

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

675-3/2
1987

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

2. 1987

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია,
1987, № 2



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე

ИЗВЕСТИЯ АКАДЕМИИ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР

ფილოსოფიისა და
ფსიქოლოგიის
სერია

СЕРИЯ
ФИЛОСОФИИ И
ПСИХОЛОГИИ

ჟურნალი დაარსებულია 1980 წელს
Журнал основан в 1980 году

გამოდის 3 თვეში ერთხელ
Выходит раз в 3 месяца

2. 1987

გამომცემლობა „მეცნიერება“
ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЕЦНИЕРЕБА»



თბილისი
ТБИЛИСИ

ს ა რ ე დ ა კ ტ ო რ 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. ჯიბოვი (რედაქტორის მოადგილე),

პასუხისმგებელი მდივანი ც. შალამბერიძე

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Буачидзе Т. А., Григолава В. В. (з.м. редактора), Джиоев О. И. (з.м. редактора),
Кешелав В. В., Микеладзе З. Н., Надирашвили Ш. А., Прангишвили А. С.,
Тевзадзе Г. Б., Чавчавадзе Н. З. (редактор).

Ответственный секретарь Ц. А. Шаламберидзе

© „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე“,
ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1987, № 2

რ ე დ ა კ ტ ი ი 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 ტელეფონ

გადაეცა წარმოებას 4.3.87; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 28.4.87; შეკვ. № 835;
ანაწყოების ზომა 7×11¹/₂; ქაღალდის ზომა 7×108¹/₁₆; მაღალი ბეჭდვა; ნაბეჭდი
თაბახი 9,8; სააღრიცხვო-სავაგომომცემლო თაბახი 8,2; უე 04436; ტირაჟი 730;

ფასი 85 კაპ.

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

*
საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Грузинской ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

შინაარსი

ფილოსოფია

ა. ბურჯალაიანი, გერმანულ კლასიკურ იდეალიზმში სიმბოლოს გაგების კრიტიკული შეფასება	5
ვ. რამიშვილი, თვითშემეცნების პრობლემის დაუენებისათვის	18
ნ. სულაშვილი, ჰაიდელბერგის შეხედრე პლატონთან ადამიანის თვითშექმნის საკითხში და ფილოსოფია-თეოლოგია-ხელოვნება-ანთროპოლოგიის ერთდროული წარმოშობის თვალსაზრისი	32
ზ. ციციშვილი, რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების საკითხისათვის ჰუმანთან და პირსთან	58

ფსიქოლოგია

დ. რამიშვილი, გნოსეოლოგიური დუალიზმი და დ. უნაძის თეორია	60
შ. აბუნიანი, მ. ჩიტოშვილი, სოციალურ-ფსიქოლოგიური ექსპერიმენტების მართვის ავტომატიზირებული სისტემის აგების ძირითადი პირობები	75
ლ. ლაშინი, არავერბალურ საშუალებათა როლი სოციალური განწყობის შეცვლაში	87
მ. გედევანიშვილი, ფსიქიაში ირრევევანტური გამლიზიანებლის შემოსვლის ერთი თავისებურება	95

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

ა. ბრეზაძე, ა. ბაძრაძე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები (ნაწ. I—VII) მიმოხილვა	108
--	-----

ენათმეცნიერება

კონკურსი ახალგაზრდა მეცნიერთა საუკეთესო ნაშრომებზე	111
ვლადიმერ გრიგოლავა (ნეკროლოგი)	112

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

А. А. БУРДУЖАЛИАНИ, Критическая оценка понимания символа в немецком классическом идеализме	5
В. М. РАМИШВИЛИ, К вопросу постановки проблемы самопознания	18
Н. Ш. СУЛИАШВИЛИ, Встреча М. Хайдеггера с Платоном в проблеме самосоздания человека и одновременное возникновение философии—теологии—искусства—антропологии	32
З. С. ЦЕРЦВАДЗЕ, К вопросу о взаимоотношении знания и веры у Д. Юма и Ч. С. Пирса	53

ПСИХОЛОГИЯ

Д. И. РАМИШВИЛИ, Проблема гносеологического дуализма и теория Д. Н. Узнадзе	60
Ш. Г. АБЗИАНИДЗЕ, М. З. ЧИТОШВИЛИ, Основные принципы построения автоматизированной системы управления социально-психологическими экспериментами	75
Н. Г. ЛАШХИ, Роль невербальных средств коммуникации в смене социальной установки	87
М. Т. ГЕДЕВАНИШВИЛИ, Об одной особенности проникновения иррелевантного раздражителя в психику	95

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

А. А. БРЕГАДЗЕ, А. Т. БАКРАДЗЕ, Вопросы философской антропологии (ч. I—VII). Обзор	103
--	-----

ИНФОРМАЦИЯ

Конкурс на лучшие работы среди молодых ученых	111
Владимир Григолава (некролог)	112

არსენ ზურჯალანი

გერმანულ კლასიკურ იდეალიზმში სიმბოლოს გაგების კრიტიკული შეფასება

მეცნიერული და დოქსალური

96781

გერმანულ კლასიკურ იდეალიზმში თავისი განვითარება და დაფუძნება მთავარ მრავალმა ფილოსოფიურმა პრობლემამ. გარკვეული პრობლემის სახით წარმოგვიდგება სიმბოლოს გაგებაც. მართალია ის არ მიეკუთვნება გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის მთავარ პრობლემებს, მაგრამ მას გარკვეული ადგილი აქვს მინც აქვს მიჩნეული; იგი არ არის და არც შეიძლება იზოლირებული იყოს იმ ძირითადი პრობლემების გადაწყვეტისაგან, რომელიც მუშავდებოდა ამ ფილოსოფიაში.

შემეცნების ტრანსცენდენტალური პირობებისა და საფუძვლების დამუშავება, როგორც ცნობილია, მიმდინარეობდა კანტის მიერ მოხდენილი „კოზმონიკისებური გადატრიალების“ საფუძველზე. ეს გადატრიალება გნოსეოლოგიური ხასიათისაა. კანტმა ერთმანეთისაგან გამოჰყო ნამდვილი და შესაძლებელი ცოდნის პირობები და დასაბუთებულად წარმოადგინა ნამდვილი შეცნირული ცოდნის არსებობის ტრანსცენდენტალური პირობები. დრო და სივრცე, როგორც შეგარბებათა მონაცემების მოწესრიგება, კატეგორიები, როგორც მოცემულობის გააზრების ფორმები, და ტრანსცენდენტალური აპერცეფცია, როგორც ცნობიერების ერთიანობის „უსაფუძვლო“ (ეინაიდან თავისი საფუძველი მას თავის თავში აქვს) საფუძველი წარმოადგენენ ტრანსცენდენტალური ცოდნის აპრიორულ პრინციპებს. მათ თეორიული ფილოსოფია იკვლევს.

თეორიული ფილოსოფიის გვერდით დგას პრაქტიკული ფილოსოფია. ამ ორი ფილოსოფიის შუა დგას ხელოვნების ფილოსოფია, რომლის არსებასაც თეორიული და პრაქტიკული ფილოსოფიების გაერთიანება წარმოადგენს.

თეორიული გონებისაგან კანტი განასხვავებს არა მხოლოდ მსჯელობის უნარის, არამედ პრაქტიკული ფილოსოფიის, სურვილის უნარის სფეროსაც. მხოლოდ განსჯის გზით მიიღწევა მეცნიერული ცნება. პრაქტიკულ ფილოსოფიას კი არა აქვს საქმე ცნებასთან. პრაქტიკული ფილოსოფია თავისუფლების ფილოსოფიაა, მიუხედავად ამისა, კანტი პრაქტიკულ ფილოსოფიაშიც ცდილობს აპრიორული პრინციპების დაფუძნებას, მაგრამ ეს აპრიორული პრინციპები განსხვავებულია თეორიული გონების კანონების და პრინციპების დაფუძნების ხასიათისაგან.

ნაჭ. სსრ კ. მარქსის

მაშასადამე, მეცნიერული ცნების სფერო განსხვავდება როგორც ხელოვნების ფილოსოფიის, ასევე პრაქტიკული ფილოსოფიის სფეროებისაგან. კანტი აღნიშნავს, რომ მსჯელობის ესთეტიკური უნარი არის განსაკუთრებული უნარი — განვიხილოთ ნივთები წესების მიხედვით და არა ცნებების მიხედვით... მსჯელობის ესთეტიკურ უნარს არაფერი არ შეაქვს თავისი ობიექტების შემეცნებაში და, ამდენად იგი უნდა ეხებოდეს მხოლოდ სუბიექტის კრიტიკას... [5, გვ. 35], ამავე აზრს იზიარებენ სხვა მოაზროვნეებიც. მაგალითად შოპენჰაუერი ცნებას გამოირცხავს ხელოვნების სფეროდან. «ცნება, — თვისის შოპენჰაუერი — ხელოვნებისათვის ყოველთვის უსარგებლოა და მან შეიძლება ვართოს მხოლოდ მისი ტექნიკა. ცნების სფერო მეცნიერებაა». უფრო მეტიც, შოპენჰაუერი ცნებას გამოირცხავს ზნეობის სფეროდანაც და თვისის, რომ ცნებები არ განსაზღვრავენ არც მორალურ ქცევებს. «ყოველი პირფერობა რეფლექსიის საქმეა (აქ რეფლექსია განსჯის პოზიციებიდანაა დანახული), მაგრამ დიდხანს მას ვერ შეინარჩუნებ... სიკეთე და სიწმინდე უკვე რეფლექსიისაგან კი არ გამომდინარეობენ, არამედ ნების სიღრმიდან და მისი მიმართულებიდან შემეცნებისადმი... ზნეობრივი დოგმატები შეიძლება ერთი და იგივე აყოს მთელი რიგი ზალხებისათვის, მაგრამ ყოველი ინდივიდი თავისებურად იქცევა და პირიქით, ქცევები როგორც იტყვიან, ეფუძნებიან გრძნობებს და სწორედ არა ცნებებს — თუკი მხედველობაში გვექნება მათი ეთიკური მნიშვნელობა. დოგმატები გონების საქმეა, ზოლო ქცევა ყველაზე უმეტესად ზდება გამოუთქმელი კანონების მიხედვით, რომელთა გამოხატულებას წარმოადგენს ზოლიანად აღამიანი» [7, ტ. I, გვ. 60]. შოპენჰაუერის აზრით, ცნებითი და არაცნებითი სფეროების განსხვავებაში აღინიშნება ურთიერთდამოკიდებულების კიდევ ერთ ასპექტი, რომელიც უკავშირდება კანტის ფორმალიზმის კრიტიკას ზნეობის სფეროში. ცნებითი სფერო თავის არსებით აბსტრაქტულია და ვერ წვდება სინამდვილეს, მის ყველა კონკრეტულ შემთხვევას. ხოლო, თუ ცნება მოინდომებს სინამდვილის ყველა კონკრეტული მომენტის ახსნას, იგი პედანტიზმში ჩავარდება, აქ გამოძვლავდება ცნების შეუთავსებლობა სინამდვილისადმი, აღმოჩნდება, რომ იგი არასოდეს არ ჩამოდის ცალკეულამდე, რომ მის ზოგადობას და შკაცრ გარკვეულობას არასოდეს არ შეუძლია სრულად შიადწიოს რეალურობის ფაქიზ მრავალგვაროვან მოდიფიკაციებამდე. ამიტომ, პედანტი ცხოვრებაში ხშირად ძალიან შეზღუდული აღმოჩნდება ხოლმე ხელოვნებაში, რომლისთვისაც ცნება უნაყოფია; იგი ქმნის მკვდარ, საცოლავ ქმნილებებს. მორალშიც კი, სამართლიანად მოქცევის სურვილი არ შეიძლება ყველგან ერთნაირად განხორციელდეს განყენებული პრინციპების მიხედვით: «ბევრ შემთხვევაში გარემოებათა უსასრულოდ ფაქიზი ნიუანსები ატარებენ, აუცილებლად, გარემოებიდან უშუალოდ გამომდინარე არჩევანის ხასიათს» [7, ტ. I, გვ. 63].

ცნობილია, რომ კანტის ფორმალიზმის შოპენჰაუერისეული კრიტიკა, უპირველეს ყოვლისა, მიმართულია ცნებითი აზროვნების ყოვლისშემძლეობის და ვნოსეოლოგიური მონოპოლიზმის წინააღმდეგ, რომელიც ენება კანტის შემდგომი მოაზროვნეების — იაკობის, ფიხტეს, შელინგის, ჰეგელისა და სხვათა ნაზრეს. შოპენჰაუერის მიმართ აქ შეიძლება გამოითქვას მხოლოდ ის შე-



ნიშვნა, რომ ცნებითი აზროვნების ყოვლისშემძლეობის კრიტიკა და არაცნებითი აზროვნებისაკენ გზების ძიება კანტის შემდეგ გააგრძელა მელინგმა, რომელმაც ამ გზის ძიება დაიწყო მას შემდეგ, რაც ამოწურა აბსოლუტური იდეების სისტემა და დღის წესრიგში დადგა ფილოსოფიისათვის „პოზიტიური“ გაგრძელების პრობლემა.

სინამდვილის მრავალგვარობის, მისი კონკრეტულობის გასაზრებლად არ გამოდგება ცნებითი აზროვნება, ვინაიდან ცნებებსა და სინამდვილეს შორის ზიარად შესაბამო ურთიერთდამოკიდებულებაა, სადაც შეუძლებელი ხდება სუბორდინირება, რის გარეშეც არ არსებობს არც ერთი მეცნიერება, რომლის ძირითადი ნიშანია სისტემატურობა.

ისმება კითხვა: თუ ცნებაში არ შედის არსებობა, რომელიც უმთავრესად გამოიხატება მორალური ქცევით, მშვენიერი საგნებით, სიამოვნება-უსიამოვნების გრძნობით, მას რა შეიძლება ეხებოდეს კონკრეტული სინამდვილის მრავალფეროვნებას? შოპენჰაუერი კანტის ფილოსოფიის მიმართ წამოჭრილ ამ კითხვას უპასუხებს შემდეგი სახით: ყოველ ობიექტს საფუძვლად უდევს ნება, რომელიც არ მიიწვდომება ცნებებით. შელნგის აზრით, არაცნებითი სფერო უპირისპირდება ცნებითს, როგორც პოზიტიური ნეგატიურს. ჰეგელის აზრით, არაცნებითი სფერო, აღნიშნული გავებით, უაზრობაა, ცნება აარს შემმარტების ერთადერთი საფუძველი და „რომ მხოლოდ ცნებაში ფლობს შემმარტება თავისი არსებობის სტიქიას“ [2, ტ. IV, გვ. 3].

