

შესავალი

დღეს ეჭვი არავის ეპარება, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ფილოსოფიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დისციპლინაა. ეს არ არის შემთხვევითი: თუ კარგად დავუკვირდებით, დავრწმუნდებით, თითქმის ყოველი ფილოსოფიური პრობლემა, აშკარად თუ ფარულად, გულისხმობს ადამიანის (ანთროპოსის) პრობლემებს.

მართალია, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია დამოუკიდებელ ფილოსოფიურ დისციპლინად მხოლოდ მეოცე საუკუნეში ჩამოყალიბდა, მაგრამ, ადამიანი ყოველთვის იყო ფილოსოფიური კვლევის ობიექტი. ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ შეაჯამა ადამიანის ფილოსოფიურ შესწავლის გამოცდილება. ამიტომ, არ უნდა გაგვიკვირდეს, როცა აღნიშნული საკითხების განხილვის დროს, ხშირად შეგვხვდება სხვადასხვა, უფრო აღრინდელი ეპოქის ფილოსოფოსთა სახელები.

თუ გავაფართოებთ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ცნებას, დავინახავთ, რომ ის მოიცავს მთელ წინა ფილოსოფიას. ამიტომ, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ისტორიას შემოფარგლავენ მხოლოდ იმ იდეებითა და ავტორებით, რომლებმაც განსაკუთრებული გავლენა მოახდინეს დღევანდელ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაზე (პასკალი, ჰერდერი, კანტი, ჰეგელი, ფოიერბახი, ასევე ჰობსი, ლოკი).

ჰერდერი პირველი იყო, ვინც სცადა ერთმანეთთან დაეკავშირებინა ბიოლოგიური ახსნა და ამ პრობლემების „ფილოსოფიური“ ხედვა. ჰერდერიდან მოდის ადამიანის გაგება, როგორც „არასრულყოფილი“ არსებისა. ადამიანმა თავისი ბუნებრივი ნაკლოვანება, არასრულყოფილება უნდა შეავსოს იარაღის, ტექნოლოგიის გზით.

კანტის კითხვები „რა შემიძლია ვიცოდე?“ „რა უნდა ვაკეთო?“ „რისი იმედი შეიძლება მქონდეს?“ ასევე მისეული გაგება „ფიზიოლოგიური და პრაგმატული ანთროპოლოგიებისა“ საყოველთაოდაა გაზიარებული ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში. დღემდე ცოცხალია ჰეგელის თეორია გაუცხოების ფენომენის შესახებ, რომელსაც ფილოსოფიური ანთროპოლოგია წარმატებით იყენებს ინდივიდისა და საზოგადოების პრობლემის ასახსნელად. იგივე

შეიძლება ითქვას ჰეგელის თვალსაზრისზე. ღვთაებრივი გონის ადამიანის ისტორიაში გაშლის შესახებ, რომელიც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი აქტუალური თემაა.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის მეტად მნიშვნელოვანია ჰიუმის, ჰობსისა და ლოკის ნააზრევნი “ადამიანის ბუნებაზე” და სოციოლოგიის ფუძემდებლების /კონტის, სპენსერის, მილის/ მოსაზრებანი, რომლებიც ცდილობდნენ გაეგოთ ადამიანის ბუნება სოციო-კულტურულ წესრიგის მეშვეობით.

მაინც, საიდან იღებს სათავეს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია? ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დასაწყისად შეიძლება მივიჩნიოთ ის დრო, როდესაც იწყება ადამიანში „განსაკუთრებულის“ ძიება, რაც, არც რაიმედან გამოიყვანება და არც რაიმეზე დაიყვანება. ეს „განსაკუთრებულობა“, დისტანცირების უნარია. მხოლოდ, ადამიანს შეუძლია დაუპირისპირდეს სამყაროს, თავის მსგავსს, საკუთარ თავს და ამ გზით გაარკვიოს, დაადგინოს მისი ადგილი სამყაროში.

ადამიანის რაობის გაგება უფრო პრობლემური გახდა მას შემდეგ, როდესაც ევროპული კულტურა შეხვდა სხვა ტიპის კულტურებსა და ხალხებს. თუ თვალს გადავაგვლებთ ანთროპოლოგიურ ლიტერატურას, დავინახავთ, რომ, ავტორები თავიანთ ანთროპოლოგიებს სხვადასხვაგვარად განმარტავენ. იქნება ეს თეოლოგიური, ფენომენოლოგიური, ისტორიული, სოციალური, ბიოლოგიური თუ კულტურ-ფილოსოფიური.

მაინც, რით განსხვავდება ფილოსოფიური ანთროპოლოგია სხვა ანთროპოლოგიური დისციპლინებისაგან, ან ადამიანის შესახებ არსებული ისტორიულ-ფილოსოფიური ცოდნისაგან?

ჯერ ერთი, ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას კორელაციაში მოჰყავს სხვადასხვა ანთროპოლოგიები. მაგალითად, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ფუძემდებელი მ.შელერი ერთმანეთისაგან განასხვავებს ფილოსოფიურ, მეცნიერულ და თეოლოგიურ ანთროპოლოგიებს. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია მაკორდინირებელ დისციპლინად გვევლინება იმის დასაძლევად, რასაც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წარმომადგენლები აზროვნების ანარქიას და „ცენტრის დაკარგვას“ უწოდებენ. ეს ფილოსოფიური დისციპლინა

ცდილობს გაიგოს ადამიანის არსებითი თვისებები და უნარები, შეიძლება ითქვას, რომ იგი „ცოდნის ახალ რუქას“ ქმნის.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია მეცნიერებებთან დიალოგში ავლენს საკუთარ სპეციფიკას. ასე მაგალითად, ა. გელენისათვის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ახალი „ემპირიული დისციპლინა“ განსხვავებული ბუნებისმეტყველებისაგან და გონისმეტყველებისაგან.

ფილოსოფოს-ანთროპოლოგები კარგად ხედავენ კულტურის – ადამიანური სამყაროს კრიზისს, რომელიც განსაკუთრებით ცხადი გახდა ადამიანის „სამი დიდი დამცირების“ შემდეგ. პირველი, როდესაც, კოპერნიკმა უარყო გეოცენტრული სისტემა. დედაძინა- ადამიანის სამყოფელი, სამყაროს ცენტრი. მეორე- დარვინის ბიოლოგიური ევოლუციონიზმი. მესამე- ისტორიულმა სკოლებმა ნათელაყვეს რელიგიური და ეროვნული ღირებულებების ფარდობითობა. ამ კრიზისის მაჩვენებელია აგრეთვე სიღრმის ფსიქოლოგია (ზ.ფროიდის ფსიქანალიზი) და კ.მარქსის თეორია, რომლისთვისაც, ადამიანი საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობაა.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი ამოცანაა ფილოსოფიურად ახსნას ის ფაქტები, რომლებიც აღმოაჩინა სხვადასხვა მეცნიერებამ ადამიანის ბუნებასა და მის არსებობის პირობებში. ტრადიციული გნოსეოლოგია მხოლოდ ცნობიერების ფუნქციის ახსნით იყო დაკავებული, იგი არ ითვალისწინებდა პასკალის ე.წ. „გულის ლოგიკას“.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ჩამოყალიბებას ასევე დიდად შეუწყო ხელი, ისეთი ფილოსოფიური მიმართულებების აღმოცენებამ, როგორებიცაა, სიცოცხლის ფილოსოფია, ფენომენოლოგია, ექსისტენციალიზმი, სიღრმის ფსიქოლოგია. ასევე, განსაკუთრებული როლი ითამაშა ეპოქამ- დრომ. როგორც, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი მამამთავარი მაქს შელერი წერს: „ისტორიის არც ერთ მონაკვეთში არ ყოფილა ადამიანი საკუთარი თავისათვის ისეთი პრობლემატური, როგორც თანამედროვე ეპოქაში“ (94,133) ამ გამონათქვამში იგულისხმება, რომ, თანამედროვე ეპოქაში შეიმჩნევა ადამიანის სრულიად სხვადასხვაგვარი, ხშირად წინააღმდე-

გობრივი გაგება, უფრო მეტიც, ადამიანის ცნების მსხვერპლა.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია პასუხობს კითხვას: რა არის ადამიანი და გარკვეული აზრით, ძლევს აღნიშნულ პრობლემურ სიტუაციას. ამიტომ, იკვლევს ის ადამიანის ყოფიერების საკითხებს უფრო დანაწევრებულად, უფრო ღრმად.

ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას კორელაციაში მოჰყავს სხვადასხვა ანთროპოლოგიები და წარმატებით უთავსებს მეცნიერულ მეთოდს ფილოსოფიურ მიდგომას. ფრაგმენტული ცოდნის დამუშავება-ანალიზით ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ცდილობს ადამიანის არსებითი თვისებების უნარების გაგებას.

მაშასადამე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კვლევის საგანია ადამიანი. მაგრამ, ეს ძალიან ზოგადი დებულებაა. ადამიანს- „ანთროპოსს“-სწავლობს სხვა მრავალი მეცნიერება თუ ფილოსოფიური დისციპლინა. იბადება კითხვა: რით განსხვავდება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საგანი სხვა მეცნიერებათა საგნისაგან? ასე მაგალითად, ადამიანის აგებულებას სწავლობს ანატომია, ადამიანში მიმდინარე სასიცოცხლო პროცესებს იკვლევს ფიზიოლოგია. ადამიანის რასებს, გარემოს ზეგავლენას ადამიანის ფიზიკურ მოცემულობაზე - ბუნებისმეტყველური ანთროპოლოგია. ე.ი. ადამიანის ცალკეულ ასპექტებს იმეცნებს ცალკეული სპეციალური მეცნიერება. მაგრამ, ამავე დროს, უნდა გავითვალისწინოთ ის გარემოებაც, რომ, ადამიანი არ არის სხვადასხვა მხარეთა მექანიკური ჯამი. ის მთლიანობაა, ხოლო ნაწილებზე მსჯელობა შესაძლებელია მხოლოდ, მთელის დანაწევრებით, მისი ელემენტების გამოცალკავებით. სწორედ, ეს არის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კვლევის ობიექტი - ადამიანი, როგორც მთელი. ეს მთელი არ მიიღება ნაწილების, ასპექტების დაჯამებით. ასეთ შემთხვევაში, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია იქნებოდა პოზიტიური ყაიდის მეცნიერება. მთელის წვდომა ინტუიციით, ფენომენოლოგიური ანალიზით ხდება. ინტელექტუალური ინტუიცია და ფენომენოლოგიური ანალიზი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირითადი მეთოდებია.

ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში ფენომენოლოგიური მიდ-

გომა ფილოსოფიური საკითხებისადმი უწანამძღვროდ, უპირობოდ ითვლება, ხოლო ბუნებათმეცნიერებებისათვის, ლოგიკურად პირველად, რადგან, იგი ეხება მნიშვნელობებს, მოცემულ არსთა ინტუიციურ გაგებას. რამდენიმე სიტყვით შევეხოთ ინტუიციის ცნებას. ინტელექტუალური ინტუიცია დასაბუთების საწყისია, მაგრამ, ეს დებულება არ არის ყველას მიერ ერთხმად გაზიარებული. ამბობენ, რომ ინტუიცია არ შეიძლება იყოს დასაბუთების საწყისი, ვინაიდან, ის სუბიექტის ფსიქოლოგიური მდგომარეობაა. ჩემი აზრით, ამით სრულიადაც არ იცვლება საქმის ვითარება, ინტუიციის ცნებაში ხომ გულისხმობენ სუბიექტის ფსიქოლოგიურ მდგომარეობას. ეს მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, რომ ცნება შეიძლება აღწერილი და გამოკვლეული იყოს ფსიქოლოგიის მიერაც. ფაქტია, „ინტუიცია“ ხშირად გაიგება როგორც უეცარი განათება, მიხვედრა, შინაგანი კარნახი თუ სხვა სახის ფსიქიკური აქტი. სრულიად ნათელია, ასეთ მოვლენებს შეისწავლის არა ლოგიკა ან გნოსეოლოგია, არამედ, ფსიქოლოგია.

მაგრამ, ასევე არ უნდა დავივიწყოთ შემდეგი გარემოება, ტერმინი „მსჯელობაც“ მრავალი მნიშვნელობის მქონეა. მსჯელობა შეიძლება განვიხილოთ, როგორც სუბიექტური, ინდივიდუალური ფსიქიკური აქტი და ასევე, „მსჯელობის“ ცნებაში მოვიაზროთ მრავალი კერძო შემთხვევისათვის, მრავალი ინდივიდისათვის საერთო, იგივეობრივი საზრისი. „მსჯელობის“ პირველ მხარეს სწავლობს ფსიქოლოგია, ხოლო მეორე - ლოგიკისა და გნოსეოლოგიის კომპეტენციაა (საქმეა).

ანალოგიური ვითარებაა „ინტუიციის“ ცნების შემთხვევაშიც. „ინტუიციას“ ვუწოდებთ ფსიქიკურ აქტს, მაგრამ, ამავე დროს, ინტუიციური ხედვით გახორციელებული მსჯელობა ზეინდივიდუალური, ლოგიკური ბუნებისაა, სწორედ, ეს აინტერესებს ფილოსოფიას და არა ფსიქოლოგიას.

ინტუიციის საფუძველზე განხორციელებული მსჯელობა მუდამ ევიდენტურია. ცხადია, ეს მსჯელობა მიუთითებს, რომ, საქმის რაიმე ვითარება ასეთია და სხვაგვარი ვერ იქნება. ევიდენტობა ამ შემთხვევაში არ არის მხოლოდ განცდა, ადამიანის სუბიექტური

მდგომარეობა, ან ფსიქოლოგიური ფაქტი. (ამგვარად გამოხატული მსჯელობა ფსიქოლოგიის საგანია). ფილოსოფიას აინტერესებს მსჯელობის ელემენტების ობიექტური კავშირის ევიდენტობა და არა ინდივიდის განცდა, მსჯელობის შინაარსის საზრისის ევიდენტობა, უშუალო ცოდნა (მაგალითად, ის რომ, თეთრი არ არის შავი).

რადგან, ინტუიცია ევიდენტურია, მისი ჭეშმარიტება სხვა მსჯელობიდან არ მიიღება. ინტუიციას არ ჭირდება სხვა მსჯელობებით დასაბუთება, არ ესაჭიროება დისკურსია, ინტუიცია საგნის არსების უშუალო წვდომაა. სწორედ, ამიტომ, მისით სრულდება რეგრესი დასაბუთებაში. დასაბუთების პროცესი „ჩერდება“ ამ დასასრულის გარეშე კი, არც ერთი დებულება არ იქნებოდა ჭეშმარიტი.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის ამგვარი დებულებაა „ადამიანს აქვს არსი, იგი მთლიანი არსებაა“, (ხოლო ის, რომ, ადამიანის არსი მისი შემოქმედების უნარია და ის, რომ, იგი გონითი არსებაა, ამ აზრის ნათელყოფაა მთელი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიზანი და ამის ჩვენებას შევეცდები მეც).

ამგვარად, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საგანი გარკვეულია. ეს არის ადამიანის არსის წვდომა, ადამიანის, როგორც მთელის გაგება. ისეთი პრობლემები, როგორებიცაა, ვთქვათ, ადამიანის მიმართება ცხოველთან, ან ადამიანის მიმართება ღმერთთან, მოითხოვს ადამიანის არა რომელიმე ცალკე აღებული ასპექტის განხილვას, არამედ, ადამიანის მთლიანობის წარმოჩენას.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საფუძველზე შეგვიძლია ვისაუბროთ ადამიანის ადგილზე სამყაროში, ადამიანის სტრუქტურაზე, მის მიმართებაზე ბუნებასთან, ცხოველთან, მეორე ადამიანთან, სოციუმთან, კულტურასთან. შემოქმედებასთან, თავისუფალ არჩევანთან. საერთოდ, ადამიანის ყოფიერების თავისებურებაზე.

ადამიანის რომელიმე მხარის შემსწავლელი სპეციალური მკვლევარი აუცილებლად ითვალისწინებს - გაცნობიერებულად, ზოგჯერ, კი გაუცნობიერებლად, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ამოსავალს ადამიანის მთლიანობის თაობაზე. ფსიქოლოგია, მაგალითად, სწავლობს ადამიანის ფსიქიკურ თავისებურებებს, ფიზიოლოგი - ადამიანში მიმდინარე ფიზიოლოგიურ პროცესებს,

ანატომი - ადამიანის აგებულებას და ა. შ. რომელ „ადამიანს“ გულისხმობენ ასეთ შემთხვევაში? რა თქმა უნდა, ადამიანს, როგორც მთელს. ადამიანის ერთ-ერთი ასპექტია, ვთქვათ, ფსიქიკური ცხოვრება, რომელსაც ფსიქოლოგია შეისწავლის. მაშასადამე, სპეციალური მეცნიერების წარმომადგენელი თავის კვლევაში იყენებს ისეთ გამოთქმას, რომლის მნიშვნელობაც გულისხმობს ადამიანს როგორც მთელს. ე.ი. იმას, რაც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესწავლის საგანია და რომელსაც, არც ერთი კერძო მეცნიერება არ შეისწავლის.

ამგვარად, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ამოსავალი არის ადამიანი, როგორც მთლიანობა. ა. ბოჭორიშვილი თავის შრომაში „ადამიანის ფენომენოლოგიის შესახებ“ სამართლიანად წერს: „რადგან ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კვლევის საგანია ადამიანის მთლიანობა (მისი არსი), ამიტომ იგი არასოდეს არ იქნება არც ფიზიოლოგია და არც ფსიქოლოგია, არც სოციოლოგია და ისტორია, არამედ იქნება ანთროპოლოგია. მისი ფიზიკური გაუქმება შეიძლება, მისი გადაკეთება შეუძლებელია“ (9,18)

ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას, როგორც ადამიანის რაობის დამდგენ დისციპლინას, შეუძლებელია ადამიანის ცალკეული მხარეების შემსწავლელი სხვა დარგები შეეცილონ, რადგან, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია მათ შორის ერთადერთია, რომელიც, ადამიანს როგორც მთელს იკვლევს.

ადამიანის პრობლემის შესწავლას ღრმა ფილოსოფიური ტრადიცია აქვს. მიუხედავად იმისა, რომ, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია შედარებით ახალი დისციპლინაა, რომელიც ფილოსოფიას XX საუკუნეში შეემატა. ყველა მკვლევარი მაინც არ იზიარებს ამ თვალსაზრისს და მის წარმოშობას სხვადასხვა პერიოდის ფილოსოფოსთა სახელთან აკავშირებს. „ზოგი მას კანტიტ იწყებს, ზოგი ფოიერბახით, ან ფრიზით, ბევრი შელერთაყ კი“... (99,74)

ა. შტერნის თანახმად, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია თითქმის ისევე ძველია, როგორც ფილოსოფია. გამოთქმა „თითქმის“, ამ შემთხვევაში, სრულიად გარკვეულ ვითარებას გამოხატავს: ა. შტერნი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ბერძენ მოაზროვნეთა

ფილოსოფიური ინტერესის პირველი ობიექტი იყო გარე სამყარო, ბუნება. შემობრუნება ბუნებიდან ადამიანისკენ კი ხდება უფრო გვიან, როდესაც, კოსმოლოგიური პრობლემების ადგილს ანთროპოლოგიური პრობლემატიკა იკავებს.

ამ შემობრუნებას ა. შტერნი სოკრატეს სახელს უკავშირებს. „პირველად სოკრატესთან გადაიქცევა ადამიანი ფილოსოფიის მთავარ პრობლემად. მისით იწყება ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ (99,75) - ვკითხულობთ ზემოთ დასახელებულ წერილში.

როგორც ვხედავთ, ა.შტერნს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დასაწყისად მიაჩნია სოკრატეს მოღვაწეობა. რა თქმა უნდა, ის ფაქტი, რომ, სოკრატეს ფილოსოფიური ინტერესის ცენტრში ადამიანის ყოფიერებასთან დაკავშირებული საკითხები იდგა, საგსე-ბით უდავოა. მაგრამ, რამდენად სწორია დებულება იმის შესახებ, რომ შემობრუნება ადამიანისაკენ სწორედ სოკრატემ მოახდინა?

ამ საკითხზე განსხვავებული აზრი აქვთ სხვა ცნობილ ფილოსოფოსებს. დავასახელებ ჰეგელს, ცელერს, ვინდელბანდს, გომპერცს. ისინი ანთროპოლოგიურ შემობრუნებას უკავშირებენ სოფისტებს და არა სოკრატეს. ამავე აზრისაა გამოჩენილი ქართველი ფილოსოფოსი სერგი დანელია. ბერძნული ფილოსოფიის კოსმოლოგიურ პერიოდში, როგორც აღნიშნავს: იგი, „მოაზროვნეთა მომეტებული ნაწილი უფრო კოსმოსის ან ბუნების პრობლემებს იკვლევდა“ (27,66). ეს მოაზროვნეები ადამიანზე სხვათაშორის აჩერებდნენ ყურადღებას. საზოგადოების ცხოვრება და ამ ცხოვრებაში შექმნილი კულტურული ღირებულებანი - სარწმუნოება, ზნეობა, სახელმწიფო, ყოფა, ხელოვნება, მეცნიერება, როგორც აღნიშნავს ს.დანელია, არ შეადგენს კვლევა ძიების განსაკუთრებულ ობიექტს. ამის მიზეზად ქართველი ფილოსოფოსი პატრიარქალურ, განუვითარებელ საზოგადოებას თვლის. ამგვარ სოციუმში მყოფი ადამიანი მჭიდრო კავშირშია ბუნებასთან და თითქმის უშუალოდ გრძნობს ბუნებრივი აუცილებლობის სიმწვავეს, მეფობს ბუნების მკაცრი დესპოტიზმი, ტლანქი ძალა და ადამიანი მეორე ადამიანისათვის თითქმის იგივეა, რაც ცხოველია ცხოველისათვის, ე.ი. გარემდებარე ობიექტი. კოსმოლოგიური პერიოდის ფილოსოფია,

ს. დანელიას აზრით, საზოგადოებრივი ცხოვრების ანარეკლი იყო, წარმოადგენდა სოციალური ყოფის ასახვას.

დროთა მანძილზე მდგომარეობა იცვლება: ბერძნული საზოგადოების სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრება ვითარდება, უკან რჩება სოციალური ყოფის პატრიარქალური ფორმები, კულტურა ავიწროებს ბარბაროსობის არეს, ადამიანი თავისუფლდება ბუნების ზემოქმედებისაგან, ხდება ის პროცესი, რომელსაც ქართველი ფილოსოფოსი უწოდებს „ადამიანის გასუბიექტებას ან გაპიროვნებას პრაქტიკაში“. „ადამიანის გასუბიექტებას პრაქტიკაში - წერს ს. დანელია, - თან სდევდა მისი გასუბიექტება თეორიაში და ადამიანზე წარმოდგენაც რეალური ადამიანის ცვლასთან ერთად იცვლებოდა“ (27,70). მოაზროვნეთა შორის ფეხს იკიდებდა შეხედულება, რომ, ადამიანი უფრო მეტია, ვიდრე ობიექტი, ბუნების უბრალო მოვლენა. ის სუბიექტია, პიროვნებაა, საზოგადოების წევრია, მოკლედ, კულტურის მოვლენაა. ფიზიკის გვერდით, აღნიშნავს ს. დანელია, ვითარდება ისტორია, რომელიც თუკიდიდეს სახით ისტორიოგრაფიის მაღალ ნიმუშებს იძლევა, სოფისტების მეშვეობით საფუძველი ეყრება ფსიქოლოგიას, ეთიკას და პოლიტიკას. ფილოსოფიის ისტორიაში კოსმოლოგიურ პერიოდს ცვლის ანთროპოლოგიური პერიოდი.

ს. დანელია ხაზს უსვამს სოფისტების დიდ როლს კოსმოლოგიური კვლევიდან ანთროპოლოგიური კვლევისაკენ შემობრუნებაში. „თუ ფიზიკოსთა კვლევა-ძიების ცენტრში ბუნების მოვლენები იყო მოქცეული, - წერს ის, - ხოლო ადამიანისა და საზოგადოებრივი კულტურის პრობლემებს ნაკლებად იკვლევდნენ, სოფისტებმა ყურადღების ცენტრში სწორედ ადამიანი და მისი კულტურა მოაქცია“ (27,72). უფრო ქვევით ვკითხულობთ: „თითქმის ყველა ჰუმანიტარულ დისციპლინაში - გრამატიკიდან დაწყებული და რელიგიის თეორიით დამთავრებული - სოფისტებმა თავისი სიტყვა თქვეს, და სწორედ ეს საქმე (ე.ი. კვლევა - ძიების მთავარ საგნად ადამიანის პრობლემის ქცევა) იყო სოფისტების დიდი დამსახურება“. (იქვე).

როგორც ვხედავთ, ს.დანელიას თანახმად, სწორედ, სოფისტებ-

ან იქცა პირველად ადამიანი, როგორც ადამიანური სამყაროს – კულტურის შემოქმედი, ფილოსოფიური კვლევის მთავარ საგნად. სოფისტების მიერ ყურადღების გადატანა ადამიანის პრობლემაზე ქართველ ფილოსოფოსს მათ ისტორიულ დამსახურებად მიაჩნია.

მეორე ქართველი ფილოსოფოსი, გ.თევზაძე იძლევა იმის ახსნას, თუ რატომ მოხდა კოსმოლოგიური კვლევა-ძიებიდან ანთროპოლოგიურზე გადასვლა. გ.თევზაძე აღნიშნავს, რომ კოსმოლოგიურ პერიოდში არსებობდა ფილოსოფიურ მოძღვრებათა დაპირისპირება, შეურიგებლობა, რაც პარმენიდესა და ჰერაკლიტეს მოძღვრებათა დაპირისპირებაში შეჯამდა. სოფისტებისათვის, ამ დაპირისპირების შედეგი იყო ბუნების შეუმეცნებლობა და შემეცნების საგნად ადამიანის გამოცხადება. „სოფისტებმა ამ დაპირისპირებიდან ის დასკვნა გამოიტანეს, – წერს გ.თევზაძე, – რომ ობიექტური რეალობის – ბუნების შემეცნება შეუძლებელია, რომ ცოდნისა და კვლევის ერთად-ერთი საგანია საზოგადოება და ადამიანი“ (33,58).

მოვესმინოთ ცნობილ გერმანელ ფილოსოფოსს მ.ლანდმანს, რომელიც პირდაპირ აცხადებს, რომ ფილოსოფიაში ანთროპოლოგიური შემობრუნება, დამსახურებაა „არა სოკრატესი, არამედ სოფისტების“ (48,30). მ.ლანდმანი სოფისტებს ასე ახასიათებს: „ისინი არიან პირველი ანთროპოლოგები, რადგან კულტურის პირველი ფილოსოფოსები არიან“ (იქვე). სოფისტების აზრით, კულტურის, კერძოდ, ერის, ეთნოსისა და სამართლის განმსაზღვრელია არა ბუნება, არამედ, ადამიანთა შეთანხმება, გადაწყვეტილება.

მე ვემხრობი მ.ლანდმანის თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით, ბერძნულ ფილოსოფიაში ანთროპოლოგიური შემობრუნება სოფისტების სახელს უკავშირდება. ამის შემდეგ, ადამიანის პრობლემა საუკუნეების მანძილზე, ყოველთვის იყო ფილოსოფიის კვლევის ობიექტი. მაგრამ, უფრო მართებულად მიმაჩნია „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის“ როგორც დამოუკიდებელი დისციპლინის ჩამოყალიბება XX საუკუნეს დაეუკავშიროთ და მის დამფუძნებლად მაქს შელერი ჩავთვალოთ.

რა გვადლევს ამის საფუძველს? ფილოსოფია შეისწავლის სამყაროს მთლიანობაში. მასში გარკვეული ადგილი უკავია ადამიანს.

სწორედ, ესაა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კვლევის საგანი. ადამიანის ჩართვით მთელში (სამყაროში) იცვლება მისი სახე, თვისება. მხოლოდ, ამ პირობით შეუძლია არსებობა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას. ასეთი დიდი მნიშვნელობა მთლიანის კანონზომიერებისათვის არ აქვს მცენარეთა თუ ცხოველთა სამყაროს. ასევე, მასზე გავლენას ვერ ახდენს ცალკეულ ინდივიდთა არსებობა-არარსებობა. საქმე ეხება ადამიანის პრინციპულ არსებობას, მის არსს, მისი ერთიანობის პრობლემას.

ადამიანი, რომ არ არსებობდეს, არ იქნებოდა სამყაროს სურათი, არ იარსებებდა ფილოსოფია, მეცნიერება (საერთოდ ანთროპოლოგიური სინამდვილე). მხოლოდ, ადამიანს აქვს შემეცნების უნარი, რის მეშვეობითაც იგი წვდება სამყაროს კანონზომიერებას. ადამიანს, როგორც სამყაროს სურათის შემქმნელს, სრულიად უნიკალური როლი აკისრია. ამიტომაცაა, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია დიდად მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური დისციპლინა.

ფილოსოფიის უზოგადესი კითხვები: რა არის ჩემს გარშემო და შემიძლია თუ არა მისი შემეცნება, ღირებულია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მხრივაც. ამ დისციპლინას მხოლოდ მაშინ ექნება მნიშვნელობა თუ არსებობს სამყარო როგორც მთლიანი და ამ მთლიანში თუ უჭირავს ადამიანს, ისეთი ადგილი, რომ, მისი შეცვლით იცვლება სამყაროს სტრუქტურა.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია როგორც წანამძღვარი, ჭირდება სხვა მეცნიერებებს, რომლებიც ადამიანს სწავლობენ ამა თუ იმ ასპექტში. ძირითადი საკითხი, რომელსაც ფილოსოფიური ანთროპოლოგია იკვლევს, არის კითხვა – რა არის ადამიანი? რა არის მისი არსი. ადამიანი, რომელიც არის, იყო და იქნება. რა უნდა ვიგულისხმოთ ადამიანში? სად არის მისი საზღვრები? რა არის მისი გარკვეულობა? ბიოლოგიური მოთხოვნილებების გარდა ადამიანს აქვს სხვა, სპეციფიკურ ადამიანური მოთხოვნილებანი. მათი მიზეზითა და მათ შესატყვისად იქმნება განსაკუთრებული, ხელოვნური სინამდვილე. ანთროპოგენეზის პროცესში ადამიანი გარდაქმნის თავის თავსაც და მის გარემომცველ ბუნებასაც. იგი ჩართულია ჰუმანიზაციის (გარემოს გარდაქმნა ადამიანის მიერ

ადამიანური კანონების შესატყვისად) და ჰომინიზაციის (იგი უფრო ადამიანური ხდება) პროცესში.

ფორმალურად, ნებისმიერი ფილოსოფიური მოძღვრება ადამიანის შესახებ, შეიძლება მივიჩნიოთ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიად. მიგანიჭოთ ამ ტერმინს უნივერსალური მნიშვნელობა (ანთროპოლოგია – ზომ ადამიანის შესახებ მოძღვრებას ნიშნავს). მაგრამ, მაშინ ყურადღების მიღმა დაგვრჩება სპეციფიკურ ანთროპოლოგიური თვალსაზრისი ადამიანის პრობლემის თაობაზე.

ტერმინი „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ მიგვანიშნებს, რომ არსებობს სხვა არაფილოსოფიური ანთროპოლოგიებიც. როგორც მ. შელერი აღნიშნავს, ადამიანის შესახებ არსებობს ბევრი მეცნიერება. მაგ.: ზოგადი ბიოლოგია, ადამიანის ფიზიკა, ფიზიოლოგია, ანატომია, ადამიანის ფსიქოლოგია, მეცნიერებათა კულტურის, სოციუმის შესახებ.

რაც მეტად შეისწავლეს ადამიანი, მით უფრო დაიკარგა იგი, როგორც მთლიანობა. შელერი თავის წიგნში, „ადამიანის ადგილი კოსმოსში“, გამოჰყოფს ანთროპოლოგიის რამდენიმე სახეს: 1. ზოგადი ანთროპოლოგია 2. ფიზიკური (სამედიცინო) ანთროპოლოგია 3. ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია 4. კულტურ-ანთროპოლოგია 5. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია.

აქედან, ისტორიულად ყველაზე ადრეულია ფიზიკურ-სომატური ანუ სამედიცინო ანთროპოლოგია. ის აღმოცენდა მე-18 ს-ში (დაუბენტონი, ბლუმენბახი, ზომერინგი) თავად სიტყვა „ანთროპოლოგია“ ჰუმანიზმის ხანას უკავშირდება, (ის ო.გასმანის ტერმინია, რომელმაც, 1596 წელს, ამ სათაურით წიგნი გამოსცა). ეს ანთროპოლოგია სწავლობს ადამიანს, როგორც ფიზიკურ არსებას, მის წარმოშობასა და განვითარებას (ანთროპოგენია), ადამიანთა რასების აღმოცენებას, ბიოლოგიურ სხვადასხვაობას და თავისებურებას, მემკვიდრეობის საკითხს (რა განსხვავებაა სიმაღლეს, თმის სტრუქტურასა თუ ფერს შორის და ა.შ.).

2. სპეციალური ანუ სისტემური ანთროპოლოგია (ანთროპომორფოლოგია), რომელიც ადამიანის ანატომიურ, ფიზიოლოგიურ, ემბრიონოლოგიურ და პათოლოგიების გამოკვლევებს აწარმოებს.

3. გამოყენებითი ანთროპოლოგია (ანთროპო-გეოგრაფია), რომელიც იკვლევს ადამიანისა და მიწის ურთიერთკავშირს, რასებისა და ხალხების დედამიწის ზედაპირზე განაწილების ფაქტორებსა და კანონზომიერებას. (როგორც ისტორიულად, ასევე აწმყოში. კლიმატისა და ლანდშაფტის გავლენას ადამიანის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაზე.)

4. ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია სწავლობს ადამიანის ფსიქიკურ სურათს. მისი ფსიქიკის გენეზისს, ფუნქციებს, სტრუქტურას.

ყველა ეს ანთროპოლოგია შეიძლება მივაკუთვნოთ ბუნებისმეტყველურ ანთროპოლოგიას, რადგან, ადამიანი განიხილება ბუნებრივ არსებად, გარემოსთან მჭიდრო კავშირში.

XIX ს-ში ამგვარმა ანთროპოლოგიამ მთლიანად მოიცვა ანთროპოლოგიის ცნება.

ადამიანის მიმართ ყურადღება არ შენელებულა არც XX ს-ში. თუ თვალს გადავავლებთ ამ პერიოდის ფილოსოფიურ მიმდინარეობებს ცხადი გახდება ის რეალობა, რომ ფილოსოფიურ მიმდინარეობებში (მიუხედავად იმისა, სპეციალურად იკვლევდნენ თუ არა ადამიანის პრობლემას), მაინც ჩანს ადამიანის გაგების გარკვეული სურათი. ასე მაგალითად, ერთ მიმდინარეობას, რომელიც იკვლევს ადამიანს როგორც მოქმედს, მიზნისა და ღირებულების დამდგენ არსებას, მის საზღვრით მდგომარეობას, თავისუფალ არჩევანს, გადაწყვეტილებების მქონე არსებად, უწოდებენ ექსისტენციალურ (ეთიკურ) ანთროპოლოგიას.

ანთროპოლოგიის სახეობას, რომელსაც ადამიანის არსება და მისი მოქმედება გამოჰყავს ადამიანის ისტორიული, კულტურული საქმიანობიდან, კულტურ-ანთროპოლოგია ჰქვია.

შელერის აღნიშვნით, მეტაფიზიკური ანთროპოლოგია, იგივე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიაა „ძირითადი მეცნიერება ადამიანის არსებისა და არსობრივი აგებულების შესახებ (Wesenaufbau), რომელიც იკვლევს ადამიანის ფუნდამენტურ არსებობას სამყაროში, მის ფიზიკურ, ფსიქიკურ და გონით საწყისებს“ (94, 32).

თეოლოგიური ანთროპოლოგია ადამიანს განიხილავს არა

როგორც თავისთავად არსებულს, არამედ, ღმერთთან მიმართებაში. ამ ტიპის ანთროპოლოგიას ადამიანი აინტერესებს როგორც „ღვთის მსგავსი და ხატი“, მისი შეძენილი ცოდვა, ორმაგი ბუნება, ცხოვრება, როგორც ხსნის გზა და ა.შ.

XXს-ში ასევე ჩნდება პოლიტიკური, სოციალური, პედაგოგიური და ა.შ. ანთროპოლოგიები, რომლებიც ძირითადად იძლევიან ემპირიულ მასალას ადამიანის ფილოსოფიური თეორიის ასაგებად.

არა გერმანულ, განსაკუთრებით, ინგლისური და ამერიკული სკოლების გავლენით ანთროპოლოგიის ცნება გამოიყენება კულტურის მოვლენების ასახსნელად. ამიტომ, იგი თავისთავაში აერთიანებს სოციოლოგიის, სოციოფსიქოლოგიის, ეთნოგრაფიის, ეთნოლოგიის, აგრეთვე ენათმეცნიერების, ისტორიის თუ არქეოლოგიის მონაცემებს.

XXს-ში გერმანულ ფილოსოფიაში გამოიყო სპეციალური, კონკრეტული მიმდინარეობა, რომელიც სათავეს იღებს მ.შელერის თვალსაზრისიდან და განვითარება ჰპოვა ა.გელენის, ო.პლესნერის, ე.როთჰაკერის, მ.ლანდმანის, გ.ჰენგსტენბერგის შრომებში. მათ კრიტიკულად დაამუშავეს აღნიშნული პრობლემა და შექმნეს სპეციალური ფილოსოფიური კონცეფციები ადამიანის არსის შესახებ.

ე.ი. ყველა ტიპის ანთროპოლოგია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის გარდა ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, თუ რა არის ადამიანი როგორც უკვე მოცემული და იკვლევს მის გარეგან ნიშნებს ან საქმიანობას.

კულტურანთროპოლოგია, როგორც დამოუკიდებელი აკადემიური დისციპლინა, XXს-ში გაფორმდა. მაშინ როცა, განსაკუთრებით ინტენსიურად დაიწყო ადამიანის პრობლემების შესწავლა და ევროპულ-ამერიკული ანთროპოლოგიური სკოლების წყალობით დამოუკიდებელ, სინთეზურ, ინტერდისციპლინარულ ცოდნის დარგად ჩამოყალიბდა.

კულტურანთროპოლოგია იმ თეზისებიდან ამოდის, რომ ადამიანის სამყარო კულტურის სამყაროა. ადამიანი ბიოლოგიურად ნაკლოვანი არსებაა, იგი ნაკლებადაა უზრუნველყოფილი ბუნებრივი მექანიზმებით. ამიტომ, იძულებულია სხვა წესით იცხოვროს, რათა

მოახერხოს „ბიოლოგიური არასრულყოფილების“ გადალახვა. არსებობის ეს სხვაგვარი ფორმაა კულტურა, რომელიც აყალიბებს მოვლენების სხვა, არაბიოლოგიურ წესრიგს და ამ სამყაროში იწყებს მოქმედებას. მაშასადამე, ყველა სხვა ცოცხალი არსებისაგან განსხვავებით, ანთროპოსი ცხოვრობს სხვა განზომილებაში - კულტურულ გარემოში.

თუ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ადამიანის ცნების დასადგენად განსჯას იყენებს, კულტურანთროპოლოგიისათვის ამოსავალია დაკვირვების მეთოდი. თუ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია აგებს განსაზღვრულ კონცეფციას ადამიანის არსის შესახებ, კულტურანთროპოლოგიის მიზანია დაადგინოს ის, თუ რა არის რეალურად მოქმედი ადამიანი, რა ისტორიული გზა განვლო მან, როგორც კულტურულმა არსებამ, რა გავლენას ახდენს მასზე კულტურული ფაქტორები, როგორ ყალიბდება კულტურული სიანხლები, როგორია ტრადიციების ტრანსცენდენციის მექანიზმი თაობიდან თაობაში, როგორია კულტურული პროცესების დინამიკა და სხვა.

ვინაიდან, კულტურანთროპოლოგიას ადამიანი ძირითადად აინტერესებს, როგორც ემპირიული არსება, ამიტომ, მისთვის დიდ მნიშვნელობას იძენს ეთნოგრაფიული, ეთნოლოგიური, არქეოლოგიური ისტორიული თუ ლინგვისტური მასალა.

კულტურანთროპოლოგთა უმრავლესობისათვის ნათელი არ არის „ადამიანური ბუნების“ ცნება იმიტომ, რომ, იგი სხვადასხვაგვარად გაიგება განსხვავებულ დროში, სივრცეში და ვითარებაში. ასე მაგალითად, ჯერ კიდევ ანტიკურ საბერძნეთში, სოფისტებს ესმოდათ, რომ, ადამიანს კულტურა ღმერთმა ან ბუნებამ კი არ უბოძა, არამედ, ადამიანმა თავად შექმნა. ამის საბუთად, სოფისტებმა ეთნოგრაფიული მასალაც კი მოიხმეს. კულტურათა სიმრავლე და არაერთგვაროვნება სწორედ ამაზე მიუთითებს. მათთვის სრულიად ნათელია და მისაღები დებულება: კულტურის შემოქმედი ადამიანია. ადამიანები თავად ქმნიან თავისი არსებობის წესს, ეს წეს-ჩვეულება ეხება კერძო პირსაც და არა მხოლოდ ადამიანს საერთოდ. პლატონმა დააფუძნა მოძღვრება წინასწარ არსებული მარადიული ნორმების შესახებ, რომელსაც ადამიანი ჯერ ცნობს,

ხოლო შემდეგ, ახორციელებს.

კულტურანთროპოლოგს სურს თავი დაიზღვიოს ანთროპო-ცენტრიზმისაგან; ამიტომ მიაჩნია, რომ კულტურა მოვლენების განსაკუთრებულ წესრიგს აყალიბებს, რომლის შესატყვისადაც ადამიანი მოქმედებს. ანთროპოლოგიურ სკოლებში კულტურა გამოყოფილია, როგორც ავტონომიური ფენომენი. მაგრამ, კულტურ-ოლოგიის თანამედროვე თეორიებში არ არის ერთნაირი პოზიცია. თუ კულტურანთროპოლოგიის ამერიკულ სკოლებში კულტურა განიხილება, როგორც უფრო ფართო ცნება, ხოლო საზოგადოება - სოციუმი - მის ქვესისტემად ითვლება, დიდი ბრიტანეთისა და საფრანგეთის კულტურანთროპოლოგები საზოგადოებას გაიაზრებენ, როგორც ყოვლისმომცველ ცნებას, ხოლო კულტურა მათ მიერ განიხილება, როგორც სოციუმის სისტემის ერთი ფუნქცია. ადამიანის, როგორც სოციალური აგენტის, ქცევის ატრიბუტი. ადამიანი კულტურას აითვისებს, როგორც საზოგადოების წევრი და მას მემკვიდრეობით გადასცემს. კულტურის ამგვარი გაგება მოუცილებელია სოციალურ გარემოში ინდივიდის ცხოვრებასთან. ადამიანი არ არსებობს რეალური სოციალური ჯგუფის გარეშე, ე.ი. ამ „რეალისტური“ კონცეფციებით კულტურა განისაზღვრება როგორც ჩვევების, წესების, ადათების, ინსტიტუტების ათვისება.

კულტურანთროპოლოგიაში, ამ ე.წ. რეალისტური თვალსაზრისის გარდა, არსებობს კულტურის სხვაგვარი ნორმატიული გაგებაც. კერძოდ, კულტურა გაიაზრება როგორც აქსიოლოგიურ იდეათა ერთობლიობა, რომელიც არსებობს „იდეათა ნაკადის“, „წარმოდგენათა ერთიანობის“ თუ „მოწინავე ინტელექტის“ სახით და რომელიც ყალიბდება გარკვეულ კულტურულ ველში ნორმატიული „პროექტებით“ ამ თვალსაზრისით, კულტურის განმსაზღვრელი არის ნორმატიული იდეა. კულტურა, ეს არის ინტელექტუალური, ჰუმანური იდეებისა და შემოქმედებითი მიღწევების ერთიანობა, ანუ კულტურა ყალიბდება გარკვეული ეპოქისა და დროის ჩარჩოში, როგორც პატერნული (სტერეოტიპული) ქცევებისა და ნორმატიული „პროექტების“ კავშირი.

კულტურანთროპოლოგიის ეს ნორმატიული თეორია ფი-

ლოსოფიური ანთროპოლოგიიდან იმ დებულებას ითვისებს, რომ ადამიანი არის კულტურის შემქმნელი არსება. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ქმნის ადამიანის გარკვეულ იდეას, მოდელს, არქეტიპს და კონკრეტული ადამიანი განიხილება როგორც მოვლენა, მიახლოება ან დაშორება ამ ნიმუშისაგან. ნორმატიულობა განმსაზღვრელია, რომლის მეშვეობითაც იქმნება ინდივიდუალობა. კულტურანთროპოლოგიის თვალსაზრისით, კი ამ სტერეოტიპში, მეტაფიზიკური ერთიანობის ძიებაში იკარგება ადამიანის ემპირიული სახე. იმის, გასაგებად თუ რა არის ადამიანის არსი, ჯერ უნდა ვიცოდეთ, როგორ მოქმედებენ, ურთიერთობენ, ცხოვრობენ ადამიანები რეალურად. მრავალფეროვანი სპექტრის ცოდნა საფუძველს შექმნის, რათა უფრო მყარი იყოს ჩვენს მიერ შემუშავებული კონცეფცია ადამიანის ბუნების შესახებ.

ამგვარად, შეიძლება ვთქვათ: კულტურის კონცეფცია გავლენას ახდენს ადამიანის კონცეფციაზე. ადამიანობას ხორცი ესხმება ინდივიდში, პიროვნულობას ჩვენ ვიძენთ გარკვეულ კულტურაში და მისი საშუალებით ცხოვრებას ვაძლევთ აზრს, მიმართულებას, ფორმასა და წესრიგს.

კულტურა აფორმებს ადამიანს და მას კულტურანთროპოლოგიურ სახეს აძლევს. თუ გვინდა თავიდან ავიცილოთ მეტაფიზიკური სტერეოტიპი, ცარიელი ანალოგიები, მკაფიოდ უნდა განვსაზღვროთ არა მხოლოდ კულტურათა ხასიათი, არამედ ინდივიდთა სახეებიც ამ კულტურაში. კულტურა არამარტო შეგუების იარაღია, არამედ, თავადაც ახდენს ახალი მოთხოვნების პროდუცირებას. ნებისმიერი კულტურა ფუნქციური უნდა იყოს, მან უნდა უზრუნველყოს სისტემის არსებობა და მისადმი ინდივიდის შეგუება. წინააღმდეგ შემთხვევაში, იგი კარგავს მნიშვნელობას და დროთა განმავლობაში ქრება. ამგვარია, კულტურანთროპოლოგების პათოსი.

ადამიანები, რასაკვირველია, იბადებიან გარკვეულ კულტურულ ველში და მოქმედებენ როგორც ინსტრუმენტები განსაზღვრულ კულტურულ პროცესებში, მაგრამ, ვინაიდან, ადამიანი პლასტიკური არსებაა, შეუძლია არჩევანის გაკეთება. ამიტომ, რეალურად ყოველთვის არსებობს სხვა კულტურების აღიარებისა და მიღების

ალტერნატივა.

კულტურანთროპოლოგიამ ადამიანი უნდა განიხილოს არა როგორც მხოლოდ კომპლექსი კონკრეტული პატერნული ქცევებისა, არამედ, გარკვეული გეგმების, ნორმატული იდეების და ნების ერთიანობა. ის მართავს ინდივიდის ქცევებს. ადამიანი ძირითადად დამოკიდებულია სწორედ ამგვარ „კულტურულ პროგრამებზე“. ადამიანს პოტენციურად ათეული სხვადასხვაგვარი ცხოვრების შესაძლებლობა აქვს, მაგრამ, რეალურად მხოლოდ ერთი ცხოვრობს.

ამგვარად, კულტურანთროპოლოგიისათვის ადამიანი არის თვითგანმსაზღვრელი აქტიური არსება. ვინაიდან, კულტურანთროპოლოგიას აქვს სინთეზური ცოდნის პრეტენზია, მან აუცილებლად უნდა გაითვალისწინოს ადამიანური ცხოვრების მრავალმხრივობა. ადამიანის რეალიზაციისათვის დიდად მნიშვნელოვანია, როგორც რეალური სამყაროს მოვლენები და ხდომილებები, ასევე, ემპირიული ცხოვრების მიღმა მყოფი კონცეპტები.

თუ კულტურას გავიგებთ, როგორც ფუნქციონირებად სისტემას და კულტურანთროპოლოგიას მივიჩნევთ მეცნიერებად, მაშინ მან უნდა შესძლოს პრაქტიკული ღირებულების მქონე შედეგის მიღება. თუ კულტურანთროპოლოგი კვლევის მიზნად დაისახავს ხალხებისა და რეგიონების, საზოგადოების კულტურის ისტორიის რეკონსტრუქციას, უნდა გამოიყენოს ისტორიული ან ევოლუციური მეთოდი და შეძლოს კულტურული პირობების, შესაძლებლობების, ეტაპების ფორმულირება.

მაშასადამე, კულტურანთროპოლოგიაში გაცნობიერებულია ის ფაქტი, რომ მისთვის, როგორც დამოუკიდებელი დისციპლინისათვის, მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ ემპირიული მასალა, ასევე ნორმატიული, აქსიოლოგიური სამყარო. რადგან, არც თუ უმნიშვნელო სოციალური თუ კულტურული პროცესები არსებობს ცნობიერი კონტროლის გარეშე. კულტურის ერთი ელემენტი შეძლება შესწავლოთ მეტი მეცნიერული სიზუსტით (ვთქვათ ენა), მაშინ, როცა, სხვა ტიპის კულტურული რეალობა იმავე მოთხოვნას ნაკლებად დაემორჩილება. მაგალითად, შეუძლებელია ზუსტად

გამოვთვალოთ რა არის კაცობრიობის მომავალი, როგორ ვითარდება ადამიანის ისტორია, თუმცა, შესაძლებელია ახლო მომავლის ტენდენციების პროგნოზირება.

კულტურანთროპოლოგიას და, საერთოდ, სოციალურ მეცნიერებებს გაუჭირდებათ იმ პროგრესის განმეორება, რაც საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებმა შეძლო. ამის მიზეზი კი, უპირველესად ყოვლისა, არის არა მხოლოდ სირთულე და მრავალფეროვნება შესასწავლი საგნისა (ამ შემთხვევაში ადამიანი და კულტურა), არამედ, თავად საგნის სპეციფიკა. ძალზედ ძნელია, შეიძლება, პრინციპულად შეუძლებელიც კი, ადამიანისა და კულტურის მეცნიერული დაფუძნება, ყველასთვის მისაღები ერთი მოდელის შექმნა, მაგრამ, ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ, კულტურანთროპოლოგიას არ შეუძლია მნიშვნელოვანი ცოდნა მოიპოვოს ადამიანისა და კულტურის შესახებ.

კერძო, სპეციალური ანთროპოლოგიური თეორიებისაგან განსხვავებით ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ადამიანს იკვლევს როგორც პრობლემას, რომელიც წანამძღვარია ყველა კონკრეტული ანთროპოლოგიური დისციპლინისათვის. იგი ეძებს ადამიანის ძირეულ ყოფიერებას, მის თავისებურებებს, რითაც განსხვავდება ყველა სხვა არსებულისაგან. მ. ჰაიდეგერმა თავის შრომაში „კანტი და მეტაფიზიკის პრობლემა“, რომელიც 1929 წელს გამოვიდა სხვაგვარად გაიაზრა კანტის ცნობილი კითხვები: რა შემიძლია ვიცოდე? რა უნდა გავაკეთო და რისი იმედი შემიძლება მქონდეს? რა არის ადამიანი? ახალი დროის ფილოსოფიამ სხვაგვარი დატვირთვა მისცა ამ კითხვებს, რომელიც განსხვავდებოდა ტრადიციული მიდგომისაგან. დღეს ფილოსოფიისათვის საინტერესო გახდა არა მხოლოდ კითხვა „რა“, არამედ „როგორ“. მნიშვნელობა მიენიჭა არა იმას თუ რას ვიმეცნებთ, რას ვაკეთებთ, და რისი გვწამს, არამედ როგორ ვიმეცნებთ, როგორ ვაკეთებთ და როგორ გვწამს.

ამგვარად დასმულმა კითხვებმა მოითხოვა ახლებური გააზრება და სხვაგვარი ინტერპრეტირება ადამიანის შემეცნების უნარის, მოქმედებისა თუ რწმენისა.

თავი I ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წინარე ისტორია.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, დამოუკიდებელ ფილოსოფიურ დისციპლინად XXს-ის პირველ ნახევარში ჩამოყალიბდა. მის აღმოცენებაში მნიშვნელოვანია, დროის, ეპოქის როლი.

დიდი სოციალური თუ პოლიტიკური კატაკლიზმები, რომელიც დამახასიათებელია ამ საუკუნისათვის, იყო ფონი და იმპულსის აღმძვრელი ბევრი მოაზროვნისათვის, რომლებიც ადამიანის პრობლემას იკვლევდნენ ამ ანთროპოლოგიური კატასტროფების ფონზე.

XIXს-ში ინტელექტუალურმა კაცობრიობამ საკმაოდ დიდი ცოდნა დააგროვა საკუთარი თავის შესახებ. ამ ტიპის კვლევა-ძიება განსაკუთრებით ინტენსიური გახდა სხვა კულტურებთან შეხებისა

და მათი გააზრების პერიოდიდან. იმ დროს, როცა კაცობრიობა ერთგვარ იზოლაციაში, კულტურულ-ისტორიულ კარჩაკეტილობაში ცხოვრობდა, კულტურა, ადამიანის გარემო გარკვეული სივრცით და დროით ისაზღვრებოდა (მაგ. შუა საუკუნეების ევროპა). შეიძლება ითქვას, რომ ანთროპოლოგიური კვლევა-ძიება ფაქტიურად არც არსებობდა. ამ მიმართულებით, მოაზროვნეთა ყურადღება წარიმართა ახალი აღმოჩენების ეპოქაში. ნელ-ნელა გაიკვლია გზა ე.წ. „ველურთა“ კულტურის, მათი წეს-ჩვეულებების შესწავლისა და შეფასების მოთხოვნამ. ახალი კონტინენტების აღმოჩენის კვალად საჭირო გახდა იქ მცხოვრები ხალხების ცხოვრების წესების ცოდნა. ეს უპირველესად საჭირო იყო მოგზაურთათვის, რომლებიც სულ უფრო და უფრო მეტად ითვისებდნენ დედამიწას.

საბუნებისმეტყველო ანთროპოლოგიის განვითარება ასევე დიდადაა დავალებული ბუნებისმეტყველების, მედიცინის (განსაკუთრებით ანატომიის) განვითარებით. ლინკემ ჩაატარა პირველი, არსებითაც დღესაც მნიშვნელოვანი კლასიფიკაცია. მანვე პირველმა გამოყო ცხოველთა სამყაროდან ადამიანი, როგორც ცალკე სახეობა homo sapiens-ის სახელწოდებით.

მაშინ, როცა, რასების განსხვავებას უმეტესწილად, კლიმატისა და გარემოს ზეგავლენით ხსნიდნენ, კანტმა პირველად გააცნობიერა მემკვიდრეობის მნიშვნელობა ამ ახსნისათვის. ადამიანის მსგავს მაიმუნებთან ბიოლოგიური სიახლოვის აზრი პირველად წამოაყენეს ლამარკმა და ლოურენსმა, მაგრამ, ამ აზრმა არსებობის უფლება მოიპოვა დარვინის, ჰეკელისა და ჰეგსლის შრომების შემდეგ.

ხალხთა და კულტურების რასობრივი თვისებებიდან გამოყვანის ცდა იყო მანერის, ედვარდის, კნოხის, ბობინოს თვალსაზრისები. სპენსერმა დასაბამი მისცა სოციოდარვინიზმს, რომელსაც მოგვიანებით გამოეყო სოციალანთროპოლოგიის ევროპული სკოლა (გალტონი, ამონი, შალმაიერი) ისინი ძირითადად იკვლევდნენ მემკვიდრეობისა და ადამიანის შემოქმედებითი უნარის სოციალურ ფენებთან ურთიერთობასა და კავშირს.

ფრანგმა ექიმმა, ბროკამ 1859 წელს პარიზში დააარსა პირველი ანთროპოლოგიური საზოგადოება. მსგავსი საზოგადოე-

ბები 1860-1890 წლებში ჩამოყალიბდნენ გერმანიაში, იტალიაში, რუსეთში, ავსტრიაში, ინგლისში, ესპანეთში, ა.შ.შ.-ში, ბელგიაში, იაპონიაში. ამ საზოგადოებებში თანამშრომლობდნენ ანატომები, ისტორიკოსები, ეთნოგრაფები, ლინგვისტები. ისინი ძირითადად იყენებდნენ კვლევის ბუნებისმეტყველურ მეთოდს. „ანთროპოლოგიური საზოგადოების“ ბუმი დასრულდა 1914 წელს, პირველი მსოფლიო ომის დაწყებისთანავე.

პირველი მსოფლიო ომის წინ, მ.შელერმა დაწერა სტატია „ადამიანის იდეისათვის“, რომელშიც გამოთქვა თვალსაზრისი, რომ ფილოსოფიის ყველა ცენტრალური პრობლემა ერთ კითხვამდე დადის - „რა არის ადამიანი“.

ადამიანს ყველა დროში ჰქონდა საკუთარი თავზე გარკვეული ცოდნა, მაგრამ, იგი სპეციალურად არ იკვლევდა თავის თავს. XIX ს-თვის იმდენი ერთმანეთის საწინააღმდეგო რამ ითქვა ადამიანის შესახებ, რომ, ერთი ყველასაგან გაზიარებული აზრი ადამიანზე უკვე აღარ არსებობს. შეირყა ადამიანის წარმოდგენა, საკუთარ თავზე როგორც რელიგიურ, ასევე გონიერ არსებაზე. შოპენჰაუერის, მარქსის, ნიცშეს და ფროიდის თვალსაზრისების შემდეგ, მკვიდრდება შეხედულება, რომ, ადამიანი (შესაბამისად კაცობრიობა) რეალურად გონებით კი არა, არამედ, სულ სხვა ძალებით იმართება.

ადამიანის პირველი ნაბიჯები ინტელექტუალურ კულტურულ ცხოვრებაში შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორც გონების გარკვეული მორგება გარემოსთან.

1. ადამიანი ანტიკური, შუა საუკუნეების და ახალი დროის ფილოსოფიაში

ფილოსოფიის ისტორიიდან ცნობილია, რომ თავისი განვითარების ადრეულ პერიოდში ბერძნული ფილოსოფია ძირითადად ცდილობდა უნივერსუმის შემეცნებას. ამიტომ, მიაჩნიათ, რომ, წინარე სოკრატული ფილოსოფია „ნატურფილოსოფია“, კოსმოლოგიური მეტაფიზიკაა. შეიძლება ითქვას, კოსმოლოგიური და ანთროპოლოგიური აზროვნების საზღვარზე დგას პერაკლიტე. მას უკვე კარგად

ესმის, რომ, ბუნების საიდუმლოს გასაგებად, აუცილებელია ადამიანის ბუნების გაგება (ცნობილია მისი გამოთქმა „მე გამოვიკვლიე საკუთარი თავი“). თვითრეფლექსიის გზით ჩვენ უნდა გავიგოთ რეალობა და მისი მნიშვნელობა.

ასეთმა სააზროვნო ტენდენციამ განსაკუთრებით მოიკიდა ფეხი სოკრატეს დროიდან. სოკრატემ სრულიად ახალეზურად შეხედა მანამდე არსებულ პრობლემებს და მის მთავარ კითხვად იქცა რა არის ადამიანი? ერთადერთი უნივერსუმი, რომელსაც სოკრატე ცნობდა და სწავლობდა იყო ადამიანი. მას რომ ჩამოეყალიბებინა ფილოსოფიური სისტემა, იგი მკაცრად ანთროპოლოგიური იქნებოდა.

სოკრატე პირველი წმინდა ეთიკოსია, დაინტერესებულია მხოლოდ შინაგანი ადამიანური სამყაროთი. იგი იძლევა ადამიანის ინდივიდუალური თვისებების დეტალურ ანალიზს. განსაზღვრავს თუ რა არის სიკეთე, სამართლიანობა, ზომიერება, სიმამაცე.

სოკრატისეული სიახლეა არა იმდენად ობიექტური შინაარსი, რაც მისი აზროვნებიდან გამომდინარეობს, არამედ, სრულიად სხვა ტიპის ფილოსოფიური მეთოდი. სოკრატემდე აზროვნება განიხილებოდა, როგორც ინტელექტუალური მონოლოგი, ჭეშმარიტება კი, როგორც უკვე მოცემული, მზა ნივთი, რომლის მოხელთება, ათვისება შეიძლებოდა ინდივიდუალური ძალისხმევით. სოკრატე არ იზიარებს ამ თვალსაზრისს. მისთვის ემპირიული დაკვირვება თუ ლოგიკური ანალიზი (როგორც ამას სოკრატემდე იყენებდნენ) მიუღებელია, არა ეფექტურია. მხოლოდ ადამიანთან უშუალო კონტაქტით, დიალოგით შეიძლება მივაღწიოთ სასურველ შედეგს.

სოკრატეს აზრს აგრძელებს პლატონი, რომელიც ამბობს, არ შეიძლება ჭეშმარიტება მივაკუთვნოთ ადამიანის სულს. ჭეშმარიტება თავისი ბუნებით, შეილება დიალექტიკური აზროვნებისა. ამგვარად, ადამიანი არის არსება, რომელიც მუდმივად ეძებს საკუთარ თავს, თავის არსებობის ყოველ წამს გამოიცდება და თავად ამოწმებს საკუთარი არსებობის პირობებს. სწორედ, კრიტიკულ განწყობაში საკუთარი ცხოვრებისადმი მდგომარეობს ამ ცხოვრების რეალური ღირებულება.

თუ გავიხსენებთ პლატონის მოძღვრებას სულისა და სხეულის დუალიზმის შესახებ, სული იმქვეყნიურ სამშობლოში გადასახლება, სადაც იგი ამქვეყნიური, მონური ტყვეობის შემდეგ ბრუნდება, როდესაც ბატონდება ლოგოსი. შეიძლება ვთქვათ, რომ ეს იგივეა, რაც ადამიანური გონის მიერ სხეულიდან მომდინარე ლტოლვების შეკავება. (ეს პრობლემა დღემდე აქტუალურია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის).

როგორც, შესავალში ვთქვით, განუზომლად დიდია სოფისტების დამსახურება „ანთროპოლოგიურ შემობრუნებაში“. ჯერ კიდევ, პარმენიდე ამბობდა, რომ ჩვენი გრძნობადი სამყარო მოჩვენებაა. მის უკან დგას თავისთავად არსებული სამყარო, რომელსაც ჩვენი გრძნობის ორგანოები ამახინჯებენ. ნამდვილი სამყაროს წვდომა მხოლოდ გონებით შეიძლება. პარმენიდე ცდილობს გრძნობადი ილუზიის მოხსნას გონით ჭეშმარიტ ყოფიერებაში შეჭრით. პროტაგორასათვის ყველაფრის საზომი ადამიანია. ეს როდი ნიშნავს მისი შემეცნების ნაკლოვანებას. პირიქით, კიდევ უნდა ამავბდეს ამით, რადგან იგი სამყაროს ცენტრია. ამ თვალსაზრისითაც შეიძლება მივიჩნიოთ სოფისტები თანამედროვე ანთროპოლოგიური ფილოსოფიის წინამორბედებად.

ბერძნები იყვნენ პირველები, რომლებიც ადამიანის შემეცნებას ცდილობდნენ არა ღმერთიდან, არამედ, საკუთარი თავიდან, მისი გონითი უნარებიდან. ადამიანი არსებაა, რომელსაც აქვს გონება. უკვე ბერძნებთან იკვეთება ადამიანის, როგორც თეორეტიკოსის სურათი. პლატონი ხილული სამყაროს მიღმა ჭვრეტდა და ცნობდა უცვლელ არქეტიპებს და ნიმუშებს. ამქვეყნიური საგნები მხოლოდ მიწიერი პორტრეტები არიან მარადიული ნორმატული იდეებისა. ადამიანი ჯერ ცნობს მარადიულ ნორმებს და ნიმუშებს და მხოლოდ ამის შემდეგ ცდილობს მის განხორციელებას. ასე მოახერხა პლატონმა განედევნა თვითნებობის მომენტი ადამიანის მოქმედებიდან, მაგრამ, ამავე დროს, მხედველობიდან დაიკარგა ადამიანის შემოქმედების უნარი, რაც ასე მნიშვნელოვანი იყო სოფისტებისათვის.

სოფისტებმა (პროტაგორა, კინიკოსები) კარგად იცოდნენ, რომ ბუნებამ ადამიანი გააჩინა როგორც ნაკლოვანი არსება, რომლის

შეესებაც მან ხელოვნურად უნდა მოახერხოს - შექმნას კულტურა. დიოგენესათვის, ის, რომ, ადამიანს აქვს განვითარებული გონება, შეუძლია გამართული სიარული, აქვს ხელები, მეტყველებს, ბიოლოგიური ხარვეზის კომპენსაცია კი არ არის, არამედ, ადამიანის დიდი, თვისობრივი უპირატესობაა.

სოფისტებმა ადამიანის თავისუფლებას, შემოქმედებას, შემეცნებაშიც მიაგნეს. არა მხოლოდ ინსტიტუტები იქმნებიან ადამიანების მიერ, არამედ ადამიანური ჭეშმარიტებანიც ჩვენს მიერ იქმნება. საგნებს იმ ხარისხის ნამდვილობა აქვთ, რამდენადაც ჩვენი გრძნობები გამოხატავენ და გონება მოიაზრებს. ამგვარად, შემეცნება გამოსახავს არა ჩვენგან დამოუკიდებელ სამყაროს, არამედ, აგებს ჩვენი ორგანიზაციის შესატყვის ადამიანურ სამყაროს საკუთარი აქტივობის შესაბამისად, ამიტომ, ყველა ადამიანს საკუთარი სამყარო აქვს.

ადამიანისათვის რომ სოციალიზაცია აუცილებელია ამას, თვალსაჩინოდ უჩვენებდა არისტოტელე. საზოგადოება გარდაქმნის ადამიანს და მისი არსებობის პირობაა.

ანტიკურ სამყაროში მეტად გავრცელებულია ადამიანის გაგება როგორც გონებისა და შემეცნების უნარის მქონე არსებისა (არისტოტელე და ციცერონი). ბერძნებისათვის სამყარო კანონზომიერი „კოსმოსია“, რომელიც უმაღლესმა გონებამ გეგმაზომიერად მოაწესრიგა. პლატონისათვის პლანეტები სულიერნი არიან, ჰერაკლიტე და სტოიკოსები ლაპარაკობენ სამყაროს ლოგოსზე. ადამიანური ლოგოსი სამყაროს ლოგოსის ჩანასახია. ადამიანური გონება შეესატყვისება ღვთაებრივ-კოსმიურს. პლატონის „ტიმაიოსის“ მიხედვით, ადამიანი ღმერთის უშუალო მეგობარია. მას შეუდარებლად მაღალი ადგილი უკავია ვიდრე სხვა ცოცხალთ. ბერძნებისათვის ადამიანი განსაკუთრებული არსებაა თავისი გონების გამო. პლატონისათვის მოაზროვნე ცნობიერება უმაღლესი ნაწილია სულისა.

მაგრამ, ადამიანში გონება ყველაფერი როდია მას უპირისპირდება სხეული, ლტოლვა, გრძნობა. ადამიანს გაორებული ბუნება აქვს. ისევე, როგორც, პლატონისათვის იდეასა და სინამდვილეს

შორის არსებობს ნაპრაღი. დუალისტურია ადამიანის ბუნებაც. იგი ცხადია მიწიერი არსებაა, მაგრამ, გონებით მაღალ სფეროსაც ეკუთვნის. სწორედ, ადამიანის ამგვარობა ქმნის დაძაბულობას, გაორებას. აქედან ხსნა ბერძნული აზროვნებისათვის იმაშია, რომ შემოჰყავს ღირებულებების იერარქია. გონება უმაღლესია და თუ მას ვერ მივყვებით, ეს ჩვენი სისუსტის მაჩვენებელია. როგორც სოკრატე ფიქრობს, ასე იმიტომ ხდება, რომ ადამიანები ჭეშმარიტ ცოდნას არ ფლობენ. როგორც პლატონისათვის იდეა აქცევს საგანს იმად, რაც არის, ასევე გონება აქცევს ადამიანს ადამიანად. ამიტომ, პლატონთან და არისტოტელესთან ადამიანი ამქვეყნად სტუმრად გრძნობს თავს და მიისწრაფის, რათა მაღალ სამშობლოს დაუბრუნდეს.

ასე მაგალითად; პლატონისათვის გონება მოდის მაღალი სამყაროდან და სიცოცხლეში, სხეულში დროებით სახლდება. „ნამდვილი“ სამყაროდან სულს მოაქვს კანონი, ჭეშმარიტებისკენ სწრაფვა, მართალია სხეულში ჩამოსვლის შემდეგ მნიშვნელოვნად სუსტდება გონების ძალა და მახინჯდება, მაგრამ, მაინც ბევრ რამეს სწორად იმეცნებს (რადგან გონებაა) და ახერხებს სიცოცხლის მართვას. არისტოტელეს მოძღვრების მიხედვით, თავიდან გონება დაკავებულია პრაქტიკული მიზნებით, იგი სიცოცხლეს ემსახურება, მაგრამ, როგორც კი დროს გამონახავს, მიდის მაღალი მიზნებისაკენ, თეორიული გონებისაკენ - ფილოსოფიისა და მეცნიერებისაკენ. პირველს მან პრაქტიკული გონება უწოდა, მეორეს თეორიული. მხოლოდ, ეს უკანასკნელი წვდება საგანთა მეტაფიზიკურ არსს. ე.ი. ბერძნულ აზროვნებაში ადამიანი უკვე ჩანს, როგორც თეორეტიკოსი არსება. პლატონი ხილულ სამყაროს მიღმა ცნობდა უცვლელ ნიშნებს, არქეტიპებს. ამქვეყნიური საგნები არიან მხოლოდ მიწიერი პორტრეტები მარადიული ნორმატული იდეებისა. ქმნადობა იმეორებს ზედროულ არსს. ადამიანის წინაშე დგას ამოცანა იდეების ჭვრეტით ზეასვლისა („სათნოება არის ცოდნა“).

ადამიანის არსის იმგვარი გაგება, რომელიც შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში ჩამოყალიბდა და ქრისტიანული რელიგიითაა დაღდასმული, დღესაც ფართოდაა გავრცელებული რელიგიურ

ანთროპოლოგიაში. სამყარო, ქრისტიანული რელიგიის თანახმად, როგორც ნეოპლატონიკოსები მიიჩნევდნენ, ემანაციის შედეგი როდია, არამედ, ღმერთის, როგორც პიროვნების თავისუფალი აქტი — შემოქმედებაა, კრეაციაა. ბიბლიის მიხედვით, ღმერთმა სამყარო შექმნა არარასაგან, სიტყვის ძალით. ადამიანი შექმნა კერძო აქტით. „თავის მსგავსად და ხატად“ და „შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისა.“

მთელი შუა საუკუნეების ევროპული ფილოსოფია განპირობებულია ქრისტიანული მსოფლმხედველობრივი მოდელით, და ადამიანის პრობლემა ძირითადად განიხილება ადამიანისა და ღმერთის მიმართების კრილში. ქრისტიანული მსოფლმხედველობისათვის ნიშანდობლივია ადამიანის დუალისტური გაგება. ადამიანი ესაა სხეულისა და სულის, გრძნობადისა და ზეგრძნობადის კავშირი. ამასთანავე, ადამიანი დაჯილდოებულია თავისუფალი ნებით. იგი თავადაა პასუხისმგებელი თავის მოქმედებაზე. ბიბლიური დოქტრინა ადამიანის ცხოვრებას ძირითადად განიხილავს ცოდვის, მაღლის, აღსარების, მონანიების, სიკეთის, ბოროტების, ხსნისა და სულის უკვდავების კონტექსტში.

თუ შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში განსაკუთრებული ადგილი ეთმობა ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთობის პრობლემებს, უკვე XV საუკუნეში, ევროპაში, (იტალიაში,) ჩამოყალიბდა ახალი მსოფლმხედველობა, რომლისთვისაც წარმართველად იქცა არა ღმერთისა და ადამიანის მიმართების საკითხის გარკვევა, არამედ, ადამიანის გონების ავტონომიურობის პრობლემა. წინა პლანზე წამოვიდა გრძნობადის, ხილული სამყაროსა და ღირებულების გააზრების მნიშვნელობა. ამ ქვეყნიური ცხოვრება შეფასდა არა როგორც ცოდვაში ჩავარდნის პირობა, არამედ ღმერთის მიერ შექმნილი რეალობა. აღორძინების პერიოდის მოაზროვნეთათვის ადამიანი არის შემოქმედი, ღირებულებების შემქმნელი არსება.

თუ როგორი იქნება ადამიანის ცხოვრება, დიდადაა დამოკიდებული თავად მასზე, რადგან, იგი ღმერთმა თავისუფალი ნებით, არჩევანის უნარით დააჯილდოვა. ადამიანი პასუხისმგებელიცაა თავის მიერ შექმნილზე, თავად ქმნის საკუთარი ცხოვრების

წესს, თავად აყალიბებს საკუთარ თავს. მას შეუძლია დაეშვას ცხოველამდე და ამაღლდეს ღმერთამდე, ეზიაროს ღვთაებას.

ევროპულ აზროვნებაში ახალი დროის ფილოსოფიას სრულიად სხვა პრინციპები და პრობლემები შემოაქვს ადამიანის არსების გააზრებაში. ესენი, უწინარეს ყოვლისა, არიან „დიდი რაციონალისტები“ და მათ შორის უპირველესია ფრანგი ფილოსოფოსი რენე დეკარტი. მისი აზრით, ადამიანის სტრუქტურა იმეორებს სამყაროს სტრუქტურას. სამყარო ორი სუბსტანციის კავშირია. ესაა სული და მატერია. ადამიანი უპირველესად სულია, რომლის მთავარი ატრიბუტი გონება-აზროვნებაა. მაგრამ, იგი ამავე დროს არის განფენილი სხეული. დეკარტის აზრით, ფილოსოფიის ყველაზე ცხადი და უეჭველი დებულებაა „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“. ადამიანი არის მოაზროვნე სხეული (ნივთი). სწორედ, სულია ის, რაც ადამიანს განასხვავებს ყველა სხვა არსებულისაგან.

როდესაც მე ვაზროვნებ, ბევრ ჩემ დებულებას ვიღებ გრძნობათა საშუალებით, მაგრამ, ხშირად ხდება რომ გრძნობადობა შეცდომაში გვაგდებს, გვატყუებს. მხოლოდ ის დებულება, რომელიც გაუძლებს დაეჭვებას, უნდა ვაქციოთ ფილოსოფიის ამოსავალ პრინციპად. ასეთი პრინციპი არ შეიძლება იყოს გრძნობადი ცოდნა, რადგან ხშირად მცდარია. ასევე ვერ დავეყრდნობით თეორიულ ცოდნას, ვინაიდან ჩემს მიერაა შემუშავებული. იქნებ, ის სინამდვილე, რომელსაც მე ვაქცევ ჩემს თეორიულ განზოგადოებებში და ჩემთვის სიცხადისა და გარკვეულობის ნიშნად მხოლოდ მოჩვენება და ილუზიაა.

ერთად-ერთი ცხადი მიცემულობა ალბათ ისაა, რომ, მე ვაზროვნებ – ფიქრობს დეკარტი. რადგან, მხოლოდ მოაზროვნე შეძლება შეცდეს, მოტყუდეს, ამიტომაც მისთვის „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“ უეჭველი, ცხადი, პირველი და ჭეშმარიტი დებულებაა. იგი არ არის დედუქციის გზით მიღებული დებულება. არამედ უშუალო, ცხადი ხედვის, ინტუიციის ნაყოფია. მას როგორც ჭეშმარიტს ჭვრეტს ჩვენი გონების „ბუნებრივი სინათლე“.

დებულება „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“ არის ჭეშმარიტი კრიტერიუმი. ინტუიციის წყალობით საბუთდება ღმერთის არსებო-

ბაც. რადგან, მე მაქვს იდეა, ამიტომ იგი კიდევ უნდა არსებობდეს. მაგრამ, სხეულისა და სულის დეკარტისეული გაგება გადაულახავ წინააღმდეგობას წააწყდა, რომელიც ფილოსოფიაში სულისა და სხეულის დუალიზმის პრობლემითაა ცნობილი.

დეკარტის რაციონალიზმის დაუპირისპირდა ინგლისური ემპირიზმი (ბეკონი, ჰობსი, ჰიუმი). მათი თვალსაზრისით შემეცნების საყრდენი ემპირიაში, გამოცდილებაშია და არა გონებაში. ყველაფერი ის, რასაც ცოდნას ვეძახით აღქმის საშუალებით მიიღება და ცდაში შემოწმდება. სამწუხაროდ, ადამიანები ხშირად ივიწყებენ ამ კრიტერიუმს და ცრურწმენებით ხელმძღვანელობენ.

ასე მაგალითად, ბეკონი რამდენიმე ცრურწმენას (იდოლას) ჩამოთვლის, რომელიც წინ ელობება ადამიანს, რათა მან სწორად განაზოგადოს შემეცნება. ესაა: 1. გვარის იდოლა. იმგვარი ტიპის ცრურწმენა, როდესაც ადამიანი საკუთარი თავის შესაბამისად განსჯის ბუნების საგნებს. ეს არის თანდაყოლილი იდოლა, და ადამიანის არსშია. ადამიანი თავისი გონითი მიდრეკილების გამო, საგნებში მეტ წესრიგს ვარაუდობს, ვიდრე სინამდვილეშია. 2. ე.წ. გამოქვაბულის იდოლა, რომელიც ასევე თანდაყოლილია, მაგრამ, ახასიათებს არა გვარს, არამედ, ცალკეულ ადამიანს. 3. მოედნის იდოლა, რომელიც ადამიანთა ურთიერთობას და კავშირში წარმოიქმნება. 4. თეატრის იდოლა, რომლის მიხედვითაც იქმნება ფილოსოფიური სისტემები, რომლებიც სავსეა მოგონილი სამყაროებით.

ადამიანმა ყველა იდოლა უნდა მოიშოროს თავიდან მკაცრი და სასტიკი გადაწყვეტილებით ფიქრობს ბეკონი მხოლოდ, მაშინაა ჩვენი გონება სრულიად თავისუფალი და განწმენდილი მისგან. ჩვენი ცნებები და აქსიომები საჭიროა იკვებებოდნენ ჭეშმარიტი ინდუქციით - ეს არის იდოლების მოშორების ეფექტური საშუალება.

ინდუქციური მეთოდის გამოყენებით ბეკონი ცდილობს შექმნას - ახალი, სპეკულატიურისაგან არსებითად განსხვავებული ბუნებისმეტყველური კვლევის მეთოდი, რომელიც ცრურწმენებისაგან გაათავისუფლებს ადამიანის გონებას. ეს იყო „ბუნებრივი“

ფილოსოფიის დოქტრინა, ცდაზე დაფუძნებული. ამგვარი მეთოდით შეიარაღებული ადამიანი მოიპოვებს უფრო ზუსტ ცოდნას, ამ ცოდნის მეშვეობით, ადამიანი უფრო გამყარდება და გაძლიერდება რეალურ სამყაროში, ადამიანს რელიგიურმა რწმენამ არ უნდა შეუშალოს ხელი მეცნიერულ საქმიანობაში.

ლოკის ემპირიზმი ასევე დაუპირისპირდა დეკარტე - ლაიბნიცის რაციონალიზმს, რომელთა თვალსაზრისითაც აზროვნება, არა მხოლოდ უმაღლესი, არამედ ერთადერთი ფორმაა შემეცნების. ლოკისათვის ყოველგვარი შემეცნება იწყება აღქმით. ცხოველებსაც შეუძლია შემეცნება, ისინი ცოცხალი, განსულიერებული არსებანი არიან. ლოკისა და ჰობსის ემპირიზმით შეუძლებელია ცხოველსა და ადამიანს შორის არსებული ნაპრაღის ამოვსება. ლოკთან ცნებები აღმოცენდებიან აღქმათა გაფერმკრთალებით. ემპირიზმისათვის ცნებითი აზროვნება შემეცნების მიზანია.

ადამიანის აზროვნების ამგვარი გაგება იცვლება ვიკოს, ბაუმგარტენის, ჰამანის, ჰერდერისა და სხვა გერმანელი რომანტიკოსების შემდეგ. მათთვის გრძნობადი შემეცნება ცნებითი აზროვნების მოსამზადებელი საფეხური კი არ არის, არამედ, დამოუკიდებელია და თავისი ძალით სრულიადაც არ ჩამორჩება მას, უფრო პირიქით, კიდევ აღემატება. თუ მანამდე „გრძნობადს“ უყურებდნენ როგორც ისეთ „რაობას“ რომელიც დაქვემდებარებულია, ქვედა საფეხურია, სრულიადაც არ ახდენდნენ მის შიგნით დიფერენციაციას, ახლა, გრძნობის წინ წამოწევა შედეგი იყო გრძნობადი სამყაროს ახლებური გაგებისა. თუ ადრე გრძნობადი აღქმა ექვემდებარებოდა აზროვნებას, ახლა, კვლავ აღსდგა დუალიზმი მონიზმის საწინააღმდეგოდ (განსაკუთრებით გოეთეს დროს) აღქმა იმეცნებს არა მხოლოდ ემპირიულ დაბალ მატერიალურ სინამდვილეს, არამედ, წვდება მასში ჩასახლებულ ღვთაებრივს. ამ შემთხვევაში, აღქმა წმინდა აზროვნებაზე მაღლა დგება, რადგან, სიმბოლოში ჩაწნული აზრი გაცილებით მდიდარია, ვიდრე მატერიისაგან თავისუფალი, მისგან მოწყვეტილი, იზოლირებული აბსტრაქციები, რომელსაც აზროვნება მიმართავდა. ამიტომ არის, რომ, გოეთეს დროს, განსაკუთრებით ფასობს ესთეტიკური და

ისტორიული ჭვრეტა, რომელიც ადამიანის წინაშე აღებს „საიდუმლოებების“ კარს, რომელსაც ვერასოდეს ვერ მიწვდება მხოლოდ მოაზროვნე გონება.

უნდა გავისენოთ, რომ, XVIII-ში აზროვნებად უკვე აღარ ესმოდათ ვთქვათ, ემოციურად შეფერადებული იდეათა პლატონური ჭვრეტა, ან სპინოზასეული ინტუიცია, რომელიც ცდილობდა სამყაროს ძირების წვდომას, არამედ, რაციონალიზმის გავლენით, აზროვნება იყო განსჯადი, დამშლელი, მზომავი, რომელიც, საგანს შლის რაოდენობრივ ნაწილებად. ასეთი აზროვნების კორელატი კი ხიბლწართმეული, საიდუმლოებას მოკლებული ბუნებაა, ისეთი, როგორიცაა ამ პერიოდის მატერიალისტების „უღმერთო ბუნება“, „მკვდარი, უსიცოცხლო“ სამყარო. იმისათვის, რომ გაიხსნას სამყაროს ჭეშმარიტი მიჩქმალული სიღრმეები, საკმარისი არ არის მხოლოდ აზროვნების ან გრძნობადი აღქმის ცალ-ცალკე გამოკვლევა. არამედ, უნდა მივმართოთ თავად ადამიანს. რომელიც, არც ცალკე აზროვნებაა და არც აღქმა, არამედ, მთლიანი სუბიექტია, ჩაერთულია სამყაროში. მისი შინაგანი ძალების ამოქმედებით სამყარო არა მხოლოდ მოაზრებადია, განცდადიცაა (შეღერთან მას შეესაბამება „ინტენციონალობის“ ცნება.) XIX-ში, დიდი რაციონალისტების შემდეგ, კვლავ მნიშვნელოვანია ეს პოზიცია. (გავიხსენოთ სიცოცხლის ფილოსოფია და სიღრმის ფსიქოლოგია.)

ამგვარად, ახალი ტიპის ანთროპოლოგია უკვე აღარაა ორიენტირებული ადამიანის მხოლოდ შემეცნების ფუნქციაზე, მას ცოცხალი, შემოქმედი ადამიანი აინტერესებს. თუ გოეთეს დროს სიცოცხლეს პირველად წამოწევნ წინ გონებასთან მიმართებაში, ფრიდრიხ ნიცე კიდევ უფრო რადიკალურია. მისი აზრით, უნდა აღიკვეთოს, განიღვენოს გონების უგუნური პრეტენზიები და გზა გავუხსნათ სიცოცხლეს, მის ძალასა და მშვენიერებას.

თვალსაზრისი, რომ გონება დეტერმინაციის შედეგი შეიძლება იყოს (იქნება ეს დეტერმინატი გარეთ მატერიაში, სოციალურში, კულტურულში, ტრადიციულში თუ შიგნით, სიცოცხლეში, ნებაში, არაცნობიერში, ლტოლვებში...) XIX-ში შემუშავდა.

ფილოსოფიამ თავისი ხანგრძლივი არსებობის მანძილზე

მშვენივრად უჩვენა, რომ მუდმივი ფილოსოფიური პრობლემა, სხეულებრივი და სულიერი, დეტერმინიზმი და ინდეტერმინიზმი – თავისუფალი არჩევანი, არ შეიძლება ერთხელ და სამუდამოდ გადაიჭრას. დღეს, მეცნიერული პლურალიზმის ეპოქაში ცალკეული მეცნიერებანი რეალობის ისეთ განსხვავებულ სურათს წარმოგვიდგენენ, ისეთი კალეიდოსკოპურია სინამდვილე, რომ, ეს სურათები ზოგჯერ ერთმანეთსაც კი ეწინააღმდეგებიან, მაგრამ ისინი თანხმობაში არიან „რეალობის მთლიანობასთან“. ძალაშია ფრაზა: „ერთიანობა, მიუხედავად მრავალფეროვნებისა“. ეს ეხება ადამიანსაც, და უპირველესად მას. თავისუფალი არჩევანია: „თავისუფლება, მიუხედავად დეტერმინიზმისა“. ნიკოლაი ჰარტმანის ფორმულირებით: „ავტონომია, მიუხედავად დამოკიდებულებისა“.

2. კანტის ანთროპოლოგიური კონცეფცია

განუზომლად დიდია ი. კანტის წვლილი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ჩამოყალიბებაში. ამის საილუსტრაციოდ, მთელი მისი შემოქმედება გამოდგება. გავიხსენოთ კანტის ცნობილი ბარათი შტიდლინისადმი, სადაც წერს: „წმინდა ფილისოფიის სფეროში მე უნდა გადამეწყვიტა სამი ამოცანა:

1. რა შეიძლება ვიცოდე (მეტაფიზიკა)
2. რა უნდა გავაკეთო (მორალი)
3. რისი იმედი შეიძლება მქონდეს (რელიგია)

თუ სრულყოფილად მოვახერხე ამ კითხვებზე პასუხი, მაშინ პასუხი მაქვს მეოთხე კითხვაზეც – რა არის ადამიანი“. თავის „ლოგიკის“ შესავალში, კანტი ამ აზრს კიდევ უფრო აზუსტებს „არსებითად შესაძლებელია ყველა ეს საკითხი დაყვანილ იქნეს ანთროპოლოგიაზე, რადგან პირველი სამი კითხვა მიეკუთვნება ბოლო კითხვას“ (43,86). გავიხსენოთ ის საზღვრები, რომელშიც კანტი ათავსებს ანთროპოლოგიას. „მოდვრება, რომელიც ეხება ადამიანის შესახებ ცოდნას, გადმოცემულს სისტემური სახით, შეიძლება იყოს, ფიზიოლოგიური ან პრაგმატული“. ფიზიოლოგიური ანთროპოლოგია იკვლევს, თუ „რას ქმნის ბუნება ადამიანისაგან“,

ხოლო, პრაგმატული ანთროპოლოგია კი იმას, თუ „რას აკეთებს ადამიანი ან რა უნდა გააკეთოს მან, როგორც თავისუფლად მოქმედმა არსებამ საკუთარი თავისაგან“. ამგვარად, ფაქტიურად, კანტთან, მთლიანობაში უკვე მოცემულია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირითადი პრობლემა. ეს არის, ერთი მხრივ, იმის გარკვევა, თუ რა ადგილი უჭირავს ადამიანს გარე სამყაროში, როგორც ბუნების კანონზომიერებაში ჩართულს, და მეორე მხრივ, თუ ვინ არის იგი, როგორც ადამიანური, სპეციფიკური სამყაროს შემქმნელი და მისით შექმნილი.

ამ კუთხით, კანტის მთელი ფილოსოფიური კვლევა, თვით ღმერთის, სამყაროსა და სულის საკითხებიც საზრისის მქონეა და გამართლებულია მხოლოდ მაშინ, როცა ამოვდივართ ადამიანიდან და მხედველობაში გვყავს იგი. ასეთი ინტერპრეტაციის საფუძველს იძლევა როგორც კანტის მოძღვრება მთლიანობაში, ისე ის მონაცემები, რომლებიც მრავლადაა გაფანტული კანტის შრომებში. კანტი ნელ-ნელა ქმნიდა საკუთარ კრიტიკულ ფილოსოფიას, აგებდა და ამართლებდა სინამდვილის გარკვეულ სურათს, იმუშავებდა საკუთარ კონცეფციას. ასეთი გაგებით, მისი ყოველი ნაშრომი წინ გადაგმული ნაბიჯი იყო სისტემის სტრუქტურის გამომუშავებისათვის, ისე, რომ, მაქსიმალურად ყოფილიყო თანხმობაში სინამდვილესთან. კანტმა სწორედ ამისთვის განიხილა სპეკულატიური გონება სამ ღონეზე. საკუთარი სისტემის ფორმულირებისას იგი მიმართავდა მკაცრ ლოგიკურ წესრიგს და პრინციპთა მკაცრ დედუქციას. შედეგად მივიღეთ კარგად ინტეგრირებული ფილოსოფიური სისტემა, რომლითაც, ასე ცნობილია კანტი. ეს ფაქიზი, ლოგიკურად გამართული ფილოსოფიური სტრუქტურა შექმნილია იმისათვის, რომ ასახოს მოწესრიგებული, გონიერი სამყარო.

კანტის ფილოსოფიის მიხედვით ადამიანი არის არსება, რომელსაც აქვს ჯანსაღი, მთლიანად უნიფიცირებული თვალთახედვა სინამდვილეზე, ხოლო კანტის სისტემა (როგორც, თვითონ აღუნიშნავს არა ერთ პირად წერილში, (იხ. წერილები) (43) ადამიანისათვის საჭირო მოძღვრებაა, რომელიც დაეხმარება მას, რომ, შეძლოს სინამდვილეში სწორი ორიენტირება.

ადამიანის გასაგებად მარტო მისი სუბიექტური მონაცემების კვლევა რომ საკმარისი არ არის, კარგად ესმოდა კანტს; ადამიანის მთლიანობაში დასანახად, არ კმარა მარტო იმ უნარების განხილვა და ანალიზი, რომლებსაც ეძღვნა „წმინდა გონების“, „პრაქტიკული გონებისა“ და „მსჯელობის უნარის კრიტიკები“. ადამიანი, ძირითადად არის გნოსეოლოგიური, ეთიკური და ესთეტიკური სუბიექტი, ადამიანის ძირითადი სპეციფიკა, რითაც იგი განსხვავდება ყველა სხვა არსებულისაგან (როგორც კანტი აღნიშნავს მეორე „კრიტიკაში“ — ადამიანი ცხოველს აღემატება არა იმიტომ, რომ, მას აქვს გონება, რადგან თუ მხოლოდ გონება აძლევს მას საშუალებას საკუთარი თავი მოიხმაროს ისე, როგორც ამას ცხოველი ახერხებს ინსტინქტის მეშვეობით, ადამიანს ცხოველზე მაღალი მიზანი არ ჰქონია, არამედ, იმავე მიზნის განხორციელების უბრალოდ სხვა ხერხები), ეს არის მათგან განსხვავებული მიზანი.

„ანთროპოლოგიის“ ბოლო ნაწილში კანტი განიხილავს ადამიანის მიზანს და პროგრესს, რომელსაც იგი ამ მიზნისაკენ სწრაფვაში განიცდის. ადამიანის სრულყოფილი მდგომარეობის მიღწევა დედამიწაზე შეუძლებელია მხოლოდ გონებით (ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ კანტისათვის გონების მოღვაწეობის სფერო იზღუდება, მისთვის გონების კომპეტენტურობა ეჭვს არ იწვევს. ადამიანის გონებას აქვს უნარი, გადაჭრას აუარებელი საკუთარი პრობლემა), მაგრამ, ამ იდეალური მდგომარეობის მოპოვების პროცესს წარმართავს მისი თავისუფალი ნება, რომელიც უნდა ხელმძღვანელობდეს მოვალეობის პრინციპით, იმპერატივით.

კანტი ლაპარაკობს ადამიანის განვითარებაზე სრულყოფილი გონიერებისაკენ, როგორც კაცობრიობის აღზრდაზე, განათლებაზე. Animal rationabile ხდება Animal rationale (გონიერი, გონითი არსება). ამ შემთხვევაში, განათლებაში იგი არ გულისხმობს ინტელექტუალურ პროცესს, არამედ, უფრო ადამიანის უნართა თანდათანობით გაფუჩქვანას მორალური სამართლიანობის ატმოსფეროში. ადამიანის მორალური სისუსტის გამო, მისი გონიერი მიმართულება არ არის საკმარისი ნამდვილი პროგრესის მისაღწევად. თუმცა, განათლებული თვითინტერესი მას სწორ გზაზე აყენებს. ამიტომ,

ადამიანის გონიერი განზრახვა კი არა, არამედ, ბუნებრივი ტელეოლოგიაა ის, რაც წარმართავს ადამიანის პროგრესს (აქ კანტის მორალის თეორია გადის ტელეოლოგიაში. ეთიკა — ტელეოლოგია ხსნის მორალური სუბიექტის არსებობას და არსებას).

ერთი რამ აქვე უნდა აღინიშნოს საზგასმით. გონების უნარების მკაცრი კვლევა მთელ კრიტიკულ ფილოსოფიაში კანტის აზროვნებისათვის არსებითია, ამიტომ, მისი დამცირება ან იგნორირება ყოვლად დაუშვებელია, მაგრამ, კანტის ფილოსოფიაში სრულყოფილად ვერ გავერკვევით, თუ მის კრიტიკულ მეთოდს არ გავიგებთ, როგორც მხოლოდ საშუალებას. კანტმა ეს თვითონაც არაერთხელ ცხადყო, ზოლო, მესამე „კრიტიკაში“ დიდი „ძალისხმევით“ აღმოაჩინა, რომ, გონება აუცილებლობით მიჰყვება სინამდვილის ტელეოლოგიურ ახსნას, რის გამოც ტელეოლოგია კანტთან მისი ფილოსოფიური სისტემის გამაერთიანებელ ფაქტორად იქცა.

ადამიანი ცოცხალი და ამდენად, ბუნების პროდუქტია. ადამიანი არსებაა, რომლის ნასახებიც სრულყოფილად შეიძლება განვითარდეს გვარში, ისტორიული განვითარების პროცესში; იგი განსაზღვრულია საზოგადოებაში ცხოვრებისათვის, სადაც, იქნის კულტურას, აქვს შემოქმედებითი უნარები და პასუხისმგებელია საკუთარი შექმნილისათვის, საკუთარი ქცევისათვის. „ადამიანი აქტიურობით, გონიერი და მიზანშეწონილი მოქმედებით და არა ცხოველივით ინსტინქტებით ანამდვილებს თავის არსს; ვითარდება ცხოველურიდან ნამდვილ ადამიანურამდე. უმორჩილებს რა თავის ლტოლვებს ადამიანობის იდეებს, როგორც, გრძნობადი არსება, ადამიანი არის გონითი, გონიერი, მიზანდამსახველი და კანონების შემქმნელი, თავისუფლების მოყვარე არსება“ (83, 349).

კანტის სისტემაში ადამიანი წარმოდგენილია, როგორც „ფენომენი“ და როგორც „ნოუმენი“, პირველ შემთხვევაში, ადამიანი არის თეორიული შემეცნების ობიექტი, რომელიც ექვემდებარება აუცილებლობას, იზიარებს ბუნების ყველა საგნის თუ არსების ხვედრს. მოქცეულია განსჯის კანონებში, ზოლო, მეორე შემთხვევაში, იგულისხმება ადამიანი თავისთავად, როცა ის გვევლინება გონითი აქტის სუბიექტად, ივარაუდება, როგორც თავისუფალი არსება,

ბუნების მოვლენების მიღმა მდგომი. არსება, რომელიც მხოლოდ იმ კანონებს ემორჩილება, რომელთაც თვითონვე უწესებს საკუთარ თავს, კანტისათვის წარმოადგენს თავისუფალ მოზანს და მიზანს თავისთავად. ასეთი ადამიანი არის არა „ადამიანი მოვლენა“ არამედ „ადამიანი ნოუმენი“. იგი ინტელიგებელური ადამიანია, რომელიც, საკუთარ თავს ადასტურებს კატეგორიული იმპერატივით.

ადამიანი ცოცხალი არსებაა, სიცოცხლის ორგანიზაციის გარკვეული ფორმა, და ამიტომ, მოქცეულია სიცოცხლისა და ბუნების კანონზომიერების ჯაჭვში. ადამიანი ბუნების სისტემაში მცირე მნიშვნელობის არსებაა სხვა ცხოველებთან შედარებით, მაგრამ, ამავე დროს, ადამიანი არა მარტო ბუნების კანონზომიერებით განსაზღვრული „ფენომენია“, არამედ, თვითცნობიერების მქონე „გონიერი ცხოველია“. მას აქვს უნარი საკუთარი თავიდან გასვლისა. ადამიანში ჩადებულია ორგვარი უნარი ორი სხვადასხვა მიზნით, კერძოდ, კაცობრიობა როგორც ცხოველური გვარი და კაცობრიობა, როგორც გონითი გვარი. ადამიანის გვარი ნიშნავს თაობათა უსასრულო (განუსაზღვრელ) რიგს: თავის განსაზღვრებას მთლიანად მხოლოდ გვარი აღწევს და არა ადამიანის ჯიშის რომელიმე შვილი.

„ადამიანში, (როგორც დედამიწაზე მცხოვრებ ერთადერთ გონიერ არსებაში) ბუნებრივი მონაცემები, რომლებიც მიმართულია მისი გონების გამოყენებისაკენ, სრულყოფილად უნდა განვითარდნენ გვარში და არა ერთეულში (ინდივიდში)“ (40,8-9). ადამიანი განსაზღვრულია საზოგადოებაში ცხოვრებისათვის, სადაც იძენს კულტურას. „ადამიანი თავისი გონებით განსაზღვრულია იმისათვის, რომ იყოს ადამიანთა საზოგადოებაში და მასში ხელოვნებითა და მეცნიერებით განვითარდეს, გახდეს ცივილიზებული და მორალურად დაიხვეწოს, როგორი ძლიერიც არ უნდა იყოს მისი ცხოველური მიდრეკილება, დაემორჩილოს მყუდრო და კომფორტულ ცხოვრებას, რასაც იგი ბედნიერებას უწოდებს“, ადამიანი „უნდა იყოს მოქმედი, ებრძოდეს წინააღმდეგობებს, რომელიც მას აქვს თავისი არამტკიცე ბუნებით, რომ გახდეს ადამიანობის ღირსი (შესაფერისი)“ (42,578).

კანტის აზრით, მართებულია „ისეთი საზოგადოებრივი წყობა, რომელსაც საბოლოო მიზნად აქვს ადამიანში მოცემული კეთილი მიდრეკილებების ამაღლება; ადამიანის ჯიშის განსაზღვრების, მისი საბოლოო მიზანთან მიმართების შესაბამისად“ (42,581).

ამგვარად, კანტი მკვეთრად მიჯნავს ერთმანეთისაგან ადამიანს როგორც ცხოველურ ჯიშს და ადამიანს როგორც ადამიანურს, მორალურს, გონითს. რა თქმა უნდა, ამ უკანასკნელში უნდა ვეძებოთ ადამიანის ძირითადი სპეციფიკა და დანიშნულება. ადამიანი, როგორც „ინტელიგებელური ხასიათი“, წარმოადგენს ნოუმენს. მოძღვრებაში მოვალეობის შესახებ, ადამიანი „წარმოადგენილია თავისუფლების უნარის მქონე არსებად“. მისმა არსებობამ, როგორც „ცხოველმა ადამიანმა“, საკუთარ ღირსებას, როგორც „გონიერ (მორალურ) ადამიანს, არაფერი არ უნდა დააკლოს“. ადამიანობა არის ადამიანის წმინდა არსი მასშივე არსებული „ცხოველურობის“ საპირისპიროდ. არც ერთი არსება არ ეთანხმება თავისი გვარის სრულყოფილების იდეას „ისე ნაკლებ, როგორც ადამიანი ადამიანობის იდეას, რომელსაც, ამასთანავე, იგი როგორც თავისი მოქმედების ნიმუშს თავის სულში ატარებს“ (83,352).

ამრიგად, ადამიანი არ არის მხოლოდ ცოცხალი არსება, რომელიც სიცოცხლისა და ბუნების კანონზომიერებათა ტყვეობაშია მოქცეული; ადამიანი არა მარტო „რალაც“ მოცემულობაა, არამედ „რალაცად“ გახდომის შესაძლებლობაც.

არსება, რომელიც მხოლოდ იმ კანონებს ემორჩილება, რასაც თვითონვე უწესებს საკუთარ თავს, „არსება, რომელიც აღჭურვილია პრაქტიკული უნართა და თავისი ნების თავისუფლების ცნობიერებით“ (83,352). ე.ი. ის არსება, რომელიც საკუთარ თავს მიზეზობრიობის ახალ ჯაჭვს უწესებს, კანტისათვის არის პიროვნება. მისი ეთიკური მოძღვრების დიდი ნაწილი კონცენტრირებულია ღებულებაში „ადამიანი არის პიროვნება“.

