



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

675-ფ/2
1984

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

4. 1984

ქუჩაქაძის
2010 7/7

ბაქარაძელოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“,
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1984, № 4

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე



ИЗВЕСТИЯ АКАДЕМИИ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

СЕРИЯ
ФИЛОСОФИИ И
ПСИХОЛОГИИ

ქურნალი დაარსებულია 1980 წელს
Журнал основан в 1980 году
გამოდის 3 თვეში ერთხელ
Выходит раз в 3 месяца

4. 1984

გამომცემლობა „მეცნიერება“
ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЕЦНИЕРЕБА»

• თბილისი
ТБИЛИСИ

ს ა რ ე ლ ა ქ ც ი ო კ ო ლ ე გ ი ა :

თ. ბუაჩიძე, ვ. გრიგოლავა (რედაქტორის მოადგილე), გ. თევზაძე, ვ. კეშელავა,
ზ. მიქელაძე, შ. ნადირაშვილი, ა. ფრანგიშვილი, ნ. ჭავჭავაძე (რედაქტორი),
ო. ჯიოევი (რედაქტორის მოადგილე).

პასუხისმგებელი მდივანი ც. შალამბერიძე

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Буачидзе Т. А., Григолава В. В. (зам. редактора), Джioев О. И. (зам. редактора),
Кешелавა В. В., Микеладзе З. Н., Надирашвили Ш. А., Прагнишвили А. С.,
Тевзадзе Г. Б., Чавчавадзе Н. З. (редактор).

Ответственный секретарь Ц. А. Шаламберидзе

© „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე“,
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1984.

რ ე ლ ა ქ ც ი ა ს მ ი ს ა მ ა რ თ ი : თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19

Адрес редакции: Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

ტელეფონი 37-95-46 телефон

გადაეცა წარმოებას 27.9.84; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 12.3. 85; შუკ. № 2938;
ანაწეობის ზომა 7×11¹/₂; ქაღალდის ზომა 7×108¹/₁₆; მაღალი ბეჭდვა; ნაბეჭდი
თაბახი 10.9; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 8,6; უფ 05090; ტირაჟი 750;

ფასი 85 კაპ.

*

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

*

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

შინაარსი

ფილოსოფია

ზ. ბაზნიძე, გაუცხოება და პიროვნების თავისუფლების მატერიალური საფუძვლები	5
რ. ლიბრაძე, სამართლიანობის ცნება პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებაში	13
ბ. ბარამიძე, ადამიანის როგორც შემეცნებელი არსების პრობლემა (მ. პაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიის მაგალითზე)	25
ა. კოპიაშვილი, ინდივიდის პრობლემა ა. შოპენჰაუერისა და ს. კირკეგორის ფილოსოფიაში	39
ბ. კაციტაძე, ი. ბ. შადი კანტის ფილოსოფიის შესახებ	54
დ. რამიშვილი, სიმბოლოების ენა ერის ფრომის თეორიაში	67

ფსიქოლოგია

ნ. პრელაშვილი, „ინშტელუენგი“ და მისი დამოკიდებულების საკითხი ფსიქიკურ ფუნქციებთან (ბეტცის და მიულერ-ფრაიენფელსის მიხედვით)	82
ლ. შვანილაშვილი, განზრახვის გახსნებაზე (დავიწყებზე) მოქმედი ფსიქოლოგიური ფაქტორების ექსპერიმენტული შესწავლა	96
მ. ჩიტაშვილი, სუბიექტის შეფასებითი დამოკიდებულებების ცვლილებები ინსტრუქციის განსხვავებულობის პირობებში	112
რევაზ კვიციანიძე (ნეკროლოგი)	122
თურნალ „მაცნეს“ ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერიის 1984 წლის შინაარსი, № 1—4	128

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

З. Ф. ГАГНИДЗЕ, Отчуждение и материальные основы свободы личности	5
Р. Н. ГИБРАДЗЕ, Понятие справедливости в учении Платона и Аристотеля	13
Г. А. БАРАМИДЗЕ, Проблема человека как познающего существа (на примере фундаментальной онтологии М. Хайдеггера)	25
А. Д. ПОПИАШВИЛИ, Проблема индивида в философии А. Шопенгауэра и С. Кьеркегора	39
К. О. КАЦИТАДЗЕ, И. Б. Шад о философии Канта	54
Д. Г. РАМИШВИЛИ, Язык символов в теории Эриха Фромма	67

ПСИХОЛОГИЯ

Н. В. ЧРЕЛАШВИЛИ, Айнштеллунг и вопрос его отношения к психическим функциям (по теориям Бетца и Мюллер-Фрайенфельса)	82
Л. Д. КВАВИЛАШВИЛИ, Экспериментальное изучение психологических факторов, влияющих на припоминание—забывание намерения	95
М. Д. ЧИТАШВИЛИ, Изменения в оценочных отношениях субъекта в условиях различной инструкции	112
Реваз Квижинадзе (некролог)	122
Содержание серии философии и психологии журнала «Мацне» за 1984 год, № 1—4	123

ფილოსოფია

ზურაბ ზაზნიძე

ბაუშცხოვა და პიროვნების თავისუფლების მატირალური საფუძვლები

17.869

პიროვნების ადამიანური არსებობა, მისი ცხოვრება წარმოდგენილია ისეთ მოვლენასთან დამოკიდებულების გარეშე, როგორცაა თავისუფლება. თავისუფალია თუ არა პიროვნება ან როგორ და რა დონითაა იგი თავისუფალი? ამ კითხვებზე პასუხი წარმოდგენას იძლევა თავად პიროვნების ცხოვრებისა და არსებობის დონეზე, ხასიათზე.

მარქსისტული ფილოსოფიის მიხედვით, თავისუფლება ეფუძნება აუცილებლობის შეცნობას, პრაქტიკული მოქმედებით ამ აუცილებლობის გამოყენებას, გაბატონებას! რაიმე ძალებზე, გარეგანზე თუ შინაგანზე. ყოველივე ეს გარკვეული პირობაა თავისუფლების მიღწევისათვის. ფ. ენგელსი „ანტი-დუერიანგში“ წერდა: „მასასაღამე, თავისუფლება მდგომარეობს ბუნებრივ აუცილებლობათა შემეცნებაზე დაყრდნობილ ბატონობაში თვით ჩვენ თავზე და გარეგან ბუნებაზე; ამიტომ იგი აუცილებლად ისტორიული განვითარების პროდუქტს წარმოადგენს“ [2, გვ. 136].

პიროვნების თავისუფლება არ დაიყვანება თითოეულ მის შემადგენელ კომპონენტზე. პიროვნების თავისუფლება გამოვლინდება პიროვნების ეკონომიკურ, პოლიტიკურ, იდეოლოგიურ, მორალურ შემოქმედების, არჩევანის, ნების, ინდივიდუალურ თავისუფლებებში.

მარქსისტული ფილოსოფიით ცხადყოფილია, რომ პიროვნების თავისუფლება, საბოლოო ანგარიშში, განპირობებულია ეკონომიკური საფუძვლებით. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მასზე უდიდეს ზემოქმედებას ახდენენ საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმები, ადამიანთა სულიერი წყობა. მატერიალური წარმოების, ეკონომიკური საფუძვლების განმსაზღვრელი მიმართება საკუთრივ პიროვნების თავისუფლებისადმი თავისებურია. ასევე, სულიერი წყობის ზემოქმედება პიროვნების თავისუფლებაზე სპეციფიკურია.

მარქსისტული ფილოსოფიის მიხედვით, თავისი არსით, შინაარსით პიროვნების თავისუფლება გულისხმობს ყველა სხვა პიროვნების თავისუფლებას. მხოლოდ ერთი, რომელიმე პიროვნების თავისუფლება შეუძლებელია სხვა პიროვნებათა თავისუფლების გარეშე. პიროვნების თავისუფლება ვერ ეგუება ინდივიდუალიზმს, ეგოიზმს და სხვათა ჩაგვრას, კ. მარქსი და ფ. ენგელსი „კომუნისტური პარტიის მანიფესტში“ აღნიშნავენ, რომ: „თითოეულის თავისუფალი განვითარება ყველას თავისუფალი განვითარების პირობაა“ [1, გვ. 35].

მარქსიზმის კლასიკოსებმა მიანიშნეს, რომ პიროვნების არსის გამოვლენას განმსაზღვრელი მნიშვნელობით აპირობებს მატერიალური წარმოება, მატერია-

¹ ამ შემთხვევაში „გაბატონებაში“ არ ვგულისხმობთ ჩაგვრას. ყოველგვარი და ყოველნაირი ჩაგვრა ძირშივე უარყოფს თავისუფლების არსობრივ შინაარსს. „მონობა და ძალადობა არაა ადამიანის ადამიანური არსებობა“ [3, გვ. 149]. სხვისი ჩაგვრით მოპოვებული თავისუფლება ვერ იქნება პეშმარტი და ნამდვილი. თავისუფლების ქეშმარტი გაგება გამოიყვანს ეგოიზმსა და ინდივიდუალიზმს, სხვის ხარჯზე მოპოვებულ კეთილდღეობას, მომხმარებელს დამოკიდებულებას ცხოვრებადამი. გაბატონებაში, თავისუფლებასთან კეშმარტის დროს, ვგულისხმობთ წინააღმდეგობების გადალახვას.

ს. ქ. სსრ კ. მარქსის
ს. ბ. იესაუბ.
1984

ლური წარმოების გარკვეული წესი. როცა მატერიალური წარმოების წესი მთელი საზოგადოების ინტერესებს ემსახურება, მაშინ პიროვნება ავლენს თავის არსს და აღწევს ჭეშმარიტ თავისუფლებას.

პიროვნების თავისუფლების საკითხთან არის დაკავშირებული გაუცხოების ურთულესი პრობლემა.

პიროვნების თავისუფლებისათვის აუცილებელია გაუცხოების ლიკვიდაცია [3, გვ. 147]. მაგრამ, ამისათვის საჭიროა გავანალიზოთ თავად გაუცხოება როგორც ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური პრობლემა.

საზოგადოებაში მხოლოდ დადებით მოვლენებს როდი აქვს ადგილი. საზოგადოებრივ ცხოვრებას ანასიათებს უარყოფითი მოვლენებიც, რომლებიც უნდა დაიძლიოს, გადაილახოს იმისათვის, რომ აღამიანებმა გამოავლინონ თავიანთი ნამდვილი არსი, ეზიარონ თავისუფლებას, რომ თავისუფლება შესაძლებლობიდან იქცეს სინამდვილედ.

უარყოფითი მოვლენების რიგს განეკუთვნება ისეთი ფენომენი, როგორიცაა გაუცხოება. გაუცხოება როგორც გარკვეული მოვლენა, ისევე როგორც სხვა უარყოფითი მოვლენები, ამოზრდილია საზოგადოების რთული ბუნებიდან, აღამიანების რთული ყოფიდან.

გაუცხოებას შეიძლება ჰქონდეს ადგილი საზოგადოების ყველა სფეროში, აღამიანთა ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ნებისმიერ მონაკვეთში. რის გამოც არსებობენ გაუცხოების სხვადასხვა ასპექტები. ეს სიმრავლე გარკვეულ სირთულეს ბადებს თავად გაუცხოების არსის ამოცნობის საქმეში.

გაუცხოების რეალური მრავალსახოვნება ბადებს მისი გავების სირთულეს. მართალია, გაუცხოება, როგორც ასეთი, რეალურ სინამდვილეში არსებობს თავისი კონკრეტული გამოვლინებების სახით, მაგრამ მისი არსი ერთიანია, საერთოა ყველასათვის და, ამდენად, მცდარია რომელიმე ასპექტის გამოცხადება ზოგადად გაუცხოებად. მცდარია იმიტომ, რომ, ჭერ ერთი, რეალურად არსებობენ გაუცხოების სხვა სახეები, ასპექტები და მათი უფულებელყოფა შეცდომაა. მეორეც, არსებობს ზოგადად არსი გაუცხოებისა, რომელიც ვლინდება სხვადასხვა სახეებში, ასპექტებში. მესამე, რომელიმე ასპექტის, მზარის გააბსოლუტება შეუძლებელია ხლის მოვლენის ნამდვილი არსის გამოკვლევას.

ისევე როგორც ყველა საზოგადოებრივ მოვლენას, გაუცხოებასაც გააჩნია საფუძველი. როგორც შეფარდებითად დამოუკიდებელ მოვლენას, მას აქვს თავისი საკუთარი საფუძველიც — ესაა შრომის გაუცხოება. შრომის გაუცხოება საფუძველია გაუცხოებისა, მაგრამ მისით არ ამოიწურება გაუცხოება საერთოდ, [7, გვ. 67]. იგი ყოველთვის რჩება მის ერთ-ერთ ნაწილად, ასპექტად. ასე რომ, შეცდომა იქნებოდა მისი აბსოლუტიზაცია და გამოცხადება გაუცხოებად როგორც ასეთად.

რაკილა შრომის გაუცხოება საფუძველია გაუცხოების მოვლენისა, იმიტომ მისგან აიხსნება გადამწყვეტ ასპექტებში გაუცხოების არსიც. იგი ცხადად გავიხსნის გაუცხოების მექანიზმსაც. ამდენად, გაუცხოების ანალიზი მისგან უნდა დაიწყოს. მაგრამ, მანამდე ზოგადი წარმოდგენა მაინც უნდა გვქონდეს გაუცხოებაზე როგორც ასეთზე. ასე იქცეოდა კ. მარქსი როდესაც თავის „1844 წლის ეკონომიკურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებში“ გაუცხოების პრობლემას იკვლევდა შრომის გაუცხოებაზე დაფუძნებით.

იმის აღნიშვნა, რომ „1844 წლის ეკონომიკურ-ფილოსოფიური ხელნაწერები“ კ. მარქსის ადრეული ნაშრომია, არ გვაძლევს საფუძველს სერიოზულად

არ მივეუდგეთ ამ ნაწარმოებს და არ გამოვიყენოთ მასში მოცემული გაუცხოებისა და საკუთრივ, შრომის გაუცხოების ანალიზი. ცხადია, აჭარბებს ფრანგი მარქსისტი ლუსიენ სევი, რომელიც კ. მარქსის „1844 წლის ეკონომიკურ-ფილოსოფიური ხელნაწერებს“ არ მიიჩნევს მარქსისტულად [9, გვ. 112—113]. იგი ეჭვქვეშ აყენებს ამ ნაშრომის ღირებულებას. მართალია როგორც მითითებული ისე სხვა მნიშვნელოვანი პრობლემები გაღრმავებულია და განვითარებული კ. მარქსის შემდეგდროინდელ შრომებში, კერძოდ მის „კაპიტალში“, მაგრამ გაუცხოების და კერძოდ შრომის გაუცხოების მარქსისტული გაგებისათვის „1844 წლის ეკონომიკურ-ფილოსოფიური ხელნაწერების“ გვერდის ავლა შეუძლებელია.

ზოგადად, საერთო ხაზებში, გაუცხოება შეიძლება განვმარტოთ ასე: გაუცხოება წარმოადგენს იმას, რაც ასე არ უნდა იყოს [3, გვ. 37]. ის აღნიშნავს მოვლენის ნამდვილი არსის შეცვლას არანამდვილით.

როდესაც ადამიანი რაიმეს ქმნის, მისი ქმნილება გადის მისგან, დამოუკიდებელ „ცხოვრებას“ იწყებს. მაგრამ, გასაგნება არ ნიშნავს გაუცხოებას [3, გვ. 164]. თუ გასაგნება ადამიანური არსის გამოვლენას ხელს არ უშლის და პირიქით, ხელს უწყობს მას, მაშინ ასეთი გასაგნება არ ნიშნავს გაუცხოებას. ხოლო, თუ გასაგნება ამახინჯებს ნამდვილ ადამიანურ არსს, ხელს უშლის მის გამოვლენებას, ცვლის კრუ, მოჩვენებითი არსით, მაშინ ის წარმოადგენს განივობას [3, გვ. 164].

დაუშვებელია, აგრეთვე, მხოლოდ ფსიქოლოგიური ასპექტით გაუცხოების შემოსაზღვრა. სინამდვილეში ესეც შედეგია იმისა, რომ ამ დროს ადამიანი ვერ ავლენს თავის არსს. ამიტომაცაა მისი მოქმედება იძულებითი და არათავისუფალი.

კ. მარქსმა ნათელყო, რომ გაუცხოებას, როგორც სოციალურ მოვლენას, საბოლოო ანგარიშში, განსაზღვრავს მატერიალური წარმოების გარკვეული წესი. წარმოების საშუალებებზე დამყარებული კერძო საკუთრების, მისგან გამომდინარე განაწილების პრინციპის და გაუცხოებული შრომის გამო საზოგადოებაში მყარი ობიექტური პირობებია შექმნილი გაუცხოების არსებობისათვის. ხოლო, წარმოების საშუალებებზე საზოგადოებრივი საკუთრებით, განაწილების სამართლიანი პრინციპით და თავისუფალი შრომით გაუცხოების ობიექტური პირობები ძირითადად ისპობა. მაგრამ, თითოეული დასახელებული საფუძვლის სრულყოფასთან ერთად გაუცხოების მოვლენა საბოლოოდ ხდება ლიკვიდირებული. მაგალითად, საზოგადოებრივი საკუთრების ორი ფორმის შერწყმასთან, მოთხოვნილების მიხედვით განაწილებისა და შრომის როგორც სასიცოცხლო მოთხოვნილების დამკვიდრებასთან ერთად გაუცხოება მთლიანად იქნება ლიკვიდირებული.

ზოგი მკვლევარი, მაგალითად ე. პავლუჩკოვი და სხვები ხაზს უსვამენ იმას, რომ გაუცხოება, როგორც ასეთი, დამახასიათებელია მხოლოდ კაპიტალისტური ფორმაციისათვის, რომ მანამდე მას ადგილი არ ჰქონია [5, გვ. 45; 10, გვ. 52]. ეს შეხედულებაც გამოდის გაუცხოების, როგორც შედეგის გაგებიდან. ეს შედეგი კი ყველაზე მკვეთრად გამოვლინდა კაპიტალისტურ საზოგადოებრივ-ეკონომიკურ ფორმაციაში. სინამდვილეში, სადაც დამახინჯებულია ადამიანის არსი, შეცვლილია ეს არსი მოჩვენებითი, ცრუ არსით, ცხადია, გაუცხოებასაც აქვს ადგილი. მაშასადამე, გაუცხოებას სხვადასხვა დონით ადგილი ჰქონდა როგორც მონათმფლობელურ, ასევე ფეოდალურ საზოგადოებრივ ფორმაციებში და არა

მხოლოდ კაპიტალისტურ საზოგადოებაში. კაპიტალისტურ წყობაში გაუცხოება ყველაზე დიდ სიმკვეთრეს და სიმწვავეს ჰპოვებს. ამასაც გააჩნია მყარი საფუძველი მატერიალური წარმოების კაპიტალისტური წესის სახით, კაპიტალისტური მატერიალური საფუძვლების სახით.

რაც შეეხება სოციალისტურ საზოგადოებას, აქაც აზრთა სხვადასხვაობაა გაუცხოების საკითხთან დაკავშირებით. მაგალითად, იგივე ე. პავლუჩკოვი ეკამათება ლ. ხოლოპცევის, რომლის აზრით სოციალიზმის დროს გაუცხოების ელემენტებია: საქონლის წარმოება, ფულადი ურთიერთობა, სახელმწიფო და სხვა [10, გვ. 52]. ე. პავლუჩკოვი ეკამათება იმათაც ვინც გაუცხოების არსებობას ამ დროს აღიარებს საზოგადოებრივი ცნობიერების ფარგლებში [10, გვ. 52]. ე. პავლუჩკოვი აღნიშნავს, რომ ლ. ხოლოპცევის მიერ მოყვანილი გაუცხოების ელემენტები სოციალიზმის დროს, როდესაც წარმოების საშუალებებზე საზოგადოებრივი საკუთრებაა გაბატონებული და ადამიანთა შეგნებული საქმიანობა გადალახავს ყოველგვარ სტიქიურობას, სოციალისტურ ხასიათს იძენენ და საზოგადოების ინტერესებს ემსახურებიან [10, გვ. 53]. ხოლო, საზოგადოებრივ ცნობიერებაში დარჩენილი ნეგატიური მოვლენები, პავლუჩკოვის აზრით, არ გამოხატავენ სოციალისტურ ხასიათს, წარმოადგენენ გადმონაშთებს. ამიტომაც, დასკვნის იგი, გაუცხოების „ელემენტებზე“ შეიძლება ვილაპარაკოთ მხოლოდ ზოგიერთი, ცალკეული ადამიანების ცნობიერებაში, რომლებიც რელიგიური წარმოდგენების გავლენას განიცდიან [10, გვ. 53].

გ. სმირნოვის შეხედულებით, ჩვენ მყარი საფუძველი გვაქვს იმისათვის, რომ სოციალიზმი სპობდეს გაუცხოების ძირითად სახეებს. მაგრამ, ზოგიერთი სახე მაინც შემორჩენილია. მაგალითად, მისი აზრით, რელიგია ცნობიერების გაუცხოების თავისებურ ფორმას წარმოადგენს [11, გვ. 166]. იგი ილაშქრებს იმ თვალსაზრისის წინააღმდეგ, რომელიც გაუცხოებას აკავშირებს შრომის დანაწილებასთან და ამდენად, კერძო საკუთრების მოსპობას არ მიიჩნევს შრომის გაუცხოების მოხსნად, თვლის რომ გაუცხოება დარჩება მანამდის, ვიდრე რჩება შრომის დანაწილება [11, გვ. 166]. გ. სმირნოვი აღნიშნავს რომ გაუცხოების ასეთი გავება არ უპასუხებს იმ შინაარსს, რომელსაც კ. მარქსი დებს ამ მოვლენაში. შრომის გასაგნება არ უნდა გავაიგივოთ შრომის გაუცხოებასთან, სამართლიანად მიუთითებს გ. სმირნოვი [11, გვ. 167], რადგან გასაგნება შრომის ბუნებრივი შედეგია, მისი მატერიალიზაციაა [3, გვ. 164]. მარქსი გაუცხოების მიზეზად მიიჩნევს კერძო საკუთრების ბატონობას, დასკვნის გ. სმირნოვი, ამიტომაც წარმოების საშუალებებზე საზოგადოებრივი საკუთრება საფუძველს აცლის, გადამწყვეტ ასპექტში, გაუცხოებას [11, გვ. 167]. ასე რომ, რაც უფრო მკვეთრად და ყოველმხრივ გამოავლენს თავის ნამდვილ არსს საზოგადოებაში ყოველი ადამიანი, მით უფრო თავისუფალი იქნება ეს საზოგადოება გაუცხოებისაგან, მისი ფორმებისაგან. აქ ისიცაა ხაზგასმული, რომ ადამიანური არსის გამოვლენის ყოველსადაც გამოხატავს გაუცხოების ლიკვიდაციის დონეს. ყოველივე აღნიშნულს, საბოლოო ჯამში, განაპირობებს საწარმო-მატერიალური საფუძვლების შესაბამისი მდგომარეობა.

შრომის გაუცხოების დაძლევის პრობლემას ი. კონი ყოფს სამ ასპექტად. პირველი: შრომის ობიექტური ხასიათი; ის თუ რა შესაძლებლობებს წარმოადგენს იგი მშრომელი ადამიანის ინდივიდუალობის განვითარებისათვის. მეორე: ადამიანის დამოკიდებულება შრომასთან, რომელიც თავის მხრივ ემყარება როგორც შრომის ხასიათს, ასევე პიროვნების ღირებულებითი ორიენტაციების.

ერთობლიობას. მესამე: შრომის მნიშვნელობა; პიროვნების ფსიქოლოგიურ სტრუქტურაში შრომითი როლების დიდი ხვედრითი წონა [8, გვ. 296]. ი. კონის აზრით, სამივე ასპექტში სოციალისტური შრომა თვისობრივად განსხვავდება იმ შრომისაგან, რომელსაც ადგილი აქვს კაპიტალიზმის დროს. კერძო საკუთრების მოსპობამ — აგრძელებს ი. კონი — ბოლო მოუღო მუშის გაუცხოებას წარმოების საშუალებებისაგან, სამუშაო ძალას მოცილდა საქონლის მნიშვნელობა. ეს ცვლილებები გავლენას ახდენენ ადამიანების დამოკიდებულებაზე შრომასთან. შრომის მიმართ ახლებური დამოკიდებულების მაჩვენებელია მშრომელთა აქტივობის ზრდა, მათი ზრუნვა წარმოების ინტერესებისათვის, რაციონალიზატორული საქმიანობა, მასობრივი ტექნიკური შემოქმედება [8, გვ. 297].

ი. კონი მართებულად მიაჩნებდა რა შრომის გაუცხოების ლიკვიდაციის იბრითად მიზეზზე — კერძო საკუთრების მოსპობაზე — ამასთან, უყურადღებოდ ტოვებს შრომის გაუცხოების არსს და ყურადღებას ამახვილებს მხოლოდ ამ არსის გამოვლენის ფორმებზე. როდესაც შრომა ავლენს თავის არსს, როცა ის წარმოადგენს იმას, რაც უნდა იყოს, მაშინ მისი ობიექტური ხასიათი და ასევე ადამიანების დამოკიდებულება მისადმი იქნება ისეთი, როგორც მისი ნამდვილ არსს შეესაბამება. ხოლო, როდესაც კერძო საკუთრების პირობებში მახინჯდება მისი ბუნება და იმის გამო, რომ წარმოების საშუალებები ეკუთვნის სხვას, საზოგადოების უმცირესობას, თითქოს შრომაც მათ, ექსპლოატატორებს ეკუთვნის. ეს კი შრომის ნამდვილ არსს, იმას რომ შრომის შედეგი ყველას უნდა ეკუთვნოდეს, ცვლის ცრუ არსით, თითქოს ეს შედეგი მხოლოდ კერძო საკუთრების მფლობელებს ეკუთვნის. საზოგადოებრივი საკუთრება გამოავლენს შრომის ნამდვილ არსს, ნამდვილ ბუნებას და მას უბრუნებს მთელ საზოგადოებას, მშრომელებს.

ი. დავიდოვი სამართლიანად მიუთითებს, რომ პრობლემის არსი მდგომარეობს ფაქტად შრომის „არსის“ შეცვლაში (აქ იგულისხმება მოჩვენებითი არსის შეცვლა ნამდვილით). ეს ანტაგონისტური წყობის დროს [6, გვ. 41]. გაუცხოებისადმი მარქსისეული მიდგომა — აგრძელებს ი. დავიდოვი — განსხვავებით ტრადიციული აბსტრაქტული გაგებისაგან, მდგომარეობს იმაში, რომ კ. მარქსი აფიქსირებს გაუცხოებას როგორც პოლიტიკურ-ეკონომიკურ ფაქტს, როგორც შრომის გაუცხოებას [6, გვ. 42]. მაგრამ, ი. დავიდოვს ავიწყდება, რომ ამით იწყებს კ. მარქსი და სრულდაც არ შემოფარგლავს გაუცხოებას შრომის გაუცხოებით, არამედ მასში ეძებს, და აფიქსირებს კიდევ, გაუცხოების როგორც საერთო მოვლენის საფუძველს.

„1844 წლის ეკონომიკურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებში“ კ. მარქსი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ გაუცხოება გამოვლინდება არა მხოლოდ საბოლოო შედეგში, არამედ თავად წარმოების აქტში, თავად წარმოებით საქმიანობაში. განა დაუპირისპირდებოდა მუშა თავისი საქმიანობის პროდუქტს, როგორც რაღაც უცხო რაიმეს, თუ ის არ იქნებოდა გაუცხოებული თავის თავთან თავად წარმოების აქტში? პროდუქტი მხოლოდ საქმიანობის, წარმოების შედეგია. აქედან, დასკვნის კ. მარქსი, როდესაც შრომის პროდუქტი გაუცხოებულია, მაშინ თავად წარმოებაში საქმიანობაა გაუცხოებული [4, გვ. 90]. მაინც რაში მდგომარეობს შრომის გაუცხოება? — სვამს კითხვას კ. მარქსი და იქვე უპასუხებს — უპირველესად იმაში, რომ შრომა მუშისათვის წარმოადგენს რაღაც გარეგანს, რომელიც არ გამოხატავს მის არსს, რომ იგი თავის შრომაში არ

ამკვიდრებს საკუთარ არსებას, არამედ უარყოფს... ამიტომ, მშრომელები მხოლოდ შრომის გარეთ გრძნობენ საკუთარ არსებას [4, გვ. 90]. ადამიანი არის ცნობიერი არსება, თავისი საკუთარი ცხოვრება წარმოადგენს მისთვის საგანს მხოლოდ იმისათვის, რომ ის არის გვარეობითი არსება. მხოლოდ ამის ძალით ითვლება მისი საქმიანობა თავისუფალ საქმიანობად [4, გვ. 92]. გაუცხოებული შრომა — განაგრძობს კ. მარქსი — შემოაბრუნებს ამ ურთიერთობას ისე რომ, ადამიანი თავის ცხოვრებასა და საქმიანობას, თავის არსს გადააქცევს მხოლოდ და მხოლოდ საშუალებად საკუთარი არსებობის შენარჩუნებისათვის [4, გვ. 92]. ამრიგად, გაუცხოებული შრომა ართმევს რა ადამიანს წარმოების საგანს, ასევე ართმევს მას გვარეობით მნიშვნელობას, აგრეთვე თავისუფალი საქმიანობა დაყავს უბრალო საშუალების დონემდე. ადამიანის ცხოვრებას აქცევს საშუალებად მისი ფიზიკური არსებობისათვის [4, გვ. 93], ასე რომ, დასაკენის კ. მარქსი, შრომის გაუცხოებას მივყავართ შემდეგ შედეგებამდე: ადამიანის გვარეობითი არსი გადაიქცევა მისთვის უცხო არსად, მისი არსებობის დაცვის საშუალებად; ადამიანი გაუცხოვდება ადამიანისაგან. როდესაც ადამიანი უპირისპირდება თავის თავს, მაშინ მას უპირისპირდება სხვა ადამიანი. ის რომ, ადამიანისაგან გაუცხოებულია მისივე გვარეობითი არსი, ნიშნავს იმას, რომ ერთი ადამიანი გაუცხოებულია მეორისაგან და თითოეული მათგანი გაუცხოებულია არსისაგან [4, გვ. 94]. ამის შემდეგ კ. მარქსი აღნიშნავს, რომ გაუცხოების ეკონომიკური ფაქტის შემდეგ საჭიროა განხილვა იმისა, თუ როგორ წარმოდგება იგი რეალურ სინამდვილეში, საზოგადოებაში საერთოდ, მის ყველა მხარეში [4, გვ. 94].

ზოგიერთის შეხედულებით, გაუცხოება გვევლინება სხვადასხვა სფეროებში არსებული გაუცხოებების ერთიანობად [10 გვ. 50]. საკითხისადმი ასეთი მიდგომა გვაიძულებს გაუცხოების ერთიანი მოვლენა დავყოთ გარკვეულ სფეროებისა და დაწესებულებების მიხედვით. სინამდვილეში კი, გაუცხოების ერთიანი ფენომენი შედგება გარკვეული ნაწილებისაგან და ისინი საზოგადოების ყველა სფეროში ვლინდებიან. მაგალითად, ადამიანისაგან ადამიანის გაუცხოებას განა არა აქვს ადგილი მატერიალური წარმოების სფეროში? ანდა, შრომის პროდუქტის გაუცხოებას, შრომის გაუცხოებას განა არ შეიძლება ჰქონდეს ადგილი სულიერ სფეროში? კ. მარქსი რომ შრომის გაუცხოებას იხილავს მატერიალური წარმოების სფეროში, ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ გაუცხოება გარკვეული სფეროების მიხედვით დავყოთ, არამედ იმას, რომ შრომის გაუცხოება როგორც საერთოდ გაუცხოების საფუძველი უშუალოდ გამომდინარეობს მატერიალური წარმოებიდან, მატერიალური წარმოების გარკვეული წესიდან, რადგანაც ეს უკანასკნელი, საბოლოო ანგარიშით, მთელი საზოგადოების, მისი განვითარების განმსაზღვრელია. შრომის გაუცხოება, ისევე როგორც საერთოდ გაუცხოება, რომელიმე სფეროთი არ იფარგლება, თუმცა, შრომის გაუცხოება ყველაზე მკვეთრად, მკაფიოდ სწორედ მატერიალური წარმოების სფეროში გამოვლინდება.

ჰეგელისაგან განსხვავებით, მარქსი შრომაში ვულისხმობს არა მხოლოდ აბსტრაქტულ შრომას, არამედ მწარმოებლურ შრომას, რომლის წყალობითაც იქმნება მატერიალური დოვლათი. აგრეთვე, მარქსი ხედავს არა მარტო დადებით, არამედ უარყოფით მხარეს შრომისას, რომელიც ხელს უშლის ადამიანური არსის გამოვლენას შრომაში. მაგრამ ეს მაშინ, როდესაც თავად შრომა ვერ გამოავლენს თავის არსს. ხოლო, როდესაც შრომა თავის ნამდვილ ბუნებას ამ-



ელაენებს, მაშინ მიიჩნევა იგი ჭეშმარიტ შრომად, რომელიც ხელს უწყობს ადამიანური არსის გამოვლენას.

შრომის გაუცხოების ანალიზი ადასტურებს იმას, რომ გაუცხოებად უნდა ჩაითვალოს ისეთი მდგომარეობა, როდესაც მოვლენა ვერ ავლენს თავის ნამდვილ არსს და ამ არსის მნიშვნელობა იცვლება, ხდება „მეორეხარისხოვანის“ მიღწევის და დადგენის საშუალება, მაშინ როცა პირიქით, ეს „მეორეხარისხოვანი“ უნდა იყოს მისი მიღწევისა და დადგენის საშუალება, არსებობაში მისივე დამტკიცების პირობა.

გაუცხოება დაძლეულია მაშინ, როდესაც მოვლენა შეიცნობს თავის ჭეშმარიტ არსს და იმოქმედებს ამ არსის დადგენისათვის და დამტკიცებისათვის საზოგადოებაში. ამის საფუძველი კი, შრომის გაუცხოების დაძლევაში მდგომარეობს. ხოლო, თავად შრომის გაუცხოების დაძლევა მატერიალურ წარმოებასთან არის დაკავშირებული, მატერიალური წარმოების მოცემულ წესთან, წარმოების საშუალებებთან დამოკიდებულებასთან. კერძოდ კი, წარმოების საშუალებებზე საზოგადოებრივ საკუთრებასთან.

საწარმო-მატერიალური საფუძვლების შემდგომ წინსვლასთან და განვითარებასთან ერთად თანდათანობით ვითარდება და სრულყოფილი ხდება პიროვნების თავისუფლება, საერთოდ საზოგადოების თავისუფლებასთან კვლადაკვალ. მაგრამ, თავის მხრივ, საზოგადოებისა და პიროვნების თავისუფლება უდიდეს უკუზემოქმედებას ახდენენ მატერიალურ წარმოებაზე, მატერიალურ საფუძვლებზე, ამ უკანასკნელთა წინსვლაზე. ამ კონტექსტში, პიროვნების თავისუფლების საკითხი უკავშირდება ღირებულების უმნიშვნელოვანეს პრობლემას. აქ განსაკუთრებით წამოიწევა წინა პლანზე თავისუფლება-რეზულტატის კატეგორია, რომელშიც განხორციელდება თავისუფლება-მიზანი. თავისუფლება-რეზულტატი, თავისუფლება რაღაცისათვის, ანუ ის, რაც თავისუფლებით შეიქმნება, წარმოადგება იმის ნათელ კრიტერიუმად, თუ რა ღონის თავისუფლებას ჰქონდა ადგილი სინამდვილეში.

3. Ф. ГАГНИДЗЕ

ОТЧУЖДЕНИЕ И МАТЕРИАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ СВОБОДЫ ЛИЧНОСТИ

Резюме

В статье даётся анализ одной из важнейших проблем философии — проблемы отчуждения и её отношения к вопросу о свободе личности.

В марксистской философии свобода личности представляется как выявление действительной природы личности и подразумевает свободу каждого. Она определяется соответственными производственно-экономическими, материальными основами, определённое положение которых обуславливает соответствующий уровень и характер свободы личности.

Человек является отчуждённым тогда, когда его сущность заменяется недействительной сущностью и когда он является тем, чем он не должен быть.

В марксистской философии проблема отчуждения связана с экономическими основами общества, с материальным производством. Основой ликвидации отчуждения выступает социалистическое материальное про-

იზოდство. Первым шагом в этом направлении является упразднение частной собственности на средства производства и установление общественной собственности.

ლიტერატურა

1. მარქსი კ. ენგელსი ფ. რჩეული ნაწერები, ტ. I.
2. ენგელსი ფ. ანტი-დიურინგი, თბილისი, 1952.
3. ბრეგაძე ა. აღამიანის რაობის მარქსისტული გაგებისათვის (გაუცხოება და ვასაგნება). თბილისი, „მეცნიერება“, 1979.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42.
5. Воронцов Н. Марксистская теория отчуждения и свобода личности. Вестник Ярославского университета, выпуск 15. Ярославль, 1975.
6. Давидов Ю. Н. Труд и свобода. М., 1962.
7. Какабадзе З. Человек как философская проблема. Тбилиси, 1970.
8. Кон И. Социология личности. М., 1967.
9. Сев Л. Марксизм и теория личности. М., 1972.
10. Павлючков Е. И. Свобода личности в сфере производственно-трудовой деятельности при социализме, дис. канд. филос. наук. Ярославль, 1977.
11. Смирнов Г. Л. Советский человек (формирование социалистического типа личности), М., 1980.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.

რეულ ლიბრამი

სამართლიანობის ცნება პლატონისა და არისტოტელის
მომხრებში

თანამედროვე მარქსისტულ ეთიკურ ლიტერატურაში შეიმჩნევა გაზრდილი ინტერესი თეორიულ-მეთოდოლოგიური გამოკვლევებისა და ძირითადი კატეგორიების ფუნდამენტური მონოგრაფიული დამუშავებისადმი. უკანასკნელ წლებში როგორც ქართულ, ისე რუსულ ენებზე გამოქვეყნდა ნაშრომები ისეთი ძირითადი ეთიკური ცნებების შესახებ, როგორცაა სიკეთე და ბოროტება, სიცოცხლის აზრი, ბედნიერება, მოვალეობა, თავისუფლება, სინდესი, ღირსება და სხვა. ამ პრობლემების მონოგრაფიული დამუშავება მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს ეთიკური აზროვნების პროფესიული დონის შემდგომ ამაღლებასა და განვითარებაზე, ეთიკის საუნივერსიტეტო სახელმძღვანელოების შემდგომი დახვეწისა და სრულქმნის პროცესზე.

სამწუხაროდ, ჩვენს ლიტერატურაში შედარებით ნაკლები ყურადღება ექცევა ისეთი კატეგორიების კვლევის საქმეს, როგორცაა სამართლიანობა, მაშინ როცა იდეოლოგიური ბრძოლის თანამედროვე ეტაპზე — ანტიკომუნისტური და ანტისოვეტიზმის გაზრდილი აქტიურობის პირობებში — განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება მარქსიზმის ჰუმანისტური ბუნების ჩვენებასა და სამართლიანობის ცნების მარქსისტული გაგების პროგრესულობის დასაბუთებას. ეს მით უფრო აუცილებელია, რომ თანამედროვე ბურჟუაზიულ ეთიკურ აზროვნებაში დიდი ყურადღება ექცევა სამართლიანობის ცნებას და ყოველი ცოტად თუ ბევრად მნიშვნელოვანი გამოკვლევა ახალ სიტყვად და იდეოლოგიურ წარმატებად საღდება. საკმარისია დავასახელოთ ამერიკელი ფილოსოფოსის ჯონ როუსის 1971 წელს გამოქვეყნებული წიგნის „სამართლიანობის თეორიის“ გაზრდილი ამტყდარი აეიოტაეი [10].

მარქსისტული ეთიკური აზროვნება, როგორც ცნობილია, კანონიერი მემკვიდრეა ყოველივე იმ რაციონალურისა და პროგრესულისა, რაც კი დაგროვილა ეთიკის მეცნიერების მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის მანძილზე. ეს ზოგადი დებულება ძალაშია ყოველი ეთიკური კატეგორიისა და მათ შორის სამართლიანობის მიმართ. რომ ვიცოდეთ მარქსიზმის ღვაწლი სამართლიანობის ცნების ახლებურ გაგებაში, საჭიროა ამ ცნების ისტორიული გენეზისის გათვალისწინება.

ცალკეული აზრები სამართლიანობისა და უსამართლობის შესახებ ცნობილი იყო ჯერ კიდევ ძველი აღმოსავლეთის ფილოსოფიურ მოძღვრებებში, მაგრამ სისტემატური მეცნიერული რეფლექსიის საგნად ეს ცნება გადაიქცა ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში, კერძოდ პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებაში.

პლატონისეული დიალოგებიდან, რომლებშიაც სამართლიანობის პრობლემაზეა მსჯელობა, აღსანიშნავია სოკრატული პერიოდის დიალოგები: „კრიტონი“ და „პროტაგორა“, ხოლო მომწიფებულო პერიოდის პლატონი კი სამართლიანობის საკითხს ეხება დიალოგებში: „გორგია“, „ფედონი“ და „სახელმწიფო“. ზემოთ ჩამოთვლილ დიალოგებში მთავარ მოქმედ პირად სო-

კრატეა გამოყვანილი და პლატონი სოკრატეს ენით ეკამათება ცნობილ სოფისტებს.

ფილოსოფიის ისტორიკოსთა უმრავლესობის აზრით, მართალია, პლატონის დიალოგების მიხედვით სოკრატესა და პლატონის ნააზრევს შორის მკაცრი საზღვრის გაკლება შეუძლებელია, მაგრამ სამართლიანობის გაგების საკითხში მათი შეხედულებების რამდენადმე გამოიკვანა მაინც შესაძლებელია.

პლატონის აზრით, სამართლიანობა ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სათნოებათაგანია. იგი ყველგან და ყოველთვის ერთსულოვნების, მეგობრობისა და ყოველივე სიკეთის საფუძველი და მამოძრავებელია, ხოლო უსამართლობა კი, სადაც არ უნდა იყოს იგი, სახელმწიფოში, ტომში, ჯარში თუ პიროვნებაში, ყოველთვის განხეთქილებისა და შურის მომტანია. იგი შეუძლებელს ხდის მოქმედებას. როგორც პლატონი ამბობს, ადამიანები აბსოლუტურად ცუდები და უსამართლოები რომ ყოფილიყვნენ, ვერ შეძლებდნენ მოქმედებასა და ურთიერთობას და თუკი ისინი მაინც მოქმედებენ, ეს იმიტომ, რომ მათში რაღაც მაინც არის სამართლიანი, რომელიც მათ ხელს უშლის ბოლომდე გაეთიშონ ერთმანეთს.

პლატონის აზრით, სოფისტებს ურთიერთგათიშულად და ერთმანეთის საწინააღმდეგოდ ჰქონდათ წარმოდგენილი საზოგადოებრივი და ბუნებრივი სამართლიანობა. დიალოგში „გორგია“ სოფისტი კალიკლე ანვითარებს აზრს იმის შესახებ, რომ საზოგადოებრივ კანონებს თავიანთ სასარგებლოდ იგონებენ სუსტი ადამიანები, რომლებიც აყალიბებენ ქებისა და ვაკიცხვის კანონებს და ამით ცდილობენ გარკვეულ ჩარჩოებში მოაქციონ თავისზე ძლიერები. სუსტები ამტკიცებენ, რომ იყო სხვაზე აღმატებული სასირცხვილოა და სწორედ ამაში მდგომარეობს, მათი აზრით, უსამართლობაც. თვითონ ისინი კი თავიანთი სიმდაბლის გამო კმაყოფილები არიან ყველას თანასწორობით, ხოლო ბუნებრივ სამართლიანობასთან საქმე გვაქვს მაშინ, როცა უკეთესი ცუდზე და ძლიერი სუსტზე მალაა. პლატონი კი სოკრატეს ენით არწმუნებს სოფისტ კალიკლეს იმაში, რომ „სასირცხვილოა არა მარტო ჩვეულებითა და კანონებით აკეთო უსამართლობა, არამედ ბუნებრივადაც. სამართლიანობა — ეს თანასწორობის დაცვაა, როგორც ადამიანური კანონებით მოქმედების შემთხვევაში, ისე ბუნებრივი კანონების თანახმად მოქმედების დროს“ [8, გვ. 341].

პლატონი სასტიკად აკრიტიკებს სოფისტ თრაზიმახეს აზრს, რომლის მიხედვითაც სამართლიანია ის მოქმედება, რომელიც ძლიერისათვის არის სასარგებლო. პლატონის აზრით, სამართლიანი არ იქნება ის ადამიანი, ვისაც სხვა ადამიანების ბედზე ეკითხება, მაგრამ იგი სხვათა ინტერესებს არაფრად აგდებს და მარტო თავის სარგებლობაზე ფიქრობს. პლატონის აზრით, არ შეიძლება სამართლიანობად იმის მიჩნევა, რომ ყველას მიეცეს ყოველთვის ის, რაც მას ეკუთვნის; არ არის სამართლიანობა არც ის, რომ მეგობარსა და ახლობელს მხოლოდ კეთილი საქმეები უკეთო, ხოლო მტერს კი მხოლოდ ბოროტი.

პლატონის მიხედვით, სამართლიანობის დარღვევა ყოველად დაუშვებელია. არასამართლიანი ქმედება ბოროტება და სირცხვილია ყველასაგან და ყველა ვითარებაში. პლატონი სოკრატეს მოწაფე იყო და სოფისტების ეპოქაში მოღვაწეობდა, ამიტომ მან ძალზე კარგად იცოდა, რომ იმდროინდელი საზოგადოების უმრავლესობა ზემოთ აღნიშნულ აზრს არ გაიზიარებდა, მაგ-



რამ მას სოკრატესთან ერთად სწამდა თავიანთი პოზიციის ქეშმარიტება და ამიტომ სხვებსაც მოუწოდებდა, რომ ბრბოს აზრი არ გაეზიარებინათ. „ჩვენ იმაზე კი არ უნდა ვიზრუნოთ იმდენად, თუ რას იტყვის ჩვენზე უმრავლესობა, — ეუბნება დიאלოგ „კრიტონის“ მთავარი მოქმედი პირი — სოკრატე კრიტონს, — არამედ იმაზე, თუ რას იტყვის ჩვენზე ადამიანი, რომელსაც ესმის რა არის სამართლიანი და რა უსამართლო, — მხოლოდ ეს და კიდევ ქეშმარიტება“ [8, გვ. 121]. პლატონი, სოკრატეს მსგავსად, იმ უმრავლესობის საწინააღმდეგოდ, რომლებიც იყვნენ ტრადიციული ეთიკური ნორმების დამცველები, ატარებს იმ აზრს, რომ ბოროტებაზე არ უნდა უპასუხო ბოროტებით და რომ ბოროტება უმჯობესია მოითმინო და საკუთარ თავზე განიცადო, ვიდრე სხვას მიაყენო, რადგან უსამართლო ადამიანი არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება იყოს ბედნიერი და იგი უფრო უბედური იქნება მაშინ, თუ ჩადენილ უსამართლობაზე პასუხისმგებლობიდან თავის დაძვრენას შეეცდება და გადარჩება დაუსჯელი. ადამიანებმა უნდა იცოდნენ, რომ უსამართლოდ მოქცევა ყველაზე მეტი ბოროტებაა და თუ ისინი მანც მოიქცევიან უსამართლოდ, მაშინ როგორც დაავადებულმა ექიმისაყენ, ისე მათ სამართლისაყენ უნდა იჩქარონ, რათა დამსახურებისამებრ შესაბამისად სასჯელი მიიღონ. „შენ ამტკიცებდი, — ეუბნება დიალოგ „გორგიაში“ სოკრატე პოლს, — რომ არქელაოსი ბედნიერია, თუმცა იგი ჩადის უდიდეს უსამართლობას და ამასთანავე იგი რჩება დაუსჯელი, მე კი გეუბნები, რომ, პირიქით, იქნება იგი არქელაოსი თუ სხვა ვინმე, რომელიც იმოქმედებს უსამართლოდ და სასჯელს არ მოიხდის, იგი იქნება ყველაზე უბედური ადამიანი, და რომ ყველა შემთხვევაში ვინც უსამართლოდ იქცევა, უბედურია იმაზე, ვინც მას ითმენს და ვინც დაუსჯელად დარჩება, იგი უფრო უბედურია იმაზე, ვინც მოიხდის თავის სასჯელს“ [8, გვ. 303].

როგორც სოკრატეს, ასევე პლატონის აზრით, ადამიანები უსამართლობას თავისი ნებით არ ჩადიან, ისინი უსამართლონი უნებლიედ ხდებიან, ხოლო იმისათვის, რომ უსამართლობისაგან თავი შეიკავო, რაღაც ძალა ან ხელოვნება საჭირო, უნდა იყო ან ტირანი, ან სახელმწიფოში არსებული წესწყობილების მომხრე და ბავშვობიდანვე იზრდებოდე დაწესებული კანონების შესაბამისად. ასეთ ადამიანს აღარ გაუჭირდება სახელმწიფოში ცხოვრება, იგი მთელი გრძნობით დაემორჩილება ამ სახელმწიფოში არსებულ ნორმებს და „იქნება იმ ქალაქში ძლიერი“.

სოფისტების საწინააღმდეგოდ, როგორც სოკრატე, ისე პლატონი შეუძლებლად მიიჩნევენ იმ ხელოვნების შესწავლას, რომლის მეშვეობითაც ადამიანი განთავისუფლდება უსამართლობის გრძნობისაგან, რადგან, მათი აზრით, სიკეთე და სამართლიანობა თვით ადამიანის ბუნებიდან მომდინარეობს, ე. ი. ადამიანი უნდა დაიბადოს ასეთად. „სოფისტები, — სიბრძნის მასწავლებლები, რომლებიც თავიანთ თავს სიკეთის დამრიგებელს უწოდებენ, უაზროდ იქცევიან, რადგან ისინი ხშირად უჩივიან მოსწავლეებს, რომლებიც მათ უარს ეუბნებიან სწავლის საფასურის გადახდაზე. ეს ზომ უაზრობაა: შეუძლიათ თუ არა ადამიანებს, რომლებიც მათთან სწავლების პროცესში მასწავლებლების წყალობით ვახდენ პატიოსნები და სამართლიანები, ჩაიდინონ კიდევ უსამართლო ქცევები, რომლებიც მათ აღარ უნდა გააჩნდეთ?!“ [8, გვ. 355].



პლატონის მიხედვით, თუ ადამიანი თავის ცხოვრებას ხალხისა და ღმერთის წინაშე სამართლიანად გაატარებს, მას აღარაფერი აქვს საშიში სიკვდილის შემდეგაც, რადგან იგი უზრუნველყოფილი იქნება ევრეთწოდებულ „ნეტარების კუნძულზე“ მოხვედრით. პლატონი, სოკრატეს მსგავსად, მსჯელობს, რომ ადამიანი სიბერეში უფრო მეტად ფიქრობს იმქვეყნიურ ცხოვრებაზე და, შესაბამისად, უფრო მეტად ეუფლება შიში, რომ ამ ქვეყანაზე ჩადენილი უსამართლობისათვის იქ მოსთხოვენ პასუხს. უსამართლო ადამიანი სიბერეში ახლად გამოღვიძებულ და დამფრთხალ ბავშვსა ჰგავს, ხოლო პატიოსანი და სამართლიანი ადამიანი კი მუდამ მომიძმარი ელოდება სიკვდილს.

თავის წინამორბედებისაგან განსხვავებით, პლატონი თვლის, რომ ადამიანი სამართლიანად ჯილდოს ან რაიმეს გულისთვის კი არ უნდა იქცეოდეს, არამედ სამართლიანობა თვითონ თავისთავად არის ყველაზე მეტად ღირებული სულისათვის. „უსამართლო ადამიანები, მიუხედავად თავიანთი მოხერხებულობისა, მოქმედებენ როგორც ორმხრივ სირბილში შეჯიბრების მონაწილენი, რომლებიც ერთ მხარეს მირბიან კარგად, მთელი მონდომებით, ხოლო მეორე მხარეს მათ აღარ ჰყოფნით ძალა და დასასრულს ხდებიან სასაცილოები, სტოვებენ მოედანს თავჩაღუნულები და ცხვირჩამოშვებულები ყოველგვარი გვირგვინის გარეშე. ამასთანავე ნამდვილი მორბენლები კი მიზანს აღწევენ, იღებენ საჩუქრებს და ირთებიან გვირგვინებით“ [9, გვ. 445—446]. ამიტომ გონიერმა ადამიანმა მთელი თავისი ენერგია უნდა მიმართოს სულის გაკეთილშობილებისაკენ; უნდა იზრუნოს იმაზე, რომ ცხოვრება სამართლიანად გაატაროს, რათა ბედნიერად იგრძნოს თავი როგორც სიცოცხლეში, ისე სიკვდილის შემდეგ.

პლატონის მიხედვით, ადამიანის სულს აქვს სამი საწყისი: სულის გონიერი საწყისი, რომლის საშუალებითაც ადამიანი მსჯელობს; სულის არაგონიერი საწყისი, რომლის საშუალებითაც ადამიანს უყვარდება, განიცდის შიმშილს, წყურვილს და სხვა; და მრისხანე სული, რისგანაც ვართ ხოლმე გაბრაზებულნი. პლატონის აზრით, უსამართლობასთან საქმე გვაქვს მაშინ, როცა ეს სამი საწყისი განხეთქილებაში და შეუსაბამობაში არიან, როცა ერთი საწყისი ბატონდება მეორეზე, ხოლო სამართლიანობა კი ნიშნავს, როცა მის საწყისებში შეთანხმებულობა და ბუნებრივი მდგომარეობაა. ის ადამიანები, რომლებშიდაც სკარბობს უსამართლო და ბოროტი საწყისები, უნდა ეცადონ ემსახურონ პატიოსან ადამიანებს და იყვნენ მათ გარემოცვაში. მათ უპირველეს ყოვლისა, უნდა დააფასონ ის შემეცნება, რომელიც მათ სულს დააყენებს სამართლიანობის გზაზე. პლატონის იდეალური სახელმწიფოს სამართლებრივი და აღმზრდელი ფუნქციების არსს სწორედ ის შეადგენს, რომ მომავალი თაობა აღიზარდოს ისე, რომ მათში სკარბობდეს ღვთიური საწყისები და მოეხმაროს აღსაზრდელებს სამართლიან მოქალაქეებად ჩამოყალიბებაში. აღსაზრდელმა თავის დროზე უნდა გააკეთოს არჩევანი, უნდა შეძლოს აირჩიოს საშუალო გზა და მოერიდოს უკიდურესობებს.

პლატონის მიხედვით, სახელმწიფოს შექმნის მიზანი არის ერთიანობა და ეს ერთიანობაა სწორედ სამართლიანობა. პლატონის იდეალურ სახელმწიფოში არსებული 3 ფენიდან (მშრომელები, მემორები, მმართველები) ყველამ თავისი საქმე უნდა აკეთოს და ფენათა ერთმანეთში აღრევა, იშვიათი

გამონაკლისის გარდა, არ შეიძლება, რადგან ასეთი აღრევა უდიდესი ბოროტებაა და სახელმწიფოს სიკვდილს იწვევს. სამართლიანობა საზოგადოებაში მაშინ იარსებებს, თუ საზოგადოება ერთიანი იქნება. სახელმწიფოში არსებული ფენები შეთანხმებულად და ჰარმონიულად ითანამშრომლებენ, თუ საზოგადოების ყველა წევრი გააკეთებს იმას, რაც სახელმწიფოს სჭირდება და რისი ბუნებრივი მონაცემებიც მას აქვს. ადამიანის სულის სამი საწყისი სახელმწიფოში არსებულ სამ ფენას შეესაბამება. თუ თითოეული ნაწილი სულისა და საზოგადოებისა თავის დანიშნულებას პირნათლად ასრულებს, მაშინ სამართლიანობასთან გვაქვს საქმე და თუ არა, მაშინ კი უსამართლობასთან [3, გვ. 374].

სახელმწიფოს ხუთი ტიპიდან პლატონს საუკეთესოდ და სამართლიანად მმართველობის არისტოკრატიული ფორმა მიაჩნია, ხოლო დანარჩენებში — თეოკრატიულში, ოლიგარქიულში, დემოკრატიულში და, ბოლოს, ტირანულში თანმიმდევრულად მატულობს უსამართლობა.

ამგვარად, მართალია, პლატონს სამართლიანობის საფუძვლად თანასწორობა მიაჩნია, მაგრამ თანასწორობის პლატონისეული გაგება პრინციპულად განსხვავდება თანასწორობის თანამედროვე მარქსისტული გაგებისაგან. პლატონის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური თვალსაზრისიდან გამომდინარე, ადამიანებს შორის სამართლიანობის პრინციპი არ გულისხმობდა ყველას თანასწორობასა და ძმობას. პირიქით, სამართლიანობა, პლატონის მიხედვით, ეს არის მის მიერ დაყოფილი საზოგადოების უთანასწორობა, ელიტარულობა. როგორც მარქსი აღნიშნავს, პლატონის იდეალური სახელმწიფოს მოდელი წარმოადგენს „გვებუტური კასტური წყობის ათენურ იდეალიზაციას“ [4, გვ. 375].

პლატონი, როცა თანასწორობაზე და სამართლიანობაზე ლაპარაკობდა, მხედველობაში ჰყავდა სამი ფენის წარმომადგენლები, რომლებიც თავისუფალ მოქალაქეებს შეადგენდნენ, ხოლო იმ კატეგორიის ადამიანებზე, რომლებსაც ბედმა მონობა არგუნა, არ ვრცელდებოდა არავითარი უფლებები და, შესაბამისად, არც სამართლიანობის პრინციპი. მართალია, პლატონთან თავისუფალ მოქალაქეთა თანასწორობაზეა დაფუძნებული სამართლიანობა, მაგრამ სინამდვილეში, როგორც ლ. გრინბერგი და ა. ნოვიკოვი წერენ: „სამართლიანობა პლატონისათვის ეს არის სამ კლასს შორის უთანასწორობის თანმიმდევრული დამტკიცება“ [6, გვ. 13]. რადგან თითოეული კლასის წარმომადგენელს თითქმის არ შეუძლია მეორე კლასში გადასვლა, პლატონმა ყველას იმთავითვე მიუჩინა და მიუსაჯა ადგილი ცხოვრებაში, მისი აზრით, საზოგადოების სამართლიანად დაყოფის მთავარი პრინციპია „ყველას თავისი“ ანდა „კეისარს კეისრისა“.

ამრიგად, პლატონი სამართლიანობის გაგების საკითხში, თავის წინამორბედებისაგან (სოფისტები) განსხვავებით, გმობს მის ინდივიდუალისტურ-სუბიექტივისტურ გაგებას და ცდილობს სამართლიანობა წარმოადგინოს როგორც საერთო მოვლენა, ამტკიცებს მის საყოველთაობასა და მარადიულობას.

სამართლიანობის ცნების შემდგომი განვითარება მოცემულია არისტოტელეს შრომებში, რომელთაც სინთეზური სახითაა მოცემული მთელი ძველი ბერძნული სოციალურ-ფილოსოფიური აზროვნება.

სამართლიანობა, არისტოტელეს მიხედვით, უძირითადესი ცნებათაგანია, მის გარეშე არ შეიძლება იარსებოს ადამიანურმა ურთიერთობებმა, იგი არის

ს. ქ. სსრ კ. მარქსის
 ს. ბ. სხ. რესპუბ.
 ბ. ზლიოთაძე

ზნეობისა და სიკეთისქმედების საფუძველი. სამართლიანობა არის სრულყოფილი სიკეთე, „ხშირად იგი წარმოადგენს უბრწყინვალეს სიკეთისქმედებას, უფრო საოცარსა და ბრწყინვალეს, ვიდრე საღამოს ან დილის ვარსკვლავია და ამიტომაც ვამბობთ, რომ სამართლიანობაში მდგომარეობს ყოველგვარი სიკეთე“ [5, გვ. 84].

არისტოტელეს აზრით, სამართლიანობა საშუალოობაში და თანასწორობაში მდგომარეობს, იგი შუალედურ მდგომარეობას გულისხმობს. სამართლიანობა, არისტოტელეს მიხედვით, უპირველეს ყოვლისა, კანონთან შეთანხმებულობაში მდგომარეობს. სამართლიანია ყველა ის, ვინც კანონს იცავს. თუ კანონი სწორად არის შედგენილი, მაშინ მასში ნაგულისხმებია ყველა ის სიკეთე, რასაც ვერ ვიტყვივით ცუდად შედგენილ კანონზე.

ამგვარად, სამართლიანობის ცნება არისტოტელესათვის ნიშნავს როგორც შუალედურ თანაბარ მდგომარეობას, ისე კანონიერს. სამართლიანობა არის სიკეთისქმედება, როცა ადამიანი მოქმედებს გამიზნულად, თანასწორად და კანონიერად, ხოლო რაც შეეხება უსამართლობას, რომელიც აუცილებლად სამართლიანობასთან კავშირში უნდა იქნეს განხილული—უკიდურესობას წარმოადგენს, რომელიც სარგებლიანობის ან მავნებლობის არაპროპორციულად გაზრდასა და შემცირებაში მდგომარეობს. უსამართლობა ერთსა და იმავე დროს ზედმეტობაცაა და ნაკლებობაც. უსამართლო მოქმედებაში ნაკლებობაა იმის მხარეზე, ვინც განიცდის უსამართლობას, ხოლო ზედმეტობა კი იმის მხარეზე, ვინც უსამართლოდ იქცევა.

როგორც ლ. გრინბერგი და ა. ნოვიკოვი [6, გვ. 14]. აღნიშნავენ, არისტოტელეს დამსახურებას წარმოადგენს სამართლიანობის ფორმალური სტრუქტურის დამუშავება. ფილოსოფოსებიდან მან პირველად გამოჰყო სამართლიანობის ორი ფორმა — გამათანასწორებელი და გამანაწილებელი სამართლიანობა.

არისტოტელე სამართლიანობის ორ ფორმას შორის სხვაობას შემდეგნაირად აყალიბებს: გამანაწილებელი სამართლიანობა ეხება ყველა მოქალაქეს და იგი სიკეთეს ანაწილებს პროპორციულად. აღნიშნული სახის სამართლიანობის საწინააღმდეგოა უსამართლობა, რომელიც არაპროპორციულობაში მდგომარეობს. გამათანასწორებელი სამართლიანობაც თანასწორობაში მდგომარეობს, მაგრამ არა გეომეტრიული პროპორციით, არამედ არითმეტიკულით.

გამათანასწორებელი სამართლიანობა, არისტოტელეს აზრით, სარგებელსა და წაგებას შუაა, მაგალითად, რაიმეს სამართლიანად განაწილებისას მდგომარეობა უნდა გათანასწორდეს, უნდა წაერთვას იმ მხარეს მეტი, რომელიც შუალედურ ხაზზე გადაცილებულია და მიეცეს იმ მხარეს, რომელსაც ნაკლები აქვს, ხოლო რაც შეეხება გამანაწილებელ სამართლიანობას, აქ განაწილება ხდება ღირსების მიხედვით.

მარქსი აღფრთოვანებული იყო არისტოტელეს გამათანასწორებელი სამართლიანობის შესახებ მსჯელობით, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ არისტოტელე შეეხო ღირებულების სფეროს და გვიჩვენა, რომ ღირებულება განზომილებადია, რომ გაცვლა შეუძლებელი იქნებოდა თანაბრობისა და განზომილობითობის გარეშე. მან გამათანასწორებელი სამართლიანობის ანალიზის დროს გახსნა გაცვლის ექვივალენტური ფორმები. კ. მარქსი „კაპიტალში“ წერს: „არისტოტელეს გენიალობა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ სა-

ქონლის ღირებულების გამოსახატავად აღმოაჩინა თანასწორი დამოკიდებულება“ [4, გვ. 61].

ამგვარად, ყველაფერი ის, რაც ექვემდებარება გაცვლას, უნდა იყოს შესადარისები, შეჯერებულები და გათანასწორებულები, რადგანაც ადამიანთა ურთიერთობა შესაძლებელი ხდება მხოლოდ მაშინ, როცა დაცულია აღნიშნული თანაფარდობა.

თუ ბაზარში გაცვლისა და სამოქალაქო-სამართლებრივი გარიგების დროს წარმატებით მოქმედებს გამათანასწორებელი სამართლიანობა, არისტოტელეს მოძღვრების მიხედვით იგი უარყოფლია პოლიტიკის სფეროში, სადაც სამართლიანად ცხადდება გამანაწილებელი სამართლიანობა, რომლის მოქმედების დროსაც მოქალაქეები ყოველგვარ სიკეთეს და უფლებებს ღებულობენ არა თანასწორად, არამედ ღირსების მიხედვით, განსაზღვრული პროპორციით, როცა ერთი ღებულობს მეტს, მეორე კი ცოტას.

გამანაწილებელ სამართლიანობას საქმე აქვს არა რაოდენობრივ, არამედ თვისობრივ განსხვავებულობასთან. გამანაწილებელი სამართლიანობა მდგომარეობს ცალკეული ინდივიდის ღირსებათა აღრიცხვაში და წყვეტს საკითხს არა მარტო გასანაწილებელ ობიექტებთან დამოკიდებულებაში, არამედ დიდ ყურადღებას აქცევს სუბიექტის თვისებებსაც.