როგორც ზემოთ აღნიშნა, მეცნიერული და არამეცნიერული აზროვნების პირველი მეცნიერული განსაზღვრების ცდა ახალ დროში „წმინდა გონების კრიტიკის“ ავტორს ეკუთვნის. აქ პირველად იქნა გამოყოფილი მეცნიერული შემეცნების თითქმის ყველა იმანენტური ფორმა იდეალისტური ფილოსოფიის საფუძველზე.

მეცნიერული შემეცნების შესაძლებელი ფორმების ფიქსირებითა და ანალიზით კანტი ორ საქმეს აკეთებს. ჯერ ერთი, იგი პოზიტიურ ფორმაში აყალიბებს მეცნიერული შემეცნების აზრობრივ ფორმებს, ხოლო, მეორეს მხრივ, ამ პოზიტიური (კანტის აზრით) აზროვნებითი ფორმების ჩამოყალიბებით კეთდება მინიშნება იმაზე, რომ არსებობს, აგრეთვე, აზროვნების ის ფორმა, რომლისგანაც ხდება გამიჯვნა; ამას გვაწვავს დიალექტიკა. სპინოზას თანახმად, განსაზღვრება არის უარყოფა. დიალექტიკის მიხედვით, დადებითი, პოზიტიური მხარის შესახებ მსჯელობა თავის თავში აუცილებლობით გულისხმობს წინაგან დასხვავებულ, უარყოფილ მხარეს (ამის საფუძველზე კანტი აღიარებს წმინდა გონების იდეათა რეგულატურ მნიშვნელობას მეცნიერებისათვის), წინააღმდეგ შემთხვევაში მეცნიერული შემეცნების ფორმების დადგენა საფუძველს იქნებოდა მოკლებული; როდესაც კანტი ადგენდა მეცნიერული შედეგების ფორმებს, მას ყოველთვის მხედველობაში ჰქონდა აზროვნების სხვა უნარების არსებობაც, რომელთა საფუძველზე შეუძლებელია სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობების გამოთქმა. ჰეგელი მართებულად აღნიშნავდა „გონის ფენომენოლოგიაში“, რომ ჰემარტება მხოლოდ ცნებაში შესაძლებელი. ამ შემთხვევაში ჰეგელი კანტის მიერ დაწყებული მეცნიერული შემეცნების გზას მიჰყვება და მას დიალექტიკურად აღრმავებს. იგი ამთავრებს გერმანული

კლასიკური ფილოსოფიის განვითარების. კანტი, ფინტე, ახალგაზრდა მელინგი და ჰეგელი ცდილობენ ჩამოაყალიბონ „მეცნიერული“ მეცნიერული

მსოფლმხედველობა მეცნიერული შემეცნების იდეალისტური გააბსოლუტების გზით.

მეცნიერული და არამეცნიერული აზროვნების დიალექტიკა საფუძველს გვაძლევს აზროვნების უსასრულო უნარების ერთიანობაში ვაგებნისათვის; თვით კანტთან ზევრი საყურადღებო აღვილია აღნიშნული პრობლემის ანალიზისათვის. იგი „წმინდა გონების კრიტიკაში“ წერს: „სახელდობრ აბრიორული შემეცნების უნარის მეოხებით ჩვენ ვერასოდეს ვერ გავალთ შესაძლებელი ცდის ფარგლებს გარეთ, მაშინ, როდესაც სწორედ ეს წარმოადგენს მეტაფიზიკის არსებით ამოცანას..., ხოლო თავისთავადი ნივთი ჩვენს მიერ შეუმეცნებელი რჩება, თუმცა იგი თავისთავად ნამდვილია, რადგან ის, რაც გვიძულვებს ჩვენ გავიდეთ ცდის ფარგლებს გარეთ, არის უპირობო, რომელსაც გონება სამართლიანად ეძიებს თავისთავად საგნებში, ყოველივე განპირობებულის დასამატებლად, მოითხოვს რა ამგვარად პირობათა დასრულებულ რიგს“ [4, ტ. 3, გვ. 89]. აღნიშნული მსჯელობიდან გამომდინარეობს რომ მეცნიერული შემეცნება შესაძლებელია არამეცნიერული წინამძღვრის წყალობით. ნივთი თავისთავადის შესახებ აზროვნებას არ შეუძლია მეცნიერული აზრი ჰქონდეს; აქ კატეგორიულ, პოზიტიურ მსჯელობათა სფეროდან გავდივართ ჰიპოთეტური, ნეგატიური მსჯელობების სფეროში. მთელი სიძნელე სწორედ ამ გადასვლაშია; იგი შესაძლებელია მხოლოდ, თუ შიშველპაუერს მოვივლევით, ანალოგიის პრინციპის დაშვების საფუძველზე, მაგრამ, ჩვენის აზრით, ანალოგიის პრინციპი შეიცავს სიძნელეს იმ აზრით, რომ თვით იგი წარმოადგენს გადასვლის გარკვეულ სახეს, ვინაიდან ანალოგია ყოველთვის გულისხმობს თავის თავში ორი საფუძველის არსებობას, რომელთაგან ერთია მეცნიერული აზროვნების, ხოლო მეორე — არამეცნიერული აზროვნების საფუძველი; ეს უკანასკნელი სხვას არაფერს წარმოადგენს, თუ არა თავის თავში თავისი თავით გაშუალებულ აზროვნებას. არამეცნიერულ აზროვნებას თავისი საფუძველი თვით აზროვნებაში შეიძლება ჰქონდეს, ვინაიდან იგიც აზროვნებაა.

აზროვნებას პრეტენზია გააჩნია არაცნებით სფეროზეც, მაგრამ ეს პრეტენზია თავის თავში გულისხმობს საფუძველს, რომელიც სხვა არა შეიძლება იყოს, თუ არა თვით აზროვნება, აზროვნების არაცნებითი უნარი. აზროვნებისათვის ასეთი საფუძველი „წართმევა“ კანტს გარკვეული აზროვნებითი განსაზღვრებისათვის სჭირდება, რასაც არც თვითონ უარყოფს. მაგრამ კანტი მართალია, როდესაც შემოზღუდვად, ანუ განსაზღვრავს აზროვნების უსასრულო სფეროში გარკვეულ სფეროს, ესაა მეცნიერული, ცნებითი აზროვნების სფერო, რომელშიც, როგორც თვითონ აღნიშნავს, უსასრულო კამათი ფილოსოფოსებს შორის უნდა დასრულდეს, ვინაიდან აქ ქეშმარიტება-მცდარობის განმსაზღვრელი კრიტერიუმი ცდში მდგომარეობს. მაგრამ საყოველთაო აზროვნების უსასრულობის ცდის სასრულობით შემოსაზღვრა თვით კანტსაც არ აკმაყოფილებს. იგი უშვებს ადამიანისათვის ისეთი მნიშვნელობების დაფუძნების მოთხოვნილებას, როგორცაა, მაგალითად, სულის უკვდავება, რწმენა, ღმერთის თავისუფლება და სხვა. კანტი ზღუდვად მეცნიერული აზროვნების სფეროს, რათა ადგილი გაუთავისუფლოს არაცნებითი აზროვნებითი უნარის პროდუქტებს — რწმენას, თავისუფლებას, ღმერთს და სხვა. „მე არ შემიძლია, — წერს იგი, — მამასადამე, დავუშვა ღმერთის, თავისუფლების და უკვდავების არსებობაც კი, გონების აუცილებელი პრაქტიკული გამოყენებისათვის თუ არ წავართმევ სპეკულაციურ გონებას აგრეთვე მის პრეტენზიას

ტრანსცენდენტური ცოდნის შესახებ, ვინაიდან ამ ცოდნის მოპოვებისას გონებამ უნდა იხელმძღვანელოს ისეთი ძირითადი დებულებებით, რომლებიც არიან რა სინამდვილეში გამოყენებადი მხოლოდ შესაძლებელი ცდის პირობებისადმი, მაინც გამოიყენებიან იმის მიმართ, რაც არ შეიძლება ცდის საგანი იყოს, და ასეთ შემთხვევაში სინამდვილეში გარდაქმნიან მას მოვლენად და, ამგვარად, შეუძლებლად აცხადებენ წმინდა გონების ყოველგვარ პრაქტიკულ გაფართოებას. ამიტომ, მე შევზღუდე ცოდნა, რათა გამეთავისუფლებინა ადგილი რწმენისათვის“ [4, ტ. 3, გვ. 95].

მაშასადამე, კანტის ფილოსოფიაში ახლებურად ისმის მეცნიერული და არამეცნიერული აზროვნების ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი. „ესთეტიკური იდეა არ შეიძლება იყოს შემეცნება, ვინაიდან იგი არის ჰერეტა (წარმოსახვისა), რომლისთვისაც არასოდეს არ შეიძლება მოიძებნოს ადეკვატური ცნება. გონების იდეა არ შეიძლება იყოს შემეცნება, ვინაიდან იგი თავის თავში გულისხმობს ცნებას (ზეგრძნობადის შესახებ), რომელსაც არასოდეს არ შეიძლება გააჩნდეს შესაბამისი ჰერეტა“. [5, გვ. 222]. ჩვენის აზრით, აღნიშნულ ადგილას ცნების მაგივრად სხვა რამ უნდა იქნეს ჩასმული; ყოველ შემთხვევაში ამაზე უფრო ქვემოთ გვექნება საუბარი. ამგვარად შეიძლება დავასკვნათ, რომ არამეცნიერული აზროვნების ანუ დოქსალურის სფეროში, კანტის ფილოსოფიის მიხედვით, შვეა პრაქტიკულისა და ესთეტიკურის სფერო. ეს ორი სფერო ერთიანდება დოქსალურის საფუძველზე და უპირისპირდება თეორიულს, როგორც ნეგატიური პოზიტიურს და პირიქით.

როდესაც ვმსჯელობთ აზროვნების ორი ფორმის — მეცნიერულისა და დოქსალურის ურთიერთობაზე კანტის ფილოსოფიაში, არ უნდა დავივიწყოთ ის გარემოება, რომ აღნიშნული პრობლემა გარკვეული სახით, კერძოდ კი განსჯისა და გონების დიალექტიკური ურთიერთმიმართების სახით იქნა გაგებული კანტის შემდგომი იდეალისტური კლასიკოსების მიერ. ჩვენის მხრივ უნდა აღვნიშნოთ, რომ აღნიშნული პრობლემის ასეთი გაგება, კანტისეული გაგების ცალმხრივ გააბსოლუტებას წარმოადგენს, ვინაიდან მეცნიერულისა და დოქსალურის დიალექტიკის მხოლოდ და მხოლოდ განსჯისა და გონების ურთიერთობაზე დავყვანა აღნიშნული პრობლემის შესამჩნევ დავიწროებას წარმოადგენს: კანტთან, როგორც ცნობილია, მეცნიერულ აზროვნებას, გარდა განსჯისა გააჩნია სხვა პრინციპებიც, ხოლო დოქსალური აზროვნება კი გონების იდეებისა აერთიანებს ესთეტიკურ, ეთიკურ და რწმენითი ღირებულების სფეროს.

სიმბოლოს განსაზღვრება

როდესაც ვვხებით სიმბოლოს განსაზღვრების პრობლემას გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში, წინასწარ უნდა შევნიშნოთ შემდეგი: მართალია, სიმბოლოს განსაზღვრა ხდება ესთეტიკურის სფეროში მაგრამ თვით განსაზღვრება თავისი არსებით გადის ესთეტიკურის ფარგლებს გარეთ და თავისი სიღრმით წვედება დოქსალურის სხვა სფეროებსაც; მაგრამ აღნიშნულ გარემოებაზე არ ხდება რეფლექსია. სიმბოლო განიხილება როგორც დოქსალურის ერთ-ერთი რიგითი კომპონენტი.

კანტი სიმბოლოს განიხილავს როგორც ინტუიციურის გარკვეულ სახეობას, როგორც წარმოდგენის სიმბოლურ სახეს. იმისათვის, რათა დასაბუთდეს

ცნებათა რეალობა, კრიტიციზმის მიხედვით, აუცილებელია ჭკრეტა. როდესაც ცნებები ემპირიულია, კანტის აზრით, მათ შეესაბამება ჭკრეტა, რომელსაც ეწოდება მავალითი. წმინდა განსჯითი ცნებების შემთხვევაში ჭკრეტას ეწოდება სქემა. გონების ცნების რეალობის დასაბუთებისათვის, მათი თეორიული შემეცნებისათვის შეუძლებელია რაიმე ჭკრეტის მოცემა. მაგრამ, თუ მაინც გონება მონდომებს რაიმე გრძნობადი ჭკრეტის მოცემას, მაშინ საქმე აღარ გვექნება სქემასთან, არამედ მისგან განსხვავებულ კომპონენტთან, თუმცა ეს კომპონენტი ისეთივე ჰიპოსტაზია, როგორც სქემა.

კანტი იძლევა სიმბოლურის შემდეგ დახასიათებას: „ყოველი ჰიპოტიპოზისი (პლასტიკური გამოსახულება) არის ორგვარი; ესაა, ან რაღაც სქემატური, როდესაც ცნებას, რომელსაც აღიქვამს განსჯა, ეძლევა შესაბამისი აპრიორული ჭკრეტა; ან რაღაც სიმბოლური, როდესაც ცნებას, რომელსაც მოიაზრებს მხოლოდ გონება და რომელსაც არ შეიძლება მიეცეს შესაბამისი გრძნობადი ჭკრეტა, ჭკრეტა მაინც ეძლევა; აქ მსჯელობის უნარს ხერხები მხოლოდ და მხოლოდ ანალოგიურია იმისა, რომლებიც შეიმჩნევა სქემატიზაციის დროს, ე. ი. მათ შეესატყვისება მხოლოდ წესები და არა თვით შინაარსი, მაშასადამე, ისინი ერთმანეთს ემსგავსებიან მხოლოდ რეფლექსიის ფორმის მიხედვით და არა შინაარსით“ [5, გვ. 232]. აქ კანტი ყურადღების გარეშე ტოვებს ერთ მომენტს. სიმბოლურის დახასიათება სქემატიზმის ანალოგიის საფუძველზე არასაკმარისია თვით სიმბოლურის ბუნების დასახასიათებლად. აქ სიმბოლურის დახასიათება ზდება ისეთივე წესით, რაც არის სქემა. სიმბოლურის წესები განსხვავდება სქემატიზმისაგან იმდენად, რამდენადაც განსხვავდება ერთმანეთისაგან მეცნიერული და დოქსალური აზროვნება.