„ზნეობის მეტაფიზიკაში“ იგი წერს: ადამიანი ცალკე განხილული, როგორც პიროვნება, ეს არის მორალურ-პრაქტიკული გონების სუბიექტი, ყველა სახმარ ღირებულებაზე მაღლა მდგომი. ეს იმიტომ, რომ, როგორც ასეთი („homo noumenon“), ის წარ-

მოადგენს არა მხოლოდ საშუალებას, სხვების ხელში, თვითონ საკუთარი მიზნებისათვისაც კი, არამედ, იგი შეფასებულ უნდა იქნეს, როგორც თავისთავადი მიზანი. ე.ი. მას აქვს ღირსება (აბსოლუტური შინაგანი ღირებულება), რისი მეშვეობითაც იგი ყველა სხვა გონიერ არსებას აიძულებს პატივი სცეს მას, ყველა თავის მსგავს არსებებს ზომავეს ამ წესით და შეუძლია შეაფასოს ამ ერთიანობის საფუძველზე.

„მის პერსონაში მოცემული ადამიანობა წარმოადგენს ობიექტს პატივისცემისა, რისი მოთხოვნაც მას შეუძლია სხვა ადამიანებისაგანაც, მაგრამ, რომლებიც არ უნდა აქციოს უბრალო გამოსაყენებელ საშუალებად“. ადამიანი უნდა გაუფრთხილდეს „ადამიანობის ღირსებას მის საკუთარ პერსონაში“. (39,373).

პიროვნება არის თავისუფლება და დამოუკიდებლობა ბუნების მთელი მექანიზმიდან, თან, ამავე დროს, განხილული, როგორც იმ არსების უნარი, რომელიც საკუთარი გონებით უწესებს თავისთავს წმინდა პრაქტიკულ კანონს. მაშასადამე, პირი, რომელიც, გრძნობად სამყაროს მიეკუთვნება, და ემორჩილება საკუთარ პიროვნებას, რამდენადაც ის ეკუთვნის ინტელიგიბელურ სამყაროს“ (39,373).

„არსებებს, რომელთა არსებობა ჩვენს ნებაზე კი არა, არამედ, ბუნებაზეა დამოკიდებული (ძირითადად უგონო არსებანი), აქვთ მხოლოდ შეფარდებითი ღირებულება, როგორც საშუალებებს და ამიტომ, იწოდებიან ნივთებად. მაშინ როცა, მათი საპირისპირო გონიერი არსებანი არიან პერსონები, რომლებიც, თავისთავადი მიზანია, ე.ი. ისეთი რამ, რომელიც არ შეიძლება უბრალოდ საშუალებად იქნეს გამოყენებული. ამიტომ, მათ მიმართ აკრძალულია ყოველგვარი თვითნებობა და ისინი მხოლოდ პატივისცემის ობიექტებია“ (83,410).

კანტისათვის მორალური ღირსება გამომდინარეობს გონიერი არსების ღირსების იდეიდან, რომელიც არავითარ კანონს არ ემორჩილება, გარდა იმისა, რომელსაც თვითონ უწესებს საკუთარ თავს. შინაგანი ღირებულება, ღირსება, არის პირობა, რომლის ძალითაც გონიერ არსებას შეუძლია იყოს მიზანი თავისთავად. შინაგანი ღირებულება მდგომარეობს არა „იმ შედეგში, რომელიც

აქედან გამომდინარეობს, არამედ, „ნების მაქსიმუმში“, რომლებიც მზად არიან ამ წესით გამოვლინდნენ, ყოველთვის შედეგის გათვალისწინების გარეშე.

იმ პერსონას, რომელიც თავის ყველა მოვალეობას ასრულებს, აქვს „განსაზღვრული ამაღლებულობა და ღირსება“, რამდენადაც იგი თვითონ არის საკუთარი თავის კანონმდებელი. საკუთარი თავის მიმართ მოვალეობა იმაში მდგომარეობს, რომ, ადამიანი გაუფრთხილდეს საკუთარ პერსონაში მოცემულ ადამიანობის ღირსებას.

„პიროვნება არის ის სუბიექტი, რომლის ქცევაც შერაცხადია (პასუხს აგებს საკუთარი ქცევისათვის). მაშასადამე, მორალური პიროვნება სხვა არაფერია, თუ არა გონიერი არსების თავისუფლება მორალური კანონის შესატყვისად (ფსიქოლოგიური პირი კი მხოლოდ ისაა, რომელსაც აქვს უნარი ჰქონდეს ცნობიერება საკუთარი თავის იდენტობისა არსებობის სხვადასხვა მდგომარეობაში), საიდანაც გამოდის, რომ „პიროვნება არავითარ სხვა კანონს არ ემორჩილება, თუ არა მხოლოდ იმას, რომელსაც უწესებს საკუთარ თავს“ (39,132).

კანტმა თავის ფილოსოფიაში მართალია დასვა პიროვნების (საკუთარი თავის თავისუფლად შემქმნელი არსება) პრობლემა, მაგრამ ისე, რომ, ადამიანი როგორც პიროვნება, კვლავ გვარეობით ყოფიერებად დარჩა, რომელიც, განსაზღვრების თანახმად მოქმედებს. უფრო მეტიც, კანტთან თვით ღმერთიც პერსონად მოიაზრება, რომელიც განსაზღვრებას აძლევს ადამიანს. ადამიანი, როგორც მორალური არსება, შესაქმის საბოლოო მიზანია, „მხოლოდ მარტო ეს ღვთის რჩეული ადამიანია მასში მარადიულობიდან, ეს არის ღვთის „მხოლოდშობილი შვილი“ (83,352).

ადამიანი გრძნობადი, კონკრეტული მოცემულობაა, გარკვეულ დროში არსებული, მაგრამ, ამან ხელი არ უნდა შეუშალოს, რათა მიაღწიოს თავის დანიშნულებას. ადამიანისთვის ხანმოკლე ცხოვრება დაუწესებია ბუნებას, რასაც სხვა, თვითონ ადამიანისავე შექმნილი აუარებელი წინააღმდეგობა ემატება. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, „ცუდად გვექნება გაგებული „ადამიანის ცხოვრების (სიცოცხ-

ლის) ღირებულების“ ცნება, თუ მოვისურვებთ, რომ სიცოცხლე უფრო ხანგძლივი ყოფილიყო, ვიდრე სინამდვილეშია, რადგან, ეს იქნებოდა მხოლოდ ხანგძლივობა ამ უბედურებისა, სიძნელებთან ბრძოლისა, რომელიც მას თან ახლავს, სიცოცხლის ღირებულება მდგომარეობს არა მისით ტკობაში, არამედ გონება მოგვაგონებს „რომ სიცოცხლეს ღირებულება მივანიჭოთ მოქმედებით. . მაშასადამე, არაფერი არ რჩება გარდა ღირებულებისა, რომელსაც, ჩვენ ჩვენს სოცოცხლეს თვითონვე ვანიჭებთ, მიზანთან მიმართებაში, და თვით ბუნების არსებობაც მხოლოდ ამ პირობებშია ჩვენთვის მისაღები“ (83,328).

როგორც ბუნებრივი არსება, ადამიანი არ წარმოადგენს გამონაკლისს ცოცხალთა საერთო ბედისაგან, მაგრამ, როგორც, გონითი არსება, თვითონ ისახავს მიზნებს და მთელი შესაქმის საბოლოო მიზანია.

„მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“ კანტი ამბობს, რომ ადამიანის, როგორც „საბოლოო მიზნის“ გარეშე მთელი შესაქმე იქნებოდა „ცარიელი უდაბნო“ (83,353).

„რაც არსებობს ჩვენში მოცემული, რაც ჩვენ ყოველთვის გვაოცებს, თუ კი იგი ჩვენს თვალსაწიერში მოხვდება, ეს ამავე დროს იგივეა, რაც ადამიანს, ადამიანობის იდეით, ღირსებადღე ამაღლებს და ის, რომ ჩვენ გვაქვს უნარი, მორალისთვის ამდენი მსხვერპლი გავიღოთ (ჩვენი გრძნობადი ბუნების საზიანოდ) და ჩვენ ასევე შეგვიძლია (რასაც კარგად და ნათლად ვხვდებით) ეს გავაკეთოთ. აქ კარგად ჩანს ზეგრძნობადი ადამიანის უპირატესობა გრძნობადისადმი (პირველთან შედარებით მეორე არარაობაა). ეს მორალური, ადამიანობისაგან დაუცილებელი უნარია ჩვენში გაცეხის საგანი, და რაც უფრო ძლიერდება ჩვენში მორალურობა, მით უფრო მატულობს გაცეხა“ (83,353).

თუ გადავხედავთ კაცობრიობის ისტორიას, აქაც აღმოვაჩინოთ მიზნის ცნებას, მაგრამ, კაცობრიობის ისტორია არ შეიძლება გაგებული იქნეს, როგორც გეგმაზომიერი ისტორია. თუ ადამიანის მოქმედებას განვიხილავთ მხოლოდ ისტორიული მასშტაბით, აუარებელ გაუგებრობას და ბოროტებასაც კი წავაწყდებით. ფილო-

სოფოსს მხოლოდ ერთი გამოსავალი რჩება (რადგან, არ შეიძლება ადამიანთა მოქმედებაში, თუნდაც მთლიანობაში, ვიგულისხმოთ რაიმე გონებრივი საკუთარი მიზანი). უნდა ვეცადოთ ადამიანური საქმიანობის ამ უმიზნო სვლაში ვიპოვოთ ბუნების მიზანი, რომ შესაძლებელი იქნეს კაცობრიობას ჰქონდეს ისტორია, რომელიც ბუნების გეგმას შეესაბამება. ყველა ბუნებრივი ნასახი ცოცხალი არსებისა დანიშნულია სრულყოფილი და მიზანშეწონილი განვითარებისათვის. თუ ჩვენ უარვყოფთ ამ ძირითად დებულებას, მაშინ ხელში შეგვრჩება შემთხვევითობა.

ბუნებრივი ნასახები ადამიანისა (როგორც ერთადერთი გონიერი არსებისა დედამიწაზე) მთლიანად ვითარდება არა ინდივიდში, არამედ, გვარში. გონებას აქვს უნარი გააფართოვოს ბუნებრივი ინსტინქტების საზღვრები. თავად გონება არ მოქმედებს ინსტინქტურად, არამედ, საჭიროებს გამოცდას, ვარჯიშს, სწავლებას. ამიტომ, ყოველ ადამიანს ჭირდება დიდხანს სიცოცხლე, რათა გამოავლინოს და მოიხმაროს თავისი ბუნებრივი ნასახები. მაგრამ, ბუნებას მეტად მცირე დრო დაუწესებია ადამიანისათვის, ამიტომ, ბუნების მიზნის განხორციელება შესაძლებელი ხდება მხოლოდ გვარში, გადასცემს რა ერთი თაობა მეორეს ცოდნას, გამოცდილებას და ა.შ.

ყოველივე ის, რაც თავად ადამიანმა შექმნა, უნდა ემსახურებოდეს მხოლოდ მის ბედნიერებას და სრულყოფილებას. ის, რომ, ბუნებამ ადამიანი თავისუფალი ნებით დააჯილდოვა, ძალზედ ბევრს ნიშნავს, ბუნებამ ადამიანი შექმნა ასეთად, და ამის შემდეგ, ყველაფერი თვითონ მასზეა დამოკიდებული. განვითარების უსასრულო ჯაჭვში ადამიანები მხოლოდ ცალკეული რგოლებია, ადამიანი, როგორც ერთეული, მოკვდავია, მაგრამ, თვითონ გვარია უკვდავი და მხოლოდ ეს უკანასკნელი აღწევს საკუთარი ნასახების სრულ (მთლიან) განვითარებას. ყოველივე ეს როდი ნიშნავს, რომ ადამიანს, როგორც ერთეულს, პიროვნებას ეკარგება საკუთარი ღირებულება, ღირსება (ამაზე ზემოთ უკვე ვილაპარაკეთ). ადამიანი სოციალური არსებაა და ურთიერთობს სხვა ადამიანებთან. ამ დროს წამყვანია მისი პრაქტიკული ნება.

იმისათვის, რომ განახორციელოს ადამიანში ყველა ნასახის განვითარება, ბუნება „სარგებლობს“ ადამიანში კარგად და ღრმად ჩადებული თვისებით – წინააღმდეგობის, დაპირისპირების უნარით. საზოგადოებაში ადამიანები ანტაგონისტურად არიან ერთმანეთისაკენ მიმართულნი, რაც ხელს უწყობს მათში არსებული ნასახების განვითარებას.

ადამიანს, როგორც სოციალურ არსებას, ახასიათებს სურვილი იმისა, რომ ურთიერთობაში იყოს თავის მსგავსთან. მას ასევე აქვს უნარი, ყველაფერი მოიაზროს თავისი გონებით, ვინაიდან, წინააღმდეგობას ელოდება ყოველი მხრიდან (მან კარგად იცის, რომ თავადაც მიდრეკილია, რომ სხვას შეეწინააღმდეგოს. ამ შემთხვევაში, დიდ როლს ასრულებს შეჯიბრი, პატივმოყვარეობა, ძალაუფლების მოყვარეობა და ა.შ.). ეს წინააღმდეგობა აიძულებს ადამიანს გადალახოს ბუნებრივი მცონარობა. აქ იწყება პირველი ნაბიჯების გადადგმა ველურობიდან კულტურისაკენ. ამ გზაზე თანდათან ვითარდება ადამიანის ყველა ტალანტი და ის იძენს საზოგადოებრივ ღირებულებას, ადამიანი თანდათანობით ქმნის ანთროპოლოგიურ სამყაროს. მოთხოვნილებანი რომ არ იცვლებოდეს, ადამიანი ვერ მოახერხებდა ნასახების განვითარებას. ადამიანური გვარისათვის უდიდესი პრობლემა, – რომლის გადაწყვეტასაც მისი ბუნება აიძულებს, – არის სამართლიანი სამოქალაქო საზოგადოების შექმნა, რადგან მხოლოდ აქ აქვს ადამიანს გარანტია ყველა მონაცემის სრულყოფილი განვითარებისა (40,14-15).

სამოქალაქო საზოგადოების აგებისათვის აუცილებელია მოწესრიგდეს საზოგადოებაში გარე დამოკიდებულებაც, სახელმწიფოსი სახელმწიფოსთან, რადგან, მათ შორისაც გვხვდება ის უსამართლობანი და გაუგებრობანი, რაც არსებობს ცალკეულ ადამიანთა შორის. გარდუვალ ანტაგონისტურ მიმართებაში უნდა მოიძებნოს საშუალება სიწყნარისა და უშიშროებისათვის. ამისათვის, საჭიროა ადამიანებმა თავისი ცხოველური ბიოლოგიური „თავისუფლება“ შეწირონ უფრო მაღალს, ადამიანურ თავისუფლებას (კანტი მეტად ოპტიმისტური შეხედულებისაა კაცობრიობის მომავალზე).

სახელმწიფოებს შორის უნდა იქნეს მიღწეული თავისუფლების შესაფერისი ურთიერთობა, ხოლო, თვითონ სახელმწიფო უნდა გამოდიოდეს ადამიანის ინტერესებიდან. მხოლოდ, ამ გზით იქნება შესაძლებელი მივაღწიოთ პოლიტიკური წესრიგის უმაღლეს მიზანს – მუდმივ მშვიდობას. მართალია, საზოგადოების დღევანდელი მდგომარეობისათვის ეს მხოლოდ ოცნებაა, მაგრამ, მისწრაფება მისკენ და ყველა საშუალების გამოყენება მიზნის მისაღწევად პირდაპირი მოვალეობაა ყოველი ადამიანისათვის. ეს კატეგორიული იმპერატივია, რომელიც ამბობს: ადამიანებს შორის არ უნდა იყოს ომი.

მთლიანობაში აღებული ისტორია ადამიანის გვარისა შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც აღსრულება ობიექტური გონის საიდუმლო გეგმისა; „ბუნებას (ობიექტურ გონს) ადამიანები, რომლებიც ერთმანეთთან უთანხმოებაში არიან, მიჰყავს რაღაც მიმართულებისაკენ (ხანდახან მათი ნების საწინააღმდეგოთაც კი). ბუნება ამ ღროს მოქმედებს, რაღაც ჩვენთვის უცნობი კანონების თანახმად, და ამას ჩვენ ვუწოდებთ ბედს. რაღაც ღრმად დაფარული სიბრძნე ადამიანის გვარს მიმართავს მაღალი მიზნისაკენ“ (83,195). ამ გზაზე ადამიანს შეუძლია განავითაროს ყველა ნასახი და თავისი წვლილი შეიტანოს კაცობრიობის განვითარებაში.

პრაქტიკულ გონებას ადამიანი შეჰყავს სხვასთან საზოგადოებრივ ურთიერთობაში, როგორც (გონიერ არსებასთან) ერთობაში. „თავისი ნებითა და მოქმედებით ადამიანი საკუთარ თავს აყენებს „მიზანთა სამყაროში“. უკავშირდება თავის მსგავსებს, როგორც თვითმიზნებს და არა მხოლოდ როგორც საშუალებებს“ (41,588).

კანტის ნააზრევადან შეიძლება მრავალი საინტერესო ფრაგმენტის მოხმობა, რომელიც ადამიანს ეხება, მაგრამ, ამის არც შესაძლებლობაა და არც საჭიროება. შევეცადე კანტის აზროვნების ის მხარეები წამომეწია წინ, რომელიც მნიშვნელოვანია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის.

უფრო განზოგადებული სახე მივცეთ აქ მოტანილ მასალას. მაშასადამე კანტისათვის ადამიანი ორი სამყაროს შვილია, ერთი მხრივ ის არის „ფენომენი“, წევრი გრძნობადი სამყაროსი. ამ

ასპექტით ადამიანი განიხილება ისეთ არსებად, რომელიც ცხოვრობს ბუნების კანონების შესაბამისად და საკმაოდ დაშორებულია ადამიანობას. მაგრამ, მეორე მხრივ, ის „ნოუმენია“, ზეგრძნობადი არსება, რომელიც გონს ემორჩილება. ადამიანს ორგვარი ხასიათი აქვს, ემპირიული (გარეგნული) და ნოუმენალური (ინტელიგიბელური). ე.ი. ხასიათი, რომელიც მოვლენაში გამოვლინდება და თავისთავადი ხასიათი. ემპირიული ხასიათის გამოვლენის დროს ადამიანი მოქმედებს, როგორც მოვლენა და სხვასთანაც, როგორც მოვლენასთან, ასე ამყარებს კავშირს, გამოდის რა ბუნების კანონებიდან და მათი პირობებიდან. (დღევანდელ ტერმინოლოგიას თუ მოვიშველიებთ ადამიანი არის ბიოლოგიური არსება, რომელიც გონითი უნარებითაა დაჯილდოებული).

ინტელიგიბელური ხასიათის დროს კი ადამიანი წარმოდგენილია როგორც მიზეზი მოქმედებისა. ის მოვლენებს აძლევს მიზეზს, მაგრამ თვითონ არ ემორჩილება გრძნობადობის არავითარ კანონს, ამიტომ, თვითონ არ განიხილება როგორც მოვლენა. ტრანსცენდენტალური ხასიათი უშუალოდ შემეცნებადი არ არის, იგი მოიაზრება, მხოლოდ, როგორც საფუძველი ემპირიული მოვლენის. თავისი ინტელიგიბელური ხასიათით ადამიანი თავისუფალია, მაშინ როცა, მისი მოქმედება დეტერმინირებულია როგორც გამოცდილების საგანი, ისე, რომ, არ არსებობს წინააღმდეგობა მოქმედების ზედროულ თავისუფლებას (ინტელიგიბელურს) და დროულ, კაუზალურ განპირობებულობას შორის.

ადამიანის გვარისათვის დამახასიათებელია, რომ ხასიათი გამოიმუშაოს. კარგი ხასიათი შეიძინება აზროვნების წესებში „რევოლუციით“. ხასიათი მდგომარეობს მზაობაში ვიმოქმედოთ მაქსიმუმის მიხედვით, ხასიათი პირდაპირ მიმართებაშია თავისუფლებასთან. მოქმედების განსაზღვრა ემპირიული ხასიათით არის ფსიქოლოგიური თავისუფლება, ტრანსცენდენტალური თავისუფლება კი არის მოქმედებათა კავშირი, როგორც გამოვლინება მათ საფუძვლად მყოფი „ინტელიგიბელური“ და „ტრანსცენდენტალური“ ხასიათისა.

ყოველ მოქმედ მიზეზს უნდა ჰქონდეს ხასიათი ე.ი. მისი

კაუზალობის კანონი, რომლის გარეშე იგი არ იქნებოდა მიზეზი.

თუ განვაზოგადებთ ხასიათი მიიღებს შემდეგ განსაზღვრებას: „ხასიათი არის „პრაქტიკული, მტკიცე (თანმიმდევრული) აზროვნების სახე უცვლელი მაქსიმუმის მიხედვით“ (83,76). ხასიათი შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ გონით არსებას, რომელიც პასუხისმგებელია თავის მოქმედების შედეგებზე.

ადამიანის ქცევა რეალიზდება ამ ორი ხასიათის შედეგად (ისინი სულაც არ არიან ერთმანეთს მოწყვეტილნი, როგორც ხშირად ჰგონიათ). სწორედ ამაზეა დაფუძნებული ადამიანის შერაცხადობა, მისი პასუხისმგებლობა საკუთარი ქცევისათვის (მოქმედებისათვის).

როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ადამიანი ორ სხვადასხვა მხარეს აერთიანებს. ის მიეკუთვნება გრძნობად-აქმად (ფენომენალურ) სამყაროს, როდესაც ადამიანი ემორჩილება გარეგან მიზეზობრიობას, ბუნებისა და საზოგადოების მიერ დაწესებულ კანონებს. მაგრამ, როგორც ინტელიგიბელური სამყაროს წევრი, თავისუფლების მქონე გონითი არსებაა.

ეს ორი სამყარო, ანტისამყაროები კი არაა, არამედ, ერთმანეთთან ძალზედ ახლო ურთიერთობაში იმყოფება და ურთიერთმოქმედებს. ინტელიგიბელური (ნოუმენალური) სამყარო გრძნობადი სამყაროს საფუძველშია, შესაბამისად, ადამიანის ნოუმენალური ხასიათი უნდა წარმოადგენდეს ფენომენალური ხასიათის საფუძველს. უბედურებაა, როცა, მეორე იღებს „ბატონობის უფლებას“ პირველზე. ადამიანმა ყოველთვის უნდა იხელმძღვანელოს თავისი ნოუმენალური ხასიათით. იგი ყოველთვის უნდა მოქმედებდეს თავისუფლებიდან გამოსული ე.ი. მოვალეობის შესატყვისად.

კანტისათვის მთავარია ადამიანის ქცევა, მისი მოქმედება. აქაც ჩანს პრაქტიკული გონების პრიმატი თეორიულზე. ცოდნას მხოლოდ მაშინ აქვს ღირებულება, თუ ის ეხმარება ადამიანს გაზღეს ადამიანური. დადგეს მყარ ნიადაგზე, მოახდინოს მაღალი ადამიანური უნარების რეალიზება. და თვითონ ფილოსოფიასაც ამდენად აქვს მნიშვნელობა, რადგან ის ემსახურება ადამიანის აღზრდას (43,12). მის პიროვნებად ქცევას.

კანტმა ერთმანეთისაგან გამოიჯნა პიროვნების (Personlichkeit) და პირის (პერსონის, Person) ცნებები. პირის (პერსონის) ტერმინით კანტი მოიაზრებდა ადამიანს – ფსიქოლოგიურ ინდივიდს, რომელსაც აქვს უნარი საკუთარი თავი სხვისაგან გამოიჯნოს. „ის, რომ ადამიანს მის წარმოდგენაში შეუძლია, თავისი „ცნობიერების ერთიანობის“ მეშვეობით მოქმედება, რა ცვლილებაც არ უნდა შეემთხვეს მას, ის მაინც ერთი და იგივე პერსონაა. ე.ი. ნივთებისაგან, რომლებიც უგონო ცხოველები არიან და რომელთაც შეიძლება ყველაფერი გაუკეთო, ხარისხითა და ღირსებით მთლიანად განსხვავდებიან“ (41,357). პერსონა (პირი) გამოითქმება პრინციპით „მე ვაზროვნებ“. პიროვნება თავისი მნიშვნელობით უფრო მეტია, ვიდრე პირი (იხ. ზემოთ). პიროვნებისათვის უკვე ის კი არ არის მთავარი, რომ ის ცნობიერების მატარებელია, არამედ ის რომ იგი თავისუფლების მქონეა. იყო პიროვნება – ნიშნავს იყო თავისუფალი და შეძლო ამ თავისუფლების რეალიზაცია ქცევაში.

ყოველივე ზემოთ თქმულის შემდეგ, სულ სხვა თვალთ შეგვიძლია შევხედოთ კანტის სისტემას და ჩვენთვის კარგად ცნობილ ოთხ კითხვას. „წმინდა გონების კრიტიკაში“ მოცემულია შემეცნების თეორიის ძირითადი იდეები (ე.ი. ადამიანი, როგორც გნოსეოლოგიური სუბიექტი). „პრაქტიკული გონების კრიტიკაში“ – ეთიკის საფუძვლებია გამოკვლეული (ადამიანი როგორც მორალური სუბიექტი), ხოლო „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“ (გეგმონების კრიტიკა) გახსნილია და დადგენილია ადამიანის გონითი მოღვაწეობის მესამე უნარის საყოველთაო პრინციპები (ადამიანი, როგორც ესთეტიკური სუბიექტი). ე.ი. ადამიანის სამ ძირითად უნარს (მას შეუძლია შემეცნება, აქვს ნება, და არის შემფასებელი) შეესაბამება კანტის ფილოსოფიის სამი ძირითადი ნაწილი.

„მსჯელობის უნარის კრიტიკა“-ში, როდესაც კანტი არკვევდა ტელეოლოგიისა და კულტურის ცნებებს, ამით უჩვენებდა „იმედის გზას“, რომელსაც უნდა მიჰყვეს ინდივიდი. კულტურა „არის საბოლოო მიზანი ბუნებისა“ და ადამიანი მოწოდებულია მის შესაქმნელად. ხოლო, რწმენა და ღმერთი კანტისათვის, უპირველეს ყოვლისა, არის იმედი საკუთარი ადამიანური ღირებულებების

დასაფუძნებლად. რაც შეეხება თავად „ანთროპოლოგიას“, კანტმა ის გამოაქვეყნა, როგორც შემაჯამებელი თხზულება საკუთარი ნააზრევისა ადამიანსა და კაცობრიობაზე. აგულისხმებს სიტყვებით: „გარკვეული აზრით, კანტის კრიტიციზმი განპირობებულია ადამიანის ცხოვრებისადმი ინტერესით. „კოპერნიკისებური“ გაღატოება“ ადამიანის ბედის გააზრებით იწყება (26,9).

აქედან გამომდინარე, ჩვენთვის ძნელი არ უნდა იყოს იმის გააზრება თუ რატომ ითვლება ი.კანტის თვალსაზრისი ადამიანის შესახებ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ერთერთ უმნიშვნელოვანეს წყაროდ.

3. ლ. ფოიერბახის ანთროპოლოგიზმი

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის ასევე მნიშვნელოვანია გერმანელი ფილოსოფოსის ლ.ფოიერბახის თვალსაზრისი ადამიანის შესახებ. შეიძლება ითქვას, რომ არსებითი გარდატეხა ადამიანის ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიურ დაფუძნებაში იწყება ჰეგელის ფოიერბახისეული კრიტიკით. ჰეგელისათვის ადამიანი არის უნივერსალური გონის ერთ-ერთი მომენტი. მართალია, ეს მომენტი განსაკუთრებულად იყო წარმოდგენილი, როგორც ერთადერთი, სადაც, აბსოლუტი თვითშემეცნებას აღწევს, მაგრამ, ეს უპირატესობა ბოლოს და ბოლოს იყო მხოლოდ საშუალების უპირატესობა და არა მისი, ადამიანის თვითღირებულების ნათელყოფა. ღმერთი, აბსოლუტი ადამიანს ართმევს თვითღირებულებას, როცა იგი იაზრება, როგორც, მხოლოდ უზენაესის ქმნილება და მისი ნება-სურვილის შემსრულებელი. აქედან ნათელი და ცხადია, რომ, ადამიანის ღირსებისა და უფლების დაცვის ერთ-ერთ პირობად ანთროპოლოგია იყო წარმოდგენილი. სწორედ, ეს გარემოება შეიქმნა მაგისტრალური ხაზი ფოიერბახის ფილოსოფიური ძიებისა.

მაშასადამე, აბსოლუტის ფილოსოფიის ადგილი ფოიერბახის ნააზრევში დაიკავა ანთროპოლოგიამ, ფილოსოფიამ ადამიანის შესახებ. ფილოსოფიის მიზანი უნდა იყოს ბუნება და ადამიანი, ფილოსოფიამ ხელი უნდა აიღოს სპეკულაციაზე, თეოლოგიაზე და

გახდეს ემპირიული და ანთროპოლოგიური. არსებითი სიახლე, რომლითაც ფოიერბახის ფილოსოფიური სისტემა ხასიათდება, შეიძლება გამოიხატოს ფილოსოფიის რეალურ ადამიანზე ორიენტირებით – „ახალი ფილოსოფია ადამიანის ბუნების, როგორც, ადამიანის ბაზისის ჩათვლით, აქცევს ფილოსოფიის ერთადერთ უნივერსალურ და უმაღლეს საგნად. ამრიგად, ანთროპოლოგიას, ფიზიოლოგიის ჩათვლით აქცევს უნივერსალურ მეცნიერებად“ (80, 202)

რადგან, ადამიანის არსება არ გაიხსნება იზოლირებული ინდივიდის ანალიზით, არამედ, „მე“-სა და „შენ“-ის მიმართებით, მათი ურთიერთობით, ამდენად, „ფილოსოფიის უდიდეს და უკანასკნელ პრინციპს წარმოადგენს ადამიანის ადამიანთან ერთიანობა“. (იქვე)

ფილოსოფიის ადამიანზე წარმართვა ფოიერბახის აზრით, მის ფილოსოფიას აძლევს კიდევ ერთ სპეციფიკურ ნიშანს, ის ხდება ადამიანის მსახური და იქცევა ადამიანისათვის ყველაზე ადამიანურ ფილოსოფიად. ავტორის ამოსავალი დებულება – ადამიანი ფსიქო-ფიზიოლოგიური არსებაა. ადამიანი ბუნების პროდუქტია. მაგრამ, ბუნება არაა ადამიანის გაგებისათვის საკმარისი გზა. ადამიანი ბუნების განსაკუთრებული პროდუქტია, ბუნებიდან გამო-სული, მაგრამ მასზე მეტი, ამიტომ, ბუნების შემეცნება არ ნიშნავს ადამიანის შემეცნებას. ადამიანის ნამდვილი გაგების საშუალება ყველაზე მეტად, ფილოსოფიაა, თუ რელიგიას მხოლოდ გაუცხოებულ ადამიანთან აქვს საქმე, ხელოვნებას მხოლოდ ადამიანის სახესთან. ფილოსოფია არის ის, რაც ადამიანის არსს წვდება,

მის უნივერსალობას გადაგვიშლის. ფილოსოფიის მეშვეობით, ადამიანი მისი შემეცნებლის წინაშე წარმოსდგება მთელი თავისი მრავალფეროვნებით. უფრო მეტიც, ადამიანის შემეცნება მთელი სამყაროს წვდომაა, რადგან, ადამიანი არის ბუნების უმაღლესი პროდუქტი, დაბალი აღმატებულით უნდა იქნეს გაგებული და არა პირიქით.

ადამიანის შემეცნება ნიშნავს მისი არსის გახსნას. ადამიანის არსს რომ ვწვდეთ, უნდა გავცეთ პასუხი კითხვაზე: რა არის ადამიანი? ადამიანის არსის წვდომის წინაპირობად ფოიერბახს ადამიანისათვის დამახასიათებელი ილუზიებისაგან განთავისუფლება

მიაჩნია, იმ ილუზიებისაგან, რომელიც მას წარმოგვიდგენენ, როგორც, ღვთიურ არსებას, ღმერთ-კაცს. ღვთიური დანიშნულების და უკვდავი სულის მქონეს.

ადამიანის ყველა ეს წარმოდგენა საკუთარ თავზე ფანტაზიის ნაყოფია და როგორი მტკივნეულიც არ უნდა იყოს ადამიანისათვის გათავისუფლება ამ ზეადამიანური ატრიბუტებისაგან, ის მაინც უნდა განხორციელდეს, რადგან, ეს არის ადამიანის, როგორც, წარმოსახვითი არსების უარყოფა. უნდა განხორციელდეს ადამიანის, როგორც, ნამდვილი არსების გაგება და ამით ადამიანს მიეცეს საშუალება გათავისუფლდეს წარმოსახულთან ურთიერთობისაგან. ამით, ის გათავისუფლება გაუცხოებისაგან, რომელიც, მის არსად მისაგან განსხვავებული წარმოდგენის შედეგია.

იდეალიზმისათვის ადამიანი აბსოლუტის, იდეის შემოქმედების პროდუქტია, ცნობიერების გამოვლენის შედეგია, ხოლო რელიგიისათვის, ღმერთის შემოქმედებაა. ფოიერბახს სურს აჩვენოს, რომ ფილოსოფიის ანთროპოლოგიზებით მოიხსნება იდეალიზმისა და მატერიალიზმის ცალმხრიობა, უკუედება „ტრანსცენდენტალური მატერიალიზმის ექსტრავაგანტური“ სახეობა, რომელიც ბუნებისა და აზროვნების მიმართებას ადამიანის გარეშე არკვევს, ფოიერბახი უპირისპირდება მას და თავის მოძღვრებას „იმანენტურს“ უწოდებს, რომელიც რჩება ადამიანში და ჩერდება მასზე“. (81)

ბუნებიდან წარმოიშვა ადამიანი, როგორც მისი ნაწილი, ადამიანი თავისი ცნობიერებით ბუნებამ გააჩინა, ამიტომ, მთლიანად ემორჩილება მის კანონებს. ცნობიერება ადამიანში ზებუნებრივი, ღვთაებრივი საწყისი კი არაა, არამედ, მატერიალურის – ტვინის თვისებაა. აზროვნებს და შეიმეცნებს არა უსხეულო და უხორცო ცნობიერება, არამედ, მთლიანი ადამიანი, რეალურად სხეულებრივი არსება, რომელსაც აქვს ცნობიერება, როგორც მატერიალური ტვინის პროდუქტი.

ადამიანი სუბიექტისა და ობიექტის რეალური ერთიანობაა, სუბიექტია თავისთვის და ობიექტია სხვისთვის. ადამიანი ერთადერთი არსებაა, რომელსაც შეუძლია საკუთარი მე ობიექტად აქ-

ციოს, ე.ი. „შენ“-ად. ადამიანის მოწოდებაა საკუთარი თავის გაგება, საკუთარი არსების დადგენა.

მე ვამტკიცებ, წერდა ფოიერბახი, რომ სუბიექტი, რომლიდანაც ამოდის იდეალისტი, არის მხოლოდ მოაზრებული და არა ნამდვილი. სუბიექტი ეს ვარ მე, რომელსაც უპირისპირდება შენ, მე ვარ გამოვლენილი ობიექტი სხვებისათვის. მე – ეს ადამიანია მფლობელი სხეულისა და მოაზროვნე თავის. მე არის რეალური, დროულ-ვრცეული არსება და მხოლოდ, ამ თვისებების წყალობით მას აქვს ნიჭი ჭვრეტისა და შემეცნებისა.

ფოიერბახს აინტერესებს არა მხოლოდ ადამიანის არსება, არამედ მისი დანიშნულებაც, მისი ყოფიერების საზრისი, რისთვის არის ადამიანი სამყაროში, რა ადგილი უკავია მას და სად ვეძებოთ მისი არსებობის გამართლება.

მან ამ კითხვებზე პასუხი ცადა იდეალიზმისა და რელიგიისაგან გამიჯვნით. ფოიერბახი მიზნად ისახავს ადამიანის გათავისუფლებას ღმერთისაგან, ზებუნებრივი ძალისაგან, როგორც ადამიანის მთელი ცხოვრებისა და მოქმედების წარმმართველი და განმსაზღვრელი ძალის რწმენისაგან.

ღმერთში ადამიანი განასახიერებს თავის ფარულ იმედებს, სასოებასა და მისწრაფებებს. ყველაფერი, რასაც კი ადამიანი ღმერთს მიაწერს, ყველაფერი, რაც კი მას ამკობს, ამშვენებს და ამაღლებს, თავად ადამიანს ეკუთვნის, მის მისწრაფებებს და სურვილებს წარმოადგენს, ამიტომ, როგორცაა ადამიანი, ისეთივეა მისი ღმერთი.

ფოიერბახმა მოხსნა კითხვა: რა მიზნით არის ადამიანი შექმნილი, ვის უნდა შეექმნა ადამიანი? ფოიერბახის მტკიცებით, ადამიანი ბუნების შვილია, ბუნებას კი არავითარი მიზანი არა აქვს, ადამიანი ბუნების უმაღლესი ნაყოფია, მისი დანიშნულებაა საკუთარი თავის, როგორც ადამიანის გამოვლენა, თუ კითხვას დამისვამენ – ამბობს იგი – „რისთვის არის ინდივიდი ინდივიდი, ესკიმოსი ესკიმოსი? რისთვისაა ადამიანი ბავშვი, ახალგაზრდა, მოხუცი? ყოველივე ეს ხომ ისაა, რაც უნდა იყოს თავისთავად და მთელი ადამიანიც ასეთია. მას არა აქვს რაიმე მიღმური დანიშნულება, ადამიანს რომ მიღმურში ეპოვნა თავისი გამართლება

და დანიშნულება ამით განა ცხოვრება უაზრო არ გახდებოდა. ვინც საკუთარ თავს თვითონ არ ანიჭებს დანიშნულებას, ის არც რაიმე დანიშნულების მქონეა. ამიტომ, ყოველი ქცევა, მოქმედება, რომელსაც ვახორციელებთ, არის ჩვენი დანიშნულება, ჩვენი ადამიანური არსებით განსაზღვრული“. (81,143)

ფოიერბახი ცდილობს, ადამიანის შესახებ მოძღვრება ყველა განზომილებაში ანთროპოლოგიურად დააფუძნოს, დაამკვიდროს ადამიანი ამქვეყნიურ მიწიერ ნიადაგზე. მაგრამ ფოიერბახის ადამიანი, რომელიც გვევლინება მთელი მისი ფილოსოფიის უნივერსალურ და უმაღლეს საგნად, ბიოლოგიური არსებაა. მისი რეალობა არსებითად არ ცილდება მის ბიოლოგიას, არ ექვემდებარება სოციალურ, კულტურულ თუ ისტორიულ ზეგავლენას და ცვლილებებს. ადამიანთა კავშირი და ურთიერთობა არსებითად იგივეა, რაც ადამიანთა ბუნებრივი, ბიოლოგიური კავშირი და ურთიერთობა. იგივეობრივი, საერთო ყველა დროისათვის და გარემოსათვის.

ფოიერბახის თეორიაში, ადამიანი როგორც მოქმედი არსება, არაა ნაწვდომი და ეს ამ თეორიის შინაგანი სტრუქტურიდან გამომდინარეობს. მასთან ადამიანის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი თვისებაა მჭვრეტელობა. ფოიერბახის ადამიანი უმოქმედოა, არაა შემქმნელი არსება, არამედ, მხოლოდ მჭვრეტელია. თქვენს წინაშე მშვენიერი სამეფო, ბუნება და ადამიანი, „განჭვრიტეთ ბუნება, განჭვრიტეთ ადამიანი“. მოუწოდებს ის ფილოსოფოსებს. ბუნება და ადამიანი – აი ერთადერთი ობიექტი ფილოსოფიისა, ერთადერთი გზა ყველა ფილოსოფიური მისტიერიის ამოხსნისა. ადამიანის დანიშნულებაა არა მხოლოდ მოღვაწეობისათვის არსებობა, არამედ, ჭვრეტისათვისაც. ე.ი. იგი მხოლოდ თეორიულ მოქმედებას აღიარებს და ეს გრძნობადობა ფოიერბახთან არ ნიშნავს პრაქტიკულ, შემოქმედ ადამიანურ მოღვაწეობას. მიღმური სამყარო დაყვანილია ადამიანურზე და ეს ადამიანური სამყარო გამოცხადებულია ადამიანის არსების შესაბამისად ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულად.

ფოიერბახმა საფუძვლიანად იკვლია რელიგია და მისი ძირი ადამიანში დაინახა, მაგრამ, ვერ მოახერხა აქტიური, მოქმედი სუბიექტის დაფუძნება. მან იმთავითვე დაუპირისპირა ერთმანეთს

თეორიული და პრაქტიკული მოქმედების სფერო. ვერ გაიგო, რომ, არ შეიძლება ადამიანი არსებობდეს აქტიურობის, შემოქმედების გარეშე, რომ ეს უკანასკნელია საფუძველი მისი თეორიული მოღვაწეობისა.

მართალია, ფოიერბახი აცხადებდა, რომ ადამიანი მას ესმის, როგორც გრძნობად-მიწიერი არსება, მაგრამ, ეს არ არის მისი კონკრეტულობის მაჩვენებელი. ეს ცნებაც ზოგადზეა მოჭრილი. ფოიერბახი იშველებს ადამიანური გვარის, მოღვმის ცნებას. თუმცა მასთან ადამიანი მაინც ბიოლოგიურ არსებად რჩება. ეს გარკვეული გვარის ისტორიაა. ფოიერბახი ვერ მივიდა იმ აზრამდე, რომ, ადამიანის არსება მის ბიოლოგიურობაში არაა და რომ გონითი მოღვაწეობაა მისთვის სპეციფიკური.

მოუხედავად ამ ნაკლოვანებისა, ლ.ფოიერბახის ნააზრევი ძალზედ მნიშვნელოვნადაა მიჩნეული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის. ფოიერბახს თეოლოგიის კრიტიკა იმისათვის ჭირდება, რომ შეინარჩუნოს, დაიცვას ადამიანის ავტონომიური არსებობის იდეა. ადამიანმა თავად უნდა მოუაროს თავის პრობლემებს გარეგანი ძალის იმედისა და დახმარების გარეშე.

ფილოსოფიის ისტორიისათვის თვალის გადავლებაც საკმარისია, რათა ადამიანის უამრავი განსაზღვრება ვიპოვოთ ჯერ კიდევ ანტიკური პერიოდიდან დაწყებული. მოვიხმოთ რამდენიმე მათგანი. ვერნერ ზომბარტის წიგნიდან „Von Menschen Versuch einer Geisteswissenschaftlichen Anthropologie (1956)“. გავიხსენოთ პლატონის „კლასიკად“ ქცეული განსაზღვრება. „ადამიანი არის ორფეზა, უფროთ ცოცხალი არსება“. არისტოტელე – ადამიანი არის „ძონ პოლიტიკონ“ (პოლიტიკური, საზოგადოებრივი არსება). ასევე, მას ეკუთვნის განსაზღვრება. ადამიანი არის „სისუსტის სიმბოლო“. „გამართულად მოსიარულე ცხოველი“. ციცერონი – მზრუნველი, წინასწარგანმჭვრეტი, გონიერი, განმსჯელი არსება. ანტიკურ სამყაროში ფართოდ გავრცელებულია ადამიანის გაგება, როგორც, გონებისა და შემეცნების უნარის მქონე არსებისა.

ავგუსტინეს შემოაქვს არაანტიკური, ქრისტიანული ნიუანსი. მისთვის ადამიანი განისაზღვრება, როგორც გონიერი, მოკვდავი

ცხოველი. ავგუსტინეს ეს დეფინიცია მთელ სქოლასტიკაში იყო გაბატონებული. მანვე დაახასიათა აგრეთვე ადამიანი, როგორც „ავადმყოფი შენაქმნი შექმნილთა შორის“.

ქრისტიანობა, ადამიანის განსაზღვრავს ორგვარი არსის მქონედ. ერთის მხრივ, ადამიანი არის „ღვთის მსგავსი და ხატი“, მეორე მხრივ, ცოდვაში ჩავარდნილი, დაცემული, სასრული არსება. ქრისტიანობის გავლენით, ფილოსოფიაში ეს პოზიტიურ-ნეგატიური ორმაგობა მუდმივად არის მხედველობაში მიღებული და ნაცადია მათი გაერთიანება.

ბლეზ პასკალისათვის ადამიანი არის უსუსტესი ლერწმის ღერო, მაგრამ, ამასთანავე მოაზროვნე. რუსოსათვის – გადაგვარებული ცხოველი. კანტისათვის – თვითგანსაზღვრების უნარის მქონე. შილერისათვის – არსება, რომელსაც სურს. გოეთე: ადამიანი ეს არის პირველი გასაუბრება ბუნებისა ღმერთთან.

იდეალისტი, ადამიანის განსაზღვრებისას წინა პლანზე წამოწევს გონებას, მე-ს, ცნობიერებას, თვითგანსაზღვრებას, ადამიანის ნებას. ის ცდილობს ერთმანეთთან მოარიგოს ანტიკურობის გონიერი ცხოველი ქრისტიანობის „ღმერთის მსგავსთან და ხატთან“.

თუ აქამდე ადამიანი განისაზღვრებოდა როგორც homo sapiens-ი, გ.ფრანკლი შემოიტანს homo faber-ის ცნებას. ადამიანი მისთვის იარაღის მკეთებელი ცხოველია.

შოპენჰაუერისათვის – „მოჩნუბარი არსება“ „ტკივილზე ტკივილის დამმატებელი ცხოველი, რომელსაც ძალუძს ტყუილის თქმა“.

ნიცშე – ადამიანი არის თოკი, რომელიც გაბმულია ცხოველსა და ზეკაცს შორის, „ავადმყოფი ცხოველი“, „მხეცი და მხეცზე უარესი“.

ზ.ფროიდი – „ლტოლვების დამთრგუნველი“. მ.შელერი: „არასთქმის შემძლე“, „ღვთისმადიებელი“. კლაგესი – მოაზროვნე ცხოველი. ჰერდერი – „ადამიანი არის პირველი, ვინც ბუნებამ თავისუფლებაში მიატოვა“. ფიხტე: „ადამიანური გვარის საზრისია არა მხოლოდ გონიერი ყოფიერება, არამედ, გონიერი ქმნადობა.“ (32,8)

ადამიანის არსის ეს განსაზღვრებანი, რომლითაც სავსეა

ფილოსოფიური ლიტერატურა, კიდევ შეიძლება გაგვეგრძელებინა, მოგვეხმო სხვა თვალსაზრისებიც. მაგრამ, მაინც ძალზე ძნელი იქნებოდა სრული სურათის შექმნა, ჩვენ მხოლოდ მათი გადმოცემა შეგვიძლია.

მაინც რა არის არსებითი ადამიანისათვის? რა არის ის ერთადერთი, რითაც იგი ყველა სხვისაგან განსხვავდება? ისევ ზომბარტს მოვუსმინოთ: ეს არის ადამიანის უნარი იმოქმედოს გარკვეული მიზნის მიხედვით, რაც ნიშნავს, რომ ადამიანს ბუნების გარეთ დგომა შეუძლია. ცხოველი ბუნებაშია, და ბუნებას მიჰყავს. ადამიანი თავისუფალია, იგი მოქმედია, შემოქმედია. მცენარეებსა და ცხოველებს ბუნება არა მხოლოდ უწესებს განსაზღვრებას, არამედ, ახორციელებს კიდევ მას, ადამიანს კი დანიშნულებას აძლევს და მის განხორციელებას მასვე ანდობს. მხოლოდ ეს ქმნის მას ადამიანად.

ადამიანის ნება რომ თავისუფალია, ჯერ კიდევ კანტის მიერაა გაცნობიერებული. მხოლოდ ადამიანს შეუძლია იქცეს მოვლენათა ახალი მწკრივის საწყისად. როგორც „წმინდა გონების კრიტიკაში“, კერძოდ, მესამე ანტინომიაში აღნიშნავს: „თუ ახლა მე. . . სრულიად თავისუფლად და ბუნებრივი მიზეზების განსაზღვრული გავლენის გარეშე ჩემი სკამიდან ვდგები, მაშინ ამ ხდომილებაში იწყება უთუოდ ახალი მწკრივი მთელი მისი ბუნებრივი შედეგებით უსასრულობაში, თუმცა, დროულობის პრინციპით ეს მოვლენა მხოლოდ გაგრძელებაა წინამორბედი მწკრივისა. . . ამიტომ, თუმცა, დროის მიხედვით არა, მაგრამ, მიზეზობრიობის მიხედვით მაინც უნდა ერქვას მოვლენათა რაღაც მწკრივის უთუოდ პირველი საწყისი“ (32, 27).

ცხადი ხდება, რომ ადამიანის არსის დასადგენად მეტად მნიშვნელოვანია იმის გარკვევა თუ რას აკეთებს ადამიანი, რისი გაკეთება შეუძლია მას? ე.ი. რა არის იგი? როგორც მოქმედი არსება. სწორედ ეს კითხვაა მთავარი კითხვა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის.

4. ზ.ფროიდის ფსიქოანალიზური ანთროპოლოგია

XX საუკუნის ანთროპოლოგიური კონცეფციებიდან, თავისი გავრცელებისა და გავლენის მასშტაბით, ალბათ, ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი და უპირველესიც ზიგმუნდ ფროიდის მიერ შექმნილი ფსიქოანალიზური კონცეფციაა, რომელიც ჩამოყალიბდა კერძო ფსიქოლოგიურ დოქტრინად. მოგვიანებით გაფართოვდა და იკვლევდა არა მხოლოდ ადამიანის ინდივიდუალურ-პიროვნულ ქცევებს, არამედ, სოციალურ, ისტორიულ, პოლიტიკურ თუ კულტურულ ასპექტებს, ე.ი. მოიცავდა მთლიან ანთროპოლოგიურ სამყაროს.

ზ.ფროიდმა დაანგრია ტრადიციული წარმოდგენა ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების შესახებ. ადამიანის „შინაგანი“ ცხოვრების გაგება შეუძლებელია „ნატურალისტური“ ინტერპრეტაციებით ან სპეციფიკურ-რაციონალისტური მიდგომებით. ადამიანის აქტივობის, მისი ფსიქიკური მოქმედებების გასაგებად აუცილებელია პიროვნების სტრუქტურის სიღრმისეული კვლევა, რომლის შედეგადაც აღმოჩნდა, რომ, ადამიანის ფსიქიკა გარკვეული კონგლომერატია, სხვადასხვა არაერთგვაროვანი კომპონენტისაგან შემდგარი. ფსიქიკა მოიცავს არა მხოლოდ ცნობიერებებებს, არამედ, არაცნობიერსაც.

მიუხედავად ფსიქოანალიზის არნახული წარმატებისა, მისი გავრცელების გეოგრაფიისა და სხვადასხვა ტიპის მოაზროვნეებზე გავლენისა, ბევრი თეორიული პოსტულატი ამ კონცეფციაში, სადაო და საეჭვოა არა მხოლოდ მისი მოწინააღმდეგეებისათვის, არამედ, თავად მომხრეებისათვისაც.

ზ.ფროიდმა შექმნა მოძღვრება, რომელიც გამოყენებული იქნა არამარტო ნევროზით დაავადებულთა ქცევისა და აზროვნების ასახსნელად, მათ განსაკუთრნავად. არამედ ეს ემპირიული მონაცემები გავრცელებული იქნა ადამიანური მოღვაწეობის თითქმის ყველა სფეროზე.

ამ თეორიის უდაო დამსახურებაა ფსიქიკის კვლევის ახალ

საფეხურზე აყვანა, ადამიანის მოქმედებაში, მისი ქცევის სტრუქტურაში ცნობიერი და არაცნობიერი მოტივების შეფარდების საკითხის დამუშავება, ფსიქიკურის სხვადასხვა დონის არსებობის პრობლემების წინ წამოწევა და სხვა.

ფროიდი ეცადა თავისი თეორიის საფუძველზე ეჩვენებინა თანამედროვე საზოგადოების არსებობის ზოგადი მოდელი, მოეცა ზოგიერთი ნეგატიური მხარის ანალიზი. რამდენადაც, შიგაფსიქიკური კონფლიქტები, რომელსაც ეს კონცეფცია აღწერს, გარკვეულწილად ასახვას და ახსნას იმ პირობებისა და მდგომარეობისა, რომელშიც არსებობს ადამიანი თუ საზოგადოება.

მაგრამ ისიც თავიდანვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ, ფროიდი თავის თეორიულ დასკვნებში გაუმართლებლად ააბსოლუტებდა ცნობიერისა და არაცნობიერის გახლეჩას. მან იმდენად გამწვავებული ხასიათი მიანიჭა ამ პრობლემას, რომ, ინდივიდში ცნობიერი და არაცნობიერი ლტოლვების დაპირისპირება მისთვის ლამის დრამად გადაიქცა, რომელმაც განსაზღვრა არა მარტო ცალკეული ინდივიდის, პიროვნების რაობა, არამედ, მთელი კაცობრიობისათვის იქცა ბედისწერად.

ფროიდს არაერთხელ განუცხადებია, ჩემი მიზანი მკაცრად მოწესრიგებული, ახალი მეცნიერული მოძღვრების შექმნა არისო; მაგრამ, საბოლოოდ, როდესაც თეორია გაფორმდა, აღმოჩნდა, რომ ფროიდის პოზიცია ძალზე ახლოსაა სიცოცხლის ფილოსოფიასთან და ირაციონალიზმთან. მათ გაერთიანებას ღიდად შეუშალა ხელი ფროიდის სპეციფიკურმა, უფრო მეტიც, თერაპიულმა პოზიციამ. ფსიქოთერაპიის მიზანი, ზომ ცნობიერების გაბატონება იყო ბრმა ლტოლვებზე.

ფროიდი და მისი მოწაფეები არაერთხელ მიუთითებდნენ, რომ მხოლოდ აფართოებენ მეცნიერული შემეცნების სფეროს. გვაძლევენ რაციონალურ ახსნას ისეთი მოვლენებისა, რომელსაც ადრე მეცნიერება ვერ ხსნიდა და მათ იგნორირებას ახდენდა. (მაგ. სიზმარი, ან ფსიქიკური დაავადებანი და მათი სიმპტომები). თავისი მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში, იგი იმასაც კი ფიქრობდა, დროთა განმავლობაში ფსიქოლოგიურ ახსნას ფიზიოლოგიური

ახსნა შეენაცვლებოდა, როდესაც ეს მეცნიერება სათანადო დონეს მიაღწევდა.

ზ.ფროიდმა ასევე შემოიტანა ფსიქიკურის სფეროს ავტონომიურობის პრინციპი. წინააღმდეგობა, რომელიც უკვე კონცეფციის მიზანში ჩანდა – შეექმნა მკაცრად დეტერმინირებული რაციონალური თეორია ირაციონალურისა, ფსიქოანალიზისათვის, როგორც წესი შეუმჩნეველი რჩებოდა. ფსიქოანალიტიკოსების აზრით, ყოველივე ეს იძლეოდა იმის საშუალებას, რომ მოძღვრება გაგებულიყო, როგორც რაციონალიზმისა და ჰუმანიზმის ახალი სიღრმისეული ფორმა.

შეიძლება ვილაპარაკოთ იმის შესახებაც, რომ, ფროიდთან ეხვდებით თავისებურ რუსიზმს. მისთვის ადამიანი, როგორც ბუნებრივი მოცემულობა არის ღირებულება, ყველაფერი ცუდი მოდის სოციალური, კულტურული ნორმების ტირანიიდან, რომელიც ზღუდავს, ხელს უშლის ყველაზე არსებითი ადამიანური სურვილების დაკმაყოფილებას. რის გამოც მახინჯდება, უარესდება ადამიანის ბუნება. მოწოდება, შევასუსტოთ სოციალური ტაბუ გაისმის ფროიდის მთელი შემოქმედების მანძილზე.

ადამიანის ამგვარ გაგებას, ადამიანური რეალობის ფროიდისეულ ბიოლოგიზაციას თავის მხრივ მოეპოვება ანალოგები, ჰყავს წინამორბედნი. ესაა უპირველესად იმ პერიოდისათვის გაბატონებული პოზიტიური აზროვნება და „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ იდეები. ესაა მდგომარეობა, როდესაც იდეალდება ადამიანის ბუნებრივი ყოფა, მისი სასიცოცხლო ლტოლვები, რომლებიც „დათრგუნულია და შევიწროებულია“ კულტურით. სწორედ, ბუნებითი და კულტურული მოვლენების დაპირისპირება არის „სიცოცხლის ფილოსოფიისა“ და ფსიქოანალიზის გამაერთიანებელი.

ფართო აზრით, ფროიდიზმი შეიძლება გაგებულ იქნეს, როგორც სიცოცხლის ფილოსოფიის გარკვეული სახეობა, რომლის მიზანია კულტურა და სოციალური ცხოვრება ახსნას რელუქციონიზმის პრინციპით, დაჰყავს რა ისინი პირველად სასიცოცხლო ლტოლვებზე, იმპულსებზე. ამ თეორიის ერთ-ერთი მთავარი ამოსავალი ცნებაა არაცნობიერი.

ადამიანის მთელი ფსიქიკური ცხოვრება წარმოადგენს ცნობიერისა და არაცნობიერის დაპირისპირებას. ცნობიერი ფსიქიკა ერთ-ერთი ფორმაა, რომელიც ფსიქიკის უფრო არსებითი ნაწილის „არაცნობიერი ფსიქიკის“ გამოვლენაა. წარმოდგენა ან სხვა ფსიქიკური ელემენტი, არსებული გარკვეულ დრომდე ჩვენს ცნობიერებაში, შემდეგ ქრება, მაგრამ, კვლავ აღმოცენდება. ეს წარმოდგენა დროის იმ მონაკვეთში, როცა მას ვერ განვიცდიდით, ჩვენში ლატენტურად არსებობდა. სწორედ ისაა არაცნობიერი ფსიქიკური. არაცნობიერის არსებობას აგრეთვე ადასტურებს სიზმრები, ოცნებები, უნებლიე შეცდომები და სხვა. როგორ შეიძლება არსებობდნენ არაცნობიერი ლტოლვები, გრძნობები. ფროიდი განმარტავს: თავად ლტოლვა არ შეიძლება იყოს ცნობიერების ობიექტი, ასეთი რამ შეიძლება იყოს მხოლოდ წარმოდგენა, რომელიც ასახავს ამ ლტოლვას. მაგრამ, არაცნობიერი ლტოლვაც შეიძლება გამოვლინდეს მხოლოდ წარმოდგენის საშუალებით. თუ ის არ დაუკავშირდა წარმოდგენას, მის შესახებ არაფერი გვეცოდინება.

ფროიდი განასხვავებს არაცნობიერის რამდენიმე სახეს. ესაა: წინარეცნობიერი, განდევნილი არაცნობიერი, არქაული მემკვიდრეობა, და საკუთრივ არაცნობიერი. პირველ სამს აქვთ ცნობიერებაში და პირუკუ გადასვლის უნარი. საკუთრივ არაცნობიერი კი მუდამ ცნობიერების მიღმა რჩება. არაცნობიერსა და ცნობიერს შორის არის ფაზა, ფროიდის განმარტებით ცენზორი. იგი წარმოადგენს ფსიქიკური შინაარსის გამომცდელს.

პიროვნების სტრუქტურა ამისდა მიხედვით შედგება ფსიქიკური ფენებისაგან. „იგი“, „მე“, „ზე-მე“, „იგი“ მოიცავს განდევნილსა და საკუთრივ არაცნობიერს, „მე“ ცნობიერსა და წინარე ცნობიერს, „ზე-მე“ ცნობიერსა და არქაულ მემკვიდრეობას. არაცნობიერის ძირითადი და არსებითი ფენაა „იგი“. ადამიანის განმსაზღვრელი და მისი მამოძრავებელი ძალაა სექსუალური ლტოლვა. (სექსუალობის ცნება ფროიდის თეორიაში ყოველთვის თუ არა, ძალზედ ხშირად ეთანადება საერთოდ ფსიქიკურის ცნებას), რომელიც შეადგენს „იგი“-ს ბირთვს.

სექსუალური, ლიბიდოზური (განსაკუთრებული ფსიქიკური

ენერგია) ლტოლვა ისწრაფვის სიამოვნებისაკენ, ადამიანის მოქმედებები თავდაპირველად სიამოვნება-უსიამოვნების პრინციპითაა განსაზღვრული. მაგრამ, შემდგომ, ცივილიზაციის შედეგად, სოციალური და ზნეობრივი აკრძალვების გავლენით, სიამოვნების პრინციპი შეიზღუდა რეალობის პრინციპით, „მე“ იძულებული გახდა „ზე-მეს“ გავლენით შეეზღუდა „იგი“. ან საერთოდ უარი ეთქვა მისი სურვილების დაკმაყოფილებაზე, ან განეხორციელებინა სხვა პირდაპირი დაკმაყოფილების შემცვლელი მოქმედება. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ხდება სურვილთა სუბლიმაცია. ასე მაგ. „იგი“ სუბლიმირებულ დაკმაყოფილებას აღწევს სიზმარში, ოცნებაში, შემოქმედებაში. მაგრამ, როგორც ფროიდი მიუთითებდა, რაღაც აზრით, ცენზორი სიზმარშიც მოქმედებს, ოცნება კი ფანტაზიის სფეროს მიეკუთვნება და რეალურად განუხორციელებელია, როგორც წესი, ეს ენერგია სუბლიმირდება ხელოვნებაში, რელიგიაში და საერთოდ კულტურაში, რომელსაც საფუძვლად უდევს ფანტაზიის თავისებური ფორმა.

ყოველივე ეს ასუსტებს უსიამოვნების გრძნობას, რასაც ლტოლვების პირდაპირი სახით დაუკმაყოფილებლობა იწვევს. თუმცა, ამით არ ისპობა კონფლიქტი პიროვნებასა და რეალობას შორის, რომელიც ნევროზის მიზეზი ხდება. მის წარმოშობაში ფროიდი გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს ბავშვობაში მიღებულ და შემდეგ დავიწყებულ ძლიერ შთაბეჭდილებებს, ფსიქიკური ტრავმების გამომწვევთ.

ფროიდის თეორიის თავისებურება ისაა, რომ, შეეცადა არაცნობიერის ცნებით აეხსნა ადამიანი და მისი შემოქმედება. პიროვნება დუალისტურადაა დაყოფილი არაცნობიერ და ცნობიერ ფსიქიკურად. მიუხედავად იმისა, რომ, არაცნობიერის ცნება ფროიდამდე ცნობილი იყო ფილოსოფიაში, პირველად, სწორედ მან გამოიყენა ეს ცნება კონკრეტული გამოკვლევისათვის და როგორც თავად სწამდა მეცნიერული შედეგებიც კი მიიღო.

ფროიდი ამოდის ფსიქიკური ცხოვრების დეტერმინაციის ფაქტიდან. მისთვის ფსიქიკაში არაფერი არ არის შემთხვევითი, წვრილმანი, ნებისმიერი. ის ყველგან „ეძებს“ და „პოულობს“ საკ-

მაო მოტივირებას, იქაც კი, სადაც, ჩვეულებრივ ასეთი მოთხოვნა არ არსებობს. აქ ჩანს ფროიდის მისწრაფება, შეინარჩუნოს მეცნიერული მიდგომა. მაგრამ, ყველაზე ხშირად, სწორედ ფსიქოანალიზის მეცნიერულობა დგებოდა ეჭვის ქვეშ, და ეს ეჭვი არც თუ უსაფუძვლო იყო.

ფროიდის პოსტულატი ფსიქიკური პროცესების დეტერმინაციის შესახებ გამოდინარეობს ბუნებრივ-მეცნიერული ორიენტაციიდან. მართალია, მან შემდეგ უარყო ფსიქიკური მოვლენების ანატომიურ-ფიზიოლოგიური ახსნა, მაგრამ, ეს დეტერმინაცია მაინც დარჩა მის თეორიაში.

ფროიდმა დაადგინა აზროვნების ორი პლასტის არსებობა ცნობიერისა (რაციონალურისა) და არაცნობიერისა (ირაციონალურისა). არაცნობიერი აზროვნება უცვლელია ათასწლეულების მანძილზე. ეს პლასტები ერთმანეთის მიმართ კონფლიქტურ მიმართებაში არიან. ინფანტილური, ირაციონალური აზროვნება წარმოადგენს საშიშროებას რაციონალური აზროვნებისათვის, რის გამოც ცნობიერება ღებულობს რეპრესიულ, დამსჯელ ზომებს და ახდენს მიუღებელი, დაუშვებელი ლტოლვების და წარმოდგენების განდევნას.

ფსიქოანალიზის მიხედვით, არაცნობიერ აზროვნებას აქვს შინაგანი კანონზომიერება, ასე მაგ. სიზმარი, რომელიც გვეგონია უაზრო, ქაოსური წარმოდგენების ჯამი, სინამდვილეში ემორჩილება განსაზღვრულ ლოგიკას და თავისთავში ატარებს საზრისს. ადამიანს მართლაც აქვს მისთვის მისაღები და მიუღებელი სურვილები. იგი ცდილობს განდევნოს მიუღებელი სურვილები, მაგრამ, ეს განდევნილი სურვილები უკვალოდ როდი ქრებიან, არამედ, არაცნობიერ ფსიქიკაში ჩაღიან და იქ იკავებენ ადგილს. ფროიდი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ამ ვითარებას ადამიანის ქცევის გასაგებად.

ფროიდის აზრით, ნევროზი და ფსიქოზი იმიტომაცა ფსიქიკური წარმოშობის, რომ, ისინი ადამიანში მოქმედი არსობრივი პროცესების ურთიერთმიმართების ნაყოფია. ადამიანის არსობრივი პროცესები ფსიქიკის ფენებში მიმდინარეობს. ფროიდისათვის, ადამიანის არსი არის ფსიქიკა. ამ თეორიით, ლტოლვებში უნდა

განსხვავდეს შემდეგი მომენტები: დრანგი (სწრაფვა), მიზანი, ობიექტი, წყარო. ფსიქოანალიზში ერთმანეთისაგან განასხვავდება ეროტიკული, (რაც იგივე შენარჩუნებისა და გაერთიანებისკენ წარმართველი მისწრაფებაა) და დესტრუქციული (დანგრევისა და განადგურების) ლტოლვები. ორივე ლტოლვა აუცილებლობით არსებობს. მათი ურთიერთმიმართების შესაბამისად აღმოცენდებიან სიცოცხლის მოვლენები.

ზ.ფროიდს ფსიქოანალიზის დამსახურებად მიაჩნია ის, რომ, კაცობრიობას გაუცნობიერა ადამიანში ლტოლვითი მხარის მნიშვნელობა, რომელიც მიჩქმალული იყო გონით სფეროში არსებული წარმატებების ფონზე. პიროვნების ეს „სულიერი ფუძე“ საკვებით უგულვებეყოფილი იყო. „კაცობრიობას ჰგონია, რომ, მის ცხოვრებას წარმართავს გონება, მე უნდა მეჩვენებინა რომ არსებობენ აგრეთვე ლტოლვები“. (88,28)

„ჩვენი არსების გულს ქმნის ბნელი „იგი“. ადამიანის ნამდვილი სახე არის ის, რომ იგი ბუნებრივი არსებაა, მისთვის მთავარი მახასიათებელია ლტოლვების ქონა. გონითმა, რაციონალურმა, სოციალურმა აქტიურმა მხარეებმა შეავიწროვეს ადამიანის ირაციონალური, არაცნობიერი ფენა. არაცნობიერი იძულებულია იარსებოს შეზღუდულად, ცენზურით და სახეშეცვლილი ფორმით მოევიწიოს ცნობიერს.

ფროიდის მოღვაწეობის დადებით მომენტად ის, მიაჩნიათ რომ, გააფართოვა ადამიანის ხედვის საზღვრები. ცნობიერს დაემატა არაცნობიერის სიღრმეც. ე.ი. ადამიანში არის ხილული, არსის მიხედვით არასაკუთრივი წინა პლანი – ცნობიერი და დაფარული საკუთრივობა – არაცნობიერი.

ფსიქიკის ფილოგენეზის ევოლუციამ ორი ეტაპი განვლო. ერთია გვაროვნული ეტაპი, ხოლო მეორე ცივილიზაცია. კაცობრიობის ისტორიის ყოველი ახალი ნაბიჯი ხორციელდება ლტოლვებისაგან თავშეკავების რომელიმე აქტით. გვაროვნული ფსიქიკის ხანგრძლივმა განვითარებამ განაპირობა რომ ფსიქიკური გარკვეულობანი მემკვიდრეობითი გახდა, ფროიდი მას უწოდებს „არქაულ მემკვიდრეობას“. მაგ: სისხლის აღრევის ლტოლვითი

იმპულსი მემკვიდრეობით გადმოეცემა „იგი“-ს, ხოლო გვაროვნული ტაბუ სისხლის აღრევის აკრძალვისა „ზე-მე“-ს. აღნიშნული ვითარება პიროვნებაში იწვევს ამბივალენტურ გრძნობას – ერთი ფენა მიისწრაფვის გარკვეული შინაარსის დაკმაყოფილებისაკენ, მეორე კი მას კრძალავს.

კაცობრიობამ თავისი ისტორიის დასაწყისში ჩაიდინა დანაშაული და მთელი მისი შემდგომი ცხოვრება, სწორედ ამ დანაშაულის შეგნებისა და მისი არა თუ მონანიების, არამედ ხელახლა ჩადენის გაუცნობიერებელი სურვილის ისტორიაა. ე.ი. კაცობრიობამ თავისი ცხოვრების დასაწყისშივე მიიღო ტრავმა, რომელიც დაღს ასვამს მთელ მის შემდგომ განვითარებას. დანაშაულის განცდის საბედისწერო გრძნობა გასდევს ადამიანის მთელ მოღვაწეობას.

ლტოლვის სუბლიმაცია წარმოადგენს კულტურის განვითარების განსაკუთრებით მნიშვნელოვან თვისებას. ის შესაძლებელს ხდის, რომ უმაღლესი ფსიქიკური მოქმედებანი და მისი შედეგები მეცნიერება, ხელოვნება, რელიგია – ესოდენ მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ ადამიანის ცხოვრებაში.

ყოველი ახალი ნაბიჯი ცივილიზაციის გზაზე, მოითხოვს არქაული მემკვიდრეობის შინაარსისა და ლტოლვის დაკმაყოფილების მზარდ შეზღუდვას და ლიბიდოს სუბლიმაციას. ე.ი. შეზღუდული ლიბიდო ცდილობს თავის დაკმაყოფილებას და რეალიზდება მოღვაწეობის სხვადასხვა სფეროში. იქნება ეს პრაქტიკული საქმიანობა, თუ მაღალი გონითი აქტივობა.

ინცესტუური სურვილები უნივერსალურია და დამახასიათებელია ყველა ადამიანისათვის. ყოველ ჩვენთაგანს უხდება საკუთარ თავში ამ სურვილის დათრგუნვა. ფროიდისათვის ოიდიპოსის მითი არ ყოფილა უბრალოდ მეტაფორა, რომელიც გამოხატავდა ინცესტის კომპლექსს, მისი უნივერსალურ პრინციპად ქცევა მომდინარეობს ფროიდის მიზნიდან – ეპოვა მარადიული ჭეშმარიტება ადამიანის შესახებ. „ოიდიპოსის კომპლექსი“ ესაა ფლობისაკენ მისწრაფება, ძალაუფლებისაკენ ლტოლვა. აქ მთავარი ისაა, რომ ადამიანი მიისწრაფვის ეგოისტური თვითდადგენისაკენ, რომელიც გადალახავს ყოველგვარ საზღვარს, დაარღვევს ადამიანური ურთ-

იერთობის ყოველნაირ ნორმას. სწორედ ესაა „დანაშაულის“ არსი. აქედან მოდის ზნეობრივი დანაშაული.

ფროიდის აზრით, ზნეობა, ისევე, როგორც მთელი კულტურა, ემსახურება ანტისოციალური ინსტინქტების განდევნას. მუდმივ კონფლიქტშია ბუნებრივ ლტოლვებთან. ამ მდგომარეობას კი საბოლოოდ მივყავართ პიროვნებისა და საზოგადოების ნევროტიზაციისაკენ. ხელოვნება შევიწროვებული ბუნებრივი ლტოლვების კომპენსაციაა. ხელოვნების ფუნქციაა, მოახდინოს ლტოლვების სუბლიმირება. შემოქმედი თავისი ლტოლვების დაკმაყოფილებას ახდენს შემოქმედებაში, რომლის საშუალებითაც ხდება ფანტაზიის რეალიზება. (90,25-28)

თუ აქამდე ადამიანის ქცევის განმსაზღვრელ ინსტანციად ზეგრძნობადი იდეალური, მეტაფიზიკური სამყარო ითვლებოდა, ახლა ადამიანის ქცევის ამხსნელი მოტივები ფროიდმა აღმოაჩინა ადამიანის სიღრმეში არსებულ ლტოლვებსა და მიდრეკილებებში. მას სურდა ადამიანის რაობა დაედგინა და აეხსნა არაცნობიერი მოტივებით.

ამიტომაც რომ ხელოვნების ნაწარმოების ფროიდისეული ანალიზი, ძირითადად წარმოადგენს ამ შემოქმედებითი პროცესის უკან მდგარი ლტოლვითი ინსტინქტების გაშიფვრას და ამ ანალიზის დროს სავსებით დავიწყებულია ხელოვნების მხატვრული დანიშნულება, მისი ღირებულება, თუ ფუნქცია.

კულტურა არის იმის საშუალება, რომ ღრობით დავივიწყოთ ცხოვრების ტკივილები, ჩვენი უბედურება. ხელოვნება რეალობიდან გაქცევის საშუალებაა. „ის რაც ადამიანს მიჰნავს მისი ცხოველური ბუნებიდან და საერთოდ ცხოველთა სამყაროდან, არის ადამიანური კულტურა. ერთის მხრივ, ის მოიცავს ადამიანთა მთელ უნარებს, და ქმნის ბუნების დამორჩილების შესაძლებლობას, საიდანაც მოდის მატერიალური სიკეთე, რითაც იკმაყოფილებს მოთხოვნილებებს. მეორე მხრივ, კულტურაში შედის კაცობრიობის მიერ დაშვებული პირობითობა, რომელიც აუცილებელია იმისათვის, რომ მოწესრიგდეს მიმართება ადამიანებს შორის, შეიქმნას საზოგადოება. ყოველივე ეს მოქმედებს საწყის ლტოლვებზე.

ერთი ადამიანი მეორეს იყენებს საშუალებად. იქნება მისი სამუშაო ძალა, ინტელექტუალური მოცემულობა თუ სექსუალური ობიექტი. თითოეული ადამიანი ცალ-ცალკე აღებული მტერია კულტურის. იმიტომ რომ განიცდის შეზღუდვას, რომელიც მოდის კულტურის ნორმებიდან“. (90,21) „ადამიანებს არ შეუძლიათ ცალ-ცალკე ცხოვრება, მაგრამ ამავე დროს ამას განიცდიან, როგორც მძიმე ტვირთს და მსხვერპლს, რომელსაც მათგან კულტურა მოითხოვს, და მათ ეს მსხვერპლი უნდა გაიღონ საკუთარი პერსონის საზიანოდ, რათა შესაძლებელი გახდეს ერთობლივი ცხოვრება“. (იქვე)

კულტურამ თავი უნდა დაიცვას ინდივიდებისაგან, ამ ამოცანის გადაჭრას ემსახურება მისი საზოგადოებრივი ორგანიზაცია, ინსტიტუტები, მორალური თუ სამართლებრივი მოთხოვნები.

ადამიანის შექმნილი შეიძლება ძალზედ ადვილად დაინგრეს, ცივილიზაციის უბედურება ისაა, რომ ადამიანის მიერ შექმნილი მეცნიერება და ტექნიკა, შეიძლება მათსავე გასანადგურებლად იქნეს გამოყენებული.

ე.ი. კულტურა ყოფილა საზოგადოების ადამიანზე ბატონობის გამოხატულება. ზომ არ არის ეს ისტორიის ბრაღი, ან ისეთი მდგომარეობა, რომელიც მომავალში შეიძლება შეიცვალოს. რა თქმა უნდა, არა. ფროიდის აზრით, უკეთესი შედეგი არც მომავალშია მოსალოდნელი, ყოველი ადამიანი საკუთარ თავში ატარებს მუდმივად დამანგრეველ ე.ი. საზოგადოების საწინააღმდეგო აქტიურ ტენდენციებს.

ადამიანი თავისი ბუნებით არ არის შრომისმოყვარე არსება. ჯერ-ჯერობით, არც ერთ კულტურას არ მოუხერხებია, რომ ადამიანში აემოქმედებინა ღრმად პიროვნული ღირსება, რომ ისინი მზად არიან შრომისადმი მსხვერპლის გასაღებად და შეუძლიათ უარი თქვან თავიანთი პირველადი ლტოლვების დაკმაყოფილებაზე. ადამიანთა მოდემის ამ ხარისხში ამაღლება ჯერ-ჯერობით არ მოხერხებულა, არც ერთ კულტურას არ შეუქმნია ამის პირობები.

ყოველი კულტურა ემყარება შრომის იძულებას და პირველადი ლტოლვების შეზღუდვას. ამიტომ, გარდაუვალია ინდივიდის მხრიდან ოპოზიცია. შეიძლება იმის დაშვებაც, რომ კულტურა

კაცობრიობის ისტორიის განვითარებაში რაღაც სტადიაა, ისეთი მდგომარეობა, სადაც პირველადი სასიცოცხლო ლტოლვების დაკმაყოფილება, როგორც ახლა გვაქვს, შორეული პერსპექტივიდან ისეთივე ველურ აქტად მოგვეჩვენოს, როგორც დღეს კანიბალიზმი ჩანს.

მორალურად ადამიანი დღემდე მეტად არასაიმედოა, რელიგიური წარმოდგენები კულტურის ილუზიაა. მის გარეშე ადამიანს გაუჭირდებოდა ცხოვრების სიმძიმეების, სირთულეების გადალახვა, მითუმეტეს, თუ იგი ბავშვობიდანვე რელიგიურ ატმოსფეროში იზრდებოდა. ადამიანის ხსენისათვის აუცილებელია ინდივიდის „რეალური გრძნობა განუვითაროთ“.

ფროიდის მიხედვით, ადამიანში მოქმედი ძალებია – სიცოცხლისადმი ლტოლვა, ეროსი და აგრესიის ინსტინქტი. ბრძოლა ამ ორ ინსტინქტს შორის, რომელიც საზოგადოებაში მიმდინარეობს წარმოადგენს საერთოდ ცხოვრების არსებით შინაარსს. და ამიტომ კულტურის განვითარებისათვის შეიძლებოდა უბრალოდ გვეწოდებინა ადამიანის მოდემის ბრძოლა არსებობისათვის.

ადამიანის პოზიტიურ მისწრაფებას, მისთვის ბედნიერების მომტან ლტოლვას წარმოადგენს სიცოცხლისადმი ლტოლვა, რომელიც სქესობრივ სიყვარულამდე დაიყვანება და მისით აიხსნება.

რა არის ადამიანის ცხოვრების აზრი და მიზანი, თუ მათი ქცევებითა და სურვილებით ვიმსჯელებთ. ე.ი. რას ითხოვენ ადამიანები ცხოვრებიდან, მეორე ადამიანიდან და რისი მიღწევა სურთ. ადამიანები ბედნიერებისაკენ მიისწრაფვიან. მათ სურთ იყვნენ ბედნიერნი. ამ მისწრაფებას ორი მხარე აქვს. დადებითი და უარყოფითი. ერთია უკმაყოფილებისა და ტკივილის მოხსნა, მეორე ძლიერი განცდა კმაყოფილებისა.

ამგვარად, ცხოვრებისეული მიზანი განისაზღვრება ტკიპობის პრინციპის პროგრამით. ადამიანს ტანჯვა ძირითადად სამი მხრიდან ევლინება. ესაა სხეულის მხრიდან, რომლის გარდაუვალი ზვედრია დაბერება, დაძაბუნება, დაავადება, რომელსაც თან ახლავს ტკივილი და შიში. გარე ექსტრემალური სამყარო, თავისი წამლექავი დამანგრეველი ძალებით და ჩვენი დამოკიდებულება სხვა ადამიანებთან,

რომელიც გართულების და ტკივილის მომტანია.

ტანჯვას ჩვენ განვიცდით ჩვენი ორგანიზმის განსაზღვრული აგებულების გამო. ყოველი ტანჯვა არის განცდა, ასევე განცდაა ტკბობა, რომელსაც ჩვენი ამგვარი აგებულების გამო განვიცდით. ჩვენთვის მნიშვნელობა არ აქვს საიდან მოდის ეს ტკბობა, ვთქვათ ესთეტიკური განცდიდან, მხატვრული შემოქმედებიდან, თუ სხვა უფრო დაბალი განცდიდან. ისინი თავისი ინტენსივობით, ორგანიზმზე მოხდენილი გავლენით არ განირჩევიან.

მამსადაძე, ფროიდის აზრით, კულტურა ძირითადად ორ მიზანს ემსახურება. ადამიანის დაცვას ბუნებისაგან და ადამიანებს შორის ურთიერთობის რეგულირება. ამავე მიზნით იქმნება რელიგიური სისტემები, ფილოსოფიური კონცეფციები, ადამიანის იდეალები. იქმნება წარმოდგენა ცალკეული ინდივიდის სრულყოფილების შესახებ, ასევე მთელ ერზე, ხალხზე და კაცობრიობაზე.

ინდივიდუალური თავისუფლება არ არის კულტურის მონაპოვარი. კულტურის პირველი დიდი წარმატება იყო ის, რომ ადამიანთა დიდმა რაოდენობამ შეძლო ერთად ცხოვრება და ასე თუ ისე მოწესრიგდა მათ შორის ურთიერთობა. კულტურა ინდივიდებისაგან დიდ მსხვერპლს მოითხოვს. ითრგუნება მისი ძირეული ბუნება. პირველყოფილი ადამიანი არავითარ შეზღუდვას არ გრძნობდა თავისი პირველადი ლტოლვების დაკმაყოფილებისას. კულტურის გავლენით ადამიანი თანდათან ივიწყებს ბედნიერების შესაძლებლობას და მას ცვლის გარანტირებული უსაფრთხოებით.

მაგრამ, ეს როდი ნიშნავს, ადამიანში აგრესიისადმი ლტოლვის ჩაქრობას. ის ძალზედ ადვილად ამჟღავნებს მას, მაშინვე, როგორც კი მოხდება ამ გრძნობის პროვოცირება. კულტურა მხოლოდ იმას ახერხებს რომ ასუსტებს აგრესიულ ვნებებს, იმით რომ ხდება ამ ლტოლვების ზედამხედველი, გამაკონტროლებელი. ეს შემზღუდველი ძალა თავად ინდივიდში არსებობს და ესაა სინდისი. რომელიც თავდაპირველად, როგორც პირველადი ლტოლვების ამკრძალავი ძალა ისე გაჩნდა. კულტურის მაღალ დონეზეც სქესობრივი ეროტიკა კვლავ განიცდება, როგორც სიცოცხლის ცენტრი, მხოლოდ, ამჯერად ღირებულებებით შეფერადებული.

ფროიდისათვის ადამიანი არის უცვლელი არსება. ის უდროო სივრცეში არსებობს. მის ბუნებას ვერ ცვლის ვერც სოციალური და მითუმეტეს ვერც ინტელექტუალური თუ ზნეობრივი ფაქტორი. კაცობრიობა ცვალებადობას არ ემორჩილება. ერთ საზოგადოებრივ ფორმას ცვლის მეორე, მაგრამ არსებითად ეს არაფრის მომტანია. ყოველგვარი ცვლილების მარადიული მიზეზი და მისი განმაპირობებელი არის ადამიანში არსებული ორი ძირეული ლტოლვა და ამის საფუძველზე არსებული „ოიდიპოსის კომპლექსი“. იძულების მთავარი სახეა სექსუალურ სურვილთა შეზღუდვა.

როდესაც ფროიდი ლაპარაკობს ადამიანზე, კულტურაზე, შემოქმედებაზე გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს ადამიანის ფსიქოლოგიურ მხარეს. არაცნობიერი პროცესის მექანიზმი მჟღავნდება „ოიდიპოსის კომპლექსში“, რომელიც ადამიანის მარადიულ ფლობის ინსტინქტს წარმოადგენს და არსებითად ბიოლოგიურია.

ამ კონცეფციით, ადამიანის ინსტინქტები, მისი ბიოლოგიური საწყისი ადამიანის არსებობის პირობა კი არა, არამედ, ძირითადი განმსაზღვრელი ფაქტორია. არაცნობიერი ითვლება ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების ამხსნელ პრინციპად. უფრო მეტიც, ამ ცნების მეშვეობით უნდა იქნეს გაგებული ადამიანის მთელი ცხოვრება თუ კაცობრიობის ისტორია.

ფსიქოანალიზის, როგორც თეორიის გამართლება პრინციპულადაა დაკავშირებული არაცნობიერი ფსიქიკის პრობლემის დადებით გადაჭრასთან, რადგან ფსიქოანალიზი არაცნობიერი ფსიქიკის თეორიაა, ამიტომ, იგი ვალდებულია დაასაბუთოს არაცნობიერი ფსიქიკის არსებობა.

ფროიდთან არაცნობიერი ფსიქიკის დასაბუთება წარმოდგენილია ორი ასპექტით. ერთის მხრივ, ის ცდილობს თეზისის გამართლებას თეორიული მოსაზრებებით, რაც პრობლემის გადაჭრის ერთადერთ კანონიერ გზად უნდა იქნეს მიჩნეული, ხოლო, მეორე მხრივ, ზრუნავს, რომ პრობლემა ემპირიული ასპექტითაც დაასაბუთოს, რომელიც არ შეიძლება მართებულ გზად ჩაითვალოს, რადგანაც პრობლემის ბუნებიდან გამომდინარე, პრინციპულადაა

შეუძლებელი თავად არაცნობიერი ფსიქიკის ფაქტის დასაბუთება. არაცნობიერი ფსიქიკა ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი არსებობის შემძლეა წარმოდგენილი, ხოლო, ამგვარი რელობის ზედვა უშუალოდ ცნობიერებისათვის შეუძლებელია. ის, რასაც ფსიქოანალიზში არაცნობიერი ფსიქიკის „ემპირიული ფაქტობრივი დასაბუთება“ ეწოდება, სინამდვილეში წარმოადგენს დასაბუთების არაემპირიულ და ამდენად, არაპირდაპირ გზას, რადგან, იგი შეპირობებულია თეორიული მოსაზრებებით. დასაბუთების არაპირდაპირი გზა კი როგორც ცნობილია, ჰიპოთეზურის ფარგლებს ვერ სცილდება, ამიტომ ონტოლოგიური პრობლემის საბოლოოდ გადაჭრის საქმეში უვარგისია.

ფროიდის ძირითადი არგუმენტი არაცნობიერი ფსიქიკის არსებობის დაშვებისა, ფსიქიკური სინამდვილის მიმართ უწყვეტობის პრინციპის გატარებაა. ფსიქიკის ფარგლებში უწყვეტობის პრინციპის დაცვა მოითხოვს ფსიქიკის განპირობებულობას ფსიქიკით, ფსიქიკური მიმდინარეობის რიგში ჰეტეროგენული (არაფსიქიკური) მომენტების უკუგდებას და ამ უკანასკნელის მიმართ უარყოფითი პოზიციის დაკავებას.

უწყვეტობის პრინციპის დაშვება გვაიძულებს დროის ყოველ მომენტში ფსიქიკის არსებობის დაშვებას. ფსიქიკური სინამდვილის ფარგლებში უწყვეტობის პრინციპის დაცვა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება იყოს გამართლებული, თუ წინასწარ იქნება მიღებული ფსიქო-ფიზიკური პარალელიზმის თეორია.

მაგრამ, ფროიდი თავისი მსოფლმხედველობრივი მრწამსის შესაბამისად უარყოფს ფსიქო-ფიზიკური პარალელიზმის თეორიას. მას ფსიქიკა ტვინის პროდუქტად მიაჩნია, მისგან განვითარების გზით მიღებულ თვისობრიობად. ფროიდი რომ თანამიმდევრული ყოფილიყო, უარი უნდა ეთქვა ფსიქიკის ფარგლებში უწყვეტობის პრინციპის გატარებაზე, რადგან ფსიქიკური სინამდვილის გააზრება უწყვეტი და აქედან გამომდინარე დახშული და თვითგამარი რეალობის სახით იმთავითვე ეწინააღმდეგება ფსიქიკის აღმოცენების აზრს არაფსიქიკური გარკვეულობიდან, ტვინიდან.

ფსიქოანალიზის თეორიაში შეუსაბამოაა ონტოლოგიურ და

მეთოდოლოგიურ ასპექტებს შორის. მეთოდოლოგიური დუალიზმი ფსიქოანალიზის ამოსავალი პრინციპია, ხოლო ონტოლოგიური მონიზმი არსებითად არაა დაკავშირებული ფსიქოანალიზურ კონცეფციასთან. ამ თეორიის მიხედვით, ჰეტეროგენულადაა წარმოდგენილი მოვლენის წარმოშობა და მისი ახსნა – ტვინი წარმოშობს ფსიქიკას. ამ დებულების ურთიერთშესაბამისობა, შეთავსება ფსიქოანალიზისათვის ბუნებრივი ჩანს.

ფსიქიკის ახსნისას არა უბრალოდ კორელაცია უნდა ვიგულისხმოდ მოვლენათა შორის, არამედ, ამხსნელმა უნდა განაპირობოს ფსიქიკურის მთლიანი საზრისის ხილვა. ამ ამოცანის გადაჭრას ფროიდი აკისრებს არაცნობიერ ფსიქიკას, და არა მარტო აკისრებს, არამედ, მას არაცნობიერი ფსიქიკის მეშვეობით ცნობიერი ფსიქიკური აქტების ხილვა მიაჩნია არაცნობიერი ფსიქიკურის რეალობის აღიარების საბუთად.

ფროიდმა საზრისი შემდეგნაირად განმარტა: „საზრისის ცნებაში ჩვენ გვესმის მნიშვნელობა, განზრახვა, ტენდენცია და ადგილი ფსიქიკური კავშირების რიგში“ (87, 159). და ეს თვისება მიაწერა არაცნობიერ ფსიქიკურ არსებობას. მაგრამ „მნიშვნელობა“, „ტენდენცია“, „ადგილი მოვლენათა კავშირის რიგში“, ისევე დაახასიათებს ბიოლოგიური (ფიზიოლოგიური) სინამდვილის სტრუქტურულ პროცესებს, როგორადაც ის გამოიყენა ფროიდმა ფსიქიკურისათვის, ხოლო „განზრახვა“ ცალკეული ფსიქიკური პროცესის იმანენტური თვისება იმიტომ არ შეიძლება იყოს, რომ, საერთოდ ფსიქიკური პროცესების წარმმართველის მე-ს – პიროვნების ფუძემდებლური განსაზღვრულობაა.

არაცნობიერის ონტოლოგიურ საკითხს ვერ გადაჭრის აზროვნების ის გზა, რომელსაც ფროიდი იყენებს. მას თავიდანვე აქვს მიღებული აზრი იმის ფსიქიკურობის შესახებ, რამაც უნდა ახსნას ცნობიერი ფსიქიკა. ამხსნელად შეიძლება გამოგვადგეს ფიქცია, მაგრამ, გაუმართლებელია ამ უკანასკნელის რეალობაზე დავასკვნათ.

როგორ უნდა მოხდეს არაცნობიერი ფსიქიკის შემეცნება? რას უნდა ნიშნავდეს ცნობიერების გარეთ არსებული ფსიქიკის

შემეცნება? როგორ დადგინდება მისი სპეციფიკურობა?

ერთად-ერთი გზა არაცნობიერი ფსიქიკის შესახებ რაიმეს შეტყობისა ცნობიერებაა. ფსიქოანალიზის მიხედვით, ცნობიერებაში გამოვლენილი მასალიდან უნდა მოხდეს იმ სურათის წარმოსახვა, რაც შეესატყვისება არაცნობიერის დაფარულ გარკვეულობას. ფსიქოანალიტიკოსი ცნობიერი ფსიქიკის ელემენტით ცდილობს მის უკან მდგომი არაცნობიერი ფსიქიკის შინაგანი ბუნების გათვალისწინებას.

საიდან უნდა გავიგოთ, რომ ცნობიერებაში დადასტურებული რომელიმე მომენტი არაა ცნობიერი ფსიქიკის კუთვნილება, და რომ იგი აუცილებლად არაცნობიერი ფსიქიკის სინამდვილის გამოვლენაა? ამაზე ფსიქოანალიზი დასაბუთებულს ვერაფერს ამბობს, მთელი ფსიქოანალიზური სისტემა აგებულია ვარაუდზე არაცნობიერი ფსიქიკის არსებობის შესახებ.

ზ.ფროიდი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ფსიქოანალიზი თეორიის სახით აგებს ფსიქიკის შესახებ ბუნებისმეტყველური ტიპის მეცნიერებას. მისი აზრით, ფსიქოლოგია, როგორც მეცნიერება, შეიძლება იყოს მხოლოდ ბუნებისმეტყველური დისციპლინა. ცნობიერი, ფსიქიკის უკან დგას და მას ასულდგმულებს არაცნობიერი ფსიქიკა, რომლის შემეცნებაც ფროიდის ე.წ. „ახალი ფსიქოლოგიის“ ამოცანაა. ბუნებისმეტყველების მეთოდოლოგიური თვალსაზრისი სინამდვილის მიმართ მკაცრი დეტერმინაციის პრინციპის გატარებაა. ფსიქოანალიზში ფსიქიკური სინამდვილე დაუმორჩილა ასევე მკაცრ მიზეზ-შედეგობრივ დამოკიდებულებას ფსიქიკის ცნობიერ და არაცნობიერ სფეროებს შორის.

ფროიდის აზრით, რომ, არაცნობიერზე რაიმე პოზიტიურის თქმა არ შეგვიძლია, სულაც არ არის ამ თეორიის ნაკლი. ასეთია ბუნებისმეტყველების საერთო ტენდენცია. მაგ. ფიზიკამ არ იცის ელექტრონობის არსი, მაგრამ, ამის გამო ამ მეცნიერებაში ეს ცნება არ უკუივლება, პირიქით, დიდი წარმატებით გამოიყენება. ფსიქოლოგიამაც ამის მსგავსად უნდა გამოიყენოს არაცნობიერი ფსიქიკის ცნება, მიუხედავად იმისა, რომ მისი არსი ჩვენთვის უცნობია.

ფროიდის სურს ბუნებისმეტყველების მეთოდოლოგიურ პრინ-

ციპზე იდგეს, მაგრამ, ფსიქიკის მიმართ კაუზალობის თვალსაზრისის გატარების დროს ამ უკანასკნელში ისეთ მომენტს გულისხმობს, რომელიც აუქმებს ბუნებისმეტყველურ მიდგომას ფსიქიკურისადმი.

ესაა საზრისის ცნება, მიზნობრიობის მომენტის შეტანა, საზრისის, მიზნის ასპექტის ჩართვა ფსიქიკური სინამდვილის ფარგლებში ფსიქოანალიზს აყენებს ბუნებისმეტყველური დისციპლინის მიღმა. ასეთიანად, ფსიქოანალიზი გაგებითი ფსიქოლოგიის სფეროში შედის. საერთოდ, ფსიქოანალიზი უკიდურესად ფსიქოლოგისტური კონცეფციაა. ფსიქოლოგისტური თვალსაზრისი ნათლად ჩანს არა მარტო ადამიანის რაობის გაგებაში, არამედ, საერთოდ ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური პრობლემების გადაჭრაში.

ფროიდის მიხედვით ახალ ნიადაგზე დააფუძნებული ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების გაგება, (არაცნობიერი ფსიქიკა შემეცნების ობიექტად იქცა და მასზე დაამყარა ცნობიერი ფსიქიკის ახსნითი საქმიანობა). იგი რადიკალური მნიშვნელობისაა, არა მარტო ფსიქოლოგიური მეცნიერების ფარგლებში, არამედ, ცოდნის ყველა სფეროსათვის, რამდენადაც პრინციპული პოზიციაა დაჭერილი ფსიქოლოგიურით გონისმეცნიერულის ახსნისა და დასაბუთებისათვის.

აქედან გამომდინარე, ფროიდისათვის მეცნიერებათა შემდეგი დაყოფაა მისაღები: „მკაცრად აღებული არსებობს მხოლოდ ორი მეცნიერება – ფსიქოლოგია (წმინდა გამოყენებითი) და ბუნებისმეტყველება“. (88,103)

ფსიქოანალიზში ადამიანი ფსიქიკაზე დაიყვანა, პიროვნული ფენები (იგი, მე, ზე-მე) ფსიქიკად წარმოიდგინა და მთელი ადამიანური მოღვაწეობა ფსიქიკის სფეროებს შორის არსებული ურთიერთობის პროდუქტად ჩათვალა. ადამიანის ფროიდისეულმა გაგებამ, როგორც ლტოლვის მქონე არსებისა (და სწორედ ეს გამოცხადდა არსებითად ადამიანისათვის) წაშალა განსხვავება ადამიანსა და ცხოველს შორის.

ფსიქოანალიზის თავდაპირველი მიზანი იყო კაცობრიობისათვის გაეცნობიერებინა ადამიანში ლტოლვითი მხარის მნიშვნელობა,

მაგრამ რეალურად ფსიქოანალიზის შემქმნელმა მეტი მოინდომა, ლტოლვა გონის გვერდით ტოლფასოვანი შემეცნების საგანი კი არ გახდა, არამედ გონი ლტოლვაზე დაიყვანა. გონითი სამყარო მთელი თავისი შედეგებით გამოყვანილი იქნა ბრმა და სტიქიური სიცოცხლის ძალიდან. გონითი სინამდვილე მოგვევლინა ეპიფენომენად. არაცნობიერი ლტოლვა მოქიშპე გახდა ცნობიერებისა. მათ შორის ანტაგონიზმი დამკვიდრდა. ადამიანი დაექვემდებარა, დაემორჩილა მასშივე არსებულ ირაციონალურს.

ადამიანი, ფროიდისეული გაგებით, იქცა „ბუნებრივ არსებად“, რომელსაც განაგებს არაცნობიერი ლტოლვები. ამიტომ იყო, რომ ფროიდის კონცეფცია ადამიანის შესახებ შელერმა ნატურალისტური თეორიების რიგში მოათავსა, სადაც, ადამიანის გონითი სამყარო გაგებულია ლტოლვითი სინამდვილის განვითარების არა უბრალო გვიანდელ შედეგად, არამედ ისე, რომ, წარმოადგენს სუბლიმირებული ლიბიდოს ფორმას.

მ.შელერი ნატურალისტური თეორიების საერთო შეცდომად მიიჩნევს გონის, როგორც ასეთის, თავდაპირველადობის და დამოუკიდებლობის იგნორირებას. გონი არ გამოიყვანება არაგონითისაგან. (ამ შემთხვევაში ლტოლვითი ძალისაგან), რადგან, მაშინ იკარგება სპეციფიკური მხარე, რითაც ადამიანი ქმნის საკუთარ თავს, ადამიანურ სამყაროს, და ამ ყოფიერების საშუალებით ემიჯნება ბუნებასაც და ცხოველთა სამყაროსაც.

ფროიდი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ბუნებათმეცნიერულ მეთოდს და ძალიან დიდ ნდობასაც უცხადებდა. მისი აზრით, ადამიანის ნამდვილი თავისუფლება შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ მოვახერხებთ ბუნების შემეცნებას, მივალწევთ მისი კანონების ცოდნას, ჩავწვდებით მის კანონზომიერებას. თუ ჩვენ გვეცოდინება, რას წარმოადგენს ადამიანი, როგორც ბუნებრივი არსება, რა ნიშნებით ხასიათდება იგი, რა მოტივები მართავს მას, როგორც ცოცხალ ორგანიზმს, მაშინ – გარანტირებული იქნება ადამიანის თავისუფლება.

ფროიდს სურდა, რომ ბიოლოგია და ფსიქოლოგია გადაქცეულიყვნენ „ზუსტ“ მეცნიერებებად, რომლებიც საფუძვლად დაედებინ

სხვა სოციალურ და ჰუმანიტარულ მეცნიერებებს. მან, ყურადღება გაამახვილა ადამიანის ბიოლოგიურ მოცემულობაზე და გამოთქვა მოსაზრება, რომ ადამიანის არსი მდგომარეობს მის ბიო-ფსიქიკურ ხასიათში, რომელიც მიუხედავად სხვადასხვა კულტურის გავლენისა, სხვადასხვა ისტორიული სიტუაციისა, ძირეულია ყველა ადამიანისათვის. ამრიგად, ადამიანის გონითი გაგება შეიცვალა ბიოლოგიურით.

ფროიდის სისტემის წინააღმდეგობა ისიცაა, რომ ღებულების მიხედვით, – ადამიანზე ბატონობს ირაციონალური საწყისი – ფროიდი ასევე წინა პლანზე სწევს მოსაზრებას, რომ ფსიქიკური ცხოვრება არის მუდმივი ბრძოლა ცნობიერი და არაცნობიერი საწყისებისა. ამასთანავე, არაცნობიერი წარმოადგენს რაციონალური მე-ს მოქმედების შედეგს, ვინაიდან, ხდება დაბალი ლტოლვების განდევნა ცნობიერების სფეროდან. (არაცნობიერი, როგორც შედეგი განდევნილი ლტოლვებისა).

ფსიქოთერაპიის ფროიდისეულ სისტემაში ცნობიერი „მე“ გამოდის, როგორც აქტიური და მავრგანიზებელი საწყისი პიროვნებისა, მაგრამ, ეს ძნელად ეთანხმება იმ აზრს, რომ ცნობიერი მოტივები არიან ილუზიები, და მოჩვენებითი რეალობა აქვთ, რომ ცნობიერი ფაქტორები მოდიან ირაციონალური და ბრმა არაცნობიერი „მიწისქვეშა წყაროებიდან“ ფროიდის განმარტებით, ფსიქოანალიზის მიზანია ადამიანს აჩვენოს მისი მოქმედების ჭეშმარიტი მოტივი.

გაუგებარია და არასათანადოდ დაფუძნებული ფსიქოანალიზის ერთ-ერთი ცენტრალური ცნება არაცნობიერისა. (ამის შესახებ ჩვენ უკვე ვიმსჯელებთ), წინააღმდეგობრივია ცნობიერი და არაცნობიერი პროცესების შეფარდებითი მნიშვნელობის ფროიდისეული შეფასება. ასევე პიროვნების ჩამოყალიბებაში სოციალური და ბიოლოგიური კომპონენტების როლის გაგება. მის მოძღვრებაში მეტაფიზიკურად უპირისპირდება ერთმანეთს დაკმაყოფილება-დაუკმაყოფილება, არაცნობიერი-ცნობიერი, ეროსი-ტატანოსი, სექსუალობის როლის გაზვიადება ადამიანური სამყაროს შექმნაში და მრავალი სხვა.