არისტოტელეს აზრით, როგორც საგნები, ისე ადამიანები ერთმანეთთან სხვადასხვაგვარ მიმართებაში არიან. ერთ რაიემში თანასწორები ცდილობენ ყველაფერში გაუთანასწორდნენ ერთმანეთს. მათ აბსოლუტური თანასწორობის პრეტენზია აქვთ, ხოლო ერთ რაიმეში უთანასწორობები კი ყველაფერში უთანასწორობის პრეტენზიას აცხადებენ. ადამიანებს შორის უთანხმოება წარმოიშობა მაშინ, როცა თანასწორი ადამიანები ფლობენ არათანაბარ სიმდიდრეს, ანდა როცა არათანასწორთ გააჩნიათ თანაბარი. არისტოტელეს მიხედვით, ყველა თანახმაა, რომ გამათანასწორებელი სამართლიანობა ღირსების პრინციპით ხელშეწყობდეს, მაგრამ ღირსების ზომას ყველა ვერ ხედავს ერთსა და იგივეში. მაგალითად, დემოკრატიის მომხრეები მას ხედავენ თავისუფლებაში, ოლიგარქიისა — სიმდიდრეში, ხოლო არისტოკრატიისა კი სიკეთისქმედებაში. ადამიანთა თვისობრივი განსხვავებულობის შესაბამისად უნდა იყვნენ ერთმანეთთან გასანაწილებელი საგნებიც. თუ ადამიანები არ არიან თანასწორნი, მაშინ მათ არ შეიძლება ჰქონდეთ თანასწორად.

მართებულად აღნიშნავს ს. კოჩეკიანი იმის შესახებ, რომ გამანაწილებელი სამართლიანობა მოწმობს ათენში კლასობრივი ურთიერთობის განვითარებას, რომელიც მთლიანად გამორიცხავს იმ თანაბრობას, რომელზედაც მსჯელობენ ადრეული პერიოდის მოაზროვნეები. „არისტოტელეს მოძღვრება გამანაწილებელ სამართლიანობაზე თეორიული გამართლებაა პოლიტიკური და ქონებრივი უთანაბრობისა“ [7, გვ. 128].

ამგვარად, არისტოტელე გამოჰყოფს სამართლიანობის ორ სხვადასხვა სფეროს, რომელიც მას თანაბრად სამართლიანად მიაჩნია და თავიანთ ადგილას და რომელსაც იგი იყენებს თავისი პოლიტიკური მსოფლმხედველობის გასამართლებლად.

არისტოტელე არჩევს სამართლიანობის სხვადასხვა სახეებს: ბუნებრივს და პირობითს, პოლიტიკურს და ეკონომიურს.

ბუნებრივი სამართლიანობა ეს ისეთი სამართალია, რომელსაც ყველგან და ყველასათვის ერთი და იგივე მნიშვნელობა აქვს და არ არის დამოკიდე-



ბული ადამიანთა მიერ აღიარებაზე და ცნობაზე. პირობითი სამართლიანობა კი არის ადამიანთა მიერ შეთანხმების გზით მიღებული, რომელთა მნიშვნელობა იცვლება დროის შესაბამისად. არისტოტელე გაცხოველებულ პოლემიკას აწარმოებს იმათ წინააღმდეგ, ვისთვისაც წარმოდგენები სამართლიანობაზე ცვალებადია და რომლებიც უარყოფენ ბუნებრივი სამართლიანობის ცნებას. მათი აზრით ის, რაც არსებობს ბუნებრივად, უცვლელია, „ცეცხლი წვავს საბერძნეთში ისევე, როგორც ირანში“, ხოლო სამართლიანობაზე წარმოდგენა კი ცვალებადია. არისტოტელეს აზრით, სამართლიანობის ცნება მხოლოდ რამდენადმეა ცვალებადი, ის რაც შეესაბამება ბუნებრივს, ისიც ექვემდებარება ცვალებადობას. მაგალითად, მარჯვენა ხელი ბუნებრივად ძლიერია მარცხენაზე, მაგრამ შეიძლება ზოგიერთ ადამიანს ორივე ხელი თანაბარი სიძლიერის აღმოაჩნდეს.

არისტოტელე ადამიანთა მიერ დაწესებულ კანონებთან და სამართალთან ერთად აღიარებს ბუნებრივ კანონებს და სამართალს, რომლებიც დაფუძნებული არიან საერთო სამართლიანობაზე, რომელსაც ყველგან და ყველასათვის თანაბარი მნიშვნელობა აქვს. ეს იგივეა, რაც ადამიანთა საერთო ყოფაცხოვრების საფუძველი, რომელიც ყველა ხალხისათვის ერთია.

როგორც ლ. გრინბერგი და ა. ნოვიკოვი [6, გვ. 15] წერენ, ბუნებრივი სამართლიანობის გაგებაში არისტოტელე ყველაზე მეტად ამყვანებს თავის კლასობრივ შეზღუდულობას, რადგან არისტოტელეს ბუნებრივად მიაჩნია საკუთრება, ომი ბარბაროსების წინააღმდეგ მონების ხელში ჩაგდების მიზნით. „მეგობრობა და სამართლიანობა, — წერს არისტოტელე, — შეუძლებელია უსულო საგნების მიმართ, ისევე როგორც ცხენებისა და ხარების მიმართ, ანდა მონების მიმართ, რადგანაც ის მონაა“ [5, გვ. 159]. ბუნებრივი ან მონის არაადამიანური მდგომარეობა.

რაც შეეხება პოლიტიკურ სამართლიანობას ანუ სამართალს, არისტოტელე მას განსაზღვრავს, როგორც პოლიტიკური სამართლიანობის ნორმას, მას ადგილი აქვს მხოლოდ თავისუფალ და თანასწორ ადამიანებში; ხოლო ისეთებს, რომლებიც უთანასწორონი არიან როგორც სოციალური, ისე ეკონომიური მდგომარეობით და არ არიან თავისუფალნი — არ შეიძლება ერთმანეთთან აკავშირებდეთ პოლიტიკური სამართლიანობა (სამართალი), რადგანაც პოლიტიკური სამართლიანობა გვხვდება იქ, სადაც კანონთან გვაქვს საქმე და საქმე ეხება თანასწორ ადამიანებს. ეკონომიური სამართლიანობის არსი, რომელიც განსხვავდება პოლიტიკური სამართლიანობისაგან, სწორედ იმაშია, რომ აქ საქმე ეხება შინაურ ვითარებას, როგორცაა, მაგალითად, ცოლშვილთან, მონებთან ურთიერთობა და სხვა.

არისტოტელე არჩევს სამართლიანობისა და სიმართლის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხს. მისი აზრით, „სამართლიანობისა და სიმართლის ცნებები ერთი გვარეობისანი არიან, მაგრამ ისინი მიიწევიან განსხვავებულ ერთმანეთისაგან. სიმართლე და სამართლიანობა ორივე კარგია, მაგრამ სიმართლე უკეთესია სამართლიანობაზე“ [5, გვ. 96]. სამართლიანობა, არისტოტელეს აზრით, თავისი განზოგადოებულობის ძალით შეიძლება შეიცავდეს შეცდომასაც და ამ შეცდომის გამოსწორებაში მდგომარეობს სწორედ სიმართლის ბუნება. არიან მოვლენები, რომლებიც სამართლიანობის კანონზომიერებას არ ექვემდებარებიან, და ისინი საჭიროებენ კერძო შემთხვევაში ცალკეული გამოვლინებისათვის სიმართლის დადგენას. ე. ი. სიმართლის

ცნებას სამართლიანობის კანონზომიერებაში შეაქვს შესწორება. ყოველგვარი კანონზომიერება არის საერთო მდგომარეობა, — წერს არისტოტელე — და ზოგიერთი ცალკეული, კერძო შემთხვევა შეიძლება არ მოთავსდეს საერთო კანონზომიერებაში, მაშინ მართებულად მოიქცევა ის, ვინც გაასწორებს იმ გაუთვალისწინებელ ნიუანსს, რომელიც უყურადღებოდ დატოვა კანონის შემდგენელმა და რომელსაც იგი დიდი სიამოვნებით შეასწორებდა, რომ შეენიშნა თავის დროზე.

ამგვარად, არისტოტელე სამართლიანობას სიმართლის იგივეობრივად თვლის, მაგრამ ამავე დროს სიმართლე მას გაგებული აქვს როგორც სამართლიანობის უმაღლესი საფეხური, როგორც განსაკუთრებული სახე, რომელიც მოწოდებულია კორექტირება გაუკეთოს საერთო ნორმას კერძო შემთხვევის გათვალისწინებით. თუ სამართლიანობის ერთი სახე ძირითადად ეხება და გამოხატავს სამოქალაქო და სისხლის სამართლის სფეროს, მეორე სახე გამოხატავს სახელმწიფო პოლიტიკურ ცხოვრების სფეროს: „სამართალი, ეს პოლიტიკური სამართლიანობაა, ეს არის სახელმწიფოში დამყარებული წასრივი“ ... „სამართლიანობა კი არის ის, რაც შეადგენს საერთო სარგებელს“ [5, გვ. 90].

არისტოტელეს მიერ ამგვარად წარმოდგენილი სამართლიანობის პრობლემა (სამართლიანობა ზოგადად და კერძო შემთხვევის სამართლად) გაბატონდა შემდგომი დროის ფილოსოფიურ აზროვნებაში და ამ აზრითაც ღრმა კვალი დატოვა შემდგომი დროის ეთიკურ აზროვნებაში.

საბოლოოდ, უნდა ითქვას, რომ, მართალია, არისტოტელე ილაშქრებს თავისი მასწავლებლის წინააღმდეგ, აკრიტიკებს მას ყველა ძირითად პუნქტში, მაგრამ როგორც ე. რადლოვი წერს, ზოგჯერ უმართებულოდ. არისტოტელე პლატონისაგან ბევრად არ განსხვავდება, ყოველ შემთხვევაში იმ აზრით მაინც, რომ ის ეთიკური პრობლემები და ცნებები, რომლის გადაწყვეტისაც ცდილობდა პლატონი, ხშირად არისტოტელესაც გადაუწყვეტელი და უპასუხო რჩება.

როგორც ცნობილია, არისტოტელე ბერძნული აზროვნების მწვერვალია და მისი მოძღვრება ანტიკური აზროვნების თავისებური სინთეზია. თავისი წინამორბედების მეცნიერულ ღვაწლს არისტოტელე შემდეგნაირად ახასიათებს: პითაგორა პირველი შეეცადა გამოეყვლია სიკეთე, მაგრამ უშედეგოდ, რადგანაც იგი შეეცადა როგორც სიკეთე, ისე სამართლიანობა აეხსნა რიტუებით; სოკრატე, რომელიც გაცილებით გვიან მოღვაწეობდა, უფრო დეტალურად შეეხო აღნიშნულ საკითხს, მაგრამ მაინც ვერ გაარკვია ბოლომდე სიკეთისა და სამართლიანობის არსება. მას უნდოდა საერთო და საყოველთაო სამართლიანობის ცნების არსებობა დამტკიცებინა ზნეობასთან და ცოდნასთან დაკავშირების გზით. სოკრატე უგულვებელყოფს სულის არაგონიერ ნაწილს. მისი აზრით, ყოველივე სიკეთე წარმოიქმნება გონებაში, სულის ინტელექტუალურ სფეროში; პლატონმა სამართლიანად გაჰყო სული ორ ნაწილად — გონიერად და არაგონიერად, და სიკეთე და სამართლიანობა ორივე ნაწილში შეიტანა. პლატონი შეეცადა პასუხი გაეცა სოფისტების მიერ დასმულ კითხვაზე სამართლიანობის შესახებ და მათ საწინააღმდეგოდ იგი უარყოფდა სამართლიანობის ყოველგვარ სუბიექტურ ინდივიდუალისტურ გაგებას და ამტკიცებდა მის საყოველთაობასა და მარადიულობას.

არისტოტელე კი არჩევს სამართლიანობის სხვადასხვა სახეებს. იგი უარყოფს როგორც სამართლიანობის სუბიექტურ — ინდივიდუალისტურ გაგებას, ასევე სამართლიანობის მარადიულობას და აბსოლუტურ უცვლელობას. არისტოტელე აღიარებს როგორც ადამიანთა მიერ შექმნილ, ასევე ბუნებრივ სამართლიანობას, რომელიც მას ადამიანის ბუნებიდან, ადამიანური ყოფა-ცხოვრების საფუძველიდან გამოჰყავს, რომელიც ყველა ხალხისათვის ერთი და იგივეა.

ამგვარად, არისტოტელე თავის წინამორბედებისაგან და, კერძოდ, პლატონისაგან განსხვავებით, მისთვის ჩვეული ღრმა ფსიქოლოგიური ანალიზით იხილავს როგორც სამართლიანობის ცნებას, ასევე სხვა ცნებებსა და კატეგორიებს და, იმდროინდელი ცოდნის დონის შესაბამისად, იძლევა მათ ზოგჯერ სრულ, ზოგჯერ კი ნაწილობრივ დახასიათებას. ეთიკის სფეროში არისტოტელეს მთავარ დამსახურებას სწორედ ის წარმოადგენს, რომ მან პლატონის ეთიკას მისცა უფრო დეტალური ფსიქოლოგიური დაფუძნება. მისმა აზროვნების სიღრმედმა დიდი ზეგავლენა იქონია შემდგომ მოაზროვნეებზე საერთოდ და სამართლიანობის გაგების საკითხში კერძოდ.

არისტოტელეს მიერ ჩამოყალიბებულმა სამართლიანობის ცნებამ მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური განიცადა რომაულ აზროვნებაში, სადაც სამართლიანობის ცვლილოფიური გაგება შეიცვალა იურისპრუდენციული გაგებით, სამართლიანობის ფილოსოფიური ენა — სამართლის ენით. აქედან მოყოლებული მთელს მარქსამდელ აზროვნებაში, სამართლიანობის ფილოსოფიურ გაგებასთან ერთად ეთიკაში მოდის სამართლიანობის ფილოსოფიურ-სამართლებრივი და სოციალურ-პოლიტიკური ასპექტები.

აზროვნების ისტორიაში ძნელად თუ მოიძებნება ისეთი მწყობრი ეთიკური და სოციალ-პოლიტიკური თვალსაზრისი სამართლიანობის გარკვევის საკითხში, როგორც მარქსიზმში, რომელმაც არა მარტო გამოააშკარავე კლასობრივ ანტაგონისტურ საზოგადოებაში ჭეშმარიტი სამართლიანობის შეუძლებლობა, არამედ ახსნა კიდევაც, რომ კერძო საკუთრების, კლასობრივი ანტაგონიზმის, სოციალური უთანასწორობის, ადამიანის მიერ ადამიანის ექსპლოატაციის მოსპობის გარეშე ნამდვილი სამართლიანობის მიღწევა და სამართლიანი საზოგადოების ჩამოყალიბება შეუძლებელია.

მარქსისტულ ეთიკაში დაძლეულია სამართლიანობის ფორმალურ-აბსტრაქტული, უტოპიური, ეოლუნტარისტული და არაისტორიული გაგება, რომლებიც მარქსამდელ აზროვნების ისტორიაში დომინირებდა.

მარქსიზმში, უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას აქცევს სამართლიანობის სოციალურ-ეკონომიურ მნიშვნელობას. ანალიზებს მას საზოგადოებრივ ეკონომიური ფორმაციების მიხედვით და აღნიშნავს, რომ ყველა ეკონომიურ ფორმაციას სამართლიანობის საკუთარი გაება შეესაბამება, რომლის შინაარსსაც მოცემული ეპოქის ეკონომიური ურთიერთობა წარმოადგენს.

სოციალისტურ საზოგადოებაში სამართლიანობის პრობლემის გადაწყვეტა დაკავშირებულია ისეთ სოციალურ-ეთიკურ კატეგორიის მარქსისტულ გაგებასთან, როგორიცაა თანასწორობა. კლასობრივი საზოგადოების ისტორიაში სოციალიზმი პირველად იძლევა სოციალური უთანასწორობისა და უსამართლობის მთავარი წყაროს მოსპობისა და სოციალისტური სამართლიანობის ძირითადი პრინციპის — „თვითეულისაგან შეძლების მიხედვით — თვითეულს შრომის მიხედვით“ დამკვიდრების საშუალებას. ამასთან დაკავ-



შირებით ვ. ი. ლენინი „სახელმწიფო და რევოლუციაში“ წერს, რომ სოციალიზმი სპობს მხოლოდ იმ მთავარ უსამართლობას, რომელიც გამოიხატება წარმოების საშუალებებისადმი კერძო საკუთრებაში. „მაშასადამე, კომუნიზმის პირველ ფაზას ჯერ კიდევ არ შეუძლია მოგვეცეს სამართლიანობა და თანასწორობა: განსხვავება სიმდიდრის მხრივ, — უსამართლო განსხვავება, რჩება, მაგრამ შეუძლებელი იქნება ადამიანის მიერ ადამიანის ექსპლოატაცია“ [2, გვ. 416]. რაც შეეხება სოციალიზმის პრინციპს — მოხმარების საგნების განაწილება შრომის მიხედვით და არა მოთხოვნილების მიხედვით — სრული სამართლიანობის მისაღწევად არ გამოდგება; ეს „ნაკლია“, ამბობს კ. მარქსი, რომლის თავიდან აცილება სოციალიზმის დროს შეუძლებელია.

რაც შეეხება კომუნისტურ საზოგადოებას, როცა მორალი განდება წამყვანი მარგველირებელი სისტემა, სამართლიანობამ, როგორც ადამიანთა შორის მატერიალური საშუალებებისა და პროდუქტების განაწილებაში თანასწორობის მასშტაბმა და საზომმა შეიძლება მნიშვნელობა დაკარგოს; მაგრამ სამართლიანობა, როგორც ეკონომიურ ურთიერთობათა მარგველირებელი, საერთოდ არსებობას გააგრძელებს ადამიანთა სულიერ სფეროში. როგორც კ. მარქსი 1868 წ. 11 ივნისის ლ. კუგელმანისადმი მიწერილ წერილში აღნიშნავს, „საზოგადოებრივი შრომის განაწილების აუცილებლობა განსაზღვრული პროპორციით არაფრით არ შეიძლება იყოს მოსპობილი საზოგადოებრივი წარმოების განსაზღვრული ფორმით; შეიცვლება მხოლოდ მისი გამოვლენის ფორმა“ [1, გვ. 558—559]. რა თქმა უნდა, სამართლიანობის შინაარსი კომუნიზმის დროს რამდენადმე შეიცვლება, რადგანაც შეიცვლება, საზოგადოებრივ-ეკონომიური ურთიერთობების არსებული ფორმა და მისი სფერო ძირითადად შემოისაზღვრება იმ ზნეობრივი ურთიერთობების რეგულირებით, რომელიც გაბატონდება კომუნისტურ საზოგადოებაში.

Р. Н. ГИБРАДЗЕ

ПОНЯТИЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ В УЧЕНИИ ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ

Резюме

1. На современном этапе идеологической борьбы особое внимание уделяется гуманистической сущности марксизма и доказательству прогрессивности марксистского понимания справедливости. Для того, чтобы лучше понять вклад марксизма в новое понимание справедливости, необходимо учесть исторический генезис этого понятия, которое стало предметом научной рефлексии уже в древнегреческой философии, в частности, в учении Платона и Аристотеля.

2. В противовес софистам Платон решительно отвергал все личное, индивидуальное в понятии справедливости, утверждая ее всеобщность, неизменность и необходимость. Платон особое место отводит справедливости как гармоническому соединению всех добродетелей. В основе справедливости по Платону лежит равноправие, которое не распространяется на всех. Справедливость для Платона — это последовательное проведение в жизнь равного положения свободных граждан. Что касается рабов, то на них справедливость не распространяется.

3. Дальнейшее развитие понятие справедливости получает в учении Аристотеля, который отрицает как субъективно-индивидуалистическое понимание справедливости, так и идею ее вечности и неизменности. Аристотелю принадлежит заслуга в разработке формальной структуры справедливости. Он первым из философов показал две формы ее существования: уравнивающую и распределяющую справедливость.

4. Несмотря на те позитивные моменты общечеловеческого характера в области анализа сущности справедливости, ее логики и структуры, учение Аристотеля о справедливости по своей социальной природе ограничено. Здесь в наибольшей мере обнаруживается его классовая замкнутость.

В марксистской этике преодолена абстрактность, утопичность и метафизичность в понимании справедливости, которое было характерно как для Платона и Аристотеля, так и для всей последующей домарксовской этической мысли. Только с марксистской позиции стало возможным объяснение истинной природы справедливости, которое дано в связи с понятием равноправия и в соответствии с общественно-экономическими формациями.

ლიბრაძის რეზიუმე

1. მარქსი კ., ენგელსი ფ. რჩეული ნაწ. ტ. 2.
2. ლენინი ვ. ი. რჩეული ნაწ. ტ. 2.
3. შერეტელი ს. ნაკვეთები ფილოსოფიის ისტორიიში, ტ. 1. 1973.
4. Маркс К. Капитал, т. I, М., 1983.
5. Аристотель, Этика, Спб., 1908.
6. Гринберг Л. Г. Новиков А. И. Критика современных буржуазных концепций справедливости, Л., 1977.
7. Кочекьян С. Ф. Учение Аристотеля о государстве и праве, М.—Л., 1947.
8. Платон. Соч. т. I, 1968.
9. Платон. Соч., т. III, 1971.
10. Rawes S. A theory of justice, Cambridge, 1971.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
 ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ბიოგრაფიული

ადამიანის როგორც შემეცნებადელი არსების პრობლემა

(მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიის მაგალითზე)

თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ძირითად მიმდინარეობებში თითქმის ტრადიციულად დამკვიდრებული ადამიანის ონტოლოგიური კვლევა. ეჭვი არ არის რომ ადამიანის კვლევის ასეთი იდეა თავისთავად მეტად ნაყოფიერია, ამიტომ ბუნებრივი იქნებოდა გვეფიქრა, რომ იგი თავის თავს ამართლებს ადამიანის შემეცნებითი უნარის კვლევაშიც. მაგრამ ონტოლოგიურ-ანთროპოლოგიურად ორიენტირებულმა მიმდინარეობებმა, განსაკუთრებით კი ექსისტენციალიზმმა, ადამიანის ონტოლოგიურ უნარებს შორის ადგილი არ დატოვა შემეცნებისათვის; შემეცნების ონტიური უნარის ადგილი დაიჭირა გაგების ონტოლოგიურმა უნარმა. მეორეს მხრივ კი, თანამედროვე ბურჟუაზიული მოაზროვნეები მიანიც არ გამორიცხავენ იმას, რომ ადამიანს გააჩნია ცნებით შემეცნებაზე უფრო ძირეული ე. წ. ონტოლოგიური შემეცნების უნარი.

საკითხის ამგვარი დაყენების სათავესთან დგას ნიკოლაი ჰარტმანი, რომელმაც შემეცნება განსაზღვრა როგორც არსისეული მიმართება. მაგრამ, როგორც ამას სამართლიანად შენიშნავს მ. ჰაიდეგერი, ნ. ჰარტმანს არ განუხორციელებია შემეცნების ის ძირეული რევიზია, რომელიც მოითხოვდა მის გაგებას არსისეულ მიმართებად, ამდენად, მისთვისაც უცხო დარჩა ჭეშმარიტი ფენომოლოგიური ონტოლოგია, რომელიც ძირეულად ვანსხვადდება ტრადიციული ონტოლოგიისაგან [12,258]. შემეცნების პრობლემა ჰაიდეგერთან ჩაფუძნებულია საერთოდ ონტოლოგიის უფრო ძირეულ პრობლემაში. ჰაიდეგერისათვის ასეთ ონტოლოგიას წარმოადგენს ის, რომელიც მეტაფიზიკის ფუნდამენტად იღებს ადამიანის სასრულობას; მას ამიტომ ფუნდამენტური ონტოლოგია ეწოდება, [10,209]. თუ ფუნდამენტურ ონტოლოგიას მხოლოდ ადამიანის პრობლემის პორიზონტში განვიხილავთ, მას შეიძლება ეწოდოს ანთროპოლოგიური ონტოლოგიაც. ანდა „რამდენადაც ჰაიდეგერი ადამიანის არსს ხედავს ეგზისტენციაში, მის მიმართულებას შეიძლება ეწოდოს „ეგზისტენციალური ანთროპოლოგია“ [1,67].

ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში დგას არა ცნებითი, ონტიური შემეცნების პრობლემა, არამედ შემეცნების ანთროპოლოგიურ-ონტოლოგიური პრობლემა. შესაბამისად, ფუნდამენტური ონტოლოგიის თვალსაწიერში შემოდის ადამიანი, რომელიც ეგზისტირებს არა ონტიური, არამედ ონტოლოგიური შემეცნების მოდუსში. თუ ჰაიდეგერისათვის შემეცნება არ არის ძირეულად ეგზისტენციალური ფენომენი, მაშინ ეგზისტენციალ-ანთროპოლოგიური შემეცნება მასთან გამოდის როგორც ადამიანის სამყარო-ში-ყოფნის ძირეული ფორმა. ჩანს, რომ შემეცნების ძირეული რევიზია არ კმაყოფილდება მისი განმარტებით არსისეულ მიმართებად, არამედ მან მოითხოვა შემეცნების გაგება ადამიანის სამყარო-ში-ყოფნის მოდუსად, უდავოა, რომ

ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში დგას ეგზისტენციალური შემეცნებისა და ეგზისტენციალურად შემეცნებლის პრობლემა. მაგრამ შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ შემეცნების „ძირულ რევიზიაში“ ჰაიდეგერი, ძირითადად, მხოლოდ შემეცნების გაგებას გულისხმობს ეგზისტენციალად. შემეცნების პრობლემის რევიზია ჰაიდეგერთან მოასწავებს თვითონ ეგზისტენციალური შემეცნების არაშემეცნებითი საფუძვლის გამოძვლავნებას. ეს არის ყოფიერების გაგება როგორც ადამიანის ყველა შემოქმედებითი უნარის საფუძველი. ჰაიდეგერთან გვაქვს ყოფიერების გაგება როგორც შემეცნების ფუნდამენტი, ე. ი. ის *a priori*, რომელსც ემყარება ორივე სახის შემეცნება: როგორც ონტიური, ისე ონტოლოგიური. ამ აზრით შეგვეძლო გვეთქვა, რომ ფუნდამენტური ონტოლოგია არის არა იმდენად ეგზისტენციალური შემეცნების, რამდენადაც მისი ფუნდამენტის შესახებ მოძღვრება. ამდენად, ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში იმთავითვე იღო ტენდენცია მისი გახდომისა შემეცნების ფუნდამენტურ თეორიად. მოგვიანებით ეს ტენდენცია ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ორი მიმართულებით გამოძვლავნდა: პირველი მიმართულების ტიპური წარმომადგენელია ბუბნერი, რომელიც ცდილობს ამხსნელ და ინტერპრეტატორულ მეცნერებათა დაპირისპირების მეთოდოლოგიური დუალიზმი გადალახოს ჰერმენევტიკის, როგორც შემეცნების ფუნდამენტური თეორიის იდეით. მისი მიხედვით ამ იდეის განხორციელების გზას გვიჩვენებენ გადამერი, აპელი და ჰაბერმასი, რომელნიც მისიწრავიან ჰერმენევტული ფილოსოფია შეუერთონ კანტის ტრანსცენდენტალიზმს [5, 172]. მეორე მიმართულება წარმოდგენილია ფილოსოფიის ტიუბინგელი პროფესორის ო. ფრ. ბოლნოვის „შემეცნების ფილოსოფიის“ სახით. მისი მიზანია შემეცნებისა და, შესაბამისად, ადამიანის კვლევა შემეცნების ფუნდამენტიდან; ასეთ კვლევას აღარ შეიძლება ეწოდოს შემეცნების თეორია; ამიტომ ბოლნოვი ლაპარაკობს „შემეცნების ფილოსოფიის“ შესახებ, რომელიც, ფაქტურად, შემეცნების ფუნდამენტური თეორიის პრეტენზიით გამოდის.

ზემოთ დასახელებული ფაქტური ვითარების შესაბამისად, ჩვენი წერილი ორ რამეს ისახავს მიზნად: ჯერ ერთი, იმის გამოძვლავნებას, თუ რა დონით და რა ფორმით დგას მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში შემეცნებისა და შემეცნებლის პრობლემა. და მეორეც, იმაზე მითითებას, რომ მ. ჰაიდეგერის მიერ შემეცნების ფუნდამენტად მიჩნეულია ყალბი მეტაფიზიკური ვითარება, რომ შემეცნების ნამდვილი ფუნდამენტი აღმოჩენილია მარქსიზმის კლასიკოსების მიერ, რომ მხოლოდ დიალექტიკური მატერიალიზმი შეიძლება იყოს შემეცნების ფუნდამენტური თეორია.

პირველ რიგში საჭიროა გამოირკვეს ის, თუ რა ესმოდათ ტრადიციულად შემეცნებაში და რას ფიქრობს ფუნდამენტური ონტოლოგია ახალს, ტრადიციისაგან განსხვავებულს შემეცნების ბუნების გამო. მ. ჰაიდეგერი ფიქრობს, რომ შემეცნების თეორია ანუ შემეცნების მეტაფიზიკა, მთელს მეტაფიზიკურ ტრადიციასთან ერთად, ადამიანის არსების განხილვაში მთლიანად ორიენტირებულია ანტიკურ-ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაზე. ადამიანი ვანისახდრებოდა როგორც სხეულებრივ-სულიერ-გონითი ცოცხალი არსება. ასე გაგებულ ცოცხალ არსებას გააჩნია მისგან დამოუკიდებელი ყოფიერის წვდომის ანუ შემეცნების უნარი; ყოფიერი კი, ამ მეტაფიზიკაში გაგებულია საგნად. ყოფიერთა მთელის სწორედ ასეთი ინტერპრეტაციისაგან წარმოსდგება შემეცნების ვაითიშვა შემეცნების სუბიექტად და შემეცნების საგნად.

საპირისპიროდ მეტაფიზიკური ტრადიციისა როგორც ესმის შემეცნება ფუნდამენტურ ონტოლოგიას? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად უნდა ამოვიდეთ სამყარო-ში-ყოფნის ჰაიდეგერისეული ცნებიდან. ადამიანი სამყარო-ში რომაა ეს ჰაიდეგერისათვის იმას მოასწავებს, რომ იგი არის მახლობელ, შეჩვეულ გარემოში. დაზიანი, როგორც სამყარო-ში-ყოფი, უახლოესად და უზშირესად საკუთარ თავს იგებს იმ ყოფიერთა მიხედვით, რომელიც მას სამყაროში ხედება, სამყარო-ში-ყოფნის როგორც სამყაროს შემეცნების სტრუქტურა ონტოლოგიურად მიუწვდომელი რჩება, მაგრამ ონტიურად იგი გაგებულია ორ ყოფიერს, სამყაროსა და სულს შორის მიმართებად. ამ სახით იგი იქცევა შემეცნების თეორიის ანუ შემეცნების მეტაფიზიკის გამოსავალ პუნქტად [12,59]. შემეცნების მთავარ მიზნად დადგინდა მის მიერ ტრანსცენდენტური საგნის დაპყრობა; ამ პრობლემას რიკვერტმა შემეცნების თეორიის სასიცოცხლო პრობლემად უწოდა. ჰაიდეგერს მიაჩნია, რომ მან დასძლია შემეცნებელსა და შემეცნებაზე ეს ყალბი მეტაფიზიკური შეხედულება, დასვა რა კითხვა შემეცნებლის ყოფიერების გვარის შესახებ და გაიგო რა იგი ეგზისტენციის სახით. ეგზისტენცი ნიშნავს დაზიანის ისეთ ყოფნას, რომ იგი უკვე იმთავითვე შეჭრილია ყოფიერთა მთელში, რომ მისთვის წინარე ონტოლოგიურად გასაგებია როგორც საკუთარი, ასევე მის მსგავს და მისგან განსხვავებულ ყოფიერთა ყოფიერება. თუ იმ ყოფიერისათვის, რაც ჩვენ ვართ — ამბობს ჰაიდეგერი თავის წერილში „საფუძვლის არსების შესახებ“ — შერჩეულია სახელწოდება სუბიექტი, მაშინ უნდა ითქვას, რომ ტრანსცენდენტური გამოხატავს სუბიექტის არსებას. სუბიექტი წინდაწინ კი არ არსებობს როგორც სუბიექტი, რომ მან შემდეგ, იმ შემთხვევაში, თუ ობიექტი მოცემულია, მისკენ ტრანსცენდირება შესძლოს, არამედ სუბიექტად ყოფნა ნიშნავს ტრანსცენდენტურში და ტრანსცენდენტურად ყოფიერს [11, 35]. დაზიანის აღარ სჭირდება იმ უფსკრულის გადალახვა, რომელიც მას ყოფიერიდან ჰყოფს. სწორედ ონტოლოგიურ შემეცნებაში ხდება იმ ჰორიზონტის გახსნა, რომელშიც ვლინდება ყოფიერი როგორც ყოფიერი. მაგრამ რა არის ონტოლოგიური შემეცნება?

ონტოლოგიური შემეცნების არსება, ჰაიდეგერის მიხედვით, იმაშია, რომ იგი გარკვეულწილად არის შემოქმედი შემეცნება, მაგრამ არა იმ აზრით, რომ იგი ყოფიერს ქმნიდეს. საერთოდ თემატურად და უშუალოდ ონტოლოგიურ შემეცნებას მიმართებაც კი არ აქვს ყოფიერთან, არამედ იგი მიმართებაშია იმ რაღაცასთან, რომელსაც კანტი „ტრანსცენდენტალურ საგანს“ უწოდებს, ჰაიდეგერი კი არარას [10,113]. არარა ნიშნავს: არა ყოფიერს, მაგრამ მიუხედავად ამისა მაინც, რაღაცას. იგი მხოლოდ კორელატად გამოდგება და თავისი არსის მიხედვით წმინდა ჰორიზონტია, საპირისპიროდ დღომის ჰორიზონტი. ეს ჰორიზონტი არ არის საგანი, თუ საგანი ნიშნავს თემატურად დაქპერილ ყოფიერს, არამედ არარა. ამიტომ ონტოლოგიური შემეცნებაც არ არის შემეცნება, თუ შემეცნება ნიშნავს ყოფიერის წვდომას. ონტოლოგიური შემეცნება არის შემეცნება და ამასთან შემოქმედი შემეცნება იმდენად, რამდენადაც იგი ქმნის ტრანსცენდენტს; ეს შექმნა კი სხვა არაფერია, თუ არა იმ ჰორიზონტის ვადე-

¹ ტერმინს Dasein-ს რუსულად ხან თარგმნიან როგორც Тутьбытие, ხან როგორც Бытие, сознание. ქართულ შესატყვისად მოიხმარება აქარსი და მუნყოფიერება; ენაიდან „აქ“ და „მუნ“ მინც სივრცითს მიმართებას გულისხმობს, რასაც გამოირჩეხავს ორგინალის აზრი, ამიტომ უმჯობესად მივაჩინა ეს ტერმინი უთარგმნელად მოვიხმაროთ.

ბა, რომელშიც წინასწარ ხილვადი ხდება ყოფიერის ყოფიერება. ადამიანს რომ ონტოლოგიური შემეცნების უნარი გააჩნია, ამის ფუნდამენტური საჭიროება მის სასრულობაში ძვეს. ადამიანი სასრულო რომაა, იმიტომ სჭირდება მას ონტოლოგიური შემეცნების ნახევრად შემოქმედი, უნარი როგორც მისი სასრულობის ერთგვარი კომპენსაცია. ამ აზრით, ონტოლოგიურ შემეცნებას აქვს ემპირიული გამოყენება; იგი ემსახურება თვითმჩენი ყოფიერის გამოცდილების აზრით გაგებული სასრულო შემეცნების შესაძლებელყოფას. ადამიანურ სასრულობაში შემეცნების ჩაფუძნებულობის გამომკლავნებამ წამოჭრა შემეცნების ტემპორალური პრობლემატიკა. დრო როგორც *a priori* ტრანსცენდენტურის ჰორიზონტს იმ ბუნებას უქმნის, რომ მან შესძლოს ყოფიერის ხატის შემოთავაზება, დრო, როგორც ასეთი წინასწარი ჩაკეტილობის, დასრულებულობის ხასიათს აძლევს ტრანსცენდენტურის ჰორიზონტს. ტრანსცენდენტურის ჰორიზონტის ეს დასრულებული სახე კი ემყარება ძირეული დროის ეგზისტენციალ-ჰორიზონტულ ერთიანობას. რას ნიშნავს იგი? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად საჭიროა იმის გახსენება, რომ მ. ჰაიდეგერი ადამიანს განიხილავს არა იმის მიხედვით, რაც ის არის, ან რაც ის იყო, არამედ იმის მიხედვით რადაც ყოფნა მას შეუძლია ე. ი. ეგზისტენციალური შესაძლებლობის მიხედვით, რომელიც იმ აზრით კი არაა შესაძლებლობა, რომ ჯერ არ განამდვილებულა, არამედ ყველაზე ნამდვილი შესაძლებლობაა. ადამიანი, ჰაიდეგერთან ეგზისტირებს ამ ყველაზე ნამდვილი, გარდუვალი და მოუცილებელი შესაძლებლობის გულისათვის. ეს შესაძლებლობა კი არის ადამიანის ყოფნის შეუძლებლობა ანუ სიკვდილი გაგებული როგორც არა რაღაც სიცოცხლისადმი დაპირისპირებული, როგორც მისი შეწყვეტა, არამედ როგორც თავთ სიცოცხლის ფენომენი. სიკვდილისათვის ადამიანის ეს ყოფიერება გვეძლევა ძრწოლის ფენომენში. ადამიანი, რომ ბედავს სიკვდილისათვის თვალის გასწორებას ეს ვითარება ჰაიდეგერისათვის ონტოლოგიური ფაქტის გამომხატველია და იგი მას გაბედულებას უწოდებს: გაბედულება არ ნიშნავს იმას, რომ სიკვდილის არ გეშინოდეს, პირიქით, გაბედული მაშინ ვარ, როცა სიკვდილის წინაშე ვძრწი და მაინც არ გაუფრბივარ მას ე. ი. როცა, ასე ვთქვათ, სიკვდილეულად ვცოცხლობ ანუ წინასწარ შევრბივარ სიკვდილში, როგორც ჩემი ყოფნის შეუძლებლობის შესაძლებლობაში. წინასწარ შემრბენი გაბედულება, ამიტომ, არის ადამიანის საკუთრივი ყოფიერების მოდუსი, ანუ ზრუნვა. მისი საზრისი არის დროითობა. რას ნიშნავს, რომ დრო არის საზრისი? საზრისი, ჰაიდეგერის მიხედვით, არის ის, რის არტიკულაციასაც ეწევა ადამიანი როგორც ლიაობა თვითინტერპრეტაციის დროს. დროის ფენომენს ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში ენიჭება ადამიანის (დაზიანის) როგორც ეგზისტენციის, ფაქტიციტეტის და დაცემულობის შემკვრელის ფუნქცია; სწორედ ამას ნიშნავს დრო როგორც საზრისი ე. ი. ისეთი რაღაც, რისი არტიკულაციაც შეიძლება. ცხადია, რომ ის, რაც კრავს, თვითონ უნდა იყოს შეკრული, რაც არტიკულაციას ვანიცდის, თვითონ მთელი, არტიკულირებადი უნდა იყოს. ამიტომ დრო, ჰაიდეგერთან ერთიანი ფენომენია, მისი ერთიანობა მდგომარეობს იმაში, რომ იგი დროობს. ეგზისტენციაში დრო დროობს მომავლის ეგზისტენციიდან, ფაქტიციტეტში ნამყოსა და დაცემულობაში აწმყოს ეგზისტენციიდან. ადამიანის როგორც ეგზისტენციალიტეტის, ფაქტიციტეტის და დაცემულობის მთელის საზრისი, მათი მთელად შემკვრელი არის დრო. ადამიანს აქვს ეგზისტენციური ბუნება, სწორედ ამიტომ ამბობს ჰაიდეგერი, რომ ადამიანის არსება მისი ეგზისტენცია არისო. ადამიანის როგორც

შემეცნებლის ეგზოტატობა, დროითობა ნიშნავს იმას, რომ დრო მისთვის არის ყოფიერის შეხვედრის ჰორიზონტი, ის, რაც შესაძლებელყოფს ყოფიერის შეხვედრას. ყოფიერის შეხვედრის შესაძლებელყოფას კი ჰაიდეგერთან ონტოლოგიური შემეცნება ჰქვია. ამ აზრით განხორციელებულ ონტოლოგიურ შემეცნებას საქმე აქვს არა ყოფიერთან, არამედ ყოფიერის ხატთან, ეგზისტენციალ-ონტოლოგიურ შემეცნებას კი საქმე აქვს მთლიანობაში აღებული ყოფიერის ყოფიერების არსობრივ სტრუქტურასთან. ცხადია, რომ ასეთი შემეცნების განხორციელება არ შეუძლია მსჯელობად გაგებულ აზროვნებას, რომელიც არსებითად პრედიკატული აზროვნებაა და სუბიექტის ობიექტისაგან გათიშულობის მცდარ მეტაფიზიკურ წინამძღვარზე დაშენებული. ეგზისტენციალ-ონტოლოგიური შემეცნების განმხორციელებლად ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში გვევლინება წარმონაქმნის ძალა, რომელიც ერთიან მთელად კრავს რაღაცასადმი საპირისპიროდ დგომის ჰორიზონტს.

მაგრამ ყველაფერი ის, რაც ზემოთ შემეცნების დროითობისათვის ითქვა მხოლოდ მისი ტრანსცენდენტალური სტრუქტურის შთაბეჭდილებას ტოვებს. ამიტომ საჭიროა შემეცნების და შემეცნებლის ტრანსცენდენტალური დროითი სტრუქტურის ეგზისტენციალური კონკრეტია ე. ი. მისი აღვსება ეგზისტენციალური შინაარსით, რომლის დროსაც შემეცნების ეგზისტენციალ-ონტოლოგიური პრობლემა ანთროპოლოგიურ შეფერილობას ღებულობს. ამიტომ იყო, რომ ჰუსერლს არ შეეძლო სხვანაირად გაეგო „ყოფიერება და დროისეული“ პოზიცია, თუ არა როგორც ანთროპოლოგიზმში ჩავარდნა, რამეთუ ჰაიდეგერი აქ ამქვეყნიურ სუბიექტურობაზე დგას და ვერ აღწევს ტრანსცენდენტურს. [7, 111]. ამავე მიზეზის გამო ჰელმუტ ფარენბახი ჰაიდეგერის მიერ ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ნიადაგის დატოვებამ და ანთროპოლოგიის de factum-ში შებიჯებამ მიიჩნევს ყოფიერების გამგები დაზიანის სასრულობისათვის ბოლომდე ჩაყოლას. [7, 111]. რაში მდგომარეობს ეს, ასე ვთქვათ, ბოლომდე ჩაყოლა? შეიძლება ითქვას, რომ იგი, ეს ბოლომდე ჩაყოლა, სხვას არაფერს მოასწავებს თუ არა ეგზისტენციალ-ონტოლოგიური შემეცნების ფუნდამენტის გამომჟღავნებას. ადამიანი როგორც იმთავით ვახსნილი, როგორც ღიაობა ფლობს არა მარტო საკუთარი სტრუქტურის, არამედ ყოფიერის ყოფიერებითი სტრუქტურის განსაზღვრულ წინარე-ონტოლოგიურ გაგებას. სწორედ ამ აზრით გაგებული ღიაობა ადამიანს უქმნის სპეციფიკური ხედვის უნარს, რომელსაც ჰაიდეგერი მიმოხილვას უწოდებს. ამ ვითარების საფუძველზე სამყარო -ში-მყოფი ადამიანისათვის წინარეონტოლოგიურად უკვე ცნობილია, თუ რა გამოყენება აქვს ამა თუ იმ შემხვედრს. სამყარო ადამიანის მიერ იმთავითვე ინტერპრეტირებულია. ამ ინტერპრეტაციის იმთავითვე მოხდენილი აქვს შიშვლად სახეზე მყოფე მნიშვნელობის გადაფარება და საქმე სულაც არ არის ისე, რომ სახეზე მყოფს მერე ეწებებოდეს ღირებულება.

მაგრამ ფუნდამენტური ონტოლოგიის მიხედვით, ინტერპრეტაცია მიიჩნევა არ წარმოადგენს მოცემულის უწინამძღვრებო წვდომას, იგი თავის მხრივ ფუნდირებულია იმ სტრუქტურით, რომელსაც ჰაიდეგერი „წინასწარის“ სტრუქტურას უწოდებს. ადამიანი ღიაობააო, ფორმალურ-ტრანსცენდენტალურად ეს იმას ნიშნავს, რომ მას აქვს ორი სტრუქტურა; „როგორც“-სტრუქტურა და „წინასწარ“-სტრუქტურა. ადამიანი ასეთი სტრუქტურის მქონე რომაა ამიტომ ის, რის ინტერპრეტირებასაც იგი ეწევა წინასწარ უკვე შემეცნებულია. შემეცნება წრეში ტრიალებს მაგრამ ეს *circulus vituosus* კი არ არის, არამედ ეს წრე იმ პოზიტიური ვითარების გამომთქმელია, რომ ადამიანი თვითონ თავისი

ყოფიერებითი სტრუქტურით არის წრე: „წინასწარ“-და „როგორც“-სტრუქტურების მთლიანობა, ამ სტრუქტურათა მთლიანობას როგორც წრეს ჰაიდგერი უწოდებს ჰერმენევტულ სიტუაციას [12, 232]. ადამიანი სხვა არაფერია თუ არა ეს ჰერმენევტული წრე ანუ სხვანაირად ყოფიერების გამგები; ყოფიერების გაგება კი ეს არის ის სასრულობა ადამიანში, რომელსაც ჰაიდგერი დაზანის უწოდებს. ადამიანის შესახებ ზოგად კითხვას ჰაიდგერმა პირდაპირი ადრესატი მოუწახა: ეს კითხვა კითხულობს ადამიანში სასრულობის ანუ ყოფიერების გაგების შესახებ. ეს სასრულობა ანუ ყოფიერების გაგებაა სწორედ ეგზისტენციალ-ონტოლოგიური შემეცნების ფუნდამენტი. ადამიანი სასრულო რომაა სწორედ ამიტომ აქვს მას შემეცნების ონტოლოგიური საჭიროება. ამ აზრით შემეცნება ადამიანის სამყაროში ყოფნის ფორმაა, ადამიანი შემეცნებითადაც ეგზისტირებს. ამ ვითარებასთან პირდაპირ მიმართებაშია ანთროპოლოგიური კითხვა იმის შესახებ, თუ რა როლს თამაშობს შემეცნება ადამიანის ცხოვრებაში, ადამიანი როგორც სასრულო რას უნდა გამოელოდეს შემეცნებიდან.

ჰაიდგერის თანახმად, ადამიანი უპირატესად წინარემეცნიერული ცოდნის ფორმაში ეგზისტირებს. ამ ვითარების ნათელსაყოფად შეგვიძლია მოვიშველიოთ ო. ფრ. ბოლნოვისეული შედარება: საქმე ისეა როგორც აისბერგის შემთხვევაში, რომლის უზომოდ დიდი ნაწილი წყალშია, ხოლო სულ მცირე—წყლის ზედაპირზე. ასევე, ადამიანის აზროვნების უდიდესი ნაწილი პრელოგიკური, პრიმიტიული აზროვნების სფეროა და ეს აზროვნება ცნობიერების განსაკუთრებული გამახვილების მეშვეობით გადადის დისკურსიული ლოგიკური აზროვნების სფეროში [6,87]. ეს გადასვლა კი ო. ფრ. ბოლნოვთან გამოთქმულია განმანათლებლობის (Aufklärung) ფენომენით. განმანათლებლობა ეს არის პროცესი, რომელიც ყოველი კერძო ადამიანის სულში ხდება და რაც იმას ნიშნავს, რომ მიმდინარეობს პრელოგიკური, პრიმიტიული აზროვნების სფეროში მოცემული ცოდნის გადამუშავება, შემოწმება, გაშლა; შემეცნების ანთროპოლოგიური ანალიტიკისათვის ეს ვითარება იმის მომასწავებელია, რომ შემეცნებას არ გააჩნია აბსოლუტურად უტყუარი საწყისი წერტილი. პირიქით, თავდაპირველად მოცემულია შემეცნების ფუნდამენტი მხოლოდ ყოფიერების გაგების ბუნდოვანი ჰორიზონტის სახით; ისიც ადამიანის არასაკუთრივი ეგზისტირების მოდუსში, რომელსაც ჰაიდგერთან „ყოველდღიური გასაშუალებულობა ჰქვია; ადამიანს კი ეგზისტირების ამ მოდუსში ჰაიდგერი Man-ს, ხოლო ო. ფრ. ბოლნოვი ანონიმურ სუბიექტს უწოდებს. ვინ არის იგი? ანონიმური სუბიექტი არის ის, ვინც ეწევა ყოველდღიურობის სამყაროს კონსტიტუირებას. ამ სამყაროში ყველაფერი დამახინჯებულია, რამეთუ მასში ყველაფერი არასაკუთრივობის მოდუსშია დანახული. შინასამყარული ყოფიერი აქ დაინახება როგორც სახეზე მყოფი, ნივთი. ყოველდღიურობის სამყარო კონსტრუირებულია როგორც სუბიექტ-ობიექტ-მიმართება. ეს ვითარება კი შემეცნების მეტაფიზიკის საფუძველია. ის სუბიექტი, რომლითაც ოპერირებს ტრადიციული შემეცნების თეორია, თავისი ყოფიერებით ანონიმურ სუბიექტს ეფუძნება. ანონიმური სუბიექტი არ არის სუბიექტური სუბიექტი; შესაბამისად, არც მის მიერ კონსტრუირებული შემეცნებელი სუბიექტია ნამდვილი სუბიექტი. დროის სასრულობის ნივილირებით ანონიმური სუბიექტი ეწევა ადამიანის როგორც ძრწოლილის დამშვიდებას; დამშვიდებულ ადამიანს კი როგორც ამას ო. ფრ. ბოლნოვი იტყოდა, აღარა აქვს სიმამაცე გამოცდილებისათვის ანუ შემეცნებისათვის. ანონიმური სუბიექტი ერთგანზომილებიანი, ერთი ჰორიზონტის მქონეა; მას არა აქვს ეგზისტანურ-ჰორიზონტული კონსტიტუცია, ამიტომ

იყო, რომ ამ სუბიექტის საფუძველზე კონსტრუირებული შემეცნების მეტაფიზიკა შემეცნების საგნის ზედროულობას ელტვოდა და აზრადაც არ მოსდიოდა საკუთარი დროითი კონსტიტუცია. მაგრამ რა შედეგი გამოჰყავს ყოველივე ზემოთქმულიდან შემეცნების ფილოსოფიას?

შემეცნების ფილოსოფიას, რომელიც შემეცნების ანთროპოლოგიური დაფუძნებაა, მიაჩნია, რომ შემეცნების საწყისი და საფუძველი არის სწორედ ის შეხედულებანი, რომელიც ადამიანს უმუშავდება გასაშუალებული ყოველდღიურიობის მოდუსში. ამიტომ შემეცნების მეტაფიზიკის ერთ-ერთი მთავარი კითხვა, თუ როგორ მიდის ადამიანი დაფუძნებულ ცოდნაში, შემეცნების პრობლემისადმი ანთროპოლოგიური მიდგომის დროს შემდეგს მოასწავებს: როგორ მიდის ადამიანი იქამდე, რომ დაეკვდეს იმ შეხედულების სისწორეში, რაც აქამდე თავისთავად ცხადი ჩანდა, ან როგორ მიდის ადამიანი იქამდე, რომ საზოგადოებრივ შეხედულებას უპირისპირებს თავის საკუთარ შეხედულებას? [6, 93]. ამის საფუძველია ის, რომ ხდება საზოგადოებრივი შეხედულების როგორც ცრურწმენის გააზრება. განმანათლებლობა არის სწორედ ის, რითაც ადამიანი უნდა განთავისუფლდეს ამ ცრურწმენებისაგან. იმ მდგომარეობას, როცა სიტუაციიდან გამოსავალი არაა და შეცვლილი უნდა იქნეს ტრადიციული შეხედულება, შემეცნების ფილოსოფიაში კრიზისული სიტუაცია ეწოდება [6, 98]. კრიზისის უშუალო შედეგია კრიტიკა; გზა ეგზისტენციის თავისთავადობისაკენ გადის კრიტიკულად მებრძოლი შემეცნების უღომბელ სიცხადეზე, თუ ადამიანი სიცხადისადმი ამ ნებას თავისი ცხოვრების საფუძველში შეიტანს, მაშინ შემეცნება აღარ იქნება გარეგანი აქტებით მომხდარი კორექტურა, არამედ — ადამიანის თავისუფალი გადაწყვეტილების გამოხატულება [6, 100]. შემეცნება, ბოლოვის მიხედვით, ნიშნავს კრიტიკულ შეჩახებას არსებულ შეხედულებასთან. ამიტომ შემეცნების ხდომილება მოითხოვს სიმამაცეს, გაბედულებას. ძნელი არაა იმის დანახვა, რომ ასე გაგებული შემეცნების ფუნდამენტი არის ადამიანის არა არასაკუთრივი ყოფიერება, არამედ საკუთრივი ყოფიერება, როგორც წინასწარშემბრენი გაბედულება. ანუ როგორც ადამიანის სპეციფიკური სასრულობა.

ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა, თუ რა გზით ახდენს შემეცნების ფილოსოფია ფუნდამენტური ონტოლოგიის შემეცნების ფუნდამენტურ თეორიად გახდომის ტენდენციის გაშლას. მაგრამ ვერც ეს და ვერც თვითონ ამ ზემოხსენებულ ტენდენციის გამოქვავების ამოცანა ვერ იქნება საკმარისად შესრულებული თუ არ გავითვალისწინებთ ჰაიდეგერის მოძღვრება ყოფიერებასა და მის ისტორიაზე.

გვიანდელი პერიოდის ჰაიდეგერისათვის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ნათელი ხდება, რომ ყოფიერების როგორც „დაზიანის სასრულობის უშინაგანესი საფუძვლის“ გაგება ვერ დაფუძნდება თვითონ ადამიანიდან, რომ დროით სასრულო ადამიანი არ შეიძლება თვითონვე ცუოს თავისი გაგებითად ყოფნის საფუძველი, რადგან ყოფიერების გაგება შესაძლოა მხოლოდ ყოველთვის გაშუქებულ სფეროში, იმ სფეროში, რომელშიც თავისთავადაა განათებული ყოფიერის ყოფიერება. თვითონ ადამიანს არ შეუძლია ღიაობის ამ სფეროს დაფუძნება: ადამიანს მასზედ მხოლოდ დამყარება ძალუძს. ადამიანი არამარტო თავის თავს ნახულობს ამ ღია სფეროში, არამედ ყველა ყოფიერს. ის განზომილება, რომელიც შესაძლებელყოფს ყოფიერების გაგებას არის თვითონ ყოფიერება, მისი ხდომილების სფერო კი არის ყოფიერების ისტორია, რომლიდანაც

ადამიანი იგებს ყოფიერების გაგების შესაძლებლობებს. ჰაიდეგერის გვიანდელ წერილებში როგორც ამას ჰანს გეორგ ჰოპე აღნიშნავს: „ყოფიერება და დროის“ ყველა ისტორიისა და ისტორიულობის საფუძვლადმდებარე დაზიანის სტრუქტურების შესახებ, ასე ვთქვათ, მთლიანად უისტორიო კითხვების შემდეგ, წინა პლანზე გამოდის კითხვა ისტორიული ეპოქის საკუთრივი არსების შესახებ [7,303]. ამასთან, იმთავითვე მხედველობაში უნდა ვიჭონოთ, რომ ისტორიული ეპოქის გააზრება ფუნდამენტური ონტოლოგიის მიხედვით, ხდება არა ეპოქის სოციალურ და პოლიტიკურ მდგომარეობათა დაკვირვების საფუძველზე, არამედ ყოფიერების შესახებ მეტაფიზიკური ცოდნის თანახმად [8,37].

ყოფიერების შესახებ მეტაფიზიკური ცოდნა კი მოცემულია უძველეს ბერძენ მოაზროვნეთა გამონათქვამებში, რომლებშიც მომხდარია გადაწყვეტა მთლიანობაში აღებული ყოფიერის ანუ ჭეშმარიტების შესახებ. საქმის სწორედ ასეთ ვითარებას გამოხატავს შემდეგი უძველესი ბერძნული გამოთქმა: „გულისყური მიაპყარ მთლიანობაში აღებულ ყოფიერს“. ჰაიდეგერის ინტერპრეტაციით ეს ნიშნავს: გაიაზრე, რომ ყველაფერი დამოკიდებულია ყოფიერზე მთლიანობაში, იმაზე, რაც იქედან ადამიანს ელაპარაკება. ის, რაც ადამიანს მთლიანობაში აღებული ყოფიერის შესახებ გადაწყვეტილებიდან ანუ ჭეშმარიტებიდან ელაპარაკება არის ყოფიერება. ყოფიერება არის საფუძველი ანუ საწყისი; ყოფიერება ეს ისეთი საწყისია, რომელმაც წინასწარ გადაწყვიტა ყველა მომავალი, ამდენად, იგიც მიწყვი მომავალია და არასდროს გარდასული არ არის [8,15].

ბუნებრივია ისმის კითხვა იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა წვდეს ადამიანი საწყისს, ანუ როგორ უნდა შეიმეცნოს ადამიანმა ყოფიერება? შეიმეცნების ტრადიციულ მეტაფიზიკას აზროვნება მიაჩნდა ადამიანის იმ ძირითად უნარად, რომლითაც იგი ყოფიერებას წვდება; ამასთან, აზროვნების არსებად გაგებულ იყო წარმოდგენა, ის კი რაც წარმოიდგინება, ჰაიდეგერის თანახმად, არის ყოფიერი და არა ყოფიერება. ამიტომ შეიმეცნების ტრადიციული მეტაფიზიკა ყოფიერის მეტაფიზიკა იყო და არა ყოფიერებისა. ყოფიერების აზროვნება წარმოდგენა კი არ არის, არამედ თავდაპირველი პოეზია, ის პოეტური აზროვნება, რომლის დემონსტრირებასაც წარმოადგენს პოეზია როგორც ხელოვნების დარგი, ჰაიდეგერთან დერივატული ფენომენია. ადამიანური აზროვნება, საერთოდ, განსაზღვრულია ყოფიერების აზროვნებით, ამიტომ ადამიანური აზროვნების არსებას არ წარმოადგენს ცნებითი აზროვნება, ანუ აზროვნება როგორც წარმოდგენა; ადამიანური აზროვნება თავის არსებაში არის წმინდა წარმოსახვის ძალა; წარმოსახვის ძალა როგორც ფანტაზია, როგორც თავისუფალი თხზვის უნარი არსობრივ ნათესაობას ამკლავებს ყოფიერების აზროვნებასთან, როგორც თავდაპირველ პოეზიასთან. გამოდის, რომ ახლა ჰაიდეგერს ადამიანის მიმართება კი არ აინტერესებს ყოფიერებასთან, არამედ ის, თუ როგორ ქმნის თვითონ ყოფიერება თავისი საკუთარი ჭეშმარიტებით ადამიანის არსებასთან მიმართებას [11,108].

ადამიანის ყოფიერებასთან მიმართების პრობლემაში ჰაიდეგერი აღნიშნავს ორ სიძნელეს; პირველი სიძნელე მდგომარეობს იმაში, რომ ყოფიერების წვდომის დროს ადამიანი ეწევა მის გააღამიანურებას. ყოფიერების ამ გააღამიანურებას, ჰაიდეგერის თქმით, თუმცა ბუნდოვნად, მაგრამ მაინც შეუძლია გადაგვების ყონს ყოფიერება; მეორე სიძნელე კი „ყოფიერებაზე მთელს ჩვენს განაზრებას განადგურებას უქადის“ [8, 69]. ეს სიძნელე მდგომარეობს გამოთქმაში: „ყო-

ფიერება არის“, ეს გამოთქმა ახდენს ყოფიერების განადგურებას იმით, რომ მას ყოფიერ რამედ მიიჩნევს. იქმნება პარადოქსული ვითარება: ერთის მხრივ, ჩვენს მიერ უარიყოფა ყოფიერება, მეორეს მხრივ კი, ჩვენ იგი ყოველთვის გადაფარებული გვაქვს ყოფიერზე, ვალიარებთ რა ყოფიერის არსებობას. ჰაიდეგერის მიხედვით, თვითონ ყოფიერების არსებაა ის, რომ ადამიანური აზროვნება ამ გამოუვალ მდგომარეობაში შეიყვანოს; თუ ჩვენ ეს ვიცით, მაშინ ყოფიერების შესახებ არსებითი რამ გვეცოდნია. მაგრამ მართო ეს არა, ამის ცოდნით ჰაიდეგერთან არსებითი რამ ვიცით თვითონ ადამიანის შესახებ, კერძოდ ის, რომ ადამიანი არის ყოფიერებით განსაზღვრული. ადამიანი აის არა რაციონალური ცოცხალი არსება, არამედ დაზაინი. დაზაინის ეს „და“ ჰაიდეგერისათვის ახლა ნიშნავს ყოფიერების ღიაობას; ყოფიერებას როგორც ასეთს თვითონ აქვს მიმართება ადამიანის არსებასთან. საქმის ეს ვითარება გამოხატულია ჰაიდეგერის განცხადებაში იმის შესახებ, რომ ადამიანის არსება მის ეგზისტენცში ძვეს. სიტყვა ეგზისტენცი აღნიშნავს ყოფიერების ფორმას, კერძოდ იმ ყოფიერის ყოფიერებას, რომელიც ღიად დგას ყოფიერების ღიაობისათვის [11, 203]. ეგზისტენცის „ეგზ“ ჰაიდეგერთან ახლა ყოფიერების სწორედ იმ ღიაობაზე მიუთითებს, რომელშიც ადამიანი დგას; ამიტომ „ეგზ“ „გარეთ“ არ ნიშნავს ცნობიერების, გონის იმანენტურიდან გამოსვლას და ამ აზრით გარეთ დგომას. ამიტომ ჰაიდეგერი ამბობს, რომ მხოლოდ ადამიანი ეგზისტირებს ანუ ადამიანი არის ის ყოფიერი, რომლის ყოფიერებაც თვითონ ყოფიერების მიერ გამოარჩეულია ყოფიერების დაუფარაობაში ღია შიგდგომის მეოხებით [11, 204]. ჰაიდეგერის მიხედვით, ადამიანის ეგზისტენციალური არსება არის იმის საფუძველი, რომ ადამიანმა შეძლოს ყოფიერის, როგორც ასეთის, წარმოდგენა და წარმოდგენილის ქონა ცნობიერებაში, ცნობიერების წანამძღვარი არის ეგზისტენტურად გააზრებული ეგზისტენცი როგორც ადამიანის არსება, ცნობიერება არც ყოფიერთა ღიაობას ქმნის და არც ადამიანის ღიად დგომას ყოფიერისათვის; ჰაიდეგერს, გერმანულ სიტყვაში: **Bewußtsein** ეს „**Sein**“ სწორედ ცნობიერების იმ წანამძღვრად მიაჩნია, რომელსაც თვითონ ეგზისტენცს უწოდებს.

გამოდის რომ, ჰაიდეგერთან, ერთის მხრივ, გვაქვს ყოფიერების ჰეშმარტება ანუ დაუფარაობა, მეორეს მხრივ კი, ადამიანი როგორც ღიაობა, ამასთან ადამიანის ღიაობა არის ყოფიერების დაუფარაობის ადგილსამყოფელი. ამ აზრით, ყოფიერება არსობრივ მიმართებაშია ადამიანთან; აზროვნება არის ამ მიმართების განმაზოციელებელი; აზროვნება კი არ აკეთებს და კი არ იწვევს ამ მიმართებას, არამედ იგი ყოფიერებას მხოლოდ იმას უბოძებს, რაც მისგან აქვს მიღებული; ის, რაც აზროვნებამ ყოფიერებიდან მიიღო, არის ლოგოსი, სიტყვა, აზროვნებაში ხდება ყოფიერების გამოთქმა, ამიტომ ჰაიდეგერი ამბობს, რომ ენა არის ყოფიერების სახლი. ძირეულად გაგებული აზროვნება, ჰაიდეგერის მიხედვით, არის მოქმედება, აზროვნების მოქმედება იმაშია, რომ აზროვნებს. ამ აზრით, აზროვნება პრაქტიკულია მის თავდაპირველობაში და საქმე სულაც არ არის ისე, როგორც ეს მეტაფიზიკურ ტრადიციას წარმოდგენია: აზროვნება აქ გაგებულია ტექნედ განაზრების მეთოდად, რომელიც საქმისა და კეთების სამსახურში დგას, თავისთავად აღებული აზროვნება მეტაფიზიკური ტრადიციისათვის არ არის პრაქტიკული, იგი მხოლოდ პრაქტიკასთან მიმართებაშია დანახული. ამიტომ ჰაიდეგერი იტყვის: „აზროვნების დანახვა თეორიად და შემეცნების განსაზღვრება თეორიულ ქცევად უკვე აზროვნების

ტექნიკური ინტერპრეტაციის შიგნით მიმდინარეობს. [11,146]. აზროვნების ტექნიკურ ინტერპრეტაციაში, ჰაიდეგერის მიხედვით, ბედის ანაბარადა მიტოვებული ყოფიერება როგორც აზროვნების ელემენტი; ელემენტი აქ არ ნიშნავს შემადგენელ ნაწილს, არამედ იმას რაც საკუთრივ უნარყოფილი არის, რაც აზროვნებას აზროვნების უნარს ანიჭებს. ამდენად, თანახმად ჰაიდეგერისა, აზროვნება არის ყოფიერების აზროვნება. ეს გამოთქმა აქ ორ რამეს გულისხმობს: ჯერ ერთი, აზროვნება იმიტომ არის ყოფიერების აზროვნება, რომ იგი ყოფიერებიდან წარმომავლობს და ამდენად მისი კუთვნილებაა; მეორეც, აზროვნება არის ყოფიერების, — რამდენადაც აზროვნება ეკუთვნის ყოფიერებას, ამდენად იგი მას უსმენს. ამ აზრით აზროვნება აზორციელებს ყოფიერების მიმართებას ადამიანის არსებასთან, აზროვნება ჰაიდეგერთან არის საფუძვლის „დანახვა“, საფუძვლიდან როგორც ყოფიერებიდან და საფუძვლის მიხედვით აზროვნება. ჰაიდეგერის მიზანია ყოფიერების მეტაფიზიკური ეპოქების კრიტიკოსი აზროვნების შექმნა.

