრო-მაგნიტური ტალღებით. იმისთვის, რომ ვთქვათ: ფერი გამოწვეულია ელექტრომაგნიტური ტალღით, საჭიროა ფიზიკური ექსპერიმენტი და ფსიქოლოგიური დაკვირვება ფერზე და ა. შ. სანამ ცნობიერი არ გახდება კავშირი ფერსა და ელექტრომაგნიტურ ტალღებს შორის, მანამდე ფერზე, მის გამოწვევზე მიზეზზე ცოდნა არ გვექნება. თავისთავად აღებულ ფერის შეგრძნება მხოლოდ იმას გვეუბნება, რომ ეს არის ფერი. ამას, ამ ცოდნას ეწოდება ფერის ცნობიერება. ფერი რომ არ იყოს ცნობიერი, ის შემეცნება არ იქნება, მაგრამ მაშინ არც იქნება ის შეგრძნება. არაცნობიერი შეგრძნება ნიშნავს შეუგრძნებელ შეგრძნებას.

<sup>39</sup> ვრცელი მსჯელობა ამის თაობაზე იხ. ა. ბოკორივილი: „ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები“. ნაწილი მესამე, თბ., 1962, და მისივე, „ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიისათვის“, თბ., 1966.

<sup>40</sup> რაც ცნობიერია, ის შემეცნებელიც არის, მაგრამ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგულისხმება მხოლოდ ცნობიერკმნილის შიგთავსი. „შემეცნებაში“ ჩვეულებრივ გულისხმობენ კანონზომიერების ცნობიერებას. შემეცნებელია მხოლოდ ის, რაც გაცნობიერებულია, რისი ცნობიერი ხილვაც გვაქვს. რაც არ უნდა ვაიზარდოს და გარმაედეს შემეცნება, ის არასოდეს შეტი რამ არ იქნება, რაც არის ფენომენისა და მისი კანონზომიერების ცნობიერება. ამ გაგებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ შემეცნება არის ცნობიერება. ვ. ლენინს შემეცნება წარმოდგენილი აქვს, როგორც შესატყვისობა „ბუნების ამსახველ ცნობიერებასა და ცნობიერების მიერ ასახულ ბუნებას შორის“ (ვ. ი. ლენინი, თბზ., გამოც. მეოთხე, ტ. 14, 1950, გვ. 165, და სხვაგან).

თუ ამ გარემოებას მივიღებთ მხედველობაში, მაშინ პრობლემა — „ტვინი და ფსიქიკა“ აშკარა სახეს მიიღებს: არაფერი არ არის ფსიქიკაში, რაც არ არის ტვინში, როგორც შედეგში არ შეიძლება იყოს, რაც არ არის ენერგეტიულად მიზეზში. ყოველი შედეგი და ფსიქიკაც, როგორც კაუზაციის შედეგი, არ შეიძლება იყოს მეტი იმაზე, რასაც წარმოადგენს ენერჯის მიხედვით მისი გამოპწვევი მოქმედება ტვინისა. მიზეზ-შედეგის უტოლობა ენერჯის კანონის მუდმივობას ეწინააღმდეგება.

რა ითქმის ამ ვითარებაში სოციალური ფაქტორის შესახებ? როგორ აღწევს მისი ზემოქმედება ფსიქიკამდე? ეს პროცესი ვერ განხორციელდება ტვინის გარეშე, ტვინზე „გაელის“ გარეშე“, ტვინისთვის სულ ერთია, რა იქნება მისი აგზნების გამოპწვევი — სოციალური თუ ბიოლოგიურ-ფიზიკური ფაქტორი.

თუ შემეცნება საერთოდ არსებობს და არსებობს ობიექტური სინამდვილის, ბუნებისა და საზოგადოების ასახვა, ეს იმას ნიშნავს, რომ არსებობს ამ ინსტანციების ცნობიერი „სურათი“, „აახვა“. ეს არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს ამ ინსტანციების ფოტოსურათი ჩნდებოდეს და მას, ამ ფოტოს ვთვლიდეთ შემეცნებად. ასეთი რამ არ არსებობს და რომ კიდევაც არსებობდეს, ის მაინც შემეცნება არ იქნება. პირიქით, ამით გაჩნდება კიდევ ერთი დამატებითი საგანი შესამეცნებლად და, ცხადია, შემეცნების პრობლემა თავიდან უნდა დადგეს. მეტიც ითქმის: ბუნებასა და შემეცნებელს შორის აიძარტება ამ შემთხვევაში ახალი დაბრკოლება, ბარიერი იმის მსგავსი, რომელიც ნაგულისძმევი ჰქონდა ვ. ლენინს კანტის თეორიაში „თავისთავადი საგნის“ წოდების შეუძლებლობასთან დაკავშირებით. თუ შემეცნება გაცნობიერებას გულისხმობს, უნდა ნამდვილად მოხდეს შესაცნობის გაცნობიერება, ე. ი. ცნობიერება უნდა „შეეხოს“ ყოფიერებას. მართალი იყო კ. მარქსი, როცა ამბობდა, რომ ცნობიერება არის ყოფიერების გაცნობიერება. ეს ყოველი იმას მოასწავებს, რომ ფსიქიკის გარდა ტვინს უნდა ჰქონდეს კიდევ შემეცნების ორგანო — ცნობიერება. თუ ამას მხედველობაში მივიღებთ, უნდა ვთქვათ, რომ შემეცნების მათუწყებლად უნდა მივიჩნიოთ შესამეცნებელზე მიმართება ცნობიერებისა, ცნობიერება უნდა გავიგოთ როგორც ინტენცია. ცნობიერება არ არის არც სუბსტანცია და არც სუბსტრატი. ის არის ფუნქცია, რაც ნათელზედვაში გამოიხატება. ფსიქიკა, ანუ განცდა (ჩვენ ამ ცნებებს ვაიგივებთ) შემეცნებელი კი არ არის, არამედ შესამეცნებელი, უშუალოდ მოცემული სუბიექტური სინამდვილე,

რომლის შესახებ ერთადერთი მეცნიერება არის ფსიქოლოგია. ფსიქიკა ჩვენთვის ის არის, რაც არის ამ ცნებაში ნაგულისხმები ფსიქოლოგიური მეცნიერების მიერ. როგორც კითხვაზე — რა არის მცენარე, უნდა პასუხი გაგვეცეს ბოტანიკამ, ფიზიკურის რაობაზე — ფიზიკამ და ა. შ., ფსიქიკის რაობაზე უნდა ვკითხოთ და დავუჭეროთ ფსიქოლოგიას. სხვას ეს არ ეკითხება. თუ ვინმე ფსიქიკას შემეცნებლად აცხადებს, ის ორგვარ შეცდომას ჩადის: გნოსეოლოგიურ პრობლემას ეხება უადგილო ადგილას და შემეცნებლად მიიჩნევს იმას, რაც არ არის შემეცნება.

ნურც განიზრახავს ვინმე, რომ ცნობიერების წარმოქმნას დაესწროს და მისი გენეზისის შემეცნება მოახერხოს. პირველი და აბსოლუტურად აუცილებელი პირობა შემეცნებისა არის ცნობიერება, მისი ქონა. უცნობიეროდ ცნობიერების აქტი ვერ განხორციელდება, ამ აქტის გარეშე შემეცნება არ იაზრება. ეს ყურადსაღებია საერთოდ, გარეშე იმისა, თუ როგორი იქნება ჩვენი პოზიცია იმ საკითხთან დაკავშირებით, თუ როგორია ხვედრითი წონა აღნიშნული ფაქტორებისა ფსიქიკის განსაზღვრება-განვითარებაში.

დავუბრუნდეთ ჩვენ საკითხს. რამდენად არის კანონიერი თვითონ პრობლემა სოციალურისა და ბიოლოგიურის მეტ-ნაკლებობისა მათი ხვედრითი წონის მიხედვით, როცა მოდავე მხარეები არ უარყოფენ იმას, რომ ადამიანი არის ერთიანი მთელი, რომელიც ტვინსაც შეიცავს და სოციალურ სინამდვილესაც? ხომ არ აუქმებს საკითხის ამგვარ დაყენებას, ქვანტიტატურ მიდგომას თვითონ ფაქტი ადამიანის მთლიანობისა?<sup>41</sup> ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად საჭიროა თვითონ ადამიანის მთლიანობის ცნების გარკვევა. რას გულისხმობს ადამიანის მთლიანობა?

ადამიანის მთლიანობა, როგორც სამყაროს მთლიანობის ერთ-ერთი მომენტი, პრობლემატურ ვითარებას არ წარმოადგენს იმისთვის, ვინც საერთოდ აღიარებს, რომ მონისტური თეალსაზრისი

<sup>41</sup> სოციალურისა და ბიოლოგიური ზეგავლენის გამოანგარიშება მაშინ იქნება წმინდად შესაძლებელი, როცა ხელთ გვექნება წმინდა და თავისთავადი ფსიქიკა, ერთი მხრით, და ასეთივე წმინდა სახით წარმოდგენილი ბიოლოგიური და სოციალური, მეორე მხრით. ნამდვილად ასეთი მოვლენები ემპირიულად უცნობი არიან. ეს გარემოება საკითხის დაყენებასაც ფრიალ საექვოდ ხდის. როგორ უნდა ვიაზროთ. მაგალითად, სოციალური ფაქტორის როლი ფსიქიკის გენეზისში, ფილოსოფიური ას-ექტით, როცა ვიცით, რომ სოციალური, როგორც ასეთი, ვერ მოიზარება ფსიქიკის მონაწილეობის გარეშე? რა ფილოსოფიაა, როცა მისი იუზისი უპიქიკის წარმოშობას მიაწერს ისეთ ფაქტორს, რომელიც უკვე შეიცავს ფსიქიკას?

არის ერთადერთი თვალსაზრისი, რომელიც ეგუება მეცნიერების ფაქტს, მის ერთიანობას<sup>12</sup>. ამჟამად ჩვენ გვევალება მხოლოდ ზოგად ხაზებში წარმოვისახოთ ადამიანის ერთიანობის აუცილებელი პირობები.

ყველაზე მნიშვნელოვანი და წყალგამყოფი ბუნებისეულისა, ცხოველურისა და ადამიანურისა უნდა იყოს ე. წ. რეფლექსური ცნობიერება. ამჟამად ვფიქრობთ, აღარ სარგებლობს მოწონებით უკიდურესი ბიჰევიორიზმი და რეფლექსოლოგია, რომელიც საერთოდ წინააღმდეგია ცხოველის ფსიქოლოგიურობისა. ძნელა დასაჯერებელია, რომ ცხოველს არ სტკიოდეს, როცა მას ჭრილობას აყენებენ და კიდევ უფრო დაუჭერებელია იმის მტკიცება, რომ წან არ „იცოდეს“, რომ სტკივა, რომ მისი ტკივილი ცნობიერებას მოკლებულია. ამ მომენტში, შეიძლება, ცალკე აღებული ტკივილი ადამიანისა და ცხოველისა არსებითად არ განსხვავდებოდენ ერთმანეთიდან. მაგრამ საქმის ვითარება ადამიანთან ამით არ თავდება. ადამიანი ტკივილს რომ განიცდის, იმასაც „ხედავს“, რომ ეს არის ტკივილი, მან თავისი განცდა იცის. მას აქვს ტკივილზე „დამატებით“ მიბრუნებული ცნობიერება, რასაც, უშუალო ცნობიერებისგან განსხვავებით, რეფლექსური ცნობიერება ეწოდება. ამ აქტით იწყება შემეცნებითი ცნობიერება, ტკივილი ცხოველთან შემეცნების საგანს არ წარმოადგენს. ცხოველს არა აქვს შემეცნება, ის არ შეიძლება იყოს ფსიქოლოგი, თუმცა ფსიქიკა, როგორც განცდა, როგორც ბუნებისეული მოცემულობა მას აქვს. ძნელია იმის ფიქრი, რომ ცხოველს წარმოადგენა საერთოდ არა აქვს, მაგრამ უნდა ვიფიქროთ, რომ წარმოდგენის ინტენცია მას არა აქვს. რეფლექსური ცნობიერება, რომელსაც ინტენციონალურსაც ეძახიან, არის ერთგვარად ბუნების განვითარების ის მომენტა, რომელიც ერთგვარი შემობრუნებაა უკან უკვე მოცემულობაზე, განხორციელებულისკენ განვითარების საშუალებით. რეფლექსუ-

<sup>12</sup> ვგულისხმობთ იმას, რომ მეცნიერებათა სიმრავლესთან ერთად არსებობს მეცნიერება, როგორც ერთი, როგორც არსი, იდეა. ეს რომ არ იყოს, გაუმართლებელი იქნებოდა მეცნიერული დისციპლინების სიმრავლეზე გვეფიქრა. თუ არ არის ადამიანი, ვერ იქნება ვერც ადამიანთა სიმრავლე, თუ არ არის კვშმარიტება, არ იქნება არც მათემატიკური, ფსიქოლოგიური. ბიოლოგიური... კვშმარიტება. არსებობს მეცნიერება როგორც ასეთი, ფილოსოფიური კვლევის საგანი ეს კვშმარიტება მოითხოვს სამყაროს ერთიანობის იდეას, რომელსაც არ უარყოფს არც თანმიმდევრული იდეალიზმიც, თუმცა ამის შინაარსი სხვაა, ვიდრე ის, რასაც აქ ვგულისხმობს მარქსისტული მატერიალიზმი: „სამყაროს ერთიანობა მის მატერიალურობაში მდგომარეობს“.

რი ცნობიერებით წარმოებს იმისი შემეცნებითი ასახვა<sup>43</sup>, რაც ბუნებას შეუქმნია. აზროვნების, შემეცნების დაწყებით იწყება ადამიანობა, ერთგვარი დაპირისპირება ადამიანისა ბუნებისადმი.

თუ ცხოველს ტკივილის განცდაზე უარს ვერ ვეტყვით, ისიც უნდა დაფუძვით, რომ არის არარეფლექსური ცნობიერებაც, რომლის ზევით ცხოველი ვერ მიდის. სხვაგვარი ფიქრი იქნებოდა მანცდის არაცნობიერ მოვლენად წარმოდგენა, რაც ლოგიკური აბსურდი იქნებოდა.

ჰეგელის „ლოგიკის მეცნიერება“ ემპირიული ადამიანის, ჰეგელის ნაწარმოებია. მისი შინაარსი შექმნილია, ჰეგელის რწმენით, მსოფლიო გონით. მეცნიერება ამის მიხედვით, არის ცნობიერი განმეორება აბსოლუტური გონის ნამოქმედარისა. „საქმე“ იწყება ფონის მოქმედებით. ამაშია ჰეგელის იდეალიზმი.

მატერიალიზმი მატერიით იწყება, სამყაროს შენობის პირველი (და უკანასკნელი) აგური არის მატერია, უმარტივესი მატერია, მაგრამ მისი შემეცნება იწყება მხოლოდ რეფლექსური ცნობიერებით, ადამიანის ადამიანური ცნობიერებით.

როგორ წარმოებს სამყაროს და ადამიანის ასახვა? როგორ იქმნება მეცნიერული ფილოსოფია? აქ პრინციპულად და ფორმალურად არსებობს ორი შესაძლებლობა. თუ შემეცნებაში ვიგულისხმებთ შესამეცნებლის კანონზომიერების გაცხადებას, უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ კანონზომიერებას ქმნის სუბიექტი, შემეცნებელი: „გონება უკარნახებს ბუნებას მის კანონებს“ (ტრანსცენდენტალიზმი). მეორე გზა შემეცნებისა არის ასახვა; სუბიექტურმა, ცნობიერებამ უნდა ასახოს, გადმოიღოს არსებულის კანონები მისგან. შემეცნება ამით იწყება, მისი წინსვლა და განვითარება არის ცნობიერების შინაარსის ზრდა და განვითარება. ქვემარტებაც ვარგებით იმით, რომ არსებულის კანონზომიერებას გადმოვცემთ

---

<sup>43</sup> ზოგჯერ ადგილი აქვს ინსტინქტური ნაქმობის აღრევას შემეცნებასთან: ამაზე ბევრს აფიქრებინა ცხოველის ინტელექტუალობაზე. შეცდომა აქ იმაშია, რომ აზროვნება-შემეცნების ნიშანს ადგენენ არა ქცევის შიგთავსით, მისი შინაგანი სტრუქტურით, არამედ ქცევის შედეგით. ამის მიხედვით რომ აზროვნებაზე ვიმსჯელოთ, განვითარების დაბალ საფეხურზე მდგომი ცხოველებიც ბევრად მაღლა იდგომებოდნენ ადამიანზე. გავიხსენოთ „ბერგსონის კრაზანა“, რომლის მოქმედება, თუ მას შეგნებულ ქვეყად მივიჩნევთ, მისი „ცოდნა“ უფრო მაღლა უნდა დაგვეყენებინა, ვიდრე ცოდნა ჩირურგის პროფესიისა. ადამიანი თვითონ თავისით ვერც მოიფიქრებს მცენარის ქცევას, მაგრამ ბოტანიკა მინც არ არის მცენარის შემოქმედება. ის არაა ნაწარმოები რეფლექსური ცნობიერებისა, რომელიც მცენარეს არა აქვს.



ადეკვატურად, ხოლო ვცდებით მაშინ, როცა ასახვა არ არის ნამდვილი ასახვა, ასლი არ ემთხვევა დედანს.

შენიშვნა: განსხვავება არსს და არსებობას შორის შეიძლება იყოს აქაც, სადაც ლაპარაკია ჭეშმარიტებაზე. საბჭოთა ფილოსოფოსებში ამ საკითხის ირგვლივ სრული თანხმობა არ არის. ამ საკითხის გარკვევა შეიძლება დავიწყოთ ვ. ლენინის სიტყვებით: „არსებობს თუ არა ობიექტური ჭეშმარიტება, ე. ი. შეიძლება თუ არა ადამიანის წარმოდგენაში იყოს ისეთი შინაარსი, რომელიც დამოკიდებული არ არის სუბიექტზე, დამოკიდებული არ არის არც ადამიანსა და არც კაცობრიობაზე?“<sup>44</sup> ვ. ლენინის პასუხი ამ კითხვაზე დადებითია: ობიექტური ჭეშმარიტება არსებობს, ის არის წარმოდგენის ისეთი შინაარსი, რომელიც არ არის დამოკიდებული არც სუბიექტზე და არც კაცობრიობაზე. ასეთი ჭეშმარიტების საილუსტრაციოდ ვ. ლენინს მოჰყავს შემდეგი მტკიცება: „ბუნებისმეტყველების მტკიცება, დედამიწა კაცობრიობამდე არსებობდაო, ობიექტური ჭეშმარიტებაა“<sup>45</sup>.

მოვიყვანოთ ვ. ლენინის მიერ მოცემული მეორე განმარტება ჭეშმარიტებისა: „ბუნებაზე ბატონობა, რაც კაცობრიობის პრაქტიკაში შედგენდება, იმის შედეგია, რომ ბუნების პროცესები და მოვლენები ობიექტურად სწორად ასახება ადამიანის თავში, იმის დამამტკიცებელია, რომ ეს ასახვა (იმ საზღვრებში, რასაც პრაქტიკა გვიჩვენებს) ობიექტური, აბსოლუტური, მარადიული ჭეშმარიტებაა“<sup>46</sup>.

პირველი წაკითხვით აქ მოცემულია ჭეშმარიტების ორი ერთმანეთიდან განსხვავებული გაგება. პირველი გაშაზღვრება გვეუბნება: ჭეშმარიტება არის წარმოდგენის ანუ შინაარსი, რომელიც კაცობრიობაზე არ არის დამოკიდებული. ამის მაგალითია ფაქტი, რომ დედამიწა არსებობდა კაცობრიობამდე — ე. ი. ჭეშმარიტება აქ გაგებულია ონტოლოგიურად. ჭეშმარიტება არის წარმოდგენის შინაარსი, რომელიც კაცობრიობის გაჩენამდე იყო. ამჯერად ჭეშმარიტებად გვევლინება დედამიწა და ა. შ.: ჭეშმარიტება არის ობიექტური სინამდვილე. ეს იქნებოდა შეკვეცილი ონტოლოგიური გაგება ჭეშმარიტებისა. შეკვეცილი იმიტომ, რომ არა ყოველგვარი არსებული არის ჭეშმარიტება, არამედ მხოლოდ ობიექტურად არსებული, კაცობრიობისგან დამოუკიდებელი საგანი. ასეთი ინტერპრეტაცია ვ. ლენინის აზრისა ჭეშმარიტების შე-

<sup>44</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., გამოც. მეოთხე, ტ. 14, გვ. 145.

<sup>45</sup> იქვე, გვ. 146.

<sup>46</sup> იქვე, გვ. 225.

სახებ არ იქნებოდა სწორი. ჯერ ერთი იმიტომ, რომ ვ. ლენინის თეორიას მართებულად ეწოდება ასახვის თეორია, აქ კი ჭეშმარიტებად ცხადდება არა ასახვა, არამედ აქასახავი. გარდა ამისა, ობიექტური ჭეშმარიტებისათვის საჭიროა ობიექტური არსებობა, ობიექტი, რომელიც არსებობს თავისთვის, თავისით, სუბიექტისა და კაცობრიობის გარეშე. გამოდის, რომ სუბიექტის. კაცობრიობის, სუბიექტურად შემეცნება ობიექტურად არ შეიძლება, ე. ი. შეუძლებელია მეცნიერული სოციოლოგია, ადამიანთა ისტორია და ფსიქოლოგია, კ. მარქსის ისტორიული მატერიალიზმი, რომელიც კაცობრიობამდე არსებულს კი არ ეხება, არამედ თვითონ კაცობრიობას, მის მდგომარეობასა და შეფენებას, ობიექტური ჭეშმარიტების მომცემი ვერ იქნება. ცხადია, რომ დებულება: ჭეშმარიტება არის ობიექტი, ობიექტურად არსებული სინამდვილე, არ არის მარქსისტულ-ლენინური გაგება. ამას ისიც ადასტურებს, რომ ლენინის მიერ აქვე მოყვანილი ობიექტური ჭეშმარიტების ილუსტრაცია ლაპარაკობს არა დედამიწაზე, არამედ ბუნებისმეტყველების მტკიცებაზე, ე. ი. ბუნების ასახვაზე და არა თვითონ ბუნებაზე. მაგრამ მაშინ საქმე, გვაქვს ასახვასთან, მსჯელობასთან, მტკიცებასთან. რომელიც კაცობრიობამდე ვერ იქნებოდა. ბუნებისმეტყველების მტკიცება ადამიანისაგან დამოუკიდებელი ვერ იქნებოდა. მაშასადამე, ჭეშმარიტება არის არა დედამიწა, არამედ მტკიცება, მსჯელობა, ასახვა მისი, მის შესახებ. მაშასადამე, ჭეშმარიტების ობიექტურობის საბუთად არ არის აუცილებელი მისი შინაარსი იყოს კაცობრიობამდე არსებული სინამდვილე. კ. მარქსს და ყველა მარქსისტს ობიექტურ ჭეშმარიტებად მიაჩნიათ მსჯელობები, მტკიცებები ადამიანის, კაცობრიობის, მომავალი საზოგადოების შესახებ. მაშასადამე, ჭეშმარიტების არსაც ასე არ დაიძებნება. მისი საგანი შეიძლება იყოს ისიც, რაც ჯერ კიდევ არ მომხდარა. მეცნიერული წინასწარმეტყველებაც შეიძლება იყოს ობიექტური ჭეშმარიტება.

ჭეშმარიტების მეორე განმარტება ასახვაზე ლაპარაკობს, ადეკვატურ ობიექტურ — სწორ ასახვაზე. ჭეშმარიტების არსს აქ ასახვის ადეკვატობა წარმოადგენს. ეს არის ვ. ლენინის ასახვის თეორიის არსებითი მომენტი: ასახულობა და ადეკვატურიობა. როგორ გავიგოთ პირველი განმარტება, რომ იგი მეორის საპირისპიროდ არ გამოიყურებოდეს<sup>47</sup>?

<sup>47</sup> იხ. „ჭეშმარიტების“ შესახებ საბჭოთა „ფილოსოფიური ენციკლოპედია“, 1962, ტ. 2, გვ. 247: „შინაარსი ჭეშმარიტი თეორიებისა ობიექტურია იმ აზრით, რომ ის დამოუკიდებელია ადამიანისგან და კაცობრიობისგან“. ამას თვითონ ესაქი-  
42

თუ გავასხვავებთ ერთმანეთიდან ჭეშმარიტების არსს. მის იდეას იმისგან, რაც არის, ასე ვთქვათ, განხორციელებული ჭეშმარიტება, მდგომარეობა ასე უნდა გავიზაროთ.

ჭეშმარიტება თავისი არსით არის ობიექტური, ე. ი. ის, რაც არის გამოთქმული ჭეშმარიტების პრეტენზიით, არის იმის ასახვა, რაზეც არის ღებულებაში გამოთქმული. სადაც ეს პირობა დაცული არ არის, იქ შეცდომასთან ანდა ტყუილთან გვაქვს საქმე. ის, რაც გამოთქმას, მსჯელობას ჭეშმარიტების ღირსებას ანიჭება, არის შესატყვისობა, ადეკვატურობა ასახვისა. როგორც არ უნდა იყოს საგანი ასახვისა — უცვლელი, თუ ცვალებადი, წარსული თუ აწმყო, ობიექტური თუ სუბიექტური, არსებული თუ არარსებული<sup>18</sup>, სულ ერთია, ჭეშმარიტება ობიექტური იქნება, თუ გამოთქმული მტკიცება საქმის ვითარებას ეთანხმება. როცა ვ. ი. ლენინი ჭეშმარიტებებს არსზე ლაპარაკობს, გულისხმობს ასახვის მიმართებას ასახვის შინაარსთან. ეს შინაარსი უნდა იყოს დამოუკიდებელი ადამიანისაგან, კაცობრიობისაგან. ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ თვითონ ასახვა, წარმოდგენა, ხატი არ საჭიროებს ადამიანს, ცნობიერებას, არამედ იმას, რომ არც ადამიანსა და არც კაცობრიობას არ ეკითხება ის, როგორი იქნება შინაარსი მტკიცებისა, ის, რაც უნდა გამოითქვას საგანზე. საგანია ბატონ-პატრონი ვერიფიკაციისა და არა ადამიანი, რომელიც ამ სავერიფიკაციო ღებულებას აყენებს მაშინაც კი, როცა საქმე ეხება ადამიანს ანდა კაცობრიობას; ჭეშმარიტების საკითხს წყვეტენ ადამიანი და კაცობრიობა არა როგორც მსჯელობის ავტორები, არა როგორც მთქმელები, გამაზრებელი ინსტანციები, არამედ როგორც შემეცნების საგნები, როგორც იმ ნიშნების შემცველნი, რომელზედაც არის ან არ არის ლაპარაკი მსჯელობაში. ღებულება — „ჭეშმარიტება არის დამოუკიდებელი ადამიანზე“ — სწორია, თუ აქ იგულისხმება მსჯელობა,

---

როგა განმარტება: რას უნდა ნიშნავდეს ადამიანისგან დამოუკიდებელი შინაარსი თეორიისა? როგორ შეიძლება იყოს შინაარსი თეორიისა, რაც არავის უნახავს? ის, რაც არ არის ასახული, თეორიის შემადგენლობაში ვერ შევა. თეორიაში შედის, მაგ., მსჯელობა დედამიწაზე და არა თვითონ დედამიწა.

(სტატია — „ჭეშმარიტება“ დაწერილია ი. ნარსკისა და ტ. ოიზერმანის მიერ).

<sup>18</sup> მსჯელობა — „ღმერთი არ არსებობს“ არანაკლებად არის ობიექტური, ვიდრე „მატერია არსებობს“, ხოლო „მატერია გაქრა“ ისევე მცდარია, როგორც „ღმერთი არსებობს“.

ჭეშმარიტების შემეცნების მთავარი სიძნელე ის კი არ არის, თუ რა იგულისხმება ჭეშმარიტებაში, არამედ იმის შემოწმება, არის თუ არა მიღწეული იგი, არის თუ არა დამყარებული მსჯელობის შესატყვისობა მის საინტენციო საგანთან.

მტკიცების გამოთქმა და არ არის სწორი, თუ აქ იგულისხმება დადგენა ქვეშარიტების გაჩენა. რამდენადაც ყოველი ასახვა არის მეორეული ასახავთან შედარებით, ქვეშარიტება ყოველთვის აღმოჩენის სახით არსებობს. ე. ი. ობიექტურ-გნოსეოლოგიური ზომენტი აზროვნებისა თავისთავად პირველია, თუმცა ჩვენთვის, შემეცნებლისათვის არის მეორეული (არისტოტელე).

ობიექტურობა არის ქვეშარიტებისა და ქვეშარიტების არსის ცამოთქმა. არაობიექტური ქვეშარიტება არის ისეთი ასახვა, რომელიც თავის საგანს არ შეესატყვისება, ე. ი. არის შეცდომა. ობიექტური პირობა ქვეშარიტებისა არის ყველაფერი, ოღონდ შესატყვისობა იყოს თავის ადგილზე. რეალური არსებობა მაშინ იქნება აუცილებელი ქვეშარიტებისათვის, როცა საქმე ეხება რეალობას, როცა რომელიმე მოვლენის მიმართ იმას ამტკიცებენ, რომ ის რეალურად არსებობს. ილუზიის შესახებ ქვეშარიტება ილუზია არ არის. ადამიანის, მოაზროვნის არსებობა თვითონ ქვეშარიტებას კი არ ქმნის, არსებულ ქვეშარიტებას აგნებს.<sup>49</sup> „აჩიან ქვეშარიტი თეორემები, რომლებიც ჯერ კიდევ არ არიან გადაჭრილი, გამოყვანილი“.<sup>50</sup>

მთლიანობის პრობლემა საერთოდ და კერძოდ ადამიანის მთლიანობის პრობლემა ორასპექტიანია. მოვლენის მთლიანობა მაშინ იქნება განხილული, როცა გარკვეულია მისი შინაგანი „ელემენტების“ ანდა წევრების რეალურ-არსობრივი კავშირი და მისი გარეგანი საზღვრების ბუნება და მოსაზღვრე სინამდვილისთან კავშირ-ურთიერთობის ხასიათი. ფილოსოფიური სიმწვავე მთლიანობის პრობლემას შეხვდა სამყაროს მთლიანობის საკითხთან დაკავშირებით. როგორ უნდა ვიპოვოთ სამყაროს მთლიანობა-ერთიანობა? რა უნდა იყოს მისი „გარედან“ შემოსაზღვრელი? ეს პრობლემა იმთავითვე ნაგრძნობი იყო. ამას მოითხოვდა ფილოსოფიის საგნის განსაზღვრება: თუ სამყარო უნდა იქცეს შემეცნების საგნად, მას „შემოლობა“ დასჭირდება.

<sup>49</sup> ბ. ბოლცანოს უთქვამს: არც ერთი მოაზროვნე არსება რომ არ არსებობდეს ქვეშარიტი იქნება, რომ არცერთი მოაზროვნე არსება არ არსებობს.

რამდენიმე ხნის წინ ჩვენ წამოვაყენეთ დებულება: „მოვლენები არსებული და არარსებული გნოსეოლოგიურად თანასწორუფლებიანი არაა, ხოლო ინტოლოგიურად არათანასწორი. შემეცნება ყველაფერს ერთნაირად უწევს ანგარიშს, მან ყველაფრის წინაშე უნდა „ქედი მოიხაროს“, ხოლო არსებობის ძალა მოვლენებს ფრიალ განსხვავებული აქვთ“.

<sup>50</sup> კ. გაუსი: „ჩემი შედეგები მე დიდი ხანია ვიცი, მაგრამ მე არ ვიცი, როგორ მივალ მათთან“ (ლ. ნ ე ლ ს ო ნ ი, „ფილოსოფიის რეფორმაცია“, ლაიფციგი, 1918, გვ. 17).

ეს კი ძნელი უნდა იყოს, რადგან სამყარო მთლიანად „ლობის“ შიგნით უნდა მოექცეს, ხოლო საზღვრის გასაღვლებად არსებული რამ არ უნდა იქნეს გამოყენებული. ამ აპორიამ დაბადა უთუოდ ისეთი ცნებები, როგორიც არის „სიცარიელე“ /დემოკრიტი/ და მეონი, არარა /პლატონი/. ეს ის ცნებაა, რომლებიც არსებულის არსებობას ემსახურებიან თავისი იმ ნიშნით, რომელიც არარსებულობაში მდგომარეობს. არარსებული, რომელიც არ არსებობს, არსებულის აუცილებელ პირობად გვევლინება.<sup>51</sup> ადამიანის მთლიანობას, მის ადგილს ეძებენ საზოგადოებაში, სამყაროში და „შუაში“, სამყაროს და ღმერთს შორის.

თანამედროვე ფენომენოლოგიაში /მ. შელერი/და ეგზისტენციალიზმში /გ. მარსელი/ ადამიანის პრობლემა განიხილება ღმერთის ცნებასთან დაკავშირებით. მთლიანობის „ზედა“ საზღვარი ამ ცნებით გაშლილია. მთავარი საზრუნავი აქ „ქვედა“ საზღვრიდან, მიწიერ ქვეყნიდან გამოთიშვაა. ადამიანი აქ მიიწოდებოდა იმდენად, რამდენადაც მტკიცეა გამიჯვნა მიწიერიდან და მტკიცეა კავშირი ღმერთთან. მ. შელერმა და მ. ჰაიდეგერმა ერთხმად განაცხადეს, რომ თუ ადამიანის შესახებ ერთგვარად ითქვა, რომ ის არის ცხოველი, ვერავითარი შემდგომი აღჭურვა მისი მაღალი მატერიებით, სოციალურობით, გონით, ღვთაებრიობით საქმეს ვეოარ უშველის: ადამიანი ცხოველად დარჩება. ამ „უბედურების“ თავის დასაღწევად შელერს ღმერთი ეგულება ზან თეისტური, ზან პანთეისტური, ხოლო ჰაიდეგერი ამისათვის მოიხმარს „ყოფიერებას“, რომელიც მის შრომებში არაიშვიათად გამოიყურება ღმერთის მსგავსად. ამ მიმართულებას ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში ეძახიან ანთროპოლოგიას „ზევიდან“, განსხვავებით იმ მიმართულებისაგან, რომელიც იწოდება ანთროპოლოგიად „ქვევიდან“. ამ უკანასკნელს რამდენიმე კონცეფცია მიეწერება: ნატურალიზმი, მექანიციკური მატერიალიზმი, მარქსისტულ-ლენინური თეორია ადამიანის არსის შესახებ... მატერიალიზმი, საერთოდ, ყოველთვის ფილოსოფიის პრობლემების გადაჭრას იწყებს მატერიით, განვითარებაში

<sup>51</sup> იხ. ნ. პარტმანი, „ყოფიერების ლოგიკა პლატონისა“, გისენი, 1909. ავტორმა ეს ნაშრომი დაწერა, როცა ჯერ კიდევ მარბურგის ნეოკანტიანურ სკოლაში იყო. ევ. ფინჯი, „ყველაფერი და არარაობა“, ჰააგა., 1959. ამ ნაშრომში ელ. ჰუსერლისა და მ. ჰაიდეგერის კონცეფციების ორიგინალური სინთეზის ნიადაგზე ავტორი იძლევა ფილოსოფიის გაგებას, სადაც მის საგნად იგულისხმება არა მხოლოდ ყველაფერი, არამედ აგრეთვე არაფერიც. შუად. აგრეთვე, შიკუტერუ ვედა: „ადამიანთვითონ და არარა-ფილოსოფიური ასპექტი“. შტუტგარტი, 1975.

მყოფი მატერიით. მონისტური თვალსაზრისი მას უკარნახებს, ადამიანის შემოფარგულობა, თვითობა არსად არ იქცეის მეტაფიზიკურ განხილვებად. ის, რაც მოგვცემს მოვლენის სპეციფიკის „დაცვას“ საშუალებას, არის დიალექტიკური თეორია განვითარებისა, თვისებრიობის უნიკალობის აღიარება და გნოსეოლოგიურ-ონტოლოგიური ცნობადასტური. ადამიანის ყოფიერება აქ იგულისხმება როგორც პროცესი, რომლის დასასრულზე ფიქრიც უადგილოა. ძნელია მოიძებნოს მეორე ისეთი მოვლენა ჩვენს პლანეტაზე, რომლის განსაზღვრება, არსის წვდომა ისევე ან მეტად პირობითი იყოს, ვიდრე დღევანდელი განსაზღვრება ადამიანისა. შეგვეძლოს გვეთქვა: „ადამიანი“ ისეთი არსებაა, რომელიც მუდამ იყო, არის და იქნება ქმნადობაში. არაფერი ისე ძნელი პასუხებასაცემი არ არის, როგორც კითხვა — „რა არის ეს ადამიანი?“. მეცნიერებას ადამიანის შესახებ ვერც კი უთქვამს რაიმე გარკვეული და ის უკვე სჩვენებს. ამიტომ არის აქ აუცილებელი აბსტრაქტული მეთოდი, მსგავსი იმისა, რასაც მოითხოვდა კ. მარქსი, როცა მის წინაშე წამოიჭრა ადამიანთან დაკავშირებული საკითხები.<sup>52</sup> რაც უფრო კონკრეტულია ადამიანის დესკრიფცია, მით უფრო წარმავალია იგი. ასეთი დესკრიფციები საჭიროა და სასარგებლო პრაქტიკული საქმიანობისათვის, მაგრამ თვითონ პრაქტიკული ვარჯისობა მეცნიერების მონაცემებისა მხოლოდ მაშინ იძლევა სასურველ შედეგს, როცა მათი საფუძველი ღრმად მეცნიერულ მოსაზრებებს, უზოგადეს ცნებებს ემყარება.

ეს გარემოება ვკიარნახებს დავეყრდნოთ „აბსტრაქციის ძალას“ და იმ ნიშნებით შემოფარგულოთ ფილოსოფიური მუშაობა ადამიანზე, ურომლებოთ ადამიანზე მსჯელობა შეუძლებელია. ეს ნიშნები ის ნიშნებია, რომელთაც ფილოსოფიაში ადამიანის არსს უწოდებენ. ეს ის ცოდნაა ადამიანის შესახებ, რომელსაც უნდა დაეყრდნოს ყოველი სპეციალური მეცნიერება ადამიანის შესახებ. ვინ არ იცის, რომ კონკრეტული ინდივიდის აღსაზრდელად, მაგალითად, არ იკმარებს ადამიანის არსის ცოდნა, მაგრამ საჭირო

---

<sup>52</sup> „კაპიტალის“ პირველი ტომის წინასიტყვაობაში კ. მარქსი შეეხო პოლიტიკური ეკონომიის მეთოდოლოგიას, რითაც უნდა იხელმძღვანელოს ყოველმა ეკონომისტმა, თუ სურს, რომ მისი მეცნიერული კვლევა გაუტოლდეს მეცნიერული სიზუსტით განვითარებულ ბუნებისმეტყველებას. კ. მარქსი წერს: „ეკონომიური ღონისძიების ანალიზის დროს არ შეიძლება არც მიკროსკოპის, არც ქიმიური რეაქტივების გამოყენება. ორივეს მაგიერობა უნდა გასწიოს აბსტრაქციის ძალამ“ („კაპიტალი“, ტომი პირველი, თბ., 1954, გვ. 4).

კია ასეთი ცოდნა. ამიტომ არსებობენ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გვერდით სპეციალური თეორიული და პრაქტიკული ჰუმანიტარული მეცნიერებანი. ყველამ იცოდეს თავისი საქმე და მეცნიერებათა ამოცანებს, მისამართებს ნუ აფუჩევთ ერთმანეთში. აღრევას ნურავინ უწოდებს კომპლექსურ კვლევას.

ანგვარად: ადამიანის არსებობა არის მისი არსის მეტნაკლები სისრულით გამოვლინება; როგორც არსი, ისე არსებობაც ჰომოგენურ სინამდვილეს არ წარმოადგენს, ის სტრუქტურული ხასიათისაა. მას აქვს ცენტრი და პერიფერია. ადამიანის შესწავლის ძირითადი შინაარსი ამ სტრუქტურის დადგენა და მისი შინაგანი ურთიერთგანსაზღვრულობის ცხადყოფაა. ცენტრალურ პრობლემა აქ იმ ნიშნის მოძებნაა, რომლიდანაც მომდინარეობენ სხვა ნიშნები იმგვარად, რომ მათი მეტნაკლებად სრული დესკრიფცია ადამიანის ისეთს ასახვას გუძღოვს, რომელიც გასაგებს ხდის იმას. რასაც ადამიანი ქმნიდა და ქმნის მის ისტორიულ განვითარებაში. ასეთი ცოდნა იქნება დღევანდელი პასუხი კითხვაზე „რა არის ადამიანი?“.

პირველი ნაბიჯი, რომელიც ამისთვის უნდა გადაიდგას, ჩვენი აზრით, იქნება ადამიანის „მე“ს /„შენ“, „ჩვენ“/ გარკვევა, მისი არსისა და არსებობის დადგენა. თუ ჩვენი ვარაუდი გამართლდა, მაშინ დაისმის კითხვა მე“-დან სხვა ინსტანციებზე გადასვლის შესახებ. იგულისხმება, რომ ამ კვლევას უძღვის ცნობიერებისა და თვითცნობიერების ფაქტი.<sup>53</sup>

„მე“-ს პრობლემას უშუალოდ უკავშირდება ადამიანის თავისუფლების პრობლემა. ბუნებრივად ისმის მორიგი საკითხი: ადამიანის პიროვნებისა და თავისუფლების შინაგანი კავშირის შესახებ.

---

<sup>53</sup> ზემოთ თქმულის შესაბამისად, როცა თვითცნობიერებაში იგულისხმება ცნობიერების ქონა და ამ ფაქტის ცნობიერება, „მე“ აქ იგულისხმება, როგორც ცნობიერების „მესაკუთრე“, მაგრამ არა მუდამ არაცნობიერი. არაცნობიერად არსებობა „მე“-სი არავითარ შინაგან შეუქმლებლობას არ შეიცავს. ამას ისიც ადასტურებს, რომ სარტრი, რომელიც ლაპარაკობს „მე“-ს ტრანსცენდენტობაზე, ფსიქიკის არაცნობიერად არსებობას უარყოფს.

„მე“-ს კვლევას რომ ჩვენში სათანადო ყურადღება არ ექცევა, ამის ზედმეტ საბუთად ისიც გამოდგება, რომ ხუთტომეულ საბჭოთა ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში „მე“ საერთოდ არ არის განხილული.

## ა. გოპორიშვილი

### ბანცლა და ცნობიერება\*

როგორი სურათიც არ უნდა გადაიშალოს კვლევა-ძიების დროს ცნობიერებისა და განცდა ურთიერთმიმართების შესახებ, ერთი რამ ახლავს უნდა იქნეს მიღებული, როგორც ფსიქოლოგიური მუშაობის აუცილებელი საწინდარი: განცდა და ცნობიერება არ უნდა იქნენ იგივეები. მხოლოდ იმის შემდეგ შეიძლება ფსიქოლოგიასა და ცნობიერების მეცნიერებაზე ლაპარაკი, როცა ზუსტად იქნება დადგენილი განსხვავება განცდასა და ცნობიერებას შორის. მათ შორის არსებული მკიდრო, შეიძლება ითქვას, განუყრელი კავშირი ცალკე მსჯელობის საგნად უნდა გადაიქცეს. ამან არ უნდა შეგვიშალოს ხელი განსხვავების დადგენის დროს, რომელიც პირველ რიგშია განსახორციელებელი: თანამედროვე ფსიქოლოგიურ აზროვნებაში გაბატონებულად შეიძლება ის აზრი ჩავთვალოთ, რომელიც, ასე თუ ისე, განცდას და ცნობიერებას აიგივებს.

ცნობიერებას არა აქვს თავისი საკუთარი შინაარსი და არც თვითონ არის იგი შინაარსი. მას ყველაფერი სხვა აქვს შინაარსად,

---

\* ჩვენი სადოქტორო დისერტაცია („ფსიქოლოგიის საგანი“), რომელიც დაიწერა 1934—38 წწ. და დატულ იქნა 1939 წ., დაიბეჭდა 1957 წ. შემდეგი სახელწოდებით: „ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები. ნაწილი პირველი“. ამ წიგნის წინასიტყვაობაში წერია: „დისერტაციის მეორე ნაწილი, რომელიც განცდასა და ცნობიერების ურთიერთობას ეხება, ცალკე წიგნად გამოვა“. ეს წინათქმა მთლიანად შესრულებული ამჟამადც არ არის, თუმცა ზოგი რამ მაინც გავეთდა ამ მიმართულებით (იხ. ჩვენი გამოკვლევები—„ადეკვატური შემეცნების სუბიექტური პირობა“, 1965, „კანონზომიერების საკითხისათვის ფსიქოლოგიაში“, 1956 და სხვ.). საკითხი, რომელიც არის აღძრული ამ წერილში, არსებითი მნიშვნელობისაა. მართალია, ამ 40 წ. მანძილზე, რომელიც გავიდა მისი დაწერის შემდეგ, ზოგი რამ უფრო ზუსტად და ვრცლად იქნა გამოთქმული ჩვენ მიერ, მაგრამ მისი დაბეჭდვა პირვანდელი სახით მაინც მიზანშეწონილად მიგვაჩნია.



რომელიც „მისი“ შინაარსია არაპირდაპირი მნიშვნელობით: მისი ყოველგვარი შინაარსი „სხვაა“. ცნობიერების მოსპობით არც ერთი ატომი შინაარსისა, ე. ი. მსოფლიოსი არ იკარგება. ამით მხოლოდ მსოფლიოს „გამოვლინება“ ქრება, რომელიც თავისთავად არაფერი არ არის.

განცდის მოსპობით კი ისპობა შინაარსის (მსოფლიოს) ერთი ელემენტი, რომელიც იმდენად „მტკიცე“ შინაარსია, რომ თავის არსებობისათვის არავითარ კორელატს არ საჭიროებს. განცდა, ფენომენალურად აღებული, პროტოტიპია აბსოლუტურისა, მაგრამ მას „გამოვლენა“ არ შეუძლია ცნობიერების გარეშე. ცნობიერება არ არის განცდა და არც არის იგი მოცემული განცდაში, როგორც მისი შინაარსის თანამოზიარე. ცნობიერება „შეიცავს“ განცდას ისე, როგორც სხვა რომელიმე შინაარსს, რომელსაც კი „სურს“ შემეცნებაში შემოვიდეს. განცდა ცნობიერებაშია, მაგრამ არა პირაქით. ცნობიერების შინაარსი, რასაკვირველია, განცდით არ ამოიწურება. იქ მოიპოვება ისეთი შინაარსები, რომელთაც განცდასთან არაფერი აქვთ საერთო. იქ არის ატომი და  $2 \times 2 = 4$ , „უნდა“ და „მშვენიერება“, „სიკეთე“ და „ქვეშაირიტება“. განცდა და ცნობიერება რომ ერთი და იგივე იყოს, აქ ჩამოთვლილი შინაარსები განცდაში იქნებოდნენ (ან იგანცდა იქნებოდნენ). რა იქნებოდა მაშინ ფსიქოლოგიის საგანი? თუ ყველაფერი განცდა იქნებოდა, ფსიქოლოგიის საგანიც ყველაფერი იქნებოდა და ის (ფსიქოლოგია) უნივერსალურ მეცნიერებად გამოცხადდებოდა. იგივე შედეგი გვექნებოდა, თუ ყველა შინაარსებს განცდაში მოვათავსებდით<sup>1</sup>. რჩება ერთი გამოსავალი: განცდას უნდა მიეუჩინოთ საკუთარი ადგილი „ქვეშაირიტების“, „სიკეთისა“ და „მშვენიერების“ „გვერდით“ ცნობიერებაში. ახლა ფსიქოლოგიას ეძლევა საკუთარი ობიექტი

<sup>1</sup> ცალკე მეცნიერება ცნობიერების შესახებ არ შეიძლება არსებობდეს: მას საკვლევი საგანი (საკუთარი) არა აქვს. თუ ცნობიერების მეცნიერებაში ვვლინდებით „მისი“ შინაარსების მეცნიერებას, მაშინ ჩვენ საქმე გვაქვს ყველა მეცნიერებასთან (მათემატიკა, ფიზიკა, ისტორია და სხვა). ცნობიერების მეცნიერება (არაპირდაპირი მნიშვნელობით) შეიძლება, როგორც ფილოსოფია, ამ სიტუაციის ომ გავებით, რომ მას ევალება სინთეზი მეცნიერების ყველა ელემენტისა: ამით ჩვენ ვაღწევთ (იდეაში მაინც) მთელი ცნობიერების შინაარსის შესწავლას. ნატორპი ასეთ სინთეზს აბსტრაქტულს ეძახის და მის შესავსებად კონკრეტულ სინთეზს მოითხოვს, რომელიც, მისი აზრით, ფსიქოლოგიამ უნდა მოგვეცეს. ამით ფსიქოლოგია უნივერსალური შემეცნების მენახევრე ხდება, ფილოსოფიის მეორე გვერდი.

ჩვენი აზრით, ფსიქოლოგია ცალკე მეცნიერული დისციპლინაა თავის საკუთარი კვლევის საგნით, რომელიც ცნობიერების ერთ-ერთი შინაარსია და არა ის მთლიანად.