ადამიანური „მე“ ყალიბდება არამარტო ბიოლოგიური მოცე-

მულობით, არამედ სხვა ფაქტორებითაც. ადამიანის თვითრეალიზაციისათვის მთავარია გადალახული და დაძლეული იქნეს ბიოლოგიური ღონე და ადამიანისათვის გაიხსნეს გზა შემოქმედებითი გონითი აქტივობისათვის.

ნეოფროიდისეული მიმდინარეობა ეცადა გადაელახა ამ თეორიის ბიოლოგიური ცალმხრიობა, გაცნობიერდა ის ფაქტი, რომ ბიოლოგიურ ფენომენს, ფიზიოლოგიურ პროცესს არ შეიძლება ჰქონდეს საზრისი, ამიტომ, მას არ შეუძლია ახსნას აზრიანი ქცევა, მოქმედება. გარდა ამისა, მათ უჩვენეს რომ ნევროზის მიზეზი შეიძლება იყოს არამართო ბავშვობაში მიღებული ფსიქიკური ტრავმა, ოიდიპოსის კომპლექსი, არამედ სხვა არაერთი, არასექსუალური ფაქტი, რომელიც აწმყოში ხდება და ასევე შეუძლია გამოიწვიოს ფსიქიკის ტრავმირება.

ფროიდმა ყურადღება მიაქცია ადამიანის ერთერთ ძირითად უნარს და მის არსებით მოთხოვნილებას, ესაა სხვა ადამიანთან ურთიერთობის სურვილი, და მას თავისი თეორიის შესატყვისი ახსნა მოუძებნა.

ადამიანები ურთიერთობენ საგნობრივ სამყაროსთან, მეორე ადამიანთან. ეს დამოკიდებულება სრულიად განსხვავებულია. ზოგჯერ, ეს არის იძულებითი გასვლა, ზოგჯერ, აუცილებელი და სასურველი, გამომდინარე შინაგანი მდგომარეობიდან, იმდენად მნიშვნელოვანი, რომ პერსონა თავად ამჟღავნებს სურვილს და იჩენს აქტიურობას ამ მიმართების დასამყარებლად. მაგ. ბავშვს სურს დედასთან ურთიერთობა, შეყვარებულს — შეყვარებულთან, პაციენტს — ექიმთან, მოსწავლეს — მასწავლებელთან, მორწმუნეს — ღმერთთან. და ამ წყვილების მეორე წევრი ყოველთვის მოაზრებულია, როგორც ამ ურთიერთობისათვის საჭირო ყველა თვისების მატარებელი. თუმცა, შეიძლება რეალურად ისინი ამ თვისებებს არც ფლობდნენ. ამის გამო, რაც მეტია მისწრაფება ამ ურთიერთობის რეალიზაციისაკენ, მით შეიძლება უფრო მძიმე შედეგის მომტანი იყოს ადამიანისათვის, უფრო სწრაფად მოხდეს განხეთქილება, ფრუსტრაცია, რომლის გამომწვევი მიზეზი იქნება რეალურ და წარმოსახულ თვისებებს, სამყაროებს შორის განსხვავება. (ზოგჯერ, იმდენად მძაფრია ამ

მიმართების არსებობის სურვილი, რომ, შეიძლება ისეც მოხდეს, რომ, ურთიერთობის მეორე წევრი მთლიანად წარმოსახვის შედეგი იყოს. გაჩნდეს წარმოსახული სუბიექტი.)

ე.ი. ადამიანი ძირითადად ორი ტიპის გასვლას ახდენს სამყაროში. ერთი როგორც ობიექტთან, როდესაც არ ჩანს მისი სუბიექტური სურვილი და დამოკიდებულება, და მეორე, როგორც თავის კორელაციურ წევრთან, როგორც სუბიექტთან. ამისდა მიხედვით შეიძლება ორი ერთმანეთისაგან განსხვავებული მსოფლმხედველობა ჩამოყალიბდეს. ეს არის ორი სხვადასხვა უნარი მოვლენების, ხდომილებების და კავშირებისა. ე.ი. ისინი ერთ შემთხვევაში განიხილებიან, როგორც, რეზულტატი ისეთი შემოქმედებისა, როდესაც მოქმედება ხდება განსაზღვრული სურვილებით და მიზნით, ან ის არის გამომჟღავნება ობიექტური პროცესისა ყოველგვარი მიზნისა და სურვილის გარეშე, ეს არის გარეგანი კანონზომიერების აღწერა, სადაც, არ არის გათვალისწინებული ინდივიდის მდგომარეობა, მისი სურვილები, ბედნიერებისა და უბედურების განცდა, და საერთოდ იგნორირებულია პიროვნების არსებობა.

იმის გაგება, თუ როგორ მიმართებაში ვართ, ან უნდა ვიყოთ ამა თუ იმ მოვლენასთან, არ წარმოადგენს მარტივ ამოცანას. ცალკეული ინდივიდისათვის მეტად ძნელი გადასაწყვეტია. განსაკუთრებით, ეს ეხება მსოფლმხედველობით საკითხებს, როგორიცაა სიცოცხლის საზრისი, ბედისწერის პრობლემა, ტანჯვის, სიხარულის გრძნობა და ა.შ.

ერთი და იგივე მოვლენა შეიძლება განვიხილოთ სხვადასხვაგვარად. მაგ. როგორ დამოკიდებულებაში არის მასთან ინდივიდი, რა გავლენას ახდენს იგი მის ფსიქიკურ მდგომარეობაზე ადამიანის ცხოვრების სხვადასხვა ეტაპზე. ორივე უნარი სამყაროს აღქმისა, დამახასიათებელია ერთი და იგივე ინდივიდისათვის, ერთ ადამიანში თანაარსებობენ მისი ცხოვრების სხვადასხვა ეტაპზე და საკითხის შესაბამისობის მიხედვით ხან ერთი წყვეტს პრობლემას, ხან მეორე. ეს უნარები თანაარსებობენ ადამიანის აზროვნების არა მხოლოდ ონტოგენეზში, არამედ ფილოგენეზშიც.

რეალობა, რომლის შესახებაც ფროიდი ლაპარაკობს, ფსიქიკა-

ლიზისათვის ნამდვილად არსებულია. ეს არის სამყაროს გაგების უნარი, რომელიც წარმოიშობა ურთიერთობის სპეციფიკურ პირობებში. ფსიქიკურის ბუნების ახსნისათვის აუცილებელია ამ გაგების დაშვება, რომ ფსიქიკიანალიზური მიდგომა მსოფლმხედველობის სხვაგვარ უნარზე მითითებაა. ეს კარგად ჩანს ფსიქიკიანალიტიკოსსა და პაციენტს შორის მიმართებაში. ეს არის ახლებური, მოუწყვეტელი დამოკიდებულება სამყაროსადმი, როგორც სუბიექტისადმი ეს დამოკიდებულება ძირშივე განსხვავდება მეცნიერული დამოკიდებულებისაგან.

გამოდის, რომ, ფროიდის სურვილის საწინააღმდეგოდ, ფსიქიკიანალიზი არ ყოფილა კვლევის მეცნიერული მეთოდი, რადგანაც ჩვენთვის დღემდე ცნობილი არც ერთი მეცნიერება არ მოითხოვს თავისი ობიექტისაგან ასეთ განსაკუთრებულ თვისებებს, პირობებს, როგორსაც, ფსიქიკიანალიზი.

ამგვარად, ფსიქიკიანალიზი შეიძლება გავიაზროთ, როგორც, სუბიექტურობის რეალიზაციის განსაკუთრებული სახე, სამყაროსთან დამოკიდებულების განსაკუთრებული ფორმა.

აზრთა სხვადასხვაობა და კამათი ფსიქიკიანალიზის მეცნიერულ სტატუსზე უფრო მნიშვნელოვანი პრობლემიდან მოდის. ესაა მიმართება მეცნიერებადელ აზროვნებასა და მეცნიერულ აზროვნებას შორის. პირველი ტიპის აზროვნებას მიეკუთვნება არა მარტო ბავშვის, არამედ პირველყოფილი ადამიანის, აგრეთვე რელიგიური და მხატვრული აზროვნება. ყველა მათ აერთიანებთ აზროვნების ობიექტთან შერწყმა, ისეთი მიმართება, როდესაც, აზროვნების ობიექტი სუბიექტის ნაწილად არსებობს.

მკვლევარებს ყოველთვის უნდა ახსოვდეთ, ადამიანური მოღვაწეობა, შემეცნება შესაძლებელია არა მხოლოდ ვნებებისაგან დაცლილი ე.წ. ობიექტური გამოკვლევებით, არამედ, უკეთეს შედეგს ვიღებთ, როდესაც გვაქვს ზემოთ აღწერილი დაინტერესების მსგავსი ინტერესი აზროვნების ობიექტისადმი. განსაკუთრებით, ეს ითქმის იმ შემთხვევაში, როდესაც, საქმე ეხება ადამიანის გაგებას.

აღბათ ამის გამო იყო, რომ, ზ.ფროიდი და მისი მომხრეები უცნაურად რეაგირებდნენ მათ მიმართ გამოთქმული ყოველგვარ

კრიტიკულ შენიშვნაზე. თეორიულ მოსაზრებას და ლოგიკურ აზრს უპირისპირებდნენ თავიანთი მოძღვრების ფანატიკურ რწმენას. და ისტორიულად ისე მოხდა, რომ, ამ თვალსაზრისის მიმდევრები უმეტესწილად გააერთიანა რწმენის სიმბოლომ, დოგმების ერთგულებამ, და არა იმდენად მეცნიერულმა ინტერესმა და თანამოაზრეობამ.

რა გააკეთა ფროიდმა ისეთი, რომ, მისი თეორია დღემდე ინარჩუნებს აქტუალური მოძღვრების სახეს, არ აკლდება არც მომხრეები და არც მოწინააღმდეგეები. ფროიდის აზრით, ფსიქიკიანალიზმმა შეძლო ეჩვენებინა შემდეგი: არაცნობიერი ლტოლვები, რომელიც ძირეულია პიროვნების ჩამოყალიბებისათვის, არ იცვლება ადამიანის მთელი ცხოვრების მანძილზე, და ის მუდმივ შევიწროებას განიცდის სოციალური, ზნეობრივი ნორმებისაგან, ამიტომ, შეურიგებელ წინააღმდეგობაშია მასთან. ისტერიით, ნევროზით დაავადებული ავადმყოფის ფსიქიკის კვლევით მიღებული შედეგები, შეიძლება გამოყენებული იქნეს ჯანმრთელი ადამიანის ფსიქიკის გამოსაკვლევადაც, ვინაიდან, მათ ერთნაირი კანონზომიერება ახასიათებთ. ინდივიდის სტრუქტურაში დომინანტობს არაცნობიერი. „ცნობიერება არ არის ბატონი საკუთარ სახლში“. ფსიქიკიანალიზით შეიძლება ანალოგიის გაკეთება ინდივიდის ისტორიასა და კაცობრიობის ისტორიას შორის. რელიგია გათანაბრებულია, კაცობრიობის ბავშვობის ნევროზთან“.

ბავშვი თავის ფსიქიკურ განვითარებაში შეკუმშული ფორმით იმეორებს თავისი სახეობის ევოლუციას, ისევე, როგორც, ემბრიონში ხდება სხეულის განვითარების ისტორიის გავლა. ფსიქიკიანალიზის საკვლევი საგანია წარმოსახვა, მისი შინაარსია ოიდიპოსის კომპლექსი, ობიექტია მოგონებანი, რომლებიც ასახავენ არა რეალურ მოვლენებს, არამედ ადამიანის განცდებს. დაკარგულია ინტერესი რეალური ისტორიისადმი, მაგრამ, ფროიდის აზრით, კვლევისათვის უფრო ღირს შედეგის მოძიება. ასეთი მიდგომა, ვინაიდან საინტერესო და მნიშვნელოვანია არა ის, თუ როგორი იყო იგი, არამედ ის, თუ როგორი სურდა რომ ყოფილიყო. ფსიქიკიანალიზური კვლევის სივრცე საკუთარ თავში მოიცავს ფსიქიკურ ფანტაზიებს,

რომლებიც, რეალობისგან დამოუკიდებლად ყალიბდებიან. ამიტომ, კონცეფცია ისეთი თვისებების მატარებელი ხდება, რომელიც არც ერთ თეორიას მანამდე არ ჰქონია. ეს არის ზედროულობა, წინააღმდეგობებისადმი უგრძნობლობა, სიმბოლური აზროვნებისაკენ მიდრეკილება და ა.შ.

ფროიდის აზრით, მან შეძლო ახლებურად განესაზღვრა ფსიქოლოგიის ობიექტი: „მე აღმოვაჩინე განსულებიერებული სამყაროს პირველყოფილ კონცეფციაში ფსიქიკური რეალობის შეფასების პრინციპი“. (91,28)

ფროიდი არამარტო მიაწერდა მის თანამედროვეებს აზროვნების „არქაულ“ ფორმებს, არამედ თავადაც ხშირად ამგვარად აზროვნებდა. ამიტომაც ჭარბობს მის ნაწარმოებებში ანალოგია, მეტაფორა, მხატვრული თუ მითოლოგიური სახეები. იმდენად რომ, მკაცრი დეტერმინიზმიც, რომელსაც ფროიდი იყენებდა ფსიქიკური მოვლენების ასახსნელად, კი არ მიჯნავს, არამედ კიდევ უფრო აახლოებს მას ამგვარ აზროვნებასთან.

ფროიდის მიერ ანალოგია გამოყენებულია არა როგორც მაგ: საგანთა შედარების მეთოდი, არამედ, ანალოგიის მეშვეობით ხდება გარემოზე საკუთარი წარმოდგენის პროექცია. და თუ შემეცნება გარკვეულად საგანთა ასახვაა, შემეცნებელი გონით ხდება მათი ინტროექცია, იდეების პროექცია საგნებზე, ხოლო ფაქტები სისტემატიზდება და განზოგადდება სუბიექტის „სურვილის ლოგიკის“ შესაბამისად.

მაგრამ მიუხედავად ამგვარი კრიტიკული შეფასებისა, შეიძლება ისიც ითქვას, რომ ფსიქოანალიზი წინ წადგმული ნაბიჯია, ფსიქიკურის რეალობის შესამეცნებლად, აღიარებს რა მის რთულ და წინააღმდეგობით სავსე ბუნებას, ეს თეორია წარმოადგენს ცდას ფსიქიკურზე ერთი ენით ლაპარაკისა, ერთი მეთოდით შესწავლისა, მიუხედავად იმისა, რომ, ძირითადად სახეების, ფანტაზიის, მეტაფიზიკის ენაა და არა მკაცრი დასაბუთება, ფროიდის გამოთქმით: „სვლა აზროვნების არქაული ფორმებისაკენ“.

ზ. ფროიდის ფსიქოანალიზი მნიშვნელოვანია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის, რადგან, მიუხედავად მათი პრინციპული

სხვაობისა, გონითი ანთროპოლოგიისათვის მეტად ღირებულია ის ცოდნა, რომელიც მოპოვებულ იქნა ამ დოქტრინით. აუცილებელია განსაზღვრა იმ როლისა, რომელიც აქვს არაცნობიერ ფსიქიკურს, სასიცოცხლო ლტოლვებს ადამიანის გონითი აქტივობის პარამეტრების დადგენაში, მის სტრუქტურაში და საერთოდ ადამიანის როგორც აქტიური, მოქმედი გონითი არსების დაფუძნებისათვის.

II. მ. შელერის გონითი ანთროპოლოგია

მაქს შელერი დაიბადა მიუნხენში 1874 წელს. იგი სწავლობდა მიუნხენისა და ბერლინის უნივერსიტეტებში, სადაც დაეუფლა ფილოსოფიასა და მედიცინას. ფილოსოფიაში ისმენდა ოიკენისა და ოტ. ლიბმანის ლექციებს. იყო იენისა და მიუნხენის უნივერსიტეტების პრივატ-დოცენტი. 1897 წელს დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია, რომელიც ეხებოდა ლოგიკისა და ეთიკის პრინციპების ურთიერთკავშირს. 1910 წელს შეუერთდა მიუნხენის ფენომენოლოგთა წრეს. სიცოცხლის ბოლო წლებში კელნის უნივერსიტეტის პროფესორია.

ჰუსერლის მიერ გამოქვეყნებულ ფენომენოლოგიურ მოძღვრებას შელერი იყენებდა ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემის სხვადასხვა ასპექტით შესასწავლად. „გარკვეული აზრით, – წერდა ის, – ფილოსოფიის ყველა ცენტრალური პრობლემა შეიძლება დაიყვანოს კითხვაზე: რა არის ადამიანი და როგორი მეტაფიზიკური ადგილი და მდგომარეობა აქვს მას ყოფიერების, სამყაროსა და ღმერთის ზოგად ერთობლიობაში“ (93,273). ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემა ყველაზე არსებითია შელერი-სათვის მოღვაწეობის დასაწყისიდანვე. მის შემოქმედებაში ასევე დიდი ადგილი ეთმობა ეთიკის, აქსიოლოგიის, რელიგიის, შემეცნების სოციოლოგიის საკითხების კვლევას.

ცხოვრების ბოლო წლებში მან კათოლიციზმზე უარი თქვა და პანთეისტურ რწმენას ეზიარა. სწორედ, ამ პერიოდში, იგი განსაკუთრებული ყურადღებით იკვლევს ფილოსოფიური ანთრო-

პოლოგიის პრობლემებს. 1927 წელს ჰ.კაიზერლინგის მიერ ორგანიზებულ დარმშტადტის „სიბრძნის სკოლაში“ მან წაიკითხა მოხსენება „ადამიანის განსაკუთრებული ადგილი“, რომელსაც დიდი ინტერესი და გამოხმაურება მოჰყვა. მოხსენების საკითხების უფრო დაწვრილებით განხილვას შელერი აპირებდა შრომაში, რომლის სათაური უნდა ყოფილიყო „ადამიანის არსება. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ახალი ცდა“, მაგრამ მოულოდნელმა გარდაცვალებამ ეს სურვილი სურვილად დატოვა. თუმცა, იმავე 1928 წელს, მისმა მოწაფეებმა გამოსცეს შელერის ნაშრომი, სათაურით „ადამიანის ადგილი კოსმოსში“, რომელიც, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის – ფილოსოფიის ახალი დისციპლინის საფუძვლის მომზადების ცდაა.

შელერის თანახმად, თანამედროვე ეპოქას არ აქვს ადამიანის ერთიანი იდეა, ადამიანის საყოველთაო გაგება არ არსებობს. განათლებული ევროპელი, სიტყვა „ადამიანის“ გაგონებისას, თითქმის ყოველთვის, სამი სრულიად შეუთავსებელი იდეის წრეში იმყოფება.

პირველია, იუდეურ-ქრისტიანულ ტრადიციებზე შექმნილი იდეათა წრე, წარმოდგენები დაბადებაზე, ადამსა და ევაზე, სამოთხეზე, ცოდვით დაცემაზე. იდეათა ეს სისტემა კვებას რელიგიურ ანთროპოლოგიას.

მეორეა, წარმოდგენათა ბერძნულ-რომაული წრე, რომლის თანახმადაც, ადამიანმა მიაღწია სრულიად განსაკუთრებულ მდგომარეობას – ის „გონების“, ლოგოსის, ფრონეზისის, men-ის ratio-ს და ა.შ. მქონეა და სწორედ, ამის წყალობით აღემატება ცხოველთა სამყაროს. მხოლოდ, ადამიანი ეზიარება სამყაროს საფუძველში მდებარე გონებას სიცოცხლის ობიექტურ ტენდენციას. ეს იდეები ასაზრდოებს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას.

მესამეა, თანამედროვე ბუნებათმცოდნეობისა და გენური ფსიქოლოგიის წარმოდგენათა წრე, რომლის მიხედვით, ადამიანი დედამიწის განვითარების გვიანდელი პერიოდის შედეგია და

ცხოველთა სამყაროსაგან განსხვავდება ენერგიითა და უნართა ერთობლიობის მხოლოდ ხარისხით. ეს ენერგია-უნარები ადამიანის გაჩენამდეც არსებობდა, ასე, რომ, ადამიანსა და ცხოველს შორის განსხვავება რაოდენობრივია და არა არსებითი, თვისობრივი. ამაშია საფუძველი ბუნებისმეტყველური ანთროპოლოგიისა.

ამგვარად, შელერის თანახმად, ჩვენ წინაშეა სამი სახის ანთროპოლოგია, რაც იმას ნიშნავს, რომ, ადამიანის ერთი, საყოველთაოდ მიღებული იდეა არ არსებობს. უფრო მეტიც: ამ სამ იდეასაც არ ენდობიან. განსაკუთრებით, შერყეულია ადამიანის წარმოშობის დარვინისეული თეორია. ამიტომ, შეიძლება ითქვას, ადამიანი ჯერ არასოდეს ყოფილა ასე პრობლემატური საკუთარი თავისათვის, როგორც დღესაა. მან არ იცის, რა არის მისი არსება.

შელერის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წარმოშობის მიზეზი სწორედ ეს პრობლემაა. უნდა განისაზღვროს ადამიანის სტრუქტურა, არსება, რაობა, ადგილი უნივერსუმში და ა.შ., გაირკვეს ის ნიშნები, რომლითაც ადამიანი განსხვავდება სხვა არსებულისაგან.

მაშასადამე, შელერი ადამიანის არსის გასაგებად არ ცნობს არც ბიოლოგიურ ევოლუციას და არც სოციალურ-კულტურულს. მისთვის, ადამიანის არსის და სპეციფიკურ ადამიანური ბუნების ახსნის გასაღები ბიოლოგიამდელ, ტელეოლოგიურ-მეტაფიზიკურ პრინციპშია. მეტაფიზიკაში, უპირველეს ყოვლისა, იგი გულისხმობს ონტოლოგიურ განპიროვნებულობას. ასეთი ონტოლოგიური საწყისია გონი, რომელიც განსხვავდება ბიოლოგიური, ვიტალურ-ფსიქოლოგიური მოცემულობისაგან, მაგრამ, ყოველთვის მასთან ერთიანობაშია. ე.ი. შელერი გონს ახასიათებს, როგორც, პრინციპს, ობიექტურობის უნარის მქონეს. გონი, ასევე განისაზღვრება თავისი თავის გამოძახატველი პრინციპით, რომელიც, აფორმებს დროულ-სივრცულ მოცემულობებს, მაგრამ, თავად არ განისაზღვრება ცვალებადობით, ფიზიოლოგიური და ვიტალურ-ფსიქოლოგიური რეალობით.

ადამიანის სხეული, თავის კონკრეტულ მოცემულობაში, ეხმარება გონს გამოვლენაში, ისევე როგორც ბგერების მოწესრიგება

ხდება გარკვეული წესით და საზრისით. სხეული არის „გონის მეტაფიზიკური სიტყვა.“

შელერი თავისი თვალსაზრისის გადმოსაცემად იყენებდა ადამიანის სტრუქტურის საფეხურეობრივი აგებულების სქემას. შელერისათვის გონი სიცოცხლის მიღმა არსებულ სფეროშია. მისთვის, ადამიანის არსი არის გონი. ადამიანის განსაკუთრებული ადგილი ინტელექტსა და არჩევანის უნარში კი არაა, მის მიღმაა.

შეცდომაა, როცა, სპეციფიკურ - ადამიანურს მიიჩნევენ გრძნობად მისწრაფებად (ლტოლვად), ინსტინქტის, სოციალური მეხსიერების, ინტელექტის თუ არჩევანის ფსიქიკურ საფეხურად. ე.ი. ვიტალური სფეროს კუთვნილ ფუნქციად და უნარად. რაც, ფსიქოლოგიისა და ბიოლოგიის შესწავლის ობიექტია. ეს პრინციპი, როგორც უკვე ითქვა, „სიცოცხლის“ მიღმაა. რაც, ადამიანს ადამიანად ხდის, სიცოცხლის ახალი საფეხური როდია, არამედ, სწორედ სიცოცხლის საპირისპირო პრინციპი, ახალი არსია, და სიცოცხლის ევოლუციას კი არ ემყარება, თავადაა საფუძველი ადამიანის ადამიანურობისა, რომლის ერთი დიდი გამოვლენა თავად „სიცოცხლე“.

ადამიანი, ცოცხალი არსებაა. სიცოცხლე არაორგანული სამყაროსაგან არსობრივად განსხვავდება. ასე მაგალითად, ის მოძრაობს და თანაც, მოძრაობის წყარო საკუთარ თავში აქვს თვითმოძრაობის სახით. ასევე შეგვიძლია ვილაპარაკოთ თვით-დიფერენციაზე, თვითშემოსაზღვრაზე და ა.შ.

შელერის აზრით, სიცოცხლე და ფსიქიკური, სულიერი ერთმანეთს ემთხვევა. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ, ფსიქიკური მხოლოდ ცხოველის დონეზე ჩნდება, ან მხოლოდ ადამიანის საფეხურზე. ფსიქიკური ცოცხალისაგან მოუშორებელია, ამიტომ, უნდა ვილაპარაკოთ ბიოფსიქიკურ სამყაროზე, მის აგებულებაზე. ყოველი ცოცხალი არსება გარეგანი დაკვირვების საგანია, გარდა ამისა, გავითვალისწინოთ, რომ ყოველ ცოცხალ არსებას აქვს შინაგანი ყოფიერება, საკუთარი თავის გრძნობა.

შელერი თავისი შრომის მიზნად მიიჩნევს ფსიქიკური ცხოვრების ყველა საფეხურის დახასიათებას. მეცნიერება, დროთა

მანძილზე, თანდათანობით ჩაწვდა ფსიქიკური ძალებისა და უნარების თვისებებს. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის სასარგებლოა ეს ცოდნა.

ფსიქიკურის, პირველი, უდაბლესი საფეხური, გრძნობადი ლტოლვაა – ორგანიზმის არაცნობიერი, შეგრძნებასა და წარმოდგენას მოკლებული სწრაფვა საკუთარი თავის გარეთ, სწრაფვა რაღაც გაურკვევლისაკენ. განვითარებული ორგანიზმი ისწრაფვის სავსებით გარკვეული მიზნისაკენ. ასეთი მიზნებია, მაგალითად, ორგანიზმისათვის აუცილებელი საკვები, ან სქესობრივი დაკმაყოფილება... გრძნობად ლტოლვას არ აქვს ასეთი მიზანი, მოქმედების ამგვარი ობიექტი. გრძნობადი ლტოლვის მქონე ორგანიზმი მიისწრაფის გაურკვევლისაკენ. ვთქვათ, მცენარეთა მისწრაფება სინათლისაკენ. ამ ლტოლვას აქვს მხოლოდ ორი მდგომარეობა – სიამოვნება უსიამოვნება და არ მოეპოვება ობიექტები.

არაორგანული სხეულისაგან სიცოცხლის მქონე ორგანიზმები იმით განსხვავდებიან, რომ, აქვთ მოქმედების უნარი – გრძნობადი ლტოლვის სახით, ასევე დაჯილდოებულნი არიან შიდაცხოვრების შესაძლებლობით, სულიერებით. შელერის თანახმად, ზოგიერთ მეცნიერს ფსიქიკურის უმარტივეს ფორმად შეგრძნებისა და ცნობიერების არსებობა მიაჩნია. სწორედ, ამიტომ, მათთვის ამ უნარების მქონე, უკვე მცენარეებია. შელერის აზრით, მცენარეებს არც შეგრძნება აქვთ და არც ცნობიერება, მაგრამ, მცენარე ცოცხალია, სულიერია, რადგან, გრძნობადი ლტოლვის მქონეა.

იგი აღნიშნავს, რომ, მცენარეს არც მეხსიერება აქვს, არც დასწავლის უნარი, არც პირობითი რეფლექსები. მას ახასიათებს მხოლოდ ლტოლვა ზრდისაკენ და გამრავლებისაკენ. მცენარე ყველაზე ნათლად ამტკიცებს, რომ სიცოცხლე თავისი არსით არ არის ძალაუფლების ნება, როგორც ეს ნიცშეს ჰგონია. „ის – წერს შელერი მცენარის შესახებ – პასიურად ნაყოფიერდება ქარით, ფრინველებით, მწერებით“ (93, 137). საკვებს ღებულობს არაორგანული ნივთიერებებისაგან, ამიტომ, გადაადგილება არ ესაჭიროება. ყოველგვარ ნებაზე საუბარი ამ შემთხვევაში გამორიცხულია.

მცენარე მთლიანად თავის გარეთაა მიმართული, სხვა სი-

ტყვეებით რომ ვთქვათ, მცენარის გრძნობადი ლტოლვა ექსტატურია. მცენარეს არ აქვს რეფლექსია, არ შეუძლია ცენტრისათვის უკუშეტყობინება თავისი ორგანოების მდგომარეობის შესახებ. მცენარეს არ აქვს „ცოდნა“ საკუთარი თავის შესახებ. (ე.ი. როცა არსებობს თვითრეფლექსია).

გრძნობადი ლტოლვა, მიაჩნია შელერს, სიცოცხლის ყველა ფორმის კუთვნილებაა. ადამიანი ცოცხალია, ამიტომ, გრძნობა და ლტოლვა ადამიანსაც ახასიათებს. საერთოდ, ადამიანი, ფიქრობს შელერი – საკუთარ თავში აერთიანებს სიცოცხლის ყველა არსებით საფეხურს. მთელი ბუნება თავის ძალთა ერთიანობით წარმოდგენილია ადამიანში. ყოველი შეგრძნების, ყოველი აღქმის, ყოველი წარმოდგენის უკან იმალება ბნელი, გრძნობადი ლტოლვა.

შელერმა ყურადღება მიაქცია მეტად მნიშვნელოვან ვითარებას: ობიექტურ რეალობას. ადამიანის ცნობიერების გარეშე არსებულ სინამდვილეს მხოლოდ იქ და იმ ძალით ვფლობთ, რა ძალითაც ჩვენში გრძნობადი ლტოლვის საფუძველზე არსებობს წინააღმდეგობის განცდა. გრძნობადი ლტოლვა ადამიანში წინააღმდეგობის განცდის სუბიექტია, თუ ეს ლტოლვა არ არსებობს, არ გვეჩვენება იმის განცდა, რომ, სინამდვილე ჩვენს გარეშე არსებობს. “წარმოდგენები და გაშუალებული აზროვნება, – წერს შელერი – ვერასოდეს ვერ შეძლებენ გვიჩვენონ რაღაც სხვა, რაც არ იქნება ამ სინამდვილის ამგვარად ან სხვაგვარად ყოფნა“ (93, I39). წარმოდგენები და გაშუალებული აზროვნება გვიხასიათებს საგანთა მხოლოდ ნიშნებს, თვისებებს, მაგრამ, საგანთა ობიექტურობაზე ან სუბიექტურობაზე ამ შემთხვევაში არაფერია ნათქვამი.

ფსიქიკის, სულის მეორე არსებით ფორმად შელერი ინსტინქტს აღიარებს. ამ მეტად საკამათო და ბნელით მოცული მოვლენის გასაგებად იგი იხილავს ცოცხალი არსების მხოლოდ ქცევას, რომელიც დაკვირვებისა და აღწერის საგანია. ყოველი ინსტინქტი ორი მხრიდან აიხსნება: ფსიქოლოგიურად – ქცევა ერთი მხრივ, გარკვეული ფსიქიკური მდგომარეობის გამოსახულებაა, მეორე მხრივ კი ის ფიზიკური პროცესია რომლის აღწერაც შესაძლებელია. მაშასადამე, ინსტინქტი შეიძლება აიხსნას ერთდროულად

ფსიქოლოგიურად და ფიზიოლოგიურად. ამ ორი ახსნიდან, არც ერთი არაა უპირატესობის მქონე.

შელერის თანახმად, ინსტინქტურ ქცევას თავისი ნიშანი აქვს. ჯერ ერთი, ის უნდა იყოს აზრიანი, მიზანდასახული, მფლობელისათვის სასარგებლო. მეორე, უნდა ჰქონდეს რაღაც გარკვეული რიტმი, დროითი სტრუქტურა, რომლის ნაწილები ერთმანეთს აპირობებენ. ასეთი რიტმი არ აქვთ ცდის მეშვეობით შეძენილ მოძრაობებს. აზრიანი მიმართება, რიტმი არ ამოიწურება მხოლოდ დროითა და სივრცით, იმ სიტუაციით, რომელშიც იმყოფება ცოცხალი არსება. შელერს მოაქვს ასეთი მაგალითი: ცხოველი სრულიად აზრიანად ემზადება ზამთრისათვის ან კვერცხის დასადებად, თუმცა, მოცემულ ინდივიდს არ ჰქონია ადრე მსგავსი სიტუაცია, სრულიად გამორიცხულია მასზე შეტყობინების, ტრადიციის, მიმსგავსების გავლენა. ის თითქოს წინასწარ ხედავს მომავალ მდგომარეობას. ინსტინქტი ამგვარად მიმართულია ისეთ სიტუაციებზე, რომლებიც ძალიან დაშორებულია დროსა და სივრცეში.

ინსტინქტური ქცევის მესამე ნიშანია, ის, რომ, პასუხობს მხოლოდ განმეორებად სიტუაციებს, რომლებსაც მნიშვნელობა აქვს სახის სიცოცხლისათვის. ინსტინქტური ქცევა არ არის გარეგან ცდის ვითარებათა დასწავლა, ჩვეულების თანდათანობითი გამოუმუშავება.

ინსტინქტის მეოთხე ნიშანი, თანდაყოლილია და არა შემკვიდრებითი. თანდაყოლილობა, შელერისთვის სრულიად არ ნიშნავს, რომ ინსტინქტი დაბადებისთანავე გამოვლინდება. ეს ქცევა უფრო ხშირად მაშინ იჩენს თავს, როცა, ინდივიდი განვითარდება და მომწიფდება. ცდა და ვარჯიში მხოლოდ სრულყოფენ ინსტინქტს.

მეხუთე ნიშანი ინსტინქტისა არის, ქცევა, რომელიც, სრულიად დამოუკიდებელია ცდის რაოდენობისაგან, ის არაა გარეგან ცდაზე დამოკიდებული, არამედ „მზადყოფნა“.

ინსტინქტი, გრძნობადი ლტოლვის კონკრეტული სახეა, რადგან მიმართულია გარემოს ხშირად განმეორებადი, მაგრამ, მაინც სპეციფიკური შემადგენელი ნაწილებისაკენ.

ინსტინქტური ქცევიდან ორი ტიპის ქცევა გამომდინარეობს

– ჩვეულებაზე დამყარებული და ინტელექტზე. ჩვეულებაზე დამყარებულ ქცევას შეღერი ასოციაციურ მეხსიერებას, მნემეს უწოდებს და ფსიქიკურის მესამე საფეხურია. ცხოველი იმეორებს მოქმედებას, რომელმაც, ადრე რაღაც მოთხოვნილება დაუკმაყოფილა. ცხოველი აფიქსირებს ასეთ მოთხოვნილებებს. ზოგიერთი მოთხოვნილებისადმი ცხოველის მოქმედება წარუმატებელია. ეს არის „წარმატებისა და შეცდომის“ პრინციპი. ამ შემთხვევაში, ცხოველი იძენს ჩვეულებებს და მეხსიერების საფუძველია „პირობითი რეფლექსი“.

სიცოცხლის მეოთხე ფორმაა პრაქტიკული ინტელექტი, რომელიც გულისხმობს არჩევანის უნარს, უპირატესობის მინიჭების უნარს. ცხოველი ირჩევს მისთვის უკეთესს. ცოცხალი არსება პრაქტიკული ინტელექტით მაშინაა დაჯილდოებული, როდესაც, ის ახალ, ექსტრემალურ სიტუაციებში, ცდის გარეშე, უცებ ახორციელებს მიზანშეწონილ, გონიერ მოქმედებას. ინტელექტი პრაქტიკულია, რადგან, ინტელექტის საბოლოო მიზანი ყოველთვის მოქმედებაა, ადამიანთან ინტელექტი ემსახურება გონით მიზნებს. ეს პრაქტიკული ინტელექტის გარეგანი, დაკვირვებადი, ხილული მხარის აღწერაა. ეს უნარი არის შინაგანად უცბად წარმოშობილი ხედვა სამყაროს საქმის ვითარებისა და ღირებულების ვითარებისა გარემოში, აგრეთვე იმ მიმართებისა, რომლის ერთი წევრი მოცემულია ცდაში, მეორე კი წარმოდგენაში, წინასწარხედვის სახით.

კიოლერის მიერ კუნძულ ტენერიფეზე წარმოებულ ცდებში, ეს უეცარი ხედვა აღნიშნულია, როგორც „აჰა“ – განცდა. შეღერის აზრით, ცხოველებს აქვთ განსჯის, თავისუფალი არჩევანის უნარი და არ წარმოადგენს ინსტინქტების ავტომატს. „ჭკვიან შიმპანზესა და ედისონს შორის – წერს შეღერი – თუ კი, ამ უკანასკნელს განვიხილავთ, როგორც, მხოლოდ ტექნიკოსს, არსებობს მართალია ძალიან დიდი, მაგრამ, მხოლოდ ხარისხობრივი განსხვავება.“ (97, 58)

აქამდე ჩვენ ჩამოვთვალეთ სიცოცხლის ოთხი არსებითი საფეხური: გრძნობადი ლტოლვა, ინსტინქტი, მნემე და პრაქტიკული ინტელექტი. შემდეგ შეღერი სვამს პრობლემისათვის უმნიშვნელოვანეს საკითხს: თუ კი ცხოველს აქვს პრაქტიკული

ინტელექტი, ხომ არ განსხვავდება ის ადამიანისაგან მხოლოდ ხარისხობრივად? არსებობს კი მათ შორის არსობრივი განსხვავება?

შეღერის თანახმად, პასუხი ამ უმნიშვნელოვანეს კითხვაზე წარმოშობს ორ უერთიერთ დაპირისპირებულ თვალსაზრისს: ერთნი ფიქრობენ, რომ ცხოველსა და ადამიანს შორის განსხვავება არსებითია, და არა რაოდენობრივი. არავითარი ინტელექტი და არჩევანის უნარი ცხოველს არ აქვს. შეღერი არ იზიარებს ამ შეხედულებას, რადგანაც, მაღალ განვითარებული ცხოველი მისთვის პრაქტიკული ინტელექტის და არჩევანის უნარის მქონეა.

მეორენი – განსაკუთრებით, ლამარკისა და დარვინის მიმდევრები – უარყოფენ ცხოველსა და ადამიანს შორის არსებით განსხვავებას, ვინაიდან, ადასტურებენ ცხოველში პრაქტიკული ინტელექტის არსებობას. პრაქტიკული ინტელექტის შიმპანზესეული უნარი, სწორედ, რაოდენობრივად განსხვავდება ადამიანის, როგორც ტექნიკოსის „ჰომო ფაბრის“ უნარისაგან. ინტელექტის ფლობა, ფიქრობს შეღერი, ტექნიკის, მოხერხებულობის, მოქნილობის უნარს ნიშნავს. ადამიანი, მეორე თვალსაზრისის თანახმად, სრულიად ასაბუთებს თეზისს, რომ თვითონ არის ნაწილი ერთიანობისა, უმდაბლესი ფორმებიდან რაოდენობრივად ამოზრდილი. მაშასადამე, ეს ერთიანობა უწყვეტია. სამყაროს საფუძველთან ადამიანს ცხოველისაგან განსხვავებული არავითარი მიმართება არ აქვს.

შეღერი პრინციპულად უარყოფს ორივე გზას. ინტელექტი და არჩევანის უნარი არ განასხვავებს ადამიანს ცხოველისაგან. ჩვენ ვერ გავიგებთ ადამიანის განსაკუთრებულ ადგილს სამყაროში, ვერ წარმოვიდგენთ მის სპეციფიკას, თუ დავუშვებთ, რომ, ინტელექტი და არჩევანის უნარი რაოდენობრივად უსასრულოდ აქვს იზრდება. გარდა ამისა, ის, რაც, ადამიანს ადამიანად ხდის, სულაც არ არის სიცოცხლის ახალი ფორმა, რაღაც ახალი საფეხური, მეხუთე ფორმა, მეოთხე ფორმის შემდეგ და ზევით არსებული. „ახალი პრინციპი, – წერს შეღერი, – რომელიც, ადამიანს ადამიანად ხდის, მდებარეობს ყველაფერ იმის გარეთ, რასაც, ჩვენ შეიძლება ვუწოდოთ სიცოცხლე, ამ სიტყვის ფართო აზრით“ (94, 15). ე.ი. ეს ახალი პრინციპი სიცოცხლიდან არ გამოიყვანება, რადგანაც, სიცოცხლის,

ფსიქიკურის გარეთაა, სიცოცხლისადმი დაპირისპირებულია, და ამდენად ფსიქოლოგიის კომპეტენცია არ არის. ის დაიყვანება არა სიცოცხლის ფენომენზე, არამედ, სამყაროს იმ საფუძველზე, რომლის გამოხატულება თავად სიცოცხლეა.

ამგვარად, შელერის მეტაფიზიკური შეხედულება შეიძლება ასე ჩამოვაყალიბოთ: ღმერთი არის სამყაროს პირველსაფუძველი, სუბსტანცია, რომელსაც, აქვს ჩვენთვის ცნობილი ორი ატრიბუტი: ლტოლვით გაუღენთილი სიცოცხლე და გონი.

გონი არ არის მხოლოდ ის პრინციპი, რომელსაც, შელერის თანახმად, ძველი ბერძნები „გონებას“ უწოდებენ. გონი, მისთვის, გონებასაც ე.ი. იღებთ აზროვნებასაც შეიცავს, მაგრამ, სხვა ვითარების არსებობასაც გულისხმობს. გონი არის პირველფენომენების ან არსებითი ფორმების ჭვრეტა, ანუ გულისხმობს გარკვეული სახის ჭვრეტის უნარს. ამას ემატება ემოციური და ნებითი აქტების გარკვეული კლასი, მაგალითად, სიკეთე, სიყვარული, პატივისცემა, მონანიება, და ა.შ. როგორც ვხედავთ, გონის ცნება, შელერთან არ დაიყვანება გონების ტრადიციულ ცნებაზე. ის გაცილებით მდიდარია, არა მხოლოდ აზროვნებას, არამედ, ნებას და გრძნობასაც მოიცავს. მაშასადამე, გონი „თავისა“ და „გულის“ ერთიანობაა. (94, 52-53)

გონი გამოვლინდება ყოფიერების სასრულ, ე.ი. დასაწყისისა და დასასრულის მქონე ნივთთა სფეროში. გონითი აქტების ცენტრი პიროვნებაა. თუ გვსურს გონის არსებას ვწვდეთ, შელერის თანახმად, წარმოვიდგინოთ, რომ, გონის ცნებაში მთავარია მისი შემეცნებითი ფუნქცია, ცოდნის ის სახეობა, რომელიც, შეიძლება მოგვცეს გონმა. ასეთ შემთხვევაში საძიებელი ცნება ნათელი გახდება: გონით დაჯილდოებული არსების ძირითადი ნიშანია ყოფიერებითი დაუკავშირებლობა, დამოუკიდებლობა იძულებისაგან, ზეწოლისაგან, ორგანულისაგან, სიცოცხლისაგან, ყველაფრისაგან, რაც სიცოცხლეს ეკუთვნის, მაშასადამე, ეს ნიშანია საკუთარი ინტელექტის მისწრაფების. ე.ი. მისი თავისუფლებაა. (იქვე).

შელერის აზრით, ცხოველი მუდამ გარემოშია და აღიქვამს მხოლოდ იმას, რაც მისი სიცოცხლისათვისაა მნიშვნელოვანი. რაც ვიტყვით, არ გულისხმობს, არც არსებობს ცხოველისათვის, არც

ეკუთვნის ცხოველის გარემოს.

ადამიანი, როგორც გონითი არსება, აღიქვამს ყველაფერს – სიცოცხლისათვის აუცილებელსაც და სიცოცხლისათვის უმნიშვნელოსაც. იგი არ არის განსაზღვრული არც გარემოთი და, რაც მთავარია, არც საკუთარი სასიცოცხლო მოთხოვნილებით. ის გარემოსაგან თავისუფალია, ღიაა სამყაროსადმი. ცხოველი, შელერის მიხედვით, ცხოვრობს არა სამყაროში, არამედ გარემოში. ყოველ ცხოველს თავისი გარემო შეესაბამება: თევზის გარემო აბსოლუტურად განსხვავდება ფრინველის გარემოსაგან. ცხოველი მთლიანად გარემოშია ჩაძირული. ადამიანს კი აქვს იმის უნარი, რომ გარემოს შეუსაბამობა და წინააღმდეგობა აქციოს შემეცნების საგნად, წვდეს საგნისა და მოვლენის ამგვარად ყოფნას, საგანთა არსებას. სადაც არის სიცოცხლის საწინააღმდეგოდ მიმართული გონი, იქ არის განთავისუფლება სიცოცხლის ყოველგვარი ზემოქმედებისაგან, სწორედ ამიტომ, ადამიანს, როგორც გონით არსებას, როგორც ვიტყვით, მაღლა მდგომს, ძალუძს, გარემოს წინააღმდეგობა გარდაქმნას შემეცნების საგნად, წვდეს საგნის ამგვარად ყოფნას, მის არსებას. გონი, შელერის აზრით, არის: „საგნობრიობა, თავად ნივთების ამგვარად ყოფნით განსაზღვრულობის უნარი“ (93, 154).

შელერის თვლსაზრისი მოკლედ შეიძლება ასე გადმოიცეს. ცხოველი არასოდეს არ კითხულობს რა არის ეს საგანი? მისთვის ნივთი ვარგისია ან უვარგისი. ის წმინდა ბიოლოგიური არსებაა. ადამიანი, როგორც წესი, სვამს კითხვას: რა არის ეს საგანი? მას აინტერესებს საგნის რაობა. ამიტომ, ადამიანი შემეცნებელი არსებაა, თეორეტიკოსია. თუმცა, ადამიანი ბიოლოგიური არსებაცაა და არა მარტო იმეცნებს საგანს, არამედ, კიდევ მოიხმარს მას.

ცხოველს არ შეუძლია გარემოსაგან დისტანცირება, გარემოს გარეთ დადგომა. „საგნობრივი ყოფიერება – წერს შელერი – არის „გონის“ ლოგიკური მხარის ყველაზე ფორმალური კატეგორია“ (94, 55). ცხოველს აქვს ცნობიერება, მაგრამ, არ აქვს თვითცნობიერება, საკუთარი თავის საგნად გადაქცევის უნარი. ეს ვითარება, აღნიშნავს შელერი, ჯერ კიდევ ლაიბნიცმა შეამჩნია.

ცხოველი არ ფლობს საკუთარ თავს, არ არის საკუთარი თავის პატრონი, ამიტომ, ვერ აცნობიერებს თავის თავს.

ადამიანის გონს შეუძლია შემეცნების საგნად, ობიექტად აქციოს საკუთარი ფიზიოლოგიური და ფსიქიკური მდგომარეობა, ცალკეული ფსიქიკური აქტივ კი. რადგან, გონს აქვს ამის უნარი, იგი სრულიად ეუფლება თავის მდგომარეობას. იგი თითქოს გარედან უმზერს საკუთარ თავს, ამიტომ, მას სრულიად თავისუფლად შეუძლია უარყოს საკუთარი სიცოცხლე ან უთხრას „ჰო“. საკუთარი თავისაკენ მიბრუნება მხოლოდ ადამიანს შეუძლია. მხოლოდ ადამიანის გონია ის საფეხური, სადაც, პირველარსებული ყოფიერება თანდათან ვითარდება, თავის თავს მთლიანად შეიცნობს და დაეუფლება.

ადამიანის ყოფიერების ამგვარი სტრუქტურის საფუძველზე შეიძლება აიხსნას ზოგიერთი ადამიანური თავისებურება. მხოლოდ, ადამიანს აქვს სრულიად გამოხატული კატეგორიები ნივთისა და სუბსტანციისა.

მაიმუნი, რომელსაც აძლევენ ნახევრად გაფცქნეულ ბანანს, გარბის, მაშინ როცა, მთლიანად გაფცქნეულ ბანანს შეეჭკევა. ცხოველმა არ იცის რა არის ნივთი, რა არის სუბსტანცია. რაიმე ნივთი მისთვის ცვლილებას კი არ განიცდის, ერთი ნივთი სხვაგვარ სახეს კი არ იღებს, არამედ, სხვა ნივთად იქცევა.

ადამიანს, როგორც პიროვნებას აქვს ნივთისა და სუბსტანციის კატეგორიები, მას შეუძლია ყველაფერი აქციოს საკუთარი შემეცნების საგნად. ადამიანი, რომ არ იყოს პიროვნება, ე.ი. არ ჰქონდეს გონი – შემეცნება, არ იარსებებდა. სამყაროს გასაგნების ეს ცენტრი, შეღერის მიხედვით, არ შეიძლება თავად ამ სამყაროს ნაწილი იყოს.

პიროვნების გონითი ყოფიერება ერთადერთია, რაც არ შეიძლება იქცეს საგნად – ის წმინდა აქტუალობაა, მისი ყოფიერება აქტების თავისუფალი განხორციელებაა. პიროვნება არ არის საგნობრივი ან ნივთიერი ყოფიერება, ის თვითგანხორციელებად აქტთა წესრიგია. სულიერს ვაკვირდებით გონითი ცენტრიდან, იგი შეგვიძლია გავასაგნოდ. ეს შეუძლებელია თავად გონის მიმართ

მოვიმოქმედოთ. ჩვენ ასევე არ შეგვიძლია სხვა პიროვნებათა გასაგნებაც.

ადამიანს აქვს უნარი ნივთის ემპირიულ შემთხვევითი არსებობა მოიშოროს და წვდეს ნივთის ამგვარად ყოფნას, მის არსებას. შეღერის აზრით, ეს გაყოფა არსებობისა და არსების ადამიანის გონის ძირითადი ნიშანია. გონით არსებას შეუძლია ნივთთა სინამდვილისაგან განთავისუფლდეს და მხოლოდ, ნივთთა არსების შემეცნებით დაკმაყოფილდეს. ცხოველი მთლიანად ეძლევა კონკრეტულს, სინამდვილეს, ადამიანი კი გონის წყალობით იყენებს ტექნიკას, რომელიც, არსებითად რეალობის უარყოფაა. სინამდვილე ყოველთვის გულისხმობს ადგილს სივრცეში და მდგომარეობას დროში, შემთხვევით ამგვარად ყოფნას. ადამიანად ყოფნა, შეღერის თანახმად, სინამდვილისადმი მტკიცე „არა“-ს ტყორცნაა. ეს იცოდა ბუდამ, როცა აღნიშნავდა, რომ ყოველი ნივთის ჭვრეტა კარგია, მაგრამ, ნივთად ყოფნა საშიშია. ეს იცოდა პლატონმა, როცა, იდეების ჭვრეტას უკავშირებდა ნივთების გრძნობად შინაარსიდან სულის შებრუნებას. ეს აქტი აქვს მხედველობაში ჰუსერლსაც, როცა, შემეცნებას უკავშირებს „ფენომენოლოგიურ რედუქციას“, ე.ი. სამყაროში ნივთების (შემთხვევითი) არსებობის კოფიციენტის „წაშლას“, „ფრჩხილებში ჩასმას“, რათა მიაღწიოს მათ არსებას, ესენციას. ნივთთა არსებობა, სინამდვილე, რეალობა გვეძლევა წინააღმდეგობის განცდაში, ეს განცდა კი ეუფლება სიცოცხლის წადილით გამოწვეულ ლტოლვას. ამ ლტოლვაში მოცემული სინამდვილის განცდა პირველადია, წინ უსწრებს ყოველგვარ ცნობიერებას, ყველა წარმოდგენას და აღქმას. ის მტკიცე „არა“, რომელსაც ადამიანი სინამდვილეს ეუბნება, სამყაროს რეალობის უარყოფაა. სამყაროს „იდეირება“ თვითონ რეალობის მომენტის მოხსნის ცდაა და არა თავშეკავება მსჯელობებიდან არსებობის შესახებ, როგორც ჰუსერლს მიაჩნდა. თუ არსებობა „წინააღმდეგობაა“, – აღნიშნავს შეღერი – მაშინ არსებითად დერეალიზაციის ეს ასკეტური აქტი სხვა არაფერია, თუ არა სასიცოცხლო ლტოლვის მოხსნა, გაუქმება. გაუქმების ეს აქტი შეუძლია მხოლოდ იმ ყოფიერებას, რომელსაც გონი ეწოდება.

ამგვარად, ადამიანი არის ცოცხალი არსება, – აღნიშნავს შელერი, – რომელსაც, შეუძლია ასკეტურად მოექცეს თავის სიცოცხლეს და ამას აღწევს საკუთარ წადილთა იმპულსების დათრგუნვისა და განდევნის მეშვეობით. ცხოველი სინამდვილეს მუდამ ეგუება, ყოფიერებას „ჰოს“ ეუბნება, მაშინაც კი, როცა, ემინია მისი და გაურბის მას. ადამიანი, შელერის თქმით, ისაა, ვისაც შეუძლია თქვას „არა“, იგი „სიცოცხლის ასკეტია“, „მარადიული პროტესტანტია“ წმინდა სინამდვილის მიმართ. ცხოველის არსებობა ყოველთვის განსხეულებული „ფილისტერობაა“, ადამიანი კი მარადიული „ფაუსტი“ არის *bestia cupidiss ma rerum novorum*, მუდამ უკმაყოფილო თავისი გარემოთი, ამ გარემოს საზღვრების გარღვევის მდომი. (94,65)

ახლა, უნდა გაირკვეს საკითხი, რომელსაც, შელერი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს. საკითხავია ასევე, განდევნა, სუბლიმაცია გონის წარმოშობის წყაროა თუ ამ მოვლენის წყალობით გონი მხოლოდ ენერგიას იღებს. შელერის თანახმად, ადამიანის ეს უარყოფითი მოქმედება, „არა“-ს თქმა სინამდვილისადმი კი არ აპირობებს გონის არსებობას, არამედ, მხოლოდ ენერგიით ამარაგებს გონს, ანიჭებს მას მანიფესტაციის უნარს.

შელერი ფიქრობს, რომ, გონი არსებულის ატრიბუტია, ადამიანში პიროვნების ფორმით გამოვლენილი, მაგრამ, „წმიდა გონს“ თავიდან როდი აქვს „ბატონობა“, „ძალა“, „მოქმედება“. მოქმედებისათვის მას უნდა შეუერთდეს ასევე, წადილის განდევნა, სუბლიმაცია, რომელზეც იყო ლაპარაკი. შელერი იხილავს გონის გაგების ორ შესაძლებლობას, რომელთაც ეკუთვნით ფუნდამენტური როლი ადამიანის იდეათა ისტორიაში. ერთია ადამიანის „კლასიკური“ თეორია, გონის უმაღლესი ძალაუფლებით, მოქმედებით. ეს თვალსაზრისი განვითარებული იყო ბერძნების მიერ და ნაწილია იმ მსოფლმხედველობისა, რომლის მიხედვით, მაღალი ფორმები უფრო ძლიერნი არიან, ვიდრე დაბალი. სამყაროს უმაღლესი წერტილია გონისეული და ყოვლადძლიერი სუბსტანცია – ღმერთი.

მეორე თვალსაზრისს შელერი ადამიანის „უარყოფით თეორიას“ უწოდებს. ამ თეორიის მიხედვით, გონი – ადამიანის კულ-

ტურის შემქმნელი მოქმედება, ე.ი. ყოველი მორალური, ლოგიკური, ესთეტიკური მიმართება და მხატვრული სახეების შემქმნელი აქტები წარმოიშობა მხოლოდ „არას“ – ასკეზის, განდევნის, სუბლიმაციის წყალობით. ამ თვალსაზრისს ემხრობოდა ფროიდი.

შელერი ორივე თეორიას უარყოფს. იგი აღნიშნავს: გონი თავდაპირველად უძლურია და საჭიროებს ენერგიას, მაგრამ, გონი „არას“ წყალობით როდი წარმოიშობა. შელერის აზრით, ფროიდის საპირისპიროდ, გონს თავიდანვე აქვს თავისი არსება და კანონზომიერება, ის სიცოცხლიდან არ წარმოშობილა, როგორც ამას ფროიდი ფიქრობს, თუმცა, მას ენერგია, ძალა არ აქვს. სუბლიმაცია ლტოლვის, სიცოცხლის ენერგიის მინიჭებაა გონისათვის. გონი სიცოცხლის ენერგიით იკვებება და არა წარმოიშობა.

სწორედ, გონი იწყებს ჩვენი ლტოლვების განდევნას. ნება, რომელიც ხელმძღვანელობს იდეებითა და ღირებულებებით, უარს ეუბნება წარმოდგენებს, რომლებიც ჩნდება იმპულსების საფუძველზე. მეორე მხრივ, გონითი ნება იდეებისა და ღირებულებების შესაბამისი წარმოდგენებით, თავს უყრის ლტოლვებს, რათა შეძლოს მისწრაფებათა კორდინაცია და გონის ნებელობითი პროექტი განახორციელოს. მაშასადამე, ლტოლვის გარეშე არაფერი არ ხდება.

ამ პროცესს შელერი „მართვას“ უწოდებს. ე.ი. „მართვა“ არის ლტოლვათა იმპულსების „შეკავება“ და „აშვება“. „ხელმძღვანელობას“ კი, შელერი უწოდებს იდეებისა და ღირებულებების განხორციელებას ლტოლვათა გზით. ასე ხდება გონის გაცოცხლება. – სიცოცხლის სუბლიმაცია გონში.

ადამიანის შესახებ კლასიკური თეორიის ძირითადი შეცდომა იმის მტკიცებაა, რომ, სამყაროს ყოფიერების მაღალი ფორმები დაბლებს ძალითა და ძალაუფლებით აღემატებიან.

მაშასადამე როგორც უკვე ვთქვით, არსებობს ორი გზა: ერთი გზის მიხედვით ყოფიერების ყოველი მაღალი ფორმა გენეტიკურად წარმოიქმნება დაბალი ფორმიდან – არაორგანული ქმნის სიცოცხლეს, სიცოცხლე – ცნობიერებას, ცნობიერება – გონს. მეორე გზით მავალთათვის კი, ყოფიერების მაღალი ფორმები უფრო დაბალთა მიზეზებია. შელერი იზიარებს ნიკოლაი ჰარტმანის თვალსაზრისს,

რომლის თანახმად, ყოფიერების უმაღლესი კატეგორიები და ღირებულებანი შედარებით უფრო სუსტნი არიან, ვიდრე დაბალი ფორმები. მაღალი ფორმები აიგება და ზორციელდება დაბალი ფორმების მეშვეობით.

ამრიგად, ადამიანი – სიცოცხლის ეს „აკეტი“ არის ერთობა და დაძაბულობა ლტოლვისა და გონისა. გონი, არ არის წარმოშობილი ლტოლვის, სიცოცხლის ნების განადგურების, მოსპობის საფუძველზე. შელერი იყენებს ფროიდის ძირითად ცნებას – სუბლიმაციას. მისი თვალსაზრისით, გონი სექსუალურ ლტოლვას გარდაქმნის მისაღებ ფენომენებად, ამიტომ თუ ამ ფენომენებს კარგად დავაკვირდებით, შეიძლება, ზოგჯერ, მართლაც სექსუალური ლტოლვის მსგავსი რამ დავინახოთ. გონი არ არის სიცოცხლის, ლტოლვის უარყოფელი ძალა, პირიქით, იგი „იკვებება“ ლტოლვის ენერგიით.

შელერს ასევე ჭეშმარიტად მიაჩნია კარლ მარქსის დებულება იმის შესახებ, რომ, იდეები, რომელთაც არ აქვთ ინტერესები და ვნებები, ე.ი. ძალები, რომლებიც სიცოცხლის სფეროში არ წარმოიშობიან, მკვდარი იდეებია და ვერ განხორციელდებიან რეალობაში.

ამ კონცეფციით, გონის ძალას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ადამიანის სტრუქტურის ასაგებად. ადამიანური გონი და ნება ის ფენომენებია, რომლებიც ხელმძღვანელობენ და მართავენ ადამიანურ ცხოვრებას. გონი იდეებს თავაზობს გრძნობად მოთხოვნილებებს. რაც შეეხება ნებას, მას შეუძლია მოთხოვნებს მიაწოდოს იდეის მაკონკრეტიზებელი წარმოდგენები და ასევე მოახდინოს ამ წარმოდგენათა უარყოფა.

სუბლიმაციის იდეა, შელერის თანახმად, ამტკიცებს, რომ, ადამიანის წმინდა ნების ბრძოლა მისწრაფებებთან და ლტოლვებთან სავსებით უპერსპექტივოა. საჭიროა მოხერხდეს დაბლის (ლტოლვის) ჩაყენება მაღლის (გონის) სამსახურში.

სამყაროს საფუძველში მდებარე ამ ორი ატრიბუტიდან, ერთი – გონი, თავდაპირველად ძალას, ძლიერებას მოკლებულია, ხოლო მეორე – ლტოლვა, მხოლოდ ძალაა „Natura Naturans“. უმაღლესი

ყოფიერების ეს მეორე ატრიბუტი არის პასუხისმგებელი ყოველივე ნამდვილისა და მისი შემთხვევითი, ამგვარად ყოფნისა. გონით ატრიბუტს არ აქვს დადებითი შემოქმედებითი ძალა. ასეთი დასკვნის შედეგია სამყაროს არარსიდან ქმნადობის უარყოფა: სამყაროს საფუძველი თავიდანვე ორი ატრიბუტის, გონისა და ლტოლვის შემცველია. სამყაროში თავიდანვე არის დაძაბულობა გონისა და ლტოლვისა, მაშასადამე, თუ ნივთთა საფუძველს, ე.ი. ღმერთს, სურდა განხორციელებინა მასში არსებული იდეებისა და ღირებულებების სისავსე, უნდა აეშვა სამყაროს შემოქმედი ლტოლვა. მხოლოდ, ამ გზით შეძლებს ის მსოფლიო დროით პროცესში განხორციელებას და თავისი არსების გამოვლენას. მსოფლიო პროცესში ლტოლვა „გონიერი“ ხდება, გონის მორჩილად გადაიტყვევს. ადამიანის გონს მიმართება აქვს მსოფლიოს საფუძველთან. ეს საფუძველი განხორციელდება, განამდვილდება მსოფლიო ისტორიის მსვლელობაში, ადამიანში და ადამიანის მეშვეობით.

როცა ადამიანი, აღნიშნავს შელერი, გამოიყოფა ბუნებიდან, ბუნებას საგნად აქცევს, ის კითხულობს „სად ვიმყოფები თვითონ მე?“ „რა არის ჩემი ადგილი?“ მას არ ძალუძს თქვას, რომ, ის სამყაროს ნაწილია, ჩაკეტილია სამყაროში. სამყარო მისი ძალაუფლების, მოქმედების საგანია, ამიტომ, ადამიანის ცენტრი სამყაროს მიღმაა.

შელერისათვის, ადამიანს, როგორც ლტოლვისა და გონის ერთიანობას, უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს. შრომაში, „ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა“ ვკითხულობთ: „მხოლოდ მაშინ, თუ გამოვალთ ადამიანის არსობრივი მნიშვნელობიდან, ადამიანის გონითი აქტებიდან, რომლებიც დასაბამს იღებენ ადამიანის ცენტრიდან და რასაც იკვლევს „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“, შეიძლება დავასკვნათ, უმაღლესი საფუძვლის ყველა საგნის ჭეშმარიტი ატრიბუტის შესახებ“ (93, 11). შელერის თვალსაზრისი ნათელია: ღმერთს – სამყაროს ამ უმაღლეს ინსტანციას – ვერ გაიგებ, თუ არ გესმის ადამიანის არსება. ადამიანი მიკროკოსმოსია, ე.ი. მასში მოცემულია სამყაროს ყველა საფეხური, ძლიერი ლტოლვაც და თავდაპირველი „უძლური“ გონიც. ადამიანი შელ-

ერის თანახმად, ერთადერთია, ვისი საშუალებითაც ღმერთი არა მარტო იმეცნებს საკუთარ თავს, არამედ, ის არსებულია, რომლის თავისუფალ არჩევანში ღმერთი განახორციელებს და გადაარჩენს თავის წმინდა არსებას. ადამიანი ღმერთის თანამოაზრეა, თანამებრძოლია. ღმერთი ვითარდება და ზდება გონი, შესაძლებლობიდან სინამდვილედ იქცევა. გვიანდელი პანთეისტი შელერისათვის ადამიანად გადაქცევა და ღმერთად გადაქცევა ერთიანობაშია, ღმერთი ქმნადობაშია. იგი დინამიკური და არა სტატიკური ფენომენია.

ბუნება, ლტოლვა გონისაგან არ წარმოშობილა. ეს დებულება პანთეისტი შელერისათვის ერთერთი ძირითადია. ლტოლვა, ინსტინქტები, მოთხოვნები უდიდეს როლს თამაშობენ არა მარტო ადამიანის ჩამოყალიბებაში, არამედ, საზოგადოების ისტორიულ განვითარებაში. ადამიანი ბიოლოგიური არსებაა და ამის გათვალისწინება აუცილებელია მის გასაგებად. ისიც ცნობილია, რომ, გონითი წამოწყებები ვერ იმძლავრებენ, თუ არ ექნებათ დასაყრდენი ლტოლვებში, ინტერესებში, და ტენდენციებში.

შელერის აზრით, ადამიანი მიკროკოსმოსია, მაშასადამე, აგებულებით ყველა იმ საფეხურს შეიცავს, რომელიც სამყაროს ეკუთვნის. რადგან სამყარო ლტოლვაა ადამიანიც ლტოლვაა; მაგრამ, ადამიანი მხოლოდ ლტოლვა არ არის. მასში სრულიად ახალი საფეხურიცაა – გონი. შელერის აზრით, სამყარო იმგვარი აგებულებისაა, რომ ყველაზე მაღალი საფეხური, გონი თავდაპირველად ყველაზე უძლურია, ენერგიას მოკლებულია. ის, რასაკვირველია, უკვე არსებობს, აქვს თავისი კანონზომიერება, მაგრამ, ეს არსებობა პოტენციურია, შესაძლებლობის ფარგლებშია მოქცეული. გონის არსებობა, რომ ნამდვილ რეალობად იქცეს, აუცილებელია გონით საწყისს ლტოლვა შეუერთდეს. ლტოლვა გონით უნდა დაიჭვიროს.

როცა, ვიხსენებთ სამყაროს საფუძვლის ორ ატრიბუტს – ლტოლვასა და გონს – შელერის კონცეფციის ამ ორ ძირითად პრინციპს, უნებურად გვახსენდება დეკარტის მოძღვრება ორ სუბსტანციაზე – მოაზროვნეზე და განფენილზე, აგრეთვე სპინოზას მიერ დახასიათებული ორი ატრიბუტი – აზროვნება და

განფენილობა. ცხადია, თავად შელერისთვისაც ნათელი იყო მისი კონცეფციის ნათესაობა დეკარტისა და სპინოზას ფილოსოფიურ თვალსაზრისებთან.

შელერის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია იმის მცდელობაა, რომ, თავიდან იყოს აცილებული დეკარტის დუალიზმი – კერძოდ, მისი მოძღვრება სხეულსა და სულზე. ამ მიზნით, ის მიმართავდა თავისი დროის სხვადასხვა თეორიებს. ასე მაგალითად, სუბლიმირების ცნება შელერს ფროიდის თეორიიდან აქვს აღებული, თუმცა, ეს ცნება შელერის კონცეფციაში მნიშვნელოვნად სახეშეცვლილია. სუბლიმირება შელერის თეორიაში ნიშნავს, უძლური, მაღალი დონის არსებულის – გონის, ენერგიით მომარაგებას. ლტოლვა ამარაგებს, ძალას მას აძლევს. თუ შელერს დავუჯერებთ, ადამიანი უნდა წარმოვიდგინოთ, როგორც, ლტოლვა და გონი, რომლებიც სუბლიმაციის საშუალებით მოდიან ერთმანეთთან კავშირში. სინამდვილეში, ადამიანი არ არის ორად გახლეჩილი არსება, მიუხედავად იმისა, რომ, ადამიანში განსხვავებული დონეებია: სხეულებრივი განსხვავდება ფსიქიკურისაგან, ეს უკანასკნელი კი გონითისაგან. ადამიანი მაინც ერთიანია მთლიანია. გონი, უეჭველია ლტოლვისაგან განსხვავდება, მაგრამ, ისინი განიხილება, როგორც, ერთიანი სიცოცხლის განსხვავებული მხარეები. სიცოცხლეს თავის უმაღლეს – ცხოველისათვის მიუღწეველ საფეხურზე – უჩნდება სრულიად ახალი უნარი – გონი. მისი თავისებურებანი მრავალი სახით გამოიყვანდება. ერთ-ერთი ძირითადი სახეა სამყაროსა და საკუთარი თავის საგნად ქცევისა და შემეცნების უნარი. გავიხსენოთ შელერის მიერ მოყვანილი მაგალითი შიმპანზესა და ედისონის შესახებ. ეს არის არა რაოდენობრივი განსხვავება, როგორადაც მიიჩნევენ შელერი, არამედ, თვისობრივი განსხვავება. მართლაც, ედისონს ძალუძს ის, რასაც პრაქტიკული ინტელექტის მქონე შიმპანზე ვერასოდეს შეძლებს. ედისონს და საერთოდ ადამიანს შეუძლიათ ცნებების გამოუმუშავება, მსჯელობა, დასაბუთება და დასკვნა. რაც ცხოველისათვის სავსებით უცხოა, რადგანაც, ვერ წვდება ზოგადს, აბსტრაქტულს, ამიტომ, ცხოველს არ აქვს ენა, რომელიც ზოგადის არსებობას გულისხმობს.

ელისონი, წმინდა წყლის ტექნიკოსადაც რომ განვიხილოთ, უკვე არსობრივად, თვისობრივად განსხვავდება შიმპანზესაგან, რადგან, იგი ცნებებით აზროვნებს. ადამიანის, როგორც შემეცნებელი არსების ერთ-ერთი ძირითადი მიზანია ზოგადის დაუფლება. ზოგადი ერთ საგანშიც კი ამოიკითხება. სწორედ, ეს არის იმ ინტუიციის შედეგი, რომელზეც ლაპარაკობს შელერი. ზოგადის წვდომა ადამიანური შემეცნების ერთ-ერთი აუცილებელი ნიშანია. რა თქმა უნდა, ცხოველსაც აქვს გარე საგნის შეგრძნება, აღქმა, ნივთის მოპოვების სურვილი. ამის მშვენიერი მაგალითია გალიაში გამომწყვდეული შიმპანზეს ლტოლვა ბანანისაკენ, ე.ი. ცხოველი მოქმედებს გარკვეული მიზნის მისაღწევად. მაგრამ, ეს მიზანი ყოველთვის კონკრეტულია, ერთეულია, არ არის ზოგადის წვდომა. მაშინ, როცა ადამიანი სიცოცხლის უმაღლესი დონის – გონის – საშუალებით აქცევს შემეცნების საგნად გარე სამყაროს და საკუთარ თავს, საკუთარ განცდებსაც კი. ამ აზრით, ადამიანს აქვს არა მხოლოდ სამყაროს შემეცნებელი ცნობიერება, არამედ, თვითცნობიერებაც. შემეცნების წყალობით მან იცის არა მხოლოდ ერთეული ნივთის კონკრეტული ღირებულება, არამედ, გარკვეულ ვითარებათა თავისთავადი ღირებულება, ღირებულება როგორც ასეთი, ღირებულება ზოგადად. ადამიანს აქვს თვითცნობიერება, რეფლექსია თავის თავისა, მოქმედებას აფასებს გნოსეოლოგიური, ეთიკური, ესთეტიკური მხრიდან, იცის ჭეშმარიტი და მცდარი, კეთილი და ბოროტი, მშვენიერი და უშნო, სასარგებლო და საზიანო. ის ირჩევს თავის მოქმედებას, ამით ზოგადს უფარდებს კონკრეტულს, ერთეულს. ყველაფრის შემოქმედი ერთი მთლიანი სუბიექტი – ადამიანია და არა ერთმანეთისაგან გახლეჩილი ლტოლვა და გონი.

მართალია, არ არსებობს უცვლელი გონება, იგი ისტორიულად ცვალებადია, მაგრამ, თავად გონი, როგორც მიდრეკილება და ადამიანის ადამიანად არსებობის უნარი მუდმივი, უცვლელი, მარადიულია. ყოველივეს ცენტრია ადამიანი – პერსონა და მას არ ჭირდება თავისი არსებობის ახსნა-გამართლებისათვის გარე ინსტანციის შემოტანა.

გფიქრობ, რომ, მ. შელერის ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიური კონცეფციის მთავარი ნაკლი ანტიისტორიზმი და ანტიეკოლუციონიზმია. მაშინ როცა, ეს პრინციპი ძალზე მნიშვნელოვანია ადამიანის, როგორც გონითი არსების დაფუძნებისათვის. მაგრამ, მ. შელერის არჩევანი სხვა აღმოჩნდა. მისი მოძღვრება თავისი არსით ძირითადად თეონომურია და თავსდება ფილოსოფიურ – რელიგიურ ანთროპოლოგიაში.

III. 3. კლემენარი – ბიოლოგიური და გონის აღ- ბილი ადამიანის სტრუქტურაში

ჰელმუნდ პლესნერმა მ. შელერთან ერთად, არა მხოლოდ დასაბამი მისცა ახალ ფილოსოფიურ მიმართულებას, არამედ კიდევ განსაზღვრა მისი შინაარსეული მხარე. მის კონცეფციაში ჩამოყალიბებულია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პროგრამა, ძირითადი მეთოდოლოგიური პრინციპები, თეორიული პოსტულატები, რომლებმაც შემდგომი განვითარება ჰპოვეს სხვა ანთროპოლოგების შრომებში.

პლესნერმა განსხვავებით შელერისაგან (რომელიც მის შემოქმედებაში ანთროპოლოგიური პერიოდის დადგომისთანავე გარდაიცვალა) მთელი თავისი ხანგრძლივი ცხოვრება ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიურ პრობლემების კვლევას მიუძღვნა.

პლესნერის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ყურადღების ცენტრშია ადამიანის მთლიანობის პრობლემა. პირველი პრინციპი ამ კონცეფციისა არის, ადამიანის სპეციფიკური, ბიო-ფსიქოლოგიური განსაკუთრებულობა. პლესნერი უარყოფს წინასწარ მოცემულ მსოფლმხედველობრივ განწყობას ან რაიმე პრაგმატულ მოსაზრებას. მისთვის, მთავარი ე.წ. ანთროპოლოგიური სტრუქტურაა.

მ. შელერმა შესანიშნავად იცოდა როდესაც, ერთმანეთს უპირისპირებდა ადამიანსა და ცხოველს ამით ფუძნდებოდა ფილოსოფიური ხედვა ადამიანის პრობლემისა და არა ზოოლოგია

ან ფიზიკური ანთროპოლოგია.

პლესნერი ეთანხმება აზრს, რომ ადამიანი ბუნების პროდუქტია. ის იბადება და კვდება, აქვს სხეული, თავისი აგებულებით, ფუნქციებით, წარმოშობის წესით. მაგრამ, ადამიანის არსების გასაგებად, აუცილებელია ბიოლოგიური ყოფის ფარგლებს გარეთ გავიდეთ. როგორც, პლესნერი წერს: „ის (ადამიანი) ბუნებით არაბუნებრივია“ (61,85).

ცხოველისაგან ადამიანის ძირეული განსხვავება პლესნერისათვის სავსებით ცხადია. ამას ადასტურებს ის ფაქტი, რომ, მარტო ადამიანია ენის მქონე არსება. ენა არაა მხოლოდ შეტყობინების, სხვებთან ურთიერთობის საშუალება. შეტყობინება ფუტკრებს და ღელფინებსაც ძალუბთ. ენა, პირველ ყოვლისა, რაიმეს თქმაა. ცხოველებს არ აქვთ ენა, ამიტომ, არ შეუძლიათ რაიმეს თქმა, მეტყველება. უკვე არისტოტელემ განსაზღვრა ადამიანი, როგორც, zoon logon. აზრი, რომ ცხოველს ადამიანისაგან განსხვავებით არაფრის თქმა არ შეუძლია ჯერ კიდევ ჰერდერმა გამოთქვა. პლესნერი, როგორც ვხედავთ, ეთანხმება მას.

ენა გულისხმობს აბსტრაქციას, სწრაფვას ერთეულიდან ზოგადისაკენ. ერთეული წარმოდგენების აბსტრაქციის გზით მიიღება ცნებები, სიტყვები ცნებების გამომხატველია.

უფრო დაწვრილებით განვიხილოთ ეს საკითხი პლესნერის მთავარი შრომის „ორგანულის საფეხურები და ადამიანი“-ს საფუძველზე, რომელიც გამოიცა 1928 წელს (ამიტომ, ზოგი ავტორი შელერთან ერთად ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შემქმნელად ჰელმუტ პლესნერს მიიჩნევს).

პლესნერი აღნიშნავს, რომ კანტის „წმინდა გონების კრიტიკა“ შეეხებოდა მხოლოდ ბუნების შემსწავლელ მეცნიერებებს. გონის შემსწავლელი მეცნიერებანი კანტს არ განუხილავს, რადგან, მისთვის მეცნიერულობა მათემატიკურ შემოწმებადობასთან იყო გაიგივებული. როგორც ცნობილია, კანტმა იკვლია თუ როგორ არის შესაძლებელი მათემატიკა და მათემატიკური ბუნებათმეცნიერება. მას არ დაუყენებია საკითხი გონის მეცნიერებათა – ისტორიის,

ფსიქოლოგიის, ენათმეცნიერების და სხვ. შესაძლებლობის შესახებ.

პლესნერის მიზანია ამ ხარვეზის დაძლევა. იგი დილთაის ფილოსოფიაზე დაყრდნობით ცდილობს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია დაუკავშიროს ჰერმენევტიკას (გაგების თეორიას). პლესნერის თვალსაზრისით, ბუნებისმეცნიერებასთან ერთად არსებობს გონის მეცნიერება, რომელიც, შეისწავლის არა ბუნების უცვლელ კანონებს, არამედ, თავისუფალი გონით დაჯილდოებულ ადამიანს. ადამიანს ცხოველისაგან განსხვავებით აქვს გონი. ის, როგორც

გონის უნარის მქონე არსება, თავისუფალია. გეგმავს და მოქმედებს, ტკება და იტანჯება. ქმნის ხელოვნებას, რელიგიას, სოციუმის წევრია, სამართლისა და ეთიკის შემქმნელია. მაშასადამე, შემოქმედი, კულტურის შემქმნელი არსებაა. გონის არსებობას ადამიანი გამოჰყავს წმინდა ბიოლოგიური არსებობის საზღვრებიდან. ადამიანის განსაკუთრებულ ადგილს პლესნერი მის გონით უნარში ხედავს. ამ თეზისს, პლესნერის თანახმად, ადასტურებს გონის მეცნიერება – ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დასაყრდენი.

ადამიანის სამყაროს, პლესნერის აზრით, განსაკუთრებული ადგილი უკავია სიცოცხლით დაჯილდოებულ არსებათა შორის. ცხოველებსაგან განსხვავებით ადამიანი არ არის წმინდა ბიოლოგიური არსება, მას აქვს გონი, რასაც ცხოველი მოკლებულია. და ამ უნარით, ადამიანი არის გამომგონებელი, კულტურის შემქმნელი, რაც ნიშნავს ბიოლოგიური ყოფნის საზღვრებიდან გასვლას. გონი ათავისუფლებს ადამიანს ბუნებისეული აუცილებლობიდან, ბუნების იძულებისაგან. გონით მოპოვებული თავისუფლება ბუნებრივ მოთხოვნებს უპირისპირდება და ხშირად იმარჯვებს კიდევ მასზე. ადამიანის არსი, პლესნერის თანახმად, უცვლელია, იგივეობრივია. ცვალებადია ისტორიაში გამოვლენილი არსის შესაძლებლობანი.

ზემოთ დასახელებულ ნაშრომს, ავტორი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ზოგადი მეთოდოლოგიური საკითხების კვლევით იწყებს. პლესნერის მიხედვით, ყოველ დროს მისი წამყვანი ცნება აქვს. ამიტომ, იგი ისტორიულად ცვალებადია. ასე მაგალითად გონების ადგილი XIX-ის ფილოსოფიაში სიცოცხლემ დაიკავა. ისევ საკვლევ ფილოსოფიურ პრობლემად იქცა უამრავი მივიწყებული საკითხი. მაგ. გონების მიმართება სიცოცხლესთან, შემეცნებაში აპრიორულისა და ემპირიულის ურთიერთობა და ა.შ.

სიცოცხლის ფილოსოფიის წინა პლანზე წამოწევას ერთგვარად უბიძგა მეცნიერების განვითარებამ. ადამიანსა და მის კულტურას ბუნებასთან მეტი აღმოაჩნდა საერთო, ვიდრე, აქამდე ეგონათ. მეცნიერებამ დაასაბუთა, ადამიანი, როგორც ბიოლოგიური არსება ბუნებრივი წარმოშობისაა, და ამის ახსნა სცადა ემპირიული მეთოდით. ადამიანის ცნობიერება, ინტელექტი და თავად სინდისის

არსებობაც კი ევოლუციური განვითარების შედეგად ჩაითვალა.

მაგრამ, ძალაში დარჩა მეორე „აპრიორისტული“ ნაკადიც, იგი კანტის გზას აგრძელებდა, რომლის თვალსაზრისითაც, არა მარტო ადამიანის ცხოვრება, არამედ, თავად რეალობაც გარკვეული აზრით, ადამიანის კონსტრუქციად იქნა მიჩნეული. თუმცა, როგორ მიდის აპრიორული ფორმების მატარებელი ეს „შემოქმედი“ ადამიანი კონკრეტულ არსებობასთან, კვლავ დილემად რჩებოდა. ორივე მიმართულება ერთი სფეროდან მეორეში გადასვლისათვის ნახტომს საჭიროებდა, არ იყო უზრუნველყოფილი ჰომოგენური გადასვლა ერთი განზომილებიდან მეორეში.

აბერგსონმა სიცოცხლის შესამეცნებლად ინტუიციის ცნება მოიშველია, მაგრამ, გონება, ინტელექტი გააუფასურა. გონი, ბერგსონისათვის ზედმეტ ცნებად იქცა და მისი ფილოსოფიიდან განიდევნა. ინტუიტივიზმს, პლესნერის აზრით, არ ძალუძს ადამიანი განიხილოს, როგორც, გონით-ისტორიული სინამდვილის სუბიექტი.

მეორეს მხრივ, ნეოკანტიანურმა სკოლამ გონისმეცნიერებათა ფილოსოფიის შექმნა სცადა. თუ კანტისათვის მეცნიერება მათემატიზირებული ბუნებისმეტყველება იყო, ჰ.კოჰენმა და მათმა მიმდევრებმა კანტის თეორიულ ფილოსოფიის ნაცვლად ეთიკა და ესთეტიკა წამოსწიეს წინ და ისინი გონისმეცნიერებათა მეთოდზე მოძღვრებებად აქციეს. ჰ.რიკერტმა კულტურის ფილოსოფიისთვის ლოგიკის რეფორმა მოითხოვა. შედეგად, აქაც მეთოდოლოგიური დუალიზმი მივიღეთ. ბუნებისმეცნიერებებისათვის სხვა ლოგიკაა (მეთოდოლოგია) საჭირო, გონისმეცნიერებებისათვის კი სხვა.

ერთადერთი, პლესნერის აზრით, ვინც მიხვდა, რომ აუცილებელია დუალიზმის გადალახვა, იყო ვ.დილთაი. პრობლემის გადაჭრა მას გონისმეცნიერების ობიექტის, მისი სტრუქტურის ანალიზის მეშვეობით სურდა.

გონისმეცნიერებებში, შემეცნების საგანი და შემეცნების სუბიექტი ერთია. შემეცნება აქ განცდის გაგებით ხორციელდება. სუბიექტი საკუთარ თავს იმეცნებს, გაგება არის სიცოცხლის ძალა, სიცოცხლის ძალასთან კონტაქტში მოსვლა. მეთოდის თვალსაზრისით კი, ფსიქოლოგიის ნაცვლად გონისმეცნიერებაში

ჰერმენევტიკა შემოდის და ზოგადი ფილოსოფიური ლოგიკის ცენტრში ექცევა. თუ ნეოკანტიანელები გონისმეცნიერებებში ბუნებასთან კონტაქტს ვერ ამყარებდნენ, დილთაიმ ეს მოახერხა, გონისმეცნიერების ობიექტი, სწორედ, ბუნებასთან კავშირში ჩანს სრული სახით.

ბუნება და გონითი სამყარო ერთმანეთზეა მიმაგრებული, ისინი ერთმანეთს აპირობებენ, ერთმანეთისგან იღებენ კვალიფიციერებასა და ახსნას. მათი ცენტრალური გადანასკვის ადგილი კი ადამიანია, რომელიც უბრალოდ კი არ არის, არამედ ცოცხლობს, ფლობს ჭეშმარიტ სიცოცხლეს, როგორც ისტორიული არსება. გონი ისტორიულ რეალობას ფენომენალური ყოფიერების ფორმისგან ათავისუფლებს, ადგენს რა ამითვე ცდის ადგილს და დანიშნულებას, რითაც ერთი დიდი ნაპრალიც ამოივსება: გადაილახება წინააღმდეგობა ემპირიზმს და აპრიორიზმს შორის.

შემეცნების საგანი და სუბიექტი ადამიანური ცხოვრების სფეროს მიეკუთვნებიან, რომლის ობიექტივაციებიც, ქცევასა და შექმნილში გამოხატული, გარედან კი არ არის მოტანილი, არამედ, სიცოცხლეში მოძრაობენ. სოცოცხლეს, თავის მხრივ, ახასიათებს თვით-ტრანსცენდენტირება, რომლის შედეგები კვლავ მას უბრუნდება, მასში მიიღება და გაიხსნება.

რაც ახალია ასე გაგებულ სიცოცხლეში, მისი ცნების ცდით დაფუძნების აზრია. სწორედ, ეს გამორჩა მხედველობიდან ინტუიტივისტურ სოცოცხლის მეტაფიზიკას (აბერგსონი). დილთაისთან სიცოცხლე ჭვრეტით და გონებით, ფანტაზიითა და შთაგრძნობით შემეცნებადი სინამდვილეა, საკუთარ თავზე ცდის შემძლე. „სიცოცხლე გაიგებს სიცოცხლეს“.

ეს სუბიექტ-ობიექტურობა რეალიზდება არა სპეკულატიურად აგებულ სისტემაში, რომელსაც ჰეგელთან ვხედავთ, არამედ, გამოიხატება იმით, რომ, საკუთარ თავს, როგორც ისტორიულს, ცდის საგნად აქცევს, მაშინ როცა, ჰეგელთან ისტორია სუბიექტ-ობიექტურობის რეალიზაციის პირობაა. ცალკე არც ცდას, არც სპეკულაციას არ ძალუძს მოახერხოს ადამიანის თვითდადგენა და სიცოცხლის განმარტება.

თუ ჰერმენევტიკოსებს სურთ სიცოცხლის ცდის შესაძლებლობის გაგება, მაშინ მათ არ შეუძლიათ ცდით შემოიფარგლონ, ცდის ცნებებით იმუშაონ. ამას კი მივეყვართ ფენომენოლოგიური დესკრიფციის მოთხოვნამდე, მხოლოდ, ის უზრუნველყოფს საგნისა თუ მოვლენის არსის ჭვრეტას, თანაც, ნანახის ყოველგვარი ონტოლოგიზაციისაგან თავისუფალია.

გონისმეცნიერებათა თეორია, პლესნერის აზრით, შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის სახით. მხოლოდ, ადამიანის არსზე მოძღვრება იძლევა სუბსტრატს და საშუალებას ზოგადი ჰერმენევტიკისათვის. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია და მისი ცენტრალური თემა, ფსიქო-ფიზიკურად ნეიტრალურ პიროვნება შეიძლება განხორციელდეს გაგებული იქნას მხოლოდ ადამიანის, როგორც ცოცხალი არსის გაგების ფონზე. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიამ უნდა შექმნას ცნებითი აპარატი მთელი იმ სფეროსათვის, რომელშიც ადამიანი იმყოფება. ამას ვერც ერთი ცალკეული მეცნიერება ვერ შეძლებს.

ასეთი მიდგომის დიდი მიღწევა ისიცაა, რომ თუ ადრე მეცნიერებაში შემეცნება ჭვრეტის გარეშე ხორციელდებოდა, ჰუსერლის გავლენით, ჭვრეტის როლი წამყვანი გახდა. მათემატიზაციამ ობიექტებთან მისვლის გზა გადაკეტა. ფენომენი დაიკარგა და მხოლოდ ახლა, ფენომენოლოგიის წყალობით ისევ აღსდგა.

ამგვარად, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საგანი არის ადამიანი, არა როგორც მეცნიერების ობიექტი, არა როგორც ცნობიერების სუბიექტი, არამედ როგორც სიცოცხლის სუბიექტი და ობიექტი, ისტორიული, კონკრეტული, ცოცხალი ერთიანობა „თავისთავად და თავისთვის მყოფი“. სიბრტყე, საიდანაც ადამიანმა ყოველთვის ახლიდან უნდა გამოსცადოს თავი, გარკვეული დაძაბვით. იგი არის გონითი მოღვაწეობის სარბიელი, სადაც, ერთმანეთს ეჯაჭვება ადამიანის დაცემაც და ტრიუმფიც. ამგვარად, ექსისტენციის კონფლიქტი, ურომლისოდაც ადამიანის არსებობის გააზრება შეუძლებელია, მნიშვნელოვანია ფილოსოფიური მეთოდისთვისაც. ე.ი. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია მოითხოვს ისეთ შემეცნებას, რომელიც ადამიანის ყოფიერების ამ ორგვარ ასპექტს არც აუ-

ქმებს და არც აშუალებს, არამედ, ძირეული პოზიციიდან იკვლევს.

პლესნერი, გონითისა და სხეულებრივის მიმართების პრობლემის დასმას დროში მოითხოვს და ცდილობს თავი აარიდოს საკითხის მეტაფიზიკურ გადაჭრას. ისევე, როგორც, ბევრისათვის, მისთვისაც სხეული ბუნებრივ დეტერმინაციას ექვემდებარება, გონი კი თავისუფლების სფეროა. მაგრამ, პლესნერს არ დაჰყავს ერთი მეორეზე, არც ნეიტრალურ მესამეში ცდილობს საერთო ძირის ძიებას. მას საკითხი შემეცნების თეორიულ პლანში გადაჰყავს, მოიხმარს კანტის სქემატიზმს და კითხვებზე „როგორ შეუძლია გონს გარე სამყაროდან მიღებული შთაბეჭდილებები თვისობრივ მრავალსახეობაში აღიქვას“ და „როგორ ზემოქმედებს სხეული გონზე“, უპასუხებს: გრძნობადი შინაარსი გონის ჩარევით გაგონილდება, გონი კი, გრძნობადი მათით ხდება. გრძნობადი და გონით ერთ სიბრტყეზე განიხილება.

ყოველი საგანი, აღქმული მის საგნობრივ ბუნებაში, ავლენს სივრცით საზღვრებს. ეს სივრცითი შემოსაზღვრა საგნის თვისებების ძირეული ერთიანობაა. მაინც, საგანი ამ თვისებათა ჯგამი როდია, ის ატარებს თვისებებს და არა პირიქით.

ფენომენის შემთხვევაში, მიმართულება ორი გვაქვს: საგნის გარშემო და საგნის შიგნით. ოღონდ, „გარშემო“ და „შიგნით“ სივრცითი პრედიკატებია მხოლოდ მეტაფორული აზრით. ნამდვილ სივრცითს განზომილებას ხელითაც შეეხები. რაც შეეხება საგნის მაკონსტრუირებელ მომენტებს, ის სულაც არ ემთხვევა სივრცით მომენტებს. ასე მაგ. სუბსტანციური ბირთვის მიმართება თვისებებისადმი არასივრცითია. ეს ითქმის როგორც ფიზიკურ სხეულზე, ასევე ფსიქიკურ მოვლენაზეც. თუმცა, საგნის ამგები მომენტები და სივრცითი მომენტები ჭვრეტაში არც გამოიყოფიან, მათ აზროვნება ჰყოფს. თვითონ სივრცითი სხეულის შუაგულიც არ არის „შუაგული“, არც მისი პეროფერია არ არის „მხარეები“. აზროვნებაა, რომ, შუაგულსა და პერიფერიას განასხვავებს.

წმირად, სუბსტანციას თვისებათა ერთობლიობად განსაზღვრავენ. საგნის სუბსტანცია ის კი არ არის, რისგანაც შედგება. სუბატანცია არის ცნება, რომელიც წინ უსწრებს ცდას და ცდის

სფეროს უპირისპირდება. სუბსტანცია ცოდნის კატეგორიაა, განსჯითი ცნება, რის გამოც ჭვრეტად ვერ იქცევა. ის განსჯითი ცნებაა, სულერთია, მის მიმართებას თვისებებისადმი აპრიორულად გავიგებთ თუ ემპირიულად.

ორგვარი ასპექტი ქმნის ნივთის, საგნის, სხეულის ჭვრეტის სურათს, მაგრამ, როგორც ჭეშმარიტი პირობა, იკარგება მისით განპირობებულში. საგნები მათი ორგვარი ასპექტით არ ვლინდებიან, არამედ, ამ ორმაგ ასპექტში. ჭვრეტის სხეულებრივი საგანი, რომელიც პრინციპულად გაყოფილი გარე-შიგა მიმართებაში, როგორც მისი ყოფიერებისადმი კუთვნილი, საგნობრივად ჩანს, არის ცოცხალი. ცოცხალი მატერიალურადაც და ფორმალურადაც განსხვავდება არაცოცხალისაგან.

სიცოცხლის გაგების ორი თეორია იბრძვის – მექანიზმი და ვიტალიზმი. მექანიზმი, სიცოცხლეს ფიზიკური და ქიმიური ფაქტორებით ხსნის, ვიტალიზმი კი, რომელიც, დღევანდელი სახით, სათავეს მდრიშისგან იღებს, სასიცოცხლო ნივთიერებასა და ძალასაც ცნობს, ცოცხალი ე.წ. ენტელექიასაც ავლენს, ვთქვათ თვითრეგულაციაში და განვითარებაში. ენტელექია არ ეხება ცოცხალის სიდიდეს, წონას, ფერს, არამედ ცოცხალს, როგორც მთელს. დრიში იყენებს კანტის კატეგორიათა დელუქციის ხერხს და ორგანულისთვის მთლიანობის ცნებას მიმართავს. სწორედ, მთლიანობის კაუზალობა და არა ჯგამის კაუზალობაა ორგანიზმისთვის, მისი ორგანიზაციისთვის სპეციფიკური. მაგრამ, არა ორგანულსაც აქვს ე. წ. გეშტალტი, ასე მიაჩნდა კოლერს. მაგრამ, დრიშისთვის არაორგანულს აქვს ერთიანობა და არა მთლიანობა. ორგანულში, ნაწილი მთელზეა დამოკიდებული. არაორგანულში, რაოდენობრივი ცვლილება დინამიური ცვლილების სახეს იღებს, ორგანულში კი ცოცხალი არსიდან მოდის.

თუ როგორია ორგანულის გეშტალტი, უნდა გაირკვეს მისი შიგა-გარე განსაზღვრულობიდან. გეშტალტი თუ ორგვარი ასპექტი? შინაგანსა და გარეგანს, ამ ორ მიმართულებას შორის, ნეიტრალური ზონაა, რაც არის „საზღვარი“. საზღვარი კი იქაა, სადაც არის თავიც და კიდევ. საგნის საზღვარია მისი კიდე, რითაც,

ის რაიმე სხვას ემიჯნება. ამით განისაზღვრება საგნის გეშტალტი, კონტური. პლესნერი აქ ანალიზურად მსჯელობს.

ეს საზღვარი, ამავე დროს, სივრცის საზღვარიც უნდა იყოს და საგნობრივად მოვლენაშიც გამოჩნდეს, აგრეთვე, როგორც, ასპექტის საზღვარი, რომელშიც ერთმანეთში გარდუვალი ორი მხარე ჩანს. ამ მოთხოვნიდან გამომდინარეობს, რომ, ორგანულის ფორმის საზღვარი, როგორც გეშტალტი, მის ფარგლებს სცილდება, რადგან, არ ეტევა მასში.

მაგრამ, ცოცხალის საზღვარი არ უნდა გავიგოთ, როგორც, საზღვარი სხეულსა და მის გარეთ მყოფს შორის. ის რაღაცნაირად „ორად“ იყოფა. ცოცხალშივეა საზღვარი, ამიტომ, არის მასში გადასვლა. შინაგანი და გარეგანი ერთიანობაშია. ამას კი ცდა ვერ მიწვდება, რადგან, ცდა ვერ წვდება ცოცხალის მთლიანობას, ესაა ცოცხალის გამოვლენის ძირი (და არა მიზეზი).

ამიტომ, მექანიზმი და ვიტალიზმი ცალმხრივი მოძღვრებებია. ვიტალისტს თვალწინ უდგას ნამდვილი, რომელიც ჭვრეტისათვის ჯერ კიდევ არ არის ღია. პირიქით, მექანიზტი მიმალული ფენის რედუქციას ცდილობს, მაგრამ, არ ითვალისწინებს თვისებათა დაუყვანადობას. მექანიზტთა და ვიტალისტთა კამათი იქამდეც კი მიდის, რომ, საკამათო საგანი მათთან სხვადასხვა ონტიურ ღონეზეც კი აღმოჩნდება.

ემპირიულ-ბიოლოგიურ მეცნიერებას სიცოცხლის კატეგორიები ცდიდან, ცოცხალზე დაკვირვებიდან გამოჰყავს და არა კანტივით, ტრანსცენდენტალური დედუქციის მეშვეობით. ბიოლოგი „ცოცხლობის“ ნიშნებზე მიუთითებს, ჩამოთვლის მათ. მაგრამ, ეს ნიშნები რაღაც სხვაზე მიუთითებენ, ისინი ინდიკატორებია, რაღაცის გამოვლენანი, წარმავლნი. „ცოცხლობას“ კი აპრიორული ნიშნებიც აქვს, რომლებიც მოვლენის კონსტანტურ უკუ-ფენას ქმნიან.

მოცემულია „მთლიანობა“ და „ცოცხალი საგანი“. ასეთი საგნიდან ანალიზური გზით სხვა არსებულნი არ მიიღებიან. ერთადერთი, რაც შეიძლება მოვიმოქმედოთ, მოცემული სიდიდიდან „ცოცხალი არსება“, ესაა საზღვრის პრინციპის შესაბამისად ყოფნის შინაგანი პირობები ვეძებთ.

ერთის მხრივ გვაქვს, რაც გვეძლევა, მეორეს მხრივ კი, რაც სხვისი მეშვეობით ვლინდება. დასაბუთებადი გეშტალტი ზე-გეშტალტური მთლიანობით ჩანს. ცოცხლობის ფენომენი ეყრდნობა სხეულის მიმართებას მისი საზღვრისადმი, რაც შესაძლოს ხდის პასუხს. ამით აიგება ორგანული მოდელის აპრიორული თეორია.

ავტორი ცდილობს კანტის ტიპის კატაგორიათა დედუქციას ორგანულში მოუნახოს ადგილი. ორგანულის კატეგორიათა ასეთი დედუქცია ზორციელდება არა საზღვრის რეალიზაციის საქმის ვითარებიდან, არამედ, მისი რეალიზების თვალსაზრისიდან. ეს კი სიცოცხლის ფილოსოფიის ცენტრალურ ნაწილს ქმნის.

ეს ბიო-კატეგორიები აპრიორულნი, არა ლოგიკურად და-ფუძნებულნი ჩანან. რეალიზების საწყისი გზები თავისში და თავისთვის, არა-რეალიზებადი საქმის ვითარების გამომავალკარავებელია. კატეგორიათა პანლოგიზმსა და რაციონალიზმებზე ზომ ლაპარაკიც ზედმეტია.

რახან, სიცოცხლე ეყრდნობა სხეულის მიმართებას მისი საზღვრისადმი, მატერიის- გეშტალტისადმი, „შეესებისა“ – „კიდის“ ცნებებში ვლინდება. კიდე, არაორგანულისა და ორგანულში ერთი არ არის. მათ შორის განსხვავება ფენომენალურად გასაგებია და ემპირიულად გასაგებ განსხვავებას არ ემთხვევა.

თუ მივყევით ამ თავისებურ მიმართებას მატერიის ფორმისადმი, სადაც, მატერია გაფორმებულ სისავსედ წარმოგვიდგება, მივალთ მიმთითებელ ნიშნამდე, რაც აუცილებელი დედუქციით მიიღება. ასე მოინახება „ცოცხლობის“ კრიტერიუმი, თუნდაც, არ არსებობდეს მაჩვენებელი ნიშანი ცდაში. ამ თვისების მატარებელი ცოცხალია. ყოველი ცოცხალი ავლენს პლასტიკურობას (ელასტიურობას, მოქნილობას და ა.შ.), რომელშიც მთელის შემოსაზღვრის სიმახვილეს საზღვრის კონტურთა გადაადგილებადობას თანხვდება. ყოველი ცოცხალი თავს ავლენს, როგორც, არამყარობა მყარში, ერთდროულად სტატიკურად და დინამიკურად, ამიტომ, ცოცხალი რიტმულად იცვლება.

ცოცხალის მოძრაობასაც თავისი ნიშანი აქვს, რომელიც, ტენდენციით ხასიათდება და მკვდარ ბუნებაში არ გვხვდება. ეს

არის ტენდენცია რაიმეს შესრულებისა, მოძრაობისა. არაცოცხალი არაფერს არ ასრულებს. მკვდარი სხეული ყოველმხრივ არის დეტერმინირებული, მისი ფორმა მიყვება მის შინაარსს. ცოცხალში კი, ჩანს განვლილი ფაზა, რახან, ძირითადი ტენდენციაში დევს, რაც, დეტერმინაციის უარყოფის ნიშანია. მოძრაობა ასეთი აქვს, მაგრამ, შეიძლება სხვანაირიც ყოფილიყო. ესაა თავისუფლება ფორმის წინააღმდეგ და მისი შინაგანი ტენდენციით აიხსნება.

ცოცხალის ირაციონალურობა, და სპონტანურობა, მიდრეკილება შესაძლებლობათა უამრავი რიგიდან გააკეთოს არჩევანი, აიხსნება, როგორც თავისუფლება ფორმის წინააღმდეგ.

