

ანა ლომაძე

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო

სოციალური სამართლიანობა დუნს სკოტის ნებითი რაციონალობის შრილში

*საკვანძო სიტყვები: დუნს სკოტი, რაციონალობა, ნება, გონება,
სოციალური სამართლიანობა*

შესავალი

ადამიანური რაციონალობა ხშირად, როგორც ფილოსოფიაში, ასევე ყოველდღიურ საუბრებში გაიგივებულია აბსტრაქტულად თუ ლოგიკურად აზროვნების, განსჯის უნართან. ასეთ ხედვას, რა თქმა უნდა, გავლენა აქვს სოციალური სამართლიანობის გაგებაზე, რამდენადაც სწორედ რაციონალობის შესაძლებლობა განაპირობებს სოციალური შექმნის შესაძლებლობას. რაციონალობის ამ ყველაზე გავრცელებულ გაგებასთან ერთად არსებობს სხვა ხედვებიც.

შუა საუკუნეებში ლათინურენოვანი მოაზროვნეები რაციონალობის საკითხს განიხილავდნენ ნებისა და გონების რაობის თუ ურთიერთმიმართების დადგენის კონტექსტში. რა არის ნება და რამდენად თავისუფალია ის? აქვს გონებას მასზე გავლენა? როცა, მაგალითად, ადამიანი ირჩევს, რომელი ტანსაცმელი ჩაიცვას სახლიდან გასვლისას, ან როცა ის წყვეტს, ვინ უნდა, რომ იყოს მისი ცხოვრების თანამეგზური, აქ გადამწყვეტი გონების მიერ შემოთავაზებული წარმოდგენები და განსჯაა, თუ თავისუფალი

ნება? თუ გონებას მართლაც აქვს ნებაზე გავლენა, რამდენად შორს მიდის ეს დამოკიდებულება? შეუძლია ნებას უარი თქვას გონების მიერ სწორად მიჩნეულ გადაწყვეტილებებზე? იქნება ეს რაციონალური გადაწყვეტილება? თუ გონებასთან გავაიგივებთ რაციონალობას, მაშინ რა როლი ექნება ნებას რაციონალურ პროცესებში? ამ საკითხების განხილვისას, შუა საუკუნეების მოაზროვნეები იყოფოდნენ ორ მხარედ: ინტელექტუალიზმისა და ვოლუნტარიზმის მომხრეებად.

ინტელექტუალიზმის მომხრეები (ალბერტ დიდი, სიგერ ბარბანტელი, თომა აქვინელი, გოდფრიდ ფონტინელი და ა.შ.). მიიჩნევდნენ, რომ გონება ნებაზე წინარეა და რაციონალობაც სწორედ გონებრივ უნარებში უნდა ვეძიოთ. ამ პოზიციის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელი, თომა აქვინელი, არისტოტელეს გავლენით, მიიჩნევდა, რომ ყველა ქმნილებას გააჩნია მისი სახეობისათვის დამახასიათებელი საბოლოო მიზანი (მაგ. ყველა ადამიანის საბოლოო მიზანია სიკეთისაკენ სწრაფვა და ევდემონიის, ანუ ბედნიერების მიღწევა). მათ ბუნებრივად ახასიათებთ ნება, მიისწრაფოდნენ ამ საბოლოო მიზნისაკენ. ნება კი თავისუფალია იმდენად, რამდენადაც მიზნის ასასრულებლად გონების მიერ შემოთავაზებული სხვადასხვა საშუალებიდან ერთ-ერთის არჩევა შეუძლია.¹ ნების მიერ გაკეთებული არჩევანი იმდენადაა რაციონალური, რამდენადაც მიჰყვება გონების სწორ კარნახს და საბოლოოდ, ინდივიდს ეხმარება

¹ O'Connor and Franklin 2021. შტრ.: „აქვინელი ადამიანთა ქცევისა და არჩევანის შესახებ თავის ჩახლართულ მსჯელობას იწყებს არისტოტელეს მოსაზრების გაზიარებით: ისეთ ქმნილებებს, როგორებიც ვართ ჩვენ, დასაჩუქრებულთ ორივეთი – გონებითა და ნებითაც, ვალდებული ვართ გვნებავდეს გარკვეული ზოგადი მიზნები, რომლებიც მოქმედებენ სიკეთის ყველაზე ზოგადი მიზნის მეშვეობით. ნება რაციონალური სურვილია: ჩვენ არ შეგვიძლია მივისწრაფოდეთ იმისკენ, რაც, ამაჯდროულად, სიკეთედ არ გვაჩვენება. თავისუფლება ამ სურათში მაშინ შემოდის, როცა ამ მიზნის ასასრულებლად განვიხილავთ სხვადასხვა საშუალებებს და ჩვენს თავს მივმართავთ ქმედებისაკენ რომელიმე მათგანის არჩევის შემდეგ“ (აქ და შემდეგაც, სადაც მთარგმნელი არ იქნება მითითებული, ორიგინალი თუ მეორადი ლიტერატურის ქართული თარგმანი შესრულებულია სტატიის ავტორის მიერ).

მასში ბუნებრივად არსებული მიზნის მიღწევაში. ამ ლათინურ-ენოვან ტრადიციაში მე-13 საუკუნის ბოლო ხანებამდე „თავისუფალი ნება“ ტერმინის დონეზეც კი არ ყოფილა დამკვიდრებული და მის მაგივრად ხშირად გამოიყენებდნენ ცნებას „*liberum arbitrium*“, „თავისუფალი განსჯა“.²

სიტუაცია რადიკალურად შეიცვალა 1270-იან წლებში, როცა პარიზის ეპისკოპოსმა, ეტიენ ტემპიერმა დაგმო 219 თეოლოგიურ-ფილოსოფიური თეზისი. თეზისები უმეტესად მიმართული იყო იმ მოაზროვნეების შეხედულებების წინააღმდეგ, რომლებიც არისტოტელურ ტრადიციაში რჩებოდნენ. ამ დაგმოვით თეზის-თაგან ერთ-ერთი იყო ხედვა, რომლის მიხედვითაც, ნებას არა შემთხვევითად, საკუთარივე არჩევანით, არამედ აუცილებლობით ნებავს ის, რაც ნებავს და თავისუფალი განსჯაც თავად კი არ წყვეტს, არამედ მისი ობიექტი, როგორც თავისთავად მეტ-ნაკლებად კარგი, სასურველი, მას, როგორც პასიურ ძალას, ადძრავს თავისკენ. ამ თეზისის დაგმობას მოჰყვა იმ მოაზროვნეთა გაძლიერება, რომლებიც საპირისპირო პოზიციას იცავდნენ (ჰაინრიხ გენტელი, პიერ ოლივი, უილიამ ოკამი და ა.შ.). ვოლუნტარიზმის მომხრეები მიიჩნევენ, რომ რაციონალური გადაწყვეტილების მიღებისას ნებაა გონებაზე წინარე. ამ შეხედულების დამცველთა შორის ერთ-ერთია იოანე ღუნს სკოტი, XIII-XIV საუკუნეების ფილოსოფოსი და თეოლოგი, რომელსაც ნების ცნებისადმი განსაკუთრებული დამოკიდებულების გამო ჰანა არენდტი ნების ფილოსოფოსადაც მოიხსენებდა.³ ის, სხვა ვოლუნტარისტებთან ერთად, თვლიდა, რომ თუ ნებას გონება მისცემს დირექტივებს,

² Hoffman 2010, 415. მდრ.: „1270-იან წლებამდე იშვიათი იყო „თავისუფალი ნების“ (*voluntas libera*) ექსპლიციტურად ხსენება ადამიანის თავისუფლების შუა საუკუნეობრივ დისკუსიებში. არამედ უფრო ფართოდ გამოყენებადი ტერმინი იყო *liberum arbitrium* (თავისუფალი გადაწყვეტილება, სიტყვა-სიტყვით, თავისუფალი განსჯა).“

³ Vos 2006, 399. მდრ.: „ჰანა არენდტი იკვლევდა ნების ფილოსოფიას დასავლური აზროვნების ისტორიაში და შეძლო ეპოქა მხოლოდ ორი ნების ფილოსოფოსი – ავგუსტინე და ღუნს სკოტი.“

გამოვა, რომ ჩვენ დეტერმინისტულ სამყაროში ვცხოვრობთ. რაც სიმართლეს არ შეესაბამება. რამდენად გონივრული და დამაჯერებელი არგუმენტიც არ უნდა მოიყვანოს გონებაში, ნება მისგან მაინც თავისუფალია და შეუძლია არ დაეთანხმოს.⁴

ამ სტატიაში განხილული იქნება ნება, გონება და მათი მიმართება რაციონალობისადმი, ღუნს სკოტის ნააზრევში. ამ საკითხის ფონზე, რომელიც არაერთ მკვლევარს შეუსწავლია⁵ ტექსტში მიმოხილული იქნება სოციალური სამართლიანობის საკითხი. თავად ღუნს სკოტს ბევრი არაფერი აქვს დაწერილი არა მარტო აღნიშნული თემის, არამედ პოლიტიკური თუ ეკონომიკური ფილოსოფიის შესახებ. თუმცა მისი შეხედულებები რაციონალობასთან დაკავშირებით, რეზონანსულია სოციალური სამართლიანობის არა მარტო მისი დროის, არამედ დღეისათვის არსებულ თეორიებთან მიმართებით. როგორც ნაჩვენები იქნება, მისი ნებითი რაციონალობის თეორია შეიცავს საგულისხმო მტკიცებას, რომ რაციონალური უნარი (ნება) იმით განსხვავდება სხვა ტიპის უნარებისაგან, რომ ის მიემართება საგნებს არა ბუნებრივად, არამედ თავისუფლად. მაგალითად, ადვილი მისახვედრია გამართული გონებრივი აქტი რა შედეგს მიიღებს, თუ თავის ობიექტად გაიხდის სამკუთხედს და დაიწყებს მისი კუთხეების ჯამის გამოთვლას, იმის ზუსტად თქმა, თუ რა მიმართება ექნება თავისი ობიექტისადმი ნებას, შეუძლებელია. ის ბუნებრივად არ მოქმედებს, არაა წინასწარ განსაზღვრებადი. რაციონალური ინდივიდის რაციონალობაც გამოიხატება არა წინასწარ განსაზღვრული ბუნებრივი მოცემულობების ათვისებაში, არამედ ავტონომიური ქმნადობის უნარში.

⁴ Williams 2019, 246. შდრ.: „მისი [ღუნს სკოტის] მტკიცებით, ნება რომ ყოფილიყო მხოლოდ გონისმიერი მისწრაფება, მაშინ ის დაფუძნებული იქნებოდა გონების დეტერმინისტულ პროცესებზე და, მამასადამე, თავის მხრივ, თავადაც დეტერმინისტულად იმოქმედებდა, არ დატოვებდა თავისუფლებისათვის ადგილს.“

⁵ მაგ. იხ.: Wolter B. 1997; Adams M. 1995; Lee 1998; Vos 2006; Hoffmann 2013; Pickavé 2021; Schumacher 2024.