კვლევისა, მაგრამ ერთი საკითხი კიდევ საჭიროებს გარჩევას: შეიძლება თუ არა განცდამ ახლაც შეინარჩუნოს სხვა შინაარსების მიმართ ის როლი, რომელსაც იგი ასრულებდა მაშინაც, როცა იმ გაიგივებული იყო ცნობიერებასთან? მაშინ განცდა მეტი არაფერი იყო, გარდა რომელიმე შინაარსის კონსტანტირებისა, გარდა მისი „არის“. ახლა განცდა შინაარსთა რიგშია მოთავსებული და ცნობიერებას თვითონ სხვაზე ნაკლებად არ საჭიროებს. ის ახლა სხვას კი არ „ანათებს“, კი არ ავლინებს, არამედ თვით საჭიროებს გამოვლინებას (ე. ი. ცნობიერებას). ჩვენ გვეტყვიან: განცდას თვითონ აქვს ეს ძალა „გამოვლინებისა“, და არა მარტო თავისთავს აქმაყოფილებს იგი ამ მხრივ, არამედ სხვასაც. სხვა შინაარსსაც, რომელსაც ე. წ. იმანენტური ცნობიერება არა აქვს, ის ანიჭებს „სინათლეს“; ის „სხვისი“ გამოვლენის პირობასაც წარმოადგენს. ნუ ვიდავებთ საიტყვებზე! უნდა ვალიაოთ, რომ მოცემულია ორი სრულიად განსხვავებული რამ: თავისი და სხვისი „განათება“ (1), ერთი მხრივ, და „გასანათებელი“, მეორე მხრით. შეიძლება ფაქტობრივად, ტლანქ მოცემულობაში, ესენი ერთად იყონ მოცემული; შეიძლება არსებობდეს ისეთი შთაბეჭდილება, რომ აქ ორი კი არა, მხოლოდ ერთი მომენტია, მაგრამ მის შემდეგ, რაც ჩვენ მათი ანალიზი მოვახდინეთ (ე. ი. „დავინახეთ“) და მათი ლოგიკური სხვადასხვაობა დავადასტურეთ, ვალდებული ვართ ვალიაოთ, რომ ჩვენი პირველი შთაბეჭდილება იგივეობისა შემცდარია. რაღაც X, რომელიც ეგოდენ განსხვავებულ ნიშნებს შეიცავს, ჩვენთვის ლოგიკურად და შემეცნების თეორიის თანახმად, სხვადასხვაა მაშინაც, როცა იგი უმტკიცეს რეალურ კავშირს შეიცავს. მეცნიერებისათვის ის არის რეალური, ნამდვილი, რაც მისი მუშაობის შედეგად არის დამტკიცებული. წინარემეცნიერული რეალობა მეცნიერებას ვერაფერს უქარნახებს.

თუ ხსენებულ X-ს (ე. ი. გაუანალიზებელ პირველად შთაბეჭდილებას) ფსიქიკურის სახელით აღვნიშნავთ, მაშინ ფსიქოლოგიის საგანი იქნება არა მისი ცნობიერებითი ფუნქცია (ცნობიერება), არამედ მისი სპეციფიკური შინაარსი, განცდა. ხოლო თუ მას ვუწოდებთ ცნობიერებას, მაშინ უნდა განვასხვაოთ მისი ორგვარი მნიშვნელობა: საკუთრივ ცნობიერება და განცდა. უმჯობესი იქნება „ფსიქიკური“ და „განცდა“ გავიგივოთ და დაუუპირისპიროთ „ცნობიერებას“. მაშინ ჩვენ განცდა ისეთ დამოკიდებულებაში უნდა დავაყენოთ ცნობიერებასთან, როგორშიაც არის მასთან რომელიმე სხვა „მისი“ შინაარსი.

ცნობიერების საწყისს, ცარიელი ქურკლის მსგავსად წარმოდგენის მიუღებლობაზე ბევრჯერ იყო მითითებული ფსიქოლოგიურ (და ფილოსოფიურ) ლიტერატურაში. ეს უარყოფითი შეფასება თუმცა საერთოდ სწორია, მაგრამ უნდა ისიც აღინიშნოს, რომ საწყისს ანალოგია მთლად ნიადაგს მოკლებული არ არის. მართლაც, ცნობიერება ყველაფერს მოიცავს და არაფერს არ ეხება, არ ცვლის (მისი სრული პასიურობა), ერთთან არ არის უფრო ახლოს, ვიდრე მეორესთან: მას არა აქვს ე. წ. ხარისხი, რაზე ან არის ცნობიერებაში და ან არა. შეახაზი აქ არ არის. განცდას კი, პირიქით ინტენსივობა ახასიათებს და ამდენად ერთგვარი ხარისხიც გააჩნია. ის ზოგან ძლიერია და ზოგან სუსტი, ზოგან თავს იყრის განცდის მეტი ელემენტები, ზოგან ნაკლები. ამას გამოხატავს ე. წ. განცდის სტრუქტურულობა. აქ ყოველი „ნაწილი“ თავისებურია, სრული ჰომოგენობა მოხსნილია, და რომ ამ „ელემენტებს“ ერთი საერთო ცნობიერება არ ჰქონდეთ, როგორც მათი საერთო ფონი, მთლიანობაზე, ლაპარაკი ძნელი იქნებოდა. ყოველ შემთხვევაში, ე. წ. განცდილი მთლიანობა არ იქნებოდა.

„განცდა“, Verbum მნიშვნელობით გაგებული, არ არის ფსიქოლოგიის საგანი. ის მაშინ იგივეა, რაც აქტი, ცნობიერება (ან ცნობიერობა). ჩვენ „განცდა“ უნდა Substantiv-ის მნიშვნელობით გვესმოდეს: მისი შინაარსი არის თავისთავადი, საკვლევი კანონზომიერებით აღჭურვილი სინამდვილე, რომელსაც „განცდასთან“ პირველი მნიშვნელობით ისეთივე კავშირი აქვს, როგორც ფიზიკურ სინამდვილეს: განცდაც (Substantiv-ის მნიშვნელობით) ისე განიცდება (Verdum-ის მნიშვნელობით), როგორც ატომი, როგორც ქეშმარიტება. ცხადია, გამოთქმა — „ფსიქოლოგიის საგანი არის განცდა“ — არ არის ერთმნიშვნელოვანი და ამიტომ ყოველთვის საჭიროა მისი აღნიშნული თვალსაზრისით დაზუსტება.

ფსიქოლოგიური ანალიზი იწყება იქ, სადაც ჩვენ წინაშე დგას არა ის, რასაც „ხედავდა“ ცნობიერება, არამედ ამ „ხედვის“ დროს (და ამის გამო) წარმოშობილი განცდა; ამისი ანალიზი არ არის „ობიექტური“ სამყაროს ანალიზი და არც აქვს მას („ობიექტურ“ სამყაროს) სახელმძღვანელო როლი ამ საკითხში. როცა აშბობენ, რომ ფსიქიკურის კანონზომიერების დადგენის პირობა მისი ობიექტის კანონზომიერებაა, ნამდვილად ლაპარაკობენ არა განცდაზე; არამედ ცნობიერებაზე. ცნობიერებას, როგორც აღვნიშნეთ, არა აქვს საკუთარი შინაარსი და ამიტომ საკუთარ ანალიზს არც საჭიროებს. საკმარისია მხოლოდ სათანადო განწყობით, თა-

ვისებური ინტერპრეტაციით შესრულება იმავე „ობიექტების“ ანალიზისა, რომელთანაც საქმე აქვთ ცალკეულ მეცნიერულ დისციპლინებს. ფსიქოლოგიას სუბიექტური სინამდვილე აქვს შესასწავლი, ამ სინამდვილეს საკუთარი შინაარსი აქვს და ამ შინაარსის იმანენტური ანალიზის შესაძლებლობაც. სრულიად არ არის საფაღღებულო, რომ ის, რაც მიიღება ამ ანალიზის საშუალებით, როგორმე შეესატყვისებოდეს იმ სტრუქტურას, იმ მთლიანობას და საზრისს, რომელსაც ხედავს „ობიექტში“ ცნობიერება. განცდასა და „ობიექტს“ შორის სულ სხვა მიმართებაა, ვიდრე ცნობიერებასა და „ობიექტს“ შორის. „ობიექტი“ იწვევს, ასე თუ ისე, იგანცდას. ობიექტი „მიზეზია“, იგანცდა „შედეგი“. ამ მიმართებას რეალური კავშირის ხასიათი აქვს. შედეგი — იგანცდა შეიძლება სრულიად არ ჰგავდეს მიზეზს, „ობიექტს“. სულ სხვა მდგომარეობაა ცნობიერების მიმართების შემთხვევაში. აქ გამოწვევაზე და მიზეზობრიობაზე საერთოდ არ არის ლაპარაკი. ცნობიერებას აქვს „მიმართება“ „ობიექტისაკენ“, მაგრამ ეს არის არა რეალური, არამედ ინტენციონალური მიმართება; ცნობიერება თავისთავად არაფერია, გარდა ამ „ობიექტის“ „ხედვისა“. აქედან გასაგებია, რომ ცნობიერება და მისი საგანი აბსოლუტურად ემთხვევიან ერთმანეთს: ცნობიერების შინაარსი და მისი საგანი ერთია<sup>2</sup>. (აქ შემეცნების პრობლემა ჭერ კიდევ არ დგას. საქმე გვაქვს მხოლოდ ფენომენოლოგიურ ანალიზთან).

აზროვნების ფსიქოლოგიაში წამოჭრილი დაგა აზროვნების მასალის თვალსაჩინოების (თუ არათვალსაჩინოების) შესახებ ამ თვალსაზრისით ადვილად უნდა გადაიჭრას. მოკლედ ეს გადაჭრა ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: ვიურცბურგის სკოლა ეძებდა იმას, თუ როგორ წვდება ადამიანი აზრს, აზროვნებას, რა აქვს მოაზროვნეს გამოყენებული საამისო საშუალებად. ხსენებული სკოლა არათვალსაჩინო ელემენტებს ასახელებს ამისათვის. თვალსაჩინოს ან სრულიად არ ცნობს, ან უმნიშვნელოდ თვლის მას. ეს გასაგებია, რადგან აღნიშნული წვდომა აზრისა (უკეთ მისი ობიექტისა) ხდება ცნობიერებით, რომელსაც თავისთავად არაფერი არა აქვს და, მამსადამე, თვალსაჩინოებასაც მოკლებულია.

<sup>2</sup> ე. წ. აქტის შინაარსი, რომელსაც (აქტის, ცნობიერების) საგნიდან განასხვავებენ (ჰუსერლი), ჩვენ განცდად გვაქვს გამოცხადებული. აქტი არავითარ „საშენ მასალას“ არ საჭიროებს. მისი ფუნქცია მხოლოდ ცნობიერებაა. „სხვისი“ აქტის „პირდაპირ“ რჩება მხოლოდ საგანი, რასაც ჩვენ „შინაარსითაც“ აღვნიშნავთ.

მოწინააღმდეგე მხარე კი (შეად. ტიტჩენერის მსჯელობა ამ საკითხზე<sup>3</sup>) ეხებოდა იმას, რასაც ეს აზროვნება, ანუ ამ „ობიექტების“ „ხედვა“ იწვევს ადამიანში, ე. ი. განცდებს; ცხადია, აქ თვალსაჩინოება უნდა ყოფილიყო ყველგან მოცემული: განცდა კონკრეტული, თავისთავადი სინამდვილეა, რომელსაც არსებობად თვალსაჩინოება ახასიათებს.

ფილტრცხურის სკოლის წარმომადგენლები ხშირად მიუთითებენ იმაზე, რომ თვალსაჩინო ელემენტები, რომელთაც აქვთ ადგილი აზროვნების დროს, არაერთარ ლოგიკურ კავშირში არ არიან მასთან (აზროვნებასთან) და გადამწყვეტი მნიშვნელობა არათვალსაჩინო ელემენტებს ენიჭებათ. ეს გასაგებია და ასედაც უნდა იყოს: აზროვნებისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა იმას კი არა აქვს, რასაც მისი „ობიექტები“, „აზრები“ (იდეალურის მნიშვნელობით) იწვევენ ჩვენში, არამედ იმის „ჭკვრეტას“, რაც არის „დანახული“ ამ „ობიექტებში“ და „აზრებში“. ეს კი ცნობიერების საქმეა და არა განცდის. უკანასკნელი, ლოგიკური თვალსაზრისით, სრულიად შემთხვევითია აზროვნებისთვის, ის არის სხვათაშორისი პროცესი, რომელიც „სტვისთვის“ კი არ არის, ცნობიერების მსგავსად, არამედ თავისთვის და თავისთავად.

ფსიქოლოგიაში ჩვეულებრივ გაბატონებულია განცდის ინტელექტუალიზაცია. როდესაც, მაგ., ცდისპირს გამლიზიანებულს ვაწუდით და მის მიერ გამოწვეული განცდების ანალიზს მოვითხოვთ მისგან, პირველ რიგში მაინც, იმ შინაარსზე ვჩერდებით, რომელიც გამლიზიანებლის ადეკვატურ გამოხატულებას წარმოადგენს. ეს თვალსაზრისი, ცხადია, შეშეცნების თეორიით არის ნაკარნახევი. ფსიქოლოგიური კვლევისათვის ეს გზა არც სავალდებულოა და არც მიზანშეწონილი. ამ დროს ცოდნა და მასთან დაკავშირებული (ლოგიკურად) მომენტები უნდა გამოირიცხონ სახელმძღვანელო პრინციპების რიცხვიდან. ამას თუმცა ბევრი ფსიქოლოგიალიარებს სიტყვით, მაგრამ ვერ ასრულებს საქმით. მიზეზი ამის მართლაც ის სიძნელე კი არ არის, რომელიც ამ საქმეს ელობება წინ ჩვენი ზომიანად მეტად იგარაცეონალურების, გაინტელექტუალურობის გამო, არამედ ისიც, რომ ფსიქიკურის ცნება ნათლად არ არის გათვალისწინებული. მისი არსი თითქოს ყველას მიერ არის ნაგრძნობი, მაგრამ „შორიდან“, „ზერეღედ“. მთელი სიღრმით ის არ არის მოცემული. როცა მაგ., რომელიმე მელოდიის და ტონის

<sup>3</sup> Т и т ч е н е р, Учебник психологии, II, часть, 1914, гл. 186 — 192.

მოსმენის დროსაც მთელი „უცნაურობა“ ტრიალებს ჩვენში, ჩვენ მას (ამ „უცნაურობის“ მოვლენას) დანართს, ასოციაციით მიმატებულს ვეძახით. მთავარ ყურადღებას ჩვეულებრივ ადეკვატურ შთაბეჭდილებას (ტონს) აპყრობენ მაშინ, როდესაც, როგორც იგანცდა, იგვეძლევა არა მაგ., ტონი, არამედ სწორედ ის, რაც ასოციაციურ დანართად არის წარმოდგენილი. ე. წ. სინესთეზია გამოწვევის კი არაა, ჩვეულებრივი მდგომარეობა უნდა იყოს, მაგრამ ინტელექტი მას ისე მალე ანაწევრებს თავისი შემეცნებითი მოთხოვნების საფუძველზე, რომ მხოლოდ ზოგიერთ პირში ხერხდება მისი იმდენი ხნით დარჩენა, რომ მისი აღწერა მოსახერხებელი გახდეს. მაგ., ახლა ვისმენ რადიოთი ქალის სიმღერას. მისი ხმა რბილია, ვხედავ მის სახეს, ყოველ მოძრაობას, თმებს, რომლებიც მას ყელზე აქვს შემოხვეული და სიამოვნებით ეალერსება და სხვა და სხვა. არავითარი ასოციაცია და მოგონება, ზუსტი გაგებით, აქ არ არის. ეს ყველაფერი განცდებია, უშუალოდ ჩემს „მე“-ს უკავშირდება. რამდენიმე, ცნობიერებაში მოცემული საგანი, მართალია, მოთავსებულია ჩემსა და საგანს შორის და ხელს მიწლის სრულად და ძლიერად განვიცადო ეს ყოველივე, მაგრამ პრინციპულად ეს მაინც ხერხდება და არც იურივე ერთმანეთში „ჩემსას“ და „სხვას“.

ფსიქიკურის წმინდა სახით შესწავლისათვის საჭიროა არქეოლოგიური გათხრების მსგავსი რამ. ცნობილ ისტორიულ გარემოებათა წყალობით, ფსიქიკური დაიფარა და ჩაიქოლა თბიქტურის სიმბიზის წყალობით. ენა — თბიქტური სინამდვილის ენაა და განცდის გამოსათქმელად მოუმარჯვებელი. რომ ფსიქოლოგია უმეტეს შემთხვევაში თბიქტური კატეგორიებით და თბიქტური სინამდვილის ნიადაგზე შექმნილი თვალსაზრისით უდგება ფსიქიკურის შესწავლას, ეს საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტია. მივუთითებთ მხოლოდ ამის ერთ ზედმეტ მაგალითზე. როცა საკითხი ეხება ფსიქიკური მოვლენების კლასიფიკაციას, სადაც ყველაზე გავრცელებულ კლასიფიკაციას ის წარმოადგენს, რომელიც ჩვენს განცდებს სამ ჯგუფად — შემეცნებად, გრძნობად და ნებისყოფად ანაწილებს, ამ დაჯგუფების საფუძველი, როგორც ცნობილია, ლოგიკა ესთეტიკა და ეთიკაა. ამაში დასარწმუნებლად საკმარისია ტეტენსის და კანტის მიერ ამ კლასიფიკაციის მიღების ნამდვილის ძირის მოძებნა. ვინაიდან ძალიან ძნელია ფსიქიკურის გამოთქმა და მით უმეტეს, მისი მოვლენების სისტემაში მოყვანა საკუთარი რესურსების საშუალებით, სარგებლობენ იმ „თბიქტებით“, რომელნიც

ფსიქიკურის მიმართ „გამლიზიანებლის“ ან ინტენციონალური ოპი-  
ექტის სახით (ამ შემთხვევაში განცდას ურევინ ცნობიერებასთან)  
გვევლინებიან და მათი ერთ, მათზე დამყარებით აღწევენ მიზანს.  
ერთი „გამლიზიანებლით“ გამოწვეულს და ერთი „ობიექტის“  
მქონე განცდას ათავსებენ ერთად, ერთ ჯგუფში. აღქმა, შემეცნება,  
გრძნობა და ნებელობა არიან ფიზიკურის აზრის, მშვენიერების და  
სიკეთისადმი მიკუთვნებული „განცდები“, რომელთა ამ სახით  
დალაგება განსაზღვრულია ამ „გამლიზიანებლების“ ბუნებით და  
არა თვით განცდათა თავისებურებით. „გამლიზიანებლის“ (ამაში  
ვგულისხმობთ აქ ყველაფერს, რაც არ არის განცდა, მაგრამ მას  
როგორღაც „იწვევს“ ან მის პროვოცირებას ხელს უწყობს) ორი-  
ენტაციის უარყოფითი შედეგები ჯერ კიდევ არ არის საცხები-  
გათვალისწინებული. აღნიშნულ ორგანიზაციას ზოგი ფსიქოლოგი  
ფსიქოლოგიის აუცილებელ გზად აღიარებს; თუ არა ამ გზით.  
ამბობენ ისინი, ფსიქიკურის მეცნიერული „გამოთქმა“ შეუძლებე-  
ლია (იხ. მახის, ავენარიუსის, ციჰენის, მიუნსტერბერგის და განსა-  
კუთრებით ნატორპის თვალსაზრისები). თ. ლიპსის სამართლიანი  
მოთხოვნა, რომ ფსიქოფიზიკა და ფსიქოლოგია არ უნდა იქნეს  
ფსიქოლოგიის ადგილას დასმული და რომ ფსიქოლოგია ამ დის-  
ციპლინებიდან დამოუკიდებელია, ლოგიკურად წინ უსწრებს მათ  
და ფაქტობრივადაც წინ უნდა უსწრებდეს, არ არის სათანადოდ  
ანგარიშგაწეული. ფსიქოფიზიკის ორიენტაციასთან საქმე გვაქვს  
არა მარტო მაშინ, როცა ამ სახელწოდებით ცნობილი დისციპლი-  
ნის მეთოდების და პრინციპების გავრცელებას აქვს ადგილი ფსი-  
ქოლოგიის მთელ სივრცეზე. მას უფრო ზოგადი, ხშირად ფარული  
და ამიტომაც უფრო მეტად მავნებლური ხასიათი აქვს; შეიძლე-  
ბა ითქვას, რომ დღემდე მთელი ფსიქოლოგია ფსიქოფიზიკაა.  
რამდენადაც ფსიქოლოგია ობიექტური კატეგორიებით ცდილობს  
სუბიექტური მოვლენების მეცნიერულ „დაძლევას“. იშვიათად  
ყოფილა ნამდვილი, წმინდა ფსიქოლოგიის შექმნის სერიოზული  
ცდა. ფარულად თუ აშკარად, საკითხი ყოველთვის ასე ისმებოდა:  
როგორ განიცდება „ეს“? და აქ აქცენტი ამ „ეს“-ზე იყო გაკეთე-  
ბული და განცდა „ამის“ განცდად ითვლებოდა. მაშინაც, როცა  
თითქოს შესწავლის მიზანს თვით განცდა წარმოადგენდა, მკვლე-  
ვარის წინ მაინც ეს „გამლიზიანებელი“ ტრალეზდა და ყველა-  
ფერს, რაც მის ბუნებას არ უთანხმდებოდა განცდათა სამყაროში,  
პეტეროგენულ დანართად თვლიდა და მას ილუზიის სახელით  
ნათლავდა. თვით ილუზიის ცნების წარმოშობა ფსიქოლოგიაში ამ

თვალსაზრისის (ობიექტურ-შემეცნებითი თვალსაზრისის) შედგენა-ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით ილუზია სრულად გაუგებარა ცნებაა. ფსიქიკური ილუზია არის nonsens.

საკითხი ჩვეულებრივ ასე ისმება: რა დამოკიდებულებაა „საგანსა“ და „მის“ განცდას შორის? ფსიქიკური თავიდანვე მიმართებაში იყო წარმოდგენილი და ამიტომ გასაგებია, რომ აქედან მხოლოდ ფსიქოფიზიკის მსგავსი რამ უნდა აღმოცენებულიყო. ფსიქოლოგიას არაფერი საქმე არა აქვს არაშეებითად იმასთან, რაც მართებულად თუ უმართებულად ფსიქიკის გმომწვევად ითვლება: ფსიქიკური არ არის გამონატულება, ასახვა (ასეთია ცნობიერება, შემეცნება). ფსიქიკური თავისთავადი პროცესია და მისი შესწავლაც ამისდა შესაფერისად უნდა მოხდეს.

განცდა არ არის სრულიად უენოდ დარჩენილი, დატოვებული, მაგრამ მისი ენა არ არის დაკანონებული. ამ ენას ხმარობენ ფსიქიკურის გამოსათქმელად, მაგრამ მყისვე დაურთავენ, რომ მართლა ისე არ უნდა იქნასო გაგებულნი, როგორც არის გამოთქმული, ეს მხოლოდ მეტაფორული გამოთქმაა. მაგრამ, ცხადია, რომ ჭერჭერობით განცდისათვის უკეთესი ენა არა გვაქვს და რამდენადაც ეს მისი ენაა, მის მიმართ იგი მეტაფორი კი არ არის, არამედ მისი თავისებურების ადეკვატურად გამომთქმელი ენა<sup>4</sup>: მხოლოდ მაშინ, როცა ჩვენ ამ კითხვას ვუდგებით ლოგიკური თვალსაზრისით, რომელიც არაფსიქიკურის შესაბამისად არის აგებული, იძულებული ვართ ვალიაოთ განცდის „სისულელი“ და, როცა ამას მეტაფორების საშუალებით ადეკვატურ გამოთქმას მოვუნახავთ, მაშინვე დაძვინთ, რომ ეს მართლა ასე კი არ არის, არამედ მხოლოდ შედარებაა ასეთი ნახშირით. როცა ვამბობთ: თბილი ხმა, რბილი ხმა, ეს ასეა მართლაც განცდისათვის და ამას არავითარი ბოდიშობა არ ესაჭიროება: გამოთქმა უნდა იგვიგოთ პირდაპირი მნიშვნელობით. რა ვუყოთ, რომ ეს „ლოგიკას“ არ ეთანხმება? რა ვუყოთ, რომ ასეთი მოვლენა შეიძლება არანორმალურის სახელით მონათლონ? (სინესთეზია და სხვა). განცდის ბუნება ასეთია, და ბევრად უფრო „უცნაურიც“, ვიდრე მოყვანილ შემთხვევაშია გამოვლენილი. ველურ ხალხში იგავრცელებული განცდა „პარტიციპაცია“,

<sup>4</sup> ეს პრობლემა, ფსიქიკურის გამოთქმის პრობლემა, ჩვენ თემას უშუალოდ არ ეხება, ამიტომ მის გადარკვას ჩვენ უნდა შევეცადოთ ფსიქოლოგიის მეთოდის საკითხთან დაკავშირებით. აქ მხოლოდ მივუთითებთ მასზე და ამით იმასაც გვინდა ხაზი გავუსვათ, რომ ფსიქოლოგიის საგნის საკითხს უშუალოდ გადავყავართ მის მეთოდის საკითხზე.



რომელიც ლოგიკის თვალსაზრისით გაუგებარია, „მოუღებელია“, თავისთავად შემთხვევითი და იშვიათი გამოხატვისაა განათლებულ ადამიანში, მაგრამ, როგორც განცდის დახასიათება, ის ჩვეულებრივი მოვლენაა (შეად. სიზმრის შინააჩრის სტრუქტურა). ჩვენ გვაკვირვებს პარტიციპაციის და სხვა ამგვარი მოვლენები. გვიჭირს მათი არსებობის დაჯერება და თუ ტყუილად მაინც არ ვთვლით, ეს უშთაფრესად იმიტომ, რომ მოვლენები გადატანილი არიან ადამიანის ისტორიის შორეულ წარსულში, მისი განვითარების პირველ საფეხურზე და ამით მათი დაშვება, როგორც ფაქტებისა, ჩვენში ნაკლებ წინააღმდეგობას იწვევს. ნამდვილად კი ასეთი განცდები ჩვენთან ძლიერ ახლოს დგანან. ჩვენ, შეიძლება ითქვას, ვცხოვრობთ ამდაგვარ განცდებში, მაგრამ „ჩვენი ლოგიკა“ ისე მტრულად არის განწყობილი მათ მიმართ, რომ მათი დაკვირვების უფლებას და საშუალებას არ გვაძლევს. სიზმარში რომ უფრო ხშირად ვხედავთ ასეთ განცდებს, ეს, ერთი მხრით, უნდა მიეწეროს „ლოგიკური კონტროლის“ შესუსტებას ძილის დროს. ჩვენთან, როგორც განცდის სუბიექტთან, ყველაზე ახლო მდგომი მოვლენები ყველაზე დაშორებულად გვეჩვენა ლოგიკური სუბიექტის მუშაობის წყალობით. მეტიც უნდა ითქვას: ჩვენი უინტიმურესი განცდები ხშირად უარყოფილიც არის იმის „ლოგიკის“ საფუძველზე, რაც ჩვენგან მაქსიმალურად არის დაშორებული („ობიექტი“). ეს ღრმა მდებარეობა ჩვენი განცდებისა ყველაზე ადრე მთელი ს-ც-ხადით პერაკლიტეს ჰქონდა წარმოდგენილი, როცა ის ფსიქიკის უძირობაზე, ლაპარაკობდა<sup>5</sup>.

ჰუსერლი არ არის მართალი, როცა ე. წ. წმინდა და ემპირიულ ცნობიერებას შორის იმ განსხვავებას ამყარებს, რომ პირველს ფენომენოლოგიის, ხოლო მეორეს ფსიქოლოგიის საგნად აცხადებს. ცნობიერება ყველგან ერთნაირია და თავის არსს არსად, არც ერთ პირობებში არ კარგავს. განა შეიძლება მისი სხვაგვარად განხილვა, ვიდრე არის? თუ ცნობიერებას გარკვეული ნიშნები მიეწერება ცნობიერებაში, რომლის გამო იგი სრულიად თავისებურ „აჩსებობად“ ცხადდება, რატომ კარგავს ის ამ ნიშნებს. როცა ის განხილულია როგორც ემპირიული რამ, გარკვეულ დრო და სივრცეში მიმდინარე პროცესი? ან შეუძლებელია ცნობიერების გაემპირიულება (ე. ი. მაშინ, როცა ვფიქრობთ, თითქოს წმინდა ცნობიერებასთან კავშირის გაწყვეტა<sup>6</sup> და ემპირიულ პროცესთან კავშირის

<sup>5</sup> შეად. N a t o r p, Allgemeine Psychologie, 1912, გვ. 290.

გაბმის მიუხედავად მაინც ცნობიერებასთან გვაქვს საქმე, ან ცნობიერებას ერთიმეორის მოწინააღმდეგე არსები გააჩნია, და ჩვენ ნებასურვილზეა დამოკიდებული, რომელი მათგანი მიენიჭება მას ამა თუ იმ შემთხვევაში: რეალური თუ იდეალური: ეს უკანასკნელი აზრი, რასაკვირველია, მიუღებელია და ამიტომ უნდა პირველი შეხედულება გავიზიაროთ: ცნობიერება ყველგან არსებითად ერთნაირია, განხილვის თავალსაზრისის შეცვლის გამო, განსახილავში არაფერი არ უნდა შეიცვალოს<sup>6</sup>.

გამსხვავება წმინდა და ემპირიული ცნობიერებისა შეიძლება ეხებოდეს მხოლოდ შინაარსს და არა თვით ცნობიერებას: წმინდა ცნობიერებაში არ არის რომელიმე ინდივიდუალური, კონკრეტი საგანი წარმოდგენილი. ემპირიული ცნობიერება კი სწორედ ასეთ შინაარსს იგულისხმობს თავის საგნად. კოორდინაცია და ლოკალიზაცია, რომელსაც ჰუსერილი ემპირიულ ცნობიერებას მიაწერს და ანიმალურ არსთან მისი (ემპირიული ცნობიერების) კავშირით ხსნის, იმ ინდივიდუალური შინაარსის ლოკალიზაციით აიხსნება, რომელზედაც ემპირიული ცნობიერებაა მიმართული. თვით ემპირიული ცნობიერება პრინციპულად არ არის უფრო მეტად დაკავშირებული არსებობასთან, ვიდრე წმინდა ცნობიერება. „წმინდა“ და „ემპირიული“ არიან დახასიათება არა თვით ცნობიერებისა, არამედ მათი შინაარსების. ეს სხვათა შორის.

ჩვენთვის აქ საინტერესო შემდეგია: ე. წ. ემპირიული ცნობიერება წარმოდგენილია, როგორც პროცესი, ანომალურ არსებობასთან დაკავშირებული, სიცოცხლის თვისებით ალკურვილი, რაც მის „დაბადება“ და „სიკვდილში“ გამოიხატება. ყველაფერი ეს მიუთითებს იმაზე, რომ ჩვენ აქ საქმე გვაქვს არა ცნობიერებასთან, არამედ ფსიქიკურთან, განცდასთან.

ცნობიერება ემპირიულიც რომ იყოს, მაინც ინტენციონალობის მატარებელია: მისი „აზრი“ „სხვის“ გამოხატვაშია, იგი „ხედვია“ რისამე და ამიტომ მისი (ცნობიერების) ღირებულება ამ ფუნქციის (შესაფერისად) შესრულებაშია. სულერთია, რა მასშტაბით, რა მოცულობით ხორციელდება ეს აქტი, ყველგან ჩვენ საქმე გვაქვს არაფსიქიკურ პროცესთან<sup>7</sup>. ფსიქიკური აბსოლუტურად თა-

<sup>6</sup> ამ საკითხში საინტერესო მოსაზრებას გამოთქვამს ჰუსერლის მოწაფე ად. რაინახე. იხ. R e i n a c h, Gesammelte Schriften, 1921, გვ. 383 და შემდ.

<sup>7</sup> ეს არც არის ნამდვილად პროცესი. ნატორპი მართალია, როცა უარყოფს ცნობიერების პროცესობას, მაგრამ ის შემეღარია, როცა ამავე ნიშანს განცდაზე ავრცელებს. მისი შეცდომა გასაგებია: ის ხომ ცნობიერებას და ფსიქიკას არ მიყნავს ერთმანეთისგან.

ვისთავადია, მას მიმართება არავითარი არა აქვს: ის არც არაფრის „გამოხატულება“ და არც „შეფასება“ არ არის. მისი საკუთარი „ღირებულება“ არაფერზე სხვაზე არ არის დამოკიდებული, რადგან ისეთ სიბრტყეში მდებარეობს, სადაც ყოველგვარი ღირებულება (ობიექტური) იგამორიცხვლია. მეორე მხრით (სუბიექტურად), ფსიქიკური არის თავისთავადი ღირებულება, უეჭვო და უშუალო, რომლის „დამტყიცება“ არ შეიძლება; ის არის აბსოლუტური „ქეშმარიტება“. მასში შეცდომა პრინციპულად შეუძლებელია, აბსოლუტური „რეალობა“, რადგან თავის გარეშე ის არაფერს ეძებს, არაფერს იგულისხმობს, არავითარ პრეტენზიას იმაზე მეტისას არ აცხადებს, რაც არ არის თვითონ უშუალოდ, რაგორც განხორციელებული „ეს“. ის არის, ამ აზრით, ირაციონალური — ქეშმარიტების და შეცდომის საკითხის იგარეთ დგას საერთოდ, — „ირეალური“, რადგან ობიექტურად და სუბიექტურად არსებობის ლოგიკურ ცნებას ხელიდან უსხლტება. განცდა სუბიექტური არ არის, როცა „სუბიექტურში“ ენოსეოლოგიური ცნებაა ნაგულისხმევი<sup>8</sup>.

ემპირიული ცნობიერების ობიექტი შეიძლება იყოს როგორც ფსიქიკური, ისე ფიზიკურიც. თვით მას, რამდენადაც ეს ჩვენ შეიძლება ვიცოდეთ, არავითარი შინაარსი არა აქვს. ფსიქიკური კი „სავსეა“ შინაარსით, იმდენად „სავსე“, რომ მისთვის სრულიად ზედმეტი რაიმე მიმართება, ის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „თვითკმაყოფილების გრძნობაა“. მას არავინ და არაფერი არ ესაქიროება და არც არავისაგან ღებულობს თავის „აზრს“ (ცნობიერებძათვის ეს აუცილებელია). ფსიქიკური მუდამ ცნობიერია, მაგრამ არ არის ცნობიერება. არც წმინდა და არც ემპირიული ცნობიერება თავისთავად, „წმინდად“ არავინ იცის. ისინი არიან მხოლოდ პირობა ყოველგვარი ცოდნისა. ფსიქიკური ცნობიერების შინაარსია და ამით მისი მეცნიერული შემეცნება უზრუნველყოფილია.

ჩვენი თვალსაზრისის თავიანთებურება თავს იჩენს შეგარძნების საკითხშიც. თანამედროვე ფსიქოლოგიაში ფსიქიკურ ფენომენთა შორის შეგარძნებები ყველაზე უფრო ზუსტად შესწავლილად ითვლებიან. ჩვენ, პირიქით, იფიქრობთ, რომ შეგარძნებები სხვა განცდებზე უკეთ არ არიან შესწავლილი და ეს არც არის გასაკვირი: მათი შესწავლა ყველაზე მეტ დაბრკოლებას ხვდება. ფსიქოლოგე-

<sup>8</sup> რაც შეეხება განცდის სუბიექტურობას, ონტოლოგიური თვალსაზრისით, ეს უნდა ვალიართ, მაგრამ არა როგორც უშუალო გამოცდილების ჩვენება, არამედ როგორც „სხვა პიროვნების“ თვალსაზრისით მიღებული გამოცდილება.

ბი შეგარძნებებს ხან ფსიქიკურად აცხადებენ და ხან ფიზიკურად. მიზეზი გასაგებია: თუ ფსიქოლოგიის მეცნიერებიდან იმ მასალას ავიღებთ, რაც ვიცით ჩვენ შეგარძნებების შესახებ და ამას განცდის თვალსაზრისით შევამოწმებთ, შეგარძნებები ფსიქიკურს არ მკვეთვნივნიან: განცდის ბუნებას ისინი ოდნავადაც არ ატარებენ. მაგრამ, თუ შეგარძნებას ვუწოდებთ იმას, რასაც ჩვენ ვღებულობთ, მაგ., ფერის ხედვის გამო, ის უეჭველად განცდას და, მაშასადამე, ფსიქოლოგიას მიეკუთვნება. საკითხი ასე უნდა დავაყენოთ, როდესაც ჩვენ ვხედავთ ფერს, გვაქვს თუ არა მოცემული, ამ ფერსა და მის ხედვის აქტს გარდა, კიდევ რამე, რაც ჩვენი მდგომარეობის ფორმაში განიცდება? ასეთი რამ არის უეჭველად და ის შეადგენს ისწორედ ფსიქოლოგიის საგანს ამ შემთხვევაში. ეს სინამდვილე იმდენად განსხვავდება თავის ფენომენალური ბუნებით იქისაგან, რასაც თანამედროვე შეგარძნებათა ფსიქოლოგია გვასწავლის, რომ შეიძლება ითქვას, მათ შორის არაფერი არაა საერთო. ფსიქოლოგიისათვის ნამდვილი ღირებულება მხოლოდ იმას აქვს, რაც აქ ჩვენ განცდას მიეკუთვნება. და თუ ჩვეულებრივ შეგარძნების მასალად აღიარებული მოვლენები შესწავლის სიადვილეს ამჟღავნებენ, ჩვენ მიერ „შეგარძნებად“ აღიარებული მასალა, პირიქით, განსაკუთრებულ სიძნელესთან არის დაკავშირებული: შეგარძნებები (ჩვეულებრივი გაგებით) ყველა განცდებზე უფრო გვიან არიან მიღებული (გეშტალტთეორია). ყველაზე შორს დგანან პირველად, ცოცხალ განცდასთან და ამიტომ, როგორც ყველაზე „ცივი“<sup>9</sup>, ყველაზე ძუნწად ამჟღავნებენ, ავლინებენ განცდებს ჩვენში. ამით აიხსნება ისიც, რომ ფსიქოლოგები ხშირად აღმაცერად უყურებენ მის შესწავლას: ისინი არ გრძობენ აქ განცდის მაჯისცემას.

სულ სხვა მდგომარეობაა მაშინ, როცა შეგარძნება კომპლექს-ქვალიტეტთან, დიფუზურ განცდასთან არის გაიგივებული (დ. უზნაძე, პ. ვერნერი და სხვა). აქ შეგარძნება, შეიძლება ითქვას, თავის ნამდვილ, ფსიქოლოგიურად მისაღები შინაარსით არის წარმოდგენილი, ისეთი შინაარსით, როგორსაც ჩვენ ვგულისხმობთ მაშინ, როცა ვამბობთ „მსოფლიოს შეგარძნება“. ეს რომანტიკული გაგება შეგარძნებისა მართლა მიგვითითებს განცდის შინაარსზე. აქ

<sup>9</sup> შეად. ჩვენი „ლაიპციგის სკოლა“. ნაშრომი გამოქვეყნებულია კრებულში: „დასავლეთ ევროპის ფსიქოლოგიის თანამედროვე მიმდინარეობანი“, თბ., 1935. იგი დაიბეჭდა აგრეთვე „ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხების“ მეორე ნაწილში-თბ., 1959. (რედ. შენიშვნა).

შეგრძნებას ეძებენ განცდათა განვითარების მწვერვალში კი არა. „წინ“ კი არა, არამედ „უკან“, დასაწყისში. ამისთვის მეთოდურ სათანადო არის გამოძებნილი. ასეთი შეგრძნება მართლაც ფსიქოლოგიური მასალაა, და ის არა თუ კარგად არ არის შესწავლილი, არამედ მხოლოდ ახლა იწყება მისი სისტემატური გათვალისწინება (დ. უზნაძე, პ. ვერნერი). ჩვენი თვალსაზრისისათვის ასეთი მუშაობა საესებით გასაგებია და მისასალმებელი.

ცნობიერება არ არის (რეალურ) სუბიექტთან უფრო მეტად დაახლოებული, ვიდრე ობიექტთან. თუ შეიძლება იმის თქმა, რომ სუბიექტს აქვს ცნობიერება, შეიძლება იგივეს თქმა ობიექტზედაც: სუბიექტიც ისეა მოცემული ცნობიერებაში, როგორც ობიექტი. ცნობიერებისადმი სუბიექტის მოცემულობა შეუძლებელი მხოლოდ მაშინ არის, როცა სუბიექტში ცნობიერების შემეცნების სუბიექტი იფულისხმება: ცხადია, ის, რასაც აქვს ცნობიერება, არ შეიძლება ცნობიერებას ჰქონდეს. ნატორპის პოზიცია უძლეველია, სანამ საკითხი მხოლოდ, ასე ვთქვათ, ცნობიერების „იმანენტურ“ შემადგენლობაში ირჩევს, ე. ი. სანამ სუბიექტზე ლაპარაკია მხოლოდ, როგორც ცნობიერების მომენტზე, სანამ სუბიექტს თავიდანვე წართმეული აქვს დასრულებული, თავისთავადი ბუნება. სუბიექტი, როგორც ცნობიერების შინაარსი, ნატორპის მიერ შეუძლებლად იმიტომ კი არ არის ცნობილი, რომ ამ სიტყვის გამართლებული, თავისებური ჩინამდვილის არსებობის შეუძლებლობაა დაფუძნებული. ასეთი ცდა ნატორპს არ მოუხდენია და საკითხიც არ დაუყენებია ამგვარად (რაც მისი ამოცანისათვის ბუნებრივია). ნატორპი ასე აყენებს კითხვას: რა არის სუბიექტი ცნობიერებისა (ცნობიერატქმის აქტის დროს) ანალიზის დროს, ე. ი. როცა ცნობიერების არსობრივ ანალიზს იწარმოებთ? სად არის სუბიექტის ადგილი და რაში მდგომარეობს მისი ფუნქცია ამ კონტექსტში? მაგრამ იგანა არ შეიძლება საკითხის დასმა „ცნობიერების გარეშე“, ე. ი. ცნობიერების შინაარსის სფეროში? ხომ არ არის (ცნობიერების) მოცემულში ისეთი რამ, რაც იმდენი თავისებურების მატარებელია, რომ შედარებით ცნობიერების მეორე შინაარსთან, რომელსაც ჩვეულებრივ ობიექტს, ფიზიკურ სინამდვილეს ეძახიან, სრულიად განსხვავებულია? ნატორპის თვალსაზრისი იმდენად „შორეულია“, რომ იქედან გამოხედვით არც ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის არის რაიმე განსხვავება, მაგრამ იგანა ეს წამლის მათ შორის არსებით განსხვავებას?

ის სუბიექტი, რომელზედაც ლაპარაკობს ნატორპი, არც აინტე-

რესებს ფსიქოლოგიას: გადაიქცევა იგი შემეცნების ობიექტად, თუ მხოლოდ მისი აბსოლუტური პირობის როლში მოგვევლინება, სულერთია, სპეციალურად ფსიქოლოგიას იგი არაფერს მისცემს. ნატორპის მიერ მოცემული ანალიზი ცნობიერებისა ჩვენთვის იმიტომ არის ამ შემთხვევაში საინტერესო, რომ ამ გზით ფსიქოლოგიის საგნის მოძებნის შეუძლებლობა დამტკიცდა: ცნობიერება თავისთავად ვერავითარ მითითებას ვერ მოგვცემს ამაზე. ცნობიერება არც თვითონ არის ფსიქოლოგიის საგანი და არც შეუძლია მის მოძებნაში დაგვეხმაროს: ცნობიერების აქტში კი არ მოიძებნება ფსიქოლოგიის საგანი, არამედ იმაში, რაც ამ ცნობიერების ობიექტია. „ცნობიერება“ პირველად, ანალიზამდე, ყველაფერია. ასეთი რამ შეიძლება მხოლოდ ფილოსოფიის საგანი იყოს. ანალიზის შემდეგ ჩვენ გვაქვს სუბიექტი, ობიექტი და მათი მიმართება (ცნობიერება). ეს სუბიექტი არ შეიძლება იყოს ფსიქოლოგიის საგანი: იგი გნოსეოლოგიური სუბიექტია, არც ობიექტია ფსიქოლოგიის საგანი, რადგან ის აქ გნოსეოლოგიური კატეგორიაა: მის რაობაზე არაფერია არსებითად ნათქვამი იმით, რომ ის ცნობიერების მისამართებელი პუნქტია. იგივე ითქმის სუბიექტსა და ობიექტს შორის არსებულ მიმართებაზე: ეს მიმართებაც იმავე ბუნების ცნებაა და ფსიქოლოგიას არაფერს აძლევს (იხ. ზემოთ).

ბრენტანოს შემდეგ აქტის, ინტენციის ცნებამ საპატიო ადგილი დაიჭირა ფსიქოლოგიაში. ლაპარაკობენ ხშირად ინტენციონალური ფსიქოლოგიის შესახებ და გულისხმობენ, ე. წ. „შინაარსებისგან“ განსხვავებით, მათზე მიმართული აქტების შესწავლას. რადგანაც საკითხი დაისვა მთელი ფსიქოლოგიის ინტენციასზე აგების შესახებ, საჭირო შეიქნა განცდათა თითოეული ჯგუფის მიმართ ინტენციონალობის მნიშვნელობის დამტკიცება.

ინტენციის ნათელ ილუსტრაციას ყოველთვის აზროვნების და წარმოდგენის ფაქტებში ეძებდნენ. აქ, ორივე შემთხვევაში ნათლად არის მოცემული აქტის და შინაარსის დაპირისპირება, სადაც აქტი შინაარსზეა მიმართული. სულ სხვა სურათი გაიშალა გრძნობის ინტენციონალობის განხილვის დროს. აქ აზრთა სხვადასხვაობამ იჩინა თავი. ზოგი ე. წ. დაბალ გრძნობებს („ფიზიკურ გრძნობებს“) არ ანიჭებს ინტენციის თვისებას, მაგრამ ასეთის მატარებლად მას მაინც მიაჩნია რთული, მაღალი გრძნობები (სიყვარული, სიძულვილი და სხვ.). ამდენად, ამ შეხედულების (ლოცე, შელერი) თანახმად, გრძნობები სხვადასხვა ჯგუფში თავსდებიან და სულ განსხვავებულ მეთოდოლოგიურ მიდგომას საჭიროებენ. ზოგი სულ უარ-

ყოფს გრძნობების ინტენციონალობას და მხოლოდ აზროვნება მი-  
აჩნია მის მატარებლად. ბრენტანო და მისი სკოლა ინტენციას უნი-  
ვერსალურ ფსიქოლოგიურ მნიშვნელობას ანიჭებს, მაგრამ გრძნო-  
ბის საკითხი იქაც ერთგვარ სიძნელის შთაბეჭდილებას ქმნის. რო-  
გორც დავინახეთ, ბრენტანო იძულებული შეიქნა ინტენციის ცნება  
არსებითად შეეცვალა „ობიექტური ასოციაციის“ ცნებით, როცა  
გრძნობის ინტენციონალობა შეიქნა დასამტკიცებელი<sup>10</sup>.

თუ ინტენციის საილუსტრაციოდ წარმოდგენა და აზროვნება  
შესაფერისი მაგალითებია, სამაგიეროდ განცდის საილუსტრაციოდ  
გრძნობა საუკეთესოთაგანია. აქ არ არის ლაპარაკი „სიმბოლიზმზე“,  
„მითითებაზე“. გრძნობა თვით არის ყველაფერი: სრულიად გამო-  
რიცხულია მის ბუნებიდგან ყოველგვარი ნიშანი ინტენციონალო-  
ბისა. ის არის ტიპიური მდგომარეობა (Zustand). ეს ითქმის არა მარ-  
ტო დაბალ გრძნობებზე, როგორც ზოგი ფიქრობს, არამედ სრულ-  
უფლებით აგრეთვე მაღალ გრძნობებზედაც. „მე მიყვარს ვინმე“.  
რა არის აქ ფსიქიკური? მიმართება (საგანი) აქ მართლაც არსებობს  
მე-სა და იმ ვინმეს შორის, რომელიც შეყვარებულია, მაგრამ ეს მი-  
მართება არ არის განცდა და არც ფსიქოლოგიის საგანი. ეს მი-  
მართება (ინტენცია) ცნობიერების მიმართვია საგნისაკენ და ამას  
შესწავლა წმინდა ფენომენოლოგიის დავაკისროთ, რომელიც ამ  
შემთხვევაში შეეცდებოდა სიყვარულის არსი მოეძებნა<sup>11</sup>. ეს მიმარ-  
თება ფსიქოლოგს ეძლევა, როგორც ფაქტი, როგორც ტრანსფსი-  
ქიკური მოვლენა, რომელიც თავისებურად განიცდება სუბიექ-  
ტის მიერ, აი, ეს განცდა არ არის მიმართება, არამედ მხოლოდ სუ-  
ბიექტის მდგომარეობა. არსი სიყვარულისა „ობიექტურია“, მისი  
განცდა — „სუბიექტური“, ფსიქოლოგიური. სიყვარულის გან-  
ცდა სრულიად არ ჰგავს მას: იქ სიყვარულში ყოველთვის არის ორი  
მომენტი, რომელთა შორის მუდამ არსებობს შეფასებითი მიმარ-  
თება (იხ. შელერი). აქ კი, განცდაში, არავითარ მიმართებას არა  
აქვს ადგილი და არც შეფასებაზე შეიძლება ლაპარაკი: აქ არის მო-  
ცემული მხოლოდ სუბიექტის მდგომარეობა, რომელსაც აბსოლუ-  
ტური, თავისთავადი ხასიათი აქვს. სიყვარული და სხვა მაღალი  
გრძნობები რთული პროცესებია და მხოლოდ ხანგრძლივი გამოც-  
დილები შემდეგ არის შესაძლებელი მათი ანალიზი, სადაც ყოველი  
მომენტი თავის შესაფერის ადგილს იპოვის. ფსიქიკურის უფრო

<sup>10</sup> ჩვენ არაფერს ვამბობთ იმ ფსიქოლოგებზე, რომელნიც საერთოდ უარყოფენ  
ინტენციას. ასეთების რიცხვი არ არის ცოტა.

<sup>11</sup> შეად. M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, 1923, გვ. 176.

ნათელი ნიმუშისათვის უნდა მივმართოთ არა, ასე ვთქვათ, განვითარებულ გრძნობებს, სადაც ინტელექტის მონაწილეობა ძლიერია, არამედ „დაბალ“ გრძნობებს, სადაც ჯერ კიდევ შედარებით დაუმახინჯებლად გვეძლევა განცდა. რასაკვირველია, ანალიზი აქაც საჭიროა, მზამზარეული, სრულიად წმინდა განცდა არსად არ გვხვდება: ინტელექტს ყველგან აქვს მეტ-ნაკლებად ფესვები გადგმული, მაგრამ რა რომ პრინციპში იქნება მიღებული ასეთი გამიჯვნის საჭიროება, ფსიქოლოგიური მუშაობა უფრო სწრაფი ტემპით წავა წინ და მკვიდრი საფუძველი ფსიქოლოგიისა უზრუნველყოფილი იქნება: ერთჯერ და სამუდამოდ უნდა დამკვიდრდეს ფსიქოლოგთა შორის ის აზრი, რომ ნორმატიული, რა სახისაც არ უნდა იყოს იგი, არ შეადგენს ფსიქოლოგიის საგანს. ფსიქოლოგიის საგანი, მამასადამე, არც ჰეშმარიტებაა და არც შეცდომა. ორივე ლოგიკური კატეგორიაა.