ცხადია, პლესნერი არ ცნობს ბიოლოგიურ დეტერმინაციას. მისთვის დეტერმინაცია მხოლოდ ფიზიკური მნიშვნელობისაა. უკვე ითქვა, რომ, საზღვარი თვითონ სხეულს აქვს. სხეული არის საკუთარი თავისა და სხვისი საზღვარი.

ცოცხალი არსებობს ორ მიმართულებაში, შინაგანსა და გარეგანში. მას აქვს ორი მიმართულება ტრანსცენდირებისა: საკუთარ თავს გარეთ და საკუთარ თავში, ორსავე შემთხვევაში „გადასვლა“ გვაქვს. ეს ორი მიმართულება კი ერთმანეთს ეწინააღმდეგება.

ე.ი. ორგანული სხეული ხასიათდება „პოზიციონალობით“. სწორედ, ამით განსხვავდება ის არაორგანული საგან. (61, 49)

რა არის პოზიციონალობა? მატერიისა და გონის, სუბიექტისა და ობიექტის, მასალისა და ფორმის მიმართების საკითხი, რაღაც ნეიტრალურში კი არ წყდება, არამედ, თავისებურებაში, რასაც, პლესნერი პოზიციონალობას ეძახის. ცოცხალს აქვს საზღვარი, კიდევ იმყოფება სხეულში და გამოყოფილიცაა მისგან. ამაში მდგომარეობს პოზიციონალობის ბუნება. ეს ყოველ ცოცხალს ეხება.

ცოცხალი გარემოს უპირისპირდება და მიმართებაშია გარკვეულ ველთან. მისი პოზიციონალობა ჩანს იმაში, რომ, იგი უბრალოდ საგანი კი არ არის, არამედ არსებაა. სივრცეში ადგილს კი არ ავსებს, არამედ თვითონ აქვს ადგილი. ამით, მისი ადგილი სხვა ადგილებთან მიმართებაშია. ცოცხალი რომ მოძრაობს, ეს აპრიორულადაც სარწმუნოა. მისი ყოფიერების ხერხი არის პროცესი. პოზიციონალურ ბუნებას ეკუთვნის ის, რომ, ცოცხალი

ხდება, არის საკუთარ თავს გარეთ და მის შიგნით. გადასვლა კი არის ქმნალობა, გადასვლით მოიხსნება საზღვარი. გადასვლა ხდება იმაშიც, რაც თვითონ არ არის და იმაშიც, რაც თავადაა. ესაა ორგანულის ყოფნის წესი. საზღვარს გაცდენა და საზღვარში ჩარჩენა ერთდროულად ხდება. ქმნალობაში, პროცესში ისინი ერთიანდებიან. ღვთა და გადასვლა ქმნალობის მომენტებია და მათ სინთეზის სახით აერთიანებს. ეს არის პროცესი. პროცესი როდია სიცარიელე მათ შორის, რაც უკვე აღარ არის და რაც ჯერ არ არის. პირიქით, შეიცავს გადასვლის კონსტანტს. ცოცხალი პროცესშია, ის პროცესში იცვლება.

ცალკე საგნის გეშტალტი კი მისი იზოლირებით ხდება, რაც ჩანს ფორმის კანონის ტიპთან კავშირით. ეს არის ინდივიდი, რომლის ცნებაც ემპირიულად არ მიიღება.

ცვლილებით მიიღება ახალი გეშტალტი. საკუთარ თავში ღვთა და საკუთარი თავის გარეთ გასვლა ერთიანი პროცესია, ოღონდ, წრე კი არ მიიღება, არამედ წინსვლა. ესაა განვითარება. მასში არის ჰარმონია მომხდარსა და მოსახდენს შორის. თანხმობა კი მიღწევა ფორმის იდეით. განვითარებაში მყოფს ფორმის იდეა წინ აქვს. ამის პირობა ცოცხალის ამოსავალი არა-მზადყოფნაა. ცოცხალი მზა სახით არ ჩნდება, არც არსებობს. პლესნერი იზიარებს ღრძინის აზრს ენტელექიაზე. ენტელექია, (causa finalis) მიზნისკენ სწრაფვა, წინ უსწრებს განვითარებას. განვითარება შეიძლება ზრდითა და დიფერენცირებით. მაგრამ განვითარება ბოლოს ბუნებრივი სიკვდილითაც მთავრდება.

საკუთარი თავის საკუთარი თავისაგან გამოყოფით არის სხეული საკუთარ თავშივე, თავის შიგნით და გარეთ მყოფი. ასეთი განსაზღვრულობის გამო აქვს მას პოზიციონალური ხასიათი.

ცოცხალი მთელია. მას აქვს შუაგული, ბირთვი, მაგრამ, აქვს ნაწილებიც, ორგანოებიც. მთელი განსაზღვრავს ნაწილებს და არა პირიქით. მთელი როდია ამ ნაწილთა ჯამი, ის ყველა ნაწილში იმყოფება. ცოცხალის კონსტიტუციური ნიშნები, იყოს თავის გარეთაც და შიგნითაც ანუ მისი პოზიციონალური ბუნება გასაგებს ხდის იმას, რომ, დროსა და სივრცეში იმყოფება. მეტიც, ცოცხალში

დრო-სივრცე ერთიანობას ქმნის.

ცოცხალს აქვს ორგანიზაცია. ორგანიზაცია არის ცოცხალის ერთიანობის თვითგაშუალება მისი ნაწილებით. მთელი არ არის აქ ნაწილთა ჯამი. ის ყოველ ნაწილში ერთის სახით ვლინდება. ნაწილი ავლენს მთელს, მთელი გაშუალებულია ნაწილით. ორგანო ერთგვარი დაბრკოლებაა სიცოცხლისა, რახან უშუალო პროცესს აშუალებს. მაგრამ, ამავე დროს, ამ გაშუალებით ემსახურება კიდევ სიცოცხლეს.

ავტორი ეხება სხვა თვისებებსაც. შეგუებას, გამრავლებას, მემკვიდრეობას და სელექციას. ორგანულს აქვს საფეხურები. ესენია: მცენარის, ცხოველისა და ადამიანის საფეხურები. მცენარესა და ცხოველს შორის შემდეგი განსხვავებაა: მცენარე ღია ფორმაა სიცოცხლისა, ცხოველი – ჩაკეტილი. ეს კომპენსაციის ფორმებია. მცენარე უფრო დივიდია, ცხოველი – ინდივიდი.

ცხოველს აქვს ცენტრი, შუაგული. მასში არის სხეულიცა და ტანიც. (Leib) ეს ორგვარი ასპექტია. სხეული ცენტრსაც მოიცავს, ტანი კი დაკავშირებულია ცენტრთან. ამ ორგვარი ასპექტით ცხოველი დისტანციაზე იმყოფება საკუთარი სხეულისაგან, საკუთარი თავისგან (Selbst). პოზიცია ორგვარია: სხეულად ყოფნა და სხეულში ყოფნა.

რამდენადაც ცხოველი არის, ის მიმართებაში დგას „აქ-ახლასთან“. მაგრამ, ცხოველს ეს „აქ ახლა“ არ ეძლევა, ყოველი ცხოველი შესაძლებელია მისი ცენტრით. რისთვისაც, საკუთარი სხეული და უცხო შინაარსია მოცემული. ის გარემოს პირისპირ დგას. აღიქვამს ამ დაპირისპირებას და რეაგირებს ცენტრიდან, რითაც სპონტანურად აქტივობს.

სპონტანურობა ნიშნავს ჩაკეტილი ფორმის პოზიციონალობის ნიშანს. სპონტანურ აქტში, კი წანამძღვარი არჩევანის შესაძლებლობაა, რახან შესაძლებლობათა მთელ სიუხვესთან აქვს მას საქმე.

ცხოველისათვის საგანი არის გარემოში სენსომოტორული ფუნქციის წრის კორელატი, აგზნების წყარო. მაგრამ, ასეთ „საგნებს“ არ აქვთ საგნობრივი ბუნება, რადგან, ისინი როგორც გრძნობებს, ასევე ცოცხალის მთელი ვიტალური სისტემის მიმართ

რელატიური რჩებიან. ცხოველს კი აქვს საგნის სურათი, აღიქვამს საგანს, რომელთა სტრუქტურასაც მისთვის მოტორული მნიშვნელობა აქვს და თავის ქცევასთან მიმართებით „ცხოველი მათში აზრს დებს“.

ადამიანი ცნებას ქმნის აბსტრაქციით, იდეაციით. ეს არის გრძნობადისგან განთავისუფლება, ცნების ჩარჩოს სიცარიელეში ასვლა, რახან, ცხოველს ეს ნეგატიური, სიცარიელე არა აქვს, არც ძალუძს იდეაცია, ცნების შექმნა. ზოგადი და ერთეულიც იცის მხოლოდ ადამიანმა.

ცხოველის ორგანიზაციის საზღვრები იმაშია, რომ ინდივიდისთვის მისი საკუთარი ყოფიერება დაფარულია, რადგან, პოზიციონალური ცენტრისადმი მიმართება არ გააჩნია. მაშინ როცა, გარემო და საკუთარი სხეული, რომლებიც მას ეძლევიან, პოზიციონალური შუაგულისადმი, აბსოლუტურ „აქ-ახლა“ მიმართებაში იმყოფებიან. მისი არსებობა „აქ-ახლაში“ კიდევ ერთხელ რახან არ არის მიმართებაში, ამიტომ, შესაძლო მიმართებისთვის აღარც არსებობს უფრო საპირისპირო პუნქტი. რამდენადაც ცხოველი არის, „აქ-ახლაში“, ცხოველი ცხოვრობს მისი შუაგულიდან, მის შუაგულში, მაგრამ არ ცხოვრობს, როგორც, თვითონ ეს შუაგული. შინაარსები გარემოდან ეძლევა და საკუთარ თავს არ განიცდის.

სრული რეფლექსურობა ცხოველის დონეზე არ არსებობს. მას ცენტრი უქმნის არსებობის საყრდენს, მაგრამ, ცხოველს არ ეძლევა, რეფლექსურობა მხოლოდ ადამიანის შესაძლობლობაა.

ცოცხალი თავისი პოზიციონალობის ცენტრით განიცდის და მოქმედებს. მაგრამ რა პირობებია საჭირო, რომ, ის მას კიდევ მოეცეს? ცხადია, ძირეული პირობა, რომ პოზიციონალობის ცენტრს, რომლის დისტანციაზეც საკუთარი ტანისადმი ყოველი მოცემულობის შესაძლებლობა დევს, აქვს საკუთარი თავის დისტანცია. თვითონ პოზიციონალობისადმი დისტანციის თხოვნაა საჭირო. მოცემულობა ვინმესთვის მოცემულობას ნიშნავს. თვითონ პოზიციონალობის ცენტრისადმი დისტანცია არის პირობა მისი მოცემულობისა. ეს იმას შეუძლია, ვისაც ყველაფერი ეძლევა. ვინც „აქ-ახლაშია“ ჩაკეტილი, არ შეუძლია საკუთარი თავისადმი

დისტანციის ქონა. ხედვის უნარი მხოლოდ თვალს აქვს, თვალის ნახვა კი ისევ თვალს შეუძლია. ასეთია სწორედ საკუთარი თავისგან გამოყოფილი სიცოცხლის რეფლექსურობა. აქაც ცოცხალი „აქ-ახლაში“ ცხოვრობს. მასაც აქვს ცენტრი, მაგრამ, უკვე მისი არსებობის ცენტრალურობა ცნობიერდება. მას აქვს საკუთარი თავი, იცის საკუთარი თავის შესახებ, ამჩნევს საკუთარ თავს. დგება რა საკუთარი თავის „უკან“, შინაგანობის შეკრების წერტილში, ხდება მაყურებელი, მოძრავი სუბიექტის პოლუსი. ამ უსასრულო რეფლექსიით საკუთარ თავზე, მიიღწევა გარესამყაროს, შიდასამყაროსა და ცნობიერების დაყოფა.

ვისაც ძალუძს დისტანცია პოზიციონალური ცენტრისგან, მხერის მიბრუნება საკუთარ თავზე, საკუთარი თავისაგან დისტანცირება, მასსა და განცდას შორის ჩასვას ნაპრალი და იყოს ნაპრალის ორსავე მხარეზე. ეს არის ადამიანი. (61,291)

ადამიანმა, როგორც, ცოცხალმა არსებამ, თავისი არსებობის შუაგულში მდგომმა, იცის ეს შუაგული, განიცდის მას და ამიტომ, გადის კიდევ მის გარეთ. ის განიცდის აბსოლუტურ „აქ-ახლასთან“ კავშირს, გარემოს მთელ კონვერგენციას, ასევე საკუთარი ტანისას მისი პოზიციის საპირისპიროდ, რის გამოც, აღარ არის მასზე მიჯაჭვული. განიცდის საკუთარ ლტოლვებს, იმპულსებს, იცის როდის არის მათზე მიჯაჭვული, იცის თავისუფლების შესახებ, და შეუძლია შეებრძოლოს ამ დამაბრკოლებელ მხარეს.

ცხოველის სიცოცხლე არის ცენტრული, ადამიანისა – ექსცენტრული. ის ექსცენტრულია, მიუხედავად იმისა, რომ, საკუთარი ცენტრულობის დარღვევა მაინც არ შეუძლია. ექსცენტრულობა არის ადამიანისთვის დამახასიათებელი ფორმა გარემოს პირისპირ მისი ფრონტალური დგომისა. როგორც მე, რომელიც მთელ უკუმიმართვას, ცოცხალი სისტემის საკუთარი თავისადმი შესაძლებელს ხდის, ადამიანი დგას არა უბრალოდ აქ-ახლაში, არამედ, „უკან“, საკუთარი თავის უკან, უადგილოდ, არარაში. ის არარაში გაღზვება, დროით-სივრცით „არსად-არასოდეს-ში.“ ადამიანი დგას საზღვარზე და ამიტომ, საკუთარი თავის მიღმა, რომელსაც, როგორც ცოცხალი, საზღვრავს და განიცდის, მაგრამ, ძალუძს განიცადოს თავისივე

განცდაც. ის ხედავს საკუთარ თავს და თავის „ხედვასაც“ ხედავს.

ადამიანი არის ნაპრალი, რახან, ცხოვრობს, როგორც გონისა და სხეულის ერთიანობა. მაგრამ, ერთიანობა არ ფარავს ამ ორგვარ ასპექტს და როდია მომრიგებელი მესამე, ხიდი, რომელიც ჰარმონიას აპირობებს. ადამიანი სწორედ ეს ნაპრალია. სამმაგად დახასიათებული ინდივიდი კი, იწოდება პერსონად (Person). ის სუბიექტია საკუთარი განცდისა, აღქმისა და ქცევისა, მან იცის და მას სურს. პერსონის არსებობა არარაზეა დაფუძნებული.

მაგრამ, ექსისტენციალობით არავითარი ორგანიზაციის ახალი ფორმა არ მიიღება, რის გამოც, ადამიანი სხეულებრივად ცხოველი რჩება. ამიტომ, ადამიანის ფიზიკურ ნიშნებს, მხოლოდ ემპირიული ღირებულება აქვთ, ადამიანი არ არის დაკავშირებული რაიმე განსაზღვრულ ფორმასთან, ის დაკავშირებულია მხოლოდ ცენტრალიზებული ორგანიზაციის ფორმასთან, რომელიც მისი ექსცენტრულობისთვის ბაზისს იძლევა.

ორმაგ დისტანციაში საკუთარი სხეულისადმი, ანუ, თავის ცენტრში, თვით-ყოფიერებისგან გამოყოფილი ადამიანი იმყოფება სამყაროში, რომელიც შეესატყვისება მისი პოზიციის სამმაგ ბუნებას – გარე-სამყაროში, შიგა-სამყაროში და თანა-სამყაროში.

ნივთებისაგან შევსებული გარემო იქცევა საგნებით ავსებულ გარე-სამყაროდ და სივრცით-დროით განფენილობას ავლენს. მასში არის ადამიანი ტანიც, სფეროს შუაგულში. სადაც, მან იცის ზევით, ქვევით, მარჯვნივ, მარცხნივ და ა.შ. და სხეულიც, რომელსაც მათემატიკურ-ფიზიკური ახსნის საშუალებით გავიგებთ. სხეული და ტანი, თუმცა, არ ქმნიან მატერიალურად გათიშულ სისტემებს, მაინც არ თანხვდებიან. ასევე, ერთი და იგივე არ არის გარემო და გარე-სამყარო.

საკუთარი თავისადმი დისტანციის დროს, ადამიანს ეძლევა საკუთარი თავი, როგორც შინაგანი სამყარო. შინაგანი არის გარეგანის საპირისპირო ტანისგან გამოყოფილი. ზოლო, რაც შეეხება სხეულს, მკაცრი გაგებით, ის არც კი უნდა იწოდებოდეს გარედმყოფად. მხოლოდ გარემოსთან, გარე-სამყაროშია ჩართული გარეთ მყოფი სამყარო. ასე შეესატყვისება, საპირისპირო აზრით,

მას შიგა სამყარო ანუ სამყარო „ტან“-ში, ის, რაც თვითონ არის ცოცხალი. მასშიც არის ორგვარი ასპექტი. ექსცენტრულობის კანონი მისი არსებობის ორგვარ ასპექტს განსაზღვრავს როგორც ცნობიერებას და განცდას.

ექსცენტრულობა, რომელსაც, გარე სამყარო (ბუნება) და შიგა სამყარო (გონი) ეყრდნობიან, განსაზღვრავს, რომ ინდივიდმა საკუთარ თავში „ინდივიდუალური“ და „ზოგადი“ მე უნდა განასხვავოს. საკუთარი მე-ს ექსცენტრული პოზიციის ფორმით, ადამიანს გარანტირებულად ეძლევა თანა-სამყაროს რეალობა. თანასამყაროს ელემენტები, პერსონები სპეციფიკურ სუბსტრატს არ იძლევიან, რომელიც მატერიალურად გარე და შიგა სამყაროს აღემატება. მისი თავისებურება არის ცოცხლობა უმაღლეს, ექსცენტრულ ფორმაში. თანასამყარო არის სხვა პირთა სამყარო. მასში პიროვნების გონითი ბუნება ეყრდნობა საკუთარი მე-ს ჩვენ-ფორმას.

ჩვენ-ფორმა ფიქციაა, იგი არის პიროვნების შინაგანი არსებობა, ცნობიერება კი — პიროვნული არსებობის ექსცენტრულობით განპირობებული ასპექტი, რაშიც, სამყარო არის მოცემული. გონი პირიქით, საკუთარი პოზიციის ფორმით შექმნილი, არსებული სფეროა და არ ქმნის რეალობას, მაგრამ მაინც რეალიზდება თანასამყაროში, სადაც, თუნდაც, ერთი ადამიანი არსებობდეს.

რეალურია თანა-სამყარო მაშინაც, როცა, ერთადერთი ადამიანია ამ ქვეყნად, რაზან, ის ექსცენტრული პოზიციის ფორმით გარანტირებულ სფეროს ქმნის, რომელიც პირველ, მეორე, მესამე პირში, ყოველი გამოყოფისას ერთს და მრავალს ძირში მოათავსებს. ასე არის ის წმინდა „ჩვენ“ თუ გონი. რაზან, ადამიანი ასევე არის გონი. მას აქვს გონი. იმდენად, რამდენადაც, ადამიანი ცოცხალია და ცოცხლობს. გონი არის სფერო, რომლის ძალითაც, ჩვენ როგორც პირნი (პიროვნებანი) ვცხოვრობთ, სწორედ, იმიტომ, რომ, ჩვენი პოზიციის ფორმას შემოინახავს. გონი არც ინტელექტია და არც ცნობიერება, არამედ, წანამძღვარი სინამდვილის კონსტიტუციისა, რომელიც, მხოლოდ მაშინ აღგენს და ახორციელებს სინამდვილეს, როცა, მისი კონსტიტუციის პრინციპებისაგან დამოუკიდებლად, ცნობიერების ასპექტში საკუთარი თავის მაკონსტრუირებელი

რჩება. სწორედ, ცნობიერებისგან გადახრით ასრულებს ექსცენტრული სფეროს კანონს. ის არის სუბიექტ-ობიექტი, ადამიანის თვითშემეცნების გარანტია. ამიტომ, არ არის მართალი ჰეგელი, როცა, სუბიექტურ-ობიექტურ და აბსოლუტურ გონზე მსჯელობდა. გონი სუბიექტ-ობიექტურობის მიმართ ნეიტრალურია. გონი, მხოლოდ, ადამიანის ექსცენტრული პოზიციის ფორმასთან ერთად მოცემული სფეროა. საკუთარი თავისა და გარე სამყაროს ობიექტივაციის შესაძლებლობა გონს ეყრდნობა. გონი ობიექტივირების წანამძღვარია.

რაც შეეხება თანა-არსებობას, ის უნდა გავიგოთ ჩვეულებრივი აზრით, როგორც, სოციალური გარემო. ცხოველს არა თუ თანა-სამყარო, თანა-არსებობაც არა აქვს. მისი ორგანიზაციის ფორმა არის კონცენტრული, არა ექსცენტრული, რის გამოც, თანა-მიმართებაში პოზიციის გაშლა არ ძალუძს.

ცხოველი ცხოვრობს უშუალოდ, ადამიანისათვის კი ცოდნა ის ფაქტორი აღმოჩნდა, რომელმაც მასში უშუალობა მოსპო. ის ხედავს საკუთარ სიშიშვლეს და ცდილობს ხელოვნური საგნების მეშვეობით იცხოვროს. ადამიანი არის მაშინ, როცა, ცხოვრებას ეწევა, მართავს თავის ცხოვრებას. ის ხარვეზს შეივსებს არა ბუნებრივი გზით, არამედ, ხელოვნურით. ამიტომ არის ადამიანი ბუნებით „ხელოვნური“. ორი ასპექტის მქონემ, წონასწორობა დარღვეულმა უნდა მოახერხოს „რაიმედ იქცეს“, ალადგინოს წონასწორობა. სწორედ ექსცენტრულობა უბიძგებს აქეთკენ. ამის გამო ქმნის ადამიანი იარაღსა და კულტურას.

კულტურის შესახებ ბევრი თეორია არსებობს. ზოგი მას ღმერთის ნებას მიაწერს, ფსიქოანალიზი, დათრგუნვილი ლტოლვის კომპენსაციის საჭიროებით ხსნის, ნიცშე-ძალაუფლებისადმი სწრაფვით, პლესნერის აზრით, კულტურა აღმოცენდება მხოლოდ წინასწარ მოცემული სიცოცხლის ფორმიდან, რომელიც, ადამიანს აქვს. ექსცენტრულობა, ექსისტენციის ფორმა, წონასწორობის ძიება, სწრაფვა იმისკენ, რომ, რაც არის, იმაზე მეტი იყოს, ძირითადი „სტიმულია“ კულტურის შექმნისა.

ხელოვნურობა ადამიანის ბუნებაა, მისი არსის შესატყვისი.

ადამიანის ყველა ქცევას, მდგომარეობას, შემოქმედების პროდუქტს თან სდევს ხელოვნურობა. ხელოვნური სამყაროს შექნით მოდის ადამიანი საკუთარ თავთან შესაბამისობაში. ბუნებაზე აღმატებულ სფეროში მოიპოვებს ის მეორე სამშობლოს.

კონფლიქტი ბუნებასა და გონს შორის, არსსა და ჯერარსს შორის, დეტერმინაციასა და თავისუფლებას შორის, მუდამ თან დაყვება ადამიანს. ეს კონფლიქტი ქმნის ადამიანის არსებობის წესს.

ადამიანმა უნდა შექმნას, რომ იარსებოს. მისი ზნეობა, თუ ძალუფლებისადმი სწრაფვა, არის სიცოცხლის თვითდადგენა. მაგრამ, ისე არ გავიგოთ, თითქოს ცხოველი უშუალოდ არსებობს და ადამიანი გაშუალებულად. ზოგჯერ ადამიანიც უშუალოდ არსებობს, ოღონდ, მან იცის ამ უშუალობის შესახებ, რაც არის კიდევ გაშუალება.

მამასადამე, პლესნერის თვალსაზრისით, ადამიანის არსი განსაკუთრებით ნათლად ვლინდება ექსცენტრულობაში. ექსცენტრულობის ძალით, ადამიანი საკუთარ თავს განიცდის როგორც პიროვნებას. თავის გარემოს აღიქვამს როგორც საგნობრივს. ინდივიდი, როგორც პიროვნება, წერს პლესნერი: „სუბიექტია თავისი განცდის, აქციის, ინიციატივის. მან იცის, მას სურს. მისი არსებობა დგას არარსის წინაშე (61, 85).“

ამიტომაც ძირითადი ცნება ადამიანის გაგებისათვის პლესნერთან ექსცენტრულობაა. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ, ექსცენტრულობის ცნება, მეტად გადატვირთულია შინაარსით. ის ადამიანის ყოფიერების წესიცაა, კულტურის შექმნის პირობაც, და შეიძლება უბრალოდ, ადამიანის ერთ-ერთ თვისებადაც გავიგოთ. თუ მხოლოდ ვიტალობის სფეროთი შემოვიფარგლებით, გონსა და სხეულს შორის მარადიული უფსკრული იარსებებს. მათ შორის მოურიგებლობა და წონასწორობის აღდგენის მუდმივი ცდა პლესნერის თვალსაზრისს ბიოლოგისტურ თეორიად დარჩენის საშიშროებას უქადის.

პლესნერისათვის, ადამიანი სამყაროსთვის „ღია, გახსნილი არსებაა“. იგი არ არის დამოკიდებული გარემოზე. მისი ქცევები, გარემოსთან მიმართებები აშკარად ადამიანურია (პლესნერი სპე-

ციალურ შრომასაც კი დაწერს „სიცილი და ტირილი“, რომელიც ამ პრობლემას ეხება). სიცილი და ტირილი, პლესნერის თანახმად, ადამიანის სხეულის გამოსახულებაა. როგორც, გამოსახულების გარკვეული სახე, საერთოა ადამიანსა და ცხოველს შორის. ცხოველიც გამოხატავს თავის შინაგან მდგომარეობას, შინაგანს გარეგანში, მაგრამ, სიცილი და ტირილი მხოლოდ ადამიანს შეუძლია. ამ ფენომენის საფუძველში მყოფი ექსცენტრული მიმართება სუბიექტისა თავის „გარეგანთან“ ცხოველებთან არ გვხვდება.

ე.ი. ექსცენტრულობა პლესნერისათვის, პირველ ყოვლისა, არის დამოკიდებულება საკუთარი არსებობისადმი. ექსცენტრულობით ინარჩუნებს ადამიანი წონასწორობას. იგი არის მიმართება მიმართებებისადმი. პიროვნული „ექსცენტრი“, რომლის მეშვეობითაც ადამიანი შეიმეცნებს სამყაროს, საგნებს, საკუთარ სხეულს, საკუთარ განცდებს პლესნერისათვის არის „მე“, რომელსაც აქვს გასაგნების და წონასწორობის უნარი.

ამიტომ არის ადამიანი პლესნერისათვის „ღია არსება“. იგი პრინციპულად უარყოფს ადამიანის ბუნების ყოველგვარ თეორიულ ფიქსაციას, მის გააზრებას არა ისტორიულად. ადამიანი, პლესნერის მიერ, გაიგება თვითშექმნით და შემოქმედებით. იგი არის ძალა და ცენტრი შემოქმედებითი ქმნადობისა.

თუმცა, მის თვალსაზრისში ბოლომდე ნათელი არ არის თუ სადაა მეთოდოლოგიურ განწყობასა და ადამიანის კონკრეტულ სპეციფიკურ გამოვლენას შორის საზღვარი. ბოლოს და ბოლოს, ადამიანის დამფუძნებელი პრინციპია „ექსცენტრულობის“ ცნება, რომელიც, არანაკლები ნორმატიული პრინციპია, ვიდრე, შელერის გონი. პლესნერთან, მიუხედავად მისი დიდი სურვილისა, არ ჩანს არავითარი სხვა პრინციპი, რომელიც, ადამიანის, როგორც „ორგანული მთელის“ ახსნას შეძლებდა. ადამიანის „ექსცენტრულობა“ მხოლოდ სპეციფიკური ფორმაა მისი ქცევისა. საბოლოო ანგარიშით, იგი საერთო ფილოსოფიური პრინციპია, რადგან, უნივერსალურია. მითუმეტეს თუ გავიხსენებთ იმასაც, როგორი გულმოდგინებით აკრიტიკებდა პლესნერი ბიოლოგისტურ, ბიჰევიორისტულ ტენდენციებს ადამიანის არსის გასაგებად. ასევე, მისთვის შეუწყნარებელი

იყო ევოლუციონისტური კოცეფცია, რომლის მიხედვითაც, ადამიანი გაიზარდა, როგორც, უმაღლესი საფეხური ორგანული სამყაროს განვითარებისა.

ყველაზე დიდი მნიშვნელობა პლესნერის თვალსაზრისისა, ჩემი აზრით, მეთოდოლოგიურ პრინციპშია, იმ აზრის ნათელყოფაში, რომ, ადამიანის არსის წვდომა „ღია საკითხია“. ასეთი მიდგომით გამორიცხულია იმის საჭიროება, რათა შეიქმნას ერთადერთი ზოგად ფილოსოფიური ღირებულების პრეტენზიის მქონე კონცეფცია ადამიანის შესახებ. თუმცა ამით ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არ თავისუფლდება იმისაგან, რომ, არ იკვლიოს ადამიანის არსის პრობლემა.

IV. ა.გელენი – ადამიანი როგორც „ნაკლოვანი“ და მოქმედი არსება

არნოლდ გელენი დაიბადა ლაიფციგში 1904 წელს. მისი სახელი ცნობილი გახდა 36 წლის შემდეგ გამოქვეყნებული თხზულების წყალობით. წიგნის სახელწოდებაა „ადამიანი, მისი ბუნება და ადგილი სამყაროში“. გელენის კალამს ეკუთვნის აგრეთვე, „ნამდვილი და სინამდვილეს მოკლებული გონი“ და თავისუფლების პრობლემისადმი მიძღვნილი თხზულება „ნების თავისუფლების თეორია“. პირველი დაიბეჭდა 1931 წელს, ხოლო, მეორე 1933 წელს. მოგვიანებით გამოქვეყნებულ წერილებში „ცდის ცნების შესახებ“ (1936წ.) და „შოპენჰაუერის რეზულტატები“, იგრძნობა ინგლისური ემპირიზმისა და ამერიკული პრაგმატიზმის დიდი გავლენა. 1940 წლიდან პროფესორია იენის უნივერსიტეტში, 1947 წლიდან კი შპეიერში. 1942 წელს წერს წერილს, „ანთროპოლოგიის სისტემატიზაციის შესახებ“, რომელშიც მოკლედ გადმოცემულია მისი ანთროპოლოგიური თვალსაზრისი. 1961 წელს გამოსცა წიგნი „სოციოლოგიის და ანთროპოლოგიის ნარკვევები“, 1969 წელს „მორალი და ჰიპერმორალი“. გარდაიცვალა 1976 წელს ჰამბურგში.

ა.გელენის თვალსაზრისით, ადამიანი არასრულყოფილი, ნაკ-

ლოვანი არსებაა. იგი „ჯერ კიდევ არ არის განსაზღვრული“. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ამოცანაა ადამიანის სპეციფიკური არსის კვლევა. თანაც, ეს მიზანი ისე უნდა იქნეს მიღწეული, რომ, გათვალისწინებული იყოს ძირითადი მოთხოვნა – ფილოსოფიური ანთროპოლოგია მეცნიერებაა და არა რწმენა.

თავისი შრომის, „ანთროპოლოგიის სისტემატიზაციის შესახებ“, შესავალში გელენი აღნიშნავს: „თუ გვინდა ფილოსოფიაში დავინახოთ მეცნიერება ადამიანის შესახებ, მაშინ მის უპირველეს მიზნად ისევე როგორც საერთოდ მეცნიერებისა, უნდა დავსახოთ შედეგის მიღება. ჩვენი ამოსავალი უნდა იყოს დებულება – მეცნიერება ადამიანის შესახებ შესაძლებელია“ (20, 156).

ყოველი მეცნიერება ა.გელენის თვალსაზრისით, წამოაყენებს ჰიპოთეზებს, რომლებიც მტკიცდება ფაქტებით. მეცნიერებამ თავისი ცნებები უნდა შეადგინოს ფაქტების საფუძველზე და არა პირიქით – ცნების შესაბამისად გამოიყვანოს ფაქტები. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არ უნდა იყოს მეტაფიზიკა, უნდა ეყრდნობოდეს ცდას, მომხდარ სიტუაციებს. მხოლოდ, ამ შემთხვევაში იქნება ის მეცნიერება.

ავტორს ასევე კარგად აქვს გაცნობიერებული, რომ, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ფილოსოფიური მეცნიერებაა. ის ფილოსოფიურია ე.ი. თუკი ჩვენ განვიხილავთ ადამიანის ცალკეულ ნიშნებს ან თვისებებს – სპეციფიკურად ადამიანურს ამ გზით ვერ ვიპოვით. ადამიანს, ცხადია აქვს სხეულის თავისებური აღნაგობა, მაგრამ, ანთროპოიდებიც სავსებით მსგავსი აღნაგობის მქონენი არიან. არსებობენ ცხოველები, რომლებიც აგებენ ხელოვნურ საცხოვრებლებს ან სხვებთან ერთად ცხოვრობენ. გავიხსენოთ ჭიანჭველები, თახვები, სპილოები ან კიოლერის ცდები შიმპანზეთა ინტელექტის გამოსაკვლევად (22, 18).

თუ ადამიანის შესახებ არ გვაქვს ზოგადი, მთლიანი ე.ი. ფილოსოფიური თვალსაზრისი, მაშინ ანთროპოლოგია იქნება ბიოლოგიური, ზოოლოგიის ბოლო თავი და არ იარსებებს დამოუკიდებელი ანთროპოლოგია. ე.ი. არც ადამიანს არ ექნება სპეციფიკური არსებობის წესი.

ა.გელენის ფილოსოფიური კონცეფცია მიმართულია ადამიანის ნატურალისტური გაგების წინააღმდეგ. მას მიაჩნია, რომ, ადამიანი განხილული უნდა იქნეს, როგორც ანთროპო-ბიოლოგიური არსება, რომელიც წინ წამოწევს სხეულის თავისებურებას, მაგრამ, ასევე მნიშვნელოვანია ადამიანში მოქმედი ყველა ძალა სხეულებრივი თუ გონითი ანთროპოლოგიური თვალსაზრისისათვის.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, რომელიც ანთროპო-ბიოლოგიური თვალსაზრისით ხელმძღვანელობს, განიხილავს ადამიანის ყველა ძირითად ნიშანს, გამართული სიარულით დაწყებული, მორალით დამთავრებული. ეს ნიშნები ქმნიან სისტემას. მიზეზის საკითხი აქ გამორიცხულია, მიზეზობრივი კავშირი ადამიანის ძირითად ნიშნებს შორის არ არსებობს. ინტელექტი არ არის ენის მიზეზი, გამართული სიარული არ არის ინტელექტის მიზეზი ან პირიქით. მიზეზობრიობის პრინციპს ადამიანის ძირითად ნიშნებს შორის ცვლის სხვაგვარი ფორმულირება: A-ს გარეშე არ არის B, B-ს გარეშე C, C-ს გარეშე D, და ა.შ. როცა წრე იკრება და ითქმის, რომ D-ს გარეშე არ არსებობს A. P განსახილველი სისტემა დასრულებულია, თანაც, მეტაფიზიკის „მიზეზობრიობას“ ეთქმება „არა“. ტოტალური გაგება მიღწეულია, თუნდაც ერთი „მიზეზის“, მეტაფიზიკური დაშვების გარეშე. (20,165)

გელენის თანახმად, ადამიანი „როგორც ასეთი“, როგორც მთელი, არ არის ბუნებასთან ცხოველივით შეგუებული. ცხოველი სპეციალიზებულია, გრძნობის ორგანოები გარემო პირობების შესაბამისი აქვს და ამჩნევს მხოლოდ იმას, რაც, სიცოცხლის შენარჩუნებას, ვიტალობას ემსახურება. მას ინსტინქტები კარნახობენ თუ როგორ უნდა მოიქცეს გარკვეულ სიტუაციაში.

ავტორი იხსენებს ჰერდერს, რომელიც ჯერ კიდევ XVIII

საუკუნეში წერდა ცხოველთა სფეროზე, დღევანდელი ტერმინით – გარემოზე.

ა.გელენს თავის წიგნში მოჰყავს იაკობ იქსქიულის ერთი მაგალითი, რომელიც, კარგად აჩვენებს, რომ, სამყარო ცხოველისათვის ვიწროვდება და გარემოს სახეს იღებს. ტკიპას არ აქვს მხედველობა და სმენა. აქვს მხოლოდ, სინათლის, ყნოსვის და ტემპერატურის შეგრძნება. ტკიპა ზედაპირის მეშვეობით გრძნობს სინათლეს, თბილსისხლიანი ცხოველის მოახლოებას – ყნოსვით. ის ეუფლება თავის მსხვერპლს, ტემპერატურის შეგრძნების საშუალებით. პოულობს ბეწვით ნაკლებად დაფარულ ადგილს და ა.შ.

ძნელი შესამჩნევია არაა, რომ, ცხოველები გაცილებით უკეთ არიან შეგუებულნი გარემოს, ვიდრე ადამიანები. ცხოველებს არ ესაჭიროებათ ტანისამოსი, ბუნებამ „იზრუნა“ მათზე და მისცა ბეწვი. ცხოველი მდიდარია ინსტინქტებით, რთულ სიტუაციაში ჩავარდნილს თანდაყოლილი ინსტინქტი კარნახობს გამოსავალს. ყოველ ცხოველს აქვს სრულიად გარკვეული ფუნქციის შემსრულებელი, თავისი გარემოს შესატყვისი – სპეციალიზებული ორგანო. მაგალითად, ხეზე მცხოვრებ მაიმუნებს აქვთ უაღრესად განვითარებული კიდურები. ისინი ადვილად ცოცავენ ხეებზე, მარჯველ გადადიან ტოტიდან ტოტზე, თავდაცვისა და თავდასხმისათვის იყენებენ ტორებს, აქვთ ბასრი კბილები და ა.შ. ამ მხრივ, ადამიანი ჩამორჩება ნებისმიერ ცხოველს, რადგან, ნაკლებ სპეციალიზებულია.

თავისი კონცეფციის შექმნისას, გელენი უპირისპირდება ორ თვალსაზრისს: ერთი მხრივ იმ მოძღვრებებს, რომლებიც ადამიანის არსების გაგებას ცდილობენ ღმერთის ცნების მოშველიებით, ხოლო მეორე მხრივ, მოძღვრებებს, რომელთაც ამ პრობლემის გადაწყვეტის გასაღები ცხოველის ცნებაში ეგულებათ.

ფუნდამენტურ თხზულებაში, „ადამიანი მისი ბუნება და ადგილი სამყაროში“, გელენი მესამე გზას ირჩევს. ადამიანი აღიწერება და განიმარტება, მხოლოდ, ადამიანის ყოფიერების გამომხატველი ცნებებით. ადამიანი ბუნების სრულიად თავისებური პროდუქტია, მისი ყოფიერება არსებობისაგან განსხვავებულია. ამიტომ, გელენის აზრით, მისი შესწავლისას არ შეიძლება თეოლოგიის ან ბიოლო-

გვის თვალსაზრისზე დგომა. ეს შესწავლა, შრომის ავტორის აზრით, უნდა ეყრდნობოდეს ცდას, ფაქტებს, პროცესებს, რომლებიც ყველასთვის მისაწვდომია და შემოწმებადი, ე.ი. იყოს მეცნიერული და არა მეტაფიზიკური, მაგრამ, სწორედ ფილოსოფიური – ადამიანის მთლიანობას უნდა ეხებოდეს.

გელენი აღარებს ერთმანეთს ცხოველსა და ადამიანს. ცხოველი მორგებულია თავის გარემოსთან. გელს აქვს თავისი სპეციფიკური გარემო, თევზს – თავისი, ფრინველს თავისი და ა.შ. როცა, ცხოველის წინაშე რაიმე ამოცანა დგება, თანდაყოლილი ინსტინქტის მეშვეობით გადაწყვეტს მას. ცხოველის ორგანოები იმ სპეციფიკური გარემოს შესატყვისია, სადაც ბინადრობს. ტკიპა ვერ გაძლებს ოკეანის სიღრმეში, თევზი – მთის კალთებზე. ტკიპას ან თევზს აქვთ სპეციალიზებული ორგანოები, რომლებიც, მათ საშუალებას აძლევენ იარსებონ თავიანთ გარემოში. ყოველ ცხოველს აქვს ყველაფერი ის, რაც გარემოში არსებობას უზრუნველყოფს. ამიტომ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ, ცხოველი დასრულებული, ჩამოყალიბებული არსებაა. მისთვის დამლუპველია უცხო გარემო. ცხოველი არ არის ელასტიკური არსება. მისი ინსტინქტები, სპეციალიზებული ორგანოები არ იცვლებიან.

ცხოველისაგან სავსებით განსხვავებულია ადამიანი. ამ განსხვავებას გელენის აზრით, კარგად გამოხატავს ფრიდრიხ ნიცშეს ერთერთი დახასიათება. ნიცშემ თავის თხზულებაში, „სიკეთისა და ბოროტების მიღმა“, ადამიანს უწოდა „ჯერ კიდევ დაუდგენელი ცხოველი“. გელენს მოსწონს ნიცშეს გამოთქმა. ჯერ ერთი, არ დადგენილა რა არის ადამიანი, მეორე – არსება – ადამიანი არასოდეს არ არის დასრულებული, ჩამოყალიბებული, „შეჩერებული“. ადამიანს არ აქვს სპეციფიკური გარემო, მის ამოცანებს ბუნება, საკუთარი სხეულებრივი მექანიზმები ვერ წყვეტს. ის არ არის ბოლომდე განსაზღვრული მოცემულობა.

ადამიანი ღარიბია ინსტინქტებით, მას არ აქვს სპეციალიზებული ორგანოები, მაგ. ადამიანის ყბის სტრუქტურა არ იძლევა პასუხს თუ რით იკვებება, მცენარეულით თუ ხორცეულით. ადამიანს არ აქვს ბეწვის საფარი, რომელიც სიცხისაგან დაცავდა. არ აქვს

გარე ზემოქმედებისაგან თავდასაცავი საშუალება, ვთქვათ ჯავშანი. არც სწრაფად გადაადგილებისათვის აუცილებელი ძლიერი ფეხები. არ აქვს იერიშის მისატანად გამოსადეგი ხელები ან კბილები. არ ახასიათებს გრძნობათა ორგანოების სიმძაფრე, დახვეწილობა. ე.ი. ცხოველთან შედარებით, იგი თითქმის განიარაღებულია ბუნებრივი მონაცემებით.

ამ წანამდღვრებიდან გელენს გამოაქვს ერთადერთი დასკვნა. ადამიანი ნაკლოვანი არსებაა. გელენი იხსენებს, რომ, ჯერ კიდევ ჰერდერი წერდა ადამიანის ნაკლოვანების შესახებ. ჰერდერის აზრით, ადამიანი არ არის უნაკლო მანქანა, მაშასადამე, ნაკლოვანი ბუნებრივი არსებაა. ეს ნაკლი უნდა დაიძლიოს. საშუალება რა თქმა უნდა ბუნება ვერ იქნება. რჩება ერთი გამოსავალი, ნაკლი თავად ადამიანმა უნდა დაძლიოს. ადამიანი ღიაა სამყაროს მიმართ. მან საკუთარი თავი უნდა დასახოს ამოცანად და ისეთად გადაიქცეს, რომ, ცხოვრება შეძლოს (მან უნდა შექმნას თავისი სამყარო). ადამიანს მოქმედება ჭირდება, სხვაგვარად, განადგურება ელის. ადამიანი მოქმედი არსებაა, ესაა გელენის მოძღვრების ერთერთი მთავარი ქვაკუთხედი.

სწორედ, ადამიანის ყოფიერების ნაკლოვანებასა და ამ ნაკლოვანებების დამძლევ გეგმაზომიერ მოქმედებაში, რომლის შედეგია სინამდვილის შეცვლა – კულტურა, ხედავს გელენი ადამიანის ყოფიერების თავისებურებას.

ახლა ვიკითხოთ. არის თუ არა ადამიანი ნაკლოვანი არსება, როგორც ამას გელენის კონცეფცია ამტკიცებს? უარყოფითი პასუხი ამ კითხვაზე ნათელი იქნება თუ ადამიანს მთლიანობაში განვიხილავთ, თუ ჩვენს წინაშე წარმოსდგება ადამიანი, როგორც მთელი და არა მისი რომელიმე ნაწილის სტრუქტურა.

ადამიანი ცხოველისაგან განსხვავდება იმით, რომ, მისი სტრუქტურა ყველაზე მაღალი ელემენტის სახით შეიცავს გონს – ინტელექტუალურ აქტთა, ნების აქტთა, გრძნობათა ერთობლიობას. გონის მქონე არსებას ინსტინქტების სიღარიბე და სპეციალიზებულ ორგანოთა განუვითარებლობა ბევრს ვერაფერს აკლებს. უფრო მეტიც, ისინი ადამიანს, გარკვეული აზრით, ხელსაც კი შეუშლიდნენ.

სწორედ, ის ფაქტი, რომ ადამიანს არ აქვს განსაზღვრული ერთადერთი ფუნქციის შემსრულებელი სპეციალიზებული ორგანოები, არ აქვს განვითარებული ინსტინქტთა მექანიზმი, ამის წყალობით, შეუძლია თავი დააღწიოს ბუნებრივ ყოფას და იმოქმედოს თვითონ, თავისი გონების თავისუფალი არჩევანის მიხედვით.

მივმართოთ მაგალითს: ადამიანმა საკუთარი გონების დახმარებით მოახერხა ისეთი პირობების შექმნა, რომ, შეუძლია იარსებოს ნებისმიერ გარემოში: ხმელეთზეც, წყალშიც, ჰაერშიც, ცხელ და ცივ გარემოშიც, ტყეშიც, ველზეც, მიწისქვეშაც, მთებზეც. სპეციალიზებული ორგანოებით შეიარაღებული ინსტინქტებით მდიდარი ცხოველი ასეთი პლასტიკური ვერ იქნებოდა. ცხოველი იღუპება, როცა, მისი გარემო იცვლება, ადამიანი კი ეგუება და იგუებს თავის გარშემო არსებულ სინამდვილეს. ამის საშუალებას იძლევა გონი, რომელსაც შეუძლია მოთხოვნილების შესაბამისად შექმნას არაბუნებრივი, ხელოვნური სამყარო (გარემო).

ცხადია, გონი სხეულის ნაკლთა კომპენსაციის მიზნით არ წარმოშობილა. ნაკლოვანი სხეულის მქონე არსება ვერავითარ შემთხვევაში ვერ იარსებებდა. გონი თავიდანვე არსებობდა, როგორც, ადამიანის ერთ ერთი ძირითადი უნარი. მართალია, თავდაპირველად, ის ნაკლებად იყო განვითარებული, მაგრამ, შეუძლებელია ადამიანის არსებობა გონის გარეშე, თუნდაც, გონი პრიმიტიული იყოს. ადამიანის გონის სიძლიერის ფონზე უფერულდება და მნიშვნელობას კარგავს სპეციალიზებულ ორგანოთა არსებობა და ინსტინქტის სიმდიდრე. თუ ცხოველი ღარიბია ინსტინქტებით და მოკლებულია სპეციალიზებულ ორგანოებს, ის ნაკლოვანია, მაგრამ, ადამიანი ამ უნარების გარეშე, გონის არსებობის გამო, სრულიადაც არ არის „ნაკლოვანი არსება“, სწორედ, გონის არსებობა ავლენს ადამიანის ყოფიერების თავისებურებას, მის უპირატესობას ცხოველთა სამყაროს მიმართ.

აკვლენის დებულება — ადამიანის ნაკლოვანების შესახებ, გამართლებას იპოვის, თუ ადამიანი მხოლოდ ცხოველის სხეულია, რომელსაც ემატება გონი, გონება, აზროვნება. ტრადიციულად, მართლაც ასე იყო წარმოდგენილი. ადამიანი არის ცხოველის ბიოლო-

გიის მქონე არსება, რომელსაც, დაერთვის ახალი ფენომენი — გონი. თანამედროვე თვალსაზრისები ამ დებულების საწინააღმდეგოა. ირკვევა, რომ, უკვე ადამიანის სხეული არ შეიძლება გავეთვიოთ ცხოველის სხეულს, ადამიანის თავისებურება მხოლოდ იმაში კი არ მუდგანდება, რომ, მას აქვს გონი. ადამიანს უკვე სხეული აქვს თავისებური. არსებაა, რომელსაც აქვს სხეული და გონი. სხეულიც გონით განსაზღვრული სპეციფიკურ ადამიანური აქვს. გონი და სხეული მჭიდრო კავშირში არიან ერთმანეთთან: გონის ორგანიზაციის როგორობას, შეესაბამება სხეულის ორგანიზაციის მკაცრი როგორობა და პირიქით. ამიტომ, რაც, ცხოველის სხეულის მქონე არსებისათვის ნაკლია, ადამიანის სხეულისათვის სრულიადაც არაა ნაკლი.

მოვიყვანოთ ერთ მაგალითს: შვეიცარიელ მეცნიერს, აპორტმანს არ მიაჩნია ნაკლად, რომ, ადამიანი უბეწვოა. მან კარგად იცის ტრადიციული შეხედულება, რომელიც, ადამიანის სიშიშვლეს ნაკლად აღიქვამს და ამ თვალსაზრისს არ იზიარებს. შიშველი კანი აღქმის, შემეცნების დამატებითი იარაღია. ბეწვი შეუშლიდა ადამიანს სამყაროს საგანთა შეგრძნებას, ათვისებას. ამიტომ, ბეწვის არარსებობა ნაკლად კი არ უნდა ჩაითვალოს, არამედ, ადამიანის ბიოლოგიის, სხეულის თავისებურებად, რომელიც, ადამიანს უპირატესობას აძლევს ცხოველთან შედარებით.

აპორტმანმა ყურადღება მიაქცია ადამიანის ბიოლოგიის სხვა თავისებურებებსაც. ახლადდაბადებული ადამიანი უსუსურია, უმწეოა. საჭიროებს განსაკუთრებულ მოვლა-პატრონობას. აპორტმანის აზრით, ეს უნდა აიხსნას იმით, რომ, ადამიანი ღროზე ადრე იბადება. სხვა ძუძუმწოვრებს ბიოლოგიური ფუნქციები უკვე დედის სხეულში უყალიბდებათ. ეს ვითარება აძლევს მათ საშუალებას, ახლადდაბადებულნი ადვილად და სწრაფად შეეგუონ გარემოს და მინიმალური დახმარებით შეძლონ სიცოცხლის გაგრძელება. სულ სხვგვარია ადამიანის სპეციფიკა. ადამიანის ფუნქციები ვერ ასწრებენ სრულქმნას დედის სხეულში. ადამიანი ჩამოყალიბდება, მხოლოდ, ადამიანთა გარემოში აღზრდის შედეგად, კულტურის შიგნით. ამიტომაც, რომ, იგი უფრო პლასტიკურია, ვიდრე სხვა

ცხოველი. ეს ვითარება, აპორტმანის თანახმად, განსაზღვრავს ადამიანის განსაკუთრებულ ადგილს ცხოველთა სამყაროში.

ადამიანი იბადება სამი ძირითადი შესაძლებელი უნარით. ესენია: გამართული სიარული, მეტყველება და გონიერი მოქმედება. ახალდაბადებულ ადამიანს აქვს ორ კიდურზე დგომის შესაძლებლობა, მხოლოდ, იგი უნდა აღიზარდოს კულტურის გარემოში, სხვა ადამიანთა შორის. თუ ადამიანი დაბადებიდანვე მოხვდა სხვა არა-გონით გარემოში, მაგალითად, მგელთა შორის, მაშინ გამორიცხულია, რომ, შეძლოს ვერტიკალურად დგომა. ასეთ სიტუაციაში, ადამიანი ოთხ კიდურზე სიარულს სწავლობს. გამართული მდგომარეობა ადამიანისათვის მიბაძვის, სწავლების შედეგია, ხელოვნური უნარია. რადგან, ადამიანის ორგანოები ჩამოუყალიბებელია, მას დასწავლისა და აღზრდისათვის მეტი დრო ესაჭიროება, ვიდრე ცხოველს.

ადამიანი იბადება სხვა უნარითაც. ესაა მეტყველება. ცხოველი გამოსცემს ბგერებს, მაგრამ, არასოდეს არ იყენებს სიტყვას, როგორც ნიშანს. ცხოველებს არ აქვთ ენა. ენა, მეტყველება წმინდა ადამიანური უნარია. ადამიანი ეუფლება ენას, ადამიანურ ტრადიციებს, რომელიც კულტურის ერთ-ერთი ძირითადი ელემენტია.

პორტმანის აზრით, დედის სხეულშივე ვითარდება შესაძლებლობა მესამე უნარის – გონიერი მოქმედებისა. ცხოველი მიჯაჭვულია თავის გარემოზე, ადამიანი კი ობიექტად აქცევს გარე სამყაროსა და საკუთარ თავს, აქვს დისტანცირების უნარი. იარაღს იყენებს, როგორც შიშპანზე ასევე ადამიანი, მაგრამ, ერთი და იგივე იარაღის გამოყენება, გონიერი მოხმარება სხვადასხვა სიტუაციაში, მხოლოდ, დისტანცირების უნარის მქონე ადამიანს ძალუძს.

ე.ი. ძალზე დიდია გონითი ფაქტორის გავლენა ადამიანის სხეულის განვითარებაზე. აპორტმანის ძირითადი თეზისი სწორედ ისაა, რომ, ადამიანი ადამიანურია, სპეციფიკურია, ყველა ძუძუმწოვრისაგან განსხვავებულია. ადამიანი, აღნიშნავს პორტმანი, სიცოცხლის სრულიად განსაკუთრებული ფორმაა, მიუხედავად იმისა, რომ, ადამიანში შეიძლება ვიპოვოთ მრავალი ნიშან-თვისება, რომელიც, მას ძლიერ ამსგავსებს ცხოველს. ადამიანი სტრუქტურირდება სრულიად თავისებურად. ადამიანის ბიოლოგიაში აუცილებლად

ვხედავთ არაბიოლოგიურ საწყისებსაც. ადამიანის გაგება მხოლოდ წმინდა ბიოლოგიური გზით შეუძლებელია.

ადამიანი – გონითი არსება – კონტაქტშია სხვა ადამიანებთან. რადგან, კულტურის გარემოში იბადება, სწავლობს, აღიზრდება, ეუფლება ტრადიციებს, განიცდის სოციალიზაციას. იგი სიმწიფეს აღწევს მაშინ როცა, კულტურის არსებულ დონეს გაითავისებს. ადამიანი ისტორიული არსებაა და სრუყოფისათვის ჭირდება ადამიანური სამყაროს ათვისება. ეს სამყარო კი ბიოლოგიური მემკვიდრეობით არ მიიღება.

ახლადდაბადებული ცხოველები, ფიქრობს აპორტმანი, ფრინველების ანალოგიურად ორი ტიპისაა: ბუდეში მყოფი და ბუდიდან გაქცეული. ბუდეში მყოფნი ის ცხოველები არიან, რომლებსაც, ნაკლებად აქვთ განვითარებული სპეციალური ორგანოები, ტვინი. ეს ნაკლოვანება ბუდეშივე უნდა მოიხსნას. ასეთები არიან, მაგალითად, კოდალა, მაგალობელი ფრინველები, კვერნა, მღრნელები, მწერთა მჭამელები. მათი გრძნობის ორგანოები დაბადებისთანავე არ მოქმედებენ. ბუდიდან გაქცეულები უფრო კარგად არიან შეგუებულნი თავის გარემოს. მათ ბუდე არ ესაჭიროებათ. ასეთებია, მაგალითად, ქათამი, იხვი, მაიმუნი, ჩლიქიანი ცხოველები, ჟირაფი, ვეშაპი, სელაპი. ისინი მალე ტოვებენ დედის წიაღს (ბუდეს), რადგან აქვთ სპეციალიზებული აღნაგობა ან მაღალ ორგანიზებული – ტვინი.

რომელ კატეგორიას ეკუთვნის ადამიანი – ბუდეში მყოფია ის, თუ ბუდიდან გაქცეული? ადამიანზე ვერ ვიტყვით, რომ, ბუდიდან გაქცეულია, რადგან იგი უსუსურია. ის დაბადებისთანავე არ არის მზად დამოუკიდებელი არსებობისათვის, მაგრამ, განსხვავდება ბუდეში მყოფთაგან, ამიტომ, მას შეიძლება ვუწოდოთ არა პირველადი, არამედ, „მეორადი ბუდეში მყოფი“.

ახლა ისმება კითხვა: როგორ ინარჩუნებს არსებობას ეს ნაკლოვანი, ბიოლოგიურად შეუგუებელი არსება? ფ. შილერი თავის წერილში, „გრაციასა და ღირსების შესახებ“, წერდა, რომ, „ბუნება ცხოველსა და მცენარეს არა მხოლოდ აძლევს დანიშნულებას, არამედ, თავადვე ასრულებს მას. ადამიანს კი ის აძლევს დანიშნულებას და თავად ადამიანს აკისრებს მისი შესრულების

მოვალეობას.“(იქვე გვ. 32)

ა.გელენს მოჰყავს ჰერდერის მოსაზრებაც. ადამიანი, აღნიშნავს ჰერდერი, აღარ არის ბუნების ხელში არსებული მანქანა, მისი მიზანია საკუთარი თავის გარდაქმნა. ა.გელენის აზრით, ადამიანი, ნაკლის მქონე არსება, მოკლებული იქნებოდა ყოფიერებას, ვერ გარდაქმნიდა საკუთარ თავს, რომ არ ყოფილიყო მოქმედი, მოღვაწე არსება. სავსებით სწორია ა.მანი, როცა ამბობს, ადამიანის გელენისეული გაგების ცენტრალური ცნებაა „მოღვაწეობა“.

რა არის მოღვაწეობა? ამ კითხვაზე ა.გელენი ზუსტსა და ამომწურავ პასუხს იძლევა. „ანთროპოლოგიის სისტემატიზაციაში“ ვკითხულობთ: „მოღვაწეობა უნდა გვესმოდეს როგორც სინამდვილის წინდახედული, წინასწარ განსაზღვრული, გეგმიანი ცვლილება, ხოლო, ამგვარად შეცვლილ ან ახლადშექმნილ „ფაქტების ერთობლიობას, ამისათვის აუცილებელ საშუალებებთან ერთად . . . უნდა ეწოდებოდეს კულტურა.“(20,160) მოღვაწეობას ა.გელენი განიხილავს, როგორც ადამიანის არსებით ნიშანს. თუ ვისურვებთ ადამიანის განსაზღვრებას უნდა ვთქვათ, რომ, ის არის „მოღვაწე არსება“.

ცხოველი ცხოვრობს თავის გარემოში, და მყარ კავშირშია ბუნებასთან, ბუნება ინსტინქტების მეშვეობით უკაფავს გზას ცხოველის ყოველ სახეობას. მოღვაწეობა ნიშნავს იმას, რომ, ადამიანი ბუნებისაგან გამოყოფილია, დისტანციას იკავებს მის მიმართ. „ჯერ კიდევ ჩამოუყალიბებელი ცხოველის წინაშე დგება ამოცანა გაარკვიოს საკუთარი თავი, ამისათვის, მას უნდა ჰქონდეს გარკვეული პოზიცია საკუთარი თავის მიმართ, მოღვაწეობა, რომელიც, გელენის მიხედვით, გარეთ მიმართული პოზიციის აქტებია. როგორც „მოუმზადებელი, შეუქმნელი“ ის ექვემდებარება დისციპლინას, რომელიც გარკვეულ სახეს აძლევს მას: ის არის რისკიანი არსება, წინ იყურება, ცხოველივით მიბმული კი არ არის აწმყოზე, არამედ ზრუნავს ზვალინდელ დღეზეც. (20,164)

მოქმედება, მოღვაწეობა გულისხმობს ქცევას, და ადამიანის ბიოლოგიურ ნაკლოვანებებს შეავსებს იმით, რომ, ბუნებისადმი მის უარყოფით, შეუგუებელ მიმართებას დადებითად შეცვლის. ეს

მიიღწევა მოღვაწეობის შედეგად შექმნილი კულტურის წყალობით. ესაა ერთობლიობა ადამიანის მიერ გარდაქმნილი საგნებისა, „მეორე ბუნება“, რომელშიც ცხოვრობს ადამიანი. ცხოველი ცხოვრობს გარემოში, ადამიანი კი კულტურის სფეროში. იმ როლს, რომელსაც, ცხოველისათვის გარემო ასრულებს, ადამიანისათვის კულტურა წარმოადგენს. „არსებითად მცდარია – წერს გელენი – ლაპარაკი ადამიანის გარემოზე ბიოლოგიური აზრით. ადამიანთან მისი აღნაგობის არასპეციალიზებულობას შეესაბამება სამყაროს ღიაობა, მის ფიზიკურ უნარობას ადამიანის მიერ აგებული „მეორე ბუნება“(20,164) რადგან, ადამიანს არა აქვს თავისი სპეციფიკური გარემო, არ არის მიბმული თავისი ორგანოებით რომელიღაც ერთ უბანზე, ის პლასტიკურია, შეუძლია იცხოვროს ნებისმიერ ადგილზე: პოლუსზე, ეკვატორზე, ტყეში, წყალზე, მიწაზე, ხეობაში, მთაში, სტეპებში და ა.შ.

ფილოსოფიაში, ძველთაგანვე არსებობდა მოძღვრება, რომელიც, ადამიანს ორი განსხვავებული მოდუსის – სხეულისა და სულის – გაერთიანებად თვლიდა. სხეული მიჩნეული იყო მატერიალურ, განფენილ სუბსტანციად. ამ ორი, ურთიერთგანსხვავებული საწყისის გაერთიანება მუდამ პრობლემა იყო. სხეულისა და სულის დუალიზმს ზოგჯერ სხეულის ან სულის მონიზმს უპირისპირებდნენ, მაგრამ, ეს ცდები უნაყოფო აღმოჩნდა.

ახალ დროში, დუალისტური პოზიცია დაიკავა მე-17 საუკუნის დიდმა ფილოსოფოსმა დეკარტმა. მან აღიარა ორი სუბსტანცია: აზროვნება და განფენილობა, სული და სხეული. ფილოსოფოსთა მთელი თაობები იკვლევდნენ ამ პრობლემას.

ცხადია, ა. გელენსაც აიტერესებს აღნიშნული საკითხი. მის შრომებში, ამ კუთხითაა გაკრიტიკებული მ.შელერი. სქემა, რომელიც, ჯერ კიდევ არისტოტელეს მიერ იქნა შექმნილი, შელერთანაც მეორდება გარკვეული სახით: ეს არის წარმოდგენა, რომ, ბუნებაში არსებობენ ინსტინქტის მქონე დაბალი არსებები, უფრო მაღალი განვითარების ცხოველები, რომლებსაც აქვთ ჩვეულებები, მეხსიერება, და უფრო მაღლები პრაქტიკული ინტელექტის მქონენი და უმაღლესი – საკუთარ თავში მთელი სამყაროს დამტვეი –

ადამიანი, რომელიც თავისი ადამიანური გონით მიკროკოსმოსია. შელერთან გონი უპირისპირდება სიცოცხლეს. ეს კი გელენის აზრით, დუალიზმის შეცვლილი სახეა: სხეულისა და სულის დუალიზმის ადგილს იკავებს სიცოცხლისა და გონის დუალიზმი.

გამოსავალი, გელენის აზრით, მხოლოდ ერთია: დავტოვოთ პრობლემა ყოველგვარი შემდგომი კვლევის გარეშე. იგი წინააღმდეგია დუალისტური მეტაფიზიკური თეორიებისა, ისინი, გელენის სიტყვებით: „შეიძლება სავსებით გამოვტოვოთ, რადგან, ჩვენი მიზანია ემპირიული ანთროპოლოგიის შექმნა და არა ვართ ვალდებული კეკამათოთ მოძველებულ მეტაფიზიკურ დებულებებს...“ (20,155)

გელენი არც ემპირიული დუალიზმის ჰიპოთეზას განიხილავს: მისთვის, დროში დუალიზმის პრობლემა საერთოდ არ არსებობს. ჩვენ უნდა ვიპოვოთ ათვლის წერტილი, რომელიც არსებობს ფიზიკური და ფსიქიკური მხარეების, „სხეულსა და სულზე“ უფრო ადრე, მანამდე, ვიდრე მათი განსხვავების შესაძლებლობა იარსებებდა. ადამიანის ბუნების გასაგები ყოველი დებულება უნდა იყოს ფსიქოფიზიკურად ნეიტრალური.

გელენის აზრით, მოღვაწეობის ცნება წარმოადგენს ათვლის ამ პუნქტს, ანუ ამოსავალ წერტილს. „ადამიანური, ცნობიერად შესრულებული მოღვაწეობა, - წერს ა. გელენი, - როგორც პროცესი თავის რეალურ მიმდინარეობაში, განცდის თვალსაზრისით, არის სრულიად განუყოფელი, პრობლემამდელი განსაკუთრებული ურთიერთობა“ (20,160). მოღვაწეობის პროცესში ყველაფერი გაერთიანებულია, არ არსებობს განსხვავება შინაგანსა და გარეგანს შორის, არ არსებობს რეფლექსია, საკუთარი თავზე დაკვირვება: ადამიანი მოღვაწეობს, მოქმედებს, უფრო გვიან, რეფლექსიის, საკუთარ თავთან მობრუნების წყალობით, შინაგანი ფაზები ფიქრისა, გადაწყვეტისა შეიძლება განსხვავდეს გარეგანისაგან, მაგრამ, თვითონ მოღვაწეობის დროს ეს რეფლექსია გამორიცხულია.

ა. გელენი მთლიანად ეთანხმება მ. შელერის აზრს, რომ ადამიანი ღიაა სამყაროსადმი, მაგრამ, შელერის ამ დებულებაში უარყოფით მომენტსაც ხედავს. ღიახ, ადამიანი ღიაა სამყაროსადმი, ის წვდება არა მხოლოდ გარემოს, არამედ ყველა საგანს.

ამ აზრით, სამყაროს ღიაობა დადებითი მოვლენაა, მაგრამ, არ უნდა დაგვაიწყდეს, რომ, ზოგი შთაბეჭდილება სრულიად ზედმეტია. მაშასადამე, ა. გელენის მიხედვით, სამყაროს ღიაობა ზედმეტი შთაბეჭდილებებით დატვირთვასაც გულისხმობს. დატვირთვას უნდა მოსდევდეს განტვირთვა. ასე შემოდის ა. გელენის ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში ერთ-ერთი ძირითადი ცნება – განტვირთვა.

განტვირთვა, ავტორის თანახმად, ადამიანის სიცოცხლის განსხვავებულ სფეროებში იჩენს თავს.

იგი აანალიზებს განტვირთვის ცნებას სიცოცხლის განსხვავებულ სფეროებში. ჯერ კიდევ ადამიანის მოქმედების მოტორული ღონეზეც კარგად ჩანს განტვირთვა. ბავშვის მოძრაობას მრავალი ვარიანტი აქვს, უფრო გვიან, თანდათან ხდება მოძრაობის ავტომატიზება. არსებული ვარიანტებიდან შეირჩევა მხოლოდ ზოგიერთი – სიცოცხლისათვის აუცილებელი. შერჩევის პროცესში ცნობიერების როლი განუზომლად დიდია. მხოლოდ ცნობიერების საშუალებით მოვიპოვებთ სიცოცხლისათვის საჭირო უნარებს. ცხოვრების შედარებით მოგვიანო ეტაპზე ცნობიერება ზედმეტი ხდება. მოქმედება გადაიქცევა არაცნობიერად. საერთოდ, ჩვენი მოქმედება და სასიცოცხლო პროცესები თავიდანვე არაცნობიერია: ჩვენ არაცნობიერად ვსუნთქავთ და ვინელებთ საკვებს, ვხედავთ, გვესმის ან ვაზროვნებთ.

ა. გელენის თანახმად, თვალის განტვირთვას ხელს – ჩვენ დისტანციაზე ვხედავთ იმასაც, რაც მოპოვებულია უშუალოდ შეხების გზით, მაგ, სიგლუვეს, სიდიდეს, სიმკვრივეს და სხვა. ამ შემთხვევაში, აღქმა იძლევა საგნის თვისებათა დახასიათებას. მაგრამ, თვალისა და ხელის გარდა არსებობს კიდევ ენა. ეს უკანასკნელი, გელენის თვალსაზრისით, განტვირთვას აღქმას, აწმყოს სიტუაციაზე მიბმულობისაგან, მხოლოდ „აქ“ და „ახლა“ ყოფნისაგან. სიტყვა ზოგადია და მასში არ იგულისხმება მხოლოდ კონკრეტული საგანი, კონკრეტული „ეს“.

მეცნიერება და ტექნიკა, ენას, სამყაროსა და ადამიანს შორის მდებარე ფენომენის – ყოფიერების დაკონკრეტებაა: ისინიც განტვირთვას ემსახურებიან. მეცნიერება, იქნება ის საბუნებისმეტყველო

თუ გონის – სამყაროში ორიენტირების საშუალებას გვაძლევს. მეცნიერებას ეყრდნობა ტექნიკა (ხელოვნურად შექმნილ ფენომენტთა ერთობლიობა). ტექნიკის საგანი ბუნების საგნებისაგან აბსოლუტურად განსხვავებულია: ბუნებაში ვერსად იპოვით ღერძის გარშემო მბრუნავ ბორბალს. ტექნიკა ცვლის ადამიანის ორგანოს, ამეტებს მის ბუნებრივ ძალას და ამით ორგანოთა განტვირთვას აღწევს. ორგანოთა შეცვლის შესანიშნავი მაგალითია იარაღი. თოფი, თოხი, მანქანა, ტანისამოსი, რაკეტა და ა.შ.

ამრიგად, გელენისათვის ისევე, როგორც, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის სხვა წარმომადგენლებისათვის, მნიშვნელოვანია განისაზღვროს თუ რა არის „თავად ადამიანის ყოფიერება“. გელენი საჭიროდ არ მიიჩნევს ძველი მეტაფიზიკური დაყოფის ანალიზი მოახდინოს ადამიანის სულისა და სხეულის შესახებ. ყოველი დებულება, რომელსაც ჩვენ გამოვთქვამთ ადამიანზე „ფსიქოფიზიკურად“ ნეიტრალური უნდა იყოს. ჩვენ უნდა დავეყრდნოთ ისეთ თეორიას, რომელიც ახლოს იქნება ფაქტებთან. ჩვენი ამოსავალი წერტილია – წერს ა.გელენი – მოქმედება. ადამიანი თავს გაი-აზრებს ცხოველმყოფელობის (მოქმედების) პროცესში. ადამიანი საკუთარ თავს სულაც არ განიცდის, როგორც დუალისტურად გაყოფილ მოცემულობას.

ადამიანის მთელი ორგანიზაცია შეიძლება გავიგოთ მოქმედების საფუძველზე. მოქმედების ცნებაში- გელენი გულისხმობს სინამდვილის წინასწარ დაგეგმილ, განსაზღვრულ შეცვლას. იქნება ეს განხორციელებული საგნობრივი საშუალებით თუ წარმოსახვის ძალით. მოქმედება და სამყაროს დაგეგმილი შეცვლა ერთობლიობაში გვაძლევს კულტურას.

„მოქმედება“, „კულტურა“ „თანაარსებობა“ ფსიქოფიზიკურად ნეიტრალური ცნებებია, რომლებიც, წინ უსწრებს ადამიანის ნებისმიერ დახასიათებას. ეს არის ადამიანის არსების საკითხი. ამ ცნებაზე დაყრდნობით შეგვიძლია ავაგოთ მეცნიერება ადამიანის შესახებ.

ადამიანი, მოქმედებისას, აქტიურობის დროს, ანგარიშს უწევს გარემოს, მეორე მის მსგავსს, ასევე გარკვეულ პოზიციას იკავებს

საკუთარი თავის მიმართაც. რომ მოახერხოს თანაარსებობა სხვა ადამიანებთან მის გარემომცველ სამყაროში, უნდა გააკონტროლოს თავისი სურვილები და ინტერესები. ამიტომ, იგი იძულებულია გეგმაზომიერად შეცვალოს თავისი შინაგანი მდგომარეობა რაიმე სახელმძღვანელო დომინანტური იდეით, რომელიც უპასუხებს თანაარსებობის (საზოგადოების) მოთხოვნებს.

გელენის აზრით, უძვობესი იქნება თუ ამ კონტექსტში მარეგულირებელ ცნებად შემოვიტანთ თვითკონტროლის, დისციპლინის (Zucht) ცნებას – მორალის ცნების ნაცვლად. რადგან, ფსიქოფიზიკურად უფრო ნეიტრალური ცნებაა.

ასევე, არასწორია ადამიანის სუბსტანციურად დაყოფა, როცა მიიჩნევენ, რომ, ადამიანი ნაწილობრივ ეკუთვნის ფიზიკურ სამყაროს, ნაწილობრივ კი, სულიერ (მორალურ) სამყაროს. გელენი აფართოებს თეზისს და შემდეგ სახეს აძლევს: ადამიანი არის მოქმედი და ამასთანავე დისციპლინირებული არსება. ის, რომ, ადამიანი არის დისციპლინირებული (მოწესრიგებული) არსება და ქმნის კულტურას, მას განასხვავებს ნებისმიერი სხვა ცოცხალისაგან და იძლევა მის განსაზღვრებას.

ადამიანის სიცოცხლის პირობებიც იგივეა, რაც სხვა ცოცხალისათვის. იგი, როგორც გვარი, არ იწყებს ცხოვრებას გამორჩეულ გარემოში. ადამიანი სხვაგვარი სისტემაა. მისი კონსტიტუცია ისეთია, რომ, შეუძლია გონიერი, დაგეგმილი მოქმედებები განახორციელოს. მას შეუძლია „ყველგან ცხოვრება“. ამიტომ, არ ცხოვრობს გარემოში, არამედ, მის მიერვე შექმნილ ხელოვნურ სამყაროში. მის წინაშე გაშლილია უსაზღვრო რეალობა, რომლის კონსტრუირებაც თავად უნდა მოახდინოს. ამიტომ, რომ, ადამიანი არსებობს არა სასიცოცხლო გარემოში, არამედ, მთლიან სამყაროში. ის თავის გარემოს აღიქვამს, როგორც ნაწილს, რაღაც მთელისას და ახდენს სამყაროს ინტერპრეტაციას. თავისი წარმოსახვის უნარის მეშვეობით მას აქვს მსოფლმხედველობითი ორიენტაცია. ხშირად გაიზრებს ისეთ ფაქტებსა და მოვლენებს, რომელთაც სულაც არ აქვთ მნიშვნელობა მისი პრაქტიკული არსებობისათვის. იგი, შემოქმედი არსება, კულტურის ბინადარია, ორგანულად

არასპეციალიზებული არსება – ადამიანი ღია სამყაროსადმი. მას აქვს უნარი განვითარება გეგმაზომიერი რეგულაციისა, ინტერპრეტაციისა, ახალი კომბინაციისა.

ცხოველი ცხოვრობს გარემომცველ სამყაროში, რომელიც არის ფიზიკური, პრაქტიკული ან მისთვის გრძნობადად მნიშვნელოვანი. ცხოველი არსებობს შესაძლო შინაარსების „სექტორში“. და სპეციალიზებულია. ადამიანი არ არის ბიოლოგიურად სპეციალიზებული არსება. ამ აზრით იგი პრიმიტიულია. ადამიანმა სამყაროში არსებობის პირობები თავად უნდა მოიპოვოს. ადამიანი ბიოლოგიურად სავსებით სამართლიანად აღიწერება, როგორც „მოულოდნელობის კელი“. ადამიანი თავის მოქმედებებში მუდმივად ხვდება საკუთარ თავს. მუდმივად აღმოაჩენს თავს, როგორც ამოცანას და პრობლემას. მან უნდა შექმნას საკუთარი არსებობის წესი, იგი მუდამ მიზანია თავისი ცხოვრებისათვის.

თუ ადამიანი, გელენის თვალსაზრისით, მორფოლოგიურად პრიმიტიული და არასპეციალიზებულია, სამაგიეროდ, მას აქვს განსაკუთრებული ორგანო „ნებისმიერი მიზნისათვის“. ესაა ტვინი, რომელიც მაღალგანვითარებულია. ამიტომ, ადამიანი ასეც შეიძლება განვსაზღვროთ: „სპეციალიზებული გონიერი არსება.“

ადამიანი, როგორც მოქმედი არსება სრულიად სხვა კანონზომიერებებს ემორჩილება. ფლობს კომბინაციების უდიდეს მარაგს, რათა შესაბამისობაში მოვიდეს გარემოსა და სიტუაციების უსაზღვრო მრავალფეროვნებასთან. იგი არ არის მიბმული, შეგუებული განსაზღვრულ გარემოსთან, ერთხელ და სამუდამოდ ფიქსირებული ქცევის გარკვეული წესით, არამედ, პლასტიკური, შემქმნელი არსებაა და არაა „დაბადებიდან“ ამგვარად მოცემული.

ბიოლოგიურად იგი არასრულყოფილი არსებაა, მოუშზადებულია გარემოში არსებობისათვის. სამყაროს ღიაობა პირველ ყოვლისა ისაა, რომ, ჩვენში მხოლოდ სიცოცხლისათვის აუცილებელი შთაბეჭდილებები კი არ შემოდის, არამედ, უამრავი ზედმეტი შთაბეჭდილებაც. ადამიანი დატვირთულია მიზანშეუწონელი გარეგანი გაღიზიანებებით, შინაგანი აღვზნებებით. ამიტომ, ასეთ დატვირთვას აუცილებლად ჭირდება განტვირთვა, ზედმეტის მოშორება.

ადამიანმა საკუთარ ძალებზე დაყრდნობით უნდა მოახერხოს ზედმეტის მოშორება. ამ პროცესში ძალზე დიდია ცნობიერების როლი, მხოლოდ, ცნობიერების დახმარებით მოიპოვებს ადამიანი სიცოცხლისათვის აუცილებელ უნარებს. რაღაც ეტაპის შემდეგ, შედარებით მოგვიანებით, ზოგიერთი მოქმედება გადადის უკონტროლო რეჟიმში და ადამიანი ყველა მოქმედებას უკვე ცნობიერად აღარ წარმართავს. რეგულირება არაცნობიერში გადადის, ადამიანი მოქმედებს ავტომატურად.

გელენის აზრით, ადამიანის უდიდესი, საკუთრივი მონაპოვარია მეტყველება, რომელიც, აღქმას განტვირთავს „აქ“ და „ახლა“ – აწმყო სიტუაციაზე მიჯაჭვულობისაგან. გარდა ამისა, სიტყვა ზოგადაა, მასში არ იგულისხმება მხოლოდ კონკრეტული „ეს“ საგანი. ე.ი. ადამიანი ფლობს „ტრანსფორმაციის“ განსაკუთრებულ უნარს, რომელიც საბოლოო ანგარიშით მოქმედების, შემოქმედების უნარია.

ამგვარად, ადამიანი ბუნების უნიკალური პროექტია, განსხვავებული ყველა სხვა ბიოლოგიური, ცოცხალი არსებისაგან. გელენს სურს წინა პლანზე წამოსწიოს ადამიანის სპეციფიკური ბიოლოგიურობა და მისი მეშვეობით ახსნას ადამიანის ქცევის, მოქმედების მთელი ამპლიტუდა, გამართული სიარულით დაწყებული, ზნეობით დამთავრებული. ადამიანის გამოკვლევა, მისი აზრით, არ შეიძლება მიზეზობრიობის პრინციპით, რადგან იგი მთლიანი სისტემაა. მისი არსის გაგებაც მხოლოდ ამ მთლიანობაზე დაყრდნობით შეიძლება. გელენი თავს იკავებს ადამიანის გენეზისის პრობლემის განხილვისაგან. იგი უარყოფს ადამიანის ანთროპოიდებიდან წარმოშობის იდეას. ასევე, მისთვის მიუღებელია ცხოველთა ინტელექტიდან, კომუნიკაციის უნარიდან ადამიანის ინტელექტისა და ენის ახსნის ვერსია. მისი ბიოანთროპოლოგიური თვალსაზრისი ცდილობს უპასუხოს მხოლოდ ერთ კითხვას – რა საშუალებით ახერხებს ადამიანი უზრუნველყოს თავისი არსებობა.

ა.გელენი, ისევე, როგორც, სხვა ფილოსოფოს-ანთროპოლოგები, ემყარება იმ თეზისს ჭეშმარიტებას რომლითაც ადამიანის ყოფიერება დაფუძნებულია სრულიად სხვა პრინციპზე, ვიდრე ნებისმიერი ცხოველისა. ცხოველის სიცოცხლე დაპროგრამებული

ლია მისი ბიოლოგიური ორგანიზაციით, მექანიზმებით მიბმულია თავის სასიცოცხლო გარემოზე, მისთვის დამახასიათებელია მხოლოდ „ამგვარი, ამ სახეობისათვის დამახასიათებელი არსებობის წესი“. ადამიანს კი, იმის გამო, რომ, ბიოლოგიურად არ არის განსაზღვრული და მიბმული გარემოს რაიმე სპეციფიკურ უბანზე, თავიდანვე უხდება თავისი ადგილის განსაზღვრა სამყაროში. ეს მოქმედება ამიტომაც გელენის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მთავარი პრინციპი „ადამიანი მოქმედი არსებაა“. იგი თავად არის მფლობელი და გამკარგავი თავისი უნარების და შესაძლებლობების. „ადამიანი კი არ ცხოვრობს, არამედ წარმართავს თავის ცხოვრებას“—ამბობს გელენი. იგი პლასტიკური არსებაა, შემოქმედია და ამის ძალით ქმნის სამყაროს, ხელოვნურ გარემოს. ადამიანის ბიოლოგიური მდგომარეობა განსაზღვრავს მის შემოქმედებით ბუნებას. ა. გელენის კონცეფციის ძირითადი თეზისი შეიძლება ამგვარად გამოითქვას: ადამიანი ბიოლოგიურად არასრულყოფილი არსებაა, რადგან, ძალზე ცუდად არის შეიარაღებული ინსტინქტებით. ბიოლოგიური არასრულყოფილების გამო, ბუნებამ განაპირობა მისი ღიაობა სამყაროსადმი, განსაზღვრა ადამიანის ადამიანობა იმით, რომ, იგი არ განსაზღვრა, როგორც ცხოველი.

როგორც უკვე ითქვა ცხოველი მკაცრად და ვიწროდ, რეგიონალურადაა მიჯაჭვული განსაზღვრულ გარემოსთან, მაშინ როცა, ადამიანი არ არის ერთმნიშვნელოვნად დეტერმინირებული გარემოს მიერ. იგი არაჩვეულებრივად პლასტიკურია, აქვს მარადიული უნარი სწავლისა, გაგებისა, სიცოცხლისუნარიანი მოქმედი არსებაა. რადგანაც, დაუდგენელი და განუსაზღვრელია, თავად შექმნის საკუთარ თავს. საკუთარი თავის დადგენა ადამიანის უპირველესი ამოცანაა. ამ ამოცანის შესრულება ადამიანის აქტიურობას, მოქმედებას მოითხოვს. იგი თავად მართავს საკუთარ ცხოვრებას, რომელიც ყოველთვის შეიცავს რისკს. რომ იარსებოს, მან უნდა შექმნას ბიოლოგიური გარემოს შემცვლელი კულტურა. კულტურა, გელენის თვალსაზრისით, არის გარდაქმნილი ბუნება, ხელოვნური ნივთების ერთობლიობა. „კულტურის სამყარო — ეს არის ადამიანის სამყარო“.

ადამიანის უნარი არასპეციალიზებისა საშუალებას იძლევა, რომ, ბუნების დეტერმინაცია ტრანსფორმირებული იყოს კულტურის დეტერმინაციაში. ამგვარი მოვლენა კი ახალ ჰორიზონტს ხსნის ადამიანის, როგორც განსაკუთრებული არსებისათვის. ადამიანი უკვე თავისი ბიოლოგიური ორგანიზაციითაა „ბუნებით არაბუნებრივი“, „ბუნების განსაკუთრებული პროექტი“.

ა. გელენი ყოველთვის ფრთხილად უდგებოდა მეტაფიზიკური წესრიგის შემოტანას თავის სისტემაში და ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ, მისი ფილოსოფია „ემპირიული მეცნიერებაა“, რომლის მიზანია ნათელი გახადოს ადამიანის ყოფიერების გამოვლენის სხვადასხვა ფენომენები.

ადამიანის არსის გასააზრებლად აუცილებელია სიცოცხლის ბიოლოგიური ცნება. ადამიანმა მოახერხა თავის გადარჩენა, იმიტომ, რომ, აქვს სპეციფიკური ბიოლოგიური ორგანიზაცია, სტრუქტურა. გელენის კონცეფციით, გონი სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის სიცოცხლის შემნარჩუნებელი, (იგი სიცოცხლეს ემსახურება კულტურის შექმნით), სიცოცხლის განმამტკიცებელი იარაღი.

მართალია, ა. გელენი ცდილობს გაექცეს ფილოსოფიურ-მეტაფიზიკურ ფორმულირებებს, მაგრამ, მისი მთავარი თეზისები, რომ „ადამიანი ბიოლოგიურად შეუმდგარი, არასრულყოფილი არსებაა“ და „ადამიანი მოქმედი, შემოქმედი არსებაა“ არის, როგორც, მეცნიერული ფაქტის კონსტატაცია, ასევე ფილოსოფიური თეზისიც, რომლითაც განისაზღვრება ადამიანის არსი.

ადამიანის მთლიანობის გაგების ეს მეთოდი, კერძოდ, მისი შემეცნება, ადამიანის განსაკუთრებულობაზე მინიშნებით, მეტად გავრცელებული მეთოდია საერთოდ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში. მთავარი და მნიშვნელოვანი შედეგი, რომელიც, შეიძლება მივიღოთ ა. გელენის ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კონცეფციიდან ასეთია: ადამიანს აქვს სპეციფიკური სხეულებრივი ორგანიზაცია, ბუნებრივად იმისაკენ მიმართული, რომ, სამყაროსადმი ღია იყოს და ამ განუსაზღვრელობის საფუძველზე შექმნას კულტურა, რათა გადარჩეს და იარსებოს.

V. მ. როთჰაკერის კულტურ-ფილოსოფიური ანთროპოლოგია

ერის როთჰაკერი დაიბადა 1883 წელს პროფჰაიმში, 1929 წლიდან ბონის უნივერსიტეტის პროფესორია. მისი ძირითადი შრომებია: „გონისმეცნიერების ლოგიკა და სისტემატიკა“, „ფილოსოფიის ისტორია“, „პიროვნულობის ფენები“, „კულტურ-ანთროპოლოგიის პრობლემები“, „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“. გარდაიცვალა 1962 წელს.

ერის როთჰაკერი მიხაილ ლანდმანთან ერთად არის დამწეები ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის იმ მიმართულებისა, რომელიც, კულტურ-ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის სახელითაა ცნობილი. ეს მიმართულება ძირითადად იზიარებს ბიოლოგიური ანთროპოლოგიის თეზისს – ადამიანის ყოფიერება არსობრივად განსხვავდება ცხოველის ყოფიერებისაგან. ცხოველს არ მოეთხოვება საკუთარი თავის გარკვევა, ის სავსებით ჩამოყალიბებული და გარკვეულია. ადამიანმა თავად უნდა განსაზღვროს და განაზოციელოს თავისი ყოფიერება, თავისი არსი. მიუხედავად იმისა, რომ, ადამიანი ცუდადაა შეგუებული ბუნებასთან, ნაკლოვანი არსებაა, მაინც მოახერხა თავის გადარჩენა, რადგან, აქტიური, მოქმედი არსებაა.

ადამიანს არ შეუძლია თავის რეალიზაცია მხოლოდ ბიოლოგიურ გარემოში, მისი ორგანოები არ არიან სპეციალიზებული. რათა იარსებოს, მან უნდა იმოქმედოს, შექმნას კულტურა – ხელოვნური გარემო, რომელიც შეცვლის ბიოლოგიურ გარემოს. კულტურა მეორე ბუნებაა და მხოლოდ მასში შეუძლია ადამიანს არსებობა.

ის რომ, ადამიანი „არასპეციალიზებული ცხოველია“, „შეუმდგარი არსებაა“, კულტურ-ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის ამოსავალი წერტილია, საიდანაც დაიწყო გაადამიანების პროცესი, როდესაც ადამიანი იქცა „სამყაროს ღია არსებად“.

რათა გასაგები გახდეს კულტურ-ფილოსოფიური ანთროპო-

ლოგიის პასუხი ადამიანის არსის შესახებ, განვიხილოთ ეროთჰაკერის ცნობილი შრომები „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“, „კულტურ-ანთროპოლოგიის პრობლემები“, „პიროვნულობის ფენები“, რომლებიც ნათელ წარმოდგენას შეგვიქმნიან აღნიშნული ფილოსოფიური დისციპლინის შესახებ.

დავიწყოთ „ფილოსოფიური ანთროპოლოგი“-ით. მთავარი კითხვა, რომელზეც უნდა გვიპასუხოს ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ ეროთჰაკერის აზრით, შემდეგია: რით განსხვავდება ადამიანი ცხოველისაგან?(70-18).

თუ ჩვენ გავიხსენებთ თვალსაზრისებს, რითაც ასე მდიდარია ადამიანის კვლევის ისტორია, ადამიანის წინასწარი განსაზღვრება შეიძლება ამ სახის ყოფილიყო: მხოლოდ ადამიანს შეუძლია იყოს „დისტანციაზე“, მაშინ როცა, ცხოველი „წამიერის“ ტყვეა. როთჰაკერი იხსენებს გოეთეს აზრს: „მხოლოდ ადამიანს შეუძლია წამს მისცეს ხანგრძლიობა“(იქვე). მას აქვს მოგონების, გახსენების უნარი. ცხოველი ცხოვრობს ინსტინქტების, ლტოლვების საშუალებით. იგი მიჯაჭვულია ლტოლვაზე, სიტუაციაზე. მაგრამ, ეს მისი განსაზღვრების ერთი მხარეა. არსებობის ამგვარი წესის გამო ცხოველი საიმედოდაა დაცული, მას არ აქვს ჭეშმარიტი განცდა შიშისა.(იქვე)

გავიხსენოთ შელერის განსაზღვრება: ადამიანი ბიოლოგიურად სიცოცხლის დეზერტირია. მეტაფიზიკურად კი, უარის თქმის შემძლე არსება. მართალია, მისი ძირი სიცოცხლეშია, მაგრამ შეუძლია სიცოცხლე გააჩეროს. როდესაც, შელერი ლაპარაკობს ცხოველისა და ადამიანის მსგავსება განსხვავებაზე, მსჯელობას იწყებს სიცოცხლის ცნებიდან ამოსვლით. იგი სიცოცხლეზე ლაპარაკობს, როგორც, ფსიქო-ვიტალურ მოცემულობაზე. მაგრამ სად გადის ზღვარი ადამიანსა და ცხოველს შორის? ჩვენ სიცოცხლის სამეფოში ვცხოვრობთ და ვიცნობთ მრავალ ცოცხალ არსებას, რომლებიც, არა მარტო ცოცხალი, არამედ, მგრძნობიარე არსებანიც არიან. ამ ტიპის ცოცხალს, გარდა თვითმოდრობისა, თვითფორმირებისა და თვითდიფერენციისა, აქვთ განცდის უნარიც.

ყოველი ცოცხალი თავის სიცოცხლეს „მივნით“ ატარებს

(მისი თვითობა მასშივეა). განსაზღვრულ განწყობაში ცოცხალი ყოველთვის კარგად ან ცუდად გრძნობს თავს, შებოჭილია ან თავისუფალია (შელერისათვის მთელი ორგანული სამყარო განსულიერებულია. მას აქვს საფეხურებრივი აღნაგობა. ადამიანი განსაკუთრებულ მდგომარეობას მხოლოდ მაშინ აღწევს, როდესაც, სიცოცხლის ყველა საფეხურს გააერთიანებს და ბიო-ფსიქიკურ სამყაროს მთლიანობად აღიქვამს).

როთჰაკერი იხსენებს შელერის კონცეფციას, რომლის მიხედვით, პირველი საფეხურია არაცნობიერი, უშეგრძნებო, უწარმოდგენო გრძნობა, გამოხატული ცნებაში „დრანგი“. როდესაც გრძნობა და ლტოლვა ჯერ კიდევ განუყოფელია, ეს არის მოძრაობა „ჰინ“ (Hin-zu) და „იქედან“ (Von-weg), ამასთან, უმარტივესი მოძრაობა სიცოცხლისა, რომელშიც ვლინდება უობიექტივო სიხარული და ტანჯვა. გრძნობის დრანგი ქმნის მცენარეული სიცოცხლის არსს. ის ცხოველშიცაა და ადამიანშიც. დრანგი მატარებელია წინააღმდეგობის განცდისა. მეორე საფეხურია ინსტინქტი – თანდაყოლილი ერთეულისათვის საჭირო მიზანშეწონილი და სასარგებლო ქცევა. მესამე – „მნეჰე“ ანუ ასოციაციური მეხსიერება. მაგ: უმარტივესი მცოცავი არსებაც არჩევს, რომ, მარცხნივ წასვლა „ტკბილია“, მარჯვნივ კი „მტკივნეული“. მეოთხე – პრაქტიკული ინტელექტი. ეს არის ახალი სიტუაციის შესატყვისი აზრიანი ქცევა. სწორედ, ამ საფეხურის ახსნაში განსხვავდება მკვლევართა თვალსაზრისები. ზოგის შეხედულებით, პრაქტიკული ინტელექტი მხოლოდ ადამიანს აქვს, სხვები, მაღალგანვითარებული ცხოველების ქცევებში ხედავენ მას. (მათ შორისაა შელერიც).

ასევე ფიქრობს თავად როთჰაკერიც. მაგრამ, არ ეთანხმება ევო-

ლუციონისტებს (დარვინი, შვალბე, კოლერი), რომლებიც უარყოფდნენ არსებით განსხვავებას ადამიანსა და ცხოველს შორის, რასთან ცხოველსაც აღმოაჩნდა ინტელექტი. ისინი ადამიანს ძირითადად მიიჩნევდნენ მწარმოებელ არსებად (Homo Faber) და მხედველობაში არ იღებდნენ მიმართებას, რომელიც, ადამიანს აქვს სამყაროს ძირთან. ესაა მეტაფიზიკური მიმართების უნარი. თუ ჩვენ ადამიანის მხოლოდ ამგვარ განსაზღვრებას ვაღიარებთ, მაშინ ადამიანსა და ცხოველს შორის განსხვავება მხოლოდ ხარისხობრივი ყოფილა (შელერის ცნობილი მაგალითი შიმპანზესა და ედისონის შესახებ, თუ მას მხოლოდ ტექნიკოსად განვიხილავთ მათ შორის, მართალია, ძალზედ მნიშვნელოვანი, მაგრამ, მაინც მხოლოდ ხარისხობრივი განსხვავება ყოფილა და სხვა არაფერი.).

მაშინ როცა, შელერისა და როთჰაკერისათვის „Homo Faber-ი“, რომელსაც აქვს პრაქტიკული ინტელექტი, ჯერ კიდევ არ არის საკუთრივ ადამიანი. არსებითი განსხვავება, თვისობრივი სხვაობა სხვა დონეზეა მოსაძებნი. ასეთი მნიშვნელოვანი, თვისობრივად ახალი მოცემულობაა ენის არსებობა. ცხოველს არ აქვს ინტუიცია. შიმპანზე მხოლოდ „მხედველი“ ცხოველია. ის, მაგალითად, ვერ ხედავს „ნივთის სიმძიმეს“, ადამიანის გრძნობებს შორის კი მყარი კავშირია. ცხოველს არ ძალუძს გაიაზროს ტექნიკური სიტუაცია, ვერ ჭვრეტს საგნის ვითარებას. მისთვის ყველაფერი ლტოლვით არის დეტერმინირებული. ლტოლვისაგან თავისუფალი ცდა არ აქვს. მას არ შეუძლია საკუთარი თავის გრძნობა, განცდა.

ადამიანის ინტელექტის პრიმატის საჩვენებლად, როთჰაკერი თავის წიგნში, „პიროვნების ფენები“, შემდეგ აზრს ავითარებს. ცხოველს არ აქვს ერთიანი სივრცის ცნება. არ შეუძლია აბსტრაქტირება. მაშინ როცა, ადამიანი ოპტიკურ შთაბეჭდილებებს საგნის თვისებად გარდაქმნის და ახდენს მის აბსტრაქტირებას მთელი სურათიდან. ცხოველი ვერ მოწყდება მთელს და ვერ გააცნობიერებს მას. იგი ტყვეა თავისი აწმყოს შთაბეჭდილებებისა (როთჰაკერს მოჰყავს ცნობილი მაგალითები ცხოველთა ფიზიოლოგიიდან). ცხოველს არ აქვს უნარი დაგვემოს მომავალი.

ცხოველს არ შეუძლია, მიუხედავად იმისა, რომ, მას შესაძლოა

აქვს შიგა სურათები, ეს სურათები „ამოიღოს“ აწმყოდან. ცხოველს, მართალია აქვს ოპტიკურ-მოტორული მეხსიერება, მაგრამ, მათი არც საგნებად, არც ცნებებად იდენტიფიცირება არ ძალუძს. ცხოველის „ქცევა“, პირველ ყოვლისა, გვიჩვენებს, რომ, განვითარების უმაღლეს საფეხურზე მყოფსაც კი ლტოლვა განსაზღვრავს. ქცევები ყოველთვის მიბმულია აწმყოზე. ამ ტიპის ქცევებში გადამწყვეტია სპეციფიკურ-ცხოველური მოძრაობის სტრუქტურა, სტიმულის ფორმა და არა ინტელექტი. ადამიანსა და ცხოველს შორის არსებითი განსხვავება უკვე „სიცოცხლის“ დონეზეა.

ამგვარად, მ.შელერისაგან განსხვავებით, ეროთჰაკერი ფიქრობს, რომ, პრაქტიკული ინტელექტი, რომელიც აქვს ადამიანს, უკვე არსობრივად განსხვავებულია ცხოველის პრაქტიკული ინტელექტისაგან. ასევე მიაჩნია გელენს, მისთვისაც განსხვავება არსობრივია. როგორაც არ უნდა განვითარდეს ცხოველის ინტელექტი, ეს ცვლილება არ შეეხება მის ძირითად კონსტიტუციას.

როთჰაკერისათვის ადამიანის სიცოცხლე ცხოველური კი არაა, არამედ, განსხვავებულია. ადამიანი არის ცოცხალი და ამასთანავე აქვს გონის სპეციფიკური ადამიანური უნარი. ის ახალი პრინციპი, რომელიც, ადამიანს ადამიანად აქცევს, სიცოცხლის საწინააღმდეგო პრინციპია, ახალი არსია, და სიცოცხლის ევოლუციას არ ემყარება. ძველი ბერძნები მას „გონებას“ უწოდებდნენ. შელერი არ იყენებდა ამ ცნებას, მას გონის ცნებით ცვლიდა, რადგან, გონი მისი აზრით, „იდეებზე – აზროვნების“ გვერდით მოიცავს „ჭვრეტის“ განსაზღვრულ სახესაც. ეს არის პირველ ფენომენტა და არსებით შინაარსთა ჭვრეტა, ასევე, ემოციებისა და ნებითი აქტების განსაკუთრებული კლასი. ამგვარად ხასიათდება გონი. გონითი აქტის ცენტრი კი პიროვნებაა (70,30).

როთჰაკერის თვალსაზრისით, შელერი ადამიანს ცხოველისაგან იმით განასხვავებს, რომ, მას აქვს გონი და არის პიროვნება. შელერისათვის, გონი სიცოცხლის გარეთ მყოფია, ექსისტენციალური დაუკავშირებლობაა ორგანულთან, თავისუფლებაა სიცოცხლის ზეწოლისაგან. ადამიანი გონითი შემეცნებით საგნებად აქცევს გარესამყაროს ნივთებს, საკუთარი თავის ფიზიოლოგიურ და

ფსიქოლოგიურ უნარებს. ადამიანს შეუძლია დაკვირვება, მხოლოდ მას აქვს სივრცისა და დროის კატეგორიები.

როთჰაკერი განსაკუთრებით გამოჰყოფს იმ გარემოებას, რომ, შელერის გონი – სამყაროს, საკუთარი ფიზიკისა და ფსიქიკის საგნად ქცევის აქტთა ცენტრი, არ შეიძლება იყოს სამყაროს ნაწილი. მას არ შეუძლია ჰქონდეს გარკვეული „სად“ და „როცა“. იგი გარემოსაგან თავისუფალია. ამრიგად, შელერის პიროვნება აღემატება საკუთარ თავს და სამყაროს გონი არ შეიძლება გახდეს საგანი, იგი წმინდა აქტუალობაა. (იქვე)

ცხოველის ყოველი ქცევა, ყოველი რეაქცია, რომელსაც ის ასრულებს, ყველაზე „გონიერიც“ კი აიხსნება ცხოველის ნერვიული სისტემის ფიზიოლოგიური მოქმედებიდან. მისი ფსიქიკა ინსტინქტებს, ლტოლვის იმპულსებს და აღქმებს ექვემდებარება. რაც ლტოლვისა და ინსტინქტისათვის საინტერესო არაა, ის არც მოიცემა, ხოლო, რაც მოცემულია ცხოველისათვის, მოცემულია მხოლოდ, როგორც, წინააღმდეგობის ბიო-ფსიქიკური ცენტრი.

სულ სხვა კანონზომიერებაშია ჩართული გონითი არსება. ადამიანის მიმართება (ქცევა) „მოტივირებულია“ წმინდა „so-sein“-ით, საგნად ქცეული ჭვრეტისა და წარმოდგენის კომპლექსით, რომელიც პრინციპულად დამოუკიდებელია ადამიანის ორგანიზმის ფიზიოლოგიური და ფსიქიკური იმპულსებისაგან. ადამიანის ქცევა არის რა ერთხელ კონსტიტუირებული, ბუნებით უსასრულოდ გაფართოებადია, რადგან, „საგანთა სამყარო“ ფართოვდება. ადამიანი თავისი გონის მეშვეობით მოქმედებს ღია სამყაროში.