სიმბოლური წარმოადგენს ინტუიციურის გარკვეულ სახეობას. ინტუიციური, კანტის აზრით, წარმოდგენს ორ ძირითად სახედ იყოფა: 1. სქემატური და 2. სიმბოლური [5, გვ. 232]. მაშასადამე, არსებობს აზროვნების ჭკრეტასთან, უფრო სწორად, აზროვნების სინამდვილესთან დამოკიდებულების ორი ფორმა — მეცნიერული და სიმბოლური. აქვე კანტი აკეთებს ერთ, ძალზე საყურადღებო შენიშვნას მათემატიკოსების მიმართ; ეს შენიშვნა ეხება არა მხოლოდ მათ. „ინტუიციური შემეცნებაში უნდა დაეუპირისპიროთ მხოლოდ დისკურსიულს. პირველი არის ან სქემატური, დემონსტრაციის საშუალებით, ან სიმბოლური, როგორც წარმოდგენა ანალოგიის მიხედვით“ [5, გვ. 233]. მაშასადამე, სქემა, როგორც მეცნიერული აზროვნების საშუალება, შესაძლებელია მხოლოდ დემონსტრაციის საშუალებით, რომელიც ცნებასა და ემპირიულ მონაცემებს შორის დგას. სქემის გარეშე არ არსებობს მეცნიერული აზროვნება, იგი წარმოადგენს გრძნობადობის ფორმალურ და წმინდა პირობას, რომლითაც განსჯის ცნება შემოისაზღვრება თავის გამოყენებაში, ჩვენ მას ვუწოდებთ, წერს კანტი „წმინდა გონების კრიტიკაში“. „ამ განსჯითი ცნების სქემას, ხოლო წესს, რომლითაც განსჯა მოიხმარს ამ სქემებს — წმინდა გონების სქემატიზმს“ [4, ტ. 3, გვ. 222].

მეცნიერული სქემატიზმისაგან განსხვავებით, კანტი წარმოგვიდგენს აზროვნების მეორე უნარის შესაძლებელ კავშირს სინამდვილესთან; ესაა სიმბოლური. სიმბოლური კანტის მიხედვით არის გონების იდეათა შესაძლებელი ერთიანობა სინამდვილესთან. მაგრამ, იგი არ არის თავისი არსებით მეცნიერული, და არც შეიძლება ასეთი იყოს, ვინაიდან, კანტის თანახმად, შეუძლებელია მას შესა-

ბამისი ჰერეტა მოვუძებნოთ. მაშასადამე, გონების იდეათა „სქემას“ შეიძლება სიმბოლური ვულწოდოთ, რომლის საშუალებითაც ხდება იდეების კავშირი სინამდვილესთან; „ყველა ჰერეტა, რომელიც აპრიორულად ეძლევა ცნებებს, არის ან სქემები, ან სიმბოლოები: პირველი იძლევა პირდაპირ, ხოლო მეორე, ცნების არაპირდაპირ გრძნობად გამოხატვას“ [5, გვ. 233]. აღნიშნულ შემთხვევაში მსჯელობის უნარი, კანტის აზრით, აკეთებს ორმაგ საქმეს. ჯერ ერთი, მისი შეოხებით ცნება მიესადაგება ჰერეტის გრძნობადობას, ხოლო მეორეს მხრივ, ამ ჰერეტის წესს იყენებს სრულიად სხვა საგნის მიმართ. აღნიშნული ჰერეტის გამოყენება მეორე შემთხვევისათვის მხოლოდ სიმბოლოა. მაგალითად, მონარქიული სახელმწიფო შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორც ცოცხალი სხეულიც და როგორც ხელის წისქვილი, ორივე შემთხვევაში სახელმწიფო წარმოვიდგინება როგორც სიმბოლო.

როდესაც ვეხებით აღნიშნულ პრობლემას კანტის ფილოსოფიაში, უნდა აღვნიშნოთ რომ კანტი სიმბოლოს ანალიზს არ უთმობს ჯეროვან ყურადღებას. სქემასა და სიმბოლოს იგი განიხილავს როგორც პიოტიკოზისებს, ე. ი. გრძნობად გამოსახულებებს, რომლებიც თავის თავში არ შეიცავენ არაფერს ისეთს, რაც მიმართებაში იქნებოდა ობიექტის ჰერეტასთან. ისინი ემსახურებიან წარმოსახვის რეპროდუქციას ასოციაციის კანონების მიხედვით. მაშასადამე, ისინი გაგებულია, როგორც მხოლოდ სუბიექტური რამ, როგორც სუბიექტური მიზანი. ასეთებად კანტი მიაჩნია სიტყვები, დანახადი ნიშნები (ალგებრული და მიმიკურიც კი). სქემა და სიმბოლო ხასიათდება როგორც მხოლოდ სუბიექტური, ობიექტურთან ყოველგვარი მიმართების გარეშე, ე. წ. წმინდა სახით, მაგრამ მათ შორის, როგორც სუბიექტურ ფორმებს შორის, არის განსხვავებაც. სქემასა და სიმბოლოს შორის აზროვნების წესებში განსხვავება, ანუ სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სქემა და სიმბოლო აზროვნების განსხვავებული წესების და უნარების საფუძველზეა შესაძლებელი. „თუმცა სახელმწიფოსა და ხელის წისქვილს შორის ცოტაა საერთო, მაგრამ მათი საერთოობა არის მსგავსება მათ შესახებ აზროვნების წესებს შორის... ეს საკითხი, — წერს მართებულად კანტი, — აქამდე ძალზე ცოტათი იყო დამუშავებული, თუმცა იგი მოითხოვს უფრო ღრმა შესწავლას“ [5, გვ. 233]. მაშასადამე, კანტი მოითხოვს ამ საკითხის უფრო ღრმა ანალიზს, ვინაიდან მსგავსების დამკვიდრება აზროვნების წესებს შორის სრულიადაც არ ნიშნავს, ჩვენს აზრით, ამ წესების იმანენტურ ანალიზს. კანტის ზემოთ აღნიშნული მსჯელობებიდან ცხადია, რომ არსებული განსხვავებული აზროვნების წესები — სქემატური და სიმბოლური. პირველი მათგანი დემონსტრაციულია, ე. ი. მეცნიერული შემეცნების წესია, საშუალებაა; ხოლო მეორე არის არა დემონსტრაციული, არამედ ანალოგიური. ორივე წესს იგი სუბიექტურად აცხადებს ობიექტთან ყოველგვარი მიმართების გარეშე. ეს მომენტი საყურადღებოა, რამდენადაც ამ მომენტს მომავალში დიდი ყურადღება მიაქციეს სხვა იდეალისტმა ფილოსოფოსებმაც, განსაკუთრებით კი ცნობილია ნეოკანტიანელმა ფილოსოფოსმა, სიმბოლოს პრობლემის ფუნდამენტური გამოკვლევის ავტორმა ე. კასირერმა.

კასირერი თვლის, რომ „ადამიანური შემეცნება არსებითად სიმბოლური შემეცნებაა. ეს თვისება თანაბრად ახასიათებს, როგორც ამგვარი შემეცნების ძალას, ისე მის საზღვრებს... სიმბოლო არ არსებობს როგორც ბუნების ნაწილი“ [1, გვ. 100].

სიმბოლოსა და სქემის კანტიესულ განსხვავებებს იზიარებდა შელინგი. იგი „ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის სისტემაში“ (1800) სიმბოლოს ასხვავებს არა მარტო სქემისაგან, არამედ, აგრეთვე, ხატისაგანაც, რითაც გარკვეულად აგროძლებს კანტის დაწყებულ საქმეს აღნიშნული პრობლემის გაგების საკითხში. იგი წერს: „სქემა უნდა განეასხვავეთ, როგორც ხატის, ასევე სიმბოლოსაგან, რომელთანაც მას ძალიან ხშირად აიგივებენ. ხატში იმ ზომამდეა მიღწეული ყოველმხრივი განსაზღვრებულობა, რომ სრული იგივეობისათვის საგანთან არ ყოფნის მხოლოდ სივრცის ის განსაზღვრული ნაწილი, სადაც ეს უკანასკნელია განლაგებული. ხოლო სქემა კი, პირიქით, სრულიადაც არ წარმოადგენს ყოველმხრივად დასრულებულ წარმოდგენას საკუთარ განსაზღვრულობაში, არამედ მხოლოდ ჰერეტას იმ წესისა, რომლის თანახმადაც შეიძლება აგებულ იქნეს ესა თუ ის განსაზღვრული საგანი. ერთი სიტყვით, ჩვენ აქ გვაქვს თვალსაჩინოება და არა ცნება, რადგან სწორედ აქ გვეძლევა ჩვენ შუალედური რგოლი ცნებასა და სავანს შორის. მაგრამ ეს არაა სავანის ჰერეტა, არამედ ჰერეტა წესისა, რომლის თანახმადაც იგი შეიძლება კონსტრუირებულ იქნეს“ [8, გვ. 231]. სიმბოლო შელინგს „ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის სისტემაში“ ესმის კანტისებურად, იგი წარმოადგენს მაკავშირებელ რგოლს გონების იდეასა და ობიექტს შორის, რომელსაც სქემის მნიშვნელობა ენიჭება გონების იდეათა სფეროში. „...ნებელობაში გადასვლას იდეიდან განსაზღვრული ობიექტისაკენ... — ვერ გავიგებდით, რომ არ არსებობდეს კვლავ რაღაც საშუალო, რომელიც მოქმედებასთან მიმართებაში ზუსტად იმავე წარმოადგენს, რაც იდეის შემთხვევაში აზროვნებისათვის სიმბოლოა, ცნებების შემთხვევაში კი — სქემა. ეს გაშუალება იდეალია“ [8, გვ. 299].

კიდევ უფრო აღრმავებს და ასაბუთებს განსხვავებას სქემასა და სიმბოლოს შორის შელინგი თავის ცნობილ ნაშრომში „ხელოვნების ფილოსოფია“. ამ ნაშრომში, ცნობილი საბჭოთა მკვლევარის ა. ლოსევის აზრით, მოცემულია სიმბოლოს ცნების ერთ-ერთი ყველაზე სისტემატური გამოკვლევა [6, გვ. 348].

თუ „ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის სისტემაში“ შელინგი სიმბოლოს საშუალო რგოლის ფუნქციას აკისრებს კანტის კვალად, „ხელოვნების ფილოსოფიაში“ იგი სიმბოლოს უფრო ღრმა დეფინიციას იძლევა, ამოდის რა აბსოლუტური იდეალიზმის პრინციპებიდან. სიმბოლო არის ზოგადისა და განსაკუთრებულის აბსოლუტური ერთიანობა. თუ „ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის სისტემაში“ უფრო მეტი ყურადღება ეთმობოდა განსხვავებას სქემასა და სიმბოლოს შორის, „ხელოვნების ფილოსოფიაში“ მეტი ყურადღება ეთმობა ერთიანობის პრინციპს აღნიშნული პრობლემის ანალიზისას. შელინგი აღნიშნავს, რომ სიმბოლო თავისი არსებით თავის თავში აერთიანებს ზოგადსა და განსაკუთრებულს, როგორც აბსოლუტურ იგივეობას. თუ ამ პუნქტს შევადარებთ კანტის „წმინდა გონების კრიტიკას“ და მის ტრანსცენდენტალურ პრინციპებს, ცხადია, შელინგს არ უნდა ჰქონდეს უფლება ზოგადისა და განსაკუთრებულის კატეგორიების გამოყენებისა სიმბოლურის დასახასიათებლად, მაგრამ შელინგი აქ არაა ორთოდოქსირებული კანტიანელი, იგი მისი ფიხტეანელი განმავითარებელია, რაც ნათლად გამოიხატება ინტელიგენციის ავტონომიურობის პრინციპის დაშვებითაც. ავტონომიის პრინციპის საფუძველზე ხდება კანტის „ერთმანეთის გვერდით მდგარი ფილოსოფიების“ — თეორიულისა და პრაქტიკულის, აგრეთვე ხელოვნების ფილოსოფიის „გაერთიანება“.

სიმბოლო, შეღინგის მიხედვით, შესაძლებელია ხელოვნებაში და იგი თავისი არსებით წარმოადგენს სქემატურისა და ალეგორიულის დაპირისპირებული მომენტების სინთეზს. ამ შემთხვევაში სქემატურის და ალეგორიულის ქვეშ იგულისხმება, შესაბამისად, თეორიული და პრაქტიკული, ხოლო მათ აერთიანებს ხელოვნება. ეს ძირითადად, როგორც ზემოთ აღნიშნეთ, საბუთლება ზოგადისა და განსაკუთრებულის კატეგორიების შემოტანით. „გამოსახვის ის ხერხი, რომელშიც ზოგადი აღნიშნავს განსაკუთრებულს, ან რომელშიც განსაკუთრებული განიჭვრიტება ზოგადის გავლით, არის სქემატიზმი.

გამოსახვის ის ხერხი, რომელშიც განსაკუთრებული აღნიშნავს ზოგადს, ან რომელშიც ზოგადი განიჭვრიტება განსაკუთრებულთ, არის ალეგორია.

ორივეს სინთეზი, სადაც არც ზოგადი არ აღნიშნავს განსაკუთრებულს, არც განსაკუთრებული არ აღნიშნავს ზოგადს, მაგრამ სადაც ერთიცა და მეორეც აბსოლუტურად ერთიანია, არის სიმბოლო“ [9, გვ. 106].

1 სქემას, ალეგორიას და სიმბოლოს შეღინგი სამ პოტენციას უწოდებს, რომელსაც ადგილი აქვს როგორც ფილოსოფიის დიფერენციაში, ასევე ხელოვნებაშიც. „გამოსახვის სამი ფორმის იერარქია, რამდენადაც ისინი კვლავ და კვლავ საყოველთაო კატეგორიებია, შეიძლება ვთქვათ ასე: ბუნება, ქმნის რა სხეულებრივ რიგს, მხოლოდ ალეგორიულია, ვინაიდან განსაკუთრებული მხოლოდ და მხოლოდ აღნიშნავს ზოგადს იმის გარეშე, რომ თვით იყოს იგი, ამიტომ აქ არაა გვარეობითი განსხვავება. სინათლეში, სხეულთა საპირისპიროდ ბუნება სქემატურია, ორგანულ სამყაროში იგი სიმბოლურია, ვინაიდან აქ უსასრულო ცნება უკავშირდება ობიექტს, ზოგადი სრულიად არის განსაკუთრებული და განსაკუთრებული არის ზოგადი. ზუსტად ასევე, აზროვნება არის უბრალო სქემატიზირება, ყოველგვარი მოქმედება, პირიქით, ალეგორიულია (ვინაიდან განსაკუთრებულის რანგში აღნიშნავს ზოგადს), ხოლო ხელოვნება კი სიმბოლურია“ [9, გვ. 110]. მასმასადამე, მეცნიერება სქემატურია, პრაქტიკული — ალეგორიულია და ხელოვნება სიმბოლურია. უკანასკნელი დიფერენციის თანახმად, სიმბოლო წარმოადგენს სქემასა და ალეგორიაზე უფრო მაღალ საფეხურს, ისევე, როგორც ხელოვნება, შეღინგის აზრით, უფრო მაღლა დგას თეორიულ და პრაქტიკულ ფილოსოფიაზე; შემდეგში იდეას, ხელოვნების უმაღლესი საფეხურის შესახებ, მრავალი მოაზროვნე იზიარებდა. მ. ჰაიდეგერი მაგალითად, ნიცშეს შესახებ წერდა, რომ მისთვის „ხელოვნება წარმოადგენს უფრო მეტი ღირებულების მქონეს, ვიდრე ჭეშმარიტება“ [10, გვ. 165].