რას ნიშნავს ეპოქის კრიტიკა ფუნდამენტური ონტოლოგიის თანახმად? ეპოქის მეტაფიზიკურ საფუძველს ქმნის ყოფიერის არსების გააზრება და ჭეშმარიტების არსების ინტერპრეტაცია [9,69]. მეტაფიზიკური საფუძვლის შეცნობა ჰაიდეგერთან ხდება იმ მოვლენათა ანალიზის გზით, რომელიც ეპოქის არსობრივ შინაარსს ქმნიან. ჰაიდეგერი ასახელებს თანამედროვე ეპოქის ხუთ არსობრივ მოვლენას: მეცნიერება, მანქანური ტექნიკა, ხელოვნების გადანაცვლება ესთეტიკის თვალსაწიერში, ადამიანური მოღვაწეობის გაგება კულტურად და ღვთაებრიობისაგან განცლა. თანამედროვე მეცნიერების, და საერთოდ თანამედროვე ეპოქის, მეტაფიზიკური საფუძველი არის ის, რომ ყოფიერება ინტერპრეტირებულია საგნობრიობად. ყოფიერის გასაგნობრივება კი ხდება წარმოდგენაში, ჭეშმარიტება ახლა გაგებულია წარმოდგენილის შესაბამისობად წარმოსადგენთან, სავანთან; ყოფიერი წარმოდგენის საგნობრიობად და ჭეშმარიტება წარმოდგენის უტყუარობად პირველად გაგებულია დეკარტის მეტაფიზიკაში, ამიტომ ჰაიდეგერის მიხედვით თელი თანამედროვე მეტაფიზიკა, ნიცშეს ჩათვლით, ემყარება ყოფიერისა და ჭეშმარიტების დეკარტისეულ ინტერპრეტაციას. დეკარტის მეტაფიზიკაში სრულდება ადამიანის არსების ცვლილება, ადამიანი იქცევა სუბიექტად. სიტყვა სუბიექტი აქ ჰაიდეგერს ესმის ბერძნული იპოკეიმენონ-ის აზრით ე. ო. როგორც ისეთი საფუძველად მდებარე რომელიც ყველაფერს იკრებს თავის გარშემო. ამგვარად გაგებულ სუბიექტს თავდაპირველად არავითარი კავშირი არ ჰქონდა ადამიანთან და მით უმეტეს მე-სთან. მაგრამ თუ ადამიანია ქცეული სუბიექტად, ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი იქცა ისეთ ყოფიერად, რომელიც ყველა ყოფიერის ყოფიერებასა და ჭეშმარიტებას აფუძნებს. ადამიანი თანამედროვე ეპოქაში ქცეულია ყოფიერთა მიმართებების ცენტრად. ეს კი თავის მხრივ შესაძლებელია იმის საფუძველზე, რომ იცვლება მთლიანობაში აღებული ყოფიერის გაგება. მთლიანობაში აღებული ყოფიერებისადმი მიმართებას თანამედროვე ადამიანი გამოთქვამს მსოფლმხედველობის ცნებით. ამ შემთხვევაში მსოფლხედვა, მსოფლიოს, სამყაროს შესახებ სურათის შედგენას კი არ ნიშნავს, არამედ სამყარო თვითონაა გააზრებული ხედვად, სურათად. მთლიანობაში აღებული ყოფიერი, სამყარო ახლა ისეა გაგებული რომ იგი ყოფიერია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც დადგენილია წარმოდგენ-დამამზადებელი ადამიანის მიერ.

თანამედროვე ეპოქის მეტაფიზიკური საფუძვლის თანახმად, შემეცნება

განისაზღვრება ყოფიერის წედომად, ყოფიერისა, რომლის ყოფიერება თვითონ შემმეცნებელი სუბიექტის მიერაა დადგენილი; აღამიანი, ამ მეტაფიზიკური საფუძვლის მიხედვით, გაგებულაა გონით დაჯილდოებულ სხეულებრივ არსებად, ხოლო შემეცნება გაგებულაა ამ გონის უნარად.

ისმის კითხვა: ყოფიერების როგორი გააზრება უდევს საფუძვლად შემეცნებისა და შემმეცნებლის ჰაიდეგერისეულ გაგებას? შემეცნებისა და შემმეცნებლის ჰაიდეგერისეულ გაგებას საფუძვლად უდევს ყოფიერების ინტერპრეტაცია დაუფარაობად ანუ ჰეშმარიტების ყოფიერება. ჰეშმარიტება როგორც დაუფარაობა არის ვასაგონი და აღამიანი როგორც შემმეცნებელი არის ვამგონებელი, მაგრამ აღამიანის ფუნქცია, თუ შეიძლება ითქვას, აქ ამით არ ამოიწურება, იგი არის ყოფიერების ხლომილების ადგილსამყოფელიც. აღამიანი არის არა სუბიექტი, არამედ ეგზისტენცი. ამდენად, აღამიანი არის ყოფიერების მეზობელი, მისი მწყემსი და, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ყოფიერება არის მისი სამწყსო. აღამიანი არის ყოფიერებისგამგები, სამყარო-ში-მყოფი; ყოფიერი კი მისთვის არის ამ სამყაროში შემხედრი, ის, რასაც ჰაიდეგერი ხელსაწყოს უწოდებს. ამდენად, ერთის მხრივ, შემეცნება არის ეგზისტენციალი, სამყარო-ში-ყოფნის მოდუსი, მეორეს მხრივ კი, ეგზისტენციალური შემეცნება არის ყოფიერების, როგორც აბსოლუტურად ტრანსცენდენტურის, ყოველი განმარტება. ყოფიერების როგორც აბსოლუტურად ტრანსცენდენტურის განმარტება კი ნიშნავს იმის ვამომქლავნებას, რომ ყოფიერება არის ისტორიულ ეპოქათა მეტაფიზიკური საფუძველი. ეპოქის მეტაფიზიკური საფუძვლის ვამომქლავნება ჰაიდეგერთან ნიშნავს ეპოქის კრიტიკას ე. ი. ეგზისტენციალური შემეცნება არის ისტორიული ეპოქის კრიტიკა. ყოველივე ზემოთქმულიდან ვამოდის, რომ აღამიანი როგორც შემმეცნებელი, ფუნდამენტური ონტოლოგიის თანახმად, არის აღამიანი როგორც ისტორიული ეპოქის კრიტიკოსი. სწორედ ასე გაგებული შემმეცნებელი შემოდის შემეცნების ანთროპოლოგიური დაფუძნების (ამ შემთხვევაში შემეცნების ფილოსოფიის) თვალსაწიერში: ამასთან, შემეცნების ფილოსოფიამ ბოლომდე მიიყვანა ფუნდამენტური ონტოლოგიის შემეცნების ფუნდამენტურ თეორიად ვახლომის ტენდენცია, მთლიანად აღამიანი ვანსა-ზღერა ოა როგორც შემმეცნებელი არსება, აღამიანის არსებად მიიჩნია რა მისი ყოფნა წეშმეცნებლად.

მ. ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიიდან ამოსვლით რომ შეუძლებელია შემეცნების ანთროპოლოგიური დაფუძნება, ამაზე მეტყველებს ის ფაქტობრივი ვითარებაც, რომ ფუნდამენტური ონტოლოგია, მიიჩნევს რა აღამიანის არსებად ტრანსცენდენტს, შემეცნების ფილოსოფიას ათავისუფლებს იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურისაკენ ვასვლის იმ პრობლემისაგან, რომელსაც ჰ. რიკერტმა შემეცნების თეორიის „სასიცოცხლო პრობლემა“ უწოდა. ო. ფრ. ბოლნოვმა ტრანსცენდენტური საგნის პრობლემა ვააძევა შემეცნების საფუძვლის პრობლემიდან, მაგრამ ისევ შემოუშვა იგი შემეცნების საბოლოო ანთროპოლოგიური დაფუძნებისას, დავა რა შემდეგი კითხვა: „როგორ უნდა ავიცილოთ თავიდან აღამიანის ჩაკეტილობა წინასწარი ვაგებების რკალში ე. ი. როგორ უნდა ვავიდეთ სუბიექტურობიდან“ [6, 119]. სუბიექტურობიდან ვასვლის საკითხი იგივეა, რაც კითხვა იმის შესახებ თუ როგორ შემოდის ახლის ვამოცდილება ჩაკეტილ სამყაროში. ის, რისი მეოხებითაც ახალი ვამოცდილება შემოდის მთელს სამყაროში, არის ფაქტი, ფაქტი არღვევს ჩვენს სამყაროს, იჭრება მასში. მაგრამ როგორღა მიიღწევა ფაქტებისაგან შედგენილი ცხოვრე-

ბისეული გამოცდილების ტრანსცენდენტლობა ანუ ზოგადმნიშვნელოვნება? ეს შეკითხვა არსობრივად დაკავშირებული ტრანსცენდენტური ინსტანციის წდომის პრობლემასთან. ამ საკითხში ბოლოვი უკეთეს გამოსავალს ვერ ნახულობს და გვთავაზობს ბეკონისეული ცხრილების მსგავს რაღაც მეთოდს. რომლის მეშვეობითაც შესაძლებელი გახდება გამოცდილებათა შეგროვილი მასალის გეგმაზომიერი გამოკვლევა. ამ გზით მიღებული რეზულტატი რაღაც მყარი და უცვლელი იქნება [6,147]. თქმა არ უნდა, რომ ამ მეთოდის ღირებულება ისევე საეჭვოა, როგორც მთლიანად შემეცნების ბოლოვისეული დაფუძნება. შემეცნების ფილოსოფია ვერც თავიდან იცილებს და ვერც წყვეტს ტრანსცენდენტურისა და იმანენტურის დილემას. ამიტომ უნდა ითქვას, რომ შემეცნების ანთროპოლოგიური დაფუძნების იმ ტენდენციამ, რომელიც ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში იღო, გამოამქლავნა თავისი მეტაფიზიკური სიყალბე.

შემეცნების პრობლემის ანთროპოლოგიურ-ონტოლოგიური დაფუძნება შესაძლებელია მხოლოდ მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის საფუძველზე, რომელსაც შემეცნების ფუნდამენტად მიაჩნია შრომა როგორც სოციალ-ონტოლოგიური ფენომენი. თუ ჰაიდეგერთან ადამიანის არსება არის ეგზისტენცია, მისი გადასულბა სამყაროში, მაშინ მარქსთან ადამიანის არსება არის იარაღის მწარმოებელ საქმიანობაში, შრომაში. კ. მარქსმა შრომას ჩამოაცილა ჰეგელისეული მეტაფიზიკური შინაარსი, აბსოლუტური სუბიექტის საქმიანობის ნაცვლად, გაიგო რა იგი კონკრეტული ინდივიდის მიერ შრომის პროდუქტის მწარმოებელ საქმიანობად. აბსოლუტური სუბიექტის მიერ ნამდვილის გასაგნების ნაცვლად მარქსმა შრომა გაიგო როგორც კონკრეტული ინდივიდის მიერ თავისი არსობრივი ძალების გასაგნების პროცესი. ამ აზრით, მართლაც შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანი ტრანსცენდირებს. ე. ი. მისი არსობრივი ძალები გადადის შრომითი საქმიანობის პროდუქტში. ამ პროდუქტს გააჩნია უნარი დააკმაყოფილოს რომელიმე ადამიანური მოთხოვნილება. რა თქმა უნდა, საკითხის ამგვარი დაყენება სრულიად უცხოა ჰაიდეგერისათვის, ადამიანის განხილვა მისი საქმიანობის პროდუქტის მიხედვით ნიშნავს ადამიანის ქცევას ობიექტად ე. ი. მისი არსების დაკარგვას. მარქსის მიხედვით კი ადამიანი სხვანაირად არ არსებობს, თუ არა თავისი არსობრივი ძალების გასაგნებაში და ამ გასაგნებით, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ შრომას მხოლოდ ეს ობიექტური, საგნისადმი მიქცეული მხარე ჰქონდეს, შრომა ყოველთვის განიხილება როგორც ორმხრივი პროცესი, როგორც სუბიექტური და ობიექტური ერთსა და იმავე დროს. შრომა მართლ ნამდვილის გასაგნება კი არ არის, არამედ ამავე დროს იგი წარმოადგენს ობიექტის, საგნის ქცევას სუბიექტად. შრომა ნივთის ფორმაში ეს არის ადამიანი — სუბიექტი ნივთის ფორმაში ანუ გასუბიექტურებული ნივთი, განივთებული სუბიექტი, გამოთქმაში: შრომამ შექმნა ადამიანი, იგულისხმება შრომის პროცესში იქმნება ადამიანის ადამიანობა. ვნოსეოლოგიის ენაზე, რომ ვილაპარაკოთ ეს გამოთქმა შემდეგ სახეს მიიღებს: შრომამ შექმნა სუბიექტის სუბიექტობა ე. ი. შრომითი საქმიანობის პროცესში ჩამოყალიბდა ინტერსუბიექტური ანუ საზოგადოებრივი სუბიექტი. ამასთანავე შრომის პროცესშივე იქმნება ობიექტის ობიექტობა ანუ საზოგადოებრივი ობიექტი. შრომის პროცესში ობიექტურ, საგნობრივ ხასიათს იძენს ადამიანის ყველა არსობრივი ძალა ე. ი. შემეცნებაც როგორც არსობრივი ძალა, ადამიანის ისეთი უნარი, რომლითაც იგი სამყაროში თავის თავს განიმტკიცებს. ამიტომ შემეცნება როგორც არსობრივი ძალა სუბიექტური რამ უნარი კი არ არის მართლ, არა-

მედ ობიექტური, საგნობრივი რამ. ძირეულად შემეცნება არ არის სუბიექტის გადასვლა სხვასა და გარეგანში, არამედ იგი არის ადამიანის როგორც საზოგადოებრივი არსების უნარი, შემეცნებას როგორც პროცესს ადამიანის სწორედ ეს უნარი ახორციელებს. ამიტომ შემეცნება შეგვიძლია განვიხილოთ როგორც ამ უნარის ე. ი. სუბიექტობის, ისე პროცესის, საქმიანობის ანუ ობიექტობის მხრივ. შემეცნების პირველი ასპექტის დროს მისი ობიექტურობა ემყარება სუბიექტის სუბიექტობას, მთლიანობით სუბიექტს, რომელიც გადაულახავი უფსკრულით არ არის გახლეჩილი გრძნობად და გონებად; შემეცნების განხილვისას კი ობიექტის ობიექტობის ასპექტით მისი სუბიექტურობა ემყარება საზოგადოებრივი შრომის ორმხრივ ხასიათს ე. ი. ობიექტურს და სუბიექტურს ერთსა და იმავე დროს.

მეორეს მხრივ კი, შრომა არის ადამიანის მიზანდასახული საქმიანობა, რას ნიშნავს ეს? უეჭველია, რომ ეს გამოთქმა გულისხმობს ისეთ საქმიანობას, რომელიც რაღაც გარკვეულ მიზანს მისდევს, ზომისმიემცემად აქ გამოდის მიზანი, რომელიც სუბიექტური სუბიექტის ანუ საზოგადოებრივი სუბიექტის მიზანია, მიზანი კი თავის მხრივ ვულისხმობს იმის ხატს, რისი შექმნაც გამოიწვევს ე. ი. შრომის პროდუქტს წინ უსწრებს ამ პროდუქტის პროექტი, ხატი ადამიანის თავში; გაეხსენოთ ყველაზე მდარე არქიტექტორისა და ყველაზე საუკეთესო ფუტკრის მარქსისეული შედარება. ყველაზე მდარე არქიტექტორი იმითი სჯობს ყველაზე საუკეთესო ფუტკარს, რომ სანამ რაიმეს გააკეთებდა, მანამ არქიტექტორმა თავის თავში ააგო იგი [1, 228]. რა გამოდის? რომ ხატის ქმნა, პროექტირება წინ უსწრებს საგნის ქმნა-გარდაქმნას ანუ შრომას? თუ პირველს, ე. ი. ხატისქმნას, ვუწოდებთ ონტოლოგიურ შემეცნებას ჰაიდგერის აზრგაგებით, მაშინ რა ონტოლოგიური შემეცნება უსწრებს წინ პრაქტიკულ საქმიანობას ანუ შრომას? შემეცნების პროდუქტი არის შრომის პროდუქტის ონტოლოგიური საფუძველი? არა. ეს ასე იყო მხოლოდ ჰაიდგერის შემთხვევაში, ვისთვისაც ადამიანის „წინა“ სტრუქტურაა მისი შემეცნების განმსაზღვრელი, ეს იმიტომ რომ ჰაიდგერი შემეცნებას განიხილავდა მხოლოდ სუბიექტის სუბიექტობის ასპექტით. მარქსისათვის კი, თუ შეიძლება ასე ითქვას ეს წინასტრუქტურა განსაზღვრულია ობიექტის ობიექტობის ანუ შემეცნების საზოგადოებრივი საგნის მიერ. ამდენად შემეცნების შედეგის, პროდუქტის ონტოლოგიური საფუძველი არის შრომის პროდუქტი, უფრო სწორად შრომის პროდუქტთა სამყარო, მასთანადამე, ის ხატიც, პროექტიც, რომელიც წინ უსწრებს შრომის პროდუქტს, არ არის მართო სუბიექტური წარმონაქმნი; არამედ, ამავე დროს, მას ობიექტური ხასიათიც აქვს. ეს ვითარება კიდევ ერთხელ მოწმობს იმას, რომ სუბიექტის სუბიექტობის მხრივ გაგებული ონტოლოგიური შემეცნებაც ობიექტური ხასიათისაა. მაგრამ ეს ხატის ქმნა, პროექტირება ანუ სუბიექტის მიერ ობიექტის დასმა თავის წინ, განსაზღვრულია არაერთი რომელიმე შრომის პროდუქტით, არამედ იმ ახალი „მეორე ბუნების“ შედეგად, რომელსაც ადამიანური შრომა ქმნის; ეს არის კულტურის სამეფო; ჩანს, რომ აქ შემეცნების პრობლემა გადაეჯავება კულტურულ-ფილოსოფიურ პრობლემატიკას. რისი განხილვაც დაგვაცილებდა ჩვენი წერილის მიზანს: მიგვეთითებინა იმაზე, რომ თუკი მარქსისტულ ფილოსოფიაში ისმის შემდეგი სახის პრობლემა, როგორაა შესაძლებელი შემეცნების თეორია [4,291], მაშინ ალბათ ამ კითხვაზე ის პასუხი უნდა გავცეს, რომ მარქსისტული შემეცნების თეორია შესაძლებელია როგორც შე-

მეცნების ფუნდამენტური თეორია; რომლის თვალსაწიერში მარტო მეცნიერული შემეცნება კი არ შემოდის, არამედ არამეცნიერულიც ე. წ. წინასწარი შემეცნება; ასევე, შემეცნება როგორც ადამიანის არსობრივი ძალა და შრომის ანთროპოლოგიურ-ონტოლოგიური ფენომენი როგორც ადამიანური შემეცნების ფუნდამენტი.

Г. А. БАРАМИДЗЕ

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА
КАК ПОЗНАЮЩЕГО СУЩЕСТВА
(на примере фундаментальной онтологии М. Хайдеггера)

Резюме

В последнее время в западной философии развернулась работа в направлении создания фундаментальной теории познания. Тенденцию к становлению фундаментальной теорией познания проявляет и фундаментальная онтология. Фундаментом познания здесь выступает понимание бытия. На основе этого феномена О. Фр. Больнов, развивая вышеназванную тенденцию фундаментальной онтологии и создавая «философию познания», пытается разрешить все проблемы, связанные с познанием, с целью глубинного понимания человека. В результате такого подхода к проблеме познания гносеологическая проблематика переплетается с антропологической. Несмотря на всю плодотворность такой постановки вопроса, буржуазные философы не смогли построить фундаментальную теорию познания. Эта безусловно важнейшая проблема может быть решена только на основе марксистско-ленинской философии, где фундаментом познания выступает онтолого-антропологический феномен труда, а диалектический материализм — как учение о фундаменте познания, о фундаментальном познании. По Марксу познание является сущностной силой человека, т. е. способностью, посредством которой человек утверждается в предметном мире, причем не посредством теоретического познания, а через дотеоретическое познание, которое не основывается на мире, расколотом на субъект и объект, а подразумевает их первоначальное единство. В соответствии с этим человек у Маркса неделим на разум и на чувства; Маркс говорит о теоретических чувствах, т. е. о целостном человеке.

ლიტერატურა

1. მარქსი ე. კაპიტალი, ტ. I.
2. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, ტ. 3, თბ., 1979.
3. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. т., 42.
4. Лекторский В. А. Субъект, объект, познание, М., 1980.
5. Объяснение и понимание в науке, РС, М., 1982.
6. Bollnow O. Fr. Philosophie der Erkenntnis, Stuttgart, 1970.
7. Durchblicke, Frankfurt an Mein, 1970.
8. Heidegger M. Grundbegriffe, Frankfurt an Mein, 1981.
9. Heidegger M. Holzwege, Frankfurt an Mein, 1963.
10. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt an Mein, 1965.
11. Heidegger M. Wegmarken, Frankfurt an Mein, 1967.
12. Heidegger M. Sein und Zeit, Halle, 1941.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა
აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ავთანდილ კოპიაშვილი

ინდივიდის პრობლემა ა. შოპენჰაუერისა და ს. კირკეგორის ფილოსოფიაში

ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიულ-იდეალისტური ფილოსოფიის სხვადასხვა ურთიერთსაპირისპირო მიმართულებებში დაიძებნება ერთი საერთო, გამაერთიანებელი ნიშანი, რაც ანტირაციონალიზმის ცნებით შეიძლება აღინიშნოს. ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის თითქმის ყველა მიმდინარეობა, მეტ-ნაკლებად, ამა თუ იმ ფორმით უპირისპირდება ჰეგელის პანლოგიზმს და თავის თვალსაზრისს ამ დაპირისპირების საფუძველზე აყალიბებს. ჰეგელის რაციონალიზმთან დაპირისპირების საფუძველზე აღმოცენდა შოპენჰაუერისა და კირკეგორის თვალსაზრისებიც, თუმცაღა მათი ანტირაციონალისტური მიდრეკილებები ურთიერთსაწინააღმდეგო თეორიების სახით ჩამოყალიბდა. სახელდობრ, კირკეგორის ფილოსოფიაში ეს ანტირაციონალიზმი ანტიმეტაფიზიკურ და ანტიუნევერსალისტურ ტენდენციაში გადაიზარდა და საბოლოოდ ინდივიდუალისტურ ანტირაციონალიზმად გადაიქცა. შოპენჰაუერთან კი ანტირაციონალიზმი ნების მეტაფიზიკად მოგვევლინა. აღნიშნულის გამო, ვფიქრობთ, ჰეგელის შემდგომი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის საერთო ბედის შესაფასებლად პრობლემატიული იქნება ინდივიდის პრობლემის ანალიზი შოპენჰაუერისა და კირკეგორთან მათ მიერ ჰეგელის პანლოგიზმის საერთო კრიტიკის ფონზე.

ჰეგელის ფილოსოფიაში ადამიანი როგორც ინდივიდი (პიროვნება), თავისი ისტორიით, ბედით, თავისი განუმეორებელი თავისთავადობით კვლევის ობიექტი არ გამხდარა. ინდივიდი ჰეგელთან ემპირიული სუბიექტია, რომელიც ინტერესის საგანი არ ზდება იქამდე, სანამ ზოგადადამიანურ სუბიექტურობამდე არ ამოღდება, რაც ინდივიდუალური ნიშნების სრულ ჩამოცილებას გულისხმობს. ინდივიდის პრობლემისადმი ამგვარი უგულვებელყოფელი დამოკიდებულების ჩანასახი კი უკვე კანტის ფილოსოფიაშია, რადგან, როგორც ცნობილია, კანტი თავისი ფილოსოფიის როგორც თეორიულ, ისე პრაქტიკულ სფეროში იკვლევდა და სცნობდა ყველა ადამიანისათვის საერთო გარკვეულობებს (ღირებულებებს). კანტის მიხედვით, ყოველი ემპირიული სუბიექტის (ე. ი. ინდივიდის) სიღრმეში მოქმედებს ზოგადადამიანური სუბიექტი, ტრანსცენდენტალური სუბიექტი და ფილოსოფიის კვლევის საგანს სწორედ ეს სუბიექტი შეადგენს.

მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ინდივიდის პრობლემის ამ დაკონკრეტებულიყოფაში კანტი მინც არ იყო თავის მემკვიდრეების დაგვარად რადიკალური. კანტის ფილოსოფიაში ნაცადია ინდივიდუალურისა და ზოგადადამიანურის ერთიანობის დასაბუთება ინდივიდის ზოგადადამიანურზე დაყვანის გარეშე.

კანტი ცდილობს დაასაბუთოს ყოველი ინდივიდის დამოუკიდებელი, შეუცვლელი ადგილი ზოგადადამიანურ ცნობიერებაში (საზოგადოებაში). კანტის მიხედვით, თვითოეული ადამიანი (ინდივიდი), ყველა საგნისა და მოვლენისაგან

განსხვავებით, რომელთაც ღირებულება (der Wert) გააჩნიათ, ღირსების (die Würde) მატარებელია, თვით მიზანია (კანტი ამ გარემოებას უშუალოდ კატეგორიული იმპერატივის ერთ-ერთ ფორმულირებაშიც გამოხატავს: „მოიქმეცი ისე, რომ შენს მოქმედებაში კაცობრიობა როგორც შენი, ისე ყველა სხვა პიროვნებათა სახით ყოველთვის იყოს აგრეთვე მიზანი და არასოდეს მხოლოდ საშუალება“ [6, გვ. 270]), მიზანთა საშეფოსკანონმდებელი წევრია. ღირსება სწორედ ის ნიშანია, რაც პიროვნებას, ინდივიდს მიეწერება. მართალია, ინდივიდი ღირსების მქონეა და თვითმიზნობრივია ზოგადად ადამიანურთან ზიარების გამო, მისი ზოგადადადამიანური გარკვეულობების საფუძველზე, მაგრამ ამ საფუძველზე სწორედ ინდივიდი, პიროვნებაა ღირსების მატარებელი, თვითმიზანი და არა ზოგადად ადამიანი, გვარი, კაცობრიობა. სწორედ ამ ვითარების გამოხატულებაა კანტთან ინდივიდუალური სულის უკვდავების პოსტულატი. სულის უკვდავების შენარჩუნებით კანტი ტრადიციას კი არ უხდის ხარკს, ეს პოსტულატი ძველი მეტაფიზიკის ოდენ გადმონაშთი კი არაა, არამედ იგი გარკვეული მსოფლმხედველობრივი დატვირთვის მატარებელია. კანტისათვის მიუღებელი იყო ზოგადად ადამიანის, გვარის, კაცობრიობის თვითმიზნად და ინდივიდის ოდენ საშუალებად გაგება.

კანტის უშუალო მემკვიდრეებმა კი ტრანსცენდენტალური სუბიექტის გააბსოლუტების საფუძველზე მოხსნეს ინდივიდუალური სულის უკვდავების პოსტულატი და ეს აბსოლუტი თვითმიზნად წარმოსახეს, ინდივიდი კი საშუალებად. „მეცნიერებისმოძღვრების მეორე შესავალში“ ფიხტე ამის თაობაზე პირდაპირ მიუთითებს შემდეგს: „მეცნიერებისმოძღვრებაში ერთადერთი გონება არსებობს თავისთავად, ინდივიდუალობა კი მხოლოდ აქციდენციალურია; გონება მიზანია, ინდივიდუალობა კი მხოლოდ საშუალება; უკანასკნელი ოდენ გონების გამოხატვის განსაკუთრებული წესია, წესი, რომელიც სულ უფრო და უფრო მეტად უნდა იკარგებოდეს გონების (ე. ი. სუბსტანციის, აბსოლუტური მე-ს, —ა. პ.) საყოველთაო ფორმაში; მეცნიერებისმოძღვრებისათვის მხოლოდ გონებაა მარადიული, ინდივიდუალობა კი განუწყვეტლივ უნდა კვდებოდეს“ [15, გვ. 90].

ალსანიშნავია, რომ თავისი ფილოსოფიური განვითარების ბოლო ეტაპზე ფიხტესთან რამდენადმე შესუსტებულია ეს ანტიინდივიდუალისტური პოზიცია. სახელობრ, ნაშრომში „ადამიანის დანიშნულება“ აღდგენილია ინდივიდუალური სულის უკვდავების პოსტულატი, მაგრამ თავისი უშუალო მიმდევრებისა და მემკვიდრეებისათვის დასაყრდენი გახდა მისი ე. წ. „იენის პერიოდის“ თვალსაზრისი და ამიტომ ბოლო ეტაპის პოზიციას აქ საგანგებოდ არ ვეხებით.

ჰეგელთანაც ფილოსოფიური კვლევის საგანი და მიზანია ზოგადი, ზოგადადადამიანური და არა ინდივიდი, ინდივიდუალური. ეს ზოგადი ჰეგელთან წარმოადგენს ობიექტურ აზრს, გონს, აბსოლუტურ იდეას, როგორც ერთდროულად სუბსტანციასა და აბსოლუტურ სუბიექტს. რაც შეეხება ინდივიდს, იგი ამ აბსოლუტური გონის მიერ თავისი თავის შემეცნების ოდენ საშუალებაა. ჰეგელის მიხედვით, კაცობრიობის ისტორია აბსოლუტური გონის მიერ თავისთავის შემეცნების ისტორიაა, გონის მიერ თავისი თავისუფლების შეცნობისა და რეალიზაციის პროცესია და გონის ეს საბოლოო მიზანი ხორციელდება კაცობრიობის რეალურ ისტორიულ პროცესში რეალურ-ისტორიული პირობების, ინდივიდების საშუალებით. მაგრამ სინამდვილეში ხომ ყოველი ინდივიდი ცხოვ-

რებას თავისი კერძო მიზნებისა და ინტერესების განხორციელებას უკავშირებს. ამდენად, გამოდის, რომ კაცობრიობის ისტორია ინდივიდთა ეგოისტური ვნებებისა და ინტერესების ბრძოლის ასპარეზია და არა გონის თვითშემეცნებისა და თავისუფლების რეალიზაციის ობიექტური და აუცილებელი პროცესი.

ჰეგელის მიხედვით, აბსოლუტური გონი თავის ზემოაღნიშნულ მიზანს სწორედ ინდივიდთა ეგოისტური ვნებებისა და მისწრაფებათა ბრძოლის საშუალებით ახორციელებს და მისი ამგვარი მოქმედების გამოხატულებაა გონების ცბიერება. ჰეგელის აზრით, საერთოდ გონების ცბიერება მდგომარეობს გამაშუალებელ მოქმედებაში. მსოფლიო გონი (საყოველთაო იდეა) კი არ უპირისპირდება რაიმეს და ებრძვის რაიმეს, თავად მას კი არ ემუქრება საფრთხე, არამედ ინდივიდებს. იდეა ყოველდღიურობის ვალს იხდის არა თავისი თავისაგან, არამედ ინდივიდთა ვნებათაგან [5, გვ. 32]. ჰეგელის მიხედვით, ღმერთი ადამიანებს საშუალებას აძლევს იმოქმედონ როგორც ვნებათ, მათ განსაკუთრებულ ინტერესებსა და ვნებებს ვასაქანს აძლევს, მაგრამ ის, რაც ადამიანთა ამ მოქმედების შედეგად მიიღება, წარმოადგენს თავად ღმერთის განზრახვათა აღსრულებას და სავსებით განსხვავდება იმ მიზნებისაგან, რომლებითაც ინდივიდები ხელმძღვანელობდნენ თავიანთი მოქმედებისას [3, გვ. 409]. ინდივიდთა მიზნები და ინტერესები გონის მიზანთან შედარებით კერძო და წვრილმანია, ამიტომ ინდივიდები მსხვერპლად მიიტანებიან და სასიკვდილოდ განიწირებიან გონის მიზნისათვის [5, გვ. 32].

მაგრამ, ჰეგელის მიხედვით, ინდივიდში არის ისეთი მხარეც, რომლის საფუძველზე არ გვაქვს უფლება ინდივიდუალობა საერთოდ საშუალების კატეგორიაში მოვაქციოთ, მსხვერპლად დავსახოთ. ინდივიდში არის რაღაც უპირობოდ დამოუკიდებელი, თავისთავად მარადიული; სახელდობრ, ესაა მორალურობა, ზნეობრიობა და რელიგიურობა [5, გვ. 32]. აღნიშნული წარმოადგენს ინდივიდში ღვთაებრივ საწყისს, რაც იგივე გონებაა. ამის გამო კი, ჰეგელის მიხედვით, ინდივიდი არათუ არ არის საშუალება, არამედ თავადაა თვითმიზანი და თავისუფალი არსება. ამ თავისუფლების საფუძველზე ინდივიდი პასუხისმგებელია ზნეობრივი თვალსაზრისით თავის მოქმედებაზე, ადამიანმა იცის კარგისა და ავის გარჩევა, იგი თავისუფალია და ამის გამო შერაცხადი არსებაა ცხოველთაგან განსხვავებით, რომელნიც არაშერაცხადნი არიან [5, გვ. 33].

აღნიშნული ღვთაებრივი საწყისის საფუძველზე, ჰეგელის მიხედვით, ინდივიდები იდენტურ ღირებულებასა და ღირსებას ფლობენ. რელიგიურობასა და ზნეობას, რომელიც რომელიმე მწყემსის ან გლეხის შეზღუდულ ცხოვრებაში ვლინდება, გააჩნია ისეთივე უსაზღვრო ღირებულება, როგორც ფართო კულტურული თვალსაწიერის, განვითარებული და განულებული ადამიანის რელიგიურობასა და ზნეობას [5, გვ. 35—36]. ყოველივე ზემოაღნიშნულის გამო, ჰეგელის მიხედვით, ყოველი ინდივიდის შინაგანი სულიერი ცხოვრება, მისი თავისუფლების სფერო, სურვილის, გადაწყვეტილების, მოქმედების კერა ხელშეუხებელი უნდა დარჩეს და სრულიადაც არ უნდა ექვემდებარებოდეს მსოფლიო ისტორიის დიდი ხმაურის ზემოქმედებას [5, გვ. 36].

„ისტორიის ფილოსოფიის“ ციტირებული ადგილიდან გვექმნება შთაბეჭდილება, თითქოს ჰეგელი აქ ინდივიდს თვითმიზნად და თავისუფალ არსებად მიიჩნევდეს და თითქოს მსოფლიო გონი თავისი ვანვითარების პროცესში ინდივიდის ავტონომიას არ აუქმებდეს, თავისი მიზნის განხორციელების საშუალებად არ იყენებდეს მას. მაგრამ სინამდვილეში საქმის ვითარება ასე არაა.

ჰეგელი იქვე შენიშნავს, რომ არსებობს უფრო მაღალიც, იმათ შორის, რასაც არსებობის უფლება აქვს სამყაროში; მსოფლიო გონის უფლება მაღლა დგას ყველა კერძო უფლებაზეო [5, გვ. 36]. და როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, მსოფლიო გონის თავის აღმატებულ უფლებას, თავის მიზანს, თავის თავისუფლებას ახორციელებს ინდივიდთა ხელით, მათი ინტერესებისა და ვნებების ურთიერთდაპირისპირებისა და ბრძოლის გზით.

თვით ინდივიდთა მისწრაფებებისა და ვნებების ურთიერთბრძოლის შედეგად აღძრული მსოფლიო გონის, მსოფლიო ისტორიის ობიექტური და აუცილებელი პროცესის ძალმომრეობას დაქვემდებარებული ინდივიდის ერთადერთი ნუგეში ჰეგელთან ისაა, რომ ეს უკანასკნელი ცნობიერად, შეგნებულად დაექვემდებაროს ამ აუცილებლობას (თავისუფლება ხომ ჰეგელთან შეცნობილი აუცილებლობაა!). სახელდობრ, ჰეგელის მიხედვით, ინდივიდი თავისუფლების ამგვარ რეალიზაციას ახდენს სახელმწიფოში, როგორც კონკრეტულად რეალიზებულ მსოფლიო გონში. ჰეგელთან სახელმწიფო არის განხორციელებული ზნეობრივი ცხოვრება, იგი დედამიწაზე არსებული ღვთაებრივი იდეაა; სახელმწიფო ისტორიის (მსოფლიო გონის) საბოლოო მიზნის — თავისუფლების განხორციელებაა [5, გვ. 37—38]. ჰეგელის მიხედვით, ინდივიდი თავის ჭეშმარიტ ღირებულებას, მთელ თავის სულიერ სინამდვილეს სახელმწიფოს წყალობით იძენს, რადგან სახელმწიფოს სახით და მისი გზით წვდება ზოგადს, საყოველთაოს, სუბსტანციურს. სახელმწიფოში ამგვარი საყოველთაო და სუბსტანციური ელემენტია სამართალი, ზნეობა და რელიგია. როცა ადამიანის სუბიექტური ნება ექვემდებარება სახელმწიფოს კანონებს (ე. ი. ზოგადს, სუბსტანციურს), ჰეგელის მიხედვით, თავისუფლებისა და აუცილებლობის დაპირისპირება ქრება: ვინაიერ აუცილებელია როგორც სუბსტანციური და ჩვენ თავისუფალი ვხდებით მაშინ, როცა მას ვალიარებთ როგორც კანონს და მივყვებით მას, როგორც ჩვენი საკუთარი არსის სუბსტანციას [5, გვ. 38].

ამგვარად, ჰეგელის მიხედვით, ისტორიაში ბატონობს აუცილებლობა, მაგრამ ჰეგელთან ისტორიის ობიექტურ და აუცილებელ პროცესში ერთნაირი ძალდატანებით როდია ჩათრეული ყველა ინდივიდი. მსოფლიო გონი, მსოფლიო ისტორია ინდიფერენტული არ არის სუბიექტური ფაქტორისადმი, იგი ამ ფაქტორს დიფერენციალურად უდგება. არსებობენ ეგრეთწოდებული დიდი ადამიანები, გმირები, მსოფლიო-ისტორიული პირები, რომელთაც ჰეგელი მსოფლიო გონის ნდობით აღჭურვილ პირთ უწოდებს, და ჩვეულებრივი მოკვდავები. პიროვნულთა კატეგორიას განეკუთვნებიან ისინი, რომელთაც თავიანთ მოწოდებად და დანიშნულებად საყოველთაო, ზოგადი, სახალხო საკაცობრიო იდეალების განხორციელება გაუხდიათ და არა თავიანთი კერძო, პირადული, ეგოისტური ზრახვების აღსრულება [5, გვ. 29—30].

ადამიანთა ეს დაყოფა გმირული სულისკვთებისა და კამერდინული ცნობიერების პერსონებად [5, გვ. 31] უპირისპირდება ჰეგელისავე ზემოხსენებულ თვალსაზრისს ინდივიდთა იდენტური ღირებულებისა და ღირსების შესახებ. პიროვნების როლის ეს შეფასება აშკარა გაზვიადებაა, მაგრამ მთლიანობაში ჰეგელის ისტორიზმის პრინციპი, მოძღვრება საზოგადოების ობიექტური და აუცილებელი განვითარების შესახებ, თვალსაზრისი პიროვნებისა და საზოგადოების ერთიანობის, ინდივიდის ზოგადთან, ზოგადადადამიანურთან, საყოველთაოსთან მოუწყვეტელი კავშირის შესახებ მარქსისტული ფილოსოფიის მიერ პოზიტიურადაა შეფასებული და მისმა „მატერიალისტურმა წაკითხვამ“ (ე. ი.

ლენინი), მისმა მატერიალისტურ საფუძველზე გადამუშავებამ დიდად შეუწყო ხელი მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის ჩამოყალიბებას. ამ თვალსაზრისით მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია ჰეგელისა და მთელი გერმანული კლასიკური იდეალიზმის მართლაც კანონიერი მემკვიდრეა (ფ. ენგელსი), რასაც ვერ ვიტყვით მის მომდევნო იდეალისტურ ფილოსოფიურ თვალსაზრისებზე; ამ შემთხვევაში შოპენჰაუერისა და კირკეგორის მოძღვრებებზე: შოპენჰაუერისა და კირკეგორის ფილოსოფია ჰეგელის მოძღვრების სრულიად საპირისპიროა.

გერმანული კლასიკური იდეალიზმის კანტისშემდგომ წარმომადგენლებთან — ფიხტესთან, შელინგთან და ჰეგელთან შოპენჰაუერის დაპირისპირებას, ერთი შეხედვით, საფუძველად უდევს ამ უკანასკნელის ანტიუნივერსალისტური, ანტიმეტაფიზიკური პათოსი; ერთი შეხედვით, რადგან, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, შოპენჰაუერის ფილოსოფია თავად ამჟღავნებს თავისებურ უნივერსალისტურ და მეტაფიზიკურ მიდრეკილებებს. შოპენჰაუერის კრიტიკის მახვილი მიმართულია ფიხტე-ჰეგელის უპირობოს, აბსოლუტის წინააღმდეგ. მისი აზრით, ჩვენს ვონებას, როგორც შემეცნების უნარს, რომელიც საფუძველის კანონს ემყარება, საქმე აქვს მხოლოდ ობიექტებთან, განპირობებულ საგნებსა და მოვლენებთან და არა უპირობოსთან [13, გვ. 501—502]. უპირობო აბსოლუტი, შოპენჰაუერის მიხედვით, ყალბი აბსტრაქციის, სპეკულაციის შედეგია, რასაც დასაბამი ეძლევა ფიხტეს ფილოსოფიაში კანტის თავისთავადი ნივთის უკუვადებითა და სუბიექტის გააბსოლუტებით, სუბიექტიდან მთელი სინამდვილის მცდარი დედუქციით [13, გვ. 452—453]. შოპენჰაუერისათვის მიუღებელია ვონების, რაციოს სუბსტანციად მიჩნევა, უპირობო არსად, აბსოლუტად გამოცხადება. ამგვარად, სინამდვილეში შოპენჰაუერი უარყოფს რაციოს, გონს როგორც უპირობოს, როგორც სუბსტანციას.

შოპენჰაუერის ანტირაციონისტული პათოსი საბოლოოდ წარიმართება თეიზმის (განსაკუთრებით ქრისტიანული რელიგიის) უარყოფისაკენ და თავისებურ ათეიზმად ფორმდება. რამდენადაც შოპენჰაუერი თავისთავს ქეშმარიტ კანტიანულად, კანტის ფილოსოფიის ჰეშმარიტ ინტერპრეტატორად და განმავითარებლად აცხადებს, იგი ფილოსოფიიდან თეიზმის ელიმინირებასაც კანტის სახელს უკავშირებს, კანტის წარუვალ დამსახურებად მიიჩნევს. შოპენჰაუერის მიხედვით, ტრანსცენდენტალურ დიალექტიკაში კანტი ასაბუთებს, რომ ფილოსოფიაში, როგორც მეცნიერებაში და არა როგორც რწმენის შესახებ მოძღვრებაში, შეიძლება ადგილი ჰქონდეს ან იმას, რაც ემპირიულად მოცემულია, ან რაც მტკიცე დასაბუთების გზითაა დადგენილი [13, გვ. 528]. მაგრამ, როგორც ცნობილია, კანტი ცოდნის სფეროს სწორედ რწმენისათვის ადგილის მისაცემად შემოსაზღვრავდა და არა საერთოდ რწმენის უარსაყოფად. ამასთან, კანტთან თეორიული სფერო ფილოსოფიის მხოლოდ ერთი ნაწილია და არა მთელი ფილოსოფია. კანტის ეთიკის ფუნდამენტზე მსჯელობისას ზომ თავად შოპენჰაუერიც შენიშნავს, რომ კანტთან რელიგიაა ზნეობის საყრდენი და არა პირიქით [14, გვ. 149—151]. მაშასადამე, კანტი სრულიადაც არ აზღვეს ფილოსოფიიდან თეიზმის ელიმინირებას და მას ეს ამოცანა არც დაუსახავს თავისი ფილოსოფიისათვის.

შოპენჰაუერის მიხედვით, საერთოდ უნივერსალისტურ-მეტაფიზიკური მსოფლმხედველობა (სული, სამყარო, ღმერთი, როგორც უპირობო), თეისტური მსოფლმხედველობა სრულიადაც არ გამომდინარეობს ყოველი ადამიანური

გონების ბუნებრივი განვითარებიდან. ამაზე მეტყველებს ისტორია: არაევროპულ და თვით ევროპულ ძველ კულტურებს ამგვარი მსოფლმხედველობა არ გამოუმუშავებიათ. ინდუსთა „ბრამას“ და ჩინურ „ტენს“ ჩვენ არასწორად ვთარგმნით „ღმერთად“. „ბუდიზმი“ არავითარ თეიზმს არ იცნობს. არც ძველბერძნული ფილოსოფია იყო თეისტური. პლატონმა თეიზმი ებრაელთაგან გადმოიღო, რაზეც მრავალი მკვლევარი მიუთითებს; მას ბერძნულ ენაზე მოლაპარაკე მოსეს უწოდებენ [13, გვ. 5].

ამგვარად, შოპენჰაუერის მიხედვით, არ არსებობს არავითარი აბსოლუტი, უპირობო, სუბსტანცია: არც სამყარო (მატერიალური სამყარო), არც სული (გონი, რაციო), არც ღმერთი. კანტის თავისთავადი ნივთების სამყარო შოპენჰაუერთან ნათარგმნია როგორც ნება — სამყარო როგორც ნება, მოვლენათა სამყარო კი — სამყარო როგორც წარმოდგენა. თავად ადამიანიც შოპენჰაუერთან გაგებულია, ერთი მხრივ, როგორც ნება და, მეორე მხრივ, როგორც წარმოდგენა. სამყარო როგორც ნება და სამყარო როგორც წარმოდგენა შოპენჰაუერთან ორი სხვადასხვა სამყარო კი არაა, არამედ—ერთი და იგივე სამყაროს სხვადასხვა მხარე; სამყარო, ერთის მხრივ, მთლიანად წარმოდგენაა, მეორე მხრივ კი, მთლიანად ნება. სინამდვილე, რომელიც არ იქნებოდა არც წარმოდგენა და არც ნება, არამედ იქნებოდა ობიექტი თავისთავად, რადაც, სამწუხაროდ, — შენიშნავს შოპენჰაუერი, — კანტის ხელიდან იქცა მისი თავისთავადი ნივთი, მოჩმახული ყოფიერებაა [13, გვ. 5].

სამყარო როგორც წარმოდგენა, შოპენჰაუერის მიხედვით, ემყარება საკმაო საფუძვლის კანონს. ამ კანონს ემყარება მთელი ჩვენი შემეცნება და, მაშასადამე, შემეცნების პროცესში სამყარო წარმოგვიდგება როგორც ჩვენი წარმოდგენა. შოპენჰაუერთან საფუძვლის კანონის ამ ფუძემდებლური როლის გამო საჭიროა მისი არსის მოკლედ გადმოცემა.

ნაწროში „საკმაო საფუძვლის კანონის ოთხმაგი ძირის შესახებ“ შოპენჰაუერი ასე წარმოგვიდგენს ამ კანონის როლს შემეცნებაში: ჩვენი შემეცნებელი ცნობიერება, რომელიც წარმოადგენს შინაგან და გარეგან გრძობადობას, განსჯას და გონებას, იყოფა სუბიექტად და ობიექტად და მათ გარდა არაფერს არ შეიცავს: სუბიექტისათვის ობიექტად ყოფნა და ჩვენს წარმოდგენად ყოფნა ერთი და იგივეა. ყველა ჩვენი წარმოდგენა ობიექტია სუბიექტისათვის და სუბიექტის ყველა ობიექტი ჩვენი წარმოდგენაა. მაგრამ ამავე დროს აღმოჩნდება, რომ ყველა ჩვენი წარმოდგენა ერთმანეთთან კანონზომიერ და თავისი ფორმის მხრივ აპრიორულად დადგენად კავშირშია, რომლის ძალითაც რაიმე თავისთავად არსებული და დამოუკიდებელი, რაიმე ერთეული და განცალკევებული ჩვენთვის არ შეიძლება გახდეს ობიექტი. სწორედ ამ კავშირს გამოხატავს თავის ზოგადობაში საკმაო საფუძვლის კანონი [12, გვ. 23—24].

შოპენჰაუერი მიიჩნევს, რომ ყველა აქამომდელი ფილოსოფია ამოდიოდა ან სუბიექტიდან, ან ობიექტიდან და, ამგვარად, ცდილობდა ერთის ახსნას მეორედან საფუძვლის კანონზე დაყრდნობით, ჩვენ კი სუბიექტ-ობიექტის მიმართებას ვათავისუფლებთ საფუძვლის კანონის ძალაუფლებისაგან და ამ კანონს მხოლოდ ობიექტებს ვუყენებთ. წინამავალთაგან განსხვავებით, ჩვენ ამოვღივართ არა სუბიექტიდან ან ობიექტიდან, არამედ წარმოდგენიდან [13, გვ. 25].

შოპენჰაუერის მიხედვით, სამყარო როგორც წარმოდგენა მთლიანად ჩვენი სუბიექტური სამყაროა, არანამდვილი, სიზმრისეული ქვეყანაა. კანტამდელი და კანტისშემდგომი ფილოსოფია (მაგ. ფიხტე, შელინგი, ჰეგელი) ცდილობდა ამ

წარმოდგენათა სიზმრისეული ქვეყნის ახსნას ან ობიექტიდან, ანდა სუბიექტიდან ამოსვლის საფუძველზე, რაც შოპენჰაუერს უდიდეს გაუგებრობად მიაჩნია. შოპენჰაუერის აზრით, კანტამდელი და კანტისშემდგომი ფილოსოფია ვერ გადის წარმოდგენათა სამყაროს გარეთ, ვერ იჭრება სამყაროს შინაგან არსში, ვერ ხედავს და გვიხასიათებს სამყაროს სრულიად სხვა, წარმოდგენისაგან განსხვავებულ მხარეს, რაც ნებაა.

გასარკვევია, როგორ არის გაგებული შოპენჰაუერთან ადამიანი და სამყარო როგორც ნება და, შესაბამისად, როგორ ისმება და წყდება ინდივიდის პრობლემა, მისი ადგილი და დანიშნულება სამყაროში.

როგორც უკვე ზემოთ იყო აღნიშნული, შოპენჰაუერთან სამყარო; ერთი მხრივ, წარმოდგენა და, მეორე მხრივ, ნება. სამყარო როგორც წარმოდგენა ნების გამოვლენაა, ნების ობიექტივაციაა და იგი ექვემდებარება საფუძვლის კანონს. სამყარო როგორც ნება, როგორც ნივთი თავისთავადი კი საკმაო საფუძვლის ყველა სახის სფეროს ვარეთაა და ამიტომ იგი სავსებით უსაფუძვლოა [13, გვ. 109—110].

რაც შეეხება ადამიანურ ნებას, იგი როგორც საფუძვლის კანონის ძალაუფლებისადმი დაუქვემდებარებადი, თავისუფალია, მაგრამ ეს თავისუფლება მაინც ილუზორულია, რადგან ადამიანი როგორც ინდივიდი, როგორც პიროვნება, ნება კი არ არის, თავისთავადი ნივთი კი არ არის, არამედ ნების გამოვლენა და, როგორც ასეთი, პიროვნება უკვე დეტერმინირებულია და ექვემდებარება საკმაო საფუძვლის კანონს. შოპენჰაუერის მიხედვით, სწორედ ამით აიხსნება ის საკვირველი ვითარება, რომ თითოეული ადამიანი თავისთავს სავსებით თავისუფალ არსებად მიიჩნევს, თვით ცალკეულ ქცევებშიც კი, და ფიქრობს, თითქოს მას შეუძლია ნებისმიერ მომენტში ამოირჩიოს ცხოვრების სხვა გზა ანუ სხვად იქცეს. მაგრამ ცდაში იგი რწმუნდება რომ თავისუფალი კი არ არის, არამედ აუცილებლობის ტყვეა და მიუხედავად მთელი მისი გადაწყვეტილებებისა და განსჯისა, იგი თავის მოღვაწეობას ვერ ცვლის და ცხოვრების დასაწყისიდან დასასრულამდე იძულებულია გამოავლინოს მის მიერვე დაგმობილი ხასიათი, ბოლომდე ითამაშოს ერთხელ აღებული როლი [13, გვ. 118—119].

მიუხედავად იმისა, რომ ნება და წარმოდგენა ერთი და იგივე სამყაროს ორი მხარეა და სამყარო, როგორც წარმოდგენა, ნების ობიექტივაციაა, ობიექტივირებული ნებაა, შოპენჰაუერის აზრით, მათ შორის მიზეზობრივი კავშირი არაა. მიზეზობრივი კავშირი მხოლოდ წარმოდგენათა სამყაროშია. ნება არასოდეს არაა მიზეზი; ნების მიმართება მოვლენასთან (წარმოდგენასთან, — ა. პ.) სრულებითაც არ არის აგებული საფუძვლის კანონის მიხედვით. ფიზიკური ახსნის მაგიერ ნების ობიექტივაციაზე მითითება ისევე არ შეიძლება, როგორც ღმერთის შემოქმედებით ძლიერებაზე. ნება უსაფუძვლოა, აუხსნადია [13, გვ. 145].

ნების ეს უსაფუძვლობა, აუხსნადობა, შოპენჰაუერის მიხედვით, კონკრეტულად იმაში გამოიხატება, რომ ინდივიდს გააჩნია თავისი ცალკეული ქცევებისა და მოქმედება-მოღვაწეობის სახელმძღვანელო მიზნები და მოტივები, მაგრამ მას წარმოდგენა არა აქვს იმაზე, თუ საერთოდ რა სურს, რა უნდა [13, გვ. 169—170].

სამყაროს როგორც ნებასა და მის ობიექტივაციას — წარმოდგენათა სამყაროს შორის მიზეზობრივი კავშირის უარყოფის მიუხედავად, ვფიქრობთ, შოპენჰაუერთან სამყარო როგორც ნება წარმოდგენათა სამყაროს საბოლოო მიზეზია. ეს უსაფუძვლო თუ უძირო, უსასრულო ნება ის აბსოლუტია, ის უპირობოა, რომელიც იქვემდებარებს, ადამიანის ჩათვლით, მთელ წარმოდგენათა სამყაროს და რომლის დაშვებაც შოპენჰაუერს გამორიცხული ეგონათავის ფილოსოფიაში¹.

ამ უსასრულო ნებას დაქვემდებარებული ადამიანი შოპენჰაუერთან ჩამულია სურვილიდან დაკმაყოფილებაში და ამ უკანასკნელიდან ახალ სურვილზე მარადიული გადასვლის თამაშში, — თამაშში, რომლის სწრაფი მდინარეება ბედნიერებად იწოდება, ნელი კი — ტანჯვად. იქ, სადაც მას შემეცნება ანათებს, ნებამ იცის, თუ რა უნდა ახლა, რა უნდა აქ, მაგრამ არასოდეს არ იცის, თუ რა უნდა საერთოდ. მის ყოველ ცალკეულ აქტს ვაჩნია მიზანი, მაგრამ არ ვაჩნია მიზანი ზოგადად ნდომას [13, გვ. 171].

შოპენჰაუერთან ინდივიდს არავითარი ღირებულება თუ ღირება, არავითარი თვითმიზნობრიობა არ ვაჩნია. იგი მოკვდარია, წარმავალია. ბუნება, რომელიც ობიექტივობის სიცოცხლის ნებაა, მხოლოდ გვარზე ზრუნავს. ინდივიდი სიცოცხლის ნების გამოვლენის ოდენ ეგზემპლარია. მას ბუნებისათვის არავითარი დამოუკიდებელი ღირებულება არ ვაჩნია და ამიტომ ეწირება გვარს [13, გვ. 284—285].

მიუხედავად ჰეგელთან დაპირისპირებისა, როგორც ვხედავთ, ინდივიდისა და გვარის (ზოგადის, კაცობრიობის) მიმართების საკითხს შოპენჰაუერი ჰეგელისებურად წყვეტს; ინდივიდი გვარის შენარჩუნების ინტერესის მსახურია, საშუალებაა და მსხვერპლადაც ეწირება გვარის ინტერესებს. განსხვავება იმაშია, რომ ჰეგელთან გვარს, კაცობრიობას, საზოგადოებას მაღალი მიზან-დანიშნულება ვაჩნია — თვითშემეცნებისა და თავისუფლების რეალიზაციისაკენ ისწრაფვის, პროგრესის გზაზე დგას და ამ გაგებით ინდივიდი ეწირება მაღალი დეალეებს. შოპენჰაუერთან როგორც ანტირაციონალისტთან კი უარყოფილია გვარის, კაცობრიობის რაიმე ასეთი მაღალი მიზან-დანიშნულება და, ამგვარად, ინდივიდის გვარისათვის ეს შეწირვა კიდევ უფრო გაუმართლებელი ჩანს.

საერთოდ შოპენჰაუერთან არც ინდივიდს ვაჩნია რაიმე მაღალი მიზან-დანიშნულება და არც გვარს. ინდივიდიც და გვარიც უსაფუძვლო და უსასრულწონი სამყაროული ნებითაა წარმართული. აღსანიშნავია, რომ ჰეგელიც ლაპარაკობს აბსოლუტურ და ინდივიდუალურ (ადამიანურ) ნებაზე, მაგრამ ჰეგელთან ეს ნება გონითაა განათებული, ნება და გონი ერთი და იგივეა [5, გვ. 37—38, 46—45]. ამის გამო ჰეგელთან ნება განვითარების, პროგრესის სამსახურშია. შოპენჰაუერთან კი ნება უსაფუძვლო, უგონო, ბნელი საწყისია, უგონო სწრაფვაა, სრული ნეგატიურობაა.

ამ ნეგატიურობის გამო შინაგანად ვამართლებული ჩანს ნების ძალმომრეობიდან ადამიანის დახსნის, ნების გაქმების შოპენჰაუერისეული ცდა, მაგრამ როგორც ქვემოთ ვნახავთ, შოპენჰაუერთან ნების გაქმებით ინდივიდი (და მთელი კაცობრიობა) ვერ მიდის რაიმე პოზიტიურ შედეგამდე: ნების გაუ-

¹ სწორედ ამ აზრით შეიძლება ითქვას, რომ შოპენჰაუერის ანტირაციონალიზმი საბოლოოდ არ მიდის ანტიინფერსალიზმსა და ანტიმეტაფიზიკამდე. შოპენჰაუერის ფილოსოფია, როგორც აღნიშნავენ, იღებს მეტაფიზიკური სისტემის (ნების მეტაფიზიკა) სახეს [1, გვ. 20—21].

ქმება არ არის განთავისუფლება, ხსნა. შოპენჰაუერთან ნების გაუქმება უღრის ინდივიდის სიკვდილს, აღსასრულს, რაც იმაზე მიანიშნებს, რომ აქ ინდივიდი საბოლოოდ ვერ ძლევს ნეგატიურობას, სინამდვილეში ვერ ახერხებს ნების ბატონობის დაძლევას.

ნების გაუქმება, ადამიანის ნირვანაში გადასვლა, „ხსნა“ შოპენჰაუერთან კონკრეტულად ასეა წარმოდგენილი: ნების ბატონობის ლიკვიდაცია, მისი გაუქმება უნდა განხორციელდეს ნების მიერ თავისთავის შემეცნებისა და თავისთავზე ნებაყოფლობით უარისთქმის გზით. ეს თვითშემეცნება კი შოპენჰაუერთან, ჰეგელის ფილოსოფიის მსგავსად, ადამიანში იხორციელდება. ადამიანი ნების ყველაზე მაღალი გამოვლენაა; ადამიანი სამყაროული პირამიდის მწვერვალია, სამყაროული კიბის უკანასკნელი საფეხურია. ამგვარ უმაღლეს არსებად გაგების გამო შოპენჰაუერთან სწორედ ადამიანს ეკისრება მთელ სამყაროზე პასუხისმგებლობა. ადამიანის უმაღლესი დანიშნულება, მისი ადგილი და როლი სამყაროში ამ ცოდვილი სამყაროს გამოსყიდვაში მდგომარეობს. საქმე იმაშია, რომ ნება თავისთავის თვითგანმტკიცებით სამყაროს დამნაშავედ ხდის. საჭიროა ამ დანაშაულის გამოსყიდვა, „დამნაშავე სამყაროს“ გამოსყიდვა, ნების ბატონობის ლიკვიდაცია. ამ გამოსყიდვას ახდენს ისევე ნება ადამიანის მეშვეობით — ადამიანში. ადამიანში, როგორც სამყაროს უმაღლეს არსებაში, ნება აღწევს თავისთავის სრულ თვითცნობიერებას და მისი თვითუარყოფამდე: ნების მიერ თავისთავის უარყოფა შოპენჰაუერთან მთელი სამყაროს უარყოფას ნიშნავს, რადგან თუ არ არსებობს ნება, მაშინ არც წარმოდგენები (ე. ი. ნების ობიექტივაცია) იარსებებს და, მაშასადამე, არც დრო-სივრცე, სუბიექტ-ობიექტი [13, გვ. 425—426].

ნების გაუქმებასთან ერთად მთელი სამყაროს უარყოფა, ნირვანაში გადასვლა შოპენჰაუერთან ნაცადია გაგებულ იქნეს როგორც ახალ, სრულყოფილ სამყაროზე გადასვლა, როგორც პოზიტიური ყოფიერების დადგენა, მაგრამ ამ ახალ სამყაროს შოპენჰაუერი ვერავითარ პოზიტიურ ნიშნებს ვერ უძებნის. შოპენჰაუერის მიხედვით, ის, რაც დარჩება ნების საბოლოო გაუქმების შემდეგ ყველა იმათთვის, ვინც ჯერ კიდევ აღვსილია ნებით, არარაა. ასევე, პირიქით, იმისათვის, ვისი ნებაც უკან მიბრუნდა და უკუაგლო თავისთავი, ჩვენი ეს ასე რეალური სამყარო მთელი თავისი მშეებითა და ირმის ნახტომებით არარაა [13, გვ. 426—427]. კ. ფიშერი შოპენჰაუერის ამ დებულებას ასე განმარტავს: ნირვანის გაიგივება არ შეიძლება მარტივ, ყოველგვარ მიმართებას მოკლებულ არარასთან. ვისთვისაც ეს სამყარო არ არაა, მისთვის ნირვანა ყველაფერია; მაგრამ ვისთვისაც ეს სამყარო ყველაფერია, მისთვის ნირვანა არარაა [9, გვ. 444]. ვფიქრობთ, ეს განმარტება არაფერს ცვლის, რადგან იმ ნირვანადან დაეინახავთ ამ სამყაროს, როგორც სრულ არარაობას თუ, პირიქით, ამ სამყაროდან დაეინახავთ ნირვანას, როგორც სრულ არარაობას, ორივე შემთხვევაში არარაობასთან გვექნება საქმე. ამასთან, თუ გავიხსენებთ შოპენჰაუერის ანტითეისტურ მიდრეკილებებს, საესებით გასაგები უნდა იყოს რომ ნირვანა სრულ ნეგატიურობად, არარად წარმოსდგება. ასე რომ შოპენჰაუერთან ნების, როგორც ნეგატიური ყოფიერების, მოხსნით რაიმე დადებით ყოფიერებაზე გადასვლა არ ხდება, ნეგატიური არსის მოხსნით კვლავ ნეგატიური არსი დგინდება, ე. ი. ნეგატიურობა არ იხსნება. ამიტომ შოპენჰაუერის ფილოსოფია მართლაც ყველაზე უფრო ღრმა პესიმიზმი ა.

შოპენჰაუერისაგან განსხვავებით, კირკეგორის ანტირაციონალისტური სულსკვეთება ინდივიდუალისტურ-პერსონალისტური მსოფლშეგრძნებიდან მომდინარეობს. ამ ასპექტით კირკეგორის ანტირაციონალიზმი ზოგადად ანტი-უნივერსალისტურ და ანტიმეტაფიზიკურ სახეს ღებულობს და უპირისპირდება არამარტო კანტისშემდგომ იდეალისტურ ფილოსოფიას თავად შოპენჰაუერის ჩათვლით, არამედ საერთოდ მთელ წინამავალ ფილოსოფიას.

ასბტრაქტული აზროვნების უარყოფელი კირკეგორი ფილოსოფიისა და ადამიანის რეალური ცხოვრების ამოსავალ წერტილად მიიჩნევს პიროვნების (ინდივიდის) თვითდადგენას, რაც მასთან არჩევანის ნებელობითი აქტით ხორციელდება. არჩევანს, „ან-ან“-ს კირკეგორი თავის ლოზუნგს, თავისი მსოფლმხედველობის ნერვს უწოდებს [8, გვ. 63].