ნატორპის მიერ მოცემული ანალიზი, რომელიც გვაძლევს ობიექტს, სუბიექტს და ცნობიერებას, ცნობიერების ანალიზი კი არ არის, ამ სიტყვის ჩვეულებრივი გაგებით, არამედ მთელი ემპირიული სინამდვილის. დასახელებული მომენტების მთლიანობის ცნობიერებად გამოცხადება იმიტომაც არის მიუღებელი, რომ ამ მთლიანობაში ერთი მომენტი — ცნობიერება (Bewußtheit) — საესებით ამოწურავს ცნობიერების არსს. ცნობიერება და ცნობიერობა ისეთივე მიმართებაში არიან ერთმანეთთან, როგორც ახსნილი და აუხსნელი, გამოთქმული და გამოსათქმელი. სანამ ჰგონიათ, რომ ცნობიერება გარკვეულია, ცნობიერობის ცნება არ არის საჭირო, მასში იგივე იგულისხმება, რაც ცნობიერებაში. ეს იქიდან ჩანს, რომ როცა ჩვენ გვსურს ცნობიერების რაობის უფრო ზუსტი განსაზღვრა, ირკვევა შემდეგი: ცნობიერება მათი არაფერია, გარდა რომელიმე შინაარსის ცნობიერქმნისა, ე. ი. ცნობიერობისა. არც „მე“ — სუბიექტი და არც ობიექტი ცნობიერების ცნებაში არ იგულისხმება, ცნობიერება მართალია, მიუთითებს მათზე, მაგრამ ეს სრულიადაც არ გვავალებს იმას, რომ ისინი ცნობიერებასთან გავიგივოთ, ან მის კონსტიტუტიურ მომენტებად გამოვაცხადოთ. საგნის და ცნობიერების ურთიერთობა სწორედ იმიტომ არის შესაძლებელი, რომ ისინი სხვადასხვაა. ამ ურთიერთობას სხვადასხვანაირად გამოთქვამენ. ყველაზე გავრცელებულს „ინტენცია“ წარმოადგენს. ცნობიერება საგნის ინტენციონალური (ან მენტალური) შინაარსებობაა, იმეორებენ თომა აქვინელის აზრს უმთავრესად ფ. ბრენტანოს გავლენით.



საჭიროა თვით ცნება ინტენციისა იქნეს პირველ ყოვლისა გარკვეული. ხომ არ არის იქ ისეთივე მიმართება ინტენციასა და ცნობიერებას შორის, როგორსაც ჩვენ ზემოთ გავეცანით, როცა მიმართების წევრებად ცნობიერება და ცნობიერობა გვქონდა? უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს არსებითად მართლაც ასეა: ინტენცია არ არის სინთეზური ცნობიერების მიმართ. თვით ცნობიერება იგივეა, რაც ინტენცია: როცა ცნობიერებიდან გამოვდივართ და მას ინტენციონალობის ნიშანს მივაწერთ, პირველი შთაბეჭდილება ასეთია, თითქოს ჩვენ ამ ოპერაციით ცნობიერების ერთ-ერთი ნიშანი მოვძებნეთ, ან მასში ის დავინახეთ, რაც მის ცნებაში თუმცა ანალიზურად არ მოიპოვება, მაგრამ მას მაინც ახლავს, რასაც ცნობიერების ემპირიული დაკვირვება გვეუბნება. მაგრამ, რომ ეს ასე არ არის, ამას მაშინვე დავინახავთ, როგორც კი საკითხის გარჩევას ინტენციის ცნებიდან დავიწყებთ. რა არის ინტენცია? მიმართებაა საგნისაკენ, გვეუბნებიან. მაგრამ, როგორია ეს მიმართება? რომელიმე ისეთი, როგორიც შეიძლება იყოს ორ საგანს შორის? რასაკვირველია, არა. ეს მიმართება სრულიად თავისებურია, სპეციფიკური. როგორი? ისეთი, როცა ცნობიერება „ხედავს“ საგანს. „ხედვა“ „ცნობიერობას“ უდრის. ცნობიერება კი, თუ მასში სუბიექტს არ ვიგულისხმებთ, თვითონ არის ეს „ხედვა“ და მეტი არაფერი. ცნობიერება უნდა გავიგოთ არა როგორც Substantiv, არამედ როგორც Vedbum.<sup>12</sup>; ცნობიერება — ცნობიერქმნაა, ე. ი. „ხედვა“, ცნობიერობა. უპირატესობა ტერმინს „ცნობიერობას“ უნდა მივცეთ: გამოთქმა „ცნობიერება არის ცნობიერობა“, უფრო ნათლად გადმოგვცემს ამ ცნების აქტიოს ბუნებას და გვათავისუფლებს იმ საფრთხისაგან. რომელიც „მიმართებასთან“ არის დაკავშირებული: „მიმართება“ გამოხატავს ყოველგვარ დამოკიდებულებას საგანთა შორის, ხოლო „ცნობიერებაში“ მოცემულია მითითება სრულიად თავისებურ დამოკიდებულებაზე, რომელიც არსებობს ცნობიერებასა და „მის“ ობიექტს შორის.

რომელი მეცნიერების ან ფილოსოფიური დისციპლინის საგანია ცნობიერება (ცნობიერობა)? არის თუ არა საერთოდ შესაძლებელი მისი კვლევა, და სხვა ამგვარ კითხვებს ჩვენ აქ არ შევეხებით. ჩვენ გვაინტერესებს მხოლოდ განცდის პრობლემა. რა ურთიერთობაა განცდასა და ინტენციას შორის?

<sup>12</sup> შეად. P. Natorp, Allgemeine Psychologie, 1912, გვ. 3.

ჩვენ გავაიგივეთ ინტენცია და (ცნობიერობა). მაგრამ „ინტენციაში“ მოცემული თავისებური მომენტი, რომელიც ტერმინ „ცნობიერებით“ არ არის გამოთქმული. სახელდობრ: „ინტენცია“ იმას აღნიშნავს, რომ ამ მომენტში ჩვენ ვტოვებთ სუბიექტს და ობიექტისკენ მივიმართებით, ეს ნიშანი, როგორც დავინახეთ, ცნობიერების არსია (ინტენცია და ცნობიერება ხომ ერთია), მაგრამ „ცნობიერებაში“ მიმართება კი არა უფრო „მდგომარეობითი“ მომენტი გვეძლევა, სადაც ობიექტისკენ კი არ ვიწრაფვით, არამედ ვრჩებით სუბიექტში. ეს თვისება კი ცნობიერების კი არა, განცდის არსს გადმოგვცემს: განცდა არსად არ „მიიწრაფვის“. მისი ადგილი სუბიექტშია: ე. ი. იქ, სადაც გვეძლევა იგი ყოველთვის. ის არ არის აქტი, „მოქმედება“, რომელიც რაღაცაზე მიგვივითებს. მას თავისი საკუთარი „აზრი და შინაარსი“ აქვს. ცნობიერება კი, როგორც ინტენცია, „სხვისთვის“ არის „გაჩენილი“, და ამაში ხედავს თავის მისიას.

„განვიცდი“ მეტს ამბობს, ვიდრე „განცდა“. პირველში ზედმეტად არის მითითებული ცნობიერების მომენტზე: „განვიცდი“ ნიშნავს — მე მაქვს განცდის ცნობიერება. აქ ეს მომენტია წამოწეული წინ. „მე“, რომელიც „განვიცდიში“ მონაწილეობს, ცნობიერების ეკვივალენტად გვევლინება.

ცნობიერება ყოველთვის „ობიექტის“ მდგომარეობას გამოხატავს (მაგრამ არა იმ მნიშვნელობით, თითქოს ის „ობიექტის“ თვისებად განიცდებოდეს, როგორც მაგ. ფერი, არამედ იმ აზრით, რომ ყველაფერი, რაც არის მოცემული ცნობიერებაში, „ობიექტის“ თვისებაა და არა თვით ცნობიერების), მას სრულიად არ აინტერესებს სუბიექტი (როგორც სუბიექტი) და ამიტომ კანონიერი კითხვა: ჰყავს კი ცნობიერებას შესაკუთრე?<sup>13</sup> განცდას კი „აინტერესებს“ სუბიექტი და მხოლოდ ის სუბიექტის ცნობიერი მდგომარეობა — ეს განცდაა თვითონ<sup>14</sup>. ამიტომ დებულება „განც-

<sup>13</sup> შეად. Г. Ш п е т, Кто собственник сознания? Г. Ив. Ч е л п а н о в у, 1916, გვ. 156.

<sup>14</sup> სხვა კითხვაა, არსებობს თუ არა განცდა. როგორც „კენტარის“ ანალიზი კანონიერია და მნიშვნელობას არ კარგავს იმის გამო, რომ ის არ არსებობს, როგორც „ღმერთის“ ფენომენოლოგია შესაძლებელია დამოუკიდებლად იმისა, არსებობს იგი თუ არა, ისე განცდის (და ყველაფრის) ფენომენოლოგიური ანალიზი, მისი ნიშანთვისების გათვალისწინება არ მოითხოვს თვით განცდის არსებობას. რასაკვირველია, ფსიქოლოგია როგორც ემპირიული მეცნიერება, განცდის ფაქტიურ არსებობას მოითხოვს: მართა არსობრივი „არსებობა“ მხოლოდ წმინდა ფენომენოლოგიას აკმაყოფილებს.

და ინტენციონალურია“, ჩვენთვის შემდეგ შეუსაბამო და სრულად მიუღებელ დებულებას ნიშნავს: სუბიექტური არის ობიექტური, ინდივიდუალური არის ზეინდივიდუალური და სხვ. ცნობიერება ობიექტური რჩება მაშინაც, როცა მისი შინაარსი, ინტენციის საგანი სუბიექტური სინამდვილეა: მას იგი აინტერესებს არა სუბიექტში და სუბიექტისთვის, არამედ თავისთავად, საგნობრივად, ე. ი. როგორც ობიექტი. ცნობიერება აქაც „ზურგმექცეულია“ სუბიექტის მიმართ.

ცნობიერების მთელი შინაარსის ფსიქიკურად გამოცხადება დაუშვებელია: ყველაფერი, რაზედაც კი ჩვენ ფიქრი შეგვიძლია, ცნობიერების ობიექტს (შინაარსს) წარმოადგენს. ფსიქიკურის ასეთი განმარტება (რომელიც საკმაოდ გავრცელებულია. „ფსიქოლოგიის საგანია ცნობიერების შინაარსი“), სხვა სიძნელეებს რომ თავი დავანებოთ, იმიტომ არის მიუღებელი, რომ ის ფსიქიკურის ცნებას ართმევს ყოველგვარ გარკვეულობას: ის, რაც ყველაფერია, მოკლებულია სპეციფიკურობას<sup>15</sup>. ამ გზით მავალ მკვლევარებს რჩებოდათ ერთი ცდის საშუალება: ფსიქოლოგიის საგნად გამოცხადებით არა მთელი შინაარსი ცნობიერებისა, არამედ მისი მხოლოდ ის „ნაწილი“, რომელიც იმ ან ე ნ ტ უ რ შინაარსს წარმოადგენს.

ფსიქოლოგიაში ინტენციის ცნების შემოტანის წყალობით დასაბამი მიეცა ცნობიერების შინაარსის ორად დაყოფას. შინაარსის ერთი ნაწილი ცნობიერებაში მხოლოდ იგულისხმება, მეორე კი არსებობით ცნობიერების „არსებობას“ არ შორდება: ის თვით ცნობიერებაშია. ეს უკანასკნელი, როგორც „ახლობრივი“, ფსიქოლოგიის საგნად ცხადდება, ხოლო ცნობიერების ის შინაარსი, რომელიც მხოლოდ „მხედველობაშია“ მიღებული, ბუნებისმეტყველების სარბიელად არის ცნობილი. ამასთან ლოგიკურად დაკავშირებულია ე. წ. ორგვარი გამოცდილების თეორია.

ახალმა ფილოსოფიამ შინაგანი და გარეგანი გამოცდილებას დაპირისპირება სამართლიანად მოხსნა და ერთი გამოცდილების დებულება დაამკვიდრა<sup>16</sup>.

ცნობიერება ყოველ თავის ობიექტთან თანაბრად არის „დაახ-

<sup>15</sup> შეად. Z i e h e n, Die Grundlagen der Psychologie, I, 1915, გვ. 112.

<sup>16</sup> K. W u n d t, Über die Definition der Psychologie, «Wundts Philosophische Studien», Bd. X, 1895, გვ. 11.

ლოებული“ და „დაშორებული“; „შიგნით“, ამ სიტყვის ძველი მნიშვნელობით, მას არაფერი არა აქვს: იგი ყოველგვარი შინაარსისადმი ინტენციონალურ დამოკიდებულებაშია, ე. ი. მხოლოდ გულისხმობს, „ხედავს“ და არ შეიცავს მას (ის არაფერს არ „შეიცავს“). ცნობიერებას არც „გარეთ“ აქვს რამე და არც „შიგნით“: ცნობიერების „მოქმედება“ მხოლოდ „ხედვაა“ სხვისი და არა რეალური კავშირი მასთან. შინაგანი და გარეგანი აქ მოხსნილია. ცხადია, ცნობიერების შინაარსის ცნებით თავისთავად ფსიქოლოგიის საგანი ვერ მოიძებნება: ამ თვალსაზრისით ყველაფერი ერთ სიბრტყეზე დგას და, „ცხადია“, მეცნიერებათა დიფერენციაციის საფუძველი ამ გზით არ შეიძლება მოიძებნოს.

ბრენტანო მართებულად გრძნობს, რომ ფსიქოლოგიის საკუთარი საგნის მოპოვებისათვის მისი თეორია ვალდებულია აქტების სფეროში დამოუკიდებელი მომენტი მოძებნოს. ამისათვის ბრენტანოს საჭიროდ მიაჩნია დაამტკიცოს, რომ შეიძლება არსებობდეს ერთი შინაარსი, მაგრამ მასზე რამდენიმე აქტი იყოს მიმართული<sup>17</sup>

ბრენტანო არ არის მართალი, თუ ფიქრობს, რომ შინაარსის ერთიანობის მიუხედავად აქტის მრავლიანობის დამტკიცება ერთადერთი გზაა საერთოდ ფსიქოლოგიის საგნის მოძებნისათვის. შინაარსი და აქტი კორელატური ცნებებია იმ აზრით, რომ მათი რაოდენობაც და „შინაარსიც“ არის ყოველთვის ერთი. აქტი შინაარსის აქტია და შინაარსი აქტის შინაარსი. მათი კავშირი შემთხვევითი კი არ არის, არამედ არსობრივი: შეუძლებელია შინაარსი იყოს ერთნაირი, ხოლო აქტი სხვანაირი ან პირიქით. აქტებს თავისი საკუთარი შინაარსი არა აქვს. სხვადასხვა აქტზე ლაპარაკი მხოლოდ არაპირდაპირი მნიშვნელობით შეიძლება, სადაც ნაგულისხმევია არა შინაარსის სხვა აქტი, არამედ სხვა შინაარსის აქტი. აქტი იგივე ცნობიერებაა, რომელიც მოცემულ „შინაარსს“ ხედავს. მეტს იგი არაფერს წარმოადგენს.

როცა მაგ., ბრენტანო ამბობს: ერთი და იგივე ფერი შეიძლება იყოს წარმოდგენის, მსჯელობის და შოწონების აქტების საგანი, პირველი შეხედვით თითქოს უდავო აზრს იცავს. მაგრამ საკმარისია უფრო დაკვირვებით შევხედოთ საკითხს, რომ სულ სხვა შეხედულებაზე დავდგეთ.

<sup>17</sup> ამის მსგავსად, შემდეგში კ. შტუმფი ცდილობდა ფუნქციის და შინაარსის ურთიერთდამოუკიდებელი ცვალებადობა დამტკიცებია. ამით, მისი აზრით, ორი რეალობის დამტკიცება ხდება (იხ. იქვე, გვ. 14).

როცა ვამბობ, ფერს აღვიქვამ, წარმოვიდგენ, საქმე გვაქვს ფერთან, როგორც საგანთან (მიუნსტერბერგისეული გაგებით), ე. ი. როგორც ისეთ რამესთან, რასაც ღირებულება არა აქვს: წარმოდგენილია სუბიექტთან მიმართების გარეშე. ხოლო როცა ვამბობთ: ფერი მომწონს, საქმე გვაქვს არა იმავე ფერთან, არამედ (საგანთან) ფერთან — ობიექტთან, ე. ი. ისეთ მოვლენასთან, რომელსაც კავშირი აქვს სუბიექტთან. მასზე არის მიმართული, დაპირისპირებული, და ამდენად ღირებულების სამყაროში მოთავსებული რაზ. შეუძლებელია ორი სხვადასხვა განზომილება — მოწონება და წარმოდგენა იყოს მიმართული ერთსა და იმავე შინაარსზე. შეუძლებელია ის მოგვწონდეს, რასაც წარმოვიდგენთ: მაშინ წარმოდგენა და მოწონება ერთი უნდა იყოს.

შეიძლება ვინმემ ასე იმსჯელოს: მოწონება და წარმოდგენა სხვადასხვაა და მიმართული არიან მოვლენის სხვადასხვა მომენტებზე, ეხებიან სხვადასხვას, მაგრამ ეს სხვადასხვა არის ერთი და იმავეს სხვადასხვა, ეს ერთი, ე. ი. საგანი (ჰუსერლის გაგებით) არის ერთი.

ამ მსჯელობაში ლოგიკური და ფსიქოლოგიური თვალსაზრისი არ არიან ერთმანეთისგან სათანადოდ გამიჯნული. ის ერთი და იგივე საგანი, რომელზედაც მრავალი სხვადასხვა აქტია მიმართული, ლოგიკური ცნებაა, გონის საგანია (ლიპსი) და არა უშუალოდ ცნობიერების პირველადი მონაცემი. ის რეფლექსური მუშაობის შედეგია (ო. კრაუსი), და, ამდენად, ჩვენი პრობლემის მიმართ გარემდებარე მომენტი. ჩვენ გვაინტერესებს ცნობიერების აქტის მიმართება, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მისი შინაარსისადმი, ე. ი. იმ მომენტისადმი ცნობიერებაში, რომელიც აქტთან შინაგან, განუყრელ კავშირშია და იმთავითვე, ყოველგვარი რეფლექსის უწინარესად, ერთ მთლიანად არის მოცემული.

ის საკითხი აქტის შესახებ, რომელზედაც აქ გვაქვს ლაპარაკი, ძლიერ სიმპტომატურად განვითარდა ზიგვარტის ნააზრევში.

ჩვენი მეტყველების ანალიზის საფუძველზე ავტორი ასკვნის, რომ ის შეხედულება, რომელიც ცნობიერების შინაარსად აცხადებს მხოლოდ მაგ., შეგობნებას (იგულისხმება ამ სიტყვის ჩვეულებრივი, „სახელმძღვანელოებში“ მოცემული მნიშვნელობა. ა. ბ.) და აქტის ცნობიერებას უარყოფს, შემცდარია. ენა უარყოფს აგრეთვე იმ მტკიცებას, რომ ჩვენ შეგვიძლია ცნობიერება მხოლოდ ბგე-

რისა, ხოლო სმენისა კი არა<sup>18</sup>. აქ ღებება საკითხი მხოლოდ იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა მოხერხდეს ამ აქტების შემეცნება. აქტი ყოველთვის შინაარსს გულისხმობს, მასთან ერთად არის მოცემული. როდესაც, მაგ., წარმოდგენის აქტების ურთიერთისგან განსხვავება გვწადია, ჩვენ ხელმძღვანელობას ის შინაარსები გვიწევინ. რომელნიც ამ აქტების საშუალებით არიან მოცემული. „რამდენადაც ეს შინაარსი შეიცავდა თავისთავში მრავალ განსხვავებულ ელემენტს, ამდენად, ეს ჩვენ გვაძლევდა საბაბს დაგვეყვანა ისინი წარმოდგენის აქტების სიმრავლეზე, რომელნიც კომბინირდებიან, რომ შექმნან წარმოდგენა რთული მთლიანობის შესახებ“<sup>19</sup>. აქ, წარმოდგენათა სფეროში ყოველ ცალკე შინაარსს ცალკე აქტი შეესაბამება, მაგრამ ამ მდგომარეობაში, ამბობს ზიგვარტი, ყველგან არ აქვს ადგილი. მარტივი შეგრძნებების შემთხვევაში არ შეგვიძლია იმის თქმა, თითქოს ყოველ განსხვავებულ შინაარსს განსხვავებული აქტი შეესაბამებოდეს. ფერი მრავალნაირია, მაგრამ ხედვა არის ერთი. ტონი ბევრია, მაგრამ სმენა არის ერთი. „ჩვენ არ ვფიქრობთ, რომ მოსმენა უფრო დაბალი ტონისა იყოს სხვა მოსმენა, ვიდრე მოსმენა უფრო მაღალი ტონისა, ხედვა ნათელი ფერისა იყოს სხვა, ვიდრე ბნელი რუხი ფერის ხედვა“<sup>20</sup>. ჩვენ ვხედავთ სხვას, მაგრამ არა სხვანაირად. შეიძლება ეს აზრი ასედაც გამოვთქვათ: ჩვენი მოქმედების (აქტის) ფორმა არის ერთნაირი, შინაარსი კი განსხვავებული.

რაც ითქვა შეგრძნებაზე, იგივე ითქმის, ზიგვარტის აზრით, აზროვნებაზე, ნებელობაზე და ა. შ.

რა არის ის საერთო, რომელიც მრავალ სხვადასხვა შინაარსში მეორდება? რა არის ის, რაც ხედვას ასხვავებს სმენისგან? რა ნიშნის გამო არიან სხვადასხვა ფერის „მიძღვებები“ აქტები მოთავსებული ერთ ჯგუფში, ხოლო სხვადასხვა ტონების „მიძღვებები“ მეორეში? ზიგვარტის მიხედვით, ლოგიკურად აქ არის შესაძლებელი ორი პასუხი, რომელთაგან მხოლოდ ერთია მისაღები.

თავისთავადი ხედვის და სმენის წარმოდგენა არ შეიძლება: მათი ორივეთი განხორციელება მხოლოდ მაშინ შეიძლება, როცა სათანადო შინაარსებზე არიან მიმართული. ჩვენ ეს შინაარსები კი

<sup>18</sup> Зигварт, Логика, Том II, Выпуск I. რუსული თარგმანი დავილოვისა, III გერმანული გამოცემიდან, 1908, გვ. 163.

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 11.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 161.

არ გვავინტერესებს, არამედ აქტები, მათი საკუთარი რაობა. თუ ამ რაობაში იმის გამოხატვას ვეგულისხმებთ, რაც ჩვენი „მე“-ს ცნობიერ დამოკიდებულებაში გამოიხატება ნახული და გავონი-ლი შთაბეჭდილებისადმი, ზიგვარტის თქმით, მაშინ ამ აქტთა შო-რის იშლება ყოველგვარი განსხვავება: ხედვასა და სმენას შორის, რამდენადაც საკითხი ეხება ობიექტისადმი ჩვენი სუბი-ექტურ დამოკიდებულებას, ყოველგვარი განსხვავება ისპობა. აქ სრულიად არაფერს გვშველის ის მოსაზრება, რომ, რო-ცა ჩვენ ვლაპარაკობთ ხედვაზე, თვალის წარმოდგენა გვაქვს, ხო-ლო როცა სმენაზე ვფიქრობთ, ყურის და მასთან დაკავშირებულ მოძრაობათა წარმოდგენა: ა) ამ თანმხლებ წარმოდგენათა გამოყო-ფა ადვილად ხერხდება; ბ) რომ ხედვა და სმენა მხოლოდ იმით განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან, რომ ერთი ხდება თვალით, ხოლო მეორე ყურით, მაშინ, მაგ., წნევის შეგრძნება ხელზე არსე-ბითად განსხვავებული იქნებოდა ასეთივე შეგრძნებისგან ფეხზე: აქ ხომ თანმხლები წარმოდგენები (ხელის, ფეხის) სულ სხვადა-სხვაა?!

გამოდის, მაშასადამე, რომ არც აქტების ის თეორია, რომელიც ამბობს, რომ აქტები იმდენნაირია, რამდენნაირიც მათი შინაარსე-ბი და არც ის მოსაზრება, რომლის თანახმად განსხვავება მხოლოდ შინაარსებშია, ხოლო აქტები ყველა ერთნაირია, ზიგვარტისათვის არ არის მისაღები. მას სხვა (კომპრომისული) გამოსავალი მიაჩნია საუკეთესოდ: საერთო, რომელიც ყოველი ხედვის დროს არსებობს და მას სმენის აქტიდან განასხვავებს, არის სუბიექტის ერთგვარი აღგზნება, „რომელიც უშუალოდ შეიცნობება იმ აღგზნებიდან განსხვავებულად, რომელიც საერთოა ყოველ სმენაში“<sup>21</sup>. ეს არის, ავტორის აზრით, წმინდა სუბიექტური ელემენტი. „ობიექტების-კენ მიმართულ აქტებთან ერთად წამოიჭრებიან ჩვენი წმინდა სუ-ბიექტური ყოფობის განსაზღვრული ფორმები და მხოლოდ ამნა-ირად ავსებენ იმის საერთო სურათს, რასაც ჩვენ განვიხილავთ რო-გორც თავის უსაკუთრეს წილს ამ პროცესში“<sup>22</sup>.

ზიგვარტის თვალსაზრისი, როგორც აღვნიშნეთ, საინტერესოა. აქტის შინაარსის ძებნის დროს ავტორმა უეჭველად იგრძნო ბუნ-დოვნად მაინც, რომ მას (აქტს) საკუთარი შინაარსი არა აქვს. მის-

<sup>21</sup> З и г в а р т, Логика, Том II, Выпуск I. რუსული თარგმანი დავიდო-ვისა, III გერმანული გამოცეიდან, 1908, გვ. 162.

<sup>22</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 163.

მა გამოცდილმა დაკვირვების ალლომ ისიც იგრძნო, რომ აქტით და მისი შინაარსით ჩვენი ცნობიერების კონკრეტი სინამდვილე არ ამოიწურება. ზიგვარტმა გარკვევით შეამჩნია და აღნიშნა კიდეც, რომ არსებობს, როგორც თვითონ უწოდებს, სუბიექტის თავისებური აღგზნება, რომელიც სხვადასხვაა სხვადასხვა შინაარსის „წვდომის“ დროს. ეს „სუბიექტური აღგზნება“ არის, ჩვენი რწმენით. ის, რასაც განცდა უნდა ეწოდოს, და რაც ფსიქოლოგიის საგანს შეადგენს. აქტი სწორედ ის არის, სადაც არ სურს მისი წარმოდგენა ზიგვარტს: (გნოსეოლოგიურ) სუბიექტის ცნობიერი დამოკიდებულება შინაარსთან. ეს დამოკიდებულება, როგორც ცნობიერებითი, თავისთავად არაფერია, ანუ ყოველთვის ერთნაირია: განსხვავება მხოლოდ შინაარსის სხვაობას ეხება. ზიგვარტი ვერ ურიგდება იმას, რომ წაშალოს განსხვავება სმენასა და ზედვას შორის. ეს გასაგებია: ის იღებს ამათ არა როგორც წმინდა აქტებს, რომელთაც არაფერი ევალემათ სმენისა და ზედვის მეტი, არამედ როგორც (რეალურ) სუბიექტის მთლიან მდგომარეობას. ეს უკანასკნელი კი, რასაკვირველია, შეიცავს ახალ შინაარსს, რომელიც ზედვისა და სმენის შინაარსების „გვერდით“ გვეძლევა, როგორც სუბიექტის „უსაკუთრესი“ მოვლენა. ეს მოვლენა ზიგვარტმა, სრულიად უსაფუძვლოდ, მიაწერა აქტს, რომელსაც ამ შინაარსთან მხოლოდ მეზობლობითი (თუ შეიძლება ასე ითქვას) კავშირი აქვს: იმ დროს და შეიძლება იმის გამო (ეს ამჟამად სულერთია), რომ ცნობიერებაში აქტი ზდება (ე. ი. ადგილი აქვს ცნობიერების ინდივიდუალურ შემთხვევას), რომელიც ამა თუ იმ შინაარსს ჰკრეტს და ამიტომ (მის) რეალურ სუბიექტზე შემოქმედებას ახორციელებს. სუბიექტში თავისებური ინტიმური პროცესი ჩნდება, რომელიც მის მდგომარეობას გამოხატავს, მის (რეალური სუბიექტის) „პასუხს“ წარმოადგენს და „განცდის“ პირველად, დაუმახინჯებელ მნიშვნელობას აკმაყოფილებს. აქტი არ არის განცდა. ის ცნობიერების ცალკე ეგზემპლარია, მისი სუბიექტი ე. წ. გნოსეოლოგიური სუბიექტია, ხოლო განცდის სუბიექტს რეალური სუბიექტი წარმოადგენს.

ბინსვანგერი და ჰუსერილი აქტს აგრეთვე „აპერცეფციით“ აღნიშნავენ. ეს ფაქტი სიმპტომატურია: აპერცეფცია არის ინტელექტუალური აქტი. იქ, სადაც აპერცეფციაა, რაღაც გვესმის, რაღაცას ვიგებთ. ეს არ არის ფსიქოლოგიის საქმე: გაგება კი არა, მისი განცდაა ფსიქოლოგიის საგანი. ე. წ. გაგებითმა ფსიქოლოგიამ მართლა ლოგიციზმი შემოიტანა ფსიქოლოგიაში. რა რჩება



გაგების აქტიდან ფსიქოლოგიის მხარეზე? მეტი არაფერი, გარდა „ქარაქტერისა“, ამ სიტყვის ავენარისისებური მნიშვნელობით (შეად. აგრეთვე გომპერცი)<sup>23</sup>. ქარაქტერს არა აქვს არავითარი პრეტენზია ობიექტურობისა ამ სიტყვის არც ფიზიკურის და არც ლოგიკურის მნიშვნელობით. რომ აქტი იგივე აპერცეფციაა, ეს კიდევ ზედმეტად ამტკიცებს ამას. ის „საშუალებაა“ და არა ობიექტი შემეცნებისა. ფსიქიკური კი პრინციპულად არაფერს არ შეიცავს შემეცნებისათვის იმაზე მეტს, რასაც ფიზიკური. მისი ბუნების განსხვავება ფიზიკურის ბუნებისგან სრულიად არ ეხება შემეცნების იარაღად გამოსადეგობის საკითხს.

როგორც ცნობილია, და ამ შრომის მრავალ ადგილზე მითითებულიც იყო, სიზმრის, ჰალუცინაციის და ს. ა. მოვლენების მიკუთვნება ფსიქოლოგიის საგნისადმი არც ერთ მკვლევარში არ იწვევდა ეჭვს. მეტის თქმაც შეიძლება: ზოგი მკვლევარი ისე ღრმად არის დარწმუნებული აღნიშნულის სისწორეში, რომ მაშინაც კი, როცა მათი საკუთარი თეორია ამ დებულებას ასე თუ ისე ეწინააღმდეგებოდა, საკითხი მისი (სიზმრის, ჰალუცინაციის) ფსიქიკურობის დებულების სასარგებლოდ წყდებოდა. ჩვენ აქ ერთგვარ უპრინციპობაზე უნდა მივუთითოთ. სიზმარი და სხვა ამგვარი, სრულიად უკრიტიკოდ, ასე ვთქვათ, მექანიკურად თავსდებოდა მკვლევარების მიერ ფსიქოლოგიის საკუთარ არეში. შთაბეჭდილება ისეთია, რომ არც ერთ მოაზროვნეს საჭიროდაც არ ჩაუთვლია ეს დებულება კითხვის ქვეშ დაეყენებია და მსჯელობის საგნად ექცია. პირიქით, თვითონ ამ დებულებასთან შეუთანხმებლობაში ხედავდნენ თავიანთი თეორიის სისწორის საბუთს.

როგორ უნდა გვესმოდეს ფსიქოლოგიის საგნის პრობლემის თვალსაზრისით სიზმრის, ჰალუცინაციის და სხვ. ამ კვლევის ადგილი მეცნიერებაში? როდესაც სიზმარი აღებულია როგორც სინამდვილის, რეალობის ანტიპოდი, ის გნოსეოლოგიურ სიბრტყეშია აღებული და შეფასებულია „უარყოფითად“, როგორც „სუბიექტური“. ამ თვალსაზრისით ფსიქოლოგიის საგანი არ მოიძებნება. ლოგიციზმი, პირველ რიგში, ფსიქოლოგიის პრინციპებიდან უნდა განიდევნოს. უშუალო ცნობიერებამ აღნიშნული დაპირისპირების შესახებ — რეალობასა და სიზმარს შორის არაფერი იცის. ჩვენი პრობლემისათვის აუცილებელია სიზმარი აღებულ იქნეს, როგორც ცნობიერების ერთ-ერთი შინაარსი და გაანალიზებულ იქნეს მი-

<sup>23</sup> Г. Г о м п е р ц, Учение о мировоззрении, т. I, 1904, гл. 420.

სი იმანენტური ნიშნების მიხედვით. საერთო აზრია, რომ მთავარი განსხვავება სიზმრის და სიცხადის ცნობიერების შინაარსს შორის წესრიგის სხვადასხვაობაში მდგომარეობს. როცა წესრიგი ირღვევა ჩვენ განცდებში, გარკვეული ფარგლების შემდეგ ექვი იბადება: სიზმარი ან მოჩვენება ხომ არ არის ეს? და პირიქით, როცა ყველაფერი „წესიერად“ მიმდინარეობს, სინამდვილის ზრული რწმენა გვაქვს, თუნდაც ნამდვილად (გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით) სიზმართან გვექონდეს საქმე. „წესი“, რომელზედაც აქ არის ლაპარაკი, არ არის ყოველთვის ნამდვილი, ობიექტური. იგი უფრო ფსიქოლოგიური ფაქტია ჩვენზე და ინდივიდის ისტორიაზე. დამყარებული. ამდენად, იგი სიზმრის და სიცხადის ცნობიერების შინაარსების დასაჯგუფებლად მხოლოდ ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით შეიძლება გამოდგეს.

სიზმარი (პალუცინაცია), როგორც ცნობიერების შინაარსი, იმდენად არის ფსიქოლოგიის საგანი, რამდენადაც სხვა რომელიმე შინაარსი ცნობიერებისა. რაც არის სიფხიზლის ცნობიერების შინაარსში (ან მასთან დაკავშირებით) ფსიქოლოგიის საგანი, ის არის სიზმრის ცნობიერებიდანაც ფსიქოლოგიის საგანი, თუ სიზმარი ხელალებით ფსიქოლოგიის საგნად გამოვაცხადეთ, ასეთად უნდა გამოვაცხადოთ მაშინ ცნობიერების მთელი შინაარსი. მაშინ ყოველგვარი შემეცნება, გარდა მეტაფიზიკურისა (ე რ თ გ ვ ა რ ი გ ა გ ე ბ ი თ), ფსიქოლოგიურ შემეცნებად უნდა გამოვაცხადოთ, ხოლო მოცემულ სინამდვილედ მხოლოდ ფსიქიკური სინამდვილე უნდა ვცნოთ.

როდესაც სიფხიზლის ცნობიერებაში მაგ., მაგიდას აღვიქვამთ: ჩვენი შეხედულების თანახმად, სამი მთავარი მომენტი უნდა გავარჩიოთ: I. „შინაარსი“, მაგიდა, როგორც ნიშანთა გარკვეული კომპლექსი (ფერი, ფორმა და სხვა), II. ყოველივე ამის ცნობიერება, ანუ აქტი, რომელიც თვითონ არაფერს არ შეიცავს საკუთარს, მოკლებულია ყველა იმ ნიშანს, რომელიც ახასიათებს, „შინაარსს“ მაგიდას“ და მხოლოდ მისი „ხილვით“ ამოწურავს „ბუნებას“, III. განცდა, რომელიც სუბიექტის მდგომარეობაა და ცნობიერებასთან მკიდროდ არის დაკავშირებული. ეს უკანასკნელი მომენტი, განცდა, შეადგენს ფსიქოლოგიის საგანს.

სავსებით ასეთივე მომენტებია მოცემული სიზმრის ცნობიერების დროსაც. სიზმარში ფსიქოლოგიის საგანს არც ის შეადგენს, რასაც „ვხედავთ იქ და არც თვით ეს „ხედავ“ (ცნობიერება), არა-

მედ ის შესამე მომენტი, რომელიც ჩვენ მიერ სიზმრის შინაარსის „ხედვის“ გამო განიცდება, როგორც „ჩვენი მდგომარეობა“. შეუძლებელია განცდა, ფსიქიკური, „მე“-სადმი მიკუთვნების ნიშანს მოკლებული იყოს. შეუძლებელია აგრეთვე რამე „ჩემად“ იყოს განცდილი, თუ ის, რაც ასე განიცდება „მე“-ს „შემოქმედება“ არ არის. ყველაფერი შეიძლება პრინციპულად ფსიქოლოგიის საგანი იყოს, თუ გინდ ეს თავისთავად არაფსიქიკურიც იყოს, თუ მას მიეწება (შთაგრძნობის ძალით) სუბიექტის (სუბიექტურ-ინდივიდუალური) ბუნება და ამ ბუნებით იქნება ცნობიერებაში მოვლენილი. სხვანაირად: რაც სუბიექტს „სხვაში“ შეაქვს თავისი ბუნებიდან, ის თვით მისია და, მაშასადამე, ფსიქოლოგიის საგანია. აქ ნათლად ჩანს ორგვარი პროცესი, ორგვარი მდინარება: ჯერ ობიექტიდან სუბიექტისკენ, და მერე სუბიექტიდან ობიექტისკენ. პირველ შემთხვევაში პროცესი კაუზალური ხასიათისაა: „გარეშე“ რეალობა, აზრი იწვევს სუბიექტში განცდას. ეს არის ამოსავალი და ფსიქიკურის პროტოტიპი. ფსიქოლოგიის საგანი ფართოვდება მეორე პროცესის წყალობით: არაფსიქიკურს სუბიექტი ანიჭებს განცდილებურ თვისებებს. ეს პროცესი (ჯერხნობით) „შთაგრძნობით“ უნდა აღინიშნოს. შთაგრძნობის ნამოქმედარს უკუსვლითი განსვლა შემეცნებითი ცნობიერების საშუალებით ფსიქოლოგიას ახალ საგანს აძლევს. ამ „უკუქცევაში“ ნატორპის „რეკონსტრუქციის“ აზრი. რამდენადაც ჩვენი თემა მეთოდის საკითხს პირდაპირ არ ეხება, ღიად ვტოვებთ იმ სერიოზულ პრობლემას, რომელიც „უკუქცევასთან“ არის დაკავშირებული. ამჟამად საკმარისია იმაზე მითითებაც, რომ ასეთი მოსაპოვებელი საგანი ფსიქოლოგიას აქვს<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> ნატორპთან მსგავსება აქ მხოლოდ ანალოგიურია. ნატორპი ლაპარაკობს ცნობიერების რეკონსტრუქციაზე მას შემდეგ, რაც მისი კონსტრუქცია ობიექტისკენ (და ობიექტურისკენ) მიმავალმა შემეცნებამ უკვე მოახდინა. ამ გზის უკან გამოვლა არა გვაქვს ჩვენ მხედველობაში, როცა „უკუქცევაზე“ ვლაპარაკობთ. „წინსვლა“ აქ ნიშნავს არა გაობიექტებას, როგორც ეს ნატორპის შემთხვევაშია. არამედ ობიექტურის გასუბიექტებას, მის განსულიერებას (რაც ყველაფრის მიმართ შეიძლება განხორციელდეს), „უკუქცევითი“ გზა კი იმის ამოგლეჯა ობიექტურიდან, რაც მასში სუბიექტმა შეიტანა; ეს შემეცნების გზაა. რასაკვირველია, უნდა გაირჩეს საკითხი: რატომ ხდება ერთ შემთხვევაში მაინც ფსიქოლოგიის საგნის ასე შემოვლილი გზით მიღება? შემთხვევითია ეს თვით ფსიქოლოგიის საგნის „რეალიზაციისათვის“ და, შეიძლება, არარაციონალური შრომა, თუ არსებით საჭიროებას წარმოადგენს და თვით ფსიქოლოგიის საგნის გამოკვეთისათვის განცდის ობიექტის ზედპირზდაკერება, დართხმა საჭირო? ეს საკითხები, როგორც მეთოდოლოგიური ხასიათის საკითხები, შეიძლება აქ ღიად დავტოვოთ.

რომელ მეცნიერებას უნდა მიეკუთვნოს ისეთი „შინაარსი“, რომელიც ფსიქიკურის კრიტერიუმს, როგორც ეს ჩვენ გვესმის, ვერ აკმაყოფილებს, მაგრამ არსებობის თვალსაზრისით „მოკლებულია“ „თავისთავადობას?“ (მაგ., ლიზმირის „შინაარსი“). სხვათა შორის, ამ საკითხს შეეხო შტუმფი. მან ახალი მეცნიერება — ფენომონოლოგია — მოითხოვა ამისათვის (იგივე კითხვა ციჰენთან, მაინონგთან). შტუმფმა ფსიქოლოგიის საგნის საზომად აქტი ცნო და რაც აქტი არ არის, სხვა მეცნიერებას მიაკუთვნა. ა. აქტი ფსიქიკურის განსაზღვრება მიუღებელია: აქტი იგივე ცნობიერებაა და მიმართულებას აღნიშნავს. ფსიქიკური კი მისი ერთ-ერთი შინაარსია და მოკლებულია მიმართულებას; იგი (სუბიექტის) მდგომარეობითი მოვლენაა.

ბ. თუ შეგრძნებები და სხვა ამგვარი ფიზიკიდან გამორიცხულია იმიტომ, რომ მათი წარმოშობა, განსაზღვრა არსებითად ცენტრალური ნერვული სისტემის საქმეა, მაშინ ამ მოვლენების გაგებაც იმ მეცნიერებას უნდა დაეკისროთ, რომელიც ნერვულ სისტემას შეისწავლის, ე. ი. ფიზიოლოგიას. ასე გადაწყდება საკითხი, როცა შეგრძნებათა და სხვ. სუბიექტურობას ფიზიკური თვალსაზრისით დავასაბუთებთ.

თუ „სუბიექტურში“ ვიგულისხმებთ ლოგიკური ცნება, მაშინ აღნიშნული მოვლენების ადგილი ლოგიკის (ფართო მნიშვნელობით) „შესავალშია“. შეგრძნებები და სხვ. სუბიექტურად იმიტომ ითვლებიან, რომ ჯერ კიდევ არ მოხერხდა მათი ლოგიზაცია, მოწესრიგება, ობიექტივაცია. ეს არის პირველი მოცემულობის სფერო, და, ამდენად, წინარელოგიკური. ფსიქოლოგიას ეს, რასაკვირველია, არ შეიძლება მიეკუთვნოს. ამ საკითხში ნატორპის მოსაზრებები სავსებით მართებულია.

აზროვნება იდეალურ ობიექტზე მოქმედებაა ან უკეთ, ამ ობიექტების ცნობიერებაა. ფსიქოლოგიური კვლევის დროს აზროვნების ობიექტები (ანუ აზროვნება) გვეძლევა, როგორც „გამღიზიანებელი“, და ამის მიერ გამოწვეულ განცდას იმავე უფლებით შეიძლება ეწოდოს აზროვნება, რა უფლებითაც, მაგ., მაგიდის (საგნის) აღქმას (განცდას) — მაგიდა. ფსიქოლოგიისათვის მაგიდა — საგანი და მაგიდა — ცნება ორივე „გამღიზიანებელია“ და ამდენად, ორივე ტრანსფსიქიკურია; სადაც ცნება (საერთოდ აზროვნება) არ არის განჭვრეტილი თავის იდეალობაში, იქ აზროვნების ფსი-

ქოლოგიაზე არც გადატანითი მნიშვნელობით შეიძლება ლაპარაკი<sup>25</sup>. ბავშვის აზროვნების კვლევის მიზანია, გავიგოთ, „ხედავს“ თუ არა მისი ცნობიერება იმ იდეალურს, რომელსაც ჩვენ აზროვნების შინაარსად ვაცხადებთ. ჩვენ ვეძებთ აქ (პირველ რიგში) ბავშვის ცნობიერებას აზროვნების ობიექტებზე და არა განცდას, რომელსაც ბავშვში იწვევს ეს ობიექტი. უკანასკნელი კითხვა გულისხმობს პირველის დადებითად გადაჭრის ფაქტს. ე. ი. თუ გვსურს აზროვნების ფსიქოლოგია ვაწარმოოთ (გადატანითი მნიშვნელობით), უპირველესად ყოვლისა, უნდა უზრუნველვყოთ მისი ობიექტების მოქმედება ჩვენზე, „მოვამზადოთ“ მისი „ობიექტური“ და „სუბიექტური“ პირობები. მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლება ლაპარაკი იმაზე, თუ როგორ განვიცდით ჩვენ მას.

ქეშმარიტებას და შეცდომას, მახის აზრით, ერთი და იგივე საფუძველი აქვს. ასეთი შეხედულება გნოსეოლოგიურად აბსურდია, მაგრამ უაზროა იგი, როგორც ფსიქოლოგიური მსჯელობაც: სწორედ იმიტომ, რომ ქეშმარიტების და შეცდომის ფსიქოლოგიური საფუძველი (რომელიც მახს აინტერესებდა) არის ერთი და იგივე, ეს ამტკიცებს იმას, რომ მათი საფუძველი იქ არის დაძებნილი, სადაც არ შეიძლება მისი მოძებნა: წინააღმდეგ შემთხვევაში, როგორ მოხდა, რომ აბსოლუტურად მოპირდაპირეთ — ქეშმარიტებას და შეცდომას — ერთნაირი საფუძველი აღმოაჩნდათ? ამ მსჯელობაში „საფუძველი“ არ ნიშნავს გნოსეოლოგიურ ცნებას და ამიტომ ის არა თუ წყვეტს აღნიშნულ საკითხს, ოდნავადაც არ ფენს მას შუქს. ეს გასაგებია: ფსიქოლოგიის თვალსაზრისი განცდის თვალსაზრისია, სადაც ყოველგვარი შეფასება და ღირებულება მოხსნილია.

ფსიქოლოგიიდან უნდა მოიხსნას „საზრისის“ ცნებაც. საზრისი ღირებულებების ცნებას ემყარება და ამდენად, თავის ტენდენციით მაინც, ობიექტურია, საზრისის განცდა კი, ყოველგვარ საზრისს, ე. ი. მეორე განცდაზე მითითებას მოკლებულია.

რამდენადაც განცდა „გარე სამყაროს“ შორდება და „შინაგან სამყაროსკენ“ მიიმართება, ის „მე“-ს უახლოვდება. ბუნებრი-

---

<sup>25</sup> აზროვნების ფსიქოლოგია, ამ სიტყვის პირდაპირი გაგებით *contradictio in adjecto*-ს წარმოადგენს. განცდაში აზროვნების ნასახივ არ არის. იდეალური სამყარო და აზროვნება იმ „მიმართებაში“ არიან ერთმანეთთან, რომ აზროვნება „ხედავს“ იდეალურ სამყაროს (მის ერთ-ერთ ელემენტს). აზროვნებას საკუთარი შინაარსი არა აქვს. „მისი“ შინაარსი იდეალური სამყაროს ის მოქალაქეა, რომელსაც „ქეშმარიტება“ ეწოდება.

ვად დგება საკითხი „მე“-სა და განცდის ურთიერთობის შესახებ. რასაკვირველია, „მე“ და განცდა არ არის ერთი და იგივე. ამისი ორგვარი საბუთი მოიპოვება: პირდაპირი, ფენოპენოლოგიური და არაპირდაპირი, დისკურსიული. „მე“ გვეძლევა, როგორც „აბსოლუტური“ ცნება; ეს თავისთავადია და არ მოითხოვს „არამე“-ს, როგორც მიმართების წერტილს. გავრცელებული აზრი „მე“-ს კორელატურობის შესახებ მართალია იმდენად, რამდენადაც „მე“ აღებულია როგორც ცნება. ცნება „მე“ მართლაც მიუთითებს „არამე“-ზე, მაგრამ ეს სრულიად არ ეხება იმ „მე“-ს, რომელიც პირველადსა და უშუალო მოცემულობას წარმოადგენს. სიამოვნება და უსიამოვნება, როგორც ცნებები, მიუთითებენ ერთმანეთზე, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ რომელიმე მათგანის ცალკე განცდა არ შეიძლებოდა; სიამოვნება-უსიამოვნება არ წარმოადგენს ერთმანეთის განცდის ურთიერთპირობას. არავითარი წინააღმდეგობა არ არის იმაში, რომ ჩვენ ისეთი არსება წარმოვიდგინოთ, რომელიც მხოლოდ სიამოვნებას, ან მხოლოდ უსიამოვნებას განიცდიდეს. არ არის ლოგიკურად შეუძლებელი არც ისეთი მდგომარეობა, რაცა მოცემულია მხოლოდ „მე“-ს განცდა. ამის შესაძლებლობაში ჩვენ შეგვაეჭვებს მხოლოდ ის, თუ ავურევთ ერთმანეთში „მე-ფაქტს“ და „მე-ცნებას“. უკანასკნელი საჭიროებს დაპირისპირებას. ყოველ შემთხვევაში ჩვენ მიჩვეული ვართ ამ გზით მოვძებნოთ მისი განმარტება. „მე-ფაქტი“ კი თავისთავად არის ცნობიერებაში მოცემული და „არამე“-ს კვალობაზე არ იწყებს გაჩენას. ცნობილი აზრი, რომელიც ამტკიცებს, რომ პირველადი მოცემულობა საერთოდ მოკლებულია „მე-არამე“-ს დიფერენციაციას და მხოლოდ შემდეგში ხდება ცნობიერების შინაარსის სათანადო დაჯგუფება, ჩვენი პრობლემის გადაჭრას სრულიად არ წარმოადგენს. ვთქვათ (პირობით), რომ ასეთი უდიფერენციაციო ცნობიერების პროცესი მართლაც არსებობს და იგი საერთოდ პირველადი მდგომარეობაა. საკითხი „მე-არამე“-ს შესახებ მაინც დგება მთელი თავისი სიმძიმით: როგორ და რატომ იწყება უდიფერენციაციო შინაარსის დაყოფა ორად? „მე“-დან იწყება იგი, თუ „არამე“-დან, თუ შეიძლება ორივედან ერთდროულად?