ცხოველი მხოლოდ იმას აღიქვამს, რაც, მისთვის ბიოლოგიურად მნიშვნელოვანია. ადამიანის აღქმა ფართოა. იგი აღიქვამს არა მხოლოდ საგნებს, არამედ, თავის ლტოლვებსაც. ადამიანს აქვს საგნობრიობის უნარი. ეს იმას ნიშნავს, რომ, იგი საგანთა so-sein-იდან განსაზღვრული რჩება და არა საგანთა da-sein-იდან შევიწროებული. ამით ახერხებს ადამიანი საგანთა განცდას და მათ შემეცნებას, მაშინ როცა, ცხოველი განიცდის მხოლოდ ვიტალურ წინააღმდეგობებს და მდგომარეობებს. ცხოველი ხედავს და ისმენს, თუმცა, მან ეს არ იცის. ცხოველის ფსიქიკა ფუნქციონირებს, მა-

გრამ, რეფლექსიის უნარი თვითცნობიერება არ აქვს. (იქვე გვ.39)

თავად გონი, სუბსტრატის გარეშეა და წმინდა აქტუალობაა. გონის ყოფიერება მისი აქტების თავისუფალ განხორციელებაშია. გონის ცენტრი, „პერსონა“ არც საგნობრივი და არც ნივთიერი ყოფიერება არ არის, არამედ, მუდმივად თვითგანმხორციელებელ აქტთა წესრიგია. პერსონა არსებობს მხოლოდ მის აქტებში და მათი მეშვეობით. ასეთია შეღერის გონის როტაკერისეული დახასიათება.

როტაკერის თვალსაზრისით, ბიოლოგიური ანთროპოლოგიისათვის, განსხვავება ადამიანსა და ცხოველს შორის, ადამიანის ანატომიური აგებულების თავისებურებაა. დიდი მოცულობის ტვინი, გამართული სიარული, კანის მიერ პიგმენტების დაკარგვა, თმის საფარის გაიშვიათება. ამიტომ უწოდა გელენმა ადამიანს „არასპეციალიზებული არსება“, „ნაკლოვანი ცხოველი“. მართალია, კანი ვერ იცავს ადამიანს მტრისა და სიცოცხისაგან, მაგრამ, აქვს შეგრძნების უნარი, მნიშვნელოვანი გრძნობის ორგანო. ადამიანს თავის მსგავს მაიმუნებთან ბევრი საერთო აქვს. მაგ. ბიოლოგებმა აღმოაჩინეს შიმპანზეს 396, და გორილას 385 საერთო ნიშანი ადამიანთან, მაშინ როცა, საკუთრივ ადამიანური მხოლოდ 312-ია.

უკვე პრეისტორიულ ადამიანს ახასიათებს ცხოველისაგან განმასხვავებელი ნიშნები. მაგ. მხოლოდ ადამიანი იცნობს იარაღს, იყენებს თანმიმდევრულად და არა შემთხვევით. მაიმუნმაც შეიძლება გამოიყენოს ჯოხი იარაღად, მაგრამ, ჯოხს არ შეინახავს სხვა შემთხვევისათვის, კიდევაც რომ დაჭირდეს. მაიმუნისთვის ჯოხი არ არის იარაღი, რადგან, არა აქვს ცოდნა მასზე.

ადამიანი ქმნის იარაღს (ბ.ფრანკლინის განმარტებით, ადამიანი იარაღის მკეთებელი ცხოველია). იარაღის შექმნა ბევრად მნიშვნელოვანი ნიშანია, ვიდრე, იარაღის გამოყენება. ამიტომაც, იარაღი ადამიანის პრეისტორიის მთავარი კრიტერიუმი. ადრეული ადამიანიც კი ცნობიერად ამუშავებს ქვას, ხანგრძლივი გამოყენებისათვის.

იარაღის მნიშვნელობა ადამიანის გაადამიანების პროცესში კარგა ხანია ცნობილია. ასე მაგ. ჯერ კიდევ, 1877 წელს, ე.კაპმა იარაღს ორგანოს პროექცია უწოდა. ეს აზრი გაიზიარა სპენსერ-

მაც. მან იარაღს ადამიანური ორგანოს ხელოვნური გაფართოება უწოდა. კაპმა, როტაკერის აზრით, ვითარების მხოლოდ გარეგნული მხარე შენიშნა. კერძოდ, ის, რომ, იარაღი შეენაცვლება ადამიანის ორგანოს. ჯოხი – გაგრძელებული ხელია, ქვა – უფრო მაგარი მუშტი, საჭრისი – კბილებს ჩაანაცვლებს. მაგრამ, მან ვერ შეამჩნია იარაღის სხვა თვისება შეცვალოს კიდევ ადამიანის ორგანოები. რადგან, იარაღი ადამიანის სხეულის გარეთაა, მისი საშუალებით ორგანოს გამორთვაც კი ხდება. ეს აზრი ნათელი ხდება მაღალგანვითარებული იარაღების შემთხვევაში.

მაშინ როცა, ცხოველის ორგანოები, გარემოს შეგუებისას, უფრო სრულყოფილნი ხდებიან (ამას მოითხოვს ფილოგენეზი) და ამით ეს სახეობა ინარჩუნებს სიცოცხლეს, ადამიანის ორგანოები იარაღის გამოგონებით უკეთესნი არ ხდებიან. თვალი არ უძვობესდება სათვალის ან ტელესკოპის გამოყენებით. ტელეფონი არ აუძვობესებს ყურთასმენას, ტანსაცმელი – კანს, საბეჭდი მანქანა – მეხსიერებას. უფრო პირიქით, ჩვენი ორგანოები სუსტდებიან კიდევ იარაღის გამოყენების შედეგად.

ბუნებრივი შერჩევა მთავრდება იარაღის სრულყოფით. ცივილიზაციის განვითარება ეყრდნობა სხეულის ამ გამოთიშვას. ადამიანი ბატონდება ღელამიწაზე სწორედ იარაღის, ტექნიკის მეშვეობით.

როტაკერი იხსენებს სპენსერს, რომელმაც, ადამიანის ადამიანური (სოციალური) განვითარება ბიოლოგიურზე უფრო მნიშვნელოვნად ჩათვალა. ამ თეზისის მართებულობას იზიარებს კუნდტიც. იგი, ცივილიზაციის მთელ მონაპოვარს (ენა, სახელმწიფო, მეცნიერება, ტექნიკა და სხვა) უკავშირებს ინდივიდთა თანამშრომლობას, რაც, არ არის ბიოლოგიური მოვლენა.

ბუნების მარწუხებისაგან თავის დახსნას ადამიანი ცდილობს ეკონომიური, სამეურნეო მოღვაწეობით. ყველაფერი ეს იარაღია ფართო აზრით. მაშასადამე, ადამიანი არის არსება, რომელიც ქმნის ხელოვნურ საგნებს, იარაღებს. ამით იგი თავისუფლდება. ბუნების იძულებისაგან, ქმნის საზოგადოებას და ტრადიციის საშუალებით ცოდნას მემკვიდრეობით გადასცემს. ადამიანმა სწორედ, იარაღის წყალობით გადაარჩინა და შეინახა საკუთარი გვარი. ამიტომ

არის კაცობრიობის ისტორიისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობის იარაღის შექმნა. ალსბერგის თვალსაზრისით, რომელსაც იმოწმებს როთჰაკერი, პირველი ბიძგი ადამიანის გადამიანების გზაზე, ხელის საშუალებით შექმნილი იარაღი იყო. მის მიერ შექმნილი იარაღის გარეშე ადამიანის არსი მოუაზრებელია. არაკორექტულია ალტერნატივის მაძიებელთა კითხვა, იარაღის შექმნა თუ ტვინი? ისინი ერთმანეთს გულისხმობენ, ისინი ერთმანეთით ვითარდებიან.

როთჰაკერის აზრით, სპეციფიკურ ადამიანურია არა მხოლოდ იარაღი, ასევე, ცეცხლის ცნობიერი გამოყენებაც. მხოლოდ, ადამიანმა შეძლო ცეცხლის გამოყენება ცხოვრების პირობების გასაუმჯობესებლად. ადამიანმა გაიგო ცეცხლის მნიშვნელობა. არსება, რომელიც ცეცხლით თბება, მასზე იმზადებს საკვებს, ან ცეცხლის მეშვეობით იგერიებს მტერს, ცხოვრობს სხვა მის მსგავსთან ერთად, უკვე აღარ არის ცხოველი. ცეცხლის შენახვისათვის აუცილებელი გახდა აზროვნება, ადამიანი ამეტყველდა, კერასთან ჩამოყალიბდა ჯგუფი, ოჯახი. ე.ი. ადამიანობისაკენ გზა შემდეგ ფაზებს გადის: იარაღის შექმნა, ცეცხლის გამოყენება, ადამიანთა ურთიერთობა – საზოგადოების ჩამოყალიბება. (68,83)

როთჰაკერს მოჰყავს ვაინერტის თვალსაზრისი ადამიანის წარმოშობის შესახებ. ბოლო გამყინვარების დროს (დაახ. 60000 წლის წინ) ჩნდება Homo sapiens-ი. მას უკვე აქვს თანამედრვე ადამიანის ანატომია, ფლობს მაღალგანვითარებულ საჭრისს. არის მონადირე და შემგროვებელი, გამოგონებული აქვს მშვილდისარი. ადამიანს ძალზე ადრე უყალიბდება „მსოფლმხედველობაც“ – ბუნებისა და სიცოცხლის ახსნის სურვილი. ეს უკვე ჩანს პირველყოფილ ადამიანთა მხატვრობასა და ქანდაკებაში, მაგიურ რიტუალებში, კულტსა და მითებში. ადამიანებმა დაიწყეს მიცვალებულების დამარხვა, თანაც, ცერემონიით. ისახება პრიმიტიული რელიგიური წარმოდგენები. თანდათან ჩამოყალიბდა შრომის დანაწილება, ვაჭრობის ჩანასახი. ძვ. წ. I ათასწლეულიდან, უკვე დაიწყეს ლითონის დამუშავება. ჩნდება ცხოვრებისა და მეურნეობის დღევანდელის მსგავსი ფორმები.

ადამიანსა და ცხოველს შორის განსხვავების დასადგენად

როთჰაკერი იშველიებს არა მარტო ისტორიულ-ევოლუციურ თეორიებს, არამედ, ბიოლოგიურ თვალსაზრისებსაც მიმართავს. ასეთია მაგალითად, ჰოლანდიელი ანატომის, ბოლკის ანთროპოლოგიური კონცეფცია. მან ერთმანეთს შეადარა ადამიანისა და მაიმუნის ბიოლოგიური თვისებები და მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ, მათი ემბრიონები ძალზე ახლოს დგანან ერთმანეთთან, რასაც, ვერ ვიტყვით ზრდასრულ მაიმუნზე. ვითარება სრულიად ეთანხმება ევოლუციის თეორიას, რომლის თანახმადაც, ადამიანი მაიმუნისაგან არ წარმოშობილა, მაგრამ, ჰყავდათ საერთო წინაპარი.

როთჰაკერისათვის განსაკუთრებით საინტერესოა, ბოლკის თეორიაში, სპეციალიზაციისა და რეტარდაციის ცნებებია. მაიმუნის წინაპარი თავდაპირველად ისეთი სპეციალიზებული არ არის, როგორც, შემდგომ ეტაპზე, როცა, უკვე ხეზე ცხოვრობს. ეს წინაპარი ადამიანის მსგავსი იყო. სპეციალიზაცია – შეგუებითი წინსვლაა, მაგრამ, ასევე ხელს უშლის სხვაგვარად განვითარების შესაძლებლობას.

ხოლო ადამიანის შემთხვევაში, არასპეციალიზებულია მრავალი ორგანო. ვთქვათ, ყბა და კბილები ან წინა კიდურები (რომელიც არ არის სპეციალიზებული, ისე როგორც, მაგალითად, ლომის თათი). ასევე არასპეციალიზებული ორგანოა კანი, შემგრძნები ორგანოა მისი ზედაპირი.

რეტარდაცია ნიშნავს შეკავებას, დახანებას, შეფერხებას. შემთხვევითი არ არის, მაიმუნის ემბრიონი უფრო გავს ადამიანის ემბრიონს, ვიდრე ზრდასრული მაიმუნი ადამიანს. ეს იმიტომაც, რომ, ადამიანი მორფოლოგიურად არის შედეგი მაიმუნის იმ ემბრიონისა, რომელიც შეფერხდა და წინსვლაც შეჩერდა. ამ ემბრიონის განვითარება გარკვეული სტადიიდან შენეულა, რეტარდირება განიცადა. რეტარდირების პროცესს ვხვდებით, აგრეთვე, ბავშვის განვითარებაში. ის უფრო ხანგრძლივია, ვიდრე, სხვა ძუძუმწოვრების შემთხვევაში.

როთჰაკერის თვალსაზრისით, ადამიანსა და ცხოველს შორის განსხვავების შესწავლის ახალი ფაზაა პორტმანის გამოკვლევები. მან ყურადღება მიაქცია ჩვილის უუნარობას, უმწეობას და მის ნელ

განვითარებას ცხოველის ნაშეირისაგან განსხვავებით.

ბიოლოგიურად არსებობს ძუძუმწოვართა ორი ფორმა: „ბუდეში მსხდარნი“ და „ბუდიდან გაქცეულნი“. „ბუდეში მსხდარნი“ მცირე ხნით იმყოფებიან დედის სხეულში. „ბუდიდან გაქცეულნი“ სწრაფად ტოვებენ ბუდეს. მათ აქვთ მაღალი ორგანიზაცია, რთული ტვინი, სხეულის სპეციალიზებული აღნაგობა, ისინი დედის სხეულში უფრო დიდხანს იმყოფებიან.

ჩვილი ბავშვი მეტად უმწეოა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, აქვს მოძრაობის თავისუფლება. ჩვილი „ნაწილობრივ ბუდეში მყოფია“, ნაწილობრივ „ბუდიდან გაქცეული“. შეიძლება, მას ეწოდოს „სეკუნდარული ბუდეში მყოფი“, რომელსაც პოტენციურად აქვს „ბუდიდან გაქცეულის“ ყველა უნარი. (პორტმანის ამ გამოკვლევას მიმართავდა ა.გელენიც).

როთჰაკერის თანახმად, განსხვავება „ბუდეში მსხდომთა“ და „ბუდიდან გაქცეულთა“ შორის, პორტმანის მიერ დეტალურად იქნა შესწავლილი. ამ კვლევამ ცხადად აჩვენა, ის რთული გზა, რომლითაც ვითარდება ადამიანი, სრულიად თავისებური და განსაკუთრებულია. მხოლოდ, ადამიანისათვის არის დამახასიათებელი. პორტმანის მიხედვით ადამიანი უფრო ადრეა დაბადებული, ვიდრე, ამას მოითხოვს ნორმალური ვითარება. თუ გამოვიყენებთ ბიოლოგიურ კრიტერიუმს, მაშინ ცხადი გახდება, რომ, ის თორმეტი თვით გვიან უნდა იბადებოდეს. სწორედ, ამიტომ, ახალდაბადებული ჩვილი ასეთი უმწეო. მაგრამ, ასევე ფაქტია, ჯერ კიდევ დედის სხეულში მისი ნერვული სისტემა და გრძნობის ორგანოები განვითარების მაღალ დონეს აღწევს. ადამიანის სამი უნარი – გამართული დგომა, ენა და ტექნიკური მოქმედება – უკვე ემბრიონში მზადდება. ეს სამი უნარი მჭიდროდ არის დაკავშირებული ერთმანეთთან.

მაშასადამე, ადამიანი უკვე ანატომიურად, ონტოგენეტიურად, ფიზიოლოგიურად, დაბადებულია სპეციფიკურ-ადამიანური ქცევისათვის, სოციალური კონტაქტისათვის. ის ცხოვრობს ადამიანთა საზოგადოებაში, მასთან ურთიერთობს, იზრდება, სწავლობს, ითვისებს ტრადიციებს სწორედ, საზოგადოების შიგნით. ადამიანის სომატური განვითარება ხანგრძლივია, და სრულდება 19 წლის

ასაკში, მაშინ როდესაც, სამი წლის ირემი უკვე ზრდასრულია, გორილა კი 7 წლისა.

როთჰაკერის აზრით, პორტმანმა გვაჩვენა, რომ ადამიანის ფსიქიკურ-გონითი განვითარება ბიოლოგიურად დიდად არის განსაზღვრული. პორტმანის შეხედულებით, ადამიანი განსხვავდება ჩვეულებრივ ცხოველებისაგან, რომლებიც იწოდებიან „ბუდეში მსხდომებად“. ე.ი. ადამიანი არ არის „ბუდეში მსხდომთა“, ასე ვთქვათ, პირველადი წარმომადგენელი. მაგრამ, მას მართლაც ბევრი აქვს საერთო ბუდეში „პირველად მსხდომებთან“. სწორედ, ამიტომ, იხმარა მათ მიმართ პორტმანმა ტერმინი „სეკუნდარული“ - „მეორადი“.

როთჰაკერი ასე ხედავს პრობლემის არსს: შელერისა და გელენის თანახმად, ცხოველის სწრაფვა, მისი „დრანგი“ მიჯაჭვულია გარემოსთან. ადამიანს კი შეუძლია დისტანცირება: მას არა აქვს გარემო. ადამიანის დისტანცირების ცნებას როთჰაკერი მკაცრად განსაზღვრავს: ადამიანი ფლობს უნარს განთავისუფლდეს მიჯაჭვულობისაგან, რომელიც ახასიათებს ცხოველს მიდრეკილებების მიმართ. ეს განთავისუფლება არის მხოლოდ უარყოფითი პირობა დადებითი უნარებისა. ადამიანი ჯერ ერთი მჭვრეტელია, და სინამდვილის გამსაგნებელი. გარდა ამისა, საგნად აქცევს საკუთარი „მე“ და ასევე აბსტრაქციისა და ცნებების შექმნის უნართაც არის დაჯილდოებული.

როთჰაკერის შეხედულება, გარკვეული აზრით, იქსქიულის თვალსაზრისის აღდგენაა: ადამიანს აქვს გარემო.

როგორია ადამიანის გარემო?

ცხოველის გარემო წმინდა ბიოლოგიურია, სუბიექტურია, რადგან, ცხოველის ყოველი სახეობა სუბიექტურია. ადამიანს თავდაპირველად ეძლევა სამყარო, რომელიც, მოგვიანებით ვიწროვდება და გარემოდ გადაიქცევა. ეს არ არის ბიოლოგიური გარემო, მაგრამ, მაინც გარემოა, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ: კულტურული გარემოა, და თავად ადამიანის შემოქმედებითი მოღვაწეობის შედეგია.

სურათის ნათლად წარმოდგენისათვის, როთჰაკერი, მიმართავს

ლანდშაფტის აღწერის მაგალითს. ამ აღწერით მიღებული სურათი, ანთროპომორფულია. ჩვენი სიტყვები ცვლიან სურათს უკვე ონტიური მხრით. ადამიანის გარეშე ლანდშაფტის სურათი არ არსებობს. არ არსებობს ზღვის თუ მდინარის ნაპირი, მთა, ტყე, გამოქვაბული და ა.შ.

ამ ლანდშაფტში მოდის და სახლდება ადამიანი. ახლა, ამბობს როთჰაკერი: ხდება აბსოლუტურად საოცარი, ზღაპრული რამ: ადამიანი ქმნის თავის სამყაროს. ადამიანი ცხოვრობს იმ გარემოში, რაც, თავად მისი მზერით და ენითაა პირველქმნილი. ნაპრაღი კლდეში, ქვათა სრულიად ნეიტრალური წარმონაქმნი გადაიქცევა გამოქვაბულად, ე.ი. ცხოვრების ადგილად, თავშესაფრად იმ არსებისა, რომელსაც გამოქვაბულში ურჩევნია ბინადრობა, ვიდრე ტყეში. „გამოქვაბული“, როგორც ასეთი, არსებობს მხოლოდ თავშესაფრის მაძიებელი ადამიანისათვის.

ერთოჰაკერის თანახმად, გამოქვაბულის ცნების ანალოგიურია სხვა ბევრი ცნებაც. ცხოველი, რომელზეც ნადირობენ, მხოლოდ მაშინ არსებობს, როცა არსებობს მონადირე. ის მონადირის არსებობასთან აუცილებელ მიმართებაშია. როთჰაკერი ჩამოთვლის უამრავ სხვა ტერმინს, რომელთაც სწორედ ადამიანის არსებობით აქვთ გამართლება, ადამიანის გარეშე კი, კარგავენ თავის მნიშვნელობას. როთჰაკერის აზრით, ლანდშაფტი, მისთვის დამახასიათებელი დანაწევრებით, ჩვენთვის – ადამიანებისათვის პუნქტებით, მიმართულებათა ორიენტირებით და ა.შ. ცხადია, მხოლოდ ჩვენთვის შეიძლება არსებობდეს. ეს ლანდშაფტი ცხოველებისათვის სხვაგვარია. ამიტომ აქვს ასეთი დიდი მნიშვნელობა „დაბადებაში“ მოთხრობილ ამბავს ადამიანის მიერ ნივთებისა და ყოველივე შექმნილის სახელდების შესახებ. საჭირო იყო მსგავსთა სინთეზი, გაერთიანება, სახელდება, რის გარეშეც არ გვეჩვენოდა ჩვენთვის საერთო – ცხადად დანაწევრებული სამყარო. ადამიანის გარეშე არ არსებობს არც ყურე, არც გამოქვაბული, არც მთა და ა.შ. ისინი შემოქმედების პროდუქტები არიან. საგნები არსებობენ თავითავად, ისინი ჩვენზე მოქმედებენ და ჩვენ მათ განვმარტავთ, ვარქმევთ სახელებს. ამით, მათ როდი ვიმეცნებთ, „შემეცნება“, სიტყვის მკაცრი აზრით, ამ

შემთხვევაში არ გვაქვს.

„მე არ გამოვდივარ – წერს როთჰაკერი, – არც „გულუბრყვილო რეალიზმის“, არც „ფენომენალიზმის“ წინააღმდეგ, პირიქით: ე.წ. სინამდვილე მართლაც გამოცანას წარმოადგენს ზუსტად ისეა, როგორც არის“ (იქვე გვ.61). ხე, მაგალითად, სრულიად დამოუკიდებელია ჩვენი აზროვნებისაგან, და ჩვენი აზროვნების ძალით არ არსებობს: ის ისე არსებობს, როგორც არსებობს, მაგრამ, ჩვენ ვხედავთ ხის ერთ ასპექტს, ჩვენ ხესთან ვცხოვრობთ და არ შეგვიძლია შემოქმედებითად არ ვმოქმედებდეთ. ჩვენგან დამოუკიდებელი სამყარო არსებობს, ის არ არის მოვლენა, მაგრამ, ის არის ადამიანთან ახლო მყოფი, გასაგები, ნაცნობი სამყარო, ის არაა ადამიანის მიერ ახსნილი სამყარო. ახსნა ადამიანის შემოქმედებითი აქტია. და ჩნდება მაშინ როდესაც, ჩვენ წინ რაღაც ახალი, სრულიად უცხო, აქამდე აღმოუჩენილი რაიმეა. ადამიანის მიერ ახსნის შემდეგ, ის თავისთავად გასაგები ხდება, ისეთი გასაგები, რომ, მისგან აბსტრაქტირება ძნელი საქმეა... სწორედ ამ „თავისთავად გასაგებობას“ ებრძვის ფილოსოფია.

როთჰაკერის აზრით, აღწერილი ლანდშაფტი მიმართებაშია ადამიანთან. ასევე, ის ვერ გაიგება ჩვენი სხეულის აგებულების გარეშეც, ჩვენეული იდეა მთის შესახებ მიმართებაშია ჩვენი ფეხების სიმოკლესთან.

ამგვარად, როთჰაკერის თანახმად, ერთ მხარეზეა საილუმოებით სავსე ბუნება, ხოლო მეორე მხარეზე – ადამიანი, ასე და ამგვარად აგებული ორგანიზმით, ამ ტიპის ორგანოებით. ადამიანი ძალზე განსხვავდება ცხოველისაგან, მათი სამყარო კი – ადამიანების სამყაროსაგან. ადამიანი ქმნის ლანდშაფტს. უნდა განვთავისუფლდეთ სავსებით უკრიტიკო გულუბრყვილობისაგან, რომლის მიხედვითაც ყველაფერი რასაც განვიცდით, რასაც ვხედავთ, თავისთავად გასაგებ მოცემულობად ვთვლით, თუმცა ლანდშაფტი – (ეს ნაპირი, ყურე, კლდე, გამოქვაბული, მთა, ტყე) ადამიანის შემოქმედებით სახელდებულია. ადამიანის გარეშე ეს ფენომენები არ არსებობენ. სიტყვა არის რაღაც მოვლენის ახსნა და ფიქსირება.

როთჰაკერის აზრით, ეს ნიშნავს იმას, რომ, ადამიანი რაღაც

ილუზიურს ქმნის, იგი გამოძვინებულია. რეალური პროცესები არსებობენ ადამიანისაგან, ცოცხალი არსებებისაგან სრულიად დამოუკიდებლად, ისინი არიან ისე, როგორც არიან. ხე არსებობს ჩემს გარეშე და სრულიად არ არის დამოკიდებული ჩემზე, ჩემ აზრებზე. მაგრამ, ხე, კლდე, „თავისთავად“ არ არის „ხე“ და „კლდე“. ჩვენ ვცხოვრობთ ამ გულუბრყვილო სამყაროში, მაგრამ, ის არ არის მოჩვენება. „კარგი სუნი“ აზრიანი გამოთქმაა, ატომებს კი სუნი არ აქვთ. მთელი ჩვენი ცხოვრება მიემართება გულუბრყვილო რეალისტურ სამყაროში, იგივე შეიძლება ითქვას ისტორიაზე.

უაზრობაა იმის თქმა, რომ იულიუს კეისრის წინააღმდეგ შეთქმულება ატომთა სამყაროში მოხდა. ამ შეთქმულების ადგილი იყო „გულუბრყვილო“ სამყარო, რომელიც ადამიანის გარეშე არ არსებობს. ის არ არსებობს, ისევე, როგორც, ადამიანის გარეშე არ არსებობს „ყურე“, „გამოქვაბული“, „ნაკადული“ და სხვა.

ამრიგად, ჩვენთვის სრულიად გასაგები უნდა იყოს როტჰაკერის ტერმინოლოგია: ასახსნელი, განსამარტავი, იდუმალებით სავსე არის „სინამდვილე“, ხოლო ახსნილი, გაგებული, განმარტებული არის „სამყარო“. თუ ამ ძირითად ტერმინებს სწორად ვერ გავიგებთ, როტჰაკერის თვალსაზრისი მიუწვდომელი დარჩება. „ადამიანი ახსნის თავის სამყაროს – ვკითხულობთ როტჰაკერთან – ე.ი. ახსნა მიმართულია სინამდვილეზე და ეს სინამდვილე აჩვენებს ადამიანის გარკვეულ სახეს.“ (70,72)

შელერი და გელენი, – აღნიშნავს როტჰაკერი, – „სამყაროს“ უწოდებენ იმას, რასაც მე „სინამდვილეს“ ვარქმევ. იბადება კითხვა: გვაქვს ჩვენ სამყარო ამ სიტყვის შელერისეული გაგებით? დისტანცირების უნარის მქონე ადამიანს ძალუძს კი შეიმეცნოს სამყარო, როგორც ის არის თავისთავად, თუ იგი ცხოველთა გარემოს ანალოგიით ისევე ცხოვრობს გარემოში, მართალია სხვაგვარში, ადამიანურში, მაგრამ, მაინც გარემოში.

როტჰაკერის თანახმად, არსებობს მკაცრი კორელაცია, შესაბამისობა ორ მოვლენას შორის. ერთია – ადამიანი და მისი მდგომარეობა, მეორე – სამყაროს სურათი. სიტუაციიდან გამომდინარე, თავისი მდგომარეობის გამო, ადამიანი ყველაფერს როდი ხედავს.

იმის მიხედვით, რაც შეიმჩნევა, დაინახება სამყაროში, აიგება სამყაროს სურათი. სურათი თავად არის სინამდვილის განჭვრეტითი ხატოვანი კვალი.

როტჰაკერს მოჰყავს ერთი კლასიკური მაგალითი: ტყე სრულიად სხვადასხვაგვარად შეიძლება აღიქვან განსხვავებული მდგომარეობისა და პროფესიის ადამიანებმა. ვთქვათ: მეტყვევებ, მონადირემ, დევნილმა, გლეხმა თუ მოგზაურმა. შეცდომაა ვიფიქროთ, რომ, ეს ასოციაციები ეხება ტყეს, როგორც ასეთს. ტყე როგორც ასეთი, როგორც საგანი, უსიცოცხლო ჩონჩხია, „წიწვიანი ტყე“ კი უკვე კონკრეტული მოცემულობაა. ასე მაგალითად, თუ დევნილისათვის ტყე თავშესაფარია, ტურისტისათვის სასეირნო, დასასვენებელი ადგილია.

„ნიცშე, – წერს როტჰაკერი, – ამ მიმართებებს ნათლად ხედავდა, იგი წერდა: ბანკირი ფიქრობს საქმეზე, ქრისტიანი ცოდვაზე, ქალიშვილი თავის სიყვარულზე. ყოველ ადამიანს აქვს საკუთარი მდგომარეობა, საკუთარი პროფესია, საკუთარი ინტერესები და შესაბამისი თვალთ უყურებს სამყაროს, ხედავს მის განსაზღვრულ მხარეს და ვერ ამჩნევს სხვას.

ხომ არ არის აქ აღწერილი მიმართება იმ მიმართების იგივეობრივი, რაზედაც ლაპარაკობს იქსქიული? როტჰაკერი ტყუილად როდი იხსენებს იქსქიულს, რომლის აზრითაც, ყოველ ცხოველს თავისი საკუთარი გარემო აქვს: ჭრიჭინას სამყაროში არსებობენ მხოლოდ ჭრიჭინას მისაწვდომი ნივთები, ზოჭოს სამყარო – მხოლოდ ზოჭოსია. იქსქიული ფიქრობდა, რომ, ადამიანსაც ზუსტად ასეთი ბიოლოგიური სახის გარემო აქვს.

როტჰაკერის თვალსაზრისი, დიდად განსხვავდება იქსქიულის თვალსაზრისისაგან. როტჰაკერის მიხედვით, ცხოველის ყოველი სახეობა თან ატარებს თავის გარემოს. რადგან, ცხოველის ყოველი სახეობის ორგანოები, ინსტინქტები, მოთხოვნილებანი თანდაყოლილია, უცვლელია, ასევე თანდაყოლილი და უცვლელია ცხოველის გარემოც. ცხოველის თანდაყოლილ ბიოლოგიურ სტრუქტურას შეესაბამება თანდაყოლილი გარემო. ძროხას, აღნიშნავს როტჰაკერი, თავისი სახეობის შესაბამისი ქცევები აქვს, ის

არასოდეს არ ისურვებს ილუსტრირებული გაზეთის გაცნობას.

სულ სხვაგვარია ადამიანის ქცევა, რომლის ზუსტად დასახასიათებლად როტჰაკერი იყენებს ორ ცნებას: ის ლაპარაკობს პოტენციურ და პრაქტიკულ ქცევაზე. პოტენციურად, ე.ი. შესაძლებლობის სახით, მეტყვევს შეუძლია მონადირე გახდეს, მეტყვევს ეს შესაძლებლობა აქვს, მაგრამ, პრაქტიკულად, ე.ი. ფაქტიურად ის ცხოვრობს როგორც მეტყვევ, ამას აიძულებს მისი პროფესია და არა ბიოლოგიური ფაქტორი. რადგან, ადამიანის ქცევა არაა განსაზღვრული ბიოლოგიურად, მას, როგორც როტჰაკერი აღნიშნავს, ძალუძს დადგეს უფრო მაღლა, ვიდრე, მისი მდგომარეობაა, მისი პროფესიაა, მისი მოთხოვნილებაა. ადამიანს ყოველივე ეს შეუძლია პოტენციურად. პრაქტიკულად კი, ადამიანი მოქმედებს თავისი მდგომარეობის, პროფესიის შესაბამისად. რეალურად მეტყვევ ცხოვრობს მეტყვევის სამყაროში, მშენებელი — მშენებლის სამყაროში. თუმცა, ამ შემთხვევაში, ჩვენ ვლაპარაკობთ არა ბიოლოგიურად თანდაყოლილ მიმართებებზე, არამედ, ნასწავლ, ნავარჯიშებ, პროფესიულ მიმართებებზე. ცხოველის სიცოცხლის სტილი ბიოლოგიურად თანდაყოლილია, ადამიანი კი თავად ქმნის სიცოცხლის სტილს.

ადამიანის განცდის საგანი და როგორობა, ფიქრობს როტჰაკერი, ყოველდღიურ ენაში დაილექება. ენას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება სამყაროს სურათის შექმნის დროს. ვთქვათ, ერთი ეთნოსის წარმომადგენლებს ცხენთა ფერის გამოხატვისათვის, აქვთ ორასი დასახელება, მაშინ როცა, მხოლოდ ოთხი დასახელება აქვთ მცენარის. ისინი ცნობენ მხოლოდ იმ მცენარეებს, რომლითაც ცხენი იკვებება. სხვა მცენარეები მათ არ აინტერესებთ. აფრიკელთა ერთ ტომს უდაბნოს ყავისფერის ხუთასი-რვაასი ელფერის დასახელება შეუძლია. სხვა ტომის ენაში ვიპოვით პალმების სახეობების ორმოცდაათ-სამოც სახელწოდებას.

ეს ფაქტები ადასტურებენ, სამყაროს სურათის შექმნაზე დიდ გავლენას ახდენს ინტერესი. თუ ცხენის ფერის მრავალფეროვან დასახელებებს განსაკუთრებული ადგილი უკავია ერთი ეთნოსის (ვთქვათ გუაჩოს) ცხოვრებაში, ეს იმას ნიშნავს, რომ, ცხენი მეტად

მნიშვნელოვანი არსებაა ამ კულტურისათვის. ადამიანები პირველ ყოვლისა იმეცნებენ იმ საგნებს, რომელთაც, მათთვის მნიშვნელობა აქვთ. რაც ჩვენ სავსებით არ გვაინტერესებს, აღნიშნავს, როტჰაკერი, რაც ჩვენ არაფერს გვამცნობს, იმას, უკეთეს შემთხვევაში ბოლოს ვამჩნევთ. სინამდვილის სურათში რაიმე ნივთი მაშინ მონაწილეობს, თუკი ყურადღების ღირსი ხდება.

ეს ფაქტი, როტჰაკერის მიხედვით, სრულიად არ ნიშნავს, თითქოს, ადამიანები საგნებს მხოლოდ საჭიროების ნიშნით ამჩნევენ. ვთქვათ იმას, რაც გვიხსნის მატერიალური გაჭირვებისაგან. უფრო მართებული იქნება თუ „საჭიროების“ ნაცვლად ვილაპარაკებთ „მნიშვნელობის“ შესახებ. ადამიანისათვის მხოლოდ ეკონომიური ვითარება როდია მნიშვნელოვანი, მისთვის ასევე მნიშვნელობის მქონეა ეთიკური, რელიგიური თუ მეცნიერული ინტერესები. რელიგიური მოტივი მრავალი ომის მიზეზი გამხდარა, ისევე, როგორც, წმინდა ეკონომიური ინტერესი ქცეულა არა ერთი დაპირისპირების მიზეზად.

როტჰაკერის აზრით, სამყაროს ცხოვრებისეული სურათი ყოველ კულტურას თავისი აქვს. ეს სურათი ღიდადაა დამოკიდებული ამ კულტურის შემქმნელთა ყოფაზე. შეცდომაა იმის ფიქრი, რომ, სხვადასხვა კულტურათა სხვადასხვა სფეროები ერთნაირ ღონეზე არიან ასე მაგალითად, ძველ ბერძენთა ძირითადი ინტერესი ფილოსოფია და ხელოვნება იყო. ამ დარგებში მათ გასაოცარ წარმატებას მიაღწიეს. ძველ ბერძენთათვის კოსმოსის შემეცნება გაცილებით მნიშვნელოვანი საქმიანობა იყო, ვიდრე ის ტექნიკური შედეგები, რომლებიც აქედან შეედოთ მიეღოთ.

სხვაგვარია ძველი ებრაელების დამოკიდებულება სამყაროსადმი. მათ არ ჰქონდათ ფილოსოფია. „ებრაელები — წერს როტჰაკერი — იყვნენ რელიგიური გენიოსები, ისინი ფილოსოფიისა და მეცნიერების გარეშე ცხოვრობდნენ. (70,80) ეს ფაქტები კულტურათა განსხვავებულობაზე მეტყველებს. ასევე, რომაელთათვისაც ფილოსოფია არ იყო პირველ საზრუნავ საგანთა შორის. რომაელის ინტერესი, უპირველესად, მიმართულია ძალაუფლებასა, სამართალსა თუ მორალზე.

სხვადასხვა კულტურები, სხვადასხვა ხალხები სამყაროს განსხვავებულ სურათებს ქმნიან. თუ ერთი კულტურისათვის დამახასიათებელია განსაკუთრებული ინტერესი ამა თუ იმ პრობლემის მიმართ, ეს სულაც არ მეტყველებს იმაზე, რომ ამ კულტურას სხვა ინტერესები არ აქვს. ეს, უპირველესად, ნიშანია ამ კულტურაში ამ ხედვის, ამ პრობლემის დომინანტობისა. ასე მაგალითად თუ ძველი ბერძნებისათვის მნიშვნელოვანია ისეთი ცნებები, როგორიცაა „კოსმოსი“, „ლოგოსი“, „ეიდოსი“, „საზომი“, „ფორმა“, „ეროსი“ და ა.შ. რომაელისათვის მთავარი სულ სხვა ცნებებია, მაგალითად, „ლირსება“, „ძალაუფლება“, „სამართლიანობა“, „პიეტა“ და ა.შ.

ეს მდგომარეობა იმის დასტურია, ფიქრობს როთჰაკერი, რომ ყოველი კულტურა თავისებურად ხედავს სამყაროს. იგი ეთანხმება შელერს, ღიახ, ადამიანს არ აქვს ბიოლოგიური გარემო, ის მართალია ცხოვრობს გარემოში, მაგრამ, იგი არ არის თანდაყოლილი, ამიტომ, ბიოლოგიური კი არ არის, არამედ ეს გარემო კულტურის ქმნილებაა.

ეროთჰაკერი საგანგებოდ გახაზავს იმ ცნებებს, რომლის მეშვეობითაც ახალ დროში აიგება სამყაროს სურათი. ეს ცნებებია: ცოდნა, ენერგია, ძალა, ძალაუფლება. რენესანსის შემდგომი პერიოდიდან ადამიანის მთავარი მიზანი ხდება დედამიწის ათვისება. ცოდნა იქცა ძალად, დრო – ფულად. ძველი ბერძენი ასე არ აზროვნებდა, მისი ინტერესი სხვაგვარი იყო სამყაროსადმი.

მასადაამე, არსებობს მკაცრი კორელაცია განცდილ სამყაროს აგებულებასა და შინაარსს შორის. ისევე, როგორც, ცხოველისათვის არ არსებობს ლანდშაფტი, ასევე ადამიანიც გარკვეულ ვითარებაში ვერ ამჩნევს იმას, რაც მას არ ეხება, რაც მისთვის უმნიშვნელოა. შეშეცნების დროს უნდა მოვახდინოთ სელექცია, ამიტომ, შეშეცნებული უფრო ღარიბია, ვიდრე სინამდვილე.

ცხოველი დამოკიდებულია თავის გარემოზე, თავის გარემოს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თან დაატარებს. შელერისა და გელენის თანახმად, ადამიანს აქვს არა გარემო (ის თავისუფალია გარემოსაგან) არამედ, სამყარო. ადამიანი ღიაა სამყაროს მიმართ, მას აქვს დისტანცია სამყაროსადმი.

ეროთჰაკერისათვისაც პრინციპულად და პოტენციურადაც ადამიანი ღიაა სამყაროსადმი. ღიახ! ცხოველს აქვს გარემო, ადამიანს – სამყარო. მაგრამ, ადამიანები ცხოვრობენ პრაქტიკულად. კონკრეტული ცხოვრება – აღნიშნავს როთჰაკერი – არის პრაქტიკული. ამიტომ, ადამიანებსაც აქვთ გარემო, თუმცა, ცხოველებისაგან განსხვავებული.

თუ ვამტკიცებთ, რომ, ადამიანი ღიაა სამყაროსადმი და ამავე დროს ადამიანს აქვს გარემო, წარმოიშვება სიძნელე, პრობლემა. ამ პრობლემას ვერ გადაწყვეტს თვალსაზრისი, რომელიც ერთმანეთს უიგივებს ვთქვათ, კონკრეტულ ადამიანს და ფილოსოფოსს, ან კონკრეტულ ადამიანს და ბუნების მკვლევარს. დისტანცირება ადამიანის უნივერსალური, მოუშორებელი ნიშანია. ყველა ნორმალურმა ადამიანმა იცის, რომ მე-სა და სამყაროს შორის გარკვეული მანძილია, რომ საკუთარი თავი და სამყარო არ არის ერთი და იგივე.

ეს დისტანცირება ხდება ადამიანისა და ცხოველის განსხვავების საფუძველზე. ცხოველს ამოქმედებს თანდაყოლილი და უცვლელი ბიოლოგიური ლტოლვა, ადამიანს – ინტერესი, რომელიც არამდგრადია, ცვალებადია. მოქმედების მიზეზია არა წმინდა ბიოლოგიური, არამედ, ექსისტენციალური. ცხოველის მყარ, თანდაყოლილ უცვლელ გარემოს ცვლის ადამიანის გაფართოებადი ცვალებადი გარემო.

პრობლემის დაძლევის მიზნით, როთჰაკერის აზრით, აქცენტი უნდა გადავიტანოთ ადამიანის არსებაზე. შელერის თანახმად, ცხოველს აქვს მიმართება გარემოსთან, ადამიანს კი სამყაროსთან, რადგან, გონით დაჯილდოებულია ადამიანი და არა ცხოველი. თუ ადამიანის გონის წინაშეა არა გარემო, არამედ სამყარო, მაშინ სრულიად გაუგებარი უნდა იყოს სამყაროს განსხვავებულ სურათთა არსებობა. სამყაროს განსხვავებულ სურათთა უშუალო სიმპტომია ენა. მისი საშუალებით სამყაროს სურათი ყოველთვის კონკრეტულია, პრაქტიკულია. და ამავე დროს განსხვავებული, ერთეული, კონკრეტული ადამიანის შესატყვისი. ის რაც ითქვა კერძო, ერთეულ ადამიანზე, შეიძლება ვთქვათ სხვადასხვა კულტურ-

აზე. სხვადასხვა ხალხს, სხვადასხვა კულტურას განსხვავებული ინტერესები, და დამოკიდებულებები აქვთ და ეს ინტერესთა და მიმართებათა სხვადასხვაობა მათი ცხოვრების სტილში აისახება და კულტურაში გამოვლინდება. როგორც განსხვავდება ერთმანეთისაგან ერთეული ადამიანი, ისე განსხვავდება ერთმანეთისაგან სხვადასხვა ხალხის კულტურა.

განსხვავების არსებობა ადამიანის ისტორიული განვითარების შედეგია. მყარ, კულტურულ ფორმებზე უარის თქმა კაცობრიობისათვის იმ ტოტის მოჭრას ჰგავს, რომელზეც, თავად ზის. ეს არის მუდმივი კავშირი გონით ტრადიციასთან.

ადამიანი მოქმედი არსებაა. ეს დებულება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის უმნიშვნელოვანესია, ადამიანი თავადვე წარმართავს თავის ცხოვრებას, ქმნის მომავლის ესკიზებს, პროექტებს. გაშუქებით სწავლობს, მიისწრაფის სრულყოფისაკენ. იმის გამო, რომ, არ არის ბუნებით „დადგენილი“ არსება, იგი თავად ადგენს საკუთარ თავს. დამოუკიდებელი მოქმედებით მოიპოვებს საკუთარ ყოფიერებას (Dasein).

გონითი ფენომენი, რომელიც, იდეალისტებისათვის მყარი პირველადი, საკუთარ თავში ნამდვილი, ბუნებრივი მიზეზებით აუხსნელი მოცემულობაა, პოზიტივისტებისათვის სხვაგვარად ასახსნელი ფენომენია. ყველაფერი რასაც ადამიანი ქმნის, საბოლოოდ ემსახურება ადამიანის თვითშენახვას. ასეთია ზნეობრივი წესები, რელიგიაც კი, რომელიც, საზოგადოების გადარჩენას ემსახურება. აზროვნებაც და ეთოსიც იმავე მიზანს ემსახურება. ინტელექტი, ენა ასევე გამოსაყენებლად მორგებული, ადამიანის შემნახავი, გადამრჩენი ინსტრუმენტებია. ისინი განსაზღვრულია სიცოცხლის სამსახურისათვის, საშუალებანია მიზნისათვის. გენეზისის საფუძველზე, იქნებ გასაზიარებელი იყოს ეს შეხედულება, მაგრამ, ანთროპოლოგები აქ არ ჩერდებიან და მიიჩნევენ, რომ, როდესაც ხდება საშუალებების ემანსიპირება, იმ ვითარებიდან რისთვისაც შეიქმნა, გამოთავისუფლება და იქცევა თვითმიზნად, სწორედ მაშინ იქცევა ის კულტურად. თვითმიზანი ხდება აზროვნება, ზნეობა, რწმენა, ხელოვნება, რელიგია, ფილოსოფია. ამით ანთროპოლოგია

შინაარსობრივ თანხმობას აღწევს იდეალისტებთან, ვისთვისაც გონითი სამყარო თვითმიზანია, პირველადია. მაშინ როცა, პოზიტივისტებისათვის იგი მეორადია.

რა თქმა უნდა, ბუნებაზე გაბატონება და სხეულის ფლობა უპირველეს ამოცანაა, რაზეც ადამიანი ნაკლოვანი არსებაა (როთაკერი იხსენებს გელენს). ამას ადამიანი ახორციელებს უკვე აზრიანი, მაღალ ღირებულებაზე მიმართული ქცევით და არა მხოლოდ უტილიტარისტული მიზნით, როგორც, თვითმიზანს. ცხოველთან ხდება მხოლოდ ბუნებრივი ლტოლვის დაკმაყოფილება და ამ გზით სიცოცხლის გადარჩენა. ადამიანს კი აქვს აზრიანი დისტანცია საგნებისადმი. ეს აზრიანობა მისი ხერხია. მას შეუძლია სამყაროს აღმაცერად, ირონიითაც უცქიროს უშუალო საჭიროების გარეშე, სარგებლიანობის გარეშე, მიზნის გარეშე. სწორედ, მისი ამგვარი უნარებიდან ამოიზარდა ადამიანური არსებობის წესი, რომელიც, სხვადასხვა ინტერესებით არის განპირობებული. იმის გამო, რომ, ადამიანმა „ნაკლოვანი არსებობიდან“ მოახერხოს თავის გადარჩენა, გონიერი არსება ხდება და ამისათვის საკუთარი ხერხი აქვს. ეს ხერხი ცხოველის ქცევის მსგავსად, საჭირო შედეგზე როდია მიმართული. ის არ ემსახურება მხოლოდ წამიერ, უშუალო სიცოცხლის შენახვას, არამედ, ქმნის რაღაც „არასაჭიროს“ ანუ მიზნისაგან თავისუფალს. ის საგნობრივ, მიზანშეწონილ ამოცანას სვამს, როგორც თვითმიზანს, რათა თავისი დამოუკიდებელი სამყარო აავსოს. ჰქონდეს საკუთარი გარემო, მიზანმიმართული კოსმოსი, კულტურა და ცივილიზაცია. ადამიანს ცხოვრებისეული ღირებულებანი თავისით კი არ ეძლევა, არამედ, თავად ქმნის გეგმაზომიერად..

ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში, ტერმინი, ადამიანი არის „განმტვირთველი“ არსება, ა.გელენმა დაამკვიდრა. ამავე ცნებას იხილავს როთჰაკერი თავის წიგნში. იგი მიუთითებს, რომ, ცხოველი აქტივობს, მოქმედებს აქტუალური სიტუაციის გამოწვევის საპასუხოდ. ხოლო, ადამიანი ახერხებს თავი აარიდოს უშუალო ვიტალურად მწვავე სიტუაციებს, შეაკავოს აღზნება და განახორციელოს ის მოქმედება, რომელიც სწორად მიაჩნია, სხვაგვარად იფუნქციოს. ადამიანს აქვს: ხედვის, მეტყველების თუ წარმოდგენის

უზარმაზარი სივრცე, რომელიც, სავსეა სიმბოლოებით. ადამიანს შეუძლია რაღაც სურვილების შეკავება, შეფერხება, მათი არააქტუალიზება. გარე სამყაროს მართვის უნართან ერთად არსებობს ადამიანის სხვა არანაკლებ მნიშვნელოვანი უნარი – კონტროლი საკუთარი ქცევისა.

ადამიანის მოქმედების სტრუქტურა შეიძლება აღიწეროს როგორც რეფლექსური, ანუ ცნობიერების ისეთი უნარი, რომელიც „დამიზნებულია“ შესაძლო ამოცანაზე, რომელიც ადამიანის გარეთ დევს და შემდეგ მიემართება საკუთარ თავს ანუ საკუთარ „მე“-ს. ასე ფიქრობს როთჰაკერი.

გელენის თვალსაზრისზე მითითებით როთჰაკერიც ფიქრობს, რომ, ჩვენი ნებისმიერი მოქმედება, მოძრაობის კომბინაცია მრავალსახა და მრავალფეროვანი. ცხოველსა და ადამიანს შორის განსხვავება სენსო-მოტორიკაშიც დევს. ადამიანს აქვს თავისი სპეციფიკური კომბინაციები აღქმისა და მოძრაობისა. ის რომ, ადამიანი განსაკუთრებული ესკიზია ბუნებისა, ჩანს ელემენტარულ ფსიქიკურ ფაზებში და თვით უმდაბლეს – შეგრძნებების დონეზეც კი. ადამიანს პლასტიკური ბუნების გამო ღია აქვს ჰორიზონტი. იგი გახსნილია სამყაროსადმი, შეუძლია ლტოლვის განდევნა და უარყოფა. ადამიანს ასევე შეუძლია დისტანცირება არა მხოლოდ გარე მოვლენებიდან, არამედ საკუთარი თავიდანაც.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ამ მიმართულების კერძოდ კულტურ-ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წარმომადგენლები თავს არიდებენ ტრადიციულ კლასიკურ-მეტაფიზიკურ პრობლემებს. გელენი მაგ. ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ემპირიულ ფილოსოფიას უწოდებს და თავის მიზნად ისახავს ახალი მეცნიერების შექმნას ადამიანის შესახებ.

კიდევ ერთხელ გავისვენოთ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის უმნიშვნელოვანესი ცნება „გონი“, რომელიც როთჰაკერისათვის არ წარმოადგენს დამოუკიდებელ რეალობას. ის არის მოქმედება, აქტთა შესრულება ან აქტთა გარკვეული წესრიგი, განსახორციელებელი წყობა. გონის ცნება მოიცავს მჭვრეტელ, მგრძნობელ და მოაზროვნე აქტების ერთობლიობას. ადამიანისათვის, სწორედ ამ

აქტების წყალობით ხდება ღია და მისაწვდომი ღირებულებათა სამყარო. ჩვენ მხოლოდ გონის მეშვეობით ვიცით, რომ ვართ ამ აქტების შემსრულებელი პიროვნება. ასე ფიქრობს როთჰაკერი.

ამიტომ იმსახურებს ტრადიციული რაციონალიზმი და იდეალიზმი როთჰაკერის კრიტიკას. იგი იზიარებს ექსისტენციალისტების პათოსს აღნიშნულ საკითხზე. ძალზე ხშირად, იდეალები და ნორმები, რომლებსაც წარმართველად მიიჩნევენ, არ „მუშაობს“ ერთეულისათვის, კერძო ადამიანისათვის. ეს „მაღალი“ იდეები უფრო თავშესაფრის როლს ასრულებენ, სადაც, ადამიანი თავს დაცულად გრძნობს. ისინი ზედროულნი, ზოგადნი, უსასრულონი არიან, მაშინ როცა, მე – ადამიანი ვარ გრძნობადი, დროში მყოფი არსება და ხშირად სხვადასხვა ინტერესები მამოძრავებს.

სხვა კუთხით შევხედოთ, და განვახილოთ ეს აზრი. თამამად შეიძლება ვთქვათ, რომ, კირკეგორიც იმავეს იტყოდა შელერის გონზე, რომელიც, ძირითადად ღირებულებათა სკალაა. მისი მეშვეობით აიგება მაღალი, ადამიანური სამყარო, რადგან, კირკეგორისათვისაც უფრო ღირებული, ცენტრალური პუნქტია სუბიექტის თავისუფლება. (მსგავსება ექსისტენციალისტებთან), ვიდრე, გონის ობიექტურობა. ერთეული თავისუფლებას პოულობს საკუთარ თავში, როგორც, გაურკვევლობას და არა რაღაც მყარ პუნქტს. თუ ამ მყარი პუნქტის ძიება თავისუფლების დასაფუძნებლად უმნიშვნელოვანესია იდეალიზმისათვის, ექსისტენციალისტები მასში ხედავენ საფრთხეს, გაურკვევლობას, შფოთის და ცდუნების რისკს. ასე მაგ: სარტრის აზრით, სწორედ მყარი იდეები აუჩინარებენ ადამიანს, ვინაიდან აიძულებენ ერთეულს დაექვემდებაროს ზოგადს, მარადიულს. ანთროპოლოგების თეზისი, (მაგ: შელერი, გელენი), რომ, ადამიანში მიიღწევა საფეხური, რომელზეც ცნობიერება საკუთარ თავს საგნად აქცევს, ექსისტენციალისტებისათვის საკამათო დებულებაა.

მათი მსჯელობა ამგვარია: მე ბუნებისაგან არ ვიქმნები, როგორც „მე – თვითონ“ მე ვახდენ რეფლექსიას საკუთარ თავზე, მე ვარ საკუთარი თავისაგან ტრანსცენდენტური. მე მხოლოდ ასე უნდა მოვიქცე, რომ, ვიპოვო საკუთარი თავი, მაგრამ, მე საკუთარ

თავს ვპოულობ არა როგორც მყარ მოცემულობას თუ მყარ პიროვნებას, არამედ, როგორც, გაურკვევლობას არჩევანის ზღვარზე მყოფს, გადაწყვეტილებათა მუდმივი პულისირების ველში. ადამიანმა უნდა მოახერხოს წონასწორობის შენარჩუნება. იგი მუდამ რისკავს, ყოველთვის თავიდან სვამს კითხვას. პასუხი, გადაწყვეტილება მუდმივად გაურკვევლობის წინაშე გვაყენებს და მე ვერ მშველის უდროო, მარადიულ ზოგადზე მითითება, ე.წ. იდეალი. (ასე ემართება ჰაიდეგერის man-ს).

„მე – თვითონ“ არ გამოიკვლევა არც ფსიქიკაზე, არც გონზე ან ტრანსცენდენტალურ მე-ზე ზოგადი მოძღვრებით. ის ინდივიდუალურ თვითრეფლექსიაშია, რადგან, არ არსებობს ექსისტენციის „დაზიანის“ რაიმე სისტემა. არსებობს მხოლოდ „ლოგიკური“, ზოგადი სისტემა. არ არსებობს ისეთი სისტემა, რომელიც, ადამიანის ცხოვრებას ამოწურავს და ზედროულად მოაწესრიგებს. ვინაიდან, შინაგანი ცხოვრება არ ფლობს უწყვეტ ყოფიერებას, მე-მ, რომელიც არსებობს მოვლენათა და ინტერესთა მუდმივად ცვალებად ველში, ყოველწამიერად უნდა მიიღოს გადაწყვეტილება, რათა თავისთავთან მივიდეს.

ამის გამო, იასპერსს, რომელიც ძირითადად ექსისტენცზე ფილოსოფოსობს და არა იმდენად „მე“-ზე ანუ „თვით“-ზე, მიაჩნია: ექსისტენცი („მე-თვით“) საერთოდ არ არის კვლევადი ობიექტი. მასზე არ შეიძლება არსებობდეს მეცნიერული ცოდნა, რადგან ვერ ვიპოვით საგნობრივ და ზოგად ცნებებს, ობიექტივირებულს კაუზალობის კატეგორიებში. ამიტომ, თვითცნობიერება ამ აზრით, არც კია ცოდნა. მე შემოიძლია მხოლოდ გამოვადვიო ეს ექსისტენცი.

ტრანსცენდენტალურ ცნობიერებასაც მის მრავალფეროვან რეფლექსიაში („რომლის შედეგადაც საერთოდ გვეძლევა მე), არ ძალუძს შეგვიყვანოს ექსისტენციაში. ექსისტენცია საერთოდ არის ნიშანი, მითითება, ადამიანის იარაღი, რომელიც ის თვითონ არის. და ამ „მე-თვითონში“ ვერ შეიჭრება ანთროპოლოგია. ექსისტენცი ცნებით ცოდნას არ ეძლევა, ადამიანი მხოლოდ გზაა. იგი არ არის მუდმივად განსაზღვრული მოცემულობა.

ექსისტენციალური ფილოსოფიისათვის ადამიანის არსი არ

დევს არც ადამიანის სამყაროს, როგორც, მთლიანობის შემეცნებელ უნარში, არც სიცოცხლის სამყაროდან გონით სისტემაში გადასვლის უნარში, არამედ, მის უნარში არსებობდეს „თავისუფლებაში როგორც რისკში“.

ძველ იდეალიზმში „თავისუფალი“ რაღაც სხვას ერქვა. გავიხსენოთ ი. კანტის განწყობა. თავისუფალი ანუ ლტოლვებისაგან განთავისუფლებული ვარ მაშინ, როცა, მიყვები ზოგად წესებს. როცა, ადამიანი მიყვება ლტოლვებს, რომელთა მართვა არ შეუძლია, იგი ჩართულია ბუნებრივი კაუზალობის რიგში. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ასეთი არსება მაინც თავისუფალია, რაზან, მისთვის მნიშვნელობს ეთიკური და ლოგიკური წესები. როდესაც, ქცევა უკვე აღარ იმართება ბუნებრივი კანონების მიხედვით, ის განისაზღვრება გონების კანონებით. გონების კანონები, ასევე აჩერებს ინდივიდის თვითნებობას. ამგვარი იდეალისტური განწყობის მწვერვალია ჰეგელის თვალსაზრისი, მისი დებულება, რომ, ზოგადი გონი მოქმედებს ჩემში, როცა, მე გონითად ანუ გონების მიხედვით ვმოქმედებ. ეს ზოგადი გონია, მთავარი მოქმედი პირი და სუბიექტი სამყაროს ისტორიისა.

როდესაც, სწორად ვაზროვნებ მაშინ ჩემში აზროვნებს არა კაუზალურ-ბიოლოგიურ-ფსიქოლოგიური აგრეგატი, არამედ, თავად ლოგიკა, ამიტომ, როგორც ბიოლოგიური არსება, ვექვემდებარები ჩემი მოქმედების ლოგიკას, რომლის საფუძველიც ზოგადი (ობიექტური) გონია. აზროვნება, ლოგიკური კანონების თანახმად და ზნეობრივი ქცევა, ეთიკური კანონების თანახმად, მთლიანად თავისუფალია ლტოლვებისაგან, დროულობისაგან, დრანგით სავსე თუ ასოციაციურად მოქმედი ბუნებრივი ცთომილებების შემთხვევითობისაგან. დისტანცია, გათვალსაზრისით, ობიექტივირება, მხოლოდ ადამიანს შეუძლია და იგი მკაცრად იმიჯნება ყოველგვარი ცხოველურისაგან. რაციო-გონება გვათავისუფლებს დრანგისაგან. შელერის მოძღვრებაშიც ჩანს ეს მოთხოვნა, კერძოდ დამორჩილება ზოგადი წესებისადმი ანუ ღირებულებათა სკალის დაცვა.

როთჰაკერი ყურადღებას ამახვილებს სხვა განსხვავებაზეც. ადამიანსა და ცხოველს შორის განსხვავებაა, არა მარტო აზროვნე-

ბაში, არამედ, ჭვრეტით წარმოდგენებშიც. ბავშვი ხატავს შინაგანი სინარულის გამო, რადგან, იგი მზადაა ამ ტიპის აქტიურობისათვის. ადამიანს, შეგრძნებების პოლუსიდან (რომელიც ცხოველსაც აქვს) შეუძლია მიბრუნდეს მჭვრეტელი პოლუსისაკენ. ცხოველი ლტოლვისა და მოძრაობის ერთიანობაა, მისი სამყარო სხეულის სამყაროა. ეს ჯერ კიდევ არ არის ნივთთა სამყარო. ცხოველის შთაბეჭდილებანი „გაფილტრულია“ სელექციურად. ისინი „გამოიჭრებიან“ ლტოლვის შესატყვისად. (სასიამოვნო და უსიამოვნო).

ადამიანში კი პირიქით, თუმცა, შეგრძნებების უნარებიც აქვს, მაგრამ, მასში ჭვრეტითი ელემენტები (რომლებიც, ცხოველებსაც გააჩნიათ. ამის გარეშე ცხოველს არ ექნებოდა სინათლისა და ჩრდილის შთაბეჭდილებანი) ემანსიპირდებიან და აღემატებიან შეგრძნებებს. ამიტომ, ადამიანი ცხოველივით, მხოლოდ, გამოვლენილი სხეულის სამყაროში კი არ ცხოვრობს, არამედ, სხეულებრივი სურათების სამყაროშიც. (ისეთი განსხვავებებიც კი როგორებიცაა „ახლოს“ და „შორს“ ხატოვანი ბუნებისაა.) ცხოველის ჭვრეტა დამოკიდებულია მიზიდვასა და განზიდვაზე. მისი განცდა ვერასოდეს მოიპოვებს დამოუკიდებლობას, რაც, საშუალებას მისცემდა შინაგან სურათთან შეედარებინა შთაბეჭდილება, რომელიც გაათავისუფლებდა განცდილის წარმოდგენის მიერ აღძრული ღრანგის უკუმოქმედებისაგან. ცხოველს ძალუძს ხელოვნური თავშესაფრის და ბუდის აგება, მოძრაობებისა და ხმებისათვის მიბაძვა, მაგრამ, არც ერთ ცხოველს არ შეუძლია იმ სურათის წარმოქმნა, რაც ნანახი აქვს, მაშინ როცა, ადამიანი ძალზე ადვილად აქცევს შთაბეჭდილებების შინაარსს წარმოდგენად. ცხოველს არ აქვს გეშტალტისა და სურათის გაგების უნარი.

როთჰაკერი იმოწმებს კლაგესის თვალსაზრისს, რომ, განსხვავება ადამიანსა და ცხოველს შორის ჯერ კიდევ ჭვრეტის უნარში გამოვლინდება. მისი აზრით, ძველ ადამიანს უკვე აქვს ენა და შეუძლია ხატვა. შემდეგ, ის აღწევს „პრომეთესეული ადამიანის“ საფეხურს ანუ უკვე ფუნქციობს „გონის“ ჩანასახი. მაგრამ, კლაგესის აზრით, ეს გონი ჯერ კიდევ ღრმადია ჩაზრდილი სიცოცხლეში. ადამიანი აზროვნებს სიმბოლურად, მითების საშუ-

ალებით, მოგვიანებით ხდება მისი ჩამოყალიბება ჰერაკლესეზურ მოქმედ ადამიანად. ეს უკვე ნამდვილი გონითი ადამიანია, ადამიანი დღევანდელი გაგებით.

შემეცნების უნართან ერთად ადამიანს უვითარდება ესთეტიკური უნარიც, იმის გამო, რომ, აქვს ჭვრეტის უნარიც. ამგვარად, კლაგესი სხვა გზით მივიდა იმავე დასკვნამდე, როგორიც მიიღეს პორტმანმა და გელენმა – ადამიანს სამყაროში აქვს „ბიოლოგიურად გასხვავებული ადგილი“.

„ინტერესი ალესს სამყაროს კარს“ – აღნიშნავს როთჰაკერი. რაც არ გვაინტერესებს, ის მაქსიმუმ შევამჩნიოთ, მაგრამ, ეს სრულიად არ ნიშნავს რომ ადამიანი მხოლოდ სასარგებლოზეა მიმართული. სასარგებლოს წარმატებით ჩაენაცვლება „მნიშვნელოვანი.“ ადამიანს გარდა პრაქტიკულისა, რელიგიური, ფილოსოფიური, ეთიკური, და თეორიული ინტერესებიც აქვს.

ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ სამყაროს სურათი, რომელიც ადამიანის კვლევითა და აზროვნებით მოიცემა და სამყაროს სურათი, რომელშიც, ადამიანი პრაქტიკულად ცხოვრობს. მაგ. ბერძენი ფილოსოფოსები სამყაროს იმეცნებდნენ ტექნიკური წარმატებების მიღწევის მიზნის გარეშე. თუმცა, ჰქონდათ არაერთი პრაქტიკული მნიშვნელობის აღმოჩენა, მაგრამ, ძველი ბერძენებისათვის ასეთი ინტერესი მეორეხარისხოვანი იყო. ბუნება მათთვის წმინდა მოცემულობას წარმოდგენა. ჩვენთვისაც ჩვეული ახალი დროის ტენდენცია, ბუნების შესწავლა, ჩვენი ნებისადმი მისი დაქვემდებარების მიზნით – ბერძენებისათვის უცხოა. ისინი, მოწოდებით და ცხოვრების სტილით, უპირველესად, ფილოსოფოსნი და ხელოვანნი იყვნენ.

სპეციფიკური სახისაა რომაელთა ფილოსოფიაც. მათი გააზრების ობიექტია პოლიტიკური ძალაუფლება, სახელმწიფო, ეთიკა, ოჯახი, ქონება. დიდი ყურადღება ექცევა სამართლის შექმნას. ე.ი. ამ განსხვავებულ ინტერესებში ჩანს სამყაროსადმი გარკვეული მსოფლმხედველობითი მიდგომა.

ამგვარად, ადამიანიც, ისევე, როგორც ცხოველი, ამჩნევს თავისთვის მნიშვნელოვანს (ანუ რისი შემჩნევაც შეუძლია). სინამდვილე

თავისთავად ამოუწურავი საიდუმლოა. სინამდვილის ცალკეული ფრაგმენტები კი უსასრულოდ ინტენსიური მრავალფეროვნების მქონეა. უნაშთოდ ვერაფერს ვერ ამოვწურავთ, ამიტომ ახდენს ადამიანი სელექციას. ყოველთვის რაღაც შეუმეცნებადი რჩება ამ სინამდვილიდან. მაგრამ, ყოველთვის რჩება შესაძლებლობა სინამდვილის გაფართოებისა, ახალი ცოდნის მოპოვებისა. აქ არცთუ უმნიშვნელო როლს ასრულებს ფანტაზია. სანამ, ადამიანი სინამდვილის გარდაქმნას ცდილობს მოპოვებული ცოდნის საფუძველზე, მას თავის წარმოდგენაში ფანტაზია ენაცვლება. მთელს ამ მსჯელობაში, თუ მივყევით როთჰაკერს, მთავარი ისაა, რომ, ელემენტარული კითხვების გარეშე, ყურადღების გარეშე, თვალსაზრისის გარეშე, არც აღქმა არ არსებობს. ასევე თუ რაიმე ჩვენთვის მნიშვნელოვანი არ არის, არც შემეცნების აქტი ხორციელდება. უკვე, გრძნობაში და არა მხოლოდ ჭვრეტასა და აზროვნების ფორმებში, დევს ყოველგვარი ცოდნის ტრანსცენდენტალურობის პირობა. მნიშვნელობის დებულება, თანაბარი ძალისაა საგნობრიობის დებულებისა.

რაციონალისტების კლასიკური დებულება ამბობდა: „ცნობიერების გარეთ არც ყოფიერება არსებობს.“ ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ ბიოლოგიურ-ემოციური, ექსისტენციალური განათების გარეშე, არც შემეცნება განხორციელდება. კაცობრიობის მთელი თაობების მიერ მოპოვებული ცოდნა, მხოლოდ, მცირე კუნძულია სინამდვილის ოკეანეში. მაგრამ, მთავარი ისაა, რომ, ადამიანს ძალუძს სინამდვილის შემეცნება – ამბობს როთჰაკერი (70,150).

პრაქტიკულად, ადამიანი ცხოვრობს ფენომენტალურ სამყაროში, რომელსაც იგი ინტერესის შესაბამისად ირჩევს. ადამიანი გარემოს ქმნის თავისი ინტერესების შესატყვისად. გავიმოვრებ უკვე ნათქვამს: თუ ცხოველი მიჯაჭვულია ლტოლვაზე, დრანგზე, გარემოზე და თავის გარშემო ატარებს ამ გარემოს, ადამიანი, როგორც, შელერს და გელენს მიაჩნდათ, თავისუფალია დრანგის არტახებისაგან. ე.ი. დრანგისაგან განთავისუფლება ნეგატიური გამოთქმა პოზიტიურად გამოითქმულისა. როგორც „სამყაროსადმი ღია“, ადამიანს შეუძლია საგანთა Dasein-ი ანუ მათი წინააღმდეგობა ფრჩხილებში

ჩასვას და Sosein-ზე გაამახვილოს ყურადღება. ე.ი. მას შეუძლია სინამდვილისადმი დისტანცირება. ამიტომაც ადამიანი მკვლევარიც და არა მხოლოდ პრაქტიკოსი. მას შეუძლია შემეცნება უბრალოდ ცნობისმოყვარეობის გამო, ცოდნის წყურვილით.

ამით დასტურდება, რომ, ადამიანი დისტანციური არსებაა. მაგრამ პრინციპულად შეუძლია საგნისადმი დისტანცირებასაც აღემატოს. შეუძლია არსებული სამყაროს ტრანსცენდენტირებაც. შეუძლია მოვლენის მიღმა გამოიმუშავოს თავისთავადი ნივთის იდეა. საერთოდ, სამყაროს იდეაც აქვს. მისთვის სამყარო გარემოს სახით ვლინდება. ე.ი. ადამიანმა თავიდანვე აირჩია ფილოსოფოსობის გზა, აკი ძველ საბერძნეთში ფილოსოფია დაიწყო იმის აღმოჩენით, რომ, არის ერთიანი უცვლელი ყოფიერება და ცვალებადი მოვლენები. სამყაროსადმი დისტანცირება ადამიანისათვის მოუცილებელი ნიშანია და ახასიათებს ადამიანს არ მხოლოდ ფილოსოფოსობის დროს.

კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის მნიშვნელოვანი რამდენიმე მომენტი: 1. ცხოველის თანდაყოლილი დრანგის ნაცვლად, ადამიანთან ჩნდება ინტერესი, უფრო შორს მწვდომი, მოძრავი, ვიდრე დრანგი. (როთჰაკერს აქ შემოაქვს ექსისტენციალური ინტერესიც, რომელიც, არ არის ბიოლოგიური.) 2. ცხოველის მყარი სტრუქტურის ნაცვლად – ადამიანის „ცხოვრების სტილი“ (ცხოველთან გარემო მიმართებაშია მის სტრუქტურასთან. ადამიანთან ცხოვრების სტილთან.) 3. ცხოველის გაქვავებულ გარემოს უპირისპირდება ადამიანის გაფართოებადი, მოძრავი სამყარო.

როგორ დავასაბუთოთ ეს? უპირველესად, გავცნოთ ადამიანის რეალურ მოქმედებებს. (რადგან, არ გადავიჩნებთ მეტაფიზიკაში). ადამიანები ძირითადად ისე აზროვნებენ, როგორც ცხოვრობენ. ასე მაგ. მესაქონლე ხალხი ძირითადად ატარებს მესაქონლის შესატყვის განცდას და გამოხატავს მას. ზღვაოსანი ხალხი – ძირითადად, ზღვასთან დაკავშირებულ განცდებს. ცნობიერების შინაარსი აისახება ენის ლექსიკურ მარაგში (მნიშვნელოვან შედეგს მივიღებთ ამ თვალსაზრისით თუ ერთმანეთს შევადარებთ ანთროპოლოგიურ

და ენათმეცნიერულ მონაცემებს) – სამყაროს სურათი ენის სინტაქსურ წყობაშიც ჩანს. შეიძლება ამ შემთხვევაში ვილაპარაკოთ „თვით გამოხატვაზე“, „თვითგამოთქმაზე“ ე.ი. სინტაქსში ჩანს სამყაროს სურათის ზოგადი კონტური, ჩონჩხი ანუ ფორმალური მხარე. მას კი გამოავლენენ განწყობები, აზრის სტრუქტურები, ჭვრეტის სქემები, დინამიკური მოძრაობები და სხვა (67,157).

დღეს, ძალზე გავრცელებულია აზრი, რომ, ადამიანი ისტორიული არსებაა. როთჰაკერის შეხედულებით, „ისტორიული“ კრებითი ცნებაა. ამიტომ, ყურადღებას ამახვილებს მოსაზრებაზე: ნამყო ადამიანის კონსტიტუციური ფაქტორია. კაცობრიობას, ყოველ ერს თუ ინდივიდს აქვს საკუთარი ბიოგრაფია. ისტორია ფონია, სადაც, მიმდინარეობს ადამიანის ცხოვრება. ადამიანები, ინდივიდთა ჯგუფები ავლენენ ობიექტივაციის უნარს ენაში, სხვადასხვა სოციალურ ორგანიზაციებში. მათში მოცემულია აზროვნების, გრძნობის, ქცევის და საზოგადოებრივი კავშირების გამოკვეთილი ფორმები. ობიექტივაციის ადამიანური უნარის გამო ყალიბდება გარკვეული ჩვევები, ზნე, წესები, ადამიანებიც მეორეებიან და მყარდებიან. მოძრავ, ცვალებად ცხოვრებისეულ მოვლენებში ისინი ხდებიან განსაზღვრული, ძირეული ფენომენები. ამ ფენომენებს, ნ.ჰარტმანმა ჰეგელის გავლენით „ობიექტური გონი“ უწოდა.

თავად როთჰაკერი, აღნიშნულ ცნებას იშვიათად ხმარობს. მიუხედავად იმისა, რომ, იზიარებს აზრს „გამყარებული ფორმების“ არსებობის შესახებ. იქნება ეს ქრისტიანული, ბუდისტური სიყვარული, თუ ანტიკური ეროსი. საინტერესოა, რომ, ამ გრძნობებმა, ემოციებმა, აზრის მსგავსად ფორმის სახე მიიღეს. მთელი ტრადიცია ამგვარი გამყარებული ფორმებია და სხვა არაფერი. ადამიანი მუდმივ მიმართებებშია ტრადიციებთან. ისინი მართალია იცვლება, მაგრამ, ძალზე ძნელად.

აზრის საილუსტრაციოდ როთჰაკერს მოჰყავს ენის მაგალითი. ენა ცოცხალი ორგანიზმია, მუდმივად მოძრაობს, განიცდის ცვლილებებს, ეს ყოველთვის აისახება მეტყველებაში. სამაგიეროდ, მეტად მყარია ბგერების არსებობა ენაში, ისინი ძალზე ნელა ან თითქმის არ იცვლებიან. ასევე, ნაკლებ ცვალებადია მაგ. ენის

გრამატიკული ფორმები, რომლებიც, საუკუნეების განმავლობაში უცვლელია. გამყარებული ფორმები ნაკლებად ემორჩილება რევოლუციურ სულისკვეთებას. კაცობრიობის ისტორიაში არსებობს მყარი, უცვლელი სიდიდეები, რომელთა მეშვეობით, ისტორიული განვითარება უწყვეტობას ინარჩუნებს. ახალი ეპოქა ამოიზრდება ძველიდან, მიუხედავად, სოციალური კატაკლიზმისა, თუ პოლიტიკური ცვლილებისა.

გამყარებულ ფორმებზე უარის თქმა, უარის თქმა კულტურაზე, რომელიც აერთიანებს ადამიანთა ჯგუფებს, ერებს, რეგიონებს, ჰგავს იმ ტოტის მოჭრას, რომელზეც ვსხედვართ. ამიტომ არის გონითი ტრადიციის, კულტურის შენახვა ადამიანისათვის უმნიშვნელოვანესი მოვალეობა, რომლის დავიწყებაც, არმოვლაც დაანგრევს ადამიანობის ველს და დაეშვება არსებობის პირველყოფილ საფეხურზე.

გონითი ტრადიცია კარგად ჩანს ენაში. ისევ როთჰაკერს მოვიშველიებ. სამყაროს სურათში აღიბეჭდება ის, რაც, ამა თუ იმ ენის მქონე სუბიექტების ყურადღების ცენტრში ექცევა, ფიქსირდება და სინამდვილის ფართო პანორამიდან ამოირჩევა. მასში კარგად ჩანს ამა თუ იმ კულტურისათვის დამახასიათებელი ნიშნები, განსხვავებული სხვა კულტურების სიმბოლოებისაგან. იგივე შეიძლება გვეთქვას ხელოვნებაზეც, ტრადიციულ სამართალზე.

ინდივიდუალური თუ ჯგუფური ისტორიის ანალიზი აჩვენებს, რომ ნამყო ახდენს კონსტიტუციურ ზემოქმედებას აწყმოზე. აწყმოს სტრუქტურაში ძალზე დიდია ენობრივი, რელიგიური, ფილოსოფიური თუ მეცნიერული ტრადიციის როლი.

კარგადაა ცნობილი, მეცნიერული აზროვნება ვითარდება სამყაროს ახსნის პერიოდიდან, როცა, ლოგოსი გამოეყო მითოსს. მოხდა სხვადასხვა სფეროთა რაციონალიზაცია, მაგრამ, ადამიანთა აზროვნებამ მაინც შემოინახა მითიური ფენა.

როთჰაკერი იხსენებს, როგორ შეცვალა ახალ დროში კოპერნიკის ჰელიოცენტრულმა სისტემამ, პტოლომეს გეოცენტრული სისტემა. შედეგად, სამყაროს სრულიად სხვა ასტრონომიული სურათი მივიღეთ. მაგრამ, მიუხედავად იმისა, რომ, დღეს ჩვენთვის მზე

სულაც აღარ არის ღვთაება, და ჩვეულებრივი ვარსკვლავია სხვა ვარსკვლავთა შორის, ენამ მაინც შემოინახა მისი მითიური ხედვა, ისევე, როგორც, „გულს“ ყოველთვის არ ვხმარობთ ანატომიური აზრით და არც მთვარეს დაჰკარგვია ოდინდელი „მისტიკური შარავანდელი“ ილუმინაციისა. ასე არ იქნებოდა სამყაროს სურათი მხოლოდ რადიკალურად რაციონალიზებული რომ იყოს.

ადამიანისათვის ძალზე ახლობელია და უყვარს მითიურ-პოეტური გეშტალტები, რაც ჩვენი გრძნობადი შთაბეჭდილებების კორელატებია. ადამიანს არ სურს, სამყაროს სურათი მხოლოდ მკაცრად რაციონალიზებული იყოს.

ძველ, ტრადიციით მდიდარ ენებს აქვთ როგორც ძველი, ასევე ახალი ფენობრივი შრეები. ენა სავსეა ლოგიკური და მითოსური ელემენტებით. ძალმოსილების მხრივ, ძველი ისეთივე ძლიერია, როგორც ახალი. როდესაც აღტაცებული ვართ ვარსკვლავებით მოჭედული ცის სილამაზით, მაშინ სულაც არ ვაზროვნებთ ას-ტრონომიით.

დღევანდელმა ადამიანმა, მართალია, დიდი დოზით დაჰკარგა ღრამის, რომანტიზმის ენა, რადგან, იგი ჩართულია ცხოვრების ტექნიკურ, დინამიკურ რიტმში. მას თითქოსდა აღარ ცალია მყარი ადამიანური ღირებულებებისათვის თუ განცდისათვის. მისთვის საკმარისი აღმოჩნდა ბანალური ხელოვნება, (ტერმინიც კი გაჩნდა „მასობრივი კულტურა“. XX საუკუნემ შექმნა „სანახაობის კულტი“). ნამდვილი, ღირებული ხელოვნების შექმნისათვის აუცილებელია ადამიანი „ამოერთოს“ სიცოცხლის დინებას და მაღალი ესთეტიკური ინტერესით მიემართოს სინამდვილეს.

ანთროპოლოგიურმა კვლევებმა კარგად უჩვენა, მხოლოდ ადამიანს აქვს დისტანციაზე ყოფნის უნარი. როტჰაკერი ამ აზრის გასამყარებლად მოიხმობს ჰერმან ვაინის გამოკვლევას, რომლის თანახმად, ადამიანი ცხოველისაგან განსხვავდება „რეფლექსურობით“. მაგ: ძალღს აქვს გახარების უნარი, მაგრამ არ იცის რომ უხარია. ადამიანთან კი განცდას თან ახლავს ცოდნა.

ვაინის დასკვნები ეხმიანება შელერისას შელერს მიჰყვება, რომ ადამიანისათვის ერთ-ერთი მთავარი უნარი ღრანგისაგან განთავი-

სუფლებაა და აქვს საგნობრივი ცნობიერება, როგორც გარე, ასევე შიგა სამყაროს მიმართ. „ადამიანს საკუთარი თავი ხელთა აქვს, იგი დამკვირვებელია“. როტჰაკერის თვალსაზრისით, ამგვარი ხედვა შეიძლება მივიჩნიოთ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საბოლოო საფეხურადაც.

ის, რომ, ადამიანს საკუთარი თავი ეძლევა, ამით იგი თავის თავსაც აფუძნებს, ქმნის, ადგენს. როტჰაკერი იხსენებს პლესნერის მაგალითსაც, ისევე როგორც, მსახიობი თამაშობს თავის როლს, ასევე შეუძლია ადამიანსაც გაითამაშოს საკუთარი თავი, საკუთარი ყოფიერება და აგრძელებს პლესნერის თვალსაზრისის ციტირებას. თამაში ცხოველსაც შეუძლია, მაგრამ, ადამიანი არ თამაშობს მხოლოდ ამწუთიერად, იგი საკუთარი ყოფიერების (ცხოვრების წესის) მოთამაშეა. „მე“ – როგორც პიროვნება „გახსნის“ საკუთარ თავს, როგორც სხვისთვის, ასევე საკუთარი თავისთვის, საკუთარ მოცემულობაზე აღმატებით ტოვებს იგი ცხოველის დონეს და მოიპოვებს თავისუფლებას. ბუნებას „მე“ არ აქვს, ღმერთი მთლიანად „მე“-ა, ადამიანი კი ღვას მათ შორის და ავლენს თავის მე-ს. ადამიანი არ ემთხვევა იმას, რაც არის.

ადამიანისათვის სხეულის ფორმები, ტემპერამენტი, ნიჭი თუ წარმომავლობა შემთხვევითია და ძალზე კარგად იცის, იმის გამო, რომ, ადამიანი დისტანციური არსებაა. პლესნერისათვის იგი ისეთია, როგორადაც საკუთარ თავს გაიგებს.

ადამიანს შეუძლია გარე და შიგა სამყაროების გამოკვლევა, ასევე მისი გრძნობის ობიექტად ქცევა. შეუძლია საკუთარი თავის ჰოყოფაც და უარყოფაც, მისით აღტაცებაც და შეზიზღებაც. ადამიანმა იცის, მას არა მხოლოდ სხეული აქვს, არამედ, იგი მასში წარმოდგება, მისით ავლენს მიმართებებს გარემოსთან, მას შეუძლია სიცოცხლის მდინარეებს დაუპირისპირდეს, მოახდინოს არჩევანი. ადამიანი ცხოვრობს დროში, ღვას საკუთარ თავსა და საგნებს შორის. ადამიანი დისტანციის უნარით მიდის არა მხოლოდ საგნამდე, არამედ, საგნობრიობამდე. არა მხოლოდ არსებულამდე, არამედ ყოფიერებამდეც. დისტანცია შემეცნების გარდა ღირებულებით, იდეის, იდეალის მიმართაც ფუნქციონირებს. მეტიც,

ეს ეთიკურ-რელიგიური მეტაფიზიკური დისტანცია უერთდება კოგნიტურს და მისი საფუძველიც კი ხდება.

ადამიანს ასევე აქვს უსასრულო იდეა, ის გახსნილია უსასრულობისადმი და შეუძლია სამყაროს ტრანსცენდენტირება ამ გზით. უსასრულობის იდეას ემატება მავალდებულებელი იდეები სიკეთის, ჭეშმარიტების და სხვა ღირებულებანი. თავისუფლების იდეის გარეშე ადამიანს არ ექნებოდა ღირებულებებზე მიჯაჭვულობის განცდა. ცხოველისაგან განსხვავებით ადამიანს აქვს გაცნობიერების უნარი, იმის განცდა, რომ, იგი თავისუფალია ან ტყვეა. აბსოლუტზე იდეის გარეშე არც სასრულო მოგვეცემოდა. საზღვრის გადალახვის იდეის გარეშე, არც საზღვრის განცდა გვექნებოდა. ამ კორელაციებში კარგად ჩანს იდეისა და ადამიანური განცდის ურთიერთქმედება.

შედეგი ამ მსჯელობისა იგივეა, რაც ზემოთაც დავინახეთ. ადამიანის ცხოველისაგან ძირითადი განსხვავება თავს იყრის დისტანცირების თავისუფლებაში, რაიმესადმი პირისპირ დგომის უნარში. იქნება ეს მოვლენა თუ ღირებულებითი მოთხოვნა.

მაგრამ, რეალურად ეს არც ისე მარტივად ხორციელდება – ფიქრობს როთჰაკერი. ადამიანი მიუხედავად, იმისა, რომ, მას აქვს განცდა თავისუფლებისა, აქვს სამყაროს იდეა, მასზე მაინც დიდია გარემოს დაწოლა და საფრთხე ჩაიკეტოს ემპირიულ მოცემულობაში. ამის არა ერთი მაგალითი გვაქვს, როგორც, კერძო ადამიანის პირად ცხოვრებაში, ასევე ისტორიაში (იქნება ეს ინტელექტუალური უპატიოსნება, მცირედით დაკმაყოფილება, ზნეობრივი დაცემის ხარჯზე კეთილდღეობის მოპოვება. ამიტომ იყო, რომ, ამგვარ ვითარებაში ადამიანის ჩადირვას ფიხტემ და ჰაიდეგერმა უპიროვნო ადამიანი – Man-ი უწოდეს). ყოველდღიურად შეიძლება ჩვენ თავში აღმოვაჩინოთ ინერციისადმი მიწებება, ინერტულობა, სიზარმაცე, აზროვნების გადაწყვეტილების მიღების უუნარობა, სიმამაცის ნაკლებობა. ყოველივე ეს ადამიანისათვის ძალზე ჩვეული მდგომარეობაა, მაგრამ, ანთროპოლოგიისათვის ჯერ კიდევ არ არის გადამწყვეტი.

როთჰაკერს, აზრის უფრო მეტად ნათელყოფისათვის შემოაქვს

ადამიანური გარემოს ცნებაც. ზემოთ აღწერილი მდგომარეობა შეესაბამება ადამიანის არსებობას გარემოში, როგორც გრძნობადი, ინდივიდუალური არსებისა. სამყაროში არსებობას ადამიანი იწყებს მაშინ როცა, იწყებს აზროვნებას, რეფლექსიას. თავისუფლების იდეის მეშვეობით, ბუნებრივი შემთხვევა ბედისწერად იქცევა. ცხოველს არ შეიძლება ჰქონდეს ბედისწერა, რაზან, არ აქვს შესაძლებლობანი ამგვარად თუ იმგვარად ცხოვრებისა. ადამიანს კი აქვს ერთიანობის, იდენტობის, ზოგადობის, მთლიანობის იდეები, რომელთა მეშვეობითაც ადამიანი გადალახავს პიროვნული განცდის ზღურბლს.

ადამიანი გარემოშია მაშინ როცა, არ ფიქრობს იმაზე, იმის შესახებ, რომ, ამ გარემოს უკან იმალება რაღაც მთელი, რომლის ასპექტიც გარემოა. ვერ ვიტყვით, რომ სამყარო გარემოს უსწრებს. მთელი ემატება, ავსებს გარემოს, მაგრამ, მასზე არ დაიყვანება. ადამიანის უძლიერესი უნარი ტრანსცენდენტურობისა გარემოს შინაარსეული განცდით არ იცვლება. ჩვენ ჩვეულებრივ განვიცდით გარემოს, სულერთია ვხდით თუ არა მას გასაგებს, გავდივართ მის გარეთ თუ არა.

ასე უახლოვდება როთჰაკერი გადამწყვეტ პუნქტს, რომელიც ცხადყოფს ადამიანის კავშირს გარემოსთან. ისმის კითხვა, გვაქვს რა წმინდა გასაგნების უნარი, რატომ ვექცევით გარემოში? ჩვენ ხომ გახსნილები ვართ სამყაროს მიმართ, მაშინ რა გვაიძულებს გარემოში ყოფნას? პასუხი, როთჰაკერის აზრით, შეიძლება ამგვარი იყოს: ეს არის ადამიანის, როგორც ბუნებრივი არსების ქცევა, რომელიც ადამიანს გარემოსაკენ უბიძგებს.

ჩვენ არა მხოლოდ ვიმეცნებთ საგანს ცნებითი სისტემის მეშვეობით, არამედ, ვმოქმედებთ, ვიქცევით. ქცევა კი შეიძლება მხოლოდ განსაზღვრული თვალსაზრისით, განსაზღვრული პოზიციიდან. ეს გარდაუვალია. ამით ხდება სამყაროს სურათის შექმნა.

მართალია ყოველი ქცევა სიტუაციაში ხორციელდება, მაგრამ, ყოველთვის სიტუაციით არ არის ნაკარნახევი. ადამიანიც ცხოველივით, სიტუაციაში მოქმედებს. იმ განსხვავებით, რომ, შეუძლია სიტუაციის გაანალიზება, მასში გონითი შეჭრა, თუმცა, არ შეუძლია

სიტუაციიდან ამოხტომა. სიტუაცია მეტად მძიმე და რთული კერძო ფაქტია. ჩვენ არ ძალგვიძს ცოცხალი სიტუაცია სრულად მოვხსნათ. სიტუაცია კი, იგივე გარემოა. გარემო სიტუაციებისაგან შედგება. სამყარო სიტუაციებისაგან თავისუფალია. მე მხოლოდ სიტუაციაში ვანხორციელებ ქცევას. ცოცხალი მყარად იმყოფება სიტუაციაში ანუ ის დინამიკურია, მუდამ ჩართულია გარემოში ან ქმნის სიტუაციას შინაგანი აქტივობით. ცხოველი მთლიანად სიტუაციის ტყვეა, მას არ შეუძლია მისი მოხსნა, ფენომენების დაშლა, მთავრისაგან მეორეხარისხოვანის გამოყოფა, საგნად ქცევა.

მაგრამ ადამიანსაც ყოველთვის არ შეუძლია, ყველაფრის გასაგნება. ამიტომ, ხშირად რჩება სიტუაციის ტყვედ. ადამიანი ყოველთვის ვერ ახერხებს წინ აღუდგეს დრანგს, გარეგან თუ შინაგან იძულებას, ცდუნებებს. სიტუაცია იცვლება იმის მიხედვით თუ როგორ განიცდება სიტუაცია. სწორედ, განცდა ქმნის სიტუაციას. სიტუაცია ყოველთვის პრაქტიკულია, ყოველი სიტუაცია არის ქცევით გარემოს მოდიფიკაცია. ადამიანი სხეულებრივი არსებაა, რომელიც, მუდამ სიტუაციის დაწოლას, გავლენას განიცდის. კონკრეტული ადამიანი სასრული არსებაა, არსებობს განცდილ სივრცესა და დროში, მაგრამ, როგორც სასრულ არსებას ასევე შეუძლია დაისახოს მიზანი და მიაღწიოს მას, ეს კი ცოტა როდია. ადამიანი მუდამ ცხოვრობს ბიოცენტრული განცდისა და ექსცენტრული შემეცნების ზღვარზე. მას არა მხოლოდ ქცევა აიძულებს რაიმე თვალსაზრისით მოქმედებას მიზნის მისაღწევად, არამედ, შემოქმედებითი აქტივობაც. დისტანცირება, მარტო გარემოს მიღმა გასვლით არ მიიღწევა. არამედ, თავად ამ გარემოშიც. არა მხოლოდ ექსცენტრულად, არამედ რეალობაშიც.

როთჰაკერს ამჯერად იმის თქმა სურს, რომ განსხვავება ადამიანსა და ცხოველს შორის ჩანს არა მხოლოდ აზროვნებაში, არამედ, უკვე ჭვრეტის პროცესში. ე.ი. ადამიანური სპეციფიკა ისაა, რომ, იგი არის მჭვრეტელი, მოაზროვნე და მნებელი არსება. ცნებით დონეს ადამიანი აღწევს, მაშინ როცა, სიცოცხლეს „აჩერებს“. ადამიანი ისტორიულად საკმაოდ დიდხანს ცხოვრობდა გონის გარეშე ანუ რეფლექსური აზროვნებისა და ნების გარეშე.

მაგრამ, იმთავითვე განსხვავდებოდა ადამიანური ჭვრეტის უნარი ცხოველის შეგრძნებისა და აღქმისაგან. შეგრძნება ყოველთვის მიმართულია წინააღმდეგობაზე. ის იმართება დრანგის მიერ, ადამიანი გადალახავს ცხოველურ დრანგზე მიჯაჭვულობას, მაგრამ, ალტერნატივას არ აყენებს დრანგსა და საგნობრივ აზროვნებას შორის. არა აზროვნება, არამედ, ჭვრეტის უნარი ენაცვლება დრანგს. (ამიტომაც არ შეუძლია ცხოველს ხატვა. რადგან, ხატვის უნარი ჭვრეტის სფეროში დევს. ცხოველს არ შეუძლია გეშტალტისა და მონახაზის იზოლირება.)

სინამდვილის ქვალიტეტური ბუნება ჯერ განცდილი უნდა იყოს, ჭვრეტაც ერთგვარი განხილვაა სინამდვილის. სწორედ, ეს არის ადამიანის ესთეტიკური უნარი. ჩვენ გვაქვს არა მხოლოდ პრაქტიკული შთაბეჭდილებანი, არამედ, მათ მიღმაც შეგვიძლია რაღაცის „დანახვა“, „მოსმენა“, მათით გატაცება. ადამიანი ათასობით წლები ცხოვრობდა, მანამ, სანამ, ცნებით აზროვნებას მიმართავდა. მაგრამ, მთავარი უნარი, უნარი ჭვრეტისა მასში იმთავითვე არსებობდა. ამიტომ მოახერხა ადამიანმა, როგორც ბიოლოგიურმა არსებამ, დასაბამი მიეცა სრულიად სხვაგვარი არსებობის წესისათვის, რომელიც უკვე აღარ ეტევა „სიცოცხლის“ ფარგლებში და წმინდა ანთროპოლოგიურია.

რა დასკვნა შეიძლება გამოვიტანოთ როთჰაკერის თვალსაზრისიდან, მოკლედ შევაჯამოთ უკვე ნათქვამი: მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანი ცუდადაა შეგუებული გარემოსთან, ნაკლოვანი არსებაა, მას აქვს უნარი თავად განსაზღვროს საკუთარი თავი, განაზოცხლოს თავის ყოფიერება. საკუთარი თავის განსაზღვრა კი მოითხოვს აქტიურობას, მოქმედებას. ადამიანის „არასპეციალიზება“ უპირველესად ვლინდება მის არადეტერმინირებულობაში. ის პლასტიკურია, არ არის მიბმული თავისი ორგანოებით სინამდვილის რომელიმე ერთ უბანზე. შეუძლია თავის ქცევის ხერხების განსაზღვრა, ამიტომ არის ის შემოქმედი. რახან მას ეს ძალუძს, ე.ი. თავისუფალია, აღარ იმართება ინსტინქტებით. დისტანცირებულია არა მხოლოდ გარემოსადმი, არამედ, საკუთარი თავისადმი. იგი რეფლექსური არსებაა. ე.ი. ადამიანის არსია შემოქმედების

(შექმნის) უნარი. ამ შემთხვევაში, ეს ცნება რა თქმა უნდა იხმარება ფართო ანთროპოლოგიური კონტექსტით. მოქმედება ადამიანისათვის აუცილებლობაა, მისი ყოფიერების ძირეული თვისებაა. ცხოველისათვის ბუნებრიობა მისი სტანდარტია. ადამიანი კი გარკვეული რისკის ფასად ცხოვრობს. იგი თავად აძლევს საკუთარ თავს გარკვეული არსებობის წესს და ფორმას. მან საკუთარი ძალით უნდა მოახერხოს თვითდადგენა, საკუთარ თავში უნდა შექმნას ადამიანი.

როთაჰაკერმა, იმისათვის, რომ, გადაელახა ტრადიციული დაპირისპირება ვიტალურ-ბიოლოგიური და გონით მხარეებს შორის და მოეხსნა ამ სფეროების აბსოლუტიზაცია, შემოიტანა „შემოქმედებითი ისტორიულობის“ ცნება. მაშასადამე, ამ კონცეფციის თანახმად, ადამიანი განისაზღვრება, როგორც ისტორიული, შემოქმედებითი არსება, რომელიც თავად ქმნის თავისი გვარის ცხოვრების წესს, რომლის მეშვეობითაც იქმნება იგი, როგორც განსაკუთრებული არსება – კულტურის სუბიექტიც და ობიექტიც. კერძო ადამიანი თავისი პიროვნული აქტივობით მოდის თანხმობაში თავისი გვარის ცენტრალურ გარკვეულობასთან, განსაზღვრულობასთან. ეს არის ადამიანის სპეციფიკა. ადამიანი თავადვე ირჩევს თავის ცხოვრების პარადიგმას.

ადამიანი ცხოვრობს იმ გარემოში, რომელიც თავად მისი მზერითა და ენითაა პირველქმნილი. იგი მუდმივად იმყოფება გადაწყვეტილებათა პულსირების ველში. „ადამიანის არსი ის კი არ არის, რომ მას შეუძლია სამყაროს ობიექტივირება, მისი შემეცნება ან ის, რომ აქვს სიცოცხლის სამყაროდან გონით სამყაროს სისტემაში გადასვლის უნარი, არამედ, ის, რომ იგი არსებობს თავისუფლებაში, როგორც რისკში, და განწირულია შემოქმედებისათვის (მოქმედებისათვის).“ (70,191).

მაშასადამე, ადამიანი არსებობს საიდუმლო ირაციონალურ ექსტრემალურ სინამდვილეში, საიდანაც უნდა მოახდინოს სამყაროს კონსტრუირება, რომელიც მისი სამყარო იქნება. ამ კონსტრუირებით იქმნება ახალი ხელოვნური სამყარო, კულტურული სივრცე, ადამიანის შემოქმედებითი მოღვაწეობის შედეგი. ადამიანი არ

იზღუდება თავისი ბუნებრივი არსებობის წესით. იგი მხოლოდ თავისი პიროვნული აქტივობით მოდის თანხმობაში ადამიანის ძირითად, ცენტრალურ განსაზღვრულობასთან. ადამიანი მუდმივად მოძრაობს და თავად ადგენს საკუთარ ადგილს, საკუთარ რანგს. იგი ახდენს საკუთარი თავის პროექტირებას.

ამიტომ, ამბობენ, რომ ადამიანი „თავისუფლებისათვის განწირულია.“ მისთვის ეს თავისუფლება ძღვენი და ნორმატიული ცნება კი არ არის, რომელსაც მიიღებს ან არ მიიღებს, არამედ, აუცილებელი მდგომარეობაა. თავისუფლება არსებობს ადამიანის დაუდგენლობის, განუსაზღვრელობის ძალით. ადამიანი მაშინაც თავისუფალია, როცა არაფერი იცის ამ თავისუფლების შესახებ, უარყოფს მას ან არ იყენებს.

მაშასადამე, როთაჰაკერის კულტურ-ანთროპოლოგიური თვალსაზრისით, ადამიანი არის განსაკუთრებული, თვითმყოფადი, საკუთარი ყოფიერების განმსაზღვრელი არსება, რომელიც არის შემოქმედი, კულტურის შემქმნელი და მისით შექმნილი. კულტურის მეშვეობით ადამიანი თავისუფლდება არამყარი მდგომარეობისაგან. აძლევს რა ფორმას საკუთარ თავს. თვითშექმნის უნარით იგი პრინციპულად განსხვავდება სხვა ყველა არსებულისაგან.

VI მ. ლანდმანი – ადამიანი, როგორც კულტურის სუბიექტი და ობიექტი.

კულტურ-ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წარმომადგენელია მიხაილ ლანდმანი – გერმანელი ფილოსოფოსი, რომლის წვლილი ე. როთაჰაკერთან ერთად მეტად დიდია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, როგორც ფილოსოფიის დამოუკიდებელი დისციპლინის ჩამოყალიბებაში. ბიოლოგიური და რელიგიური ანთროპოლოგიებისაგან განსხვავებით, მ. ლანდმანმა სცადა სხვა მეთოდოლოგიური საფუძვლებით აეხსნა ადამიანის მთლიანობის პრობლემა, გადაელახა ადამიანის ემპირიული საგნობრივი მხარისა და გონითი სუბიექტურობის დაპირისპირება,

ეპოკა მათი ერთიანობის საფუძველი. „ინტელიგებელურ და ფენომენალურ“ სამყაროებს შორის გათიშულობის აღმოფხვრის მიზნით, მ.ლანდმანს ისევე, როგორც ე.როთჰაქერს, შემოაქვს „შემოქმედებითი ისტორიულობის“ ცნება.

მისი თვალსაზრისით, ადამიანის ბიოლოგიური განვითარების ისტორიას არ აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა ადამიანის ადამიანად ქცევაში, მისი ბუნების გასაგებად. განსხვავებით ბიოლოგიურ-ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისაგან, რომელიც ადამიანის არსის გაგებას აფუძნებს ისტორიულ-ევოლუციური თეორიის საშუალებით ე.ი. გადამწყვეტად მიიჩნევს ადამიანის ბიოლოგიური განვითარების ისტორიას.

ბიოლოგიურ-ანთროპოლოგიური კონცეფციით, ადამიანი არის აქტიური არსება, რომელიც თავისი ბიოლოგიური არასპეციალიზების გამო, იძულებულია მოაწესრიგოს ყოფიერება, შექმნას ცხოვრების ახალი მოდელი, ახალი სტრუქტურა, მოახდინოს რეალობის ორგანიზება, მისი გაფორმება. თუ ბიო-ანთროპოლოგიისათვის – ვთქვათ ა.გელენისათვის, ეს აქტიურობა განპირობებულია „ბიოლოგიური მდგომარეობით“, კულტურ-ანთროპოლოგიისათვის ის მოტივირებულია ვიტალურ-ექსისტენციური მოთხოვნილებით. აქცენტირებულია, აბსოლუტიზირებულია ადამიანის შემოქმედებითი ბუნება. თუ ა.გელენისათვის კულტურა წარმოადგენს ადამიანის ბიოლოგიის თავისებურ ეპიფენომენს, მ.ლანდმანისათვის კულტურა არის შედეგი ადამიანის შემოქმედებითი აქტივობისა. ამ კონცეფციით, ადამიანის ბიოლოგიური განვითარების ისტორია უკანა პლანზე გადადის, რადგან, ადამიანის არსის გასაგებად ის არც ისეთი დიდი მნიშვნელობისაა.