თვითარჩევანის ნებელობით აქტს კირკეგორი მკაცრად ასხვავებს თვითშემეცნების რაციონალური პრინციპისაგან („იციან თავი შენი“) და შეეპყვების დეკარტისეული მეთოდოლოგიური პრინციპისაგან [8, გვ. 63, 90]. თვითარჩევანის აქტით დგინდება რეალური პიროვნება, ინდივიდი. ამ თვითდადგენისას ინდივიდი გამოცალკევდება არა მარტო სხვებისაგან, კაცობრიობისაგან, არამედ თავისი საკუთარი აზროვნებითი აქტებისაგანაც, იმ აუცილებელი რაციონალური აზროვნებისაგან, რომელიც მისი, როგორც რეალური პიროვნების, სულიერი ცხოვრებისაგან მოწყვეტილია.

თვითარჩევანის შედეგად ხელთა გვაქვს კონკრეტული ინდივიდი, პიროვნება თავისი უნიკალური, განუყოფელი თავისთავადობით, თავისი ისტორიით, ბედით. თვითარჩევანის გზით ინდივიდმა თავისთავი დაადგინა როგორც ექსისტენცია. ექსისტენცია კირკეგორთან წარმოადგენს ისეთ არსებულს, რომელიც თავის არსს, ყოფიერებას თვითონ ქმნის თვითარჩევანის საფუძველზე. ექსისტენცია თვითარჩევანის საფუძველზე თავისთავს დაუფლებული ინდივიდია, ანუ ისეთი ინდივიდი, რომელიც კირკეგორამდელ ფილოსოფიას არც გახსენებია, კირკეგორი კი მას ფილოსოფიის ცენტრალურ პრობლემად აქცევს.

არჩევანი, კირკეგორის მიხედვით, ერთგვარი აქტი არაა პიროვნების ცხოვრებაში. ექსისტენციის მთელი ცხოვრება მუდამ გადაულახავ დაპირისპირებებში მიმდინარეობს. იგი მარად „ან-ან“-ის პირისპირ დგას, მუდამ უხდება არჩევანი და მუდამ ამ არჩევანის შედეგად ადგენს, ქმნის თავისთავს. ამ ასპექტში კირკეგორი მკაცრად აკრიტიკებს მთელ წინამავალ ფილოსოფიას, რომელიც, მისი აზრით, პიროვნებას, ინდივიდებს ობიექტურ და აუცილებელ ისტორიულ პროცესში ჩართულად და მისით განპირობებულად წარმოადგენს. ამგვარი ობიექტივიზმი, კირკეგორის მიხედვით, ადგილს არ ტოვებს პიროვნების თავისუფლებას, დაპირისპირებულთა შორის არჩევანის შესაძლებლობისათვის. ობიექტივიზმი, რაციონალური აზროვნება საერთოდ სპობს, არიგებს ამ დაპირისპირებულებს უმალღეს ერთიანობაში, ქმნის აბსოლუტური შერიგების ილუზიას, მაშინ როდესაც ყოველი ინდივიდი რეალურ ცხოვრებაში მუდამ შეურიგებელ დაპირისპირებულთა წინაშე დგას და მათ შორის ირჩევს.

კირკეგორის მიხედვით, წინამავალი რაციონალისტური ფილოსოფია ეწყობა წარსულს, კაცობრიობის მიერ განვლილს. იგი ვეჩივენებს, თუ ერთმანეთთან დაცილებული მომენტები როგორ ერთიანდებიან უმალღეს ერთიანობაში. მაგრამ ეს ფილოსოფია სრულიადაც არ ბასუბობს კითხვას „რა უნდა

ეჭნა მე“? მე ხომ რაღაცა უნდა მქონდეს ცხოვრებაში წარსულის ჰერტის გარდა [7, გვ. 119]. ამ პუნქტში იგარანობა კირკეგორის დაპირისპირება განსაკუთრებით ჰეგელის ფილოსოფიისადმი, ისტორიის ჰეგელისეული უნივერსალისტური ხედვისადმი. კირკეგორის მიხედვით, ყოველ ადამიანს, ყველაზე უფრო ჩვეულებრივ პიროვნებასაც კი აქვს თავისი ისტორია, რომელიც შედგება მართოდ მისი თავისუფალი მოქმედებებისაგან. ინდივიდის შინაგანი ცხოვრება ეკუთვნის თვით მას და მას უნდა ეკუთვნოდეს რაღაც არ უნდა დაჯდეს; არც ისტორია, კერძოდ, არც მსოფლიო ისტორია, საერთოდ, არ უნდა შეეხოს ამ სფეროს, სფეროს, რომელიც ყოველთვის დარჩება მისი მოუცილებელი კუთვნილება [7, გვ. 123].

როგორც ზემოთ ვნახეთ, თავის „ისტორიის ფილოსოფიაში“ ჰეგელსაც ჰქონდა წამოყენებული მსგავსი მოსაზრება, მაგრამ ვნახეთ ისიც, რომ იგი მასთან მხოლოდ ვანცხადებდა, სურვილად დარჩა; კირკეგორი კი თანმიმდევრულად ატარებს ინდივიდუალისტურ-პერსონალისტურ თვალსაზრისს.

კირკეგორის მიხედვით, პიროვნება თავის განვითარებაში ჯაივლის სამ საფეხურს: ესთეტიკურს, ეთიკურს და რელიგიურს. პიროვნების განვითარების პირველი, დაბალი საფეხური, ცხოვრებაზე ესთეტიკური შეხედულება, არის სიცოცხლით ტკბობა საკუთარ სურვილთა მაქსიმალური დაკმაყოფილების საფუძველზე. მაგრამ სიცოცხლით ტკბობის სურვილის დაკმაყოფილების პირობა ყოველთვის ამ მსურველის გარეთ ძვეს. ამიტომ ესთეტიკურად მცხოვრები გარედანა განსაზღვრული, იგი აუცილებლობის სამეფოში ცხოვრობს. ცხოვრებაზე ესთეტიკური თვალსაზრისის ტიპური გამოხატულებაა ანტიკურობა, წარმართობა. წარმართობა უცოდველობაში ცხოვრებაა. რადგან ეთიკური არჩევანი ვერ არ განხორციელებულა და ამიტომ არ არსებობს ცოდვის ცნობიერება. მიუხედავად უცოდველობისა, წარმართობისათვის დამახასიათებელი ძრწოლა არარას წინაშე, არარისა, რომელიც მას ბედისწერის სახით ეცხადება.

კირკეგორის მიხედვით, ცხოვრებაზე ესთეტიკური შეხედულება საბოლოოდ სასოწარკვეთამდე მიდის, რადგან ესთეტიკურად მცხოვრები ყველაფერს გარედან მოელის და არაფერს თავისი თავიდან. იგი ვერ პოულობს ქვეყნად ადგილს; მისი ცხოვრება მოკლებულია შინაგან აზრს, გამართლებას. ესთეტიკურად მცხოვრებისათვის არ არსებობს ხსნა, რწმენა. იგი კარგად ხედავს ყოველგვარი ტკბობის მთელ ამოებას და საბოლოოდ სასოწარკვეთილებამდე მიდის.

კირკეგორის აზრით, იმედის დაკარგვით ესთეტიკურად მცხოვრები მიდის საკუთარი თავის არჩევამდე და, მაშასადამე, მალდება ეთიკურ საფეხურზე. საკუთარი თავის არჩევა ნიშნავს გარესამყაროსთან კავშირის გაწყვეტას, „სხვის“, საზოგადოების, ზოგადადამიანის გამორიცხვას და, მაშასადამე, ინდივიდის დატოვებას თავისთავის ანაბარა. მაგრამ თავისი ფილოსოფიური ევოლუციის პირველ, ე. წ. ოპტიმისტურ საფეხურზე კირკეგორი აქამდე არ მიდიოდა. თვითარჩევანი ამ დროს ვაგებულა არა როგორც გარესამყაროსთან ყოველგვარი დამაკავშირებელი ძაფის გაწყვეტა, არამედ, პირიქით, როგორც ინდივიდსა და გარესამყაროს შორის ჰემმარტი კავშირის დამყარება. კირკეგორის მიხედვით, სწორედ თვითარჩევანის გზით მიდის ინდივიდი თავისთავში ზოგადადამიანურისა და ღმერთის წვდომამდე. ამასთან, წინამავალი რაციონალისტური ფილოსოფიისაგან, განსაკუთრებით კი ჰეგელისაგან განსხვავებით,

ინდივიდი ისე ამყარებს კავშირს ზოგადადამიანურთან (საზოგადოებასთან) და ღმერთთან, რომ თავის ინდივიდუალობას არ კარგავს [8, გვ. 89].

მალე კირკევორმა გააცნობიერა, რომ ინდივიდუალურ-სუბიექტური თვით-არჩევანით ინდივიდი ზოგადადამიანურსა და ღმერთს კი არ უკავშირდება, არამედ, პირიქით, სწყდება მათ, სწყდება მთელ გარესამყაროს და თავისთავში იკეტება. თვითარჩევანით ინდივიდი თავისთავს ადგენს ღმერთისაგან, ტრანსცენდენტურისაგან სრულ მოწყვეტილობაში, აბსოლუტურ ცოდვაში. ეთიკური ცნობიერება ცოდვის ცნობიერებაა. ეთიკური გაუიგივდა ცოდვას. ინდივიდუალური არსებობა ღმერთისაგან სრულ მოწყვეტილობაში არსებობაა.

ადამიანური არსებობის, როგორც აბსოლუტური ცოდვის, სრულის გაცნობიერებით მთავრდება კირკევორის მსოფლმხედველობრივი ევოლუციის პირველი ე. წ. ეთიკური პერიოდი და იწყება მეორე, რელიგიური ეტაპი. თავად პიროვნების განვითარების რელიგიურ ეტაპს კირკევორი ყოფს ორ საფეხურად რელიგიურობა „A“-დ და რელიგიურობა „B“-დ. რელიგიურობა „A“ არის რელიგიური ეტაპის დაბალი, ნეგატიური საფეხური. იგი გარდამავალია ეთიკურ საფეხურსა და საკუთრივ პოზიტიურ რელიგიურ ეტაპს შორის. სახელდობრ, რელიგიურობა „A“ არის ადამიანის მიერ თავისთავის ღმერთისაგან აბსოლუტური განსხვავებულობის გაცნობიერება, თავისი აბსოლუტური ცოდვილობის გაცნობიერება და მისი დაძლევის სურვილი. რელიგიურობა „A“ არის ადამიანურ ფარგლებში, ადამიანური გონების საშუალებით ჭეშმარიტების, ტრანსცენდენტის ანუ ღმერთის შემეცნების სურვილი [11, გვ. 102—103, 105, 108].

მაგრამ, კირკევორის მიხედვით, რელიგიურობის ამ პირველ საფეხურზე ადამიანი აღნიშნულ ამოცანას ვერ ახორციელებს, ვერ მიდის რწმენამდე, ხსნამდე ღმერთის აბსოლუტური ტრანსცენდენტობის, ადამიანისაგან ღმერთის აბსოლუტური განსხვავებულობის გამო. ამიტომ, კირკევორის აზრით, რწმენამდე, ხსნამდე მისასვლელად, ღვთაებრივ სიყვარულთან საზიარებლად საჭიროა მთელი ადამიანური გონების ჩამოცილება; ადამიანი, როგორც აბსოლუტურ ცოდვაში არსებული, მთლიანად უნდა უარიყოს. ჭეშმარიტების, ღმერთის შემეცნებელია არა ადამიანი, არამედ არაადამიანი, არა ადამიანური გონება, არამედ არაადამიანური გონება [11, გვ. 113—115].

კირკევორთან რელიგიურობა „B“ ანუ პოზიტიური რელიგიურობა ქრისტიანული რწმენა, ხოლო ჭეშმარიტი მორწმუნენი, არაადამიანური ძალების, უნარების მქონენი არიან ბიბლიური პერსონაჟები.

აღარებს რა ერთმანეთს ტრაგიკულ გმირებს და ბიბლიური მითების პერსონაჟებს, რომელთაც კირკევორი რწმენის რაინდებს უწოდებს, შრომაში „შიში და თრთოლა“ იგი მიუთითებს, რომ ტრაგიკული გმირის ქცევა ადამიანური გონებისათვის სავსებით გასაგებია, მათი მოქმედება სავსებით თავსდება ეთიკურის ანუ ზოგადის საზღვრებში. ისინი ეთიკური ტელოსის საზღვრებში მოქმედებენ. აგამემნონი, ბრუტუსი და სხვები ერის, სახელმწიფოს ვალსაჩინოდ, ან რამე სხვა უმაღლესი ადამიანური იდეალისათვის სწირავენ შვილს, ახლობელს. ამიტომ ტრაგიკული გმირები საყოველთაო თანაგრძნობას იმსახურებენ. ბიბლიური გმირების ქცევა კი ადამიანური გონებისათვის გაუგებარია, იგი ეთიკურს საზღვრებს გარეთ ვადის. სახელდობრ, ასეთია აბრაამის საქციელი (ლაპარაკია აბრაამის მიერ თავისი ერთადერთი შვილის ისააკის მსხვერპლად შეწირვის გადაწყვეტილებაზე). კირკევორი აღნიშნავს, რომ აბრაამი ერთი წუ-

თითაც კი არ არის ტრაგიკული გმირი. იგი ან მკვლელია, ან მორწმუნე. აბრაამს არ შეუძლია თავისი საქციელისათვის რაიმე ადამიანური გონებისათვის გასაგები გამამართლებელი საბუთის მოტანა; მან ეს ჩაიდინა თავისი რწმენის დასასაბუთებლად ღმერთისა და საკუთარი თავის მიმართ [4, გვ. 717]. აბრაამის რწმენა აბსურდის რწმენაა, პარადოქსია, სკანდალია. ამ პარადოქსულობის გამო რწმენის რაინდები არ არიან გარემოცული თანამგრძობლებით და არც საჭიროებენ მათ. როცა ადამიანი ტრაგიკული გმირის გზაზე დგება, წერს კირკეგორი, ბევრს შეუძლია მისცეს მას რჩევა; იმას კი ვინც რწმენის მძიმე გზაზე შემდგარა, არავის არ ძალუძს ურჩიოს რამე, ვერაფერს ვერ გაუტებს მას [4, გვ. 723—724].

როგორც არ უნდა დავახასიათოთ რელიგიურობის ეს მეორე საფეხური, ვფიქრობთ, იგი მაინც ვერ ამართლებს თავის დანიშნულებას, ვერ აძლევს ინდივიდს საყრდენს, ვერ მიუთითებს მას ხსნის გზაზე, ვერ უზრუნველყოფს ინდივიდის ღმერთთან პოზიტიურ კავშირს. სიმპტომატურია, რომ კირკეგორი რელიგიურობა „B“-ს ანუ პოზიტიური რწმენის ანალიზისას იფარგლება ბიბლიური პერსონაჟებით. ამ პერსონაჟების გარდა კირკეგორი არ იცნობს არც ერთ რეალურ ისტორიულ მართლმორწმუნე პირს არც ეკლესიის მოღვაწეთაგან და არც ფილოსოფოსთაგან. რაც შეეხება თავად კირკეგორს, როგორც ცნობილია, იგი გულახდილად აღიარებდა, რომ მას არ გააჩნია არაადამიანური უნარები პოზიტიურ რწმენამდე მისასვლელად.

ზემოაღნიშნულის გამო კირკეგორთან ადამიანი ღმერთისაგან აბსოლუტურად მოწყვეტილია, საზრისსა და საყრდენს აბსოლუტურად მოკლებულია და ოდენ სასრულობაში ყოფიერებს. სიკვდილი მისი, როგორც ინდივიდუალური სუბიექტის (ექსისტენციის), აბსოლუტური დასასრულია.

მაგრამ, კირკეგორის მიხედვით, ადამიანი სიცოცხლეშიც სიკვდილითა და ავადმყოფით; ინდივიდის სიცოცხლე ნელი სიკვდილია, განუწყვეტელი კვდომაა. სწორედ ეს აზრებია განვითარებული კირკეგორის ბოლო ნაშრომში „სასიკვდილო ავადმყოფობა“.

კირკეგორის აზრით, სასიკვდილო ავადმყოფობა არის სასოწარკვეთილობა, განწირულობა. განწირულობის მიზეზი არაა სიკვდილის როგორც აბსოლუტური დასასრულის წინაშე შიში. არც ეს ავადმყოფობა უნდა გავიგოთ ჩვეულებრივი აზრით, რომ ავადმყოფობას მოჰყვება სიკვდილი; პირიქით, კირკეგორის მიხედვით, სასოწარკვეთლების ტანჯვა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ სიკვდილი შეუძლებელია. ამიტომაც იგი უფრო ახლოა სასიკვდილოდ ავადმყოფთან, როცა იგი წევს თავის სარეცელზე, ებრძვის სიკვდილს და არ შეუძლია სიკვდილი. სასიკვდილო ავადმყოფად ყოფნა ნიშნავს სიკვდილის ვერშემძლედ ყოფნას, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, თითქოს სიცოცხლის იმედი არსებობდეს; არა, სახეზეა უიმედობა, რადგან უკანასკნელი იმედი, სიკვდილიც კი არ მოდის [4, გვ. 731].

ამ აუტანელი ტანჯვის, სასოწარკვეთილობის ანუ სიკვდილის ავადმყოფობის მიზეზი, კირკეგორის მიხედვით, ისაა, რომ ადამიანში არის მარადიული ის ნეგატიური მომენტი. ადამიანი რომ მხოლოდ დროული, სასრული იყოს, მაშინ მას არ ექნებოდა სასოწარკვეთილება, სასიკვდილო ავადმყოფობა. ადამიანი, მარადიული, უსასრულო, სუბსტანციური არსება რომ იყოს, არც მაშინ იქნებოდა აღნიშნულ სატანჯველში. ადამიანს ტანჯავს მარადიულობის ნეგატიური მომენტი, კემშარიტების, რწმენის, ღმერთის მიუ-

წვდომლობა, უსაზრისობა. ინდივიდში არის მხოლოდ განუხორციელებელი მიზანი, ამოა სწრაფვა, ლტოლვა მაღალ ღირებულებებთან მიახლოებისა და ესაა მისი ტანჯვის მიზეზი.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ჰეგელისშემდგომი ანტირაციონალისტური იდეალისტური ფილოსოფია შოპენჰაუერისა და კირკეგორის სახით გონის უარყოფით ქეშმარიტი ყოფიერების დადგენამდე კი არ მიდის, არამედ — სრულ ნეგატიურობამდე. შოპენჰაუერთან გონის უარყოფას შედეგად მოსდევს ადამიანთა საზოგადოებასა და მთელ სამყაროზე ბრმა და უმიზნო ნების ძალმომრეობა, რომლისგანაც თავდახსნა ადამიანს მხოლოდ სიკვდილით, არარად ქცევით ძალუძს. გონის, რაციოს, ზოგადის უარყოფელი კირკეგორის ინდივიდი კი თვითარჩევანის გზით საბოლოოდ ეთიშება მთელ გარესამყაროს და თავისთავში იკეტება; ჰეშმარიტი რწმენის, ხსნის, საყრდენის მოპოვების ნაცვლად სრული სიცარიელე რჩება ხელთ. სრული სიცარიელე, რადგან, როგორც აღნიშნავენ, „ინდივიდს არასოდეს არ შეუძლია დარწმუნდეს არჩევანის სისწორეში“; „ამორჩეული მხოლოდ ინდივიდის რწმენას ემყარება და გარედან ვერავითარ საყრდენს ვერ ნახულობს“ [2, გვ. 504—407]. მოკლედ, ამორჩევის შედეგად ინდივიდი ეთიშება გარესამყაროს, თვით ღმერთს და იკეტება თავისთავში. ზ. ხასაიას სამართლიანი შენიშვნით, „ადამიანის ინდივიდუალური ღირებულების დაფუძნებისათვის ბრძოლა კირკეგორთან დამთავრდა ადამიანის გაქრობით, მისი სრული გაუფასურებით“ [10, გვ. 20]. ამგვარად, აღმოჩნდა, რომ ინდივიდს არ შეუძლია არსებობა ზოგადის, ზოგადადამიანურის, გონის, როგორც საყრდენის გარეშე. გონის, რაციოს უარყოფით ჰეგელისშემდგომი იდეალისტური ფილოსოფია გამოუვალ კრიზისულ სიტუაციაში ექცევა.

ს. კირკეგორმა მთელი სიმწვავეით დასვა ინდივიდის თავისთავადი ღირებულების შესახებ საკითხი, მაგრამ თავიდან ვერ აიცილა მეორე უკიდურესობა — ინდივიდუალიზმი.

კირკეგორის ფილოსოფიის განხილვა გვიჩვენებს, რომ ინდივიდის თავისთავადი ღირებულების დაფუძნება შეუძლებელია ინდივიდუალიზმის საფუძველზე.

А. Д. ПОПИАШВИЛИ

ПРОБЛЕМА ИНДИВИДА В ФИЛОСОФИИ А. ШОПЕНГАУЭРА И С. КЬЕРКЕГОРА

Резюме

Для оценки общей судьбы послегегелевской буржуазной философии в работе проанализирована проблема индивида в двух, качественно отличных друг от друга философских учениях — в шопенгауэровской метафизике воли и в кьеркегоровском индивидуалистическом антирационализме. Эти два направления объединяют антирационализм, отрицание разума, на основе чего разными путями приходят к одинаковым результатам. Результатом отрицания разума у Шопенгауэра выступает всецелое слепое и бессмысленное воле, избежать которую человек может только благодаря смерти, через превращение

в ничто (именно так можно понимать нирвану). А отрицающий разум, общее кьеркегоровский индивид с помощью самовыбора в конечном итоге отрывается от всей действительности и замыкается в самом себе (ему не удается дойти до позитивной веры как своей опоры). Оказалось, что в идеалистической философии индивид не может существовать без общечеловеческого, без разума как опоры. Отрицая разум, послегегелевская буржуазная философия попадает в безвыходное кризисное положение.

ლიტერატურა

1. თევზაძე გ. გერმანული ნეოკანტიანელობის შემეცნების თეორია, თბ., 1963.
2. XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბ., 1970.
3. ჰეგელი გ. ვ. ფ. ლოგიკის შეცნობა, თბ., 1962.
4. Антология мировой философии, т. 3, М., 1971.
5. Гегель Г. В. Ф. Философия истории, соч., т. VIII, М.-Л., 1935.
6. Кант И. Соч. в шести томах, т. 4(1), М., 1965.
7. Киркегор С. Эстетические и этические начала в развитии личности. «Северный вестник», № 1, Спб., 1885.
8. Киркегор С. Эстетические и... «Северный вестник», № 3, Спб., 1885.
9. Фишер К. Артур Шопенгауэр, М., 1896.
10. Хасая З. М. Критический анализ философии С. Киркегора, автореферат кандидатской диссертации, Тб., 1977.
11. Хасая З. М. Критический анализ философии Киркегора, кандидатская диссертация, Тб., 1976.
12. Шопенгауэр А. О четвероюм корне закона достаточного основания, полн. собр. соч., т. I, М., 1900.
13. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление, полн. собр. соч., т. I, М., 1900.
14. Шопенгауэр А. Свобода воли и основа морали, Спб., 1896.
15. Fichte J. G. Werke, Auswahl in VI Bänden von F. Medicus, B. 3, Leipzig, 1911.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა
აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ახსაზარ კაციბაძე

ი. ბ. შადი კანტის ფილოსოფიის შესახებ

როდესაც ერთი მოაზროვნის მეორესთან დამოკიდებულებას განვიხილავთ, კვლევა-ძიება შეიძლება ორი განზომილებით წარიმართოს: ა) როგორ აფასებდა ესა თუ ის მოაზროვნე მეორის შეხედულებებს და ბ) როგორ ესახება ურთიერთმიმართება ამ ორ მოაზროვნეს შორის მკვლევარს, რომელიც მათ კავშირს განიხილავს. ამასთან ცხადია, ამ უკანასკნელ შემთხვევაში მკვლევარი უნდა ცდილობდეს მაქსიმალურად ობიექტური იყოს და მაქსიმალურად გამოამზეუროს ის კავშირი, რომელიც შეიძლება თავად საკვლევ მოაზროვნეებს შეუმჩნეველი დარჩათ. უნდა ითქვას, რომ მეორე დონეზე წარმოებული მეცნიერული ძიებისას საჭიროა არა მარტო იმის გათვალისწინება, რაც უშუალოდ არის ტექსტში მოცემული (ვთქვათ, თუ როგორ აფასებდა შადი კანტს შრომაში „ფიხტეს სისტემის აბსოლუტური პარმონია რელიგიასთან“), არამედ ამ მოაზროვნეთა ზოგადმსოფლმხედველობრივი წანამძღვრების გათვალისწინებაც. ამისათვის აუცილებელია ორივე მოაზროვნის (ამ შემთხვევაში შადის და კანტის) სისტემების დეტალური გადმოცემა (რაც ამჯერად შეუძლებელია), ამიტომ ჩვენ ვილაპარაკებთ კანტის ფილოსოფიის შადისეულ შეფასებაზე და, მხოლოდ ამდენად, მათ ფილოსოფიურ სისტემებს შორის მიმართებაზე. ამასთან გამოვყოფთ, ჩვენი აზრით, უმნიშვნელოვანეს საკითხებს: 1. ფილოსოფიაში კანტის მიერ მოხდენილი გადატრიალების შადისეულ შეფასებას, 2. ანტი-ნომიების პრობლემას შადთან, 3. კატეგორიების პრობლემას, 4. კანტის ფილოსოფიის შადისეული შეფასების მიმართებას კანტის ფიხტესეულ, შელინგისეულ და აგრეთვე ს. დოდაშვილისეულ შეფასებებთან.

შადი ცდილობს გაიზიაროს იმ გადატრიალების არსი, რომელიც კანტმა მოახდინა ფილოსოფიაში. იგი კანტის მიმართ არც ტერმინ „კოპერნიკისეული გადატრიალების“ წინააღმდეგი იქნებოდა, თუმცა მასთან ამ გადატრიალების არსი რამდენადმე სხვაგვარად არის გააზრებული, ვიდრე კანტთან. შადი კანტს ლუთერს აღარებს [12, გვ. 4, 107]. „ის აღმოჩენა, რომელიც კანტს ეკუთვნის და რომელიც გერმანიის თითქმის ყველა ფილოსოფოსმა გაიზიარა, ფაქტიურად არის უმნიშვნელოვანესი რამ, რაც კი ოდესმე მომხდარა და რამაც კრიტიკის პატივცემული წამომწყები უკვდავების დაფნის გვირგვინით შეამკო“ [12, გვ. 14—15]. კანტი რომ ფილოსოფიურ ასპარეზზე არ გამოსულიყო, მისი შემდგომი ფილოსოფოსები ტყუილუბრალოდ დახარჯავდნენ ენერჯიას, რადგანაც ისინი ისე იღვებოდნენ მცდარ გზაზე, რომ არც ეცოდინებოდათ ეს. მაგრამ რა არის ამ „კოპერნიკისეული გადატრიალების“ არსი? კანტის დამსახურებას შადი 1803 წელს ასე ახასიათებს: „კანტის ყველა სხვა ფილოსოფოსთაგან გამორჩეული დეაწლი იმაში მდგომარეობს, რომ მან უმაღლესი ევოლუციური დანაკარგის წინააღმდეგობა, რომელიც იმ დროს უკვე დაიწყო და ანალიზური განსჯის თვალსაზრისში ძვეს ყოველგვარ იბიექტურ ქეშმარიტებასთან მიმართებისას“ [13, გვ. 4. ხაზი ავტორისა]. სწორედ ეს გახლავთ

ის აღმოჩენა, რომელმაც კანტს, შადის აზრით, უკვდავება მოუტანა და რომელიც უმნიშვნელოვანესია ფილოსოფიის ისტორიაში.

მაგრამ ნიშნავს კი ეს, რომ ამით ფილოსოფიის წინაშე მდგომი ამოცანა შესრულებულია? კანტის მიმდევართაგან ზოგიერთი ფიქრობს, რომ ეს ასეა. კანტის მიმდევრები (მათ შორის იაკობიცი) ცდილობდნენ ადამიანური ცოდნა იმგვარ „მეტაფიზიკაში“ დაეფუძნებინათ, რომელშიც საერთოდ უარყოფილია ყოველგვარი მეტაფიზიკის შესაძლებლობა. თვით კანტიც მოგვიანებით ამგვარ თვალსაზრისის დაადგა. თუ მან „წმინდა გონების კრიტიკაში“ რამდენჯერმე აღნიშნა, რომ ეს კრიტიკა მხოლოდ პრობლემატიკაა მომავალი მეტაფიზიკის ანუ ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიისათვის, 1799 წელს კანტმა მოთხოვა, რომ „წმინდა გონების კრიტიკა“ გავვით არათუ მხოლოდ მეტაფიზიკად, არამედ მეტაფიზიკის ყველაზე სრულყოფილ სისტემად, რომლის აღარავითარი გაუმჯობესება არ შეიძლება. კანტის ამ თვალსაზრისის საწინააღმდეგოდ შადს მოჰყავს ორი ადგილი „წმინდა გონების კრიტიკიდან“: 1. „ასეთი კრიტიკა არის მხოლოდ წინასწარი შენიშვნა...“ [12, გვ. 28. ხაზი შადისა]. 2. „აქ (კრიტიკაში) არის... სრული იდეა ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიისა, მაგრამ ჯერ კიდევ არ არის თავად იდეა... ეს მეცნიერება“ [12, გვ. 29]. ანალოგიურად აფასებს შადი კანტს „ნატურ-და ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის სისტემაში“. „გერმანიის ფილოსოფოსებს შორის თითქმის საყოველთაო გახდა რწმენა, თითქოსდა კანტის დამსახურება არა (სხვების) უარყოფაშია, რომ მან სრულად აღმოაჩინა სპეკულაციის მცდარი გზა, არამედ მას მიეწერება დადებითი დამსახურება“ [13, გვ. 6]. ფილოსოფოსობა კანტის ფილოსოფიით კი არ უნდა დასრულდეს, არამედ მხოლოდ უნდა დაიწყოს და კანტის ფილოსოფია უნდა გახდეს (ცხადია, სათანადო სახით გადამუშავებული) ჰეგელიანური ფილოსოფიის დასაწყისი და ამოსავალი. ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს შადის მიერ უზოგადეს დონეზე კანტის ფილოსოფიის შეფასება. ეს შეფასება შეგვიძლია შადისავე აზრით დავამთავროთ: კანტმა ძველი კი დაამსხვრია, მაგრამ ძალა არ ეყო გონებისათვის დამაკმაყოფილებელი სისტემა აეგო. მან მხოლოდ მიგვანიშნა ის, რაც მისი მიმდევრების დიდი არმიისათვის გაუგებარი დარჩა. იმის თქმაც შეიძლება, რომ თავად კანტსაც არ ესმოდა სწორად საკუთარი თავი, ე. ი. აქ შადი სავსებით იზიარებს ფიხტეს პოზიციას.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, კანტის ძირითადი დამსახურება, შადის აზრით, იმის აღმოჩენაა, რომ განსჯა აუცილებლობით უნდა გახლართოს წინააღმდეგობებში, როგორც კი უმაღლესი გამოცდილების სფეროს მიეყენება. ამის გამოვლენა ანტინომიები. ანტინომიები გვხვდება განსჯის (რეფლექსიის) დონეზე. (საინტერესოა, რომ შადი „რეფლექსიას“ უკვე ნაშრომში — „ფიხტეს სისტემის აბსოლუტური ჰარმონია რელიგიასთან“ — შელინგისეული აზრით ხმარობს. „რეფლექსია“ ფიხტესთან ჩვეულებრივ ინტელექტუალურ ინტუიციას აღნიშნავდა, მაშინ როცა შელინგიდან მოყოლებული ეს ტერმინი განსჯის აღმნიშვნელად იქცა [უფრო დაწვრილებით იხ. 1, გვ. 220]. ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ შადი თავის ე. წ. ფიხტეანურ პერიოდში არათუ იცნობდა შელინგს, ყოველ შემთხვევაში „ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის სისტემას“, სადაც „რეფლექსიის“ განსჯის მნიშვნელობით მოხმარებასთან გვაქვს საქმე, არამედ მის გარკვეულ გავლენასაც განიცდიდა). „გონების ანტიანომიები არის... უმნიშვნელოვანესი კანტის მთელ კრიტიკაში“ [13, გვ. 4. ხაზი შადისა]. შადის აზრით, ანტინომიების არსებობა იმაზე კი არ მიუთითებს, რომ გონებას თავის-

თავად არსებულის შემეცნება არ შეუძლია, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ განსჯის თვალსაზრისის შეზღუდულობაზე. ამ ორი შემეცნებითი უნარის და მათი საგნების აღრევა არის ანტინომიების გაჩენის მიზეზი. ანტინომია ჩნდება მაშინ, როდესაც აზროვნების (იგულისხმება ფორმალურ-ლოგიკური აზროვნების) კანონებით ცდილობენ აბსოლუტურის გააზრებას [12, გვ. 54—55].

ერთი შეხედვით, შეიძლება ისე ჩანდეს, თითქოს კანტის და შაღის პოზიციებს შორის ანტინომიების მიზეზების შესახებ არავითარი განსხვავება არ იყოს, მაგრამ ეს შთაბეჭდილება სწორია მხოლოდ ნაწილობრივ. მართალია, ორივე მოაზროვნის აზრით, განსჯის წინააღმდეგობებში გახლართვის მიზეზია ამ შემეცნებითი უნარის სწრაფვა — გავიდეს იმ სფეროს მიღმა, რომლის შიგნითაც არის იგი ძალმოსილი, კერძოდ, მოვლენებს მიღმა, მაგრამ შაღი კატეგორიული წინააღმდეგობა შეუმეცნებადი თავისთავადი ნივთის აღიარებისა. ტრანსგრძნობადი შემეცნების ერთი უნარისთვის (განსჯა) რომ შეუმეცნებელია, ეს არ ნიშნავს, რომ იგი შეუმეცნებელია შემეცნების სხვა უნარისთვისაც (კერძოდ, იმ უნარისათვის, რომელსაც შაღი „გონებით“ აღნიშნავს). „...იგი კანტი — კ. კ) ზეგრძნობადს ახასიათებს როგორც ნივთს თავისთავად (ხაზი შაღისა — კ. კ.), მაგრამ ზეგრძნობადი არავითარი ნივთი არაა... და არც ნივთი თავისთავად... თავისი თავის საგნებით შემეცნებელი გონებისათვის ნივთი თავისთავად ისეთივე აბსოლუტური წინააღმდეგობაა, როგორც პროდუქტი თავისთავად (აბსოლუტური, მაპროდუცირებლიდან საგნებით დამოუკიდებელი პროდუქტი)“. [12, გვ. 74]. ამრიგად, რაც განსჯის მიერ განიცდება როგორც თავისთავადი (ე. ი. წმინდად ტრანსცენდენტური განსჯის მიმართ), გონებისთვის სრულებითაც არ არის ასეთი.

შაღი მრავალჯგონის უსვამს ხაზს, რომ ანტინომიების არსებობა არ ნიშნავს სკეპტიციზმის გამარჯვებას. იგი კანტის რიგ მიმდევრებს (კონკრეტულად არავის ასახელებს) ბრალად სდებს, რომ ეს უკანასკნელნი კანტის აღმოჩენამ ჯერ აღაფრთოვანა, რადგან მასში ყოველგვარი სკეპტიციზმის დაძლევის საშუალება დაინახეს, ხოლო შემდეგ ფაქტიურად თავად გადაიქცნენ სკეპტიკოსებად, ვინაიდან (თავისთავადი ნივთის შესახებ) ამტკიცებდნენ, არაფერი ვიცითო. „თუ დამოკიდებული იქნები ფილოსოფიაზე, რომელიც ამტკიცებს, რომ უბრალოდ შეუძლებელია მოიპოვო თვალსაზრისი, რომლითაც აღამიანს შეეძლება თავისთავად არსებული შეიცნოს... და თუ (ამ თვალსაზრისის შემთხვევაში — კ. კ.) თანმიმდევრულად იმსჯელებ, შედეგი სხვა არაფერი იქნება თუ არ, ან იმ ქვემარტივების უარყოფა, რომელთა გარეშეც შეუძლებელია კაცობრიობა ბედნიერი იყოს, ანდა მათში სრული დაეჭვებით მათი ძალის გაქარწყლება“ [13, გვ. 3—4], ან კიდევ: „...სამწუხაროა, რომ კრტიკული ფილოსოფია ამსხვრევს ყველა სხვა საყრდენებს, რომლებიც კი აქამდე ემსახურებოდნენ უმნიშვნელოვანესი და უწმინდესი ქვემარტივების დაფუძნებას“ [13, გვ. 2].

ეს კანტმაც შენიშნა და ანტინომიების არსებობიდან სკეპტიკური დასკვნების გამოტანის თავიდან აცილების მიზნით პრაქტიკული გონება მოიშველია, მაგრამ რაც თავის თავს ნამდვილად ეწინააღმდეგება, მას არ შეიძლება არსებობა მიეწეროს: „ესაა პრაქტიკული გონების აბსოლუტურად ქმედითი პრინციპი, რომელიც მოქმედად უნდა ჩაითვალოს აზროვნების ნებისმიერი საგნისათვის“ [13, გვ. 10]. ასე რომ, პრაქტიკული გონების მოშველიება ვერაფრით დაგვეზარება. სასაცილოა ფიქრობდე, თითქოს პრაქტიკულ გონებას ძალუძღეს გამდიდრებული სახით დაგვიბრუნოს ის, რაც თეორიულმა გონებამ წა-

გვართვა. „...გონებას არ ძალუძს წინააღმდეგობრივი იყოს თავის თეორიულ და პრაქტიკულ ფუნქციებში“ [13, გვ. 10]. აქედან გამომდინარე, თუ რაიმე დებულების მცდარობა (უფრო ზუსტად დაუსაბუთებლობა) ევიდენტურად არის ნაჩვენები თეორიული გონების მიერ, მის ჭეშმარიტებას პრაქტიკული გონება ვერაფრით ვერ დასაბუთებს. ზემოთქმულის გათვალისწინებით შადს მნიშვნელოვანი დასკვნა გამოაქვს: „თანმიმდევრული მოაზროვნის თვალში პრაქტიკული გონების არავითარ პოსტულატს არ ძალუძს შეუძლებლის შესაძლებლად, ანდა ნამდვილად, გადაქცევა. ობიექტური ჭეშმარიტება საერთოდ ან თეორიულად უნდა დასაბუთდეს, და მაშინ თავად თეორიულ გონებას უნდა მიეცეთ საყრდენი წერტილი, რომლითაც იგი ყველა ამ წინააღმდეგობას მოხსნის, ან როცა ეს შეუძლებელია და გონება საერთოდ წინააღმდეგობით ამთარებს, ყოველგვარი მსჯელობა ობიექტური ჭეშმარიტების შესაძლებლობაზე, იქნება ეს მოვლენათა სამყაროს თუ თავისთავად რეალურის, გრძნობადის თუ ზეგრძნობადის მიმართ, უბრალოდ და საბოლოოდ უარყოფა“ [13, გვ. 11].

კანტის „კრიტიკის“ საბოლოო შედეგია, რომ იდეალისტიც და მატერიალისტიც დამტკიცებულად მიიჩნევენ იმას, რისი დაშვებაც მხოლოდ პრობლემატურად შეუძლიათ. უბრალოდ იმის თქმა, რომ სკეპტიკოსები ცდებიან (შადს, როგორც ჩანს, აქ მხედველობაში აქვს კანტის გამოთქმა, რომ სკეპტიციზმი ზელოვნური და სწავლული უფიცობაა), ვერაფერს გვიშველის, თუ დამაჯერებლად არ ვაჩვენებთ იმ ამოსავალი დებულებების მცდარობას, რომლებსაც სკეპტიკოსები ემყარებიან. სკეპტიციზმის სპეციფიკა ის არის, რომ იგი რეფლექსიის დონეზე რჩება, ამიტომ ამტკიცებს: ზეგრძნობადის ჭეშმარიტი შემეცნება შეუძლებელია, რამეთუ ჩვენი გონება შეზღუდულიაო. მაგრამ ასეთი დასკვნა კარს უხსნის ყოველგვარ თვითნებურ ფანტაზიას. უფრო მეტიც, იგი წინააღმდეგობრივია. დებულება, რომ ჩვენი გონება შეზღუდულია, ხომ გონების არსებას ეხება. გონება კი უეჭველად ზეგრძნობადია და, თუ ზეგრძნობადზე მსჯელობა შეუძლებელია, საიდანაა ასკვნიან სკეპტიკოსები, რომ ჩვენი გონება შეზღუდულია? ამ შემთხვევაში დაიკარგება ჭეშმარიტების ყოველი კრიტერიუმი, ვინაიდან სკეპტიციზმის მიხედვით, რაც მცდარად ან დაუსაბუთებლად გვეჩვენება (ე. ი. მსჯელობა ზეგრძნობადზე), თავისთავად შეიძლება ჭეშმარიტიც იყოს.

რეალობა სხვა არაფერია, თუ არა მოქმედება, მისი საპირისპირო არის ენება. ყოფიერება და მოქმედება რეფლექსურია, ერთი არ არსებობს მეორის გარეშე, და-პირიქით. A განსაზღვრავს B-ს და B A-ს. მაგრამ, თუ ვერ მოვიპოვეთ ამ ორივეს საფუძველი, მაშინ ისინი ერთმანეთს მოხსნიან. ეს საფუძველი ვერ იქნება მათსავით რეფლექსური და კორელატური C, ვინაიდან საკითხი ახლა სამივეს საერთო საფუძვლის შესახებ დადგებოდა და ა. შ. უსასარულოდ. მაგრამ თუ C არ არის A-ს და B-ს მსავსად გრძნობადი, იგი ზეგრძნობადი ყოფილა. მაგრამ, თუ ეს C შეუძლებელი ანდა არარსებელია, მაშინ მოვლენათა სამყაროც საფუძველგამოცლილი რჩება. კანტი გრძნობდა, რომ რაღაც ვერ იყო წესრიგში, როდესაც სამყაროს რეფლექსიის ცნებებით განიხილავდა, მაგრამ ეს გრძნობა ნათელ შემეცნებამდე არ აღმალღებია. იგი თითქოს ღვთისაგან იყო ინსპირირებული, მისი პირით თითქოს ღმერთი ლაპარაკობდა და წინასწარმეტყველებდა, ასე რომ თავად კანტს არ ესმოდა თავისი ნალაპარაკების და წაწინასწარმეტყველების აზრი [12, გვ. 68].

რეფლექსიის დონეზე ემპირიზმი ბატონობს. მაგრამ ემპირიზმს მცდარად ესმის ფილოსოფიის რაობა. ფილოსოფოსი ის კი არ არის, ვინც ფაქტებს ფაქტებიდანვე ამოსვლით ხსნის, არამედ ის, ვინც აჩვენებს იმას, თუ როგორ არის საერთოდ ფაქტი შესაძლებელი. რეფლექსიის არასაკმარისობა არ ნიშნავს, რომ ის უნდა გადავაგდოთ, პირიქით: „აუცილებელია გამოკვლევა გონების აბსოლუტური თვალსაზრისის სისტემისა, რომლის მეშვეობითაც ყველა წინააღმდეგობა ქრება, გონება განსჯას საესეებით ურიგდება“ [12, გვ. 8]. „არსებობს გონების ერთი თვალსაზრისი, რომლის საშუალებითაც ყოველი წინააღმდეგობა შეიძლება იქნეს მოხსნილი“ [12, გვ. 11].

კანტის კატეგორიების ცხრილის შეფასება და საკუთარი კატეგორიების გადმოცემა შადთან გეხვდება ნაშრომებში „ფინტეს სისტემის აბსოლუტური პარმონია რელიგიასთან“ და „ლოგიკა“. შადთან კატეგორიების შეფასების ამოსავალი პრინციპი იგივეა, რაც ანტინომიების კვლევისას იყო: განსხვავების დადგენა შემეცნებით უნართა ორ დონეს — განსჯითს და გონებითს შორის. აღსანიშნავია, რომ, შადის აზრით, „კანტი კატეგორიებს უბრალოდ იცნობს რეფლექსიის საფეხურებიდან“ [12, გვ. 78]. ამასთან შადი კანტს იმასვე უსაყვედურებს, რასაც კლასიკური გერმანული იდეალიზმის სხვა წარმომადგენლები. კერძოდ იმას, რომ კატეგორიები მისთვის სულისათვის დამახასიათებელი შინაგანი თვისებები, მკვლარი ფორმებია, რომ „...ცოცხალი პრინციპის შესახებ, რომლიდანაც კატეგორიები წარმოიშობიან და არსებობას იძენენ, კანტმა არაფერი არ უწყის“ [13, გვ. 75].

პრობლემა იმის დადგენას ეხება, რაც საერთოდ აზროვნებას განსაზღვრავს. ასეთი ვერ იქნება ვერც კონკრეტული აზროვნება და ვერც აზროვნება საერთოდ. ის უნდა იყოს მათზე შადლა მდგომი. ასეთი საწყისი, შადის მიხედვით, ზეგრძნობადის იდეის შექმნაა: „ადამიანის გონის ერთადერთი საესეებით აბსოლუტური ქმედება არის ზეგრძნობადის იდეის ქმნა, რომელიც თავდაპირველადი აზროვნება კი არაა, არამედ ყოველივე აზროვნების საფუძველი“ [12, გვ. 76]. მაგრამ ეს ფუნდამენტური ვითარება განსჯის საფეხურზე დამახინჯებული სახით გვეძლევა. განსჯაში ზეგრძნობადის იდეა გვეძლევა როგორც უკვე მზა, მოცემული პრინციპი, და არა როგორც ქმედითი, მაკონსტიტუირებული რამ. განსჯა იმგვარად იღებს ზეგრძნობადის იდეას, რომ არ კითხულობს, როგორ მივიდა ამ იდეამდე აზროვნება.

როდესაც ზეგრძნობადის იდეალზე ვლაპარაკობთ, არ უნდა დავივიწყოთ, რომ შადი ერთმანეთისაგან პრინციპულად ასხვავებს იდეას და ცნებას [10, გვ. 578—579]. იდეა განეკუთვნება გონების სფეროს, ცნება კი განსჯისას. ამიტომ შადი განსჯას განიხილავს თავის „ლოგიკაში“ (რომელიც განსჯის თეორიად არის გაგებული ამ ცნების უზოგადესი მნიშვნელობით), ხოლო იდეებს ამ ნაშრომში მხოლოდ გაკვრით ეხება, მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც განსჯის რაობის დადგენისათვის სჭირდება.

შადი მოითხოვს, რომ ზეგრძნობადი იდეა მისი მხარეების დიალექტიკურ ერთიანობაში განვიხილოთ. ობიექტური (არსის) მხრდან განხილული, იგი პროდუქტია (ცხადია, იგი არ არის პროდუქტი ისე, როგორც ვთქვათ, სკამია ღურგლის შრომის პროდუქტი, იგი აბსოლუტის პროდუქტია, როგორც შედეგი აბსოლუტში დანაწევრების გაჩენისა), ხოლო სუბიექტურად განხილული (აზრის მხრიდან), იგი შექმნაა: „მაგრამ მე ეს იდეა გრძნობაზე უნდა ჩამოვიყვანო. ეს განსაზღვრული მოქმედების ზერხია. აქ იწყება აზროვნების სფერო,

განსაზღვრული მოქმედება. ეს ხერხი არის დაშვება სუბიექტურის და ობიექტურისა, რომელიც რეფლექსში ვლინდება როგორც მიზეზი და სუბსტანცია“ [12, გვ. 76]. აზროვნება (იველისხმება ფორმალურ-ლოგიკური აზროვნება) ყველაფერს სუბიექტურად და ობიექტურად შლის კაუზალობის და სუბსტანციონალობის კანონის თანახმად, ისე რომ ეს პირველადგენილი ობიექტი და სუბიექტი, თავის მხრივ, იშლება ახალ სუბიექტად და ობიექტად და ა. შ. როგორც ჩანს, შადი კატეგორიების დედუქციის შესაძლებლობას ამ თავისებურ ემანაციაში ხედავდა.

ობიექტურობის და სუბიექტურობის თავდაპირველი დადგენა არის პირველადი აზროვნება, რომელსაც „რამდენადაც ის წინ უსწრებს ყოველგვარ რეფლექსიას, ტრანსცენდენტალური აზროვნება ეწოდება“ [12, გვ. 76]. ადამიანის გონი ესწრაფვის ზეგრძობადის განსაზღვრას, და ამრიგად, მის ვრძობადის სფეროში ჩამოყვანას. გონის ამ მოქმედების ტრანსცენდენტალურ აზროვნებაზე მიყენების შედეგად მიიღება მიზეზის და სუბსტანციის, შედეგის და აქციდენციის კატეგორიები. ესენი ის თავდაპირველი ერთიანობებია, რომლითაც განსჯა ყველაფერს განსაზღვრავს, რაც კი ვრძობად სფეროში ხდება.

კანტი კატეგორიებს რეფლექსიის საფეხურიდან იცნობდა. ამაზე შორს იგივერ წავიდა. მან თუმცა სცადა როგორღაც მოეხდინა კატეგორიების დედუქცია მაგრამ ვერ მოახერხა, ვინაიდან ცდილობდა კატეგორიები ისევე კატეგორიებიდან გამოეყვანა, ისე რომ არც დაუსვამს საერთოდ კატეგორიების არსებობის პირობების საკითხი. კანტისათვის კატეგორიები უბრალოდ მოცემულია. ჩვენ ისიც კი არ ვიცით, შეიცვლება ისინი მომავალში თუ არა. მაგრამ მოცემული თავად საჭიროებს ახსნას. კანტიანელთა განცხადება ემპირიზმის დამარცხების შესახებ ამ ვითარების ვერგაგებაა. კანტიანელებს გარკვევით და ცხადად არ ესმით, თუ რა არის *a priori* და რა *a posteriori*. რაც მათთან ყოველგვარი აპრიორულობის ფუნდამენტი—კატეგორიები, ვერ ჩაითვლება აპრიორულად, ამ სიტყვის ქეშმარიტი მნიშვნელობით. კატეგორიები მოცემულობის თვალსაზრისით პირველადნი არიან ემპირიულთან შედარებით, მაგრამ ის ვარემოება, რომ ისინი მაინც მოცემულის სფეროში რჩებიან, ასაბუთებს, რომ კანტიანელების კატეგორიები აპრიორულნი ვერ იქნებიან. ასე რომ, კანტიანელებთან ემპირიულის საფუძველი ფაქტიურად არ არის აპრიორული. „არაფერია იმაზე სასაცილო, როდესაც ამჩნევ, თუ როგორ ძვრებიან კანიდან კანტიანელები... რათა აჩვენონ, რომ (კატეგორიების) მხოლოდ ოთხი კლასი არსებობს, რომ თითოეული კლასი ტრიადებად იყოფა, და ბოლოს მიმართების და მოძალობის კატეგორიებში ტრიადები ორმაგდება“ [12, გვ. 81]. განსჯის საფეხურზე შეუძლებელია იმ პრინციპების დადგენა, რომლებითაც კატეგორიების რიცხვი და არსება უნდა გაირკვეს, ისევე როგორც თითოეული კლასის ტრიადულობა. ყველაფერი ეს შეიძლება მხოლოდ გონების ბუნებიდან იქნეს გამოყვანილი.

ყოველი საგანი ორი მხრიდან შეიძლება იქნეს განხილული: შინაგანი და გარეგანი, სუბიექტური და ობიექტური. $A=A$. პირველი A განხილდება როგორც სუბიექტი, მეორე როგორც ობიექტი. პირველი A , განხილული სუბიექტის მხრიდან, რომელიც თავის თავს ობიექტად ხდის, გვევლინება როგორც ქმედება, ხოლო მეორე, როგორც განსაზღვრული — მდგრადობა, ფიქსირებული არსებობა. თუ ამ ორ რაიმეს შორის მიმართებას ვანვიხილავთ ობიექტურობის მხრიდან, პირველი იქნება მიზეზი, მეორე სუბსტანცია. „მაგრამ ორივე-

ნი ურთიერთის აბსოლუტურად საპირისპირო იქნება, თუ კი არ დაეუშვებთ მესამეს როგორც შუალედურ წევრს. ესაა ურთიერთქმედების ცნება, რომლითაც თეზისი და ანტითეზისი ერთმანეთში გადადის და ურთიერთს განსაზღვრავს“ [12, გვ. 83]. ამგვარად ადგენს შადი რელაციის კატეგორიას, რომელიც „...არის ერთადერთი საფუძველმდებელი კატეგორია“ [12, გვ. 87]. როგორც ჩანს, ეს იმიტომ ხდება, რომ, შადის მიხედვით, განსჯის დონეზე შეუძლებელია რაიმე დაპირისპირებულობაზე მალა მდგომის გააზრება, მიუხედავად იმისა, რომ „რაც აზროვნებაზე მალა მყოფი არსებობს“ [12, გვ. 90]. განსჯას არ შეუძლია რაიმე გაიზაროს მისი საპირისპიროს გარეშე, ამდენად რელაციის კატეგორია ფუნდამენტურია განსჯისათვის.

შადი კანტის მოძღვრებას კატეგორიების შესახებ განიხილავს „ლოგიკაშიც“. იგი კანტს აკრიტიკებს იმის გამო, რომ მან დაარღვია ტრადიციულობის პრინციპი, შემოიტანა რა კატეგორიების მეოთხე — მოდალობის ჯგუფი. შესაძლებლობა-შეუძლებლობის, არსებობა-არარსებობის და აუცილებლობა-შემთხვევითობის დროს სულ სხვა ვითარებასთან გვაქვს საქმე, ვიდრე კატეგორიების სხვა ტრადიციის შემთხვევაში. ესენი გამოხატავენ ჩვენი ცოდნის დონეს (იგულისხმება მოვლენების შესახებ), ისინი კი მიმართებას საგნებს შორის. ამის მიზეზი, შადის აზრით, კანტის დუალიზმია, რომლის მიხედვითაც თავისთავადი შეუძენებელია. აქედან გამომდინარე, კანტმა ყურადღება გაამახვილა შემეცნების მხოლოდ სუბიექტურ ფორმებზე, რასაც შედეგად ის მოჰყვა, რომ მოდალობა, რომელიც გამოხატავს მიმართებას შემეცნებასა (განსჯით შემეცნებასა) და საგნებს შორის, აღრუელ იქნა სხვა კატეგორიებთან, რომლებიც საგანთა შორის მიმართებას გამოხატავენ.

იმისათვის, რომ გქონდეს რაიმეს ცოდნა, უნდა გქონდეს მისი შესაძლებლობის პირობების ცოდნა, ვინაიდან, რაც შეუძლებელია, იმის შესახებ არც ცოდნა გვექნება. მაგრამ საგნის არსებობის უშუალო შესაძლებლობას ჯერ კიდევ არ უკავშირდება აუცილებლობით მისი არსებობა. ამდენად აუცილებელია ცოდნა იმისა, არსებობს თუ არა შესაძლებელი საგანი სინამდვილეში. თუ საგნის შესაძლებლობა უერთდება მის არსებობას, რაც დადგინდება გამოცდილებით, ეს მივეყვანს საგნის აუცილებელი არსებობის აღიარებამდე. ამრიგად, აბოდიქტური მსჯელობანი, რომლებიც გამოხატავენ აუცილებლობას, თავიანთ თავში მოიცავენ პრობლემატურ მსჯელობებს, რომლებიც საგანთა შესაძლებლობას გამოხატავენ, და ასერტორულ მსჯელობებს, რომლებიც საგანთა ნამდვილ (განხორციელებულ) არსებობას გამოხატავენ. ეს იმას არ ნიშნავს, თითქოს შესაძლებლობის ცოდნა სინამდვილის ცოდნაზე უფრო დაბლა იდგეს. საგნის შესაძლებლობის ცოდნის გარეშე ჩვენი ცოდნა შემოიფარგლებოდა მხოლოდ გამოცდილების სფეროთი და არაფრით არ იქნებოდა ზედაპირული, ყოველდღიური შეხედულებისაგან განსხვავებული. „შესაძლებლობის საფუძველის ცოდნა ცოდნის უმაღლეს დონეს შეადგენს“ [10, გვ. 585]. როგორც ზემოთქვანილი მსჯელობებიდან ჩანს, რიგ მნიშვნელოვან საკითხებში შადი კანტის გავლენას განიცდის.

შადი კანტს ეთანხმება იმაში, რომ კატეგორიები ჩვენი ინტელექტის ფორმებია, ამასთან წმინდა ფორმები. იგი ალბათ არც იმის წინააღმდეგი იქნებოდა, რომ კატეგორიები მოვლენათა სამყაროს მიმართ მაკონსტრუირებელ როლს ასრულებენ. მაგრამ, როგორც ზემოთ ითქვა, შადი წინააღმდეგია, რომ კატეგორიები მოვლენათა სამყაროს მიმართ უმაღლესი მაკონსტრუირებლის როლს ას-

რულეზდნენ. კატეგორიები მიეყენება მოვლენების (განსჯის) სამყაროს, მაგრამ თავისი ახსნისათვის მათზე მალა მდგომს მოითხოვს.

„ლოგიკის“ გამოცემის პერიოდისათვის (1812 წლისათვის) შადმა თავისი პოზიცია კატეგორიების დედუქციის მიმართ რამდენამდე შეიცვალა და ამ საკითხში კანტს უფრო რბილად აკრიტიკებს, კერძოდ, იგი ეთანხმება იმაში, რომ კატეგორიების დედუქციისას როგორღაც უნდა დავეყრდნოთ მსჯელობას. ოღონდ უნდა დავეყრდნოთ არა მსჯელობის ტიპებს, არამედ მის შინაგან სტრუქტურას [10, გვ. 583—585]. შადის მიხედვით, საითყენაც უნდა იყოს მიმართული აზროვნება, იგი გვეძლევა მსჯელობის ფორმით. ყოველი მსჯელობა სამი მომენტისაგან შედგება: სუბიექტის, პრედიკატის და კავშირისაგან (კოპულასაგან). სუბიექტისა და პრედიკატის ცნებები განსხვავებული უნდა იყოს, ვინაიდან ისინი სინამდვილის სხვადასხვა მხარეებს განეკუთვნება. მაგ., როცა მე ვამბობ, რომ ადამიანი მოკვდავია, ნათელია, რომ მოკვდავობის ცნება, რომელსაც ამ მსჯელობაში პრედიკატის ადგილი უკავია, გაცილებით უფრო ფართოა, ვიდრე ადამიანისა. ამდენად კვანტიტატიურად სუბიექტი და პრედიკატი განსხვავებული არიან. უფრო მეტიც, სუბიექტი და პრედიკატი დაპირისპირებული არიან. მაგრამ როგორ და რის წყალობით იქცევიან ისინი ერთიანობად? ასეთია საშუალო ტერმინი. სუბიექტის და პრედიკატის სინთეზი შეიძლება მხოლოდ საშუალო ტერმინის წყალობით. აქედან გამომდინარეობს, რომ საშუალო ტერმინის მოაზრება ყოველ მსჯელობაში ხდება, თუ ექსპლიციტურად არა, იმპლიციტურად მაინც. ამდენად, შრომაში „ფიტეს სისტემის აბსოლუტური პარმონია რელიგიასთან“ გამოთქმული აზრი, რომ რელაციის კატეგორია უმნიშვნელოვანესია, „ლოგიკაში“ უარყოფილი კი არ არის, არამედ მოდიფიკაციას განიცდის. კავშირი არის ის, რაც აერთიანებს სუბიექტსა და პრედიკატს, რომელიც იგულისხმება მაინც ნებისმიერ მსჯელობაში (როდესაც ეს კავშირი უშუალოდ არის მოცემული, მსჯელობა გადადის დასკვნაში) [დაწვრილებით იხ. 10, გვ. 586—591].

რამდენადაც თავად მსჯელობა ტრიალული სტრუქტურის მქონეა, შეუძლებელია კატეგორიების ჯგუფებიც სამზე მეტი იყოს. როგორ მოვახდინოთ მათი დედუქცია? თუ ერთმანეთს შევადარებთ სუბიექტსა და პრედიკატს, დავინახავთ, რომ სუბიექტი როდენობრივად (მოცულობით) განსხვავდება პრედიკატისაგან. ამ განსხვავების საფუძველზე შესაძლებელია მოვახდინოთ როდენობრიობის კატეგორიების დედუქცია, რომელშიც შევა ერთიანობა, სიმრავლე და ყოვლადობა. პრედიკატი ადგენს რაღაც თვისებას, აქედან გამოიყვანება თვისებრიობის კატეგორიები, ე. ი. რეალობა, უარყოფა და განსაზღვრება. და ბოლოს, სუბიექტსა და პრედიკატს შორის კავშირის (რელაციის) არსებობის ფაქტიდან გამოიყვანება მიმართების კატეგორიების ჯგუფი [10, გვ. 579].

შადის მიერ კატეგორიების დედუქციის საკითხთან დაკავშირებით კანტის თვალსაზრისის შეფასება, ვფიქრობთ, ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს: კანტი მართალი იყო, როდესაც ცდილობდა გაეთვალისწინებინა კატეგორიების მაკონსტრუირებელი როლი, მაგრამ იგი ცდებოდა, როდესაც ა) კატეგორიებს იღებდა მზამზარეული ფორმით, ბ) მოძალობის ჯგუფის კატეგორიების შემოტანით არღვევდა ტრიალულობის პრინციპს და გ) მართალია, კატეგორიებს მაკონსტრუირებელი როლი გააჩნიათ მოვლენათა სამყაროს მიმართ, მაგრამ ისინი მაინც არ არიან ჰეგელიანად აპრიორულნი. ამიტომ საჭიროა ასეთი აპრიორული პრინციპის დადგენა.

შეეხოთ კანტის შადისეულ შეფასებას კიდევ რამდენიმე პრობლემასთან დაკავშირებით.

შადის მიხედვით, კანტი წინამძღვრად უშვებს გონების აბსოლუტურ ერთიანობას, „მაგრამ იგი განუსაზღვრელად ტოვებს ამ აბსოლუტური ერთიანობის ხასიათს“ [12, გვ. 35]. ასეთმა პოზიციამ შეუძლებელია ფილოსოფია დაემაყაფილოს. ამგვარ ერთიანობას ხომ ყოველდღიური ცნობიერება უშვებს, როდესაც იგი ყველაფერს „მე“-ზე მიმართავს. მე აღვიჭვამ, მე ვხვდავ, მე ვაზროვნებ, მე მსურს. ამ მოვლენებში „მე“ უსასრულო მრავალგვარობაა, ვინაიდან იგი ყოველ მომენტში სხვადასხვანაირად განისაზღვრება. კანტი არა მარტო განუსაზღვრელს ტოვებს ცნობიერების ერთიანობას, არამედ იმაზეც არაფერს ამბობს, თუ როგორ, რა პირობებში არის ეს ერთიანობა შესაძლებელი. ფილოსოფიამ უნდა განსაზღვროს ეს ერთიანობა, რომელსაც ინსტინქტურად უშვებს ყოველდღიური ცნობიერება. კანტმა ამ ერთიანობაზე რეფლექსია კი მოახდინა, მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ არის საკმარისი. ფილოსოფიის ძირითადი ამოცანაა იმის განსაზღვრა, თუ რა არის ეს განუსაზღვრელად ნაგულისხმევი ერთი გონება, თუ როგორია მისი აბსოლუტური ხასიათი. მაგრამ კანტისათვის თეორიული, ასპექტით ერთადერთი რეალობა, რომელზეც გონებას შეიძლება გააჩნდეს ცოდნა, მოვლენების სფეროა. გააზრების ერთადერთი კანონები ფორმალურ-ლოგიკური (განსჯის) კანონებია, რომლითაც აბსოლუტურის შემეცნება შეუძლებელია. ამიტომ, ამტკიცებდა კანტი, რომ შეგვიძლია შევიმეცნოთ მოვლენათა სამყარო, და არა აბსოლუტური. მაგრამ ამგვარი თვალსაზრისი წინააღმდეგობრივია. „იგი ნიშნავს, რომ კვანძი გაჭრა და არა გამოხსნა. მოვლენების ცოდნა შეუძლებელია აბსოლუტურის ცოდნის გარეშე. თუკი აბსოლუტურს უარყოფთ, მაშინ თავად ფორმალურ-ლოგიკური კანონები გადაიქცევიან აბსოლუტურად და თანაც წინააღმდეგობრივად, ვინაიდან ფორმალურ-ლოგიკურ აზროვნებას აბსოლუტურის გააზრება არ შეუძლია“ [12, გვ. 85].