ამ მტკიცების ფონზე, სტატიაში გაკრიტიკებული იქნება პოზიცია, რომელიც საზოგადოებრივი სიკეთეებისა და ძალაუფლების გადანაწილების საფუძლად მიიჩნევს ამა თუ იმ ბუნებრივ მახასიათებელსა თუ კრიტერიუმს (მაგ. ინდივიდების წარმომავლობას, სქესს, გონებრივ თუ ფიზიკურ უნარებს და ა.შ.) და ამართლებს უთანასწორობას სწორედ ბუნებრივის სახელით. მსგავსი პოზიცია კარგავს ლეგიტიმურობას იმ შემთხვევაში, თუ ღუნს სკოტის მსგავსად, მივიჩნევთ, რომ რაციონალობა თავისუფალი ნების ქონის უნარია, რომელიც ნების მქონე ყველა ინდივიდს ათანასწორობს. ამ უნარის განხორციელება კი, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროებს ისეთი სოციალური სტრუქტურის შექმნას, რომელიც ბუნებრივზე აპელირებით არ მიაკერებს იარლიყებს და არ გაამწესებს საზოგადოებრივი იერარქიის რომელიმე საფხურზე ინდივიდს. რაციონალობა უნარია, რომელიც გულისხმობს არა მხოლოდ უკვე არსებული ბუნებრივი მოცემულობის ათვისებას, არამედ ამ მოცემულობის მიღმა სრულიად დამოუკიდებელ თვით-განსაზღვრებასაც, არა პასიურ მიღებას, არამედ აქტიურ ჩართულობას. ამიტომ იმ შემთხვევაშიც კი, როცა ბუნებრივი კრიტერიუმი ჭეშმარიტია, ამ კრიტერიუმის მიხედვით რაციონალური ინდივიდების დახარისხება და საზოგადოებრივ იერარქიაში განთავსება, გულისხმობს მათ გაობიექტებას და განძარცვას მათივე უნარისაგან, იყვნენ არა პასიური მიმღებები, არამედ რაციონალური უნარის აქტიური განმახორციელებლები.

უნდა აღინიშნოს, რომ ეს სტატია არ ეფუძნება არანაირ ემპირიულ მონაცემებს და არ ისახავს მიზნად ემპირიულ ანალიზს; მას უბრალოდ კამათში შეჰყავს ღუნს სკოტის ფილოსოფია და თანამედროვე სოციოლოგიური თეორიები. შესაბამისად, აქ აღწერილ სოციალური სამართლიანობის გაგებას არ აქვს რეალური სოციალური სიტუაციის აღწერის პრეტენზია. სტატიის მიზანია არა არსებული სოციალური სიტუაციის ინტერპრეტაცია, არამედ სოციალური სამართლიანობის ღუნს სკოტისეული გაგების,

როგორც მრავალ ინტერპრეტაციათაგან ერთ-ერთის, რეკონსტრუქცია.

1. არისტოტელეს ტელეოლოგია: ნება, გონება და მიზანი

დუნს სკოტის რაციონალობის თეორია აგებულია არისტოტელეს ხედვებთან დიალოგში. შუა საუკუნეების დასავლურ საქრისტიანოში იმდენად დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა ბერძენი მოაზროვნე, რომ მისი სახელის დაკონკრეტებაც კი არ იყო საჭირო: თუ რომელიმე ტექსტში ახსენებდნენ სიტყვა „ფილოსოფოსს“, უკვე ყველასათვის ცნობილი იყო, ვინ იგულისხმებოდა ამ მეტსახელის უკან. თეოლოგთა კამათებში მის მიერ გამოთქმული აზრი უკვე არგუმენტად ითვლებოდა. მაშინაც კი, როცა დუნს სკოტი არისტოტელეს პოზიციის აბსოლუტურად საწინააღმდეგო შეხედულებას აფიქსირებს, შემდეგ ცდილობს როგორმე მოარიგოს ეს განსხვავებული აზრები ამ ავტორიტეტულ ფიგურასთან. ის ასე იქცევა ნების თავისუფლების განხილვისასაც.⁶

თავად არისტოტელე ნების, სურვილის ცნებას იყენებს არარაციონალური და რაციონალური, ანუ განსჯითი უნარების ერთმანეთისაგან გამიჯვნისას. ეს უკანასკნელი ახასიათებს რაციონალურ არსებებს, როგორიცაა ადამიანი (შუა საუკუნეების ტრადიციაში ასევე, ღმერთი, ანგელოზები), ხოლო პირველი ყველა სხვა არსებულის მახასიათებელია. წვიმის უნარი, რომ დაასველოს საგნები არარაციონალურია. არარაციონალური უნარი იწვევს მხოლოდ ერთი ტიპის შედეგს: წვიმა მუდამ ასველებს და არ შეუძლია სიმშრალის გამოწვევა. ამის საპირისპიროდ, რაციონალურ უნარს შეუძლია ურთიერთსაპირისპირო შედეგის საფუძველიც გახდეს. მაგ. სამედიცინო ცოდნის მიღების უნარის შედეგად შესაძლებელია როგორც ადამიანის გამოჯანმრთელება, ასევე

⁶ ნების თავისუფლების შესახებ დუნს სკოტის მიერ საკუთარი პოზიციების არისტოტელეს შეხედულებებთან მორიგების მცდელობა იხ. Ioannes Duns Scotus, „Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis“ 9, q. 15, nn. 35-41.

მისი მოწამვლა (Arist. *Metaph.* 1046b).⁷ ამგვარად, ადამიანი, თავისი რაციონალური უნარების წყალობით, ღგას არჩევანის წინაშე: მას შეუძლია ურთიერთსაპირისპირო შედეგებისაკენ მიმართოს თავისი უნარები, მას შეუძლია სხვადასხვაგვარად განამდვილოს თავისი შესაძლებლობა.

არარაციონალური უნარების სქემა გაცილებით მარტივია, რადგან უნარი პირდაპირ მიუთითებს, თუ რა შედეგი დადგება. რაციონალური უნარის შემთხვევაში კი, საჭიროა რაღაც სხვა, რის მიხედვითაც ორი საპირისპირო შესაძლო შედეგიდან ერთ-ერთი გახდება რეალური შედეგი, ხოლო მეორე – არ განხორციელდება. აქ შემოაქვს არისტოტელეს სურვილის, ნების ცნება (Arist. *Metaph.* 1048a).⁸ სწორედ ადამიანის ნება წყვეტს, როგორ უნდა იქნას გამოყენებული ესა თუ ის უნარი ამა თუ იმ სიტუაციაში; მაგ. რაში უნდა გამოიყენოს ადამიანმა სამედიცინო შესაძლებლობები: ავადმყოფის მოსარჩენად თუ ჯანმრთელის მოსაწამლად.

მაგრამ როგორ წყვეტს პიროვნება, რა ნებაჲს მას? როგორ წყვეტს მაგ. სამედიცინო უნარების მქონე პირი, კონკრეტულ სიტუაციაში საკუთარ შესაძლებლობას მიმართავს კონკრეტული ადამიანის გამოსაჯანმრთელებლად თუ მოსაწამლად? რამდენად თავისუფალია ნება, როცა ის აკეთებს არჩევანს, განსაზღვრავს იმ სინამდვილეს, რომელიც უნდა განამდვილდეს?

⁷ აქ და შემდგომაც, ის ძველი ბერძნული თუ ლათინური ნაშრომები, რომლებიც ქართულად არ არის თარგმნილი, ორიგინალ ენაზე იქნება დამოწმებული. ის ტექსტები, რომელთა თარგმანიც მოიპოვება – ქართულად. ამ შემთხვევაში, მღრ.: „διήλον ὅτι καὶ τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγου: διὸ πᾶσαι αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ ἐπιστῆμαι δυνάμεις εἰσὶν: ἀρχαὶ γὰρ μεταβλητικαὶ εἰσιν ἐν ἄλλῃ ἢ ἢ ἄλλο. καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί, αἱ δὲ ἄλογοι μία ἐνός, οἷον τὸ θερμὸν τοῦ θερμαίνειν μόνον· ἡ δὲ ἱατρικὴ νόσου καὶ ὑγείας.“

⁸ მღრ.: „ἐπεὶ δὲ τὸ δυνάτον τί δυνάτον καὶ ποτὲ καὶ πῶς καὶ ὅσα ἄλλα ἀνάγκη προσεῖναι ἐν τῷ διορισμῷ, καὶ τὰ μὲν κατὰ λόγον δύνανται κινεῖν καὶ αἱ δυνάμεις αὐτῶν μετὰ λόγου, τὰ δὲ ἄλογα καὶ αἱ δυνάμεις ἄλογοι, κάκεινας μὲν ἀνάγκη ἐν ἐμψύχῳ εἶναι ταύτας δὲ ἐν ἀμφοῖν, τὰς μὲν τοιαύτας δυνάμεις ἀνάγκη, ὅταν ὡς δύνανται τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν πλησιάζῃσι, τὸ μὲν ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν, ἐκείνας δ' οὐκ ἀνάγκη: αὐταὶ μὲν γὰρ πᾶσαι μία ἐνός ποιητικῇ, ἐκείναι δὲ τῶν ἐναντίων, ὥστε ἅμα ποιήσει τὰ ἐναντία: τοῦτο δὲ ἀδύνατον. ἀνάγκη ἄρα ἕτερον τι εἶναι τὸ κύριον: λέγω δὲ τοῦτο ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν.“

ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა შესაძლოა არისტოტელეს ტელეოლოგიის თეორიის მეშვეობით. ტერმინი „ტელეოლოგია“ შეიძლება ითარგმნოს, როგორც „სწავლება მიზნის შესახებ“ (τέλος – მიზანი, λόγος – სიტყვა, სწავლება, მოძღვრება). როგორც უკვე ითქვა, ფილოსოფოსი მიიჩნევს, რომ ყველაფერს აქვს თავისი საბოლოო მიზანი და ასეთი საბოლოო მიზანია ადამიანისათვის ბედნიერება. ამგვარად, ერთი მხრივ, ადამიანი თავისუფალია, აირჩიოს, რაში დაინახავს ბედნიერებას (Arist. *Eth. Nic.* 1095a;⁹ მაგ. რა მოუტანს ბედნიერებას: სამედიცინო უნარების გამოყენება ვინმეს მოსაწამლად, თუ გამოსაჯანმრთელებლად). მაგრამ, მეორე მხრივ, ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ ბედნიერების მიღწევა ნებისმიერი გზით შეიძლებოდა. ადამიანები განსხვავებულ საგნებში ხელავენ ბედნიერებას, მაგრამ ის, რეალურად, ყველგან როდია. არსებობს გარკვეული პირობები, რომლებიც მისი აუცილებელი საფუძველია. არისტოტელე იტყვის, „ისინი კი, რომლებიც მოკლებულნი არიან კეთილშობილებას ან კარგ შვილებს, ან სილამაზეს, ბედნიერნი ვერ იქნებიან. არ იქნება მთლად ბედნიერი არც ის, ვისაც ან ცუდი წარმოშობა, ან ცუდი შესახედაობა აქვს, ან მარტოხელა ან უშვილო“ (Arist. *Eth. Nic.* 1099b).¹⁰