ხელოვნება არის, შეღინგის მიხედვით, უმაღლესი პოტენცია, რომლის ძირითად ნამდვილობას სიმბოლო წარმოადგენს. მასში თეორიულიდან აქცენტ-ი გადატანილია ობიექტზე, რომელშიც აბსოლუტი გამოისახება, როგორც ზოგადისა და განსაკუთრებულის ინდიფერენტობა. „გამოხატვა აბსოლუტისა — წერს შეღინგი — ზოგადისა და განსაკუთრებულის ინდიფერენტობით ზოგადში ტოლია ფილოსოფიისა — იდეისა; გამოსახვა აბსოლუტისა აბსოლუტური განურჩევლობით ზოგადისა და განსაკუთრებულისა განსაკუთრებულში ტოლია ხელოვნებისა, რომლის ზოგად მასალასაც მითოლოგია წარმოადგენს“ [9, გვ. 106].

აღნიშნული განმარტებით შეიძლება დავასკვნათ, რომ შეღინგი სიმბოლოს ობიექტური გაგების მომხრეა, ვინაიდან იგი სიმბოლოს განსაზღვრავს, როგორც



განსაკუთრებულის მახასიათებელს. თუ იღვია წარმოადგენს ზოგადისა და განსაკუთრებულის აბსოლუტურ ინდიფერენტობას თვით ზოგადში, ამის საპირისპიროდ სიმბოლო ისეთი განსაკუთრებულია, რომელიც თავის თავში აბსოლუტური ინდიფერენტობით მოიცავს ზოგადისა და განსაკუთრებულის ერთიანობას, მაშასადამე იგი ობიექტურის მახასიათებელია, უფრო მეტიც, თვითაა ობიექტურად არსებული, როგორც ამას ადგილი აქვს მითალოგიაში. სიმბოლო წარმოადგენს ყოველგვარი მითალოგიის კონსტრუირების პრინციპს [9, გვ. 106].

სიმბოლოს სუბიექტივისტური გაგების საპირისპიროდ, რომელსაც კანტმა ჩაუყარა საფუძველი, შელინგი იძლევა სიმბოლოს ობიექტივისტურ თვალსაზრისს. თუ სუბიექტივისტური გაგების მიხედვით სიმბოლოს არაფერი შეესაბამება სინამდვილეში, ობიექტივისტური თვალსაზრისის მიხედვით სიმბოლო ობიექტურია; იგი ისეთი განსაკუთრებულია, რომელიც თავის თავში ზოგადისა და განსაკუთრებულის აბსოლუტურ ინდიფერენტობას წარმოადგენს.

შელინგის ობიექტივისტურ თვალსაზრისს არ ეთანხმება ჰეგელი. მისი აზრით, სიმბოლო არის ნიშანი, რომელიც თავისი ფორმით გამოხატავს გარკვეულ შინაარსს. თუ შელინგი სიმბოლოს აფუძნებს ზოგადისა და განსაკუთრებულის კატეგორიების მეოხებით, ჰეგელის საიხლე სიმბოლოს გაგებაში მდგომარეობს ფორმისა და შინაარსის კატეგორიების ურთიერთობაზე მის დაფუძნებაში, სადაც ფორმას შინაარსი განსაზღვრავს. „სიმბოლო არის, ზოგადად რომ ვთქვათ, რაღაც სახეზე უშუალოდ არსებული, ან ჰერეტიკისათვის მოცემული გარეგანი არსებობა, რომელიც არ ჩაითვლება ისეთ რაიმედ, რასაც იგი უშუალოდ წარმოადგენს თავისი თავისათვის, არამედ უნდა გაიგებოდეს უფრო ზოგადი აზრით. ამიტომ, ჩვენ სიმბოლოში იმთავითვე უნდა გავაჩიროთ ერთმანეთისაგან მასში არსებული ორი მხარე: ჯერ ერთი, მნიშვნელობა და, მეორეს მხრივ, ამ მნიშვნელობის გამოხატვა“ [3, ტ. XII, გვ. 313]. სიმბოლოს დაფუძნება ფორმისა და შინაარსის კატეგორიებზე უპირისპირდება როგორც სიმბოლოს სუბიექტივისტურ ისე ობიექტივისტურ თვალსაზრისს, იგი ქმნის გარკვეულ შუალედურ პოზიციას. „სიმბოლო, აღებული უფრო ფართო აზრით არის... არა უბრალო, გულგრილი ნიშანი, არამედ ნიშანი, რომელიც უკვე თავისი გარეგანი ფორმით თავის თავში მოიცავს, ამასთანავე, იმ წარმოდგენის შინაარსს, რომლის სიმბოლოსაც იგი წარმოადგენს, მაგრამ, ამასთანავე მის ჩვენს ცნობიერებაში უნდა გამოიწვიოს არა თავისი თავი, როგორც მოცემული კონკრეტული ერთეული საგანი, არამედ, სახელდობრ, მხოლოდ ის საყოველთაო თვისება რომელიც იგულისხმება მის მნიშვნელობაში. მაგალითად, ლომს მიიჩნევენ ძალის სიმბოლოდ, მელას — ეშმაკობის სიმბოლოდ, წრეს — მარადისობის, ზოლო სამკუთხედს — სამების სიმბოლოდ“ [3, ტ. XII, გვ. 314]. ერთის მხრივ, სიმბოლო არის არა გულგრილი ნიშანი, არამედ გამოხატველი რაღაც თვისებისა, რომლის მიხედვითაც შეიარჩევა ნიშანი. ნიშანს, მაშასადამე გააჩნია, ჯერ ერთი, თავისთავადი მნიშვნელობა — ის, რასაც ესა თუ ის საგანი წარმოადგენს თავისთავად, მაშასადამე, თავისი არსების მიხედვით, და, მეორე, ნიშანს გააჩნია ისეთი თვისებაც, გარდა არსებითი თვისებისა, რომელიც ანალოგიურია სიმბოლოური შინაარსისა, რომლის გამოხატვაც სხვა საშუალებით ურო ნაკლებად შეიძლება, ვიდრე აღნიშნული საგნის ნიშან-თვისებით. წრის თავისთავადი მნიშვნელობა არაა მარადისობის სიმბოლო, არამედ მისი, როგორც წრის ერთ-ერთი თვისება — განუწყვეტლობა. ეს თვისება არაა

აუცილებლობით დაკავშირებული სიმბოლურ შინაარსთან, არამედ მხოლოდ ანალოგიით. სიმბოლური ხატი შეიცავს თავის თავში სხვა შრავალ თვისებას, რომელთაც არაფერი აქვს საერთო სიმბოლურ შინაარსთან. მაგალითად: ლომს, გარდა ძალისა გააჩნია სხვა თვისებებიც. აქედან გამომდინარე ჰეგელი თვლის, რომ სიმბოლური „შინაარსი, ამის გამო აგრეთვე გულგრილიცაა ხატის მიმართ, რომელიც მას წარმოადგენს, ხოლო აბსტრაქტული განსახლვრულობა, რომელიც წარმოადგენს მის შინაარსს, შეიძლება ზუსტად ასევე არსებობდეს უსასრულოდ მრავალ არსებებსა და წარმონაქმნებში“ [3, ტ. XII, გვ. 314—315]. ძალის სიმბოლოდ აზროვნებაში შეიძლება მივიღოთ როგორც ლომი, ასევე ხარი, თუმცა ხარს შეიძლება გააჩნდეს სხვა სიმბოლური მნიშვნელობაც. მაშასადამე, ჰეგელის აზრით, სიმბოლო თავისი საკუთარი ცნების მიხედვით ორაზროვნაა. თუ შელინგისათვის სიმბოლო თავის თავში დაპირისპირებული მომენტების აბსოლუტური ინდიფერენტობაა, ჰეგელისათვის მთავარია მასში განსხვავებული მომენტების დადგენა. ეს თავის მხრივ სიმბოლურია შელინგისა და ჰეგელის ფილოსოფიაში — შელინგი ერთიანობას აძლევდა პრიორიტეტს, ხოლო ჰეგელი განსხვავებას.

მაშასადამე, ჰეგელი ერთმანეთისაგან განასხვავებს სიმბოლურ შინაარსსა და ხატს, მიიჩნევს, რომ მათ შორის იგივეობაცაა და განსხვავებაც, არ შეიძლება შათი ერთმანეთზე აბსოლუტურად დაყვანა. სიმბოლო წარმოადგენს სიმბოლურ შინაარსსა და ხატის დიალექტიკურ ერთიანობას. სიმბოლურ შინაარსსა და ხატს შორის დიალექტიკური ურთიერთობის დადგენით ჰეგელი გვაძლევს ახალ თვალსაზრისს სიმბოლოს შესახებ.

სიმბოლოს შესახებ განსხვავებულ თვალსაზრისს ავითარებს შოპენჰაუერი. თუ ჰეგელი სიმბოლურ შინაარსსა და ხატს შორის ადგენს დიალექტიკურ თვალსაზრისს, ამის საპირისპიროდ შოპენჰაუერი მნიშვნელობას და ნიშანს თიშავს ერთმანეთისაგან და მათ შორის სრულიად შემთხვევით დამოკიდებულებას უშვებს, რომელსაც შეიძლება კონვენციონალისტური თვალსაზრისი ეწოდოს. სიმბოლოს არ გააჩნია არავითარი თავისთავადი მნიშვნელობა, არამედ იგი წმინდა შეთანხმების შედეგს წარმოადგენს. იგი მას ალეგორიის „უკანონო სახეს უწოდებს“. იგი პირდაპირ საპირისპირო მტკიცებას წარმოადგენს შელინგის თვალსაზრისთან შედარებითაც. თუ შელინგისათვის სიმბოლო თავის თავში მოიცავდა სქემატურსა და ალეგორიას, შოპენჰაუერი სიმბოლოს ალეგორიის სახედ წარმოადგენს. იგი წერს: „თუ გამოხატულებასა და იმ ცნებას შორის, რომელიც მან უნდა გამოხატოს, არ არის არავითარი კავშირი, ამ იდეისადმი დაქვემდებარებაზე ან იდეათა ასოციაციაზე დაფუძნებული, არამედ ნიშანი და აღნიშნული ერთმანეთს უკავშირდება სრულიად პირობით, დადებითი, შემთხვევითი დადგენის ძალით, ალეგორიის ამ უკანონო სახეობას მე ვუწოდებ სიმბოლოს. ასე მაგალითად: ვარდი — დუმილის სიმბოლოა, პალმა — გამარჯვების სიმბოლო, ჯვარი — ქრისტიანობის სიმბოლო... მსგავს სიმბოლოებს შეიძლება სარგებლობა ჰქონდეთ ცხოვრებაში, მაგრამ მათ ხელოვნებისათვის არა აქვთ არავითარი ღირებულება“ [7, ტ. I, გვ. 247]. სიმბოლო იეროგლიფისმაგვარი რამაა შოპენჰაუერისათვის, რომელსაც ემბლემის სახელწოდება უფრო შესებაბამება. სიმბოლოს დაყვანა ემბლემაზე, ესაა სიმბოლური მნიშვნელობის დანახვა მხოლოდ და მხოლოდ ხატის მხრიდან ისე, რომ მნიშვნელობა მისთვის გარეგან მომეტად რჩება, ე. ი. ჯვარიდან არის დანახული „ქრისტიანობის სიმბოლო“ და არა პირიქით „ქრისტიანობის სიმბოლოდან“ —



„ჯვარი“. სიმბოლო ჩრდილში რჩება, წინა პლანზე გამოდის ხატი, ემბლემა. ამ დროს იგიულისხმება, რომ ემბლემასა და მნიშვნელობას, ხატსა და სიმბოლოს შორის დამყარებულია ტოლფასოვანი ურთიერთდამოკიდებულება — ხატი მთლიანად ამოსწურავს მნიშვნელობას; მათ შორის ცალსახა კავშირია. აქ სიმბოლო დაყვანილია ნიშანზე და მის ფუნქციაზე. ნიშნის ფუნქცია არის ცალსახა გამოსახვა შინაარსისა, მნიშვნელობისა, რომელიც სრულიად ამოწურავს ამ შინაარსს და მის იქით აღარაფერი რჩება. რა თქმა უნდა, თუ დავუშვებთ ასეთ ვაგებას, მაშინ ნათელი გახდება ისიც, თუ რატომ არაფერი ესაქმება სიმბოლოს ხელოვნების სფეროში. აქ სიმბოლო შოპენჰაუერს გაგებული აქვს მათემატიკის პოზიციებიდან, სადაც სინამდვილეში სიმბოლოს არაფერი ესაქმება; სიმბოლოს ნაცვლად მეცნიერებაში შეიძლება იყოს მხოლოდ ცნება, ან ნიშანი. ნიშანი ამოსწურავს მნიშვნელობას სრულად, ხოლო სიმბოლოს ხატი სრულად ვერ ამოსწურავს, მნიშვნელობა უფრო ფართოა ვიდრე მისი კონკრეტული გამოხატვა.

მსჯელობა სიმბოლოს ორმნიშვნელოვანების შესახებ შესაძლებელია მხოლოდ ხელოვნების სფეროში, სადაც მხატვრულ ნაწარმოებში ვაანალიზებთ სიმბოლოს ფორმისა და შინაარსის, ხატისა და მნიშვნელობის ურთიერთდამოკიდებულებას. გერმანული კლასიკური ფილოსოფია სიმბოლოს აანალიზებს მხოლოდ და მხოლოდ ხელოვნების ფილოსოფიაში, თუმცა კანტი, განსხვავებით სხვა ფილოსოფოსებისაგან, სიმბოლოს სფეროდ მიიჩნევს ენასაც, მაგრამ იგი სპეციალური გამოკვლევის საგნად არ იხდის მას. ხელოვნების ფილოსოფიაშიც სიმბოლოს არ გააჩნია განმსაზღვრელი მნიშვნელობა, იგი მხოლოდ მითოლოგიის კონსტრუქციების საფუძვლადაა მიჩნეული შელინგთან და ჰეგელთან.