რასაკვირველია, როცა ჩვენ რომელიმე სიმრავლეს ორად ვყოფთ, ორგვარი ცნება უნდა გვქონდეს, რომელთა ქვეშაც არის გაერთიანებული მოცემული სიმრავლის ესა თუ ის ნაწილი. მაგრამ აქ ჩვენ თვით ამ ცნებების მოპოვების წინარე პირობებზე გვაქვს

ლაპარაკი. სახელდობრ, უნდა გაირკვეს, როგორ იწყება ცნობიერების მოცემულ ნაქადში (თუ, რასაკვირველია, დავუშვებთ, რომ ასეთი რამ შესაძლებელია „მე-ფაქტის“ გაჩენამდე ცნობიერებაში) აღნიშნული დიფერენციალია. თუ კორელატურ გავებას დავემყარებთ, „მე“ და „არამე“-ს წარმოშობას ვერ გავიგებთ: ისინი მაშინ უნდა წარმოიშვან ერთდროულად, რაც ამ შემთხვევაში შეუძლებელია. ერთადერთი სურათი, რომელიც ჩვენ გვესახება ამ ზნით „მე“ და „არამე“-ს წარმოშობის შესახებ, არის ასეთი: მოცემული შინაარსები (რატომ, არავენ იცის) ორად იყოფა. ამ ფაქტის მოწამე, მეთვალყურე, არის ცნობიერება საერთოდ. ერთ ნაწილს არქმევენ „მე“-ს, მეორეს „არამე“-ს. იბადება კითხვა: რომელს არქმევენ „მე“-ს და რომელს „არამე“-ს და რატომ? განა ცნობიერებისათვის ყოველგვარი მოვლენა ერთგვარი არ არის ამ მხრივ? ის ხომ მხოლოდ „ხედავს“ იმას, რაც არის? თვით შინაარსი ცნობიერებისა უნდა იყოს თავის თავად „მე“ და „არამე“, რომ ცნობიერებამ ისინი ასეთად ცნოს, ცხადია, ერთ-ერთი მათგანი, ან „მე“ ან „არამე“ უწინ უნდა იყოს მოცემული. თუ რომელიმე მათგანი მაინც დამოკიდებულია (მეორეზე), „არამე“ არ შეიძლება იყოს დამოუკიდებელი: სრულიად წარმოუდგენელია რამემ „არამეს“-ს ნიშანი მიიღოს თავისთავად, რადგან მოცემულობა „არამე“ ლოგიკურადაც და ფსიქოლოგიურადაც შესაძლებელია მხოლოდ „მე“-ს საშუალებით.

„მე“ უშუალოდ მოცემული ფაქტია, რომელიც თავისთავად გასაგებია. განცდა კი უსათუოდ გულისხმობს განსაცდელს, ის, ამ აზრით, რელატური ცნებაა. რელაცია, რომელიც აქ არის, ფორმალურად ემსგავსება ცნობიერების რელაციას, მაგრამ მათ შორის არსებითი განსხვავებაა, რომლის ნათლად წარმოდგენა ფსიქოლოგიის საარსებო პირობას წარმოადგენს.

ცნობიერების რელაციის შემთხვევაში ერთადერთი შინაარსი და ამიტომ შემეცნების საგანიც არის მხოლოდ მიმართების ერთი მომენტი— საგანი (ფართო მნიშვნელობით), ხოლო სუბიექტი (რასაკვირველია, ე. წ. გნოსეოლოგიური სუბიექტი) და ცნობიერება კი მხოლოდ პირობებია ამ შემეცნებისათვის. ეს ორი მომენტი, მართალია, ძლიერ მნიშვნელოვანი მომენტებია და უამათოდ ცნობიერება და შემეცნება განუხორციელებელია, მაგრამ, როგორც „უშინაარსონი“, ისინი შემეცნების საგნად არასოდეს არ გამოდიან.

სულ სხვა მდგომარეობაა განცდა-რელაციის შემთხვევაში. აქ ჩვენ შემდეგი მომენტები გვაქვს: საგანი (ფართო მნიშვნელობით), რომელიც განიცდება, „მე“ „სუბიექტი“, რომელიც განიცდის, და ზოვით განცდა (ან განცლობა). ცნობიერების რელაციაში საგანი ინტენციონალურ დამოკიდებულებაშია სუბიექტისადმი, სახელდობრ: სუბიექტი „ხედავს“, „უმიზნებს“ საგანს. საგანი ამ მომენტში სუბიექტზე არ მოქმედებს (არც შეიძლება გნოსეოლოგიურ სუბიექტზე მოქმედება საერთოდ). საგანი აბსოლუტურად პასიურია, ხოლო სუბიექტის „აქტივობა“ იმაში გამოიხატება, რომ ის „ხედავს“, „ჰკვრეტს“ საგანს (ე. ი. აბსოლუტურად არაფერს ქმნის ახალს). განცდის შემთხვევაში საგანი კაუზალურად მოქმედებს სუბიექტზე (პირდაპირი ან არაპირდაპირი გზით), რაზედაც სუბიექტი განცდით უპასუხებს. ამ ფაქტს მნიშვნელობა აქვს თვით საგნის ბუნებისათვის: საგანი ცნობიერებისა და განცდისა არ არის ერთიდაიგივე. ცნობიერების საგანზე მხოლოდ იმის შემდეგ შეიძლება ლაპარაკი, რაც ცნობიერება უკვე განხორციელებულია. ამიტომ მისი საგანი მხოლოდ ერთჯერ, ერთ სიბრტყეში არსებობს. განცდის საგანზე კი ჩვენ შეგვიძლია, ზოგჯერ მაინც, ორჯერ შევჩერდეთ, ორ სხვადასხვა სიბრტყეზე: განცდამდე და მის შემდეგ. განცდამდე საგანი მხოლოდ მეტაფიზიკურია და სუბიექტურს არაფერს შეიცავს. სუბიექტის საპასუხო რეაქციის შემდეგ, საგანი განცდის ელფერს იღებს და ზოგჯერ სრულიად განსხვავებულ ბუნებას იძენს პირველად მდგომარეობასთან შედარებით.

მეორე მომენტი განცდაში არის სუბიექტი, რომელიც არსებითად განსხვავდება ცნობიერების სუბიექტიდან. უკანასკნელი, როგორც დაინახეთ, არ არის რეალობა და არც შეიცავს საკვლევ შინაარსს, ხოლო განცდის სუბიექტი, ანუ „მე“ რეალური სინამდვილეა, რომელიც თავის არსებობას იმით ატყობინებს ცნობიერებას, რომ ცნობიერების საგნობრივ შინაარსს უმატებს (გარკვეულ პირობებში) კიდევ ახალ შინაარსს, რომელსაც განცდა (განცლობა) ეწოდება. როდესაც ცნობიერების სხივს მისი სუბიექტისკენ მივაბრუნებთ მისი შემეცნების მიზნით, ჩვენ ხელთ აღარაფერი გვრჩება. ეს გასაგებია: ეს სუბიექტი შემეცნების (და ცნობიერების) პირობაა და ამიტომ მის გარეთაა მოთავსებული. და აქვს კი საერთოდ აზრი აქ შემეცნებით კვლევა-ძიებას? უაზრობა იქნებოდა აქ ჩვენ ე. წ. „საგანი თავისთავად“ (ნოუმენი) გვეგულისხმება. თითქოს რაღაც რეალობა არსებობდეს, რომლის შემეცნება მიუღწეველია.



სულ სხვა სურათია განცდის სუბიექტის შემეცნების შემთხვევაში. აქ თავიდანვე ნაგულისხმეია, რომ საქმე გვაქვს რეალობასთან, რომელმაც თავისი ეს თვისება ფაქტიური მასალის განცდის შექმნით დაასაბუთა. სავსებით აზრიანია საკითხი ამ სუბიექტის საკუთარი ბუნების შესახებ, მიუხედავად იმისა, თუ რა ბუნების კვლევა-ძიება იქნება ამ საკითხის გადასაჭრელად საჭირო.

მესამე მომენტი განცდისა (ფართო მნიშვნელობით) არის განცდა (განცდობა). ცნობიერებისგან განსხვავებით, განცდა არის ახალი ფაქტი საგანთან (შინაარსთან) შედარებით. ეს „სხვისი“ თქმა კი არ არის, არამედ თვითონ არის „გამოსათქმელი“, „ფაქტი“, რომელიც, როგორც ყველა სხვა ფაქტი, შემსწავლელს საჭიროებს.

რომ „მე“ და განცდა არ არის ერთი და იგივე, ეს შემდეგიდანაც ჩანს; „მე“-ს ლოკალიზაცია ყოველთვის ხდება იქ, სადაც არის მოთავსებული (ჩვენი) სხეული, მას ყოველთვის ერთი წერტილი (არაპირდაპირი მნიშვნელობით) უჭირავს. განცდა კი მთელ მსოფლიოშია მოფენილი.

განცდა ყოველთვის გარკვეულ „პროცესს“ წარმოადგენს. ე. ი. დროში მიმდინარეობს. ასეთი პროცესულობა „მე“-სთვის სრულიად უცხოა. განცდები მრავალია, და სხვადასხვა განსაზღვრება ახასიათებს. „მე“ კი არის ერთი.

„მე“ ჩვენ ვართ „თვითონ“, განცდა კი „ჩვენია“. განცდის „ხედვა“ პრინციპულად ახალ პრობლემას საგნის „ხედვასთან“ შედარებით არ წარმოადგენს, „მე“-ს „ხედვა“ კი სრულიად თავისებურია, რომლის ბუნება, სხვათა შორის, სრულიად შეუსწავლელია.

მაშასადამე, განცდაში ისეთი მოვლენა იგულისხმება, რომელშიც მეობრიობაა მოცემული. ყველაფერი, ყოველგვარი მოვლენა იმდენად, რამდენადაც ის მეობრიობის დანართს ატარებს, ფსიქოლოგიის საგანს შეადგენს, მაგრამ თვითონ ეს მოვლენა კი არა, არამედ ეს დანართი, ეს პერსონალური ამონაღები მოვლენის წიაღთაგან.

საჭიროა „მე“-ს და „მეობრიობის“ უფრო ზუსტი განსაზღვრება (მით უმეტეს, რომ ეს ცნებები საერთოდ მრავალმნიშვნელობისანი არიან). ამ ცნებებში, რასაკვირველია, არ იგულისხმება ე. წ. რეალური „მე“ (ლიპსი), რომელიც უშუალოდ მოცემულობას არასოდეს არ წარმოადგენს. რა არის ეს „მე“ და საერთოდ რა უფლებით შეგვიძლია ამ ჰიპოთეტურად ნაგულისხმევ სინამდვილეს, რომელიც გარკვეული მოვლენების საფუძვლად ითვლება. ვუწოდოთ „მე“, ჩვენ ცალკე კვლევის საგნად მიგვაჩნია, რომელ-  
6. ანთროპოლოგიის საკითხები

საც ჩვენი პრობლემისათვის იმანენტური მნიშვნელობა არა აქვს. როცა რომელიმე მოვლენაზე ვამბობთ, რომ „მე“-ობის დაღს ატარებსო, იგულისხმება იმ „მე“-ს ბუნება და ელფერი, რომელიც ჩვენ მიერ უშუალოდ განიცდება, უკეთ, თვით განცდის პროტოტიპს წარმოადგენს. გრძნობა, რომელსაც აქამდე ხშირად ვახასიათებდით, როგორც განცდის პროტოტიპს, ამ მხრივ „მე“-ობას უთმობს პირველ ადგილს. ყოველი მოვლენა შეიძლება ატარებდეს „მე“-ობის თვისებას, გადაიქცეს განცდის მატარებლად, თუ ჩვენ სათანადო განწყობას (მეობითი განწყობას) მოვიმარჯვებთ მის მიმართ. მაგრამ არიან მოვლენები, რომელნიც თავისთავად, ჩვენი შეგნებული განწყობის მუშაობის გარეშეც, „მე“-ობის ელფერს ატარებენ. ამ მოვლენეთა უკიდურეს წერტილს „მე — განცდა“ წარმოადგენს, ხოლო მეორე მოწინააღმდეგე წერტილია „საგანი თავისთავად“. ამ მარტივი ფიგურით (თუ იგი გაუგებრობას არ გამოიწვევს) შეიძლება ცნობიერების შინაარსების გამოხატვა, სადაც ობიექტური და სუბიექტური საწინააღმდეგო მიმართულებით იზრდებიან და მცირდებიან<sup>26</sup>.

საგანი და განცდა, ცხადია, სხვადასხვაა, ისინი საწინააღმდეგო ნიშნებსაც შეიცავენ და ამიტომ მათი გაუთიშაობა საერთოდ დაუშვებელია და საზიანო, როგორც ფსიქოლოგიისათვის, ისე ობიექტების (ფართო მნიშვნელობით, ვგულისხმობთ აზრსაც) მეცნიერებათათვის. ფიზიციზმი და ლოგიციზმი (ფსიქოლოგიაში) ისეთივე უკანონოა, როგორც ფსიქოლოგიაში (ფიზიკაში და ლოგიკაში). მაგრამ აქედან ის დასკვნა არ უნდა გამოვიყვანოთ, რომ მაგ., ფსიქიკურის შემეცნებისათვის საერთოდ უსაგნობა ხელსაყრელი პირობაა. ეს ტლანქი შეცდომაა, რომელიც იმ მტრედის შეცდომას ჰგავს, რომელიც ფიქრობს, რომ ის უფრო ჩქარა გაფრინდებოდა, რომ არ ყოფილიყო ჰაერი, რომელიც მას ფრენის დროს ერთგვარ წინააღმდეგობას უწევს. განცდა საგანს საჭიროებს არა მარტო როგორც „გამლიზიანებელს“, არამედ აგრეთვე როგორც რეალიზაციის ობიექტს, როგორც იმ არეს, სადაც „მე“-ობის გაშლა-გაფართოება უნდა მოხდეს. როდესაც ჩვენ რომელიმე ქანდაკებას ვხედავთ, ის (ქანდაკება) როგორც გამლიზიანებელი კი არ არის მნიშვნელოვანი უმთავრესად, არამედ როგორც იმ მაღალი შორისმსწრაფი განცდების რეალიზაციის საბაზი, რომელთაც ამ დროს აქვთ ადგილი. ქანდაკება ესთეტიკური განცდის მიზეზი კი

<sup>26</sup> იხ. „ლაიფტივის სკოლა“.

არ არის, არამედ მისი (განცდის) რეალიზაციის, ხორცშესხმის საშუალება.

რა თქმა უნდა, აქ ჩვენ მხოლოდ მიეუთითებთ განცდის და საგნის ამ დამოკიდებულებაზე, რომელიც უექველად ცალკე კვლევის ღირსია<sup>27</sup>. უნდა გვახსოვდეს კი, რომ როგორი სახეც არ უნდა მიიღოს ამ კვლევამ, ენთი ძირითადი აზრი აქ მაინც უნდა უცვლელად იქნას დაცული: საგანი განცდის ზრდის დამაბრკოლებელი კი არ არის, არამედ მისი გაშლა-განვითარების აუცილებელი პირობა.

როცა „განცდას“ ცნობიერების მნიშვნელობა მიეცა, მისი უკომენტარიოდ ხმარება საკითხის გაბუნდოვანებას იწვევს. უნდა მოხდეს „განცდის“ პირველადი მნიშვნელობის აღდგენა და მისი დამკვიდრება. პირველი მნიშვნელობის მიხედვით, სრულიად მიუღებელია ასეთი გამოთქმები; „მე განვიციდი ტონს,“ „მე განვიციდი ფერს“ (რასაკვირველია, როცა ტონს და ფერს ვიღებთ ჩვეულებრივი, „ობიექტური“ გაგებით) და სხვა. არც ერთი ეს არ არის განცდა. „მე“ აქ არ არის მოცემული როგორც მონაწილე. განცდა უსათუოდ არის (სუბიექტის) მდგომარეობა, რისი ნიშან-წყალიც კი არ ახლავს ტონსა და ფერს. რაც მდგომარეობითობის ელფერს მოკლებულია, ის არ არის ფსიქიკური. ეს არ არის, რასაკვირველია, არც ვუნდტის და არც ავენარიუსის მსგავსი შეხედულება: ვუნდტის შემთხვევაში ლაპარაკია სუბიექტიდან „დამოკიდებულებაზე“. ჩვენთვის დამოკიდებულების პრობლემა სულ მოხსნილია: შეიძლება რამე იყოს რეალურ სუბიექტზე დამოკიდებული, მაგრამ არ წარმოადგენდეს განცდას, ხოლო სუბიექტისაგან სრულიად დამოუკიდებელი გახდეს განცდის ობიექტად (შეად. სიზმრის და ჰალუცინაციის გარჩევა). ჩვენ ვლაპარაკობთ მიკუთვნების უშუალოდ (და არა არგუმენტაციით) მიღებულ განცდაზე. „სისტემა“ სულ არ არის ჩვენ კონცეფციაში. ჩვენი თვალსაზრისი მხოლოდ გამოთქმავა უშუალოდ „მოცემული“ ფსიქიკურისა: ფსიქიკური არის ეს განცდა ჩემობისა და არა „თავისთავადი ჩემობა“. ეს ორი ხშირად არ ემთხვევა ერთმანეთს. ფსიქიკური იმთავითვე გვეძლევა როგორც ერთგვარი გარკვეულობა, მაგრამ შემდეგში, როცა ჩვენ მას იმდენად „ვეცნობით“, რომ მისით სარგებლობას ვსწავლობთ, ფსიქიკურის სფერო განუსაზღვრელად ფართოვდება: ყველაფერი, რაც კი შემოდის ცნობიერებაში, შეიძლება გახდეს „განცდის მო-

<sup>27</sup> იხ. ზოგი რამ ამის შესახებ ჩვენ ნაშრომში „ლაიციკის სკოლა“.

ნაწილად“ და, ამდენად, არაპირდაპირ მაინც ფსიქოლოგიის საგანში შედის.

ფსიქოლოგიის საგანი არ არის რამე ერთი და იგივე. ყოველთვის მისი საგანი არის ყველაფერი, რაც კი განმცდელის საკუთრებად განიცდება. შეგარძნება მაგ., თავისთავად ჯერ კიდევ არ არის ფსიქოლოგიის საგანი, მაგრამ როცა გვეძლევა ისეთი „ინტუიცია“, როგორც არის მაგ., მახის ნათქვამი: „მთელი მსოფლიო ჩემი თავის ჩათვლით არის ჩემი შეგარძნებები“, ფსიქოლოგიის საგანია. „სახელმწიფო მე ვარ“ არის განცდა, ფსიქოლოგიის საგანი: ასეთ შემთხვევაში „შთაგრძნობას“ უნდა ჰქონდეს ადგილი: ჩვენი „მე“-ობის თვისებები გადაგვაქვს საგნებზე, საიდანაც ფსიქოლოგიური მუშაობის დროს ისევ „უკან“ ვიბრუნებთ მათ. აქ „რეკონსტრუქციის მეთოდს“ (ნატორპი) ერთგვარი აზრი ეძლევა. მაგრამ მისი აზრი იმაში კი არ არის, რომ მიღწეული ობიექტური საფეხური შეაბრუნოს და მისი სუბიექტური სახე გვიჩვენოს: მისი სუბიექტური მაინც მისია და ამდენად, ის ლოგიკური და არა ფსიქოლოგიური ცნებაა. ჩვენ ისეთი მეთოდი გვესაჭიროება, რომელიც „განცდას“ მოგვცემს, ნამდვილ ფსიქიკურს გამოთიშავს იმ არათსიქიკურიდან, რომლის წიაღშიაც იგი გაიშალა, განხორციელდა.

---

ადამიანის იდეალური ისტორიის საზღვრის მარქსისტული  
გაგების ფონზე

§ 1

როგორც კი ადამიანი გამოეყო ბუნებას, როგორც კი დაიწყო კაცობრიობის სოციალური ისტორია, უმალ უამრავი პრობლემა წამოიჭრა ადამიანის წინაშე.

იმთავითვე ეს პრობლემები არ შემოისაზღვრებოდა მხოლოდ ბიოლოგიური არსებობისათვის ბრძოლის ასპარეზით, თუმცა კაცობრიობის ისტორიის ადრეულ ეტაპზე ბიოლოგიური ფაქტორის დიდი მნიშვნელობა ადამიანური ყოფიერების დეტერმინაციის პროცესში ეჭვს არ უნდა იწვევდეს. ადამიანის აზროვნების, მისი ემოციური და ნებელობითი უნარების ჩამოყალიბება-განვითარება როგორც გარეგან, ასევე შინაგან ბუნებასთან დაძაბული ბრძოლის პირობებში წარმოებდა. მაგრამ პირველყოფილ ადამიანშიც კი, ეს უნარები მხოლოდ ბიოლოგიური არსებობის შენარჩუნების საშუალებებს როდი წარმოადგენდნენ. უძველესი მატერიალური და სულიერი კულტურის ნაშთები, რომლებიც ისტორიამ ჩვენს დრომდე შემოინახა, ნათლად მოწმობენ, რომ უკვე მაშინ, კაცობრიობის ისტორიის გარიჟრაჟზე ადამიანი მხოლოდ საკუთარი არსებობის შენარჩუნებაზე ზრუნვით კი არ იყო დაკავებული, არამედ ცდილობდა გაეცნობიერებინა თავისი ყოფიერების თავისებურება, ზოგადი, მსოფლმხედველობრივი სურათი შეექმნა გარემომცველი სამყაროს შესახებ, გარკვეულ ნორმატიულ წესრიგში მოეყვანა სხვა ადამიანებთან ურთიერთობის პროცესი, ემოქმედა, ეწარმოებინა ესა თუ ის საგანი, არა მარტო ამა თუ იმ ვიტალურა მოთხოვნების დაკმაყოფილების მიზნით, არამედ სილაშახის, მოხდენილობისა და სრულყოფის კანონების გათვალისწინებითაც.

შრომა და შემოქმედება ადამიანის განუყრელი თანამგზავრები იყვნენ კაცობრიობის რთულ და წინააღმდეგობით აღსავსე ისტო-

რიულ გზაზე. სწორედ ამ უნარებმა შეაძლებინეს ადამიანს ამაღლებულიყო ცხოველური ყოფიერების დონიდან, სწორედ მათ შეაძლებინეს ადამიანს მოქმედებაში მოეყვანა და განვითარების იმპულსი მიეცა საკუთარი ყოფიერების სტრუქტურაში მთვლემარე მრავალმხრივი, მრავალფეროვანი უნარებისა და ძალებისათვის.

ცხოვრების სწორი შეფასება, ადამიანური ცხოვრების ჭეშმარიტად ღირებული იდეალის შემუშავება და ამ იდეალის გადაქცევა მოღვაწეობის ორიენტირად, ურთულეს ამოცანას წარმოადგენდა კაცობრიობის ისტორიის ყველა მონაკვეთზე. განსაკუთრებით მწვავე და წინააღმდეგობით აღსავსე ფორმა მიიღო ამ პროცესმა თანამედროვე ეპოქაში.

XX საუკუნის მოაზროვნეები ერთსულოვანნი არიან იმ ღრმა კრიზისის კონსტანტირებაში, რომელმაც წარუშლელი დაღი დაასვა დასავლეთის ცივილიზაციის ფუნქციონირების ყველა სფეროს. ამ კრიზისის სიმპტომები მრავალმხრივი და მრავალსახოვანია: მეცნიერებისა და ტექნიკის არნახულმა მიღწევებმა თანამედროვე ადამიანს ბუნებაზე უდიდესი ძალაუფლება მოუპოვეს, მაგრამ ამავე დროს, ადამიანის გენიამ შექმნა ისეთი გამანადგურებელი იარაღი, რომელიც ტოტალური დაღუპვით ემუქრება მთელს კაცობრიობას. ტექნიკის მძლავრმა განვითარებამ მოითხოვა ენერგეტიკული და წიაღისეული რესურსების ინტენსიური ხარჯვა, რამაც მათი სრული გაჩანაგებისა და მოსპობის საშიშროება შექმნა. გარემომცველ სინამდვილეზე ადამიანის სტიქიურმა, უგეგმო-უტილიტარისტულმა ზემოქმედებამ გამოიწვია ბუნების ეკოლოგიური წონასწორობის დარღვევა, შექმნა მცენარეული და ცხოველური სამყაროს ნაწილობრივი ან სრული დაღუპვის შესაძლებლობა.

წარმოების ახალმა რითმმა, ავტომატიზაციისა და მექანიზაციის ინტენსიურმა განვითარებამ, შრომის უკიდურესმა დანაწილებამ კერძო საკუთრების პირობებში თავისი უარყოფითი დაღი დაასვა ადამიანის ცხოვრებას. ადამიანის მთლიანობითი, უნივერსალურ—შრომითი მოღვაწეობის ასეთი უკიდურესი დაქუცმაცება, რაც თან მოიტანა წარმოების არნახულმა მექანიზაციამ კაპიტალისტური ცივილიზაციის პირობებში, გამოიხატა ადამიანის დეგრადაციის გაღრმავების, „ნაწილობრივი ადამიანის“ /კ. მარქსი/ ჩამოყალიბების პროცესში. „ნაწილობრივი ადამიანის“ ფენომენის მეცნიერული დახასიათება მხოლოდ მარქსისტულმა ფილოსოფიამ მოგვცა და მანვე დასაბა კაცობრიობის განთავისუფლების რეალუ-

რი გზები, თუმცა ადამიანის დეგრადაციის, მისი დაწვრილმანების საშიშროებაზე ბურჟუაზიული ცივილიზაციის პირობებში, მე-19 საუკუნის მრავალი ცნობილი მოაზროვნე — იდეალისტიც მიანიშნებდა. სლავოფილები /ა. ხომიაკოვი, ი. კირეევსკი, კ. აქსაკოვი/, ევროპელი ადამიანის რღვევის ძირითად მიზეზად, პიროვნების გამამთლიანებელი ბირთვის — რელიგიური რწმენის — გაქრობას მიიჩნევდნენ. ამავე თვალსაზრისს ავითარებდა ვ. სოლოვიოვი, რომლის მიხედვითაც ევროპული კაცობრიობის სულიერი განვითარების ლოგიკა ღმერთის თანდათანობით უარყოფასა და ადამიანის გაღმერთებაში გამოიხატა. ამან გამოიწვია განყენებული საწყისების გაბატონება საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში. ევროპული კაცობრიობის პიროვნული და საზოგადოებრივი ცხოვრების ორგანულ-მთლიანობითი სურათი დამახინჯდა: „...ატომიზმი ცხოვრებაში, ატომიზმი მეცნიერებაში, ატომიზმი ხელოვნებაში — აი, დასავლეთის ცივილიზაციის უკანასკნელი სიტყვა“<sup>1</sup>.

იგივე განწყობა აისახა ფრ. ნიცშეს ნააზრევშიც, როდესაც მან ევროპას „ღმერთის სიკვდილი“ ამცნო. ფრ. ნიცშე ზარატუსტრას პირით წინასწარმეტყველებდა ევროპელი ადამიანის უკიდურეს დაწვრილმანებას, მისი მთლიანობის დაშლასა და დეგრადაციას: მე ვიხილე, დასძენს ნიცშე, ყველაფერს მოკლებული ადამიანები, მაგრამ ამავე დროს, მოკარბებულად მდიდარნი რაღაც განსაკუთრებულით: ადამიანი უზარმაზარი თვალი ან უზარმაზარი ღინგი ან უზარმაზარი ფაშვი, საერთოდ რაღაც უზარმაზარი... მე ვხედავ ადამიანს ნაკუწებად დანაწევრებულს და გაფანტულს ვითარცა ბრძოლის ველზე ან სასაკლაოზე<sup>2</sup>.

ტრაგიკული პათოსით არის გამსჭვალული XX საუკუნის ეგზისტენციალური აზროვნებაც, რომელიც ს. კირკეგორის, თ. დოსტოევსკისა და ფ. ნიცშეს იდეებით იკვებება. ნ. ბერდიაევი, ლ. შესტოვი, ა. კამიუ, ე. პ. სარტრი ერთსულოვანი არიან ადამიანის როგორც ღრმად ტრაგიკული არსების დახასიათებაში. ამ ტრაგედიის მიზეზები, მათი აზრით, საზოგადოდ ყოფიერების, კერძოდ კი ადამიანის ყოფიერების სტრუქტურაში, მისი ონტოლოგიური სტატუსის თავისებურებაში უნდა ვეძიოთ.

<sup>1</sup> В. С. Соловьев, Собр. соч., т. I, СПб., Изд-ва «Обществ. Польза», 1901—1907, с. 223.

<sup>2</sup> Фр. Ницше. Так говорил Заратустра. С.-Петербург, 1913, с. 165—166.

ასე, მაგალითად, ნ. ბერდიაევს ადამიანის ტრაგიკულობის ძირითად წყაროდ მიაჩნია წინააღმდეგობა პიროვნების, „მე“-ს უნივერსალურ მისწრაფებასა და ამ მისწრაფების შემსლულად, უცხო, ადამიანისადმი მტრულად მიმართულ გარემოს შორის. ამ წინააღმდეგობის დაძლევა, ადამიანის ცხოვრების აზრის და ამასთანავე ისტორიის საზრისის სრულყოფილი განხორციელება შეუძლებელი ჩანს ჩვენი გარემომცველი ობიექტივირებული სამყაროს ფარგლებში. ადამიანის იდეალი, მისი ოცნება — იყოს სრულყოფილი, ნ. ბერდიაევის თანახმად, შესაძლებელია განხორციელდეს მხოლოდ ისტორიის მიღმა. „ისტორიის დასასრული, დასძენს ნ. ბერდიაევი, არის არა დასასრული დროში, არამედ დროის დასასრული. ფილოსოფიური თვალსაზრისით სამყაროს დასასრული არის ობიექტივაციის დასასრული, გაუცხოების დასასრული, აუცილებლობის დასასრული, უპიროვნობის დასასრული“<sup>3</sup>.

როგორც აღვნიშნეთ, კ. მარქსი „ნაწილობრივი ადამიანის“ ფორმირებას, ზემოაღნიშნულ მოაზროვნეთაგან განსხვავებით, ადამიანის არსობრივი მახასიათებლის — შრომის პროცესის ანალიზს უკავშირებდა. კაპიტალისტური ცივილიზაციის პირობებში, შრომის პროცესის დეფორმაცია-გაუცხოების ანალიზის გზით კ. მარქსმა დამაჯერებლად აჩვენა, რომ სწორედ შრომის საფუძველზე აწარმოებს ადამიანი არა მარტო საკუთარი არსებობის შენარჩუნებისათვის საჭირო აუცილებელ საგნებს, არამედ თავის სოციალურ-გონით ყოფიერებასაც. ამიტომ შრომის დაქუცმაცება-დანაწევრება ღრმა დაღს ასვამს ადამიანის მოღვაწეობის ყველა სფეროს: მატერიალური წარმოების პროცესში ადამიანი-მუშა იქცევა მანქანის დანამატად, ხოლო მისი შრომა და ამ შრომის პროდუქტი უცხოვდება და მტრულად უპირისპირდება მას. ადამიანისაგან უცხოვდება ბუნება და მეორე ადამიანი.

განსაკუთრებით ღრმა დეფორმაცია განიცადა XX საუკუნის ევროპელი ადამიანის მორალურმა ცნობიერებამ. კერძო საკუთრების კაპიტალისტური ფორმის საფუძველზე ადამიანთა შორის უტილიტარისტულ-ვაჭრული კავშირების დამკვიდრებამ შეარყიარელიგიური რწმენა. ტრადიციულ ღირებულებათა მსხვრევას შედეგად მოჰყვა მორალური პათოსისა და კრიტიკული აზროვნების სიმძაფრის მოდუნება. სადისტურმა ძალადობამ, რომელსაც ძნელად თუ მოენახება ანალოგი კაცობრიობის ისტორიაში, პიროვნე-

<sup>3</sup> Н. Б е р д я е в. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952, с. 218.



ბის ღირსების არნახულმა შერყვნამ, რაც თან მოიტანა ფაშიზმმა, მოწამლა მილიონობით ევროპელი ადამიანის ცნობიერება ზნეობრივი აპათიისა და ადამიანისადმი უნდობლობის გრძნობით.

მარტოობის ფენომენი, XX საუკუნის ბურჟუაზიული ცივილიზაციის მოქალაქის განუყრელი თანამგზავრი, „ნაწილობრივი ადამიანის“ ცხოვრების კიდევ ერთი რელიეფური გამოხატულებაა. რა არის მარტოობა თუ არა შინაგანი, ინტიმური, ღირებულებითი კონტაქტის დაკარგვა სხვა ადამიანებთან, ურთიერთგაგებისა და თანაგრძნობის სრული მოშლა მათ შორის. სწორედ ასეთ ადამიანს გულისხმობდა ლ. შესტოვი, როდესაც წერდა: „მომავლის დრამაში, თანამედროვე დრამისაგან განსხვავებით, სრულიად სხვა ვითარება გვექნება. გმირს ექნება წარსული, მაგრამ მოკლებული იქნება აწმყოს. მას არ ეყოლება ცოლი, ამხანაგები, არ ექნება საქმე. ის იქნება მარტო და ილაპარაკებს მხოლოდ თავის თავთან ან წარმოსახულ პერსონაჟებთან, იგი იცხოვრებს ადამიანებისაგან შორს, რის გამოც სცენა წარმოგვიდგება უკაცრიელ კუნძულად ან ოთახად დიდ, მრავალრიცხოვან ქალაქში, სადაც მილიონ ობიექტელთა შორის შეიძლება იცხოვრო ისე, როგორც უდაბურ კუნძულზე. ასეთ გმირს მოჭრილი აქვს გზა უკან, საზოგადოებრივი იდეალებისა და ადამიანებისაკენ. მაშასადამე, აუცილებელია მოძრაობა წინ აბსოლუტური მარტოობისაკენ“<sup>4</sup>.

ზუსტი ბუნებისმეცნიერების საფუძველზე აღმოცენებულმა პათოსმა და ადამიანურ ღირებულებათა სციენტისტურმა გადაფასებამ გარკვეული როლი ითამაშა XX საუკუნის ადამიანის გაუცხოების, „ნაწილობრივი ადამიანის“ ფორმირების პროცესში<sup>5</sup>.

ზუსტმა ბუნებისმეცნიერებამ თავისი გრანდიოზული განვითარების პროცესში მართლაც მოხიბლა და აღაფრთოვანა ადამიანთა ფართო მასები. მეცნიერებებსა და ტექნიკის მძლავრი აღმავლობის პირობებში გაადვილდა და უფრო კომფორტაბელური გახდა ადამიანთა ყოველდღიური ცხოვრება. ყოველივე ამან გამოიწვია მეცნიერების გაღმერთებამ, სციენტისტური განწყობის გაბატონებამ.

<sup>4</sup> Л. Шестов, Собр. соч., СПб, 1898—1912, т. 4, с. 104—105.

<sup>5</sup> პოზიტივისტური მსოფლმხედველობის უარყოფითი გავლენა ადამიანის ცხოვრებაზე დამაჯერებლად არის ნაჩვენები ზ. კაპაბაძის საინტერესო მონოგრაფიაში: З. М. Какабадзе. Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля. Тб., 1966.

ფართოდ გავრცელდა შეხედულება, რომლის თანახმადაც ზუსტი ბუნებისმეცნიერება გამოცხადდა ადამიანის წინაშე წამოჭრილი ნებისმიერი პრობლემის გადაჭრის ერთადერთ საიმედო იარაღად. სციენტოზმმა ღრმა კვალი დააჩნია ადამიანის ღირებულებით ორიენტაციას, მის წარმოდგენებს პიროვნების იდეალსა და მოწოდებაზე. რაზან ადამიანური მოღვაწეობის უმაღლეს ფორმად ზუსტი ბუნებისმეცნიერება იქნა მიჩნეული, ადამიანის სურათის, მისი ცხოვრებისეული ადგილის შემუშავებაც ამ მეცნიერებაზე ორიენტირებულ პოზიტივისტურ მსოფლმხედველობას მიენდო, ამ მსოფლმხედველობის ბაზაზე ჩამოყალიბებული ადამიანის სურათი და შესაბამისად, მისი ცხოვრებისეული იდეალი მთლიანად ბუნებისეული, ნივთიერი ყოფიერების სპეციფიკის აბსოლუტიზაციის საფუძველზე იქნა შემუშავებული.

ასეთი გზით შექმნილი სურათი, ცხადია, ვერ მოგვეცემს ნამდვილ ცოდნას ადამიანის რაობის, მისი მოწოდების შესახებ, რადგან ამ სურათში გააუვალისწინებელი არ არის მთელი რიგი ისეთი ჭეშმარიტად ადამიანური ნიშან-თვისებანი, რომელთა შემეცნება ზუსტი ბუნებისმეცნიერებისაგან განსხვავებულ მეთოდებს მოითხოვს. ასე მაგალითად, ადამიანის სციენტისტურ სურათში ადგილი არ რჩება ისეთ სპეციფიკურ-ადამიანურ ფენომენებს, როგორც არის თავისუფლება, ტელეოლოგიური დეტერმინაცია, ღირებულების გავლენა პიროვნების მოქმედებაზე, გონითი აქტივობის თავისებურება და სხვა. მართალია, თანამედროვე პოზიტივიზმი გვერდს უვლის ადამიანის ცხოვრების საპირბოროტო პრობლემებს, მაგრამ თვითონ პოზიტივისტური ცნობიერებაც, მის ნიერ დახატული სინამდვილე, თანამედროვე კერძომესაკუთრული ცივილიზაციის ადამიანის კრიზისის თავისებური გამოხატულებაა. პოზიტივიზმი, რომელიც ერთი შეხედვით რადიკალურად უპირისპირდება ირაციონალისტურ ფილოსოფიას, საბოლოო ჯამში, იგივე დასკვნებამდე მიდის ვითარცა ეს უკანასკნელი. მართლაც, თუ ყოფიერება საზოგადოდ, კერძოდ კი ადამიანის ყოფიერება უაზრო, ქაოსური და ირაციონალურია, როგორც ამას ამტკიცებს ირაციონალისტური ფილოსოფია, თუ იგი შეუღწევადია გონებისათვის, მაშინ გონება უძლურია განახორციელოს შემეცნება, გადაწყვიტოს ის ფილოსოფიური პრობლემები, ურომლისოდაც ადამიანის ცხოვრებას აზრი ეკარგება. ასეთია ირაციონალისტური მეტაფიზიკის ლოგიკური შედეგი, რაც, თავის მხრივ, პოზიტივისტური ფილოსოფიის

ცენტრალური პოსტულატია. მართლაც პოზიტივიზმის თანხმად, ყოფიერების პრობლემის გადაჭრა აღმატება გონების ძალეებს. ფილოსოფია უძლურია შეიმეცნოს ადამიანის რაობა და ამ საფუძველზე შეიმუშაოს მისი ღირსების შესაფერისი ცხოვრების იდეალი. ფილოსოფიამ ზურგი უნდა შეაქციოს ზემოაღნიშნულ პრობლემებს და მხოლოდ პოზიტიური მეცნიერების ენის ლოგიკური ანალიზით უნდა შემოიფარგლოს. თუ ფილოსოფიურ გონებას მართლაც არ შესწევს სამყაროს ყოფიერების საზოგადოდ, კერძოდ კი, ადამიანის ყოფიერების შემეცნების უნარი, მაშინ კანონზომიერებას, გარკვეულობას და წესრიგს მოკლებული ყოფიერება უცხო ყოფილა გონებისათვის, ხოლო ასეთი სამყაროს ფონზე, გონების როგორც სინამდვილისაგან იზოლირებული და შემთხვევითი ფენომენის არსი, გენეზისი და ფუნქციონირება გაუმართლებელი ჩანს. ამგვარად, მთლიანად ზუსტ ბუნებისმეცნიერებაზე ორიენტირებული მსოფლმხედველობის მიხედვით წარმართული ცხოვრება, ადამიანის მიერ მთლიანობის დაკარგვის, „ნაწილობრივი ადამიანის“ დამკვიდრების კიდევ ერთი მკაფიო გამოხატულებაა. ასეთ მსოფლმხედველობაზე ორიენტირებული ადამიანის ტიპური წარმომადგენელია ტექნოკრატი — მეცნიერი, ფუნქციონერი, რომელიც თავისი ვიწრო სპეციალობის გარდა ვერაფერს ვერ ხედავს, ფეტიშის რანგში აუყვანია იგი და ადამიანური მოღვაწეობის ყველა სხვა სფეროს ქედმაღლური დაციუნვის თვალთ უყურებს. ადამიანის ყოფიერების „მარადიულ“ პრობლემებზე ფიქრი, რომელიც მოსვენებას არ აძლევდა საკაცობრიო აზრის უდიდეს წარმომადგენლებს, ბრძოლა საზოგადოების ჰუმანიტარული და მორალური პათოსის ამაღლებისათვის, ასეთი სციენტისტი-ტექნოკრატების თვალში ღროის უნაყოფო ხარჯვაა, ხოლო კაცობრიობის ბედზე სპეციალურ-მეცნიერული მოღვაწეობის შედეგების გავლენის გათვალისწინება — შეფასება მათი ინტერესების ფარგლებს სცილდება.

ადამიანის არსის ასეთი ცალმხრივი, დამახინჯებული რეალიზაცია მძიმე ტვირთად აწევს მის ცნობიერებას. ადამიანი ვერ უძლებს თავისი არსის რეალიზაციის ასეთ გაუცხოებულ, დეგრადირებულ ფორმებს. მასში იღვიძებს საკუთარი ცხოვრებით დაუკმაყოფილებლობის ინტენსიური განწყობა. რათა დააცხროს, მოადუნოს ადამიანში აღმოცენებული საკუთარი ყოფიერების არასრულფასოვნების მძაფრი განწყობა, ისე, რომ ამავე ღროს, რადიკალუ-

რად არ გარდაქმნას ასეთი განწყობის გამომწვევი სოციალურ-ეკონომიური და გონითი სინამდვილე, თანამედროვე დასავლეთის კერძომესაკუთრული ცივილიზაცია ინფორმაციის მასობრივი საშუალებების გამოყენებით ცდილობს დაარწმუნოს იგი, რომ არსებობის ცალმხრივი, გაუცხოებული ფორმა არის ადამიანის მარადიული ხვედრი, იღვწის შთააგონოს მას, რომ კომფორტიზმი წარმოადგენს ადამიანის უნივერსალური არსის და მაღალი მოწოდების განუხორციელებლობის საფუძველზე აღმოცენებული ღრმა წუხილის დაიწყების ერთადერთ გონივრულ საშუალებას.

როგორც აღვნიშნეთ, პიროვნული და საკაცობრიო ცხოვრების საზრისის პრობლემის განსაკუთრებული აქტუალობა, ის დიდი ყურადღება, რაც მას ეთმობა XX საუკუნის ფილოსოფიაში, გამოწვეულია თანამედროვე საკაცობრიო ცხოვრების უკიდურესად მწვავე, წინააღმდეგობრივი, ზშირ შემთხვევაში კრიზისული ხასიათით.

სიძნელები, რომელნიც თანამედროვე ადამიანის წინაშე დააყენა ცხოვრებამ, სხვადასხვა ხასიათისაა. ისინი სხვადასხვა პოზიციებიდან გაიზრება სოციალისტური და კაპიტალისტური სინამდვილის პირობებში. არსებობს საერთოსაკაცობრიო სიძნელები, რომლებიც ემუქრებიან საზოგადოდ მთელ კაცობრიობას, მის არსებობასა და შემდგომ განვითარებას /ატომური ომის თავიდან აცილებასთან, გარემოს გაბინძურებასა და ეკოლოგიური წონასწორობის დარღვევასთან დაკავშირებული სიძნელები/. ასეთი სიძნელების დაძლევისათვის აუცილებელია კაცობრიობის სხვადასხვა სოციალური და პოლიტიკური ძალების, ყველა რეალისტურად მოაზროვნე ადამიანის ერთობლივი მოქმედება.

არის სიძნელები, რომლებიც აფერხებენ სოციალისტური საზოგადოების წევრთა სრულფასოვან ცხოვრებასა და განვითარებას. ეს სიძნელები ძირითადად დაკავშირებულია, ერთი მხრივ, პიროვნების ინტელექტუალური ზრდის და საზოგადოების ზნეობრივ-ესთეტიკური განვითარების ახალი გზების ძიებასთან, მეორე მხრივ, კი დრომოკმული, ადამიანის ღირსეული ცხოვრების შემაფერხებელი მოვლენების დროულ გამოაშკარავებასა და დაძლევისთან. სოციალისტურ საზოგადოებას შეუძლია დროზე გამოავლინოს ეს სიძნელები და შეიმუშაოს კიდევაც მათი დაძლევის ოპტიმალური გზები.

არის კრიზისული სიძნელებიც, რაც თანამედროვე ბურჟუაზიული ცივილიზაციის არსებითი კომპონენტია. ეს ისეთი სიძნე-

ლებია, რომლებშიც აისახება ბურჟუაზიული წარმოების და ცხოვრების წესის სიღრმისეული, არსობრივი პროცესები. ასეთი სიძნელებების დაძლევა მხოლოდ ბურჟუაზიული წარმოების და ცხოვრების წესის თვისობრივი, რევოლუციური ცვლილების საფუძველზე შესაძლებელია.

ადამიანის მაღალი მოწოდების, მისი იდეალების განხორციელების შესაძლებლობის აღიარება ორგანულად უკავშირდება ისტორიის საზრისის მტკიცებას, ხოლო ისტორიის საზრისის უარყოფა. როგორც წესი, გამოიხატება ადამიანის ცხოვრების საზრისის პესიმისტურ კვალიფიკაციაში. ამ დებულების მკაფიო ილუსტრაციაა, ერთი მხრივ, მარქსისტული მსოფლმხედველობა, ხოლო მეორე მხრივ, თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია. თუმცა თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ბანაკშიც მოიძებნება მთელი რიგი მოაზროვნეები, რომლებიც ოპტიმისტურად აფასებენ ადამიანის მოწოდებასა და მისი ისტორიული ცხოვრების საზრისს, მაგრამ მათი ხმა იკარგება დასავლეთის ფილოსოფიურ აზროვნებაში მომძლავრებული საყოველთაო უიმედობისა და ისტორიული სკეპტიციზმის ფონზე. ხაზი უნდა გაესვას იმასაც, რომ მარქსისტული თვალსაზრისი ადამიანის იდეალისა და ისტორიის საზრისის მიმართების შესახებ შორსაა გულუბრყვილო ოპტიმიზმისაგან, რასაც მას ხშირად უსაყვედურებენ იდეალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენლები. პირიქით, მარქსიზმი, როგორც თანმიმდევრულად კრიტიკული და რევოლუციური მოძღვრება, არა მარტო უშიშრად უსწორებს თვალს და ააშკარავებს პიროვნული და საკაცობრიო ცხოვრების ყველაზე უფრო მძაფრ წინააღმდეგობებსა და კოლიზიებს, არამედ იძლევა მათი დაძლევის რეალისტურ პროგრამასაც. ასევე გაუგებრობაზეა დამყარებული თვალსაზრისი, რომელიც მარქსიზმს ისტორიის ფატალისტური გაგების მომხრედ აცხადებს და მიაწერს მას იდეალური ფაქტორების უგულვებელყოფას ისტორიული დეტერმინაციის პროცესში. გადაჭრით უარყოფილ უნდა იქნეს, აგრეთვე, მარქსიზმისა და რელიგიური ესქატოლოგიის დაახლოების ცდები, რაც არც თუ ისე იშვიათია თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში.

იმისათვის რათა უფრო რელიეფურად გამოიკვეთოს ადამიანის იდეალისა და ისტორიის საზრისის მიმართების პრობლემის მარქსისტული გადაწყვეტის თავისებურება, საჭიროა ვაჩვენოთ, თუ როგორ გაიაზრება ზემოაღნიშნული პრობლემა იდეალისტური

ფილოსოფიის ზოგიერთ მიმდინარეობაში. ეს მით უფრო აუცილებელია, რადგან აქაც, ამ პრობლემის გადაჭრისასაც მარქსისტულმა მსოფლმხედველობამ ათვისა და შემოქმედებითად განავითარა ყოველივე ის ღირებული, რაც შეიქმნა საკაცობრიო ფილოსოფიური აზრის განვითარების პროცესში.

## § 2

ადამიანის იდეალის და ისტორიულ პროცესში მისი განხორციელების პრობლემა განსაკუთრებულად მწვავედ დაისვა გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში.

ი. კანტის ფილოსოფიაში ადამიანის იდეალის პრობლემა ეხება ადამიანის მოღვაწეობის სამ ფუნდამენტალურ სფეროს: თეორიულს, პრაქტიკულს და ესთეტიკურს. როგორი უნდა იყოს ადამიანი — კანტთან ნიშნავს: თუ როგორი უნდა იყოს მისი თეორიული მოღვაწეობა, როგორია ის მიზანი, რომელშიც ეს მოღვაწეობა აღწევს უმაღლეს სრულყოფას? როგორი უნდა იყოს ადამიანი, რომ მან თავისი ზნეობრივი უნარის სრულყოფილი რეალიზაცია აწარმოოს? რაში გამოიხატება ესთეტიკური უნარის სრულყოფა? ადამიანი წარმოადგენს ცნობიერებით დაჯილდოებულ გვარეობით არსებებს. კანტის მიხედვით, იდეალი არის ისეთი წარმოდგენა, რომელიც ითვალისწინებს ადამიანთა გვარის სრულყოფას. იდეალი გულისხმობს ადამიანის ისეთ დახასიათებას, როდესაც იგი განხილულია თავისი მოქმედების თვითმიზნად და არასოდეს მხოლოდ საშუალებად. იდეალის განხორციელება, კანტის მიხედვით, ნიშნავს ყოველგვარი წინააღმდეგობის დაძლევას, როგორც ადამიანებს შორის, ასევე თითოეული ადამიანის ცნობიერებაში. სწორედ ასეთი მიმართულებით სვლა მოასწავებს კაცობრიობის პროგრესს. იდეალი როგორც ადამიანის სრულყოფილი ყოფიერების სურათი, შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ, როგორც გრძნობადად წარმოსახული სახე, რადგან ასეთი რამ „ნივთის თავისთავად“ გრძნობადი გამოხატვა იქნებოდა, რაც, კანტის აზრით, შეუძლებელია. ამიტომ როგორც თეორიული, ასევე პრაქტიკული გონების იდეალი არის არა ცდისეული შინაარსის მქონე იდეა, არამედ აპრიორული პრინციპი, რომელიც შესაძლებელს ხდის ცდას. ეს პრინციპები, რომლებსაც კანტი „რეგულატორულ პრინციპებსაც“ უწოდებს, არეგულირებენ შემეცნებისა და პრაქტიკული მოღვაწეობის წინსვლის მი-

მართლებას და სრულყოფის ხარისხს. კულტურის ამალლებასთან ერთად, ადამიანი, მართალია, თანდათან უახლოვდება მისი სრულყოფის ამ აბსოლუტურ მაჩვენებლებს, მაგრამ ამავე დროს, იდეალი ისე მალლა დგას სინამდვილეზე, ისეთი ნიშნებით ხასიათდება, რომ მისი განხორციელება ემპირიულ სინამდვილეში პრინციპულად შეუძლებელია. ეს რომ გახდეს შესაძლებელი, მაშინ აუცილებელია ან ემპირიულმა სინამდვილემ დაკარგოს თავისი ემპირიულობა, ან კიდევ იდეალი შესუსტდეს მისი კატეგორიულობის შესუსტების ხარჯზე.