არისტოტელეს მიბაძვით, მთავარი მიზნისა თუ მისწრაფების, იმავე ბედნიერების განხორციელებისათვის მეტ-ნაკლებად შესაფერისი ნებელობების იერარქიას ქმნის თომა აქვინელი. ისიც იმის მტკიცებით იწყებს, რომ მართალია, ყველა ადამიანს ნებაჲს ბედნიერება, თუმცა მათ სხვადასხვაგვარად ესმით მათი მიღწევის გზები. ვიღაცისათვის ბედნიერება და სიკეთეა სიმდიდრე,

⁹ შდრ. ქართული თარგმანი: არისტოტელე, „ნიკომაქეს ეთიკა“ (1095a), მათარგმნ. თამარ კუკავა, რედ. რ. გორდეზიანი (თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა 2003), გვ. 27: „როგორც მასა, ისე განათლებული ადამიანები ამბობენ, რომ ის [უმაღლესი სიკეთე] არის ბედნიერება. ისინი ბედნიერებასთან აიგივებენ კარგ ცხოვრებასა და კარგ მოქმედებას. მაგრამ, თუ რა არის ბედნიერების ცნება, ამაზე დავობენ და ის ერთნაირად არ ესმით.“

¹⁰ ქართულ თარგმანში იხ. გვ. 37.

ძალაუფლება თუ პოპულარობა (Aquinas, *ST*, Ia IIae q. 2, a. 1-4); ვილაციასთვის უდიდესი ბედნიერებაა მიმზიდველი გარეგნობის ფლობა თუ ფიზიკური სიამოვნებები (Aquinas, *ST*, Ia IIae q. 2, a. 5-6); ზოგიერთი კი ბედნიერებას ხედავს ცოდნის მოპოვებას, სათნოებებსა და მეგობრობაში (Aquinas, *ST*, Ia IIae q. 2, a. 7). თუმცა უდიდესი სიკეთე და ნამდვილი ბედნიერება, რომელსაც ექვემდებარება ყველა სხვა ბედნიერების გაგება, ღვთაებრივი არსის ჭკრეტაა (Aquinas, *ST*, Ia IIae q. 3, a. 8). აქვინელის მიერ შემოთავაზებული დაყოფა მარტივად იძლევა მსგავსი ინტერპრეტაციის საშუალებას: რაც უფრო ახლოსაა უმაღლეს და ნამდვილ ბედნიერებასთან ბედნიერების სხვა ადამიანური გაგებები, მით უფრო დაწინაურებულია ის ბედნიერების, სიკეთის იერარქიაში.¹¹

რას გვეუბნება ტელეოლოგიური იერარქია ნება-გონების ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ? უკვე წინასწარაა განსაზღვრული, რომელი ქმნილება რა მიზნისაკენ ისწრაფვის. ადამიანის უპირატესობად შეიძლება ჩაითვალოს ის, რომ სხვა არსებულებისაგან განსხვავებით, მას აქვს გონება და შეუძლია მიხვდეს, როგორ უნდა მიაღწიოს იმას, რასაც ესწრაფვის. გონება მას კარნახობს, რა უნდა იწებოს, რაში ღვეს ბედნიერება.

მიუხედავად იმისა, რომ ღუნს სკოტი ტელეოლოგიას არ უარყოფს, ამ თეორიის მისეული მოდიფიკაცია საშუალებას იძლევა ნება გამოთავისუფლდეს იმ მიზეზშედეგობრივი წრისა და ნებელობათა დახარისხება-იერარქიზაციისაგან, რომელიც ასე პოპულარული იყო ინტელექტუალიზმის მომხრეებში.

¹¹ White 2004, 139. შდრ.: “[თომა აქვინელთან] “ზოგადი სიკეთის” ასეთი გაგება იძლევა შესაძლებლობას, განისაზღვროს ძირითადი ადამიანური სიკეთეების იერარქია, რომელშიც თავიდან აცილებული იქნება უფრო დაბალი საფეხურის სიკეთე მაღლის სასარგებლოდ.”

2. ტელეოლოგიის კრიტიკა ღუნს სკოტთან

ერთი მხრივ, თუ ყველა არსებულს საკუთარი, ერთადერთი საბოლოო მიზანი გააჩნია, რომლის შესახებაც ნება ცოდნას გონების მეშვეობით იღებს, მართლაც ძნელი იქნება ნების პირველობისა და მისი თავისუფლების (ამ სიტყვის ვოლუნტარისტული გაგებით) მტკიცება. მეორე მხრივ, ტელეოლოგია საკმაოდ მნიშვნელოვანი ინსტრუმენტი იყო თეოლოგთა არსენალში სამყაროსეული წესრიგის მოაზრებისას. ღუნს სკოტი მასზე მსჯელობისას თითქოს ამ ორივე ფაქტს ითვალისწინებს. ის არ უარყოფს ტელეოლოგიას, მაგრამ ამ თეორიის შესასუსტებლად იშველიებს ანსელმ კენტერბერიელის მოსაზრებას,¹² რომელიც ერთის ნაცვლად გამოყოფს ორ საბოლოო მიზანს: *affectio commodi*-ს, ანუ სარგებლიანობის მისწრაფებას და *affectio iustitiae*-ს, ანუ სამართლიანობის მისწრაფებას.¹³ მართალია, ეს შეხედულება სრულიად არ უარყოფს საბოლოო მიზანთა არსებობას, მაგრამ ის ფაქტი, რომ არსებობს არა ერთი, არამედ ორი საბოლოო მიზანი, უკვე აჩენს საშუალებას, რომ ნებამ გააკეთოს არჩევანი: ადარ იყოს დამოკიდებული იმაზე, თუ რამდენად სწორად აწვდის გონება მას საბოლოო მიზნის მისაღწევ საშუალებებზე ცოდნას და საკუთარ არჩევანში გამოავლინოს ის, რაც მიზეზშედეგობრიობის ჯაჭვს მიღმაა, რისი გათვლაც გონების შესაძლებლობებს აღემატება.

ღუნს სკოტი უფრო შორსაც მიდის, აცხადებს რა, რომ ნება არ არის ვალდებული, ამ ორიდან აუცილებლად ამოირჩიოს ერთი მიზანი. ზოგადად, არ არსებობს პრინციპი, რომლის საფუძველზეც შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ნებას აუცილებლად უნდა მოსწონდეს მისთვის ბუნების მიერ დაწესებული მიზანი. არც ისეთი

¹² Williams 2003, 351. შდრ.: „სკოტმა ანსელმისაგან ისესხა ორი მისწრაფების იდეა, თუმცა ის მათ სრულიად განსხვავებულად იყენებს.“

¹³ Williams 2003, 345. შდრ.: „სკოტი გამოყოფს ორ ფუნდამენტურ მისწრაფებას ნებაში: *affectio commodi*-სა და *affectio iustitiae*-ს.“

შესაძლოა ძალა ან ჩვევა არსებობს ნებაში, რომელიც მიზნის აუცილებლად სიყვარულის პრინციპი იქნებოდა. მაშასადამე, არ არსებობს არც აუცილებელი პრინციპი, რომელიც მისგან მოითხოვს ინების მისი მიზნის ბუნებიდან წარმოშობილი პრაქტიკული პრინციპის შესაბამისად (*Scotus, Ord. 2, d. 39, q. 6*).

ამგვარად, ტელეოლოგიური სისტემის ტრადიციული გაგების კრიტიკაში ღუნს სკოტმა თავისი წვლილი შეიტანა, მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ საქმეში არც განსაკუთრებულად ორიგინალური ყოფილა და არც ყველაზე რადიკალური პოზიცია დაუფიქსირებია, რამდენადაც, როგორც ითქვა, მან ეს თეორია ანსელმ კენტერბერიელისაგან გადმოიღო. ის, ამ თვალსაზრისით, შუამავალი რგოლის როლს უფრო ასრულებდა.

სამაგიეროდ ამ მინიმალურმა კრიტიკამ დატოვა ერთგვარი ღია სივრცე, რათა გონებისაგან ნების თავისუფლების მტკიცება დაეწყო ნება/გონებისა და შესაძლებლობის ცნებების ახლებური გადააზრებით.

3. რაციონალური და არარაციონალური შესაძლებლობის ღუნს სკოტისეული განსაზღვრება

შესაძლებლობისა და ნების ურთიერთდამოკიდებულების განხილვისას ღუნს სკოტი, უპირველეს ყოვლისა, არისტოტელეს მსგავსად, გამოყოფს რაციონალურ და არარაციონალურ შესაძლებლობებს.

როგორც უკვე ითქვა, არისტოტელე არარაციონალურს უწოდებდა ისეთ შესაძლებლობას, რომელსაც მხოლოდ ერთი შედეგის გამოწვევა შეუძლია, ხოლო რაციონალურმა შესაძლებლობამ ურთიერთსაპირისპირო შედეგები შეიძლება გამოიწვიოს.

არისტოტელე უშუალოდ არსად წერს, რომ მისთვის რაციონალური შესაძლებლობა იგივე გონებაა, თუმცა ღუნს სკოტი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ამ ორ ცნებას შორის, ბერძენი ფილოსო-

ფოსის ნააზრევადან გამომდინარე, შეიძლება ტოლობა დავსვათ (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 15, n. 16).¹⁴

ამგვარად, არარაციონალურია ისეთი შესაძლებლობა, რომელიც მხოლოდ ერთ შედეგს იწვევს, ხოლო რაციონალური შესაძლებლობა იგივე გონებაა, რომელიც განსჯის მეშვეობით ორი ურთიერთსაპირისპიროდან ერთ-ერთ შედეგზე გადის.