კანტთან საფუძველი ჩაეყარა გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში არამეცნიერული და მეცნიერული აზროვნების განსხვავებას, მაგრამ ეს განსხვავება შემდგომში აღარ გაღრმავებულა; პირიქით, მოხდა თეორიულისა და პრაქტიკულის გაერთიანება პრაქტიკულის პრიმატი (ფიხტე) და მათი აბსოლუტური იგივეობის დადგენა (შელინგი, ჰეგელი).

სიმბოლოს უნივერსალურობის თვალსაზრისი შედარებით უფრო მოგვიანებით წარმოსდგა ფილოსოფიაში გვიანი შელინგის, ჰელმპოლცის, ბერგსონის, კასირერისა და სხვ. თვალსაზრისებში. არაცნებითი აზროვნების პოზიციებიდან შექმნა შოპენჰაუერმა თავისი მოძღვრება ნების შესახებ, მაგრამ იგი მან კანტის მსგავსად არ დაუკავშირა სიმბოლოს ცნებას, თუმცა მთელი მისი ფილოსოფია გამსჭვალულია ამ ცნებით (თვით შოპენჰაუერი, როგორც ზემოთ დავინახეთ, დიდად აფასებდა არაცნებით აზროვნებას ხელოვნებაში, მაგრამ თვით სიმბოლოს ცნებას იგი ნაკლებ ყურადღებას აქცევდა).

მხოლოდ კანტი არ ზღუდავს სიმბოლოს ხელოვნების ფილოსოფიის სფეროთ; იგი მას განიხილავს, უპირველეს ყოვლისა. როგორც მეცნიერული სქემატიზმის საწინააღმდეგო სფეროს, რომელშიც არ იგულისხმება მხოლოდ და მხოლოდ ხელოვნება, არამედ პრაქტიკული ფილოსოფიაც და სხვ. ამით საფუძველი მომზადდა სიმბოლოს გაგების შემდგომი განვითარებისათვის უახლოეს და თანამედროვე ფილოსოფიაში.



ლიტერატურა

1. კასირერი ვ., რა არის ადამიანი? თბილისი, 1983.
2. Гегель, Феноменология духа, М., 1959.
3. Гегель, Лекции по эстетике, М., 1938.
4. Кант И., Критика чистого разума, М., 1964.
5. Кант И. Критика способности суждения, С-Пб., 1898.
6. Лосев А. Ф., Проблема символа и реалистическое искусство, М., 1976.
7. Шопенгауер А., Мир как воля и представление, М., 1900.
8. Шеллинг, Система трансцендентального идеализма, М., 1936.
9. Шеллинг, Философия искусства, М., 1966.
10. Heidegger M., Nietzsche, Bd. 1, Stuttgart, 1961.

А. А. БУРДЖАЛИАНИ

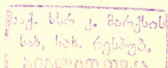
КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА ПОНИМАНИЯ СИМВОЛА
В НЕМЕЦКОМ КЛАССИЧЕСКОМ ИДЕАЛИЗМЕ

Резюме

18796
В немецкой классической философии нашли свое развитие и обоснование многие философские проблемы, в том числе и проблема символа и символического мышления. И. Кант различает трансцендентальные условия априорного мышления от сферы возможного знания: теоретическая философия и практическая философия — их различие строится на отличии научного знания от ненаучного, «доксального» знания; главным компонентом научного знания Кант считает схему, а ненаучное, практическое опирается, главным образом, на символ.

Проблемы символа по-разному решаются в немецком классическом идеализме, их объединяет то, что символ в основном устанавливается в сфере эстетического. Лишь Кант не ограничивает символ сферой искусства. Сферу символа он рассматривает, прежде всего, как противоположную сфере схематизма, в которой подразумевается не только искусство, но и практическая философия и т. д. Этим подготавливается основа понимания символа и символического мышления в современной буржуазной философии.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა



ვალერიან რამიშვილი

თვითშემეცნების პრობლემის დაყენებისათვის

XX ს. ერთ-ერთი უძირითადესი საკითხია ადამიანი. ამ საკითხზე პასუხის გაცემას ცდილობს არა მარტო ფილოსოფია, არამედ ხელოვნება, ლიტერატურა, მეცნიერება. თანამედროვეობის ამ ტენდენციას თ. ლიტტი სამართლიანად ახასიათებს როგორც „საყოველთაო მიდრეკილებას თვითშემეცნებისაკენ ყველა საფეხურზე და ყველა დონეზე“ [17, გვ. 7]. ადამიანის თვითშემეცნება ცხადია ნიშნავს ადამიანის თვითგააზრებას საკუთარ მთლიანობაში. რა არის მთლიანი ადამიანი? ეგზისტენციალიზმი, პერსონალიზმი, ფროიდიზმი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია თავისი უამრავი ფორმით: თეოლოგიური, პოლიტიკური, კულტურული, ბიოლოგიური და ა. შ. ყველანი პრეტენზიას აცხადებენ, რომ მხოლოდ მათ გასცეს სწორი პასუხი კითხვას. ამ პრეტენზიათა შედეგს მ. შელერი ასე ახასიათებდა: „არასოდეს ისტორიაში ადამიანი არ ყოფილა ისე პრობლემური, როგორც ამჟამად. დღეს ბუნების მეცნიერულ, ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ ანთროპოლოგიას აღარაფერი ესაქმებათ ერთმანეთთან. ჩვენ არ გავგანჩნია ადამიანის ერთიანი იდეა. ადამიანის გამომკვლევ სპეციალურ მეცნიერებათა მზარდ სიმრავლეს ბუნდოვანება უფრო შეაქვს ადამიანის საკითხში, ვიდრე სინათლე“ [19, გვ. 9]. შელერი ლაპარაკობს სწორედ ფილოსოფიური თვითშემეცნების კრიზისზე, თორემ კერძომეცნიერული ცოდნა ადამიანის შესახებ სულ უფრო იზრდება. მ. შელერის თვალსაზრისი გაიზიარეს და მისი დებულების ციტირებას ახდენენ ისეთი მოაზროვნეები, როგორცაა მ. ჰაიდეგერი და ე. კასირერი [2, გვ. 54; 14, გვ. 190].

მასასაღამე, საჭიროა თვითშემეცნების ფილოსოფიური პრობლემის სწორი დაყენება, გარკვევა, თუ რაში მდგომარეობს მისი ფილოსოფიურობა და პრობლემურობა, რა გვესმის თვითშემეცნების ქვეშ, თვითშემეცნების პრობლემის რა ასპექტის გამოყოფა და განხილვა გვსურს ჩვენ. ადამიანის აზროვნებას, რომელსაც გარეგანი სამყაროს შემეცნება აქვს მიზნად, ფეხები აქვს გადგმული ადამიანის პრაქტიკულ მოთხოვნილებაში. აქ ხდება სამყაროს ათვისება ადამიანის ფიზიკური არსებობის უზრუნველყოფისათვის, რათა მას ჰქონდეს საშუალება „ისტორიის კეთებისა“. რალა უნდა იყოს ადამიანის თვითშემეცნების მიზანი? და უპირველეს ყოვლისა რა გვესმის თვითშემეცნებისა და თვითონის ქვეშ? როცა თვითშემეცნება, ცხადია, არის თვითშემეცნება იმ თვითონისა, რომელიც, როგორც კონკრეტული სუბიექტი, ამ შემეცნებითი მცდელობის ჩამდენია (ლიტტი) [17, გვ. 6]. ამიტომ ეს არის პირველი საკითხი რომელიც მოითხოვს გარკვევას. რა გვესმის თვითონისა და თვითშემეცნების ქვეშ? უნდა გაირკვეს ის ხერხი, რომლითაც მისაწვდომი ხდება ადამიანის არსება, მისი შინაგანი სამყარო. მ. შელერი სწორად შენიშნავს: „აქტები და ფუნქციები: შინა-

განი აღქმა, შინაგანი ჭერეტა, რეფლექსია, შინაგანი გრძნობა, ცხადია, სხვადასხვა რამეს აღნიშნავენ და საჭიროა მათი ზუსტი დიფერენციაცია. ასევე განსხვავებული იქნეს უნდა ერთმანეთისაგან თვითაღქმა, თვითდაკვირვება, თვითცნობიერება და შინაგანი აღქმა“ [18, გვ. 28]. მათი განსხვავების საფუძველია ის თვითონი, რომელზეც არის მიმართული ეს შემეცნებითი მისწრაფება, რადგან, თავის მხრივ თვითონის ქვეშ გულისხმობენ ძალიან ბევრ რამეს, ამიტომ მ. შელერი განასხვავებს ერთმანეთისაგან თვითონის რამდენიმე მნიშვნელობას: „ერთის მხრით, მე ანუ ფსიქიკური თვითონი არის შინაგანი აღქმის საგანი“, მეორეს მხრით, „ჩემი საკუთარი თვითონი მე მთლიანად არა მხოლოდ შინაგანი აღქმის მეშვეობით მაქვს მოცემული. მე ვაკვირდები ჩემს ხელს, ფეხს და ა. შ. ყველაფერ ამაში ჩემს თვითონს ვხედავ“ [18, გვ. 29]. მაშასადამე, მ. შელერმა ადამიანის მთლიანი ფენომენი დაანაწევრა ფენებად, იგი განასხვავებს ფსიქიკურ თვითონს და რეალური ადამიანის თვითონს და თითოეული მათგანისათვის მოითხოვს თვითშემეცნების თავისებურ სახეს.

თვითშემეცნებისა და თვითონის ცნებების შინაარსის დადგენის თვალსაზრისით საინტერესოა თ. ლიტტისა და ჰ. დრიშის შეხედულებათა განხილვა. ისინი ლაპარაკობენ თვითგააზრებასა და თვითშემეცნებაზე, როგორც ადამიანის მიერ საკუთარი თავის კვლევის ორ განსხვავებულ ხერხზე. ჩვენ მოკლედ გადმოვცემთ მათ შეხედულებებს.

თ. ლიტტი ერთმანეთს უპირისპირებს თვითშემეცნებასა და თვითგააზრებას როგორც თვითგამოკვლევის ორ ურთიერთგამომრიცხავ მეთოდს. იგი წერს: „თვითგააზრების აღიარება თვითშემეცნების კითხვის ქვეშ დაყენების ნიშნავს“ [17, გვ. 16]. მაგრამ რა ესმის თ. ლიტტს თვითგააზრების ქვეშ? მისი აზრით, თვითგააზრებაში მე ვახდენ ჩემი თვითონის დაყოფას სუბიექტად და ობიექტად, მაგრამ ამ დაყოფით არ ხდება შემდგომი შეჭრა იმ ობიექტის, თვითონის სიღრმეში, რომელიც არის სწორედ თვითშემეცნების საგანი.

ჰ. დრიში სპეციალურად შეეხო თვითგამოკვლევის ამ ორი ხერხის თანაფარდობას თავის წიგნში „თვითგააზრება და თვითშემეცნება“, მისი აზრით, თვითგააზრების მეშვეობით მე-ს აქვს უნარი საკუთარი თავის წვდომისა, მაგრამ ის რაღაც, რაც შეიძლება თვითშემეცნებისას, ძალზედ მრავალი მნიშვნელობის მქონეა: „ამ რაღაცის ცნების დასახასიათებლად გამოიყენება აგრეთვე სიტყვები: „მე“, „თვითონი“, „სული“, ზოგიერთი ამბობს, რომ ყველა მათში ერთი და იგივეს გაიგებენ“ [12, გვ. 1]. ჰ. დრიშთან თვითგააზრება და თვითშემეცნება ვლინდება როგორც ადამიანის თვითგამოკვლევის პროცესის საფეხურები. თვითგააზრება ნიშნავს მოსამზადებელ საფეხურს, რომელმაც უნდა მოახდინოს მე-ს სუბიექტ-ობიექტად დანაწევრება. ამის შემდეგ შეგიძლია კიდევ ვიკითხოთ: მე-ს სუბიექტად და ობიექტად გამოიწველობაში სუბიექტის შემეცნება არის თვითშემეცნება, ობიექტის შემეცნება იმსახურებს ამ სახელს, თუ სუბიექტ-ობიექტის მთლიანობის შემეცნება არის ჰეგემარტი თვითშემეცნება?

ჰ. დრიში განასხვავებს თვითშემეცნებისა და თვითგააზრების რამდენიმე მნიშვნელობას. თვითშემეცნებისას მე-მ უნდა შეიმეცნოს მე, მაგრამ აღმოჩნდა, რომ აქ მე-ს შეიძლება ჰქონდეს განსხვავებული მნიშვნელობები. იმის მიხედვით, თუ თვითგააზრება ამ მთლიან მე-ში რას მიიჩნევს თვითშემეცნების ობიექტად და რას სუბიექტად. ჰ. დრიში წერს: „შედეგი, „ამ საკუთარ თავზე“ რეფლექსირებული განაზრებისა რამდენადაც ნამდვილ მეზეა ლაპარაკი, არის მე

განვიციდი მე-ს როგორც განმცდელს“ [12, გვ. 2]. მაგრამ ადამიანს თვითნობიერებაში თავის თავზე მიმართულობაში, თავის შინაგან სამყაროში მიეცემა რალაც, რაც ძალზედ მრავალფეროვანია თავისი შინაარსით და მე-სგან განსხვავებულია. აქ თითქოს მე-ს შემეცნება გაფართოვდა, რადგან „თვითშემეცნება იქნებოდა ნამდვილი თვითშემეცნება, რომელიც მე-ზე როგორც განმცდელზეა მიმართული და უცხო შემეცნებასაც მოიცავს“ [12, გვ. 3]. მართალია ეს „უცხო“ არ არის მე, მაგრამ მე-ს განცდის, ცნობიერების უშუალო შინაარსია და ამდენად, თვითშემეცნებამ უნდა მოიცვას ეს შემეცნებელი მე თავის შესამეცნებელ ობიექტთან, რალაცსთან ერთად. მე-ს რომელზედაც აქ არის საუბარი, აქვს დერიატები და საჭიროა მათი დიფერენციაცია. ჰ. დრიში წერს: „მე ვქმნი ჩემთვის წესრიგის სქემას, „ყოფიერების სამეფოს“ და თუ გნებავთ მე ვუწოდებ მას სულს — „ჩემს“ სულს. მაგრამ ჩემი სული არ არის მე, იგი რალაც არის მე-სთვის ისევე როგორც ბუნება“ [12, გვ. 6]. წმინდა მე-სთვის რალაცს წარმოადგენს სულთან ერთად სხეულიც, მაგრამ სხეულიც ასევე მეკუთვნის მე და ეს მე-ს დერიატები უნდა მოიცვას თვითგამოკვლევის ფორმებში; რადგან მე არ არის მხოლოდ წმინდა აბსტრაქტული მე. ამრიგად თვითშემეცნების ეს ობიექტები: სული, სხეული და გადაჯაჭვულობა ტანის-სული-მე, როგორც ჩემი ფსიქოფიზიკური პიროვნება ყველაფერი ეს არ არის ჩემი უშუალო განცდის შინაარსი, არამედ თეორია. ეს თვითგააზრების მიერ დადგენა თვითშემეცნების ობიექტისა არის თეორიული წარმონაქმნი. ე. ი. ლოგიკური გზით არის დადგენილი. შემდეგ ჰ. დრიში აგრძელებს: „მე შემიძლია ვადაჯაჭვულობა ტანის-სული-მე ისევე გამოვიკვლიო, როგორც მე მზეს გამოვიკვლიე, არა უშუალოდ განმცდელად, არამედ მის შესახებ „თეორიულად მცოდნედ“, შევიმეცნე მე ამით „ჩემი თავი?“ სრულიადაც არა“ [12, გვ. 8]. მაშასადამე, არც ერთი ეს მიმართება არ იმსახურებს თვითშემეცნების სახელს, რადგან „არასოდეს არ შეიძლება უშუალოდ განცდილი თეორიულად დადგენილით იქნეს შეცვლილი“ [12, გვ. 8]. რაც მე ჩემს თავთან მიმართებაში შინაგანად, უშუალოდ მომეცემა, როგორც ჩემი თავი და არ არის თეორიული სახით დადგენილი, მხოლოდ მასთან მიმართება იმსახურებს თვითშემეცნების სახელს. თვითშემეცნებამ უნდა მოიცვას მე-ს მიერ უშუალოდ განცდილი „უცხო“, და არა თეორიულად დადგენილი „უცხო“, როგორც წესრიგის სქემა.