გონებას, გამოცდილებისგან განსხვავებით, შეუძლია თავისი არსება უშუალოდ განჭვრიტოს ინტელექტუალური ჰერეტიკით. ეს დონე მკვდარი სუბსტანცია კი არ არის, რომელიც შემდეგ უნდა ამოძრავდეს, არამედ მოქმედება, რომელიც მხოლოდ თავის თავზეა დამოკიდებული. გონება რომ თავის თავს ინტელექტუალური ინტუიციით ჰერეტს, აქედან ის გამოდინარეობს, რომ იგი უკვე განჭვრიტის მომენტში იშლება სუბიექტად და ობიექტად. საკუთარი თავის ობიექტურად ქცევით და ამ ობიექტურობის ჰერეტიკით გონება განსაზღვრავს თავის თავს. ამდენად, სუბიექტი და ობიექტი, თეორიული და პრაქტიკული გონება, ნება და წარმოდგენა მხოლოდ მოვლენებში ვანირჩევიან, თავის თავად კი ერთიანი არიან. ე. ი. უმაღლესი ცნება არის ცნება აბსოლუტურისა, რომელშიც ყოველგვარი დაპირისპირებულნი ემთხვევიან ერთმანეთს. როგორია ამ აბსოლუტურის შინაარსი? „იგი უნდა იყოს საკვებით მარტივი და მაინც გააზრებისთანავე უნდა გაორმაგდეს. იგი აუცილებლობის ძალით გადაიქცევა სუბიექტურად, როგორც აბსოლუტური ქმედება, და ობიექტურად, როგორც აბსოლუტური ყოფიერება“ [12, გვ. 46]. ამასთან „ქმედება და ყოფიერება... იდენტურის მხოლოდ ორი სხვადასხვა ასპექტია“ (იქვე). ის, რომ ჰერეტისას აბსოლუტი იშლება აქტად და სუბსტანციად, არ ნიშნავს იმას, თითქოს იგი თავისთავად დაპირისპირებულობა და სიმრავლე იყოს. „როგორც მრავალფეროვნება, ისე დაპირისპირებულობა შედეგია აზროვნების კანონებისა, რომელთა მიხედვითაც არაფერი შეიძლება იქნეს მოაზრებული სუბიექტურის და

ობიექტურის თვალსაზრისების გარეშე. მაშასადამე, ორივე მოვლენება და არა რაიმე თავისთავადი“ [12, გვ. 47]. აგრეთვე „აზროვნების (იგულისხმება ფორმალურ-ლოგიკური აზროვნების) სფეროში არაფერია თავისთავადი, არამედ ყველაფერი მხოლოდ ისეა, როგორც ადამიანის გონი აკეთებს“ [12, გვ. 49]. საერთოდ, გრძობადი სამყარო უფრო მაღალთან უნდა იქნეს დაკავშირებული. ეს ვერ იქნება ვერც რომელიმე მოვლენა და ვერც მოვლენათა მთლიანობა: აბსოლუტი პრინციპულად განსხვავებული უნდა იყოს მოვლენათა სამყაროსაგან. მაგრამ ამით ხომ აბსოლუტს მაინც უკვე როგორღაც განსაზღვრულად ვიზრებთ. და თუ ეს ასეა, რა კანონებით განისაზღვრება იგი? აზროვნების კანონებით? ამ შემთხვევაში ხომ აბსოლუტის აბსოლუტურობა ირღვევა, ე. ი. აზროვნების კანონების აბსოლუტზე მიყენებით კვლავ ვიღებთ ანტინომიებს [12, გვ. 54—55].

ეს წინააღმდეგობანი იმაზე მიგვითითებს, რომ აბსოლუტი, რომელიც ყოველგვარ წინააღმდეგობაზე მაღლა დგას, ზეგრძობადი ხასიათისაა. მაგრამ შეიძლება კი მისი შემეცნება? „კანტი ზმანებაში ამტკიცებდა ზეგრძობადის შემეცნების შესაძლებლობას, საქმით კი უარყოფდა მას. მის ოცნებაში უფრო მეტი რეალობა იყო, ვიდრე მაშინ, როდესაც საქმეს ფხიზელი თვალით უდგებოდა“ [12, გვ. 96]. მე რომ ჩემში ზეგრძობადის იდეას ვნახულობ, მას ჩემსავე თავს მივაწერ. ის უტეხო ძალის მიერ კი არაა შექმნილი, არამედ ჩემს მიერვე. „ასე ვმაღლდები მე ზეგრძობადის უშუალოეს, უწმინდეს და უსრულყოფილეს შემეცნებაზე, ისე როგორც ის არის თავისთავად, როგორც აბსოლუტური ქმედება, შემოქმედება და არა როგორც ის გვევლინება, როგორც მხოლოდ პროდუქტი და ნივთი თავისთავად...“ [12, გვ. 95]. ეს ზეგრძობადი შემეცნება — ზეგრძობადის შემეცნება არის ერთადერთი წმინდა აპრიორი, რომელსაც უნდა დაეყრდნოს შემეცნება.

ამრიგად, შადის პოზიცია ზეგრძობადის არსებობასა და შემეცნებასთან დაკავშირებით ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს: დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომის, ზეგრძობადის დაშვებამდე აუცილებლობით მიყვავართ იმ წინააღმდეგობებს, რომელნიც განსჯის საფეხურზე წარმოიშობა ფორმალურ-ლოგიკური აზროვნების კანონების და კატეგორიების მიყენებით აბსოლუტურის მიმართ. ხოლო ამ ზეგრძობადის შემეცნების გარანტიას წარმოადგენს ის, რომ გონებას განსჯისაგან განსხვავებით ინტელექტუალური ინტელიციის გზით ძალუძს თავისი თავის არსებობა განჭვრიტოს.

რა კავშირია კანტის ფიხტესელ, შელინგისეულ და შადისეულ ინტერპრეტაციებს შორის? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემამდე აღვნიშნავთ, რომ ქვემოთ მოცემული პასუხი გარკვეული აზრით ფორმალურია. იგი მხოლოდ ადგენს, რაში ეთანხმებიან ან არ ეთანხმებიან ეს მოაზროვნეები ერთმანეთს. ისე რომ, არა აქვს პრეტენზია ჩასწვდეს ამ თანხმობა-უთანხმოების საბოლოო მიზეზებს. ვინაიდან ასეთი წვდომა ამ მოაზროვნეთა სისტემების შედარებით დაწვრილებით გადმოცემა-განხილვას მოითხოვს, რაც ამჟამად ჩვენს მიზნებს სცილდება.

ეს სამი მოაზროვნე ერთმანეთს ძირითადად შემდეგ საკითხებში ეთანხმებიან:

1. კანტის დამსახურება ის არის, რომ მან ფილოსოფია ჰემმარტ ვაზზე დააყენა. შადის ეს აზრი (იხ. ზემოთ გვ. 54) საკვებით ეთანხმება ფიხტეს და შელინგის შესაბამის აზრებს [იხ. 11, გვ. 4; 5, გვ. 92].



2. შადის აზრით (ეს თვალსაზრისი იაკობიდან მოდის), თავისთავადი ხივთი ლოგიკური წინააღმდეგობის შემცველია (იხ. ზემოთ გვ. 56). იგივეს ამბობენ ფიხტე და შელინგიც [იხ. 5, გვ. 87; 7, გვ. 33—34].

3. კანტის მტკიცება, რომ თავისთავადის შემეცნება შეუძლებელია, სწორი არ არის. სამივე მოაზროვნე ამის მიზეზად კანტის მიერ ინტელექტუალური ინტუიციის როლის ვერდანახვას და კატეგორიების მხოლოდ მოვლენათა სფეროთი შემოსაზღვრას ასახელებენ.

4. კანტმა, განასხვავა რა განსჯა და გონება, ვერ დაინახა მათი განსხვავების ის პრინციპული მხარე, რომელიც შესაძლებლად ხდის ზეგარძნობადის შემეცნებას (იხ. ზემოთ გვ. გვ. 58—59, 62). [ამ საკითხზე ფიხტეს და შელინგის მსგავს პოზიციასზე უფრო დაწვრილებით იხ. 1, გვ. 175—179, 218, 221].

აუცილებლად მიგვაჩნია ხაზი გავუსვათ ამ სამ მოაზროვნეს შორის აზრთა სხვადასხვაობასაც. უბრველეს ყოვლისა, იმას, რომ ფიხტეს და შელინგის ნააზრევში ანტინომიების დადგენა არ ხდება სისტემის ამოსავალი. ორივენი ცდილობენ ამოვიდნენ ყველაზე უფრო უქვევლიდან, მაშინ როდესაც შადის მიხედვით კანტის ფილოსოფიაში (რომლიდანაც, მისი აზრით, თვითონაც ამოდის) უმთავრესია ანტინომიები (იხ. ზემოთ გვ. 55). კანტიდან ამოსვლა ნიშნავს ანტინომიებიდან ამოსვლას. ეს კი ნიშნავს, რომ დასაწყისი თავისთავად ცხადი და უქვევლი დებულება კი ვერ იქნება, არამედ ის წინააღმდეგობანი, რომლებშიც განსჯა იხლართება. ეს ყველაფერი შადს თითქოს ფიხტე-შელინგს უნდა სწყვეტდეს და ჰეგელთან აახლოებდეს. აგრეთვე გასათვალისწინებელია კატეგორიების ცხრილის სხვადასხვაგვარი დადგენა ამ მოაზროვნეთა მიერ [ჰეგელის მიერ ფიხტეს და შელინგის შეფასებაზე იხ. 8, გვ. 460, 485; ფიხტესთან და შელინგთან კატეგორიებზე იხ. 6, გვ. 54—56; 7, გვ. 59; კანტთან 2, გვ. 87—90].

დაბოლოს, რამდენიმე სიტყვით შევაფასოთ შესაძლო ურთიერთმიმართება ი. შადის და სოლომონ დოდაშვილის ნააზრევს შორის. გარკვეულ მსგავსებაზე მათ იღებებს შორის ჯერ კიდევ შ. ნუტუბიძემ მიუთითა [იხ. 3, გვ. 486—522]. ამასთან ამ მსგავსების ანალიზი შადის ლათინურენოვანი ნაშრომების საფუძველზე განხორციელდა (რაც ალბათ იმით აიხსნება, რომ აწ განსვენებულ მეცნიერს ხელთ არ ჰქონდა შადის გერმანულენოვანი ნაშრომები). ამ ნაშრომების შედარება დოდაშვილის თხზულებებთან, ვფიქრობთ, გვიჩვენებს, რომ იმ უქვევლი ზეგავლენის მიუხედავად, რომელიც შადმა დოდაშვილზე მოახდინა, ეს უკანასკნელი მაინც დამოუკიდებელ მოაზროვნედ გვევლინება. ამის სრულყოფილი დასაბუთება მომავლის საქმეა. კანტის ფილოსოფიის შადისეული და დოდაშვილისეული ინტერპრეტაციების შედარება მხოლოდ ერთ-ერთი საბუთია იმ საბუთთა გრძელ რიგში, რომელნიც დოდაშვილს დამოუკიდებელ მოაზროვნედ წარმოგვიდგენენ.

დოდაშვილი უაღრესად მაღალ შეფასებას აძლევდა კანტის მოღვაწეობას «Изобретательный гений Канта дал новый вид умословию, и положил ему твердые пределы; он доказал происхождение логических законов из умственного... источника; представил надлежащую и ... полную таблицу Категорий» [9, გვ. 21. ხაზი ჩვენია — კ. კ.]. უკვე აქედან ჩანს პირველი არსებითი განსხვავება დოდაშვილს და შადს შორის კანტის, კერძოდ, მისი კატეგორიების ცხრილის, შეფასების საკითხში. როგორც ზემოთ ვნახეთ

(იხ. ზემოთ გვ. 57), შადი კანტს უწუნებს კატეგორიათა ცხრილში მოძალობის ჯგუფის შეტანას. დოდაშვილის აზრით კი, კატეგორიების კანტისეული ცხრილი საესეებით სრული და შესატყვისია. დოდაშვილი ცდილობს კატეგორიების ცხრილში ტრიადულობაც შეინარჩუნოს და არც მოძალობის ჯგუფი დაკარგოს. ეს კი იმას მოწმობს, რომ კატეგორიების საკითხში დოდაშვილს დამოუკიდებელი პოზიცია უჭირავს როგორც კანტისაგან, ისე შადისაგან. აღსანიშნავია ისიც, რომ „ლოგიკის“ § 47-ში, სადაც შადი კატეგორიებს განიხილავს, საერთოდ არ არის კატეგორიების ცხრილი. მასში მხოლოდ კატეგორიების ცალკეული ჯგუფის განხილვაა მოცემული.

შემდეგ: დოდაშვილს შადზე უფრო პროკანტიანური პოზიცია უჭირავს კატეგორიების დადგენის საკითხშიც. მისი აზრით, კატეგორიები ძირეული ცნებებია (коренные понятия), რომელნიც მსჯელობის არსიდან და გონების შესაბამისი კანონებიდან გამოიყვანება. მათი რიცხვი არ შეიძლება იყოს თორმეტზე მეტი ან ნაკლები. აღსანიშნავია აგრეთვე ისიც, რომ დოდაშვილთან რელაციის კატეგორიას არა აქვს ის ფუნდამენტური მნიშვნელობა, რაც შადთან [იხ. 9, გვ. 55—56]. ამასთან კატეგორიები ვერ გავა შესაძლო გამოცდილების სფეროს გარეთ (ამაში დოდაშვილი იმას გულისხმობს, რასაც საერთოდ განსჯას უწოდებენ, რასაც გერმანული კლასიკური იდეალიზმის წარმომადგენლები der Verstand-ს უწოდებდნენ).

მიუხედავად ყოველივე ამისა, დოდაშვილი უეჭველია ვერც კანტიანულად ჩაითვლება, ანუ იმად, ვინც, შადის, ფიხტესა და შელინგის აზრით, ყოველივეში ეთანხმება კანტს და გაუმჯობესებას საჭიროდ არ ცნობს. ეს იქიდან ჩანს, რომ იგი უარყოფს მოვლენათა გარეთ არსებულის შეუმეცნებადობას. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ დოდაშვილისთვის განსჯის (დოდაშვილის ტერმინოლოგიით «разумъ») საგანია მოვლენათა სამყარო მაგრამ ეს მოვლენები არ ქმნიან საგანთა არსს [9, გვ. 7]. «... Логику справедливо можно назвать Феноменологию: это наука о явлениях... Явления не составляют сущности вещей; разум не есть ум, Логика не есть Метафизика... Из сего открывается что наука мышления не есть наука познания. » [9, გვ. 6—7]. ე. ი. ერთმანეთისგან განსხვავდება განსჯა («разумъ») და გონება («ум»). პირველის საგანია მოვლენათა სამყარო და მისი შემსწავლელი მეცნიერება ლოგიკა, რომელსაც, როგორც მოვლენების შესახებ მეცნიერებას, შეიძლება ფენომენოლოგია ეწოდოს [9, გვ. 6—7]. თუ ეს ასეა, გამოდის, რომ გონების («ум») საგანი ყოფილა მოვლენათა სამყაროს გარეთ მყოფი, ხოლო მისი შემეცნება — მეტაფიზიკა. მაგრამ დოდაშვილი ასეთი მეცნიერების არსებობას სრულიად არ უარყოფდა [იხ. 9, გვ. V]. ზეგრძობადის შესახებ ხელაშვილისადმი დაუთარიღებელ წერილში ს. დოდაშვილი წერს: «გარანა თვით სული არს ყოველგვან და იქმნების ყოველთათვის» [4, გვ. 7]. ყოველივე აქედან გამომდინარე, დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ რამდენადაც ს. დოდაშვილი არ ცნობს თავისთავადი ნივთის შეუმეცნებადობას, ის კანტიანულად ვერ ჩაითვლება.

ამდენად, კანტის დოდაშვილისეული ინტერპრეტაციის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ მიუხედავად მისი ფილოსოფიური პოზიციის რიგ მომენტებზე შადის უეჭველი გავლენისა, იგი კანტის ფილოსოფიის შეფასებაში დამოუკიდებელია როგორც შადისაგან, ისე თავად კანტისაგან.

K. O. KACITADZE

И. Б. ШАД О ФИЛОСОФИИ КАНТА

Резюме

В статье предлагается анализ оценки философии Канта Иоганном Баптистом Шадом — видным немецким философом и наследником кафедры Фихте в Йене. Выделены важнейшие пункты этой оценки, в частности: 1) сущность «коперниковского переворота», произведенного Кантом; 2) проблема антиномии; 3) проблема категорий. Рассматривается также соотношение оценки философии Канта И. Б. Шадом с соответствующими оценками, данными И. Г. Фихте, И. Ф. Шеллингом и С. Додашвили. Показано, что сущность «коперниковского переворота» Шад видел в установлении Кантом противоречий, свойственных рассудку в познании объективной истины. В оценке таблицы категорий И. Б. Шад упрекает Канта в том, что он ввел в эту таблицу группу модальных категорий и тем самым нарушил принцип триады. Доказывается, что, несмотря на определенное влияние И. Б. Шада на философию С. Додашвили, грузинский мыслитель все-таки сохраняет независимость в интерпретации ряда проблем философии основателя немецкого классического идеализма.

ლიტერატურა

1. ბაკრაძე კ. რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. 1, თბილისი, 1982.
2. კანტი ი. შინადა გონების კრიტიკა, თბილისი, 1979.
3. ნუცუბიძე შ. ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1968.
4. ქართველი რომანტიკოსები ლიტერატურისა და ხელოვნების შესახებ, თბილისი, 1980.
5. შელინგი ფ. კანტი, ფიხტე, მაენე, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, თბილისი, 1982, № 1.
6. Бурджалиани А. А. Вопросы диалектики в ранних философских воззрениях Ф. В. И. Шеллинга, «Мацне», серия философии, психологии, экономики и права, 1979, № 1.
7. Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979.
8. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. кн. III, Москва - Ленинград, 1935.
9. Додаев-Магарский С. И. Логика. Санктпетербург, 1827.
10. Зеленогорский Ф. А., И. Г. Шадь. В сб. Вопросы философии и психологии. Кн. 30, 1895.
11. Фихте И. Г. Избранные сочинения. т. I, 1916.
12. Absolute Harmonie des Fichteschen Systems mit der Religion. dargestellt von J. B. Schad. Erlurt. in der heuningschen Buchhandlung., 1802.]
13. System der Natur- und Transcendentalphilosophie in Verbindung, dargestellt von J. B. Schad. Erster Theil, Landshut, Philipp Krüll.: Universitätsbuchhändler, 1803.

შარშოდგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა
 აკადემიის შვედ-კორესპოდენტმა ნ. ქავჭავაძემ.

შავით რამიზილი

სიმბოლოების ენა მარხ ფრომის თეორიაში

ერის ფრომი მრავალი საინტერესო ნაშრომის ავტორია და თითოეულ მათგანში ჩანს მეცნიერის დიდი სურვილი, დაეხმაროს ადამიანს თავისი თავის მიგნებაში, აჩვენოს, რომ ადამიანი ბუნებით ჰუმანური არსებაა და რომ იმ აგრესიულ აქტებს, რომელთა მოწმენიც ხშირად ვხვდებით, ის იმპულსები იწვევენ, რომელნიც ადამიანმა არასწორი აღზრდის თუ მანერ გარემოს ზეგავლენით შეიძინა. მან ჩამოაყალიბა ორიგინალური თეორიები თავისუფლების, ხასიათის, აგრესიისა და სიყვარულის შესახებ.

ჩვენი სტატიის მიზანია, გავეცნოთ ე. ფრომის თეორიის სიმბოლური ენის, ან, სხვანაირად, თეორიის სიზმრების, მითებისა და ზღაპრების შესახებ.

ფრომის ამ თეორიას განვიხილავთ მისი ორი ნაშრომის მიხედვით.

ერთის სახელწოდებაა „ზღაპრები, მითები, სიზმრები. შესავალი ერთი დავიწყებული ენის გაგებაში“ (1951), მეორისა — „ზიგმუნდ ფროიდის ფსიქონალიზი — სიდიადე და საზღვრები“ (1979).

ე. ფრომი, როგორც ჩვენ მიერ მოხსენიებული პირველი ნაშრომის სათაურიდან ჩანს, ცდილობს, გავგაგებინოს დავიწყებული ენა. სწორედ ეს ენა არის სიმბოლური ენა, რომლითაც დაწერილია, ავტორის აზრით, ზღაპრები და მითები და რომლის ცოდნა საშუალებას მოგვცემს, გავიგოთ სიზმრების სიმბოლიკაც. ფრომი თვლის, რომ ეს ენა, კაცობრიობის მიერ შექმნილი ერთადერთი უნივერსალური ენაა და საჭიროა ამ ენის გაგება და არა მისი ახსნა, მისი, როგორც რაიმე ხელოვნურად შექმნილი საიდუმლო კოდის გაშიფრვა.

ახლა ვნახოთ, რას უწოდებს და როგორ ახასიათებს ე. ფრომი სიმბოლურ ენას. იგი არჩევს სამი სახის სიმბოლოს: შემთხვევითს, კონვენციონალურსა და უნივერსალურს. შეემატება მათ სიმბოლოს შინაგანი კავშირი არ გააჩნია იმასთან, რასაც გამოხატავს. ფრომს ასეთი მაგალითი მოჰყავს: კაცს, რომელსაც, ვთქვათ, რომელიღაც ქალაქში რაიმე უსიამოვნება გადახდა, შემდეგ ამ ქალაქის სახელის გაგონება ცუდ ხასიათზე აყენებს. „თვითონ ქალაქი, რა თქმაუნდა, არაფერს შეიცავს დამაღონებელს და არც მზიარულს. ეს მასთან დაკავშირებული პირადი განცდაა, რაც მას ამ გუნების სიმბოლოდ აქცევს“ [2, გვ. 91]. ე. ი. კავშირი სიმბოლოსა და სიმბოლიზირებულ განცდას შორის შემთხვევითია.

კონვენციონალური სიმბოლოს ყველაზე კარგი მაგალითია სიტყვა. სიტყვა „მ-ა-გ-ი-დ-ა“-სა და საგან „მაგიდას“ შორის ასევე არ არის შინაგანი კავშირი; როგორც ფრომი თვლის, ერთადერთი კავშირი მათ შორის ისაა, რომ ერთგვარად შეთანხმებულები ვართ, ეს ნივთი ბევრათა ამ კომბინაციით აღვნიშნოთ.

სულ სხვაა უნივერსალური სიმბოლო. იგი ერთადერთია, რომელიც შინაგანად, იმანენტურად არის დაკავშირებული იმასთან, რის სიმბოლოსაც წარმოადგენს. სიმბოლიზაციის ამ სახის უკეთ გასაგებად ფრომს ასეთი მაგალითი

მოჰყავს: „ეთქვათ, გვინდა, რომ მეგობარს ავუწეროთ ჩვენი განწყობილება, როდესაც თავს დაკარგულად, მიტოვებულად გრძნობ და სამყარო პირქუშად, შემაშინებლად და მუქარით აღსავსედ გეჩვენება. ჩვენ ამოდ ვეძებთ სიტყვებს ამ გუნების აღსაწერად და ბოლოს ისეთი გრძნობა გვრჩება, რომ ვერაფერი, რაც ეთქვით, ვერ ვადმოსცემს ჩვენი გუნების მრავალმხრივ ნიუანსებს. მომდევნო ღამეს ვნახულობთ სიზმარს: გარიერაჟია და ჩვენ რომელიღაც ქალაქის გარეუბანში ვიმყოფებით; ქუჩები ცარიელია, მხოლოდ რძის მანქანას თუ მოკრავ თვალს; სახლები საბრალოდ გამოიყურებიან; ეს მიდამოები უცნობია ჩვენთვის; არ ჩანს ნაცნობი ტრანსპორტი, რომელიც ნაცნობ უბნებში მიგვიყვანდა, სადაც თავს შინ ვიგრძნობდით. შემდეგ ვიღვიძებთ, გვახსენდება სიზმარი და ვხვდებით, რომ ის გრძნობა, რომელიც სიზმარში გვქონდა, სწორედ ის პირქუშში, უნუგეშო გრძნობა იყო, რომლის აღწერასაც, წინა დღით, ამოდ ვცდილობდით მეგობრისათვის. ის მხოლოდ ერთი ხატი იყო, რომლის აღსაქმელად წამიც კი არ დაგვეჭირებია და მაინც ეს სურათი უფრო ცოცხალი და ზუსტი აღწერა აღმოჩნდა გრძნობისა, ვიდრე ის აღწერა იქნებოდა, მის შესახებ გრძლად და ფართოდ რომ გვესაუბრა. სიზმარში აღქმული ხატი იყო იმის სიმბოლო (უნივერსალური — დ. რ.), რასაც ვგრძნობდით“ [1, გვ. 17].

სიმბოლური ენა, რომლის შესახებაც ფრომი ლაპარაკობს, სწორედ უნივერსალური სიმბოლოებისაგან შედგება. უნივერსალური სიმბოლო, როგორც იგი ამბობს, სათავეს იღებს, ერთი მხრივ, ემოციის ან აზრის და, მეორე მხრივ, შეგრძნებითი ვანცდის შინაგანი კავშირიდან. უნივერსალური კი იმიტომ არის, რომ ყველა ადამიანისათვის გასაგებია, რადგან იგი ჩვენი სხეულის, შეგრძნებებისა და სულის (Geist) იმ თავისებურებებიდან იღებს სათავეს, რომელიც ყველა ადამიანისათვის საერთოა. იმიტომ, განსხვავებით შემთხვევითი და კონვენციონალური სიმბოლოებისაგან, იგი ცალკეული ინდივიდებითა თუ სპეციფიკური ჯგუფებით არ შემოიზღუდება. ყველა ადამიანურ არსებას, რომელიც თავის ძირითად სხეულბრივ თუ სულიერ ნიშან-თვისებებს იზიარებს დანარჩენ კაცობრიობასთან, შეუძლია სიმბოლური ენის გაგება, რადგან იგი ამ საერთო თავისებურებებს ეყრდნობა. ისე, როგორც არ გვეჭირდება ტირილის სწავლა, როცა დალონებული ვართ, ან გაწითლებისა, როცა ვერცხვენია, ასევე არ გვეჭირდება, ფრომის თქმით, სიმბოლური ენის შესწავლა.

სიმბოლურ ენაში შინაგანი განცდები, გრძნობები და აზრები გამოიხატება შეგრძნებებით და აღქმებით, თითქოს საქმე ვარ სამყაროს მოვლენებს ეხებოდეს. ეს ისეთი ენაა, ფრომის თქმით, რომელიც ჩვეულებრივი ენისაგან განსხვავებულ ლოგიკას ემორჩილება, ლოგიკას, სადაც დროისა და სივრცის კატეგორიები კი არ დომინირებს, არამედ ინტენსივობა და ასოციაცია. „ეს არის ენა, ასე ეთქვათ, საკუთარი გრამატიკითა და სინტაქსით, რომელიც უნდა გვესმოდეს, თუ მითების, ზღაპრებისა და სიზმრების მნიშვნელობის გაგება გვინდა“ [1, გვ. 14].

ფრომი თვლის, რომ ეს ენა ყველამ იცოდა და დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ძველი დროის დიდ კულტურებში მითები და სიზმრები სულის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს გამოხატულებად ითვლებოდა, ხოლო მათი ენის არცოდნა იგივე იყო, რაც დღეს წერა-კითხვის უცოდინარობაა. ფრომი გვარწმუნებს, რომ თანამედროვე ადამიანმაც იცის ეს ენა, ოღონდ მხოლოდ ძილში. სიფხიზლეში მას აღარ ახსოვს იგი. ამის რწმენას ფრომი უკანასკნელი ექსპერიმენტებიც უძლიერებენ, რომლის დროსაც, ადამიანები, რომელთაც არაფერი

გაგებობდათ სიზმრის ახსნის თეორიისა, ჰიპნოზის ქვეშ იოლად ხსნიდნენ საკუთარი სიზმრების სიმბოლიკას. როცა ისინი ჰიპნოზიდან გამოჰყავდათ და მათ სთხოვდნენ იმავე სიზმრების ახსნას, ისინი გაკვირვებით იჩეჩავდნენ მხრებს და ამბობდნენ, ამ სიზმრებს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს — წმინდა წყლის უაზრობაა.

იმის მიზეზად, რომ დღეს აღარ გვახსოვს სიმბოლური ენა, ფრომი თვლის უკანასკნელ საუკუნეებში მომხდარ ცვლილებას მითებისადმი დამოკიდებულებაში. დასავლეთის ქვეყნებში მითები მიაკუთვნეს წინამეცნიერული აზრის გულუბრყვილო გადმონაშთებს, რომელთაც არავითარი მნიშვნელობა აღარ ჰქონდათ ახალ ეპოქაში, როცა ადამიანმა ახალი აღმოჩენები გააკეთა ბუნების შესახებ და გარკვეულ ფარგლებში მისი დაუფლებაც ისწავლა.

სიზმრებსაც იგივე ბედი ეწია და ფრომი ამის რამდენიმე მიზეზს ასახელებს. ერთ-ერთი მათგანი ის არის, რომ თანამედროვე მოზრდილი ადამიანი, რომელიც ისეთი მნიშვნელოვანი საქმიანობა დაკავებული, როგორც, ვთქვათ, მანქანების შექმნა და თანაც თავს „რეალისტს“ უწოდებს, სიზმარს თავისი ყურადღების ღირსად არ თვლის და უაზრობად მიაჩნია. გარდა ამისა, სიზმარში ხშირად ისეთ რამეს ვხედავთ, რაც სიფხიზლეში ჩვენი თავის შესახებ წარმოდგენას არ ესადაგება. სიზმარში ხანდახან გვძულს ის ადამიანი, რომელსაც თითქოს უნდა ვაფასებდეთ, გვესიზმრება, რომ პატივმოყვარე ვართ, თუმცა დარწმუნებულნი ვართ ჩვენს მოკრძალებულობაში და ა. შ. მაგრამ, ფრომის აზრით, ყველაზე ცუდი ის არის, რომ ჩვენი სიზმრები არ გვესმის, თუმცა ცხადში გვეჩერა, რომ ყველაფრის ვაგება ძალგვიძს, თუკი მოვიდომებთ. „იმის მაგივრად, რომ ჩვენი გონების შეზღუდულობის ეს უქვეყლი საბუთი ვაღიაროთ, გვიჩვენია სიზმარს დევაბრალოთ, რომ იგი უაზროა“ [1, გვ. 15]. კიდევ ერთ მიზეზად იმისა, რომ სიმბოლური ენა აღარ ვიცით, ფრომი იმ გავრცელებულ შეხედულებას თვლის, რომ სიზმრების ახსნა მხოლოდ ფსიქიატრს სჭირდება ნევროტიკი პაციენტის მკურნალობისას. მისი რწმენით კი, სიმბოლური ენა ერთადერთი უცხო ენაა, რომელიც ყველამ უნდა იცოდეს.

ახლა ვნახოთ, როგორ ახასიათებს ფრომი ძილსა და სიზმარს, რა ფუნქციებს მიაწერს მათ. ეს დაგვეხმარება, აგრეთვე, სიმბოლური ენის არსის უკეთ გაგებაში.

სიზმრების ახსნას ყველა ეპოქაში ცდილობდნენ, მაგრამ ფრომი თვლის, რომ ფროიდის თეორიამ გადატრიალება მოახდინა ამ სფეროში და პირველად მისცა ლოგიკური სახე ამ პრობლემის კვლევას. ფრომის თეორია, როგორც თვითონ აღიარებს, სწორედ ფროიდის თეორიას ეყრდნობა, თუმცა ბევრ საკითხში ეწინააღმდეგება მას. ფროიდი თვლის, რომ სიზმრები პიროვნების მხოლოდ და მხოლოდ, ირაციონალურ ნაწილს გამოხატავს. ფრომის აზრით კი, სიზმარი შეიძლება იყოს ჩვენი სულის (Seele), როგორც უმდაბლესი, ასევე უმაღლესი და უძვირფასესი ფუნქციების გამოხატულება. ეს არის ერთ-ერთი ძირითადი განსხვავება ამ ორ თეორიას შორის. ფროიდი თვლიდა, რომ სიზმრის ფუნქცია იყო ირაციონალური სურვილების ჰალუცინაციური აღსრულება, რომელთა განხორციელებაც სიფხიზლეში შეუძლებელი იქნებოდა. მაგრამ ძილი ფიზიოლოგიურად აუცილებელია და სიზმარში რომ უშუალოდ განგვეცადა ჩვენი ირაციონალური სურვილები (მაგ. მკვლელობა, ინცესტი, თუ სხვა დანაშაული), მათი სიმძაფრე გამოგვაღვიძებდა, რაც ძილის ბიოლოგიური აუცილებლობის ფუნქციას დაარღვევდა. ასეთი სიზმრები მართლაც იშვია-

თად გვესიზმრება. ფროიდმა აღმოაჩინა, რომ მრავალი სიზმარი თავისი ნამდვილი შინაარსის, ნამდვილი მნიშვნელობის დაფარვის ტენდენციას ავლენს. ეს მან შეადარა პოლიტიკური მწერლის მუშაობას დიქტატურის დროს, როცა იგი თავის აზრებს თითქოს სტრიქონებს შორის ვადმოგვეცემს, ან კლასიკური საბერძნეთის შესახებ ლაპარაკობს, თუმცა თანამედროვე სინამდვილეს გულისხმობს. ეს ს ი ზ მ რ ი ს ც ე ნ ზ ო რ ი ს მუშაობის შედეგია. იგი გვევლინება ძილში ჩვენი სიმშვიდის ერთგვარ მფარველად.

ფრომი აღნიშნავს ფროიდის შეცდომას, რომ მან ეს მართლაც ვენიალური აღმოჩენა ყველა სიზმარზე გაავრცელა. ის უარყოფდა, რომ შესაძლებელია სიზმარში აზრი ღიად, შეუნიღბავად გადმოიცეს და ამტკიცებდა ყველა სიზმრის დეკოდირების, გაშიფრვის აუცილებლობას. ფრომის აზრით კი, ყველა სიზმარი სხვადასხვა ხარისხით ნიღბავს სინამდვილეს, რაც იმაზეა დამოკიდებული, თუ რა აზრებს კრძალავს მოცემული საზოგადოება. გარდა ამისა, ინდივიდუალური ფაქტორებიც (მაგ. მორჩილების ხარისხი, ან რამდენად საჭიროდ თვლის ადამიანი ამ აზრების დამალვას) ახდენენ გავლენას სიზმრის ცენზორის მუშაობაზე. გარდა ამისა, ფროიდს ძალიან ეიწრო მნიშვნელობით ესმოდა სიზმრის ენა. იგი, ფრომისაგან განსხვავებით, რომელმაც ამ ენას სიმბოლური ენა უწოდა, თვლის, რომ სიზმრის სიმბოლოები მხოლოდ გარკვეულ პრიმიტიულ, ინსტინქტურ ლტოლევებს გამოხატავს და არა ყველა სახის გრძნობას თუ აზრს.

ფროიდმა კიდევ რამდენიმე ფაქტორი გამოჰყო, რომელნიც სიზმრის გაგებას ართულებენ. ერთ-ერთი მათგანია *შ ე მ ქ ი დ რ ო ე ბ ა* (*Verdichtung*). მაგალითად, თუ გვესიზმრება ავტორიტეტული მამაკაცი, რომელიც შიშს გვევრის, იგი შეიძლება თმით მამას ჰგავდეს, სახე სასტიკი სკოლის მასწავლებლისა ჰქონდეს და ისე ეცვას, როგორც ჩვენს შეფს. ფრომი გვეუბნება, რომ თუ დავუფიქრდებით სიმბოლური ენის არსს, მაშინ შემქვიდროების პროცესს ადვილად გავიგებთ, რადგან: „იმ დროს, როცა ვარე სინამდვილისათვის მნიშვნელოვანია ფაქტი, რომ ორი ადამიანი, ან ორი საგანი განსხვავდება ერთმანეთისაგან, შინაგანი რეალობის თვალსაზრისით, ამ ფაქტს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. აქ ის არის მნიშვნელოვანი, რომ ისინი ერთსა და იმავე შინაგან განცდას უკავშირდებიან და გამოხატავენ“ [1, გვ. 55].

შემქვიდროების გარდა, სიზმრის გაგებას აძნელებს ის ფაქტიც, რომ ხშირად ძალიან მნიშვნელოვანი ასპექტი ისე გვევლინება, როგორც მეორეხარისხოვანი ელემენტი. ფროიდი კიდევ ორ ფაქტორს ასახელებს, რომლებიც აძნელებენ სიზმრის ჰერმეტიკი მნიშვნელობის გაგებას. ერთი ის არის, რომ სიზმრის ელემენტები, ხშირად, ზუსტად საწინააღმდეგოს გამოხატავენ. მაგალითად, სიმღიღრე შეიძლება სიღატაკეს ნიშნავდეს, ჩაცმულობა — სიშიშველს და ა. შ. მეორე ფაქტორია ის, რომ სიზმარში ხშირად არ არის მოცემული ლოგიკური კავშირები; იქ არ არსებობს „იმიტომ“, „ამის გამო“, „თუ“ და „მაგრამ“. ეს კავშირები ცალკეული ხატების ურთიერთკავშირით გამოიხატება. მაგალითად, შეიძლება დავვესიზმროს კაცი, რომელიც წამოდგა, ხელი აღმართა და შემდეგ დედლად გადაიქცა. ჩვეულებრივ ენაზე, ამბობს ფრომი, სიზმარში გამოხატული ეს აზრი, ასე გამოითქმის: „ის ისე იქცევა, თითქოს ძლიერი იყოს, მაგრამ სინამდვილეში სუსტი და ლაჩარია, როგორც დედალი“ [1, გვ. 56].

როგორც ვნახეთ, ფრომი ფროიდს აკრიტიკებს, რადგან მან თავისი აღმოჩენები სიზმრის ცენზორისა და სიზმარში ირაციონალური სურვილების დაეკავყოფილების შესახებ დოგმატურად გაავრცელა ყველა ცალკეულ შემთხვევაზე. აგრეთვე აღნიშნავს, რომ ფროიდი, სიზმრის ახსნის დროს, უფრო მეტად შემთხვევით სიმბოლოებს გამოყოფდა, ვიდრე უნივერსალურს.

თავად ფრომი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ამტკიცებს, რომ სიზმარში მხოლოდ ჩვენი უმდაბლესი ზრახვები და სურვილები კი არ ვლინდება, არამედ უფრო შორსმჭვრეტელნი, ბრძენნი და განსჯისუნარიანნიც ვხვდებით, ვიდრე სიფხიზლეში ვართ. ამას იგი იმიტ ხსნის, რომ ძილის დროს გარე სამყაროსთან კონტაქტი გაწყვეტილი გვაქვს. ესე იგი ჩვენზე აღარ მოქმედებს ჩვენი კულტურა, ანუ ჩვენ მიერ შექმნილი რეალობა. ცხადია, რომ კულტურის გავლენა ჩვენზე მრავალმხრივ სასიკეთოა: კულტურის შექმნის უნარი ადამიანს განასხვავებს ცხოველთა სამყაროსგან, კულტურის დონე მაჩვენებელია განსხვავებისა განვითარების მაღალ და დაბალ საფეხურზე მდგომ ადამიანს შორის და ბოლოს კულტურის უმნიშვნელოვანესი ნიშანია ენა, რომელიც წინამძღვარია ყოველი ადამიანური მოქმედებისა. გარდა ამისა, ამბობს ფრომი, ჩვენ აზროვნებას ვსწავლობთ, როცა სხვას ვაკვირდებით და მათგან მაგალითს ვიღებთ, სხვებთან თანამშრომლობით ვავითარებთ ჩვენს ემოციურ თუ შემოქმედებით შესაძლებლობებს, ვსწავლობთ ჩვენი ეგოიზმის მოთოკვას და ა. შ.

ძილში კი, როცა კულტურის ეს სასიკეთო გავლენა აღარ მოქმედებს, ჩვენში თავისუფლდება ცხოველური პრიმიტიული ლტოლევები. ასე ფიქრობდა ფროიდი, როგორც აღვნიშნეთ. ფრომიც ეთანხმება მას, ოღონდ იქვე სვამს კითხვას, კულტურა ცუდ გავლენასაც ხომ არ ახდენს ჩვენზე, რაკი მისი არყოფნის დროს, ხანდახან უფრო ჭკვიანები და მოსაზრებულები ვხვდებით?

სანამ განვიხილავდეთ ფრომის მოსაზრებას კულტურის მანვე გავლენის შესახებ, ალბათ, უმჯობესია გავეცნოთ ერთ-ერთ იმ კონკრეტულ მაგალითს, რაც მას აფიქრებინებს, რომ ძილში ხშირად უკეთესები ვართ, ვიდრე — ცხადში.

შემდეგი სიზმარი დაესიზმრა კაცს, რომელიც წინა დღით ერთ „ძალიან მნიშვნელოვან პიროვნებას“ შეხვდა. ამ უკანასკნელს განსაკუთრებით ბრძენი და კეთილშობილი კაცის სახელი ჰქონდა გავარდნილი. სიზმრის მთხრობელმა კი იგი იმიტომ მოინახულა, რომ იმან, რასაც ამ კაცის შესახებ ამბობდნენ, მასზე დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა. დაახლოებით ერთი საათის შემდეგ დაშორდა იგი ამ კაცს გრძნობით, რომ გაიცნო ღირსეული და კეთილშობილი ადამიანი. მისი სიზმარი კი ასეთი იყო: „მე ვხვდავ ბატონ X-ს (იმ ერთობ მნიშვნელოვან პიროვნებას) და მისი სახე სულ სხვანაირია გუშინდელთან შედარებით. მე ვხვდავ სასტიკ პირს და მკაცრ სახეს. იგი სიცილით უყვება ვილაცას, თუ როგორ გამოსტყუა უკანასკნელი გროშები ერთ ღარიბ ქვრივს. მე ზიზღს ვგრძნობ“ [1, გვ. 35].

ფრომის კითხვაზე, რამე ხომ არ გახსენდება ამ სიზმართან დაკავშირებით, სიზმრის მნახველმა შენიშნა, რომ როცა იგი ბატონ X-ის ოთახში შევიდა და პირველი მხერვა მიაპყრო მას, წამიერი იმედგაცრუების გრძნობა დაეუფლა; თუმცა ეს გრძნობა მაშინვე გაქრა, როცა X-მა მეგობრული, გულითადი საუბარი წამოიწყო მასთან.

ფრომი ამბობს, რომ ეს სიზმარი შეგვეძლო აგვეხსნა, როგორც შურის გამოხატულება ბატონი X-ის მიმართ. ამ შემთხვევაში, სიზმარი იქნებო-

და ირაციონალური სიძულვილის მაჩვენებელი, რომლითაც აღვსილია სიზმრის მნახველი ისე, რომ ვერ აცნობიერებს ამას. მაგრამ აღმოჩნდა, რომ ეს ასე არ ყოფილა. ამ სიზმრის შემდეგ ეს კაცი, რომელიც სიზმარმა დააქვეა ბატონის X-ის გულკეთილობაში, აკვირდებოდა და შენიშნა, რომ მას ახასიათებდა თითქოს რაღაც დაუნდობლობა, რაც მან პირველად სიზმარში შეამჩნია. ეს შთაბეჭდილება დაუდასტურა მას რამდენიმე პიროვნებამ, რომელნიც ბედავდნენ საყოველთაოდ გავრცელებულ აზრში დაქვევებს X-ის კეთილშობილების შესახებ. ამ არასახარბილო შთაბეჭდილებას ასაბუთებდა აგრეთვე ფაქტები X-ის ცხოვრებიდან, რომლებიც, მართალია, არ იყო ისეთი მძაფრი, როგორც სიზმარში ნანახი ისტორია, მაგრამ იმავე სულის გამოვლინებას წარმოადგენდა.

როგორც ვხედავთ, სიზმრის მნახველმა, X-ის ხასიათი ძილში უფრო ზუსტად ამოიცნო, ვიდრე სიფხიზლეში. ფრომი ამის მიზეზად იმას თვლის, რომ ამ კაცს თავისი კრიტიკული გრძნობის გაცნობიერებაში X-ის მიმართ აფერხებდა საყოველთაო აზრის „ხმაური“, რომელიც განუწყვეტლივ ქადაგებდა — X არაჩვეულებრივი ადამიანიაო. „ძილში კი, როცა იგი „ხმაურისგან“ დაცული იყო და საშუალება ჰქონდა თავის თავთან, შთაბეჭდილებებთან და გრძნობებთან მარტო დარჩენილიყო, შეძლო დასკვნის გამოტანა, რომელიც უფრო ზუსტი იყო და სინამდვილეს უფრო შეესაბამებოდა, ვიდრე მისი შთაბეჭდილება ცხადში“ [1, გვ. 35].

სწორედ ამ „ხმაურს“ გულისხმობს ფრომი, როცა კულტურის მავნე გავლენას აღნიშნავს. თანამედროვე ადამიანზე, მისი თქმით, განუწყვეტლად მოქმედებს რაიმე სახის „ხმაური“, იქნება ეს რადიო და ტელევიზია, მოწინავე სტატიები, რეკლამები თუ ფილმები, რომელნიც უმეტეს შემთხვევაში ჰქუას კი არ გვმატებენ, არამედ, პირიქით, გვასულელებენ. „ჩვენზე ცრუ რაციონალიზაციები ახდენს ზემოქმედებას, რომლებიც თავს ჰეშმარიტებად ასალებენ, წმინდა უაზრობა, რომელიც საღი აზრისა, თუ სპეციალისტთა დიდი სიბრძნის ნიღაბს ატარებს, ცილისმწამებლური ლაყბობა, ინტელექტუალური სიზნანტე და არაგულწრფელობა, რომლებიც ან დიდების სახელით იმალებენ ხმას, ან კიდევ „რეალიზმად“ ასალებენ თავს“, — ამბობს ფრომი [1, გვ. 34]. იგი აღნიშნავს, აგრეთვე, რომ თუმცა თავს ეგრეთწოდებული პრიმიტიული კულტურების ცრუმორაწმუნეობაზე მაღლა ვაყენებთ, ჩვენც ზუსტად იმავე სახის ცრურწმენებით ვვიქვდავენ თავს, რასაც მეცნიერების უკანასკნელ მიღწევებს ეძახიან. „ყოველივე ამის შემდეგ კიდევ გასაკვირია, რომ ძილში, როცა ჩვენს თავთან მარტო ვრჩებით, როცა შეგვიძლია ჩვენს თავში ჩახედვა ისე, რომ ხმაურმა და უაზრობამ ხელი არ შეგვიშალოს, რომელიც დღის განმავლობაში გვახვევია თავს, უკეთესად შეგვიძლია ჩვენი უქვეშაობის და უძვირფასესი გრძნობების განცდა და აზრებზე ფიქრი“? — ასკვნის ფრომი [1, გვ. 34].

ფრომი ცდილობს, აქვე მოკლედ განიხილოს მიზეზები, რამაც დღევანდელი საზოგადოება ასეთი მავნე გახადა ადამიანისათვის. იგი მიუთითებს იმაზე, რომ კაცობრიობის მთელი ისტორია გამსჭვალული იყო იმ გადამწყვეტი გარემოებით, რომ მატერიალური პროდუქცია არ იყო საკმარისი ყველა ადამიანის მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად. ამიტომ ძლიერები ცდილობდნენ სასურველი ადგილის მოპოვებას, რაც იმას ნიშნავდა, რომ სხვებისთვის უნდა წაერთმიათ ეს ადგილი. „მათ რომ ისე ჰყვარებოდათ მოძმეები, როგორც ამას ბუდა, წინასწარმეტყველნი და იესო მოითხოვდნენ“, — დასძენს ფრომი, — „მაშინ ისინი პურს გაიყოფდნენ მათთან, იმის მაგივრად, რომ მათ გარეშე ეჭა-

მათ ზორცი და ესვათ ღვინო. მაგრამ, რადგან სიყვარული კაცობრიობის უმაღლესი და ურთულესი უნარია, ვერ ვუსაყვედურებთ ადამიანებს, რომ ისინი გაწყობილ სუფრას შემოუსხდნენ და ამქვეყნიურ სიკეთეს იმკიდნენ, სხვას არ უწილადებდნენ, და ამიტომ უნდა ცდილიყვნენ, რომ ისინი, ვინც მათ პრივილეგიებს ემუქრებოდა, ძალაუფლების ქვეშ ჰყოლოდათ“ [1, გვ. 33]. ეს ძალაუფლება, როგორც ფრომი აღნიშნავს, ხშირად ფიზიკური ძალაუფლება იყო, რომელიც უმრავლესობას აიძულებდა თავის ბედს შეირგებოდა. მაგრამ ხანდახან საკმარისი არ იყო ფიზიკური ძალაუფლება და, როგორც ფრომი ამბობს, საჭირო იყო ძალაუფლების მოპოვება მათ სულელებზე, რათა ისინი მუშტების გამოყენებისაგან შეეკავებინათ. „ეს ძალაუფლება ფიქრსა და გრძნობაზე აუცილებელი იყო, თუ უმცირესობას თავისი პრივილეგიების შენარჩუნება სურდა. თუმცა ამ პროცესში უმცირესობაც ისევე ზიანდებოდა სულიერად, როგორც უმრავლესობა. პატიმრის ყარაული ზუსტად ისეთივე პატიმარი ხდება, როგორც თვითონ დაპატიმრებულია“ [1, გვ. 33]. ეს მიანიხივებს ფრომს იმის მიზეზად, რომ როგორც გაბატონებულების, ისე დაქვემდებარებულთა სულელები აღარ მისდევდნენ თავიანთ ჰუმანურ მოვალეობას ადამიანურად ფიქრისა და გრძნობისა, არ იყენებდნენ და არ ივითარებდნენ გონებისა და სიყვარულის იმ ძალებს, რომლებიც ადამიანში სახლობენ.

ფრომი ფიქრობს, რომ სწორედ ამ პროცესმა დააზიანა ადამიანის ხასიათი. იმ მიზეზებმა კი, რომლებიც ჭეშმარიტი, ჰუმანური მე-ს ინტერესებს ეწინააღმდეგება, წინა პლანზე წამოიწია. სიყვარულის ძალა დასუსტდა, რასაც იმი-საკენ მიუყვართ, რომ ეცდილობთ სხვაზე ძალაუფლება ვიქონიოთ. ამის გამო დაიკარგა შინაგანი სიმტკიცე და წონასწორობის აღსადგენად დაიწყო მისწრაფება პატივისა და გარეგნული ნიშნების მოპოვებისაკენ. ასე დაიკარგა ადამიანი, ფრომის აზრით, ღირსების გრძნობა და იძულებული გახდა გადაქცეულიყო საქონლად (Ware), ზოლო საკუთარი თავის დაფასება თავისი წარმატებებისა თუ უკუთარი თავის გაყიდვის ფასზე დამოკიდებული გაეხადა. აქედან ასყვინის ფრომი, რომ ჩვენ მხოლოდ იმას კი არ ვსწავლობთ, რაც კარგია, არამედ ცუდსაც; მხოლოდ კარგი კი არ გვესმის, არამედ გამუდმებით ვიმყოფებით იმ იდეების გავლენის ქვეშ, რომლებიც სიცოცხლეს აზიანებენ.

ყოველივე ეს აძლევს ფრომს იმის საბაბს, რომ ილაპარაკოს ძილის ორმაგ მნიშვნელობაზე, იმაზე, რომ რადგან ძილში ჩვენს კულტურასთან ვაწყვეტილი გვაქვს კონტაქტი, აღმოცენდებიან ჩვენი, როგორც ყველაზე უარესი, ისე საუკეთესო თვისებები.

ეს არის ფრომის მთავარი დებულება ძილის შესახებ და, აგრეთვე, ძირითადი განსხვავება, როგორც ვთქვით, ფროიდის თეორიისაგან.

ახლა ვნახოთ, კიდევ რა თავისებურებებით ახასიათებს ფრომი ძილის პროცესს და სიზმარს, შემდეგ კი მოკლედ გავეცნოთ კონკრეტულ მაგალითებს, რომლებითაც იგი განმარტავს, თუ როგორ უნდა გვესმოდეს სიზმრებისა და მითების სიმბოლური ენა.

როგორც აღრე აღვნიშნეთ, ფრომი იზიარებს ფროიდის მიერ შემოთავაზებულ სიზმრის ცენზორის ცნებას, ოღონდ, მხოლოდ ზოგიერთი სიზმრისათვის. იგი ეთანხმება მას აგრეთვე იმაში, რომ სიზმარს ახასიათებს შემქმნელობა, ხანდახან მნიშვნელოვანი მომენტების შენიღბვა, რაიმე მოვლენის მისი საპირისპიროთი გამოხატვა და ჩვეული ლოგიკური კავშირების არარსებობა. ფროიდის საპირისპიროდ, ფრომი ამტკიცებს, რომ ყოველი სიზმარი სურვი-

ლის პალეოცინაციური აღსრულება კი არაა, არამედ უმეტეს შემთხვევაში საკუთარ თავში, თუ სხვათა პიროვნებაში „ჩახედვა“, ჭერეტა. ამის საშუალებას კი ის გვაძლევს, რომ ფრომი ძილს ერთადერთ მდგომარეობად თვლის, როცა ჩვენ ჭეშმარიტად თავისუფლები ვართ. იგი აღნიშნავს, აგრეთვე, რომ სიზმარში სამყაროს ისე კი არ ვხედავთ, როგორც უნდა ვხედავდეთ, თუ მისგან რაიმეს გამოჩინა გვსურს, არამედ ვხედავთ პოეტურად, იმ მნიშვნელობით, რომელიც მას ჩვენთვის აქვს.

იგი აღნიშნავს კიდევ ერთ მომენტს, რომელიც აუცილებელია სიზმრის სპეციფიკის სრული გაგებისათვის და რომელსაც, ჩვეულებრივ, გვერდს უვლიან, ვერ ამჩნევენ ხოლმე. ეს მომენტი უკავშირდება იმ ფაქტს, რომ ადამიანში ღრმად არის ჩანერგილი საჭიროება, თავისთვის მოძებნოს ახსნა, თუ რატომ აქვს მას ესა თუ ის აზრი ან გრძნობა. ამ საყოველთაოდ აღიარებულ ფაქტს, რომელიც ფრთხილად აღმოაჩინა, რაციონალიზაცია ეწოდება. „თუ ჩვენ, მაგალითად, ვილას ვერ ვიტანთ, არ შეგვიძლია დავკმაყოფილდეთ მხოლოდ იმით, რომ ჩვენ ასე ვგრძნობთ“ — ამბობს ფრომი — „ჩვენ უფრო მეტად იმას ეცდილობთ, რომ ჩვენი გრძნობა წარმოვადგინოთ, როგორც გარკვეულ პირობების გონივრული შედეგი. ჩვენ მივაწერთ ჩვენთვის არასასურველ პიროვნებას ნამდვილ ან ხშირად გადაჭარბებულ თვისებებს, რომლებიც ჩვენს სიძულვილს მის მიმართ გონივრულ იერს მისცემდნენ. იმავეს თქმა შეიძლება, რასაკვირველია, ადამიანზე, რომელიც გვიყვარს, ან რომლითაც აღტაცებულნი ვართ“ [2, გვ. 100].

რაციონალიზაციის ეს მოთხოვნილება ნათლად რომ დაეინახოთ, ფრომს მოჰყავს პოსტპიპნოზური შთაგონების მაგალითი. ეთქვათ, ამბობს იგი, პიპნოზის დროს ვინმეს მივეციტ დავალება, რომ გაიხადოს პალტო ხუთი საათის შემდეგ, დაუშვათ 16 სთ-ზე. პიპნოზიდან გამოსვლის შემდეგ მან ამის შესახებ არაფერი იცის. 16 სთ-ზე კი, თუმცა შეიძლება ციოდეს კიდევ, იგი გაიხდის პალტოს. მაგრამ, სანამ ამას იზამს, იგი, ალბათ, დაახლოებით ასეთ რამეს იტყვის: „დღეს მართლაც არაჩვეულებრივად თბილი დღეა“. მას ისეთი გრძნობა აქვს, რომ აუცილებლად უნდა განმარტოს, თუ რატომ აკეთებს იგი ამას და იგი ალბათ შეშინდებოდა, დასძენს ფრომი, თუ ისეთ რამეს გააკეთებდა, რასაც ახსნას ვერ მოუძებნიდა.

ფრომმა ეს პიპნოზზე სიზმრის მიმართაც დაუშვა. მან აღნიშნა, რომ სიზმარშიც, ისევე, როგორც სიფხიზლეში, ვცდილობთ, ავხსნათ, თუ რატომ განვიციდით შიშს, სიხარულს თუ ზიზს, ე. ი. ძილშიც გვაქვს ტენდენცია, რომ ჩვენს გრძნობებს გონივრული გამართლება მოუძებნოთ.

ფრომი აღნიშნავს, რომ სიზმრის ენის გაგება ხელოვნებაა, რომელიც ყველა სხვა ხელოვნების მსგავსად მოითხოვს ცოდნას, ტალანტს, გამოცდილებასა და მოთმინებას. ტალანტსა და მოთმინებას წიგნიდან ვერ შეიძენ, ისევე, როგორც ნასწავლის პრაქტიკულად გამოყენების უნარს. სამაგიეროდ, წიგნიდან შეიძლება მივიღოთ სიზმრის ენის ვასაგებად საჭირო ცოდნა და ფრომის წიგნის მიზანიც ეს არის.

როგორც რამდენჯერმე აღვნიშნეთ, ფრომი, ფროიდისაგან განსხვავებით, ამტკიცებს, რომ სიზმარი მხოლოდ ირაციონალური სურვილების აღსრულება კი არაა, არამედ ხშირად უბრალო შიშის ან შინაგანი თუ გარეგანი მოვლენების განსჯის გამოხატულებაა. მთავარ სიძნელედ სიზმრის ენის გაგებაში ფრომი სწორედ იმას თვლის, თუ როგორ მივხვდეთ, რას გამოხატავს ესა თუ ის

ბაზე. ხოლო სიზმრის ეს შინაარსი, როგორც ფრომი ამბობს, მოზარდობის უმწიფარი ოცნებებიდან მომდინარეობს. იგი აღნიშნავს აგრეთვე, რომ სიზმარში „გამოყენებულია“ უნივერსალური სიმბოლო. ეს არის თეთრ ულაცზე ამხედრებული კაცი, რომელსაც ჯარი ესალმება, რაც ძალაუფლების, პატივისა და აღტაცების უნივერსალურად გასაგები სიმბოლოა (უნივერსალური, რასაკვირველია, მხოლოდ ზოგიერთი კულტურისათვის — ე. ფ.) [1, გვ. 104]. ასოციაციები, კი როგორც აღვნიშნეთ, გვეხმარებიან დეტალების დაზუსტებაში და სიზმრის ფარული შინაარსის სრულყოფილად აღდგენაში, კერძოდ, მიგვითითებენ, თუ რატომ ამოარჩია სიზმრის მნახველმა მაინც და მაინც ეს სიმბოლო. „ამ ასოციაციის ვარაუდი“ — ამბობს ფრომი — „ჩვენ მხოლოდ იმის თქმა შეგვეძლო, რომ სიზმრის მნახველი დიდებასა და ძალაუფლებასზე ოცნებობს. ამასთან მოზარდობის პერიოდში მის მიერ ნაბოლონის განდიდებას თუ დავაკავშირებთ, გავიგებთ, რომ სიზმრის ეს სიმბოლოც ძველი ფანტაზიის აღორძინებას ნიშნავს, რომელიც მას თავისი მარცხისა და უძლურობის გრძობის კომპენსაციას უწევდა“ [1, გვ. 104]. არ არსებობს სიზმარი, როგორც ფრომი თვლის, რომელიც არ არის რაიმე უკვე მომხდარ, მნიშვნელოვან მოვლენაზე, თუნდაც დაგვიანებული რეაქცია. ამ შემთხვევაში, ეს მოვლენა იყო შეფის შენიშვნა, რომელიც ამ კაცს, როგორც ჩანს, მტკივნეულ წერტილში მოხვდა და მიზეზი გახდა ლატენტურად არსებული ოცნების გააქტუალებისა. ამას დამატა ნანახი ფილმიც, რომლის შინაარსი წააგავდა სიზმრის მნახველის ფანტაზიებს. ფრომი აღნიშნავს, რომ ხშირად თვითონ სიზმარი დაგვანახებს ხოლმე, რომ ესა თუ ის შემთხვევა, რომელიც ცნობიერად უმნიშვნელოდ ჩავთვალეთ, თურმე მაინც მნიშვნელოვანი ყოფილა და თანაც თვითონვე მიგვითითებს, თუ რაში მდგომარეობს ჩვენთვის მისი მნიშვნელობა.

შემდეგი სიზმარი, რომელიც გამოხატავს როგორც მიხედვრას, ისე სურვილის ასრულებას, დაესიზმრა ერთ უზნეო, დედისერთა ბიჭს. იგი მშობლებმა გაანებივრეს, რადგან მას მომთავალ გენიოსად თვლიდნენ. მას ყველაფერს უადვილებდნენ. მისგან კი არავითარ ძალისხმევას არ ელოდნენ. ორივე მშობელს ავადმყოფურად ეშინოდა, რომ მათ შეიღს რაიმე არ შემთხვეოდა; მას ეკრძალებოდა ცურვა, ლაშქრობა, თუ ქუჩაში თამაში. იგი მართლაც ნიჭიერი ბიჭი იყო, მაგრამ ვერ ახერხებდა საკუთარ ფეხზე მყარად დგომას. იგი საკუთარი ცხოვრების მართვას კი არ ცდილობდა, არამედ ქებისა და აღტაცების მოხვეჭა სურდა. მაგრამ სწორედ შეჭების ეს მოთხოვნილება და შიში, რომ ამაზე უარს ეტყოდნენ, არისებდა მას და ხანდახან უღმობელსაც ხდიდა. მან იმიტომ მიმართა ანალიტიკოსს, რომ გამუდმებულ შინაგან მოუსვენრობას განიცდიდა, რომელიც მისი შიშით და მისი ისტერიული გამოხდომებით იყო გამოწვეული. ექვსი თვის ანალიტიკური მუშაობის შემდეგ მას ასეთი სიზმარი დაესიზმრა: „მდინარე უნდა გადავლახო. მიმოვიხედე, მაგრამ ხიდი არსად ჩანს. ჯერ პატარა ვარ, ხუთი თუ ექვსი წლისა. ცურვა არ შემიძლია (მან მართლაც თვრამეტი წლის ასაკში ისწავლა ცურვა). მერე ვხედავ ერთ დიდ, შავ კაცს, რომელიც მანიშნებს, რომ შეუძლია ხელში ამიყვანოს და ისე გადამიტანოს. მდინარის სიღრმე დაახლოებით ერთნახევარი მეტრია. თავიდან გამეხარდა და დავთანხმდი. როცა მან ხელში ამიყვანა და დაიძრა, უეცრად პანიკამ შემიპყრო. მე ვიცი, რომ უნდა მოვკვდე, თუ არ გავექცევი. ჩვენ ამ დროს მდინარეში ვიყოფებით, მაგრამ მე მთელი ვამბედაობა მოვიკრიბე და ამ კაცის მკლავებიდან წყალში



გადავხტი. ჯერ ვიფიქრე, რომ დავიხრჩობოდი, მაგრამ მერე ცურვა დავიწყე და მალე მეორე ნაპირს მივალწიე. ის კაცი გაქრა“.

ფრომი შენიშნავს, რომ ეს ბიჭი წინა დღეს წვეულებაზე იყო; უცებ შეამჩნია, რომ ყოველნაირად ცდილობდა, მოწონება და ალტაცება დაემსახურებინა. მან პირველად იგრძნო, თუ რა ბავშვური იყო იგი სინამდვილეში და ის, რომ რაიმე ვადაწყვეტილება უნდა მიეღო: ან არაფრისათვის პასუხისმგებელ ბავშვად უნდა დარჩენილიყო, ან კიდევ, სიმწიფისაკენ მტკივნეული გადასვლა უნდა ვადაეწყვიტა, რამაც ძლიერად შეარყიეს იგი და ამაზე ფიქრში ჩაებინა.

ფრომი თვლის, რომ მისი სიზმრის ვაგება არ არის ძნელი. მდინარის გადალახვა სიზმარში ხშირად ნიშნავს ვადაწყვეტილების მიღებას, ამ შემთხვევაში კი — ბავშვობის ნაპირიდან სიმწიფის ნაპირზე გადასვლას. მაგრამ როგორ შეძლებს იგი ამას, როცა თავი ხუთი თუ ექვსი წლისა ჰგონია, რომელმაც ცურვა არ იცის? კაცი რომელიც მას გადაყვანას სთავაზობს, ბევრი პიროვნების სიმბოლოა: მამის, მასწავლებლის, ყველასი, ვინც კი მზად იყო ეტარებინა იგი, მისი იმედის მომცემი უნარებით მოსყიდულს. აქამდე, როგორც ფრომი აღნიშნავს, სიზმარი მისი შინაგანი პრობლემისა და მისი ჩვეული წესით გადაჭრის სიმბოლიზაციაა. მაგრამ შემდეგ მას ახალი ფაქტორი ემატება. იგი საკუთარ თავს ეუბნება, რომ, თუ დათანხმდება ხელით გადაყვანაზე, ეს მისი ჩაძირვის ტოლფასი იქნებოდა. ეს არის ნათელი და ზუსტი ხედვა, მიხვედრა, რაც ამ სიზმარს განასხვავებს წინა სიზმარისაგან. ბიჭი ამჩნევს, რომ მას მართლაც შეუძლია ცურვა და მეორე ნაპირს სხვისი დახმარების გარეშე აღწევს. ეს კვლავ სურვილის ასრულებაა, მაგრამ წინა სიზმრისაგან განსხვავებით, აქ რაციონალური სურვილია გამოხატული.

ფრომი აღნიშნავს, რომ დროთა განმავლობაში, ამ ხედვამ ბიჭისათვის თავისი პირველყოფილი სინათლე დაკარგა. დღის „ხმაური“ ცდილობდა დაერწმუნებინა იგი, რომ არაფერი არ უნდა „ვადავაჭარბოთ“, რომ ყველაფერი წესრიგშია, რომ შეგლა ყველას გვკვირდება, რომ შენ ნამდვილად იმსახურებ და ა. შ. „ბევრი მიზეზი არსებობს“ — ამბობს ფრომი — „რომელსაც ვიგონებთ, რათა ნათელი, მაგრამ უხერხული აღმოჩენა გვაუფერულოთ“ [1, გვ. 121]. ის ბიჭი კი, გარკვეული დროის შემდეგ, დღისითაც ისეთივე ჭკვიანი და გაბედული გახდა, როგორიც ღამე იყო და, ამგვარად, სიზმარი აღსრულდა.