მაგრამ, ღუნს სკოტის მტკიცებით, მსგავს გაგებას მივყავართ სერიოზულ გაუგებრობამდე. ავიღოთ მზის მაგალითი. მზე ხომ არ ითვლება რაციონალურ არსებად და არც რაციონალურ შესაძლებლობებს უნდა ფლობდეს, მაგრამ მას შეუძლია გამოიწვიოს ურთიერთსაპირისპირო შედეგები: გააღლოს ყინული და გაამყაროს წებო (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 15, n. 5).¹⁵ ეს გამოწვევისი, რომელიც არ ემორჩილება არისტოტელეს დაყოფას, რაზე მიაწინებს: მზეც, ადამიანის მსგავსად, რაციონალური შესაძლებლობის მქონედ უნდა ჩავთვალოთ, თუ სხვაგვარად უნდა განისაზღვროს არარაციონალური და რაციონალური შესაძლებლობები? ღუნს სკოტი, რა თქმა უნდა, პირველ ვერსიას გამორიცხავს – მზე არარაციონალურ შესაძლებლობებს ფლობს, მიუხედავად საპირისპირო შედეგების გამოწვევისა (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 15, n. 5).¹⁶ ამგვარად, საჭიროა არარაციონალური და რაციონალური შესაძლებლობების განსხვავებული განმარტებები, რომელიც მზის მაგალითის მსგავს გაუგებრობებს გაუმკლავდება.

ღუნს სკოტი ასეთ ახალ განსაზღვრებებს გვთავაზობს: არარაციონალურია შესაძლებლობა, რომლის ქმედებაც გარედანაა განსაზღვრული; ამ ტიპის შესაძლებლობას (თუ მის განხორციელებას, განამდვილებას გარედან ხელს არაფერი უშლის) არ შეუძ-

¹⁴ შდრ.: “Secundo, quia solummodo intellectum uel scientiam uidetur ponere potentiam rationalem.”

¹⁵ შდრ.: “Sol potest in oppositos effectus in istis inferioribus; dissoluit enim glaciem et constringit lutum.”

¹⁶ შდრ.: “Potentia eius [solis] est irrationalis.”

ლია არ განამდვილდეს (*Scotus, Q. Metaph. 9, q. 15, n. 22*).¹⁷ მართალია მზე სხვადასხვა საგანთან მიმართებით სხვადასხვა შესაძლებლობას ავლენს, მაგრამ კონკრეტულ შემთხვევაში, კონკრეტულ დროს, კონკრეტულ საგანთან მიმართებით მას არ შეუძლია არ იყოს წინასწარ განსაზღვრული საკუთარივე სინამდვილის მიერ, მას არ აქვს შესაძლებლობა, სხვაგვარად განამდვილოს საკუთარი უნარი. ასეთი, არარაციონალური შესაძლებლობა დაკავშირებულია ბუნებასთან, ბუნებრივობასთან (*Scotus, Q. Metaph. 9, q. 15, n. 22*),¹⁸ რადგან სწორედ საგანთა ბუნებიდან გამომდინარე ხორციელდება მათი ქმედებები.

არარაციონალური შესაძლებლობისაგან განსხვავებით, რაციონალური არ არის გარედან განსაზღვრული, არც მისი ბუნების დადგენაა შესაძლებელი: მას შეუძლია გამოიწვიოს ურთიერთსაპირისპირო სინამდვილე, განხორციელდეს ამა თუ იმ ფორმით, ან საერთოდ არ განხორციელდეს ერთსა და იმავე დროს ერთსა და იმავე სიტუაციაში (*Scotus, Q. Metaph. 9, q. 15, n. 22*).¹⁹ ამის საშუალებას კი მას აძლევს მისი განუსაზღვრელობა და სრული სუვერენულობა. ის არა მარტო საკუთარ თავს, არამედ საკუთარ სინამდვილესაც, ქმედებასაც თავად განსაზღვრავს.

4. არის გონება რაციონალური უნარი?

შესაძლებლობათა ამ ახალი განსაზღვრების შემდეგ ისიც სათუო ხდება, რამდენად არის გონება ერთადერთი რაციონალური უნარი და საერთოდ, არის კი ის რაციონალური უნარი?

თუ რაციონალურ უნარს არისტოტელეს მსგავსად განვსაზღვრავთ, გონება ნამდვილად რაციონალური უნარია, მიმართუ-

¹⁷ ზღრ.: "Potentia [irrationalis] ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere quando non impeditur ab extrinseco."

¹⁸ ზღრ.: "Prima potentia [potentia irrationalis] communiter dicitur 'natura'."

¹⁹ ზღრ.: "Sed quod uoluntas, quae indeterminata est ad actum proprium, illum elicit et per illum determinat intellectum quantum ad illam causalitatem quam habet respectu fiendi extra."

ლია რა საპირისპირო შესაძლებლობებზე. ამგვარად, მასში ნამდვილად არის რაციონალურობის ელემენტი.

მაგრამ, მეორე მხრივ, თუ ახალ, ღუნს სკოტისეულ, განსაზღვრებას დავეყრდნობით, აღმოჩნდება, რომ მასში არარაციონალურობაც დევს. ღუნს სკოტის მიხედვით, თუ რაციონალურობა საკუთარი თავის ყველაფრისაგან დამოუკიდებლად განსაზღვრას გულისხმობს, მაშინ უნდა აღინიშნოს, რომ გონება ასეთი უნარი არ არის: ის არ არის თვითგანსაზღვრადი, ამ თვალსაზრისით, არ არის თავისუფალი (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 15, n. 41).²⁰ როგორც, მაგალითად, სმენა ვერ ირჩევს, მოისმინოს, თუ – არა, ასევეა გონებაც: მას არ შეუძლია ამოირჩიოს, ეცოდინება თუ არა, გაიგებს, თუ არა (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 15, n. 36).²¹ გონება მიზეზშედეგობრივი ჯაჭვის ნაწილია (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 15, n. 22),²² გარედან განსაზღვრული. მაინც რა განსაზღვრავს გონებას და რა ხდის მას მიზეზშედეგობრიობით ლეტერმინირებულად? ღუნს სკოტის აზრით, გონება ცოდნის, გაგების ობიექტს ემორჩილება და მის მიერ განისაზღვრება. „მას არ შეუძლია იმოქმედოს იმისგან განსხვავებული გზით, როგორი გზაც აქვს მოხაზული საკუთარი ობიექტისავე მეშვეობით.“²³ გონება ობიექტის შეცნობას, მის გაგებას სწორედ იმ მახასიათებლების აღმოჩენით ახერხებს, რომელიც უკვე აქვს ობიექტს. ის, მაგ. ვერ შეიცნობს, ვერ გაიგებს კონკრეტულ ვაშლს, თუ არ ამოიკითხა ის მახასიათებლები, რომლებიც გააჩნია ამ ვაშლს მისივე ბუნებიდან გამომდინარე. ვაშ-

²⁰ შტრ. „Si autem intelligitur rationalis, id est cum ratione, tunc uoluntas est proprie rationalis. Et ipsa est oppositorum, tam quoad actum proprium quam quoad actus inferiorum; et non oppositorum modo naturae, sicut intellectus non potens se determinare ad alterum, sed modo libero potens se determinare.“

²¹ შტრ. „Et sic intellectus cadit sub natura. Est enim ex se determinatus ad intelligendum, et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere siue circa complexa, ubi potest habere contrarios actus, non habet etiam illos in potestate sua: assentire et dissentire.“

²² შტრ.: „Sed quod uoluntas, quae indeterminata est ad actum proprium, illum elicit et per illum determinat intellectum quantum ad illam causalitatem quam habet respectu fiendi extra.“

²³ Duns Scotus 1997, 178.

ლი „თავად კარნახობს“ გონებას, რომელ სახეობებს უნდა მიეკუთვნებოდეს: რომ ის არის სუბსტანცია, არის არაცნობიერი და ა.შ. გონება, ასევე, არ ირჩევს სამკუთხედის კუთხეების ჯამი 180 გრადუსია თუ 190. ის თავად კი არ განსაზღვრავს თავისივე გაცხადებულ ჭეშმარიტებას, არამედ მთლიანად დამოკიდებულია იმ ობიექტზე, რომლის ჭეშმარიტებაცაა გასაცხადებელი.

ამგვარად, გარდა იმისა, რომ გონება, გარკვეული თვალსაზრისით, წილნაყარია რაციონალურ შესაძლებლობასთან, ის არარაციონალური, ბუნებრივი შესაძლებლობაა, რადგან გონების მიერ წარმოშობილი გაგების აქტი (გავიგე, შევიცანი, რომ ვაშლი არის სუბსტანცია ანდაც სამკუთხედის კუთხეების ჯამი 180 გრადუსია) გაგების ობიექტის (თავად ვაშლი თუ სამკუთხედი) მიერვე განსაზღვრული, ის მოქმედებს ბუნებრივად და არა – თავისუფლად.

თუ არა გონება, მაშინ რა შეიძლება ჩაითვალოს სრულ რაციონალურ შესაძლებლობად?

5. ნება, როგორც რაციონალური უნარი

იმისათვის რათა დადგინდეს, რა არის რაციონალური შესაძლებლობა, საჭიროა ისეთი რამის ძიება, რომლის მიმართებაც არსებულებისადმი არაა წინასწარ, ბუნებრივად განსაზღვრული, რომლის მიმართებებიც არ ემორჩილება კანონებსა და მიზეზმდეგობრიობას. ასეთი კი, დუნს სკოტის აზრით, არის ნება. „ნება თავისუფლად მოქმედია და არა – ბუნებრივი მიზეზი.“²⁴

გონებისა და ნების მიმართების თუ უშუალოდ ნების სტრუქტურის ანალიზამდე, უპირველესად უნდა აღინიშნოს, რომ ლათინი ფილოსოფოსი ცნება „ნებას“ დღევანდელისაგან ოდნავ განსხვავებული მნიშვნელობით იყენებს. დღეს, უმეტესად, ნებელობისა თუ სურვილის ობიექტად რამე არსებულთან ერთად მოვიაზრებთ გარკვეული ტიპის ქმედებასაც. მაგ. შეიძლება ვი-

²⁴ Duns Scotus 1997, 178.