თვითგააზრების შედეგია: მე განვიციდი მე-ს, როგორც განმცდელს. ხოლო თვითშემეცნებამ უნდა მოიცვას ამ წმინდა მესთვის უცხო რალაც თუკი სურს იმსახურებდეს ჭეშმარიტი თვითშემეცნების სახელს.

მას შემდეგ, რაც დადგინდა მე-ს დერიატები, თვითგააზრების საგანიც შეიცვალა და მისი როლიც. „ეს სიტყვა, მკაცრად აღებული, მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ მე „ჩემი თავი“ ავიღე, როგორც ფსიქოფიზიკური პიროვნება და არა როგორც მე“ [12, გვ. 10]. ე. ი. თვითგააზრების ფართო გაგება თვითშემეცნების ახალი გაგება მოითხოვს. ამდენად „მე შევიმეცნე მე-ს“ არ შეიძლება გათანაბრებული იქნეს მე-ს შემეცნებით მიმართებასთან, რომელიც მას აქვს თავის ფსიქოფიზიკურ არსებასთან, რადგან, „ჩემი ფსიქოფიზიკური პიროვნება, ცხადია, არ არის მე. არამედ იგია საგანი მისთვის და სახელდობრ შუალობითი საგანი, როგორც ნივთი. არა უშუალოდ ცნობიერად ქონებული, არამედ უშუალოდ ქონებული ნაგულისხმები“ [12, გვ. 15]. ამ შემთხვევაში, ჰ. დრიშის აზრით, თვითშემეცნების სახელს იმსახურებს წმინდა მე-ს მიერ თავისი თავის შემეცნება. მაგრამ იმსახურებს თუ არა იგივე სახელს მე-ს მიერ



თავისი ფსიქოფიზიკური პიროვნების შემცნება. ჩემი ფსიქოფიზიკური პიროვნება არ მომეცნა უშუალოდ, არამედ თეორიული სახით არის დადგენილი და, ამდენად, არც იმსახურებს ამ სახელს. მაგრამ არც უშუალოდ განცდილი შინაარსის შემეცნება იმსახურებს თვითშემეცნების სახელს. რადგან, იგი „მესაგან“ განსხვავებულია. თუკი თვითშემეცნების ობიექტი და სუბიექტი იგივეობრივია, ამდენად, მათ შორის უნდა იყოს უშუალო ხასიათის მიმართება და არა რაიმეთი გაშუალებული, მაგრამ როგორ ესმის ღრიშს ამ მიმართების ბუნება? იგი წერს: „ამ მიმართებას იქ აქვს ადგილი სიდაც ჩემს ნებისუელ განცდას ჩემს „მე მსურს“ ამ მიმართების ცვლილება აქვს შედეგად“ [12, გვ. 16]. მაგრამ დასკვნის ღრიშო: „ახლა იქნებოდა პედანტური მოკლე, მოხერხებული, ერთხელ წარმოშობილი სიტყვის „თვითშემეცნება“ თავის მიმართებაში ჩემს ფსიქოფიზიკურ პიროვნებასთან სწორედ, რომ უარყოფა ვესურდეს“ [12, გვ. 16]. მაშასადამე, შეგვიძლია პ. ღრიშის თვალსაზრისი ასე შევაჯამოთ. იგი იძლევა თვითშემეცნებისა და თვითგააზრების ფართო და ვიწრო გაგებას. თვითგააზრების პირველი გაგება მე-ს ქვეშ გაიგებს წმინდა მე-ს. ამ შემთხვევაში თვითშემეცნებამ უნდა მოიცვას ამ აბსტრაქტული მე-სთვის უცხო, რადგან იგი მაინც მე მეკუთვნის და თვითშემეცნების მიზანია მას მთლიანობაში წვდეს. მაგრამ აღმოჩნდა, რომ მე-ს აქვს დერივატები, რომლებიც განსხვავდებიან წმინდა მე-სგან. ამ შემთხვევაში იგი ადგენს ჩემს ფსიქოფიზიკურ პიროვნებას და მხოლოდ წმინდა მე-ს მიმართება საკუთარ თავთან უშუალო ხასიათისა და მხოლოდ ამ მიმართებას შეიძლება ეწოდოს თვითშემეცნება. მე-ს შეიძლება თავის თავთან ჰქონდეს არაუშუალო მიმართებაც, რომელიც არ იმსახურებს თვითშემეცნების სახელს, რომელიც უკუმიმართავში არის ნამდვილი თვითშემეცნება და არა უცხოა შემეცნება. „თვითონის“ ქვეშ ღრიშთან შეიძლება გაგებული იქნეს აბსტრაქტული მე, რომელსაც უწოდებს ნამდვილ მე-ს რამეთუ იგი უცვლელია. შემდეგ მოდის მე ანუ სული და ფსიქოფიზიკური პიროვნება, ამათგან განსხვავდება ადამიანის თვითშემეცნება. ღრიშთან თვითშემეცნება და თვითგააზრება განსხვავდება იმითაც რომ თვითშემეცნების შედეგი მუდმივი სრულყოფისა და გაუმჯობესების უნარის მქონეა, რაც არ ახასიათებს თვითგააზრების შედეგს. „წმინდა მე-ს შესახებ, შეიძლება გამოითქვას მხოლოდ ის დებულება, რომ მე მაქვს მე“ [12, გვ. 26]. ღრიში შელერივით ამ „თვითონის“ დიფერენციაციას ახდენს სუბიექტის, ადამიანის შინაგანი სამყაროს განსხვავების გზით. მათგან განსხვავებით თ. ლიტტი წერს: „თვითშემეცნებისაკენ მისწრაფება ფართოვდება ინდივიდუალური ექსისტენციის ეწრო წრიდან „კაცობრივობის“ მომცველ პორიზონტამდე“ [17, გვ. 11]. თვითშემეცნების „თვითონის“ ადგილი შეიძლება დაიკავოს კლასმა, საზოგადოებამ, ერმა და ა. შ. იმის მიხედვით, თუ რომელი თვითონის თვითშემეცნებაზეა ლაპარაკი, იცვლება თვითონ პრობლემის ხასიათი, სირთულე. იცვლება საკითხი თვითშემეცნების განხორციელების ფილოსოფიური და არაფილოსოფიური დონეების ურთიერთობისა და ა. შ. როდესაც ლაპარაკია თვითშემეცნებაზე ჩვენ მხედველობაში გვექნება მთლიანი, რეალური, ადამიანის ამა თუ იმ ისტორიულ ეპოქაში მცხოვრები ადამიანის მიერ განხორციელებული თვითშემეცნება, რომელიც ეძებს თავის არსებას. მის განმასხვავებელს სხვა ისტორიული ეპოქის ადამიანისაგან და მეორე მხრივ, ეს ადამიანი მიზნად ისახავს თავის თავში ნახოს ის ზოგადადამიანური, რაც მას ხდის ადამიანად და აერთიანებს მეორე ეპოქის ადამიანთან.



ჩვენ გვინტერესებს თვითშემეცნების ის პროცესი, რომელსაც ახორციელებს მთლიანი ადამიანი, როგორც ასეთი. ამიტომ აუცილებელია ერთმანეთისაგან გავმიჯნოთ ადამიანის თვითშემეცნება და შემეცნების თეორიული რეფლექსია. რადგან სწორად მიუთითა ვ. ლექტორსკიმ: „ადგილი აქვს მკვეთრ ზრდას სპეციალური მეცნიერებებისა, რომლებიც იკვლევენ შემეცნებითი პროცესის ამა თუ იმ ფორმას და მექანიზმს (ზოგჯერ ამ მეცნიერებებს უწოდებენ ადამიანის შესახებ მეცნიერებებს)“ [9, გვ. 10]. მაშასადამე, რეფლექსიის საგანია არა ადამიანი, არამედ ადამიანის ერთ-ერთი მხარის შემეცნებითი მოღვაწეობის გამოკვლევა. მას ინტერესებს ცოდნის შესაძლებლობისა და ჰეშმარტების დაფუძნება. ამ თეორიულშემეცნებითი რეფლექსიის შემთხვევაში მიმდინარეობს წმინდა გნოსეოლოგიური ანალიზი იმ ფენომენებისა, რომლებიც მონაწილეობენ შემეცნების პროცესში. ადამიანი კი, როგორც ასეთი გამორიცხულია ამ ანალიზიდან. როგორც სწორად შენიშნავს ე. ბორისოვი, ეს შინაგანი რეფლექსია „მეცნიერულ შემეცნებაში ახორციელებს შემეცნებითი პროცესის დაგეგმვის, კონტროლისა და მართვის ფუნქციას“ [10, გვ. 6]. ეს არის სულ რისი აღნიშვნაც ჩვენ აუცილებლად მიგვაჩნია ადამიანის თვითშემეცნებისა და შემეცნების თეორიულშემეცნებითი რეფლექსიის გასამიჯნავად და განსახვავებლად.

ადამიანის თვითშემეცნება, როგორც ასეთი, შესაძლებელია და არსებობს როგორც ფაქტი. ადამიანებს ესმით ერთმანეთის. მათ, რომ არ ჰქონოდათ გარკვეული ცოდნა თავის თავისა და ერთიმეორის შესახებ, შეუძლებელი იქნებოდა საზოგადოების როგორც ადამიანთა საზოგადოების არსებობა. ამის თაობაზე სწორად შენიშნავს ნ. ჰავუაბაძე: „ადამიანები, რაღაც დოზით მაინც ახერხებენ ერთმანეთის გაგებას, წინააღმდეგ შემთხვევაში საზოგადოების არსებობა ყოველად შეუძლებელი იქნებოდა“ [5, გვ. 85]. ამასთანავე უნდა აღინიშნოს, რომ თვითშემეცნების უნარი არის ადამიანის არსობრივი უნარი, წმინდა ადამიანური მოვლენა. როგორც კ. მარქსი წერს: „Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью... Оно есть эта жизнедеятельность. Человек же делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания“ [7, გვ. 93]. ერთი შეხედვით, ადამიანის მიერ საკუთარი თავის შემეცნება ძალზედ ადვილი განსახორციელებელია. ადამიანს საჭმე აქვს საკუთარ თავთან და არა მისთვის უცხო საგანთან. იგი მისთვის ყველაზე ახლობელია და ყოველთვის შეუძლია დააკვირდეს, როგორც სწორად მიუთითებს ზ. კაკაბაძე: „როდესაც ლაპარაკობენ ადამიანზე ჩვენ გვრჩება შთაბეჭდილება თითქოს საუბარია ჩვენთვის ახლობელსა და ამიტომ მეტად კარგ ნაცნობზე“ [8, გვ. 6]. ვგონია, რომ იგი ძალზედ კარგად ვიცით და ადამიანის პრობლემა არ მოითხოვს ჩვენგან განსაკუთრებულ გააზრებას. ასეთ შეხედულებას საფუძველი ჩაუყარა დეკარტემ, რომელმაც მიიჩნია, რომ საკუთარი თავის შემეცნება ბევრად უფრო ადვილია ვიდრე გარეგანი საგნისა. საპირისპირო აზრი კანტმა გამოთქვა, რომელიც თავის წმინდა გონების კრიტიკაში წერდა: „ჩვენს ეპოქას აღარ სურს მოჩვენებითი ცოდნით დაკმაყოფილდეს და გონებისაგან მოითხოვს, რომ თავისი საქმიანობიდან ყველაზე ძნელი საქმე, სახელობარ თვითშემეცნება კვლავ იკისროს“ [1, გვ. 15]. მაგრამ შემდეგ როგორც შენიშნავს თ. ლიტტი: „აღსდგა იმედი, რომელიც მე-19 ს. პოზიტვიზმმა გამკვეთრებულ ფორმაში გამოხატა, შინაგანი სამყაროს „ძალები“ უნდა და კიდევ გამომთვლელ განსჯას და წარმმართველ ნებას ზუსტად ისევე დაეჭვემდე-

ბაროს, როგორც ვარეგანი ბუნების ძალები“ [17, გვ. 19]. ადამიანის თვითშემეცნების ამ პოზიტივისტურ იდეალს წინ აღუდგენენ სხვა მიმდინარეობების წარმომადგენლები, რომლებიც შეეცადნენ უფრო კონკრეტულად ეჩვენებინათ თუ რაშია თვითშემეცნების ბუნება, მისი სირთულე, სიძნელე. მიუთითეს ჭეშმარიტი თვითშემეცნების განხორციელების მნიშვნელობაზე კაცობრიობისა და კულტურისათვის. მამასადამე, ეს არის ფილოსოფიური თვითშემეცნების არაპოზიტივისტური გაგების დაფუძნება.