ეს ორი სიზმარი კარგად გამოხატავს რაციონალურსა და ირაციონალურ სურვილებს შორის განსხვავებას. „ხშირად ისეთ რამეზე ვოცნებობთ, რაც ჩვენი სისუსტითაა გამოწვეული და რაც მის კომპენსაციას ახდენს; ჩვენ გვესიზმრება, რომ სახელგანთქმულნი, ყოვლისშემძლეები ვართ, რომ ყველას ვუყვარვართ და ა. შ. მაგრამ ხალხან გვესიზმრება ის სურვილები, რომლებიც ჩვენს უბედურფასეს მიზნებს გამოხატავენ. ჩვენ ვხედავთ, რომ ცვეკვავთ ან დავფრინავთ; ვხედავთ გაჩირალდნებულ ქალაქს, ვანეციდით ჩვენი მეგობრების გამაბედნიერებელ გარემოცვას. ჩვენი ფანტაზიების სახეზეა დამოკიდებული, წინ მივყავართ მათ, თუ პროდუქტიულობაში ხელს გეშლიან“ [1, გვ. 121].

განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად თვლის ფრომი იმ სიზმრებს, რომლებიც ხშირად მეორედებიან. ზოგიერთი ადამიანი, მაგალითად, გეაცნობებს, რომ მას ესა თუ ის სიზმარი წლების განმავლობაში ესიზმრება. ეს სიზმრები, როგორც ფრომი თვლის, ჩვეულებრივ ამ ადამიანის ცხოვრების ლაიტმოტივს გამოხატავენ და ხშირად მისი ნევროზისა თუ მისი პიროვნების მნიშვნელოვანი ასპექტის გასაღებს წარმოადგენენ. ზოგჯერ სიზმარი უცვლელად მეორდება, ზოგჯერ

მეტ-ნაკლებად ფრთხილი ცვლილებები ხდება, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ სიზმრის მნახველი შინაგან წინსვლას ან დეგრადაციას განიცდის.

ფრომს მოჰყავს ერთი თხუთმეტი წლის გოგონას მაგალითი. გოგონა იზრდებოდა უკიდურესად არაადამიანურ და სასტიკ პირობებში (მისი მამა მოძალადე, ალკოჰოლიკი იყო, რომელიც მას სცემდა. დედა სხვა კაცთან გარბოდა ხოლმე სახლიდან; გოგონას არც საკმელი ჰქონდა, არც ტანსაცმელი და ქუჭყუში ცხოვრობდა). ათი წლის ასაკში მან თავის მოკვლა სცადა, რაც შემდეგ კიდევ ხუთჯერ გაიმეორა. რაც თავი ახსოვდა, სულ ერთი და იგივე სიზმარი ესიზმრებოდა:

„მე ვიწყობები ძალიან ღრმა ორმოში. ეცდილობ ამოცოცებას და უკვე ორმოს კედლსთან ვარ, რომელსაც ხელებით ვეჭიდები. ამ დროს მოდის ვიღაცა და ხელებზე მაბიჯებს. მე ხელებს ვუშვებ და ისევ ორმოში ვვარდები“.

ფრომის აზრით, ამ სიზმარს ახსნა თითქმის არ სჭირდება; იგი ბოლომდე გამოხატავს ამ გოგონს ცხოვრებისეულ ტრაგედიას. მას რომ მხოლოდ ერთხელ დასიზმრებოდა ეს სიზმარი, ჩავთვლიდით, რომ იგი გარკვეულ შიშს გამოხატავს, რომელიც მან ამას წინათ განიცადა. მაგრამ სიზმრის სისტემატური განმეორება მიგვიითითებს, რომ სიზმრის სიტუაცია ამ გოგონას სიცოცხლის ცენტრალური თემა და თანაც ვიგებთ, თუ რატომ ცდილობდა იგი ასე ხშირად თავის მოკვლას.

არსებობს, როგორც ვთქვით, ისეთი განმეორებადი სიზმრები, სადაც თემა ერთი და იგივეა, მაგრამ ცვლილებებიც აშკარაა. შემდეგი სიზმრების რიგი სწორედ ამ ტიპს მიეკუთვნება: „მე ციხეში ვზივარ და ვერ გამოვდივარ“, შემდეგ ასეთი სიზმარი მოჰყვება: „მე საზღვარზე მინდა გადასვლა, მაგრამ პასპორტი არა მაქვს და საზღვარზე არ გადამიშვებს“. უფრო მოგვიანებით კი ასე შეიცვალა სიზმარი: „მე ევროპაში ვარ, ნავსადგურში ვიწყობები და გემზე მინდა ასვლა, მაგრამ გემი არ ჩანს და არ ვიცი, როგორ წავიდე აქედან“. სიზმრის უკანასკნელი ვერსია კი ასეთია: „მე დიდ ქალაქში ვარ, ჩემ სახლში, და გარეთ მინდა გასვლა. როცა კარის გაღება ვცადე, გამიძნელდა. ძლიერად ვუბიძგე, გაიღო და გავედი“.

ფრომი აღნიშნავს, რომ ამ სიზმრების საფუძველი არის ჩაკეტილობის, „ვერ გასვლის“ შიში. სიზმრების რიგი მიგვიითითებს პროგრესზე, რომელიც მისმა მნახველმა განიცადა წლების განმავლობაში.

ჩვენ განვიხილეთ, თუ როგორ ხსნის ფრომი სხვადასხვა ტიპის სიზმრებს, რასაც, ალბათ, ერთგვარი სინათლე შეაქვს მის მიერ შემოთავაზებული სიმბოლური ენის გაგებაში. როგორც აღრე აღვნიშნეთ, აგრეთვე, სიმბოლური ენაზე დაწერილი მრავალი მითი და ზღაპარი. ჩვენი წარმოდგენა სიმბოლური ენის შესახებ, ალბათ, უფრო სრული იქნება, თუ განვიხილავთ ერთ-ერთი მითის, კერძოდ ბაბილონის მითის, ფრომისეულ ინტერპრეტაციას.

სამყაროს წარმოშობის ბაბილონური მითი გვიამბობს, თუ როგორ მოხდა დიდი დედის, თიამათის წინააღმდეგ ღმერთების აჯანყება.

ღმერთებმა შეკრეს კავშირი მის წინააღმდეგ და ამ ომში წინამძღოლად მარდუქი აირჩიეს. გაცხარებული ბრძოლის შემდეგ თიამათი მოკლეს, მისი სხეულიდან შეიქმნა ცა და დედამიწა, ხოლო მარდუქი გაბატონდა, როგორც უმაღლესი ღმერთი.

მაგრამ ვიდრე უმაღლეს ღმერთად აირჩევდნენ, მას ერთი გამოცდა უნდა ჩაებარებინა, რომელიც, როგორც ფრომი აღნიშნავს, ამ მითის კონტექსტში



უმნიშვნელო და გაუგებარი ჩანს, მაგრამ, რომელიც, სინამდვილეში, ამ მითის გასაღებია. ეს გამოცდა ასეა გადმოცემული:

„მაშინ დააწყვეს თავიანთი სამოსელი შუაში;

მარდუქს, თავიანთ უპირველესს, უთხრეს:

„ჰეშმარიტად ბატონო, შენი ბედი ღმერთებს შორის ყველაზე იღბლიანია, ბრძანე, განადგურდეს და ისევ შეიქმნას და დაე, მოხდეს ასე!

დაე, შენი პირიდან ამოსულმა სიტყვამ გაანადგუროს ეს სამოსელი;

ბრძანე, ერთხელაც, და დაე, სამოსელი ისევ გამთელდეს!“

თავისი პირით გასცა ბრძანება და სამოსელი განადგურდა,

და ისევ ბრძანა მან და სამოსელი ისევ გამთელდა.

როცა ღმერთებმა, მისმა მამებმა, მისი სიტყვის ძალა იხილეს,

გაეხარდათ, მიაგეს პატივი და თქვეს: „მარდუქი მეფეა!“

ფრომი თვლის, რომ ამ მითში გადმოცემულია კონფლიქტი მატრიარქალურსა და პატრიარქალურ საზოგადოებრივ პრინციპებს შორის. მამაკაცებს სურთ, დიდ დედას ბატონობაში შეეცილონ. მაგრამ როგორ დაამარცხებენ ისინი მას, როცა ქალს, მამაკაცთან შედარებით, ერთი დიდი უპირატესობა აქვს, კერძოდ, ბუნების მიერ ბოძებული უნარი ბავშვის გაჩენისა, ახლის შექმნისა. ამ მხრივ კაცები უნაყოფონ არიან (ის, რომ მამაკაცსაც გარკვეული როლი მიუძღვის ბავშვის გაჩენაში, რა თქმა უნდა, უდავოა, მაგრამ როგორც ფრომი თვლის, ეს უფრო მეცნიერული დასკვნაა, ვიდრე თვალსაჩინო ფაქტი ქალის ორსულობასა და თვითონ ნაშვირის შობის აქტთან შედარებით). ფრომილის საპირისპიროდ, რომელიც უშვებდა, რომ ე. წ. „პენისის შური“ ქალის სულიერი კონსტიტუციის ბუნებრივი გამოვლინება იყო, ფრომი ამტკიცებს, რომ მამაკაცებს ჰქონდათ თავიანთ გაბატონებამდე „შობის შური“, რომლის გამოვლინებას დღესაც ხშირად ვხვდებით. თავისი დედა რომ დაამარცხო, მამაკაცმა უნდა დაამტკიცოს, რომ თვითონ მასზე ნაკლები არ არის, რომ მასაც შეუძლია რალაცის შექმნა. მას ამის გაკეთება თავისი სხეულით არ შეუძლია, ამიტომ სხვა ხერხი უნდა აირჩიოს — შექმნას რაიმე სიტყვითა და გონებით. სწორედ ეს არის მარდუქის გამოცდის აზრი; იგი იმ შემთხვევაში დაამარცხებს თიამათს, თუ დაამტკიცებს, რომ მასაც შესწევს შექმნის უნარი. მარდუქი თავისი გამარჯვებით დასაბამს აძლევს ქალზე კაცის ბატონობას, რომელიც ახლის გონებით შექმნის უნარს ემყარება; ეს აუფასურებს ქალის ბუნებრივ პროდუქტიულობას, ხოლო შექმნის ახალი სახე საფუძვლად ედება ადამიანური კულტურის განვითარებას.

ბაბილონური მითის დამთავრებისთანავე იწყება ბიბლიური მითი. აქ მამარი ღმერთის მმართველობა უკვე ურყევია. მარდუქის „გამოცდა“ კი, როგორც ფრომი თვლის, ბიბლიური მითის ძირითად თემად გადაიქცა. „უფალმა სამყარო თავისი სიტყვით შექმნა; თვით ის ბუნებრივი პროცესიც, რომ ქალი ბადებს მამაკაცებს, შებრუნებულია — ევა ადამის ნეკნიდან წარმოიშობა (ისე, როგორც ათენა ამოფრინდება ზევსის თავიდან)“ [1, გვ. 156], თუმცა ყოფილი მატრიარქალური მმართველობის გავლენა მაინც ჩანს, ევა იღებს ინიციატივას და სინჯავს აკრძალულ ხილს. იგი წინასწარ კი არ მოელაპარაკება ადამს, არამედ პირდაპირ მიაწოდებს მას ამ ხილს შესაჭმელად. მხოლოდ ცოდვის ჩადენის შემდეგ განმტკიცდება კაცის დომინირებული მდგომარეობა, როცა ღმერთი ეუბნება ევას: „და ქმრისა შენისა მიმართ იყოს მოქცევა შენი. და იგი გაუფლებოდეს შენ“ (დაბ. 3, 16).

მაშაყაყის ბატონობის ეს განსაზღვრა მიუთითებს აღრინდელ სიტუაციაზე, როცა მას ჯერ არ ეპყრა ხელთ ძალაუფლება.

ამგვარად ესმის ფრომს ამ მითის სიმბოლური შინაარსი და აღნიშნავს, რომ იგი კარგი მაგალითია ცენზორისა და შენიღბვის მექანიზმის მოქმედებისა, რაც მნიშვნელოვანია ფროიდისათვის სიზმრებისა და მითების გაგებაში.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ შეგვიძლია სოციალური პერცეფციის პრობლემას სხვა კუთხით შევხედოთ. მაგალითად, დავუშვათ, რომ უცნო ადამიანის შესახებ პირველი შთაბეჭდილება სიმბოლურ ენაზე, ანუ უნივერსალური სიმბოლოების მეშვეობით გვეძლევა. ეს ნიშნავს, რომ ის ჩვენი შეგრძნებები და აღქმები, რომლებსაც ეს ადამიანი და მისი ყოველი მოქმედება იწვევს, ჩვენში შესაბამის გრძნობებსა და აზრებს წარმოშობს. მაგრამ, ვინაიდან ეს ენა დავიწყებული გვაქვს, როგორც ამას ფრომი თვლის, ვერ ვაცნობიერებთ, „არ ვუჩერებთ“ ამ ჩვენს შეფასებას, მითუმეტეს, თუ იგი არ შეესაბამება ჩვენს ცნობიერ დასკვნას ამ პიროვნებაზე, ანუ იმ დასკვნას, რომელიც შეგქმენით სალაპარაკო, ანუ კონვენციონალური სიმბოლოების ენაზე. სალაპარაკო ენა, რომლის ცნებებითაც ვაწარმოებთ ვონებრივ ოპერაციებს, იმ ლოგიკურ წესებს ემორჩილება, რომლებიც უცხოა სიმბოლური ენისა და ჩვენი გრძნობების ლოგიკისათვის. ბევრ შემთხვევაში კი თვითონ კონვენციონალური ენის ლოგიკა განსაზღვრავს ჩვენს დასკვნას და არა უშუალო, გრძნობითი შთაბეჭდილება. ხშირად „არალოგიური“ გრძნობა თუ აზრი გვიჩნდება (გავიხსენოთ ბატონი X-ის მაგალითი) და ჩვენ მას უბრალოდ არ ვენდობით, რადგან მისი ნდობაც არ შესაბამება ჩვენი ლოგიკის კანონებს. კონვენციონალური ენის ლოგიკური კანონები მოუხეშავია და ამიტომ ეს ენა არ გამოდგება გრძნობების მრავალფეროვნების აღსაწერად. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა იაპონელთა მეციერების, ძენ-ბუდიზმის მკვლევარის, დ. ტ. სუძუკის მოსაზრება დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ლოგიკის განსხვავებაზე: „დასავლეთში „კი“ „კი“-ს უდრის და „არა“ — „არას“. „კი“ არ შეიძლება „არა“-ს ნიშნავდეს და პირიქით. აღმოსავლეთი უშვებს „კი“-ს „არა“-დ და „არა“-ს „კი“-დ გადაქცევას; „კი“-სა და „არა“-ს შორის არ არსებობს მტკიცე ზღვარი. ამას სიტოცხლის ბუნება მოიცავს თავის თავში. მხოლოდ ლოგიკაში (იგულისხმება დასავლური — დ. რ.) არსებობს წარუშლელი საზღვრები. ლოგიკა ადამიანებმა სარგებლიანი მიზნების მისაღწევ საშუალებად შექმნეს“ [4, გვ. 19].

მსგავსი განსხვავებაა კონვენციონალური და სიმბოლური ენის ლოგიკის შორის. ხშირად არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ესა და ეს პიროვნება ცუდია ან კარგი, იმიტომ, რომ იგი შეიძლება ჩვენში ამბივალენტურ გრძნობას იწვევდეს — ცუდიც იყოს და კარგიც — ან არც კარგი იყოს და არც ცუდი და, ამასთან, ამ ორი ზოგადი კატეგორიის (ამ კატეგორიების გამოყოფაც კონვენციონალური ენის სპეციფიკით არის გამოწვეული) უამრავ ნიუანსს შეიცავდეს. კონვენციონალური ენის წესებით აზროვნება კი გვაიძულებს გამოვანხოთ, თუნდაც მცდარი, მაგრამ სამაგიეროდ ლოგიკურად თანმიმდევარი დასკვნა.

ჩვენს მიერ მოყვანილი მოსაზრებანი უფლებას გვაძლევს, დავუშვათ, რომ პირველი, შთაბეჭდილება უცნობი ადამიანის შესახებ, ხშირად უფრო ზუსტი შეიძლება აღმოჩნდეს, ვიდრე მოგვიანებით შემუშავებული დასკვნა.

როგორც ზემოთ აღნიშნეთ, ფრომს სურს, ხშირად ხელი შეუწყოს ადამიანს სულიერად მომწიფებაში. მაგრამ უნდა ითქვას, მის მიერ შემოთავაზებული საშუალებები კაცობრიობის „გამოსასწორებლად“, ხშირად უტოპიურია.

ასეთია, მაგალითად, მისი პროექტი პარმონიული „ჯანსაღი საზოგადოების“ შექმნისა „სოციალური თერაპიის“ მეთოდების გამოყენებით. ფრომი თვლიდა, რომ პაციენტის ფსიქოანალიზური მეთოდით განკურნების შემდეგ საჭიროა მისი იზოლაცია „დაავადებული“ საზოგადოებისაგან. სხვანაირად იგი მალე კვლავ სამკურნალო გახდება. ამის თავიდან ასაცილებლად მან თერაპიის მასობრივად ჩატარება და განკურნებული ადამიანების ცალკე კუნძულზე დასახლება შემოგვეთავაზა [3]. ამ პროექტის განუხორციელებლობა აშკარაა..

Д. Г. РАМИШВИЛИ

ЯЗЫК СИМВОЛОВ В ТЕОРИИ ЭРИХА ФРОММА

Резюме

Психоаналитик Эрих Фромм выдвинул гипотезу символического языка, на котором, как он считает, созданы мифы и сказки и знание которого необходимо для правильного истолкования сновидений. Суть символического языка заключается в том, что явления и предметы вызывают в нас соответствующие чувства, и мы описываем их такими символами, которые вызывают в нас те же чувства. По мнению Фромма, этот язык доступен любому человеку, поскольку он состоит из таких символов (универсальных), которые общи для всех. Но в настоящее время символический язык человеком забыт, и его знание существует в нас только подсознательно. Гипотеза Э. Фромма дает возможность взглянуть на проблему социальной перцепции с иной точки зрения: в частности, можно предположить, что мнение индивида о незнакомом человеке будет более правильным, если оценивать его не понятиями обычного конвенционального языка, а универсальными символами.

ლიტერატურა

1. Fromm E. Märchen, Mythen, Träume — Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache, Hamburg, 1981.
2. Fromm E. Sigmund Freuds Psychoanalyse — Grösse und Grenzen, München, 1981.
3. Fromm E. Escape from Freedom, New-York, 1941.
4. Fromm E., Suzuki D. T., Martino R. de. Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, Frankfurt M., 1972

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა
 აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ფსიქოლოგია

ნათელა ზრუაზვილი

„აინშტაინური“ და მისი დამოკიდებულების საკითხი ფსიქიკურ ფუნქციებთან

(ბატონ და მიულერ-ფრაინფელსის მიხედვით)

§ 1. პრობლემის გარკვევისათვის.

საკიროა ერთგვარი ისტორიული ექსკურსი, იმისათვის, რომ გასაგები გახდეს თუ რატომაა ურთიერთ დაპირისპირებული ბეტტთანაც და მიულერ-ფრაინფელსთანაც ორი ფსიქოლოგიური სიდიდე: „წარმოდგენა“ (Vorstellung) და „აინშტელუნგი“ (Einstellung), როგორც ფსიქიკური ფაქტები. მაგრამ, თანამედროვე ფსიქოლოგიაში იმდენი განსხვავებული სახის გაგებაა მოცემული ცნების— „აინშტელუნგის“ — ფაქტიური გამოყენების დროს, რომ გარკვეულობას ვერ მივალწვეთ თუ წინასწარ არ ავწერეთ და არ განვსაზღვრეთ ეს ფსიქოლოგიური ცნება ისე, როგორც ეს ავტორები იყენებენ მას მსჯელობის გაშლის დროს. მხოლოდ ამის შემდეგაა შესაძლებელი ვიმსჯელოთ იმაზე, თუ რატომ გამოყვეს მათ ეს ფსიქიკური ფაქტი ასეთ განსაკუთრებულ ადგილზე და აღცილებლად სცნეს მსჯელობა მის ირგვლივ გაეშალათ პარალელის გავლებით სხვა ფსიქიკური წარმონაქმნის — წარმოდგენის მიმართ. მართალია, ორივე ავტორის მსჯელობის მიზანია დაასაბუთონ „აინშტელუნგის“ ისეთი ფუნქცია, რომელიც უცილობელია და, შეიძლება ითქვას, გადამწყვეტიცაა აზროვნების პროცესის დროს, მაგრამ მათი მსჯელობა სულ პარალელური ხაზებით მიდის, მიდის ორივე ფსიქიკური ფაქტის შედარებით, აღწერით და დაპირისპირებით.

ამ ორივე ავტორის თანახმად, აინშტელუნგი არის ისეთი ფსიქიკური ფაქტი, რომელიც უნდა გავიგოთ, როგორც განმცდელის სპასუხო რეაგირება „განსაცდელზე“¹ („meine Reaktion“; „mein Verhalten“). [1, გვ. 270, 278] და („Reaktionseinheit“) [2, გვ. 408]. განმცდელის ეს „დამოკიდებულება“ („mein Verhalten“ ბეტტთან და „Stellungnahme“ მიულერ-ფრაინფელსთან, რომელიც ჩვენ ვთარგმნებთ როგორც „პოზიციონალობა“) არის განმცდელის, ინდივიდის მდგომარეობა (Zustand): ეს მდგომარეობა, როგორც პასუხი, ჩნდება ფიზიკურ ზემოქმედებაზე რეცეფციული გზით აღქმის საშუალებით და, ფსიქიკური ხდომილების ზემოქმედებითაც, მაგ., აზრის სპასუხობა. ის არ იკარგება დროთა განმავლობაში, ის რეპროდუცირდება. მისი აღდგენის პირობა შეიძლება იყოს როგორც რეცეფციული ისე მნემური ბუნების.

¹ ბეტტი თავის ორივე სტატიაში იყენებს ტერმინებს „განცდა“, „მოვლენა“, „შეგრძნება“, ჩვენ ვარჩივთ სიტყვა „განსაცდელი“, რადგან ბეტტს მხედველობაში აქვს არა განცდა (როგორც აქტი, არამედ „მოცემულობა“, „მოცემულობის ფაქტი“; ეს უკანასკნელი, რა თქმა უნდა, განცდა თავისთავად, მაგრამ ის შეიძლება არ იყოს ჩამოყალიბებული განცდა, არ იყოს გარკვეული თავის კონკრეტულობაში, როგორც მაგ. ეს გვაქვს მის მაგალითში „სუნის შეგრძნების ცნობის“ შესახებ, სადაც ის ცდილობს ამოიწმინოს წარსულის სამი შთაბეჭდილებიდან რომელს შეესატყვისება აწმყოში მოცემული, ანუ როგორც თვითონ წერს: რატოა საძიებელი „საგნის ცოდნა გვაქვია“ [1, I, გვ. 268].

ეს ფსიქიკური ფაქტი, რომელიც ასოციაციონიზმს მხედველობიდან გამო-
რჩა, ორივე ავტორისათვის მნიშვნელოვანი ინსტანციაა აზრთა მიმდინარეობის
პროცესში. მას აქტივობის ნიშნის ვარდა კიდევ ორი ნიშანი აქვს: ა) მთლიანობა,
კომპლექსური ხასიათი, და ბ) ერთიანობა. პირველი მათგანი—მთლიანობა—იმის
მაჩვენებელია, რომ ეს მდგომარეობა, ეს რეაგირება, არ მიეკუთვნება მხოლოდ
მოქმედების სფეროს. მთლიანობითია ის, რადგან მოიცავს თავისი ნაწილების
სახით („Teile“ — Betz), ერთის მხრივ, ინდივიდის ცნობიერების აქტიურ
მდგომარეობას² და, მეორე მხრივ, ინდივიდის ორგანიზმის ნაწილების მოტორულ
დაძაბვას და ამოქმედებას. ცნობიერების აქტიური მდგომარეობა შეიძლება გა-
მოვლინდეს: 1. როგორც გრძნობა („gefühl“ — ბეტცთან და „Richtungsgefühl“
მიულერ-ფრაიენფელსთან) და 2. როგორც უბრალო განცდა „ვიცი“, როგორც
„უშუალო ცოდნა“, იმისა, რომ „ეს ასეა“, ან „ეს ასე არაა“ („past“ ბეტცთან
და „Bewußtsein des Andersseins“ მიულერ-ფრაიენფელსთან); ასევეა მეტყვე-
ლების საარტიკულაციო ორგანოების ამოქმედება რაიმეს გააზრების ან კითხვის
პროცესში; ინდივიდის ორგანიზმის ნაწილების მოტორული დაძაბვა კი, უკვე
ავტომატურად, არაცნობიერად მიმდინარეობს. ამავე დროს განმცდელის ეს რეა-
გირება „აინშტელუნგი“ ერთიანია რეალურად; იმის მიუხედავად, რომ შეიძლე-
ბა სხვადასხვა უბანი ერთდროულად იყოს ჩართული მასში, ის განუყოფელია,
ისევე, როგორც აქტია ერთიანი და განუყოფელი. განუყოფელია ის მაშინაც,
როცა ზოგიერთი მისი ნაწილი დროში გაშლილი სახითაა წარმოდგენილი. ამრი-
გად, „აინშტელუნგი“ კომპლექსური მდგომარეობაა, რომელიც, როგორც გან-
მცდელის პასუხი ჩნდება ყველა იმ უბანზე, რომელთანაც განცდაა დაკავშირე-
ბული.

ცნება „აინშტელუნგი“ გაშლილი წინადადების სახითაც აქვს მოცემული
ბეტცს: („...was eintritt das stellt sich ein“), „რაც შემოდის ის განეწყობა—
დაბინავდება“, ამ წინადადებით ბეტცმა ორ მომენტს გაუსვა ხაზი, პირველში
მან ვაშალა ის აზრი, რომელიც მან ამ ცნებას მისცა, მაშინ როცა მას „ზეგავლე-
ნის განსაკუთრებული კლასი“ უწოდა; სახელდობრ, რომ ეს ფაქტი არის „შთა-
ბეჭედა“, (Wirkung) და როგორც ასეთი, საესეებით სპეციფიკური. ამით მან გა-
მოყო „აინშტელუნგი“, როგორც ფსიქიკურ ფაქტთა
ცალკე კლასი: „ამ ნაშრომის მიზნებისათვის სრულიად საკმარისი იქნებო-
და „აინშტელუნგის“ ნაცვლად (ნაცვლად იმისა, „რაც შემოდის ის განეწყობა—
დაბინავდება“) გველაპარაკა საგნის გავლენაზე: რომელსაც ის ჩემზე ახდენს (გუ-
ლუბრაციო რეალიზმის თვალსაზრისით), მაგრამ ჩანს საჭირო იყო გავლენათა
ამ განსაკუთრებული კლასისთვის საკუთარი სახელის მიცემა, რადგან აზროვნე-
ბისათვის მათ განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვთ“ [1, 1, გვ. 279].

მეორე მომენტი კი (და, ამ მომენტით ბეტცი ემიჯნება სხვა ავტორებს) წა-
რმოადგენს „აინშტელუნგის“ დროში გამძლეობას, „კონსტანტობის“ ფაქტს,
და მისი ხელახლა აღდგენის უნარს (...ist reproduzibel): „ფსიქოლოგთა მიერ
ამ ტერმინის („აინშტელუნგი“) გამოყენება გვიჩვენებს, რომ მათთან მას აკლია
შენახვის (des Erhaltensbleibens) და რეპროდუქციის ეს ნიშანი (Sinn); აინშტ-
ელუნგის შემთხვევაში მათთან იგულისხმება მხოლოდ დამოკიდებულება (Verh-
alten) გარემოებათა კონსტელაციის მიმართ გარკვეული დროის მონაკვეთში,

² „...mein ganzes apperzeptives Verhalten“... [1, 1, გვ. 270].

რაც ისევ უკვალოდ იკარგება, როცა პირობები იცვლება. ასეთი სპეციფიკური მოვლენების (Erscheinungen) არსებობა — წერს ბეტცი—უკვე სცნეს ფსიქოლოგიაში და ავტორთა ორიენტაციის მიხედვით სხვადასხვა სახელი მიეცა, ზოგი მას უფრო მდგომარეობად სთვლის, როგორც მაგ. „ცნობიერობა“ (Bewußtheit) ან „დეტერმინირებული ტენდენცია“ (მარბე, ახი), ზოგი უფრო რალაც ისეთად თვლის, რასაც აქტისებური ბუნება აქვს (als etwas aktmäßiges), როგორც „შთაგრძნობა“ (Einfühlung—ლიპსი), ან როგორც „ფსიქიკური ფუნქციები“ (შტუმფი) [1, I, გვ. 278—279].

ბეტციზე არა ნაკლებ ენერგიულად ილაშქრებს მიულერ-ფრაიენფელსი ინტელექტუალიზმის წიხაღმდეგ ფსიქოლოგიაში. მიულერ-ფრაიენფელსი მარტო იმიტომ კი არ უპრყოფს ცნობიერების პროცესების მიმდინარეობის ასოციაციონისტურ სქემას, რომ ეს უკანასკნელი სენსუალიზმს უთმობს გზას ფსიქოლოგიაში, არამედ იმიტომაც, რომ 1) თვით წარმოდგენები მისთვის ფსიქიკური კომპლექსების ხაწილებია და არა იზოლირებული ერთეულები, წარმოდგენები მისთვის მხოლოდ „ერთი მხარეა მთლიანი ფენომენებისა“ და 2) წარმოდგენის ფუნქცია აზრით პროცესის მიმდინარეობაში მეორეხარისხოვანია, შედარებით სხვა წარმონაქმნებთან, რომელთაგან პრიორიტეტი ეძლევა აინშტელუნგს. ჩვენი აზროვნების ელემენტებია, პირველ რიგში, არა წარმოდგენები, არამედ აინშტელუნგები. ეს კი მე მესმის როგორც ისეთი რეაქციები, რომლებიც გარედან მოსულ შთაბეჭდილებაზე (ან მის რეპროდუქციაზე ჩვენ „მე-ში“) ჩნდებიან [2, გვ. 392—393].

ავილოთ მაგალითისათვის სივრცითი განლაგების კვალიტეტი „შორს“; მიულერ-ფრაიენფელსის თანახმად, „ის უშუალოდაა მოცემული განცდაში შეგრძნებისეულ შინაარსთან ერთად, ანუ ის არაა შედარების შედეგი, ის განმცდელის (ამ „განცდასთან“) დამოკიდებულების (მიმართების) შედეგია და ცნობიერებაში (რალაცის) სიშორის განცდა გრძნობისეული ბუნებისაა და არა შემეცნებითის. როდესაც, მაგ., დაფიქრების დროს ჩნდება აზრი „პეკინი შორსაა და პოცდამი ახლოსა“, ერთის სიშორე და მეორეს სიახლოვე არაა სენსორული შინაარსებით რეალიზებული ცნობიერებაში: კიდევ რომ მომენტალურად ამოტივტივდეს ამ დროს ცნობიერებაში რაიმეს თვალსაჩინო ხატი, ეს ხატი მაინც არ იქნება ამ ქალაქების წარმოდგენის სივრცითი კვალიტეტის—შორს და ახლოს—მანიფესტანტი. პეკინის სიშორის განცდა წარმოდგენა არაა, ცნობიერების ამ შინაარსებასაც (ე.ი. სიშორის უშუალოდ მოცემულობას) ჩვენ გრძნობად უფრო დავახასიათებდით, რომელიც, ძირითადად, „აქტიობის აინშტელუნგის“ სიმპტომია ცნობიერებაში „Tätigkeitseinstellung“ [2, გვ. 404].

სივრცითი განლაგების „შორს—ახლოს“ განცდის ანალოგიურია ოდენობის (დიდი—პატარა) და ნაცნობობის კვალიტეტის (ნაცნობი—უცხო) განცდები, ესენიც მხედველობის შთაბეჭდილებებთან ერთადაა უშუალოდ მოცემული, ანუ შეგრძნების „მასალას“ თან მოყვებიან განცდაში, მაგრამ თავისი შინაგანი ბუნებით სულ სხვა კატეგორიის ფაქტს წარმოადგენენ ვიდრე თვითონ შეგრძნება. „ისინი წარმოადგენენ განმცდელისა და მისი შეგრძნებების ურთიერთ მიმართების უშუალო განცდას („Sie sind das Bewußtsein einer ganz bestimmten Beziehung unseres Ich zu jenem Empfindungen“) [2, გვ. 392]. ამ გზით, მიულერ-ფრაიენფელსის თქმით, განმცდელის აინშტელუნგი საფუძვლად ედება მის განცდის მთლიანობას: „ასეთ აინშტელუნგს უფრო მეტი და უფრო გარკვეული ფუნქცია ენიჭება, ვიდრე ეს უბრალო ბიძგის მიმცემს, რაიმე „მოტორს“ დაე-

კისრებოდა: ინსტელუნგი მარტო დინამიური ძალა კი არაა, რომელიც საუკეთესო შემთხვევაში მიმართულებას მისცემდა აზრთა სელას, ან ცნობიერების ნათელ წერტილში მოათავსებდა (რაიმეს), არამედ გამაერთიანებელიც, დამაკავშირებელიც“ [2, გვ. 412].

იმ პრობლემატიკაში, რომელიც სინამდვილესთან შემეცნებითი ურთიერთობის პროცესს ეხება, მიმღებელის (რეციპიენტის) საკითხი ყოველთვის არ მდგარა. ფსიქოლოგიან ვანეითარების იმ პერიოდში, როცა ის მხოლოდ ნაწილი იყო ფილოსოფიისა და არა დამოუკიდებელი მეცნიერება, ინდივიდის როგორც რეციპიენტის პრობლემა არც შეიძლებოდა დამდგარიყო. ამ საკითხს მიმღებლობის (და არა მიმღებელის) საკითხის ფორმა ჰქონდა და მისი გადაწყვეტა იმის მიხედვით ხდებოდა, თუ როგორ იყო გადაწყვეტილი პრობლემა იმისა, რაც მიიღება: რა არის ის თვისობრივი და სივრცითი დროითი თვალსაზრისით, როგორია კვალიტეტურად და კვანტიტეტურად, და რა ემართება მას თვით მიმღებლობის პროცესში. ამის მიხედვით შეიძლებოდა დამდგარიყო მიმღებლობის ანუ რეცეპციის პროცესის მხოლოდ აქტიურობის, მხოლოდ დინამიკის საკითხი: მხოლოდ მიმღებლობა ხდება იმისი, რაც თავისი ბუნებით გარკვეულია, და უცვლელია, როგორც იმთავითვე ჩამოყალიბებული, თუ ისეთ ზემოქმედებას განიცდის, რომ საბოლოო ინსტანციაში (ჩვენი ენით ცნობიერების ფოკუსში) სრულიად გარდაქმნილი ვლინდება. თუ ეს ასეა, თუ მიმღებლობის პროცესი ზემოქმედების პროცესიცაა, მაშინ „მიღებული“ (ასე ვთქვათ „მასალა“) არა მარტო ყალიბდება მიმღებლობის პროცესში, არამედ იცვლება კიდევ. გასაგებია, რომ ამ პერიოდში რეციპიენტის ფუნქცია რეცეპციულ არხებს, დაეკისრა ძირითადად, იმ შემთხვევაშიც სადაც ცოცხალი არსების შინაგანი გარემო (მაგ., ნერვული სისტემა) ჩართულად ითვლებოდა, როგორც ამ პროცესში მონაწილე. ეს იმას ნიშნავს რომ საკითხთა ანუ თანმიმდევრობაში თვით მიმღებლის, თვით რეციპიენტის საკითხი არ დგება, ის თავისთავად წყდება — ეს არის რეცეპტორები და არა ის, ვისაც განცდა აქვს, არა განმცდელი. წარსული საუკუნეების ყველა ასოციაციონისტი მკვლევარი ისე აწარმოებს სულიერი მოვლენების ანალიზს, რომ არსად არ სვამს განმცდელის საკითხს. განმცდელი ინდივიდი, როგორც რეალთა არც უძებნიათ მკვლევარებს.

მიულერ-ფრაიენფელსი, მართალია სულ სხვა კონტექსტში, მაგრამ სამართლიანად უსაყვედურებს ასოციაციონიზმს, რომ „მცდლობა, აეხსნათ მთელი სულიერი ცხოვრება მხოლოდ წარმოდგენებით და მათი დაკავშირებებით, არის ტიპური მავალითი მეთოდოლოგიური ხერხისა (Verfahren), რომელიც სხვა მეცნიერებებშიც გამოიყენება დიდი წარმატებით, და რამაც პრაქტიკულად გამართლებული წესები მოიტანა, მაგრამ ეს მეთოდოლოგიური ხერხი არამეცნიერული ხდება, რაწამს მკვლევარებს დაავიწყდებათ მათი წმინდა ფიქტიური ხასიათი. ასოციაციონისტურმა ფსიქოლოგიამ გამოჰყო სულიერი ცხოვრების მიმდინარე (fluktuierende) მრავლიანობიდან ფენომენთა ის ჯგუფი, რომელიც ადვილად დაკვირვებადია და სხვა ელემენტთა უგულებელყოფით, ან მათდამი დაქვემდებარებით, სქემა შექმნა: ამით მან საორიენტაციო შესაძლებლობა მოიპოვა ამ ფაქტორთა მრავლიანობაში, და პრაქტიკულად ეს მეთოდი მრავალჯერ აღმოჩნდა გამოსადეგი. მაგრამ ეს მაინც არ გვაჩერებს ეჭვის ქვეშ დავაყენოთ ამ მეთოდის შემეცნებითი ღირებულება და პრაქტიკული სქემაიც, როგორც სინამდვილის ზუსტი აღწერა. ამას ასოციაციონისტური ფსიქოლოგია არ ასრუ-

ლებს, ამიტომ ის უკუგდებული უნდა იყოს რამდენადაც პრეტენზია აქვს ახსნას მთელი სულიერი ცხოვრება“ [2, გვ. 381—382].

მიულერ-ფრაიენფელსის ძიერ ასოციაციონიზმის ასეთი შეფასება, — როცა მივითითებენ რომ სულიერ სინამდვილესთან მიახლოვების ანალიტური საშუალება სინამდვილის სურათად გადაიქცა, რომ მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით კონსტრუირებული ხელოვნური სინამდვილე, დაყვანილი მოვლენების მხოლოდ შემეცნებით კლასზე, რეალურ და ერთადერთ სინამდვილედ იქნა წარმოდგენილი, — ბევრად უფრო მძიმე ჩანს, ვიდრე სხვა, პრინციპული და მეცნიერული ხასიათის შეუთანხმებლობა, რომელიც, „საყვედურის“ სახით, მრავლად ხვდა წილად ასოციაციონიზმს სხვა ფსიქოლოგიური სკოლებისგან.

წარმოდგენა, ინტელექტუალისტური ორიენტაციის¹ ფსიქოლოგებთან, იმ ფსიქიკურ ფაქტად გვევლინება, რომელზეც შენდება სხვადასხვა სახის ფსიქოლოგიური სისტემები. წარმოდგენა შემეცნებითი ფორმის სულიერი მოვლენაა და რამდენადაც ცენტრალოგენური ფენომენია, არც შეიძლებოდა როდისმე ვინმესთვის სადისკუსიო ყოფილიყო, როგორც ფსიქიკური სინამდვილის ფაქტი (საფიქრებელია, რომ, რამდენიმედ, ეს გარემოებაც დაედო საფუძვლად წარმოდგენის ცნების ექსპანსიას ფსიქოლოგიაში). მაგრამ, საქმე ისაა, რომ რაც ასოციაციონიზმის შემთხვევაში ვასაგებია, ის არც ბეტცთან და არც მიულერ-ფრაიენფელსთან თავის გამართლებას არ პოულობს: არც ერთი ამ ორი ავტორისაგან განმცდელის პრობლემას არ სვამს; როცა ასოციაციონისტები თავის ფსიქოლოგიას ერთი კლასის ელემენტებზე აგებდნენ, მათ, ასე ვთქვათ, არც ევალუბოდათ ინდივიდის საკითხის დასმა. აინშტელუნგი „ჩემი დამოკიდებულებაა“ — წერს ბეტცი, და ასეთი ფორმულირება არაა მხოლოდ ვერბალური ფორმულა; აინშტელუნგს ბეტცის თეორიაშიც და მიულერ-ფრაიენფელსის თეორიაშიც „საყრდენის“ (ასე ვთქვათ, ფსიქიკური სუბსტრატის—Träger) როლი აქვს მიკუთვნებული ინტელექტუალური პროცესების მიმდინარეობაში. „შემცდარია ასოციაციონიზმის ძირითადი თეზისი, წერს მიულერ-ფრაიენფელსი, რომ წარმოდგენება ის ძაფი, რომელიც აერთიანებს (zusammenhielt) ფსიქიკური პროცესების მიმდინარეობას“ [2, გვ. 412]. სულიერ მოვლენათა ურთიერთ დამოკიდებულებაში აინშტელუნგისათვის ასეთი ადგილის და წამყვანი როლის მიკუთვნებას თვითონ მიყავს თეორია განმცდელის პრობლემისაკენ. ამ პრობლემას კი არც ბეტცი ივალებს და არც მიულერ-ფრაიენფელსი.

§ 2. განცდის კვალის საკითხი. ცნობის განცდა.

იმ მრავალი კერძო სახის საკითხებიდან, რომელიც ბეტცმა დასვა თავისი კვლევის დროს, მე მინდა დავიწყო წარსული განცდის კვალის საკითხიდან. „რამი მდგომარეობს წარსული განცდის რეზიდუუმში?“ ბეტცი არ უარყოფს, რომ, რეპროდუქცია შეიძლება მოხდეს სავესებით გარკვეული შინაარსის — ხატის, წარმოდგენის — მანიფესტაციით ცნობიერებაში. საქმე ისაა, მხოლოდ, რომ წარსულის გახსენების პროცესში მესხიერების ხატები ყოველთვის არ დასტურდება ცნობიერებაში, ძალიან ხშირად მესხიერების ხატები ცნობის აქტის შემდგომ ჩნდება.

დავიწყით საკითხის განხილვა იმ შეკითხვიდან, რომელსაც თვითონ ბეტცი სვამს: „საერთოდ, რატომ მოგვხვდება ხოლმე ზოგიერთი ნეიტრალური სახე თვალში, როდესაც, მაგალითად, ქუჩაში მივდივართ? რატომ აქვს თავისთავად

ნეიტრალურ სახეს ისეთი ძალა, რომელიც გაწყვეტს ჩემს აზრთა მიმდინარეობას და შემდგომ კიდევ დიდხანს გაგვეყვება და გვტანჯავს იმის ძიებით, თუ სად გვიწახვას და ვინ უნდა იყოს?“ ძიებისა და დაფიქრების მთელი ეს პროცესი გვიჩვენებს, რომ ნაცნობობის კვალიტეტი მკვეთრადაა მოცემული და მოცემულია ყოველგვარი მესხიერების ხატის დახმარების გარეშე. „ნაცნობობის კვალიტეტი პრიმარული გრძნობა რომ ყოფილიყო, —წერს ბეტცი, —მაშინ ის როგორც მაჩვენებელი საკმარისი იქნებოდა ნაცნობობისათვის, მაგრამ, როგორც ვხედავთ, არის შემთხვევები, როცა ცნობა არ ხორციელდება და უნდა დავეუშვათ, რომ ნაცნობობის კვალიტეტი არაა კვალიტეტი როგორც ასეთი, ანუ არაა ისეთი, რომელიც უნდა იყოს მიწებებული (anhafte) ყოველ ერთხელ განცდილ შეგრძნების კომპლექსზე „Eo ipso“ [1, I გვ. 274]. ნაცნობობის კვალიტეტის ცნების განხილვაში ბეტცი ცდება: ნაცნობობის კვალიტეტი არაა მაჩვენებელი, არაა ნიშანი (Indizium); „ნაცნობობის კვალიტეტი“ საერთოდ არაა ცნობის საფუძველი. ცნება „ნაცნობობის კვალიტეტი“ მხოლოდ ადგენს, აღნიშნავს, ფსიქოლოგიურ ფაქტს, საკუთრივ, რომ განმეორებული შთაბეჭდილება სხვაგვარად განიცდება შედარებით ერთხელობრივთან; რომ შთაბეჭდილებას მისი განმეორებულობის შემთხვევაში უშუალოდ დაყვება თავისი, სპეციფიკური კვალიტეტი — ის ნაცნობად გვევლინება, და განსაკუთრებით გამოიკვეთება ეს ნაცნობობის კვალიტეტი არა რეალიზებულ ცნობაში; რეალიზებული ცნობის აქტში ნაცნობობის კვალიტეტი იჩქმალება, მის ადგილს უმაღლეს იკავებს ინდენტიფიკაციის განცდა ცნობაში (აქტში). ჰიოფდინგმა პირველმა აღწერა ეს განცდა; ტერმინიც (და თეორიაც) მას ეკუთვნის. ნაცნობობის კვალიტეტი არამც თუ არაა საკმარისი ნაცნობობისათვის, როგორც ამას ბეტცი წერს, არამედ არც შეიძლება იყოს ასეთი: ეს ცნება მხოლოდ ადგენს განცდის სპეციფიკურობას.

თეორიის ავტორის, ჰიოფდინგის თანახმად, ნაცნობობის, ცნობის, საფუძველია გამოცდილების სიძლიერე, მისი სრულყოფილობა, ანუ წარსული კვალის სიციხველე. მაგრამ, თუ ბეტცის მსჯელობის კრიტიკულ მხარეს (მიმართულს ჰიოფდინგისეული ცნების წინააღმდეგ) განზე დავტოვებთ, მაშინ ვნახავთ, რომ მისი მსჯელობა თავის პოზიტიურ ნაწილში, (სადაც ის განიხილავს „ტანჯვისმაგვარ აკვიტებულ“ განცდას და ძიებას არა რეალიზებული ცნობის დროს) მეტად საგულისხმოა. მაგ., „ასეთ შემთხვევებში — სწერს ბეტცი — გვრჩება მხოლოდ ერთი რამ: დავეუშვათ, რომ თავისთავად ნეიტრალური სახის დანახვამ შეიძლება განმცდელ ინდივიდში ისეთი საბასუხო მთლიანობითი რეაქცია გამოიწვიოს, რომელიც, როგორც ვნახეთ, „უფრო ძლიერი და მდიდარია ვიდრე ეს ნეიტრალურ სახეს შეეფერებოდა.“ [1, I, გვ. 274.] განმცდელ ინდივიდს სრულიად გარკვევით აქვს ნაცნობობის განცდა, რომ მას ეს სახე უნახავს სადაც ის ვერ იცილებს მას, ის უშედეგო, მაგრამ განუწყვეტელ (თითქმის იძულებით) ძიებაშია; მესხიერებას ხატების ვაზნაზე გამოწვევა აჩენს უკუვადების გარკვეულ განცდას: „არა—ეს არა“, „არა—აქ არა“. ამ სპეციფიკური განცდის შესახებ მიულერ-ფრაიენფელსი ასე წერს: „ესაა უშუალო ცოდნა იმისა, რომ ეს სხვაა“ (Audersseinsbewußtsein), ეს ერთგვარად მიმართულების გრძნობაა (Richtungsgefühl) და გვიჩვენებს იმას, „რომ ეს, ის არაა“; მაგრამ, ეს განცდა არაფერს გვეუბნება იმის შესახებ, თუ „რაა ეს“, „... ესაა აინშტელუნგი, ატმოსფეროს ერთგვარი სახე (Art), რომელშიც წარმოდგენებიც შეიძლება გაჩნდნენ, მაგ. რამ როგორც მთლიანი ეს სულ სხვა ბუნებისაა ვიდრე წარმოდგენა“ [2, გვ. 428]—

ბეტცი თვითდაკვირვების მონაცემების საფუძველზე აღნიშნავს, რომ მას ერთ-ერთი ასეთი „ძიების“ დროს ჯერ გრძნობისმავარი (გამზიარულების) დისპოზიცია გაუჩნდა, რასაც მოჰყვა წარსულის მნემური ხატი („კაცია, რომელსაც სიგარა გამოუვარდა პირიდან, ტრამვაის დაძვრით“) და შემდგომ კი ცნობის ურყევი განცდა: „ეს ის კაცია!“

ბეტცის თეორია არ გამორიცხავს პიოფდინგის „სრულყოფილი გამოცდილების, როგორც ცნობის საფუძვლის“ თეორიას; ოღონდ ბეტცის თეორიაში ცნობის საფუძველია აწმყო და წარსული აინშტელუნგების სრული თანხვედრა. აწმყო და წარსული აინშტელუნგების ასეთი ურთიერთდაფარვა (decken), რომელიც ავტომატურად, ანუ ცნობიერების ჩარევის გარეშე მიმდინარეობს, როგორც ქვევით ვნახავთ, მსგავსების და იგივეობის განცდის საფუძველიცაა ბეტცის თეორიით. „ჩვენ ვეჩინდება მხოლოდ ერთი პასუხი, რომ წარსული განცდის რეზიდუუმში მდგომარეობს იმ ზეგავლენის (Wirkung) რეპროდუქტიაში, რომელიც წარსულმა ხდომილებამ (სცენამ ტრამვაიში) მოახდინა ჩემზე. აღსდგა ის მთლიანობითი ბუნების შთაბეჭდილება, აინშტელუნგე, რომელიც ამ სცენის ზეგავლენით მე გამიჩნდა და არ დაკარგულა. შედარება; რომელსაც მე ვაწარმოებდი, ამ აინშტელუნგთან ხდებოდა [1,1, გვ. 273—274].

ცნობის საფუძველი მიუღერ-ფრაიენფელსის თეორიითაც აინშტელუნგშია საქიბელი (და არა აწმყო და წარსული შემეცნებითი შინაარსების ასოციაციაში), ოღონდ მის თეორიას აინშტელუნგების თანხვედრა არ მოაქვს, როგორც აუცილებელი მომენტი ცნობის რეალიზაციისათვის. მის თეორიაში ხაზგასმულია აინშტელუნგის დინამური მომენტი (Aktionsbereitschaft) აქტივობისათვის მზაობა და აინშტელუნგის გამაერთიანებელი ფუნქცია შემეცნებითი შინაარსების მიმართ (აწმყო და წარსული განცდების მიმართ).

არც მიუღერ-ფრაიენფელსი და არც ბეტცი არ უკავშირებენ „აინშტელუნგს“ განმცდელის, როგორც განცდის სუბიექტის საკითხს; ეს ხდება იმის მიუხედავად, რომ აინშტელუნგის დეფინიციაში ბეტცს შეტანილი აქვს ნაცვალსახელი „ჩემი“, ანუ აინშტელუნგის დეფინიცია არ იფარგლება არსებითი სახელით, (ის არაა მხოლოდ „დამოკიდებულება“ ან „რეაქცია“), ის ფორმულირებულია, როგორც „ჩემი დამოკიდებულება“, „ჩემი რეაქცია“.

ამ ორი ავტორის აინშტელუნგის ცნება არაა დაკავშირებული არც განმცდელის გამოცდილების ცნებასთან; როდესაც ბეტცი მიუთითებს ანალოგიურ მონაპოვრებს ფსიქოლოგიაში, ის მიუთითებს მათზე, როგორც მოვლენებზე: „იმ მოვლენების არსებობა, რომლებიც ანალოგიურია, ფსიქოლოგებმა, უკვე სცნეს“ (Die Existenz hierhergehöriger Erscheinungen ist schon oft erkannt worden);

ამის მიუხედავად ბეტცის აინშტელუნგის თეორია გამოიყურება, როგორც გამოცდილების ფსიქოლოგიური თეორია, და არა, როგორც მხოლოდ ცალკეული ფსიქიკური ფაქტის შესახებ თეორია. ბეტცის თეორია არა მარტო იმიტომ ვაგს გამოცდილების ფსიქოლოგიურ თეორიას, რომ აინშტელუნგის სპეციფიკუმი დროში შენახვის და აღდგენის სიზუსტეშია (Erhaltens bleibens und der Reproduzierbarkeit), არამედ, იმის გამოც, რომ აინშტელუნგი, ანუ განმცდელის რეაგირება აწმყო მოცემულობაზე, გამოცდილების ფუნქციას ასრულებს: ავსებს აწმყო განცდას, ასრულყოფილებს მას. „შევსება“ — „სრულყოფილად ქცევა“ არ უნდა გაეგოთ მხოლოდ პირდაპირი მნიშვნელობით, რაც სამართლიანი იქნებოდა მხოლოდ მეხსიერების იმ ფენომენების მიმართ, რო-

: დ. ც. რა რელიზებულ ცნობის სხვადასხვა შემთხვევების სახელი აქვთ: აქ, აწმყო სეგავლენით არა მარტო იქმნება ინსტელუნგი აქტუალურ მოცემულობაზე, არამედ აღდგება წარსული (აწმყო შესაბამისი) ინსტელუნგი და ამ ორი, ქრონოლოგიურად განსხვავებული ინსტელუნგების თანხვედრა (decken) საფუძვლად ედება განცდის სრულყოფას, მის ცნობის განცდად ჩამოყალიბებას (და რელიზაციას); ამიტომ თვლის ბეტცი, რომ „განცდის კონსტრუირებას მხოლოდ წარმოდგენის და ინსტელუნგის ერთად აღმოცენება ახდენს“ (Vorstellung plus Ein—stellung erst ein Erlebnis konstruieren) [1, I, გვ. 279].

ინსტელუნგის როლი საყრდენის (Träger) წარმოდგენის მიმართ, არ ამოიწურება მეხსიერების სფეროთი, აზროვნების სფეროშიც ფუძემდებელია მისი ფუნქციობა, მაგ., მსგავსებისა და იგივეობის განცდის რეალიზაციაში, და როგორც ქვევით ვნახავთ, სიტყვის მნიშვნელობის გავების და გამოყენების მრავალ შემთხვევაში, (სადაც გავების განცდის რეალიზაციას საფუძვლად ედება უკვე არა თანხვედრა ორი ინსტელუნგისა, არამედ აქტუალური ინსტელუნგის გარე პროექცია, ინსტელუნგის ობიექტივირება). ინსტელუნგი გამოცდილების როლს იღებს და ინსტელუნგის ამ ფუნქციის გამო გავს ბეტცის ინსტელუნგის თეორია გამოცდილების ფსიქოლოგიურ თეორიას: ინსტელუნგი ფუნქციობს ისე, როგორც უნდა იფუნქციოს განმცდელის გამოცდილებამ: ის სრულყოფილი განცდის საყრდენია.

§ 3. ინსტელუნგი და განცდა „ვიცი“. მსგავსების განცდა

ინსტელუნგი, გარკვეულ პირობებში საფუძვლად ედება იმას, რასაც ფსიქოლოგიაში „უშუალო ცოდნა“ ჰქვია და რასაც ბეტცმა „უწარმოდგენო ცოდნა“ უწოდა (Vorstellungsfreies Wissen). ბეტცი თვლის, რომ ამის გარეშე გაუგებარია მისი გენეზისი, საიდან იწმდება ეს „უშუალო ცოდნა“ რას ემყარება ის, მაშინ, როცა ცხადია, რომ მისი საყრდენი არაა ამოტივტივებული ხატი? როცა ვხედავ, რომ ყუთზეც „AK 67—43“ წერია და წერილზეც, მაშინ ოპტიკური ხატების განსხვავებულობა, მე კი ვიმეორებ ამ რიცხვებს ისე, რომ მათ მნიშვნელობაზე არ ვფიქრობ, და მე ვიცი, რომ ორივეჯერ იგივე ვთქვი, იგივე ციფრები, იდენტური ნიშანი გავიმეორე“ [1, II, გვ. 292]. ამრიგად, აქ იდენტობის ცოდნა მოცემულია, მოცემულია საგანგებო განსჯის ან დაფიქრების გარეშე და მოცემულია მიუხედავად იმისა, რომ შეგრძნებათა კომპლექსები განსხვავებულია. იგივეობის ან განსხვავებულობის განცდა აქ უშუალოდ მოსდევს ასევე უშუალოდ მოცემულ მომდევნოს და წინამორბედს, ასე მაგ: „როცა მე სუქციუსურ ტონებს ვისმენ მე არ წარმოვიდგენ პირველს როცა მეორე აელერდება, მთელი ჩემი მდგომარეობა ერთგვარად ხანიერდება (kontinuierl) ეს ხანიერობა სავსებით თავისებური დამოკიდებულებაა, და იმის მიხედვით მომდევნო ტონი ამ მდგომარეობაში შევა, მიიღება (aufgeht) თუ შეეჯახება მას და დაარღვევს (stört, abbricht) მე უშუალოდ ვიკვებ იდენტურია ის პირველის თუ არა“ [1, II, გვ. 220].

ბეტცის თანახმად, მსგავსების განცდაში გამოიზიანებლები ისეთი დიდი ზომით განსხვავდებიან, როგორც შეგრძნებათა კომპლექსები, რომ თითქმის შეუძლებელია „შედარება ხისა, რომელიც დაშორებულია რამდენიმე მეტრით, ხესთან, რომელსაც ხელით ვეხებები და ამის მიუხედავად დარწმუნებით შემიძლია ეთქვა, რომ ორივე ხე მუხაა. შორის მყოფი მუხის და მის გვერდით მდგომ ალვის ხის ოპტიკურ ხატში მეტია საერთო დეტალი, ვიდრე ამ მოშორებული მუ-

ხისა და ჩემს ახლო მდგომ მუხის ოპტიკურ ხატებში, მაგრამ მე ამ ორ მუხას უფრო ვამსგავსებ ურთიერთს... მათ აქვთ რაღაც მსგავსი, მაგრამ რაში მდგომარეობს ეს?... უეჭველია, რომ მუხების მსგავსება ემყარება სავსებით ცხადი და გარკვეული წარმოდგენის ელემენტების იდენტობას, მე შემეძლო მათი გამოყენება, როგორც ნიშნებისა (als Merkmale), აქ ასეთებად ჩათვლებოდა მერქანი და ფოთოლი. მაგრამ, მე მას მანამდე ვცნობ ხე-დ სანამ მათ დავინახავდე. მე ვცნობ ხეს საერთო ფორმით, მაგრამ მკაცრად რომ ვთქვათ ხის ფორმა არაა ნიშანი, რაკი ის როგორც რაღაც სრულიად განუსაზღვრელი (undefiniertes) არაოდეს იდენტურად არ მეორდება. ბეტცის მიხედვით, ის ფაქტი, რომ ეს „საპასუხო მდგომარეობა — აინშტელუნგი“ აღდება ხოლმე სიზუსტის მაღალი ხარისხით, ისევ „საპასუხო მდგომარეობის — აინშტელუნგის“ სახით სავსებით საქმარისია იმის გასაგებადაც, რომ ობიექტურად მსგავსი (ნაწილობრივ იდენტური) ერთსა და იმავე ზეგავლენით (ზემოქმედებით) ერთსა და იმავე „საპასუხო რეაქციას“ „აინშტელუნგს“ გამოიწვევს. იმის მიხედვით, თანხვედრილია, ან შერწყმულია, თუ არა აწმყო და რეპროდუცირებული აინშტელუნგები, რელიზირდება შესაბამისობის („ეს ისაა“!), ან შესაბამისობის („ეს ის არაა“!) განცდა.

§ 4. ინტელექტუალური აინშტელუნგი და სიტყვის მნიშვნელობა.

აინშტელუნგის, როგორც პრიმარული ფსიქიკური ფაქტის, საკითხთან დაკავშირებით ბეტცი „ფსიქოლოგიური ცნების“ ბუნების საკითხსაც აყენებს. „ლოგიკას აზროვნება ინტერესებს როცა ის ფსიქიკიდან გამოსულია“ (aus der Psyche ausgetreten ist) [1, II, გვ. 189]. სიტყვის მნიშვნელობის განცდის კვლევა კი მოითხოვს „სიტყვაში გულისხმობის“ ფსიქოლოგიურ ანალიზს, მასზე თვითდაკვირვებას. თავის პირველ სტატიაში, სადაც ბიულერის ექსპერიმენტზე მსჯელობს ბეტცი, ის ასე წერს: „ც-პ-ის მონაცემებიდან ძნელი დასადგენია როგორ ხორციელდება გაგება, ევიდენტობა. აზროვნება ძალიან ძნელად ექვემდებარება დაკვირვებას, მით უმეტეს, როცა ის მიმდინარეობს, ექსპერიმენტატორის ბრძანების თანახმად, რამოდენიმე სეკუნდის განმავლობაში“ [1, I, გვ. 267].

რას ნიშნავს ფსიქოლოგიურად სიტყვის გაგება, როცა მისი არამც თუ სრულყოფილი სახით განსაზღვრება არ ხერხდება, არამედ ვერბალურა საშუალებებით მისი შინაარსული ვაშლაც? რა ფსიქოლოგიური ფაქტი უღვევს საფუძვლად იმ გარემოებას, რომ არც ერთი ინდივიდი არ შეცვლის კონტექსტში (წინადადებაში) ნაწილას „მაგრამ“ ნაწილაკით „მართლაც რომ“-ით (geradezu) ან ნაწილაკით „ისევ ისე“ (Immerhin); და ეს ხდება ისეთ პირობებში, როცა შინაარსულად სამივე ენობრივი ფორმა გაურკვეველია, როცა ვერბალურად მათი ჩამოყალიბება ძნელდება.

ბეტცი მიმართავს აზრისუღ ქსპერიმენტს თავის თავზე; ამისათვის მან დაკვირვების ობიექტად აიღო ენობრივი ნაწილაკები (მაგრამ, მაინც, ისევ ისე, და ა. შ.) რომლებიც, ბეტცის თქმით, ისევე თავისებურად „ცარიელია“ შინაარსობრივ, როგორც აბსტრაქტული ცნება (sie sind eigentlich leer) „როცა აბსტრაქტულ ცნებას იაზრებენ ხოლმე, წერს ბეტცი, მაშინ აქვთ იმის ცნობიერება, რომ აზროვნებაში რაღაც არის მოცემული, გარდა აქუსტიკური ვერბალური მოვლენისა (Worterscheinung) მაგრამ არ იციან რა“ [1, II, გვ. 196].

ბეტცი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ვინაიდან ინსტელუნგი განმცდელის მხოლოდ მდგომარეობაა, რომ ვინაიდან მას, როგორც ასეთს, აკლია მიმართება ობიექტურ ვითარებასთან, თვითონ ის ვერ ვადმოგვეცემს სიტყვის მნიშვნელობას, ამიტომ ბეტცმა ასე აავიო თავისი აზრისეული ექსპერიმენტი: მან ჯერ არსებითი სახელის ენობრივი ფორმა მისცა ზემოხსენებულ ენობრივ ნაწილაკებს („მაგრამობა“, „მანცდამანცობა“, „ისევისობა“, „ამის მიუხედავადობა“ და ა. შ.). და იქვე აღნიშნა, რომ ეს „ენობრივი ფორმები“ მანც უაზრობას წარმოადგენენ, რადგან არ სჩანს „სად, როგორ; და რასთან დაკავშირებით უნდა ვეძებნა ის, რასაც „მანცდამანცობა“ ვუწოდეთ“ (Wo, wie und an was die Dohigkeitzufinden sein sollte). [I, II, გვ. 192]. მერე კი ბეტცმა გააშინაარსა ეს არსებითი სახელები, — დაუკავშირა სივრცეს და ობიექტურ ვითარებას კონკრეტული მაგალითის საშუალებით: მან წარმოიდგინა დისკუსია ისეთ ადამიანებს შორის, რომელთა მოქმედების დახასიათება (დისკუსიის დროს) შეიძლებოდა, როგორც „მაგრამობა“ და ა. შ. ასეთი, „სიტუაციაში გადათარგმნის“ გზით ბეტცი ვარაუდობდა გამოვლენას ის აზრი, რომელიც ამ ენობრივ ნაწილაკებშია „ჩამალული“: „მაგრამობის კაცი (der Abriige) ისეთია, რომ არ ვაცლის დაარწმუნო“, და ა. შ.

ბეტცი წერს, რომ სხვა, ჩვეულებრივ გამოთქმებში საქმის ვითარება უფრო გასაგები გახდება, თუ ვიტყვით, სახელდობრ, რომ მე წარმოვიდგენ ჩემ ინსტელუნგს: ეს იმას ნიშნავს, რომ მე მას ჩემ წინ ვდგამ და ვაკვირდები (ich stelle sie vor mich hin und betrachte sie), ამით ის (ე. ი. ჩემი დამოკიდებულება) ჩემი ობიექტი ხდება — ჩემი განხილვის საგანი ხდება (sie wird dadurch zum Objekt für mich, zu einem Gegenstand) საკუთარი მდგომარეობის ობიექტივირებაში, ანუ ბეტცის ტერმინოლოგიით „წარმოდგენილ ინსტელუნგებში“ უკვე არა მდგომარეობასთან, არამედ აზრისეულ შინაარსთან (Denkinhalt) ვაქვს საქმე.

გავიმეოროთ, მოკლედ რაში მდგომარეობს ბეტცის მონაპოვარი. ფსიქოლოგიაში ინტელექტუალიზმის საპირისპიროდ, (რომლის თანახმად წარმოდგენა, როგორც ფსიქიკური ფაქტი, ფუძემდებელი ცნებაა ფსიქიკური სინამდვილის გაგების საქმეში), ბეტცის მიერ მიცემული, ახალი, არა შემეცნებითი, მდგომარეობრივი ბუნების ფაქტი, ინსტელუნგი, წარმოდგენის საყრდენის როლში გამოვიდა. ბეტცმა ვააანალიზა მისი როლი სხვადასხვა სახის შემეცნებითი ბუნების განცდის დროს და იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ეს განცდები სრულყოფილია მხოლოდ მაშინ, როცა წარმოდგენას (შემეცნებით შინაარსს) წინ უძღვის ასეთი მდგომარეობა განმცდელისა: განმცდელის ტოტალური რეაგირება (შიგა ან გარე) შთაბეჭდილებაზე, — მოცემულობაზე. ამიტომ ყველა ისეთი შემთხვევა, როცა მოცემულობა არის, ე. ი. განცდა „ვიცი“ არსებობს, მაგრამ ცნობიერებაში არაფერი მოიპოვება ისეთი, რაც ამ განცდის გენეზისის გარკვევისათვის საყრდენს შექმნიდა, (როგორც, მაგ., ზემოაღწერილი ცნობის, მსგავსების და იგივეობის განცდის შემთხვევებია), ყველა ესენი ემყარება განმცდელის ამ მდგომარეობას, მის ინსტელუნგს, რომელიც მონაწილეობს ამ განცდების ჩამოყალიბებაში.