საუბროთ ვარდის დახატვის თუ ტორტის მირთმევის სურვილზე. ამისაგან განსხვავებით, როცა ღუნს სკოტი საუბრობს ნებაზე, უმეტესად, ის გულისხმობს არა რამე არსებულის მიმართ კონკრეტული მოქმედების შესრულების ნებელობას (ხატვა, ჭამა და ა.შ.), არამედ არსებულისადმი უშუალო დამოკიდებულებას. ის გამოყოფს ორი ტიპის ნებას: პოზიტიურსა და ნეგატიურს. პოზიტიური ნება იგივე სიყვარულია, რამე არსებულის არსებობის ნება, ხოლო ნეგატიური ნება არის რამე არსებულის სიძულვილი, ანუ მისი არარსებობის ნება. ორივე, ნეგატიური და პოზიტიური ნება, შეიძლება იყოს სუსტი (რომლებსაც ქართულ ცნებებზე, „სიყვარულისა“ და „სიძულვილზე“ მეტად შეეფერებათ „მოწონება“ და „არმოწონება“, „გულგრილობა“), ანდაც ძლიერი. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში, ნებას აქტიურად ნებავს საყვარელი არსებულის არსებობის გახანგრძლივება თუ საძულველის მოსპობა (Scotus, *Ord.* 1, d. 47, q.1, n. 3-4).²⁵

ღუნს სკოტის აზრით, გონება, როგორც თავად არარაციონალური უნარი, მხოლოდ იმდენად უკავშირდება რაციონალობას, რამდენადაც თავისუფალი ნების, ანუ ნამდვილი რაციონალური უნარის წინაპირობაა (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 15, n. 38).²⁶ გონების არსებობა საფუძველია ნების განსახორციელებლად, ანუ არსებულთა სუსტი ან ძლიერი სიყვარულისათვის მათივე არსის მიხედვით. ის ცხადყოფს არსებულთა არსებობასა და რაობას, რომლითაც შეუძლია ნებას იხელმძღვანელოს ამ არსებულთა მი-

²⁵ ზღრ.: “In nobis potest distingui duplex actus voluntatis, velle scilicet pet nolle, et uterque est positive actus; et si sint circa obiectum idem, sunt contrarii actus, – qui et exprimuntur aliis vocabulis, quae sunt 'amare' et 'odire'. Et utrumque in nobis potest distingui, ut velle distinguatur in velle efficax et remissum: ut dicatur 'velle efficax' quo voluntati non tantum complacet esse voliti, sed si potest statim ponere volitum in esse, statim ponit; ita etiam 'nolitio efficax' dicitur qua non tantum nolit impedit aliquid, sed si possit, omnino illud destruit. 'Voluntas remissa' est qua ita placet volitum, quod tamen voluntas non ponit illud in esse, licet possit ponere illud in esse; 'nolitio remissa' est qua ita displicet nolitum quod non prohibeat illud esse, licet possit.”

²⁶ ზღრ.: “Immo praecise sumptus, etiam respectu extrinseci, est irrationalis; solummodo autem secundum quid rationalis, in quantum praeexistit ad actum potentiae rationalis.”

მართ ამა თუ იმ ტიპის მიმართების დამყარებისას. გონება ასევე უმჟღავნებს ნებას, რამდენად კარგი, ანუ სასურველია არსებული.²⁷ ღუნს სკოტის მიერ გამოყენებული მაგალითისვე მიხედვით, გონება უპირველესად, შეიმეცნებს, რომ ჯანმრთელობა კარგია, ხოლო შემდგომ, ამ შემეცნების საფუძველზე, მიმართულებას აძლევს ნებას, რომ ნებავდეს ჯანმრთელობა (*Scotus, Ord. 1, prologus, p. 5, q. 2, n. 240*).²⁸ თუმცა ნების თავისუფლება სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მას შეუძლია კარგი, ანუ სასურველი არსებული არ ინებოს და პირიქით, ნაკლებად კარგი გაიხადოს ობიექტად (*Scotus, Ord. 1, d. 1, q.1, n. 22*).²⁹

ამგვარად ესმის ღუნს სკოტს ნების პრიმარულობა. მისი და სხვა ვოლუნტარისტების მტკიცება საკმაოდ თამამია და მათი შეხედულების გაძლიერებას შემდგომ ბევრი ცვლილება მოჰყვა არა მარტო ეთიკაში, არამედ ფილოსოფიის სხვა დარგებშიც. ძველმა ბერძნებმა მთელი სამყარო ერთ დიდ წესრიგად, სტრუქტურად წარმოიდგინეს. მაგრამ როგორ შეიძლება სამყაროსეულ სტრუქტურაზე, მის ბუნებაზე საუბარი მაშინ, თუ ადამიანს საკუთარივე თავის, მისი ნების განჭვრეტაც კი არ შეუძლია? ნების თავისუფალი ქმედება სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა იმას, რომ ინდივიდმა ისიც კი არ იცის, რა მოუწდება მეორე დღეს ან სულაც რამდენიმე წუთში. თითქოს ვოლუნტარიზმმა სახიფათო ლაქები დაასვა ძველი ბერძნების მიერ ნუსების, იდეების, ფორმების წყალობით აკაშკაშებულ აზროვნებას. ამიტომ გასაკვირი არ არის ინტელექტუალიზმის მომხრეთაგან ამ თეორიის მკაცრი კრიტიკა.

²⁷ შუა საუკუნეების პოპულარული, ტრანსცენდენტალიზმის თეორიის თანახმად, მყოფს გონება წვდება როგორც ქვემარტის, ხოლო ნება, როგორც კარგს (*bonus*). აქ სიტყვა „კარგი“ იგივე ნებელობის გამომწვევს, „სასურველს“, „სიყვარულის გამომწვევს“ ნიშნავს.

²⁸ შდრ.: „*Intellectus speculativus apprehendit sanitatem ut bonum conveniens, appetitus appetit illam, et sequitur aliquo modo consideratio intellectus practici quod sanitas est acquirenda.*”

²⁹ შდრ.: „*In potestate autem voluntatis est intensius assentire bono vel non assentire, licet imperfectius viso.*”

თუმცა ნების განუსაზღვრელობაში ხიფათს არ ხედავენ თავად ვოლუნტარისტები. ღუნს სკოტი იტყვის, რომ მართალია ნების კავშირი მის ობიექტთან შემთხვევითია (ყველაფერი აუცილებელი ხომ დაკავშირებულია გონების მიერ საგნების მისეული წვდომის წესთან), მაგრამ ეს შემთხვევითობა აუცილებლობაზე უფრო აღმატებულია (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 14, n. 44),³⁰ მისი განუსაზღვრელობა (განუსაზღვრელია რომელ ობიექტს ამოირჩევს ნება) არა ნაკლთან, არამედ სრულყოფილებასთანაა წილნაყარი (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 14, n. 34).³¹ სწორედ ეს შემთხვევითობა და განუსაზღვრელობა ესაფუძვლება ადამიანის, როგორც რაციონალური არსების უნარს, რომ წინასწარ დაწერილი „სცენარის“ პასიური აღმასრულებელი კი არ იყოს, არამედ აქტიურად ჩაერთოს საკუთარივე არსებობაში და არა წინასწარ გაწერილი, არამედ ცოცხალი კავშირი დაამყაროს არსებულებთან. ღუნს სკოტის აზრით, ნება მიისწრაფვის ობიექტისადმი თავისთავად, მიემართება ნამდვილად არსებული ობიექტის და არა ამ ობიექტის შესახებ გონებაში არსებულ ჭეშმარიტ (თუ მცდარ) ხატს (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 14, n. 30).³² ამ დროს გონების მიერ ობიექტის შესახებ მოწოდებული ინფორმაცია: მისი რაობა, განსაზღვრება და მიზეზშედეგობრივი კავშირები მეორეხარისხოვანია, რადგან ის, რაც ნებასა და მის ობიექტს შორის არის ამ განსაზღვრულობებს მიღმაა, უშუალო, ცოცხალი წვდომაა არსებული საგნისა. როგორც თავად ღუნს სკოტი წერს, „თუ შეუძლებელს დავუშვებთ და წარმოვიდგენთ, რომ მართო გონება და მასზე დაქვემდებარებული შესაძლებლობები იარსებებდნენ, ნების გარეშე ყველაფე-

³⁰ შტრ.: „Haec enim nobilior est contingentia necessitate.“

³¹ შტრ.: „Indeterminatio autem quae ponitur in uoluntate non est materialis, nec imperfectionis in quantum ipsa est actiua, sed est excellentis perfectionis et potestatiuae, non alligatae ad determinatum actum.“

³² შტრ.: „Hoc patet in uoluntate. Qui enim dicunt eam passiuam, dicunt eam moueri ab obiecto secundum quod intellectum est; sed tendere in obiectum, non secundum quod est in intellectu sed secundum illud quod est in se.“

რი დეტერმინისტულად განხორციელდებოდა, ბუნებრივი გზით და არ იქნებოდა საკმარისი შესაძლებლობა, რათა რამე საპირისპიროდ განხორციელებულიყო“ (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 14, n. 67).³³

თუ შუა საუკუნეებში ძალიან პოპულარულ სინათლე-სიბნელის ანალოგიას გამოვიყენებთ, ნების თავისუფლებას, რომელიც ვერ იქნება განჭვრეტილი და რომელიც მიზნუშედეგობრივი კავშირების მიღმაა, ნების ფილოსოფოსთან თითქოს გადაყვავართ არა ქაოტურ, ბნელ განუსაზღვრელობაში, არამედ უცხადეს სინათლეში, სადაც ნაწვდომია ნამდვილად არსებული საგნები იქამდე, სანამ მათ დაჩრდილავს გონებაში არსებული მათივე ანარეკლები.

რაციონალობის ნებელობასთან გათანაბრებასა და ნების თავისუფლებაზე საუბრისას შეიძლება გაჩნდეს სრულიად სამართლიანი კითხვა: ჩვენი ემპირიული გამოცდილებიდან გამომდინარე, ეს ხელდა ხომ არც ისე სერიოზულად გამოიყურება?! ადამიანის ნებელობითი აქტები ხშირად ხომ სწორედ გარემოპირობების თუ ჩვევების მიერ არის განსაზღვრული? ამას ღუნს სკოტიც აღიარებს და ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ აპრიორული თავისუფლებით ხასიათდება არა ნების კონკრეტული აქტები, არამედ უშუალოდ ნება, როგორც უნარი.

ამ მოსაზრების უკეთ წარმოსაჩენად ის ერთმანეთისაგან გამოყოფს ნების სამ სტრუქტურულ ელემენტს; ესენია: 1) უშუალოდ ნება, როგორც რაციონალური უნარი, შესაძლებლობა (მაგ. სუბიექტს შეუძლია ნებავდეს, ან არ ნებავდეს, ანუ უყვარდეს ან სძულდეს ღმერთი), 2) ნების აქტი (ამ ეტაპზე ორი საპირისპირო შესაძლო ობიექტიდან ხორციელდება ერთი: მაგ. სუბიექტს უყვარს ღმერთი) და 3) ნების ობიექტი (ღმერთი). ამ სამი ელემენტიდან ერთმანეთთან უშუალო შემხებლობაში იმყოფება თავად ნება

³³ მდრ.: “Immo si solus per impossibile esset cum uirtutibus inferioribus sine uoluntate, nihil umquam fieret nisi determinate modo naturae, et nulla esset potentia sufficiens ad faciendum alterutrum oppositorum.”

(როგორც შესაძლებლობა) და ნების აქტი. პირველს შეუძლია მეორის განსაზღვრა. სუბიექტის შესაძლებლობა უნდოდეს ან არ უნდოდეს გარკვეული ობიექტი, ამავე შესაძლებლობის მიერ დაიყვანება ერთ-ერთ ვარიანტზე: აქ ნება განხორციელებული, განმდვილებული უკვე სახეზეა (Scotus, *Lect.* 1, d. 39, qq. 1-5, n 45).³⁴ თავად შესაძლებლობა ირჩევს ნებას თუ არ ნებას.