მართალია, კანტი იკვლევს ადამიანის შემეცნებით, ესთეტიკური და ეთიკური მოღვაწეობის იდეალებს, მაგრამ ადამიანის იდეალის /იდეალური ადამიანის/, სურათის დადგენის საქმეში, მის ფილოსოფიაში ცენტრალური ადგილი ეთმობა ადამიანის, როგორც ზნეობრივი ფენომენის ანალიზს. ადამიანის სრულყოფა, უპირველეს ყოვლისა, მის ზნეობრივ სრულყოფას ნიშნავს. ზნეობრივად სრულყოფილი ადამიანი, ზნეობრივი იდეალის განმახორციელებელი ადამიანი /წმინდანი/ გამოცხადებულია ადამიანის უმაღლეს ტიპად<sup>6</sup>. თავის ეთიკურ იდეალს კანტი ადამიანის ბუნების ვარკვეულ გაგებაზე აფუძნებს. ადამიანი გრძნობად-გონიერ არსებას წარმოადგენს. კანტი, რომელიც გონების პრიორიტეტს იცავს, ადამიანის მოვალეობად აცხადებს გონების ბატონობას გრძნობაზე. ადამიანის მოქმედება მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება ზნეობრივი, თუ იგი კი არ მიჰყვება საკუთარ გრძნობებს, არამედ იმოქმედებს მხოლოდ წმინდა გონების კანონისადმი პატივისცემის საფუძველზე. მოქმედების ზნეობრიობა დამოკიდებულია არა მოქმედების შედეგების წარმოდგენაზე (ერთი და იგივე შედეგი შეიძლება მიღებულ იქნეს სხვადასხვა მიზეზის გათვალისწინებით, გონიერი არსების ნების მოქმედების გარეშე), არამედ გონიერი არსების მიერ ზნეობრივი კანონის წარმოდგენაზე. ამიტომ მოქმედება, სანამ იგი რაიმე რეზულტატს მოიტანდეს, უკვე არის კეთილი ან ბოროტი იმისდა მიხედვით, მოქმედებს ადამიანი წარმოდგენილი ზნეობრივი კანონის მიხედვით თუ ეწინააღმდეგება მას. ზნეობრივი კანონის ცნების დაზუსტებისათვის კანტი განასხვავებს ერთმანეთისაგან პრაქტიკული გონების წესს /მაქსიმა/ და მის კანონს. წესი არის ნდომის /სურვილის/ სუბიექტური პრინციპი, ის, რის მიხედვითაც მოქმედებს ემპირიული სუბიექტი. ხოლო ობიექტური პრინციპი

<sup>6</sup> И. Кант. Сочинения, т. 4, ч. 1, М., 1965. с. 410—411, 414.

მოქმედებისა, ე. ი. ის პრინციპი, რომელიც ყველა გონიერი არსებობისათვის იქნებოდა სუბიექტური მოქმედების პრინციპიც იმ შემთხვევაში, თუ გონება მთლიანად გაბატონებული აღმოჩნდებოდა სხვა მისწრაფებებზე, არის ზნეობრივი კანონი. ისმის კითხვა: რაში გამოიხატება ის კანონი, რომლის მიხედვით მოქმედი ნება ხასიათდება როგორც კეთილი? ეს ვერ იქნება ისეთი კანონი, რომელიც განპირობებულია ნების რაიმე ემპირიული მოტივით. ზნეობრივი კანონი ცარიელია ყოველგვარი მატერიალური შინაარსისაგან, ამიტომ რჩება წმინდა ფორმა კანონისა, ე. ი. კანონი როგორც კანონ-ზომიერება საერთოდ. პრაქტიკული გონების კანონის მიხედვით ჩემი ნების მოქმედება მაშინ იქნება წარმოებული, როდესაც მე მსურს ისეთი წესრიგი, სადაც ჩემი ნების მოქმედების წესი მიიღებს საყოველთაო კანონის ფორმას. როდესაც ნება თავისუფლად არ ემორჩილება გონებას, არამედ გონების ობიექტური პრინციპის წარმოდგენა იძულებითია ნებისათვის, იგი ბრძანებით ფორმას იძენს. ასეთ ფორმულას კანტი იმპერატივს უწოდებს. იმპერატივები გამოხატავენ ჯერარსს, იმას, რაც უნდა იყოს. მათში ნაჩვენებია გონების ობიექტური პრინციპების მიმართება ისეთ ნებასთან, რომელიც აუცილებლობით არ განისაზღვრება ამ პრინციპებით. იმპერატივი, რომელიც გამოთქვამს ზნეობრივი კანონის პატივისცემის საფუძველზე ნაწარმოები ქცევის აუცილებლობას, წარმოადგენს კატეგორიულ იმპერატივს. კატეგორიული იმპერატივის პირველი ფორმულა ასეთია: იმოქმედე მხოლოდ იმ წესის მიხედვით, რომლის საშუალებით შენ შეგიძლია, ამავე დროს, მოგიხდეს, რომ გახდეს საყოველთაო კანონი<sup>7</sup>. რადგან საყოველთაო კანონების ფორმაში არსებულ ყოფიერებას ბუნება ეწოდება, კატეგორიული იმპერატივი ასეთი ფორმითაც შეგიძლია გამოვთქვათ: იმოქმედე ისე, რომ შენი მოქმედების წესს, შენივე ნებლობის საშუალებით შეეძლოს გახდეს ბუნების საყოველთაო კანონი<sup>8</sup>. ზნეობრივი კანონის საყოველთაობა იმას მოასწავებს, რომ იგი უნდა მოქმედებდეს სუბიექტთა სიმრავლეში. გარდა ამისა, თვითონ ზნეობრივი მოქმედება აუცილებლობით გულისხმობს იმ საგნებს, რომლებზედაც იგი არის მიმართული. ნებას, საერთოდ ორი სახის საგნებთან შეიძლება ჰქონდეს საქმე. პირველი სახის საგნები ისეთი ბუნებისაა, რომ შესაძლებელია, მათი გამოყენება ამა

<sup>7</sup> И. К а н т. Сочинения, т. 4, ч. 1, М., 1965. с. 347.

<sup>8</sup> ი. კ. ვ. ე. გვ. 261.



თუ იმ მიზნის განხორციელების საშუალებად. მაგრამ არსებობენ ისეთი საგნებიც, რომლებიც წარმოადგენენ მოქმედების მიზანს თავისთავად და არასოდეს მხოლოდ საშუალებას. გონება სვამს მიზნებს და პოულობს საშუალებას მათ განსახორციელებლად. თითოეული მიზანი იძენს ღირებულებას იმისდა მიხედვით, თუ გონიერი არსების რა მოთხოვნილებას აკმაყოფილებს იგი. მაშასადამე, გონება ყოფილა უმაღლესი ეტალონი ყოველი ღირებულებისა, ხოლო გონიერი არსება წარმოადგენს თავისთავად ღირებულებას.

ამ პრინციპზე დაფუძნებული კატეგორიული იმპერატივი ასეთ სახეს მიიღებს: იმოქმედე ისე, რომ ყველა გონიერი არსება წარმოადგენდეს მიზანს თავისთავად და არა მხოლოდ საშუალებას შენც მოქმედებისათვის<sup>9</sup>.

გარდა ზოგიერთი ფორმისა და იმ საგნებისა, რომელზედაც მიმართულია ზნეობრივი მოქმედება, მას გააჩნია, აგრეთვე, საბოლოო მიზანი. თუ ზნეობრივ სუბიექტს წარმოადგენს თითოეული გონიერი არსება, მაშინ მათი სისტემა მოგვეცემს მიზანთა სამეფოს. ამ სამეფოში თითოეული მისი წევრი არის არა მარტო საშუალება, არამედ მიზანი. აქედან გამომდინარეობს, რომ თითოეული არსება წარმოადგენს ზნეობრივი მოქმედების მიზანს არა ცალკე აღებული, არამედ როგორც აუცილებელი წევრი მიზანთა უნივერსალური სამეფოსი.

როგორც აღვნიშნეთ, კანტისათვის იდეალური ადამიანი (წმინდანი) წარმოადგენს ისეთ არსებას, რომლის პრაქტიკული გონების წესი (ნდობის სუბიექტური პრინციპი) ემთხვევა პრაქტიკულ გონების ზნეობრივ კანონს /მოქმედების ობიექტურ პრინციპს, იმ პრინციპს, რომელიც ყველა გონიერი არსებისათვის იქნებოდა სუბიექტური მოქმედების პრინციპი იმ შემთხვევაში, თუ გონება მთლიანად გაბატონდებოდა ადამიანის გრძნობად მისწრაფებებზე. წმინდანში როგორც სრულყოფილ ადამიანში, აღარ არსებობს მოთხოვნილება ზნეობრივი კანონის დარღვევისა. ასეთ ადამიანთა ერთობლიობა ქმნის მიზანთა უნივერსალური სამეფოს განხორციელების შესაძლებლობას. სწორედ ამ მიზანთა უნივერსალური სამეფოს განხორციელება წარმოადგენს კანტისათვის კაცობრიობის უმაღლეს მიზანს, იმ იდეალურ საზოგადოებას, რომელიც, ამავე დროს, ასეთივე იდეალური, სრულყოფილი პიროვნებებისაგან იქნება შექმნილი. რამდენად არის შესაძლებელი ამ იდეალის რეალი-

<sup>9</sup> И. Кант. Сочинения, т. 4, ч. 1, М., 1965. с. 270.

ზაცია ემპირიულ სინამდვილეში? ემპირიული ადამიანი გრძნობადი, სასრულო არსებაა. ყოველი ცალკეული ადამიანი თავისი სასრულო მიზნების მიხედვით მოქმედებს. ადამიანთა შორის მიზანთა ანტაგონიზმი შეიმჩნევა. სწორედ ეს ანტაგონიზმია ისტორიის მამოძრავებელი ძალა. კანტის მიხედვით, ადამიანთა კონკურენციასა და ბრძოლაში იკედება მათი ხასიათი, ვითარდება გონება. ამ გზით მიიწევს კაცობრიობა კულტურის სულ უფრო მაღალი მწვერვალებისაკენ. მაგრამ ის უმაღლესი ტიპის საზოგადოებაც კი, რომელიც ისტორიულ პროცესში შეიძლება იქნეს განხორციელებული, უსასრულოდ შორსაა მიზანთა იდეალური სამეფოსაგან. უკეთეს შემთხვევაში, ასეთი საზოგადოება შექმნის იმის პირობებს, რომ ადამიანთა ეგოისტური მიზნების განხორციელების ასპარეზი ისე შეიზღუდოს, რათა სხვების თავისუფლებასთან თანაარსებობა იყოს შესაძლებელი<sup>10</sup>.

ი. კანტმა მრავალი საგულისხმო მოსაზრება გამოთქვა ადამიანის იდეალის და ისტორიის საზრისის მიმართების პრობლემასთან დაკავშირებით. უპირველეს ყოვლისა, კანტის დიდი დამსახურება ზემოაღნიშნული პრობლემის გააზრებაში ისაა, რომ მან პირველმა, ყველაზე საფუძვლიანად აჩვენა მოვალეობის გადამწყვეტი როლი სრულყოფილი ადამიანის ფორმირების საქმეში. მართლაც: წარმოუდგენელია ყოველმხრივად განვითარებული, ზნეობრივი პიროვნება მოვალეობის მაღალი გრძნობის გარეშე. მაღალი ჰუმანისტური შინაარსით არის აგრეთვე დატვირთული ი. კანტის დებულება იმის თაობაზე, რომ ზნეობრივად დაუშვებელია ადამიანი გამოვიყენოთ როგორც მხოლოდ რაიმე მიზნის განხორციელების საშუალება, რომ ადამიანი, მისი პიროვნება უნდა წარმოადგენდეს ყოველი ზნეობრივი ქცევის უმაღლესი ღირებულებით აღჭურვილ მიზანს. არ შეიძლება არ აღინიშნოს კანტის დიდი წვლილი იდეალის სტრუქტურის თავისებურების გამოვლენის საქმეში. ადამიანის მიერ იდეალის ფორმით სინამდვილის ათვისება არასოდეს არ გაუქმდება. მართალია, არა იმიტომ, რომ ამისათვის, როგორც ამას ი. კანტი ფიქრობდა, ადამიანმა აუცილებლად უნდა გააუქმოს თავისი გრძნობადი ბუნება, არამედ იმიტომ, რომ სრულყოფილობის რაგინდ მაღალ მწვერვალებს არ უნდა მიაღწიოს მან, ადამიანის, მისი გვარის ამოუწურავი შესაძლებლობის ფონზე ყოველ

<sup>10</sup> И. Кант. Сочинения ., т. 6., М. 1966. с. 13.

განხორციელებადი იდეალი, მხოლოდ წინ გადადგმულ ნაბიჯი იქნება იმ უსასრულო იდეალის განხორციელების გზაზე, რომლის ფორმითაც ვლინდება ადამიანთა გვარის ამოუწურავი შესაძლებლობები. ახალ მსოფლმხედველობრივ საფუძველზე ინტეპრეტირებული კანტის მოძღვრების ეს მზარეები შეითვისა მარქსისტულმა თვალსაზრისმა და გამოიყენა სრულყოფილი /ყოველმხრივ განვითარებული და ჰარმონიული/ ადამიანის მოდელის დახასიათებაში.

უნდა აღინიშნოს ის ნაკლოვანებებიც, რაც თან ახლავს კანტის თვალსაზრისს ადამიანის იდეალისა და ისტორიაში მისი განხორციელების შესახებ. კანტის ფილოსოფიის თავისებურება— დუალიზმი, სინამდვილის გახლეჩა ორ ერთმანეთისაგან მოწყვეტილ სფეროდ — ნივთების თავისთავად და მოვლენების სამეფოდ, აისახა მის მოძღვრებაში იდეალის შესახებ. ადამიანის იდეალს როგორც ჭერარსს, აზრი აქვს მხოლოდ ადამიანის თავისუფლების აღიარების შემთხვევაში. მართლაც, თუ ადამიანს არა აქვს უნარი თავისი ადამიანური ყოფიერების სხვადასხვა შესაძლებლობადან აირჩიოს ყოფიერების ერთ-ერთი შესაძლებლობა, რომელიც ღირებულების კვალიფიკაციას იმსახურებს, თუ ადამიანის არჩევანი მთლიანად დეტერმინირებულია გარემოსა და მისი ფიზიკურ-ფსიქიკური მახასიათებლების ერთობლიობით, რომლებიც უშუალოდ წინ უსწრებენ არჩევნის აქტს, თუ ემპირიული ადამიანის ნებელობითი აქტივობის დეტერმინაციაში და, მაშასადამე, ისტორიული პროცესის ამა თუ იმ მიმართულებით წარმართვაში არავითარი როლი არ მიუძღვის ადამიანის თავისუფლებას, ერთი სიტყვით, თუ მოვლენათა სამეფოში მოქმედებს აუცილებლობა /დეტერმინაცია მხოლოდ და მხოლოდ რეალურით და არავითარ შემთხვევაში იდეალურით/ და მხოლოდ აუცილებლობა, ხოლო თავისუფლების მოქმედება თუ მხოლოდ ინტელიგიბელური სინამდვილით შემოისახვლვრება, მაშინ უაზრო ხდება ადამიანის მოღვაწეობა წარმართული იდეალის განხორციელებისაკენ. ეს აზრი ასეც შეგვიძლია ჩამოვაცალიბოთ: თუ ადამიანის ყოველი მოქმედება დროში მთლიანად დეტერმინირებულია მისი ემპირიული ხასიათით, მაშინ უაზროა, მოვთხოვოთ ადამიანს, იმოქმედოს იმ იდეალური ღირებულებების მიხედვით, რომელთა მოთხოვნა ეწინააღმდეგება ემპირიული ხასიათის ამა თუ იმ მაჩვენებელს. თუ მე შემიძლია ვიმოქმედო მხოლოდ ასე და არა სხვანაირად, იმის გამო, რომ მე მახასიათებს თავისებები მიღებული ჩემი მშობლებისაგან და იმ გარემოსაგან, რო-

მელიც ჩემ დაბადებამდე ჩამოყალიბდა, ცხადია, ამ შემთხვევაში აზრი ეკარგება იმ პასუხისმგებლობას, რომელიც მე მაკისრია ჩემი ყოფიერების გარკვეული მოდელის არჩევაში. თქმა იმისა, რომ ჩენი ემპირიული ხასიათი, ჩემი ინტელიგიბელური ხასიათის გამოხატულებაა, არაფერს არ ცვლის, რადგან მე არ შემწევს არავითარი ძალა ინტელიგიბელური ხასიათის შეცვლისა. ინტელიგიბელური ხასიათი დროის მიღმაა და ამიტომ მის შეცვლაზე ლაპარაკი უაზროა. ეს თვალსაზრისი ეწინააღმდეგება ზნეობრივი თვითსრულყოფის კანტისეულ მოთხოვნასაც. ადამიანის იდეალის განხორციელების ერთადერთ საშუალებად პიროვნების ზნეობრივი თვითსრულყოფის გამოცხადება არა მარტო შეუძლებელია, თუ უარიყოფა თავისუფლების როლი ადამიანის ემპირიული მახასიათებლების ფორმირებაში, არამედ ამ პროცესის მოწყვეტა და დაპირისპირება საზოგადოებრივად-მამულებური რევოლუციური გარდაქმნებისადმი, რასაც კანტთან აქვს ადგილი, მის მოთხოვნას ფაქტიურად აცლის რეალურ ძალასა და ეფექტურობას. ადამიანის ზნეობრივი თვითსრულყოფის კანტისეულ იდეას ეწინააღმდეგება აგრეთვე კანტის მიერ დახატული ისტორიულად შესაძლებელი იდეალური საზოგადოების სურათი. როგორც სამართლიანად შენიშნავს გ. თევზაძე, „...კანტისათვის საზოგადოების განვითარების იდეალი ბურჟუაზიული საზოგადოებაა“<sup>11</sup>. ბურჟუაზიული საზოგადოების სტრუქტურა კი ყოველმხრივად ეწინააღმდეგება პიროვნების თვითსრულყოფის საქმეს.

ვერასოდეს ვერ ჩამოყალიბდება ყოველმხრივად განვითარებული, მაღალზნეობრივი ადამიანი ბურჟუას ზნეობრივი თვითსრულყოფის საფუძველზე, თუ იგი თავის ყოფიერებას ბურჟუას ფორმით თვლის სრულიად გამართლებულად და აუცილებლადაც კი ზნეობრივი თვითსრულყოფისათვის. ბურჟუას ყოფიერება აუცილებლობით დაკავშირებულია მეორე ადამიანის ექსპლოატაციასთან, შრომის ბურჟუაზიულ დანაწილებასთან, ეს კი შეუძლებელს ხდის მის ჩამოყალიბებას მაღალზნეობრივ პიროვნებად.

იდეალის გაგების და ისტორიაში მისი განხორციელების კანტისეული თვალსაზრისის წინააღმდეგ გაილაშქრა ჰეგელმა. როგორც ვნახეთ, ი. კანტისათვის ჭერარსის განხორციელება სასრულო, ემპირიული სინამდვილის ბაზაზე შეუძლებელია. ისტორიის ყოველი ეტაპი, კულტურის ყოველი ახალი უფრო მაღალი დონე,

<sup>11</sup> გ. თევზაძე. იმანუელ კანტი. თბ., 1974, გვ. 137.

თუმცა ხელს უწყობს ადამიანისა და კაცობრიობის სრულყოფას, მაგრამ მაინც არ იძლევა ჯერარსის სრულყოფილი განხორციელების გარანტიას. სწორედ ეს მხარე კანტის მოძღვრებისა გახდა ჰეგელის კრიტიკის საგანი. ჯერარსი, რომელსაც არ შესწევს ძალა განხორციელდეს სინამდვილეში, გონების, იდეის უძღვრობის მაჩვენებელია: „ამ ჯერარსში მუდამ არის უძღვრობა, რომელიც იმით ვლინდება, რომ რაღაც კი არის აღიარებული კანონზომიერად და სამართლიანად, მაგრამ მას მაინც არ ძალუძს გზა გაიკვილოს, განხორციელდეს“<sup>12</sup>. ჰეგელთან გონება, იდეა აბსოლუტურად, ღმერთად არის გამოცხადებული; ამიტომ, ცხადია, ის ყოვლისშემძლეობის უნარით ხასიათდება და კაცობრიობის ისტორია სწორედ ამის ილუსტრაციას უნდა წარმოაგენდეს. ჰეგელის აზრით, კაცობრიობის ისტორია არის გონის განხორციელების პროცესი. აბსოლუტური იდეის ძალა ყოვლისშემძლეა. ჩვეულებრივად, ადამიანთა მოქმედება, მართალია, ვიწრო ეგოისტური ინტერესებითა და მიზნებით არის განსაზღვრული, მაგრამ მათი მოღვაწეობის შედეგებით ისინი ღმერთის საქმეს აკეთებენ. ისტორიის საბოლოო მიზანია ადამიანის საშუალებით აბსოლუტის სრულყოფილი თვითშემეცნება, რაც თანდათანობით ხორციელდება ცალკეული ისტორიული ეპოქების გავლით. ამიტომ თუ გვინდა აღმოვაჩინოთ, როგორი უნდა იყოს იდეალური ადამიანი და ის იდეალური საზოგადოება, რომელიც ასეთი ადამიანის განხორციელების ადეკვატურ პირობებს ქმნის, სინამდვილისაგან მოწყვეტილ კატეგორიულ იმპერატივს კი არ უნდა მივმართოთ, არამედ კონკრეტულად უნდა განვიხილოთ ისტორიული პროცესი, მასში უნდა აღმოვაჩინოთ ის წინააღმდეგობები, რომელთა დაძლევა უბიძგებდა გონს შემეცნების განხორციელების ერთი ფორმიდან მეორე, უფრო სრულყოფილ ფორმაზე გადასულიყო. ისტორიაში გონება ხორციელდება, ამიტომ ისტორია არის ერთადერთი უკანასკნელი მსაჯული იმისა, რაც არის და რაც უნდა იყოს. მაშასადამე, ჰეგელის აზრით, თვითონ იდეალი იმდენად არის მისაღები ადამიანისათვის, რამდენადაც ის ხელს უწყობს ამა თუ იმ ისტორიულ ეპოქაში, მომწიფებული წინააღმდეგობების დაძლევას. გონის განხორციელება არ წარმოადგენს ერთჯერად, მყისიერ აქტს, მისი სრული განხორციელება წარმოებს ადამიანის ცნობიერების გაუცხოების სხვადასხვა ფორმის

<sup>12</sup> ჰეგელი. ლოგიკის მეცნიერება. თბ., 1962, გვ. 217.

დაძლევის კვალობაზე. გონმა ყველაფერი ის, რაც მას უცხოდ ეჩვენება, შემეცნებითად უნდა შემოიმტკიცოს, მან თავისი თავი უნდა იპოვოს ყველაფერში და ეს იმიტომ, რომ საბოლოო ჯამში ყველაფერში გამოკრთის მისი შუქი, ყველაფრის ფუძე და სუბსტანცია თვითონ ისაა. თითოეული ისტორიული ეპოქა სწორედ გაუცხოებული ცნობიერების ამა თუ იმ ფორმის გამოხატულებაა. ისტორიულ პროცესში ადამიანში მოქმედი გონი უნდა განთავისუფლდეს ცნობიერების არასრულყოფილი ფორმებისაგან და მოიპოვოს წმინდა თვითცნობიერება, აბსოლუტური ცოდნა. გრძელი და სიძნელეებით აღსავსეა გონის მიერ თვითგაუცხოების დაძლევის გზა. იგი რამდენიმე ეტაპს /სუბიექტური გონი, ობიექტური გონი, აბსოლუტური გონი/ გაივლის მანამ, სანამ განთავისუფლების უმაღლეს მწვერვალს მიაღწევდეს. მართალია, ამ მწვერვალში გამთლიანებული და შემონახულია გონის მიერ გავლილი ყველა ეტაპი. მაგრამ მხოლოდ თვითონ ეს მწვერვალი ქმნის იმ ადეკვატურ ფორმას, რომელშიც აბსოლუტური იდეა დაუბრუნდება თავის თავს, მთლიანად შეიმეცნებს თავის გარკვეულობებს, სადაც მისი ყოფიერება იქნება არა მარტო თავისთავად, არამედ თავისთვისაც. როგორც აღვნიშნეთ, ეს მწვერვალი ჰეგელისათვის წარმოადგენს ფილოსოფიურ ცოდნას. სწორედ ცოდნა, კერძოდ დიალექტიკურ-ლოგიკურ კატეგორიაში გაშლილი ცოდნა არის ის უმაღლესი იდეალი, რომელთანაც ზიარება მოხსნის აბსოლუტის თვითგაუცხოებას და მასთან ერთად ადამიანის გაუცხოებას. ასეთ ცოდნას დაუფლებული ადამიანი არის შერწყმული აბსოლუტთან, იგი ხედავს აბსოლუტის განვითარების მთელ გზას და უმაღლეს ნეტარებას განიცდის. მაგრამ ასეთი ცოდნა, ჰეგელის აზრით, მის ფილოსოფიურ სისტემაში იქნა მიღწეული. აქ აბსოლუტმა ადამიანის საშუალებით შეიცნო თავისი არსი, შეიცნო, რომ ცნობიერების ის ფორმები, რომლებიც გაუცხოებული სახით ევლინებოდნენ ადამიანს, მისი საკუთარი ფორმებია. რახან გონი არის სინამდვილის სუბსტანცია, ხოლო გონის ყოფიერების ადეკვატური ფორმა არის ცნებით-კატეგორიული შემეცნება, ამიტომ გონის მიერ თავისი გაუცხოების შემეცნება არის, იმავე დროს, გაუცხოების დაძლევა. ის საზოგადოება ყველა თავისი ატრიბუტით, რომელმაც შექმნა შესაძლებლობა აბსოლუტური გონის რეალიზაციისა ჰეგელის სისტემაში, გამოცხადებულია გერმანელი ფილოსოფოსის მიერ იდეალურ საზოგადოებად. პრუსიული მონარქია,

რომელშიც უხდებოდა თავისი მოღვაწეობა ჰეგელს, მის მიერ მიჩნეულია სახელმწიფოებრივი, საზოგადოებრივი იდეალის განხორციელების ერთადერთ შესაძლებელ ფორმად მისი თანადროული გერმანიის ემპირიული სინამდვილის ბაზაზე. ხოლო იდეალური ადამიანის ტიპად გამოცხადებულია იდეალისტურ-დიალექტიკურად მოაზროვნე ადამიანი, მიუხედავად იმისა, თუ რას წარმოადგენს იგი სხვა მხრივ.

ჰეგელის მიერ ადამიანის იდეალის და ისტორიული პროცესის საზრისის მიმართების პრობლემის ანალიზის პროცესში წამოყენებული მთელი რიგი დებულებები, გადამუშავებული ისტორიის მატერიალისტური გაგების პოზიციებიდან, შევიდა მარქსისტული ფილოსოფიის შემადგენლობაში.

ჰეგელმა სწორად მიანიშნა კაცობრიობის ისტორიის ზოგიერთ თავისებურებაზე. კერძოდ, კაცობრიობის ისტორია წარმოსახულია მის მიერ როგორც გონის განვითარების პროცესი, რომლის ყოველი შემდგომი ეტაპი, მექანიკურად კი არ უარყოფს წინას, არამედ ითვისებს მის წიაღში შექმნილ ყოველივე ღირებულ შინაარსს და სათანადო ადგილს მიუჩენს მას ახალ ისტორიულ სინამდვილეში. ყოველმხრივად განვითარებული ინდივიდის ჩამოყალიბების აუცილებელი პირობაა უნივერსალური განათლება, ადამიანის მიერ სწორედ იმ ღირებულებათა სრულყოფილი ათვისება, რომლებიც თან მოიტანა საკაცობრიო კულტურის განვითარებამ. კაცობრიობის პროგრესული განვითარება უკავშირდება ჰეგელის სისტემაში გონის თვითშემეცნების გაღრმავების პროცესს. ეს დებულებაც, განწმენდილი მისტიკური ნაჭუქისაგან, შევიდა მარქსისტული ისტორიის ფილოსოფიის საგანძურში. მართლაც, კაცობრიობის პროგრესი, ყოველმხრივად განვითარებული ადამიანის ჩამოყალიბებისათვის აუცილებელი პირობების შემზადება გულისხმობს პროგრესს სინამდვილის შემეცნებაში და ამის საფუძველზე, მასში მოქმედი სტიქიური ძალებისაგან ადამიანის გათავისუფლების უზრუნველყოფას. დიდი წვლილი შეიტანა ჰეგელმა ცალმხრივად განვითარებული ადამიანის განხლეჩილი ცნობიერების ანალიზის საქმეში. გაუცხოებული ადამიანის ცნობიერების ოსტატური ანალიზის საფუძველზე ჰეგელმა აჩვენა ამ ფენომენის ორგანული კავშირი საზოგადოებრივი ცნობიერების გაუცხოებულ ფორმებთან და ამით მიანიშნა იმაზეც, რომ ინდივიდუალური გაუცხოებუ-

ლი ცნობიერების დაძლევა არსებითადაა დაკავშირებული საზოგადოებრივი ცნობიერების გაუცხოებული ფორმების დაძლევასთან.

მიუხედავად დიდი დამსახურებისა ისტორიის საზრისის და ყოველმხრივად განვითარებული ადამიანის /ადამიანის იდეალის/ ფილოსოფიური დახასიათების საქმეში, ჰეგელმა ვერ შესძლო იდეალიზმის ბაზაზე სწორად გადაეწყვიტა ეს პრობლემა. გამოაცხადა რა მსოფლიო გონი ისტორიის დემიურგად, მან ვერ გადაწყვიტა აუცილებლობის და თავისუფლების მიმართების საკითხი, ადამიანი მის სისტემაში ზეადამიანური ძალების მარიონეტის როლში მოგვევლინა, ხოლო რეალური გაუცხოების დაძლევის პრობლემა გაუცხოების იდეალური დაძლევის პრობლემაზე იქნა დაყვანილი.

როგორც მარქსი აღნიშნავდა, ჰეგელი აიგივებს ადამიანის გაუცხოებასა და მის გასაგნებას. ადამიანური ძალების ყოველი რეალიზაცია საგნობრივი სამყაროს ფორმირების საშუალებით მისთვის გაუცხოების იდენტურია. ეს თვალსაზრისი ფუძნდება ჰეგელის შეხედულებაზე ადამიანის ბუნების შესახებ. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, ადამიანი გაგებულა როგორც წმინდა თვითცნობიერება და ამდენად, არასაგნობრივი არსება. საგანი, ჰეგელის აზრით, წარმოადგენს ცნობიერების ისეთ ობიექტივაციას, რომელიც ცნობიერების ილუზიის გამო ადამიანს წარმოუდგება როგორც მისგან დამოუკიდებელი, მისდამი დაპირისპირებული სინამდვილე<sup>13</sup>. როდესაც ცნობიერება დაძლევს თავის ილუზიას, როდესაც ის შეიმეცნებს, რომ საგნობრივი სინამდვილე ცნობიერების პროდუქტია, მაშინ გაუქმდება გაუცხოება და ადამიანი დაუბრუნდება თავის თავს. არსებული სინამდვილე გონიერია, იგი მხოლოდ ცნობიერების მიერ არის არასწორედ დანახული, ცნობიერებამ უნდა დაძლიოს თავისი ილუზია, მან თავისი თავი უნდა აღმოაჩინოს სინამდვილეში, რის შედეგადაც დაიძლევა გაუცხოება, აცხადებს ჰეგელი და ამით უარყოფს იდეალის მიხედვითი სინამდვილის გარდაქმნის აუცილებლობას. არსებული სინამდვილე ეწინააღმდეგება გონებას, ხელს უშლის ადამიანის არსის რეალიზაციას, იგი უნდა გარდაიქმნას და ამ გარდაქმნის ორიენტირი უნდა იყოს იდეალი, რომელიც მოითხოვს ადამიანის არსის სრულყოფილ რეალიზაციას, აცხადებს მარქსი და ამით გაუცხოების რეალური დაძლევის პოზიციებზე დგება.

<sup>13</sup> იხ. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42, с. 159—160.



შემეცნების მიჩნევამ ადამიანური მოღვაწეობის უმაღლეს ფორმად, ეთიკურისა და ესთეტიკურის მისდამი დამორჩილებამ. გამოიწვია არა მარტო მოღვაწეობის ამ სფეროების სპეციფიკის გაუქმების საშიშროება, არამედ ადამიანის ცალმხრივი დახასიათება. როგორც სამართლიანად შენიშნავს ო. ჯიოევი, „რახან ნება გამოცხადებულია აზროვნების საშუალებად (ფორმად), ამით ეცლება ნიადაგი არსისა და ჯერარსის დაპირისპირების ერთ-ერთ ფორმას“<sup>14</sup>.

ადამიანში მოქმედი შემეცნებითი ფაქტორის აბსოლუტიზაცია, სხვა უნართა ღირებულების შესუსტების ხარჯზე, გვაძლევს არა ყოველმხრივად განვითარებული ადამიანის მოდელს, არამედ ცალმხრივი პროფესიონალი თეორეტიკოსის ტიპურ გამოხატულებას. სწორედ ასეთი ცალმხრივი ადამიანია ჰეგელთან ადამიანის იდეალად წარმოდგენილი, იმ იდეალად, რომლის ფორმირების პირობებს ქმნის ისტორიის საზრისის სრულყოფილი განხორციელება — მსოფლიო გონის ამალება სრულ თვითშემეცნებამდე, რომელიც, ჰეგელის აზრით, მის სისტემაში განხორციელდა.

ადამიანის იდეალის და ისტორიის საზრისის მიმართების პრობლემა მთელი სიგრძე-სიგანით დაისვა ნიცშეს ირაციონალისტურ ფილოსოფიაში. ნიცშეს შემოქმედებითი მემკვიდრეობა ის დაუშრეტელი წყაროა, რომელსაც, კირკეგორის ნააზრევთან ერთად, უხვად ეწაფება თანამედროვე ირაციონალისტური ფილოსოფია. უნდა აღინიშნოს, რომ ნიცშემ ღრმად გააცნობიერა და მწვავედ განიცადა მისი თანადროული ბურჟუაზიული ეპოქის კრიზისი, ევროპელი ადამიანის დაწვრილმანება და დეგრადაცია, მაგრამ ის ახალი მსოფლმხედველობა, რომელიც მან ადამიანის გადასარჩენად წამოაყენა, გამოყენებული იქნა ფაშიზმის ბარბაროსული ძალების მიერ, რომელთა სისხლიანი თარეში განუზომლად ძვირად დაუჯდა მთელს კაცობრიობას<sup>15</sup>.

ნიცშეს მიზანია, ახალი ორიენტაცია მისცეს ადამიანის ცხოვრებას. იმ ფილოსოფიურმა და მორალურმა შეხედულებებმა, რომლებმაც გადამწყვეტი როლი ითამაშეს ევროპული კაცობრიობის

<sup>14</sup> О. Джоев. Природа исторической необходимости. Тбилиси, 1967. с. 114.

<sup>15</sup> ამის შესახებ იხილეთ ს. ლემის საინტერესო წერილი: Ст. Лем. Мифотворчество Томаса Манна — «Новый мир», 1970, № 6 და ამ წერილის განხილვა წიგნში: И. Виноградов. Искусство, истина, реализм. М., 1975.

ისტორიის ფორმირებაში, ნიციშეს აზრით, არნახულ დაკნინებამდე მიიყვანეს ევროპელი ადამიანი. თუ რა არის ადამიანი, ამას მნიშვნელოვნაწილად განსაზღვრავს ის, თუ როგორ ვუპასუხებთ კითხვაზე: რა არის სინამდვილე? სწორედ, სამყაროს არასწორი გაგება, რომელიც პლატონიზმისა და ქრისტიანობის სახით გაბატონდა ევროპაში, იყო ევროპელი ადამიანის, ევროპული კულტურის დეკადანსის ძირითადი მიზეზი. პლატონიდან მოყოლებული ტრადიციული მეტაფიზიკა ხლიჩავდა სამყაროს ორ, ერთმანეთის მიმართ დაპირისპირებულ სფეროდ. ის სამყარო, რომელიც ჩვენ გარს გვაკრავს, რომელიც განუწყვეტელ ცვლილებას და ბრძოლას განიცდის, გამოცხადებული იყო ყოფიერების დაბალ ფორმად. ნამდვილ სინამდვილედ ცხადდებოდა უცვლელი, იდეალური სამყარო. რახან ადამიანური გრძნობები, გრძნობად-ემპირიული სინამდვილე ყოფიერების დაბალ ფორმად გამოცხადდა, ადამიანმა ზურგი შეაქცია მას. იდეალურ სინამდვილესთან ზიარება გახდა ცხოვრების მთავარი მიზანი. მაგრამ თანდათანობით ევროპელი ადამიანის გონება განთავისუფლდა ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მარწუხებისაგან. პლატონურ-ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ქეშმარიტებაში რწმენის შესუსტებამ კულმინაციურ წერტილს მიადღწია — ევროპაში გაბატონდა „ღმერთის სიკვდილის“ ცნობიერება. ის პესიმისტური განწყობილება მიწიერი ღირებულებების მიმართ, რასაც პლატონურ-ქრისტიანული მსოფლმხედველობა გამოხატავდა, კიდევ უფრო გამძაფრდა, რადგან ღმერთისაგან მიტოვებული ადამიანი იმ ყოფიერების მარწუხებში აღმოჩნდა, რომელიც სიკვდილისა და უიმედობის ასპარეზად იყო გამოცხადებული. ნიციშეს უნდა ნილაბი აავლიჯოს ძველი მეტაფიზიკის ღირებულებებს, აჩვენოს, რომ ეს ღირებულებები სიცოცხლის დაცემას და დაკნინებას ემსახურებიან.

სიცოცხლე, რომლის გამოხატულებაცაა ძალაუფლებისადმი ნება, წარმოადგენს იმ პირველსაწყისს, რომელიც ინტენსივობის სხვადასხვა ხარისხით გამოიხატება ყოველივე არსებულში. მარადიული ბრძოლა ძალაუფლებისათვის იწვევს სიცოცხლის აღმავლობას. ძლიერები იმარჯვებენ სუსტებზე, ეს კი ნიშნავს, რომ იმარჯვებს სიცოცხლის უფრო მაღალი ფორმები, ის ფორმები, რომლებშიც ძალაუფლებისადმი ნება უფრო ძლიერია<sup>16</sup>. ასეთია სიცოცხლის ევოლუციის საფუძვლები. ეს პროცესი თავისებური ფორმით კა-

<sup>16</sup> об. ф. Ницше. Собр. соч., т. II, 1900, с. 259—260.

ცობრიობის ისტორიაშიც გრძელდება. სიცოცხლის აღმავლობა არ შეიძლება შეჩერდეს ადამიანის დონეზე. როგორც დაბალი ფორმების ბრძოლამ აამაღლა სიცოცხლე ადამიანამდი, ასევე სამკვდროსასიცოცხლო ბრძოლა ადამიანთა შორის გახდის შესაძლებელს ადამიანზე უფრო მაღალი სასიცოცხლო ტიპის-ზეკაციის წარმოშობას. კაცობრიობის ისტორიის საზრისი იმაში გამოიხატება, რომ ადამიანთა შორის ძალაუფლებისათვის ბრძოლა როგორც ისტორიის შინაარსი შესაძლებლობას იძლევა ადამიანის ამაღლებისას სიცოცხლის უფრო მაღალ ფორმამდი — ზეკაცამდი. ზეკაცი არის იდეალი, რომლის განხორციელებისათვის კაცობრიობამ უნდა გადაიტანოს მრავალი ბრძოლა. ადამიანი არის რაღაც, რაც დაძლეულ უნდა იქნეს... აქამდე არსებულმა ყოველმა არსებამ შექმნა რაღაც თავის თავზე უფრო მაღალი, თქვენ კი გინდათ იყოთ უკანდახევა ზღვის ამ დიად მოქცევაში და გასურთ დაუბრუნდეთ ცხოველს. ვიდრე დასძლიოთ ადამიანი? ზეკაცი უნდა გახდეს დედამიწის საზრისი. იგი უნდა ამაღლდეს ადამიანზე, ისევე როგორც ადამიანი ამაღლდა მაიმუნზე<sup>17</sup>. როგორია ამ იდეალის შინაარსი და რა აფერხებდა მის განხორციელებას?

სიცოცხლე საზოგადოდ, კერძოდ კი ადამიანის სიცოცხლე ძალაუფლებისათვის ბრძოლაა. ძალაუფლებისათვის ბრძოლა აუცილებლობით გულისხმობს გამარჯვებულებს და დამარცხებულებს ამ ბრძოლაში. მაგრამ ეს ორი სასიცოცხლო მდგომარეობა თავის ასახვას პოეებს ღირებულებათა ორ ერთმანეთის საწინააღმდეგო სისტემაში. ბრძოლაში დამარცხებულებსაც უნდათ გამარჯვება, მაგრამ მათ სულიერი და ფიზიკური ძალა არ ყოფნით პირდაპირ ბრძოლით აიღონ გამარჯვებულთა ციხე-სიმაგრე, ამიტომ დამარცხებულები ცდილობენ მოახვიონ გამარჯვებულებს ისეთი ღირებულებები, რომლებიც შეასუსტებენ მათ ძალას, მოაღუენებენ მათ ბრძოლისუნარიანობას. ამ მიზნით, ისინი ცდილობენ მიჩქმალონ სიცოცხლის არსი — ნება ძალაუფლებისადმი და უმადლეს ღირებულებად სიცოცხლის აღმავლობის წინააღმდეგ მიმართული პრინციპი — მოყვასის სიყვარული, ადამიანთა თანასწორობა — გამოაცხადონ. სწორედ ასეთი მორალური განწყობა აისახა ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში. ამ პრინციპის მიხედვით სიცოცხლე ნიშნავს იმას, რომ ძლიერმა უნდა შეზღუდოს თავისი ნება ძალაუფლებისადმი სუსტის, უსუსტესი პიროვნების სასარგებლოდაც კი. მან კი არ უნდა დათრგუნოს, დაიმონოს სხვა ადამიანები, არამედ დაეხმაროს

<sup>17</sup> Ф. Н и щ е. Так говорил Заратустра. С.-Петербург. 1913. с. 26.

და თუ საჭიროა შეეწიროს კიდევაც მათ კეთილდღეობას. თუ ბუნებაში სიცოცხლის აღმავლობის პირობაა სუსტიცა და ავადმყოფის დალუპვა ძლიერთან ბრძოლაში, ადამიანთა მორალი მოითხოვს ძლიერის შეწირვას სუსტის დასამკვიდრებლად. ასეთი მორალი, ნიცშეს აზრით, წარმოადგენს მონათა მორალს. ეს მორალი არის სიცოცხლის აღმავლობის უბოროტესი მტერი. სწორედ ამ მორალმა, ნიცშეს აზრით, აღზარდა ევროპელ ადამიანში ეგოიზმი, სიმხდალე, გააღვივა მასში ძლიერთა მიმართ შურისძიების გრძნობა. მორალი, რომელიც უარყოფს ადამიანთა შორის დაუნდობელი ბრძოლის აუცილებლობას, უარყოფს აგრეთვე თავგანწირვას, სიმამაცესა და ვაჟკაცობას როგორც ბრძოლის განუყოფელ ატრიბუტებს. ნიცშეს აზრით, კაცობრიობის იდეალი უნდა იყოს ზეკაცის განხორციელება, ხოლო ზეკაცის განხორციელება მოითხოვს ახალი ღირებულებების, ახალი მორალის დამკვიდრებას ადამიანთა შორის. ეს მორალი უნდა ასახავდეს და სანქციას აძლევდეს სიცოცხლის აღმავლობისათვის ბრძოლას<sup>18</sup>. თანაგრძნობის, მოყვასის სიყვარულის, თანასწორობისა და ძმობის იდეალების სანაცვლოდ ბატონთა მორალი უნდა აღვივებდეს ადამიანებში სიმტკიცეს ბრძოლაში, სიმკაცრეს და ძალადობის თაყვანისცემას, დაუნდობლობას სუსტისა და დასალუპავად განწირულის მიმართ. „ხელი ჰკარით მას, ვინც ეცემა, რადგან ყველაფერი დასალუპავად განწირული უნდა დაიღუპოს“. ასეთია ამ მორალის კრედო. ნიცშე თვლიდა, რომ გენიალური ადამიანები ეწირებიან საშუალო, შეზღუდული ადამიანებს მიერ გამოგონილ მორალს. კაცობრიობის უმაღლესი ინტერესები მოითხოვს გონის არისტოკრატთა, გმირებისა და გენიოსების დამკვიდრებისათვის საჭირო საზოგადოებრივი პირობების შექმნას. ასეთი პირობები კი, ნიცშეს აზრით, შემზადდება მხოლოდ მაშინ, თუ გონითი არისტოკრატია — ყველაზე ძლიერი, ნიჭიერი და მცოდნე ადამიანები აღიჭურვებიან ბატონთა მორალის ღირებულებებით, არ ითაკილებენ ბატონობას სუსტებზე და ამ ბატონობის მისაღწევად არ მოერიდებიან არავითარ ძალადობას სუსტების მიმართ: სიცოცხლის აღმავლობა, როგორც ნიცშეს ფილოსოფიის ზოგადი იდეალი, თავისი კონკრეტულ რეალიზაციას ნახულობს ზეკაცის იდეალის განხორციელებაში. ამ იდეალის განხორციელება კი აუცილებლობით მოითხოვს ისეთი საზოგადოების დამკვიდრებას, სადაც ადამიანთა ერთი ნაწილის სიბრძნე, სილამაზე, თავგანწირვა

<sup>18</sup> Ф. Н и ц ш е. Так говорил Заратустра. С.-Петербург. 1913. стр. 121—124.

ნიცოცხლის ახალი, უფრო მაღალი ფორმების დასამკვიდრებლად შერწყმული იქნება, ერთი მხრივ იმავე ადამიანთა ტირანიასთან, დაუნდობელ ძალადობასა და სიყალბესთან, ხოლო, მეორე მხრივ, ადამიანთა მეორე ჯგუფის მონობასა და ექსპლოატაციასთან. ზეკაცის არსებობა და მისი შემდგომი წინსვლა სიცოცხლის აღმავლობის მიმართულებით გულისხმობს ძალაუფლების ნების კიდევ უფრო დაძაბვას, ადამიანთა შორის წარმოებული ბრძოლის კიდევ უფრო დაუნდობელი ფორმების დამკვიდრებას, ბრძოლის მიზნებთან და საშუალებებთან შეუგუებელ ადამიანებზე კიდევ უფრო სასტიკი ძალადობის გამოყენებას. ამაასთან დაკავშირებით სამართლიანად შენიშნავს ი. ვინოგრადოვი „...უსამართლობასა და ბოროტებას თავმიცემული გმირი და გენოსი კარგავს თავისი გმირობასა და გენოსობას, ხოლო გონის არისტოკრატი, რომელიც პლებეებისა და ქაშების სისხლში იბანს ხელებს, თვითონ ხდება პლებეი და ქაში“<sup>19</sup>.

კაცობრიობის ისტორია, როგორც სიცოცხლის გამოვლინება ადამიანურ დონეზე, განიხილება ნიცშეს მიერ ზეკაცის დამკვიდრებისათვის აუცილებელი პირობების შემზადების შემოქმედებით პროცესად. ისტორიას საზრისს ძლიერ ადამიანთა შემოქმედებითი ბრძოლა ანიჭებს, სწორედ ეს ბრძოლა ამზადებს ახალი სასიცოცხლო ტიპის — „ზეკაცის“ მოვლენების პირობებს. რაც შეეხება ლუსტებს, მონებს, ისინი ზეკაცისათვის წარმოებული ბრძოლის ნეგატიურ პოლუსს ასახეირებენ. შემოქმედების იდეა, რომლითაც ნიცშე ცდილობს, საბოლოო ჯამში, დააფუძნოს ადამიანის ცხოვრებისა და ისტორიის საზრისი, ეწინააღმდეგება ნიცშეს მსოფლმდებელობის მეორე ასეთივე ფუნდამენტალურ იდეას<sup>20</sup>. საქმე იმაშია, რომ ნიცშე, თუმცა თვლის, რომ სიცოცხლე შემოქმედებითი აღმავლობაა, ამავე დროს, იგი აღიარებს სიცოცხლის შესაძლებლობების შეზღუდულ-სასრულო ხასიათს. რახან სიცოცხლე უსასრულო დროში მოძრაობს, ამიტომ დროის გარკვეულ მომენტში, სიცოცხლის ყველა შესაძლებლობის რეალიზაციის შემდეგ, იწყება ხელახალი ნგრევის პროცესი, რომელიც რეალიზებული სიცოცხლის მონაპოვარს კვლავ შესაძლებლობების დონეზე დააბრუნებს. ამის შემდეგ მეორდება იგივე სასიცოცხლო ციკლი. მაშასადამე, ნიცშესათვის ის,

<sup>19</sup> И. Виноградов. Реальные судьбы идеи. стр. 53—54. კრებულში: „Искусство, истина, реализм“, М., 1975.

<sup>20</sup> ფ. ნიცშეს ფილოსოფიის ამ წინააღმდეგობაზე მიუთითებს თ. ბუაჩიკე მეტად ორიგინალურ და საინტერესო სტატიაში: „ფ. ნიცშე“. კრებულში: XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია. თბ., 1970.