მ.ლანდმანი სრულიად ემიჯნება ე.წ. „ფიზიკალისტურ აზროვნებას“, რომლის მიხედვითაც, ახალი მოდიფიცირებული ძველია. ავტორი ხელმძღვანელობს სხვა პრინციპით – ყოველ მოვლენას აქვს იმანენტური მნიშვნელობა. ყოველივე გაგებული უნდა იქნას თავის თავისაგან. ლანდმანი უარყოფს მიზეზ-შედეგობრივი განვითარების ევოლუციურ თეორიას ადამიანის ბუნების გასაგებად. მისთვის, ასევე მიუღებელია ადამიანისა და ცხოველის შედარებითი

ანალიზი, როდესაც ადამიანს განსაზღვრავენ, როგორც „ინსტინქტებით ცუდად შეიარაღებულს“ ან „არასპეციალიზებულს“ არსებას. ადამიანი და ცხოველი თავისთავად წარმოადგენენ ყოფიერების სპეციფიკურ ფორმას: ისინი არსებობენ თავისი საკუთარი ცხოვრების წესით და მათი არსებობის წესი არ გამოიყვანება ერთმანეთისაგან.

ძალზე სქემატურად, შეიძლება ამგვარად გადმოიცეს ლანდმანის კულტურ-ფილოსოფიური კონცეფცია. შევეცდები უფრო დაწვრილებით განვიხილოთ ეს თვალსაზრისი, რისთვისაც ვისარგებლებ მ.ლანდმანის ძირითადი თხზულებით „Philosophische Anthropologie“ და მასთან ერთად ისეთი მნიშვნელოვანი ნაშრომებით როგორებიცაა – „Der Mensch als schöpfer und Geschöpf der Kultur“, „Das Ende des Individuums“.

განვიხილოთ პირველი ნაშრომი: ლანდმანი, ისევე, როგორც მრავალი სხვა მოაზროვნე, თხზულებას იწყებს შესასწავლი საგნის რაობის გარკვევით. იგი უპირველესად ცდილობს მიმართების დადგენას ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასა და სხვა არაფილოსოფიურ ანთროპოლოგიებს შორის და გამოთქვამს თეზისს, რომ „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ადამიანს უცქერს როგორც პრობლემას და ეძებს ადამიანის ყოფიერებას ანუ იმას თუ რით განსხვავდება ადამიანი ყველა სხვა არსებულისაგან“ (48,3).

მ.ლანდმანი იზიარებს პლესნერისა და გელენის თვალსაზრისს, რომ ადამიანი არის არსება, რომლის მიზანი საკუთარი თავის შექმნაა. ეს ეხება როგორც კერძო ინდივიდს, ასევე ხალხებს, ერებსა და ადამიანს საერთოდ. იგი თავად განაგებს საკუთარ ყოფიერებას. ადამიანი არა მხოლოდ ცოცხლობს, არამედ, ცხოვრობს კიდევ (ანუ მმართველია საკუთარი ცხოვრებისა). ე.ი. შეიძლება დავასკვნათ: ადამიანი არ არის დადგენილი, განსაზღვრული არსება. მან თვითონ უნდა მოახერხოს ეს, მაგრამ, როგორ? ვინაიდან, ადამიანი აქტიური თვითდამდგენი არსებაა, არ შეიძლება იყოს გულგრილი საკუთარი ყოფიერების მიმართ. ადამიანის მოქმედებები სავსეა სხვადასხვა იმპულსებით და მოტივაციებით. ყოველთვის როდი არსებობს ერთგვაროვანი ნიმუში, ხატი, რის მიხედვითაც უნდა

შექმნას ადამიანი საკუთარი თავი. ასევე, ადამიანი ევოლუციური, ისტორიული არსებაა დროში და უჩნდება ახალი ინტერესები, ახალი საზრისები.

მოვიხმოთ ისტორია: მაინც, რა კავშირი შეიძლება იყოს ადამიანის გვარის თვითშექმნასა, ისტორიული-კულტურულ ეტაპებსა და პიროვნების თვითგაფორმებას შორის. ის ცოდნა, რაც ადამიანს ექმნება საკუთარი თავის შესახებ, რა თქმა უნდა არაა თავისუფალი იმ კონკრეტული ველისაგან, რომელშიც იგი იქმნება. თუ გავიხსენებთ კაცობრიობის ისტორიას, ამის თვალსაჩინო მაგალითებს მრავლად ვიპოვით. ასე მაგ. ძვ. ბერძნებისათვის ადამიანი გონიერი არსებაა და ეს მათ რაციონალობაზე აქცენტის გადატანას ნიშნავს. ადამიანი ღირებულად გონებაზე დაყრდნობით იქცევა. ბერძნული ეთიკის თანახმად, გონება უპირისპირდება ლტოლვეებს, თუ ადამიანს გამარჯვება და საკუთარი სახის შექმნა სურს მან გარემოს მეშვეობით უნდა მოახერხოს ლტოლვეების დათრგუნვა. ადამიანის გაგება მხოლოდ ამგვარად იქნება შესაძლებელი. ქრისტიანობისათვის, ადამიანის ყოფიერების ცენტრი არა ამქვეყნიურ რეალობაში, არამედ, იმქვეყნიურ ცხოვრებაში ძევს. ეს მოდელი განაპირობებს მთელი შუა საუკუნეების არა მარტო ადამიანის არსებას გაგებას, არამედ, საერთოდ ცხოვრების წესს. იმ პერიოდში, ამქვეყნიური ცხოვრების ინსტიტუტები არ იყო მყარი და ავტონომიური, არამედ, ეფუძნებოდა იმქვეყნიურს, ტრანსცენდენტურს და ამიტომ, ექვემდებარებოდა ეკლესიას. სამყაროს ცენტრად გააზრებული იყო ღმერთი და მის მიერ შექმნილი ადამიანი.

ახალ დროში კი, ადამიანის უსაზღვრო ინტერესები, მისწრაფებანი შესაბამისობაში მოვიდა სამყაროს უსასრულობის იდეასთან, რამაც შესაძლებელი გახადა იმ ეპოქის კულტურაში პროგრესისა და მომავლის რწმენა. ე.ი. ადამიანის წარმოდგენა საკუთარ ყო-

ფიერებაზე გარკვეულ წილად განაპირობებს თავად ყოფიერებასაც, ზემოქმედებს მასზე. იგი გახსნილი არსებაა, რომელიც თავადვე ქმნის საკუთარი ცხოვრების სტილს და მართავს მას. ამგვარად, ადამიანი მარტივად კი არ არსებობს, არამედ, მარადიულად სვამს კითხვას თავისი არსებობის შესახებ. გარკვეული აზრით, ანთროპოსი ანთროპოლოგიასაც გულისხმობს. ადამიანი მუდმივად იჭრება თავის გარემოში, აფორმებს მას და ქმნის საკუთარ ინტერპრეტაციას.

გავიხსენოთ, როგორ ხდებოდა ადამიანის თვითშექმნა. ადამიანის ცხოვრების თანმხლებია რეფლექსურობის უნარი, მათ აქვთ მსოფლმხედველობა, საკუთარი თვალსაზრისი სამყაროსა და ადამიანზე. ეს არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ვიდრე, მოაზროვნის აბსტრაქტული აზროვნების უნარი. ყოველ რელიგიაში და ხელოვნებაში ჩანს ადამიანის რაღაც სურათი. ის, რომ ადამიანს სამყაროში აქვს განსაკუთრებული ადგილი, კარგად ჩანს ანტიკურ, ქრისტიანულ და საერთოდ, დასავლურ რელიგიურ თუ ჰუმანისტურ ტრადიციებში.

XX საუკუნის 20-იანი წლებიდან, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია დაინტერესდა ადამიანის მეტაფიზიკით, რაც ნიშნავდა შემდეგს: ადამიანი განიხილებოდა არა მხოლოდ შემეცნების სუბიექტად, არამედ, ყოფიერების სუბიექტად. ადამიანი ეკუთვნის არსებულის სფეროს, ოღონდ, იგი განსაკუთრებული არსებულისაა. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია გააზრებულ იქნა ფუძემდებლურ დისციპლინად გონისა და კულტურის მეცნიერებებისათვის.

ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიური კვლევის დროს ადამიანი აღიარებულია როგორც განსაკუთრებული ყოფიერება სხვა არსებულთან შორის, მან უნდა მოგვცეს რაღაც მყარი ცოდნა ადამიანის შესახებ. მაგრამ, ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ, ამ თვალსაზრისით ადამიანი ერთხელ და სამუდამოდ გარკვეული არსებაა.

მ.შელერმა, როგორც უკვე ვიცით, თავის ლექციებში „ადამიანი და ისტორია“ გამოჰყო ანთროპოლოგიის ხუთი ტიპი. გარკვეული აზრით, ეს არის კაცობრიობის თვითცნობიერების ისტორია. ანუ ის თუ როგორ წარმოიდგენდა ადამიანი საკუთარ ადგილს ყოფიერების წესრიგში. ასე მაგალითად, რელიგიურ ანთროპოლოგიას

შემაჯავს ადამიანის, როგორც ისტორიული არსების გაგება. მართალია, ეს გაგება გაზავებულია წმინდა რელიგიური დოგმებით, მაგრამ, ადამიანი ცვალებადია დროში, იგი იცვლის სახეს: ადამიანი ქრისტემდე და ქრისტეს შემდეგ, ადამიანი ნატურალური და გონითი, ადამიანი სწორ გზაზე მდგომი და გზას აცდენილი, ადამიანი დაკარგული და ხსნის მომლოდინე, სამყაროს შვილი და ღვთის შვილი (ადამისა და ქრისტესი).

ადამიანის დუალისტური ბუნება მისი ადამიანად ქცევის ორი ფაზა, კარგად ჩანს ბერძნულ აზროვნებაში. თავდაპირველი ადამიანი ჯერ კიდევ არ არის დასრულებული, იგი მხოლოდ კულტურის მეშვეობით ხდება დასრულებული რაობის მქონე. რენესანსის ეპოქაში ადამიანმა ახალი თვითგანცდა შეიძინა, ეს იყო უპირველესად დამოუკიდებლობის განცდა. ადამიანს ამიერიდან სურს, რომ არა მარტო წვერი იყოს ღვთის საუფლოსი, არამედ, საკუთარი ცხოვრების ბატონ-პატრონიც.

ახალი დროის ერთერთი მნიშვნელოვანი მახასიათებელია მეცნიერული ცოდნის გაფართოება-გაღრმავება. ადამიანი წმინდა რაციონზე დაყრდნობით ცდილობს სამყაროს ახსნასა და გაგებას, რაც თანდათანობით ავიწროებს რელიგიის მოქმედების საზღვრებს. განმანათლებლობის ეპოქიდან ძლიერდება ადამიანის ავტონომიურობის თეზისი. ამ ტიპის აზროვნების უკიდურესი მემარცხენე ხაზია ლ.ფოიერბახი. მისთვის, ღმერთი ადამიანის მიერ შედგენილი პროექტია, მისი წარმოსახვის ნაყოფი. ფოიერბახის აზრით, ადამიანური გონი ობიექტივირდება ღმერთის ცნებაში. ღმერთი სხვა არაფერია, თუ არა უკუღმა შეტრიალებული და საგნობრივად დადგენილი ადამიანის ფანტაზიით დამოუკიდებლად წარმოდგენილი ადამიანის არსი. ღმერთის ყოვლად ძლიერობა ადამიანის ძლიერობის სურვილიდან აღმოცენდება, სამართლიანობა — ადამიანის მორალური გრძნობებიდან. ღმერთის სიკეთე — ჩვენს ზნეობაშია მოსაძებნი. ღმერთის მეშვეობით ვხედავთ ჩვენ თავს ისეთებად, როგორებიც გვინდა, რომ ვიყოთ. ღმერთის ცოდნა, საკუთარი თავის ცოდნაა. თეოლოგია ფარული ანთროპოლოგიაა. ღმერთი არის ჩემი პირველი აზრი, გონება — მეორე აზრი, ხოლო ადამიანი —

მესამე. (48,25)

ასეთია მ.ლანდმანის თვალსაზრისით ლ.ფოიერბახის დამოკიდებულება რელიგიისადმი. იგი რელიგიური გრძნობებისადმი სავსებით ინდიფერენტულია. მაგრამ, ფოიერბახის ფილოსოფიის შეფასების დროს არ უნდა დავივიწყოთ ის მომენტიც, რომ მისთვის მთავარი არ არის ღმერთის გაუქმება და მის ადგილზე ადამიანის მოაზრება. მისი მოძღვრება ინარჩუნებს ქრისტიანულ სულს, რადგან ღმერთის „ყოვლადობა“ ადამიანის „ამაღლებულობიდან“ მოდის. ფოიერბახი თუ აკრიტიკებს რელიგიას, მხოლოდ იმის გამო, რომ, მისი გაგებით, ეს უკანასკნელი არ ცნობს ადამიანის დამოუკიდებელ, ჭეშმარიტ ღირსებას და მას სიდიადეს აცლის. ადამიანს უნდა ჰქონდეს იმედი, ფიქრობს ლ.ფოიერბახი, რომ თავის ღირებულ, რაღაც სურვილებს ამ ქვეყნად თავადვე განახორციელებს სხვა ინსტანციის ჩარევისა და დახმარების გარეშე. (აქ არ შეიძლება არ გაგვახსენდეს ფრ.ნიცშე — „ღმერთი მკვდარია, ახლა ჩვენ გვინდა, რომ ზეკაცი ცოცხლობდეს.“)

კვლავ გავიხსენოთ კანტის თეორიულად დაუსაბუთებელი ღმერთი, რომელიც პოსტულატია მორალური სამყაროსათვის. სამყაროს რელიგიური სურათი არა მარტო თეოცენტრულია, არამედ, ანთროპოცენტრულიც.

ტრადიციული ანთროპოცენტრიზმის გადალახვაში დიდი როლი შეასრულა კოპერნიკის ასტრონომიულმა მოდელმა, რომლის მიხედვითაც, რწმენა იმისა, რომ ადამიანია სამყაროს გვირგვინი, ფრიად საეჭვო გახდა. ხოლო, ბრუნოს სამყაროს უსასრულობის თეორიით შესაძლებელი აღმოჩნდა სამყაროში ადამიანის ადგილის სხვაგვარი გააზრება.

XVIII საუკუნეში, რაციონალისტების, კერძოდ, ლაიბნიცის თვალსაზრისით, სამყარო კვლავ ღმერთის მიერ შექმნილ მიზანშეწონილ წესრიგად გამოცხადდა.

ყველაზე დიდი დარტყმა ახალ დროში, ანთროპოცენტრიზმის თეორიამ ბიოლოგიიდან მიიღო. კერძოდ, ჩ.დარვინის ევოლუციური თეორიისაგან. ადამიანმა დაკარგა პრივილეგირებული მდგომარეობა სამყაროში, იგი აღარ მოიაზრება როგორც გამორჩეული, ერთად-

ერთი და განუმეორებელი არსება.

XVIII, XIX საუკუნეებში, მოხდა ორი საპირისპირო თვალსაზრისის – ადამიანი არასრულყოფილი, ბოროტი არსებაა და ადამიანი სრულყოფილი, კეთილი არსებაა – ერთგვარი სინთეზი ე.წ. განვითარების თეორიაში. ადამიანი ველურობიდან, არასრულყოფილებიდან პროგრესის გზით მიდის სრულყოფილებისაკენ. ცოდვით დაცემიდან – წყალობისაკენ. ამ თეორიის საწინააღმდეგო თვალსაზრისი განავითარა ჟ.ჟ.რუსომ. როგორც, ბიბლიური თვალსაზრისით, ადამიანი წმინდა ჩნდება შემოქმედის ხელიდან, შემდეგ, ცოდვით დაცემით გაუარესდა. ასევე რუსოსთან, „ცოდვით დაცემა“ კაცობრიობის მოჩვენებითი წინსვლაა „ცივილიზაციაში“. ამიტომ, ადამიანი უნდა დაუბრუნდეს სამოთხის მსგავს საწყის ვითარებას „ბუნებას“. ამგვარად, რუსოსთან ქრისტიანული სამსაფეხუროვანი ანთროპოლოგია – თავდაპირველი მდგომარეობა, შეცოდების მდგომარეობა და წყალობის მდგომარეობა – სამყაროსეულ სამოსში ეხვევა.

მიუხედავად ამ მსგავსებისა, აქცენტები სხვადასხვაგვარადაა განაწილებული. ქრისტიანობისათვის შეცოდების მდგომარეობა ცხოვრების საკუთრივი რეალობაა. საწყისი მდგომარეობა უბრალოდ შორეული მოგონებაა, მეტაფიზიკური სიზმარი, აწმყო-სათვის თითქმის უმნიშვნელო. ასევე წყალობის მდგომარეობაც, როგორც ინდივიდისათვის, ისე კაცობრიობისათვის დაპირებად რჩება. პირიქით, რუსოსათვის ცივილიზაცია შეცოდების მდგომარეობაა, ეფემერულია, საშუალოა ორ მდგომარეობას შორის, მხოლოდ დროში აღმოცენებული და აუცილებლად გადალახვადი. საკუთრივ, მნიშვნელოვანი და განმსაზღვრელი ადამიანისათვის არის არა მანკიერი, წარმატალი ცივილიზაცია, არამედ, მისი ადრეული ბუნების სრულყოფილება. ამიტომ, აქვს ადამიანს შინაგანი ძალა, მოიპოვოს ეს უძველესი საფეხური. თუ ქრისტიანობისათვის ხსნა მხოლოდ ღვთის წყალობით შეიძლება, წინსვლის თეორიით საშინლად დაცემულ ადამიანსაც შეუძლია საკუთარი ძალებით ზეაღსავლა, ანუ მას ძალუძს „თვითხსნა“.

რეფორმაციაში, კერძოდ მ.ლუთერთან გრძელდება პავლე მო-

ციქულისა და ავგუსტინეს ხაზი. ცოდვით დამძიმებული ადამიანის გამოხსნა, გათავისუფლება შეიძლება არა ზნეობრივი დამსახურებით, არამედ, რწმენით (Sola side). ჩვენი გონებით ღმერთს ვერ მივწვდებით. ლუთერისა და კალვინისათვის ადამიანი ცოდვით დაცემულია, ნათელი ღმერთის ბნელი პოლუსია. აქედან მოდის გარკვეული წინააღმდეგობა რეფორმაციასა და მისტიკას შორის. თუმცა, ორივეში ძლიერია რწმენის განცდა. მისტიკა ღმერთს პოულობს საკუთარი სულის სიღრმეში, რეფორმაციისათვის კი, ღმერთი მარადიულად ტრანსცენდენტურია. ლუთერის პროტესტანტიზმა არა მარტო კათოლიციზმი უარყო, არამედ, ერაზმის ჰუმანიზმიც, რომელიც ფუძნდება ადამიანის შინაგან თავისუფლებაზე. ეს ჰუმანისტური რწმენა მიიჩნევს, რომ ადამიანს საკუთარი ძალით ძალზე ბევრის მიღწევა შეუძლია. ამ თვალსაზრისმა თავის დასრულება ჰპოვა XVIII საუკუნეში ე.წ. გოეთეს ხანაში, გენიის კულტსა და თავისუფლების იდეალიზმში. ამ მიმართულების უკიდურესი პუნქტია იმის მოთხოვნა, რომ ადამიანმა ყველაფერს საკუთარი ძალით მიაღწიოს. ღვთის წყალობაზე მოძღვრება თითქოს შემობრუნდა, ღმერთი თავად ხდება ადამიანის წყალობაზე დამოკიდებული. ძველი მოძღვრებით, სამყარო ორი პრინციპის – კეთილისა და ბოროტის ბრძოლის ასპარეზია. ამ კოსმიურ წრეში ადამიანს თავისი ადგილი აქვს. მან კეთილის მხარე უნდა დაიჭიროს და გახდეს ღმერთის თანამებრძოლი. ამიტომ იტყვის მოგვიანებით შელერი: „ღმერთს უჩემოდ ერთი წამითაც არ შეუძლია არსებობა“.

ახალი დროის კონცეფციებში, უმაღლესი ღირებულება დევს არა ტრანსცენდენტურში, მარადიულში, იმქვეყნიურის რწმენაში, არამედ, მიწიერში, წარმატალის სიდიადეში. ამქვეყნიური არსებობა სულაც არ არის სამზადისი მარადიული ქვეყნისათვის. ცხოვრებას თავად აქვს იმანენტური აზრი. ადამიანი სამყაროს ღირსეულად, სამართლიანად უნდა აფორმებდეს.

ადამიანის გაგების რელიგიური კონცეფციების გარდა, არსებობს სხვა თვალსაზრისებიც. მაგალითად, ადამიანი, როგორც გონითი არსება. მ.ლანდმანი ერთმანეთისაგან მიჯნავს სუბიექტურ გონით ანთროპოლოგიას და ობიექტურ გონით ანთროპოლოგიას.

განვიხილოთ თუ რას გულისხმობს იგი ამ ცნებებში.

თუ ქრისტიანული მსოფლმხედველობისათვის ჭეშმარიტება რელიგიურ გრძნობაშია მოსაძებნი, სულ სხვაა ძველი ბერძნული ხედვა. ადამიანის შემეცნებას ისინი ცდილობდნენ არა ღმერთის მეშვეობით, არამედ, საკუთარი თავიდან, მისი გონითი უნარებიდან. ადამიანი ერთადერთი არსებაა, რომელსაც აქვს გონება. გონების მეშვეობით ხდება არა მარტო შემეცნებითი აქტის განხორციელება, არამედ, მისი ეთიკის დაფუძნებაც. უსაზღვროა ნდობა საკუთარი გონებისადმი, ადამიანმა უნდა მისდოს იმ სიკეთეს, რომელსაც გონებაც დაადასტურებს.

გონებით მცხოვრები ადამიანი ჭეშმარიტად ინდივიდუალური ადამიანია. გონება წინ უნდა აღუდგეს არამარტო გარედან თავს მოხვეულოს, არამედ, ადამიანის შიგნით მყოფ ნეგატიურ ძალებსაც. ესაა ბრმა ლტოლვები და მისწრაფებანი. ამგვარი თვალსაზრისი კარგა ხანს იყო მნიშვნელოვანი მრავალი მოაზროვნისათვის. (ეთიკური ქცევა – გონებისაგან მომავალი მოვალეობის გამარჯვებაა გრძნობად მიდრეკილებებზე – ი.კანტი). ბერძნებისათვის – ადამიანის განსაკუთრებულობა მოდის იქედან, რომ იგი გონების მქონეა. ადამიანური ლოგოსი სამყაროს ლოგოსის ჩანასახია.

XIX საუკუნეში, მაშინაც კი, როდესაც გონებასთან ერთად აღიარებული იქნა არა გონითი ფენაც აუცილებელი სასიცოცხლო ფუნქციის მატარებლად – გზა გაეხსნა ახალ ანთროპოლოგიას. სულ სხვა ძალები გამოცხადდა ადამიანის წარმმართველად. მაგრამ, გონების ანთროპოლოგიას არასოდეს შეუწყვეტია თავისი არსებობა. დღესაც, როდესაც თანამედროვე ანთროპოლოგია ადამიანს აცხადებს „სამყაროსადმი ღია“ არსებად, განსხვავებით გარემოზე მიჯაჭვული ცხოველისაგან, გონების ანთროპოლოგია არ ჰკარგავს თავის ძალას და მნიშვნელობას.

ისტორიულად ძალზე მჭიდროა კავშირი გონის ანთროპოლოგიასა და გონის მეტაფიზიკას შორის. მაგალითად, ჰეგელთან, სამყაროს ძირში დევს არარეფლექსური, ყრუ, საკუთარი თავის არმცოდნე გონი. არაორგანული, ორგანული და კულტურული ღონეები საფეხურებია, რომლებზეც არაცნობიერი გონი თანდათან

ფხიზლდება და მაღალ ღონეს აღწევს. ბოლოს კი ასრულებს საბოლოო მიზანს, საკუთარი თავთან იდენტიფიცირებას. გერმანული იდეალიზმის მიხედვით, სამყაროს გონი თვითცნობიერდება ადამიანის ფილოსოფიურ გონში.

დუალისტურ თეორიებში დეტალურადაა განხილული ადამიანის ორბუნოვნება, რომელსაც თან სდევს სიტუაციის კონფლიქტურობა. ადამიანს ყოველთვის უხდება არჩევანის გაკეთება, ამიტომ არის იგი გაუთავებლად კრიზისულ მდგომარეობაში. მაგრამ, რაციონალიზმისათვის ორივე პრინციპი თანაბარი ღირებულების როდია. გონება უმაღლესია. როდესაც გონებას ვერ მივყვებით, ჩვენი სისუსტის ბრალია, როგორც სოკრატე ფიქრობდა, ეს იმით ხდება რომ ჭეშმარიტ ცოდნას არ ვფლობთ. აქედან გვიჩნდება რწმენა ამ გაორების წარმავლობისა. და სურვილი მისით გამოწვეული ტანჯვისაგან ოდესმე გათავისუფლებისა. როგორც პლატონისათვის, იდეა აქცევს საგანს იმად, რაც ის არის, ასევე გონება გვაქცევს ჩვენ ადამიანებად. დანარჩენი კი ამქვეყნიურ ტანჯვაში გვაგდებს. თანამედროვე ანთროპოლოგია ცდილობს ორი სამყაროს თეორია სხვაგვარად გადალახოს. ის წამოაყენებს სომატურისა და გონითის უღრმესი ერთიანობის პოსტულატს. თავის დროზე რაციონალიზმს ემპირიზმი დაუპირისპირდა, რომლისთვისაც ყოველგვარი შემეცნება აღქმით იწყება. აღქმისა და შემეცნების უნარი ცხოველსაც კი აქვს, ფიქრობენ მაგალითად ლოკი და ჰობსი. მაგრამ, ეს არ არის საკმარისი, რათა მოიხსნას ცხოველსა და ადამიანს შორის არსებული განსხვავება. (ლოკის სკოლიდან იღებს სათავეს ცხოველთა ფსიქოლოგია).

გრძნობადი სამყაროს ახლებურ გააზრებას ვხვდებით ე.წ. რომანტიკოსებთან. მეტად მნიშვნელოვანი გახდა სამყაროს ესთეტიკური და ისტორიული ჭვრეტა. მგრძნობელობა აზროვნებასთან ერთად გახდა ადამიანის ერთ-ერთი უმთავრესი უნარი (შელერის „ინტენციონალობის“ მსგავსი), რომელსაც ნიცშე ინსტინქტს დაარქმევს. განსჯის რეფლექსთან ერთად ჩვენში არის შემოქმედი ინსტანცია. ადამიანი იმდენად შემეცნებისათვის არ არის მოწოდებული, რამდენადაც შემოქმედებისათვის. ადამიანისათვის სიცოცხლე

უფრო მნიშვნელოვანი და პირველადია, ვიდრე შემეცნება. გონი სიცოცხლის ინტერესებს უნდა დაექვემდებაროს, რადგან, გონებას დეტერმინატი აქვს მის გარეთ, იქნება ეს მატერია, სიცოცხლე, სოციალური სინამდვილე თუ კულტურა. ამგვარი თვალსაზრისი XIX საუკუნეში შემუშავდა.

ფიზიკალისტური, მექანიკური მატერიალიზმი, არამხოლოდ მატერიალურ ბუნებას, არამედ, ყველაფერს რაოდენობრივი, მექანიკური პრინციპით ხსნის. ეს შეხედულება, რომელსაც საფუძველი ჩაუყარა დემოკრიტემ და ეპიკურემ, კვლავ აქტუალური გახდა დეკარტესთან. მისი აზრით, ჩვენც ცოცხალნი, რახან სივრცით სამყაროს ვეკუთვნით, ვექვემდებარებით მექანიკის კანონებს, მაგრამ, განფენილობასთან ერთად ადამიანს აზროვნებაც აქვს. ცნობიერება კი თავისი კანონებით იმართება. ასე, რომ, დეკარტი მექანიკისა ჩვენი სხეულის ახსნისას და არა გონისა.

თუმცა, თანმიმდევრულ მექანიკებს ეს დუალიზმი უხერხულობას უქმნიდა. მათ უნდოდათ მეტაფიზიკოსები ყოფილიყვნენ და გონის ახსნა სივრცით-მატერიალური ხერხებით სურდათ. ადამიანი გაგებული უნდა ყოფილიყო მონისტური ხედვით. ამიტომ განსაზღვრეს ის, ბუნების ნაწილად და “რაფინირებული ბუნება” უწოდეს.

მატერიის ანალოგიით შეეცადა სულის პრობლემების კვლევას ჯ.ლოკი. რომლის ნააზრევს აგრძელებენ იუმი, მილი, ჰერბერტი, ვერნერი და ვუნდტი, (ექსპერიმენტულ ფსიქოლოგიის შემქმნელი). თუ მექანიკისტებისათვის გარესამყარო სხეულებით სავსე სივრცე იყო, სული ამ ფსიქოლოგიამ მიიჩნია წარმოდგენებით გაჯერებულ შინაგან სივრცედ. როგორც სხეულები, ბუნების კანონების შესაბამისად, მიიზიდებიან და განიზიდებიან სივრცეში, ასევე ასოცირდებიან წარმოდგენებიც, ასოციაციის კანონების მიხედვით. ასე გაჩნდა სულის მექანიკა. მაგრამ, XX საუკუნის ფსიქოლოგიამ უარყო სულისა და სხეულის მსგავსების თვალსაზრისი და ამით „ასოციაციის ფსიქოლოგია“ შეიცვალა „გაგებითი ფსიქოლოგიით“ (48,42).

ეს თეორია არ ითვალისწინებდა ფენომენოლოგიურ დებულებას, რომ არ შეიძლება რედუქციის გზით აიხსნას სიცოცხლის

გამოვლენის სხვადასხვა ფენები, რომ აქ მთავარია „კატეგორი-ალური სიახლე“.

როგორც უკვე ითქვა, მექანიკური გონის თეორიის გვერდით წარმოიშვა ბიოლოგისტური კონცეფციაც, ორი გამოკვეთილი მიმართულებით: ერთი, მექანიციზმის მსგავსად, ცდილობს გონი სიცოცხლის სახეობად გამოაცხადოს (ო.კონტი), როცა ფსიქოლოგია დაჰყავს ბიოლოგიაზე. ან ჰეკელი, რომელიც ადამიანს ორგანული ცილის განვითარების მწვერვალს უწოდებს. ეს ბიოლოგიზმის უფრო ფრთხილი ფორმებია. მათთვის გონი არ არის სიცოცხლე, არამედ, სიცოცხლის მსახურია. გონს არა აქვს მიზანი საკუთარ თავში. გონის მოქმედების მიზანი სულაც არაა ობიექტური ჭეშმარიტების პოვნა, თავად ჭეშმარიტებისათვის, როგორც ამას ბერძნები მიიჩნევდნენ. გონი სიცოცხლეს ორიენტაციაში უნდა მიეხმაროს, რათა, სიცოცხლემ უსაფრთხოდ იარსებოს.

მაგალითად, პრაგმატიკოსებთან (ჯემსი, დიუი) გონი სიცოცხლიდან აღმოცენდება და ღირებულებებს უშუალოდ მისგან იღებს. ის იმ ჭეშმარიტების წვდომას ცდილობს, რომელიც სიცოცხლისათვის აუცილებელია. ჭეშმარიტების ძველი კლასიკური მნიშვნელობა როგორც ობიექტის ადექვატური რეპროდუქცია, ილუზიურია. აქედან მოდის ადამიანის სურათის კლასიკური ვარიანტის სიმდიდრე. homo sapiens-დან ჩნდება homo faber-ი. მას გონება მხოლოდ იმისთვის ჭირდება, საგნებში, მოვლენებში ამოიცნოს ის თვისებები, რაც დაეხმარება მისთვის მნიშვნელოვანი ნივთის შექმნაში. აზრი, რომ სამყარო, გონითა, ჯერ კიდევ შოპენჰაუერმა უარყო. სამყაროცა და ადამიანიც გონითი კი არ არის, არამედ ნებაა. ნებაა, რაც ინტელექტს წარმოშობს. ნება, თუმცა ბრმაა, მაგრამ გონზე ძლიერია. ინტელექტი მას მოქმედების გზას უნათებს. იგი მხოლოდ „მოტივის შუამავალია“. ნებას ინტენსიობისათვის ილუზიები ჭირდება, რომლითაც მას ინტელექტი ამარაგებს. შოპენჰაუერის გონის გაგება ინდივიდუალისტურ-ფსიქოლოგისტურია. განსაზღვრული ყოფიერება მისთვის ერთეულის ნებაა. შემეცნებისაკენ ლტოლვა სულაც არ არის ადამიანის ბუნება. ადამიანი ვიტალური არსებაა. შოპენჰაუერის შემდეგ ახალი ანთროპოლოგიის განვითარებაში

მძლავრი იმპულსი შემოიტანა ნიცშემ. თუ შოპენჰაუერის ინტელექტი ნების ჩაკვლას მოითხოვს, ნიცშეს აზრით, ნება კი არ უნდა უარყოფოთ, არამედ ვპოყოთ. ჩვენ უნდა გვსურდეს ნება ე.ი. სიცოცხლე. სიცოცხლეს მიზანი თავის თავში აქვს. შემეცნება არც სიცოცხლის შეკვეთაა და არც მისი აუცილებლობა. გონის ყველა პროდუქტი მხოლოდ „სიმპტომებია“ მასში გამოვლენილი სიცოცხლისა. ე.წ. თეორეტიკოსიც „ფატალისტურად მისი ინსტინქტების ტყვეობაში“ იმყოფება და ქმნის ისეთ თავისთავად სამყაროს, რომელიც მას სუბიექტურად ჭირდება. სიცოცხლის ინტერესები შემეცნებას სულაც არ უშლის ხელს (როგორც ეს პლატონისტებს ჰგონიათ). უფრო მეტიც, სიცოცხლის ინტერესს შეუძლია აზროვნების სტიმულირება, პრობლემების დასმა. ამ იდეას მოგვიანებით შელერიც გაიზიარებს. შემეცნებითი მიდრეკილება სიცოცხლიდან მოდის. ასევე სიცოცხლიდან მოდის რწმენის დოგმებიც და სიცოცხლის მოთხოვნებს მისდევს. ასე მაგ.: ნიცშეს თვალსაზრისით, ისევე როგორც მარქსისა, საბოლოოდ სოციალ-ბიოლოგიზმია. მხოლოდ, მარქსისათვის ეს უთანასწორობა გადალახვადია და მიზანს წარმოადგენს, ნიცშესათვის კი უთანასწორობა ბუნებრივია. საზოგადოების ყოველი ფენა მის შესაბამის მორალს ქმნის. მარქსმა გონი ფლობის ტენდენციასზე დააფუძნა, ნიცშემ ძალაუფლების ნებაზე, ფროიდი საამისოდ სხვა დიდი ძალის მქონე სქესობრივ ლტოლვას იყენებს. მისთვის ლიბიდოა ადამიანის პირველადი მამოძრავებელი, მაგრამ, ეს ლიბიდო ყოველთვის როდია ცნობიერი. ჩვენ კულტურა, ტრადიცია გვაიძულებს აღვკვეთოთ ლტოლვა, რომლის დაკმაყოფილება არ შეგვიძლია. ზოგჯერ, მათ გაცნობიერებასაც კი ვერ ვებრუნებთ, მაგრამ ამის გამო ისინი როდი ქრებიან, არამედ, არაცნობიერში განიდევნებიან. ასევე ჩადიან არაცნობიერ „კომპლექსში“ სულიერი „ტრავმებიც“. ჩვენი ცნობიერება ეყრდნობა მასზე ბევრად ძლიერ არაცნობიერს და მისით იმართება. თუმცა ეს ჩვენ ხშირად არ ვიცით და გვეჩვენება, რომ რაციონალური მოტივებით ვმოქმედებთ. ფარულად ჩვენს ქცევებს განსაზღვრავენ არაცნობიერი მექანიზმები და სწრაფვანი. არსებითი მამოძრავებელი ცნობიერების ზედაპირზე არ ჩანს, ის

არაცნობიერ სიღრმეში იმყოფება. სწორედ, ამიტომ ეწოდა ამ მოძღვრებას „სიღრმის ფსიქოლოგია“.

არაცნობიერის მნიშვნელობას და ძალას ჯერ კიდევ რომანტიზმის პერიოდში მიაყრეს ყურადღება. არაცნობიერის სიმდიდრე ჯილდო, წყალობაა შემოქმედისათვის – ასე ფიქრობს ჰერდერი. ფროიდი იყენებს ნიცშეს ტერმინს და გონს ლტოლვის „სუბლიმაციას“ უწოდებს. კულტურის ზეგავლენის წნეხის ქვეშ მოქცეული ენერგია ეძებს გამოსავალს, გარდაიქმნება შემოქმედ ენერგიად და გამოძვლავდება რელიგიაში, ფილოსოფიაში, ხელოვნებაში. გონი სიბნელეში მდგომი ლიბიდოს ეპიფენომენია და მეტი არაფერი. გონი არა მხოლოდ შინაარსს იძენს სიცოცხლისაგან, არამედ ძალასაც, ინტენსიობასაც და იმპულსსაც.

ლანდმანი არ ეთანხმება გონის ამგვარ გაგებას და სვამს კითხვას. მაინც როგორ თვალსაზრისს გვთავაზობს მე-20 საუკუნის ფილოსოფია გონის შესახებ? როგორ მოქმედებს ის? და ასეთ პასუხს იძლევა. 1) მრავალ ცნებათა ლოგიკური კავშირი (სუბსუმაცია, განსაზღვრება, დასკვნა) 2) ერთეულის შემეცნებაც არ დგას ცნებითი შემეცნების წინ. 3) საგანთა არსებობის მიზეზის ძიება. 4) ცხოველი მიჯაჭვულია მოცემულ მყარ ფორმებზე. ადამიანს კი შეუძლია ანალიზი და სინთეზი მოცემული სინამდვილისა, ელემენტებად დაშლა, მათი კვლავ დაკავშირება.

ჩვენი ცოდნა ყოველთვის როდი ფლობს მის საგანს. გონება საგანს საკუთარი აქტივობით მოიპოვებს. მას კი ამისათვის ესაჭიროება მეთოდი, იარაღი საგნებში უფრო ღრმად შესასვლელად. გონებას არ აქვს ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული მყარი ცოდნა. მან კვლევა-ძიებით უნდა გააფართოვოს და გაიღრმავოს ის. ამ საქმეში არც თუ მცირე როლი ეკისრება ფანტაზიას, წარმოსახვას. (ვთქვათ მეცნიერებაში ჰიპოთეზის დაშვება). ადამიანი შემეცნებელი არსებაა, რადგან, მხოლოდ იგი ფლობს აბსტრაქტული, ლოგიკური აზროვნების უნარს, გარდა ამისა, აქვს წარმოსახვის უნარი, ფანტაზია.

თავად შემეცნების უნარიც, ადამიანისათვის უფრო შორეული, პირველადი უნარიდან იძენს ძალას – ესაა უნარი შექმნისა, შემოქ-

მედებისა. ჩვენი გონება უპირველესად შემქმნელია, გამოგონებელია და მხოლოდ ამის შემდეგ შემეცნებელი. ჩვენ მხოლოდ იმით კი არ გამოვირჩევით რომ სამყაროს ობიექტურ სურათს ვწვდებით, არამედ, უმნიშვნელოვანესი უნარითაც – ძალგვიძს სამყაროს აგება. ასე შევქმენით რელიგია, ფილოსოფია, სამართალი, ხელოვნება. გონიერი ადამიანი ამავე დროს გამოგონებელი, შემქმნელი არსებაა. და როგორც აზროვნების, ასევე ყველა კულტურული მიღწევის საფუძველიც. შემოქმედი გონი ქმნის საფუძველს შემეცნების წინსვლისათვის. ახალი დროის ანთროპოლოგიური სუბიექტი შემეცნებელი კი არაა, შემოქმედი სუბიექტია. ასე ფიქრობს მ.ლანდმანი. (შემოქმედების შესახებ უფრო ვრცლად ვისაუბრებთ დასკვნით თავში).

ამგვარად, სუბიექტური გონის ანთროპოლოგიისათვის ადამიანი თითქოსდა ღუალისტური არსებაა. მას აქვს გონება და სომატური ბუნება. შესაბამისად, ადამიანს, როგორც გონით არსებას სწავლობს ფილოსოფია, ფსიქოლოგია და ყველა სხვა „გონითი მეცნიერება“, ხოლო, ადამიანის ცოცხალ მხარეს, ბიოლოგია და მედიცინა. ამ ცოდნის სინთეზმა უნდა მოგვცეს ადამიანის სრული სურათი.

მაგრამ, ადამიანის ადამიანად ქცევაში ორივე მხარეს ერთნაირი ღირებულება არ აქვთ, მხოლოდ გონითობაა ჩვენი ადამიანობის ძირი, საკუთრივ ადამიანური. ბიოლოგია კი შემდეგ ახსნას გვთავაზობს: ადამიანი, უპირველესად ცოცხალი არსებაა, გონებაც გენეტიკურად და ფუნქციურად სიცოცხლეზეა დამოკიდებული. ამით, ბიოლოგია ცდილობს გადალახოს ანთროპოლოგიური ღუალიზმი, ოღონდ, ნატურალიზმის ბაზაზე – ფიქრობს მ.ლანდმანი.

ამიტომაც, რომ გონის ანთროპოლოგია და ბიო-ანთროპოლოგია ადამიანის მიმართებას ცხოველთან სხვადასხვაგვარად განიხილავს. პირველისათვის გონი ადამიანის ნიშანდობლივი სპეციფიკაა, ხოლო ბიო-ანთროპოლოგიისათვის ადამიანი ორგანული სამყაროს წევრია. მისი ინტელექტიც გენეტიკურია. (ეს ვითარება განხილული გვაქვს წინა თავებში. კერძოდ, როდესაც გადმოვცემდით პლესნერისა და გელენის თვალსაზრისებს).

ბიოლოგიზმი განსაკუთრებით პოპულარული გახდა XIX

საუკუნის მეორე ნახევრიდან, როდესაც, გამოიცა დარვინის შრომა „სახეობათა წარმოშობა“ (1859 წ.). მოგვიანებით – „ადამიანის გაჩენა“ (დაბადება) – 1871 წ.-ს. მისი მიმდევრების (ჰაქსლი, ფოგტი, ჰეკელი) ნაშრომების შედეგად კი ანთროპოლოგია ზოოლოგიის ნაწილი გახდა. დარვინიზმმა მოიცვა მთელი მეცნიერება. ის უკვე აღარ იყო მხოლოდ ბიოლოგიური დოქტრინა, არამედ, მსოფლმხედველობრივ მოვლენად იქცა.

მაგრამ, ეს გავლენა არ ყოფილა საყოველთაო. დარვინი მკაცრად გააკრიტიკა ნიცშემ. მას მტრულად შეხვდნენ კონსერვატორული მიდრეკილების მქონე მოაზროვნენი. რა თქმა უნდა, იგი არ მიიღო ეკლესიამ (საინტერესოა იმის აღნიშვნა, რომ ოპონენტები ბევრს ვერაფერს აღწევდნენ კონტრ-არგუმენტებით და უბრალოდ ღოგმას უპირისპირებდნენ დარვინის მოძღვრებას).

მაშინ მეცნიერულ აზროვნებას ძირითადად განვითარების იდეა ასაზრდოებდა. ისევე, როგორც, მოგვიანებით ფენომენოლოგიამ და გეშტალტ-ფსიქოლოგიამ დესკრიფციულ-მორფოლოგიური თვალსაზრისი დანერგა.

ევოლუციონისტების აზრით, განვითარება აღმავალი გზით სვლავა. მაღალი დაბლისაგან ჩნდება, ღიფერენცირებული მარტივისაგან, გონითი ბუნებრივისაგან. ყველა ახსნა მატერიალიზმამდე მიდიოდა. თუ აქამდე ადამიანი განვითარების მოწმე იყო, ახლა მასში ჩაერთო და გონების წყალობით განვითარების მწვერვალზე აღმოჩნდა.

შეიძლება ვიფიქროთ, ამბობს მ.ლანდმანი, რომ დარვინიზმის ასეთი საყოველთაო აღიარების მიზეზი, უფრო ფსიქოლოგიურია, ვიდრე, მოცემული თვალსაზრისით მეცნიერული ღირებულების აღიარება. რას გულისხმობს ლანდმანი?

მისთვის ადამიანი ძირითადად კულტურის მატარებელი (ხელოვნური სამყაროს) არსებაა. ხოლო კულტურა, ყოველთვის რაღაც მოთხოვნებს აყენებს. ამ იძულების გამო, ადამიანში ჩნდება პროტესტის გრძნობა. დარვინამდე ეს მდგომარეობა კარგად გააცნობიერა რუსომ. სურათი, რომელიც ევოლუციონისტურმა თეორიამ შესთავაზა კაცობრიობას ქმნიდა. ადამიანის პასუხისმგებლობისა-

გან გათავისუფლების ილუზიას (აბა, რა პასუხი უნდა მოთხოვო მაიმუნისაგან წარმოშობილ არსებას). ამის გამოა, რომ ადამიანი რაღაცნაირად ეგუება ტოტალურ სისტემას, რომლის მთავარი საცდურია სოციალურ ასპექტში ადამიანის გათავისუფლება გადაწყვეტილების მიღების პასუხისმგებლობისაგან. ამიტომ ჰყავდა ბევრი მომხრე და თანამგრძნობი ტოტალიტარიზმს. ფილოსოფიურად არსებითი უარყოფა ამ თეორიისა ახლებური აზროვნების საშუალებით მოხერხდა.

დღეს, უკვე ისე მტკივნეულად აღარ განიცდება ადამიანის ბიოლოგიური გენეზისი, რადგან, ძალზე მკვეთრია განსხვავება ადამიანსა და ცხოველს შორის. ფიზიკალისტურად მოაზროვნენ XIX საუკუნეში თვლიდნენ: რახან, ადამიანი ცხოველისგან გაჩნდა, ის საფუძველშივე ცხოველია. თანამედროვე გონით ანთროპოლოგებს კი აქცენტი განვითარებაში პროდუქტულზე გადააქვთ. ახალი, თავის შედეგში ისაა, რაც დასაწყისში ჯერ კიდევ არ იყო. ადამიანსა და ცხოველს შორის საერთო ქმნის ზოგად ფონს. მათთვის საერთოა არა ცხოველური, არა ადამიანური, არამედ, ნეიტრალური ორგანული, ორივეში სხვადასხვა მხრიდან გამოვლენილი.

აბერგსონის „შემოქმედებითი განვითარების“ შემდეგ, ნაკლებად მიაჩნიათ, რომ ორგანულ სამყაროში განვითარება, წინსვლა რაიმე მიზნის მქონეა. პირიქით, XX საუკუნეში განვითარების თეორიები ყველა სფეროში პლურალისტურია. ასე შეიძლება „ერთობიდან“ „საზოგადოება“ გაჩნდეს. მაგრამ, ეს არ არის ძველის მოხსნის, უკუგდების პროცესი. წინასა, „დაბალსა“ საკუთარი საზრისი აქვს და ის არაა მხოლოდ საფეხური. ახალიც არ გაიზრება რაღაც უნივერსალური მიმართულების „გზად“, და თავისი ახალი მიმართულებით მოძრაობს. ფენომენები ერთ ხაზზე კი არ ლაგდებიან თუ წესრიგდებიან, არამედ არსებობენ, დგანან თავისთვის. ასეთი გაგებით განვითარების კაუზალური კვლევა დღეს გადალახულად უნდა ჩაითვალოს. თუ ამგვარად მივუდგებით აღნიშნულ პრობლემას, ადამიანისა და ცხოველის მიმართება შემდეგ სახეს მიიღებს: ეს არ არის უბრალო წინსვლა. ადამიანიც და ცხოველიც თვითმყოფადი, ჰეტეროგენული არსებებია. საკუთარ თავში დასრულებულნი,

ერთმანეთზე დაუყვანადი. ამიტომ, ადამიანის გაჩენის პრობლემა აღარ არის ისე მტკივნეულად აქტუალური, როგორც ჰეკელთან ჩანდა („ყველა კითხვათა კითხვა“). დღეს, მთავარი პრობლემაა ყოველი არსების, მის აწმყოში, დღევანდელ მდგომარეობაში ყოფნის ანალიზი. ამიტომ, ცხოველსაც არ უნდა შევხედოთ ისე, როგორც, ჯერ კიდევ ადამიანად არ ქცეულს, არამედ როგორც თავისთავადს, საკუთარი კანონებითა და დასრულებული ფორმით არსებულს.

ჩვენ საკმაოდ ვრცლად ვისაუბრეთ ჰოლანდიელი ანატომის ბოლკის ე.წ. „დახანების, შეჩერების“ ჰიპოთეზაზე, როდესაც ვიზი-ლაგდით როთჰაკერის თვალსაზრისს. აქ მხოლოდ კიდევ ერთხელ გავიხსენებთ, რომ ადამიანთან გონება ვლინდება, როგორც აუცილებელი კორელატი არასპეციალიზებისა. ორგანული ფორმების ცვლილებების ნაცვლად, ადამიანი მოძრაობს და ვითარდება გონით ღონეზე. მას გარედან მიღებული იმპულსების გარეშეც შეუძლია თავისთავს წაუყენოს გამოწვევა, შეიცვალოს ცხოვრების სტილი, მიაღწიოს თვითგარდაქმნას.

დღესდღეობით ცნობილია ისიც, რომ, ჩვენი აგებულება ბიოლოგიის ღონეზეც ადამიანურია. ადამიანის სომატური და გონითი თვისებები ერთმანეთის გარეშე არაა. ამიტომ, მიუღებელია საბუნებისმეტყველო და გონისმეცნიერული ანთროპოლოგიის ერთმანეთისაგან გათიშვა. ისინი ერთმანეთის გვერდით ვითარდება. ადამიანი არის მთლიანობა და მასზე მეცნიერებაც მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს. მაგ. პორტმანის თვალსაზრისი არამარტო მიუთითებს სხეულსა და გონს შორის შინაგან კოორდინაციასა და შეჭრაზე, არამედ, მეტიც, ამ კოორდინაციაში უპირატესობას გონს მიაკუთვნებს. გონი უბრალოდ კი არ ემატება სხეულს, არამედ, სხეული თავიდანვე გონითაა დეტერმინირებული და მხოლოდ მისით აიხსნება. ადამიანი გონით იმართება, შემდეგ, სუბიექტურ გონს ანალიზის დროს ცვლის და ფონად ედება ობიექტური გონი – კულტურა. ყოველი ინდივიდი იზრდება ამ კულტურის შიგნით. მან უნდა აითვისოს კულტურა, რადგან, დაბადებით მზამზარეულად არაფერი არ ეძლევა, გარდა სწავლის, შექმნის უნარისა. მისი მიმართება სამყაროსადმი უნივერსალურია, და ახასიათებს

„სამყაროსადმი ღიაობა“. ადამიანი სამყაროზე უბრალოდ კი არ რეაგირებს, არამედ, მოქმედებს. მას აქვს წმინდა გონითი ინტერესები. სურს რაც შეიძლება მეტი ღრმა და ობიექტური ცოდნა ჰქონდეს სამყაროსი, რათა შექმნას თვისობრივად სხვა რეალობა.

ყოველივე ზემოთთქმულიდან, როგორ შეიძლება განისაზღვროს ადამიანის არსი მ.ლანდმანის კონცეფციის მიხედვით? უპირველესად, ალბათ უნდა ითქვას: რაზედაც აქამდე ლაპარაკობდა ლანდმანი, შეიძლება ჩაითვალოს კულტურ-ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესავლად, სისტემატიზაციად, რადგან, ავტორი ძირითადად მიმართავდა ადამიანის გაგების ისტორიულად არსებულ კონცეფციებს, ახდენდა მათ ანალიზს, დაჯგუფებას. ლანდმანის აზრით, მხოლოდ კულტურ-ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას შეუძლია მთლიანი ადამიანის გაგება ისე, რომ, არ მოახდინოს სხვადასხვა მხარეების აბსტრაქტირება. ადამიანის სამყარო არის მის მიერვე შექმნილი ანთროპოლოგიური სივრცე – კულტურა.

მ.ლანდმანისათვის „შემოქმედებითი ევოლუციის“ ცნება დაბლიდან მაღლისაკენ მოძრაობა კი არაა, არამედ, პლურალისტური, თავისთავად ღირებული მოცემულობა. ადამიანის სამყარო მისი კულტურაა, რომლის მეშვეობითაც აიხსნება ადამიანის მთლიანობის პრობლემა.

რაში ვლინდება ადამიანის „არასპეციალიზება“? უპირველესად იმაში, რომ, ადამიანი „სამყაროსადმი ღიაა“, და არის არადეტერმინირებული არსება. ადამიანს თავად შეუძლია განსაზღვროს ქცევის ხერხები. ამიტომა იგი პლასტიკური, შემოქმედი არსება. რაზან ასეთია, ე.ი. თავისუფალი არსებაა. თავისუფალია ინსტინქტებით მართვისაგან და თავისუფალია საკუთარი თავის უცვლელი თვითგანსაზღვრისაგან. (ამ კონტექსტში მ.ლანდმანი „თავისუფლების“ ცნებას იყენებს ფართო ანთროპოლოგიური აზრით და არა ესთეტიკური თუ ეთიკურ-პოლიტიკური მნიშვნელობით, როგორც, ადრე იყო მიღებული ფილოსოფიაში.).

ადამიანის არასპეციალიზება ნიშნავს მის სრულ შემოქმედებით თავისუფლებასაც. შემოქმედება რაიმე მოქმედებით არ იფარგლება და როგორც აუცილებლობა, ადამიანის ყოფიერების ძირეული

თვისებაა. მაშასადამე, ადამიანი არის შემქმნელი, გამომგონებელი, ღია, საკუთარ თავში უსასრულო, მოძრავი, მოქმედი, განვითარებადი და ახალი ყოფიერების შემქმნელი არსება.

ადამიანს აუცილებლად ჭირდება საკუთარი თავის გამყარება, რეალიზება, ამიტომ, მოქმედებას გარკვეული მიზნისაკენ მიმართავს, აძლევს რა საკუთარ თავს გარკვეულ ფორმას. ადამიანი მუდამ რისკის წინაშეა, რადგან, რისკავს თავისი ცხოვრებით. (ცხოველს არ შეუძლია თავის ბიოლოგიურ მოცემულობას გამოეთიშოს, მას ალემატოს ან უფრო დაბლა დაეშვას). ცხოველში გვარის ყველა ეგზემპლარი ერთმანეთის მსგავსია. ადამიანი კი თავისუფალია, გვარის ბიოლოგიური „წნეხისგან“. იგი უკვე თავისი მოცემულობით არის განსაკუთრებული ინდივიდი და ბუნებით კი არა, კულტურითაა განპირობებული. ადამიანი თავისი პერსონალური აქტივობით უნდა მოვიდეს თანხმობაში ადამიანის ცენტრალურ განსაზღვრულობასთან, რათა გახდეს და იყოს ადამიანი.

ადამიანი მუდამ გაჯავარდინებულია, თავად ირჩევს თავისი ცხოვრების პარადიგმას. ეს ჯერ კიდევ ანტიკური პერიოდის ფილოსოფიური აზროვნებისათვისაა ცნობილი. მაგრამ, ანტიკური პერიოდის ავტორებთან აღნიშნული თვალსაზრისი მხოლოდ ეთიკურ სფეროზე ვრცელდება და არა ზოგადად ანთროპოლოგიურ მოცემულობაზე. ის, რომ, ჩვენ გვაქვს გადაწყვეტილების თავისუფლება, ფილოსოფიაში გააზრებული იქნა მხოლოდ ახალ დროში, როცა დაიწყო ადამიანის განსაკუთრებული ადგილის ძიება სამყაროსეულ წესრიგში. ადამიანი აღმოჩნდა ერთადერთი არსება, რომელიც მოძრაობს, მოქმედებს და თავად ადგენს საკუთარ რანგს. იგი თვითგანსაზღვრებადი არსებაა.

ამ თვალსაზრისის მოგვიანებით ექსისტენციალისტებიც გაიმეორებენ: ადამიანი თავად ქმნის საკუთარ თავს. ის არ ცხოვრობს ბუნების მიერ მოცემული კანონებით. იგი თავად ახდენს საკუთარი თავის პროექტირებას, „ადამიანი თავად გამოიგონებს ადამიანს“ (სარტრი).

მ.ლანდმანის კონცეფციით, ბიოლოგიური და კულტურული განვითარების ისტორია არ შეიძლება განვიხილოთ, როგორც გან-

ვითარების ერთი მთლიანი მიმართულება, რადგან, ისინი თავისთავად არსებულია. ასეთია ლანდმანის ტიპოლოგიური მეთოდი, რომლითაც განიხილება ბიოლოგიური და კულტურული სივრცეები. ამ თვალსაზრისით, ადამიანის ისტორია არის თავისთავად ღირებული და თანასწორი კულტურების პლურალიზმის ისტორია. ისინი ერთმანეთზე არ დაიყვანება და არც ერთმანეთით აიხსნება.

თუ ბიოლოგიური ანთროპოლოგიისათვის ადამიანი უპირველეს ყოვლისა არის ცოცხალი არსება, რომლის რეალური მოცემულობა ბიოლოგიური ხასიათსაა. კულტურ-ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის, კერძოდ, ლანდმანისათვის, ადამიანის მთლიანობის გასაღები კულტურაში, მის გონიერებაშია. ადამიანის სომატური და გონითი მხარეები მსჭვალავენ ერთმანეთს, ისინი ერთმანეთით კორდინირდებიან. სომატური მხარე კი არ აფორმებს, ან ქმნის გონს, არამედ, „გონი აფორმებს ტანს“. ბუნება არ ქმნის ადამიანის ამგვარ სომატიკას. ის თავად იქმნება ადამიანის აქტიულობით განსაზღვრულ პირობებში. ლანდმანის აზრით, ადამიანი იმთავითვე ისეა განსაზღვრული, რომ იყოს სულიერი არსება და მისი სომატური დაბადება არ არის კანონზომიერება, ბუნებრივი (ბიოლოგიური) სიცოცხლიდან ახსნილი.

მ. ლანდმანს სურს ადამიანი გაიგოს, როგორც კულტურის შემოქმედი და მისგან შექმნილი არსება. კულტურ-ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ, რომელსაც ობიექტური გონის ანთროპოლოგიასაც უწოდებს, უნდა გადალახოს სუბიექტური გონის ანთროპოლოგია. პირველადი ფენომენი ობიექტური გონია და ინდივიდუალური პიროვნული მე. „ისევე როგორც კანტთან – წერს ლანდმანი – ჩვენი შემეცნება ხორციელდება აპრიორული ფორმებით. ასევე ჩვენი თვითგანცდაც და ყოფიერებაც ობიექტური გონის მეშვეობით არსებობს. ამ ტრანსცენდენტალურობის წყალობით ვარსებობთ ჩვენ და ვქმნით ჩვენს თავს“ (48, 71)

ადამიანსა და ცხოველს შორის ძირეული განსხვავების პოვნა ფიზიკურ-ცხოველურ დონეზე შეუძლებელია. იმის თქმა, რომ ცხოველს ის თვისებები აქვს, ხოლო ადამიანს ეს, არ არის საკმარისი ადამიანის არსის გასარკვევად. ადამიანს, გარდა მისთვის

უმთავრესი, შექმნის უნარისა, ასევე აქვს შექმნილის შენარჩუნების, მისი შენახვისა და ტრადიციად ქცევის უნარი.

მ. ლანდმანი აფართოებს ჰეგელის ტერმინის, „ობიექტური გონის“ შინაარსს და ამ ცნებით მთელ საკაცობრიო კულტურას გაიაზრებს. ობიექტური კულტურა მისთვის არის კულტურული სივრცე, ადამიანური სამყარო, რომელიც ეძლევა კერძო ადამიანს მზამზარეულ მოცემულობად და რასაც თავად, საკუთარი ძალისხმევით არ ქმნის ამ წუთიერად. კულტურა აქ ისეთ რეალობად განიხილება, რომელიც უკვე არსებობს გარკვეული ყოფიერების სახით ამა თუ იმ ინდივიდის გარეშე. ადამიანი საკუთარი აქტიულობით ერთვება ყოფიერებაში, ითვისებს მას, ხდება ამ კულტურის მფლობელიც, შემქმნელიც და გადამცემიც.

ადამიანი უნიკალური არსებაა იმ თვალსაზრისით, რომ მასში ძალზე დიდია შემოქმედების პოტენცია. ამიტომ არის, რომ, ადამიანი არა მხოლოდ ათვისებისა და ტრანსლაციის ობიექტია, არამედ, მარად აქტიური შემოქმედი სუბიექტიც. ის არა მხოლოდ „იარაღის შემქმნელი ცხოველია“, ახალი რეალობის – კულტურული სამყაროს შემქმნელიცაა. მხოლოდ ამ ხელოვნურ სამყაროში, კულტურულ სივრცეში შეუძლია ადამიანს ადამიანური არსებობა. თავისთავად კულტურაც არ არსებობს მისი შემქმნელი ადამიანის გარეშე. ადამიანი და კულტურა – სიმბიოზური დამოკიდებულებაა. მათი გათიშვა, ერთმანეთისაგან მოწყვეტა ანგრევს ორივეს.

ცხოველის რომელიმე ეგზემპლარი, მიუხედავად იმისა, გაიზრდება სხვა მის მსგავსთა გარემოში თუ იზოლაციაში, ისეთივე ხდება, როგორსაც მისი ბიოტიპი მოითხოვს. ადამიანი კი სრულყოფილ ადამიანად ყალიბდება მხოლოდ მაშინ, თუ მისი გვარისათვის ნიშანდობლივ გარემოში გაიზრდება. ადამიანი, როგორც კულტურული არსება საჭიროებს აღზრდას. „არავინ იწყებს მთლიანად თავიდან“. კაცობრიობა მოხუციცაა და ახალგაზრდაც. ადამიანი მოდის გარკვეულ მზა ყოფიერებაში, მას ხვდება განსაზღვრული ქცევის, ტრადიციის და ზნეობის ნორმები. ადამიანი პიროვნება ხდება იმით, რომ მონაწილეობს, ეზიარება ზე-ინდივიდუალურს, მისი სუბიექტური მოთხოვნების მიღმა მდგომ კულტურულ

ღირებულებებს /ობიექტურ გონს/. ადამიანი, მისი სპეციფიკიდან გამომდინარე, ასევე ისტორიული არსებაა, „წინ მიდის“. იგი ისტორიის შემქმნელიცაა და მასზე დამოკიდებულიც.

მ. ლანდმანი ადამიანის შემოქმედების ცნებას იყენებს ფართო ანთროპოლოგიური აზრით. როგორც უკვე ითქვა, მასში არ იგულისხმება შექმნის, შემოქმედების მხოლოდ ესთეტიკური უნარი. ადამიანის თვისება იყოს შემოქმედი, აქტიური, მოქმედი სუბიექტი, ანთროპოლოგიური და კულტურფილოსოფიური პრინციპია. ადამიანები ქმნიან კულტურას და კიდევ ყალიბდებიან მისი მეშვეობით. რეალური ადამიანი მხოლოდ საკუთარი თავიდან როდი გაიგება, არამედ, იმ კულტურული ფონის მეშვეობით, რომელიც წინასწარაა მოცემული. ადამიანი აფორმებს კულტურას და თავადაც ფორმდება მის მიერ.

რეალურად არ არსებობს მარადიული კულტურის ერთი რაიმე სანიმუშო სურათი. ასევე არ არსებობს ასეთი სახე ადამიანისა. ამ აზრით, ადამიანი და კულტურები ცვალებადი ფენომენები არიან, მაგრამ, ადამიანი ყოველ კულტურაში მის შესატყვის ერთ ჯერარსულ გეშტალტის ფარგლებში თავსდება. ცვალებადობა ნიშანია, კულტურისა და არსისეული მახასიათებელია ადამიანის. ანუ ადამიანის ყოფიერება ცვალებადია. იგი დაბადებითვე ისტორიული არსებაა. ისტორიას ადამიანის ადამიანად ქცევაში ბუნებაზე ნაკლები წვლილი არ მიუძღვის.

მ. ლანდმანის თვალსაზრისით, კულტურ-ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მთავარი მიღწევა ისაა, რომ ადამიანის გაგებას ცდილობს, კულტურის სამყაროდან მისი იზოლირების გარეშე. ადამიანი და კულტურა განიხილება, როგორც მუდმივად ცვალებადი, განახლებადი. ადამიანის სამყარო მისი კულტურაა.

ჩემთვის საკითხით გასაგებია და მისაღები ავტორის მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ ადამიანი კულტურის შემქმნელი და კულტურით განპირობებული არსებაა. მაგრამ თუ ადამიანი მუდმივად ცვალებადი არსებაა, რაშილა მდგომარეობს მისი კონსტიტუციური არსი? როგორ უნდა განვსაზღვროთ იგი? ხომ არ არის იგი მხოლოდ ისტორიულ პროცესებზე დამოკიდებული, მისით განსაზღვრული

არსება, როგორც დილთაი ამბობდა: „ადამიანის ტიპი ყალიბდება და ერთიანდება ისტორიის პროცესში.“

ჩემი აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანის სახე ისტორიულად ასეთი ცვალებადია, მაინც არსებობს ადამიანის უცვლელი ძირი ისტორიის მიღმა. ყველა ისტორიული სახე, ფორმა, წარმავალი და ცვალებადი, რომელსაც იგი იძენს განპირობებულია „რაღაც ერთით“. სწორედ, „რაღაც ამ ერთიდან“ ამოსვლით შეგვიძლია სიმრავლის შემეცნებაც და გაგებაც. ის, რომ, ადამიანი შეუმდგარი, ამორფული არსებობიდან აძლევს სახეს, ფორმას საკუთარ თავს, არის მისი მთავარი უნარი, უნარი თვითშექმნისა. მასში მარადიულია შემოქმედებითი უნარი. თუ საერთოდ არსებობს ადამიანის ბუნება, მას აქვს არსი (და ჩემი აზრით სწორედ რომ აქვს). იგი უნდა ვეძებოთ არა შინაარსისეულში, არამედ, ყოველგვარ შინაარსზე წინ მდგომ კონსტიტუციაში. არა შედეგში, არამედ, შედეგის მაჩვენებელ პროცესში (ადამიანის ფენოტიპი მის გენოტიპს აღემატება). ინსტინქტები, რომლებიც ცხოველის ქცევას მართავენ, მისი გვარის ბუნებრივი მოცემულობაა, საკუთრებაა, რასაც წმინდა ბიოლოგიური ხაზით, მემკვიდრეობით ღებულობს. ამიტომ, ცხოველი ზუსტად ისევე იქცევა, როგორც მისი წინაპარი. ადამიანის ქცევა კი იმართება თავად ადამიანის მიერ შექმნილი და მის მიერვე შეძენილი კულტურით. ე.ი. ადამიანს აქვს კულტურის შექმნის, კონსერვირების (შემონახვის) და ტრანსლაციის (გადაცემის) წმინდა გონითი უნარი.

ამგვარად, ადამიანი შემოქმედი არსებაა. მისი ნამყო აქტუალურია აწმყოშიც. ის აქაც ფუნქციობს, მეორდება. ადამიანი ახდენს რეპროდუქციას და სწავლობს. ასევე შექმნის და შემოინახავს ახალს, რომელსაც მომავალს გადასცემს. ადამიანი, მართალია, ჩართულია კულტურულ ტრადიციაში, მაგრამ, მას აქვს უნარი მიაგნოს, აღმოაჩინოს ახალი. ადამიანი, როგორც ინდივიდი, ჩართულია კულტურულ კონტექსტში, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მაინც საკუთარი თავის ამარაა, თავისუფალია. მან თავად უნდა გაიკვალოს საკუთარი გზა, გააკეთოს არჩევანი, შექმნას თავისი ცხოვრება. ადამიანი მუდამ დისტანცირებულია არა მხოლოდ

ბუნების მიმართ, არამედ, იმ კულტურულ კონტექსტთანაც, რომელშიც იგი არსებობს. ამიტომ არის, რომ კულტურული ტრადიციიდან რაიმეს უარყოფს, რაიმეს იღებს და თავად ხდება ახალი ტრადიციის ფუძემდებელი. ამიტომ მიიჩნევს კულტურ-ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ადამიანს სამყაროსადმი ღია არსებად, რომელიც მუდამ მზადაა შექმნისთვის, შემოქმედებისათვის. ადამიანის არსის ამგვარი გაგება, რომ ადამიანის სამყარო მისი კულტურაა, ჩემი აზრით, კულტურ-ანთროპოლოგიური კონცეფციის მთავარი და მნიშვნელოვანი შედეგია.

VII დ უზნაძის ანთროპოლოგიური თვალსაზრისი

დimitრი უზნაძის სახელი უპირველეს ყოვლისა, ფსიქოლოგიას უკავშირდება. იგი ცნობილია როგორც ქართული ფსიქოლოგიური სკოლის ფუძემდებელი. მხოლოდ სპეციალისტთა ვიწრო წრემ თუ იცის, რომ მისი მოღვაწეობა ფილოსოფიით დაიწყო და რამდენიმე თანამოაზრესთან ერთად დასაბამი მისცა თანამედროვე პროფესიულ ფილოსოფიას. მან ფილოსოფიური განათლება გერმანიაში მიიღო. 1909 წელს დაამთავრა ლაიფციგის უნივერსიტეტი და იმავე წელს, ქ.ჰალეში დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია თემაზე – „ვლადიმერ სოლოვიოვი – მისი შემეცნების თეორია და მეტაფიზიკა“, რომელიც იმავე წელს წიგნად დაისტამბა.

საქართველოში დაბრუნების შემდეგ იგი აგრძელებს მუშაობას ფილოსოფიაში. პერიოდულ პრესაში აქვეყნებს წერილებს სხვადასხვა ფილოსოფიურ თემებზე. პირველი წერილი, რომელიც 1909 წელს დაიბეჭდა გაზეთ „დროებაში“ იყო „ბარათაშვილის ლირის მოტივები“ (მოგვიანებით დ. უზნაძე კვლავ მიუბრუნდა ნ. ბარათაშვილის შემოქმედებას და წერს შესავალ წერილს მისი ლექსების კრებულითვის (1922წ.) 1910 წელს, „სახალხო გაზეთის“ ორ ნომერში ქვეყნდება დ. უზნაძის შრომა „ინდივიდუ-

ალობა და მისი გენეზისი“. იმავე წელს, აღნიშნული გაზეთში იბეჭდება „რა არის შემეცნების თეორია“. 1911 წელს იქვე ქვეყნდება „განდგომილობის პრობლემა ილია ჭავჭავაძის „განდეგელში“. 1914 წელს, იმავე გაზეთის რამდენიმე ნომერში აქვეყნებს „ომის ფილოსოფიას“.

1915 წელი – ჟურნალი „მეგობარი“ – „ცხოვრების რაობა“, იქვე 1916 წელი – „ცხოვრების რაობა და აღზრდა“. 1918 წელი – ჟურნალი – „პრომეთე“ – „ორგანული მსოფლმხედველობა“. 1919 წელი – თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე – „ლაიბნიცის petites perceptions-თა ადგილი ფსიქოლოგიაში“. 1920 წელს დაიბეჭდა მონოგრაფია „ანრი ბერგსონი“.

1921 წლის შემდეგ, დimitრი უზნაძეს ფილოსოფიურ თემატიკაზე ერთი შრომაც კი არ გამოუქვეყნებია. მისი ინტერესი მთლიანად მოიცვა ფსიქოლოგიამ. ჩემთვის ძალზე ძნელია რეალური მიზეზის დასახელება, რის გამოც დ. უზნაძემ ფილოსოფიიდან ფსიქოლოგიაში გადაინაცვლა, იყო ეს შინაგანი, ინტელექტუალური მოთხოვნილება თუ გარეგანი იძულება (ჩვენი აზროვნებისათვის როგორი მაპროვოცირებელი თარიღია 1921 წელი, ალბათ ყველასათვის ნათელია. ერთი რამის კი ღრმად მჯერა: დimitრი უზნაძეს რომ გაეგრძელებინა მუშაობა ფილოსოფიურ თემატიკაზე, ყოფილიყო ამის უფლება და საშუალება, დღეს ჩვენ სულ სხვა ფილოსოფიური მეტაკვიდრება გვექნებოდა და დimitრი უზნაძის ადგილიც სხვა იქნებოდა ქართულ ფილოსოფიაში).

ამ წერილების გაცნობის შემდეგ, ჩვენთვის ნათელი ხდება ის ძირითადი ფილოსოფიური თემები, რომლებიც დ. უზნაძის ყურადღებას იმსახურებს. ესაა შემოქმედების პრობლემა, ადამიანის ცხოვრების არსი, სიცოცხლის საზრისი, ფილოსოფიისა და ხელოვნების მიმართება, სიცოცხლე და სიკვდილი, როგორც ფილოსოფიური პრობლემა და სხვა.

ამრიგად: დimitრი უზნაძისათვის ფილოსოფიის ამოსავალი დებულებაა – ადამიანი არის აქტიური შემოქმედი არსება და ამ უნარის საშუალებით იგი ქმნის ახალ სამყაროს, ადამიანის საცხოვრისს – კულტურას. ადამიანს მხოლოდ კულტურის წი-

აღში შეუძლია თავისი ადამიანობის რეალიზება. ადამიანი, როგორც ცოცხალი არსება, არსებობს უნივერსუმში. მისი უპირველესი მიზანია შეინარჩუნოს საკუთარი არსებობა, ამიტომ აუცილებლად ჭირდება ორიენტირება. ადამიანის წინაშეა კალეიდოსკოპური სინამდვილე – ბუნება მრავალფეროვანი მოვლენებით, ცვალებადობით, ნივთთა წარმოშობით და მოსპობით. ადამიანი იძულებულია გადაჭრას მის წინაშე წარმოშობილი სხვადასხვა პრობლემა. მან უნდა გაიგოს, დაადგინოს თავისი ადგილი სამყაროში. ერთადერთი ადამიანია ცოცხალთა შორის, რომელიც ვერ „ეტევა“ ბიოლოგიურ არსებობაში. ამგვარი არსებობა მისთვის საკმარისი არაა და ამიტომ, ქმნის სპეციფიკურ, ანთროპოლოგიურ რეალობას განსხვავებული წესით არსებულს.

კაცობრიობამ დღემდე განვითარების ისეთი გზა განვლო, რომ მეტაფიზიკა (ფილოსოფია), რელიგია, ხელოვნება, მეცნიერება შესაძლო პასუხებია იმ პრობლემებზე, რომლებიც მას აწუხებს. ეს არის პასუხები სხვადასხვა დანიშნულებით, სხვადასხვა კუთხით, სხვადასხვა ელფერით. ეს არის ძირეული სფეროები, რომლებშიც ნათლად ჩანს ადამიანის, როგორც ინტელექტუალური არსების ძალა და ღირსება. ყოველივე ამაში ვლინდება ადამიანის შემოქმედებითი უნარი.

ე. ი. დიმიტრი უზნაძის თვალსაზრისით, ადამიანი არის აქტიური, მთლიანი სუბიექტი, ჩართული გარკვეულ ისტორიულ პროცესში და ამ გზაზე თანდათანობით ქმნის არა მხოლოდ ადამიანურ სამყაროს, არამედ, თავადაც უფრო ადამიანური ხდება (დღევანდელ ანთროპოლოგიურ ტერმინებს თუ მოვიშველიებთ, ადამიანი გადის ჰუმანიზაციისა და პომინიზაციის გზას). იგი თავისი გვარის გადარჩენას, უკვდავების უზრუნველყოფას მხოლოდ კულტურული სამყაროს მეშვეობით თუ მოახერხებს.

რათა უფრო კარგად გავეცნოთ დ. უზნაძის ფილოსოფიური ანალიზის სტილს, სანიშნოდ ავიღოთ რომელიმე თემა – ვთქვათ, საზრისის პრობლემა. მაშ ასე, ამ ერთერთ უნიშვნელოვანეს ფილოსოფიურ პრობლემას დ. უზნაძე იხილავს შემდეგ შრომებში: „ომის ფილოსოფია“, „ცხოვრების რაობა“, „ცხოვრების რაობა და

აღზრდა“.

ადამიანი ცოცხალი არსებაა, იგი ემორჩილება სიცოცხლის კანონზომიერებას. იბადება, იზრდება და კვდება. ადამიანმა როგორც ცოცხალმა არსებამ, უპირველესად საკუთარი სიცოცხლის უზრუნველყოფა უნდა შეძლოს. იმისათვის, რომ იცოცხლოს, არსებობა უნდა შეინარჩუნოს. ე.ი. „შეეგუოს“, „მოერგოს“, გარემოს. ანუ ადამიანის თავდაპირველი ინტერესი პრაქტიკულია, მაგრამ, ვინაიდან იგი სხვა ცოცხალისაგან განსხვავებით „ღარიბია“ ბუნებრივი მონაცემებით, მან უნდა „აამუშაოს“ გონება. ჯერ-ჯერობით ეს მხოლოდ „პრაქტიკული გონებაა“, რომელსაც სრულიადაც არ აინტერესებს ამა თუ იმ მდგომარეობის, მოვლენის არსის შემეცნება. მისთვის საკმარისია მხოლოდ ცოდნა თუ რა სარგებლობის ან ზიანის მოტანა შეუძლია ამა თუ იმ მოვლენას, გარემოს და როგორ გამოიყენოს იგი თავის საკეთილდღეოდ ე.ი. ამ დონეზე ადამიანის ინტერესი მიმართულია მხოლოდ პრაქტიკული მიზნისაკენ. ასეთ პირობებში ადამიანი მოვლენათა ზედაპირზე რჩება. აქედან გამომდინარე, მაგ; სიკვდილის ფაქტი არის დაბოლოება, დასასრული ჩვენი გრძნობადი (პრაქტიკული) ცხოვრებისა. (დ. უზნაძე აქ ლაპარაკობს ადამიანის ტექნიკურ ინტელექტზე). მაგრამ, ადამიანი არ არის მხოლოდ ცოცხალი არსება. მას უფრო მეტი სურს, ვიდრე მისი გრძნობადი, სხეულებრივი სიცოცხლე. მას არ აკმაყოფილებს მოვლენათა ზედაპირული შეფასება და მისი მისადაგება საკუთარ პრაქტიკულ მიზნებთან. ადამიანი ინტუიციურად გრძნობს, რომ ეს არ არის „ნამდვილი“ ცხოვრება. არსებობს სხვა მეტაფიზიკური სინამდვილე – ღირებულებათა სამყარო. ადამიანის ცხოვრებაში არის რაღაც ისეთი მდგომარეობა, განსაკუთრებული

წამი, როდესაც იგი არღვევს პრაქტიკული, ყოველდღიური არსებობის საზღვარს, თავისუფლდება „სიცოცხლის ბორკილიდან“ და იმდენად თავისუფლდება, რომ შეუძლია უარიც კი თქვას თავად სიცოცხლეზე. ესაა თვითმკვლელობის ფაქტი. ასეთივე ფენომენია ბრძოლაში მეომრის სიკვდილი. მიუხედავად იმისა, მივიჩნევთ თუ არა კაცის კვლას უდიდეს ბოროტებად, ამ დროს ჩვენს შეფასებაში შემოდის ღირებულებათა სხვა სისტემა, რომელიც „გარდა ღრმა ადამიანური თანაგრძნობისა, მოწიწების და პატივისცემის განცდისა“, ჩვენში ბადებს ეჭვს „ადამიანის სიცოცხლის, როგორც უმაღლესი ღირებულების“ მიმართ. ე.ი. ჩვენ „ადამიანური რწმენა“ გვეუბნება: ადამიანურ ცხოვრებაში არსებობს ისეთი შემთხვევები, რაღაც უფრო „მაღალი“ და მნიშვნელოვანი, ვიდრე „ჩვენი კერძო, პირადი სიცოცხლე“. ამგვარი რწმენის თანახმად, „ჩვენი დანიშნულება თვითონ სიცოცხლეში, მაშასადამე, მის გაფართოებასა და გაღრმავებაში, როდი უნდა ვეძებოთ. უფრო პირიქით, სიცოცხლე მხოლოდ საშუალებაა, რომლის მეოხებითაც ხორციელდება ის უმაღლესი დანიშნულება, ადამიანის არსებობას რომ სარჩულად უდევს. ამ თვალსაზრისით, ცხადია, სიკვდილი და სიცოცხლე ამ დანიშნულებისათვის სულ ერთია, იგი ზოგჯერ სიკვდილს მოითხოვს და ზოგჯერ სიცოცხლეს“ (73,276).

მაშასადამე, უზნადის თვალსაზრისით, „ჩვენი არსებობის აზრი თვით ჩვენი სიცოცხლის ფარგლებში კი არ უნდა ვეძიოთ, არამედ მის გარეთ და მასზე მაღლა“ (იქვე). ამ აზრის დასტურად უზნადე ადამიანთა ისტორიულ ცხოვრებასაც იხსენებს. შთამომავლობა ქედს იხრის იმ ადამიანთა წინაშე, ვინც რაღაც ღირებული შექმნა, მთელი ცხოვრება ემსახურა მაღალ ადამიანურ იდეალებს და არ მისდევდა მხოლოდ „პრაქტიკული ცხოვრების მოწყობას, პირად განცხრომას“. მეტაფორულად რომ ვთქვათ, განაგრძობს უზნადე, ჩვენი ისტორიული წარსული არის განუწყვეტელი მუშაობა „რაღაც დიდი შენობის ასაგებად“. ადამიანებს დაბადებითვე აქვთ ეს ადამიანური დანიშნულება და მიზანი. ამრიგად, ჩვენი მოვალეობა იმთავითვე განსაზღვრულია. თუ ამ მოვალეობას მივსდევთ მაშინ ჩვენს ადამიანურ ვალს აღვასრულებთ, ხოლო თუ ამ შენობის

ასაგებად მუშაობას გავურბივართ ან საერთოდ სისუფელედ და სიგიჟედ ვთვლით ამგვარი შენობის აგებას მაშინ ჩვენ აღარც ვართ ადამიანური სამყაროს შემომქმედნი და ძალიან ადვილად გაგვრიავენ. „გვივიწყებენ, უგზოუკვლოდ ვქრებით სხვათა მეხსიერებიდან და საერთოდ ადამიანური ცხოვრების ისტორიიდან“ (იქვე. გვ. 281). „რა არის ეს შენობა? კაცობრიობის საუკეთესო ნაწილი მთელ ძალღონეს რომ ახმარს? ჩვენ მას კულტურული შემოქმედების სახელით აღვნიშნავთ“ (იქვე).

ამრიგად: ადამიანი, იმისათვის რომ საზრისი მიანიჭოს თავის არსებობას, უნდა „გავიდეს“ ბიოლოგიური არსებობიდან, ამაღლდეს ყოველდღიურ, ჩვეულებრივ ვიტალურ მოთხოვნილებათა ველიდან და შექმნას ხელოვნური, კულტურული სამყარო, რომლის ობიექტიც და სუბიექტიც თავად იქნება. „კულტურის შექმნა – ასეთია ადამიანის ცხოვრების მიზანი და დანიშნულება“ (73,285). ამ თვალსაზრისით დ. უზნადე ემიჯნება სიცოცხლის ფილოსოფიას, რადგან, მას ადამიანის არსის დასადგენად შემოაქვს შეფასებითი, ღირებულებითი დამოკიდებულება, ეძებს ცხოვრების საზრისს. ეს კი გონითი ანთროპოლოგიური ხედვაა.

დიმიტრი უზნადე თავს არ მიიჩნევს რელიგიურ მოაზროვნედ. პირიქით, სადაც ამის საშუალება აქვს ყველგან აღნიშნავს ამ ფაქტს. არსად, ფილოსოფიურ პრობლემებზე მსჯელობის დროს არ მიმართავს ღმერთის ცნებას და აღნიშნავს: „ცხოვრების საზრისის ჩვენეული გეგმა მიწიერი არსებობის განმტკიცებაა, მისი უაღრესობის აღსარებაა, მისი მიმდინარეობის კურთხევაა და მისი მნიშვნელობის გააბსოლუტურებაა... „დაბადების“ მიხედვით, ღმერთმა იმით დაასრულა თავისი შემოქმედების პროცესი, რომ მან ადამიანის არსებაში საუკეთესოდ შეარიგა სული ხორცს, აქტიურობა პასიურობას. სამაგიეროდ, მთელი დანარჩენი მსოფლიო განუსულებიერებული დატოვა. და ამით თითქოს იმთავითვე განსაზღვრული დანიშნულება მისცა ადამიანის არსებობას.“ და ამგვარად, განაგრძობს დ. უზნადე – ჩვენი დანიშნულება ღვთისაგან დაწყებული საქმის დასრულებაა. ღვთისაგან დაწყებული მსოფლიო შემოქმედების განგრძობაა. და თუ ეს ასეა, მაშინ ცხადია, ჩვენ

გამუდმებულ ფუსფუსს, დაუღალავ შრომას მნიშვნელობა ჰქონია. ჩვენს დროულ ცხოვრებას ღრმა აზრი და ამ უკანასკნელს კიდევ რელიგიური ღირებულება. (იქვე გვ. 286).

მე საგანგებოდ მოვიყვანე ეს საკმაოდ დიდი მოცულობის ფრაგმენტი, იმიტომ, რომ, ჩემთვის ძალზე ძნელია დავეთანხმოთ დ. უზნაძის თვითშეფასებას. თუ ამ თვალსაზრისით დავაკვირდებით მის შემოქმედებას, საპირისპირო სურათს აღმოვაჩენთ. გამიჭირდება ქართველ ფილოსოფოსებში სხვა მასზე „უფრო ქრისტიანი“ მოაზროვნის პოვნა, რომლისათვის ასე ახლობელი, ასეთი ღირებული იქნებოდა ქრისტიანული მორალი, ქრისტიანული კულტურა, ის ფილოსოფიური პრობლემები, რომლებიც დ. უზნაძის ყურადღების ცენტრშია და მათი გაგებაც სავსებით თავსდება ქრისტიანულ მსოფლმხედველობრივ მოდელში. თავად ის თემებიც, რომლებიც ზემოთ საგანგებოდ გამოვყავით, ქრისტიანული აზროვნების მიერაა შემოტანილი. იქნება ეს საზრისი პრობლემა, ისტორიულობა და სხვა. დ. უზნაძეს არაჩვეულებრივად სწამს და სჯერა „ადამიანური სამყაროსი“, „გონიერების“, „მაღალი დანიშნულების“, „ღირებულებათა სამყაროსი“, „ღირსების“ და ა.შ.

დ. უზნაძე შეიძლება არ იყო ეკლესიურად მორწმუნე, საკუთარ თავს არ მიაკუთვნებდა მართლმადიდებელ მრევლს, მაგრამ, იგი რომ დასავლური, რეფორმაცია გავლილ ქრისტიანული კულტურის ნიადაგზე დგას, ჩემი აზრით, ამის დასტურია მთელი მისი ფილოსოფიური შემოქმედება. (მისთვის ზომ ასე უცხო დარჩა იმ პერიოდის გერმანიაში, და არა მხოლოდ გერმანიაში ესოდენ პოპულარული ნიცშეს ფილოსოფია).

ნათქვამის გათვალისწინებით, არ უნდა იყოს ძნელი დავინახოთ: დ. უზნაძის თვალსაზრისი ძალზე ახლოა ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურ კონცეფციასთან და არც პარალელების მოძებნა გავეჭირდება. კერძოდ ის, რომ ადამიანი არის სპეციფიკური არსება, რომელმაც საკუთარ უნარებზე დაყრდნობით უნდა შეძლოს თავისი არსებობის უზრუნველყოფა. იმისათვის, რომ იცხოვროს, მან უნდა შექმნას ხელოვნური სამყარო, რომლის ობიექტი და სუბიექტიც თავად იქნება. ეს კი მხოლოდ კრეატორ, გონით არ-

სებას ხელეწიფება.

რაც შეეხება საზრისის პრობლემის დადგენას; დ. უზნაძე საგანგებოდ იხილავს ისეთ შრომებში, როგორებიცაა: „პიროვნებისა და ცხოვრების აზრი“, „ერი, როგორც ცხოვრების საზრისის სუბიექტი“, „ხელოვანი (შემოქმედი) და ცხოვრების რაობა“. უზნაძისათვის ამოსავალი დებულებაა:

ადამიანი არ არის მხოლოდ სიცოცხლის მატარებელი ფიზიკური არსება, იგი სულიერი არსებაცაა. („სულიერ ცხოვრებაში“ დ. უზნაძე გულისხმობს „ადამიანის შემეცნებით, გრძნობით და ნებით ფორმებს“).

ადამიანის სიცოცხლის პრინციპად – დ. უზნაძის აზრით – სულიერება უნდა მივიჩნიოთ. ემპირიულად ადამიანის არსებობა შეიძლება ორ დონეზე განვსაზღვროთ: ერთია სულიერ ანუ გონით მოვლენათა სამკვიდრო და მეორე ფიზიკურ მოვლენათა სამფლობელო.

რა არის ის ძალა, იარაღი, რომლის მეშვეობითაც ადამიანმა შეძლო ამგვარი ცხოვრების შექმნა? – კითხულობს დ. უზნაძე. და თავადვე ამგვარად პასუხობს: პირველი, რაც ადამიანზე დაკვირვებისას თვალში მოგხვდება, ისაა, რომ იგი ცოცხალი არსებაა, რომელიც სიცოცხლის ციკლს ემორჩილება. ადამიანმა უპირველესად საკუთარი სიცოცხლის, არსებობის შენარჩუნება უნდა მოახერხოს. „მოერგოს“ გარემოს. სხვა ცოცხალისაგან განსხვავებით, ადამიანი მეტად „ღარიბია“ ბუნებრივი მონაცემებით, მაგრამ, აქვს უზარმაზარი უპირატესობა – გონება. და სწორედ იმისათვის, რომ უკეთ შეეგუოს გარემოს, მოახერხოს თავისი გვარის გაგრძელება, უნდა ააშუშაოს გონება – ცნობიერება.

პირველი, რაც ადამიანს საკუთარი სიცოცხლის უზრუნველყოფაში ეხმარება ე.წ. „პრაქტიკული გონებაა“. ამ საფეხურზე ადამიანისთვის მხოლოდ იმის ცოდნაა საკმარისი, თუ რა სარგებლობის ან ზიანის მოტანა შეუძლია მისთვის ამა თუ იმ მოვლენას, გარემოს და როგორ უნდა წარმართოს იგი თავის სასარგებლოდ.

მაგრამ, ფიზიკური არსებობა არ აღმოჩნდა ადამიანისათვის საკმარისი. ეს არ არის ასპარეზი, სადაც ადამიანი მოახდენს

საკუთარი თავის ჩვენებას და რეალიზებას. ადამიანის ფიზიკური არსებობის შენარჩუნებისათვის უდიდესი როლი აკისრიათ შეგარძნებებს, რომელთაც თან ახლავს უმარტივესი გრძნობა. ამ საფეხურზე, ადამიანი, როგორც სულიერი არსება, მაქსიმალურად პასიურია. გონების, ფსიქიკის რა უნარია რომელიც სულიერ ცხოვრებას „ამოძრავებს“, წარმართავს? ასეთი განსაკუთრებული თვისებების მქონე ფენომენია ადამიანის ნება მთელ ფსიქიკური ცხოვრების საფუძველი. მასში ჩანს ყველაზე ნათლად ადამიანის არსი — მისი აქტივობა. სწორედ, თავისუფალი ნებიდან წამოსული აქტივობა არის ადამიანური ცხოვრების წარმმართველი.

ნება წმინდა აქტივობაა, დაუსრულებელი ლტოლვაა. ამიტომ, ადამიანის ცხოვრება შეიძლება განვსაზღვროთ, როგორც ნების მიზნისაკენ მიმართვა, მისწრაფება. ჩვენი ცხოვრების ყოველ წუთს, ერთი რომელიმე განსაზღვრული მოთხოვნილება გვაიძულებს ისეთი რაიმე განვახორციელოთ, მოვიმოქმედოთ, რაც ერთგვარად დაგვიკმაყოფილებს სურვილებს, სულიერ მღელვარებას დაგვიცხრობს, დაგვამშვიდებს, სულიერად გაგვაწონასწორებს. ასეთ რაიმეს ჩვენ „ღირებულებას“ ვუწოდებთ.

დ. უზნაძეს შემოაქვს ღირებულებების იერარქიული სკალა. „ღირებულება შეიძლება მრავალგვარი იყოს, როდესაც მას მიზნად ჩვენი ფიზიკური ორგანიზმის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება აქვს დასახული, ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს ე.წ. „ფიზიკურ ღირებულებასთან“, როდესაც მან ჩვენი ინტელექტუალური, ესთეტიკური, ეთიკური ან რელიგიური მოთხოვნილებანი უნდა დააკმაყოფილოს. მაშინ ჩვენს წინაა ინტელექტუალური, ესთეტიკური, ეთიკური თუ რელიგიური „ღირებულებანი“ (73,228). სწორედ, მრავალგვარი ღირებულება არის ის მიზანი, რომლისკენაც მუდამ ილტვის ადამიანის ნება. მაგრამ, შეცდომა იქნება ვიფიქროთ — აგრძელებს მსჯელობას დ. უზნაძე — რომ, ადამიანმა საკმარისია რაიმე განსაზღვრულ ღირებულებას მიაღწიოს და ამით მისი ნება დაცხრეს, შეჩერდეს, პირიქით განახორციელებს თუ არა ადამიანი ღირებულების რომელიმე სახეს, მაშინვე მისი ნება ახალი სახის ღირებულებისაკენ იწყებს ლტოლვას. კაცობრიობის მთელი ის-

ტორია ადამიანის ნების ამ საოცარი თვისების უტყუარი მოწმეა.

ამგვარად, ადამიანის ნება, მისი მოქმედება ღირებულებათა ცვლაში მჟღავნდება. ჩვენ მივისწრაფვით ჩვენი მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისაკენ და ამით ვქმნით რაიმე განსაკუთრებულ ღირებულებას: ვთქვათ, ვწვდებით ჭეშმარიტებას, ვახორციელებთ სიკეთეს თუ ვქმნით ხელოვნების ნაწარმოებს. კაცობრიობის მთელი ისტორია შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორც განუწყვეტელი შრომა, ბრძოლა მაღალი ადამიანური ღირებულებებისათვის. ეს ბრძოლა იმიტომაც არის ძნელი და სახიფათო, რომ ადამიანის ცხოვრებას წინ ელობება მრავალი, გარეგანი და შინაგანი ხიფათი. შინაგანი წინააღმდეგობაა ის, რომ ადამიანი არის სხეულებრივი, ადამიანური თვალსაზრისით პასიური არსება, რომელიც საკუთარმა შემოქმედებითმა უნარმა უნდა გაააქტიუროს. ამ უკანასკნელისათვის იმპულსის მიმცემი ადამიანის თავისუფალი ნებაა. ის აკეთებს არჩევანს პასიურ ფიზიკურ არსებობასა და აქტიურ შემოქმედებით ცხოვრებას შორის.

მხოლოდ ადამიანის სიცოცხლე კი არაა თავისი ბუნებრივი მოთხოვნილებით პასიური და შემაფერხებელი, არამედ, მისი მეორე ადამიანთან ასეთი მიმართებაც უაზროა და უმიზნო. ე.ი. არ შეიძლება ადამიანი დარჩეს მხოლოდ ფიზიკურ ველში. ადამიანს თავის ცხოვრებაში მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეაქვს აზრი და მნიშვნელობა თუ იგი მოახერხებს მიმართებების „აწყობას“ გარკვეული წესის, მიზნის და ღირებულებების შესატყვისად.

სად არის ადამიანის ასპარეზი? — კითხულობს დ. უზნაძე — და პასუხობს: ზოგადად თუ ვილაპარაკებთ, ესაა კაცობრიობის განვითარების გზა, ერისათვის — საკუთარი ისტორია, ხოლო პიროვნებისათვის — ცხოვრების მონაკვეთი, რომელშიც ის არსებობდა და ქმნიდა. თანამედროვე ადამიანი თავისი განვითარებით საკაცობრიო ისტორიის პროდუქტია. მან თავისი არსებობის გრძელ გზაზე ადამიანის ამგვარი ტიპი შექმნა, ცხოვრების ასეთი წესი დაამკვიდრა. ამიტომ, შეიძლება ვთქვათ: ადამიანის ისტორია სხვა არაფერია, თუ არა მისი ბედის მატთან.

კაცობრიობის მთელი ისტორიული ცხოვრება შეიძლება

წარმოვიდგინოთ, როგორც განუწყვეტელი შრომა, ბრძოლა, არა მხოლოდ არსებობის შენარჩუნებისათვის, არამედ, მაღალი ადამიანური ღირებულებების დასამკვიდრებლადაც (სხვაგვარად იგი, ალბათ, ვერც გადარჩებოდა). და ეს არის სწორედ ადამიანის ცხოვრების არსიც და საზრისიც.

მაშასადამე, დ. უზნაძის თვალსაზრისით, ადამიანი არის აქტიური, გონიერი, თავისუფალი ნებით დაჯილდოებული შემოქმედი არსება, რომელიც თავის რეალიზებას ახდენს მის მიერვე შექმნილ კულტურის სამყაროში. იქნება ეს კონკრეტული ადამიანი, უფრო რთული ერთეული — ერი, თუ კაცობრიობა. ადამიანის არსებობის ისტორიაზე გარედან დაკვირვებით, ის, ერთი შეხედვით, უაზროდ მოგვეჩვენება თუ მის გასაგებად არ შემოვიტანთ აქტიური სუბიექტის ამგვარ გააზრებას. „წესი, აზრი, მიზანი მასში (ცხოვრებაში) თავად ადამიანს შეაქვს, რამდენადაც იგი (ადამიანი) მას (ცხოვრებას) თავისი მიზნის შესაბამისად გარდაქმნის. და მაშინ მთელი ისტორია გაგებული იქნება, როგორც ასეთი გარდაქმნის პროცესი, ქაოსში საზრისისა და მიზნაობის დამკვიდრება“ (73,301).

ცხოვრების ძირითადი აზრი ყოფილა ადამიანის შემოქმედება, ხოლო მოქმედებას საფუძვლად უდევს თავისუფალი ნება. ის ბერკეტია რომელიც ამოქმედებს ადამიანის პასიურ არსებობას, მიანიჭებს მას საზრისსა და მნიშვნელობას. ადამიანი საკუთარი გვარის უკვდავების უზრუნველყოფას მხოლოდ კულტურის საშუალებით თუ შეძლებს. „კულტურის შემოქმედება — ასეთი უნდა იყოს ადამიანის ცხოვრების მიზანი და დანიშნულება“ (73,285).

გავაგრძელოთ დ. უზნაძის იმ პუბლიკაციების მიმოხილვა, რომლებიც ჩვენთვის საინტერესო პრობლემებს ეხება. რაც კიდევ ერთხელ დაადასტურებს აზრს, რომ ავტორის ყურადღება ძირითადად მიპყრობილია ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური საკითხებისადმი. ახალმა ეპოქამ გაამწვავა ადამიანის ყოფიერების საზრისის ძიება. დ. უზნაძის გაგებით, ფილოსოფია უპირველესად ანთროპოლოგიური უნდა იყოს. მისთვის ადამიანი შემოქმედი არსებაა. მან საკუთარი ძალისხმევით მოახერხა ადამიანური სამყაროს შექმნა. ფილოსოფიითა და მეცნიერებით ადამიანი იკმაყოფილებს სამყაროს

გაგების და შემეცნების ინტერესს.

დ. უზნაძისათვის ფილოსოფიური რეფლექსია იწყება იმ რეალობის დაშვებით, რომ ადამიანია კულტურის შემოქმედი. მისი დამოკიდებულება ფილოსოფიური პრობლემებისადმი, შეიძლება ითქვას, კულტურ-ანთროპოლოგიურია. ფილოსოფიური თუ მხატვრული ტექსტის ანალიზი ძირითადად ამ ჭრილში ხდება.

ქართველი მოაზროვნე ფილოსოფიური კონცეფციის ასაგებად შემდეგ გზას მიმართავს: ფილოსოფიის ისტორიიდან და მხატვრული ლიტერატურიდან (ძირითადად პოეზიიდან) იღებს მისთვის საინტერესო მასალას და აანალიზებს ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურად.

ამ აზრის ნათელსაყოფად, განვიხილავ დ. უზნაძის პირველ წერილს, რომელიც მან საქართველოში დაბრუნების შემდეგ გამოაქვეყნა გაზეთ „დროება“-ში 1909 წელს — „ნ. ბარათაშვილის ღირის მოტივები“.

დ. უზნაძის შეხედულებით, მეტაფიზიკა ყველაზე ახლოს პოეზიასთან დგას, რადგან ის, უპირველესად, სწორედ ცნებათა პოეზიაა. როგორც პოეზიაში, ასევე მეტაფიზიკაში ძალზე მნიშვნელოვანია შემოქმედის პიროვნული „მე“. იგი წერს: „სამყაროს მეტაფიზიკური სურათი მხატვრული სურათია და ის როგორც წესი, წარმოიშობა ადამიანის უღრმესი შინაგანი არსიდან, მთელი მისი რაობიდან, მისი ხასიათიდან“. პოეზიაში ადამიანი კიდევ უფრო ახლოა თავის შემოქმედებასთან. „პოეზიაში ადამიანის არსება მთლიანადაა ჩაქსოვილი“ (73,86).

როგორც ფილოსოფოსისათვის, ასევე მწერლისათვის ძირითადი ამოცანაა ადამიანური ცხოვრების იდუმალების გაგება. განსხვავება მხოლოდ გამოსახვის ფორმაშია. პირველი ამის მიღწევას ფილოსოფიური გზით — თეორიის (ცნების) მეშვეობით ცდილობს, ხოლო მეორე — მხატვრული სახეებით.