ნების სტრუქტურის ამ სამი ელემენტის ურთიერთდამოკიდებულებას თუ შევადარებთ გონების სტრუქტურის ანალოგიური სამი ელემენტის (გონება, როგორც შესაძლებლობა / გონების აქტი / გონების ობიექტი) ურთიერთდამოკიდებულებას, სრულიად ურთიერთსაწინააღმდეგო შედეგს მივიღებთ: გონების შემთხვევაში გონების ობიექტი განსაზღვრავს გონების აქტს, გაგებას. ნების შემთხვევაში კი, როგორც ითქვა, ნების აქტს, რეალურ, არსებულ ნებას განსაზღვრავს არა მისი ობიექტი, არამედ მისივე შესაძლებლობა, ნებავდეს ან არ ნებავდეს. ნების კავშირი მისსავე ობიექტთან, უკვე მეორეული მნიშვნელობისაა და გაშუალებულია ნებისა და ნების აქტის ურთიერთდამოკიდებულებით; ჯერ განუსაზღვრელი ნება, როგორც შესაძლებლობა, განსაზღვრავს საკუთარ თავსა და ნების ობიექტს და ამის საფუძველზე და ამის მიხედვით, მეორადად, უკვე ხდება ნების ობიექტის განსაზღვრება (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 15, n. 21).³⁵

დუნს სკოტთან, ნების უნარისაგან განსხვავებით, ნების აქტები, გონებისა თუ ნებისმიერი სხვა აქტის მსგავსად, ბუნებრივი

³⁴ მდრ.: „Voluntas enim nostra libera est ad actus oppositos (ut ad volendum et nolendum, et amandum et odiendum), es secundo mediantibus actibus oppositis est libera ad obiecta opposita ut libere tendat in ea.” იხ. ასევე: Ioannes Duns Scotus, „Ordinatio I”, d. 1, pars. 2, q. 2, n. 149. მდრ.: „In potestate voluntatis est non tantum sic et sic velle, sed etiam velle et non velle, quia libertas eius est ad agendum vel non agendum.” ასევე: Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 15, n. 39. მდრ.: „voluntas, quae indeterminata est ad actum proprium, illum elicit.”

³⁵ მდრ.: „De primo sciendum est quod prima distinctio potentiae actuae est secundum diuersum modum eliciendi operationem: quod enim circa hoc uel illud agat (etsi aliquo modo distinguat), aut distinctionem ostendat, non tamen ita immediate. Non enim potentia ad obiectum, circa quod operatur, comparatur nisi mediante operatione quam elicit, et hoc sic uel sic.”

მოვლენები არიან და შესაბამისად, მიზეზშედეგობრივ ჯაჭვში შეიძლება იყვნენ ჩაბმული (*Scotus, Ord. 1, d. 13, q. 1, n. 45*).³⁶ მათ არ ხელეწიფებათ საკუთარი თავის განსაზღვრა. ისინი, ერთი მხრივ, შესაძლოა დამოკიდებულნი იყვნენ ჩვევებზე, გარემოსა თუ საკუთარივე ობიექტებზე, მაგრამ, მეორე მხრივ, ზოგჯერ მათ შეუძლიათ ამოვარდნენ ამ განსაზღვრულობიდან და ნების უნარის თავისუფლება გაიზიარონ (*Scotus, Ord. 1, d. 13, q. 1, n. 48*).³⁷ სხვა სიტყვებით, კონკრეტული ნების აქტები, ნების უნარისაგან განსხვავებით, არა აპრიორულად და მუდმივად, არამედ შემთხვევითად, ზოგჯერ ეზიარებიან თავისუფლებას. ამიტომაც არის შესაძლებელი, ერთი მხრივ, ნების აქტების წინასწარ განსაზღვრა, ადამიანების ნებელობის შესწავლა და მისი მანიპულირებაც კი, მაგრამ, მეორე მხრივ, განსხვავებით ზუსტი მეცნიერებებისაგან, ის სფეროები, რომლებიც ნების შესწავლასაც მოიაზრებენ, ვერასოდეს იქნება უქველი და ვერც ნების აქტები იქნება სრულად გამოთვლადი.

ამგვარად, კონკრეტული ინდივიდის ნების აქტები მუდამ რაღაცაზეა დამოკიდებული. როცა ის დაჰყვება ჩვევებს, თუ გონების კარნახს, ის ვერ ამჟღავნებს თავისუფლებას, მაგრამ ისინი ასევე შეიძლება იყვნენ ნების თავისუფალი უნარის გამოვლინებანი. ეს პროცესი, რა თქმა უნდა, ადამიანებზე არ არის დამოკიდებული. თავისუფალია არა ადამიანი, არამედ მისი უნარი ნებადღეს. არა თავად ადამიანი, არამედ ნების უნარია უმაღლესი ნაწილი, ღმერთის ხატი, *imago Dei* მასში. ეს უნარი კი, ზოგჯერ ვლინდება კონკრეტულ ნებელობის აქტებში და ზოგჯერ – არა.

³⁶ მღრ.: “*Actio volendi in nobis non est formaliter libera, sed ipsa voluntas, quia ipsa actio est quaedam qualitas et quaedam forma naturalis in se, et non est aliquid intellectuale habens inclinationem ad opposita; ideo non est libera.*”

³⁷ მღრ.: “*Libertas est in aliquo praecedente actum, concedo, sed non absolute in illo, sed dicit respectum illius ad actum, – et naturalitas similiter dicit alium respectum eiusdem absoluti praecedentis, ad alium actum.*”

6. ნება, როგორც სოციალური სამართლიანობის საფუძველი

დუნს სკოტი, უპირველეს ყოვლისა, იყო მოაზროვნე, რომელიც ფილოსოფიას განიხილავდა თეოლოგიური საკითხების ჭრილში. პოლიტიკურ თუ ეკონომიკურ თემებზე თავად ბევრი არაფერი დაუწერია, თუმცაღა რაციონალობის, გონებისა და ნების ურთიერთმიმართების მისეული გაგების საფუძველზე, შესაძლებელია მისი პოლიტიკური ფილოსოფიის ინტერპრეტირება.

მნიშვნელოვანი გავლენა აქვს სოციალური სამართლიანობის გაგებაზე იმ ფაქტს, რომ ლათინი ფილოსოფოსი რაციონალობას ხელავს არა ადამიანის გონებაში, როგორც განსაზღვრული, მიზეზშედეგობრიობაში მოქცეული ობიექტური მოცემულობის პასიურ მიმღებში, არამედ ადამიანის ნებაში, რომელიც აქტიურად ქმნის ამ მოცემულობას. ამ კონტექსტში, სამართლიანობა ემყარება არა ბუნებრივად არსებულ მოცემულობასა და მის ცოდნას, არამედ ნებას, რომელიც ბუნების მიღმაა. ნებათი რაციონალობა განაპირობებს სოციალურ სამართლიანობას, ხოლო სოციალური წევრები თანასწორნი და თანაბარუფლებიანი არიან იმდენად, რამდენადაც მათ აერთიანებთ ეს უნარი.

ამ გაგებით, ერთი ხელის მოსმით ინგრევა ის პოლიტიკური შეხედულებები, რომლებიც სოციალური სიკეთეებისა და ძალაუფლების გადანაწილების საფუძვლად ბუნებრივად მიჩნეულ მდგომარეობას ასახელებენ. ასეთი ხედვები კი მრავლად გვხვდებოდა და გვხვდება პოლიტიკურ ფილოსოფიაში. სხვადასხვა ისტორიულ პერიოდში სოციალური სამართლიანობისა თუ უსამართლობის, თანასწორობისა თუ უთანასწორობის გასამართლებლად სხვადასხვა „ბუნებრივი“ მიზეზი გამოუყენებიათ.

შორს რომ არ წავიდეთ, თავად არისტოტელე წერდა, რომ მონა ბუნებით იყო ასეთი: ის შექმნილი იყო იმისათვის, რათა სხვას დაქვემდებარებოდა. მისივე ბუნებიდან გამომდინარე, შეეძლო მხოლოდ პასიურად მიეღო გონივრული მსჯელობა, თავად კი

გონივრულად ვერ იმსჯელებდა (Arist. *Pol.* 1254b).³⁸ დაქვემდებარებულობაზე მსჯელობისას ის მსგავს მოსაზრებას გამოთქვამს ქალების მიმართაც: „შეიძლება გამოწაკლისები არსებობდეს ბუნების წესრიგში, მაგრამ მამაკაცი ბუნებით უფრო შესაფერისია მმართველობისათვის, ვიდრე ქალი, როგორც უფროსი და ზრდასრულია ახალგაზრდასა და ჩამოუყალიბებელზე აღმატებული“ (Arist. *Pol.* 1259b).³⁹ უთანასწორობის არისტოტელესული გაგება, თითქოს ადამიანებს დაბადებიდანვე აქვთ მინიჭებული უნარი, იყვნენ მმართველები, ხოლო დანარჩენები მორჩილებად იბადებიან (Arist. *Pol.* 1254a),⁴⁰ ღღეს ნაკლებად გამოდგება უთანასწორობის გასამართლებლად.

მაგრამ ხომ არ არსებობს ისეთი ნიშანი, მახასიათებელი (როგორც იყო არისტოტელესათვის მოქალაქე მამაკაცად დაბადება), რომელიც ბუნებრივ უპირატესობად მიიჩნევა? ხომ არ არსებობს სხვა „ბუნებრივი“ დაყოფა, რომლითაც ხდება უთანასწორობის გამართლება?

ასეთი არაერთი ნიშნის ჩამოთვლა შეიძლება, მაგრამ შევჩერდებით იმ მახასიათებელზე, რომელიც აქ განხილულ თემას ყველაზე მეტად ეხმიანება. კერძოდ, საუბარია ადამიანთა შესაძლებლობებზე და უნარებზე. რა უნდა იყოს ადამიანთა შესაძლებლობებზე, მათ უნარებსა თუ უუნარობაზე ბუნებრივი?! როცა მასწავლებელი ყველას ერთი და იმავე მეთოდით ასწავლის საგანს, ზოგი ამას სრულიად ითვისებს, ზოგი – ვერა: მათი უნარების შესაბამისად. როცა სპორტზე მიდგება საქმე, შესაძლოა ბევრს უნდოდეს, ვარსკვლავი გახდეს, მაგრამ ამ მიზანს მხოლოდ ერთეულები, განსაკუთრებული ნიჭის მქონეები, აღწევენ. როცა დამქირავე-

³⁸ ზღრ.: “ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (δὴ καὶ ἄλλου ἔστιν), καὶ ὁ κοινῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν.”