§ 5. კიდევ ერთხელ ცნება „აინშტელუნგის“ შესახებ

სიტყვახმარებაში, ტექსტში, ბეტცი იყენებს ტერმინს — „Gebilde“ — „შენადგენი“ აინშტელუნგის მიმართ. შენადგენი არის რთული მოვლენა. „აინშტელუნგი“ კომპლექსია, ის ნაწილებსაგან შედგება: ამიტომ „აინშტელუნგის“ ამ მხარის ხაზგასასმელად შეიძლება მისთვის შენადგენი გვეწოდებინა; მაგრამ ცნებას „შენადგენი“ მეორე მხარეც აქვს — არსებითი: ის მოვლენაა, ის ცნობიერების სუფთა ფენომენია: „აინშტელუნგი“ კი ცნობიერების მოვლენა არაა, მხოლოდ მისი ნაწილია მოვლენა; ეს იმას ნიშნავს, რომ „აინშტელუნგის“ კომპლექსურობის, მისი შედგენილობის მისათითებლად თუ შეიძლება კიდევ შენადგენი უწოდოთ მას, მისი ბუნების დასახასიათებლად მას შენადგენს ვერ უწოდებთ. ბეტცისთვის ეს ცნობილი გარემოებაა: ეს სჩანს იმაშიც, რომ როდესაც ის აღარებს თავის ცნებას შტუმფის ცნებას, ის პირდაპირ წერს: ... „შტუმფის ტერმინი“ „ფუნქცია“ ცუდად შეესაბამება ტერმინს „შენადგენი“ (Gebilde) და საჭირო გაჩნდებოდა მომდევნო ტერმინოლოგიური სპეციალიზაცია“ [1,1, გვ. 280].

იგივე ითქმის ტერმინზე „მდგომარეობა“ (Zustand); სულიერი „მდგომარეობა“ არის ცნობიერების „მდგომარეობა“, ის ცნობიერების ფენომენია. როდესაც ბეტცი თავის საკუთარ ცნებას „მდგომარეობას“ უწოდებს, ამით მას ეს ფაქტი ცნობიერების ფარგლებში არ შეაქვს. ის „მდგომარეობა“ იმ მხრივაც, რომ ტოტალური, სუბიექტური, „პასუხია“; პასუხია, მაგრამ არა ცნობიერებისა, და აქ ბეტცმა უნდა თქვას ვისი „რეაქცია“, ვისი „მდგომარეობა“ აინშტელუნგი. ცნობიერების მდგომარეობა ის არ შეიძლება იყოს, რადგან მხოლოდ ერთი ნაწილითაა ის ცნობიერების მოვლენა: ტერმინს „განმცდელი“ ბეტცი გვერდს უვლის, ის არ იყენებს ტერმინებს „ინდივიდი“, „პიროვნება“, ის მხოლოდ ნაცვალსახელებს ხმარობს: „ჩემი“, „მე“. ამით აინშტელუნგის კლასიფიკაციას სრულყოფა აკლია.

ორივე ავტორის მსჯელობის გაშლის საფუძველზე ნათელია, რომ ეს „მდგომარეობა“ მოიცავს როგორც ორგანიზმისეულ ნაწილს განმცდელი ინდივიდისა, ისე, მის ცნობიერებას, ეს იმას ნიშნავს რომ აინშტელუნგი ამ ავტორებს უნდა ესმოდეთ როგორც ცოცხალი, აქტიური ინდივიდის, როგორც „რეციპიენტის“ და „რეაგენტის“ მთლიანი ერთიანი მდგომარეობა; ამას მოითხოვს მათი თეორიები და სანამ ეს თქმული არაა, თვით ეს თეორიებია ვაჟრკვეველი.

Н. В. ЧРЕЛАШВИЛИ

АЙНШТЕЛЛУНГ И ВОПРОС ЕГО ОТНОШЕНИЯ К ПСИХИЧЕСКИМ ФУНКЦИЯМ (ПО ТЕОРИЯМ БЕТЦА И МЮЛЛЕР-ФРАЙЕНФЕЛЬСА)

Резюме

В начале XX века в борьбе с экспансией познавательных процессов (ощущения и представления) в учениях интеллектуалистов многими психологами было указано на наличие новых психических фактов отдельной категории, которые как «впечатления особого класса» («Besondere Klasse von Wirkungen» — Бетц) не умещались в классификации Тетенс-Вольфа. К ним относятся и описанные Бетцом, а после и Мюллер-Фрайенфельсом

психические факты, названные ими «айнштеллунгом». Как «состояние» (Zustand) айнштеллунг лишен признаков, которые бы позволили его однозначное демонстрирование (Бетц); он подчиняется лишь частичному описанию в самонаблюдении. Оба автора дают в основном одинаковую характеристику этому «явлению» (Erscheinung), несмотря на то, что лишь один из них относит к нему признак синтезирования (Мюллер-Фрайенфельс), считавшийся раньше собственным признаком, свойством души (Seele, mind—Броун), либо свойством сознания (Bewußtsein—Вундт); другой же автор (Бетц) ограничивает его функцией «дополнения» переживания (наподобие исторического опыта индивида): «айнштеллунг вместе с представлением (познавательным феноменом) конструирует переживание» (Бетц). В остальном для обоих авторов айнштеллунг является первичным, единым, целостным ответом—реакцией на воздействие (внешнее и внутреннее).

Как целостная, комплексная реакция («meine Reaktion»—Бетц) айнштеллунг содержит в себе все те материальные (соматические) и духовные части (Teile—Бетц), которые, имея отношение к воздействующему агенту, активируются в ответ как единая реакция («Reaktionseinheit»—Мюллер-Фрайенфельс) на всех участках (души и тела), связанных с переживанием.

Характерным для айнштеллунга является его константность во времени и точность воспроизведения. При возникновении (либо репродукции) осознается не весь комплекс полностью: «лишь его определенные части манифестируются в сознании: мелкие (feine) «движения и чувства» (Бетц), или «чувство направленности» («Richtungsgefühl»—Мюллер-Фрайенфельс). Другие части этого комплексного состояния, напр., моторное напряжение соответствующих частей организма, либо их активация протекают автоматически.

Согласно обоим авторам, айнштеллунг является определенной инстанцией в процессе интеллектуального действия. Именно им «привносится» в сознание переживание качеств пространства (далеко—близко), величины (большой—маленький), знакомства (известный—чуждый) — качеств, данных непосредственно с сенсорными впечатлениями, но как «отношение нашего я с соответствующим ощущением» (Мюллер-Фрайенфельс), являющееся переживанием совершенно другого порядка, чем сами сенсорные данные. Через такую комплексную, единую реакцию объединяется, (а не только динамически направляет) течение психических процессов (Мюллер-Фрайенфельс).

В сфере памяти переживания: узнавания, сходства, идентичности реализуются в силу соответствия актуального и репродуцированного айнштеллунгов (Бетц). В процессах же понимания и использования смыслового и вербального материала происходит «проецирование во-вне» этого «моего отношения» и его «противостояние» мне (Vor-stellung) в тех или иных объектах моего сознания» (Бетц). Критерием наличия айнштеллунга является специфическое переживание непосредственного «знания»: «Так это, или нет — не так» (passt — nicht passt; Бетц);

Несмотря на теоретически вполне оправданное использование местоимений «моя» (Бетц) и «я» (в его отношениях к познавательным процессам по Мюллер-Фрайенфельсу), ни один из этих авторов не использует терминов «индивид», «субъект», «личность». Пока это местоимение не будет применено к живому индивиду как реципиенту и реагенту (а не только к его душе — Seele, Mind), теории этих авторов остаются не до конца понятными. Сами их теории требуют уточнения квалификации айнштеллунга, поскольку это комплекс, содержащий и организмические и духовные части этого самого «я».

ლიტერატურა

1. Betz W., Vorstellung und Einstellung, I, 1910, Bd. XVIII; II, 1911, B XX, H—2.
2. Mühler-Freienfels, Der Einfluß der Gefühle und motorischen Faktoren auf Assoziation und Denken. Ztschr. f. Psychol. 1912.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

ლია ყვავილასვილი

განზრახვის განსენებაზე (დავიწყებაზე) მოკმედი ფსიქოლოგიური ფაქტორების ექსპერიმენტული შემსწავლა

შისავალი

ადამიანის მეხსიერება და მასთან დაკავშირებული პროცესები როგორც ტრადიციული, ასევე თანამედროვე ფსიქოლოგიის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო კარგად და მრავალმხრივად შესწავლილი სფეროა. 1885 წელს ებინგჰაუსის ცნობილი ნაშრომის გამოქვეყნებიდან დღემდე, ჩატარებულია უამრავი ექსპერიმენტული გამოკვლევა და მიღებულია მრავალი საინტერესო შედეგი. მაგრამ მიუხედავად ამისა, მეხსიერების ზოგიერთი ასპექტი ჯერ კიდევ სრულიად შეუსწავლელია, ან შესწავლის მხოლოდ დასაწყის სტადიაშია. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს მეხსიერების ყოველდღიურ ცხოვრებაში გამოვლენის ისეთი ფაქტები, რომელთა შესწავლაც ლაბორატორიულ პირობებში ვერ ხერხდება. სამწუხაროდ, მეხსიერების ფსიქოლოგიაში დღემდე ჩატარებული ექსპერიმენტების უმრავლესობა ეხება ისეთი უაზრო ან აზრიანი მასალის დახსომებას, რომლის ანალიზს ყოველდღიურ ცხოვრებაში იშვიათად თუ შევხვდებით. ამიტომაც ზოგიერთი მკვლევარი, მაგალითად, კოგნიტური ფსიქოლოგიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი უ. ნაისერი, ასეთი ექსპერიმენტების ეკოლოგიურ ვალიდობას ეჭვის ქვეშაც კი აყენებს [2]. მაგრამ უკანასკნელ ხანებში სულ უფრო და უფრო იზრდება ისეთი გამოკვლევების რიცხვი, რომელთა ავტორებიც ცდილობენ ექსპერიმენტულად ან კითხვარების გამოყენებით შეისწავლონ მეხსიერება და მასთან დაკავშირებული პროცესები იმ სახით, რა სახითაც ისინი გვხვდებიან ყოველდღიურ ცხოვრებაში [6; 7]. ამავე დროს აღსანიშნავია ისიც, რომ თითქმის ყველა ეს გამოკვლევა (რაოდენ განსხვავებულიც არ უნდა იყვნენ ისინი ერთმანეთისაგან დასახული მიზნების, გამოყენებული მეთოდებისა თუ ცდის მასალის მიხედვით) იმთავითვე გულისხმობს, რომ მეხსიერება — ეს არის ადამიანის მიერ წარსულში აღქმული ან განცდილი ფაქტებისა თუ შინაარსების აღდგენა ან ცნობა. მეხსიერების ამ ტრადიციული სქემიდან გამომდინარე, ფსიქოლოგები ცდისპირებს აწვდიან ვარკვეულ მასალას (სხვადასხვა სახის შინაარსებს), რომელთა აღდგენა ან ცნობა მათ მოეთხოვებათ ან მაშინვე (უშუალო მეხსიერება) ან დროის ვარკვეული პერიოდის გასვლის შემდეგ (ხანგრძლივი მეხსიერება). მაგრამ ბუნებრივად ისმის კითხვა, თუ რამდენად გამართლებულია მეხსიერების, ამ მეტად რთული და მრავალი ასპექტების მქონე ფენომენის, ასეთი ჩარჩოებით შემოსაზღვრა. ხომ არ არსებობს მეხსიერების ისეთი ფორმებიც, რომლებიც არ არიან დაკავშირებულნი მხოლოდ შინაარსების აღდგენასა და ცნობასთან?

მართლაც, ჯერ კიდევ კ. ლევინი მიუთითებდა იმაზე, რომ ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვაოთ დავიწყების ორი ფორმა: პირველი უშუალოდ ჩვენს მეხსიერებასთანაა დაკავშირებული და რაიმე შინაარსის, ე. ი. წინათ შექმნი-

ლი ცოდნის ან მოქმედების რეპროდუქციის შეუძლებლობას გულისხმობს, ხოლო მეორე სახის დაეიწყება, რომელსაც ყოველდღიურ ცხოვრებაში „გულ-მაეიწყობის“ სატელწოდებით აღნიშნავენ ხოლმე, განზრახვის უნებლიე შეუსრულებლობას ეხება [11]. მაგალითად, სავსებით შესაძლებელია, რომ დედის სახლში დაბრუნებისას, მე დამავიწყდეს მას ვადაცვე ის ინფორმაცია, რომელიც ერთი საათის წინ მისმა მეგობარმა ტელეფონზე მოხოვა გადამეცა მისთვის (განზრახვის დაეიწყება). მაგრამ როცა დედა მეკითხება, ვინმეს ხომ არ დაურეკავსო, მაშინ ვახდენ გადასაცემი ინფორმაციის ზუსტ რეპროდუქციას (შინაარსის გახსენება). ასევე შეიძლება ადგილი ჰქონდეს შემდეგ შემთხვევა-საც: დედას, სახლში დაბრუნებისთანავე ვაუწყო, რომ მას დაურეკეს (გან-ზრახვის გახსენება), მაგრამ დამავიწყდეს გადასაცემი ინფორმაციის შინაარსი (შინაარსის დაეიწყება).

აღსანიშნავია, რომ ამ ორი სახის მეხსიერებას შორის არსებული ვან-სხვაეება თავის გამოხატულებას ტემპორალურ ასპექტშიც პოულობს: მართლაც, შინაარსების ანუ ფაქტების მეხსიერება, უმეტეს შემთხვევაში, მიმართულია წარსულზე. ჩვენ ვიმახსოვრებთ ისეთ მოვლენებს და ფაქტებს, რომლებიც ან ახლა მიმდინარეობენ, ან ადგილი ჰქონდათ წარსულში, ხოლო მეორე შემთხვევაში ჩვენი ცნობიერება მიმართულია იქითკენ, რათა მომავალში არ გამოგვეპაროს განზრახვის შესრულების მომენტი. ალბათ სწორედ ამიტომ არის რომ პ. მორისი ასეთი სახის მეხსიერებას „მომავალი მოქმედების მეხსიერებას“ უწოდებს [13], ხოლო ჯ. მიჩამი კი — „პროსპექტულ მეხსიერებას“, განსხვავებით „რეტროსპექტული მეხსიერებისაგან“, რომლის ქვეშაც ის გულისხმობს სხვადასხვა შინაარსების გახსენებას [12].

ქვემოთ მოგვყავს სწორედ ამ მეორე სახის მეხსიერების (განზრახვის გახსენების) ტიპური შემთხვევები, რომლებსაც საკმაოდ ხშირად შეიძლება შევხვდეთ ყოველდღიურ ცხოვრებაში:

1. ვინმესთვის რაიმე ინფორმაციის ან ნივთის გადაცემა. აქ იგულისხმება ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც ჩვენ კი არ უნდა გადავცეთ ვინმეს რაიმე, არამედ პირიქით, უნდა ეთხოვოთ ვინმეს, რომ მოგვაწოდოს რაიმე ინფორმაცია ან მოგვცეს რაიმე ნივთი.

2. რაიმე განზრახვის შესრულება რომელიმე პროცესის დაწყებამდე (მაგალითად, ხელების დაბანა ავადმყოფის გასინჯვამდე), ან მისი დამთავრების შემდეგ (მაგალითად, სადილის შემდეგ წამლის მიღება)¹.

3. რაიმე განზრახვის შესრულება ზუსტად გარკვეულ დროს (მაგალითად, 8 საათზე მეგობართან დარეკვა).

ცხადია, ჩვენ შეგვეძლო კიდევ გაგვეზარდა ასეთი შემთხვევების სია, მაგრამ თავს ვიკავებთ, რაკი ამ დროს ყოველთვის ვაწყდებით საკითხს იმის შესახებ, თუ რამდენად გვაქვს იმის უფლება, რომ ყველა ეს შემთხვევა მივაკუთვნოთ ერთი ტიპის მეხსიერებას. ასეთ კითხვაზე ზუსტი მეცნიერული პასუხის გაცემა, ალბათ, მხოლოდ მაშინ იქნებოდა შესაძლებელი, თუ ყველა შემთხვევა გამოისახებოდა რაოდენობრივი მაჩვენებლებით და ფაქტორული ანალიზის გამოყენებით ნაჩვენები იქნებოდა, რომ ყველა ამ შემთხვევას საფუძვლად უდევს ერთი საერთო ფაქტორი. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში ჩვენ შეგვეძლო გაგვე-

¹ აქ ცხადია, იგულისხმება, რომ შესასრულებელი განზრახვა არ შედის ერთ სტრუქტურაში ამ პროცესთან და მისთვის ირელევანტურია.

კეთებინა დასკვნა იმის შესახებ, რომ ყველა ეს შემთხვევა განეკუთვნება მართლაც ერთი სახის მექსიერებას, რომლისთვისაც შეგვეძლო გვეწოდებინა მომავლის მექსიერება.

მაგრამ რამდენადაც ასეთი შემთხვევების რაოდენობრივად გამოსახვა მოითხოვს ინტენსიურ კვლევას ანუ ინტრაინდივიდუალურ გამოკვლევებს, იგი გადაულახავ სიძნელეებს აწყდება, რომელთა განხილვასაც აქ ვერ შევუდგებით; აღნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ საერთოდ განზრახვის გახსენების (ან დავიწყების) და მისი მსგავსი ფენომენების შესწავლა მოითხოვს ისეთი ექსპერიმენტების დაყენებას, რომლებიც გადაიან ლაბორატორიის ფარგლებს გარეთ და ამდენად საკმაოდ დიდ სირთულეებთან არიან დაკავშირებული. ყოველივე ამის გამო ზოგჯერით მკვლევარი ცდილობს შეისწავლოს ისინი გარკვეული კითხვარების გამოყენებით [8; 9; 10], რაც მათი აზრით, გამართლებულია იმდენად, რამდენადაც აღმნიშნებს გააჩნიათ მეტამექსიერება (მექსიერება საკუთარი მექსიერების შესახებ)². მაგრამ ასეთი ტიპის გამოკვლევებში დადგენილი საინტერესო ფაქტების მიუხედავად ჩვენ მაინც მიგვაჩნია, რომ მექსიერების შესწავლა მხოლოდ კითხვარების საშუალებით, მაინც არ არის საკმარისი. ვინაიდან ხშირად შეუძლებელია ექსპერიმენტულად შემოწმდეს ცდისპირის მოსაზრებანი მისი მექსიერების ამა თუ იმ ფორმის ყოველდღიურ ცხოვრებაში მოქმედების შესახებ, ამიტომ ასეთი გამოკვლევების ვალიდობა შეიძლება ეჭვის ქვეშაა კი დავაყენოთ. მართლაც, საესებით შესაძლებელია, რომ ცდისპირს უბრალოდ აღარ ახსოვდეს, თუ რამდენად ეფექტური იყო მისი მექსიერება ამა თუ იმ შემთხვევაში. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ ლაბარაკობს უილკინსისა და ბადელეის ექსპერიმენტში მიღებული შედეგებიც [14]. ეს ავტორები ცდისპირებს ურიგებდნენ სპეციალურ საათებს, რომლებიც მათი ინსტრუქციის მიხედვით ერთი კვირის განმავლობაში უნდა დაეკოქათ დღეში ოთხჯერ, წინასწარ შეთანხმებულ საათებში. აღმოჩნდა, რომ როცა საათის მომართვას მართლაც ჰქონდა ადგილი, მაშინ ცდისპირებს არასდროს არ ავიწყებდობდათ, რომ საათი მომართეს, მაგრამ ძალიან ხშირად, როცა მათ საათის მომართვა ავიწყებდობდათ, ეგონათ, რომ განზრახვა განახორციელეს. მაშასადამე, საესებით შესაძლებელია რომ სხვადასხვა შეკითხვებზე პასუხის ვაცემისას სუბიექტს აღარ ახსოვდეს თავისი გულმავიწყობისა და მექსიერების სხვა ამოვარდნებისა თუ ლაფსუსების გარკვეული ნაწილი. ამიტომაც, კითხვარები შეიძლება გამოვიყენოთ მხოლოდ მაშინ, როცა ჩვენთვის საინტერესო ფენომენის ექსპერიმენტული შესწავლა რაიმე მიზეზის გამო გადაულახავ წინააღმდეგობას აწყდება ან პრინციპულად შეუძლებელია. სხვა შემთხვევაში კი ექსპერიმენტში მიღებული მონაცემებისათვის უფრო მეტი ვალიდობის მინიჭების მიზნით კითხვარები შეიძლება გამოვიყენოთ მხოლოდ როგორც დამხმარე მეთოდი.

ყოველივე ამის გამო ჩვენ გადავწყვიტეთ განზრახვის დავიწყების — მექსიერების ამ განსაკუთრებული ფორმის — მაინც ექსპერიმენტული გზით შესწავლა. საესებით ბუნებრივია, რომ სანამ განზრახვის დავიწყების განმსაზღვრელი ფაქტორებისა და ფსიქოლოგიური მექანიზმის კვლევას შევუდგებოდით, ჯერ საჭირო იყო იმის დადგენა, თუ რამდენად მართლაც ახალი ტიპის მექსიერებად შეიძლებოდა ჩავგეთვალა ეს ფენომენი. როგორც ეს ჩვენს მიერ

² მეტამექსიერების შესახებ იხ. ჯ. ფლეველისა და პ. უელმანის ნაშრომი [5].



იქნა ნაჩვენები, იგი არ აღმოჩნდა კორელაციაში ჩვეულებრივ მეხსიერებასთან, ე. ი. შინაარსების დახსენება-დავიწყებასთან [1].

წინამდებარე ნაშრომი წარმოადგენს კვლევის მეორე ეტაპს, რომლის მიზანია იმ ფაქტორების ექსპერიმენტული შესწავლა, რომლებიც გავლენას უნდა ახდენდნენ განზრახვის გახსენებაზე ან დავიწყებაზე.

პირველი და ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი ფაქტორი, რომელიც განსაზღვრავს განზრახვის გახსენებასა და შესრულებას ან დავიწყებას, ალბათ მიანც არის განზრახვის მნიშვნელობა. მართლაც, ზოგი განზრახვა შეიძლება პიროვნებისათვის ძალიან მნიშვნელოვანი იყოს, ზოგიერთი კი ძალზე უმნიშვნელო. ამის შესახებ ჯერ კიდევ ფროიდი მიუთითებდა [3]. მისი აზრით, მნიშვნელოვანი განზრახვის შესრულება ადამიანს თითქმის არასოდეს არ ავიწყდება, ამიტომ განზრახვის დავიწყების ფენომენი შეიძლება გავრცელდეს მხოლოდ შედარებით უმნიშვნელო ან უსიამოვნო შინაარსის მქონე განზრახვებზე. აღსანიშნავია, რომ ფროიდს არ უცდია აღნიშნული შეხედულების ექსპერიმენტული დასაბუთება. ის მხოლოდ აგროვებდა ყოველდღიურ ცხოვრებაში მომხდარ განზრახვის დავიწყების საინტერესო შემთხვევებს და ცდილობდა მათ ინტერპრეტაციას თავისი თეორიული პოზიციებიდან. ფროიდის აღნიშნული შეხედულების ექსპერიმენტული დასაბუთებისათვის, საჭიროა მისი ჩამოყალიბება ალბათობის ტერმინებში: რაც უფრო მნიშვნელოვანია განზრახვა, მით უფრო დიდი უნდა იყოს მისი გახსენების ალბათობა. ამ საკითხის ექსპერიმენტული შესწავლა მით უფრო აუცილებელია, რამდენადაც გასარკვევი რჩება შესასწავლი მოვლენის შინაგანი მექანიზმი. კერძოდ, გასარკვევია, თუ როგორ მოქმედებს განზრახვის მნიშვნელობა (მისი გაზრდა) განზრახვის გახსენების ალბათობაზე: უშუალოდ თუ ლატენტური პერიოდის განმავლობაში აღძრული უნებლიე პერსევერაციების³ მეშვეობით. (ლატენტური პერიოდის ქვეშ ჩვენ ვგულისხმობთ დროს იმ შუალედს, რომელსაც ადგილი აქვს გადაწყვეტილების მიღებიდან განზრახვის შესრულებამდე). ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ რაც უფრო მნიშვნელოვანია განზრახვა, მით უფრო ხშირია პერსევერაციები, რაც, თავის მხრივ, ხელს უწყობს განზრახვის გახსენებას.

მეორე ფაქტორი, რომელიც ალბათ, აგრეთვე გარკვეულ როლს უნდა თამაშობდეს განზრახვის გახსენება-დავიწყებაში — ეს არის თვით ამ ლატენტური პერიოდის ხასიათი. მართლაც, იმის მიხედვით, თუ რა საქმიანობითაა ადამიანი დაკავებული ლატენტური პერიოდის განმავლობაში (საინტერესო საქმიანობაშია მთლიანად ჩაფლული, თუ პირიქით უინტერესო სამუშაოს ასრულებს, ანდა სრულიად არაფერს არ აკეთებს) შეიძლება მნიშვნელოვნად შეიცვალოს განზრახვის გახსენების (დავიწყების) ალბათობა. აღსანიშნავია, რომ განზრახვის გახსენებაში ჩვენს მიერ შემოტანილი მეორე ფაქტორის როლის დადგენის დროსაც დგება საკითხი ამ გავლენის მექანიზმის შესახებ. კერძოდ, თავისთავად ახდენს ლატენტური პერიოდი განზრახვის გახსენების ალბათობა-

³ ფსიქოლოგიურ ლიტერატურაში პერსევერაციის ქვეშ ჩვეულებრივ ესმით აქტიობის სენსორული, მოტორული ან ლინგვისტური ფორმების ხშირი, აკვიტებული გამოვლილება. ჩვენი შრომის კონტექსტში კი პერსევერაციას ვუწოდებთ განზრახვის იმ უნებლიე გახსენებას (ცნობიერებაში უნებლიე ამოტივტივებას), რომელსაც შეიძლება ერთზე ან რამდენჯერმეც კი ჰქონდეს ადგილი განზრახვის განხორციელებამდე არსებული ლატენტური პერიოდის განმავლობაში.

ზე რაიმე შესამჩნევ ვავლენას, თუ მხოლოდ იმით, რომ ერთ შემთხვევაში ლატენტური პერიოდი) ხელს უწყობს პერსევერაციების აღმოცენებას, ხოლო მეორე შემთხვევაში კი არა?

ჩვენი ექსპერიმენტების მიზანი იყო სწორედ ამ ზემოთ აღწერილი ორი ფაქტორის მოქმედების შესწავლა განზრახვის გახსენების (დავიწყების) პროცესზე.

მეთოდისა და ცდების აღწერა

ჩვენს ცდებში პირველ დამოუკიდებელ ცვლადს, კერძოდ, განზრახვის მნიშვნელობას, გააჩნდა ორი დონე: უმნიშვნელო და მნიშვნელოვანი განზრახვა, ხოლო მეორე დამოუკიდებელ ცვლადს, ლატენტური პერიოდის ხასიათს, კი სამი დონე: შეუვსებელი, შევსებული უინტერესო საქმიანობით და შევსებული საინტერესო საქმიანობით⁴. ვინაიდან ამ ორი დამოუკიდებელი ცვლადის ნებისმიერ მნიშვნელობათა შეუღლება სულ გვაძლევს ექვს განსხვავებულ ვარიანტს, ამიტომაც ცდები ჩატარდა ქვემოთ მოყვანილი ძირითადი სქემის მიხედვით:

ლატენტური პერიოდი

	შეუვსებელი	შევსებული (უინტერესო)	შევსებული (საინტერესო)	
განზრახვა	უმნიშვნელო	I ვარიანტი	II ვარიანტი	III ვარიანტი
	მნიშვნელოვანი	IV ვარიანტი	V ვარიანტი	VI ვარიანტი

ამ სქემაში წარმოდგენილი ექვსივე ვარიანტისათვის ჩატარებულ იქნა ცდების ექვსი სერია. თითოეულ სერიაში მონაწილეობას იღებდა 50 ცდისპირი.

სულ ცდები ჩატარდა 300 ცდისპირზე. ცდისპირებად აყვანილი გვყავდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სხვადასხვა ფაკულტეტის სტუდენტები (126 ვაჟი და 174 ქალი), რომელთა ასაკი იყო 16-დან 28 წლამდე. ამასთან, ექვსივე ჯგუფის ცდისპირები შერჩეულ იქნენ რანდომიზაციის მეთოდის გამოყენებით.

აღწერით ახლა ცდის მსვლელობა ზემოთ მოყვანილ სქემაში წარმოდგენილი ვარიანტებისათვის.

I და IV ვარიანტი (შეუვსებელი პერიოდები)

ექსპერიმენტატორი ცდისპირს სვამს რეაქციის დროის საზომი აპარატის წინ და ეუბნება: „თქვენ ჯერ უნდა გავიზომოთ მარტივი რეაქციის დრო. როცა ამ ეკრანზე გამოჩნდება წითელი ფერი, რაც შეიძლება სწრაფად უნდა დააჭიროთ თითო წითელ ღილაკს“. ექსპერიმენტატორი სამჯერ უზომავს ცდისპირს რეაქციის დროს წითელ ფერზე. შემდეგ ასევე სამჯერ უზომავს რეაქციის

⁴ რაც შეეხება ამ პერიოდის ხანგრძლივობას, იგი ცდის ყველა ვარიანტისათვის იყო ერთი და იგივე და უდრიდა 5 წუთს.

დროს ბგერაზე. ბოლოს, ექსპერიმენტატორი ეუბნება ცდისპირს: „ჩვენ გვაინტერესებს, თუ რა გავლენას ახდენს რეაქციის დროზე სამუშაო, რომელიც ინტენსიურ ყურადღებას მოითხოვს. ამიტომ, სანამ ხელმეორედ გავიზომავდეთ რეაქციის დროს, გთხოვთ, გადმოხვიდეთ გვერდით ოთახში“. ექსპერიმენტატორს ცდისპირი შეჰყავს მეორე ოთახში, სვამს მაგიდასთან და ეუბნება: „როგორც უკვე ვითხარით, ჩვენ ვსწავლობთ ინტენსიური ყურადღების ფაქტორის გავლენას რეაქციის დროზე. ამ მიზნით ცდისპირთა ნაწილს აი ამ ოთახში, სწორედ ამ მაგიდასთან 5 წუთის განმავლობაში ვასრულებინებთ სამუშაოს, რომელიც ინტენსიურ ყურადღებას მოითხოვს. მაგრამ ამავე დროს, ჩვენ ვეჭვირდებოდა ისეთი ცდისპირებიც, რომლებიც იგივე 5 წუთის განმავლობაში სრულიად არაფერს არ გააკეთებენ, ე. ი. არ მოუხდებთ ყურადღების ოდნავი დაძაბვაც კი. ვინაიდან თქვენ მოხვდით სწორედ ასეთ საკონტროლო ცდისპირთა ჯგუფში, ამიტომ გთხოვთ, 5 წუთის განმავლობაში იჯდეთ ამ მაგიდასთან, მიიღოთ მოხერხებული პოზა და შეეცადეთ მოდუნდეთ, ე. ი. სრულიად არაფერი არ უნდა გააკეთოთ. თავი რამენაირად შეზღუდულად რომ არ იგრძნოთ, ოთახში მარტო იქნებით. მე თქვენ გვერდითა ოთახში დაგელოდებით. როგორც კი გავა ეს ხუთი წუთი, ე. ი. როცა ეს ქვიშის საათი დაიცლება, მაშინვე გადმოხვალთ გვერდით ოთახში, რათა ხელმეორედ გავიზომოთ რეაქციის დრო“. ამ ინსტრუქციის მიცემის შემდეგ ისმის ტელეფონის ზარის ხმა. ექსპერიმენტატორი მიდის ტელეფონთან, იღებს ყურმილს, მაგრამ ისე იქცევა, თითქოს ყურმილის აღებისთანავე ტელეფონი ითიშებოდეს. ვინაიდან ამ ცდაში ტელეფონი გაუთვალისწინებელი ხელისშემშლელი ფაქტორის როლს თამაშობს, ექსპერიმენტატორი შეწუხებული სახით შემდეგი სიტყვებით მიმართავს ცდისპირს:

I ვარიანტში (უმნიშვნელო განზრახვა) — „ტელეფონმა ხელი რომ არ შეგიშალოთ, ყურმილს გადავდებ, მაგრამ ხუთი წუთი რომ გავა, მერე ისევ დაკიდეთ, კარგი?“.

IV ვარიანტში (მნიშვნელოვანი განზრახვა) — „ტელეფონმა ხელი რომ არ შეგიშალოთ ყურმილს გადავდებ, მაგრამ ხუთი წუთი რომ გავა, მერე აუცილებლად დაკიდეთ, კათედრის გამგე მოსკოვიდან ერთი უცხოელი პროფესორის დარეკვას ელოდება, ხომ არ დაგავიწყდებათ?“

ამ თხოვნის შემდეგ ცდის ორივე (I და IV) ვარიანტში ექსპერიმენტატორი ცდისპირის დასანახად თვითონაც ინიშნავს დროს, რთავს ქვიშის საათს და გადის ოთახიდან. ხუთი წუთის გასვლის შემდეგ ცდისპირი ბრუნდება პირველ ოთახში, სადაც ექსპერიმენტატორი მას ხელმეორედ უტარებს მარტივი რეაქციის დროის გასაზომ ცდას. ბოლოს, ექსპერიმენტატორი ამბობს:

„ახლა რამდენიმე შეკითხვაც უნდა დავისვით და თავისუფალი იქნებით“. ცდის ექვსივე ვარიანტში ამ შეკითხვების საბოლოო მიზანია იმის დადგენა, ჰქონდა თუ არა ცდისპირს პერსევერაციები ლატენტური პერიოდის განმავლობაში და თანაც ისეთნაირად, რომ ცდისპირი სრულიად ვერაფერს ვერ მიხვდეს ცდის ნამდვილი მიზნის შესახებ. ცდის მიზანი კი იმის დადგენაში მდგომარეობდა დადებდა ცდისპირი ტელეფონის ყურმილს თავის ადგილას და ისე გამოვიდოდა ოთახიდან, თუ მას დაავიწყებოდა ამის გაკეთება“.

⁵ აქვე საჭიროდ მივანიხი ამის აღნიშვნა, რომ ტელეფონი არ იმყოფებოდა ცდისპირის მხედველობის ველში. მას მთლიანად ფარავდა დიდი ზომის საბეჭდი მანქანა.

როგორც ვხედავთ, სხვაობა ამ ორ I და IV ვარიანტს შორის მდგომარეობს მხოლოდ იმ თხოვნის ხასიათში, რომლითაც ექსპერიმენტატორი მიმართავს ცდისპირს ტელეფონის დარეკვის შემდეგ. I ვარიანტში ექსპერიმენტატორის თხოვნა ისეთ განზრახვას ქმნის ცდისპირში, რომელიც შედარებით უმნიშვნელოა, ხოლო IV ვარიანტში კი ისეთ განზრახვას, რომელიც ცდისპირისათვის განიცდება, როგორც უფრო მნიშვნელოვანი.

II და V ვარიანტი (უინტერესო საქმიანობით შევსებული პერიოდები)

ისევე როგორც I და IV ვარიანტში, II და V ვარიანტშიც რეაქციის დროის გაზომვის შემდეგ ექსპერიმენტატორი ეუბნება ცდისპირს: „ჩვენ გვინტერესებს, თუ რა გავლენას ახდენს რეაქციის დროზე სამუშაო, რომელიც ინტენსიურ ყურადღებას მოითხოვს. ამიტომ, სანამ ხელმეორედ გავიზომავდეთ რეაქციის დროს, ვთხოვთ, გადმოხვიდეთ გვერდით ოთახში“. ექსპერიმენტატორს ცდისპირი შეჰყავს გვერდით ოთახში, სვამს მაგიდასთან, ხელში უჭირავს ბურღონის ტესტის ორი ფურცელი და ეუბნება ცდისპირს: „ახლა თქვენ უნდა ჩაგიტაროთ ტესტი, რომლის შესრულებაც ინტენსიურ ყურადღებას მოითხოვს. ქაღალდის ამ ფურცელზე ჩამოწერილია ქართული ასოები უწყსრიდო თანმიმდევრობით. ხუთი წუთის განმავლობაში თქვენ უნდა გადაათვალიეროთ ეს ასოები და რაც შეიძლება სწრაფად და რაც შეიძლება უშეცდომოდ უნდა ამოშალოთ ასო „რ“ ყველგან, სადაც კი შეხვდებით, ე. ი. უნდა იმუშაოთ ყურადღების მაქსიმალური კონცენტრაციით. ვინაიდან სხვადასხვა გარეშე ფაქტორები და ზოგჯერ ექსპერიმენტატორის თანდასწრებაც უარყოფით გავლენას ახდენს ცდისპირის მუშაობაზე, ამიტომ ოთახში იმუშაოთ მარტო. მე თქვენ გვერდით ოთახში დაგელოდებით. ხუთი წუთის გასვლისთანავე, ე. ი. როცა ეს ქვიშის საათი დაიცლება, უნდა შეწყვიტოთ მუშაობა (მუშაობის რა სტადიაშიც არ უნდა იყოთ) და მაშინვე უნდა გადმოხვიდეთ ჩემთან ოთახში, რათა ხელმეორედ გავიზომოთ რეაქციის დრო. თუ თქვენ ამ ტესტის ერთი ფურცელი ხუთ წუთზე უფრო ადრე გადაათვალიერეთ, მაშინ გადახვალთ მეორე ფურცელზე და იმუშაოთ იქამდე, სანამ ეს ხუთი წუთი არ ამოიწურება“. ასეთ ინსტრუქციის მიცემის შემდეგ, როგორც II, ასევე V ვარიანტში ცდის შემდგომი მსვლელობა მთლიანად ცდის I და IV ვარიანტის იდენტურია. ამასთან II ვარიანტში ექსპერიმენტატორის თხოვნა ტელეფონის ყურმილის თავის ადგილზე დადების შესახებ იჯიევა რაც I ვარიანტში (უმნიშვნელო განზრახვა), ხოლო V ვარიანტში კი იჯიევი, რაც IV ვარიანტში (მნიშვნელოვანი განზრახვა).

III და VI ვარიანტი (საინტერესო საქმიანობით შევსებული პერიოდები)

ზემოთაღწერილი ვარიანტების მსგავსად, ცდის III და VI ვარიანტშიც ექსპერიმენტატორი ცდისპირს ჯერ უზომავს მარტივი რეაქციის დროს წითელ ფერსა და ბგერაზე. ამის შემდეგ ის შემდეგი სიტყვებით მიმართავს ცდისპირს: „ჩვენ გვინტერესებს თუ რა გავლენას ახდენს რეაქციის დროზე სამუშაო, რომელიც მოითხოვს ინტენსიურ ყურადღებას და აზრთვე მოფიქრებისა და აზროვნების პროცესსაც. ამიტომ, სანამ ხელმეორედ გავიზომავდეთ რეაქციის დროს, ვთხოვთ გადმოხვიდეთ გვერდით ოთახში“. ექსპერიმენტატორს ცდისპირი შეჰყავს მეორე ოთახში, სვამს მაგიდასთან, ხოლო შემდეგ მოაქვს

კოლოფი, რომელიც სამი განყოფილებისაგან შედგება (ერთ-ერთ განყოფილებაში დევს 40 ფოტოსურათი, ხოლო დანარჩენ ორს ფსკერზე აქვს გაკეთებული წარწერები. ერთს აწერია „მკვლევები“, ხოლო მეორეს — „უდანაშაულოები“) და ეუბნება ცდისპირს: „ახლა თქვენ უნდა შეასრულოთ შემდეგი სამუშაო. ამ კოლოფში დევს 40 ფოტოსურათი, რომლებზედაც გამოსახული ზოგიერთი ადამიანი არის სისხლის სამართლის დამნაშავე, დამნაშავეთაგან ყველა ჩადენილი აქვს ერთი ტიპის დანაშაული — წინასწარგანზრახული მკვლელობა. ხოლო დანარჩენები არიან ჩვეულებრივი ადამიანები, რომლებსაც არავითარი დანაშაული არა აქვთ ჩადენილი. ჩვენ გვინტერესებს, შეძლებთ თუ არა თქვენ გამოიცნოთ, თუ რომელი ადამიანია მკვლელი და რომელი არა. იმის მიხედვით, თუ რამდენი სწორი გამოცნობა გექნებათ, შეგვეძლება ვიმსჯელოთ იმის შესახებ, თუ რამდენად გაქვთ თქვენ უნარი ან ალღო წვდეთ სხვა ადამიანის რაიმე შინაგან თვისებას მისი მხოლოდ გარეგნული ნიშნების საფუძველზე, ანუ რამდენად კარგი ფსიქოლოგი ხართ თქვენ ყოველდღიურ ცხოვრებაში. სურათები უნდა დაათვალიეროთ შემდეგნაირად: სურათების მაგიდაზე გაშლა და ურთიერთშედარების ვხით მათი კლასიფიკაცია არ შეიძლება. ისინი უნდა დაათვალიეროთ მხოლოდ ცალ-ცალკე. ჯერ აიღეთ პირველი სურათი, ყურადღებით დააკვირდით, თანაც ეცადეთ, არ ენდოთ პირველ შთაბეჭდილებას; კარგად მოიფიქრეთ, აწონ-დაწონეთ, სანამ გადაწყვეტდეთ, არის ეს ადამიანი მკვლელი, თუ არა. იმის მიხედვით, თუ რას გადაწყვიტავთ, სურათს ჩადებთ კოლოფის ან ზედა ან ქვედა განყოფილებაში და გააგრძელებთ დახარისხების პროცესს. შემდეგ უკან დაბრუნება დაუშვებელია, ე. ი. სურათის ერთი განყოფილებიდან მეორეში გადატანა აღარ შეიძლება; ყოველი თქვენი გადაწყვეტილება საბოლოო უნდა იყოს. ხელი რომ არ შეგეშალოთ, ოთახში იმუშავეთ მარტო. მე დაგელოდებით გვერდითა ოთახში. სამუშაოდ გეძლევათ ხუთი წუთი. როგორც კი დაიცილება ეს ქვიშის საათი, მაშინვე, მუშაობის რა სტადიაშიც არ უნდა იმყოფებოდეთ (ვთქვათ, ერთი სურათიც რომ გქონდეთ დარჩენილი, იმას აღარ შეათვალიერებთ), შეწყვიტავთ მუშაობას და მაშინვე გადმოხვალთ გვერდით ოთახში, რათა ხელმეორედ გაგიზომოთ რეაქციის დრო და ბოლოს, კიდევ ერთი რამ. ნუ იჩქარებთ, გულდასმით იმუშავეთ, რადგანაც უფრო მეტ მნიშვნელობას ვანიჭებთ მუშაობის სისწორეს, ვიდრე სისწრაფეს“. ამ ინსტრუქციის მიცემის შემდეგ ცდის მსვლელობა ორივე III და IV ვარიანტში ყველა დანარჩენი უკვე განხილული ვარიანტის იდენტურია. ამასთან, III ვარიანტში ექსპერიმენტატორის თხოვნა ცდისპირში ქმნის უმნიშვნელო განზრახვას, ხოლო VI ვარიანტში — კი მნიშვნელოვან განზრახვას.

მკითხველისათვის ალბათ ადვილი მისახვედრია, რომ როგორც პირველ ოთახში რეაქციის დროის გაზომვა, ასევე მეორე ოთახში ხუთი წუთის განმავლობაში მიმდინარე „ექსპერიმენტები“, ყველა ირელევანტურია ჩვენი ექსპერიმენტისათვის, რომლის მიზანსაც შეადგენდა მხოლოდ ჩვენთვის საინტერესო დამოკიდებული ცვლადის — ცდის პირის ქცევის — აღრიცხვა ამ ხუთწუთიანი შუალედის ბოლოს, ე. ი. აღრიცხვა იმისა, დასდო მან ტელეფონის ყურმილი თავის ადგილას მეორე ოთახიდან გამოსვლისას, თუ არა.

* ასეთი ინსტრუქცია, რა თქმა უნდა, ცდისპირში მხოლოდ ინტერესის გაღვივებას ემსახურებოდა. სინამდვილეში ამ ფოტოებზე გამოსახული ადამიანებიდან არც ერთი არ ყოფილა მკვლელი.

მიღებული შედეგები და მათი ანალიზი

ჩვენს ძირითად დამოკიდებულ ცვლადს წარმოადგენს ვანზრაზის გახსენება (შესრულება) სათანადო მომენტისათვის. რამდენადაც ეს ცვლადი წარმოადგენს თვისობრივ კატეგორიას და მიეკუთვნება სახელდების სკალას, ამიტომაც ჩვენ საქმე გვექნება მის მხოლოდ ორი მნიშვნელობის ალბათობებთან (ვახსენების ალბათობა და დავიწყების ალბათობა). რაც შეეხება დამოუკიდებელ ცვლადებს, როგორც ეს უკვე ზემოთ მივუთითეთ, ერთია ვანზრაზის მნიშვნელობა (რომელსაც გააჩნია ორი დონე—მნიშვნელოვანი და უმნიშვნელო) და მეორეა ლატენტური პერიოდი ხასიათი, რომელსაც გააჩნია სამი მნიშვნელობა (სამი დონე): შეუვსებელი, შევსებული უინტერესო საქმიანობით და შევსებული საინტერესო საქმიანობით. ამ ორი დამოუკიდებელი ცვლადის ნებისმიერ მნიშვნელობათა შეუღლების ექვსივე განსხვავებული ვარიანტისათვის ჩატარებული ცდების შედეგები წარმოდგენილია ქვემოთ მოყვანილი საერთო A ცხრილში.

ს ა ა ა მ მ ს ი ა რ ი ი ა A

ლატენტური პერიოდის ხასიათი

გ ა ნ ზ რ ა ზ ე ბ ა

		შ ა უ ჰ ე ა ზ ა ე ი			უ ი ნ ტ ა რ ა ს ო			ს ა ი ნ ტ ა რ ა ს ო				
		გ ხ ს ე ნ	დ ა ვ ე რ ე		გ ხ ს ე ნ	დ ა ვ ე რ ე		გ ხ ს ე ნ	დ ა ვ ე რ ე			
უ მ ნ ი შ ვ ნ ე ლ ო ბ ა	პ ე ხ ს ე უ	15	1	16	პ ე ხ ს ე უ	7	2	9	პ ე ხ ს ე უ	1	1	2
	პ ე ხ ს ე უ გ ა ი უ შ ე	12	22	34	პ ე ხ ს ე უ გ ა ი უ შ ე	14	27	41	პ ე ხ ს ე უ გ ა ი უ შ ე	11	37	48
		27	23	50		21	29	50		12	38	50
მ ნ ი შ ვ ნ ე ლ ო ბ ა		გ ხ ს ე ნ	დ ა ვ ე რ ე		გ ხ ს ე ნ	დ ა ვ ე რ ე		გ ხ ს ე ნ	დ ა ვ ე რ ე			
	პ ე ხ ს ე უ	26	0	26	პ ე ხ ს ე უ	11	0	11	პ ე ხ ს ე უ	6	0	6
	პ ე ხ ს ე უ გ ა ი უ შ ე	22	2	24	პ ე ხ ს ე უ გ ა ი უ შ ე	28	11	39	პ ე ხ ს ე უ გ ა ი უ შ ე	37	7	44
	48	2	50		39	11	50		43	7	50	

ამ ცხრილის თითოეულ დიდ უჯრედში წარმოდგენილია მიღებული შედეგები ჩვენი ორი დამოუკიდებელი ცვლადის მნიშვნელობათა ნებისმიერი წყვილისათვის. ასე მაგალითად, უმნიშვნელო ვანზრაზისა და შეუვსებელი პერიოდის პირობებში 50 ცდისპირიდან 16-ს ჰქონდა პერსევერაცია და ამ 16-დან 15-მა გაიხსენა ვანზრაზეა, ხოლო 34-ს არ ჰქონია პერსევერაცია, და მათგან 12-მა გაიხსენა ვანზრაზეა. საერთოდ, ამ უჯრედში შემაჯავლი 50 ცდისპირიდან, განურჩევლად იმისა, ჰქონდათ თუ არა პერსევერაციები ლატენტურ პერიოდში,

განზრახვის გახსენება შეძლო 27 კაცმა; სწორედ ეს რიცხვი წარმოდგენილია სქელი ხაზებით შემოხაზულ კვადრატში.

მაგრამ სანამ შევუდგებოდეთ აქ წარმოდგენილი მიღებული შედეგების დაწვრილებით ანალიზს შევიჩრდეთ ჯერ მხოლოდ განზრახვის გახსენებათა რაოდენობაზე ორივე ფაქტორის ყოველი მნიშვნელობისათვის (დონისათვის); იხ. ცხრილი a, რომელიც შედგენილია A ცხრილში სქელი ხაზებით შემოხაზულ კვადრატებში მყოფ რიცხვებისაგან. როგორც ამ ცხრილიდან ვხედავთ, უმნიშვნელო განზრახვის პირობებში, განურჩევლად ლატენტური პერიოდის ხასიათისა, 150 ცდისპირიდან (რომლებიც შედიან „უმნიშვნელო განზრახვის“ გასწვრივ მოყვანილი ჰორიზონტალური სტრიქონის უჯრედებში) 60 ცდისპირმა გაიხ-

ც ხ რ ი ლ ა
 ლატენტური პერიოდი

	შეუვსებელი	შევსებული (უინტერესო)	შევსებული (საინტერესო)	ს უ ლ
განზრახვა	უმნიშვნელო	27	21	60
	მნიშვნელოვანი	48	39	130
	ს უ ლ	75	60	55

სენა განზრახვა, რაც შეადგენს ასეთ პირობებში მყოფი ცდისპირების 40%-ს, ხოლო მნიშვნელოვანი განზრახვის პირობებში კი 150 ცდისპირიდან („მნიშვნელოვანი განზრახვის“ გასწვრივ მოყვანილი ჰორიზონტალური სტრიქონის უჯრედებში შემავალ ცდისპირებიდან) განზრახვის გახსენება მოახერხა 130 ცდისპირმა, რაც ასეთ პირობებში მყოფი ცდისპირების თითქმის 87%-ს შეადგენს. ამ მაჩვენებლებს შორის განსხვავება სტატისტიკურად ძალზე მნიშვნელოვანია ($\chi^2 = 68,34$, რასაც შეესაბამება მნიშვნელობის დონე $P < 0,001$), რაც იმაზე მეტყველებს, რომ განზრახვის გახსენება (გახსენების და დავიწყების ალბათობათა განაწილება) საკმაოდ ძლიერად უნდა იყოს დამოკიდებული განზრახვის მნიშვნელობაზე. ამასთან ეს დამოკიდებულება აშკარად პირდაპირი ხასიათისაა: რაც უფრო მნიშვნელოვანია განზრახვა, მით უფრო მეტია მისი გახსენების ალბათობა.

რაც შეეხება მეორე ფაქტორს, ჩვენს მეორე დამოუკიდებელ ცვლადს — ლატენტური პერიოდის ხასიათს, როგორც ამავე a ცხრილიდან ვხედავთ, შეუვსებელი პერიოდისათვის, განურჩევლად განზრახვის მნიშვნელობისა, 100 ცდისპირიდან (იგულისხმება „შეუვსებელის“ გასწვრივ მოყვანილი ვერტიკალური სვეტის ორ უჯრედში შემავალი ცდისპირები) განზრახვა გაიხსენა 75 ცდისპირმა, ე. ი. ამ ცდისპირების 75%-მა, შეესებულ მაგრამ უინტერესო პერიოდის შემდეგ — 60 ცდისპირმა, ე. ი. 60%-მა და შეესებულ მაგრამ საინტერესო პერიოდის მერე კი 55 ცდისპირმა, ე. ი. 55%-მა. მიუხედავად ამ მაჩვენებლებს შორის არცთუ ისე დიდი განსხვავებისა, მათ შორის განსხვავებანი სტატისტიკურად მაინც მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა ($\chi^2 = 9,31$, რასაც შეესაბამება მნიშვნელობის დონე $p < 0,01$).

ამრიგად, ასეთი საერთო ანალიზის საფუძველზე შეგვიძლია დავუშვათ მთავარი ეფექტების არსებობა ჩვენი ორივე ფაქტორისათვის და დავასკვნათ, რომ განზრახვის გახსენების ალბათობათა განაწილება დამოკიდებული უნდა იყოს როგორც განზრახვის მნიშვნელობაზე ასევე ლატენტური პერიოდის ხასიათზედაც.

იმის გამოსარკვევად, თავისთავად ქმედით ფაქტორებს წარმოდგენენ განზრახვის მნიშვნელობა და ლატენტური პერიოდის ხასიათი, თუ მათი მოქმედება განზრახვის სათანადო მომენტში გახსენებაზე (შესრულებაზე) გაშუალებულია უნებლოე პერსევერაციით, საჭიროა ჩავატაროთ იგივე ანალიზი მხოლოდ ისეთი ცდისპირების მონაცემებისათვის, რომლებსაც ლატენტური პერიოდის განმავლობაში პერსევერაციები არ ჰქონიათ. ჩვენი სამასი ცდისპირიდან ასეთი აღმოჩნდა 230 კაცი. სწორედ მათი მონაცემები წარმოდგენილია ხ ცხრილში. როგორც ა ცხრილში, აქაც უჯრედებში ჩაწერილია იმ ცდისპირთა ოდენობანი, რომლებმაც გაიხსენეს განზრახვა სათანადო მომენტში. ფრჩხილებში წარმოდგენილი რიცხვები კი გამოხატავენ იმ ცდისპირების რაოდენობას, რომლებიც მოხდნენ აღებულ უჯრედში.

ც ხ რ ი ლ ი ბ
ლატენტური პერიოდი

	შეუვსებელი	შევსებული (უინტერესო)	შეესებული (საინტერესო)	ს უ ლ
უმნიშვნელო	12 (34)	14 (41)	11 (48)	37 (123)
მნიშვნელოვანი	22 (24)	28 (39)	37 (44)	87 (107)
ს უ ლ	34 (58)	42 (80)	48 (92)	

როგორც ამ ცხრილიდან ვხედავთ, განურჩევლად ლატენტური პერიოდის ხასიათისა, უმნიშვნელო განზრახვის პირობებში იმყოფებოდა 123 ცდისპირი და აქედან განზრახვა გაიხსენა 37 კაცმა, ე. ი. 30%-მა, ხოლო მნიშვნელოვანი განზრახვის პირობებში აღმოჩნდა 107 ცდისპირი, რომლებთაგანაც 87 კაცმა გაიხსენა განზრახვა, რაც ასეთი ცდისპირების 81, 3% შეადგენს. ამ მაჩვენებლებს შორის განსხვავება ამ შემთხვევაშიაც სტატისტიკურად მნიშვნელოვანი გამოდგა. ($\chi^2=58, 16$, რასაც შეესაბამება მნიშვნელობის დონე $p<0, 001$), რაც იმაზე მიუთითებს, რომ განზრახვის მნიშვნელობა თავისთავად ქმედით ფაქტორად შეიძლება ჩავთვალოთ.

რაც შეეხება მეორე ფაქტორს (ლატენტური პერიოდის ხასიათს), მისი პირველი დონის პირობებში აღმოჩნდა 58 ცდისპირი, რომლებთაგანაც განზრახვა გაიხსენა 34-მა, ე. ი. 58, 6%-მა, მეორე დონის პირობებში აღმოჩნდა 80 ცდისპირი, რომელთაგანაც განზრახვა გაიხსენა 42-მა, ე. ი. 52, 5%-მა, მესამე დონის პირობებში მოხვედრილი 92 ცდისპირიდან განზრახვის გახსენება შეძლო 48 კაცმა, ე. ი. 52, 1%-მა. ამ მაჩვენებლებს შორის განსხვავება სტატისტიკურად არ აღმოჩნდა მნიშვნელოვანი ($\chi^2=0,68$, რასაც შეესაბამება მნიშვნე-

ლობის დონე $p > 0,7$), რაც არ გვადლეგს იმის უფლებას, რომ ლატენტური პერიოდის ხასიათი ჩავთვალოთ თავისთავად ქმედით ფაქტორად.

გადვიდეთ ახლა ჩვენი მონაცემების უფრო დეტალურ ანალიზზე და ვნახოთ იგივე დასკვნების გაკეთება იქნება თუ არა შესაძლებელი, როდესაც განვიხილავთ განზრახვის გახსენების დამოკიდებულებას ზემოთ განხილულ თითოეულ ფაქტორზე მეორე ფაქტორის ყოველი ცალკეული დონისათვის.

გავარკვიოთ ჯერ განზრახვის გახსენების პირველ ცვლადზე (ფაქტორზე) დამოკიდებულების საკითხი. კერძოდ, დავადგინოთ არის თუ არა განზრახვის გახსენების ალბათობათა განაწილება დამოკიდებული განზრახვის მნიშვნელობაზე მეორე ფაქტორის (ლატენტური პერიოდის) ყოველი ცალკეული მნიშვნელობისათვის. ამისათვის საერთო A ცხრილის მონაცემებიდან ვადგენთ ორგანზომილებიან სიხშირეთა განაწილების სამ ცხრილს (იხ. ცხრილი № 1, № 2 და № 3). ამ ცხრილებში წარმოდგენილია განზრახვის გახსენების სიხშირეები მნიშვნელოვანი და უმნიშვნელო განზრახვებისათვის; ამასთან, პირველი ცხრილი გამოხატავს შეუვსებელ პერიოდს, მეორე — შევსებულს უინტერესო საქმიანობით, ხოლო მესამე კი — შევსებულს საინტერესო საქმიანობით.

ცხრილი № 1
განზრახვის გახსენება

		გახსენება		დავიწყება
		გახსენება	დავიწყება	
განზრახვის მნიშვნელობა	მნიშვ.	48	2	50
	უმნიშვ.	27	23	50
		75	25	100

ცხრილი № 2
განზრახვის გახსენება

		გახსენება		დავიწყება
		გახსენება	დავიწყება	
განზრახვის მნიშვნელობა	მნიშვ.	39	11	50
	უმნიშვ.	21	29	50
		60	40	100

ცხრილი № 3
განზრახვის გახსენება

		გახსენება		დავიწყება
		გახსენება	დავიწყება	
განზრახვის მნიშვნელობა	მნიშვ.	43	7	50
	უმნიშვ.	12	38	50
		55	45	100

როგორც აღმოჩნდა, ლატენტური პერიოდის სამივე მნიშვნელობისათვის განზრახვის გახსენების ალბათობათა განაწილება მნიშვნელოვნად არის დამოკიდებული განზრახვის მნიშვნელობაზე (№1 ცხრილის მონაცემებისათვის $\chi^2 = 21, 33$, $p < 0,001$; χ^2 2 ცხრილის მონაცემებისათვის $\chi^2 = 12,04$, $p < 0,001$; №3 ცხრილისათვის $\chi^2 = 36, 36$, $p < 0,001$). მაშასადამე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ განზრახვის მნიშვნელობა გავლენას ახდენს განზრახვის გახსენებაზე. კერძოდ, რაც უფრო მნიშვნელოვანია განზრახვა პაროზებისათვის, მით უფრო მეტი უნდა იყოს მისი გახსენების ალბათობა სათანადო მომენტში. მაგრამ ამ შემთხვევაშიაც ისმის იგივე საკითხი: ხომ არ არის ეს გავლენა გაშუალებული პერსექვრაციებით? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად საჭიროა შევამოწმოთ

დამოკიდებულია თუ არა განზრახვის გახსენების ალბათობათა განაწილება განზრახვის მნიშვნელობაზე იმ შემთხვევებშიც, როდესაც ადგილი არ ჰქონდა პერსევერაციებს. №4, №5 და №6 ცხრილები გამოხატავენ სწორედ ასეთ შემთხვევებს ლატენტური პერიოდის მნიშვნელობებისათვის.

ცხრილი № 4
განზრახვის გახსენება

განზრახვის მნიშვნელობა	გახსენება		
	გახსენება	დავიწყება	
მნიშვ.	22	2	24
უმნიშვ.	12	22	34
	34	24	58

ცხრილი № 5
განზრახვის გახსენება

განზრახვის მნიშვნელობა	გახსენება		
	გახსენება	დავიწყება	
მნიშვ.	28	11	39
უმნიშვ.	14	27	41
	42	38	80

ცხრილი № 6
განზრახვის გახსენება

განზრახვის მნიშვნელობა	გახსენება		
	გახსენება	დავიწყება	
მნიშვ.	37	7	44
უმნიშვ.	11	37	48
	48	44	92

როგორც ამ ცხრილების მონაცემებიდან ირკვევა, ამ შემთხვევაშიც (ე. ი. პერსევერაციების გარეშე) განზრახვის გახსენების ალბათობათა განაწილება მნიშვნელოვნადაა დამოკიდებული განზრახვის მნიშვნელობაზე ლატენტური პერიოდის ნებისმიერი ხასიათის დროს. (№4 ცხრილის მონაცემების მიხედვით $\chi^2 = 16, 18, p < 0,001$; № 5 ცხრილის მონაცემების მიხედვით $\chi^2 = 9, 9, p < 0, 01$; №6 ცხრილის მონაცემების თანახმად $\chi^2 = 32, 02 p < 0, 001$).

ყოველივე ეს იმაზე მეტყველებს, რომ განზრახვის მნიშვნელობა შეიძლება განხილული იქნეს როგორც თავისთავად ქმედითი ფაქტორი, რომელსაც ძალა შესწევს უშუალოდ, ე. ი. პერსევერაციების გარეშეც გავლენა მოახდინოს განზრახვის გახსენებაზე.

იმის გამოსარკვევად, დამოკიდებულია თუ არა განზრახვის გახსენების ან დავიწყების ალბათობათა განაწილება ლატენტური პერიოდის ხასიათზე, საერთო A ცხრილის მონაცემებიდან, ვადგენთ ორგანზომილებიან სიხშირეთა განაწილების გამოხატველ ორ ცხრილს (იხ. ცხრ. № 7 და № 8).

ცხრილი № 7
განზრახვის გახსენება

ლატენტური პერიოდის ხასიათი	გახსენ.		
	გახსენ.	დავიწყ.	
შეუვს.	27	23	50
უინტერ.	21	29	50
საინტერ.	12	38	50
	60	90	150

ცხრილი № 8
განზრახვის გახსენება

ლატენტური პერიოდის ხასიათი	გახსენ.		
	გახსენ.	დავიწყ.	
შეუვს.	48	2	50
უინტერ.	39	11	50
საინტერ.	43	7	50
	130	20	150

№ 7 ცხრილში წარმოდგენილია განზრახვის გახსენების სიხშირეები ლატენტური პერიოდის სამივე მნიშვნელობისათვის, როცა განზრახვა იყო უმნიშვნელო, ხოლო № 8 ცხრილში კი წარმოდგენილია განზრახვის გახსენების სიხშირეები ლატენტური პერიოდის იმავე სამი მნიშვნელობისათვის, როცა განზრახვა იყო მნიშვნელოვანი. როგორც ირკვევა, ორივე შემთხვევაში (როგორც უმნიშვნელო, ასევე მნიშვნელოვანი განზრახვის დროს) განზრახვის გახსენების ან დაეწყების ალბათობათა განაწილება დამოკიდებულია ლატენტური პერიოდის ხასიათზე (№ 7 ცხრილის მონაცემების საფუძველზე გამოთვლილი $\chi^2 = 9, 49$, რასაც შეესაბამება მნიშვნელობის დონე $p < 0,01$; № 8 ცხრილის მონაცემების მიხედვით კი $\chi^2 = 7, 04$, რასაც შეესაბამება მნიშვნელობის დონე $p < 0, 05$).

მაშასადამე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ლატენტური პერიოდის ხასიათი გავლენას უნდა ახდენდეს განზრახვის გახსენების ალბათობაზე. რაც შეეხება ზემოთ წამოჭრილ საკითხს იმის შესახებ, რომ ხომ არ არის ეს გავლენა გაშუალებული პერსევერაციებით, მასზე პასუხის გაცემისათვის საერთო A ცხრილიდან ჩვენ ამოვკრიფეთ ისეთი ცდისპირების მონაცემები, რომლებსაც პერსევერაციები არ ჰქონიათ. (იხ. № 9 და № 10 ცხრილი). ამ ცხრილებში შესაბამისად წარმოდგენილია განზრახვის გახსენების სიხშირეები ლატენტური პერიოდის სამივე მნიშვნელობისათვის. ამასთან, № 9 ცხრილი გამოხატავს უმნიშვნელო განზრახვის პირობებში მიღებულ მონაცემებს, ხოლო № 10 ცხრილი კი — მნიშვნელოვანი განზრახვის პირობებში მიღებულ შედეგებს.