რაც ერთხელ მოხდა, უსასრულოდ მრავალჯერ მომხდარა. ყველაფერი, რაც სიოცხლემ წარმოშვა, ილუპება, მაგრამ იმავე დროს, ყველაფერი მარადიულად მეორდება. „მე კვლავ დავბრუნდები, წინასწარმეტყველებს ნიცშე ზარატუსტრას მეგობარ ცხოველთა პირით, ამ მზესთან, მიწასთან, არწივთან, გველთან ერთად, დავბრუნდები არა ახალ ან უკეთეს, ან კიდევ მსგავსი ცხოვრებისათვის, არამედ მოვალ კვლავ იმავე ცხოვრების საცხოვრებლად, იმავესი, როგორც ყოველივე დიდში, ასევე ყოველივე მცირეოდენში, მოვალ, რათა კვლავ ვიღალადო ყველა საგანთა მარადიულ დაბრუნებაზე“<sup>21</sup>. კაცობრიობის ისტორია ნიცშეს ფილოსოფიაში სიზიფის უაზრო მოქმედებას უფრო გვაგონებს, ვიდრე შემოქმედებითი აღმავლობის პროცესს. ადამიანები ზეკაცის მოსვლას ამზადებენ და ამისათვის არ ინდობენ ერთმანეთს. უამრავი სისხლი და ცრემლი უნდა დაიღვაროს, რათა ზეკაცი დაიბადოს, მაგრამ ზეკაცის მოსვლით კიდევ უფრო მწვედება ბრძოლა ადამიანთა მალალ და დაბალ ტიპებს შორის. საბოლოო ჯამში, ყველაფერი, მამასადამე, ზეკაციც უნდა დაილუპოს. კვლავ უნდა დატრიალდეს ყოფიერების ბორბალი, კვლავ სისხლისღვრა და ცრემლი, კვლავ ზეკაცი, როგორც მარადიულად განმეორებადი საკაცობრიო ისტორიის საზრისი. ისევ ნგრევა და ისევ სვლა უსასრულოდ მრავალჯერ გავლილ, სისხლითა და ცრემლით მორწყულ ბილიკებზე. ადამიანის ცხოვრებისა და ისტორიის უსაზრისობის უფრო რელიეფური და შემადრწუნებელი სურათის დახატვა მართლაც რომ ძნელი წარმოსადგენია.

ნიცშემ, ალბათ, ყველაზე ღრმად თვითონ იგრძნო მის მიერ მარადიული დაბრუნების იდეით დადასტურებული ადამიანის ბედის უსაშველო ტრაგიზმი. აკი კიდევაც აუწყა ადამიანებს, რომ ზეკაცის უმალღესი სიმტიკე გამოხატული Amor fati-ში თუ გაუძლებს სიციცხლის მარადიული დაბრუნების იდეას, იდეას, რომლის შემზარავი სახის ხილვა უმალ ნაცარტუტად აქცევს ყოველივე სუსტსა და დაძაბუნებულს.

ადამიანის იდეალის და ისტორიის საზრისის მიმართების პრობლემას ცენტრალური ადგილი ეთმობა რელიგიურ-ანთროპოლოგიურ სისტემებში. ასე მაგალითად, ამ საკითხზე ბევრს წერდნენ XIX საუკუნის დასასრულის და XX საუკუნის დასაწყისის რუსული რელიგიური ფილოსოფიის წარმომადგენლები, რომელ-

<sup>21</sup> Ф. Н и ц ш е. Так говорил Заратустра, с. 260.

თა იდეები უხვად არის წარმოდგენილი თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სააზროვნო ფონდში. ზემოაღნიშნული პრობლემის რელიგიური გადაწყვეტის ანალიზი საშუალებას მოგვცემს ვაჩვენოთ იმ თვალსაზრისის სიყალბე, რომელშიც ნაცადი მარქსიზმის გამოცხადება რელიგიურ-ესქატოლოგიური მსოფლმხედველობის დამახინჯებულ ნაირსახეობად.

რელიგიურ, კერძოდ, ქრისტიანულ ფილოსოფიაში მრავალი მიმდინარეობა არსებობს. მიუხედავად საკმაოდ განსხვავებული მიდგომისა ადამიანის იდეალისა და ისტორიის საზრისის მიმართების პრობლემისადმი, მათი საერთო ნიშანი ის არის, რომ როგორც ადამიანის არსის და მისი იდეალის, ასევე ისტორიული პროცესის დახასიათებაში ცენტრალური ადგილი ენიჭება ღმერთის კატეგორიას. აქ ყველა პრობლემა ღმერთის იდეას უკავშირდება. ასე მაგალითად, ღმერთთან მიმართებაში უნდა გავვაგებინოს, თუ რა არის ადამიანი, თუ როგორი უნდა იყოს იგი, თუ რატომ არ არის ის ისეთი, როგორიც უნდა იყოს, აუ რას წარმოადგენს კაცობრიობის ისტორია და ა. შ.

სამაგალითოდ ჩვენ განვიხილავთ ყოვლადმთლიანობის რელიგიური ფილოსოფიის /ვ. სოლოვიოვი. ს. ბულგაკოვი, ს. ფრანკი, ევ. ტრუბეცკოი და სხვ/ თვალსაზრისის ადამიანის იდეალის და ისტორიის საზრისის მიმართების შესახებ.

ადამიანი, ყოვლადმთლიანობის ფილოსოფიაში განისაზღვრება როგორც ღვთაებრივი და ბუნებრივი სამყაროების დამაკავშირებელი არსება, როგორც ღმერთის სახე და სადარი. ცხოველს, რომელიც ცხოვრობს მხოლოდ თავისთვის და თავისი შთამომავლობისათვის, მთელი გარემომცველი სამყარო ევლინება როგორც მისდამი მტრულად განწყობილი. ცხოველისაგან განსხვავებით. ადამიანს, რომელიც ფლობს ყოვლადმთლიანობის /ყოვლადმთლიანობის იდეა გულისხმობს ყოვლისმომცველი მთელის ნაწილების სრულ თავისუფლებას მთელის სრულყოფილ ერთიანობაში/ უნივერსალურ ცნობიერებას, შეუძლია იცხოვროს და თავი გასწიროს ყველაფრისათვის, იყოს სამყაროს მომწყობი და გარდამქმნელი ყოვლადმთლიანობის ნიშნის მიხედვით. ამ მისიას უნდა ემსახურებოდეს თითოეული ადამიანი. მაგრამ თითოეულმა, როგორც სხვებსაგან განსხვავებულმა განუმეორებელმა პიროვნებამ, თავისებურად ხორცი უნდა შეასხას ამ ზოგად იდეალს. ღმერთში მარჯულად განხორციელებულია თითოეული ადამიანის იდეა, ის ნიშ-

ში, რომლის მიხედვითაც უნდა გარდაიქმნას იგი. სრულყოფილი ადამიანი, ყოვლადმთლიანობის ფილოსოფიის თვალსაზრისით, სხვა არა არის რა, თუ არა ღმერთის ჩანაფიქრის — ყოვლადმთლიანობის იდეის ინდივიდუალიზებული ფორმით რეალიზაცია. სწორედ ამ საქმეს ემსახურება კოსმიური და ისტორიული პროცესი და სწორედ ამ იდეალის განხორციელებისავე მოძრაობა ანიჭებს მათ საზრისს.

ყოვლადმთლიანობის ფილოსოფიის მოძღვრება ისტორიაზე წარმოადგენს ფინალისტურ თეორიას. ამ თეორიის თავისებურება მოკლედ ასე შეიძლება გამოიხატოს: მას შემდეგ, რაც ადამიანმა შეცოდა, რის შედეგადაც დაკარგა უშუალო ერთიანობა ღმერთთან, მისმა ყოფიერებამ ისტორიული ფორმა მიიღო. ისტორია წარმოადგენს კაცობრიობის დაბადების პროცესს. ერთიანი კაცობრიობა თავის ისტორიულ ყოფიერებაში წარმოადგება თაობათა ურთიერთ-შენაცვლების განუწყვეტელ პროცესში. ყოველი ინდივიდი უამრავი ერთმანეთისაგან განსხვავებული მიმართებით უკავშირდება სხვა ინდივიდებს, ამიტომ კაცობრიობა წარმოადგენს არა მარტო ინდივიდთა, არამედ ოჯახთა, ნაციათა, ეპოქათა ერთიანობას.

ისტორიაში ადამიანი ცდილობს გახდეს თავისი სახის სადარი. ამ ამოცანის განხორციელებას, როგორც აღვნიშნეთ, ემსახურება მთელი ისტორიული პროცესი. ეს პროცესი განიხილება როგორც კაცობრიობის თანდათანობითი ამაღლება ღვთაებრივი გამოცხადების დაბალი ფორმებიდან უფრო მაღალ ფორმებამდე. გამოცხადების შინაარსი აგებინებს ადამიანს, თუ რას წარმოადგენს მისი არსი, როგორია ადამიანის მოწოდება, რა მიმართებები უნდა დაამყაროს მან თავის თავთან, სხვა ადამიანებთან, ღმერთთან, ბუნებასთან, რათა გაამართლოს ღმერთის მიერ მისადმი მინიჭებული ნიშნა. გამოცხადების თითოეული ეტაპი ააშკარავებს კაცობრიობის წინაშე ღმერთის, აბსოლუტის ყოფიერების რაობის ცალკეულ მომენტებს, რაც თავის მხრივ, განსაზღვრავს ადამიანის მიერ თავისი ყოფიერების გაგების სპეციფიკას. ასე მაგალითად, ვ. სოლოვიოვი გამოყოფდა გამოცხადების სამ საფეხურს. ყოველი უფრო მაღალი საფეხური მოიცავს უფრო დაბალი საფეხურის დადებით შინაარსს. ეს საფეხურებია: ბუნებრივი გამოცხადება, რომელშიც აბსოლუტი ცხადდება ბუნების ფორმით. გამოცხადების ამ საფეხურს, ვ. სოლოვიოვის აზრით, მიეკუთვნება რელიგიები, რომლებიც აღმერთებენ ბუნებას მთლიანად ან მის ცალკეულ მომენტებს, ემპირიული



მეცნიერებები და მათზე ორიენტირებული მატერიალისტური ფილოსოფია. აბსოლუტის ყოფიერების ასეთ გაგებაზე ორიენტირებულ ადამიანში უმაღლესი ღირებულება ენიჭება მისი ბუნებრივი მხარის /სხეულებრივი ინტერესების/ უპირატეს გამლა-განვითარებას. უარყოფითი გამოცხადება, რომელშიც აბსოლუტი განსაზღვრავს თავის ყოფიერებას ბუნების უარყოფის საფუძველზე, როგორც ზებუნებრივ არარას. ამ საფეხურს შეადგენენ ბუდიზმი, პესი-მისტური და ცალმხრივად ასკეტური მოძღვრებები. ყოფიერების ასეთ გაგებაზე ორიენტირებული ადამიანის უმაღლესი მიზანია ბუნებრივი ყოფიერებისაგან განთავისუფლება, არარაში გაქრობა. აბსოლუტის ყოფიერების გამოცხადების მესამე საფეხური განისაზღვრება როგორც დადებითი. აქ ცხადდება, თუ რაში გამოიხატება თვითონ აბსოლუტის ყოფიერება, არა როგორც ბუნებაში გამოვლინებულის ან ბუნების უბრალო უარყოფელის, არამედ როგორც საკუთარი დადებითი შინაარსის მქონესი. გამოცხადების ეს საფეხური მოიცავს ძველი აღთქმის მიერ დადასტურებული აბსოლუტის ყოფიერების პიროვნულ ასპექტს, რაც ადამიანისაგან მოითხოვს მისი მე-ს, მისი სუბიექტის აქტივობის უპირატეს გამლა-განვითარებას. პლატონიზმს, რომელშიც ადამიანის ცნობიერება ამადლდა იდეალური სინამდვილის /ჰეშმარიტების, სიკეთის, სილამაზის/ როგორც აბსოლუტის დადებითი შინაარსის ჰერეტამდე. აბსოლუტის ყოფიერების ასეთ გაგებაზე ორიენტირებული ადამიანის უპირველესი მოწოდებაა ბუნებრივი სამყაროსაგან განთავისუფლება, მაგრამ ბუდიზმისაგან განსხვავებით, არა არარაში გაქრობის, არამედ იდეათა ჰერეტის გზით აბსოლუტის დადებით შინაარსთან ზიარების მიზნით. გონითი, თეორიული უნარების უპირატესი განვითარება წარმოადგენს პლატონისტურად განწყობილი ადამიანის იდეალს. გამოცხადების უმაღლესი საფეხურია ღმერთკაცი — ქრისტე. მასში სათანადო აღვილი აქვს მიჩენილი გამოცხადების დასახელებულ საფეხურებს. ვ. სოლოვიოვის თანახმად, ქრისტეს ყოფიერებამ ამცნო ადამიანებს, რომ არა მარტო ადამიანი შეიცავს ღვთაებრივ საწყისს, არამედ ღმერთიც თავისი ყოფიერების უღრმეს საფუძველში ადამიანურია. აბსოლუტის ყოფიერება, როგორც ღვთაებრივი და ადამიანური ყოფიერების სათანადო შიმართება ქრისტეში იქნა სრულყოფილად განხორციელებული<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> იხ. В. С. Соловьев. «Чтения о Богочеловечестве». Собр. соч., т. III, С.-Петербург, 1901—1907.

ქრისტეს ყოფიერების ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ადამიანის არსებითი მომენტებია: ბუნებრივი საწყისი /მატერიალიზმი/, დისტანციის უნარი ბუნებრივი საწყისის მიმართ /ბუდიზმი/, პიროვნება, მე, როგორც ადამიანის გამამთლიანებელი და წარმმართველი ინსტანცია /იუდაიზმი/, ის იდეალური შინაარსი /იდეათა სამყარო/, რომელშიც წარმოებს მე-ს გაშლა-გამომქვავნება /პლატონიზმი/. ყველა ამ საწყისის ნორმალური ურთიერთმიმართება განხორციელებულია ქრისტეში, რომელშიც ღვთაებრივი გამოცხადების სისრულე შე-რწყმულია ცოდვით დაზიანებული ადამიანის აღდგენილ, „გამო-ჯანჯრთვებულ“ ბუნებასთან, რომლის დანიშნულებაცაა „დაემორჩილოს ღმერთს და დაიმორჩილოს ბუნება, რათა გადააჩინოს იგი“<sup>23</sup>.

ყოველდღიური ცხოვრების ფილოსოფიის წარმომადგენლები ორ ნაწილად ყოფენ კაცობრიობის ისტორიას. მათი აზრით, კაცობრიობის ისტორიის პირველი ნაწილი მიმართული იყო იმ სულიერი და მატერიალური პირობების შესამზადებლად, რომლებმაც შესაძლებელი გახადეს იდეალური ადამიანის — ქრისტეს განხორციელება. ისტორიის ამ მონაკვეთში აქტიურ საწყისს წარმოადგენდა ღმერთი, ხოლო ადამიანი ღვთაებრივი გამოცხადების მსმენელად გვევლინებოდა. მას შემდეგ, რაც ადამიანის იდეალი /იდეალური ადამიანი/ განხორციელდა, კაცობრიობის ვალია ეზიაროს მას. უნდა გარდაიქმნას როგორც მთელი საზოგადოება, ასევე ცალკეული ადამიანები განხორციელებული იდეალის მოთხოვნათა მიხედვით. ისტორიის ქრისტესშემდგომი მონაკვეთი ხასიათდება ადამიანთა აქტიური მოქმედებით, რომლას მიზანია კაცობრიობის ამაღლება ბუნებრივიდან გონით საფეხურზე. გონითი კაცობრიობა დახასიათებულია როგორც ადამიანთა თავისუფალი ერთიანობა სიყვარულში, სადაც დაძლეულია არა მარტო ყოველგვარი პიროვნული და საზოგადოებრივი წინააღმდეგობა, არამედ თვითონ სიკვდილიც. ამ იდეალის განხორციელების გზაზე კაცობრიობას მრავალი წინააღმდეგობის გადალახვა უხდება. წინააღმდეგობების დაძლევის იდეალური გზა, ვ. სოლოვიოვის აზრით, დაგვისახა თვითონ ქრისტემ. მსგავსად ქრისტესი მთელს კაცობრიობაში ისევე როგორც თითოეულ მის წარმომადგენელში, ორგვარი ცნობიერება იჩენს თავს. იმდენად რამდენადაც ადამიანი ღვთაებრივ საწყისს არის ნაზიარები, ის აცნობიერებს თავის თავს გონით არსებად. ამასთან ერთად, მისი

<sup>23</sup> В. С. Соловьев. Россия и вселенская церковь. М., 1910, с. 373.

ცნობიერება ნათლად ხედავს ადამიანის შემოსაზღვრულობას ბუნებრივი ყოფიერებით. სწორედ, აი, ამ ორი ტიპის ცნობიერების საზღვარზე ადამიანში შეიძლება ბოროტება აღმოცენდეს. ეს ის ადგილია, სადაც ბოროტებამ შეიძლება აცდუნოს ადამიანი. ბოროტების ასეთი ცდუნებების წარმოშობის და მათი დაძლევის ილუსტრაციას იძლევა, ვ. სოლოვიოვის აზრით, როგორც ქრისტეს ცხოვრება, ასევე ქრისტეს შემდგომი ევროპული კაცობრიობის მთელი ისტორია.

ბოროტებამ სამი გზით სცადა ეცდუნებინა ქრისტე. რაში გამოიხატება თითოეული ამ გზის თავისებურება?

არსებაში, რომელიც გონითი და მატერიალური საწყისების დამაკავშირებელს წარმოადგენს, შეიძლება აღმოცენდეს ცდუნება, გამოიყენოს თავისი ღვთაებრივი, გონითი ძალები მატერიალური, ვიტალური ინტერესების დაკმაყოფილების საშუალებად. სწორედ ასეთ ცდუნებაზე მოგვითხრობს სახარების ადგილი, როდესაც ბოროტმა საწყისმა მოუწოდა ქრისტეს ღვთაებრივი, გონითი ძალა გამოეყენებინა, რათა პურად გარდაექმნა ქვები. ამ მოწოდების შესრულება, ვ. სოლოვიოვის აზრით, მოასწავებდა იმის აღიარებას, რომ ადამიანმა უმაღლეს ღირებულებად მიიჩნია საკუთარ მატერიალურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება, ხოლო გონით ძალებს მხოლოდ ამ ამოცანის განხორციელების საშუალების როლი მიანიჭა.

ქრისტემ, დასძინს ვ. სოლოვიოვი, უკუაგდო ეს ცდუნება, როდესაც განაცხადა: „არა პურითა ხოლო ცხონდების კაცი, არამედ ყოვლითა სიტყვითა, რომელი გამოვალს პირისგან ღმერთისა“.

ამ განცხადებით მან დაადასტურა, რომ მატერიალურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების პროცესი ადამიანის უფრო მაღალ ინტერესებს უნდა ემსახურებოდეს.

სხეულის ცდუნება დაძლეულ იქნა. ადამიანმა თავისი ნების კონტროლს დაუმორჩილა მატერიალური მოთხოვნილებანი.

მატერიალურ მოთხოვნილებათა განუყოფელი ბატონობისაგან განთავისუფლება ადამიანისათვის ახალი ცდუნების საფუძველი შეიძლება გახდეს. გონება, აღფრთოვანებული ადამიანის ნების ძალით, რომელმაც მოთოკა ინდივიდის მატერიალურ მოთხოვნილებათა მომეტებული პრეტენზიები, შეიძლება დაემორჩილოს ცდუნებას — გამოაცხადოს სასრულო ნების თვითდამკვიდრება ქცევის უმაღლეს მიზნად, ხოლო ადამიანში მოქმედი ღვთაებრივი, გონითი ძალები და ღირებულებები — ამ მიზნის განხორცი-

ვლებს იარაღად. ეს არის გონების ცდუნება, მისი სიყოფიერე. ამ ცდუნების მაგალითად ვ. სოლოვიოვს მოჰყავს სახარების ის ეპიზოდი. როდესაც ბოროტმა ძალამ მოუწოდა ქრისტეს გადავარდნილიყო ტაძრის გუმბათიდან იმ იმედით, რომ მასში მოქმედი ღვთაებრივი საწყისი არ გაწირავდა ადამიანის პიროვნებას დასალუპავად და ამით მისი თვითდამკვიდრების საშუალების როლს ითამაშებდა. ქრისტემ უარყო ეს ცდუნებაც, რითაც დაადასტურა, რომ ადამიანში არის ადამიანზე მაღალი საწყისი, რომლის მიმართაც ადამიანის „მე-მ“ უნდა გაილოს მსხვერპლი, რომელიც უნდა იყოს პიროვნების მოქმედების მიზანი და არა მისი თვითდამკვიდრების საშუალება. ამ ცდუნებათა დაძლევის გზით ადამიანი გონითად მომაგრდა, მისმა ნებამ მაღალ ზნეობრივ სიწმინდეს მიაღწია. „აი ამ ზნეობრივი სიმალლის სახელით, ადამიანმა შეიძლება მოინდომოს სამყაროზე გაბატონება, რათა მას სრულყოფილება მიანიჭოს“<sup>24</sup>. მაგრამ სამყარო ბრძოლისა და ძალადობის ასპარეზია, იგი ნებით არ დაემორჩილება ადამიანს. აუცილებელი ხდება ღვთაებრივმა საწყისმა იძალოს სამყაროზე და ამ გზით დაუმორჩილოს ის ადამიანს. მაგრამ სიკეთის დასამკვიდრებლად ძალადობის ასეთი გამოყენება ბოროტებაა, ეს არის, ამავე დროს, იმის აღიარება, რომ სიკეთეს თავისთავად არ შესწევს ძალა განხორციელდეს სამყაროში და ამისათვის მან ბოროტებას უნდა მიმართოს. სწორედ აქ დგება ადამიანის წინაშე მესამე და ყველაზე ძლიერი ცდუნება. ამ ცდუნების ნიშნულია სახარების ის ეპიზოდი, როდესაც ბოროტი ძალა პირდება ქრისტეს, დაუმორჩილოს მას მთელი სამყარო იმ პირობით, თუ იგი თვითონ გამოიყენებს ძალადობას, აღიარებს და თაყვანსა სცემს მას, როგორც სამყაროს ფუნქციონირების ძირითად პრინციპს. ქრისტემ, დასძინა ვ. სოლოვიოვი, დაძლია ეს ცდუნებაც და ამით დაადასტურა, რომ იმას, ვისაც უნდა ძალადობით მოთოკოს სამყაროში გამეფებული ბოროტება, თვითონ ხდება ამ ბოროტების მონა.

დაძლია რა ზემოაღნიშნული ცდუნებები, ქრისტემ თავისი ადამიანური ნება დაუმორჩილა ღვთაებრივ ნებას და ამ გზით აღადგინა ადამიანის შემადგენელი გრძნობადი, პიროვნულ-ნებელობითი და ღვთაებრივი საწყისების ნორმალური მიმართება და ურთიერთკავშირი. რახან ვ. სოლოვიოვის თანახმად, მთლიანად კაცობრიობაც იგივე არსობრივ საწყისებს მოიცავს, რასაც ცალკეული ადა-

<sup>24</sup> В. С. Соловьев. Собр. соч., т. III, с. 157.

მიანი, ამიტომ მანაც უნდა დაძლიოს ის ცდუნებანი, რომლებიც ქრისტეს მიერ იქნა დაძლეული. განსხვავება მათ შორის ის არის, რამე კაცობრიობისათვის, განსხვავებით ქრისტეს პიროვნებისაგან, ცდუნებებს საწინააღმდეგო თანმიმდევრობა ახასიათებთ.

ქრისტესათვის რიგით ბოლო ცდუნება ქრისტესმემდგომი კაცობრიობისათვის რიგით პირველია. ქრისტიანულმა კაცობრიობამ, რომელმაც მხოლოდ ფორმალურად შეითვისა ქრისტეს მიერ მოტანილი ჭეშმარიტება, თავი ვალდებულად ჩათვალა ამ ჭეშმარიტებისადმი მთელი კაცობრიობა დაემორჩილებინა. იმათ მიმართ, ვინც არ დაემორჩილა ქრისტიანობას ნებით, გამოყენებულ იქნა ძალადობა. შუა საუკუნეების კათოლიკური ეკლესია, რომელიც ცდილობდა ქრისტიანობა ცეცხლითა და მახვილით თავს მოესვია კაცობრიობისათვის, ამის მკაფიო მაგალითია. სოლოვიოვის თანახმად, კათოლიკურმა ეკლესიამ სიკეთის დასამკვიდრებლად ბოროტებას მიმართა და ამით საქვეყნოდ დაადასტურა, რომ ქრისტიანობა მისთვის წარმოადგენს მხოლოდ საკუთარი ძალაუფლების განმტკიცების საშუალებას. კათოლიკური ეკლესიის მიერ არჩეული გზის სიყალბე მალე გამოაშკარავდა, რამაც ყველაზე უფრო მკაფიო გამოხატულება ჰპოვა პროტესტანტიზმში. პროტესტანტიზმი შეეცადა აღედგინა ადამიანის შინაგანი, უშუალო კავშირი ქრისტიანულ ჭეშმარიტებასთან, სცადა განთავისუფლებულიყო კათოლიციზმის ცდუნებისაგან.

პროტესტანტიზმმა უარყო ეკლესიის გამაშუალებელი როლი რწმენის ჭეშმარიტების დადგენის საქმეში და ქრისტიანობის პირველწყაროს — უშუალოდ ბიბლიას მიმართა. ჭეშმარიტების კრიტერიუმად წერილობითი წყაროს გამოცხადება მოითხოვს მასში ჩადებული საზრისის სწორ გაგებას, რაც თავის მხრივ, გონების მიერ ჩატარებულმა კვლევა-ძიებამ უნდა დააფუძნოს. ამ გზით პროტესტანტიზმი ბუნებრივად გადადის რაციონალიზმში. რაციონალიზმი, ვ. სოლოვიოვის თანახმად, წარმოადგენს ადამიანური გონების გაღმერთებას. თეოლოგიურ სფეროში რაციონალიზმი მოითხოვს წმინდა გონებიდან გამოვიყვანოთ ცოდნის მთელი შინაარსი, ხოლო პრაქტიკულ სფეროში — უკუვაგდოთ ყოველგვარი რწმენა და მხოლოდ რაციონალური პრინციპების თანახმად მოვაწყოთ საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფერო. წმინდა გონება, როგორც საგანთა მიმართება აბსტრაქტიზებული ყოველგვარი შინაარსისაგან, უძლურია ამ შინაარსის მიმართ. ამიტომ, მისი როგორც წმინდა ფორმის

პრეტენზია თავის თავიდან აწარმოოს მთელი შინაარსობრივი სიმდიდრე და იპატონოს მასზე, მარცხით მთავრდება. თეორიულ სფეროში ამის ილუსტრაციას, ვ. სოლოვიოვის თანახმად, წარმოადგენდა გერმანული რაციონალიზმი, რომლის განზრახვა: შეექმნა უნივერსალური მეცნიერება წმინდა გონების საწყისებზე, დამთავრდა განყენებულ ცნებათა სისტემების კონსტრუირებით. პრაქტიკულ სფეროში გონება უძლური აღმოჩნდა ვნებებისა და ინტერესების წინაშე — საფრანგეთის რევოლუცია, რომელიც შეეცადა წმინდა გონების პრინციპები განეხორციელებინა ცხოვრებაში, პლუტოკრატიის ბატონობით და შეუზღუდავი ძალადობით დასრულდა.

ევროპულმა კაცობრიობამ, დასძენს ვ. სოლოვიოვი, გააცნობიერა ამ გზის სიყალბე და მხოლოდ იმისათვის განთავისუფლდა მისგან, რათა მესამე და უკანასკნელი ცდუნების მონა გამხდარიყო. რაციონალისტურად გაგებულმა გონების უძლურობამ თეორიულად აეთვისებინა ემპირიული სინამდვილის მთელი მრავალფეროვნება და პრაქტიკულად დაემორჩილებინა ადამიანის ქვენა გრძნობები, ბიძგი მისცა ევროპული კაცობრიობის ცნობიერების ახალ ორიენტაციას. წინა პლანზე წამოიწია ცხოვრებისა და შემეცნების ის მომენტები, რომელთა ათვისება ვერ მოხერხდა წმინდა გონების საფუძველზე. ევროპაში გაბატონდა ნატურალიზმი და პოზიტივიზმი. ცხოვრების უმაღლეს მიზნად ემპირიული ფაქტების შემეცნება და ადამიანის მატერიალურ მოთხოვნილებათა სულ უფრო მზარდი დაკმაყოფილება გამოცხადდა. ეს გზა ევროპულ კაცობრიობას, ვ. სოლოვიოვის აზრით, ჯერ კიდევ ბოლომდე არ გაუვლია, მაგრამ მასში ჩადებული წინააღმდეგობა თეორიული გონებისათვის უკვე აშკარად მოსჩანს. თუ ადამიანი ვერ იპოვის საკუთარი ცხოვრების და მეცნიერების გამამთლიანებელ ღირებულებებს, რომლებიც აღემატებიან ადამიანს და რომელთა მიხედვით ადამიანის გონებამ შესაფერი ადგილი უნდა მიუჩინოს მატერიალურ საწყისს, ამ შემთხვევაში, შედეგი ისეთივე იქნება, რომელთანაც კაცობრიობა პირველმა ორმა ცდუნებამ მიიყვანა.

როგორც აღინიშნა, ვ. სოლოვიოვის თანახმად, კაცობრიობის იდეალი გულისხმობს როგორც საზოგადოების, ასევე თითოეულ ადამიანის სრულყოფას. ადამიანის სრულყოფილების მაჩვენებელია ის, თუ რამდენად აითვისა მან თავის იდეა, რამდენად დაუმორჩილა მას თავისი ყოფიერება. ღმერთი ფლობს არა მარტო

ადამიანობის იდეას საზოგადოდ, არამედ ყოველი კონკრეტული ადამიანის იდეასაც. ასე მაგალითად, ვ. სოლოვიოვი და ს. ბულგაკოვი აიგივებენ კონკრეტული ადამიანის არსს, მის იდეას ღმერთში, ამავე ადამიანის ინტელიგიბელურ ხასიათთან.

ამ მოაზროვნეთა მიერ ემპირიული ადამიანი /ემპირიული ხასიათი/ განიხილება როგორც ადამიანის იდეის /მისი ინტელიგიბელური ხასიათის/ გამოვლინება. ადამიანის ინტელიგიბელური ხასიათის იდეასთან გაიგივება და ემპირიულ ხასიათთან არსისა და მოვლენის მიმართებით მისი დაკავშირება, იწვევს ადამიანის მოქმედების ფატალისტურ დახასიათებას. ამ შემთხვევაში ადამიანის ემპირიული ცხოვრების მთელი თავისებურება, მისი ფიზიკური, სულიერი ასპექტების შინაარსი და სტრუქტურა იმთავითვე განსაზღვრული აღმოჩნდება ინდივიდის იდეით, ინტელიგიბელური ხასიათით, რომელიც მარადიული განსაზღვრულობაა და შეცვლას არ ექვემდებარება.

ამ სიძნელის დაძლევის მიზნით ევ. ტრუბეცკოი უიგივებს ადამიანის ინტელიგიბელურ ხასიათს არა ზედროულ, იდეალურ ყოფიერებას, არამედ ზედროულ შესაძლებლობას, რაც, თავის მხრივ, ღვთაებრივი თავისუფლების სფეროს შეადგენს. ღმერთმა ადამიანს მისცა შესაძლებლობა სხვადასხვა შესაძლებლობების განხორციელებისა. მას შეუძლია განახორციელოს ის შესაძლებლობები, რომლებიც მარადიულად განხორციელებული არიან ღმერთში — ღვთაებრივ სოფიაში, როგორც ღმერთის ჩანაფიქრი აი, ამ კონკრეტული ადამიანის შესახებ, როგორც მისი იდეა. ამ შემთხვევაში, უიგივდება რა თავის იდეას, ადამიანი მოიპოვებს სრულყოფილობასა და სუბსტანციულობას, რადგან ღმერთის განუყოფელ ორგანოდ გადაიქცევა. მაგრამ ადამიანის ინტელიგიბელური ხასიათი მოიცავს არა მარტო იმ შესაძლებლობებს, რომელთა რეალიზაცია ნიშნავს ადამიანის შერწყმას მის ინდივიდუალურ იდეასთან ღმერთში, არამედ იმ შესაძლებლობებსაც, რომლებიც უარყოფენ ადამიანის იდეას, წინ ეღობებიან ადამიანს განახორციელოს ის უმაღლესი, სუბსტანციონალური, მარადიული ხასიათის ყოფიერება, რომლისაკენაც მოუწოდებს მას ღმერთი. ამ შემთხვევაში ადამიანი შესაძლებლობათა სფეროს ვერ გასცილდება, კითხვის ქვეშ დგება მისი სრულყოფილი, სუბსტანციონალური, მარადიული ყოფიერება. მაშასადამე, ადამიანის ასეთი დახასიათება გულისხმობს, რომ იგი თავის ემპირიულ არსებობაში არ არის ფატალურად განსაზღვ-

რული იდევით, რომელიც ადამიანის ემპირიული ყოფიერების ფარ-  
გლებში წარმოადგენს არა მის არსს, არამედ მისი ცხოვრების მი-  
ზანს და ადამიანის არსად მხოლოდ მაშინ იქცევა, როცა ადამიანი  
შეერწყმება ღმერთს<sup>25</sup>. რაც შეეხება ღმერთს, იგი ყოვლადმთლიან-  
ნობის ფილოსოფიის წარმომადგენელთა აზრით, მართალია, თავისი  
ზედროული ცნობიერების საშუალებით წინასწარ სჭვრეტს იმას,  
თუ რას აირჩევს ადამიანი, მაგრამ ცალსახად არ განსაზღვრავს ამ  
არჩევანს.

როგორც აღვნიშნეთ, ისტორიული ბრძოლის მიზანს ყოვლად-  
მთლიანობის ფილოსოფიისათვის წარმოადგენს ყოფიერების სრულ-  
ლი ინტეგრაცია, ღმერთისა და ადამიანის, კაცობრიობის სრულ-  
ყოფილი შეერთება და ამ გზით ბუნების განსულიერება-პერსონა-  
ლიზაცია, მასში მოქმედი ქაოსური ძალების შებოკვა<sup>26</sup>. ისტორიის

---

<sup>25</sup> Евр. Т р у б е ц к о й. Мировоззрение Вл. Соловьева, т. II, М., 1913, с. 393.

<sup>26</sup> აღსანიშნავია, რომ ყოვლადმთლიანობის ფილოსოფიის ცნობილი წარმომად-  
გენელი ს. ბულგაკოვი ერთ-ერთი პირველთაგანია რელიგიურ მოაზროვნეთა შორის,  
რომელშიც XX საუკუნეში ააღორძინა ე. წ. „აპოკატასტაზისის“ ესქატოლოგიური  
იდეა, რის გამოც მკაცრი კრიტიკა დაიმსახურა მართლმადიდებლური ეკლესიის ოფი-  
ციალურ მსჯეულთა მხრივ. „აპოკატასტაზისის“ იდეა, რომელსაც ჟერ კრდეე ორიგე-  
ნი ავითარებდა, ერთეულად იქნა გამოცხადებული V საეკლესიო კრებაზე 553  
წელს. „აპოკატასტაზისის“ იდეის გამართლების მიზნით ბულგაკოვი მიმართავს კო-  
რინელთა მიმართ მოციქულ პავლეს ეპისტოლეს (იხ. С. Булгаков. Свет  
небесерний. М., 1917. с. 417) მეხუთმეტე თავის 25 და 28 სტროფს, სადაც ნათქვა-  
მია: „რამეთუ ჟერ—არს მისა სუფევა, ვიდრემდის დაიხსნეს ყოველი მტერნი მისნი  
ქუეშე ფერხთა მისთა... ხოლო რაჟამს დაემორჩილოს მას ყოველი, მაშინ თავადიცა  
ქე დაემორჩილოს მას, რომელთაგან იგი დაამორჩილა მას ყოველი, რათა იყოს  
ღმერთი ყოვლად ყოვლისა შინა“. (იხ. ახალი აღთქმა, თბ., 1963, გვ. 426).

ამ იდეის შინაარსი გულისხმობს ყოველივე არსებულის დაბრუნებას ღმერთთან,  
ყველა ცოდვილი ინდივიდის, მათ შორის სატანას საბოლოო ხსნას. ამ შეხედულების  
დამცველთა მიერ მონოთეისტური რელიგიების არსებითი კომპონენტი — ჯოჯოხეთი  
და მასთან დაკავშირებული ტანჯვა განიხილება არა როგორც ცოდვილ ადამიანთა მა-  
რადიული, საბოლოო განსაზღვრულობა, არამედ როგორც სულიერი განწმენდის,  
მონანიების სასრულო პროცესი, რომელსაც აქვს არა იმდენად დამსჯელი, რამდენადაც  
პედაგოგიურ-აღმზრდელი მნიშვნელობა.

საყოველთაო ხსნის აუცილებლობის მტკიცება, ეწინააღმდეგება რელიგიურად  
გაგებული თავისუფალი ნების იდეას. მართლმადიდებლური რელიგიის მიხედვით,  
შეუძლებელია ადამიანის ხსნა აუცილებლობით, მისი ნების საწინააღმდეგოდ. ადა-  
მიანის თავისუფალი ნება გულისხმობს ღმერთის შეგნებული, უკომპრომისო უარყო-  
ფის უფლებასა და შესაძლებლობას. ასეთი თვითნებური არჩევანი კი ბოროტების  
მარადიულობასთან, ე. ი. ადამიანის ტანჯვის მარადიულობასთან, მისასადამე, ჯოჯო-  
ხეთის მარადიულობასთან არის აუცილებლობით დაკავშირებული.



გაგების ეს ზოგადი სქემა განიცდის შემდგომ დაკონკრეტებას, რის შედეგადაც გამოიყოფა ორი თვალსაზრისი. პირველი თვალსაზრისი /რომლის თვისებური ფორმაა ვ. სოლოვიოვის თეოკრატიული უტოპია/ ევოლუციური და ხილიასტური იდეებით იკვებება. იგი შეიძლება განისაზღვროს როგორც რელიგიური სოციალ-უტოპიზმი. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, კაცობრიობის ისტორიაში წარმოებს სიკეთის, ჭეშმარიტებისა და სილამაზის თანდათანობითი გამარჯვება ბოროტებაზე, სიყალბესა და სიმახინჯეზე. ამ საქმეში გადაწყვეტ როლს ასრულებენ ადამიანის „მიწიერი“ მოღვაწეობის პროცესში შექმნილი კულტურის ისეთი კომპონენტები, როგორც არის საზღელმწიფო, ოჯახი, ტექნიკა, მეურნეობა და სხვა. სწორედ მათი თანდათანობითი დამორჩილება ქრისტიანული რელიგიის ღირებულებებსადმი, რომლის მფლობელადაც ეკლესია ცხადდება, საშუალებას მისცემს კაცობრიობას განახორციელოს თავისი იდეალი, მთელი თავისი ცხოვრება დაუმორჩილოს ყოვლადმშობლიანობის იდეას, დასძლიოს ყოველგვარი წინააღმდეგობა და დაამკვიდროს „სამეფო ღვთისა“ დედამიწაზე. ხოლო ეს, თავის მხრივ, შექმნის ყველა პირობას თითოეული ადამიანის ჭეშმარიტი შესაძლებლობების სრულყოფილი რეალიზაციისათვის. მეორე თვალსაზრისი ისტორიაზე, რომელსაც იზიარებდნენ როგორც ვ. სოლოვიოვი თავისი მოღვაწეობის უკანასკნელ პერიოდში, ასევე ს. ბულგაკოვი, ევ. ტრუბეცკოვი და სხვ., შეიძლება დახასიათდეს როგორც აპოკალიფსური. აპოკალიფსური თვალსაზრისიც მსგავსად თეოკრატიული უტოპიისა, წარმოადგენს ფინალისტურ შეხედულებას, რაღაცან აღიარებს, რომ მხოლოდ ისტორიული პროცესის დასასრული უზრუნველყოფს ისტორიის საზრისიანობას. ამ ორი თვალსაზრისის განსხვავება გამოიხატება ისტორიული პროცესის მიზნის და მისი განხორციელების საშუალებების განსხვავებულ დახასიათებაში. აპოკალიფსური თვალსაზრისის მიხედვით, კაცობრიობის სოციალ-ეკონომიური განვითარება ვერ უზრუნველყოფს მის ზნეობრივ სრულყოფას. ადამიანს თავისი ძალებით არ შეუძლია გადაწყვიტოს ისტორიის ბედი. პირიქით, სოციალური და ეკონომიური პროგრესის კვალობაზე, ადამიანში მოქმედი ბოროტება განსაკუთრებულად დახვეწილ ფორმებში მყდვნიდება და ტოტალურ მამუტაბეშს აღწევს. ისტორიის საზრისის განხორციელება შეუძლებელია ისტორიისავე ფარგლებში. უნდა განხორციელდეს კატასტროფული გადასვლა ისტორიიდან მეტაისტორიაში, მხოლოდ აქ დამკვიდრდება აბსოლუტური სიკეთე, ჭეშმარიტება და სილამაზე, რომლის

სრულყოფილი რეალიზაცია გამორიცხავს საზოგადოებრივი ცხოვრების ეკონომიურ, პოლიტიკურ, სახელმწიფოებრივ ფორმებსა და ინსტიტუტებს. ამ ფორმების ღირებულება პირობითი და წარმატალია, ამიტომ ისინი მარადიული „ღვთაებრივი სამეფოს“ სფეროში ვერ შევლენ.

ორივე თვალსაზრისისათვის ისტორიის წარმმართველ, მის მამოძრავებელ მთავარ ძალას წარმოადგენს ღმერთი.

მართალია, ყოვლადმთლიანობის ფილოსოფიის წარმომადგენლები ამტკიცებენ, რომ ყოველ ადამიანს გააჩნია თავისი იდეა ღმერთში, ღმერთის ის ჩანაფიქრი, რომლის განხორციელებისათვისაც არის მოწოდებული ადამიანი. რათა მან სრულყოფილი. ჭეშმარიტი იდეალს შესაბამისი ყოფიერება მოიპოვოს, მაგრამ რადგანაც სხვადასხვა ეპოქის და კულტურის ადამიანებს ღმერთის განსხვავებული იდეა გააჩნიათ, ამიტომ არ ჩანს ის კრიტერიუმი, რომელიც ადამიანს საკუთარი ყოფიერების სრულყოფილობისაკენ მიანიშნებს, კრიტერიუმი, რომლის საფუძველზე ადამიანი საკუთარი ყოფიერების არჩეული შესაძლებლობების გარკვეულ სიზრავლეში თავისი იდეის რეალიზაციას დაინახავს. მარტო იმის თქმა, რომ ადამიანმა თავის თავში უნდა გაიგონოს ღმერთის ხმა და მიჰყვეს მის ძახილს, საკმარისი არ არის, რადგან ეს ხმა შეიძლება ეშმაკის ძახილი აღმოჩნდეს. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ეს ხმა სხვადასხვა შინაარსობრივ დახასიათებას იძენდა სხვადასხვა რელიგიებში, მაშინ შეუძლებელი ხდება ამ საფუძველზე შემუშავებული ადამიანის იდეალს რაიმე ობიექტურობა მოვთხოვოთ. რელიგიის გამოცხადება იდეალური ადამიანის ცენტრალურ კომპონენტად და მისდამი ადამიანური მოღვაწეობის ყველა არსობრივი ფორმის დამორჩილება, როგორც მარქსიზმმა აჩვენა, ფაქტურად ნიშნავს ცალმხრივი, გაუცხოებული ადამიანის მიჩნევას ადამიანის იდეალად. ჭეშმარიტი ჰუმანიზმი მოითხოვს ადამიანის დაბრუნებას თავის თავთან, მის მიერ ყოველგვარი და, მაშასადამე, რელიგიური გაუცხოების დაძლევისად.

ადამიანის მოღვაწეობის ორიენტირად აბსოლუტურად დასრულებული იდეალური ნიმუშების მიჩნევა იწვევს ადამიანის მოღვაწეობის შეზღუდვას, საბოლოო ჯამში კი მისი არსობრივი ძალების უსასრულო გაშლა-განვითარების პერსპექტივების გაუქმებას. ადამიანის ამალეობა თავისი მარადიული პირველსახის მიმართულებით, ფაქტურად წარმოადგენს მისი თავისუფლების /როგორც პიროვნულ, ასევე ისტორიულ პლანში/ ხარისხის თანდათან

წობითი შემცირების პროცესს. ამ პროცესის ბოლოს, როგორც კაცობრიობა საზოგადოდ, ასევე მისი ყოველი წევრი, კერძოდ კი თითოეული ადამიანი შეერწყმება რა თავის იდეას ღმერთში, კარგავს შემდგომი ცვლილებისა და შემოქმედების შესაძლებლობას. ადამიან-სუბიექტს შეცვლის ადამიანი-ობიექტი, ლეთაებრივი სინამდვილის განუყოფელი ორგანო. ასე გაგებულ ადამიანის იდეალი აუქმებს ისტორიული პროცესის საზრისსაც, რადგან ისტორიული პროცესის შედეგად რჩება ის, რასაც ისტორიული პროცესის გარეშეც მარადიული, სუბსტანციონალური ყოფიერება გააჩნია— ღმერთში.

ყოველადმთლიანობის ფილოსოფიის წარმომადგენლები სიკვდილის პრობლემასაც ქრისტიანული ესქატოლოგიის პოზიციებიდან განიხილავენ. ისინი ბევრს წერენ სიკვდილის მნიშვნელობაზე. სიკვდილის გაცნობიერება მისი საზრისის გაგება, მათი აზრით, არის აუცილებელი პირობა იმისა, რათა სიკვდილი განიდევნოს სამყაროდან. ესაა კაცობრიობის უმაღლესი ამოცანა. სამყარო სიკვდილის გარეშე, მათი აზრით, თავისუფალი იქნება ყოველგვარი ტრაგედიისაგან. ზოგიერთი ზემოთ დასახელებული მოაზროვნის ფილოსოფიაში ნაცადია ასეთი სამყაროს სურათის დახატვა. თუ ამ სურათს დავაკვირდებით, დავინახავთ, რომ ადამიანისათვის ასეთი სამყარო შეიძლება უდიდესი ტრაგედიის წყარო გახდეს.

სამყაროს და კაცობრიობის ისტორიის დასასრული, ამ მოაზროვნეთა მიხედვით, წინაშეს დროის დასასრულს. მხოლოდ იქ, სადაც არ არის დრო, არ არის სიკვდილი. ისტორიის დასასრული არის თითოეული ადამიანის მიერ თავისი მარადიული პირველსახის რეალიზაცია, კაცობრიობის სრულყოფილი შეერთება ღმერთთან. სინამდვილის ამ სურათში ადამიანის უკვდავება შეიძლება გავიგოთ როგორც მისტიკური ჰერეტიკა ლეთაებრივი შინაარსის სისრულისა, — ადამიანს მარადიულად საქმე ექნება უცვლელ, ერთსა და იმავე სინამდვილესთან.

ადამიანის შემოქმედების იდეას პრინციპულად ეწინააღმდეგება ყოველი ფორმის ესქატოლოგიაში, რომლის ცენტრალურ პრინციპს ადამიანისა და ღმერთის სრულყოფილი შერწყმა და ამის საფუძველზე ადამიანისა და სამყაროს დაპირისპირების, მათ შორის არსებული წინააღმდეგობის დასასრულს იდეა წარმომადგენს. ადამიანის შემოქმედება გარკვეული წინააღმდეგობის დაძლევა, გადალახვა გულისხმობს და სხვანაირად სრულიად მოუაზრებელია.

ადამიანის შემოქმედებითი ბუნებას სიკვდილი უფრო აუტანელია, ვიდრე მისი ფიზიკური ბუნებისა. ერთი და იგივე რჩება ერთი და იგივედ, იქნება ის სასრულო თუ უსასრულო. ადამიანი — შემოქმედი კვდება როგორც მაშინ, როდესაც მისი ინტენცია საშარადუამოდ გაიყინება სასრულო შინაარსზე, ასევე მაშინაც, როდესაც იგი უსასრულო შინაარსის უძრავ მჭვრეტელად გადაიქცევა.

საერთოდ, ისტორიის რელიგიურ-ფინალისტური თეორიები-სათვის, რომლის ერთ-ერთ სახესხვაობას წარმოადგენს ყოვლად-მთლიანობის ისტორიის ფილოსოფია, ადამიანის მიწიერი ყოფიერების კონკრეტული ფორმები მოკლებული არიან თვითღირებულებას. ისინი ხასიათდებიან როგორც გარდამავალი მომენტები, როგორც დროებითი საშუალებები საბოლოო მიზნის განხორციელების გზაზე, ხოლო თვით ეს მიზანი გატანილია ისტორიის მიღმა. ესქატოლოგიური საზრისის განხორციელება, ფაქტიურად, წარმოადგენს ისტორიის უსაზრისობის მტკიცებას: ისტორიას როგორც ასეთს, არ გააჩნდა თავის თავში საზრისი და რათა ეს უკანასკნელი განხორციელებულიყო, საჭირო შეიქმნა ისტორიის დასრულება.

### § 3

იმისათვის, რათა გაირკვეს, თუ როგორ წყდება მარქსიზმში ადამიანის იდეალისა და ისტორიის საზრისის მიმართების პრობლემა, აუცილებელია დაზუსტდეს მიზნის, ღირებულების, იდეალის კატეგორიების მსგავსება-განსხვავება, დადგინდეს მარქსისტულ-მსოფლმხედველობაში ისტორიული სინამდვილისადმი საზრისის კატეგორიის მიყენების უფლებამოსილება.

ცხოველისაგან განსხვავებით, რომელიც უშუალო ინსტინქტურ მიმართებაშია მის გარემომცველ სამყაროსთან, ადამიანის მოქმედება მიზნობრივ ხასიათს ატარებს. ადამიანი მანამ, სანამ რაიმეს მოიმოქმედებდეს, წინასწარ აყალიბებს ცნობიერებაში იდეალურ მოდელს, რომლის განხორციელება მისი ნების ნდომის საგანია. ადამიანის ცნობიერებასთან ასეთი მიმართებით დაკავშირებულ იდეალურ შინაარსს მიზანი ეწოდება. მიზანი შეიძლება ახასიათებდეს როგორც ცალკეულ ადამიანს, ასევე ადამიანთა ჯგუფებს, კლასებს და მთელ კაცობრიობასაც.

თუ კაცობრიობის ისტორიას გადავხედავთ, თვალნათლივ დავინახავთ, რომ ადამიანთა მოქმედებას უამრავი განსხვავებული შინაარსის, ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგო მიზნები ამოძრავებდა. ადამიანის მოქმედების მიზანს შეიძლება წარმოადგენდეს მისი არსებობისათვის სასარგებლო საგნების წარმოება, შესაძლებელია, ასევე საკუთარი სარგებლობის მიზნით, ადამიანი გარკვეულ მიმართებას ამყარებდეს სხვა ადამიანებთან და ა. შ. ადამიანის მოქმედების ასეთი სახის მიზნებისაგან უნდა განვასხვავოთ მიზანთა ის კლასი, რომლებიც საშუალებას კი არ წარმოადგენენ სხვა მიზანთა განხორციელების პროცესში, არამედ თავისთავადი ღირებულება გააჩნიათ. ღირებულება გარკვეული იდეალური პრინციპია, რომლის მიხედვით ადამიანი აფასებს როგორც მისი გარემომცველი სამყაროს საგნებსა და მოვლენებს, ასევე საკუთარ მოღვაწეობას, ამ მოღვაწეობის მიზნებსა და მოტივებს.