³⁹ ზღრ.: “τὸ τε γὰρ ἄρρεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον, εἰ μὴ που συνέστηκε παρὰ φύσιν, καὶ τὸ πρεσβύτερον καὶ τέλειον τοῦ νεωτέρου καὶ ἀτελοῦς.”

⁴⁰ ზღრ.: “τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαιῶν ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστί, καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἔνια διέσθηκα τὰ μὲν ἐπὶ τὸ ἄρχεσθαι τὰ δ’ ἐπὶ τὸ ἄρχειν.”

ბელი საჭირო კადრს არჩევს, რა თქმა უნდა, ის ამოირჩევს იმას, ვინც უკეთ გამოავლენს საკუთარ უნარებსა და შესაძლებლობებს, რომლებიც საჭიროა კონკრეტულ პოზიციაზე სამუშაოდ. უნარიანობისა და უუნარობისაგან გამოწვეული უთანასწორობა გარკვეულწილად გამართლებულია იმ მოსაზრებით, რომ უნართან ერთად მნიშვნელოვანია ჩვევა და შრომა ამა თუ იმ საკითხში დასახელოვნებლად. მაგრამ როგორც არ უნდა იყოს, მაინც ვერ ავცდებით იმ ფაქტს, რომ როგორც მეოცე საუკუნის ერთ-ერთი გავლენიანი ამერიკელი ფილოსოფოსი, ჯონ როლზი იტყოდა, არსებობს ბუნებრივი ლატარეა, რომელიც საზოგადოებაში არსებულ სიმდიდრესა და შემოსავალს ანაწილებს ბუნებრივი უნარებისა და ნიჭის მიხედვით.⁴¹ ამერიკელი ფილოსოფოსი, თომას ნაგელი როლზს ბუნებრივი ლატარეის არსებობაში ეთანხმება და წერს, რომ „რაც შეიძლება ითქვას პირში ვერცხლის კოვზით დაბადებაზე, იგივე ეხება ოქროს გენებით დაბადებასაც.“⁴² „ბუნებრივი ნიჭი ბიოლოგიური მოვლენაა“⁴³ და „გაურკვეველია, რატომ უნდა ეკისრებოდეს საზოგადოებას იმ უთანასწორობის თავიდან აცილების პასუხისმგებლობა, რომელიც წარმოიშობა პიროვნებებს შორის არსებული ბუნებრივი და არა სოციალური განსხვავებების საფუძველზე.“⁴⁴

ამგვარად, ბუნებრივად და თავისთავადად მიჩნეული შესაძლებლობებისა და უნარების საფუძველზე წარმოშობილი უთანასწორობა არა მარტო ქმნის ჩვენს ყოველდღიურობას, არამედ ზოგჯერ გავლენიანი მოაზროვნეების მიერ სოციალური სამართლიანობის განუყოფელ ნაწილადაც მიიჩნევა.

⁴¹ Rawls 1999, 63-64. შდრ.: „ლიბერალური კონცეფცია... უშვებს სიმდიდრისა და შემოსავლების გადანაწილებას განსაზღვრული იყოს უნარებისა და ნიჭების ბუნებრივი გადანაწილების მეშვეობით... გადანაწილება ხდება ბუნებრივი ლატარეის შედეგად.“

⁴² Nagel 1997, 309.

⁴³ Nagel 1997, 309.

⁴⁴ Nagel 1997, 305.

სოციალური სამართლიანობის მსგავსი გაგება, იმიტომ არის მიუღებელი ღუნს სკოტის ხედვის ჭრილში, რომ ის აქცენტს აკეთებს არა ადამიანზე, როგორც შესაძლო თავისუფალ მოქმედ პირზე, არამედ მას აობიექტებს და უკან ბუნებისაკენ, წინასწარ-განსაზღვრულობის პასიურად მიმღებლის როლისაკენ უბიძგებს.

ღუნს სკოტი, როგორც ზემოთ იქნა ნაჩვენები, არ უარყოფდა ადამიანში ბუნების არსებობას და ასევე აღიარებდა მის ბუნებრივ, ტელეოლოგიურ სწრაფვას ბედნიერებისა და სამართლიანობისაკენ. თუმცადა ადამიანში არსებულ რაციონალობას, *imago Dei*-ს ის ხედავს ამ ბუნებრივის გადალახვის შესაძლებლობაში, თავისუფალ ნებაში.

წინასწარ განსაზღვრულობისაგან თავისუფლება იმდენად მნიშვნელოვანია ფილოსოფოსისათვის, რომ ის არა მარტო ადამიანში, არამედ ღვთაებრივ საფეხურზეც უარყოფს ნებისმიერი ტიპის პრაქტიკულ ცოდნას. ღმერთს აქვს სრულყოფილი თეორიული ცოდნა, თუმცადა ყველაფერი, რაც უკავშირდება პრაქტიკას მის გონებაში არსებობს შესაძლებლის და არა აუცილებლის სახით. მაგ. მან არ იცის, მომდევნო დღეს კენტი თუ ლუწი რიცხვის ვარსკვლავი გამოანათებს ცაზე. ეს ორივე ურთიერთგამომრიცხავი შესაძლებლობა ერთდროულად არსებობს მის გონებაში. სწორედ პრაქტიკული ცოდნის არარსებობა განაპირობებს მისი ნების განუპირობებლობასა და თავისუფლებას, გააბრწყინოს კენტი თუ ლუწი ვარსკვლავი (*Scotus, Lect. 1, d. 39, q. 1-5, n. 43-44*).⁴⁵ ერთი მხრივ, მან შექმნა ბუნება, თუმცადა ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ყოველივე მხოლოდ ბუნებრივად მიმდინარეობს. ბუნება არის მხოლოდ ერთი განზომილება, რომელიც

⁴⁵ ზღრ.: “In Deo non est scientia practica, quia si ante actum voluntatis intellectus apprehenderet aliquid esse operandum aut producendum, voluntas igitur vult hoc necessario aut non? Si necessario, igitur necessitatur ad producendum illud; si non necessario vult, igitur contra dictamen intellectus, et tunc esset mala, cum illud dicantem non posset esse nisi rectum (...) Unde quando intellectus divinus apprehendit ‘hoc esse faciendum’ ante voluntatis actum, apprehendit ut neutram, sicut cum apprehendo ‘astra esse paria’.”

ყოველ წამს ითხოვს რაციონალობის ხელახალ გამოვლინებას, თავისუფალ გადაწყვეტილებას, რათა ხორცი შეესხას ნამდვილ არსებობას. სწორედ ამ თავისუფლებაში თანამონაწილეობის უნარია ადამიანური რაციონალობა. ამიტომ ბუნებრივზე აპელირება და მისი სოციალური სამართლიანობის საფუძვლად გამოყენება სინამდვილეში სამართლიანობის გაყალბებაა.

თუ წინასწარ განვსაზღვრავთ რომელი უნარი თუ შესაძლებლობაა „ოქროს გენებად“ მიჩნეული და რომელი ნაკლებად სასურველი თუ საერთოდ არასასურველი, ე.ი. უნდა არსებობდეს რაღაც, რასთან მიმართებითაც დგინდება ეს მეტ-ნაკლები სასურველობა. თუ „კემბრიჯის როლზის ლექსიკონით“ ვისარგებლებთ, მაშინ ბუნებრივ უნარში უნდა გავიგოთ, ყველა ის გენეტიკური განწყობილება, რომელიც ხელს უწყობს ინდივიდს, წარმატებას მიაღწიოს ამა თუ იმ სფეროში, მაგ. სპორტში, მათემატიკაში, ჯანსაღი ცხოვრების წესის შენარჩუნებაში.⁴⁶ ამ განმარტებაში შესაძლებლობა განხილულია არა როგორც თავისთავად ღირებული, თავისუფლების წერტილი, არამედ ერთგვარი საშუალება მიზნის: წარმატების მოსაპოვებლად. აქ აშკარად ჩანს ახალი ტელეოლოგიური იერარქიის ელემენტები, რომელშიც ბედნიერება, როგორც ტრადიციული მიზანი ჩანაცვლებულია ახალი მიზნით – წარმატებით. თუმცა ალბათ ნაკლებად მნიშვნელოვანია, კონკრეტულად რა იქნება მიჩნეული გარკვეულ მიზნად, რომლის მისაღწევადაც დაჯგუფდება და განაწილდება ის შესაძლებლობები და უნარები, რომლებიც უნდა უნდოდეს ინდივიდს. მთავარი სწორედ ისაა, რომ ხდება ტელეოლოგიისაკენ მიბრუნება და არა მისი მიღება და გადალახვა. რაციონალური არსება აღარ მიიჩნევა აქტიურ სუბიექტად, რომელსაც შეუძლია აირჩიოს. ისეთ დისკურ-

⁴⁶ Hosein 2015, 553. შდრ.: „ჩვენ გვაქვს სხვადასხვა საშუალება ცხოვრებაში წარმატების მისაღწევად. ბუნებრივი ნიჭი არის წმინდად გენეტიკური საშუალება. მაგ. გენეტიკური განწყობები იმისათვის, რათა იყო წარმატებული სპორტში, მათემატიკაში, ჯანსაღი ცხოვრების წესის შენარჩუნებაში და ა.შ., ყოველივე ეს გავლენას ახდენს ადამიანის წარმატების მანსებზე.“

სში, სადაც შესაძლებლობები და უნარების მეტ-ნაკლები სასურველობა წინასწარ დადგენილად ითვლება, ინდივიდი, რომელიც ამ შესაძლებლობებს ატარებს, წარმოგვიდგება როგორც საკუთარი უნარების შესაბამისადვე შეფასებული პასიური სუბიექტი, რომლსაც უნდა გაუმართლოს და „ოქროს გენებით“ დაიბადოს. ინდივიდი კი არ ირჩევს იმ განსაზღვრულობას, რომელშიც უნდა იცხოვროს, არამედ თავად მის გარშემო გაბატონებული განსაზღვრულობები ირჩევენ მას ბრმად იმის მიხედვით, თუ რამდენად აღმოაჩნდება მას შესაფერისი შესაძლებლობა/უნარები. თუ ღუნს სკოტთან რაციონალურ შესაძლებლობაში, როგორც ნეგატიურსა და განუსაზღვრელში იკითხება ყველა რაციონალური არსების თავისუფლება, აქ შესაძლებლობა/უნარები, იქცევა ერთ-გვარ ბორკილად და ფსიქოლოგიურ ძალადობად.

იმ საზოგადოებაში, სადაც საკმაოდ ბევრს საუბრობენ თავისუფლებაზე, არჩევანის უფლებასა და თანასწორობაზე, შესაძლებლობათა და უნართა ლატარეის შედეგად ჩამოყალიბებული უთანასწორობა გამართლებულია ბუნებრივობით; უნარები ბუნებრივი ლატარეის ნაწილია: აქ თითქოს ბევრი ვერაფერი გაკეთდება, რადგან ადამიანები მათი უნარების საფუძველზე ბუნებრივად არიან უთანასწოროები.