პირველი, რომელმაც მთელი სერიოზულობით გაილაშქრა დეკარტდანი მიმდინარე ამ ტრადიციის წინააღმდეგ იყო მ. შელერი, რომელმაც სპეციალური ნაშრომი მიუძღვნა ამ საკითხს — „თვითშემეცნების იდოლის“ სათაურით. შელერი მიზნად ისახავს ხელი შეუწყოს ადამიანის მიერ საკუთარი, შინაგანი სამყაროს შემეცნებას და ადამიანური რეალობის შემეცნებას. ყოველივე ამის დამაბრკოლებელს წარმოადგენს თვითშემეცნების იდოლი. იგი წერს: „ალბათ არ არის მოცემული არაფერი, რაც სულიერი სამყაროს შემეცნების ყველა სახისათვის ისეთ პრინციპულ დაბრკოლებას წარმოადგენს, როგორც თანამედროვეობის მრავალი მკვლევარისა და ფილოსოფიის მიერ მიღებული შეხედულება, რომ შინაგანი აღქმა საპირისპიროდ ბუნების აღქმისა არ შეიძლება ცდებოდეს“ [18, გვ. 7]. ამრიგად, შინაგან აღქმას ახასიათებს, ჭერ ერთი, მოცემულობის უეჭველობა სუბიექტისათვის და მეორეც — ის, რომ შინაგანი აღქმა არ შეიძლება სცდებოდეს. შელერი თავის ამოცანას ხედავს ამ იდოლის უკუგდებაში, „მოძღვრება შინაგანი აღქმის ევიდენტობის უპირატესობისა ვარეგანის წინაშე, შემდგომში თავის საგარაუდო საფუძველს მოკლებული იქნება“ [18, გვ. 7]. მაგრამ, რატომ გახდა აუცილებელი თვითშემეცნების იდოლის უკუგდება? რატომ იქცა იგი თანამედროვეობის აქტუალურ პრობლემად? მისი აზრით: „ეს შეხედულება გახდა საფუძველი სუბიექტური იდეალიზმისა და ეგოცენტრიზმისა, იქცა საყრდენ პუნქტად უზომო ნეგატივიზმისა და კრიტიციზმისა ყველა ყოფიერების ღმერთის, ბუნების, ობიექტური კულტურის წინააღმდეგ, გარდა მე-სი“ [18, გვ. 8]. შელერი შეეცადა ეჩვენებინა, რომ შინაგანი აღქმაც შეიძლება ვარდებოდეს ილუზიაში და მიუთითა იმ მიზეზებსა და წყაროებზე, რომლებიც განაპირობებენ შინაგანი და თვითაღქმის ილუზიას. როგორია ამ იდოლის ბუნება? იგი თანშობილია თუ შექმნილი? თვითშემეცნების არსებისათვის თანდაყოლილი სიძნელეა თუ მას აქვს ისტორიული ხასიათი? იქნებ იგი არის სოციალური ბუნების? ამის გასარკვევად შელერი ცდილობს დაადგინოს თუ როგორია ამ ილუზიის ბუნება. ილუზია შეეხება მოცემულობის „როგორობას“ და არა თვითონ მოცემულის „როგორობას“ [18, გვ. 28]. შინაგანი აღქმის ილუზია არის ერთ-ერთი სახე საერთოდ თვითილუზიისა. ამ თვითილუზიის კვლევა შეიძლება მიმდინარეობს სხვადასხვა მიზნით. ფსიქოანალიტიკოსების მიზანია უზრუნველყოს მოცემულობის „როგორობის“ სისწორე და მართებულობა. ე. ი. საკუთარი თავის შესახებ ჭეშმარიტ თვითცნობიერებამდე მისვლა, რაც არის თვითილუზიის მოხსნა. ეს ნიშნავს, რომ ცდილობენ გააცნობიერონ აგრეთვე თვითილუზიის მიზეზები: თეორიას, რომელსაც არ აქვს გაცნობიერებული ილუზიის შესაძლებლობა და მისი წარმომშობი მიზეზები არ შეუძლია განახორციელოს ჭეშმარიტი თვითშემეცნება. თვითილუზიას ადგილი აქვს არა რეალურად განცილებულ ფსიქიკურ პროცესში, მის შინაარსში, არამედ მხოლოდ იმ სახეში და ხერხში, როგორც იგი შინაგან და თვითაღქმაში წვდომილი, აღბეჭდილი, ახსნილი და ინტერპრეტირებულია. მამასადამე, ას-



კენის მ. შელერი: „ეს არის ფსიქიკური განცდის შესახებ ცნობიერების ფუნქციის დარღვევა“ [18, გვ. 18]. ე. ი. უნდა გაწმინდოს გზა, რომელიც ხელს უშლის იმას, რომ ადამიანს საკუთარი თავი ჭეშმარიტი სახით მოეცემოდეს თვითშემეცნებისათვის. ილუზიას ადგილი არა აქვს თეორიულ შემეცნებაში, სადაც შესაძლებელია შეცდომა ე. ი. საქმე ეხება მოცემულობის სფეროს და არა შემეცნების სფეროს. შინაგანი აღქმა მოიცავს ჩემს თავს, მის შინაარსს, იმას რასაც განვიციდი ჩემს შინაგან სამყაროდ. მაგრამ „შინაგანი აღქმა უშუალოდ არ ეხება მე-ს და მის განცდას. არამედ, გაშუალებულია შინაგანი გრძნობით“ [18, გვ. 57]. შინაგანი გრძნობა არის საშუალება ადამიანისათვის განცდის მოცემულობისათვის და არა მისი მეორე მე-სათვის გამოვლენის საშუალება. იგი უზრუნველყოფს საგნის შინაგანი აღქმისათვის მოცემულობას, ამ მოცემულობის როგორობას და ამ შემთხვევაში შინაგანი გრძნობა გამოდის პასუხისმგებელი თვითილუზიის გამო, რადგან „ფაქტს, რომ განცდასა და შინაგან აღქმას შორის, შინაგანი გრძნობა სიცოცხლის მნიშვნელოვანი ანალიზატორი გამორთულია, ეფუძნება ახლა ის, რომ მოცემულია რაღაც ისეთი, როგორიცაა, შინაგანი აღქმის ილუზია. მაშასადამე, აქაც მოცემულია მოჩვენება და სინამდვილე“ [18, გვ. 60]. შინაგანი გრძნობა, რომელიც არის შუამავალი მე-სა და შინაგან აღქმას შორის არ აძლევს საგანს შინაგან აღქმას დაუმახინჯებლად. ამიტომ შელერის აზრით: „ლაპარაკი უნდა იყოს რეალურ სულიერ განცდაზე და არა იმაზე, რასაც ინდივიდი ამის შესახებ თავის შინაგან გრძნობაში სწვდება“ [18, გვ. 58]. სანამ მე მსჯელობის ფორმაში რაიმე დებულებას გამოვთქვამდე ჩემს თავზე შემეცნების საფუძველზე მე იგი უკვე არასწორად მაქვს მოცემული. საჭიროა სწორედ ამ მდგომარეობის გამოსწორება, ილუზიის მოხსნა.

შელერი მიუთითებს ილუზიის სხვადასხვა ფორმაზე. ილუზიის ერთ-ერთი ფორმაა ის, რომ „სულიერი იქცა კატეგორიად, რომელიც წარმოადგენს მომავალ გადაუწყვეტელ ამოცანას ბუნებისმეცნიერებისას. სულიერი არის მხოლოდ შესაბამისი ნაშთი ბუნებისმეცნიერულად ჯერ კიდევ საცემბით არა ანალიზირებული და განმარტებული ფაქტიური მდგომარეობისა“ [18, გვ. 51]. ასევე მტედარია, როგორც შენიშნავს შელერი, „ბუნების ყოფიერების ძირითადი კატეგორიების ცნობიერად თუ არაცნობიერად სულიერ ფაქტებზე გადატანა“ [18, გვ. 76]. ადამიანური რეალობა განსხვავდება ბუნების საგნის ყოფიერებისაგან და მისი კატეგორიებით აღწერისას ჩვენ ვკარგავთ ადამიანისათვის თავისებურს და ვახდენთ მის დაყვანას ბუნების სხეულებრივ მოვლენაზე. შემდგომ ეს მოთხოვნა განახორციელა მ. ჰაიდეგერმა ადამიანის ყოფიერების დასახსნათებლად ეგზისტენციალების შემოტანით. მაშასადამე, შელერი შეეხო ადამიანის, როგორც თვითშემეცნების სუბიექტის თავისი თავისათვის ჭეშმარიტი სახით მოცემულობის სიძნელეს.

თვითილუზიის ის ფორმა, რომელზეც შელერმა მიუთითა, გნოსეოლოგიური ბუნებისაა, ე. ი. განპირობებულია ადამიანის მიერ საკუთარი თავის შემეცნების თავისებურებით, რიგი ფსიქოლოგიური და გნოსეოლოგიური მოვლენებით. ადამიანი ილუზიაში ვარდება ყოველგვარი წინასწარი განზრახვის გარეშე და მისი გადალახვისათვის აუცილებელია თვითშემეცნების პროცესის თავისებურების გაცნობიერება. მაგრამ არსებობს თვითილუზიის მეორე ფორმა, როდესაც ადამიანი შეგნებულად ესწრაფვის თვითილუზიას და ცდილობს კიდევ მის შენარჩუნებას. თვითილუზიის ამ ფორმისათვის შეიძლება გვეწო-

დებინა სოციალური ფორმა თვითილუზიისა, რომელიც განპირობებულია გარკვეული სოციალური მიზეზებით და მათი მოხსნა შეიძლება ამ სოციალური მიზეზების გაცნობიერებით. ეს სოციალური თვითილუზია ვლინდება პიროვნული და საზოგადოებრივი ფორმით. როგორც შენიშნავს ზ. კაკაბაძე: „თვითშემეცნება ადამიანისა რთულდება იმითაც, რომ ადამიანს აქვს მიღრეკილება თავის-თავის მოტყუებისაკენ“ [18, გვ. 17], რაც ვლინდება პიროვნულ თვითილუზიის ფორმით. სოციალური თვითილუზიის კიდევ ერთ-ერთი ფორმა არის ის, როდესაც საზოგადოება ავრცელებს ადამიანის გარკვეულ, ყალბ გაგებას. მაგალითად ადამიანის ამერიკული ტიპი „ასპროცენტრიანი ამერიკელი“ ეწევა მის პოპულარიზაციას და ყოველნაირად ამკვიდრებს ამ იდეას. თვითილუზიის ეს ფორმა მკვიდრდება ყალბ „იდეოლოგიის“ სახით.

ჩვენ შევხებით ადამიანისათვის საკუთარი თავის ჭეშმარიტი და ნამდვილი სახით მოცემულობის სიძნელეს. მაგრამ აღმოჩნდა, რომ გარდა ამისა არის მთელი რიგი სიძნელები, რომლებიც აბრკოლებენ ჭეშმარიტი თვითშემეცნების განხორციელებას. ეს სიძნელები არის ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური ხასიათის.

თვითშემეცნებას აქვს მთელი რიგი თავისებურებები, რომლებიც მას განასხვავებს გარე სამყაროს საგნის შემეცნების პროცესისაგან. ამის მიზეზია ის, რომ ადამიანი, როგორც თვითშემეცნების საგანი თვისობრივად განსხვავდება შემეცნების სხვა საგნებისაგან. შემეცნების თეორია არკვევს შემეცნების საგნის, შემეცნების შესაძლებლობისა და ჭეშმარიტების საკითხს. ზუსტად ასევე თვითშემეცნების თეორია შეიძლებოდა გვეწოდებინა გამოკვლევებისათვის, რომელიც იკვლევს თვითშემეცნების შესაძლებლობის, ჭეშმარიტების თვითშემეცნების საგნის პრობლემებს. შემეცნებითი მიმართულება გულისხმობს სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთობას. შემეცნების მიზანია საგანს ისე წვდეს, როგორც იგი არის თავისთავად და მისი შემეცნების ობიექტად გახდომა არ უნდა ცვლიდეს მის ბუნებას. გარეგანი სამყაროს შემეცნებისას შემეცნების მთელი პრობლემა ეს არის სუბიექტისა და ობიექტის ერთიანობის, აზრისა და საგნის იგივეობის დადგენა. თვითშემეცნებისას, პირიქით, ადგილი აქვს სუბიექტ-ობიექტის იგივეობას და თითქოს ამიტომ აქ არავითარი სიძნელე არ უნდა იყოს, მაგრამ აღმოჩნდა, რომ ეს იგივეობა, თავის მხრივ, არის პრობლემა. ეს სრულიად სხვა სახის სიძნელეა, იკარგება განსხვავება სუბიექტ-ობიექტს შორის და ამით შემეცნება იხსნება. მაშასადამე, საჭიროა გარკვეული დისტანციის არსებობა, რათა ორივე მათგანმა შეინარჩუნოს თავისი დამოუკიდებლობა, თავისთავადობა და ადგილი ჰქონდეს შემეცნების აქტს. თვითშემეცნების აქტშიც ადგილი აქვს დაზრისპირებას სუბიექტსა და ობიექტს შორის. ხდება მეს-გორება და მათი ურთიერთდაპირისპირება. მაგრამ, როგორც სწორად წერს ე. ლობტი: „ამ ფაქტის აღიარებით არ არის პასუხგაცემული კითხვა, რომ ის უცხოა შემეცნების შემთხვევაში გამოვლენილი პირობები აქ უბრალოდ მეორდება“ [17, გვ. 17]. არის კი ეს საკმარისი, რომ დაკუთვნილი იქნეს სუბიექტ-ობიექტის გამოიწველობა და ობიექტის უცვლელობა საკუთარ თავთან ამ დაპირისპირებაში? ამიტომ ჩვენ უნდა მივუთითოთ ადამიანში რაღაც მყარზე, რომელიც არ იცვლება თვითშემეცნების პროცესში. აქ არ არის ლაპარაკი ზოგადად ადამიანის ბუნების ცვლილება-უცვლელობის შესახებ, რადგან, სწორედ ეს ცვლილება სვამს თვითშემეცნების საკითხს. აქ თვითშემეცნების აქტში თვითშემეცნების საგნის უცვლელობაზეა ლაპარაკი. ადამიანი შინაგანდ რთუ-