ხელოვანი თავისი შემოქმედებით ქმნის ახალ სინამდვილეს, ახალ სამყაროს, რომელიც ავლენს შემოქმედის მსოფლმხედველობას. ადამიანის „ადამიანად შექმნაში“ უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ინტელექტუალურ და ესთეტიკურ ღირებულებებს. თუ

ეს ასეა მაშინ ჩვენთვის, ვინც რაიმეს დაწერას ვაპირებთ, უმნიშვნელოვანესია გავაცნობიეროთ, რომ უპირველესად უნდა ვიზრუნოთ ადამიანის ძირეული მოთხოვნების დაკმაყოფილებისათვის — ესაა ინტელექტუალური და ესთეტიკური მოთხოვნები. ამის მიღწევა ძნელია ფილოსოფიაში. ასე მაგალითად, კანტისა და ჰეგელის თხზულებანი მეტად ღრმაა და მნიშვნელოვანი ფილოსოფიისათვის, მაგრამ, მათი გავლენა ძირითადად ამ დარგის სპეციალისტებზე ვრცელდება, თუმცა, ფილოსოფიის ისტორია იცნობს ისეთ მოაზროვნეებსაც, რომლებიც გაცდნენ ფილოსოფიის საუფლოს და მათი გავლენის სფეროც უფრო ფართოა (პლატონი, შოპენჰაუერი, ნიცშე). მათი შრომები არა მხოლოდ ღრმაა ფილოსოფიურად, არამედ, ფორმითაც მშვენიერია (დ. უზნაძე ერთმანეთისაგან მიჯნავს აკადემიურ, სისტემურ ფილოსოფიას და მეტაფორულ, თავისუფალ ფილოსოფიას). დავუბრუნდეთ წერილს „ნ. ბარათაშვილის ლირის მოტივები“, რომლის დაწერის საბაბად ქცეულა 1909 წელს ქუთაისში გამართული საჯარო ლექცია „სულიერი დრამა ნიკოლოზ ბარათაშვილისა“ (სამწუხაროდ, ვერ მივაკვლიე ლექციის ტექსტს, ჩემთვის ასევე უცნობია მომხსენებელიც).

როგორც დ. უზნაძე აღნიშნავს: ლექციაში ძირითადი ყურადღება გამახვილებულია ბარათაშვილის პოეზიისათვის ერთ-ერთ ძირითად თემაზე — ამოებისა და მარადისობის პრობლემაზე. ლექციის ავტორის აზრით, ამოებისა და მარადისობისაკენ მისწრაფების წარმოშობის მთავარი იმპულსი გარემოს ზეგავლენიდან მოდის, თუმცა, ერთი და იგივე გარემოდან შეიძლება სხვადასხვა მისწრაფება, განცდა დაიბადოს. გარემოს ზეგავლენითვე ჩნდება ჩვენი გონებისათვის მიუწვდომელი, განუჭვრეტელი, რაღაც ირაციონალური გრძნობა. ამიტომ, როგორც ფილოსოფოსები იტყოდნენ, აქ მხოლოდ მეტაფიზიკის ადგილია. რაიმე პრობლემის გადაჭრის მცდელობა კი ადამიანური აზროვნების უძლურების ნიშანია.

მაგრამ არიან შეუდრეკელი შემოქმედნი, რომელთაც არ აშინებთ კაცობრიობის საჭირობოროტო საკითხები და

ცდილობენ ირაციონალური რაციონალურად გარდაქმნან. გენიალური შემოქმედი აბსოლუტია, განუმეორებელია. მისი ძლიერების წყარო მისივე ბუნებაა, ხოლო საბაბი მისი სულიერი აქტივობისა, ფსიქიკის გაღვიძებისა, არის გარემო. იგი რეალიზდება სივრცისა და დროის ზეგავლენით.

ამგვარად გადმოსცემს დ. უზნაძე ლექციის შინაარსს. მისთვის მიუღებელია ამ გზით სვლა. ჯერ ერთი იმიტომ, რომ თუ ავტორისათვის მეტაფიზიკური აზროვნება ადამიანის უძლურების გამოაშკარავებაა, უზნაძისათვის პირიქით, ძლიერების უტყუარი ნიშანია (ადამიანის აზროვნებას რომ არ ჰქონდეს მიდრეკილება მეტაფიზიკურობისაკენ, მაშინ ფილოსოფია საერთოდ არ იარსებებდა).

მთავარი შეცდომა ამგვარი აზროვნებისა შემდეგია: ადამიანის ცხოვრება გაგებულია, როგორც გარემოთი განსაზღვრული. ადამიანის გრძნობა და აზრიც ამ გარემომცველი სამყაროთი უნდა იყოს განმარტებული, რომელშიც თავად ცხოვრობს. დ. უზნაძე არ იზიარებს ავტორის ფიზიკალისტურ, მექანიცისტურ პრინციპს, რომლის მიხედვითაც გენიალური ადამიანი და მისი გონებრივი სიმდიდრე მუდმივი მოცემულობაა. გონებას არ შეუძლია რეალიზება თუ მასზე არ იმოქმედა, ზეგავლენა არ მოახდინა გარემომ. იგი იღვიძებს, აშკარავდება მხოლოდ გარემოს ზეგავლენით. ამგვარად, გარემო პრიორიტეტულია.

თუ ეს მართლაც ასეა — სვამს კითხვას უზნაძე — მაშინ ინდივიდის გენიალობა რის „მაქნისია“, სადღაა მისი გენიალობა თუ იგი არარაობაა უგარემოდ? „ნუთუ მხოლოდ იმაში, რომ იგი განსაკუთრებით სახიერდება გარემოს ზეგავლენის ქვეშ? ნუთუ მხოლოდ ამ თავისებურ რეაქციაში? („ნ. ბარათაშვილის ლირის მოტივები“).

ასეთი დამოკიდებულება გარკვევით წარმოაჩენს გარემოს პირველადობას, ფსიქიკის პასიურობას (უზნაძე ფსიქიკას და ცნობიერებას სინონიმური მნიშვნელობით ხმარობს) და სწორედ ესაა ამგვარი აზროვნების მთავარი შეცდომა, რომლის მიხედვით, ფსიქიკა სტატიკურია და აქტიური ხდება მხოლოდ რაიმეს

ზეგავლენით.

დ.უზნაძისათვის ფსიქიკა აქტიურია და არა სტატიკური. ფსიქიკის არსია აქტიურობა, შემოქმედება, იგი უსასრულოა „შემოქმედ აზრთა სფეროში“. მაგრამ, რამდენადაც იგი მდიდრდება ბუნებრივი ელემენტებით — შეგრძნებებით, გრძნობებით, ლტოლვებით, იმდენად ორდება ადამიანის ფსიქიკა. იგი აერთიანებს შემოქმედ გონებას და პასიურ გრძნობებს. რამდენადაც ადამიანი შემოქმედია, აბსოლუტია, იმდენად აქტიურია, მაგრამ, რამდენადაც გრძნობადი, შეგრძნებების მქონეა, იმდენად შემოსაზღვრულია, შეზღუდული, დროული და პასიურია“. (იქვე).

სწორედ, ამიტომაც ადამიანში მუდმივი ბრძოლა ამ ორ მხარეს შორის. ესაა ადამიანის დრამა, დრამა გარდაუვალი და მუდმივი, უზნაძის აზრით, მსოფლიო ისტორიული განვითარების შინაარსი. დრამა თავს იჩენს ყოველი ადამიანის ბუნებაში. გენიალობა ამის გაცნობიერებაა. გენიალობა ნიშნავს ძლიერ შემოქმედებით უნარს და უღრმეს მგრძნობელობას. და ბარათაშვილის სულიერი დრამაც სხვა არაფერია, თუ არა ერთ-ერთი კერძო სახე საერთო ადამიანური დრამისა. ასეთი სული მძაფრად განიცდის ადამიანის მოკვდაობას, ყოველდღიურობით თავმოებურებას, წუთისოფლის ამაოებას, რომლებიც ასე ბოჭავენ, ზღუდავენ ადამიანის შემოქმედი გონების სწრაფვას. ეს გრძნობა ადამიანისათვის შინაგანია, არსებითია და მომდინარეობს მისი ბუნების „არაჩვეულებრიობიდან“. დ.უზნაძემ კარგად იცის, რომ ამის მიზეზი არ შეიძლება იყოს გარემო-პირობები, სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრება. ამიტომ მცდარია თვალსაზრისი, რომელიც ცდილობს გარემო პირობებიდან მიზეზობრივად ახსნას რომელიმე ხელოვანის მსოფლმხედველობა, მისი შემოქმედებითი აქტივობა. ადამიანის ცხოვრების ტრაგიზმი არ გამომდინარეობს ადამიანის ყოფიდან. ასევე, ეს ყოფა არაა იმ იმპულსის აღმკვეთი, ადამიანში რომ აღვიძებს საკუთარი ყოფიერების ტრაგიკულობის შეგრძნებას.

დ. უზნაძის დრმა რწმენით, არარაობის შეგრძნება, მასზე ამაღლების სურვილი და ლტოლვა (მისწრაფება) მარადისობი-

საკენ ადამიანის არსებაში „მარხია“. ადამიანი არა მხოლოდ შეგრძნებების მქონე ფიზიკური არსებაა, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, მოაზროვნე, შემოქმედი არსებაა. იმ მიზეზით, რომ ადამიანი მოკვდავია, მასში გამძაფრებულია ამაოების გრძნობა. ადამიანმა კარგად იცის, მისი ცხოვრება ჩართულია სიცოცხლის ციკლში და განსაზღვრულია დროში. მაგრამ, ასევე იცის, რომ იგი შემქმნელი, შემოქმედი არსებაა და გარკვეული აზრით, იმეორებს უნივერსუმის სასწაულს, ქმნის საკუთარ ცხოვრებას, საკუთარ თავს. (დღევანდელ ტერმინს თუ მოვიშველიებთ, დ. უზნაძე კულტურ-ანთროპოლოგია. მისთვის ადამიანის გაგების, მისი რაობის დადგენის გასაღები კულტურაშია, იმ ხელოვნურ სამყაროში, რომლის შექმნაც ადამიანმა თვითონ მოახერხა საკუთარი ძალისხმევით).

ადამიანი რომ უნივერსალური არსებაა და ვერ ხერხდება მისი ჩაკეტვა მხოლოდ ფიზიკური არსებობის ველში, განსაკუთრებით საცნაურდება გენიალურ შემოქმედებაში, სადაც მკაფიოდ ჩანს ადამიანური არსებობის დრამატიზმი.

ამიტომ ამბობს დაბეჯითებით დ. უზნაძე, რომ ნ. ბარათაშვილის შემოქმედების გაგებისათვის უმნიშვნელოა სოციალურ-პოლიტიკური ფონი, რომელიც იმ დროის საქართველოში იყო. პოეტის სულიერი დრამის გასაღები მის სულიერ წყობაშია. შემოქმედის გონება შეუდრეკელია, ძლიერია, და თავისუფლები-სკენ მიილტვის. მისი არსებობის წესია: არ იყოს არავისგან და არაფრისაგან განსაზღვრული, შექმნილი, არამედ, თავად იქცეს თავისი ცხოვრების შემქმნელ, შემოქმედ სულად და ამით საკუთარი თავი აქციოს აბსოლუტად. ამავე დროს, ნ. ბარათაშვილი ფაქიზი მგრძნობელობით დაჯილდოებული ლირიკოსია. მას ძალზე კარგად ესმის, რომ კავშირის გაწყვეტა დროულთან, ამქვეყნიურთან როგორი მტკივნეულია, მაგრამ ეს აუცილებლად უნდა მოხდეს, რადგან, „მიწიერის,, დათმობის გარეშე არ მოხერხდება „სულის აბსოლუტური ქროლვა“. სწორედ ეს დაპირისპირება, რომელიც მუდმივადაა გენიალურ შემოქმედში, იწვევს მის შინაგან გაორებას, დაძაბულობას და შინაარსია „სულიერი

დრამისა“. ბარათაშვილმა კარგად იცის, ყველა ვერ გაუძლებს, ვერ გადაიტანს ამ „გამომშვიდობებას“, მაგრამ, თავად მას სხვაგვარად არ შეუძლია ცხოვრება. მის „გენიალურ გონს“ სწამს და სწყურია „საბოლოო გამარჯვება“.

ყოველივე ზემოთ თქმულს თუ განვაზოგადებთ – განაგრძობს დ.უზნაძე – შეგვიძლია გავრცელებული თვალსაზრისის საწინააღმდეგო დასკვნა მივიღოთ. ბარათაშვილი პესიმისტი კი არა, ოპტიმისტი შემოქმედია. მისთვის მნიშვნელოვანი და ღირებულია ადამიანის იმგვარად ყოფნა, როცა იგი შეძლებს უარი თქვას გრძნობად სურვილებზე და გააბატონებს აბსოლუტურ სულს ანუ მაღალ ადამიანურ ღირებულებებს.

ე. ი. ადამიანს შეუძლია გავიდეს „გრძნობადობის ფარგლებიდან“ და ეზიაროს მარადიულს. ამას იგი ახერხებს შემოქმედი გონების მეშვეობით. ასევე მაღალი ადამიანური გრძნობაა ესთეტიკური ტკობა, როცა ადამიანი გაემიჯნება საკუთარ ჩვეულებრიობას, ყოველდღიურ ჭირ-ვარამს, აბსოლუტურ ამოებას. ასე იგი მალღდება, უერთდება განუსაზღვრელს და ამგვარად აბსოლუტდება. ესთეტიკური ტკობის პროცესში განსაკუთრებული ძალით მოქმედებს ადამიანის შემოქმედებითი უნარი. ამ დროს ვთავისუფლდებით ხორციელი ვნებებისაგან. ესაა სულის თავისუფლების ასპარეზი. თავისუფლება კი ნიშნავს შეურიგებლობას ყოველდღიურობასთან, ჩვეულებრიობასთან.

ადამიანური ცხოვრების ოპტიმიზმი საძიებელია ადამიანის „მაღალ ბუნებაში“ და მის უნარში „გავიდეს“ გრძნობადი „ამსოფლიური ყოფიდან“ და შეუერთდეს მაღალ ღირებულებებს, მარადიულ იდეალებს. აი საფუძველი ბარათაშვილის მსოფლმხედველობისა, რომელიც ყველაზე კარგად გამოჩნდა მის ლექსებში – „მერანი“ და „შემოღამება მთაწმინდაზე“.

დ. უზნაძის აზრით, ყოველივე ეს ნიშანდობლივია არა მხოლოდ ბარათაშვილის შემოქმედებისათვის, არამედ, საერთოდ ადამიანის არსის გაგების გასაღებია. ე.ი. მისთვის ადამიანი არის სპეციფიკური არსება, ფიზიკურ-გრძნობადზე არ დაიყვანება. ადამიანი უფრო მეტია, ვიდრე სიცოცხლე. იგი შემოქმედი არსე-

ბაა, სწორედ ესაა მისი თავისებურება.

ნ. ბარათაშვილის შემოქმედების განხილვაც დ. უზნაძეს სწორედ ამ აზრის ნათელსაყოფად სჭირდება. ე.ი. ის, რომ ადამიანს აქვს შემოქმედების განსაკუთრებული უნარი, რომლითაც აღემატება არა მარტო ყველა სხვა ცოცხალს, არამედ საკუთარ თავსაც, როგორც ცოცხალ არსებას. მარადიული ბრძოლა ადამიანის ამ ორ მხარეს შორის არის კაცობრიობის მთელ ისტორიისა, და კულტურის მამოძრავებელი. ადამიანური ცხოვრების პროგრესი კი სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის შემოქმედებითი ძალის გამარჯვება მის შემზღუდავ, შემბოჭველ ბიოლოგიურ მხარეზე.

ამავე პრობლემების ანალიზს მიუძღვნა დიმიტრი უზნაძემ შრომა „განდგომილობის პრობლემა ილია ჭავჭავაძის „განდგოილში“, რომელიც 1911 წელს „სახალხო გაზეთის“ ორ ნომერში (N483,484) გამოაქვეყნა. მაშინ უზნაძემ მიზნად დაისახა, ქართულ აზროვნებაში შემოეტანა ლიტერატურის „ესთეტიკური და ფილოსოფიური კრიტიკა“. ეს მოთხოვნა მას სავსებით გაცნობიერებული აქვს და კიდევ ახორციელებს თავის წერილებში, რომლებიც იმდროინდელ პრესაში იბეჭდებოდა.

მაშ ასე, დ. უზნაძის თვალსაზრისით, ხელოვნების, მხატვრული ლიტერატურის შეფასება ორი მიმართულებით უნდა ხდებოდეს. ესაა „კრიტიკა ესთეტიკური და კრიტიკა ფილოსოფიური“. ესთეტიკური კრიტიკა ძირითადად ნაწარმოების კონკრეტულ სახეს უტრიალებს და არკვევს თუ რატომ იქცა ის ხელოვნების ნიმუშად თუ რამ გამოიწვია, რა იყო მიზეზი ჩვენი ესთეტიკური განცდის, ესთეტიკური ტკობის. ჯერ კიდევ რომანტიკულმა ფილოსოფიამ იცოდა, რომ ესთეტიკური განცდა ადამიანის სულიერ ცხოვრებაში ერთერთი უძლიერესი განცდაა (ამიტომ ამბობდა შილერი: ადამიანი მხოლოდ მაშინ არის ნამდვილი ადამიანი, როდესაც იგი ესთეტიკურ ტკობას განიცდის).

ფილოსოფიური ანალიზის დროს კი მკვლევარი ყურადღებას მიაქცევს არა კონკრეტულს, არამედ ზოგადს, იმ ფარულ ტენდენციებს, რომელთაც შეეძლოთ მიეღოთ ამგვარი კონკრეტული

ფორმა. მართალია, არც ისე ადვილია, აღნიშნავს დ.უზნაძე, ერთ-მანეთისაგან მკვეთრად გავმიჯნოთ ესთეტიკური (ლიტერატურული) და ფილოსოფიური ანალიზი, მაგრამ, მაინც ვეცადოთ და სანიმუშოდ ფილოსოფიური თვალსაზრისით წავიკითხოთ ილია ჭავჭავაძის ცნობილი პოემა „განდეგილი“.

ერთი შეხედვით, პოემის დედააზრის გადმოცემა მეტად მარტივი საქმეა. ძირითადი კოლიზია, განდეგილის სულისა და ხორცის მოთხოვნათა დაპირისპირებაა, და ისიც, რომ, განდეგილი ვერ უძლებს ამ წინააღმდეგობას და მსხვერპლად ეწირება მას. ე.ი. ეს არის ნაწარმოები პიროვნული ტრაგედიის შესახებ, ადამიანის შესახებ, რომელმაც უარყო ამქვეყნიური ცხოვრება, ამქვეყნიური სურვილები, მაგრამ, ამ სოფლის დათმობა ბოლომდე ვერ შეძლო და დამარცხდა. ეს პრობლემა არა მხოლოდ კერძო, არამედ ზოგადი ხასიათისაა და მასზე უფრო ვრცლად ვიმსჯელებთ. ადამიანი ყველაზე რთული არსებაა ყველა სხვა ცოცხალთან შედარებით. ეს ითქმის როგორც მის ფიზიკურ, სხეულებრივ მოცემულობაზე, ასევე, მისი ცხოვრების სხვა უფრო მნიშვნელოვან მხარეზე – სულიერ ცხოვრებაზე (სულიერ ცხოვრებაში ავტორი მოიაზრებს ადამიანის სპეციფიკურ შემოქმედებით უნარს). სულიერი ცხოვრების ნიშანდობლივი თვისებაა აქტივობა, შემოქმედება. ამ თვალსაზრისით, სხეული ინერტულია, პასიურია. ამის გამოა, რომ ადამიანის ცხოვრების სპეციფიკად სულიერი ცხოვრებაა მიჩნეული. ადამიანის არსება ამიტომ განისაზღვრება ორგვარი ხასიათით. ერთია სულიერი, აქტიური მოქმედი სამყარო, ხოლო მეორე – ფიზიკურ მოვლენათა სამფლობელო. მაგრამ, საინტერესო ისაა, – შენიშნავს უზნაძე, – რომ, აქტივობასა და პასიობას შორის განსხვავება მხოლოდ სულისა და სხეულის სხვადასხვაობას არ ეხება. ის შეიძლება აღმოვაჩინოთ თავად ფსიქიკურ მოვლენათა შორის და ესაა სწორედ, რაც სულიერ მოვლენათა შორის ამგვარ ვითარებას ამკვიდრებს. ისმის კითხვა: რომელ სულიერ მოვლენებს შეიძლება აკლდეს აქტივობა და უფრო პასიური იყოს? ნათქვამიდან გამომდინარე, პასუხის გაცემა არ უნდა გაგვიჭირდეს. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ

ადამიანი შექმნის თვალსაზრისით ფიზიკურად პასიური არსებაა, ამიტომ, ნაკლებ აქტიური იქნება ის მოვლენები, რომლებიც უფრო მჭიდრო კავშირშია ადამიანის ფიზიკურ მხარესთან. კერძოდ, ესაა შეგრძნებები. (გავიხსენოთ მ.შელერის – მნემე) ადამიანის ბიოლოგიური კონსტიტუციის გათვალისწინებით, ყველა ტიპის შეგრძნებას თავისი შესაბამისი ორგანოც აქვს. ასევე გასათვალისწინებელია, რომ ყოველ შეგრძნებას თან ახლავს გრძნობა – გრძნობა სიამოვნებისა და უსიამოვნებისა. მაგრამ, ამ სახის გრძნობა, სხეულთანაა მიბმული და პასიურია. სულ სხვა მოვლენასთან გვაქვს საქმე, როდესაც ადამიანის ნებას ვეხებით. ადამიანის ნება, შეიძლება თამამად ითქვას, საფუძვლად უდევს მთელ ადამიანურ აქტივობას, მის თავისუფლებას. ნებას არაფერი აქვს საერთო ადამიანის ბიოლოგიურ მხარესთან. ადამიანი, როგორც სულიერი არსება, სწორედ, ნების საფუძველზე მოქმედებს. ის ადამიანის ცხოვრების დამდგენი და მამოძრავებელია. ნება არის ფენომენი, რომელიც ადგენს არა მარტო ადამიანის არსს, არამედ, განსაზღვრავს ადამიანის ინდივიდუალობას, მის პიროვნულ „მე“-ს. ასე ფიქრობს დ. უზნაძე. პოტენციის მიხედვით, ნება აბსოლუტური, დაუსრულებელი ლტოლვაა, აქტივობაა მთლიანად უნივერსუმიადმი. ნება თავის პოტენციაში განუსაზღვრელია და სწორედ აქ იმალება ადამიანისათვის ძირითადი ხიფათი. ფაქტობრივად, ადამიანის ცხოვრებაში მისი შეჩერება, დაკონკრეტება არ მოხერხდება, თუ არ მოვიშველიებთ „ღირებულების“ ცნებას, ვინაიდან, ადამიანის მთელი ცხოვრება შეიძლება განვიხილოთ, როგორც მიზნებისაკენ ნების მიმართვა. ადამიანი იმგვარადაა მოწყობილი, რომ განსაზღვრული მოთხოვნილებანი მას აიძულებენ მიაღწიოს მიზანს და როდესაც ასე ხდება, სულიერი მღელვარება ცხრება, ადამიანი წონასწორობას აღიდგენს. ამგვარად, ადამიანის მოქმედების საზომი უნდა იყოს „ღირებულება“, ე.ი. ჩვენი მოქმედება შესაბამისობაში მოვიდეს ღირებულებებთან. სწორედ, ეს მრავალგვარი ღირებულებაა ადამიანის მოქმედების სტიმულიც და მიზანიც. როგორც კი განაზოციელებს ადამიანი ერთი ტიპის განსაზ-

ღვრულ ღირებულებებს, მისი ნება მაშინვე ახალი ტიპის ღირებულებებისაკენ მიაქანებს. ამის უტყუარი მოწმეა მეცნიერების ისტორია, რომელიც ინტელექტუალურ ღირებულებათა ევოლუციის პროცესია. ადამიანი მუდამ მიისწრაფვის არა კონკრეტული, კერძო სახის ღირებულებისაკენ, არამედ, მისი მოთხოვნაა სრული ღირებულების, დასრულებული, აბსოლუტური ჭეშმარიტების პოვნა (ადამიანი, მართლაც, შეუზღუდავი არსებაა როგორც შემქმნელი, მაგრამ, შეუზღუდაობა არ უნდა გავავრცელოთ მისი ცხოვრების სხვა მხარეებზე).

ადამიანის ცხოვრების სპეციფიკა, მუდამ ორ სიბრტყეში, ორ ველში არსებობაა, რეალობაში და შესაძლებლობაში. იგი გამუდმებით ქმნის თავის სამყაროს. ადამიანს აქვს ბიოლოგიური მოთხოვნილებები (დ.უზნაძე მას ფიზიკურ ღირებულებებს უწოდებს), ასევე არაბიოლოგიური, მაღალი ადამიანური მოთხოვნილებები: ინტელექტუალური, ესთეტიკური, ეთიკური და რელიგიური მოთხოვნილებები, რომლებსაც შეესაბამება ინტელექტუალური, ესთეტიკური, ეთიკური და რელიგიური ღირებულებები. (უზნაძე იმეორებს ი. კანტის სქემას) და სწორედ აქაა ადამიანის არსის დადგენის გასაღები. მაშასადამე, დ.უზნაძის თვალსაზრისით, ადამიანი არის შემოქმედი არსება. იგი თავად ადგენს არსებობის წესს, ქმნის რა კულტურულ-ადამიანურ სამყაროს. ასეთი ცხოვრების შექმნა ადამიანმა მოახერხა იმით, რომ აქვს თავისუფალი ნება და ღირებულებების შესაბამისად შეუძლია მოქმედება.

ე.ი. ადამიანი არის არსება, რომელიც განსაკუთრებული ღირებულებების შესატყვისად ეძებს ჭეშმარიტებას, ჩადის ზნობრივ საქციელს ან ქმნის მაღალ ხელოვნებას. ადამიანის ნება, მისი მოქმედება ძირითადად განსაკუთრებულ ღირებულებათა ცვლაში მქდავდება, მაგრამ, ამავე დროს, ნებამ უნდა შეძლოს და აბსოლუტური ლტოლვა გარკვეულ საზღვრებში მოაქციოს. იმის გამო, რომ ადამიანს აქვს თავისუფალი ნება, მან ლტოლვა, აბსოლუტური ბიოლოგიური აქტივობა გარკვეულ ფარგლებში უნდა მოაქციოს და ამით მიაღწიოს გონით მდგომარეობას.

ადამიანის ამგვარი ცხოვრების წესი მომდინარეობს მისი „ბუნებრივი შეზღუდულობიდან“. ეს „ზღვარდადებულობა“ ადამიანის არსებობის წესია და რა თქმა უნდა, რთულად გადასალახი წინააღმდეგობაა. ადამიანში მუდმივად არსებობს წინააღმდეგობა აბსოლუტურ ლტოლვასა და მის საზღვრის დამდებ ღირებულებებს შორის, მაგრამ ადამიანის არსება ასეთია, „ბედისწერით“ – აა განსაზღვრული. დაძაბულობა განსაკუთრებით საცნაურდება გენიალურ პიროვნებებში. ამ დრამატულ კონფლიქტს მრავალი პიროვნული „მე“ შეეწირა.

ამ თვალსაზრისის გათვალისწინებით თუ გადავხედავთ ილიას პოემის მთავარი პერსონაჟის ისტორიას, ჩვენთვის ნათელი გახდება მისი ცხოვრების ტრაგედია, რომელიც მომდინარეობს კონფლიქტიდან შესაძლებელსა და სასურველს შორის. დაპირისპირებიდან, ადამიანის აულაგმავ ბიოლოგიურ აქტივობას და მის ადამიანურ ღირებულებებს შორის. ადამიანის ბუნება ისეთია, რომ თავად საკუთარი „ადამიანობა“ უწესებს ზღვარს. როდესაც მისი ნების მიზანი გადის ადამიანური მიზანშეწონილობის, კეთილდღეობის, ბედნიერებისა და მოვალეობის საზღვრებიდან, ტრაგედია გარდაუვალია.

როდესაც, ადამიანს არ აკმაყოფილებს ადამიანური ღირებულებანი და უჩნდება მწველი განცდა ამ ღირებულებების ამაოებისა, იგი ცილდება ღირებულებათა ამ სისტემას, ამ სამყაროს, ანუ „ამა სოფელს“ და მიელტვის განსხვავებულს, ზეციურს. ასეთ დროს მარცხი გარდაუვალია. ადამიანს არ შეუძლია ადამიანური საზღვრების გარღვევა, აბსოლუტური სრულყოფა, ვინაიდან, მისი თავისუფალი ნების ადგილსამყოფელია ცოცხალი, გრძნობადი ადამიანი. მას არ მოასვენებს ადამიანური ბუნება, მისი გრძნობადი მხარე, რომლის გაუთვალისწინებლობაც აუცილებლად იქცევა ადამიანური ტრაგედიის მიზეზად. ე.ი., მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანი გონითი არსებაა, მაინც არ შეუძლია „ადამიანური საზღვრების“ გარღვევა, სხვაგვარად ქცევა, ხოლო, ყოველი ამგვარი სურვილი უეჭველად გამოიწვევს თავად ადამიანური სამყაროს ნგრევას და ადამიანის „დაშლას“.

დ.უზნაძის თვალსაზრისით, ნაწარმოების ამგვარი წაკითხვა დაგვეხმარება კარგად შევიცნოთ, არა მარტო განდევილის პიროვნული ტრაგედია, არამედ, ადამიანის არსიც და პოემა არ მივიჩნიოთ მხოლოდ „მხატვრულ-ესთეტიკურ შემოქმედებად“ ან „ქართველთა სავალალო ბედის ქომაგობად“. უნდა გავაცნობიეროთ ის ფაქტიც, რომ ნაწარმოებს საფუძვლად უდევს გარკვეული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, გარკვეული ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კონცეფცია.

როგორც უკვე არაერთგზის აღინიშნა, დიმიტრი უზნაძის თვალსაზრისის თანახმად, ადამიანის სპეციფიკაა შექმნის, შემოქმედების უნარი. ადამიანი შემოქმედი არსებაა. ბუნების სხვა საგნებისაგან განსხვავებით, იგი არის საბოლოოდ გაუფორმებელი, ჩამოუყალიბებელი არსება. შემოქმედება მას აძლევს თვით-დადგენის საშუალებას. ადამიანი ახდენს თავისი ცხოვრების სტრუქტურების განსაზღვრას. ეს თვითგანსაზღვრა არის სწორედ კულტურა, თავად ადამიანის მიერ შექმნილი და დადგენილი.

ადამიანური შემოქმედების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სახეა ფილოსოფოსობა. ფილოსოფიის მეშვეობით ადამიანი სამყაროს გარკვეულ სურათს აგებს, რომელიც მსოფლმხედველობის სახით ვლინდება. ადამიანის მიერ სამყაროს სურათის შექმნა და ამ სამყაროში საკუთარი თავის გააზრება გარკვეული შემოქმედებითი აქტია. მეტაფიზიკისაკენ მიდრეკილება ადამიანის ერთ-ერთი უღრმესი „საიდუმლო“ უნარია. (ამ კონტექსტში დ.უზნაძე მეტაფიზიკას და ფილოსოფიას სინონიმური მნიშვნელობით ხმარობს). ფილოსოფია უნდა ესწრაფოდეს გაიგოს „სამყარო, როგორც მთელი მისი აბსოლუტურობაში“. ყოველი ფილოსოფიის გზა მიმართულია სამყაროს თავისთავადობისაკენ. მას ემპირიული განსაზღვრულობა არასდროს არ მიეწერება. ფილოსოფიამ უნდა დატოვოს ფიზიკურ გრძნობადის ნიადაგი და მეტაფიზიკურში გადავიდეს. ამგვარად, ყოველი ფილოსოფია თუ მას სურს ატაროს ეს სახელი, მეტაფიზიკის გზას უნდა დაადგეს. ფილოსოფიამ, როგორც მეტაფიზიკამ წინ წამოსწია

სამყაროს თავისთავადობის, აბსოლუტის გაგება და დაუპირისპირდა გრძნობადი სამყაროს რელატიურობას.

ადამიანი ორ წინააღმდეგობრივ სივრცეში არსებობს. ესაა ე.წ. ფიზიკური, ბიოლოგიური დონე და ღირებულებათა სამყარო, იდეათა საუფლო. რამ უნდა მოახდინოს ამ ორი დიფერენცირებული სამყაროს სინთეზი? ამას ვერ მოახერხებს მეცნიერება, რადგან, იგი თავადაა ერთ-ერთი რგოლი ამ დიფერენციაში.

მხოლოდ ფილოსოფიაა ამ მხრივ უფლებამოსილი და ვერ შეედრება ვერც ერთი სხვა დარგი.

უზნაძის აზრით, ფილოსოფიის მრავალი საკითხიდან უმნიშვნელოვანესია „ცხოვრების აზრისა და მიზნის პრობლემა“. ფილოსოფიური აზროვნება თავისუფლების განმხორციელებელი აზროვნებაა. ამ გაგებით ფილოსოფია ახლოს დგას პოეზიასთან, ის „ცნებათა პოეზიაა“. ადამიანის ფილოსოფია ვერ იქნება მოწყვეტილი მისი „მე“-საგან (სრულიად სხვა სპეციფიკის მქონეა მეცნიერება). „მეტაფიზიკა შევსებაა იმ სამყაროსი, რომელიც ადამიანის შემეცნების შემოფარგლული ხედვის წინაშე აუცილებლად წარმოდგება. მეტაფიზიკა „ცნებათა პოეზიაა“, რომელმაც უნდა დააკმაყოფილოს ჩვენი მორალური, რელიგიური თუ ესთეტიკური მოთხოვნილებანი“ (73,86). სამყაროს მეტაფიზიკური სურათი მხატვრული სურათია და როგორც ასეთი, იგი წარმოიშობა თუ შეიძლება ასე ითქვას, ადამიანის უშინაგანესი არსებიდან, მისი რაობიდან, მისი ხასიათიდან“ (იქვე გვ.87). „ფილოსოფიის ისტორია ესაა ადამიანის სულიერ ძალთა შემეცნებისა და თვითგაგების პროცესი“ (73,217).

მამასადამე, დიმიტრი უზნაძე ადამიანის ძირითად განსაზღვრულობას ხედავს შემოქმედებაში, კულტურის სუბიექტად ყოფნაში. ყოველმა შემოქმედმა უნდა შექმნას, ააგოს სამყარო, წვდეს მის მნიშვნელობას, საზრისს. ეს კი უპირველეს ყოვლისა ზორციელდება ფილოსოფიის მეშვეობით. მაინც როგორია ადამიანის მოქმედების სტრუქტურა? ადამიანი, როგორც ცოცხალი, არსებობს ე.წ. ფიზიკურ გარემოში და საკუთრივ ანთროპოლოგიურ სამყაროში. მაგრამ, ადამიანი მაინც მთლიანი სუბიექტია,

რომელიც აშუალებს გარემოსა და ადამიანის ურთიერთზემოქმედებას. ის რეალობაა, რომელიც არც ფიზიკურია და არც ფსიქიკური. იგი უზრუნველყოფს ბიოლოგიურ შემგუებლობასა და ფსიქიკურ აქტივობას, შემოქმედებას. (ის უზნაძემ აღნიშნა სპეციალური ტერმინით, რომელსაც განწყობა უწოდა.)

განწყობის თეორიის მიხედვით, გარემოსთან ურთიერთობას ამყარებს არა ფსიქიკა, არამედ, მისი მფლობელი ცოცხალი, რეალური, ისტორიულად განსაზღვრული აქტიური სუბიექტი. ე.ი. დ.უზნაძემ ფსიქოლოგიის ისტორიაში კარგად ცნობილი „უშუალობის პოსტულატი“ ნაცვლად, ამოსავალ პრინციპად მთლიანი სუბიექტი აღიარა. უზნაძისათვის ადამიანის რაობის დადგენის გასაღებია ადამიანის, როგორც აქტიური შემოქმედი არსების გაგება.

ამგვარად, ადამიანი თავიდანვე უპირისპირდება თავის გარემოს. გარე ძალებისადმი მიმართების თავიდან აცილება ისევე შეუძლებელია, როგორც ადამიანისათვის ფიზიკური ორგანიზმის გარეშე არსებობა. სიცოცხლე, ფსიქო-ფიზიკური ძალები თავისი მოქმედების ობიექტად ბუნებასა და საზოგადოებას ირჩევს. ეს არის აქტიური, შემოქმედი ძალის შეჭრა „პასიურ ბუნებრიობაში“, მისი რეალიზაციის პროცესი.

იმისათვის, რომ უფრო ნათელი გახდეს ამ მოძღვრების არსი, გავიხსენოთ თუ რა კავშირშია „უშუალობის ჰიპოთეზა“ განწყობის თეორიასთან. „ჰიპოთეზით“ საქმის ვითარება ასეთია: სავსებით გამორიცხულია სუბიექტის მთლიანობა. და ისეა აღწერილი, რომ ქცევა სუბიექტის, პიროვნების, როგორც კონკრეტული მთლიანობის, არსებითი მონაწილეობის გარეშე ხდება. იგი წარმოადგენს არა სუბიექტის, არამედ, მისი ცალკეული ფსიქიკურისა და მოტორული პროცესების ურთიერთობას გარემოსთან. და რომ, იგი პირველად ორი წევრის უშუალო ურთიერთობით განისაზღვრება.“ („ადამიანის ქცევის ფორმები“ 72,1).

ამ ჰიპოთეზის მიხედვით, ქცევის ანალიზის დროს, სუბიექტი (ადამიანი), როგორც ზედმეტი მთლიანად ყურადღების მიღმა რჩება. ქცევა სხვა არაფერია თუ არა სტიმული და პასუხი

მასზე.

უზნაძის აზრით, ქცევა აქტივობაა და სუბიექტის არსებითი მნიშვნელობის გათვალისწინების გარეშე მისი წვდომა სრულიად შეუძლებელია.

სუბიექტის აქტივობა ნიშნავს გარე სინამდვილესთან, გარემოსთან მიმართებას. სუბიექტს რაიმე კონკრეტული მოთხოვნილება უჩნდება და იგიც, ამ უკანასკნელის დასაკმაყოფილებლად, თავის ძალებს გარე სინამდვილეზე გარკვეული მიზნით მიმართავს და მოქმედებას იწყებს. ასე ჩნდება ქცევა. როგორც ვხედავთ, იგულისხმება სუბიექტის მოთხოვნილების დაკმაყოფილება. ქცევა ამ ძალების ამოქმედებაა, მისი გაგება მოთხოვნილებებისა და საგნის გარეშე, რომელიც მას აკმაყოფილებს.

ძალები იმიტომ მოქმედებენ გარკვეული სახით, რომ განსაზღვრული მოთხოვნილება არსებობს, რომლის დაკმაყოფილებაც გარკვეულ საგანს შეუძლია. მაშასადამე, რა ძალებს ამოქმედებს სუბიექტი და როგორი იქნება ეს მოქმედება, ეს დამოკიდებულია საგანზე, რომელიც სუბიექტს ესაჭიროება და რომლისკენაც მისი ძალებია მიმართული. მოქმედებას, აქტივობას, ქცევას რაგვარობას საგანი განსაზღვრავს. აქტივობა მუდამ საგნობრივია. უსაგნო მოქმედება ყოველ გარკვეულობას მოკლებული ქალღმრთელი, უაზრო პროცესი იქნებოდა, რომელსაც ქცევას ვერავინ უწოდებდა. (იქვე გვ.5).

ქცევის პროცესი უზნაძის კონცეფციით შემდეგნაირად გამოიყვანება: გარკვეული მოთხოვნილების მქონე სუბიექტი გარესაგნობრივ სინამდვილეს მიმართავს, რათა თავისი მოთხოვნილება დაიკმაყოფილოს. სინამდვილე უშუალოდ მოქმედებს მასზე და იმ საგნის შესაბამისი მოქმედებისაკენ უბიძგებს, განაწყობს მისი შესრულებისათვის. ე.ი. ასრულებს მოქმედებას, რომელიც შესაბამეა მოცემულ მოთხოვნილებას. ამის შედეგია, რომ სუბიექტი მიმართავს გარკვეული ტიპის ქცევას, გარკვეული, მიზანშეწონილი ქცევის აქტს. ე.ი. იმ ძალებს ამოქმედებს, რომელიც, სწორედ საჭირო საგნის შესატყვისად უნდა ჩაითვალოს და ისე ამოქმედებს ამ ძალებს, როგორც ეს ამ საგნის დაუფლები-

სათვისაა აუცილებელი. მაშასადამე, განწყობის ცნება შესაძლებლობას იძლევა გავიგოთ თუ რატომაც ქცევა მიზანშეწონილი, აზრიანი. ე.ი. ერთსა და იმავე დროს, სუბიექტსაც უწევს ანგარიშს და საგნობრივ სინამდვილესაც. ერთსაც შეესატყვისება და მეორესაც.

ე.ი. ადამიანი არსებობს უნივერსუმში და აუცილებლად ჭირდება ორიენტირება სამყაროში. ადამიანის წინაშე არსებობს ჭრელი, კალეიდოსკოპიური სინამდვილე, ამიტომ, ადამიანს ბუნებრივად უჩნდება კითხვა საკუთარი სუბსტანციური არსებობის შესახებ.

იგი მიისწრაფის უპასუხოს სხვადასხვა კითხვას, რომელსაც ცხოვრება უსვამს. ეს ადამიანს იმიტომ შეუძლია, რომ აქვს ობიექტივაციის უნარი. რეალობა მის წინაშე აუარებელ პრობლემურ საკითხს წამოჭრის. კაცობრიობის ისტორიამ დღემდე განვითარების ისეთი გზა გამოიარა, რომ მეტაფიზიკა, რელიგია, ხელოვნება, მეცნიერება შესაძლო პასუხია ამ საკითხებზე. მხოლოდ, სხვადასხვა კუთხით, სხვადასხვა ასპექტით, სხვადასხვა ელფერით.

ადამიანის რაობის დადგენისათვის ერთერთი მნიშვნელოვანი პრობლემაა იმის გაგება თუ რა როლს ასრულებს ადამიანის ჩამოყალიბებაში საკუთრივ შემოქმედება, ფართო აზრით მოქმედება.

გავიხსენოთ, რომ შემოქმედების შედეგად ადამიანი ობიექტური ღირებულების, ობიექტური მნიშვნელობის პროდუქტს ქმნის. მაშასადამე, მხოლოდ ისეთი არსებისათვის არის შესაძლებელი, რომელსაც ობიექტური ღირებულების იდეა აქვს, რომელსაც შეუძლია კონკრეტული მოცემულობის ფარგლების გადაბიჯება და ამ კონკრეტულობაში არსებული, ნაგულისხმევი აზრის წვდომა. მოკლედ, ცნებითი აზროვნების და ობიექტივაციის უნარის მქონე არსებას.

რადგანაც, უზნადის თვალსაზრისით შემოქმედება ასეთი დიდი მნიშვნელობის ფაქტორია ადამიანისათვის და ასევე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ფუძემდებლური დებულებაა, ამიტომ, უფრო დაწვრილებით განვიხილოთ ამ კონცეფციის მიხედვით.

რა არის შემოქმედება? სვამს კითხვას უზნადე. „არის იგი შრომის ერთერთი სახეობა და მაშასადამე ქცევის ექსტოგენურ ფორმათა შორის უნდა მოთავსდეს თუ მისი ადგილი უფრო აქ, ინტროგენურ ქცევის აქტთა შორისაა? მხატვრული შემოქმედება ყოველთვის რაღაც ნაწარმოების შექმნით მთავრდება, უამისოდ ამ აქტს შემოქმედებას არავინ უწოდებდა, შემოქმედება

აუცილებლად გულისხმობს რაიმეს შექმნას. ამ თვალსაზრისით, მასსა და შრომას შორის განსხვავება არ არის. თუ ამ აზრს იმასაც დავუმატებთ, რომ ეს ნაწარმოები უთუოდ ობიექტურ ღირებულებებსაც შეიცავს და მაშასადამე, გარკვეულ მოთხოვნილებას უნდა აკმაყოფილებდეს, მაშინ შრომასა და შემოქმედებას შორის ყოველგვარი ზღვარი წაიშლება.

მიუხედავად ამისა, საყურადღებოა და სიმპტომატური, რომ მხატვრულ შემოქმედებას ჩვეულებრივ მაინც არავინ უწოდებს შრომას. ეს სახელწოდება შრომის აქტებს სრულიად არ ეხამება, არ ეგუება, ისე როგორც, უეჭველად უხერხულობას ვიგრძნობთ შემოქმედებითი აქტისათვის რომ ვინმეს შრომა ეწოდებინა.“ (იქვე. გვ.2). ალბათ, ნათელი უნდა იყოს თუ რა სპეციფიკასაც გულისხმობს შემოქმედებით ცნებაში ავტორი.

უზნადე თავისი თეორიით ეცადა დაედგინა შემოქმედების სპეციფიკა. მისი აზრით, ამისათვის აუცილებელია გაიმიჯნოს ერთმანეთისაგან შრომა საერთოდ და საკუთრივ შემოქმედება, დადგინდეს მათ შორის საერთო და განმასხვავებელი ნიშნები. სხვა ადგილას, იმავე შრომაში უზნადე წერს: როდესაც ადამიანი შრომას იწყებს, პირველ რიგში მხედველობაში აქვს თავისი შრომის პროდუქტი, რომელმაც უთუოდ გარკვეული მოთხოვნილება უნდა დააკმაყოფილოს. მოთხოვნილების დაკმაყოფილების უნარი, წამყვანი ასპექტია, რომელიც მთელ შრომით აქტს აზრსა და ღირებულებას აძლევს. ადამიანი იმიტომ შრომობს, რომ გარკვეული მოთხოვნილება აქვს მხედველობაში, რომლის დაკმაყოფილებაც მხოლოდ გარკვეული პროდუქტის შექმნით მიიღწევა. ამიტომ, იგი (ადამიანი) იძულებულია, სწორედ ის ძალები აამოძრავოს, რომელიც ამ მოთხოვნილების

დამაკმაყოფილებელი პროდუქტის შექმნის შესაძლებლობას უზრუნველყოფენ.

უზნადის მიზანია გვიჩვენოს ფსიქოლოგიური მექანიზმი, რომელიც საფუძვლად უდევს შემოქმედების აქტს, აჩვენოს სპეციფიკა, რომელიც აქვს შემოქმედებას და რით განსხვავდება შემოქმედებითი მოღვაწეობა არა შემოქმედებითი საქმიანობისაგან. (აქტივობისაგან)

ე.ი. ადამიანი, უპირველეს ყოვლისა არის შემოქმედი. კაცობრიობის ისტორია, გზა რომელიც დღემდე გამოიარა ადამიანმა შეგვიძლია შევაფასოთ, როგორც განვითარების, პროგრესის გზა. განვითარების გზა, როგორც ფაქტი ჩვენ შეგვიძლია აღმოვაჩინოთ ადამიანთა არსებობის, მისი ცხოვრების რაგინდარა რთული პირობების, სიტუაციების მიუხედავად. ხშირად ხდება, რომ იგი დიდი ხნით ჩერდება, რაღაც მიზეზით, რაღაც დაბრკოლებით, მაგრამ, საბოლოო ანგარიშით პროგრესი მაინც ხორციელდება, ის თავისას შვრება. და ბოლოსდაბოლოს თავის უეჭველ ფაქტიურობას მაინც არ კარგავს, მაგრამ, საერთოდ როგორ არის განვითარება შესაძლებელი? (იქვე გვ.28). განვითარება არ არის მარტო მომატება-ზრდა. ნივთიერ ორგანულ სამყაროს ახასიათებს ღრმა პასიურობა. მაშინ როცა, შემოქმედება გულისხმობს და მოითხოვს მოქმედებას, აქტიურ ძალას. მაშასადამე, ამ მოსაზრებით, არ შეიძლება განვითარების აღმოჩენა ნივთიერ სამყაროში. არაცოცხალ, მატერიალურ სამყაროში მხოლოდ მოძრაობა-ცვალებადობაა და არა განვითარება.

სამყაროს ყოფაში ახალი მომენტი წამოიწევა წინ, ეს არის სიცოცხლის ამოქმედება, ე.ი. როცა სამყაროში ჩნდება სიცოცხლე. ამით იგი უკვე ძირეულად განსხვავდება პასიური უმოქმედობისაგან. პასიური სამყარო უძლურია თავისთავად რაიმე მოქმედება გამოიწვიოს. მხოლოდ სულიერ არსებას, ადამიანს შეუძლია იყოს შემოქმედი სუბიექტი. ამასთანავე სული (გონი), როგორც უსაზღვრო აქტივობა, დაუსრულებელი სწრაფვით ხასიათდება. ამ აზრით, კულტურა სხვა არაფერია, თუ არა პასიური მომენტის გასულიერება აქტიური ძალის მეშვეობით. კულტურა იქმ-

ნება მაშინ როდესაც, ადამიანი აამოძრავებს თავის შემოქმედებით ძალებს. კულტურული განვითარების პროცესში ორგვარი მიმართულება არსებობს. ერთი არის გაღრმავება და სრულყოფა ერთი და იმავე პრობლემის (ეს აზრი ძირითადად მეცნიერულ შემოქმედებას ეხება.) და მეორე, ახალი პრობლემების წამოჭრა, ახალი პარადიგმების შექმნა. (ეს არის გენიოსის მოღვაწეობის სფერო, იქნება ის ბუნებისმეტყველურ მეცნიერებაში, საკუთრივ მხატვრულ შემოქმედებაში თუ ფილოსოფიაში.).

კულტურის თვალსაზრისით, ორივე მიმართულება თანასწორი ღირებულებისაა, ამიტომ, განვითარების თვალსაზრისით ორივე საინტერესო და მნიშვნელოვანია. უფრო მეტიც, ჩვენთვის თავად შემოქმედის ცხოვრებაც საყურადღებოა იმდენად, რამდენადაც, იგი თავისი სუბიექტური ცხოვრებითა და მოღვაწეობით გარკვეულად ასახავს, მისდევს იმ ტენდენციას, რაც ობიექტურად არსებული შემოქმედების შინაარსში იგულისხმება.

ხელოვნება შეიძლება განისაზღვროს, როგორც ბუნების მკვდარი, არაცოცხალი მასალის, შემოქმედებითი სულის შთაბერვით გასულიერებული რეალობა. მთელი მსოფლიოს გაგონიების ცდა, პასიური ნივთიერების ძარღვებში სულის (გონის) შეჭრა. ესაა ძირითადი აზრი კულტურული შემოქმედებისა, ასეთია მიზანი და დანიშნულება საერთოდ ადამიანის ცხოვრებისა. კულტურა ობიექტური რეალობაა, მაგრამ, ვინ არის, ვინ ითვლება მის შემოქმედად. ყოველი ცალკე აღებული პიროვნება თუ სხვა რომელიმე უფრო რთული ხასიათის ერთეული.

არ შეიძლება ეჭვი შევიტანოთ იმაში, რომ ყოველი შემოქმედება ამქვეყნიურ ნიადაგზე იზადება და იზრდება. მაშასადამე, ის აუცილებლად გულისხმობს როგორც სულიერ, ისე ფიზიკური ხასიათის ერთიანობას. ასეთ ერთიანობას კი პიროვნება წარმოადგენს, თავისი განსაზღვრული ფიზიკური და სულიერი (გონითი) ძალებით. ამიტომ, ცხადია, მხოლოდ პიროვნების ცხოვრების ფარგლებში და პიროვნული ძალების მეოხებით შეიძლება მიღევნა და განხორციელება იმ ღრმა და მნიშვნელოვანი მიზნისა, რომელიც ჩვენი ცხოვრების აზრად დავსახ-

ეთ.

მაგრამ, ადამიანი მოკვდავი არსებაა. იგი არსებობს გარკვეულ სივრცეში, გარკვეულ დროში, გარკვეული ხანგრძლივობით. ერთ დღეს, ადამიანის ამქვეყნიურ არსებობას წერტილი ესმის. წყდება მისი სიცოცხლე და ამით შეუძლებელი ხდება იმ დანიშნულების განხორციელება, რისთვისაც ამ ქვეყანაზე მოვიდა და სწორედ ეს იწვევს ჩვენში ღრმა სინანულის გრძნობას. ეს არის აგრეთვე ჩვენი შფოთვისა და უსაზღვრო შიშის (ძრწოლის) მიზეზი, სიკვდილის მოახლოება. ვაი თუ სიკვდილი ძალე მოვიდა და იმ დროს მოგვისწრო, როცა ჯერ კიდევ ბევრი რამ გვქონდა გასაკეთებელი, როცა ბევრი ჩვენი რეზერვი ასამოქმედებელი იყო, უამრავი პოტენციური მომენტი ელოდა განხორციელებას.

ეს არის შიში იმის გამო რომ ადამიანი, სიკვდილის შემდეგ, წყვეტს შესაძლებლობას, კარგავს უნარს განახორციელოს თავისი ფუნდამენტური დანიშნულება. ზემოთ თქმულიდან ნათელია: ცხოვრების უღრმესი აზრის განმხორციელებელი სუბიექტი – პიროვნება ყოფილა.

ვიცით, რომ უთვალავ შთაბეჭდილებათა შორის, რომელსაც ყოველ წამს განვიცდით, მკაფიოდ მხოლოდ ისეთებს ვამჩნევთ, რომელთაც ჩვენთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვთ. დანარჩენი ჩვენი ცნობიერების ზღუდეთა მიღმა რჩება, თითქოს ისინი არც არსებულან. (აქ უკვე აშკარად ჩანს უზნადის განწყობის თეორიის არსი, რომელიც გონითი სუბიექტის აქტიურ დამოკიდებულებას გულისხმობს).

ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ ფილოსოფიური ნაწარმოები და მხატვრული შემოქმედების ნაყოფი. ფილოსოფია მიმართულია იმისაკენ, რომ მოახერხოს ცხოვრების ფარული დედაბარღვის შემეცნება, და მთელი ადამიანური ძალების მიმართვა მის განსახორციელებლად. ამ შემთხვევაში, ადამიანი მიზნის მიღწევას ცდილობს ლოგიკური აპარატის მეშვეობით, ცნებითი აზროვნების დონეზე. ნამდვილი ფილოსოფოსი მხოლოდ ის არის, ვინც დაავადებულია ცხოვრების ფარული ამოცანის ამოხ-

სნით, ხოლო ნამდვილი ხელოვანია ის, ვინც იმავე ამოცანის იდუმალებით არის ტანჯული.

ხელოვნება ორ რამეს გულისხმობს: რეალური სინამდვილის აბსოლუტური სახის განცდას და მის სხვისთვის გადაცემას. ხელოვნება შინაგანის განსახიერების ფორმაა, ამიტომ ის სინამდვილის ფოტოგრაფიულ რეპროდუქციას როდი იძლევა, არამედ, სინამდვილის ახალ ფორმებს ქმნის, როგორც ხელოვანის პიროვნების განწყობათა ობიექტივაციას. მაგრამ თუ მხატვრული ნაწარმოები შემოქმედის ინტიმურ განცდათა ობიექტივაია, მაშინ იგი არსებული სინამდვილის გამდიდრებაა, ახალი სინამდვილის შემოქმედებაა.

მხატვრული შემოქმედების იმპულსი ხელოვანთა განწყობაში და იდეის განხორციელების სურვილშია. შემოქმედება მხოლოდ შექმნილი პროდუქტით ფასდება. შემოქმედების პროცესს ეკარგება ღირებულება თუ იგი მანამ წყდება, სანამ, ხელოვნების ნაწარმოები დასრულდება.

სამყაროში ჩამარხულია ორი ძირითადი პრინციპი: პრინციპი სიცოცხლისა და სიკვდილისა. მათ შორის მუდმივი ბრძოლაა, ხოლო, ამ ბრძოლაში გამარჯვებულია ერთი – სიკვდილი. მაგრამ, არის მეორე მომენტიც, ადამიანის გონი პროტესტს უცხადებს სიკვდილის მეუფებას და შეუპოვრად ილტვის უკვდავებისაკენ. თუმცა, რეალობა ამ უკანასკნელის მარცხსაც გვამცნობს. ერთადერთი გზა, რითაც ინდივიდი ამქვეყნიურ უკვდავებას აღწევს, არის შემოქმედება, ხელოვნება. სწორედ, ხელოვანის სული იგებს სიკვდილთან ორთაბრძოლას და მარადიულობის საუფლოში შებრძანდება. იგი დედამიწაზე ამკვიდრებს მარადიულ ფორმებს მხატვრული ნაწარმოების სახით, ამგვარად, თავადაც ხდება უკვდავი. რომ არ ყოფილიყო იგი, როგორც ინდივიდუალური, კერძო პირი შემოქმედებისა, არც მის მიერ შექმნილი ნაწარმოები იქნებოდა. ესა თუ ის ხელოვნების ნიმუში არსებობს მხოლოდ მისი შემქმნელის ძალით, მის შედეგად. და სწორედ შექმნილი პროდუქტი, შემოქმედების პროდუქტი აქცევს ადამიანს უკვდავად.

როგორია ხელოვნების ნაწარმოების შეფასების კრიტერიუმი? არის ასეთი აზრი, რომ ხელოვნების ნაწარმოების დაფარული აზრის გათვალისწინებაა აუცილებელი, რათა შესაძლებელი გახდეს ხელოვნური ფორმის შეფასება, როგორც ამ აზრის გარეგანი გამოხატულებისა.

მაგრამ თუ ნაწარმოების ფორმა მხოლოდ გამოხატულებაა მასში დაფარული აზრისა, მაშინ მას მეორეხარისხოვანი ელემენტის როლი ჰქონია მიჩენილი შექმნილ ნაწარმოებში. რადგან, უმთავრესი ის კი არ არის, რაც ხატავს, არამედ ის, რაც იხატება. მაშასადამე, შინაარსი და არა გარეგანი გამოსახვა ამ შინაარსისა. მაგრამ, ხელოვნება ხომ სწორედ იმითაა ხელოვნება, რომ მისთვის მთავარი მნიშვნელობა სწორედ გარეგან ფორმას აქვს, ვინაიდან, აზრი და შეხედულება, როგორც ასეთი, მხოლოდ გონების მუშაობის ნაყოფია და არა უშუალოდ მხატვრული შემოქმედებისა. მაშ თუ გარეგანი ფორმაა უმთავრესი ძარღვი

ხელოვნებისა მაშინ ყოვლად შეუძლებელია, ის მხოლოდ გამოხატულება იყოს ფარული შინაარსისა. ალბათ, იგი მეტია ვიდრე უბრალო გამოხატულება, თორემ, ხელოვნებაში მხატვრულ ელემენტს გაცილებით ნაკლები მნიშვნელობა ექნებოდა, ვიდრე არამხატვრულს. მხატვრულ ნაწარმოებში ან ფორმაა უმთავრესი ან შინაარსი. თუ ფორმა მაშინ შინაარსის კვლევას აღვილი არ უნდა ქონდეს მხატვრული ნაწარმოების შეფასების დროს, და თუ შინაარსია მთავარი მაშინ მხატვრული ნაწარმოები უარგუმენტაციო დებულებათა კონა იქნება მხოლოდ და მოკლებული ყოველგვარ სერიოზულ მნიშვნელობას.

ანალოგიისათვის შეიძლება ასეთი მაგალითი მოვიყვანოთ. ხელოვნებაში ფორმა შინაარსისათვის ისეთივე როლს ასრულებს, როგორც ფილოსოფიურ ნაწარმოებში ლოგიკური არგუმენტაცია. მხატვრულ ნაწარმოებში განსახიერებული მსოფლმხედველობის გამოკვლევა ისევე საინტერესოდ და მნიშვნელოვნად უნდა იქნეს მიჩნეული, როგორც გამოკვლევა ყოველი დასაბუთებული შეხედულებისა.

როგორც ფილოსოფიის, ასევე მხატვრული შემოქმედების მიზა-

ნია სამყაროს ფარული შინაარსის შემეცნება. ვერც ფილოსოფოსი და ვერც ხელოვანი ვერ კმაყოფილდება არსებული სამყაროს ყველასათვის თვალსაჩინო სახით, იმ სახით, რომელიც ჩვეულებრივი მოკვლავისათვის არის ცნობილი და მისაწვდომი ჩვეულებრივი ხედვისათვის.

შემოქმედი კი მიისწრაფვის მის წიაღში დაფარული აზრის გაგებისაკენ. ფილოსოფოსიც და ხელოვანიც ერთნაირი დაჟინებით ესწრაფიან მის წვდომას, ხოლო წვდომის გზა განსხვავებულია. ფილოსოფოსი იწყებს არსებული ნათელი ფორმებიდან და ლოგიკური მსჯელობის საშუალებით ერთ განუწყვეტელ ინტელექტუალურ ძაფს აბამს სამყაროს იდუმალ არსამდე.

იგი თანდათანობით მიჰყვება ამ ძაფს და ამგვარად წვდება ცხოვრების ფარულ აზრს. იგი იმეცნებს სამყაროს.

როდესაც ვმსჯელობთ, ვაფასებთ ფილოსოფოსის მიერ სამყაროს იდუმალი არსის შემეცნებას, ამ ფილოსოფიის ლოგიკური ძაფის სიმაგრეს ვსინჯავთ. თუ ეს ძაფი მაგარია, ე.ი. ფილოსოფოსის ლოგიკური მსჯელობა მტკიცეა მაშინ ჩვენც მივყვებით ამ შემეცნებას და ვიზიარებთ სამყაროს არსის მისეულ გაგებას. ხოლო, როდესაც არგუმენტაცია სუსტია მაშინ ფილოსოფიური სისტემაც საეჭვო სისტემად მიგვაჩნია და ის ჭეშმარიტებაც, რომელიც მას სურს იპოვოს.

სრულიად განსხვავებულ გზას მიყვება ხელოვანი. ისიც ღრმა სურვილს განიცდის მსოფლიოს ფარული არსის გაგებისა და გამოხატვისაკენ. ეს სურვილი ვერ კმაყოფილდება ლოგიკური არგუმენტაციით. იგი პირდაპირ, ლოგიკის დაუხმარებლად უნდა მიწვდეს ცხოვრების წიაღში დაფარულ იდუმალ არსს და თავისებურად გაითვალისწინოს. შემოქმედებით აღმაფრენას უწოდებენ მომენტს, როდესაც ხელოვანი გონების დაუხმარებლად, ინტუიციურად ლაბობს ცხოვრების არსის წვდომას.

ფილოსოფიური აზროვნების შედეგია სამყაროს გაგება, ხოლო ხელოვნების მიზანია სამყაროს იდუმალი არსის განცდა. წვდება თუ არა ხელოვანი ინტუიციით ცხოვრების ნამდვილ არსს? ხომ შეიძლება იმის დაშვება, რომ იგი სამყაროს არსის მაგიერ სხვა

რამეს განიცდის, როგორ შეიძლება ხელოვანის ინტუიციური განცდის შეფასება?

ისტორიულად ისე მოხდა, რომ შემოქმედება კულტურაში განიუხლებდა. ცნობიერებასა და სამყაროს შორის ურთიერთობა განხილული იქნა როგორც საგნობრივი მოქმედება, რომელიც გარდაქმნის გარეგან ბუნებას და თავად ადამიანს. შემოქმედებისათვის აუცილებელია სულიერი ძალების თავისუფალი თამაში. შემოქმედება ატარებს დინამიურ ხასიათს. პიროვნება, როგორც შემოქმედი, აგრძელებს ცხოვრებას მხოლოდ იმის ძალით რომ სხვა პრობლემებზე გადადის. ე.ი. გადაადგილდება სხვა საგნობრივ შინაარსზე. თავად შემოქმედი პიროვნება, როგორც ზემოთაც ითქვა, ისტორიული არსებაა. არა მხოლოდ, იმიტომ, რომ განპირობებულია თავისი ეპოქით, არამედ, ისტორიულია პიროვნების სტრუქტურაც, მისი შინაგანი შემეცნებითი თუ ესთეტიკური უნარი.

მეცნიერული დებულება თუ მხატვრული სახე, შემოქმედების თვალსაზრისით ერთმანეთისაგან არ განსხვავდება. მათში სუბიექტურობა მხოლოდ სახეთა თავისებურებაში იძლევა სხვაობას. ორივე სინამდვილის შემოქმედებითი აგებაა. ხელოვნება შემეცნებითი მომენტიდან არ არის თავისუფალი, ასევე თავის მხრივ,

არც მეცნიერებაა სინამდვილის ფოტოგრაფირება, შექვს რა მეცნიერებას სუბიექტური შინაარსი სამყაროს სურათში.

ამგვარად, მხატვრული და მეცნიერული შემოქმედება ბუნებით ერთია. მათ შორის სხვაობა არ გამომდინარეობს შემოქმედების ხარისხიდან, არამედ, აიხსნება შემოქმედების ამ სახეების სპეციფიკით. მეცნიერული შემოქმედების ფუნქციაა ბუნებაში, აზროვნებასა და საზოგადოებაში კანონის აღმოჩენა.

ფილოსოფიურ შემოქმედებას ის თავისებურება აქვს, რომ ამ შემთხვევაში აიგება ახალი სამყარო. ფილოსოფიურ შემოქმედებას, ერთის მხრივ, უზოგადესი კატეგორიებით ოპერირება, მეორეს მხრივ კი, თავად შემეცნების მეთოდის კვლევის ობიექტად ქცევა ახასიათებს. სხვა შემთხვევაში, ფილოსოფიური შემოქმედება თავისი ბუნებით ემსგავსება ამა თუ იმ ტიპის

შემოქმედებას.

ფილოსოფიური შემოქმედება ასევე განსხვავდება რელიგიურისაგან. ფილოსოფია სულიერი მოღვაწეობის თავისებური სფეროა. ის ძირითადად არის შემეცნებითი აზროვნების და არა ემოციური აზროვნების სამყარო. მაშინ როცა, მხატვრულ შემოქმედებაში წამყვანია ემოციური მომენტი. სამყაროს არსის განცდა მუდამ დასაწყისია მხატვრული შემოქმედებისა. ხელოვანი თავის შემოქმედებით მოტივად ცხოვრების განცდილ პრინციპს იღებს და ქმნის სინამდვილეს, რომელიც სრულიად ახალია.

შემოქმედება ინდივიდუალურია, მაგრამ, ეს ინდივიდუალობა არ უნდა მივიჩნიოთ, როგორც დამოუკიდებელი ფენომენი, რომელიც არავითარ ზეგავლენას არ ემორჩილება. ნიჭის, ტალანტის გამოვლენისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს ეპოქის კულტურულ-ფილოსოფიურ დონეს, იმას, რასაც სამყაროს მდგომარეობას უწოდებენ.

სინამდვილე ისეთი, როგორც ის არის შემოქმედებისათვის, მუდმივ გამოცანას წარმოადგენს. ის უსასრულოდ მრავალფეროვანია და ამოუწურავი. ხოლო სამყარო ადამიანის მიერ შექმნილი რეალობაა (ნათელია, რომ დ.უზნაძის ეს აზრი პირდაპირ კავშირშია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ცენტრალურ დებულებასთან.).

ადამიანისათვის სინამდვილის ბოლომდე შემეცნება, მითუმეტეს, მისი გამოხატვა, გაგება, ძალზე ძნელი, შეუძლებელიც კია. ამიტომ არის, რომ ადამიანისათვის სამყარო ყოველთვის რჩება, როგორც იდეა, რომელიც მუდმივად მისაღწევია. (ეს განსაკუთრებით კარგად ჩანს ფილოსოფიასა და მხატვრულ შემოქმედებაში).

მაშასადამე, ყოველგვარ შემოქმედებას აქვს ანთროპოლოგიური წანამძღვარი. ადამიანი წინ უსწრებს ფილოსოფიას, მხატვრულ შემოქმედებას. ადამიანი საფუძველია ყოველგვარი შემეცნებისა, ყოველგვარი შემოქმედებისა. ადამიანი წამოჭრის პრობლემებს, ადამიანი ეჭვობს, ადამიანი მოქმედებს.

შემოქმედებითი ფილოსოფია ანთროპოლოგიური ფილოსოფიაა. ადამიანი არ არის ფსიქოლოგიური წანამძღვარი ფილოსოფიური შემეცნებისა. ის სამყაროსეული წანამძღვარია.

შემოქმედება ადამიანის თვითშემეცნებაა, მისი როლის გაცნობიერებაა კოსმოსში. შემოქმედება არის გათავისუფლება გარეგანი იძულებიდან.

ადამიანი შემოქმედებით ცდილობს გამოიცნოს სამყაროს, ყოფიერების საიდუმლო. ანთროპოლოგიური ცნობიერება წინ უსწრებს არა მარტო ონტოლოგიას და კოსმოლოგიას, არამედ, გნოსეოლოგიასაც. ადამიანის შემეცნება და ყოველი ადამიანური შემოქმედება ეფუძნება იმ წანამძღვარს, რომ ადამიანი შემოქმედი არსებაა თავისი ბუნებით და ყოფიერების ცენტრია.

შემოქმედების დროს ხდება ადამიანის გონითი ძალების გაზნა. ადამიანი შემოქმედებაში თავადვე აღმოაჩენს საკუთარ თავს. ამ დროს იქმნება ახალი სამყარო და გრძელდება სამყაროს შექმნის მსგავსი საქმე.

შემოქმედებითი აღმაფრენა გასდევს ადამიანის მთელ ისტორიას. შემოქმედებითი პროცესის დროს შემოქმედი სუბიექტის შემოქმედებითი ძალები ობიექტივირდება თავის პროდუქტში, საბოლოო ანგარიშით კულტურაში.

შემოქმედება გაუაზრებელია, შეუძლებელია თავისუფლების გარეშე. თავისუფლება პოზიტიურია და შინაარსიანი. თავისუფალი და შემოქმედი ადამიანი არამარტო ბუნებრივი არსებაა, არამედ, უფრო მეტი. იგი ეკუთვნის გონით სამყაროს. თავისუფლება არის დადებითი შემოქმედებითი ძალა, რომელიც არაფრით არაა განპირობებული. თავისუფლება არის შექმნის ძალა არარაობიდან. თავისუფლება თავის დადებით გამოვლინებაში შემოქმედებაა.

შემოქმედებითი აქტის დროს ადამიანი გადის რეალური სამყაროდან და ქმნის სხვა სამყაროს, ახალ კოსმოსს. შემოქმედება არის ამქვეყნიური გარდაუვალობის გადალახვა. შემოქმედმა გენიოსმა ისევე უნდა გაიმარჯვოს სამყაროზე, როგორც წმინდანმა. გენიალურობა თავისი არსით ტრაგიკულია. შემოქმედებითი

გენიალობა ვერ ურიგდება ვერავითარ ცხოვრებისეულ პოზიტივიზმს და უტილიტარიზმს.

ამგვარად, უზნადის კონცეფციის მიხედვით, ადამიანი არის მთლიანი სუბიექტი, რომელიც თავისი არსისეული მოცემულობის რელიზაციას ახდენს შემოქმედებით, ქმნის რა ახალ ანთროპოლოგიურ, კულტურულ სამყაროს,

დასკვნა

ადამიანი როგორც შემოქმედი, გონითი არსება

ჩვენ უკვე განვიხილეთ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირითადი კონცეფციები, რით გამოირჩევა ეს მიმართულება XX

საუკუნის სხვა ანთროპოლოგიური თვალსაზრისებისაგან? ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ყველა წამყვანი მოაზროვნე, უპირველეს ყოვლისა, ცდილობს განსაზღვროს და გამოიყენოს საკუთარი მეთოდები ადამიანის განხილვისა და ახსნისათვის. ეს მიმართულება ცდილობს თავი დაიზღვიოს ორი უკიდურესი თვალსაზრისისაგან, იქნება ეს სციენტურ-რაციონალური თუ ექსისტენციალურ – ანტისციენტური.

პირველი მეთოდოლოგიური პრინციპი, რომელსაც ეს მიმართულება იყენებს არის ე.წ. ანთროპოლოგიური რედუქცია. ის მთელ კულტურას, იქნება ეს ეკონომიკა, რელიგია, მეცნიერება, თუ სახელმწიფო ინსტიტუტები, განიხილავს, როგორც ადამიანის შემოქმედების პროდუქტს. ასევე შემოაქვს მეორე პრინციპი, ე.წ. ორგანონის პრინციპი, რომლის მიხედვითაც ადამიანი იქმნება მის მიერვე შექმნილი კულტურის ობიექტური ფორმებით. ამგვარი განხილვა კი ხელს უწყობს ადამიანის მთლიანობის პრობლემის უკეთ გაგებას. ასევე, ცალკე მეთოდოლოგიურ პრინციპად უნდა გამოიყოს ადამიანის ცხოვრების კონკრეტული მოვლენების ანთროპოლოგიური ინტერპრეტაცია. კერძოდ, ის, რომ ადამიანის არსებობის წესის ანალიზის დროს სათანადო ყურადღება უნდა მიექცეს არაკულტურულ ფენომენებს, როგორც ადამიანის სხეულებრივ გრძნობად ორგანიზაციაში, ასევე, მის

მიერ შექმნილ სამყაროში.

ამგვარი ანალიზის პროცესში ფილოსოფოს-ანთროპოლოგები ძირითადად ყურადღებას ამახვილებენ ადამიანის სპეციფიკურ ბიო-ფსიქოლოგიურ მოცემულობაზე და მხედველობაში იღებენ ისტორიულობის ასპექტსაც.

ამ გზით, სხვადასხვა კონკრეტული მოცემულობის ბაზაზე, მისი თეორიული გააზრების შედეგად მიიღება გარკვეული პასუხი ადამიანის, როგორც მთლიანობის მქონე არსების შესახებ. ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურმა მიმართულებამ (განსაკუთრებით ეს კარგად ჩანს ბოლნოვის კონცეფციაში) დაამკვიდრა „ღია საკითხის“ პრინციპი, რომლის თანახმად, ადამიანი, როგორც თვითშემქმნილი და თვითდამდგენი არსება, არ ფლობს მკაცრად განსაზღვრულ, მყარ სტრუქტურას. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ადამიანს განსაზღვრავს, როგორც სამყაროს ცენტრში მყოფ აქტიურ სუბიექტს, ახალი ანთროპოლოგიური სინამდვილის შემქმნელს. ადამიანის ამ სუბიექტურ ყოფნაში მოძებნილია საფუძველი, რომელიც აპირობებს ადამიანის თავისუფლებას და მის შემოქმედებით უნარს. ეს არის გონითი აქტივობის ფაქტი.

ჩემი აზრით, ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური კვლევა რომ გამართლებული იყოს და ნამდვილად ჩაითვალოს ახალ მიმართულებად, მან უნდა მოიცვას მთელი სპექტრი ადამიანური არსებობის წესისა, მისი არსის გაგებისა, რომელიც შესაბამისი იქნება თანამედროვე კონკრეტული მეცნიერული ცოდნის, ასევე იმ მოთხოვნების რაც დღესაც მნიშვნელოვანი და აქტუალურია ფილოსოფიისათვის.

რადგან, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ფილოსოფიური დისციპლინაა, უნდა უპასუხოთ კითხვას რა არის ადამიანის არსი. რა არის ის, რაც ადამიანში ცვლილებების მიუხედავად, მაინც ტოვებს უცვლელს.

ძირითადი ცნება რომელსაც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ყველა წარმომადგენელი უპირატესობას ანიჭებს, შემოქმედება და გონია.

ადამიანი არის შემოქმედი არსება, ეს დეფინიცია ერთ-ერთი

ძირითადია ადამიანის, როგორც გონითი არსების დასადგენად.

ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ადრეც მიღებულ ფაქტად ითვლებოდა, რომ ადამიანის გასაგებად ერთ-ერთი აუცილებელი პირობა, მისი, როგორც შემოქმედი არსების აღიარებაა. როგორ ისმის ეს კითხვა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში. მ. ლანდმანი თავის ცნობილ შრომაში „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ საკითხს ამდაგვარად აყენებს: რის მიხედვით ხდება ადამიანის არსის გაგება? იმ ნიშნებით, რომელიც ყველა ადამიანშია განურჩევლად რასისა და კულტურისა, თუ ეს მხოლოდ მოსამზადებელი კითხვაა, იმისათვის, რომ გავხსნათ კაცობრიობის (ადამიანის გვარის) უმაღლესი შესაძლებლობანი, რასაც ფაქტიურად ყველა ადამიანი და ყოველი კულტურა ვერც აღწევს. სხვა სიტყვებით: ჩვენ ვეძებთ ადამიანის არსის უღრმეს პუნქტს. რომლის განხორციელება გვაძლევს უფლებას მას მივაწეროთ ადამიანის პრედიკატი, თუ ჩვენ ვეძებთ არსის უმაღლეს პუნქტს, მის იდეალს, რომელსაც იგი ხშირად ძალზე ჩამორჩება(48,11)

ადამიანის შემეცნება მეტად რთულ ფილოსოფიურ პრობლემათა რიგს განეკუთვნება, რადგან, შემეცნების სუბიექტი და შესამეცნებელი ობიექტი ერთი და იმავე არსის მატარებელია. და მეორეც, თუ საგნების შემეცნება შედარებით „ადვილია“ იმის გამო, რომ საგნებს აქვთ მყარი ყოფიერება და ისინი შემეცნებელზე და შესაბამისად, შემეცნებაზე, რომელიც მის გასაგებადაა მიმართული, ზემოქმედებას ვერ ახდენენ. ეს საგნებს არ შეუძლიათ, უფრო ზუსტად, საგნის ყოფიერება „გულგრილია“ შემეცნების მიმართ. (ნიკოლაი ჰარტმანი). ადამიანი ამ მხრივაც გამონაკლისია. მას არ აქვს დასრულებული, უცვლელი ყოფიერება ანუ უზოგადესი სტრუქტურა, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ მის ბუნებრივ მხარეს, რომელიც მყარი მოცემულობაა. მაგრამ, ისიც ცნობილია, რომ ეს სიმყარე ჯერ კიდევ არ მოიცავს მთელ ადამიანს. ადამიანში არის სხვა განზომილებაც, ბუნებით არადეტერმინირებული. ესაა ადამიანის თავისუფალი ანუ შემოქმედებითი მხარე. ადამიანი თავად არის შემოქმედი, შემქმნელი. ის თავისუ-

ფლად ირჩევს და იღებს გადაწყვეტილებებს. თუ გავიხსენებთ კაცობრიობის ისტორიას, ასეთი სურათის მოწმენი გავხდებით. თავდაპირველად, ადამიანი მხოლოდ აგროვებდა ბუნების საგნებს და მათ იყენებდა. ამ დროს იგი შორს იყო შექმნისაგან, მაგრამ დროთა განმავლობაში, გარკვეული გეოგრაფიული გარემოსა და კლიმატის მეშვეობით (ზეგავლენით), ადამიანმა დაიწყო გამოგონება, შექმნა. აქედან იწყება ოჯახის ისტორია, შეიქმნა საზოგადოება, გაჩნდა იერარქიული თუ თანასწორუფლებიანი მოვალეობა. ჩამოყალიბდა სამართლის ნორმები, წარმოიქმნა რელიგია, ხელოვნება, ფილოსოფია, მეცნიერება, სახელმწიფო. ეს წინსვლა, რომელიც ადამიანის ცხოვრებაში მოხდა, მხოლოდ

მისი ძალისხმევის შედეგია და ვერაფრით ვერ ავხსნით ბუნების შეპირობებით, რადგან, ყოველივე არის საკუთრივ ადამიანური მიღწევა, კულტურა. კულტურა კი სწორედ ისაა, რასაც ადამიანი თვითონ ქმნის თავისუფლად. ამ გაგებით, ადამიანის დეფინიცია ასეთი უნდა იყოს: — ადამიანი არის კულტურის შემოქმედი არსება.

ის რაც აქ ითქვა ადამიანის გვარზე, თავისუფლად ითქმის და ვრცელდება ყოველ ცალკეულ ადამიანზეც. ერთეულ ადამიანს აქვს ხასიათი და გონითი მიდრეკილებანი. თუ როგორი ადამიანი უნდა მას რომ გახდეს, თავად ადამიანზე დიდად დამოკიდებული. გვახსენდება ცნობილი ფრაზა: „გახდი ის, რაც ხარ“, რომელსაც კანტი შემდეგნაირად გამოთქვამს: „გინდოეს, როგორც ხარ ვალდებული“. ამ შემთხვევაში ხორციელდება საკუთარი თავის შექმნა, საკუთარი თავის მეშვეობით (ბერგსონი), ხოლო კანტის ფრაზაში მეტი დატვირთვაა ადამიანის ზნეობრივ მხარეზე.

არც ის ფაქტი უნდა უარყოფთ, რომ ადამიანმა ისტორიულად შედარებით გვიან გააცნობიერა, რომ იგია შემოქმედი საკუთარი თავისა და თავის კულტურისა. ოდესღაც, ადამიანი მხოლოდ ბაძვდა მითიური სურათების ცნობიერებას და ამით ავსებდა ტრადიციულ სქემებს. ფაქტიურად, ეს ყოველთვის პიროვნული გზით ხორციელდებოდა და ხორციელდება.

ძველ ბერძნებში და უფრო მკვეთრად კი ახალ დროში კარგად ჩანს ინდივიდუალობის ანაბეჭდი. ადამიანებს საკუთარი ცხოვრების პოსტულატად ცხოვრებაში არჩეული სურათები აქვთ ან საკუთარი პრინციპებით აგებული სინამდვილე. შემოქმედება იქცა ადამიანის უდიდეს და ძირითად მოვალეობად.

ზემოთ თქმულიდან ნათელი უნდა იყოს შემდეგი აზრი, რომ ადამიანი არის ჩამოუყალიბებელი (დაუსრულებელი) არსება, და მისი ცხოვრება სულაც არ მიდის წინასწარ დადგენილი გზით. ეს ცხოვრება სანახევროდ მაინც თავად მასზეა დამოკიდებული. შემოქმედების უნარი აძლევს მას თვითდადგენის საშუალებას. ო.პლესნერისა და ა.გელენის აზრით, ადამიანი არსებაა, რომლის

წინაშეც დგას საკუთარი თავის შექმნის ამოცანა. იგი საკუთარი თავის შემოქმედია. ეს ეხება როგორც კერძო პიროვნებას, ასევე ხალხებს და მათ კულტურას. ადამიანს თავად უპყრია ხელთ საკუთარი ყოფიერება. ადამიანი არა მხოლოდ თავისთავად ცხოვრობს, არამედ, თვითონ ქმნის და შემდეგ მართავს თავის ცხოვრებას.

სწორედ ეს, რომ ადამიანი არ არის დადგენილი და საკუთარი თავი უნდა შექმნას, გააფორმოს, ქმნის საფუძველს თვითშემეცნების განხორციელებისათვის. ადამიანი თავად ქმნის თავის ხატს, საკუთარ თავს და განსაზღვრავს იმასაც, რადაც უნდა იქცეს.

ყოველთვის როდის ხორციელდება ყველა შემოქმედება, თვითგაფორმება რაიმე ხატის მიხედვით, იქნება ეს ცნობიერი თუ არაცნობიერი. ჩნდება პრობლემა: როგორ უნდა გავიაზროთ კაცობრიობის დიდი თვითშექმნა ანუ კაცობრიობა, როგორც საკუთარი შემოქმედების შედეგი. ისევ ისტორია მოვიშველიოთ. ასე მაგალითად, ბერძნებისათვის ადამიანი იყო გონიერი არსება,

რაც ნიშნავს მის რაციონალობაზე მითითებას. იგი ორიენტირებულია კულტურაზე. ადამიანი უნდა იქცეს იმად, რადაც მიაჩნია საკუთარი თავი. მაგრამ, ამის განხორციელება ნაცადია

მხოლოდ გონების მეშვეობით. ბერძნული ეთიკის თანახმად, გონება უპირისპირდება ლტოლვებს და მასზე უნდა მოიპოვოს გამარჯვება. ამ თვალსაზრისით, ადამიანის სურათი გასაგებია მხოლოდ გონების მეშვეობით. ქრისტიანობისათვის ადამიანი არის არსება, რომლის ყოფიერების ცენტრი არა ამქვეყნიურში, არამედ იმქვეყნიურში დევს. ასე შევდივართ შუასაუკუნეების ცხოვრების წყობაში, როცა ამქვეყნიური კულტურის სფეროებს სიმყარე და ავტონომიურობა აკლდა. პირიქით, ისინი ექვემდებარებოდნენ ეკლესიას, რომელიც იმქვეყნიურ ტრანსცენდენტალურზე იყო მიმართული. ახალ დროში კი ადამიანი თავის უსასრულო მისწრაფებით შეესაბამებოდა სამყაროს უსასრულობას, რამაც მოგვცა ამ დროის კულტურაში პროგრესისა და მომავლის რწმენა. მაშინდელი კულტურის მონაპოვარს, ხელოვნების

სტილს, საზოგადოებრივ წყობას საფუძვლად ქრისტიანული ადამიანის სახე, ნიშნად ედო. ადამიანის შემოქმედება, მისი წარმოდგენა საკუთარ ყოფიერებაზე ერთგვარად ზემოქმედებს თავად ყოფიერებაზე. ადამიანი თავის შემოქმედებით ღიაა სამყაროსადმი, მისი მოქმედი იდეა იდეალად იქცევა. ადამიანი მზადყოფნა განვითარებისათვის. ამგვარად, ადამიანი სხვა არსებათა მსგავსად, უბრალოდ კი არ არსებობს, არამედ, შემოქმედია, სვამს კითხვას საკუთარი თავის მიმართ, აღმოაჩენს და ქმნის საკუთარ თავს.

ადამიანის ღრმა ბუნებას შეესაბამება ის, რომ მან საკუთარი თავის შექმნა მოახერხოს, ისეთი მიზნისეული სურათი შექმნას, რადაც შემდეგ თავად უნდა იქცეს. ადამიანის დაუსრულებლობაში დევს მისი შემოქმედების გასაღები. საკუთარი თავის გაგება ასწავლის მას თუ როგორ უნდა დაასრულოს თვითშექმნა, ის ინტერპრეტაცია, რომელსაც ადამიანი საკუთარ თავს აძლევს. იგი განუყოფლად როდის დგას უცვლელი სინამდვილის გვერდით, არამედ, მასში იჭრება, როგორც შემოქმედი და ამგვარად გაიგებს საკუთარ თავს.

მამასადამე, ადამიანი შემოქმედი არსებაა, რომელმაც უნდა განსაზღვროს თავისი ცხოვრების სტრუქტურები. სწორედ, ეს თვითგანსაზღვრა არის კულტურა, არც ღმერთის ნაბოძები და არც ბუნების საჩუქარი, არამედ, ადამიანური წარმოშობის, თავად ადამიანის მიერ შექმნილი და დადგენილი. კულტურათა სიმრავლე და არაერთგვაროვნა მიუთითებს იმაზე, რომ იგი ბუნებრივი წარმოშობის კი არა სწორედ ადამიანის შექმნილია. ადამიანი თავადაა კულტურის სუბიექტიც და ობიექტიც.

ბერგსონის სიტყვები გავიხსენოთ: „ადამიანად ყოფნა ნიშნავს ადამიანად ხდომას“. ადამიანი მუდმივად ქმნის საკუთარ თავს, მუდამ შემოქმედია. ექსისტენციალისტები ადამიანის საფუძველს, მის ძირეულ განსაზღვრებას სწორედ ადამიანის შემოქმედებით მოუსვენრობაში ეძებენ.

როგორც უკვე ითქვა, ადამიანის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ღრმა უნარია შექმნის და შემოქმედების. ჩვენი გონება მხოლოდ შემეცნებელი როდია, ის არის შემქმნელი, გამომგონებელი.

ადამიანი მხოლოდ იმით კი არ გამოირჩევა სხვა ცოცხალთა შორის, რომ სამყაროს სუბიექტურ სურათს წვდება, არამედ, მას ძალუძს სამყაროს აგება, შექმნას რელიგია, სამართალი, ხელოვნება, ფილოსოფია, მეცნიერება. უფრო მეტიც ახალი სინამდვილე, მანამდე არარსებული.

მაშასადამე, ძნელია შემოქმედების ნიშნის გარეშე მოვიაზროთ ადამიანის ნამდვილი ბუნება. ადამიანი შემოქმედების გზით ახორციელებს თავის ფუნდამენტური მნიშვნელობის, არსისეული დანიშნულების ობიექტივაციას. შემოქმედების პროცესში შემოქმედი გაისაგნებს შემოქმედების ობიექტურ შინაარსს, შემოქმედებით მიღწეულსა და მის შედეგებს.

ამგვარად, შემოქმედება არის ზოგადი უნარი ადამიანური კულტურის, ყოფიერების შექმნისა, შემოქმედება მოქმედებაა ღირებულებით სფეროში. კერძოდ, ობიექტური ღირებულების ვითარებათა წვდომა და გამოსახვა. შემოქმედებითი რეზულტატის ობიექტურ-ღირებულებითი ხასიათი შემოქმედების არსს უკავშირდება — შემოქმედება არის აღმოჩენა ობიექტურ ღირებულებით სფეროში. ობიექტური ღირებულებაა ის, რისკენაც ისწრაფვის შემოქმედი.

მეცნიერული შემოქმედების შემთხვევაში ეს ობიექტური ღირებულებაა ჭეშმარიტება. ჭეშმარიტება ჩვენს სუბიექტურ ღირებულებას კი არ წარმოადგენს, ჩვენს ნება-სურვილზე კი არ არის დამოკიდებული, არამედ, ობიექტურია. სავალდებულოა ჩვენთვის. მხატვრული შემოქმედების შემთხვევაში ასეთ ობიექტურ ღირებულებას შეადგენს მშვენიერება. ესთეტიკური შეფასების საფუძველში იგულისხმება მშვენიერება, როგორც ობიექტური ღირებულება, რადგან, ესთეტიკურ მოღვაწეობას, თავად მხატვრულ შემოქმედებას, სწორედ ეს შეფასებითი მომენტი განსაზღვრავს, ამიტომ, მხატვრული შემოქმედების საფუძვლადაც ესთეტიკური ღირებულება გვევლინება. ჭეშმარიტი ხელოვანი სწორედ ამ მშვენიერების პირველადმოძიებას და ხორცშემსხმევს.

ასეთივე ღირებულებითი ხასიათი აქვს შემოქმედებას ისეთ

სფეროში, რომელთაც, პირობითად პრაქტიკულ სფეროში შეიძლება ვუწოდოთ შემოქმედება. აქ იგულისხმება პოლიტიკური, ტექნიკური, სამხედრო და სხვა ამგვარი მოღვაწეობანი.

პრაქტიკული მათ შეიძლება ეწოდოთ თეორიული (მეცნიერული) და ესთეტიკური მოღვაწეობისაგან განსასხვავებლად. მაგრამ, უფრო ღრმად თუ დავაკვირდებით, აღმოჩნდება, რომ აქაც გონითი მოღვაწეობა იგულისხმება. სანამ ე.წ. „პრაქტიკული მოღვაწეობა“ გონითის, ობიექტური ღირებულების დონემდე არ ამაღლებულა, მას შემოქმედებად ვერ ჩაეთვლით. ტექნიკური გამოგონება შემოქმედებითი მიღწევაა. აღმოჩენისათვის საჭიროა შემოქმედებითი ძიება, მიზანდასახული მოქმედება, მისი მიღწევა და იმის გაცნობიერება, რომ აღმოვაჩინეთ ობიექტური ღირებულების მქონე საგანი, გამოწვევის არც პრაქტიკული მოღვაწეობის სფერო შეადგენს. მაგრამ, უდავოა, ობიექტური ღირებულების სფეროში უნდა ვიყოთ, რათა ჩვენი მონაპოვარი შემოქმედების პროდუქტად შეფასდეს. შემოქმედების რეალური პროცესი სუბიექტურ და ობიექტურ ღირებულებათა ერთობლივი მოქმედების სფეროა.

განვმარტოთ, რა გვესმის ღირებულებათა სისტემაში. ცნობილია, რომ ღირებულება გულისხმობს შემფასებელ სუბიექტს (ინდივიდს ან ინდივიდთა რაიმე ერთობლიობას).

ობიექტის ღირებულება გულისხმობს, რომ შემფასებელი სუბიექტი და შესაფასებელი საგანი თუ მოვლენა სხვადასხვაა. განარჩევნებ ობიექტურ და სუბიექტურ ღირებულებებს. სუბიექტურია ღირებულება, თუ მას ღირებულებად აღიარებს მხოლოდ სუბიექტი, იქნება ეს ინდივიდი, საზოგადოებრივი ჯგუფი, თუ უფრო ფართო კლასი. მათ ყველას აერთიანებს სარგებლიანობის ნიშანი. ობიექტურია ჭეშმარიტება, როცა, არც ერთ სუბიექტზე თუ სუბიექტთა ჯგუფზე არაა დამოკიდებული.

ისმება კითხვა, ღირებულებათა ამ სტრუქტურაში რომელ ელემენტს უკავშირდება შემოქმედება? სუბიექტური თეორიების მიხედვით, ყველა ღირებულება აუცილებლად გულისხმობს მომხმარებელ სუბიექტს და ამდენად არ არსებობს ობიექტური

ღირებულებანი. ის, რაც ობიექტური ღირებულების სახით წარმოგვიდგება სინამდვილეში, მხოლოდ ინტერსუბიექტური ღირებულებაა, საერთოა ყველა სუბიექტისათვის. საპირისპირო თვალსაზრისზე დგას ობიექტივიზმი, რომლის მიხედვით, საგნებს და მოვლენებს ღირებულებითი ნიშანი აქვთ თავისთავადაც, სუბიექტთან თუ სუბიექტთა გარკვეულ ჯგუფთან მიმართების გარეშე. პირველი თვალსაზრისის მიხედვით, შემოქმედება არის სუბიექტის (ინდივიდის თუ ინდივიდთა ჯგუფის) მოთხოვნილების ინტერესების დაკმაყოფილებასთან დაკავშირებული მოქმედება, რომელიც წარმატებით წყვეტს ამოცანას, ადრე გადაუჭრელს. მეორე შეხედულების თანახმად, შემოქმედება არის ახლის მიკვლევა მხოლოდ ობიექტური ღირებულების სფეროში. სუბიექტური გაგების მიღებას აძნელებს ის, რომ შემოქმედებად რაიმეს მხოლოდ იმის გამო ვერ ჩავთვლით, რადგან სუბიექტურ ღირებულებათა სფეროს განეკუთვნება. შეუძლებელია ადამიანის ისეთი ქცევა მივიჩნიოთ შემოქმედებად, რომელიც სუბიექტის მომენტალურ ბიოლოგიურ თუ სოციალურ მოთხოვნილებებს აკმაყოფილებს მხოლოდ.

სუბიექტივისტური შეხედულება ზღვარს შლის სუბიექტურ და ობიექტურ ღირებულებათა შორის და სუბიექტურზე დაიყვანს ყოველივეს. მაგრამ, ასეთ ვითარებაში, ობიექტური ღირებულებების გასუბიექტურების შემთხვევაში, სრულიად გაუგებარია შემოქმედების თავისებურება. თავის მხრივ, ვერც ობიექტური თვალსაზრისი აღწევს მიზანს. ობიექტივისტური შეხედულებების მიხედვით, შემოქმედებას მარტო ობიექტური ღირებულებანი განსაზღვრავენ და სუბიექტი მხოლოდ პასიური შემსრულებელია.

რეალურად შემოქმედება, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, ყოველთვის არის დაკავშირებული სუბიექტურ ღირებულებებთან. მას საწყისს სუბიექტური სტიმული აძლევს და მისი პროდუქტიც სუბიექტის რაიმე მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას ემსახურება. თავად ობიექტური ღირებულებაც, სუბიექტის ქცევის მოტივად რომ იქცეს, უნდა გაშინაგანდეს, სუბიექტისეული გახდეს.

მაგრამ, სუბიექტივისტური კონცეფციისაგან განსხვავებით, შემოქმედება აუცილებლად უნდა მიემართოს ობიექტურ ღირებულებას.

სუბიექტური მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას შემოქმედების შემთხვევაში ადამიანი მხოლოდ იმის მეშვეობით ახერხებს, რომ თუნდაც ღროებით ან რაიმე არსებითი ასპექტით მაინც მოწყდება სუბიექტურ ღირებულებათა, მოთხოვნილებათა ტყვეობას და ობიექტურ ღირებულებათა სამყაროს მიმართავს. (ნამდვილ ზნეობრივ, ესთეტიკურ თუ საზოგადოებრივი მნიშვნელობის მქონე სხვა პრინციპს აღმოაჩენს, წვდება ჭეშმარიტებას.). ამრიგად, სუბიექტური მოტივი გარედან მართავს შემოქმედებით ქცევას შემოქმედების პროცესში ის ჩამოცილებულ უნდა იქნეს, რადგანაც, თავად სუბიექტური ღირებულების რეალიზაცია, ინდივიდის მოთხოვნილების დაკმაყოფილება აქ შეუძლებელი იქნებოდა, თუ მანამდე ობიექტურ ღირებულებათა სფეროში არ გადავიტანდით ჩვენს მოქმედებას.

შემოქმედება არის აღმოჩენა ობიექტურ ღირებულებათა სფეროში, ხოლო ეს უკანასკნელი აუცილებლად გულისხმობს ცნობიერებას, შემოქმედი სუბიექტის მიერ ღირებულებითი ვითარების გაცნობიერებას. აქედან ალბათ ის დებულება გამომდინარეობს, რომ მცდარია აზრი შემოქმედების არაცნობიერით ახსნისა. თუმცა, გადაჭრით არც იმის თქმა შეიძლება. რომ არაცნობიერი არ მონაწილეობს შემოქმედების პროცესში (მაგ: ანტიციპაცია გულისხმობს: საბოლოოდ შედეგი წინასწარვე გარკვეული სახით არის ცნობიერებაში წარმოდგენილი, მაგრამ, გარკვეული აზრით, იგი არაცნობიერი იმპულსებიდან იკვებება.).

რა კავშირშია საერთოდ შემოქმედება და ადამიანური კულტურა? რა კავშირია შემოქმედებასა და ანთროპოლოგიურ პროგრესს შორის? თუ შემოქმედების ობიექტურ ღირებულებას დავეყრდნობით, და ამავე დროს გავითვალისწინებთ, რომ კაცობრიობის პროგრესი კულტურის, ობიექტურ ღირებულებათა სფეროს ზრდას ნიშნავს, მაშინ ანალიტიკურად მივიღებთ: შემოქმედება აუცილებლად ისტორიული პროგრესია. მაგრამ, ისიც

ხომ ცნობილია, ცივილიზაციის განვითარება, ტექნიკური გამოგონებისა და თეორიული შემეცნების ზრდა ყოველთვის როდი უწყობს ხელს ზნეობრივ პროგრესს თუ ეკოლოგიურ სიჯანსაღეს, პირიქით, ზოგჯერ მათ დაქვეითებასაც იწვევს.

ეს ქმნის ერთგვარ აპორიას, შემოქმედება თითქოს პროგრესულიცაა და რეგრესულიც. გამოსავალს არ წარმოადგენს საკითხის ისეთი გადაჭრა, რომლის თანახმად, იარაღის შექმნა, მისი გამოყენება არ შეიძლება შემოქმედებად ჩაითვალოს, როგორც უარყოფით ღირებულებასთან დაკავშირებული მოქმედება. ასე რომ იყოს მაშინ არ დაგვრჩებოდა არც ერთი შემოქმედებითი მიღწევა, რამდენადაც შეუძლებელია ისეთი რეზულტატი წარმოვიდგინოთ, რისი გამოყენებაც არ შეეძლოს ნეგატიურ ძალას.

სად არის ამ წინააღმდეგობიდან გამოსავალი?

შეიძლება ეს გამოსავალი ღირებულებათა იერარქიულ აღნაგობაში გვეძებნა. ადამიანის არსებობის საბოლოო მიზნის და ყველაზე არსებითი მხარის დადგენა თუ შეიძლება მაშინ ღირებულებათა შესაბამისი სფერო სკალის თავში მოექცეოდა, დანარჩენები კი სუბორდინაციულად განლაგდებოდა, ასეთ შემთხვევაში, ერთ სფეროში მიღწეული პროგრესი საბოლოოდ იმით შეფასდებოდა რას იწვევს იგი უმთავრეს სფეროში, პროგრესს თუ რეგრესს. მაგრამ, კულტურაში ასევე კარგად შეინიშნება შეფარდებითობა და იერარქიის მოძრავი ხასიათი.

ყოველივე ზემოთ თქმულიდან შეიძლება ერთი დასკვნის გამოტანა. შემოქმედება თავისთავად პროგრესად უნდა მივიჩნიოთ, ადამიანის პიროვნების და გვარის გამოთავისუფლებად ანთროპოლოგიურ სივრცეში მანამდე არსებული შეზღუდულობისაგან. მაგრამ, კულტურის კერძო დარგების განვითარებას ის შეიძლება გარკვეულ პირობებში ეწინააღმდეგებოდეს კიდევ, თუმცა, არა თავის შინაგანი ბუნებით, არამედ, მასთან დაკავშირებული სხვა მომენტებით.

ადამიანს, განვითარების რა დონეზეც არ უნდა იმყოფებოდეს, ჭირდება ერთიან სისტემაში გაიაზროს სამყარო და თავისთავი ამ სამყაროში. ამრიგად, აქ საქმე გვაქვს გარკვეულ შემოქმედებ-

ით აქტთან, სამყაროს შიგნიდან განათებასთან (დილთაი).

შემოქმედების, გაგების ეს პროცესი სუბიექტის მიერ გარკვეული პოზიციიდან ხორციელდება, გარკვეული ჰორიზონტიდან. და რადგან ასეთი პოზიცია და ჰორიზონტი დროთა განმავლობაში იცვლება, ამიტომ მსოფლმხედველობანიც განსხვავდება ერთმანეთისაგან. ადამიანის შემოქმედება ძირითადად განსაზღვრული მოდელით ფუნქციონირებს. ფილოსოფოსები ასხვავებენ ინდივიდუალურ-ყოველდღიურ და თეორიულ მსოფლმხედველობას. პირველის მიხედვით, ყოველ ადამიანს აქვს სამყაროს გარკვეული გაგება, წარმოდგენა ცხოვრებაზე, ამ სინამდვილეში თავის როლსა და დანიშნულებაზე.

ყოველდღიური ცნობიერებისათვის, მსოფლმხედველობისათვის დამახასიათებელია გაუცნობიერებლობა ან ნახევრად ცნობიერი ხასიათი, ინდივიდუალობა, რომელსაც ზოგადად პრეტენზია არ აქვს. ის ყალიბდება ზნე-ჩვეულებების, ტრადიციების სახით და მისი გამოვლენის უმაღლესი ფორმაა „ცხოვრებისეული სიბრძნე“.