შესაძლოა ადამიანები მართლაც დაბადებიდან ფლობენ გარკვეულ უნარებსა და დაბადებიდანვე არიან გარკვეულ სფეროებში უუნარონი, მაგრამ ამ თავისთავად არაფრისმთქმელ მოცემულობას მხოლოდ მაშინ ეძლევა უთანასწორობის დაფუძნების ძალა, თუ წინასწარ განვსაზღვრავთ, რა არის საყოველთაოდ სასურველი და შემდეგ ამ საყოველთაო მისწრაფების ფონზე დავახარისხებთ უნარებსა და უუნაროებს და ვაქცევთ მათ საზოგადოების მოწყობის საფუძველად. თუმცა თუ რაციონალური არსების უმნიშვნელოვანესი უნარი, შესაძლებლობა სწორედ მისი თავისუფალი ნებაა, მაშინ ბუნებრივ ლატარეაზე დაფუძნებული უთანასწორობა სრულიად განიდარცვება ლეგიტიმურობისაგან.

დასკვნისათვის

ადამიანის, როგორც სოციალური ცოცხალი არსების სოცუმის მოწყობის როგორც მჭიდროდ არის გადაჯაჭვული რაციონალობის გაგებასთან, რამდენადაც რაციონალური უნარი ანიჭებს მას შესაძლებლობას შექმნას ახალი, საზოგადოებრივი წესრიგები. დასავლურ ფილოსოფიურ ტრადიციაში, ძირითადად, რაციონალურ უნარად მიიჩნეოდა გონება. ღუნს სკოტს, რომელიც ამ უნარს თავისუფალ ნებასთან აიდენტიფიცირებს, საინტერესო დასკვნებამდე მივყავართ.

ლათინმა ფილოსოფოსმა ნება მოიაზრა ტელეოლოგიური იერარქიკაზიისა და წინასწარგანსაზღვრულობის მიღმა. როცა ნებას რამე ნებავს, ამ ნების მიღმა ნებისმიერი მიზეზის ძიება თავად ნების შესაძლებლობის გარდა, უშედეგოა, რადგან ნება არის თვით-განსაზღვრებადი შესაძლებლობა. ამ მოსაზრებაში მკაფიოდაა დაცული ნების უნარის ავტონომიურობა იმ კოლექტიურ განსაზღვრებათა და წარმოდგენათა ბადისაგან, რომელიც თავს აქვს მოხვეული ინდივიდს მის ეპოქასა და საზოგადოებაში გავრცელებული რწმენებისა და ცოდნების საფუძველზე. ნების უნარი მიემართება არა გონების მიერ წინასწარ განსაზღვრულ და მნიშვნელობამინიჭებულ ობიექტებს, არამედ წვდება არსებულებებს უშუალოდ, მათივე სინამდვილეში.

თუმცადა, ღუნს სკოტის მიხედვით, ეს თავისუფლება არ აქვს ადამიანს გარანტირებული. ნების უნარი თავისუფალია, მაგრამ თავისუფლება აპრიორულად არ მოიაზრება ნების აქტებში, რომლებზეც თავისუფალი რაციონალური უნარის გარდა მოქმედებს გონების მიერ შემოთავაზებული ჭეშმარიტი თუ მცდარი დასკვნები, რწმენები, ჩვევები. ადამიანი მუდამ ვერ ახორციელებს რაციონალობას, ის უმეტესად შესაძლებლობის მოდუსში ფლობს ამ უნარს.

შესაბამისად, არც სოციალური სამართლიანობაა თავისთავადი მოცემულობა, მის მოსაპოვებლად საჭიროა შესაფერისი გარემოს შექმნა. ეს კი, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობს სოციალისტური დაფუძნებასა და საზოგადოებრივი სიკეთეების გადანაწილებას თავისუფალი ნების, როგორც რაციონალური უნარის, განხორციელებაზე ორიენტირებით. რადგან ღუნს სკოტს თავად არაფერი არ დაუწერია უშუალოდ ამ საკითხის შესახებ, ძნელია მასთან ამ მიზნის მისაღწევად პოზიტიური საშუალებების დასახვავი საუბარი. თუმცადა რაციონალობის ამგვარი გაგება გამოსადეგია იმ თეორიების კრიტიკისათვის, რომლებიც სოციალური სამართლიანობის საკუთარ ხედვებს ამართლებენ ბუნებრივზე აპელირებით და ამგვარად ამართლებენ უთანასწორობას საზოგადოებაში. მაშინაც კი, როცა ბუნებრივი უთანასწორობის კრიტერიუმი ქეშმარიტია, მიდგომა „რაც ბუნებრივია, სამართლიანია“, კარგავს ლეგიტიმურობას იმდენად, რამდენადაც რაციონალური უნარი სწორედ ბუნებრივის გათვალისწინების, თუმცადა ასევე მისი გადალახვის შესაძლებლობაა. ამდენად, სამართლიანობა გულისხმობს საზოგადოებრივი სიკეთეებისა და ძალაუფლების გადანაწილებას არა ბუნებრივი უნარების შესაბამისად, არამედ ისეთი სოციალისტური შექმნას, სადაც ყველა რაციონალურ არსებულს აქვს თანაბარი საშუალება გამოავლინოს საკუთარი რაციონალობა.

ბიბლიოგრაფია:

არისტოტელე. 2003. *ნიკომაქეს ეთიკა*. მათარგმნ. თამარ კუკავა, რედ. რ. გორდეზიანი. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

Adams, Marilyn M. 1995. "Duns Scotus on the Will as Rational Power". In *Via Scoti: Methodologica Ad Mentem Joannis Duns Scoti*, edited by Leonardo Sileo. 839–854. Vatican: Antonianum.

Aristotle. 1924. *Aristotle's Metaphysics*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

Aristotle. 1957. *Aristotle's Politica*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

Hoffmann, Tobias. 2010. "Intellectualism and voluntarism". In *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, edited by Robert Pasnau. 414–428. Cambridge: Cambridge University Press.

Hoffmann, Tobias. 2013. "Freedom Beyond Practical Reason: Duns Scotus on Will-Dependent Relations". *British Journal for the History of Philosophy* 21: 1071–1090.

Hosein, Adam. 2015. „Natural talents“. In *The Cambridge Rawls Lexicon*, edited by Jon Mandle and David A. Reidy. 553–556. Cambridge: Cambridge University Press.

John Duns Scotus. 1966. *Lectura I*, dist. 8–45. Edited by C. Balic, C. Barbaric, S. Buselic, P. Capkun-Delic, B. Hechich, I. Juric, B. Korosak, L. Modric, S. Nanni, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcón, and O. Schäfer. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.

John Duns Scotus. 1973. *Ordinatio II*, dist. 1–3. Edited by C. Balic, C. Barbaric, S. Buselic, B. Hechich, L. Modric, S. Nanni, R. Rosini, S. Ruiz de Loizaga, and C. Saco Alarcón. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.

John Duns Scotus. 1982. *Lectura II*, dist. 1–6. Edited by L. Modric, S. Buselic, B. Hechich, I. Juric, I. Percan, R. Rosini, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcón. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.

John Duns Scotus. 1997. *B. Ioannis Duns Scoti Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis: Libri VI-IX*. New-York: Franciscan Institute, St. Bonaventure.

John Duns Scotus, 1997. *Duns Scotus on the Will and Morality*. Selected & translated with an introduction by Alan B. Wolter, edited by William A. Frank. Washington: The Catholic University of America Press.

John Duns Scotus. 2006. *Ordinatio II*, dist. 4-44. Edited by B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, S. Ruiz de Loizaga. Città del Vaticano: Typis Vaticanis.

Lee, Sukjae. 1998. "Scotus on the will: The rational power and the dual affections". *Vivarium* 36: 40-54.

Nagel, Thomas. 1997. „Justice and Nature“. In *Oxford Journal of Legal Studies* 17, No. 2: 303-321.

O'Connor, Timothy and Christopher Franklin. "Free Will". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E. N. Zalta (Spring 2021 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/freewill/>.

Pickavé, Martin. 2021. "Duns Scotus on free will and human agency". In *Interpreting Duns Scotus*, edited by Giorgio Pini. 102-121. Cambridge: Cambridge University Press.

Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Schumacher, Lydia. 2024. "The Two-Wills Theory in the Franciscan Tradition: Questioning an Anselmian Legacy". *Revista Española de Filosofía Medieval* 31: 55-72.

Thomas Aquinas. 2018. *Summa Theologiae*. Steubenville: Emmaus Academic.

Vos, Anthonie. 2006. *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburg: Edinburgh University Press Ltd.

White, Leo. 2014. "Truthfulness, the Common Good, and the Hierarchy of Goods". In *Truth Matters: Essays in Honor of Jacques Maritain*, edited by John G. Trapani. 137-150. Washington: The Catholic University of America Press.

Williams, Thomas. 2003. „From Metaethics to Action Theory“. In *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, edited by Thomas Williams. 332-351. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, Thomas. 2019. „Will and Intellect“. In *The Cambridge Companion to Medieval Ethics*, edited by Thomas Williams. 238-256. Cambridge: Cambridge University Press.

Wolter, Allan B. 1997. *Duns Scotus on the Will and Morality*. Washington: Catholic University of America Press.

Ana Lomadze

Ilia State University, Georgia

Social Justice in the Context of Duns Scotus' volitional Rationality

Key words: Duns Scotus, Rationality, Will, Intellect, Social Justice

The aim of the article is to demonstrate the basis of social justice in the frame of Duns Scotus' theory of rationality. The first part of the text displays how the medieval philosopher understands rationality. Contrary to the widespread view, which identifies rationality as responding correctly to reasons, Scotus considers that rational ability implies free will. The intellect manifests truth and directs the will, but the latter can disagree with it. What differentiates rational ability from irrational ones is its self-determinacy and free relation towards its objects. Because of this feature, rational individuals are capable of being not only passive recipients of their nature and the general natural order but also active creators of their free volitional relations towards beings (including themselves). Even though Scotus was more interested in metaphysical topics and did not say much about social themes, it is possible to transfer his rational theory into some notable remarks on social justice. Society and social justice are the results

of rationality and depend on the quality of its flourishing. Because of this, it is reasonable to expect the social structure to encourage actualising rational ability as fully as possible. Following this idea, in the second part of the article, an interpretation is proposed: any justification of social inequality based on natural features (ethnicity, gender, physical or intellectual abilities, etc.) inappropriately restricts rational ability and equates it with irrational ones. If rationality implies free will, then all rational individuals are equal in their fundamental capacity to make choices and shape their relationships, regardless of their different irrational abilities (including those related to the intellect, which is also irrational for Scotus).