სხვადასხვა ეპოქათა, ეროვნებათა, კლასთა ადამიანების ღირებულებითი შეფასების პრინციპები, ხშირ შემთხვევაში, ერთმანეთისაგან საკმაოდ გამსხვავებულ დახასიათებას იძენდა. ინდივიდუალური და სოციალური ფსიქოლოგიის მონაცემებზე დაკვირვება სწორედ ასეთ სურათს გვიჩატავს. ასეთივე ვითარებას ქონდა ადგილი იდეოლოგიის სფეროშიც. სხვადასხვა იდეოლოგიები განსხვავებულ ღირებულებით პრინციპებს წამოაყენებდნენ, განსხვავებული იყო, აგრეთვე. ღირებულებათა ობიექტურობის დაფუძნების გზები. ზოგიერთი მოაზროვნე ღირებულებათა ობიექტურობის წყაროს ხედავდა ღმერთში, ზოგიერთი კი ღირებულებათა ობიექტურობის გადასარჩენად ადამიანისა და სამყაროსაგან დამოუკიდებელ მნიშვნელობათა იდეალურ სამეფოს მიმართავდა. ზომ არ მოასწავებს ასეთი ვითარება იმას, რომ შეუძლებელია ისეთი ღირებულებითი პრინციპების დაფუძნება, რომლებიც ობიექტურობის ნიშნით დახასიათდება და ამდენად, სავალდებულო იქნება ყველა იმ ადამიანისათვის, ვისაც სურს ღირსეული ცხოვრებით იცხოვროს? სრულიადაც არა, მარქსისტული აქსიოლოგია დამაჯერებლად აფუძნებს ღირებულებათა ობიექტურობას ისე, რომ ამისათვის არ მოიხმობს ზეადამიანურ, ღვთაებრივ ძალებსა და ინსტანციებს. ადამიანის არსის, ადამიანის მიერ სამყაროში დაკავებული ადგილის შემეცნების გათვალისწინებით მარქსისტული ფილოსოფია აფუძნებს ღირებულებათა ობიექტურობას, რაც საშუალებას იძლევა ადამიანის ცხოვრება მისი მოწოდების ადეკვატურად წარიმართოს.

ადამიანი არა მარტო ცხოვრობს როგორც ბიოლოგიური არსება, არამედ ცდილობს გაასაზრისოს თავისი ცხოვრება, მიუძღვნას იგი ისეთ მიზანს, რომელიც მას უმაღლეს ღირებულებად მიიჩნია. კითხვა: თუ სახელდობრ რისთვის და როგორ უნდა იცხოვროს ადამიანმა, არ დაისმებოდა იმ შემთხვევაში, ცხოვრებას რომ თავისთავად, ყოველი თავისი შინაარსით ადამიანისათვის უპირობო ღირებულება გააჩნდეს. ადამიანს, ცხოველისაგან განსხვავებით, აკნაყოფილებს არა ნებისმიერი შინაარსი, რომელშიც შესაძლებელია ცხოვრება იქნეს რეალიზებულა, არამედ ცხოვრების ისეთი შინაარსი, რომელიც მისი შეფასების ქარცეცხლში გაივლის და ღირებულებით კვალიფიკაციას დაიმსახურებს. იდეალი სწორედ ადამიანის მოქმედების ის უმაღლესი ნიშნულია, ღირებულების ნიშნით რომ ხასიათდება. ის ისეთი მიზანია, რომლისთვისაც ღირს ცხოვრება. როგორც საზოგადოდ ყოველი მიზანი, ის, რასაც უმაღლესი მიზანი — იდეალი გულისხმობს, რეალობაში ჯერ არ არის განხორციელებული. ადამიანი თავის იდეალში აყალიბებს იმ უმაღლეს მიზანს, რომლის მიხედვით უნდა გარდაქმნას მან თავისი ცხოვრება, საზოგადოებრივი სინამდვილე და ა. შ. იდეალის შინაარსი მომავლის სურათს იძლევა, თუმცა თვითონ იდეალი აწმყოში არსებობს და აქტიურად ზემოქმედებს ადამიანის ნებისყოფაზე, აწარმოებს ცნობიერების ფორმირებას, იმპულსს აძლევს ადამიანში სათანადო მოთხოვნილებების ჩასახვა-განვითარებას. თუკი იდეალში ფიქსირებული შინაარსი რეალობაში განხორციელდა, იდეალის ღირებულება და მისთვის დამახასიათებელი ჯერარსობის ფუნქცია, ცხადია, ამით არ გაუქმდება, თუმცა რეალიზებული იდეალის გამომხატველი იდეა, აღარ იქნება მიზანი — იდეალი, არანედ შეფასების ღირებულებითი პრინციპის კვალიფიკაციას დაიმსახურებს. ამ შემთხვევაში ის შინაარსი, რაც უნდა განხორციელებულიყო მომავალში როგორც ღირებულები, აწმყოს შემადგენლობაში შევა და ეს რეალიზებული სინამდვილე იქნება ღირებულების მქონე, იქნება ის, რაც უნდა ყოფილიყო, ხოლო მისი გამომხატველი იდეალი იდეის, ჯერარსული ნორმის ფორმას მიიღება. ჩატარებული მსჯელობა ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ თითქოს, შეიძლება დადგეს ისეთი მომენტი კაცობრიობის ცხოვრებაში, როდესაც იდეალის ფორმით არსებული მიმართება სინამდვილესთან მთლიანად გაუქმდება, რის შედეგადაც ადამიანს აღარაფერი დარჩება გარდასაქმნელი და გასაუმჯობესებელი. საქმე იმაშია, რომ

ადამიანის იდეალი არის არა სტატიკური, არამედ დინამიური სიდიდე, მისი შინაარსი გამდიდრებას და მოდიფიკაციას განიცდის ადამიანის ახალი შესაძლებლობების გამომქლავნების კვალობაზე. ამრიგად, როგორც ცალკეულ პიროვნებას ასევე მთელ კაცობრიობასაც ყოველთვის თვალწინ წარმოუდგება მოქმედება-მოღვაწეობის უმაღლესი ნიმუში — იდეალი, რადგან სრულყოფის რაგინდ მაღალ ხარისხს არ უნდა მიაღწიოს ადამიანმა, მას ყოველთვის ენდომება კიდევ ერთი ნაბიჯი გადადგას წინ სრულყოფის, საკუთარი არსობრივი ძალების უსასრულო გაშლა-განვითარების გზაზე.

როგორც ცნობილია, ადამიანის მოღვაწეობა არ ამოიწურება ერთი რომელიმე ფორმით. ასე მაგალითად, ადამიანი ეწევა შემეცნებით, ზნეობრივ, ესთეტიკურ და ა. შ. მოღვაწეობას. მოღვაწეობის ყველა ეს ფორმა გულისხმობს იმ უმაღლეს მიზანს, რომლის განხორციელებასაც ისინი უნდა ემსახურებოდნენ. მართალია, ადამიანი მრავალმხრივ მოღვაწეობას ეწევა, მაგრამ იგი ერთი, განუყოფელი არსებაა, ამიტომ მას უნდა გააჩნდეს არა მარტო ის ნიმუშები, რომლებიც განსაზღვრავენ მისი მოღვაწეობის ამა თუ იმ ფორმის მაგისტრალურ გზებს, არამედ ის ფუნდამენტალური იდეალი — ნიმუშიც, რომელიც ამცნობს ადამიანს, მოღვაწეობას თუ რა ფორმები და როგორი მიმართება მათ შორის წარმოადგენს ობიექტურად ღირებულს? როგორია ის იდეალი, რომელიც გეიხატავს სრულყოფილი ადამიანის სასურველ სურათს?

როგორც გამოიჩქვა, ადამიანის ცხოვრების აზრის პრობლემა არსებითად არის დაკავშირებული უმაღლესი იდეალის შემუშავების პრობლემასთან, იმის გარკვევასთან, თუ რისთვის ცხოვრობს ადამიანი. როგორი უნდა იყოს ადამიანის ცხოვრება, რათა მან გაამართლოს ის მისია, რომელსაც სამყაროში დაკავებული ადგილი აკისრებს? მაგრამ სამყაროში ადამიანის ადგილის გარკვევა, აუცილებლობით მოითხოვს არსობრივ კვლევას, იმის ჩვენებას, თუ რაშია ადამიანის არსობრივი თავისებურება?

მეთოდოლოგიურ პლანში, ეს პრობლემა სქემატურად შეიძლება ასე წარმოვიდგინოთ: ადამიანის იდეალის დადგენა ეთიკას ევალება. ეთიკამ უნდა დაადგინოს, თუ ადამიანის არსობრივი შესაძლებლობების გამომქლავნების სხვადასხვა ასპექტები როგორ მიმართებაში უნდა ვიაზროთ გარკვეული იდეალის, ღირებულების თვალსაზრისით, როგორი ღირებულებითი სუბორდინაცია თუ

კორდინაცია უნდა დამყარდეს მათ შორის, რათა ადამიანის არსებობა ადეკვატური იყოს მისი არსის, სამყაროში დაკავებული ადგილისა და მოწოდების. რაც შეეხება ადამიანის არსის საკითხს, მას ეთიკა ვერ შეისწავლის, რადგან ის, რაც ადამიანად იწოდება, ზნეობრივი ფენომენის გარდა სხვა სახის ფენომენებშიც ამჟღავნებს თავის არსს. სამართლიანად შენიშნავს აკად. ა. ბოქორიშვილი „შეიძლება ვალდებულება, ჭერარსი ადამიანის გარდა სხვას არავის გაეგებოდეს, მაგრამ ეს იმის ლოგიკურ უფლებას არ გვაძლევს, რომ ჭერარსი გაუტოლოთ ადამიანს. ჭერარსის გაგება გაურკვეველს ტოვებს საკითხს: რა აქვს ადამიანს ისეთი, რომლითაც იგი ჭერარსს უკავშირდება და მის დირექტივებს ასრულებს? ადამიანის პრობლემა შეიძლება აქედან დაიწყოს, მაგრამ ამ კითხვის პასუხითაც არ დამთავრდება. ამავე უფლების საკითხებია: „რა არის ის, რაც შეიმეცნება?“ „რა არის ის, რაც მშვენიერებას ხედავს?“ და ა. შ.“<sup>27</sup>. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჩვენ შეგვიძლია არა მარტო ადამიანის არსის შემეცნებიდან წავიდეთ მისი იდეალის ჩამოყალიბების მიმართულებით, ე. ი. დავადგინოთ, თუ როგორი უნდა იყოს ასეთი და ასეთი არსის მქონე არსების ცხოვრება, რათა მან სრულყოფილად გამოხატოს თავისი არსი, არამედ შესაძლებელია იმ იდეალის მიხედვით, რომელსაც წამოაყენებს, ესა თუ ის მოაზროვნე ადამიანის არსის რეკონსტრუქცია ვაწარმოოთ. თუ წამოყენებულია მოთხოვნა, რომ ადამიანი უნდა იყოს ასეთი და ასეთი არსება, მაშინ შესაძლებელი ხდება ადამიანის ისეთი მოდელის წარმოსახვა, რომელიც ზემოაღნიშნული იდეალის მოთხოვნებს დააკმაყოფილებს. სხვანაირად ეს აზრი ასეც შეიძლება გამოითქვას: როგორი იქნება იმ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შინაარსი, რომელიც ადამიანის ასეთ და ასეთ იდეალს დაფუძნებს და პირიქით, როგორი იქნება იმ იდეალის შინაარსი, რომელიც ასეთი და ასეთი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიით არის დაფუძნებული?

ადამიანი არ წარმოადგენს რაღაც იზოლირებულ, სამყაროსაგან მოწყვეტილ არსებას, პირიქით, ადამიანის არსის რეალიზაცია აუცილებლობით არის დაკავშირებული საზოგადოებასთან. საზოგადოება, თავის მხრივ, სამყაროს ნაწილია. ამიტომ ადამიანის

<sup>27</sup> ა. ბოქორიშვილი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეორიული საფუძვლები. თბ., 1976, გვ. 328.



ცხოვრების აზრის და, მამასადამე, ადამიანის იდეალის პრობლემა მოითხოვს ბუნების და განსაკუთრებით კი სოციალური /სოციალური ერთობების: კლასების, ერების, კაცობრიობის/ ისტორიის საზრისის პრობლემის გადაჭრას<sup>28</sup>.

იდეალის წარმოსახვა ჯერ კიდევ არ ქმნის იმის გარანტიას, რომ ეს იდეალი განხორციელებადი სიდიდეა. ადამიანი თუ ბუნების შეუცნობელი ძალების უბრალო მარიონეტია, რომლის კვალი სამარადისოდ უნდა ამოიშალოს სამყაროდან, თუ ბუნების ყოფიერების სტრუქტურა ისეთია, რომ იგი გამორიცხავს ადამიანური ღირებულების განხორციელების შესაძლებლობას, მაშინ გვეცის ქვეშ დგება იდეალის პოზიტიური მნიშვნელობა ადამიანის ცხოვრების აზრის დაფუძნებაში.

როგორც აღვნიშნეთ, კიდევ უფრო დიდი მნიშვნელობა აქვს ადამიანის ცხოვრების აზრის, მისი იდეალის პრობლემის გადაჭრისათვის პასუხს სოციალური ისტორიის საზრისის კითხვაზე. რახან ადამიანი ზღვა ადამიანებთან კავშირში აწარმოებს თავის საკუთარ ისტორიას, ამიტომ ადამიანის იდეალის განხორციელებადობის პრობლემის გადაწყვეტა მოითხოვს იმის გარკვევას: თუ რა ხასიათი აქვს ადამიანთა სოციალურ ისტორიას? რა სახის კანონზომიერება მოქმედებს მასში და რამდენად არის შესაძლებელი ამ კანონზომიერების საფუძველზე, ზემოაღნიშნული იდეალის განხორციელება? თუ რა მადეტერმინირებელ ადგილს იკავებს ადამიანის იდეალი ისტორიის მამოძრავებელ ძალთა სიპრაველში? რა მიმართებაა პიროვნების იდეალსა და ადამიანთა ცალკეული ჯგუფების, კლასების და მთლიანად კაცობრიობის იდეალს შორის,

---

<sup>28</sup> საზრისის ტერმინით რამდენიმე განსხვავებული მნიშვნელობა აღინიშნება. საზრისი შეიძლება ნიშნავდეს რაიმე მოვლენის გარკვეულობას, მისი კანონზომიერების ხასიათს. ისეთ კავშირებს მოვლენათა შორის, რომლებიც გონებისათვის გამჭირვალე და გასაგებია. საზრისი შეიძლება ვაგიფოთ, როგორც გარკვეული ღირებულების, იდეალის, მიზნის განმსაზღვრებელი პროცესის ან მოვლენის მახასიათებელი. ბუნების ისტორიის საზრისზე მსჯელობისას, არკვევენ ბუნების განვითარების პროცესის კანონზომიერებას და ამ პროცესის მიმართულებას (მარტივიდან რთულისაკენ). ყოველი განვითარება გარკვეული აღმავალი მიმართულებით მოძრაობას გულისხმობს, თუმცა სრულიად არ არის აუცილებელი, როგორც ეს ზოგიერთ იდეალისტურ მოძღვრებაში საბუთდება, რომ თითქოს, განვითარება ყოველთვის გარკვეული მიზნის მიმართულებით მოძრაობას ნიშნავდეს.

ე. ი. რაში გამოიხატება ცალკეული პიროვნების სრულყოფა და რა მიმართებაშია იგი მთელი კაცობრიობის სრულყოფასთან?<sup>29</sup>.

დადებითი ან უარყოფითი პასუხი ამ კითხვებზე განსაზღვრავს არა მარტო კაცობრიობის ცხოვრებას, ე. ი. ისტორიის საზრისს, არამედ ყოველი ცალკეული პიროვნების ცხოვრების საზრისს, მისი ცხოვრების უქალღესი იდეალის განხორციელების ბედსაც.

ზემოაღნიშნული მსჯელობა საშუალებას იძლევა დავასკვნათ, რომ პრობლემის — ადამიანის იდეალი ისტორიის საზრისის მარქსისტული გაგების ფონზე — განხილვისათვის აუცილებელია დავეყრდნოთ მარქსისტული მსოფლმხედველობის არა მარტო ზოგადფილოსოფიურ ასპექტს, არამედ იმ მონაცემებსაც, რომლებსაც გვთავაზობს მარქსისტული ისტორიის ფილოსოფია, მარქსისტული ფილოსოფიური ანთროპოლოგია და მარქსისტული ეთიკა.

მარქსიზმი საკაცობრიო ჰუმანიტური აზრის უმაღლესი მონაპოვარია. საზოგადოების ყოველი წევრის, ყველა ადამიანის განთავისუფლება და ამ განთავისუფლების რეალური საშუალებების აღმოჩენა, აქეთყენ არის მიმართული მარქსიზმის მთელი რევოლუციური პათოსი, მისი ფორმირებისა და განვითარების ყველა ეტაპზე.

---

<sup>29</sup> ადამიანთა სოციალური ისტორია მოიცავს ადამიანებს შორის, ადამიანებსა და ბუნებას შორის არსებულ მატერიალურ და სულიერ-გონით მიმართებათა მთელ ერთობლობას. სოციალური ისტორიის გაიგივება — მიმართებათა ამა თუ იმ ფორმასთან, ჩვენი აზრით, დაუშვებელია, რადგან ასეთი მიდგომა აღარ იბუძებს სოციალური ისტორიის შინაარსს. ზაზი უნდა გავსვას იმასაც, რომ სოციალური ისტორიის ასეთი გაგება არ გამორიცხავს ზემოაღნიშნულ მიმართებათა კლასიფიკაციას გარკვეული თვალსაზრისით. ასე მაგალითად, მიმართებათა გარკვეული კლასი (მატერიალური საწარმოო მიმართებები) შეიძლება დახასიათდეს როგორც განმსაზღვრელი ისტორიულ-კაუზალური დეტერმინაციის თვალსაზრისით, ხოლო სოციალურ-გონითი მიმართებანი, როგორც განმსაზღვრელი საზრისის, იდეალის, ღირებულების თვალსაზრისით. გარდა იმისა, რომ კ. მარქსი და ფ. ენგელსი ეკონომიკის განვითარებას თვლიდნენ ადამიანის არსობრივი ძალების და პირველ რიგში, მისი გონითი უნარების ყოველმხრივი გაშლა-განვითარების საშუალებად, ისინი არაერთგზის მიუთითებდნენ იდეალური ფაქტორების საზოგადოების მატერიალურ ცხოვრებაზე აქტიური უკუზემოქმედების შესახებ.

ისტორიული დეტერმინაციის სპეციფიკის პრობლემის საფუძვლიანი განხილვა მოცემულია ო. ჭიოვეის გამოკვლევაში *О. И. Д ж и о в. Природа историческо й необходимости. Тбилиси, 1967*; ისტორიის საზრისის პრობლემის ანალიზს ეძღვნება ე. კოდუას საინტერესო მონოგრაფია „ისტორიის საზრისის საკითხისათვის“, თბ., 1976.

მოძღვრება, რომელიც მიზნად ისახავს ადამიანის განთავისუფლებას, ცხადია, გვერდს ვერ აუვლის მისი გენეზისისა და რაობის პრობლემას. ადამიანის გენეზისისა და რაობის პრობლემები, მართალია, მკიდროდ არიან დაკავშირებული ერთმანეთთან, მაგრამ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კვლევის დროს, საჭიროა მათი გამიჯვნა. არის მოვლენები, რომელთა არსის შემეცნება იგივეა, რაც მათი გენეზისის ჩვენება /ასეთ მოვლენათა სიმრავლეს ნიექუთვნება მთელი რიგი მათემატიკური ობიექტები. მათი გენეზისი და ამავე დროს, არსი, სხვა არა არის რა, თუ არა ელემენტთა რაიმე სიმრავლეზე ნაწარმოებ ოპერაციათა თანმიმდევრობის ჩვენება /, მაგრამ არის მთელი რიგი მოვლენებისა, რომელთა რაობის ცოდნა არ დაიფუძნება მათი გენეზისის ცოდნაზე.

ადამიანის ფილოსოფიური კვლევა, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობს მისი რაობის დადგენას. ადამიანის რაობის შემეცნება წინაპირობაა მისი გენეზისის შემეცნებისა. ადამიანი „მეტია“ იმაზე, რისგანაც ის წარმოიშვა, იგი ახალი თვისობრიობაა ცხოველთა სამყაროსთან შედარებით, ამიტომ ცოდნა იმისა, თუ როგორ ან რისგან წარმოიშვა ადამიანი, თავის წინაპირობად გულისხმობს იმის ცოდნას, თუ რა არის ადამიანი.

თუ არსებულთა მრავალფეროვნებას ცოდნის თვალს გადავავლებთ, ადვილად შეგვიძლია შევამჩნიოთ, რომ მათ შორის არის ისეთი მოვლენები, რომელთა სპეციფიკის შემეცნება შესაძლებელია, სხვა ასეთივე რანგის მოვლენებთან მათი მიმართების დადგენის გზით. მაგრამ არსებულთა შორის შეიძლება მოიძებნოს ისეთი არსებულები, რომლის არსის დადგენაც აუცილებლად გულისხმობს მისი მიმართების გათვალისწინებას არა ამა თუ იმ არსებულთა სიმრავლესთან, არამედ მთელ სინამდვილესთან, მთელ სამყაროსთან საზოგადოდ. სწორედ ასეთ არსებულს წარმოადგენს ადამიანი. მართალია, ყოველივე არსებული, მათ შორის ადამიანიც შეგვიძლია განვიხილოთ სამყაროს ნაწილად, მაგრამ სამყაროს სხვა ნაწილებისაგან განსხვავებით, ადამიანმა იცის, რომ ის არის სამყაროს ნაწილი. ე. ი. იგი ფლობს სამყაროს იდეას და ამდენად, მას გააჩნია ისეთი მიმართება სამყაროსთან, რომელიც არ ახასიათებს არც ერთ არსებულს. რა არის სამყარო და რა მიმართებით უკავშირდება მას ადამიანი? მარქსისტული ფილოსოფიის მიხედვით, სამყარო წარმოიდგინება ქმნადობაში მყოფ, დიალექტიკურად გან-

ვითარებად მატერიალ. სამყაროს განვითარება გამოიხატება სტრუქტურულად უფრო რთული, დიფერენციაციის და, ამავე დროს, ინტეგრაციის უფრო მაღალი ხარისხის მქონე სისტემათა წარმოქმნაში. განვითარება, როგორც დროში მიმდინარე პროცესი, ისტორიული ხასიათისაა. სამყაროს ისტორია შეიძლება დაიყოს ორ სფეროდ: „იგი შეიძლება დაიყოს ბუნების ისტორიად და ადამიანთა ისტორიად“<sup>30</sup>.

როგორც ბუნების, ასევე საზოგადოების განვითარების წყაროა მათში მოქმედი დაპირისპირებულ ძალთა წინააღმდეგობა. იმ დროს, როდესაც ბუნების ისტორია ბრმა, სტიქიური ძალების შემოქმედებაა, ადამიანთა ისტორია ცნობიერებით დაჯილდოებულ არსებათა ნამოღვაწარია. როდესაც ბუნებისა და საზოგადოების განვითარებაზე არის მსჯელობა, ყოველთვის გარკვეული, უპირატესი მიმართულებით მოძრაობა იგულისხმება. ასე მაგალითად, თუ ბუნების განვითარებას შევსწავლით, აღმოჩნდება, რომ ადამიანის წარმოშობის მიმართულებით, ბუნებაში აშკარად შეიმჩნევა, ერთი მხრივ, მატერიის ფორმათა საერთო მოცულობის რაოდენობრივი შემცირება /ცოცხალი მატერია არაორგანული მატერიის მასის მხოლოდ მცირეოდენ ნაწილს შეადგენს, ასეთივე მიმართებაა კაცობრიობის მასასა და ორგანული სამყაროს მასას შორის/ ხოლო, მეორე მხრივ, იზრდება მატერიის უფრო რთული ფორმების დინამიური შესაძლებლობანი, გარემო პირობების მიმართ მათი ავტონომიურობის ხარისხი<sup>31</sup>.

თანამდროვე მეცნიერების მონაპოვართა ფილოსოფიური ანალიზი საშუალებას იძლევა დასაბუთდეს მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც, სინამდვილის ყველა უბანზე შეიმჩნევა მოქმედების ორი, ერთმანეთის საწინააღმდეგო ტენდენცია, რომელთა შორის ბრძოლა სხვადასხვა ფორმას იძენს სამყაროს ყოფიერების სხვადასხვა დონეზე. ეს ტენდენციები შეიძლება განისაზღვროს, ერთი მხრივ, როგორც მარტივიდან რთულს, ერთფეროვანიდან მრავალფეროვანის, ნაკლებად მოწესრიგებულიდან უფრო მოწესრიგებულს, ნაკლებად ავტონომიურიდან უფრო ავტონომიურს, ნაკლებად დინამიურიდან უფრო დინამიურის, ხოლო, მეორე მხრივ,

<sup>30</sup> კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, ფიქრბახი, მატერიალისტური და იდეალისტური შეხედულებების დაპირისპირება. თბ., 1968, გვ. 24.

<sup>31</sup> ამ პრობლემის ირგვლივ ორგინალური და მეტად მნიშვნელოვანი დებულებები აქვს გამოთქმული დიდ რუს მეცნიერს ვ. ი. ვერნადსკის. იხ. В. И. Вернадский. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М., 1965.

რთულიდან მარტივის, მრავალფეროვანიდან ერთფეროვანის, მოწესრიგებულისა და ქაოსურის, უფრო ავტონომიურიდან ნაკლებად ავტონომიურის, დინამიურიდან ინერტულს წარმოშობის ტენდენცია. სამყაროში მოქმედი ეს ტენდენციები, ინფორმაციის თეორიაში, აღინიშნება შესაბამისად, ნეგენტროპიისა და ენტროპიის სახელწოდებით.

ჩატარებული მსჯელობა იმისათვის დაგვიკვირდა, რათა გვეჩვენებინა, რომ ადამიანის ცხოვრების ოპტიმისტური იდეალის შემუშავება დამოკიდებულია სხვა ფაქტორებთან ერთად იმაზეც, თუ როგორ გაიგება ადამიანის გარემომცველი სამყარო, მისი ყოფიერების უზოგადესი თავისებურებანი. თუ აღმოჩნდა, რომ მეორე ტენდენციას უწერია საბოლოო გამარჯვება სამყაროში, /რაც გამოიხატება სინამდვილის შიდასტრუქტურულ დანაწევრების მოშლაში, ქაოსისა და ერთფეროვნების სრულ გამარჯვებაში/, მაშინ ადამიანს, როგორც მიზნის მიხედვით მოქმედ შემოქმედებით არსებას, ხელიდან ეცლება მოქმედების ობიექტური საფუძველი. თუ ადამიანს ქაოსურ, ყოველგვარ წესრიგსა და განვითარების ყოველგვარ მიმართულებას მოკლებულ სინამდვილეში მოუხდა ცხოვრება, მაშინ შეუძლებელი შეიქნება არა მარტო სამყაროს შემოქმედებითი გარდაქმნათვისება, არამედ ინდივიდის ბიოლოგიური სიცოცხლის შენარჩუნებაც კი.

იმ შემთხვევაში კი, როდესაც გავააზრობთ სამყაროში მოქმედ პირველ ტენდენციას, ე. ი. ვივარაუდებთ, რომ სამყაროს შეუძლია მიაღწიოს ისეთ დასრულებულობას, სადაც განხორციელებული აღმოჩნდება განსხვავებულ ფორმათა და თვისობრიობათა მთელი მრავალფეროვნება, სადაც აღარაფერი იქნება მოსაწესრიგებელი და შესაქმნელი, ამ შემთხვევაშიც, ადამიანის ცხოვრება, როგორც მიზნობრივი პროცესი, დაკარგავს აზრს. ამგვარად, მსგავსად ქაოსური ერთფეროვნებისა, სამყაროს დასრულებული მრავალფეროვნებაც არა მარტო აზრს უკარგავს ადამიანის ცხოვრებას, არამედ, უბრალოდ შეუძლებელსაც კი ხდის მას. თუ პირველ შემთხვევაში ადამიანი უძლურია ქაოსური ერთფეროვნებას მომძლავრების წინაშე, მეორე შემთხვევაში, მას აღარაფერი რჩება გასაკეთებელი აბსოლუტურად მოწესრიგებული და დასრულებული კოსმოსის ფონზე.

მამასადამე, სამყარო, რომელშიაც ადამიანი ცხოვრობს, რომლიდანაც იგი ამოიზარდა, წარმოადგენს ორი ზემოაღნიშნული ტენდენციის ამოუწურავი ბრძოლის ასპარეზს, სადაც მოწესრიგე-

ბის, თვისობრივი მრავალფეროვნების ზრდის, ახალი, უფრო დინამიური სისტემების წარმოშობის ტენდენცია მძლავრობს, თუმცა ყოველთვის არსებობს საწინააღმდეგო ტენდენციაც. სწორედ მისი მარადიული დაძლევის, მისი შეზღუდვის უსასრულო პროცესი ქმნის ისეთ პირობებს, რომლებიც სამყაროსეული მანტაბით აფუძნებენ და ამართლებენ ადამიანის მოღვაწეობას.

ამგვარად, ბუნება როგორც კანონზომიერი სინამდვილე გარკვეული მიმართულებით ვითარდება და ამ გაგებით არ არის მოკლებული საზრისს. ადამიანი როგორც ბუნების განვითარების უმაღლესი ქმნილება, როგორც ცნობიერი არსება ახალ ფორმას და მიმართულებას აძლევს უკვე უშუალოდ ბუნების დონეზე მოქმედ სტიქიურ ძალებსა და ტენდენციებს. საფუძველი ეყრება ადამიანთა ისტორიას, რომლის საზრისი არსებითად განსხვავდება ბუნების ისტორიის საზრისისაგან, რადგან მნიშვნელოვნად განსხვავებულია ერთმანეთისაგან სამყაროს ეს ორი სფერო და მათში მოქმედი კანონზომიერების ხასიათი.

როგორც აღინიშნა, ადამიანი სამყაროს ისეთი ნაწილია, რომელიც, ამავე დროს, ფლობს სამყაროს იდეას. რაში გამოიხატება ადამიანის ის ფუნდამენტალური მიმართება სამყაროსთან, რომელიც აგვისხსნის მისი ყოფიერების სტრუქტურას და მოღვაწეობის მთელ თავისებურებას? ადამიანის ფუნდამენტალურ მახასიათებლად, სამყაროსთან მიმართების უპირატეს ფორმად კ. მარქსი პრაქტიკულ მოღვაწეობას თვლიდა. პრაქტიკა როგორც მიზნით გაშთალებული ადამიანის გარდაქმნელი მოღვაწეობა სხვადასხვა ტიპისა. შეიძლება იყოს იმისდა მიხედვით, თუ სამყაროს რა ნაწილზე არის იგი მიმართული. ადამიანის არსებობის შენარჩუნების მიზნით ბუნების გარდაქმნაზე მიმართული პრაქტიკული მოღვაწეობა, რომელშიც წარმოებს ადამიანსა და ბუნებას შორის ნივთიერებათა ცვლის რეგულირება, წარმოადგენს შრომას<sup>32</sup>. ადამიანის არსობრივი თავისებურებიდან გამომდინარე, მისი შრომა სოციალურ ხასიათს ატარებს. ბუნებასთან ურთიერთობის პროცესში, შრომითი საქმიანობის პროცესში ადამიანები ერთმანებთან და ქმნიან საზოგადოებას. საზოგადოებაც წარმოადგენს ადამიანის პრაქტიკული მოღვაწეობის ობიექტს. ადამიანი მოქმედებს არა მარტო ბუნებაზე, მისი გარდაქმნისა და გამოყენების მიზნით, არამედ ქმნის და გარდაქმნის. საზოგადოებასაც. მისი მოქმედების

32 იხ. კ. მარქსი. კაპიტალი ტ. I, თბ., 1954, გვ. 226.

შედგად იცვლება საზოგადოებრივი ურთიერთობის ფორმები. და ბოლოს, ზემოქმედებს რა ბუნებასა და საზოგადოებაზე, ადამიანი თვითონაც გარდაქმნის თავის თავს, გარდაქმნის საკუთარ სხეულს, ცნობიერებას, გრძნობებს, მოთხოვნილებებს.

ადამიანის მოღვაწეობა ყოველთვის საგნობრივ ხასიათს ატარებს. ზემოქმედებს რა ბუნებაზე, ადამიანი ფორმას უცვლის ბუნებრივულ მასალას იმ მიზნებისა და წარმოდგენების მიხედვით, რომლებიც მისი სოციალურ-გონითი სამყაროს კუთვნილებას წარმოადგენენ. მაშასადამე, ადამიანი თავისი საკუთარი სულიერ-გონითი და ფიზიკური ძალების დაღს ასევე ბუნებას, ადამიანურ-რებს მას. ეს პროცესი წარმოადგენს ადამიანური ძალების გასაგნებას. ისმის კითხვა, თუ რის საფუძველზე უყალიბდება ადამიანს ეს ძალები? ამ კითხვაზე კ. მარტის პასუხი ასეთია: მას შემდეგ, რაც წარმოიშვა ადამიანი და შეიქმნა საზოგადოება, თითოეული ინდივიდის მოღვაწეობა იშლება არა ცარიელ ადგილზე, არამედ წინა თაობების მიერ შექმნილი საგნების, სულიერ-გონითი ღირებულებების და სოციალური ინსტიტუტების ბაზაზე. ეს წარმონაქმნები წინა თაობათა მიერ მათში განხორციელებული საზრისით ის ობიექტური ინსტანციაა, რომელს ათვისების საფუძველზე ყალიბდება ადამიანის ფიზიკურ-ფსიქიკური და გონითი ძალები. ადამიანთა მომდევნო თაობების მიერ წარმოებს საგანთა ფარული საზრისის, მათი საზოგადოებრივი დანიშნულების, აგრეთვე იმ შრომითი, სოციალური, ეთიკური, ესთეტიკური და ა. შ. შინაარსების ათვისება, რომლებიც წინა თაობებმა შექმნეს. ეს პროცესი წარმოადგენს ადამიანთა ძალებს გადმოსაგნებას. კაცობრიობის პროგრესი შეუძლებელი იქნებოდა, გადმოსაგნებულ: შინაარსი იგვევობრივი რომ ყოფილიყო გასაგნებულ შინაარსისა. გასაგნებული შინაარსი შეიცავს ფარულ შესაძლებლობებს, რომლებიც არ იყო გაცნობიერებული ამ შინაარსის გასაგნების პროცესში. გასაგნებული შინაარსის ათვისებასთან ერთად, გადმოსაგნების პროცესში წარმოებს ზემოაღნიშნული ფარული შესაძლებლობების აქტუალიზაცია. გარდა ამისა, გადმოსაგნების პროცესი მძლავრ იმპულსს აძლევს ადამიანის ახალი ფიზიკური და სულიერ-გონითი შესაძლებლობების გამომჟღავნებას. გასაგნების და გადმოსაგნების პროცესი არსებითად წარმოადგენს უნივერსალურ, თავისუფალ-შემოქმედებით მოღვაწეობას.

ვაჩვენოთ, თუ რაში გამოიხატება ადამიანური მოღვაწეობის უნივერსალური, თავისუფალ-შემოქმედებითი ხასიათი. გასაგნები-

სა და გადმოსაგნების პროცესში ადამიანის მოღვაწეობის შედეგად შექმნილი საგნობრივი სინამდვილე არ წარმოადგენს რაღაც ერთხელ და სამუდამოდ ფიქსირებულ, შემოსაზღვრულ სფეროს. ცხოველისაგან განსხვავებით, რომელიც მისი ორგანიზმის ფიზიოლოგიური თავისებურების გამო მოთხოვნილებათა სპარულ სინამდვილეთ შემოსაზღვრება და მათ შესაბამის პროდუქტებს აწარმოებს, ადამიანის წარმოება უნივერსალურ ხასიათს ატარებს. ადამიანის მოთხოვნილებათა სფერო, რომელიც არ შემოსაზღვრება ფიზიოლოგიური მოთხოვნილებებით, არსებითად ამოუწურავია<sup>33</sup>. ეს საშუალებას აძლევს ადამიანს აწარმოოს ახალი ფორმების მიხედვით, თავისი მოღვაწეობით მოიცვას მთელი საგნობრივი სამყარო, არსებულ და შესაძლებელ ფორმათა უსასრულო მრავალფეროვნება. გასაგნებისა და გადმოსაგნების პროცესი ადამიანური წარმოების სწორედ ამ უნივერსალურ ხასიათს გამოხატავს.

ადამიანის მოღვაწეობა ცხოველის მოქმედებისაგან განსხვავდება არა მარტო მოთხოვნილების ასპექტით, არამედ მისი ცნობიერი, მიზნობრივი ხასიათითაც. ცნობიერებაში მიზნის წარმოსახვა, სხვადასხვა მიზნებს შორის არჩევის უნარი და ამორჩეული მიზნით მოქმედების დეტერმინირება საფუძველს იძლევა დავახასიათოთ ადამიანის მოქმედება როგორც თავისუფალი. რაც შეეხება ადამიანის შემოქმედებას, მისი ნათელი დადასტურებაა ის ახალი ფორმები, რომლითაც გასაგნება-გადმოსაგნების პროცესში ადამიანი ამდიდრებს როგორც საგნობრივ სამყაროს, ასევე თავის საკუთარ ძალებსა და შესაძლებლობებს<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> მაშინაც კი, როდესაც აბსტრაქტიზებას ვაწარმოებთ ადამიანის სოციალურ-გონითი მახასიათებლებისაგან და ინდივიდის მის წმინდა ცხოველურ ფუნქციებში განვიხილავთ, აღმოჩნდება, რომ ამ ასპექტითაც „ადამიანი—ცხოველი“ არსებითად განსხვავდება სხვა ცხოველებისაგან. მის ფიზიოლოგიურ, ცხოველურ მოთხოვნილებებს ფუნქციონირების განსხვავებული ხასიათი აქვთ. ისინი ისე მკაცრად არ არიან ფიქსირებული როგორც ეს სხვა ცხოველებს ახასიათებთ. ამის გამო, ერთი მხრივ, ადამიანი მისი ცხოველური ასპექტით განხილული, სხვა ცხოველებისაგან განსხვავებით უფრო ძნელად ეგუება გარემო პირობებს, ხოლო, მეორე მხრივ, ეს გარემოება საფუძველს უმზადებს და ხელს უწყობს სინამდვილის ათვისების წმინდა ადამიანური, გონით-სოციალური უნარების ფორმირებას. ეს ფაქტი სისტემატური კვლევის ობიექტი ვახდა მ. შელერის, ა. გელენის, როთაჟერის შრომებში. ადამიანის შესახებ მათი შეხედულებების კრიტიკული ანალიზი მოცემულია ო. ტაბიძის საინტერესო გამოკვლევაში: ადამიანის მთლიანობის პრობლემა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში. კრებულში: „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“. ნაწ. I, თბ., 1970.

<sup>34</sup> იხ. К. Маркс и Ф. Энгельс. Собр. соч., т. 42, с. 93—94.



უნივერსალობა და თავისუფალ-შემოქმედებითი ხასიათი ადამიანის პრაქტიკული მოღვაწეობის ყველა სფეროს არსებითი ნაწილია. ასე მაგალითად, შრომა, როგორც ადამიანის მიერ არსებობის შენარჩუნების მიზნით წარმოებული ბუნების გარდაქმნის პროცესი, თავის ნორმალურ ფუნქციონირებაში წარმოადგენს უნივერსალურ, თავისუფალ-შემოქმედებით ფენომენს. როგორც კ. მარქსი აღნიშნავდა, შრომაში წარმოებს ადამიანის ფიზიკური და ინტელექტუალური ძალების თამაში, მის საფუძველზე ხდება შესაძლებელი ბუნების გაფორმება სილამაზის კანონების მიხედვით. უნივერსალური, თავისუფალ-შემოქმედებითი შრომა ადამიანის არსობრივი ძალაა და იგი პიროვნების პირველ მოთხოვნილებად უნდა იქცეს<sup>35</sup>. თუ რატომ არ არის ადამიანის ეს არსობრივი ძალა და მის მიერ შექმნილი საგნობრივი სიმდიდრე უმაღლესი ბედნიერების მომტანი, რატომ შეიზღუდა მისი ფუნქცია ადამიანის არსებობის შენარჩუნების სფეროთი, ამის შესახებ პასუხს იძლევა კ. მარქსის მიერ შექმნილი გაუცხოების თეორია. ასევე უნივერსალური, თავისუფალ-შემოქმედებითი ხასიათისაა, თავისი მოწოდების მიხედვით, ადამიანის სულიერ-გონითი მოღვაწეობა, რომლის საშუალებითაც იქმნება სულიერი კულტურის ღირებულებანი. კ. მარქსმა გაუცხოების ფენომენის ანალიზის საფუძველზე აჩვენა, თუ რატომ მახინჯდება და კონკრეტულად რაში გამოიხატება ადამიანის ამ ფუნდამენტალური არსობრივი ძალის დამახინჯება სულიერ-გონითი წარმოების სფეროში.

ადამიანის პრაქტიკული მოღვაწეობა საზოგადოებრივ ხასიათს ატარებს. ადამიანის არსის რეალიზაციის ფორმა საზოგადოებრივი ხასიათისაა. სწორედ ამაზე მიუთითებს კ. მარქსის დებულება იმის შესახებ, რომ ადამიანის არსი ყველა საზოგადოებრივ მიმართებათა ერთობლიობას წარმოადგენს<sup>36</sup>. ამ განსაზღვ-

---

<sup>35</sup> როდესაც კ. მარქსი აღნიშნავდა, რომ შრომა აუცილებლობის სამეფოს მიეკუთვნება, ამით, ცხადია, იგი არ უარყოფდა შრომის უნივერსალურ-შემოქმედებით ხასიათს; მე რომ ვშრომობ, ეს ჩემი არსებობისათვის აუცილებელია, მაგრამ შრომის ნორმალური ფუნქციონირება ჩემი შემოქმედებითი მიზნების რეალიზაციას გულისხმობს; შრომაში ადამიანის არსობრივი ძალები გამოქვავდებიან, რაც თავისუფლებასთან და პიროვნების მაღალი რანგის ტუბობასთან არის დაკავშირებული.

<sup>36</sup> არსის კატეგორიის ღრმა ანალიზი მოცემულია აკად. ა. ბოკორიშვილის მონოგრაფიაში: „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეორიული საფუძვლები“, თბ., 1976. ამავე მონოგრაფიაში ავტორი იძლევა კ. მარქსის ზემოაღნიშნული თვისის ორიგინალურ ინტერპრეტაციას.

რებაში შემდეგი ნომენტები იგულისხმება: უპირველეს ყოვლისა, ეს განსაზღვრება გვეუბნება, რომ ყველა ეპოქის, კლასის, სქესისათუ ერთგნების ადამიანი წარმოდგენს საზოგადოებრივ არსებას. ამავე დროს, ამ განსაზღვრებაში ნათქვამია, რომ არც ერთი ადამიანის სოციალური შესაძლებლობები არ ამოიწურება უკვე რეალიზებული საზოგადოებრივ მიმართებათა ერთობლიობით. თითოეულ ადამიანს შეუძლია გახდეს ყველა, ე. ი. ნებისმიერი საზოგადოებრივ მიმართებათა ერთობლიობის სუბიექტი, რის გამოც იგი თავისი შესაძლებლობებით შედარებით დამოუკიდებელია ამათუ იმ უკვე რეალიზებული საზოგადოებრივ მიმართებათა ერთობლიობისაგან. ამგვარად, ზემოაღნიშნული განსაზღვრება, გარდა იმისა, რომ ახასიათებს ადამიანის მოღვაწეობის საზოგადოებრივ ხასიათს, იმავდროულად წარმოადგენს ადამიანური ყოფიერების კონკრეტულ-ისტორიული კვლევის მეთოდოლოგიურ პრინციპს. ადამიანი, მართალია ყოველთვის რჩება საზოგადოებრივ არსებად, მაგრამ მისი პრაქტიკული მოღვაწეობის საფუძველზე იცვლება საზოგადოებრივ მიმართებათა ხასიათი. რაც თავის მხრივ, განაპირობებს ადამიანის არსის რეალიზაციის კონკრეტულ ფორმებს, ადამიანთა სხვადასხვა ტიპების თავისებურებას. მაშასადამე, მარქსიზმის თანახმად, ადამიანის არსის შინაარსობრივი კვლევის სისრულე მოითხოვს, არა მარტო იმ კონკრეტულ-ისტორიული პირობების შესწავლას, რომელშიც ცხოვრობს ადამიანი, არამედ იმის გათვალისწინებასაც, რომ ადამიანი თავის არსობრივ შესაძლებლობებში. მეტია იმ შესაძლებლობებთან შედარებით, რომლებიც ანა თუ იმ საზოგადოებრივ მიმართებათა ერთობლიობის ფორმაში რეალიზდებიან.

როდესაც კ. მარქსი სოციალურობას მიიჩნევს ადამიანის გვარეობით არსად, ამით მას იმის თქმა უნდა, რომ ადამიანები უკავშირდებიან ერთმანეთს არა მარტო თავის არსებობის შენარჩუნების გაიოლების მიზნით, არა მხოლოდ რაღაც გარეგანი მიზეზების გამო, არამედ არსობრივი ძალის, საკუთარი გვარეობითი არსის მოთხოვნის საფუძველზე. სოციალური ერთობა, საგნობრივი შინაარსებით ურთიერთგამდირებასა და ურთიერთშეფასებაზე დაფუძნებული, ადამიანის არსობრივი ნიშანია. ადამიანი როგორც ადამიანი, მხოლოდ სხვა ადამიანებთან მიმართების საფუძველზე დგინდება. ცხოველი ადამიანისაგან განსხვავებით მოკლებულია თვითცნობიერებას, მეობას, ამიტომ მას არა აქვს არა მარტო იმ-

ის უნარი, რომ დაუბირისპირდეს რაიმე სინანდელივს, გადააქციოს იგი არა-მე-დ, საგნად, არამედ იგი მოკლებულია უნარს დაამყაროს მიმართება მეორე „მე“-სთან, „შენ“-თან, „შენ“-ის დადასტურებით დაადასტუროს თავისი „მე“. ამ უნარში მქლავნდება ადამიანის თვითდადგენის და იმავდროულად სოციალურ არსებად, ადამიანური ერთობის მატარებელ არსებად დადგენის განუყოფელი კავშირი. როგორც სამართლიანად შენიშნავს აკად. ა. ბოჭორიშვილი „... მე-ს გასაცნობიერებლად არა-მე-ს შინაარსი, ნივთიერ-ობიექტური სამყარო კი არ უნდა ვიგულისხმოდ, არამედ „შენ“. მხოლოდ „შენს“ შეუძლია მოგვემართოს ჩვენ ჩვენსკენ, ჩვენი მე-საკენ“<sup>37</sup>.

უნდა აღინიშნოს, რომ ის ნიშან-თვისებანი, რომლებსაც კ. მარქსი ადამიანის გვარეობით არაში მოიხზრებდა, მიანიშნებს არა იმაზე, რომ ყოველ ინდივიდს აქტუალურად ახასიათებს ეს ნიშან-თვისებანი, არამედ იმაზე, რომ ყოველი ადამიანი როგორც ადამიანი, თავისი ყოფიერების ფუნდამენტალური შესაძლებლობების სახით ფლობს ამ ნიშან-თვისებებს, არსებულთა შორის მხოლოდ ადამიანს შეუძლია ამ ნიშან-თვისებათა მიხედვით თავისი ყოფიერების გაშლა. ისინი განსაზღვრავენ ადამიანის თავისებურებას და მის ადგილს სამყაროში. ამავე დროს, მათი სრულყოფილი რეალიზაცია განაპირობებს იდეალური ადამიანის სურათს, ადამიანისა, რომელიც ცხოვრობს თავის გვარეობითი არსის რაობიდან გამომდინარე მოთხოვნების მიხედვით.

კ. მარქსის თვალსაზრისის ანალიზმა გვიჩვენა, რომ იგი ადამიანის გვარეობით არსს უნივერსალურ, თავისუფალ-შემოქმედებით მოღვაწეობაში და ამ მოღვაწეობის ადამიანური ერთობის ფორმით განხორციელებაში ხედავდა. ადამიანის ამ არსობრივ ბირთვთან ორგანულ კავშირშია ყველა ის ნიშან-თვისება, რომელთა გარეშე წარმოუდგენელია ჭეშმარიტად ადამიანური ყოფიერების მოხზრება.

სამყაროს გარდაქმნაზე მიმართული ადამიანის მოღვაწეობა მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება შესაძლებელი, თუ ადამიანმა შესძლო არსებულთა რაობის და მათი ურთიერთკავშირის ობიექტური შექმენება. ის ფაქტი, რომ ადამიანი არა მარტო არ იღუპება სამყაროში, არამედ წარმატებით გარდაქმნის კიდევაც მას, მიანიშნებს ადამიანის უნარზე განთავისუფლდეს თავისი ბიოლოგიური

<sup>37</sup> ა. ბოჭორიშვილი. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეორიული საფუძვლები. თბ., 1976. გვ. 208.

სასრულობისაგან, როგორც შემოქმედებით, ასევე შემეცნებით პლანშიც. ბუნებრივ, ისევე როგორც საზოგადოებრივი ფუნქციისა და მნიშვნელობის მატარებელ საგანთა უსასრულო მრავალფეროვნების შემეცნება ნიშნავს იმას, რომ ადამიანს შესწევს უნარი თავის ცნობიერებაში ადგილი მისცეს თითოეული საგნის რაობას ისე, რომ არ დაამახინჯოს იგი. მას ახასიათებს, კ. მარქსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, აზრის ის უნივერსალური დამოუკიდებლობა, რომელიც მიემართება ყოველი საგნისაკენ ისე, როგორც ამას მოითხოვს საგნის არსი<sup>38</sup>. შემეცნების ასეთი დახასიათება სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ თითქოს შემეცნების პროცესში არავითარ როლს არ ასრულებდეს ადამიანის პრაქტიკული ინტერესები. ადამიანის ყოფიერების ამა თუ იმ ეტაპზე, ეს ინტერესები შემოსაზღვრავენ შესამეცნებელ ობიექტთა წრეს, მაგრამ ამ ობიექტთა შინაარსის საწვდომად აუცილებელია მაქსიმალური დაუინტერესებლობის გამოჩენა, მთელი გულისყურით საგნის ლოგიკისადმი მინდობა.