მსოფლმხედველობის მეორე ფორმაა თეორიული მსოფლმხედველობა. ეს არის აზრთა და შეხედულებათა სისტემა სამყაროზე და ადამიანის ადგილის შესახებ სამყაროში. ისინი გამოსავის შესაბამისი საშუალებებით გამოითქმება რელიგიაში, ხელოვნებასა და ფილოსოფიაში.

დილთაი (1898 წელს დაიბეჭდა მისი თხზულება „მსოფლმხედველობათა ტიპები და მათი გამოვლენა მეტაფიზიკურ სისტემებში“) ერთმანეთისაგან მიჯნავს ადამიანური მოღვაწეობის, შემოქმედების ორ სფეროს, მსოფლმხედველობასა და მეცნიერებას. მისი აზრით, სამყარო და მათ შორის ადამიანიც შეიძლება დანახული და განხილული იქნეს ე.წ. გარედან ხედვის პოზიციიდან. ე.ი. ადამიანმა უარი უნდა თქვას საკუთარ ინტერესებზე, ყოველივე სუბიექტურზე და ობიექტურად განსაჯოს სინამდვილე, დაადგინოს ფაქტებს შორის არსებული მიმართებები. ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ტრანსცენდენტალურ სუბიექტთან, რომელიც მეცნიერების სფეროს აგებს და პრეტენზია აქვს თავისი ცოდნის ზოგად მნიშვნელობაზე. მაგრამ, სამყარო და ადამიანი შეიძლება დანახული

იქნეს შიგნიდანაც ე.ი. სუბიექტის განცდილი გამოცდილების, მისი შინაგანი გონითი ურთიერთკავშირის პრიზმაში. (სწორედ ეს არის, რასაც საკუთრივ შემოქმედებას ვეძახით) სხვა სიტყვებით, ადამიანი ჯერ ცხოვრობს, მოქმედებს და მხოლოდ შემდეგ შეიმეცნებს, ამიტომ, სინამდვილისადმი მისი მიმართება უწინარეს ყოვლისა ღირებულებითია. დილთაი ადამიანის ძირითად განსაზღვრულობას ხედავს მოღვაწეობაში, შემოქმედებაში, კულტურის სუბიექტად ყოფნაში.

ადამიანის შემოქმედების შედეგია რელიგია, ხელოვნება, ფილოსოფია. ხელოვნების ყოველი ნაწარმოები არის სამყაროს ხედავ, სამყაროს მთლიანობის არეკვლა განცდაში, ხოლო, როცა შემოქმედებითი დამოკიდებულება სამყაროსადმი ცნებაში ჩამოყალიბდება, აღმოცენდება ფილოსოფია.

დილთაი ცდილობს გონისმეცნიერების (როგორც ადამიანის შემოქმედების ერთ-ერთი შედეგის) მეცნიერულობის კრიტერიუმის დასადგენად ბუნებისმეცნიერებისაგან განსხვავებული გზა ეძიოს. ასეთ კრიტერიუმად მას ესახება „ობიექტურობის“ ცნება.

დილთაის აზრით, „ზოგადმნიშვნელადობა“ და „ობიექტურობა“ ერთმანეთს არ ემთხვევა. „ობიექტურობის“ ცნებაში ჩვენ გვესმის ჭეშმარიტება შემეცნებისა თავის საგანთან შესაბამისობის აზრით. ჭეშმარიტების იგივე განმარტებიდან ცოდნის ზოგად მნიშვნელობაზე შეიძლება დავასკვნათ, როცა შემეცნებას ვიღებთ, როგორც სინამდვილის წმინდა არეკვლას, როგორც ცარიელ ასახვას. აქ იგულისხმება შემეცნებელი სუბიექტების ერთგვარობა.

გონისმეცნიერებაში უწანამძღვრო შემეცნება შეუძლებელია. ცოდნა შეიძლება ადამიანთა გარკვეული წრით შემოიფარგლოს, მაგრამ იყოს ობიექტური, საგანთა ვითარების შესაბამისი ე.ი. ჭეშმარიტი. ჭეშმარიტების ეს გაგება არ უნდა ავურიოთ სუბიექტურ თვითნებობაში ან ჭეშმარიტების პრაგმატისტულ გაგებაში. ობიექტურობის, როგორც გონისმეცნიერების მეცნიერულობის კრიტერიუმის დადგენით დილთაიმ ნიადაგი მოამზადა შემოქმედების (მსოფლმხედველობის) ტიპოლოგიისათვის.

დილთაის აზრით, ყოველი შემოქმედება, რომელიც აყალიბებს მსოფლმხედველობას, შექმნის სამყაროს, უნდა ახსნას სიცოცხ-

ლის საიდუმლოება, ამიტომ, მათ ერთი და იგივე აგებულება აქვთ. ის უნდა მიწვდეს სამყაროს მნიშვნელობას, საზრისს და ამისდა მიხედვით დგინდება იდეალი — უმაღლესი სიკეთე, სიცოცხლის ძირითადი პრინციპი. დილთაის დებულებაა, რომ მსოფლმხედველობა შეესაბამება მისი შემქმნელის პიროვნებას.

იმისდა მიხედვით თუ შემოქმედება რა ტიპს განეკუთვნება, ყალიბდება მსოფლმხედველობის სამი ძირითადი ტიპი: ა. ნატურალიზმი, ბ. თავისუფლების იდეალიზმი, გ. ობიექტური იდეალიზმი. ნატურალიზმი ისეთი განწყობაა, როცა ადამიანი თავს გრძნობს ბუნებისაგან სრულიად განსაზღვრულად. ნატურალიზმის სტრუქტურა უცვლელი რჩებოდა საუკუნეების განმავლობაში. დაწყებული დემოკრიტიდან, ვიდრე ჰობსსა და ჰოლბახამდე. მათი შემეცნების თეორია სენსუალისტურია, მეტაფიზიკა — მატერიალისტური. ამ ტიპის თეორიისათვის (მსოფლმხედველობისათვის) დამახასიათებელია ადამიანის შეგუება სინამდვილისადმი და ლტოლვა ნეტარებისაკენ. მსოფლმხედველობის ეს ტიპი ყოველთვის არსებობდა თვით უმკაცრესი ინკვიზიციის პირობებშიც. (ამ ტიპის სისტემებიდან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ეპიკურიზმი, ჰობსის მოძღვრება, ჰოლბახის ბუნების სისტემა, ფოიერბახისა და ვულგარული მატერიალიზმის თვალსაზრისი.) ნატურალიზმი განსაკუთრებით ხელსაყრელი იყო საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა განვითარებისათვის. ამ მიმართულებისათვის ყველაფერი ბუნებრივად და რაციონალურად ცხადდებოდა, არ არსებობს არავითარი ირაციონალური, ტრანსცენდენტალური და თავისთავადი გონითი. მორალური მაქსიმა, რომელსაც ნატურალიზმი გვთავაზობს ჰედონიზმი.

თავისუფლების იდეალიზმი, ნატურალიზმის საპირისპირო მოვლენაა. მისი შემეცნების თეორია ემყარება უშუალოდ ცნობიერების მონაცემთა ანალიზს. მისთვის დამახასიათებელია პიროვნების ნების თავისუფლების დაცვა, მისი სუვერენულობის მტკიცება, გონითის ავტონომიურობა. სუბიექტის თავისუფლების იდეის უკიდურესი გამოხატულებაა ღმერთის მიერ სამყაროს არაფრისაგან შექმნის აქტი. ეს თვალსაზრისი ისტორიულად სხვადასხვა პოზიციებიდან იქნა დაფუძნებული.

ობიექტური იდეალიზმის შემთხვევაში, ინდივიდი აცნობიერებს თავის კავშირს საგანთა ერთიანობასთან, გრძნობს თავის მონაწილეობას, თავის ჩართულობას სამყაროს უნივერსალურ მიმდინარეობაში.

როდესაც დილთაი შემოქმედებაზე ლაპარაკობს, გათვალისწინებულ უნდა იქნეს როგორც სამყაროს რაობა, ასევე სუბიექტის დამოკიდებულება ამ მთლიანობისადმი.

დილთაის აზრით, შემოქმედების ობიექტივირება ხორციელდება თეორიის სახით. მაგრამ, ობიექტივაცია არ შეიძლება იყოს ერთმნიშვნელოვანი. ის დამოკიდებულია შემოქმედის მსოფლმხედველობაზე. კულტურის ყოველი ობიექტი, რომელიც კაცობრიობის ისტორიაში არსებულა არის გონის ობიექტივაცია. კულტურაში მოცემულია ის, რაც საერთოა კაცობრიობისათვის.

როგორც უკვე ითქვა, ტრადიციული გაგებით შემოქმედება ახლის შექმნაა. ადამიანი თავისი მოქმედებით, აქტივობით ქმნის რაღაც ახალს, რომელიც მანამდე არასოდეს არსებულა. შემოქმედება სპეციფიკურ ადამიანური საქმიანობაა და შეიძლება გამოვლინდეს ადამიანური მოღვაწეობის ნებისმიერ სფეროში.

კვლავ გავიმეორებ გამოთქმულ თვალსაზრისს: იმისათვის, რომ სხვადასხვა მოვლენა შემოქმედებით ფაქტად იქცეს, აუცილებლად უნდა მოხდეს ღირებულებით სფეროში. ეს კი უკვე მითითებაა შემოქმედების ობიექტურ, ინტერ-სუბიექტურ ბუნებაზე. მეცნიერულ შემოქმედებაში ღირებულება არის ჭეშმარიტება, რომელიც ობიექტურია. მხატვრულ შემოქმედებაში კი ასეთი ღირებულებაა მშვენიერება. ამ აზრით, შემოქმედება ცნობიერია, რა ხან ობიექტურ ღირებულებაზეა მიმართული. შემოქმედება იწყება ცნობიერი მე-ს მუშაობით. ის სვამს კითხვას, წამოჭრის პრობლემას. ამ დროს ცნობიერ მე-ში წესრიგია.

როგორც ერ. კასირერი აღნიშნავს თავის წიგნში „რა არის ადამიანი“, „ადამიანი აღარ ცხოვრობს მხოლოდ ბუნებრივ სამყაროში. იგი მკვიდრია მის მიერვე შექმნილი სიმბოლური სამყაროსი. ენა, მითოსი, ხელოვნება, ფილოსოფია, რელიგია ამ სამყაროს ნაწილია, . . . , ადამიანი ცხოველის მსგავსად უშუალოდ

აღარ ეხება სინამდვილეს, მას უკვე აღარ შეუძლია უშუალოდ შეხვდეს ხელუხლებელ სინამდვილეს. იგი მთლიანად ჩართულია ამ ახალ ხელოვნურ მედიუმში.“ (46, 58)

ე.ი. ანთროპოლოგიური სინამდვილე ადამიანის მიერ შექმნილი სინამდვილეა. როგორია მაინც ეს სინამდვილე? კითხვაზე პასუხის გაცემა ვცადოთ შემოქმედების რაობის (არსის) დადგენით.

შემოქმედება გულისხმობს აქტიურობას, თავისუფლებას. ამ აქტის დროს ადამიანი თავს ითავისუფლებს ბიოლოგიური და სოციალური შეზღუდვებისაგან.

შემოქმედების პრობლემას ძირითადად ორი ასპექტით განიხილავენ. ესაა საკითხისადმი ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური მიდგომა. XX-ს-ში ცოდნის ახალი დარგიც კი გაჩნდა, რომელიც შემოქმედების პრობლემებს სწავლობს – შემოქმედების ფსიქოლოგია. ამ მიმართულებისათვის ფუნდამენტურია შემოქმედების მექანიზმის გახსნის პრობლემა. ფსიქოლოგია ცდილობს შემოქმედებითი პროცესის მოდელირებას. მან იმასაც მიქცია ყურადღება, რომ შემოქმედების დროს ძალზე დიდია არაცნობიერი ფაქტორის მნიშვნელობა გონებრივ ოპერაციებში. შემოქმედების კვლევის დროს ძირითადად ისე ხდებოდა, რომ მთავარი იყო შემოქმედების რეზულტატი, მისი შედეგი და არა მისი სტრუქტურის, დინამიკისა და მექანიზმის გაგება. პროცესუალური მხარეები და შემოქმედების რეზულტატი მხოლოდ აბსტრაქციაში განიყოფება. ფსიქოლოგისათვის განსაკუთრებით საინტერესოა მეორე მხარე. ქცევის მოტივაცია, რომელიც მჭიდროდ უკავშირდება პიროვნების სტრუქტურას. შემოქმედებითი პიროვნების სტრუქტურა მრავალსახოვანია. წინა პლანზე გამოდის ნიჭი, რომელიც არსებითადაა დამოკიდებული მისი რეალიზაციის პირობებზე.

შემოქმედების კვლევაში დღეისთვის ერთ-ერთი ცენტრალური მნიშვნელობისაა მოტივაციის პრობლემა. ფსიქოლოგებმა შემოქმედების ანალიზში დიდ წარმატებებს მიაღწიეს, როცა აღწერითი მეთოდიდან გადავიდნენ ახსნით მეთოდზე და ამ გზით დაიწყეს ადამიანის შემოქმედების გამოკვლევა.

შეიძლება ითქვას, რომ პროდუქტიულობა და სოციალურობა

არის ძირითადი მაკონსტრუირებელი ელემენტები /ნიშნები/ ცნობიერებისა, ამასთანავე შემოქმედებისაც. ჩვეულებრივ, ადამიანის ცნობიერება თავისი ბუნებით კონსერვატორულია, არ არის იმით დაინტერესებული, რომ შეცვალოს საგნების არსებული წესრიგი, მითუმეტეს თუ უკვე არსებობს წონასწორობა ადამიანსა და გარემოს შორის. შემოქმედისათვის კი აუცილებელია გონითი ძალების თავისუფალი თამაში. შემოქმედება მოუაზრებელია ფანტაზიის გარეშე.

მას შემდეგ რაც მეცნიერება გახდა სპეციალური ფსიქოლოგიური ანალიზის ობიექტი, გადაიშალა ახალი ფურცელი, არა მარტო ფსიქოლოგიური, არამედ, ისტორიულ-მეცნიერული გამოკვლევებისათვის.

შემოქმედებას აქვს დინამიური ხასიათი. პიროვნება, როგორც შემოქმედი აგრძელებს ცხოვრებას მხოლოდ იმის გამო, რომ სხვა პრობლემაზე გადადის. ე.ი. გადაადგილდება სხვა საგნობრივ შინაარსზე. თავად შემოქმედი პიროვნება ისტორიული ფიგურაა. არა მხოლოდ იმიტომ, რომ, იგი განპირობებულია თავისი ეპოქით, არამედ, ისტორიულია პიროვნების სტრუქტურაც, მისი შემეცნებითი თუ ესთეტიკური უნარი. ფსიქოლოგიური განხილვის დროს დიდი დატვირთვა მოდის შთაგონების, ანტიციპაციის და ინტუიციის ცნებაზე. შთაგონება არის შემოქმედების მთელი ძალების მობილიზაცია და მომართვა. ის არის დაძაბულობა, რომლის შედეგადაც ხდება მიგნება, რასაც კ. მიულერმა „აჰა-განცდა“ უწოდა.

გარდა ამისა, შემოქმედი „როგორღაც“ წინასწარ ხედავს თავისი შემოქმედების პროდუქტს (ანტიციპაციის უნარი), ამით ქაოსი თავიდან აირიდება და აქტიობა ერთი მიზნისაკენ მიიმართება. ანტიპაცია ეყრდნობა ინტუიციას, უშუალო, არადისკურსიული წვდომის უნარს. ის კი გრძნობადი და ინტელექტუალურიც. შემოქმედებითი აქტის დროს სწორედ ინტუიციას მთავარი და არა დისკურსიული გზა. ინტელექტუალური ინტუიცია მიაგნებს საქმის ვითარებას მეცნიერებაში, მხატვრულ შემოქმედებაში. (52, 58). წარმოდგენა იმაზე, რომ ინტუიცია არის განსაკუთრებული აქტი, რომელიც განსხვავდება განსჯითი, დისკურსიული აზროვნებისაგან,

რა თქმა უნდა, პირველად ფილოსოფიაში გაცნობიერდა და ჰქონდა განსაზღვრული გნოსეოლოგიური აზრი.

ვერსია ინტუიციისაზე, როგორც განსაკუთრებულ ფსიქოლოგიურ ფენომენზე მყარდებოდა არა მარტო ტრადიციულ-ფორმალურ ლოგიკური სქემის შეზღუდულობით, ასევე იმის გამო, რომ შეუძლებელი იყო შემოქმედებითი აქტი, იმ ცნებებით აეხსნათ, რომლითაც ხასიათდება ქცევის შეგნებულ-ნებითი რეგულაცია. ჩვენი მოქმედება, როგორც ცნობილია ექვემდებარება ნებელობით კონტროლს. შემოქმედებითი აქტის გამოწვევა კი წინასწარ შეუძლებელია.

მეცნიერული შემოქმედება გაგებულია ისეთი ტიპის შემოქმედებად, როდესაც მოქმედება მიმართულია ახალი ცოდნის გამოშუქებისაკენ, რომელიც გაივლის სოციალურ აპრობაციას და შევა მეცნიერების სისტემაში.

მკვლევართა უმრავლესობა შემოქმედებაში ოთხი საფეხურის არსებობაზე მიუთითებს: ა) პირველადი ცნობიერი მუშაობა, პრობლემის დაყენება და მისი გადაჭრის ცდები. ბ) ცნობიერი შრომის შეწყვეტა, აზროვნების ჩასვლა არაცნობიერის სფეროში ანუ ე.წ. „ინკუბაციური“ პერიოდი. გ) უცაბედი განათება, „ინსაიტი“ ანუ ამოცანის გადაჭრა ინტუიციური წვდომით – შემოქმედების ცენტრალური მომენტი და დ) მიღებული შედეგების შემოწმება, მათი მორიგება ძველ ცოდნასთან ან პირიქით ძველის მორიგება ახალთან. (35, 86).

შემოქმედების პრობლემის გაგებისათვის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი აღმოჩენის ცნების დადგენა, მაგალითად, იგივე ავტორი თავის შრომაში მიუთითებს, რომ აღმოჩენა არის ახლის მიგნება, არცოდნიდან ცოდნაზე გადასვლა, ნახტომი. ჩვენთვის მთავარია არა ის თუ „რა“ აღმოჩნდება, არამედ ის თუ „როგორ“ აღმოჩნდება.

აღმოჩენას სამი საფეხური აქვს: 1. მოსამზადებელი ანუ ფაქტობრივი მასალის დაგროვება. 2. ნახტომი-აღმოჩენა, 3. აღმოჩენის შედეგების განზოგადება და მისი მნიშვნელობის დადგენა თეორიისათვის.

აღმოჩენას ასევე აქვს სახეები: ა) ემპირიული, ბ) თეორიული

ანუ ზოგადი ხასიათის, გ) ტექნიკური გამოგონება. შემოქმედებაში ყოველთვის თანამშრომლობენ ლოგიკური და ფსიქოლოგიური უნარები.

თ.იაროშევსკი შემოქმედების ინტერპრეტაციის ცდებს სამად ჰყოფს: ა) ერთი თეორია განცდის ფსიქოლოგიაა და ინტუიციით ცდილობს შემოქმედების ახსნას. ბ) მეორე – ქცევაზე დაკვირვებითა და ფორმალიზაციით, გ) მესამე მიმართულება კი ინდივიდის ფსიქიკურ მხარეს საზოგადოებრივი კულტურის გავლენის ქვეშ აქცევს. (35,95)

ინტუიცია არის მომენტალური, წამიერი განათება, რომელიც არსებული საქმის ვითარებას წვდება. ბევრი მეცნიერი მიუთითებს, რომ ასეთი განათება ცნობიერების „ველის“ გარეთ ხდება. ინტუიცია ყველა შემთხვევაში სპეციფიკურ-შემოქმედებით მომენტად ითვლება. და ხშირად ცნობიერი ანალიზით, შედარებით, განზოგადებით მწიფდება. არაცნობიერს მხოლოდ მაშინ აქვს შემოქმედებისათვის ფასი, როცა მასში რაიმე პოზიტიური აზრია. არაცნობიერი ცნობიერივით რომ მოქმედებდეს, ისევე ვერ მოახდენს „განათებას“, როგორც ცნობიერი მოღვაწეობის დროს ყოველგვარი უეცარი „განათება“ გამოირიცხებულია. ამიტომ, საჭიროა არაცნობიერიც პროდუქტიულ ცნებად ვაქციოთ.

ფროიდისტულ თეორიაში პირველად მიექცა ყურადღება იმ გარემოებას, რომ არაცნობიერი ცნობიერებით არ მოქმედებს. მაგრამ, ამ მიმდინარეობამ არაცნობიერი გაიგო, როგორც ირაციონალური და ისე გამოვიდა, რომ საბოლოო ჯამში ინსტინქტური ლტოლვა ყოფილა შემოქმედების ამხსნელი. ინდივიდი, სუბიექტი გაგებულია „ჩაკეტილ“ სისტემად, მაშინ როცა ადამიანი ღია არსებაა, კულტურული გარემოს შვილი.

სილრმისეულ მომენტს ადამიანის შემოქმედებაში მართლაც აქვს მნიშვნელობა, მაგრამ, ეს სილრმისეული ბიოლოგიური მოცემულობა კი არ არის, არამედ, სავსეა სუბიექტური შინაარსით – იქმნება შემოქმედის, მიერ ხელოვნების თუ მეცნიერებათა სისტემაში პიროვნულის ჩართვით. (35,104)

გეშტალტ თეორიამაც სცადა ამ საკითხის ახსნა. პროდუქტი-

ული აქტი მისთვის არის ერთი გეშტალტიდან მეორეზე გადასვლა. ეს კი არაცნობიერიდან ცნობიერში ამოტივტივების ნაცვლად, ცნობიერი გადასვლაა. და მაინც, აქაც შემოქმედება ცნობიერების ფარგლებში გაიგება, სინამდვილისადმი მიმართების გარეშე.

მეორე სახის თეორიაა ბიჰევიორიზმი, მისი მთავარი ცნებებია სწავლა და პრობლემების გადაჭრა, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ შესწავლის ობიექტია ქცევა იმ სიტუაციაში, რომლისათვისაც რეაქცია ჯერ არ ჩამოყალიბებულია. აქაც საქმე „შემოქმედებას“ ეხება. მაგრამ, განსხვავებით გეშტალტისტთა ცნობიერი მიხედვრისაგან, ბიჰევიორისტებთან მიხედვრა შემთხვევით ცდითა და შეცდომების გადალახვით ხდება. მიუხედავად ამისა, ბიჰევიორიზმმა განახორციელა ფორმალიზაცია, სტიმულის (ნიშნის) საფუძველზე. მნიშვნელობა აქ ნიშანმა შეცვალა.

ფსიქოანალიზი, გეშტალტიზმი, და ბიჰევიორიზმი ორიენტირებულია არიან ინდივიდზე, ინდივიდი კი მნიშვნელოვანწილადაა დამოკიდებული ისტორიულ განვითარებაზე.

ჩემი აზრით, მეცნიერულ შემოქმედებას საერთოც ბევრი აქვს მხატვრულ შემოქმედებასთან და განსხვავებულიც. იმის თქმა, რომ ხელოვნება ქმნის სინამდვილეს, ხოლო მეცნიერული კი ასახავს, მაინცდამაინც ზუსტი არ არის, რადგან, სილრმისეულად ასახვაც და შექმნაც ორივე სუბიექტურია. ამიტომ, მეცნიერულ-შემოქმედებითი და მხატვრული ასახვა, მეცნიერული და მხატვრული სახეები შემოქმედების თვალსაზრისით ერთმანეთისაგან დიდად არ განსხვავდება. მათში სუბიექტურობა მხოლოდ სახეთა თავისებურებაში იძლევა სხვაობას. ორივე სინამდვილისადმი შემოქმედებითი მიდგომაა.

ხელოვნება შემეცნებითი მომენტისაგან არ არის ბოლომდე თავისუფალი, მაგრამ, თავის მხრივ, არც მეცნიერებაა სინამდვილის ფოტოგრაფირება, შეაქვს რა მეცნიერებას სუბიექტური შინაარსი სამყაროს სურათში. ორივე სფეროში შემოქმედებითი პროცესის დროს მთავარი მომენტია წარმოსახვა. ის ძირითადია როგორც ხელოვნებაში, ასევე მეცნიერებაში. ფანტაზიის გარეშე არც მეცნიერებაში შეიძლება მნიშვნელოვანი აღმოჩენა. წარმოსახვის გვერდით, როგორც ზემოთაც ითქვა, დიდია ინტუიციის როლი,

რომლის თავისებურება უცბადობაშია, წამიერ „განათებაშია“, მაგრამ, შეცდომა იქნებოდა მისი მისტიფიცირება. ასე რომ, მხატვრული და მეცნიერული შემოქმედება ბუნებით ერთია. მათ შორის სხვაობა არ გამოდინარეობს შემოქმედების ხარისხიდან, არამედ, აიხსნება შემოქმედების ამ სახეობის სპეციფიკით.

მეცნიერული შემოქმედების ფუნქცია ბუნებაში, აზროვნებასა და საზოგადოებაში კანონების აღმოჩენაა. არისტოტელეს თქმით, მეცნიერება ადგენს აუცილებელსა და ზოგად დებულებებს. მას მოეთხოვება იყოს სისტემატური ცოდნა, ამიტომ, მეცნიერება სისტემის შექმნაც არის.

შემოქმედებაში ის ნახტომით მიიღწევა, აღმოჩენა და გამოგონება სწორედ ასეთი ნახტომებია. ნახტომამდე შემოქმედს დედუქცია ეხმარება, მაგრამ, განათების მომენტში დედუქცია იმსხვრევა და ახალი ჰორიზონტები იხსნება.

ფილოსოფიურ შემოქმედებას ის თავისებურება აქვს, რომ ერთის მხრივ ცნებით, უზოგადესი კატეგორიებით ოპერირებს, მეორეს მხრივ კი, თავად შემეცნების მეთოდს აქცევს კვლევის ობიექტად. სხვა მხრივ ფილოსოფიური შემოქმედება თავისი ბუნებით არ განსხვავდება სხვა ტიპის შემოქმედებისაგან.

მეცნიერული შემოქმედების პრობლემის გარკვევას ვრცელი მონოგრაფია მიუძღვნა გ. გირგინოვმა. (24) დასახელებულ ნაშრომში მიმოიხილავს რა მეცნიერულ შემოქმედებას, გამოჰყოფს ოთხ კომპონენტს:

ა) მეცნიერული პრობლემა. პრობლემის დასმა პირველი შემოქმედებითი აქტია. ეს არის „ცოდნა არცოდნაზე“, მისი გაცნობიერება. ბ) მეცნიერული შემოქმედების მეორე არსებითი კომპონენტია მეცნიერულ ფაქტთა თავმოყრა, აღწერა და მისი თემატიზაცია. ავტორი განასხვავებს მეცნიერულ ფაქტს ნედლი ფაქტისაგან. ის ლოგიკურადაა დამუშავებული ინტერპრეტირებულია. ნედლ ფაქტში კი ბევრია შემთხვევითი. ე.ი. მეცნიერული ფაქტი რაიმე მეცნიერული მეთოდით არის შესწავლილი და დადგენილი, როგორც დისკრეტული ნაგლეჯი სინამდვილისა. ფაქტი მეცნიერული მაშინ ხდება, როცა მეცნიერული სისტემის შიგნით მოიპოვებს

ადგილს. გ) ფაქტები ერთიანდებიან თეორიაში, სადაც კანონით უკავშირდებიან ერთმანეთს. ფაქტი ხდება ზოგადი კანონზომიერების წევრი. ეს განზოგადება უკვე შემოქმედებითი აქტია. დიდია როლი აბსტრაქციისა, მათემატიზაციისა, დაფუძნებისა, (დასაბუთება, ახსნა). მწვერვალი კი ამ ძიებაში მაინც კანონის დადგენაა, მოვლენებს შორის ზოგადი, აუცილებელი კავშირის დადგენა. მნიშვნელოვანი მომენტი პიპოთეზის თეორიად ქცევა, რაც დასაბუთების გზით მიიღწევა.

დ) მეცნიერული შემოქმედება მეთოდის გარეშე შეუძლებელია. მეცნიერება ყოველდღიური ცოდნისაგან სწორედ სპეციფიკური, ზუსტი მეთოდის გამოყენებით განსხვავდება. მეცნიერული შემეცნება მეთოდურია, ყოველდღიური შემეცნების მეთოდი კი არაზუსტია, დაუმუშავებელი. სწორი მეთოდით არაერთხელ გახსნილა ჭეშმარიტება. ე.ი. მეთოდის გამოყენება შემოქმედებაა. გარკვეული აზრით, მეცნიერული თეორია თავადაა მეთოდი.

არამეცნიერულისაგან განსხვავებით მეცნიერული ცოდნა სისტემატურია. ამიტომ, სისტემის შექმნა ერთ-ერთი შემოქმედებითი მომენტი. ასე მაგ. ჰეგელმა ტრიადის პრინციპით ააგო ერთიანი სისტემა, აზროვნების, ბუნებისა და საზოგადოების შესახებ.

ადამიანი მოპოვებულ თეორიულ ცოდნას პრაქტიკაში იყენებს. თავად მეცნიერების „ქმნა“ არის აქტივობა, პრაქტიკა. იზოლირებულად, აბსტრაქტულად აღებული ბუნება სრულად ვერ შეიმეცნება. საჭიროა საგნობრივი მიმართება სინამდვილესთან პრაქტიკა ხდება ჭეშმარიტების კრიტერიუმი. და მაინც, თეორიას და პრაქტიკას სხვადასხვა მიზნები აქვთ: თეორია იმეცნებს ობიექტს, პრაქტიკა კი გარდაქმნის მას. ამ დროს თავად გარდამქმნელი სუბიექტიც გარდაიქმნება. თეორიასა და პრაქტიკას შორის აქაც ერთიანობაა. მეცნიერული ცოდნა რეალიზდება პრაქტიკით.

თეორიის პრაქტიკაში გამოყენებით მიიღება ტექნიკა. (იარაღები, ინსტრუმენტი). ტექნიკაში ხდება თეორიული ცოდნის გასაგნება. დღეისათვის ტექნიკაში მინიმალური შედეგების მიღწევაც კი წარმოუდგენელია მეცნიერების გარეშე. ტექნიკაში შემოქმედება არის მეცნიერული ცოდნის მატერიალიზება, რის ნიმუშსაც წარ-

მოადგენს მაგ: მანქანა. ამ შემთხვევაში, ადამიანის ხელის ფუნქციის გადატანა ხდება მანქანაზე. მანქანა „გაადამიანურებული“ ნივთია. ეს ტექნიკური შემოქმედებაა.

გ. გირგინოვიც გამოჰყოფს შემოქმედებაში ფსიქოლოგიურ და ლოგიკურ ასპექტებს. შემოქმედების დროს ხდება ფსიქიკურ ძალთა მძლავრი ამოქმედება. დიდია განწყობისა და არაცნობიერი სფეროს როლი, ასევე ცნობისმოყვარეობის, ჩვევების, მოტივაციის და შთაგონების. ცალკე პრობლემაა მეცნიერების ლოგიკის შესწავლა. თუ ფორმალური ლოგიკა სწავლობს სწორი აზროვნების ხერხებსა მეთოდებს და წესებს, მეცნიერების ლოგიკა შეისწავლის დაფუძნების, ახსნის, დასაბუთების აქსიომატურ მეთოდს, მოდელირებას და ა.შ.

მთავარი მაინც მეცნიერების ფილოსოფიური გააზრებაა. ის სათავეს ანტიკურ საბერძნეთში იღებს და დღემდე აქტუალურია. ფილოსოფიური ცოდნა მეცნიერების თვითრეფლექსიაა.

მნელა გავიზიაროთ ავტორის პოზიცია, როცა იგი აიგივებს შემოქმედებას მხატვრულ სფეროში შემოქმედებასთან მეცნიერულ სფეროში. არც ის უნდა იყოს მართებული აზრი, რომ შემოქმედებაში წარმოსახვასა და ინტუიციას ერთნაირი როლი ეკისრებათ.

მაინც როგორ უნდა გადაიჭრას მეცნიერული შემოქმედებისა და მისი „მექანიზმის“ პრობლემა. კიდევ ერთხელ შევეხოთ ინტუიციის უნარს შემოქმედებაში. ხშირად ხდება, რომ მკვლევარები ერთმანეთში ურევნენ ინტუიციისა და წარმოსახვის ცნებებს.

ფილოსოფიაში ინტუიცია ესმით, როგორც შემეცნების უნარი, რომელიც არადისკურსიული გზით, „წამიერად“ წვდება ჭეშმარიტებას.

მასზე მსჯელობენ პლატონი და არისტოტელე. მაგრამ, ძირითადად ინტუიციაზე მოძღვრება დამუშავდა ახალ ფილოსოფიაში (კერძოდ, ინტელექტუალურ ინტუიციაზე) რ. დეკარტთან, რომლისთვისაც თანდაყოლილი იდეები ინტუიციით მოიპოვება. სპინოზასთან ის შემეცნების უმაღლესი უნარია. მნიშვნელოვანია ინტუიციის როლი ლაიბნიცის ფილოსოფიურ სისტემაშიც. კანტი უარყოფდა ინტელექტუალურ ინტუიციას, მაგრამ, ძალაში

დატოვა გრძნობადი ინტუიციის მნიშვნელობა. ინტელექტუალური ინტუიციის ცნება კვლავ აღადგინა ფიხტემ. მართალია, შელინგთან და რომანტიკოსებთან შეირყა ინტუიციის რაციონალური ბუნება, ბერგსონთან ირაციონალური სახე მიიღო, მაგრამ, ჰუსერლის „არსის ჭვრეტა“ ცხადია, ინტელექტუალური ინტუიციის ნიშნულია.

რა ბუნებისაა ინტელექტუალური ინტუიცია, ლოგიკური თუ მეტალოგიკური? არისტოტელესათვის დასაბუთება არ შეიძლება ყოფილიყო დაუსრულებელი პროცესი. ის სათავეს იღებს თავისთავად ცხადი დებულებიდან, რომელთა დასაბუთება არ შეიძლება. მაგრამ, „ანალიტიკაში“ იგი განიხილავს აქსიომებს, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ არისტოტელე ლოგიკის სფეროს მხოლოდ დასაბუთებით არ შემოფარგლავს. დეკარტთან და ლაიბნიცთან, მიუხედავად იმისა, რომ მკაცრად გაიმიჯნა ერთმანეთისაგან შემეცნებაში ინტუიციური და დისკურსიული გზები, ორივე ლოგიკური ბუნებისაა. მხოლოდ ჰეგელმა უარყო „დაუსაბუთებელი“ დებულების მიღება, რახან მისთვის ლოგიკაში ყველაფერი დასაბუთებული უნდა იყოს. მაინც შეცდომაა ინტუიციის ზელოგიკურ უნარად გამოცხადება. თუ სანიშნოდ მივიღებთ დეკარტეს cogito-ს, რაც უდაოდ ლოგიკური ბუნებისაა, მისი მეშვეობით აზროვნებასა და ყოფიერებას შორის აუცილებელი მიმართება მყარდება.

მაგრამ, შემოქმედების ინტუიცია სისტემაში მხოლოდ საწყისი, საყრდენი დებულების მიგნებას არ ახდენს, მისით ნებისმიერი დებულება მოიპოვება. ამიტომ, ფართო გამოყენება აქვს, როგორც ფილოსოფიაში, ასევე მეცნიერებაში. ამ მხრივ კი ინტელექტუალური ინტუიციის როლი გადამწყვეტია. (თუმცა, არც გრძნობად ინტუიციაშია ობიექტი იზოლირებული სახით, მიმართების გარეშე მოცემული.)

მაინც რა განსხვავებაა წარმოსახვასა და ინტუიციას შორის? ხშირია შეცდომა, როცა წარმოსახვას თვალსაჩინო ხატებით ოპერირების უნარს მიაწერენ, ინტუიციას კი არა. ჯერ ერთი, ინტელექტუალური ინტუიციის გვერდით არსებობს გრძნობადიც, წარმოსახვა კი მუსიკაში, ფილოსოფიაში, ლოგიკაში და მათემატიკაში ერთმანეთთან აკავშირებს არათვალსაჩინო შინაარსებს. ამიტომ,

მათ შორის განსხვავება ასე უნდა გავიგოთ: ინტუიცია ამყარებს შინაარსებს შორის არსებით ლოგიკურ კავშირს. თუნდაც, რომ თავად მწიფდებოდეს ფრიად „უჩვეულო ლოგიკით“. წარმოსახვა კი, თუმცა, თავისუფლდება მეხსიერების „ასოციაციის კანონებისაგან“, თავისუფალს, მაგრამ, მაინც ასოციაციურ კავშირს ამყარებს.

სწორედ ამის გამო, რა დიდიც არ უნდა იყოს წარმოსახვის როლი მეცნიერულ შემოქმედებაში, გადამწყვეტ მომენტში ის ადგილს უთმობს ინტუიციას, ხოლო ხელოვნებაში, მხატვრულ შემოქმედებაში, წარმოსახვა პრევალირებს ინტუიციაზე.

ისევე როგორც წარმოსახვას მიეწერება ორი ფუნქცია – შემეცნებითი და შემოქმედებითი, ასევე შეიძლება ინტუიციის ორ ფუნქციაზე ლაპარაკი. მოპოვებული ცოდნის ათვისებისას ინტუიციის როლი შემეცნებითია, მეცნიერებისათვის უცნობის აღმოჩენისას კი შემოქმედებითი. მეცნიერებაშიც ისევე გვაქვს შემოქმედება, როგორც ხელოვნებაში. ორივეგან ხდება ახლის მიღება. მაგრამ თუ ხელოვნებაში ეს ახალი „წარმოსახული სინამდვილეა“, მეცნიერებაში შემოქმედებით მიღებული რეალური სინამდვილე ახლებურად გაიგება.

შემოქმედებაში მიუთითებენ ე.წ. შთაგონების როლზე. მასში გულისხმობენ ადამიანის ძალთა მიმართვას და მობილიზებას. რა ადგილი უნდა მიუძღვნოთ მას?

ფსიქოლოგები განასხვავებენ ფსიქიკურ პროცესებს (აღქმა, ყურადღება, აზროვნება და სხვა) ფსიქიკური მდგომარეობისაგან (ემოცია). თუ ახლა გავავლებთ ერთგვარ პარალელს და შემეცნებას „გონით პროცესს“ ვუწოდებთ მაშინ შთაგონება შეიძლება გავიგოთ, როგორც „გონითი მდგომარეობა“, რომელიც ადამიანის ძალებს მიმართავს გარკვეული მიზნისაკენ და პირობად ედება ნებისმიერი სახის შემოქმედებას.

რაც შეეხება ფილოსოფიურ შემოქმედებას, მას არაერთი თავისებურება ახასიათებს და სპეციალურ შესწავლას მოითხოვს. როდესაც ფილოსოფიურ შემოქმედებაზე ლაპარაკობდნენ, ტრადიციულად ისე ხდებოდა, რომ პირველად ადგენდნენ მიმართებას ფილოსოფიურ და რელიგიურ შემოქმედებას შორის. ეს იმიტომ, რომ,

ისტორიულად სწორედ ადამიანური მოღვაწეობის ეს ორი სფერო უკავშირდება ყველაზე უფრო მჭიდროდ ერთმანეთს. ამ მიმართების გაგებისათვის ვისარგებლოთ ლაპშინის წიგნით „გამოგონების ფილოსოფია და გამოგონება ფილოსოფიაში“. (52)

ფილოსოფიური შემოქმედება განსხვავდება რელიგიურისაგან. ფილოსოფია სულიერი მოღვაწეობის თავისებური სფეროა. ის ძირითადად არის შემეცნებითი აზროვნების და არა ემოციური აზროვნების სფერო. ფილოსოფია იმთავითვე უპირისპირდება თეოსოფიას. მას უფრო მეცნიერების მსგავსი ცოდნის სახე აქვს.

ფილოსოფიური გამოწვანება სხვაა, თეოლოგიური კი სხვა. რელიგიურ შემოქმედებას აქვს ღრმად ემოციური ხასიათი, ბუნება. რელიგიის დამფუძნებელნი არიან არა მეცნიერ-შემოქმედნი, არამედ, ახალი რელიგიური ღირებულებების სჯულმდებელი შემოქმედნი. ამიტომაც შედის ფილოსოფიის ისტორიაში სოკრატე, პლატონი, კანტი და არა მოსე, მუჰამედი ან ქრისტე.

ღვთისმეტყველების ძირითადი მიზანია მოახდინოს რელიგიური მოძღვრების მოწესრიგება და სისტემატიზაცია. რა თქმა უნდა, მას აქვს შინაგანი ლოგიკა და განვითარება, მაგრამ, თავად ღვთისმეტყველების ბუნებიდან გამომდინარე, თეორეტიკოსი, მიაღება რა ისეთი ცნებების საზღვრებს, როგორიცაა სასწაული, საიდუმლო, ავტორიტეტი, თეოლოგიურ აზროვნებაში გონების ლოგიკას გულის ლოგიკა ცვლის ცოდნას რწმენა ენაცვლება. ღვთისმეტყველური შემოქმედების ეფექტურობა განისაზღვრება რელიგიურის გავლენით მრევლზე, ფილოსოფიისა კი ობიექტური მნიშვნელობით.

ზემოთ ნათქვამი სულაც არ გამორიცხავს იმ ფაქტს, რომ ღვთისმეტყველური და ფილოსოფიური ტენდენციები ხშირად თანაარსებობენ შექმნის (შემოქმედების) პროცესში.

ასევე ფაქტია ისიც, რომ არაერთი ფილოსოფოსი იყო დაჯილდოებული მხატვრული (მწერლური) შემოქმედების ნიჭით, ამიტომ, მათი ნაწარმოებები განხილულ იქნა არა მხოლოდ, როგორც ფილოსოფიის ისტორიის კუთვნილება, არამედ, ხელოვნების ისტორიისაც. მაგრამ, ეს სულაც არ გვიშლის ხელს, შევძლოთ მოვაშუროთ ე.წ. ესთეტიკური გარსი ფილოსოფიურ ნაწარმოებს,

დავინახოთ ნაწარმოების ბირთვის ფილოსოფიური მნიშვნელობა და ღირებულება. ფილოსოფიას აქვს თავისი სპეციფიკური ფუნქცია, როგორც ცოდნის თავისებურ სფეროს. შემოქმედება არის ინდივიდის, პიროვნების საქმიანობა, იქნება ეს ფილოსოფიური, რელიგიური თუ მეცნიერული შემოქმედება. პრობლემად იყო ქცეული საკითხი თუ რა განსაზღვრავს შემოქმედებას, მის არსებობას, ჩამოყალიბებას. რა ზომით მონაწილეობს მასში მემკვიდრეობითობა და აღზრდა. აქ ჩვენ ძირითადად ვხვდებით ორ ცალმხრივ თვალსაზრისს. ანტინომია სოციუმისა და ინდივიდისა. შემოქმედება ამბობენ ერთნი, ყოველთვის არის სოციალური პირობების სასურველი დამთხვევის (თავმოყრისას) პროდუქტი. იგულისხმება პოლიტიკური, ეკონომიური, პედაგოგიური, სოციალური გარემოებანი. (მაგ: ასეთი აზრი ჰქონდა ჰელვეციუსს.) მისი აზრით, მეცნიერებაში ბევრი რამაა განპირობებული მემკვიდრეობით. ამ თვალსაზრისში ნიჭიერების არსებობა თუნდაც ბიოლოგიურ დონეზე ნულს უდრის.

მეორეს მხრივ, ასევე კატეგორიულად და რადიკალური ფორმით იცავს თავის პოზიციას ინდივიდუალიზმი. თუ შოპენჰაუერს და ნიცშეს დავუჯერებთ, შემოქმედი არის მწვერვალი, რომელიც მაღლდება ადამიანთა სამყაროს ყოველგვარ მოცემულობაზე.

ჩემი აზრით, ორივე შემთხვევაში საკითხი საფუძველშივე არასწორადაა დასმული. ინდივიდუალისტები გადაჭარბებულად აფასებენ შემოქმედებაში წყვეტადობის მომენტს, ხოლო მეორენი უტრირებენ მნიშვნელოვანი ცვლილებების უწყვეტი აკუმულირების იდეაზე.

ასევე მეცნიერულ ღირებულებასაა მოკლებული თვალსაზრისი, რომ გენია და ნევროზი განუყოფელია ერთმანეთისაგან. სულიერი, ისევე, როგორც ფიზიკური ტანჯვა, არ შეიძლება იყოს შემოქმედებითი პროდუქტულობის თავისთავადი მიზეზი. ზოგჯერ, ის შეიძლება იქცეს შემოქმედების ირიბ საბაბად. ავადმყოფობამ თუ უშუალოდ არ შეეხება შემოქმედებით ნიჭს, შეიძლება ხელი შეუწყოს თვითჩაღრმავებას. ნიჭიერ ადამიანზე, როგორც არანორმალურზე, გადახრილზე, შეიძლება ვილაპარაკოთ იმ აზრით, რომ იგი აღემატება ნიჭიერების საშუალო დონეს.

ფილოსოფიურ შემოქმედებაში დიდია ფილოსოფიური სკოლების გავლენა, მაგრამ, ეს არ ეხება გენიალურ შემოქმედებას, რადგან როცა გენიოსი მოდის, მისი მოღვაწეობით თავად მიმდინარეობა იცვლება, სინთეზირდება ახალი მთლიანობა, ახალი სინამდვილე. (ასეთია მაგ: პლატონის, არისტოტელეს, კანტის თუ ნიცშეს მოსვლა.)

მართალია, ნიჭის, ტალანტის გამოვლენისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს სოციალურ-კულტურულ რეალობას, საერთოდ ეპოქის სულს. იმას, რასაც ჰეგელი „სამყაროს მდგომარეობას“ უწოდებს, მაგრამ, განვითარების ამ პირობებზე უფრო მჭიდროდაა დამოკიდებული სპეციალური მეცნიერებანი, ვიდრე ფილოსოფია. შემოქმედებაში, როგორც ზემოთ მივუთითეთ, არჩევენ აღმოჩენისა და გამოგონების ცნებებს. ასე მაგ: ფაიჰინგერი თავის წიგნში „Philosophie des Als-ob~, am or terminis Semdegnairad mijnavs: aRmoCenis wyaroa hipoTeza, romelic damtkicebas poulobs moce-mul cdaSi, gvixsnis mocemuli cdis sxvadasxva kanonzomierebas. gamogoneba ki aris dabadeba fiqciisa, xelovnuri cnebisა, azrovnebis damxmare konstruqciisa da wmindა instrumentaluri mniSvnelobis mqoneა.

gamogonebis cnebaSi aRiniSneba adamianis azrovnebis SemoqmedebiTad aqtiuri momenti, xolo aRmoCenaSi, fizikuri Tu goniTi samyaros empiriuli mocemuloba. mag: niutonma aRmoaCina mizidulobis kanoni, xolo laibnicma gamoigona diferencialuri aRricxva. kolumbma aRmoaCina amerika, aristotelem ki Seqmna silogizmi.

gamogonebis ZirSi midrekilebisa da warmodgenebis rTuli er-Tianoba, da cxovrebiseuli problemebis dakmayofilebis miswrafebaა, SemoqmedebiTi unarebis Tavisufali TamaSia. yvela SemTxvevaSi gamogonebis meqanizmi erTia. exeba yofiTi moTxovnebisაTvis saWiro raimes Seqmnas Tu ufro maRal, faqiz esTetikur moTxovnebs.

filosofiuri gamogonebis upirvelesi wyaroa filosofiuri cno-bismoyvareoba, gaocების adamianuri unari, sakuTari yofierebis, Semeცnebis, Semoqmedebis gamocnobis, axsnis survili. filosofiur gamogonebaSi did rols TamaSobs skepsisi. absoluturi skepsisi

gamoricxulia, filosofiis istoriaSi skeptikosebi Cndebodnen garkveul dros, rac imis mauwyebeli iyo, rom kulturaSi gaCnda konservatiz-
mis saSiSroeba da adamianis gonebas Wirdeba axali RirebulebebiT
gamdidreba.

skepsisi mJRavndeba gnoseologiaSi, metafizikaSi, eTikaSi.
filosofiur SemoqmedebaSi. skepsisis monawileoba SeiZleba
gamoixatos Semdegi dadebiTi da uaryofiTi momentebiT: mizezebi,
romelnic ganapirobeben skepsisis ganviTarebas, SeiZleba moiZeb-
nos, rogorc inteletualur sferoSi, aseve nebelobaSi. pirvel SemTx-
vevaSi mTavari mizezia Seusabamoba codnis dagrovebis processa
da misi koncentraciis process Soris. es xdeba maSin roca, specialuri
codnis dagrovebis procesi CamorCeba misi gacnobierebisa da Rma
filosofiuri sinTezis process.

meore SemTxveva ki ZiriTadad iq gvxxdeba, sadac xdeba
xalxebis, rasebis, kulturebis gadajaWva. skepticizmis dadebiTi
momentia rom arRvevs tradicias da xdeba axali filosofiuri ideebis
warmoqmnis stimuli. is arRvevs inteletualur imunitets da didi
doziT Seicavs sasargeblo ironias.

filosofiuri gamogoneba gviandeli nayofia adamianis kulturisa.
adamianuri moRvaweobis yvela forma TandaTanobiT gamoeyo ada-
mianis pirvelyofil, religiur-magiur samyaros. esaa ena, xelovneba,
politika, samarTali, ekonomika, teqnika, mecniereba da filosofia.

pirvelyofili azrovnebisatvis damaxasiaTebelia azris bun-
dovaneba, aramdgradoba. pirvelyofili magiis principia yvelaferi
yvelaferSi, yvelaferi moqmedebs yvelaferze.

religiur-magiuri azrovneba aris emociuri da ara Semmecnebeli
azrovneba. filosofia ibadeba, maSin roca, RmerTebis rwmena, rogorc
adamianis cxovrebi praqtikuli sayrdeni iwvevs eWvs. `grZnobis
logika~ kraxs ganicdis, vinaidan Cndeba pozitiuri mecnierebis
Canasaxebi. RmerTebma ar gaamarTles adamianTa molodini, eW-
vis gaCenis mizezad agreTve iqceva samyaroSi, sazogadoebaSi,
istoriaSi gansxvavebisa da usamarTlobis arseboba da misi eTikuri
Sefasebis moTxovnileba.

filosofias Tavdapirvelad aqvs andazebis, igavebis, legende-
bis forma, is, rasac SeiZleba vuwodoT `filosofiuri folklori~. yovelive
es interesis sagania, ara rogorc `bunebrivi filosofosobis~ forma,
aramed, niadagi, romelzec Caisaxa filosofiuri Semoqmedebis
umartivesi forma-aforizmi. filosofosTa nawerebSi dRemde vx-
vdebiT aforistuli azrovnebis magaliTebis.

meore forma filosofiuri Semoqmedebisa, romelic sokratedan
modis, aris dialogi. mesame formaa sistema, romelSic dasmulia
problema, gaxsnilia Sinagani winaaRmdegoba da napovnia garkveu-
li gadawyveta. am tipis filosofiur Semoqmedebas safuZveli Cauyares
demokritem da aristotelem. mecnierebis msgavsi sistematuroba
SeiZleba exebodes, rogorc romelime kerZo filosofiur problemas,
aseve moicavdes filosofiuri msoflmxedvelobis mTel safuZvels.

CamovTvaloT filosofiuri Semoqmedebis ramdenime nimuSi.
mag: gnoseologiuria a) romelime calkeuli kategoriis axsna. (herak-
lite cdilobs axsnas cvalebadobis idea, xolo eleelebi – mudmivobis
idea.) an xdeba kategoriebis cxrilSi sinTezuri kavSiris dadgena an
damtkicebis Teoriis damuSaveba.

b) mocemuli fizikuri samyaro, romelic struqtuirdeba bune-
baTmecnierebiT. (mecnierების klasifikacia, mecnierების ფილოსოფია).

g) samyaros ontologiuri, fenomenologiuri, metafizikuri an
kritikuli gaazreba.

aseve gnoseologiuri Semoqmedebaa RvTismetyveluri da meta-
fizikuri moZRvrebis uaryofis, dangrevis samuSao, ramdenadac isini
xels uSlian axali filosofiuri codnis warmatebul dafuZnebas.

samyaro, iseTi rogoricaa warmoadgens mudmiv gamocanas.
is usasrulod mravalferovani da amouwuravia adamianisaTvis. misi
bolomde Semecneba, gageba Zalze Zneli, SeuZlebelic kia. amitom
aris, rom filosofiaSi samyaro yovelTvis rCeba, rogorc amosacnobi
raRac Ria sistema. adamianis SemoqmedebiT nebas surs ara marto
Seicnos samyaros mTlianoba, aramed, kidec Seqmnas Tavisi war-
modgenis Sesabamisad.

tradiciulad filosofiuri Semoqmedebis dros amocanad dgeboda

rogorme gadalaxuliyo azrovnebis SezRuduloba da codnis simwire. istoriulad wamyvan rols TamaSobda sami ZiriTadi idea. 1. samyaros eqstremaluroba (borotebis idea), 2. nebis ukmaroba individisa Tu kacobriobisa _ awmyos vnebebTan brZolaSi. 3. SiSi adamianis Tu kacobriobis gardauvali daRupvisa momavaSi. tradiciuli filosofia cdilobs am sam problemas sami ideiT mouaros. samyaros eqstremalurobas – RmerTis ideiT, vnebis Zalauflebas _ Tavisuflebis ideiT, sikvdilis gardauvalobas – ukvdavebis ideiT. sxvadasxva filosofiur sistemebs sxvadasxvagvari pasuxi aqvT am sakiTxze.

filosofiuri Semoqmedebis arsia adamianis gonis maradiuli miswrafeba, raTa dainaxos da daadginos sinamdvilis ufro adekvaturi suraTi. misi paTosia codnis gafarToebs da gaRrmaveba. (52,72)

es Tvalsazrisi aris erT-erTi klasikuri interpretacia imisa Tu rogor unda gavigoT filosofia, rogorc Semoqmedeba. amave problemas aSuqebis n.berdiaevi Tavis wignSi `Semoqmedebis sazrisi~.

misi azriT, yoveli SemoqmedebiTi aqti aris gaTavisufleba da gadalaxva yoveldRiuri amqveyniuri amaoebis. Semoqmedeba Tavisi arsiT aris gamosavali krizisuli situaciidan da masze gamarjveba. magram, zogjer, Semoqmedeba iqceva piradi tragediis mizezad. Semoqmedis gza aris tanjvisa da msxverplis gza, magram is yovelTvis aris gaTavisufleba yovelgvari gare izulebisagan.

berdiaevis mixedviT, axali filosofiis mizania gaxdes mecniერიuli an mecnierebis msgavsi. filosofias raRacnairi Suri aqvs mecnierebis. Tavad filosofosebsac mecnierebis ufro sjeraT, vidre filosofiisa. da am eWvs principadac ki acxadeben. filosofiis istoria savsea magaliTebiT Tu rogor cdilobdnen mecnierebad eqciaT filosofiuri codna, magram, saboloo azriT, yvela am tipis azrovneba ganwiruli iyo filosofiuri sqolastikisaTvis.

filosofia arcerTi parametriT ar aris mecniereba da araviTari azriT ar SeiZleba iyos mecniერიuli. iseve, rogorc, ar aris xelovneba, morali an religia mecniერიuli. maincdamainc filosofia ratom unda iyos mecniერიuli? mecniერuloba aris gamonaklisi Tviseba da maxasiaTebeli mecnierebisa. is mxolod mecniერიuli codnis kriteriumad

gamodgeba. aseve, filosofia unda iyos mxolod filosofiuri da ara mecniერიuli. filosofia mecnierebamdeli faqtia da axloa sibrZnesTan. filosofias Tu mas miviRebT, rogorc mecnierebas Semecnebis Sesaxebs, an sawyisis Sesaxebs maSin daikargeba is, rogorc adamianuri Semoqmedebis TviTmyofadi sfero. filosofia damoukidebeli sferoa kulturis da ara mecnierebisa.

zogjer, filosofosebs surT filosofia aqcion ara imdenad mecnierebad, ramdenadac `mecniერulad~. ar SeiZleba seriozul moazrovnes eWvi eparebodes mecnierebis RirebulebaSi. mecniereba – faqtobrivi codna sinamdvilisa namdvilad Wirdeba adamians. magram, sruliad sxvadasxva ramaa mecniereba da mecniერuloba. mecniერuloba aris mecnierebis sazRvrebis gafarToebs, mecnierebis kriteriumebis gadatana adamianuri cxovrebis sxva sferoSi. mecniერulobis aRiareba niSnavs imis rwmenas, rom mecniereba aris adamianis Semoqmedebis umaRlesi kriteriumi, rom misi kanonzomiereba, wesrigi, akrZalvebi Tu nebarTvebi yvelgan vceldeba. mecniერuloba gulisxmobs erTiani principis arsebobs. gnoseologebma bevri iRvawes imisaTvis, rom ganemtkicebinaT mecniერulobis ideali. Zalze didia mecniერulobis paTosi germanul kritikul cnobierebaSic. magram, aseTi mdgomareobis SeqmnaSi yvelaze naklebi `damnaSave~ Tavad mecnierebaa. mecniერuloba aris gansakuTrebuli rwmena yofierebis ufro dabali sferoebisadmi, damZimebuli aucileblobis cnobierebiT maSin roca, mecniereba aris adamianis SemoqmedebiTi specifikuri reaqtia samyaroze. Tavisi arsis Taviseburebis gamo, mecniereba aris garkveuli tipis moRvaweoba, romlis mizania realuri berketi misces eqstremalur samyaroSi dakargul adamians. imisaTvis rom iarsebos, ganviTardes, adamianma unda moaxdinos samyaros Semecneba. mecniereba aris Semecneba aucileblobisa, mocemuli samyaros Seguebis mizniT da Seimecneba aucileblobis gziT. is aris arsebulSi orientirebis iaraRi. Seguebis amgvari beWedi azis ara marto mecnierebas, aramed diskursiul azrovnebasac, romelsac iyenebs mecniereba Tavis daskvnebsSi.

magram, aseve maradiulia adamianSi miswrafeba samyaros

saidumloebis wvdomis, misi Wvretis. amitom, igi midrekilia iyos filosofosi. mecniereba ki yovelTvis usmens aucileblobas. misi stiqia Tavisufleba araa, mecniereba arasodes ar yofila da arc iqneba adami-anuri gonis ganmaTavisuflebeli. magram, is iyo da iqneba Rirebuli orientiri aucileblobis samyaroSi. amitom, mecnierebis saqme ar aris WeSmariti, aramed WeSmaritebebi. mecniereba qmnis mecnierul sinamdviles, xolo filosofia Wvrets da qmnis Tavis sinamdviles.

Tu mecniereba aris ekonomiuri Segueba mocemuli samyaro-sadmi da Segueba misi aucileblobisadmi. ra azriT aris filosofia mecnierebaze damokidebuli da unda iyos mecnieruli? upirvels yovlisa, filosofia aris zogadi orientiri mTlian yofierebaSi.. da ara kerZo orientiri, filosofia eZebs WeSmaritsa da ara WeSmaritebebs. mecniereba Tavis safuZvelSi, principebsa da daskvnebsi SeiZleba iyos damokidebuli filosofiaze, magram, ara piriqiT. dasaSvebia mecnierebis filosofia da ara mecnieruli filosofia. filosofia yovelTvis iseT WeSmaritebebs eZebs, romelic aRemateba realur samyaros. filosofis sapatio mizani yovelTvis iyo Tavisuflebis gageba da Semecneba Tavisuflebidan.

filosofis stiqiaa Tavisufleba da ara aucilebloba. is gamosavalia samyaros mocemuli aucileblobidan. filosofia principulad sxva tipis reacqiaa samyaroze, vidre mecniereba. mecnieruli filosofia niSnavs, rom man Tavis pirveladi stiqiuri Tavisufleba gadasca aucileblobis samyaros. filosofis mizania wvdes samyaros sazriss da Tu samyaro materialuria es sulac ar niSnavs, rom filosofiac aucileblad materialisturi unda iyos. filosofia aris Semoqmedeba da ara garemosadmi Segueba. am azriT, filosofia ufro xelovnebaa, vidre mecniereba. is aris gansakuTrebuli tipis xelovneba _ gagebis, Wvretis xelovneba.

filosofia aucilebelia am cxovrebiSaTvis. is arasodes ar yofila aucilebeli am samyarodan gasasvlelad. mecniereba adamians tovebs am samyaros usazrisobaSi, magram aZlevs iaraRs, imisaTvis, rom SeZlos am samyaroSi arsebobis SenarCuneba. filosofia miiswrafis gaigos samyaros sazrissi da yovelTvis ewinaaRmdegeba samyaros aucileblobas. ZiriTadi azri yoveli WeSmariti filosofiisa am sa-

myaroSi sazrissi Ziebaa.

filosofis istoria savsea Rma dramatizmiT, momdinare SemecnebiTi survilidan. filosofis istoriaSi ar SeiZleba daiZebnos mecnieruli progresis elementebi. filosofiuri cnobierebis istorias aqvs Tavis aramecnieruli logika. filosofis istoria aris adami-anuri gonis TviTSemecnebis istoria, sadac mkveTrad Cans Semoqmed-filosofosis individualoba.

Cveni epoqisaTvis damaxasiaTebelia cnobierebis gamZafreba da misi krizisi yvela sferoSi. SesamCnevia mecnierul-obieqtivisturi filosofis seriozuli krizisi. arasodes aseTi Zlieri ar yofila epoqis ganwyoba, rom filosofia sabolood aqcion mecnierulad, rogorc dRes. Tanac, yovelive amis paralelurad Cndeba araCveulebrivi ltolva iracionalurisaken. filosofia ar moiTxovs da ar uSvebs araviTar mecnierul, logikur mtkicebas da gamarTlebas. mecniereba da misi logika yovelTvis filosofis gareTaa da mis Semdeg. logika mxolod kibeas, romliTac intuiciuri filosofia eSveba samyaros mocemulobamde. is mxolod instrumentia, rodesac filosofiaSi pragmatizmi, rogorc mimarTuleba Cndeba. es mecnieruli filosofis krizisis simptomia.

Tanamedrove azrovnebaSi TandaTanobiT sacnaurdeba, rom bolo eReba Zveli pasiuri filosofis aucileblobas, ra formisac ar unda yofiliyo igi. metafizikuri, kritikuli Tu pozitivitisturi. yvela am filosofiisaTvis damaxasiaTebelia pasiuroba, daqvemdebareba garegani aucileblobis mimarT. am damokidebulebam SeiZleba miiRos sxvadasxva filosofiuri formulireba, romelic gamoixateba materiis an ideis warmmarTvelobiT.

filosofiuri Semecneba ar SeiZleba iyos mxolod pasiuri, iqneba es yofierebis, samyaros Tu sinamdvilis sxva formis asaxva, aramed, is unda iyos samyaros gageba sinamdvilis SemoqmedebiTi aTvisebis gziT.

berdiaevis TvalsazrissiT, SemoqmedebiTi filosofia gamoricxavs eWvs, radgan, gulisxmobs Semecnebis sagnis siyvaruls. filosofis paTosi siyvarulis paTosia. amitom aris filosofia xelovneba da ara mecniereba. filosofis amocanaa ipovos ramdenadme damajerebeli

formulireba WeSmaritebis, romelic miiwvdomeba intuiciiT da sin-
Tezirdeba raime formuliT.(6,37)

cxadia, rom yovelgvar filosifias aqvs anTropologiuri wa-
namZRvari. adamiani win uswrebs filosofias. adamiani safuZvelia
yovelgvari filosofiuri Semecnebisa. adamiani svams problemebs,
adamiani eWvobs. kritikul filosofiaSi arc Tu maincdamainc kargadaa
saqme, radgan igi filosofiur problematikas adamianis gareSe ganixi-
lavs, sadac Tavad filosofia filosofosobs da ara adamiani. kritikul
gnoseologebs uyvarT gamoTqma, rom mecnieruli Semecneba aris
WeSmariti realobis wvdoma.

SemoqmedebiTi filosofia anTropologiuri filosofaa, adamiani
ar aris filosofiuri Semecnebis fsiqologiuri wanamZRvari. igi univer-
saluri wanamZRvaria, ontologiuri, kosmiuri. filosofiuri Semecnebis
wyaro SeiZleba iyos mxolod kosmiuri, adamianis universaluri
mdgomareoba samyaroSi da ara fsiqologiuri individualuri yofna.

filosofia aris adamianis gonis TviTrefleqsia, misi Semoq-
medebiTi rolis gacnobiereba kosmosSi. filosofia aris gaTavisufleba
garegani iZulebidan. filosofosobis wyaroa ara aristoteles an kantis
moZRVreba, aramed Tavad yofiereba, misi intuiciurad wvdomis
unari (survili). filosofosobis mizani unda iyos ara mxolod sistemis
Seqmna, aramed, samyaroSi SemoqmedebiT-SemecnebiTi aqtis
ganxorcieleba. es SemoqmedebiTi filosofiis amosavali paradigmaa.

filosofia mudam cdilobs gamoicnos adamianis saidumlo da
amgvarad gaigos yofierebis saidumloc. Seican Tavi Seni da am
gziT Seicnob samyaros. Tu samyaros safuZvlad ar aris aRebuli
adamiani, Cven mxolod zedapirul codnas vaRwevT. samyaros
yovelgvar filosofiur Semecnebas win uswrebs adamiani, rogorc
absoluturi mocemuloba.

anTropologiuri cnobiereba win uswrebs ara marto ontologias
da kosmologias, aramed, gnoseologiasac, adamianis Semecneba da
yoveli adamianuri Semoqmedeba efuZneba im wanamZRvars, rom
adamiani kosmiuri arsebaa Tavisi bunebiT, is yofierebis centria.

Semoqmedebis dros xdeba adamianobis gaxsna, adamiani

SemoqmedebaSi Tavadve aRmoaCens sakuTar Tavsv. rogorc Rmer-
Tis `msgavssa da xats~. Semoqmedeba ar aris mxolod keTilisa da
borotis Widili, aramed is qmnis axal samyaros da amiT agrZeles
samyaros Seqmnis msgavs saqmes. SemoqmedebiTi aRmafrena gas-
devs adamianis mTel istorias, magram, misi SemoqmedebiTi buneba
xSirad ganiaraRebuli iyo yofierebis dabali sferobis zegavleniT.
Cveulebriv, roca Semoqmedebaze laparakoben gulisxmoben `mec-
nierebisa da xelovnebis~ ayvavebas. zneobrivi mxare adamianis
bunebisa nakleb SemoqmedebiTia, radgan masSi Zlieria norme-
bis valdebulebebis momenti. aseve, ar daiSveba da ar gamarTldeba
Semoqmedeba religiiT. ufro metic, SemoqmedebaSia adamianis
arsis gasaRebi.

Semoqmedeba mouwyvetelia Tavisuflebidan. Tavisufleba po-
zi-
tiuria da Sinaarsiani. Tavisufali da Semoqmedi adamiani ara marto
bunebrivi arsebaa, aramed, ufro meti. is ekuTvnis goniT samyaros.
Tavisufleba aris dadebiTi SemoqmedebiTi Zala, romelic arafriT
araa ganpirobebuli.

adamiani erTaderTi arsebaa, romelsac samyaros, sinamdvilis
gardaqmna SeuZlia da garemos ki ar emorCileba, aramed, Tavis
nebasac axvevs mas. sinamdviles gardaqmnis, aagebs garkveuli
miznebis Sesabamisad. Semoqmedeba adamianisaTvis arsebiTia.
is adamianis specifikas ganapirobebs. e.i. filosofiuri anTropologi-
isaTvis adamiani upirvelesad universaluri arsebaa.

igi ar aris mxolod biologiuri, amitom, adamianis gasagebad sak-
marisi ar aris kauzalobis principiT misi aRwera. mizez-Sedegobrivi
damokidebuleba ver amowuravs adamianis samyaroSi mimarTebaTa
ragvarobas. miuxedavad imisa, rom igi eqvemdebareba garkveuli
saxis determinacias, garkveul pirobebs, igi damokidebulia biologiur,
fsiqologiur da socialur mocemulobebze da am sibrtyeSi misi gare-
gani aRweriT igi sulac ar tovebs Tavisufali arsebis STabeWdilebas.
e.i. adamiani ar aris situaciisagan Tavisufali, magram, xazgasmiT
unda aRvniSnoT, rom adamiani Tavisufalia raimesaTvis, raimes
mimarT da ara raimesagan. es ki upirvelesad imas niSnavs, rom

adamiani yvela pirobis Tu situaciis mimarT Tavisufalia arCevanSi.

adamiani mxolod ItolvebiT rodi imarTeba, aramed, RirebulebebiT Taca aRZruli. adamiani Tavisuflebis arCevanidan amosvliT sakuTari pasuxismgeblobiT wyvets ama Tu im Rirebulebis ganxorcielebas an arganxorcielebas. igi aqtiurobs, moqmedebs gonis Sesatyvisad an mis winaaRmdeg (Itolvis msgavsad goniT aqtivobasac aqvs Tavisu dinamika).

marTalia, goni fsiqikisagan gansxvavebulia, magram, principul rols TamaSobs adamianis fsiqikur aqtivobaSi. radgan, mas aZlevs mimarTulebas. goni faqtiurad yvelaferTan aris, razec ki adamiani azrovnebs, rasac ki exebs. rasakvirvelia, es Tanyofna ar unda warmovidginoT sivrcobrivad (ontiurad), aramed, ontologiuri mniSvnelobiT. goni ar unda gavigoT rogorc substancia, aramed, rogorc aqtualoba, wmindia dinamika. goni warmoadgens ontologiur garkveulobas, entitets da masze ver vimsjelebT, rogorc ontiur realobaze e.i. substanciaze tradiciuli gagebiT. mkacrad unda gaimijnos erTmaneTisagan fsiqofizikuri sinamdvile da goni.

iyu adamiani, niSnavs `iyu samyaroSi~ (m.haidegeri). adamianis arseboba ganwirulia daRupvisaTvis Tu igi ar axorcielebs TviTtranscendencias. Tavisufleba rogorc adamianuri fenomenis Zalze Taviseburi ramaa. adamiani ar aris Tavisufali pirobebisagan. magram, Tavisufalia gamoavlinos pozicia mis mimarT, adamianis Tavisufleba upirvelesad gulixmobs imas, rom mas aqvs unari gamocalkevdes sakuTari Tavidan, hqondes damokidebuleba mis mimarT. garemo pirobebi mTlianad rodi gansazRvravs mas. adamianis arCevanzea damokidebuli, daemorCileba igi Tu ara garemo pirobebs.

rogorc Seleri aRniSnavda, adamians ufleba aqvs Tavi CaTvalos damnaSaved da iyos dasjili. misi bralis uaryofa, imis axsniT, rom igi garemoebis msxverplia, niSnavs adamians wavarTvaT goni, adamianuri Rirseba. igi ar aris `Caketili monada~, Caketili sistema. arsebobs es Riaoba adamianis TviTtranscendenciaSi gamoixateba.

adamiani ar aris `raRac~, igi arc sagania sxva sagnebs So-ris. sagnebi determinirebulia erTmaneTiT. xolo adamiani Tavad

gansazRvravs sakuTar Tavs. is Tavad wyvets misces Tavs neba gansazRvuli iyos vnebebiTa da instinqtebiT Tu goniTa da sazrisiT. adamianis, rogorc mTliani goniTi fenomenis pozitiuri aspeqtia iyos pasuxismgebeli.

Tavisufleba SeiZleba saganTan mimarTebaSi sami mdgomareobiT daxasiaTdes: 1) vnebebTan damokidebuleba. 2) memkvidreobasTan damokidebuleba da 3) garemosTan damokidebuleba.

adamians, rogorc cocxal arsebas rom Itolvebi aqvs, kargadaa cnobili. magram, Itolvebi ar amowuraven mas. Itolvebis arsebobs aRiareba ara marto ar ewinaaRmdegeba Tavisuflebas, aramed, filosofiur anTropologiuri gagebiT, Tavisuflebis maCvenebeli wanamZRvaria, misi uaryofis unaria. Tavisufleba _ esaa Tavisufleba raRacasTan damokidebulebaSi.

adamiani distancirdeba Itolvebisagan, cxovels es ar SeuZlia, amitom, cxoveli Itolvis identურია. cxovels Itolvebi ki ar `aqvs~, aramed, Tavad aris Itolva.

Itolvis mocemuloba kontroldeba adamianis goniT ganwyobis Sesabamisad. igi yovelTvis personificirebulia. aseba ara mxolod maSin roca Itolva damuxruWebulia, aramed, maSinac roca is SeuZRudavia, goni ar aris umoqmedo, is an ereva moqmedebebSi an ganze dgeba. adamiani, rogorc goniTi arseba, aramarto upirispirdeba gare da Siga samyaroebis, aramed, maT mimarT pozicias avlens. is raRacnairad `ganewyoba~, igi rogorRac unda `moiqces~. amitom adamians is ki ar SeuZlia Tqvas: `me var is, rac var~, aramed: `me var is, radac gavxdebi~.

adamiani aseve Tavisufalia memkvidreobiTi faqtorisagan garemos gavlena ZiriTadad damokidebulia imaze Tu ras Seqmnis adamiani, rogorc goniTi arseba (pirovneba) misgan. amgvarad, adamiani, rogorc pirovneba naklebadaa garemos Tu memkvidreobis produqti. adamiani saboloo angariSiT Tavad qmnis sakuTar Tavs, Tavad irCevs sakuTari cxovrebis wess.

adamianis bunebrivi monacemebia: vitaluri safuZveli da misi realuri mdgomareoba. es mocemulobani yovelTvis SeiZleba iqnes

aRniSnuli da dadgenili biologiiT, fsiqologiiT, istoriiT, sociologiiT. amasTanave, isic unda gvaxsovdes, rom sakuTriv adamianuri yofiereba iq iwyeba, sadac mTavrdeba yovelgvvari dadgenili da aRniSnuli, iwyeba iq, sadac Cndeba pirovnuli, goniTi pozicia.

adamiani erTianoba da mTlianobaa, magram, es mTlianoba ar niSnavs, rom igi Sedgeba sxeulis, fsiqikisa da gonisagan da es yvelaferi erTSia, aramed, es modis iqedan, rom mxolod goni konstituirebs am erTs da garantias iZleva am `erTisas~. adamiani goniT mimarTebas amyarebs Tavis sxeulTan da sulTan (fsiqikasTan). maT mimarT pozicias avlens. adamians aqvs sxeuli da fsiqika, magram, is aris `goni~. adamiani marTalia ganpirobabilia misi biologiiT, magram, misi `aseTad yofna~ gonis moqmedebis Sedegia. adamianis `TviTganxorcieleba~ goniTi warmoSobisaa. haidegeri mas `transcendents~ uwodebs, iaspersi `komunikacias~. adamiani es aris absoluturi siaxle _ goniTi yofiereba, pirovnuli yofiereba. adamiani Sekrebadi ki ara integraluri arsebaa. goni aqcevs adamians pirovnebad. goni garedan marTvas ar eqvemdebareba. igi unda ganxorcieldes. me ara marto vmoqmedeb imasTan SesabamisobaSi rac me var, aramed vxdebi imasTan SesabamisobaSi, rogorc vmoqmedeb, e.i. moqmedeba gadadis poziciaSi.

goni ar faravs cnobierebas, amitom, rogorc v.frankli aRniSnavda: ItolviT aracnobieris gverdiT aris goniTi aracnobieric. goniTi imdenadaa aracnobieri, ramdenadac arsebobs goniTi aqtebis ararefleksuri ganxorcieleba. erTmaneTisagan gansxvavdeba codna da cnobiereba am codnisa. codna pirveladi (primeruli) aqtia, codnis cnobiereba meoradi (sekundaruli) aqtia. TviTcnobierebas upirispirdeba uSualo cnobiereba, romelic `pirveladi intenciana~, xolo refleksuri anu TviTcnobiereba aris `meoradi intencia~(84,134)

imave avtoris azriT, is rom Znelad amCneven goniTi sinamdvilis Taviseburebebs, amaSi brali miuZRvis nihilizms (adamianis yofieryebis sazrisis uaryofas). nihilizms saxeobebia _ fiziologizmi, fsiqologizmi, sociologizmi, romlebic SezRudulni arian Taviani CarCoebiT. maT ar `ician~, isini `ar cnoben~ goniT yofieryebas.

nihilistisaTvis adamiani produqtia, marionetia, aqtioria. es gza verasdro migviyvens goniT anTropologiamde.

fsiqologizms daZleva aqtualuri amocanaa filosofiuri anTropologiisaTvis, goniTi ar unda airios fsiqikurSi, romelic yvelafers cnobier zedapirze aproecirebs. amiT ki ikargeba intencionaluri mimarTeba transcendentur saganze, goniTis adgils sulieri (fsiqologiuri) mdgomareoba iWers. fsiqologizmi ara mxolod goniT personas aqcevs obieqtad, aramed, goniT aqtebsac. Tavisi arsis mixedviT, goniTi aqtebi intencionaluria da es sxvas arafers niSnavs, Tu ara imas, rom Tavis mxriv maT aqvT obieqtebi, romelzedac miemarTebian. imwamsve, rogorc ki aqtebi Tavad iqcebian obieqtebad, maSinve intencionaluri aqtis obieqti xelidan usxlteba Cvens mzeras, ramdenadac upirvelesad laparakia obieqtur Rirebulebaze. e.i. fsiqologizmi iseve brmaa Rirebulebebis mimarT, rogorc saerTod goniTis mimarT.

Rirebuleba aqvs sagan, xolo Rirseba ki personas, pirovnebas (es kargad icoda kantmac). es Rirseba aris pirovnebis Rirebuleba. personis Rirseba, rogorc Rirebuleba ar unda agverios saWiro RirebulebaSi, romelic personas SeiZleba hqondes Rirsebis miRma. adamianis socialur saWiroebebs araferi esaqmeba personalur RirebasTan, radgan, persona ar SeiZleba gavirozT sagnad, obieqtad.

filosofiuri anTropologia adamians mimarTavs Tavisuflebisa da pasuxismgeblobisaken. xedvis centri gadaaqvs adamianis Rirsebaze, pasuxismgeblad yofnis cnobierebaze, goniTad yofnaze.

goniTi moqmedeba gulixmobs aqtiur pirovnul pozicias. goniTi persona, romelsac amagrebs Rirebuleba, sazrisi, jerarsis sfero, winaaRmdegobas uwevs fsiqofizikur aqtebs, alagebs maT da refleksiis gziT axorcielebs moqmedebas. e.i. Rirebulebani, romlebic realizdeba produqtiul moqmedebaSi ukve aris Semoqmedeba. aseve arsebobs Rirebulebani, romlebic gancdiT realizdeba da mas Sesabamisad `gancdis Rirebulebebi~ ewodeba. garda amisa, arsebobs `damokidebulebis, anu msoflmxedvelobrivi~ Rirebulebani. (romelic Zalian axlosaa obieqtivaciis unarTan). yovelive es ki imas gviCvenebs Tu ramdenadaa esa Tu is individi pirovneba e.i. goniTi

persona.

maSasadame, am paradigmiT gaazrebas, filosofiur anTropologiuri koncepcia axlosaa eqsistencialur TvalsazrisTan. maTTvis konkretuli adamianis arseboba Tavisi arsiT ar SeiZleba iyos usazriso. raxan mas pirovnebad yofnis unari aqvs, igi valdebulia ganaxorcielos Rirebulebani da iyos pasuxismgebeli.

iyos adamiani, niSnavs ikisro pasuxismgebloba Seni cxovrebis ragvarobisa. es adamianis amqveyniuri `movaleoba da misiaa~(84,70). adamianuri yofiereba esaa Segneba da pasuxismgebloba, gacnobiereba TiToeuli adamianis gansakuTrebulo-bisa da ganumeoradobisa. es ki adamianuri yofierebis mouwyveteli sazrisia. magram, es ganumeoradoba sruliad sxva tipis ganumeoradobaa. is ar efuZvneba adamianis biologiur mocemulobas. adamianis arseboba rogorc pirovnebisa niSnavs, rom igi aris yofierebis gansakuTrebuli tipi, romelic ar hgavs yofierebis nebismier sxva obieqts. igi Tavisi arsebobis wesiT unikaluria. adamiani ar SeiZleba ganvixiloT rogorc Semadgeneli elementi romelime sistemisa. radgan, amiT ikargeba gansakuTrebuloba. adamianuri yofierebis wesia adamianad (pirovnebad) yofna.

Tu amgvarad ar ganvixilavT adamians, xelSi SegvrCeba arseba, romelic frustrirebulia xan seqsualurad, xan eqsistencialurad. ra apirobebs eqsistencialur vakuums. isev v.franklis movusminoT: cxovelis sapirispierod instinqtebi da Itolvebi adamians ar eubnebian, Tu ra unda akeTos man. Tanamedrove adamianisaTvis arc tradiciuli Rirebulebebia erTmniSvnelovnad gansazRvruli. amitom Tu adamiani xvdeba socialuri wnexSi, igi akeTebis imas, rasac sxvebi akeTeben _ es ki konformizmia. anda imas, rasac sxvebi moiTxoven, aiZuleben, rom gaakeTos _ amis Sedegia totalitarizmi. es orive goniTi yofierebis ararsebobis _ eqsistencialuri vakuumis produqtebia. (es problemebi metad sainteresod aqvs gamokvleuli qarTvel filosofoss z.kakabaZes Tavis cnobil SromebSi).

adamianis goniTi arsebobis dros xdeba Tavad goniTis gacnobiereba (ararefleqsuri yofierebis Rirebulebebis cnobierebis doneze

amotana). upirvelesad, es niSnavs adamianis arsobrivi safuZvlis _ goniTobis gacnobierebas _ rac pasuxismgeblobis, adamianis pasuxismgeblad yofnis gacnobierebaa. adamianma sakuTari yofna `unda daxarjos~, rogorc Rirebulebebis Seqmnisadmi pasuxismgebelma arsebam. amiT gansxvavdeba adamianuri yofiereba yvela sxva tipis yofierebisagan. es aris swored misi unikaluroba. sakuTriv adamianuri yofiereba \_ esaa yofna Rirsebis grZnobiT. Tu adamiani Tavidan `moicilebs~ pasuxismgeblobas raRac nawilsac ki, Tu CvenSi arsebobs tendencia gaveqceT pasuxismgeblobis tvirTs, es iqceva koleqtivizmis nebismieri formis motivad.

adamianis Tavisufleba imasac niSnavs, rom gaeqces sakuTari tipis SezRudul CarCoebis, ar ganisazRvros misiT, WeSmaritad adamianuri arseboba adamianSi maSin iwyeba, roca daupirispirdeba garegan determinants, win aRudgeba sakuTar tipze damokidebulebas. swored, sakuTari ganumeoreblobis SegrZneba qmnis namdvil adamians. rac ufro standartulia adamiani, miT ufro iTqvifeba Tavis rasaSi, kulturaSi, erovnebaSi, tradiciaSi, religiaSi Tu fsiqologiur tipSi. rac ufro Seesabameba igi `raRac standartul saSualos~, miT ufro dablaa, rogorc goniTi, zneobrivi mimarTebebis subieqti.

Rirebulebebis realizaciiT adamiani qmnis Tavisi arsebobis wess, Tavis beds. adamianis Tavisufleba miRebaa monawileobis poziciis arCevaSi. filosofiur anTropologiuri TvalsazrisiT, vinmem rom mogvTxovos adamianis gansazRvra, igi SeiZleba ase Camogveyalibebina: adamiani aris arseba, gaTavisuflebuli yovelive imisagan, rac mas gansazRvravs, rogorc biologiur, fsiqologiur Tu sociologiur tips. anu es aris arseba, romelic aRemateba yvela am determinants, imiT, rom moipovebs maTze gamarjvebas, Tavad aformebs Tavis yofierebas. rogorc iaspersi ambobs: adamianma upirvelesad Tavad unda gadawyvitos, rogori unda iyos. misi `TviT-ganmsazRvreli arseboba~ aris adamianis yofiereba, adamianis fundamenturi SesaZlebloba.

kidev erTxel mivubrundeT gonis raobis sakiTxs. mainc sad imyofeba igi? Tu goni fsiqikaa, ra Tqma unda is gaiazreba cnobieri

fsiqikis maRal fenad, maSin gonis, rogorc fsiqikis umaRlesi donis gageba iqneba fsiqologiis kvlevis obieqti. magram, problema swored isaa, rom gons aqvs specifikuri arseboba. goni ar SeiZleba gaazrebuli iqnes, rogorc fsiqika. marTalia, gons cnobierebaSi aqvs adgili (ramdenadac adamianur-subieqtur gonze vmsjelobT) magram, is cnobierebis araspecifikur Sinaarsad unda gavigoT. radgan ar arsebobs realuri sinamdvile _ goniTi fsiqika. aq gamosavali SemdegSia: jer erTi, dabejiTebiT unda iTqvas, rom adamianis raoba fsiqikaze ar daiyvaneba, radgan igi goniTi arsebaa. goni ki fsiqikuri ganzomileba ar aris. analizisas aucilebelia erTmaneTisagan gaiTiSos fsiqologia da filosofiuri anTropologia. SeiZleba ase iTqvas: subieqturi goni niSnavs gonis konkretulad gaxdomis faqts. personasTan gonis dakavSirebas, obieqturi gonisa sapirispirod, rac personisagan damoukidebel arsebobs gulisxmob, radgan igi fiqsirebulia goniT produqtebSi, (SenaqmnebiSi) _ kulturaSi.

adamianis fsiqologia fsiqikis farglebs ar unda Sordebodes. filosofiuri anTropologia fsiqikas ar ikvlevs is swavlobs adamians, rogorc mTlian goniT arsebas. (adamianis rogorc goniTi arsebis ganzomilebebs, mis moqmedebas, romelic ar aris fsiqika, magram subieqtis kuTvnilibaa. am sakiTxebis kvlevas miuZRvna a. bo-WoriSvilma ara erTi fundamenturi naSromi).

maSasadame, filosofiuri anTropologiuri TvalsazrisiT, adamianis subieqturi goni SeiZleba gavigoT, rogorc eqsistencia. eqsistenciis arsi ki transcendenciaa. gons mihyavs adamianis qceva da am gonis gaTvaliswinebis gareSe adamianis moRvaweoba usazriso aqtivobamde davidoda. goniT moqmedebis gaCereba iwvevs adamianis mTlianobis daSlas, mis gadagvarebas, anTropologiuri sivreis dangrevas.

amgvarad, adamianis arsi unda gavirozT, rogorc goniTis funqcioba. adamianis ganmsazRvreli subieqturi goni fsiqikisagan gansxvavebul garkveulobas warmoadgens (igi intencionaluri aqtia. intencionaluri referenti miuTitebs adamianis moqmedebaze. amasTanave, misi arseboba gulisxmob transcendenciesac, adamianuri

arseboba ar aris autenturi Tu is ar cxovrobs, rogorc TviTtranscendenciis unaris mqone arseba).

maSasadame, gavimeoreb araerTjer naTqvams. filosofiuri anTropologiuri Tvalsazrisi adamianis Sesaxeb gansxvavdeba tradiciuli ontologiuri midgomebisagan. is adamians ganxilavs, rogorc damoukidebel da TviTmyofad arsebas. miuxedavad dasaxelebuli sxvadasxva mimarTulebebisa, yvela maTgani cdilobs adamiani gaigos rogorc Semoqmedi arseba, romelic qmnis Tavis yofierebas da aris Semecnebis, istoriis da kulturis subieqti. amasTanave, yuradReba eqceva calkeul individs, wina planze wamoweulia adamianis aqtur-SemoqmedebiTi sawyisi. filosofiuri anTropologia SeiZleba miviCnioT imis magaliTad Tu rogor SeiZleba konkretul-mecnieruli codnis gamoyeneba filosofiuri problemebis asaxsnelad, kerZod, adamianis Sesaxeb filosofiuri disciplinis Sesaqmnelad.

sxvagarad rom vTqvaT, filosofiuri anTropologiuri Seswavlis obieqtia adamiani rogorc gansazRvruli, mudmivi da Seucvleli arsis mqone arseba, amasTanave arseba, romelsac aqvs ganumeorebeli konkretul-istoriuli mTlianoba, romelSic igi aqtualizdeba. e.i. ra aris adamiani? aris kiTxva misi arsis Sesaxeb, im kanonzomierebis da meqanizmebis Sesaxeb, romelic mas moecema, rogorc bunebriv arsebas da romelsac igi Tavad aiTvisebs da Seqmnis Tavisive kulturis meSveobiT. rom goniTi aqtivoba aris safuZveli misi SemoqmedebiTi moRvaweobis. riTac `qmnis~ igi sakuTar Tavs, cxovrebis wess. sakuTar yofierebas.

maSasadame, filosofiuri anTropologia SeiZleba miviCnioT iseT specifiku filosofiuri mimarTulebad, romelmac SeZlo gaerTiane-bina filosofiuri da bunebaTmecnieruli codna, Seeqmna koncefcia adamianis arsis, misi mTlianobis Sesaxeb da adamiani gaigo rogorc kreatori, goniTi arseba.

ლიტერატურა:

- 1) ადამიანი Die Frage nach dem Menschen. / M.1966.
- 2) ადამიანი Ἰδιότης καὶ ἀνθρώπου φύσις. 1988.
- 3) აისლერი რ. (Eisler R.) Kant-Lexikon. H.... 1961. Heildesheim
- 4) არაცნობიერი (Ἀσυνείδητος) ბ. 1-4. ოა. 1978-1980.
- 5) ბერდიაევი ნ. (Ἀλδῆα ἰ.) Ἡ ἀνθρώπου φύσις καὶ ἡ ἀνθρώπου ἀξία. 1901.
- 6) ბერდიაევი ნ. (Ἀλδῆα ἰ.) Ἡ φύσις καὶ ἡ ἀξία. 1916.
- 7) ბერდიაევი ნ. (Ἀλδῆα ἰ.) Ἡ φύσις καὶ ἡ ἀξία. 1990.
- 8) ბოჭორიშვილი ა. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეორიული საფუძვლები. თბ. 1976.
- 9) ბოჭორიშვილი ა. ადამიანის ფენომენოლოგიის შესახებ. კრებულში „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“ IV. თბ. 1977.
- 10) ბოჭორიშვილი ა. ადამიანის არსი და არსება. კრებულში „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“ V. თბ. 1978.
- 11) ბოჭორიშვილი ა. რას ამბობენ ფილოსოფოსები ადამიანის შესახებ. თბ. 1980.
- 12) ბოლნოვი ო. (Bollnow O.) Dilthey. Stuttgart 1955.
- 13) ბრეგაძე ა. რა არის ადამიანი? თბ. 1997.
- 14) ბრინინგი მ. (Brüning M.) Philosophische Anthropologie. Stuttgart 1950.
- 15) ბუაჩიძე თ. ადამიანის ყოფიერება და ადამიანის რაობა. კრებულში „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“ VII. თბ. 1983.
- 16) ბუაჩიძე თ. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია თბ. 2003.
- 17) ბურჟუაზიული Ἀνθρώπου φύσις καὶ ἀξία. 1974.
- 18) ბურჟუაზიული Ἀνθρώπου φύσις καὶ ἀξία. 1977.
- 19) ბურჟუაზიული Ἀνθρώπου φύσις καὶ ἀξία. 1986.
- 20) გელენი ა. (Gehlen A.) Ἡ ἀνθρώπου φύσις καὶ ἡ ἀνθρώπου ἀξία. 1988 (152-202).
- 21) გელენი ა. Gehlen A. Der Mensch, seine natur und seine stellung in der Welt. W. 1978. wiesbaden
- 22) გელენი ა. Gehlen A. Anthropologische Forschung. München 1964
- 23) გელენი ა. Gehlen A. Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik F/M. 1970.
- 24) გივინოვი გ. (Givinov G.) Ἡ ἀνθρώπου φύσις καὶ ἡ ἀνθρώπου ἀξία. 1989.
- 25) გრუხენბერგი ს. (Grühnberg S.) Ἡ ἀνθρώπου φύσις καὶ ἡ ἀνθρώπου ἀξία. 1923.
- 26) გულიგა ა. (Guliga A.) Ἡ ἀνθρώπου φύσις καὶ ἡ ἀνθρώπου ἀξία. 1981.
- 27) დანელია ს. ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში. თბ. 1995.
- 28) დილთაი ვ. (Dilthey W.) Ἡ ἀνθρώπου φύσις καὶ ἡ ἀνθρώπου ἀξία. 1910

- 29) დილთაი ვ. (Dilthey W.) Ἡ ἀνθρώπου φύσις καὶ ἡ ἀνθρώπου ἀξία. 1924.
- 30) დიენერი ა. (Diener A.) Philosophische Anthropologie. Düsseldorf, Wien 1978.
- 31) დისკუსია Diskussion der Mensch, seine natur und seine stellung in der Welt. Von Teodor Ballauf Köln 1969
- 32) ზომბარტი ტ. (Zombart T.) Vom Menschen, Versuch einer Geisteswissenschaftlichen Anthropologie F/M. 1956
- 33) თევზაძე გ. ანტიკური ფილოსოფია თბ. 1995.
- 34) თევზაძე გ. XX-ის ფილოსოფიის ისტორია თბ. 2002.
- 35) იაროშევსკი თ. (Ярошевский Т.) Ἡ ἀνθρώπου φύσις καὶ ἡ ἀνθρώπου ἀξία. 1984.
- 36) კაკაბაძე ზ. „ექსისტენციალური კრიზისის“ პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენციალური ფენომენოლოგია თბ. 1985.
- 37) კაკაბაძე ზ. ადამიანი როგორც ფილოსოფიური პრობლემა თბ. 1995.
- 38) კაკაბაძე ვ. სიღრმის ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური საფუძვლები თბ. 1990.
- 39) კანტი ი. (Kant I.) Ἡ ἀνθρώπου φύσις καὶ ἡ ἀνθρώπου ἀξία. 1965
- 40) კანტი ი. (Kant I.) Ἡ ἀνθρώπου φύσις καὶ ἡ ἀνθρώπου ἀξία. 1966.
- 41) კანტი ი. (Kant I.) Ἡ ἀνθρώπου φύσις καὶ ἡ ἀνθρώπου ἀξία. 1966.
- 42) კანტი ი. (Kant I.) Ἡ ἀνθρώπου φύσις καὶ ἡ ἀνθρώπου ἀξία. 1980.
- 43) კანტი ი. (Kant I.) Ἡ ἀνθρώπου φύσις καὶ ἡ ἀνθρώπου ἀξία. 1980.
- 44) კანტი ი. (Kant I.) Ἡ ἀνθρώπου φύσις καὶ ἡ ἀνθρώπου ἀξία. 1965.
- 45) კანტი ი. Ὁ ἀνθρώπου φύσις καὶ ἡ ἀνθρώπου ἀξία. 1974.
- 46) კასირერი ე. რა არის ადამიანი. თბ. 1983.
- 47) კულტურა როგორც ფილოსოფიური კვლევის საგანი თბ. 1977.
- 48) ლანდმანი მ. (Landman M.) Philosophische Anthropologie. B. 1955.
- 49) ლანდმანი მ. (Landman M.) Der Mensch als Schöpfer und Geoschöpf der Kultur. München 1961.
- 50) ლანდმანი მ. (Landman M.) Das Ende des Individuums. Stuttgart 1971.
- 51) ლანდსბერგი პ. (Landsberg P.) Einführung in die Philosophische Anthropologie. B. 1969.
- 52) ლაფონი ს. (Lafont S.) Ἡ ἀνθρώπου φύσις καὶ ἡ ἀνθρώπου ἀξία. 1922.
- 53) ლიფშიცი მ. (Lifshits M.) Ἡ ἀνθρώπου φύσις καὶ ἡ ἀνθρώπου ἀξία. 1935.
- 54) მაჰარაშტრის მ. (Maharashtra M.) Ἡ ἀνθρώπου φύσις καὶ ἡ ἀνθρώπου ἀξία. 1990.
- 55) მაიერი ნ. (Meier N.) Weltanschauung der Gegenwart. Würzburg 1949.
- 56) XX-ის ქართული ფილოსოფიის ანთოლოგია II. თბ. 1999.

- 57) მიულერი ჯ. (Moller J.) Menschsein ein Prozess. Düsseldorf 1979.
- 58) მშვენიერაძე ნ. კანტის მოძღვრება ადამიანის შესახებ თბ. 1986.
- 59) ნადირაშვილი შ. განწყობის ფსიქოლოგია თბ. 1989.
- 60) პლესნერი პ. (Plessner H.) Die Stufen des organischen und der Mensch. B.1928.
- 61) პლესნერი პ. (Plessner H.) Macht und menschliche Natur. B.1931.
- 62) პლესნერი პ. (Plessner H.) Lachen und Weinen. München 1941.
- 63) პორტმანი ა. (Portmann A.) Biologische Fragmente zu einer Zergliederung vom Menschen. Basel. 1951
- 64) რიტცელი ვ. (Ritzel W.) Kant und das Problem der Individualität. Berlin-New York. 1974.
- 65) როთაკერი ე. (Rothaker E.) Logik und Systematik der Geisteswissenschaft. Bonn. 1948.
- 66) როთაკერი ე. (Rothaker E.) Problem der Kulturanthropologie. Bonn. 1948.
- 67) როთაკერი ე. (Rothaker E.) Mensch und Geschichte. Bonn. 1950.
- 68) როთაკერი ე. (Rothaker E.) Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins. Bonn. 1966.
- 69) როთაკერი ე. (Rothaker E.) Philosophische Anthropologie. Bonn. 1966.
- 70) უზნაძე დ. ზოგადი ფსიქოლოგია. თბ. 1970.
- 71) უზნაძე დ. შრომები თბ. ტ. 4,5,6,9. 1972-1987.
- 72) უზნაძე დ. ფილოსოფიური შრომები ტ. 1-2 1984-1987.
- 73) ცინცაძე გ. პიროვნება, დრო, განწყობა თბ. 1982.
- 74) ტაბიძე ო. ადამიანი, სინამდვილე, ოცნება თბ. 1986.
- 75) ტაბიძე ო. ადამიანი, თავისუფლება, შემოქმედება. თბ. 1991.
- 76) ფილოსოფია Die Philosophie in 20-te Jahrhundert. Stuttgart 1959.
- 77) ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები I-IX. თბ. 1970-1986.
- 78) ფილოსოფია Philosophische Anthropologie heute. München 1972.
- 79) ფოიერბახი ლ. ქრისტიანობის არსება. თბ. 1956.
- 80) ფოიერბახი ლ. (Föhrerbach L.) Gesetz und Freiheit zum Problem der Autonomie bei I.Kant. München und Salzburg 1974.
- 81) ფრანკლი ვ. (Frankl V.) Die Stufen des organischen und der Mensch. B.1928.
- 82) ფრანკლი ვ. (Frankl V.) Macht und menschliche Natur. B.1931.
- 83) ფრანკლი ვ. (Frankl V.) Lachen und Weinen. München 1941.
- 84) ფროიდი ზ. (Freud Z.) Die Stufen des organischen und der Mensch. B.1928.
- 85) ფროიდი ზ. (Freud Z.) Macht und menschliche Natur. B.1931.
- 86) ფროიდი ზ. (Freud Z.) Lachen und Weinen. München 1941.
- 87) ფროიდი ზ. (Freud Z.) Biologische Fragmente zu einer Zergliederung vom Menschen. Basel. 1951
- 88) ფროიდი ზ. (Freud Z.) Kant und das Problem der Individualität. Berlin-New York. 1974.
- 89) ფროიდი ზ. (Freud Z.) Logik und Systematik der Geisteswissenschaft. Bonn. 1948.
- 90) ფროიდი ზ. (Freud Z.) Problem der Kulturanthropologie. Bonn. 1948.
- 91) ფროიდი ზ. (Freud Z.) Mensch und Geschichte. Bonn. 1950.
- 92) ფროიდი ზ. (Freud Z.) Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins. Bonn. 1966.
- 93) ფროიდი ზ. (Freud Z.) Philosophische Anthropologie. Bonn. 1966.
- 94) ფროიდი ზ. (Freud Z.) Die Stufen des organischen und der Mensch. B.1928.
- 95) ფროიდი ზ. (Freud Z.) Macht und menschliche Natur. B.1931.
- 96) ფროიდი ზ. (Freud Z.) Lachen und Weinen. München 1941.
- 97) ფროიდი ზ. (Freud Z.) Biologische Fragmente zu einer Zergliederung vom Menschen. Basel. 1951
- 98) ფროიდი ზ. (Freud Z.) Kant und das Problem der Individualität. Berlin-New York. 1974.
- 99) ფროიდი ზ. (Freud Z.) Logik und Systematik der Geisteswissenschaft. Bonn. 1948.
- 100) ფროიდი ზ. (Freud Z.) Problem der Kulturanthropologie. Bonn. 1948.
- 101) ფროიდი ზ. (Freud Z.) Mensch und Geschichte. Bonn. 1950.
- 102) ფროიდი ზ. (Freud Z.) Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins. Bonn. 1966.
- 103) ფროიდი ზ. (Freud Z.) Philosophische Anthropologie. Bonn. 1966.
- 104) ფროიდი ზ. (Freud Z.) Die Stufen des organischen und der Mensch. B.1928.

ს ა რ ო მ ე ნ ტი

შესავალი	
რა არის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია	3
თავი პირველი	
ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წინარე ისტორია	25
1. ადამიანი ანტიკური, შუა საუკუნეების და ახალი დროის ფილოსოფიაში	27
2. ი.კანტის ანთროპოლოგიური კონცეფცია.....	37
3. ლ.ფოიერბახის ანთროპოლოგიზმი	52
4. ზ.ფროიდის ფსიქოანალიზური ანთროპოლოგია.....	60
თავი მეორე	
მ.შელერის გონითი ანთროპოლოგია.....	85
თავი მესამე	
ჰ.პლესნერი – ბიოლოგიურის და გონის ადგილი ადამიანის სტრუქტურაში.....	106
თავი მეოთხე	
ა.გელენი – ადამიანი როგორც „ნაკლოვანი“, მოქმედი არსება.....	127
თავი მეხუთე	
ეროთჰაკერის კულტურ-ფილოსოფიური ანთროპოლოგია.....	147
თავი მეექვსე	
მ.ლანდმანი – ადამიანი როგორც კულტურის სუბიექტი და ობიექტი.....	187
თავი მეშვიდე	
დ.უზნადის ანთროპოლოგიური თვალსაზრისი	212
დასკვნა	
ადამიანი როგორც შემოქმედი, გონითი არსება	249
ლიტერატურა	296

ცხატეიბეცენს ოშიბ

„იქნენონენს ელოდოლ იბლინელ
ტექოლ იოიბოგ
(ლიმოქოტოლბო ილწიფოქოქიფ)