ცხრილი № 9
განზრახვის გახსენება

ლატენტური პერიოდის ხასიათი	გახსენ.		დაეწყ.
	შეუვს.	უინტერ.	
შეუვს.	12	22	34
უინტერ.	14	27	41
საინტერ.	11	37	48
	37	86	123

ცხრილი № 10
განზრახვის გახსენება

ლატენტური პერიოდის ხასიათი	გახსენ.		დაეწყ.
	შეუვს.	უინტერ.	
შეუვს.	22	2	24
უინტერ.	28	11	39
საინტერ.	37	7	44
	85	20	105

№ 9 ცხრილის მონაცემები გვაძლევს $\chi^2 = 1, 93$, რასაც შეესაბამება მნიშვნელობის დონე $p > 0,3$; № 10 ცხრილის მონაცემებიდან კი ვღებულობთ $\chi^2 = 4, 18$, რასაც შეესაბამება $p > 0, 1$. ყოველგვარად ეს კი იმის მაჩვენებელია, რომ პერსევერაციების გარეშე ლატენტური პერიოდის ხასიათი გავლენას არ უნდა ახდენდეს განზრახვის გახსენებაზე (მის ალბათობაზე), რაც თავის მხრივ იმაზე მიუთითებს, რომ ჩვენი მეორე ფაქტორი — ლატენტური პერიოდის ხასიათი — განსხვავებით განზრახვის მნიშვნელობის ფაქტორისაგან, არ შეგვიძლია თავისთავად ქმედით ფაქტორად მივიჩნიოთ.

აქ წარმოდგენილი ანალიზი გვაფიქრებინებს, რომ შესაძლებელია არსებობდეს ჩვენ ორ დამოუკიდებელ ცვლადს (ფაქტორს) შორის გარკვეული სახის ურთიერთმოქმედება, რასაც ესოდენ ხშირად ვხვდებით დისპერსიული ანალიზის დროს. მაგრამ რადგანაც ჩვენი სამივე ცვლადი თვისობრივ კატეგორიებს მიეკუთვნება, ამიტომაც, ცხადია, რომ მათთვის შეუძლებელია გამოვი-

ყენოთ დისპერსიული ანალიზის ცნობილი მეთოდები, რომლებიც გულისხმობენ ცდებში ცდისპირებისათვის გარკვეული რაოდენობრივი მაჩვენებლების მიწერას, ამ მაჩვენებლებიდან საშუალო არითმეტიკულების აღებას და სხვ.

საბედნიეროდ, მრავალგანზომილებიანი ინფორმაციული ანალიზი საშუალებას იძლევა თვისობრივი ხასიათის ცვლადებს შორისაც დავადგინოთ ურთიერთმოქმედების არსებობა. ეს უკანასკნელი იმაში გამოიხატება, რომ ინფორმაცია, რომელსაც შეიცავს ორი დამოუკიდებელი ცვლადის ერთობლივი მნიშვნელობა მესამე (დამოკიდებული) ცვლადის შესახებ, მეტი უნდა იყოს იმ ინფორმაციების ჯამზე, რომლებსაც ცალკე აღებული დამოუკიდებელი ცვლადები შეიცავენ მესამის შესახებ [4].

თუ ჩვენ პირველ დამოუკიდებელ ცვლადს (ფაქტორს), როგორცაა განზრახვის მნიშვნელობა, აღვნიშნავთ X -ით, მეორე დამოუკიდებელ ცვლადს (ფაქტორს) — ლატენტური პერიოდის ხასიათს — Y -ით, ხოლო დამოკიდებულ ცვლადს (განზრახვის გახსენებას) კი — Z -ით, მაშინ $\bar{T}(x, z)$. გამოხატავს ინფორმაციას, რომელსაც შეიცავს განზრახვის მნიშვნელობა განზრახვის გახსენების შესახებ, $\bar{T}(y, z)$ იქნება ინფორმაცია, რომელსაც შეიცავს ლატენტური პერიოდის ხასიათი განზრახვის გახსენების შესახებ, ხოლო $\bar{T}(xy; z)$ კი გამოხატავს იმ ინფორმაციას, რომელსაც შეიცავს ამ ჩვენი ორი დამოუკიდებელი ცვლადის ერთობლიობა განზრახვის გახსენების შესახებ. თუ ამ ორ უკანასკნელ ცვლადს შორის არსებობს ურთიერთმოქმედება, მაშინ ადგილი უნდა ჰქონდეს შემდეგ უტოლობას:

$$\bar{T}(xy; z) > \bar{T}(x, z) + \bar{T}(y, z)$$

როგორც სათანადო გამოთვლები გვიჩვენებენ ჩვენი 300 ცდისპირის მონაცემებიდან

$$\bar{T}(x, z) = 0, 180061 \text{ ბიტს,}$$

$$\bar{T}(y, z) = 0, 023340 \text{ ბიტს,}$$

$$\bar{T}(xy; z) = 0, 221913 \text{ ბიტს.}$$

როგორც ვხედავთ, ზემოთ მოყვანილი უტოლობა თითქოს მართლაც უნდა სრულდებოდეს, რაკი

$$0, 221913 > 0, 180061 + 0, 023340 = 0, 203401. \text{ მაგრამ რადგანაც სხვაობა}$$

$$\bar{T}(xy; z) - [\bar{T}(x, z) + \bar{T}(y, z)] = 0, 018512$$

სტატისტიკურად მნიშვნელოვნად არ აღმოჩნდა ნულისაგან განსხვავებული ($x^2=7, 7, p>0, 1$), ამიტომაც ჩვენ ვერ დავასკვნით, რომ ამ ორ დამოუკიდებელ ფაქტორს შორის ადგილი უნდა ჰქონდეს ურთიერთმოქმედებას. მაგრამ, როგორც აღმოჩნდა, განსხვავებულ შედეგს ვღებულობთ, როდესაც ზემოთ მოყვანილ ინფორმაციულ ანალიზს ჩავატარებთ იმ 230 ცდისპირის მონაცემებზე, რომლებსაც ლატენტური პერიოდის განმავლობაში პერსევერაციები არ ჰქონიათ. მართლაც, სათანადო გამოთვლები გვაძლევენ

$$\bar{T}(x, z) = 0, 200937 \text{ ბიტს, } \bar{T}(y, z) = 0, 002215 \text{ ბიტს,}$$

$$\bar{T}(xy; z) = 0, 257499 \text{ ბიტს.}$$

ავილოთ სხვაობა:

$$\widehat{T}(xy; z) - [\widehat{T}(x, z) + \widehat{T}(y, z)] = 0, 054347$$

თუ შევამოწმებთ მის ნულისაგან განსხვავებულობას, ვნახავთ, რომ $\chi^2 = 17,33$, რასაც შეესაბამება $p < 0, 01$.

დასკვნა

როგორც მიღებული შედეგების ყოველმხრივმა ანალიზმა გვიჩვენა, განზრახვის გახსენება (მისი ალბათობა) საჭირო მომენტში დამოკიდებულია როგორც განზრახვის მნიშვნელობაზე, ასევე ლატენტური პერიოდის ხასიათზეც.

ამასთან, როგორც ჩანს, განზრახვის მნიშვნელობა უშუალოდ უნდა ახდენდეს გავლენას განზრახვის გახსენების ალბათობაზე, ხოლო ლატენტური პერიოდი კი — უნებლიე პერსექვრაციების საშუალებით. ამიტომაც, პირველი ფაქტორი (განზრახვის მნიშვნელობა) ჩვენ შეგვიძლია განვიხილოთ როგორც თავისთავად ქმედითი ფაქტორი, მეორე (ლატენტური პერიოდის ხასიათი) კი არა.

რაც შეეხება ამ ორ ფაქტორს შორის ურთიერთმოქმედების არსებობას, იგი დასტურდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში როდესაც უნებლიე პერსექვრაციების წარმოქმნა გამორიცხებულია.

Л. Д. КВАВИЛАШВИЛИ

ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЕ ИЗУЧЕНИЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ФАКТОРОВ, ВЛИЯЮЩИХ НА ПРИПОМИНАНИЕ — ЗАБЫВАНИЕ НАМЕРЕНИЯ

Резюме

Данная работа посвящается изучению такой малоисследованной формы памяти, которая в отличие от ее обычной формы — воспроизведения определенных содержаний — состоит в припоминании намерения в нужный момент.

Было исследовано влияние двух факторов на припоминание — забывание намерения. Первый — это важность намерения для субъекта, второй — тот латентный период времени, который проходит от принятия решения до припоминания и выполнения намерения.

Статистический анализ данных нашего эксперимента показал, что вероятность припоминания намерения зависит от обоих факторов:

— чем важнее намерение, тем выше вероятность его припоминания в нужный момент;

— чем интереснее работа, выполняемая в латентный период, тем выше вероятность забывания намерения.

Вместе с тем оказалось, что важность намерения непосредственно влияет на его припоминание, тогда как действие латентного периода опосредовано той персеверацией (непроизвольным всплыванием намерения в сознании), которая возникает один или несколько раз во время латентного периода.

ლიტერატურა

1. ყვავილაშვილი ლ. დავიწყების ერთი განსაკუთრებული ფორმის შესახებ. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, № 3, 1983.
2. Найссер У. Познание и реальность. М., 1981.
3. Фрейд З. Психопатология обыденной жизни. М., 1924.
4. Attneave F. Application of Information Theory to Psychology. New York, 1959.
5. Flavell J. H. and Wellman H. M. Metamemory. წიგნში: R. V. Kail and J. W. Hagen (eds), Perspectives on the Development of Memory and Cognition. Hillsdale, New Jersey, 1977.
6. Gruneberg M. M. and Morris P. E. (eds). Applied Problems in Memory. New York: Academic Press, 1979.
7. Gruneberg M. M., Morris P. E. and Sykes R. N. (eds). Practical Aspects of Memory. New York: Academic Press, 1978.
8. Harris J. E. External memory aids. წიგნში: M. M. Gruneberg, P. E. Morris and R. N. Sykes (eds), Practical Aspects of Memory. N.-Y. Academic Press, 1978.
9. Herrman, D. J. Know thy memory: the use of questionnaires to assess and study memory. Psychological Bulletin, 92, 1982, 431—452. 10.
10. Herrman D. J. and Neisser U. An inventory of everyday memory experiences. წიგნში: M. M. Gruneberg, P. E. Morris and R. N. Sykes (eds), Practical Aspects of Memory. New York: Academic Press, 1978.
11. Lewin K. Intention, will and need. წიგნში: Rapaport, D. (ed). Organization and Pathology of Thought. Columbia University Press, New York, 1951.
12. Meacham J. A. and Leiman, B. Remembering to perform future actions. წიგნში H. Neisser (ed), Memory Observed. San Francisco: Freeman, 1982.
13. Morris P. E. Strategies for learning and recall. წიგნში: M. M. Gruneberg and P. E. Morris (eds), Applied Problems in Memory. New York: Academic Press, 1979.
14. Wilkins J. A. and Baddeley A. D. Remembering to recall in everyday life. წიგნში M. M. Gruneberg, P. E. Morris and R. N. Sykes (eds), Practical Aspects of Memory. New York: Academic Press, 1978.

წარმოდგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა
აკადემიის დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის
ინსტიტუტმა.

მარინე ჩიბაშვილი

სუბიექტის უმფასავითი დამოკიდებულებების ცვლილებები ინსტრუქციის განსხვავებულობის პირობებში

მიმოთვა:

ექსპერიმენტულ ფსიქოლოგიაში ექსპერიმენტის დაყენება კი არ ითვლება სიმბოლურად, არამედ მისი სიზუსტისა თუ სისუფთავის დაცვა. ათასნაირ შემოვლით გზებს მიმართავენ ხოლმე მკვლევარები ექსპერიმენტული კვლევის სისწორის დასაცავად, რომ ოპონენტებს ყოველგვარი კრიტიკის გზა მოუსპონ. მაგრამ, სამწუხაროდ, ექსპერიმენტული მონაცემების სიჭრელე ერთი და იგივე საკითხის კვლევისას ისეთივე მრავალფეროვანია დღესაც, როგორც გონება-ჭერეტიითი მეთოდით მიღებული დასკვნებისას იყო ხოლმე. ექსპერიმენტის ჩატარებისას კი კვლავ და კვლავ იჩენს თავს გორდას კვანძივით დახლართული უამრავი პრობლემისა თუ გასათვალისწინებელი შემთხვევების აბურდული გორგალი, რომლის ბოლომდე გახსნის პრეტენზიას ყოველი ექსპერიმენტის დაყენებისას ვხვდებით. მაგრამ განსხვავებული შედეგები იმის მანქანებელია, რომ სადაც მანც გავვებარა მნიშვნელოვანი და გაუხსნელი კვანძი და რომელიც სიტუაცია კვლავ გაუთვალისწინებელი დარჩა.

ყოველი ახალი ექსპერიმენტი აღჭურვილია კვლევის უფრო ზუსტი მეთოდით, ტექნიკური საშუალებებით და პრობლემის წდომისა თუ დანახვის სულ ახალ-ახალი გზებით, რომლებსაც უდავოა მნიშვნელოვანი წილი შეაქვთ იმ მოთხოვნების დასაზუსტებლად, რომლებიც ნებისმიერ ფსიქოლოგიის სახელმძღვანელოში წერია ექსპერიმენტული კვლევის სისწორისა და სიზუსტის დაცვის თაობაზე. მაგრამ, განა მხოლოდ ტექნიკური საშუალებების მაქსიმალური გაუმჯობესებით შეგვიძლია მივაღწიოთ ფსიქოლოგიაში, ექსპერიმენტულ ფსიქოლოგიაში, მომუშავე ყველა მკვლევარის ნანი-ნანატრ ოცნებას, ერთხელ და სამუდამოდ გაარკვიოს, თუნდაც სულ მცირე, ფსიქიკური მოვლენის კანონზომიერება? ალბათ, არა! და, აი, რატომ.

1966 წელს ფსიქოლოგთა მე-18 საერთაშორისო კონგრესზე ამერიკელმა მკვლევარმა მ. ორნიმ ფრიალ საინტერესო მოსაზრება წამოაყენა იმის თაობაზე, რომ ექსპერიმენტის დროს გარკვეული ტიპის თანამშრომლობითი განწყობა მონაწილეობს, რომელიც უშუალოდ აღმოცენდება ცდის ხელმძღვანელისა და ცდისპირის ურთიერთქმედებისას. „ჩვენ მიეჩვიეთ იმ აზრს, რომ — წერს მ. ორნი — თითქმის სუბიექტი ცდაზე ყოველგვარი მოტივებისა და ცხოვრებისეული გამოცდილების გარეშე მოდის და გვაიწყობდა ის, რომ თუ მას არ ექნება რაიმე განსაზღვრული მოტივი, იგი არაფრით დაგეთანხმდება თუნდაც სულ მცირე დისკომფორტი შევიტანოთ მის სულიერ ცხოვრებაში“ [6, გვ. 154].

მ. ორნი ხაზგასმით მიუთითებს იმის შესახებ, რომ ცდაზე მოსულ კაცს ერთგვარი თანამშრომლობითი განწყობა აქვს ცდის ხელმძღვანელის მიმართ, თუმცა არც სულ მთლად უანგარო ხასიათს ატარებს მისი ქცევა. მართალია,

იგი ცდაზე მოდის იმ მოტივით, რომ დაეხმაროს ექსპერიმენტატორს გარკვეული ჰიპოთეზის შემოწმებაში და საკუთარ თავს ცოცხალ სამიზნედ აქცევს, მაგრამ მას თან მოჰყვება მეორე სურვილიც, განიმტკიცოს ზოგიერთი მოსაზრება საკუთარი თავის შესახებ, დაიკმაყოფილოს შემეცნების მოთხოვნილება — „როგორი ვარ მე“ და, რა თქმა უნდა, მიიღოს დადებითი განმტკიცება. მ. ორნის მიერ წამოყენებულმა საკითხის ამგვარმა გააზრებამ, ფარდა ახდა ექსპერიმენტში დამოუკიდებელი ცვლადების სახით მონაწილე კიდევ ზოგიერთ პარამეტრს.

თუ შორიდან შევხედავთ ექსპერიმენტს, არა ფსიქოლოგის, არამედ საქმეში ჩაუხედავი კაცის თვლით, პირველი პასუხი კითხვაზე: „თქვენი აზრით, რა სურათს ვუყურებთ ახლა?“, პასუხი იქნება: „ორი ადამიანის ურთიერთქმედების რაღაც მომენტს“. სოციალური ფსიქოლოგია კი, სწორედ, ორი ან მეტი ადამიანის ურთიერთქმედების დროს გამოვლენილ კანონზომიერებათა შესწავლაში ხედავს თავის საფუძველს. ექსპერიმენტული სიტუაცია სოციალური ფსიქოლოგიისათვის დიდადს წარმოადგენს, სადაც ვასარკვევია ისეთი ტიპის საკითხები როგორებიცაა: როგორია კომუნიკაციური სისტემა? ვინ არის ლიდერი და ვინ დაქვემდებარებული? რა არის ურთიერთქმედების მიზანი? რა ტიპისაა ურთიერთქმედება და ა. შ. და ა. შ. ექსპერიმენტულ სიტუაციაში იმთავითვე განსაზღვრულია როლური სისტემა. ექსპერიმენტატორი სუბიექტს აძლევს დავალებას, ხოლო ეს უკანასკნელი კი მორჩილად ასრულებს დაკისრებულ საქმეს. კონტაქტი ცდის ხელმძღვანელსა და ცდისპირს შორის წინაწარ შემუშავებული ინსტრუქციის საფუძველზე სწარმოებს. ინსტრუქცია ექსპერიმენტატორის მიერ ისე არის მომზადებული და განსაზღვრული, რომ იგი საკვლევი ფენომენის მაქსიმალური ჩართულობისა და გამოვლენის საშუალებას იძლეოდეს. ინსტრუქციის როლის და მის საფუძველზე შექმნილი განწყობით მოქმედების დეტერმინირებული ხასიათის შესახებ ჯერ კიდევ ო. კიულპე მიუთითებდა [3, გვ. 43—83]. მართლაც, მისი მოსაზრება ინსტრუქციის გარეშე დარჩენილი ვამპლიზიანების პარამეტრების შეუმჩნეველობის შესახებ არ გამართლდა [4,5], მაგრამ აზრი, სუბიექტის ცდაში ინსტრუქციის შექმნილი განწყობით მოქმედების, აქტივობის საფუძველზე ძალაში დარჩა. მაშასადამე, ექსპერიმენტი ორი ადამიანის ურთიერთქმედების გარკვეულ სისტემას წარმოადგენს, სადაც ერთი (ცდისპირი) მოქმედებს მეორის (ცდის ხელმძღვანელი) დავალებით (ინსტრუქცია); ხოლო თუ როგორი ტიპის იქნება ინსტრუქცია, სუბიექტის ქცევაც შესაბამისად იცვლება; მაშინ ბუნებრივია დაისვას ასეთი კითხვა: შინაარსობრივად ერთი და იგივე დავალების შესრულება, რომელიც ფორმალურად სხვადასხვანაირი ტიპის ინსტრუქციით ევალება ცდისპირს, იწვევს თუ არა მისი ქცევითი პარამეტრების შეცვლას? სხვა სიტყვებით, განსხვავებული ინსტრუქციები ერთი და იგივე მოვლენის კვლევისას გვაძლევენ თუ არა ასევე განსხვავებულ შედეგებს. მ. ორნის გამოკვლევებიდან ე. წ. „მნიშვნელობის დეპრივაციის“ ცდებში, ირკვევა, რომ ინსტრუქტაჟის სხვადასხვაობა მნიშვნელოვნად ცვლის სუბიექტთა პასუხებს. ასევე მნიშვნელოვანი ცვლილებები წარმოიშობა დადებით-უარყოფითობის პრინციპით განმტკიცებისას სუბიექტთა საპასუხო რეაქციებში. ჩვენ მიზნად დავისახეთ გვეკვლია, თუ როგორ იქნებოდა სუბიექტის შეფასებითი დამოკიდებულება გარკვეულთობიერების მიმართ განსხვავებული ინსტრუქტაჟის პირობებში და როგორ



შეიცვლებოდა ეს დამოკიდებულება მათი შემდგომი დადებით-უარყოფითი განმტკიცებისას. ჩვენ შევეცადეთ გაგვერკვია ზოგიერთი საკითხი. კერძოდ:

1. როგორ იცვლება საკვლევი ფენომენის გამოვლენის კანონზომიერებანი ცდის დინამიკის (მიმდინარეობის) ერთგვარობისა და განსხვავებული ინსტრუქტაჟის პირობებში?

2. როგორ მოქმედებს განმტკიცების ტიპი სუბიექტის აქტივობაზე სხვადასხვა ინსტრუქციების დროს?

3. როგორ იცვლება ობიექტისადმი დამოკიდებულება დადებითი და უარყოფითი განმტკიცებების შემთხვევაში სხვადასხვანაირი ინსტრუქციების დროს?

4. რომელი პოზიციები განიცდიან ცვლილებას და რომელი ობიექტების მიმართ?

5. ატარებს თუ არა პოზიციის ცვლილება გადასტრუქტურების ხასიათს კონკრეტულ შემთხვევასთან მიმართებაში და რამდენად ცნობიერდება იგი სუბიექტის მიერ?

ყოველივე ამის გასარკვევად ჩავატარეთ ექსპერიმენტი, რომელშიც მონაწილეობდნენ საქართველოს სახელმწიფო ფიზიკური კულტურის ინსტიტუტის სტუდენტები. სულ 160 კაცი.

კვლევის მეთოდოღია:

ცდის მასალად გამოყენებული იყო პიროვნული თვისებები. სულ 30 ნიშანი, რომელიც შეიცავდა, როგორც დადებით, ასევე უარყოფით თვისებებს მათი შინაარსის მიხედვით (მორალურობის ასპექტით). აგრეთვე იყო უნარების აღმნიშვნელი სიტყვები. ეს პიროვნული ნიშნები პირობითად ერთიანდებოდა 5 ქვეჯგუფში. ესენი იყვნენ: ა) ნიშნები, რომლებიც განიცდება უარყოფითად, როგორც ამორალური თვისებები; ბ) უარყოფითი ელფერის მატარებელი ნიშნები; გ) ნიშნები, რომლებიც ატარებენ დადებით ხასიათს მათი მორალურობის ასპექტით; დ) დადებითი ელფერის მქონე ნიშნები; ე) ეგრეთ წოდებული ნეიტრალური თვისებები, რომლებიც არ მიეკუთვნებიან არც ერთ ზემოთ ჩამოთვლილ ჯგუფს.

ცდა ტარდებოდა ოთხ ვარიანტად. პირველი ორი ვარიანტი შედგებოდა ძირითადი ცდისა და ორი საკონტროლო ჯგუფისაგან. მესამე და მეოთხე ვარიანტი შედგებოდა ძირითადი და საკონტროლო ცდებისაგან. ცდის პროცედურა ყველგან ერთნაირი იყო. ძირითადი ჯგუფის ცდისპირებს ვთხოვდით შეეფასებინათ ეს პიროვნული ნიშნები მათი დადებით-უარყოფითობის მიხედვით 21 ბალიან სკალაზე, სადაც მინუს ათი ყველაზე დაბალი შეფასება იყო, ხოლო პლუს ათი კი — ყველაზე მაღალი. აგრეთვე იყო შეფასება 0, რომელიც მიუთითებდა იმის შესახებ, რომ ესა თუ ის თვისება განიცდებოდა ინდიფერენტულად მისი დადებითობა-უარყოფითობის მიხედვით. როდესაც ცდისპირი ამთავრებდა შეფასებას, მის თვალწინ ვუდარებდით მის შეფასებას ჩვენს მიერ შედგენილ აბსტრაქტულ სქემას და ვუწერდით პლუს ან მინუს ნიშანს იმის მიხედვით თუ შემდგომ რა ტიპის განმტკიცებასთან გვექნებოდა საქმე. იმის შემდეგ, როდესაც ყველა მიიღებდა გარკვეულ შეფასებას, ჩვენ ვუცხადებდით მათ, რომ იმის მიხედვით თუ როგორ შეაფასეს ეს ნიშნები, ჩვენ შეგვეძლო

გვეთქვა, თუ რომელ მათგანს აქვს მაღალი მაჩვენებელი დანაშაულის სკალაზე და ფაქტიურად პოტენციურ დამნაშავეს წარმოადგენს. ამის შემდეგ ჯგუფის ერთ ნაწილს ვუუბნებოდით, რომ ისინი გამოირჩევიან დაბალი მაჩვენებლით და არ არიან მომავალი დამნაშავეები (საკონტროლო ჯგუფი, დადებითი განმტკიცება), ხოლო მეორე ნაწილს კი ვუუბნებოდით, რომ მათ სკალაზე მიიღეს მაღალი შეფასება და მომავალი დამნაშავეები არიან (საკონტროლო ჯგუფი, უარყოფითი განმტკიცება). ამის შემდეგ ეთხოვდით ახლიდან შეეფასებინათ ეს თვისებები, რადგან ჩვენ ვიკვლევდით კიდევ ერთ თვისებას, რომლის შესამოწმებლადაც საჭირო იყო ხელმეორედ შეფასება. პირველ და მეორე ვარიანტში ძირითად და საკონტროლო ცდებს შორის შუალელი საშუალოდ უდრიდა 30 წთ. ცდის დამთავრების შემდეგ მასში მონაწილე სუბიექტებს განუვმარტავდით ცდის შინაარს და ბოდიშს ვუხდიდით მოტყუებისა და ცოტათუნეი შეშფოთებისათვის.

ცდის პირველ და მეორე ვარიანტს შორის განსხვავება იყო სხვადასხვა ინსტრუქციებით ცდის მიმდინარეობაში. პირველ ვარიანტში ცდისპირებს ეძლეოდათ შემდეგი ტიპის ინსტრუქცია: „თქვენ მონაწილეობას ღებულობთ ცდაში, რომლის მიზანია გაარკვიოს თუ რამდენად დიფერენცირებულად შეუძლიათ ადამიანებს შეაფასონ ესა თუ ის პიროვნული ნიშნები. თქვენ დაჯიშობათ კონვერტები, რომლებშიც არის მოთავსებული ცალ-ცალკე ფურცელზე დაწერილი ის თვისებები, რომლებიც უნდა შეაფასოთ დადებით-უარყოფითობის მიხედვით. აგრეთვე ორი ფურცელი დახაზული სკალით. სკალა 21 ბალიანია. მიწუს 10 ნიშნავს ყველაზე უარყოფით თვისებას, პლუს 10 ყველაზე დადებით თვისებას, ხოლო შეფასება 0 ნიშნავს, რომ თქვენ რომელიმე ნიშანს ვერ მიაკუთვნებთ ვერც ერთ სკალას. თქვენ გვევალდებით ყურადღებით წაიკითხოთ ეს ნიშნები და შეაფასოთ ისინი დადებით-უარყოფითობის მიხედვით მაქსიმალურად განსხვავებულად. წინასწარ შეგვიძლია ვაგაფრთხილოთ, რომ რადგან ნიშანი 30, ხოლო შეფასების სკალა 21 საფეხურიანი, თქვენ მოგიწევთ რამოდენიმე ნიშანს ერთი და იგივე შეფასება მისცეთ. იმისათვის რომ დაცული იყოს განსხვავებულობა შეფასებებს შორის, გთხოვთ, რომ თითოეული შეფასების ქვეშ ნუ იქნება სამ პიროვნულ ნიშანზე მეტი. მის შემდეგ, რაც შეაფასებთ ამ ნიშნებს, გთხოვთ, ფურცლის მეორე მხარეს დაწეროთ თქვენი გვარი და ასაკი. დროში შეზღუდული არა ხართ, თუმცა სასურველია, რომ შეფასებები მოამთავროთ 30 წუთის განმავლობაში“. ჩვეულებრივი კითხვის, ყველაფერი გასაგებია თუ არა, შემდეგ, იწყებოდა ცდა.

მეორე ვარიანტში ინსტრუქცია ძლიერ გამარტივებული იყო. ცდისპირებს ევალდებოდათ, რომ მოცემული პიროვნული ნიშნები შეეფასებინათ მათი დადებით-უარყოფითობის მიხედვით არსებულ სკალაზე მაქსიმალურად დიფერენცირებულად. მიწუს 10 იყო ყველაზე დაბალი შეფასება, პლუს 10 კი ყველაზე მაღალი. თუ რაიმე არ იყო გაუგებარი, ვთხოვდით დაეწყით შეფასებები და დამთავრების შემდეგ ჩაებარებინათ ფურცლები მეორე მხარეს ვვარისა და ასაკის აღნიშვნით. ძირითადი სხვაობა ამ ორ ინსტრუქციას შორის იყო ის, რომ მეორე ვარიანტის ინსტრუქცია არ ატარებდა ისე მკაცრად განსაზღვრულ ხასიათს, როგორც პირველი ვარიანტის შემთხვევაში.

მესამე და მეოთხე ვარიანტის ცდები წარმოადგენდნენ ფაქტიურად იმის შემოწმებას, თუ განსხვავებული ინსტრუქციების პირობებში, უარყოფითი განმტკიცების შემდეგ შენიშნული ცვლილებები შეფასებით დამოკიდებულებებ-

ში, რამდენად ცნობიერ ხასიათს ატარებდნენ. ამისათვის მესამე ვარიანტში გამოყენებული იქნა პირველი ვარიანტის ინსტრუქცია და უარყოფითი განმტკიცება, ხოლო მეოთხე ვარიანტში კი მეორე ვარიანტის ინსტრუქცია უარყოფითი განმტკიცებით. მესამე და მეოთხე ვარიანტში დროის შუალედი ძირითად და საკონტროლო ცდებს შორის 30 წუთის ნაცვლად უდრიდა 7 დღეს და ხელმეორედ შეფასების შემდგომ ცდისპირებს ვიზუალური ეპასუხათ რიგ კითხვებზე. ასეთი იყო სულ ოთხი კითხვა, რომელთა მიხედვითაც ჩვენ შეგვეძლო გაგვეჩვენებინათ, თუ როგორ შეცვალეს თავიანთი შეფასებები სუბიექტებმა — ცნობიერ დონეზე თუ თავისთავად. ეს კითხვები იყო:

1. როდესაც გითხარით, რომ თქვენ მალაღ შეფასებას იმსახურებთ დანაშაულის სკალაზე, მიხვდით თუ არა რომელი ნიშნების როგორი შეფასებების საფუძველზე გამოძღვანდა თქვენი ეს თვისება? პასუხი: „დიახ“, „არა“.

2. ახლა როგორ ფიქრობთ, თქვენი აზრით, რომელი ნიშნების როგორი შეფასებების საფუძველზე შეიძლება იმის გამოცნობა, რომ ეს კაცი დანაშაულისადმი არის მიდრეკილი? პასუხი: ა) ჩამოთვლით თვისებებს და მიაწერთ იმ შეფასებებს, რომლებსაც, თქვენი აზრით, მნიშვნელობა აქვს; ბ) თუ არ იცით, მიაწერეთ „არ ვიცი“ ან „დანამდვილებით ვერაფერს ვიტყვი“.

3. თქვენი აზრით, როგორი შეფასება არის მაჩვენებელი დანაშაულისადმი მიდრეკილებისა? პასუხი: ა) თვისებები და მათი შეფასებები; ბ) თუ არ იცით, დაწერეთ „არ ვიცი“; გ) თუ ფიქრობთ, რომ ასეთი შეფასება გამოითვლება შესაბამისი ფორმულით, მიუთითეთ. ცხადია, ფორმულის მათემატიკური ჩვენება არ არის საჭირო.

4. თქვენი აზრით, შეიცვალა თუ არა ახლანდელი თქვენი შეფასებები ზოგიერთი ნიშნების მიმართ პირველ შეფასებებთან შედარებით. პასუხი: ა) „დიახ“; ჩამოთვალეთ ის ნიშნები, რომელთა შეფასებებიც, თქვენი აზრით, შეცვალეთ. ბ) „არა“.

ამ კითხვების საფუძველზე ჩვენ საშუალება გვეძლეოდა გაგვეჩვენებინათ ცნობიერებდა თუ არა სუბიექტი თავისი შეფასებითი სისტემის ცვლილებას უარყოფითი განმტკიცების შემთხვევაში; თუ აღნიშნული ცვლილებები სპონტანურ ხასიათს ატარებდნენ.

მიღებული შედეგების მიმოხილვა:

ექსპერიმენტული კვლევის შედეგები აღირიცხებოდა სპეციალურ ცხრილებში. მონაცემები დამუშავდა პირსონის X^2 და ძირითადად სტიუდენტის t კრიტერიუმით; მონაცემების ანალიზმა შემდეგი სურათი გვაჩვენა:

უპირველეს ყოვლისა უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ პირველი და მეორე ვარიანტის ძირითადი ცდების შედარებამ პასუხების სიზშირეთა განაწილების მიხედვით შეფასებათა სკალაზე სხვადასხვა სურათი გვიჩვენა. პირველ ვარიანტში, სადაც ცდისპირები პიროვნულ ნიშნებს აფასებდნენ მკაცრად განსაზღვრული ინსტრუქციის ფონზე, ისინი ამტკიცებდნენ მკვეთრად გამოხატულ მაქსიმალისტურ ტენდენციას. მათი შეფასებები სკალაზე განლაგებული იყო მინუს სამი ბალის ქვევით და პლუს ოთხი ბალის ზევით. შუალედი მინუს სამს და პლუს ოთხს შორის ფაქტურად ცარიელი იყო. (სულ სამი პიროვნული ნიშანი შეფასდა ამ შუალედში). მეორე ვარიანტის შემთხვევაში კი ცდისპირები დაახლოებით

თანაბარი სიხშირით აფასებდნენ ნიშნებს მთელ სკალაზე და ასეთი „ცარიელი ადგილები“ არ რჩებოდათ. ისინი ბევრად უფრო დიფერენცირებული შეფასებებით გამოირჩეოდნენ. პირველი და მეორე ვარიანტის პასუხების სიხშირეთა განაწილების შედარებისას $X^2 = 7, 215$ თ. ხ. $= 2p < 0, 05$. რაც შეეხება თითოეული პიროვნული ნიშნის შეფასებათა შორის არსებულ სხვაობას პირველ და მეორე ვარიანტს შორის t მნიშვნელობები სანდო ხასიათს ატარებენ და ყველგან $p < 0, 05$. თვისებები, რომელთა შეფასებებიც განსხვავდება ძირითად ჯგუფში პირველი და მეორე ვარიანტისათვის არიან: კარჩაკეტილი, ეჭვიანი, პატივმოყვარე, წამხედური, ამაყი, ჯიუტი, ხელგაშლილი, სტუმართმოყვარე, მუყაითი, თავმოყვარე. თუ პირველ ვარიანტში მონაწილე ცდისპირები ამ თვისებებისათვის არ იშურებენ მაღალი რანგის შეფასებებს, მეორე ვარიანტის ცდისპირები აღნიშნულ თვისებებს ათავსებენ შეფასებათა არეალში მინუს სამიდან პლუს ოთხამდე. ყოველივე ეს კი მიუთითებს იმის შესახებ, რომ განსხვავებული ინსტრუქციები არა მარტო იწვევენ განსხვავებულ სიხშირეთა განაწილებას შეფასებათა სკალაზე. არამედ ზოგიერთი ნიშნების შეფასებებიც განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან იმის მიხედვით, თუ როგორი ინსტრუქციის საფუძველზე მოქმედებდა სუბიექტი კონკრეტულ შემთხვევაში.

რაც შეეხება ორივე ვარიანტში დადებითი განმტკიცების მიცემის შემდეგ შეფასებათა ცვლილება-უცვლელობას ინსტრუქტაჟის განსხვავებულობის პირობებში, ერთნაირი სურათი გვიჩვენა. არც პირველ და არც მეორე ვარიანტში დადებითი განმტკიცების მქონე საკონტროლო ჯგუფებში შეფასებათა ცვლილებებს, ფაქტიურად, ადგილი არ ჰქონია (გამონაკლისს წარმოადგენდა პირველი ვარიანტისათვის ნიშანი „საიმედო“, რომლის შეფასებამაც აიწია დადებითობის თვალსაზრისით, ხოლო მეორე ვარიანტში ნიშნები — „უანგარო“ და „მეგობრული“, ასევე უფრო დადებითად შეფასდნენ საკონტროლო ცდებში. სხვა არც ერთი ნიშნის შეფასებას ცვლილება არ განუცდია). ყოველივე ეს კი მიუთითებს იმის შესახებ, რომ დადებითი შეფასებისას დამოკიდებულებით სისტემა სუბიექტის მხრიდან ცვლილებებს არ განიცდის.

სრულიად საპირისპირო შედეგი აჩვენა უარყოფითი განმტკიცების მქონე საკონტროლო ჯგუფებში შეფასებათა ცვლილებებმა, ვიდრე ეს გვექონდა დადებითი განმტკიცების შემთხვევაში. ორივე ვარიანტში შეფასებები შეიცვალა, როგორც დადებით, ასევე უარყოფითად მონათლული პიროვნული ნიშნების მიმართ. პირველ ვარიანტში შეფასება შეეცვალა 30 ნიშნიდან 23 თვისებას, ხოლო მეორე ვარიანტში კი შეიცვალა პოზიცია 22 ნიშნის მიმართ. ყველა ამ შემხვევაში t მნიშვნელობები სანდო ხასიათს ატარებენ და $p < 0, 05$. უარყოფითი განმტკიცების შემთხვევაში საკონტროლო ჯგუფებში შენიშნული ცვლილებები ერთგვაროვანი იყო. ე. წ. უარყოფითი ნიშნები ფასდებოდა უფრო უარყოფითად, ხოლო დადებითები კი უფრო დადებითად. ორივე ვარიანტში უარყოფითი განმტკიცებებისას, შეფასებები, თითქოს უხილავმა მაგისტრმა ჯდოსნური ჯოხი დაიჭნიაო, ისე მიიწვედნენ ზევით, თითოეული ნიშნის მიმართ მაქსიმალური შეფასების გამოსამქვანებლად. ყოველივე ეს კი გვაფიქრებინებს, რომ უარყოფითი განმტკიცებისას შეფასებითი სისტემა ობიექტების მიმართ იცვლება და უფრო მაქსიმალისტური ხდება. მაგრამ რაში გამოიხატება ასეთ დროს ინსტრუქციის სხვადასხვაობის ფუნქცია?

ამ საკითხის გასარკვევად ჩვენ ერთმანეთს შევედარეთ პირველი და მეორე ვარიანტის ძირითადი და უარყოფითი საკონტროლო ჯგუფების შეფასებათა სხვა-

ობების საშუალოები და ვნახეთ, რომ ამ შემთხვევაში მნიშვნელობის სანდოობა $p=0,05$. რის გამოც, ჩვენ, სრული უფლებით ვერ ვიტყვით, თუ როდის უფრო იცვლება შეფასებები, როგორი ინსტრუქციის პირობებში. მაგრამ, რადგან პოზიციის ცვლილების ფაქტი ფაქტად რჩება; საინტერესო იყო გაგვეჩვენა, თუ რამდენად ცნობიერად ცვლის თავის შეფასებებს სუბიექტი. აქვს თუ არა მას რაიმე რეალური საფუძველი გარკვეული მიზეზის სახით, რომ შეცვალოს შეფასებები, თუ ასეთი სახის ცვლილებები არაცნობიერ დონეზე მიმდინარეობს. ამის გასარკვევად ჩვენ ჩავატარეთ კლას მესამე და მეოთხე ვარიანტი. ამ ვარიანტებში ჩვენ ფაქტიურად ვიმორჩებდით პირველი და მეორე ვარიანტების უარყოფითი განმტკიცებისთვის შექმნილ მეთოდისას მცირედენი მოდიფიკაციით: ძირითად და საკონტროლო ცდებს შორის დროის შუალედის გაზრდა და ზემოთ ჩამოთვლილ ოთხ კითხვაზე პასუხის გაცემა შეფასებების დამთავრების შემდეგ. მესამე და მეოთხე ვარიანტის პასუხებზე გვიჩვენეს, რომ კლასპირების შეფასებათა სისტემა უარყოფითი განმტკიცების პირობებში ცვლილებას განიცდის იგივე კანონზომიერების დაცვით, როგორც პირველ და მეორე ვარიანტებში შეინიშნებოდა. მაგრამ ამ შემთხვევაში განსაკუთრებულ ინტერესს წარმოადგენდა ჩვენთვის უშუალოდ კლასპირთა მოსაზრება იმის თაობაზე, თუ, მათი აზრით, რას ვეყრდნობოდით სუბიექტების დამნაშავეებად გამოცხადების შემთხვევაში; და რამდენად ცნობიერად სწარმოებდა მათთვის საკუთარი პოზიციის ცვლილება უარყოფითი განმტკიცების პირობებში. პასუხები ძირითადად 5 ჯგუფად დალაგდა.

1. პირველ ჯგუფში გაერთიანდნენ ის კლასპირები, რომლებმაც ვერაფრით ვერ ახსნეს თუ რატომ მიიღეს მაღალი შეფასება დანაშაულის სკალაზე და თვლიდნენ რომ მათ შეფასებებს არავითარი ცვლილებები არ განუცდიათ (მე-3 ვარიანტი — 47%, მე-4 ვარიანტი — 32%).

2. მეორე ჯგუფში გაერთიანდნენ ის კლასპირები, რომლებიც გარკვეულ მიზეზს ასახელებდნენ. მათი დამნაშავეებად მონათვლის გამო. მაგრამ ფიქრობენ, რომ მათი ხელმეორე შეფასება პირველი შეფასებისაგან არაფრით განსხვავდება (მე-3 ვარიანტი — 25%, მე-4 ვარიანტი — 30%).

3. მესამე ჯგუფში არიან ის კლასპირები, რომლებიც ვერ ასახელებენ გარკვეულ მიზეზს და ვერაფრით ხსნიან თავიანთ პოტენციურ დამნაშავეობას. მაგრამ მიუთითებენ, რომ ზოგიერთი ნიშნის შეფასებისას პირველად მათ ნაკლები სიმკაცრე გამოიჩინეს, რომელიც მეორე შეფასების დროს გასწორდა (მე-3 ვარიანტი — 15%, მე-4 ვარიანტი — 20%).

4. მეოთხე ჯგუფში არიან ის კლასპირები, რომლებიც გამოთქვამენ აზრს თუ რატომ მიიღეს მაღალი შეფასება და ფიქრობენ, რომ მეორეჯერ შეფასებისას მათ შეცვალეს თავიანთი დამოკიდებულება (მე-3 ვარიანტი — 7%, მე-4 ვარიანტი — 13%).

5. მეხუთე ჯგუფში არიან ის კლასპირები, სუბიექტები, რომლებიც სხვადასხვა გზას გვთავაზობენ იმის ასახსნელად თუ რატომ აღმოჩნდნენ ისინი „დამნაშავენი“ და თვლიან, რომ მათი შეფასებითი დამოკიდებულებები არავითარ ცვლილებებს არ განიცდიან, (მე-3 ვარიანტი — 6%, მე-4 ვარიანტი — 5%).

მიღებული მონაცემები მიუთითებენ იმის შესახებ, რომ კლასპირების უმრავლესობა ვერ აცნობიერებს თავიანთი დამოკიდებულებების ცვლილებებს ხელმეორედ შეფასებისას (მე-3 ვარიანტი — 78%, მე-4 ვარიანტი — 67%). მაგრამ კლასპირების გარკვეული ჯგუფი, მართალია,

ასახელებს არა იმ თვისებებს, რომელთა მიმართაც შეიცვალა მათი დამოკიდებულება, მაგრამ მაინც „სწორ გზაზე“ დგანან ლოგიკური მსჯელობის მიხედვით და სხვადასხვა გასამართლებელი მიზეზით ამბობენ, რომ ცვლიან შეფასებით პოზიციას (მე-3 ვარიანტი — 18%, მე-4 ვარიანტი — 26%). რაც შეეხება ცდისპირების მცირე ჯგუფს (მე-3 ვარიანტი — 4%, მე-4 ვარიანტი — 7%), პირდაპირ მიუთითებენ იმის თაობაზე, რომ მათ შეცვალეს თავიანთი შეფასებები იმიტომ, რომ არ სურთ იყვნენ დამნაშავეები, რომლებსაც კიდევ რაღაც სისაძაგლეს მიაწერენ (ეს შედეგია იმის, რომ ხელმეორედ შეფასების გასამართლებლად ჩვენ ვიმიზეზებდით, რომ თითქოს კიდევ სხვა თვისება უნდა გვეკლია).

როგორც მონაცემებიდან ირკვევა, შეფასებები უფრო მეტად იცვლებიან მარტივი ინსტრუქციის დროს (უარყოფითი განმტკიცება, მე-3 და მე-4 ვარიანტების შედარება საშუალოთა შორის სხვაობების ფონზე) აგრეთვე მე-4 ვარიანტში მონაწილე სუბიექტები უფრო „ხელავენ“ თავიანთი პოზიციის ცვლილებას და, შეიძლება ითქვას, ამას მეტი ცნობიერებისეული ჩარევით აკეთებენ, ვიდრე მე-3 ვარიანტის ცდისპირები. ასეთ დროს ინსტრუქციის რაგვარობა მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავს სუბიექტის პასუხებს საკუთარი ქცევის ანალიზისას. მკაცრად განსაზღვრული ინსტრუქციით შექმნილი განწყობის მოქმედებისას, სუბიექტები ვეღარ ხელავენ გამოსავალს, ვერ ახდენენ საკუთარი განცდების ობიექტივაციას და ლობე-ყორეს ეღებიან. მაშინ, როდესაც მარტივი ინსტრუქციის ფონზე მოქმედი ცდისპირები მიზეზს უფრო ჩქარა პოულობენ (მართალია, ხშირად არასწორს), მაგრამ მეტი ზედრითი წონით აცნობიერებენ იმ ფაქტს, რომ ისინი ცვლიან შეფასებებს. თუნდაც იმ მოტივით, რომ აღრე „ხერეღედ“ მოეკიდნენ ამ საქმეს. ყოველივე ეს კი მიუთითებს იმის შესახებ, რომ განსხვავებული ინსტრუქტაჟი უარყოფითი განმტკიცებისას არა მარტო სხვადასხვანაირ ცვლილებებს იწვევს შეფასებით დამოკიდებულებებში, არამედ მნიშვნელოვნად მოქმედებს სუბიექტის უნარზე გააცნობიეროს თავისი საქციელი და იპოვოს „ჩავარდნის“ მიზეზი.

დასკვნები:

1. იმის მიხედვით, თუ როგორი ტიპის იქნება ინსტრუქცია, სუბიექტის მიერ შესრულებული აქტივობა, ჩვენ შემთხვევაში შეფასებითი დამოკიდებულებები, განსხვავებულ სახეს ატარებს. „მკაცრი“ ინსტრუქციის შემთხვევაში (პირველი ვარიანტი) შეფასებები მკვეთრად პოლარიზირებულია, ხოლო იმ შემთხვევაში, როდესაც ინსტრუქცია მკაცრად დომინირებულ ხასიათს არ ატარებს (მეორე ვარიანტი) შეფასებები უფრო თანაბრად ნაწილდება.

2. სუბიექტის ქცევა (შეფასებითი დამოკიდებულებები) მისი შემდგომი დადებითი განმტკიცების შემთხვევაში, ხელმეორედ შესრულებისას აღარ იცვლება. სუბიექტი კმაყოფილია საკუთარი თავით, ამბიციური მოთხოვნილებები გაწონასწორებულია და იგი აღარ ცვლის თავის შეფასებით სისტემას.

3. უარყოფითი განმტკიცების შემთხვევაში, სუბიექტის შეფასებითი სისტემა ცვლილებას განიცდის. როგორც დადებითი, ასევე უარყოფითი თვისებები მიისწრაფიან უფრო დადებითი და უფრო უარყოფითი შეფასებებისაკენ. ეს ეხება იმ თვისებებს, რომლებიც მორალურობის დასს ატარებენ. თვისებე-

ბი: ამაყი, ჭკვიანი, სტუმართმოყვარე, მიზანდასახული და მუყაითი ადგილს არ იცვლიან შეფასებათა სისტემაში.

4. უარყოფითი განმტკიცებისას შეფასებათა ცვლილებების მეტი ტენდენციით გამოირჩევიან ის სუბიექტები, რომლებიც არა მკაცრი ინსტრუქციით მოქმედებდნენ (პირველი და მეორე, მესამე და მეოთხე ვარიანტების შედარება).

5. უარყოფითი განმტკიცებისას შეფასებათა ცვლილების გაცნობიერება უფრო უძნელდებათ იმ სუბიექტებს, რომლებიც მოქმედებდნენ მკაცრად განსაზღვრული ინსტრუქციის საფუძველზე. ისინი ველარ ახერხებენ გაარკვიონ რაშია საქმე, მათ ხომ ზედმიწევნით შეასრულეს ყველა მოთხოვნა და მაინც ასეთი უარყოფითი შეფასება მიიღეს. ხელახალი შეფასებისას ისინი დარწმუნებულნი არიან, რომ, ფაქტიურად, იგივენაირად აფასებენ, თუმცა ობიექტურად სულ სხვა სურათთან გვაქვს საქმე (მე-3 ვარიანტი). რაც შეეხება იმ პირებს, რომლებიც მარტივი ინსტრუქციით მოქმედებდნენ, ისინი შედარებით იოლად აცნობიერებენ თავიანთ „შეცდომას“ („საქმისადმი ზერელე დამოკიდებულება“) და, მართალია არა სწორად, მაგრამ მაინც მიუთითებენ იმის შესახებ, რომ მათი დამოკიდებულებები ცვლილებას განიცდიან. შესაბამისად, ინსტრუქციის სხვადასხვაობა თავის გავლენას ახდენს სუბიექტის მიერ საკუთარი ქცევის ანალიზზე.

6. განსხვავებული ინსტრუქტაჟი და მისი შემდგომი განმტკიცება დადებით-უარყოფითობის პრინციპის ფონზე, სუბიექტში იწვევს შეფასებითი დამოკიდებულების განსხვავებული ტიპის ცვლილებებს, რომლებიც გამოწვეულია ინსტრუქციით შექმნილი განწყობების და სუბიექტის შინაგანი დისპოზიციების ურთიერთქმედების ხარჯზე.

7. ექსპერიმენტული კვლევის წარმოებისას ყურადღების გარეშე არ უნდა დარჩეს სუბიექტის ქცევაში აღნიშნული ისეთი ტიპის ცვლილებები, რომლებიც ფაქტიურად ინსტრუქციის არა შინაარსობრივი, არამედ ფორმალური მხარის ცვლილებების შედეგად უნდა ჩაითვალოს. რაც თავის მხრივ მიუთითებს არა სხვადასხვა ტიპის მოვლენის არსებობის შესახებ, არამედ ერთი ფენომენის შესწავლის რამდენიმენაირი გზის, მიდგომის და შესაძლებლობის შესახებ.

და ბოლოს, ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ მ. ორნის მოსაზრება, ექსპერიმენტული მონაცემების სიჭრელის თაობაზე, რომელიც ეყრდნობა იმის აღიარებას, რომ ექსპერიმენტში ცვლის ხელმძღვანელისა და ცდისპირისაგან დამოუკიდებლად მოქმედებენ ისეთი ტიპის განწყობები, რომლებიც არ ცნობიერდებიან არც ერთი მხარის მიერ და განაპირობებენ მონაცემთა მრავალფეროვნებას, მართებულად უნდა ჩაითვალოს ჩვენს შემთხვევაშიც, როდესაც შეფასებითი დამოკიდებულებები განსხვავებულად იცვლებიან და ცნობიერდებიან მხოლოდ და მხოლოდ ინსტრუქციების სხვადასხვაობის გამო. ყოველივე ეს კი, სამწუხაროდ, ძალიან წააგავს არა განსაზღვრულ და მიზანდასახულ მოქმედებას ზუსტი ექსპერიმენტულა მონაცემების მიღებისათვის, არამედ მხოლოდ უზადარუკ ხეტიალს ქეშმარიტების დადგენის გზაზე.

მ. მონტენის თქმისა არ იყო: «Все это беспорядочные, но непрерывные движения вперед по неизведанным путям к неясной цели».

მ. დ. ჩიტაშვილი

ИЗМЕНЕНИЯ В ОЦЕНОЧНЫХ ОТНОШЕНИЯХ СУБЪЕКТА В УСЛОВИЯХ РАЗЛИЧНОЙ ИНСТРУКЦИИ

Резюме

Различные результаты при изучении одного и того же вопроса, по мнению некоторых исследователей, свидетельствуют о том, что в процессе эксперимента действуют установки определенного типа, не осознающиеся, но оказывающие значительное воздействие на закономерности выявления исследуемого феномена. Установки подобного типа условно именуется «сотрудническими» (М. Орни). В эксперименте взаимодействие руководителя опыта и испытуемого осуществляется на основе определенной инструкции. Мы попытались изучить влияние инструкций, различных по форме, но одинаковых по содержанию, на активность субъекта.

Выясняется, что в зависимости от того, какова внешняя сторона инструкции, т. е. ее форма, субъект выявляет различное оценочное отношение к объекту. При определенной инструкции оценки носят более максималистский характер, тогда как при простой инструкции они распределяются на оценочной шкале с одинаковой частотой. В дальнейшем на фоне упрочения положительности — отрицательности оценочных отношений испытуемым удается легче осознать изменения в своих отношениях в том случае, когда они действуют в условиях не строго определенной инструкции. Исходя из всего этого, можно сказать, что при исследовании конкретного вопроса наблюдающиеся в поведении испытуемого изменения могут быть вызваны изменениями не в содержательной, а в формальной стороне инструкции.

ლიტერატურა

1. ჩიტაშვილი მ. პიროვნების სოციალური ფსიქოლოგია, თბილისი, 1975.
2. უზნაძე დ. შრომები, ტ. VI, თბილისი, 1977.
3. Кюльпе О. Современная психология мышления. В сб: Новые идеи философии. № 16, 1914.
4. Манджгаладзе В. В. Психологические закономерности отражения и актуализации иррелевантного признака раздражителя. Тбилиси, 1981.
5. Надирашвили Ш. А. Психологическая природа восприятия (с позиции теории установки), Тбилиси, 1976.
6. Орни М. Основные требования и установка сотрудничества. Материалы XVIII Международного психологического симпозиума. Симпозиум 14. «Экспериментальное исследование установки». М., 1966.

წარმოდგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა
აკადემიის დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის
ინსტიტუტში.



რეზიუმე

მნიშვნელოვანი დანაკლისი განიცადა ქართულმა საბჭოთა ფილოსოფიურმა მეცნიერებამ, მთელმა სამეცნიერო-პედაგოგიურმა საზოგადოებამ — 56 წლისა გარდაიცვალა 1952 წლიდან სკკ წევრი, თბილისის ა. ს. პუშკინის სახელობის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის ფილოსოფიის კათედრის გამგე, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის კათედრის წევრი, ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი რევაზ ევგენის ძე კვიციანიძე.

იგი დაიბადა 1928 წელს ქართველ ინტელიგენტთა ოჯახში. 1945 წელს, თბილისის ვაჟთა II საშუალო სკოლის დამთავრების შემდეგ, სწავლა განაგრძო თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, აქვე დაამთავრა ასპირანტურა ფილოსოფიის სპეციალობით და 1954 წელს დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია. რ. კვიციანიძე ეწეოდა პედაგოგიურ მოღვაწეობას ვ. სარაჯიშვილის სახელობის სახელმწიფო კონსერვატორიაში, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, მოშაობდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის კათედრაზე და ინფორმაციის ინსტიტუტის განყოფილების გამგედ. 1974 წელს რ. კვიციანიძემ წარმატებით დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია, 1978 წელს მიენიჭა პროფესორის წოდება. 1974 წლიდან რ. კვიციანიძე საქართველოს კომპარტიის ცენტრალური კომიტეტის ჭერ ინსტრუქტორი იყო, შემდეგ კი მეცნიერებისა და სასწავლებლების განყოფილების გამგის მოადგილე. 1977 წლიდან გარდაცვალებამდე რ. კვიციანიძე პედაგოგიურ მოღვაწეობას ეწეოდა თბილისის ა. ს. პუშკინის სახელობის სახელმწიფო პედაგოგიურ ინსტიტუტში და იყო ფილოსოფიის კათედრის გამგე.

რევაზ კვიციანიძე იყო ღრმად ერუდირებული მკვლევარი. მას გამოქვეყნებული ჰქონდა 50-ზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომი ქართულ და რუსულ ენებზე. ის იყო თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის თვალსაჩინო მკვლევარი და მარქსისტულ-ლენინური პოზიციებიდან იძლეოდა მის საფუძვლიან კრიტიკას. მას გამოსაცემად გამოზადებული დარჩა კიდევ ერთი სოლიდური ნაშრომი „დიალექტიკა მისტიკის გარეშე“.

რევაზ კვიციანიძის შრომებში ბრწყინვალედაა გაანალიზებული ჭეშმარიტების პრობლემა, გამოკვლეულია მისი განსხვავებული ასპექტები, კრიტიკულადაა განხილული ჭეშმარიტების მნიშვნელობის თანამედროვე განსხვავებული ფილოსოფიური ინტერპრეტაციები: ნეოპოზიტივისტური, პრაგმატიკული, სემანტიკური.

რევაზ კვიციანიძე გამოჩენილი პიროვნება და მოქალაქე იყო თავისი დიდი სიკეთით, მაღალი კულტურით, კრისტალური პატიოსნებით, ჰუმანურობით, ობიექტურობით, ოპტიმიზმით, ზალისიანობით და ბევრი სხვა დადებითი თვისებით. ის იყო ახალგაზრდობის ერთგული მეგობარი, სტუდენტების საყვარელი მასწავლებელი.

წავიდა ჩვენგან მომხიბლავი პიროვნება, შეხანიშნავი პედაგოგი, მკვლევარი და საზოგადო მოღვაწე. მის ნათელ სსოვნას არასოდეს მიაღებდა ჩრდილი მისი ანობლებების, კოლეგებისა და აღზრდილების მესხიერებაში.

საპარტიველოს სსრ უმაღლესი და საშუალო სპეციალური განათლების სამინისტრო, საპარტიველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის კათედრა, თბილისის ა. ს. პუშკინის სახელობის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტი

შურნალ „მაცნე“ ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერიის 1984 წლის შინაარსი, № 1—4

- საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის რიგგარეშე პლენუმი, № 1.
- სკკ ცენტრალური კომიტეტის გენერალური მდივნის ამხანაგ კ. უ. ჩერენკოს სიტყვა, № 1.
- სკკ ცენტრალური კომიტეტის პოლიტიბიუროს წევრის, სსრ კავშირის მინისტრთა საბჭოს თავმჯდომარის ამხანაგ ნ. ა. ტიხონოვის სიტყვა, № 1.
- კონსტანტინე უსტინის ძე ჩერენკო, № 1.
- სკკ ცენტრალური კომიტეტის, სსრ კავშირის უმაღლესი საბჭოს პრეზიდიუმის, სსრ კავშირის მინისტრთა საბჭოს მიმართვა კომუნისტურ პარტიას, საბჭოთა ხალხს, № 1.

ფილოსოფია

ალექსიძე ლ., შემეცნების საფუძვრები პროლე დიალექსიზისა და იოანე პეტრიწის შრომებში, № 2.

ბარამიძე ბ., ადამიანის როგორც შემეცნებელი არსების პრობლემა (მ. შაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიის მაგალითზე), № 4.

ბაგაშვილი მ., მატერიალისტური დიალექტიკის კატეგორიათა სუბორდინაციის პრინციპი, № 1.

ბიბი გორგოზი მ., სოციოლოგიის ცნების გაგებისათვის რ. არონთან, № 2.

ბინძივა რაპაინძე ი., რიცხვითი მიმართებების თეორიასთან დაკავშირებული პიათაგორული პრობლემები, № 2.

ბეჭედიანი ვ., გაუცხოება და პიროვნების თავისუფლების მატერიალური საფუძვლები, № 4.

ბეჭედიანი ვ., მოდელურ კონტექსტებში შემავალი დესკრიფციული გამოხატულებების კატეგორიზაცია, № 3.

ბეჭედიანი ვ., ტრადიციული შემეცნების თეორიის მსოფლმხედველობრივი პოზიციის განმარტების კრიტიკა, № 3.

ბეჭედიანი ვ., ი. ბ., ი. ბ., ი. ბ. შადი კანტის ფილოსოფიის შესახებ, № 4.

ბეჭედიანი ვ., სოფლის კულტურის მატერიალური ბაზა, № 2.

ბეჭედიანი ვ., კანტის მორალური ფილოსოფია და ანთროპოლოგია, № 1.

ბეჭედიანი ვ., ადამიანი და კანტის რაციონალური რელიგია, № 2.

ბეჭედიანი ვ., ინდივიდის პრობლემა ა. შოპენჰაუერისა და ს. კირკეგორის ფილოსოფიაში, № 4.

ბეჭედიანი ვ., სიმბოლოების ენა ერის ფრომის თეორიაში, № 4.

ბეჭედიანი ვ., დროის ცნება ვილჰელმ დილთაის პერმენენტიაში, № 3.

ბეჭედიანი ვ., სამართლიანობის ცნება პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებაში, № 4.

ბეჭედიანი ვ., ქორდანო ბრუნოს ფილოსოფიური წყაროების საკითხისათვის, № 3.

ბეჭედიანი ვ., განვითარებული სოციალიზმის აშენებისა და ფუნქციონირების სოციალური საკითხი, № 3.

ფსიქოლოგია

ბაგრატიანი მ., მუსიკალური ენა და სამეტყველო ენა, № 1.

ბაგრატიანი მ., მუსიკის სემანტიკური მნიშვნელობის აღქმის შესახებ, № 2.

ბაგრატიანი მ., ლოგიკური აზროვნების კვლევა ავადმყოფებში თალამუსის ვენტროლ-ტერალური ბირთვის სტრუქტურული კრიოთალამოტომიამდე და მის შემდეგ, № 1.

ბარსამია ი., მომღერლის აღზრდის ზოგიერთი საკითხი და განწყობის ფენომენი, № 2.
 თაბუაშვილი ნ., მუსიკის აღქმის თანამედროვე კონცეფციების კრიტიკისათვის აშშ-ში,
 № 3.

იმედაძე ი., ლეონტიევის კმედების თეორიის ზოგიერთი სადისკუსიო საკითხი, № 2, 3.
 ლოზინსკი ი., შრომითი დისციპლინის — სამრეწველო საწარმოს მოქმედების კრიტიკ-
 რიუმის — სოციალურ-ფსიქოლოგიური გამოკვლევა, № 1.

ნიშანაძე ბ., სხვადასხვა ტიპის მოტივაციის გავლენა „ლაჩინის ეფექტზე“, № 1.
 შიშინანი ბ., გარეგანი მოტივაცია და შემეცნებითი აქტიუობის მიმართ სოციალური გან-
 წყობის ცნობიერების საკითხი, № 2.

ქავშილაშვილი ლ., განზრახვის გახსენებაზე (დავიწყებაზე) მოქმედი ფსიქოლოგიური
 ფაქტორების ექსპერიმენტული შესწავლა, № 4.

ჩარკვიანი ლ., ნონინაშვილი ი., მოლოდინის დინამიკა და რეტროსპექტული შეფასება
 პროგნოზის სიტუაციაში: ფეხბურთში (1980—1981 წწ.) საკლუბო გუნდებს შო-
 რის ევროპული ტურნირების გამოკვლევა, № 1.

ჩარკვიანი ლ., ორგანიზაციის კლიმატისა და ორგანიზაციისადმი ერთგულების გა-
 ზომვა, № 3.

ჩიტაშვილი მ., სუბიექტის შეფასებითი დამოკიდებულების ცვალილებები ინსტრუქციის
 განსხვავებულობის პირობებში, № 4.

ზაზუბაძე ნ., სოციალური განმტკიცება და განწყობის ჩამოყალიბება, № 3.

პრიალაშვილი ნ., „აინშტელენგი“ და მისი დამოკიდებულების საკითხი ფსიქიკურ ფუნ-
 კციებთან (ბეტცის და მიულერ-ფრაიენფელსის მიხედვით), № 4.

ჩვენი მემკვიდრეობა

ს. დანელიძე, რეცენზია შ. ნუცუბიძის წერილზე „ბუნებისათვის ცნებისა“, № 2.

ახალი მარგმანები

ფინხა ი. ბ., ენესიდემუსის რეცენზია, № 1.

კრიტიკა და გიგლიოგრაფია

ბრიგოლაშვილი ვლ., ქართული ფსიქოლოგიის ნაშრომი საფრანგეთის სამეცნიერო ქუროლან
 ნალის ფურცლებზე, № 3.

რევაზ ნათაძე (ნეკროლოგი), № 2.

რევაზ ქვიციანიძე (ნეკროლოგი), № 4.

ავტორთა საყურადღებოდ

ჟურნალში გამოხოქვეყნებული მასალა წარმოდგენილი უნდა იყოს ორ ცალად, ქართულ ან რუსულ ენაზე. ქართულ ტექსტს უნდა ახლდეს რუსული რეზიუმე არა უმეტეს მანქანაზე დაბეჭდილი ერთი გვერდისა. წერილის მოცულობა, რეზიუმეს ჩათვლით, არ უნდა აღემატებოდეს ერთ სააქტორო თაბახს (40 ათასი ასო ნიშანი); დაბეჭდილი უნდა იყოს სტანდარტის დაცვით.

წერილში გამოყენებული ნაშრომების სია დაერთოს ბიბლიოტექსტში კი შიეთითოს რიგითი ნომერი კუთხოვან ფრჩხილებში. ავტორისეული შენიშვნები მიეთითება გვერდების მიხედვით.

სარედაქციო კოლეგია ნაშრომებს მიიღებს მეცნიერებათა აკადემიის შესაბამისი დაწესებულებების ან ამ დარგის აკადემიის ნამდვილი წევრებისა და წევრ-კორესპონდენტების წარდგინებით.

ჩვენი მისამართია: 380008, თბილისი 8, რუსთაველის 29,
საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

ფილოსოფიის ინსტიტუტი
(ჟურნალ „მაცნესათვის“)

სარედაქციო კოლეგია

ფასი 85 კპ.

6 105/56


ქართული
ნაციონალური
ბიბლიოთეკა

ინდექსი 76195