ადამიანის უნივერსალური, თავისუფალ-შემოქმედებითი მოღვაწეობის უნარი, როგორც მისი ფუნდამენტალური არსობრივი ძალა, არსებით კავშირშია ადამიანის აქსიოლოგიურ უნართან.

ადამიანის შემოქმედებითი ბუნება იმაში ვლინდება, რომ იგი არა მარტო შეიმეცნებს სამყაროს კანონზომიერებას, არამედ შეაქვს სამყაროში ფუნდამენტალური მიზნისეული ცვლილებანი, განუწყვეტლივ აფართოებს, ამღიდრებს სამყაროს ახალი საგნებითა და მოვლენებით. მაშასადამე, ადამიანი არ კმაყოფილდება იმით, რაც არის, იგი მიისწრაფვის განახორციელოს ის, რაც მისი აზრით, უნდა იყოს, რაც ღირსია ყოფიერებისა... სამყარო არ აკმაყოფილებს ადამიანს და ადამიანი თავისი მოქმედებით გადაწყვეტს შეცვალოს იგი<sup>39</sup>. ადამიანი ცვლის სინამდვილეს, მაგრამ ცვლის მას არა ნებისმიერად, არამედ გარკვეული მიმართულებით, გარკვეული მიზნებიდან გამომდინარე. ასეთი მიზანშეწონილი მოქმედება რომ განხორციელდეს, აუცილებელია ადამიანმა ზოგიერთ შინაარსს მისცეს უპირატესობა, შინაარსთა მთელი იმ სიმრავლიდან, რომელთანაც მის წარმოსახვას შეიძლება ჰქონდეს საქმე. ეს კი ნიშნავს, რომ ადამიანმა გარკვეული შეფასებითი აქტი უნდა განახორციელოს, რა-

<sup>38</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Собр. соч., т. I, с. 7.

<sup>39</sup> ვ. ი. ლენინი. ფილოსოფიური რეკლემები. თბ., მე-4 გამოცემა, ტ. 38, თბ., 1968, გვ. 211.

იმე პრინციპის მიხედვით გამოყოს ის შინაარსი, რომელსაც იგი განხორციელების ღირსად თვლის. როგორც აღინიშნა, სინამდვილისადმი ღირებულებითი მიმართება გულისხმობს იმას, რომ ადამიანი არა მარტო შეიმეცნებს საგნებსა და მოვლენებს, მათ არსს, არამედ აფასებს კიდევაც, იმისდა მიხედვით, თუ რა მნიშვნელობა აქვთ მათ სუბიექტისათვის. შეფასება ხდება ღირებულების მიხედვით, ხოლო შეფასების ობიექტები, როგორც ზევით ვნახეთ, შეიძლება იყოს ბუნების საგნები, საზოგადოებრივი ინსტიტუტები და თვითონ ადამიანი, მისი მისწრაფებები, მისი უნარები და მოთხოვნილებანი. როგორ უნდა მოვქმენოთ მარქსისტული თვალსაზრისის მიხედვით უნივერსალური, ზოგადადადამიანური ღირებულებანი და რაში გამოიხატება მათი ობიექტურობა.

როგორც ცნობილია, კ. მარქსი დაბეჭითებით უარყოფდა ყოველგვარი ზეადამიანური, ტრანსცენდენტური, რელიგიური ღირებულებების მიჩნევას ადამიანური ცხოვრების უმაღლეს ორიენტორად. ღირებულებებს წყარო არც ადამიანის გარემომცველი არაორგანული ბუნება და ცხოველთა სამყარო შეიძლება იყოს, რადგან თვითონ ადამიანი მათი განვითარების უმაღლესი პროდუქტია. იგი თვისობრივად აღემატება მათ. ამგვარად, ადამიანის ღირებულებათა წყარო და მათი მნიშვნელობის ობიექტურობა თვითონ ადამიანში უნდა დაიძებნოს. ადამიანში ყველაფერი შეიძლება იქნას აღმოჩენილი, მთელი სამყაროს განვითარების ისტორიას ადამიანი თავის თავში ატარებს. ადამიანში მრავალი ისეთი თვისებაც შეიძლება აღმოჩნდეს, რომელიც ადამიანისათვის როგორც ადამიანისათვის გარდამავალი, ზერელე და არაარსებითია. მაგრამ როგორც ანალიზმა გვიჩვენა, არის ადამიანში ისეთი არსობრივი ძალები, რომლებიც განსაზღვრავენ მის თავისებურებას და ადგენენ ადამიანის ადვილს სამყაროში; გარდა ამისა, ისტორიული პროცესის კვალობაზე ადამიანს უჩნდება ისეთი შესაძლებლობებიც, რომელთაგან ზოგიერთი, შეიძლება ხელს უწყობდეს მისი არსობრივი ძალების განხორციელებას. ზოგი კი აფერხებდეს ამ პროცესს. სწორედ ამის მიხედვით შეიძლება გამოიყოს უმაღლესი ზოგადადადამიანური ღირებულებები და დაფუძნდეს მათი ობიექტურობა.

რახან, კ. მარქსის მიხედვით, ადამიანის გვარეობითი არსი უნივერსალური, თავისუფალ-შემოქმედებით მოღვაწეობაში გამოიხატება, ამიტომ სწორედ ამ მოღვაწეობის შეუფერხებელი რეალიზაცია, უფრო სწორედ, თავისი გვარეობითი არსის მიხედვით მოქ-

მედი ადამიანი წარმოადგენს უმაღლეს ღირებულებას. ყველაფერი ის, რაც ხელს უწყობს ამ ღირებულების განხორციელებას, ასევე ღირებულა. რა უნდა იყოს ადამიანისათვის უფრო ღირებული მიზანი, თუ არა თავისი საკუთარი არსობრივი ძალების ყოველმხრივი და ჰარმონიული გაშლა-განვითარება? სწორედ ეს მიზანი ჰქონდა მხედველობაში კ. მარქსს, როდესაც მიუთითებდა, რომ ადამიანის გადასვლა აუცილებლობის სამეფოდან თავისუფლების სამეფოში განხორციელება მხოლოდ მაშინ, როდესაც შესაძლებელი გახდება ადამიანის არსობრივი ძალების გაშლა-განვითარება გადაიქცეს თვითმიზნად, ე. ი. მოღვაწეობის უმაღლეს მიზნად<sup>40</sup>. სწორედ ასეთი ადამიანი, რომელიც ცხოვრობს თავისი გვარობითი არსის რაობიდან გამომდინარე მოთხოვნების მიხედვით, რომელშიც რეალიზებულია ამ არსობრივი ძალების ყოველმხრივი და ჰარმონიული განვითარების პირობები, წარმოადგენს კ. მარქსისათვის იმ იდეალური ადამიანის ტიპს /ადამიანის იდეალს/, რომლის ღირებულებას უმაღლესი ადგილი უკავია ღირებულებათა იერარქიაში. იგივე ითქმის ღირებულებათა ობიექტურობის შესახებ. ზემოაღნიშნული შინაარსის უმაღლესი ღირებულება ადამიანის შეფასების აქტის პროდუქტი კი არ არის, არამედ განისაზღვრება საქმის ობიექტური ვითარებით, კერძოდ, ადამიანის ადგილით სამყაროში, მისი მოწოდებით, მისი გვარეობითი არსით. თავისი ამ ფუნდამენტალურა შესაძლებლობის გაუქმება კი ადამიანს არ შეუძლია მანამ, სანამ ის ადამიანად რჩება.

როგორც აღვნიშნეთ, ყველაფერი ის, რაც ზემოაღნიშნული უმაღლესი ღირებულების განხორციელებას უწყობს ხელს, თავის მხრივ, ღირებულებას წარმოადგენს. ადამიანის მოღვაწეობის ანალიზმა გამოააშკარავა მოღვაწეობის შრომითი, შემეცნებითი, აქსიოლოგიური ფორმები. ამ ფორმებს შესაბამისად ადამიანი შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც შრომის, შემეცნების, ზნეობის ესთეტიკური მოღვაწეობის სუბიექტი. მოღვაწეობის თითოეულ ამ ფორმას შესაბამისი უმაღლესი ღირებულება არეგულირებს. ასე მაგალითად, ადამიანისათვის როგორც შემეცნების სუბიექტისათვის უმაღლესი ღირებულებით აღჭურვილ მიზანს ჰქმნატივდება წარმოადგენს. ასევე ითქმის სიკეთისა და მშვენიერების სუბიექტზე. მაგრამ ადამიანი სხვადასხვა სუბიექტებს უბრალო ჯამი რო-

<sup>40</sup> კ. მარქსი, კაპიტალი. ტომი III ნაწ. II, თბ., 1959, გვ. 448—449.

დია, იგი ერთი მთლიანი, განუყოფელი პიროვნებაა და როგორც ასეთს ერთი უმაღლესი მიზანი უნდა გააჩნდეს. ასეთ მიზანს, როგორც ვნახეთ, კ. მარქსისათვის ადამიანის არსობრივი ძალების ყოველმხრივი და ჰარმონიული განვითარება წარმოადგენს. ქეშ-მარიტებს, სიკეთისა და სილამაზისადმი ზიარება ადამიანის მთლიანობის ასპექტით განხილული ხელს უწყობს ადამიანის გვარეობითი არსის რეალიზაციას და ამდენად, ეს საწყისები უმაღლესი ღირებულების კვალიფიკაციას იმსახურებენ. ამავე დროს სიყალბე, ბოროტება, სიმახინჯე წარმოადგენენ ადამიანის არსის რეალიზაციის ხელშემშლელ ინსტანციებს და ანტიღირებულებების იერარქიაში იკავებენ ადგილს.

ადამიანის არსის სრულყოფილი რეალიზაცია გულისხმობს, აგრეთვე, იმ ცხოველური საწყისის შეზღუდვას, რომელიც წარმოადგენს ადამიანში არაადამიანურს. ცხოველური საწყისი უარყოფითი ღირებულების კვალიფიკაციას სწორედ იმიტომ იძენს, რომ ადამიანში, ადამიანურზე არ უნდა გაიმარჯვოს უფრო დაბალმა საწყისმა — მხეტურმა ინსტინქტებმა, თავაშეებულმა გარყვნილებამ, მომხმარებლურმა წარმოდგენებმა და ინტელექტის სიბრძნევამ. ცხოველურ მომენტებს ადამიანში უარყოფითი ღირებულება მიეწერებათ არა თავისთავად, არამედ იმდენად, რამდენადაც მათ ადამიანში ადამიანურის დათრგუნვის პრეტენზია აქვთ. თავისთავად აღებული, ადამიანის არსის რეალიზაცია არ გულისხმობს ადამიანის ფიზიოლოგიურ-ცხოველური ნიშნების მოსპობას, არამედ მათ გაადამიანურებას, წმინდა ადამიანური მიზნებისა და ურთიერთობებისადმი მათ დამორჩილებას<sup>41</sup>.

მარქსიზმ-ლენინიზმის ჰუმანისტური არსი გამოიხატება არა მარტო იმაში, რომ მან ადამიანი გამოაცხადა უმაღლეს ღირებულებად, არამედ იმაშიც, რომ პირველად საკაცობრიო აზრის ისტორიაში, დასახულ იქნა ადამიანის მაღალი ღირსების შესაბამისი საზოგადოების დამკვიდრების რეალური გზები.

თუ რა ელოდება წინ ადამიანის გვარეობითი არსის სრულყოფილ გაშლა-გამომჟღავნებას, როგორია ადამიანის სრულყოფისათვის აუცილებელი საზოგადოებრივი წყობილების შექმნის რეალური პირობები, რა მიმართებაშია ზემოაღნიშნული იდეალის განხორციელების შესაძლებლობა კაცობრიობის ისტორიის კანონზომიერ პროცესთან, ყოველივე ამაზე პასუხს იძლევა მარქსისტუ-

<sup>41</sup> იხ. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, с. 566.

ლი ისტორიის ფილოსოფია, მომღვრება ისტორიის საზრისის შესახებ.

რა უშლის ხელს ადამიანს იცხოვროს თავისი ფუნდამენტალური შესაძლებლობების მიხედვით? რას ნიშნავს ადამიანის გაუცხოება? როდესაც მარქსიზმში ლაპარაკია ადამიანის გაუცხოებაზე, იგულისხმება არა ის, რომ როდესაც ვთქვათ, გვაროვნული ფორმაციის პირობებში ადამიანი ცხოვრობდა თავისი არსის შესაბამისად და შემდეგ გაუცხოვდა, დაკარგა თავისი არსი. გაუცხოება აღნიშნავს ადამიანის ისეთ მდგომარეობას, როდესაც მას, გარკვეული ისტორიული პირობების გამო არა აქვს საშუალება იცხოვროს თავისი ფუნდამენტალური არსობრივი შესაძლებლობების მიხედვით, როცა ადამიანის მოღვაწეობა და ამ მოღვაწეობის შედეგები მიმართულია ადამიანის წინააღმდეგ. კომუნისზმამდელი ფორმაციების პირობებში ადამიანი არასოდეს არ ყოფილა ისეთი, როგორც უნდა ყოფილიყო. ადამიანის გაუცხოება სხვადასხვა ფორმით და სხვადასხვა მასშტაბით მკვლავნდებოდა კაცობრიობის ისტორიული განვითარების მთელ გზაზე. განსაკუთრებით რელიეფურად მისი ნიშნები კაპიტალისტური ფორმაციის პირობებში გამოვლენდა. წარმოების საშუალებათა კერძო საკუთრების და შრომის კაპიტალისტური დანაწილების საფუძველზე, ადამიანის მოღვაწეობა და ამ მოღვაწეობის პროდუქტები დაუპირისპირდნენ ადამიანს როგორც მტრული ძალები. ადამიანი გაუცხოვდა მეორე ადამიანისაგან. ადამიანებს შორის უტილიტარულ-მომხმარებლური კავშირები დამყარდა. ადამიანი გაუცხოვდა თავისი ჭეშმარიტად ადამიანური ძალებისაგან. გაუცხოებული ადამიანი არის „ნაწილობრივი ადამიანი“. ასეთ ადამიანს მიჩენილი აქვს თავისი კუთხე, მასზე გაბატონებულ ანონიმური ხასიათის საზოგადოებრივ მთელში. საზოგადოებაში გამოყოფილია გარკვეული სფეროები, რომლებიც ანტაგონისტურად უპირისპირდებიან ერთმანეთს და თვითონ ადამიანსაც. ეს სფეროები, ფაქტიურად წარმოადგენენ ადამიანის არსობრივი ძალების დანაწევრებულ განსახიერებას. ასეთი ანონიმური საზოგადოების თითოეულ წევრს გარკვეული როლი აქვს მიკუთვნებული და იმისდა მიხედვით, თუ რომელ კლასს ეკუთვნის, რეგლამენტირებული კერძო ოპერაცია — მოქმედების სუბიექტად გვევლინება. ასეთ ექსპლოატატორულ საზოგადოებაში ადამიანური სამყაროს მრავალფეროვნება და სიმდიდრე, მშრომელთა სულიერ-გონითი ძალების გამოფიტვისა და დეგრადაციის ხარჯზე ხორციელდება.



ისმის კითხვა: ნუთუ ადამიანი ვერასოდეს ვერ განთავისუფლდება გაუცხოების ტვირთისაგან? ნუთუ კაცობრიობის ისტორიაში იქმნება მხოლოდ გაუცხოების პირობები და არაფერი კეთდება ისეთი საზოგადოების განხორციელების პირობების შესამზადებლად, რომელშიც შესაძლებელი გახდება ადამიანის სრული განთავისუფლება გაუცხოების ტვირთისაგან? ამ კითხვებზე პასუხს იძლევა კაცობრიობის ისტორიის საზრისის მარქსისტული დახასიათება.

თავიდანვე უნდა აღინიშნოს, რომ მარქსიზმში უარყოფს კაცობრიობის ისტორიის დასასრულს და ამიტომ, წინააღმდეგ ყოველგვარი ესპატოლოგიისა, არ ცნობს ისტორიის არავითარ საბოლოო მიზანს<sup>42</sup>. კომუნიზმი ისტორიის საბოლოო მიზანი კი არ არის, არამედ ერთ-ერთი კონკრეტულ-ისტორიული ფორმაციაა კაცობრიობის ისტორიის უსასრულო ვზახე. კომუნიზმით იწყება კაცობრიობის ისტორიის ახალი ეტაპი. ამ ეტაპზე სრულდება კლასობრივი საზოგადოების ისტორია და ქრება ყველა ის პირობა, რომელიც აფერხებდა ადამიანის ქვეშაირად ადამიანური არსის რეალიზაციის უსასრულო პროცესს. კომუნიზმის ასეთი დახასიათება სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ თითქოს, მხოლოდ კომუნიზმის პირობებში ხორციელდებოდეს ისტორიის საზრისი და სხვა საზოგადოებრივი ფორმაციები საზრისის სრულიად მოკლებული იყვნენ. კომუნიზმი ისტორიის საზრისის სრულყოფილი რეალიზაციის საშუალებას იძლევა, თუმცა სხვა საზოგადოებრივი ფორმაციებიც იგივე საზრისის რეალიზაციის ნაწილობრივ პირობებს ქმნიდნენ. რას მიიჩნევს მარქსიზმი ისტორიის საზრისად? რახან ყოველმხრივად და ჰარმონიულად განვითარებული ადამიანი მარქსიზმისათვის უმაღლეს ღირებულებას წარმოადგენს, ამიტომ კაცობრიობის ისტორიაში მოქმედი ყველა ის ტენდენცია, რომელიც ხელს უწყობს საზოგადოებრივ პროგრესს — ზემოაღნიშნული იდეალის რეალიზაციის პირობების შემზადებას, საზრისის მატარებელი იქნება. უნდა გაიჩვენოს, ზომ არ მოქმედებს კაცობრიობის ისტორიის გასწვრივ ისეთი ერთი ფუნდამენტალური ტენდენცია, რომელიც აღნიშნული იდეალის განხორციელებისათვის აუცილებელი

<sup>42</sup> მიზნები გააჩნიათ მოქმედ ადამიანებს, რომლებიც ქმნიან ისტორიას და არა თვითონ ისტორიას. როგორც ცნობილია, კ. მარქსი, ისტორიის ჰიპოთეზირების, ადამიანისაგან დამოუკიდებელ ტელეოლოგიურ არსებად მისი წარმოდგენის წინააღმდეგი იყო. *იხ. K. M a r x ს ი ფ. ო ნ გ ე ლ ს. Собр. соч., т. II, с. 86—87.*

საზოგადოების დამკვიდრების პირობებს ამზადებს, და ამით, მთელ ისტორიულ პროცესს საზრისიან სინამდვილედ ხდის.

კაცობრიობის მთელი ისტორიის გასწვრივ მოქმედ ასეთ ფუნდამენტალურ ტენდენციად მარქსიზმში მიჩნეულია ისტორიული თავისუფლების ფენომენი. კაცობრიობის ისტორიის საზრისი უნდა გაგებულ იქნეს არა როგორც პროგრესი მხოლოდ თავისუფლების ცნობიერებაში /ჰეგელი/, არამედ როგორც პროგრესი ისტორიული თავისუფლების რეალურ განხორციელებაში. პროგრესი ისტორიული თავისუფლების რეალურ განხორციელებაში გამოიხატება ბუნებაში, საზოგადოებაში და თვითონ ადამიანში მოქმედი სტიქიური ძალების სულ უფრო ღრმა შემეცნებაში, მათ გარდაქმნასა და გამოყენებაში ადამიანის არსობრივი ძალებისა და შესაძლებლობების გაშლა-განვითარების მიზნით. ეს პროცესი წინააღმდეგობრივი ბუნებისაა. ანტაგონისტურ ფორმაციებში, ადამიანის მიერ ბუნების სტიქიური ძალების დამორჩილების პარალელურად, წარმოებდა თვითონ ადამიანის დამორჩილება საზოგადოებაში მოქმედი სტიქიური ძალების მიერ. ზემოაღნიშნული პროცესის წინააღმდეგობრივი ხასიათი მკლავნდებოდა იმაშიც, რომ წარმოებდა ადამიანის ცალმხრივი განვითარება, მისი არსობრივი ძალებისა და შესაძლებლობების ნაწილობრივი განხორციელება— უკვე რეალიზებული არსობრივი ძალები ხელს უშლიდნენ, თრგუნავდნენ ადამიანის სხვა მხარეებისა და შესაძლებლობების განხორციელებას. ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებასაც, რომ სოციალიზმამდელ და კომუნისტურამდელ ფორმაციებში საწარმოო ძალთა განვითარების დონე საკმაოდ დაბალი იყო, ხოლო წარმოების საშუალებები კერძო მფლობელობაში იმყოფებოდა, ადამიანთა ფართო მასები მოკლებული იყვნენ ელემენტარულ საარსებო საშუალებებს, რის გამოც მათი უპირატესი ინტერესი მიმართული იყო ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისაკენ, ხოლო სპეციფიკურ-ადამიანური, სოციალ-გონითი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების ინტერესი მნიშვნელოვანწილად ითრგუნებოდა. ერთი სიტყვით, ანტაგონისტურ საზოგადოებრივ ფორმაციებში ადამიანის არსობრივი ძალები და შესაძლებლობები ხორციელდებოდნენ გაუცხოებული ფორმით. ადამიანის არსობრივი ძალების ასეთი ცალმხრივი, გაუცხოებული რეალიზაცია ის ვითარებაა, რომელიც უარყოფით შეფასებას იმსახურებს, და რომელიც მოხსნილი უნდა იქნას კომუნისტურ ფორმაციაში. ხაზი უნდა გაესვას

იმასაც, რომ გაუცხოებამ, როგორც კ. მარქსი აღნიშნავდა, გარკვეული პოზიტიური როლი ითამაშა იმ პირობების შემზადებაში, რომლებიც საშუალებას იძლევიან ადამიანის არსობრივი ძალების ყოველმხრივი და ჰარმონიული გაშლა-განვითარებისა. კერძოდ, გაუცხოების პროცესში ადამიანმა გამოამქლავნა მთელი ის სიმდიდრე თავისი უნივერსალური ძალებისა, რომელიც დახვეწილი და დიფერენცირებული შინაარსის სახით დაუპირისპირდა მას. ადამიანის გაუცხოების პირველ ეტაპზე, როდესაც მისი არსობრივი ძალები ჯერ კიდევ არ იყვნენ ასე მრავალმხრივად გამოამქლავნებულნი, ხოლო ადამიანის წინააღმდეგ მიმართული საგნობრივი შინაარსის დიფერენცირების მასშტაბები არ იყო ისე ყოვლისმომცველი, ინდივიდი როგორც გამოუმქლავნებელი არსობრივი ძალების მფლობელი უფრო სრულყოფილი, უფრო მთლიანი პიროვნებას შთაბეჭდილებას ტოვებდა. მაგრამ ეს იყო, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სრულყოფილება გამოუმქლავნებელი, არადიფერენცირებული შინაარსის ბაზაზე. ეს იყო „წინარე კულტურული“ სრულყოფილება, რომელიც ცხოველის ყოფიერების დონეს უფრო უახლოვდებოდა, ვიდრე ჭეშმარიტ ადამიანურ ცხოვრებას. ასეთი ადამიანის სრულყოფილებისაგან არსებითად განსხვავდება მომავალი კომუნისტური ადამიანის სრულყოფილება. კომუნისტური ფორმაციის ადამიანმა სრულყოფილად უნდა აითვისოს, შემოქმედებითად გადაამუშაოს და გაამთლიანოს მთელი ის შინაარსობრივი სიმდიდრე, რომელიც ანტაგონისტური ფორმაციების ადამიანებმა გაუცხოებული ფორმით განახორციელეს.

ადამიანის ბრძოლა ისტორიული თავისუფლების რეალიზაციისათვის, არსებითად არის დაკავშირებული რევოლუციურ ცვლილებებთან საზოგადოების ეკონომიურ და სოციალურ სტრუქტურაში. სწორედ რევოლუციური, პროგრესული ცვლილებები საზოგადოების სოციალ-ეკონომიურ ცხოვრებაში ქმნიან ობიექტურ საფუძველს ადამიანის ამაღლებისა თავისუფლების ერთი დონიდან მეორეზე.

კომუნისტური საზოგადოების თავისებურება გამოიხატება იმაში, რომ აქ იქმნება ყველა პირობა /მძლავრი მატერიალურ-ტექნიკური ბაზა, საწარმოო ძალების არნახული განვითარება, ძირეული, თვისობრივი ცვლილებანი საზოგადოებრივ ურთიერთობათა განვითარებაში, კომუნისტური საზოგადოებრივი ურთიერთობების ჩამოყალიბება, კლასთა შორის განსხვავების გაქრობა, გონებრივი

და ფიზიკურ შრომას შორის არსებული წინააღმდეგობის დაძლევა და სრული სოციალური თანასწორობის დამკვიდრება. ახალი ადამიანის ფორმირებისათვის აუცილებელი საზოგადოებრივ-კულტურული გარემო და სხვა/ ადამიანის არსობრივი ძალების თავისუფალი, ყოველმხრივი და ჰარმონიული გაშლა-განვითარებისათვის. კომუნისმს მოაქვს ისეთი შესაძლებლობები, რომლებიც საშუალებას იძლევიან დაძლეულ იქნეს ეპოქობება და ადამიანის არსობრივი ძალების გაშლა-განვითარება თვითმიზნად იქცეს. მაშასადამე, ისტორიის საზრისი, როგორც ისტორიული თავისუფლების თანდათანობითი რეალიზაციის პროცესი, სრულყოფილი ფორმით მხოლოდ კომუნისტურ საზოგადოებაში ხორციელდება. ეს მოსაზრება, როგორც აღვნიშნეთ, არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს კომუნისტური საზოგადოება ისტორიული ყოფიერების მიღმა იდგეს, თითქოს აქ დაძლეული ყოფილიყოს ყოველგვარი წინააღმდეგობა და გაუქმებულიყოს ყოველგვარი განვითარება. ასეთ თვალსაზრისს არაფერი საერთო არა აქვს მარქსიზმ-ლენინიზმთან, ის დამახასიათებელია, ერთი მხრივ, რელიგიური ესქატოლოგიზმისათვის, ხოლო, მეორე მხრივ, უტოპიზმისათვის. ესქატოლოგიურ თვალსაზრისს ადამიანის სრულყოფილი ყოფიერება გააქვს ისტორიის ტრანსცენდენტურ სფეროში, ხოლო უტოპიზმში წარმოებს კაცობრიობის ისტორიის რომელიმე კონკრეტული მონაკვეთის გაფიქტივება — აბსოლუტიზაცია და შესაბამისად ამ პერიოდის ადამიანის წინაშე წამოჭრილი წინააღმდეგობა — სიძნელების სრული ელიმინირება, ადამიანის წარმოდგენა დასრულებულ, სტატიკურ არსებად.

ამგვარად, პროგრესი ისტორიული თავისუფლების რეალიზაციაში, როგორც კაცობრიობის ისტორიის შინაგანი ტენდენცია და საზრისი, ნახულობს კონკრეტულ გამოხატულებას ყოველ ცალკეულ ისტორიულ ეპოქაში. ყოველ ახალ ეპოქას შეაქვს რაღაც ახალი, უნიკალური შინაარსი ისტორიული თავისუფლების განხორციელების საქმეში, რაც, ერთი მხრივ, ფუძნდება წინა ეპოქების პროგრესულ მიღწევებზე, ხოლო, მეორე მხრივ, თვითონ ქმნის მომავალი ისტორიული ეპოქების საფუძველს. ყოველი ისტორიული ეპოქა საზრისს თავის თავში ატარებს, თუმცა ამ საზრისის გამომჟღავნება წარმოებს სხვა ისტორიულ ეპოქებთან მისი დამაკავშირებელი მიმართების სპეციფიკის რეალიზაციის საფუძველზე. მაშასადამე, თითოეული ისტორიული ეპოქის საზრისის დასადგენად აუცილებელია კონკრეტულ-ისტორიული კვლევა,

რომელმაც უნდა გვაჩვენოს, თუ რა წვლილი შეიტანა აღნიშნულმა ეპოქამ, იმ სოციალურმა ძალებმა, რომლებიც ამ ეპოქაში მოქმედებდნენ, ისტორიული თავისუფლების რეალიზაციის პროცესში, რა ახალი პროგრესული მომენტებით გაამდიდრა კაცობრიობის ისტორიული განვითარება და რითი აბრკოლებდა მას. თითოეული ისტორიული ეპოქის საზრისის დასადგენად, ჩვენი აზრით, აუცილებელია გაირკვეს კონკრეტულ-ისტორიული მიმართება აღნიშნული ეპოქის საზრისისა, ერთი მხრივ, სხვა ისტორიულ ეპოქათა საზრისების მიმართ, ხოლო, მეორე მხრივ, მისი მიმართება ზოგადისტორიულ საზრისთან. ასეთი განხილვა მით უფრო აუცილებელია, რადგან სხვადასხვა მიმართებაში განხილული ერთი და იგივე ისტორიული ეპოქის, ერთი და იგივე საზოგადოებრივი ფორმაციის და მასში მოქმედი სოციალური ძალების მოღვაწეობის საზრისი, ზოგ შემთხვევაში შეიძლება მოგვევლინოს როგორც ზოგადისტორიული საზრისის განხორციელების ხელშემწყობ, ზოგ შემთხვევაში კი, მისი რეალიზაციის შემაფერხებელ ფაქტორად.

მარქსისტული შეხედულება ისტორიის საზრისზე ეყრდნობა პროგრესის კატეგორიას, როგორც ადამიანის გვარობითი არსის რეალიზაციის ადეკვატური პირობების მომზადების მიმართულე-ბით წარმართული სოციალური ისტორიის განვითარებას, რაც საშუალებას იძლევა ორგანულად დაუკავშიროთ ერთმანეთს საზოგადოების შინაგანი განვითარების უზოგადესი ტენდენცია მოქმედი კაცობრიობის ისტორიის ყველა მონაკვეთზე, იმ ინდივიდუალურ და თვითმყოფად შინაარსს, რომელიც თითოეულ ეპოქას, თითოეულ საზოგადოებრივ კლასს, თითოეულ ისტორიულ პიროვნებას შეაქვს მსოფლიო ისტორიის საგანძურში. ისტორიული თავისუფლების კანონზომიერი განვითარება არის არა მარტო ფაქტიურ-ისტორიული პროცესი, არამედ ღირებულებაც. სწორედ მის საფუძველზე შესაძლებელი ხდება ადამიანის არსობრივი ძალების გაშლა-განვითარება /გაუცხოებული ფორმით ანტაგონისტურ საზოგადოებაში და ჰარმონიული ფორმით კომუნისტურ ფორმაციაში/.

ყოველმხრივად განვითარებული და ჰარმონიული ადამიანის იდეალის განხორციელება კაცობრიობის უდიდესი მოაზროვნეების სანუკვარი ოცნება იყო. შრომის საზოგადოებრივ დანაწილებაზე და კლასობრივ ანტაგონიზმზე დამყარებული საზოგადოების ფუნქციონირება, როგორც აღვნიშნეთ, მოითხოვდა ცალმხრივად განვითარებულ ადამიანებს. ცალმხრივად განვითარებულ ადამიანში იგულისხმება არა მარტო ისეთი, რომელშიც განვითარე-

ბას განიცდის რომელიმე უნარი ან თვისება, სხვა უნართა და თვისებათა დათრგუნვის, მათი განვითარების შეფერხებას ხარკზე, არამედ ისეთიც, რომელშიც ატროფირებულია ადამიანის არსობრივი ძალებიდან ერთი, რამოდენიმე ან შესაძლებელია, ყველა. კ. მარქსისათვის ყოველმხრივად განვითარებული ადამიანის წამოყალიბების ძირითადი პირობაა ის, რომ მისი ადამიანი ძალების განვითარება გადაიქცეს თვითმზახნად. სწორედ ანტაგონისტური საზოგადოებრივი ფორმაციების თავისებურება იწვევდა იმას, რომ საზოგადოების განვითარების ყოველ ცალკეულ ეტაპზე, საჭირო ხდებოდა ადამიანთა გარკვეული ჯგუფის ამა თუ იმ არსობრივი ძალის გამომჟღავნება, მაშინ როდესაც ადამიანთა სხვა ჯგუფები, კლასობრივ საზოგადოებაში მათთვის მიჩენილი ადგილისდა მიხედვით, იძულებული იყვნენ მოქმედებაში მოეყვანათ სხვა არსობრივი ძალები და უნარები, ისე რომ საზოგადოების თითოეული წევრის ყოფიერება, მიუხედავად მისი სურვილისა ყოფილიყო ყოველმხრივად განვითარებული ადამიანი, ნაწილობრივი, ცალმხრივი განვითარების ნიმუშს წარმოადგენდა. საკაცობრიო ისტორიამ უხვად შემოგვინახა ასეთ ადამიანთა სურათები. კლასობრივმა საზოგადოებამ, თავისი ყოფიერების სხვადასხვა ეტაპზე, შექმნა ისეთი ადამიანები, რომლებიც ხასიათდებოდნენ პრაქტიკული, შემოქმედებითი მოქმედების დიდი უნარით, მაგრამ ატროფირებული ჰქონდათ სხვა ადამიანებთან შინაგანი ერთიანობის ცნობიერება. ან კიდევ მოკლებული იყვნენ სათანადო ცოდნას, რის გამოც მათი პრაქტიკული მოღვაწეობა მარცხით მთავრდებოდა ან დასახული კეთილი მიზნების საწინააღმდეგო შედეგები მოჰქონდა. არანაკლებ ხშირად შევხვდებით ჩვენ ისეთ ადამიანებსაც, რომლებიც აღქმრვილი არიან დიდი ცოდნით, მაგრამ მათში სრულიად ატროფირებულია ღირებულებითი მოღვაწეობის სხვადასხვა ფორმები.<sup>43</sup> ხშირია ისეთი ადამიანური ტიპებიც, რომლებშიც საკუთრივ ადამიანური ძალები ადამიანში მოქმედი არაადამიანური, კერძოდ, ბიოლოგიური ძალების საშუალების როლს ასრულებენ. ადამიანში მოქმედი ბიოლოგიური ძალების ფუნქციონირების უზრუნველყოფა აუცილებელი პირობაა ადამიანის ბიოლოგიური არსებობისა, რომლის ბაზაზეც უნდა გაიშალოს ადამიანის შესაძლებლობების განვითარება. ხშირად ხდება საწინააღმდეგო: კერძოდ, ანტა-

<sup>43</sup> ჩვენ აქ ვსარგებლობთ „ნაწილობრივ ადამიანთა“ ტიპების იმ დახასიათებით, რომელიც მოცემულია მ. კაგანის მონოგრაფიაში იხ. М. Каган. Человеческая деятельность. М., 1974.

ჯონისტურ საზოგადოებაში, როგორც აღვნიშნეთ, მწარონელთა ფართო მასები მოკლებული არიან თავისი არსებობის შენარჩუნებისათვის საჭირო წარმოების საშუალებებს, რის გამოც იძულებული ხდებიან არსებობის შენარჩუნების მიზნით, იმუშაონ ამ საშუალებების მფლობელებზე. აქ, მათი მოქმედება, მათი არსობრივი ძალა, რომელიც მათი არსებობის მიზანს უნდა წარმოადგენდეს, იქცევა ბიოლოგიური არსებობის შენარჩუნების საშუალებად. ე. ი. ადამიანური, ცხოველურზე თვისებრივად უფრო მაღალი და უფრო ღირებული ეწირება ცხოველურს.

კომუნისტური საზოგადოება, რომელშიც ისპობა ცალმხრივი ადამიანის ჩამოყალიბების ძირითადი მიზეზები: კერძო საკუთრება წარმოების საშუალებებზე და საზოგადოების დაყოფა კლასებად, ქნის ყველა პირობას ადამიანის იდეალის განხორციელებისათვის. იდეალური ადამიანი, როგორც აღვნიშნეთ, არის ისეთი ადამიანი, რომელიც ცხოვრობს ადამიანის გვარობითი არსიდან გამომდინარე მოთხოვნების მიხედვით. ჩვენ დავახსიათეთ ადამიანის გვარობითი არსი, როგორც ის წარმოდგენილ ჰქონდა კ. მარქსს. აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია ადამიანის იდეალად დავსახოთ პიროვნების დონემდე ამაღლებული ადამიანი, ისეთი, რომლის უნივერსალური, თავისუფალ-შემოქმედებითი მოღვაწეობა მიმართული იქნება იქითკენ, რათა გამოამჟღავნოს და განავითაროს არა მარტო საკუთარი უნარები და შესაძლებლობანი, არამედ გაამდიდროს სხვა ადამიანებიც, იმპულსი მისცეს მათ უნივერსალურ, თავისუფალ-შემოქმედებით მოღვაწეობას. ადამიანი, რომელშიც იმოქმედებს ჭეშმარიტების შემეცნების დაუცხრომელი წყურვილი და რომელიც ღრმად იქნება დაუფლებული არა მარტო თავისი სპეციალობის მწვერვალებს, არამედ ყოველმხრივად იქნება გაცნობიერებული სამყაროს შესახებ არსებული უნივერსალური ცოდნის — ფილოსოფიის მიღწევებში. ადამიანი, რომელშიც ღრმად დამკვიდრდება საერთო-საკაცობრიო ღირებულებანი, როგორც ყველა სხვა ღირებულების საზომი. ადამიანი, რომელშიც პიროვნების უმაღლესი ზნეობრივი ღირსებისათვის უკომპრომისო ბრძოლა ორგანულად იქნება შერწყმული კოლექტივიზმის მაღალ პრინციპებთან, ადამიანი, რომლის ქცევის დეტერმინაციაში არსებით როლს ითამაშებენ კომუნისტური ზნეობის პრინციპები. ადამიანი, რომლის ფაქიზი ესთეტიკური გემოვნება საშუალებას მისცემს მას, არა მარტო ეზიაროს და დატკბეს საკაცობრიო ხელოვნების მიღწევებით, არამედ თვითონაც შეიტანოს თავისი წვლილი მათ შემოქ-

მედებაში. ადამიანი, რომლის ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება მისი ჭანმრთელობის, სიმხნევის ფარგლებს არ გასცილდება და არ დაიმორჩილებს მის გონით მოთხოვნილებებს. ადამიანი, რომელიც განსჯერებს ბუნებაში, როგორც თავის არაორგანულ სხეულში, სილამაზეს და ისე მოაწესრიგებს ბუნებას, რომ შეზღუდოს მასში მოქმედი ქაოსური, ორგანული და სოციალური სამყაროს დამანგრეველი ძალები. სწორედ ამ ფორმებში ხორციელდება ადამიანის გვარეობითი არსის შესაბამისი ცხოვრება. ყოველი ცალკეული ინდივიდი თავისებურად ხორცს შეასხამს ადამიანის გვარეობითი არსის შემადგენელ ამ ფუნდამენტალურ ფორმებს, რითაც ამაღლებს განუმეორებელი ინდივიდუალობის, ყოველმხრივად განვითარებული პიროვნების დონემდე. მაგრამ რადგანაც ადამიანური ყოფიერების ამ გვარეობითი ფორმების საშუალებით რეალიზებული შინაარსი განუწყვეტლივ განვითარდება, გამდიდრდება კომუნისტური ფორმაციის განვითარების კვალობაზე, ამიტომ განვითარებას განიცდის ადამიანის იდეალიც, რომლის შინაარსის კონკრეტული დახასიათება, შესაბამისად, გარკვეულ კორექტივებს დაისაჭიროებს. ყოველმხრივად განვითარებული ადამიანი, როგორც აღვნიშნეთ, არის არა სტატიკური სიდიდე, არამედ დინამიური ფენომენი. იგი წარმოადგენს მის საკუთარ გვარეობით ძალებს შორის წარმოშობილ წინააღმდეგობათა გადაჭრის, მათი ჰარმონიული გამთლიანების, სრულყოფილების ერთი დონიდან, მეორე, უფრო მაღალ დონეზე ასვლის პროცესს. ამ პროცესის ყოველ ეტაპზე, როგორც აღვნიშნეთ, ადამიანს ყოველთვის წინ ედგება თავისი საკუთარი ყოფიერების იდეალი, რადგან ყოველთვის ექნება იმის შესაძლებლობა, რათა გახდეს უფრო სრულყოფილი, უფრო გაამდიდროს თავისი ადამიანური მოღვაწეობის ძირითადი ფორმირების შინაარსი, რომ გადადგას კიდევ ერთი ნაბიჯი წინ, თავისი არსობრივი ძალების კუმულირატად უსასრულო განხორციელების გზაზე. სწორედ ადამიანის არსობრივი ძალების ყოველმხრივ და ჰარმონიული გაშლა-განვითარებას თვლიდა კ. მარქსი ადამიანის უმაღლეს იდეალად, როდესაც წერდა: „Чем иным является богатство, как не полным развитием господства человека над силами природы, т. е. как над силами так называемой «природы», так и над силами его собственной природы. Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т. е. раз-



ვითია всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу. Человек здесь не воспроизводит себя в какой-либо одной только определенности, а производит себя во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления»<sup>44</sup>.

ის წინააღმდეგობები და მათთან დაკავშირებული ტანჯვა, რომელთა დაძლევა აამაღლებს კომუნისტური ფორმაციის ადამიანს სრულყოფილობის უსასრულო მწვერვალებისაკენ, ძირეულად განსხვავებული იქნება იმ წინააღმდეგობათაგან, რომლებიც მოქმედებდნენ ანტაგონისტური ფორმაციების ადამიანებში. შემოქმედების სიძნელების დაძლევათან დაკავშირებულ ტანჯვას მოაქვს სიხარული, განსხვავებით მონის ტანჯვისაგან, რომელიც მხოლოდ უიმედობის წყარო შეიძლება იყოს.

კომუნისტური ფორმაციის ადამიანისათვის ნათელი გახდება, რომ არა ღმერთი, არამედ ადამიანი არის უმაღლესი არსება ადამიანისათვის,<sup>45</sup> და რომ ადამიანის უმაღლესი დანიშნულებაა, არა ისტორიის დასასრულისათვის მზადება, როგორც ამას მოითხოვენ რელიგიური ესქატოლოგიზმის მომხრეები, არამედ მოღვაწეობა მიმართული საზოგადოების ყველა წევრის თავისუფალი და ყოველმხრივი განვითარების, მათი სრული კეთილდღეობის პირობების დასამკვიდრებლად<sup>46</sup>.

ყოველივე ზემოთქმული მოკლედ ასე შეგვიძლია შევაჯამოთ: ყოველმხრივად განვითარებული და ჰარმონიული პიროვნების იდეალი კ. მარქსისათვის არ არის სინამდვილისაგან ისე მოწყვეტილი, რომ ადამიანს არ მოეპოვებოდეს მისი განხორციელების შესაძლებლობები. ამავე დროს, ეს იდეალი არ წარმოადგენს ადამიანს, როგორც რაღაც დასრულებულ, ყოველგვარი წინააღმდეგობებისაგან თავისუფალ არსებად. კ. მარქსის მიხედვით, ყველა ადამიანური არსობრივი ძალის თავისუფალ და ჰარმონიულ გაშლა-განვითარებას არსებითი მნიშვნელობა აქვს სრულყოფილი ადამიანის ფორმირებას პროცესში, დაუშვებლად არის მიჩნეული რომელიმე არსობრივი ძალის უპირატესი გაშლა-განვითარება, სხვა არსობრივ ძალთა შესუსტების და დათრგუნვის ხარჯზე. ყოველმხრივად გან-

<sup>44</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Собр. соч., т. 46, ч. I, с. 476.

<sup>45</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Собр. соч., т. I, с. 422.

<sup>46</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 6, с. 232.

ვითარებული, შემოქმედებითი პიროვნების ყოფიერება აუცილებლობით მოითხოვს არა სხვა ადამიანების ჩაგვრასა და დამონებას, არამედ მათ ურთიერთდამხარებას, მათ ურთიერთგამდიდრებასა და ურთიერთშევესებას. ადამიანის იდეალი, კაცობრიობის ისტორიის ფარგლებში ხორციელდება. მარქსისათვის მიუღებელია ისტორიის განხილვა ტრანსცენდენტური, ზებუნებრივი, ღვთაებრივი ძალების მოქმედების ასპარეზად, ძალებისა, რომელთა მოქმედების ფონზე ადამიანი მარიონეტად გვევლინება.

---

## ВОПРОСЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ, ЧАСТЬ V

### Резюме

Настоящий сборник содержит три статьи: «Сущность и существование человека» (А. Т. Бочоришвили), «Переживание и сознание» (А. Т. Бочоришвили) и «Идеал человека на фоне марксистского понимания смысла истории» (А. Т. Бакрадзе).

В статье «Сущность и существование человека» дан всесторонний анализ понятий сущности и существования. Отмечается, что понятие «сущность» имеет два значения. В первом значении сущность — это определенность всякого явления, то, чем оно является; ответ на вопрос — что это такое? — является выражением сущности. Под вторым значением понятия сущности подразумевается та действительность, которая находится в основе явления, что и определяет и делает понятным это последнее. Для познания человека следует использовать оба этих значения понятия сущности.

Следует ответить не только на вопрос, что представляет собой человек, но и на вопрос, что определяет его природу. Первую задачу решает т. н. «описательный метод», вторую — «метод объяснения».

Термин «сущность» применяется и в значении «существенного». Однако, следует принять во внимание, что отдельно взятый некоторый признак не имеет отношения к измерению существенности и несущественности. Для выделения существенного признака необходимо принять один из признаков в качестве неотъемлемой характеристики «предмета» и затем оценить другие признаки по отношению к первому под углом зрения существенности и несущественности.

В статье приводится мысль, что и исследование существования требует дифференциального подхода. Необходимо разграничение в познании разных форм существования, так как для разных классов объектов характерны разные формы существования — самостоятельное (напр., материальное) и зависимое (напр., идеальное).

Ставится вопрос и о сущности самой «сущности»; указывается, что не следует смешивать две формы существова-

ния — реальную и идеальную. В статье также рассмотрены связанные с философской проблемой человека вопросы: о специфике человеческого существования, о структуре человека, о сущности духовной действительности и о «феномене тела».

В статье «Переживание и сознание» дается анализ функционального различия переживания (т. е. психики) и сознания, которое выражается в следующем: у сознания нет собственного содержания и оно само также не представляет собой некое содержание. Содержанием сознания всегда является «нечто другое». Переживание (психика) представляет собой лишь одно из содержаний сознания. Между переживанием и объектом существует реальное отношение: объект вызывает переживание; объект является причиной, а переживание следствием. Отношение между сознанием и его объектом — интенциональное; сознание есть видение этого объекта. Переживание (психика) не есть «выражение» или «оценка» чего-то другого, оно само является определенностью, которая должна быть отражена, познана. Поэтому предметом психологии является не акт сознания, видение, а один из объектов интенции этого акта (сознания), что называется переживанием (психикой), которое отличается и от «Я».

В статье «Идеал человека на фоне марксистского понимания смысла истории» проанализирована проблема соотношения условий реализации идеала человека со смыслом истории. Ответ на вопрос, каким должен быть человек, подразумевает уяснение сущности, существенных возможностей человека. Марксистское понимание сущности человека тесно взаимосвязано с пониманием основных сил и тенденций, действующих в истории природного и социального бытия. Не всякая картина окружающего человека мира обеспечивает осуществление существенных возможностей человека. Так, например, марксистское понимание человека как творческого существа несовместимо как с хаотически однообразной, так и с многообразной, но законченно-замкнутой картиной мира. Если перед хаотическим однообразием мира человек бессилён, то в законченно-многообразном мире ему нечего переделывать и творить.

Марксистская философия считает человека высшим продуктом развития природы, существенную специфику которого создает возможность универсальной, свободной творческо-преобразовательной деятельности. Эта фундаментальная возможность человека не только отличает его от других существ, но и всецело определяет специфику функционирования всех его родовых сил и возможностей. Формы этой дея-

тельности носят общественный характер, что и выражается в данном К. Марксом известном определении человеческой сущности как «совокупности всех общественных отношений».

Идеал как обладающая высшей ценностью модель будущего будущего в случае осуществления не теряет свою ценностную характеристику. Если идея, выражающая не осуществленный идеал, имеет форму идеи—цели, то идея, выражающая осуществленный идеал, утрачивая целевую характеристику, сохраняет при этом свою оценочную функцию.

Под идеальной личностью подразумевается такой тип человека, жизнь которого разворачивается согласно требованиям, соответствующим его родовой сущности. Именно такая личность (всесторонне и гармонично развитая) и представляет для К. Маркса высшую ценность.

Хотя каждую из форм человеческой деятельности регулирует идеал особенного содержания (истина, добро, красота), но человек, как единое и нераздельное существо, должен обладать и идеалом интегрального характера, раскрывающим ценностную взаимосвязь всех основных форм его деятельности, целостный характер их функционирования. Под конституирующим фактором смысла истории человечества подразумевается развитие исторической свободы создающее условия реализации коммунистического общества, где всестороннее и гармоническое развитие человека ставится самоцелью.

По мере развития коммунистического общества развивается и содержание человеческого идеала, ибо каких бы вершин совершенства ни достиг человек, у него всегда останется как возможность, так и потребность сделать еще один шаг на бесконечном пути гармонического раскрытия своих сил и способностей.

---

## შინაარსი

1. ა. ბოკორიშვილი — ადამიანის არსი და არსებობა . . . . .	3
2. ა. ბოკორიშვილი — განცლა და ცნობიერება . . . . .	48
3. ა. ბაკრაძე — ადამიანის იდეალი ისტორიის საზრისის მარქსისტული გაგების ფონზე . . . . .	85
4. რეზიუმე (რუსულ ენაზე) . . . . .	155

---

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

\*

რედაქტორი ვ. კაკაბაძე  
გამომცემლობის რედაქტორი ე. ფარქოსაძე  
ტექნორედაქტორი ც. ქამუშაძე  
კორექტორი ლ. შაბუნიშვილი

გადაეცა წარმოებას 17.3.1978; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 13.12.1978;  
ქალაქის ზომა 60×90<sup>1/16</sup>; ქალაქი № 1; ნაბეჭდი თაბახი 10.0;  
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 8.14;

უე 01230;

ტირაჟი 800;

შეკვეთა № 996;

ფასი 90 კაპ.

---

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

---

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

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ,  
ЧАСТЬ V •  
(На грузинском языке)