ლი სტრუქტურის მქონეა, ამიტომ შეიძლება დაისვას საკითხი, რის ცვლილებაზე შეგვიძლია ჩვენ ვილაპარაკოთ თვითშემეცნებისას? რა იცვლება ჩემის არსება, ჩემი განცდა თუ ჩემი ცნობიერების შინაარსი? ვინ აღგენს ამ ცვლილების ფაქტს? როდესაც მე განვიზრახე ჩემი თავის შემეცნება, მე ახლა ვარ ის ვისაც აქვს თვითშემეცნების განზრახვა. მანამდე მე ვიყავი ამ განზრახვის გარეშე. მაგრამ რა შეიცვალა ჩემი განზრახვით? ჩემი ცნობიერების შინაარსი, განცდათა მიმდინარეობა თუ ჩემი, როგორც ადამიანის არსება? ჰ. დრიშის აზრით უნდა ვთქვათ: „განცდილი რაღაც ავლენს ცვლილებას. მე არ ვამბობ იგი იცვლება“ [12, გვ. 3]. მაშასადამე, ჰ. დრიშის სურს ხაზი გაუსვას, რომ ის ცვლილება, რომელსაც ადგილი აქვს ობიექტში თვითშემეცნებისას არ არის დამოკიდებული სუბიექტზე. ამასთან, მისი აზრით, შესაძლებელია ეს ცვლილებები გარკვეულ წესრიგს დაექვემდებაროს. ი. ე. სურს ობიექტის ცვლილება დამოკიდებულია წესრიგის ცნების შემოტანით. „მე ვქმნი წესრიგის სქემას, ყოფიერების სამეფოს, ჩემს სულს“ [12, გვ. 9]. ამ წინააღმდეგობის გადაჭრის ერთ-ერთი გზა მიუთითა შტრასერმა, რომელიც ცდილობს სუბიექტ-ობიექტის იგივეობა თვითშემეცნების პროცესში აცილოს შემდეგი გზით. „შემეცნების სუბიექტი ახლანდელია, პრეზენტული სუბიექტია, ხოლო შესამეცნებელი წარსულის კუთვნილებას წარმოადგენს“ [4, გვ. 151]. ამრიგად, შტრასერი სიძნელეს თავიდან იცილებს იმით, რომ იგი სუბიექტს და ობიექტს დროში გამოიჯანავს, მაგრამ ჩვენ რა გარანტია გვაქვს, რომ მესხიერებაში მოგონებით არ ხდება მისი დამახინჯება. განა ამ შემთხვევაში არ ხდება ჩემი შემობრუნება საკუთარი თავისაკენ, საკუთარი შინაარსისაკენ. როგორ შეიძლება იქნეს დაძლეული ობიექტის ცვალებადობის სიძნელე თვითშემეცნების პროცესში. ამ შემთხვევაში როგორც სწორად წერს თ. ლიტტი: „სუბიექტის იგივეობა არის გარანტია ობიექტის იგივეობისათვის“ [17, გვ. 34].

შემდეგი პრობლემა, რომელიც უნდა განხილული იქნეს, ეს არის თვითშემეცნების ჭეშმარიტების კრიტერიუმის საკითხი, რომელიც დეტალურად გაანალიზა კ. კანტაკი თავის წიგნში „თვითშემეცნების საზრისის შესახებ“. აზრის საგანთან შესატყვისობა არის ჭეშმარიტების კლასიკური განმარტება. მაგრამ, მისი აზრით, ასე გაგებული ჭეშმარიტება ძნელი დასადგენია თვითშემეცნებისას „წარმატებული თვითშემეცნების ქვეშ გაიგებენ ადამიანის უნარს, ეს თვისება სწორ შემეცნებაში შეიძლება დაუმახინჯებლად მხედველობაში გვქონდეს მაგრამ დაუმახინჯებლობის ანდა ჭეშმარიტების ქვეშ, გაიგებენ შესაბამისობას შემეცნებისა საქმესთან“ [16, გვ. 12]. თვითშემეცნებისას რას ვდარტობთ ერთმანეთს და ვინ არის შემდარტებელი? ჭეშმარიტების პრობლემის გადაჭრას, როდესაც თვითშემეცნება გაგებულია წმინდა ინტროსპექციის სახით, ახასიათებს ორი სიძნელე. ეს არის სუბიექტ-ობიექტის იგივეობა და თვითილუზიის უნარი. ამიტომ აქ არ შეიძლება ლაპარაკი ჭეშმარიტების, როგორც ადექვატურობის შესახებ. მაშასადამე, რაზე შეგვიძლია ვილაპარაკოთ, თვითშემეცნების ადექვატურობაზე თუ „ინტერსუბიექტურობაზე“? როგორც წერს კ. კანტაკი: „თვითშემეცნების წარუმატებლობას ხედავდნენ თვითილუზიაში. ადამიანის ბოროტებასა და მატყუარობაში“ [16, გვ. 13]. თვითშემეცნების წარუმატებლობის მიზეზს ხედავდნენ არა თეორიულ, არამედ ზნეობრივ მოვლენაში. გამოდგება კი ადამიანის კეთილი ნება ჭეშმარიტების კრიტერიუმად. თვითონ ეს ხომ არ არის ილუზია? როგორც სწორად შენიშნავს კ. კანტაკი: „ამისათვის საჭირო იყო დაგვედგინა, რომ ასეთი წმინდა ჭეშმარიტების ნება ადამიანში მოცემული ყო-

ფილა. დაფიქსირება, რომელიც მხოლოდ თვითშემეცნების მეშვეობით შეიძლება მომხდარიყო, რისთვისაც მას ჭეშმარიტების ნება უნდა გამოეყენებინა და ა. შ.“ [16, გვ. 14]. კ. კანტაკი მოითხოვს, რომ ჭეშმარიტების ზნეობრივ გარანტირებას დაემატოს თეორიული გარანტირების შესაძლებლობა, რომლებიც წარმოსდგებიან ურთიერთდამხმარე მეთოდებად. მისი აზრით, თვითშემეცნების ჭეშმარიტების პრობლემის გადაჭრის გზა არის „სხვა“, მეორე ადამიანი. მაშასადამე, თვითშემეცნების პრობლემის გნოსეოლოგიური ხასიათის სიძნელეებია: ობიექტის უცვლელობის, თვითშემეცნების სუბიექტისა და ობიექტის იგივეობის პრობლემა. ამასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ავტორებთან ადგილი აქვს გნოსეოლოგიური სუბიექტის რეფლექსიის და რეალური ადამიანის თვითშემეცნების თავისებურებების განუსხვავებლობას. როდესაც ლაპარაკობენ სუბიექტ-ობიექტის იგივეობაზე თვითშემეცნებისას ამ შემთხვევაში „თვითონი“ გაგებულია გნოსეოლოგიურ ანდა ფსიქოლოგიურ სუბიექტად და არა როგორც რეალური ადამიანი. რეალური ადამიანი თავისი ერთ-ერთი უნარით — ცნობიერებით, შემეცნების უნარით — იკვლევს თავის თავს, როგორც მთელ რეალურ ადამიანს, თავის არსებას. ასე გაგებული ადამიანის არსება არ ემთხვევა თვითცნობიერებას, რომ მან მიიღოს სუბიექტ-ობიექტის იგივეობის სახე რეფლექსიაში. ეს სიძნელეები არის ინტროსპექციის, როგორც თვითშემეცნების ერთადერთი და ჭეშმარიტი ხერხის, როგორც იზოლირებული, აბსტრაქტული ადამიანის თვითშემეცნების სიძნელეები. ნაცადია ამ მეთოდის სიძნელეების გადალახვა უცნოს, მეორე ადამიანის ცნების შემოტანით, თვითშემეცნების პრინციპულად განსხვავებული მეთოდის შემოტანის გარეშე.

გარდა ამ სიძნელეებისა ადამიანის თვითშემეცნებას წინ ეღობება სხვა ხასიათის დაბრკოლებანი, რომლისთვისაც შეიძლება გადაჭრად გვეწოდებინა ონტოლოგიური სიძნელეები. რადგან ისინი გამომდინარეობენ ადამიანის, როგორც ერთ-ერთი ყოფიერის არსებობის წესიდან. როგორც სწორად შენიშნავს მ. ჰაიდეგერი: „მუნყოფიერების ინტერპრეტაციას სპეციფიკური სიძნელეები აქვს, რომელნიც თვით თემატური საგნისა და თემატიზირებული მიმართებისაგან გამომდინარეობს და არა ჩვენი შემეცნების უნარის ნაკლოვანი აღჭურვილობიდან ანდა შესაბამისი აბსტრაქტულობის ერთი შეხედვით ადვილად ასაცილებელი ნაკლიდან“ [13, გვ. 16]. როგორია ამ ონტოლოგიური სირთულის ბუნება. ადამიანის ბუნება არის თავისთავის გარეთ ყოფნა. იგი მუდამ იყურება თავის გარეთ. ამიტომ როგორც ჰაიდეგერი მიუთითებს: „მუნყოფიერებას მისი კუთვნილი არსებობის წესის შესაბამისად აქვს ტენდენცია საკუთარი ყოფიერება გაივლოს იმ ყოფიერთაგან, რომელთანაც მას არსებითი, მუდმივი და უპირველესი მიმართება აქვს ე. ი. სამყაროსაგან“ [13, გვ. 15]. მაშასადამე, ადამიანი თავისთავთან მიდის სამყაროს გავლით, როგორც სამყაროსეულ საგანთან. ამიტომ მუნყოფიერების თვითგაგებაში ვხედავთ სამყაროს გაგების ანარეკლს. როგორც სამართლიანად აღნიშნავს ჰაიდეგერი: „მიდგომისა და განმარტების წესები ისე უნდა იქნეს შერჩეული, რომ ამ ყოფიერ საკუთარი თავის ჩვენება შეეძლოს საკუთარ თავში და თავისთავიდან“ [13, გვ. 16]. მსგავს აზრს გამოთქვამს კ. იასპერსიც, რომელიც წერს: „ეგზისტენციის გამშუქებელი აზროვნების საშუალებები უნდა იყვნენ განსაკუთრებული ხასიათის, რადგან ეგზისტენცია არ არის არც სამყაროს ობიექტი და არც ნამდვილად იდეალური საგანი“ [15, გვ. 1]. ონტოლოგიური ხასიათის სიძნელეა გაუცხოების ფაქტიც, როდესაც ადამიანის არსება და არსებობა შორდება ერთმანეთს.

ადამიანის მთლიანობის პრობლემამ განსაკუთრებული აქტუალობა მოიპოვა თანამედროვე დასავლურ ფილოსოფიაში; რაც გამოწვეულია მცდელობით დაძლიონ ადამიანის ცალმხრივი, აბსტრაქტული გაგება და აქედან გამომდინარე აბსტრაქტული ჰუმანიზმი. ადამიანი მთლიანად თავისი სიხარულით, მწუხარებით და ასე შემდეგ, უნდა იქცეს თვითშემეცნების საგნად. ფილოსოფიური თვითშემეცნების მიზანია მთლიანი, რეალური ადამიანის არსების დადგენა. როგორც ცნობილია ადამიანი არის განსხვავებული ფენებისაგან შემდგარი მთელი. ესენია: სხეული, სული, გონება, გონი. ამრიგად, ამოსავალი ვითარება შემდეგნაირად შეიძლება დახასიათდეს: „ადამიანი შედგება განსხვავებული მომენტებისაგან და ამასთანავე ადამიანის მთლიანობა ფაქტად უნდა იქნეს ცნობილი“ [3, გვ. 185].

ადამიანის შესახებ უამრავი მეცნიერება არსებობს, მაგრამ ვინ უნდა იკვლიოს ადამიანი როგორც მთელი? როგორც შენიშნავს ზ. კაკაბაძე: „Философия человека задается целью выяснить сущность человеческого бытия и для этого рассматривает это последнее в его целостности“ [8, გვ. 52]. ე. ი. მხოლოდ ფილოსოფიაში დგება ადამიანის ერთიანობის საკითხი, როგორც განსხვავებულთა მთლიანობისა. მთლიანობის პრობლემიდან გამომდინარეობს ორი საკითხი, რომელთა გარკვევაც აუცილებელია ამ პრობლემის გადაჭრისათვის. ჯერ ერთი, ადამიანი მართლაც მრავალი განსხვავებული ფენებისაგან და მომენტებისაგან შედგება. ამ შემთხვევაში, რომელი მომენტი-საგან შემდგარ მთელზე გვესურს ჩვენ გავამახვილოთ ყურადღება ე. ი. როგორი ბუნების მთელზეა ლაპარაკი, რადგან ადამიანის მთლიანობა შეიძლება განხილული იქნეს სხვადასხვა ასპექტით. მეორეც, როგორია ასე გაგებული მთელის შემეცნების თავისებურება? ლაპარაკობენ ადამიანზე, როგორც ფსიქოფიზიკურ მთელზე, ბიოსოციალურ მთელზე, გონისა და სიცოცხლისაგან შემდგარ მთელზე, ასევე როგორც სხეულებრივ-ფსიქიკურ-სოციალურ-გონითისაგან შემდგარ მთელზე. ადამიანში ასეთი განსხვავებული ფენების შემდგომი გამოყოფა პრინციპულად კიდევ შეიძლება ალბათ მომავალში. ჩვენი ინტერესის საგანს არ წარმოადგენს იმის გარკვევა რა ურთიერთზემოქმედებას ახდენენ ერთმანეთზე სული და სხეული, ტანი და გონი, ბიოლოგიური და სოციალური. საკითხი ეხება იმას თუ ეს ფენები როგორ გაერთიანდა ე. ი. ერთი ვახდა, იქცა ადამიანად. ადამიანი, როგორც ერთიანი მთელი, ვლინდება თავის ყოფიერებაში. ე. ი. ადამიანი არის ყოფიერების მთლიანობა, ყოფიერებითი მთლიანობა. ეს განსხვავებული მომენტები გაერთიანდნენ ადამიანის ყოფიერების წესში. ამის შემდეგ კვლავ შეიძლება დაისვას კითხვა: მართალია ახლა ეს ადამიანი არსებობს, როგორც დაპირისპირებულთა მთელი, მაგრამ, როგორ ვლინდება თავის ყოფიერებაში როგორც ასეთი? რასთან მიმართებაში ვლინდება იგი ასეთად? ადამიანი არსებობს საზოგადოებაში, სამყაროში. ე. ი. მათთან გარკვეულ ურთიერთობაში. ეს მიმართება არ არის, არც წმინდა ბიოლოგიური, არც წმინდა სოციალური, არც წმინდა გონითი და არც წმინდა ფსიქიკური. მაშასადამე, ადამიანი არ არსებობს არც წმინდა ბიოლოგიური, არც წმინდა გონითი, არც წმინდა ფსიქიკური წესით. მაშ როგორია ადამიანის ყოფიერების წესი? ადამიანის როგორც ერთიანი ყოფიერის არსებობის წესებია თეორიული და პრაქტიკული ყოფიერება, როგორც კ. მარქსი წერს: სოციალისტური პრინციპი მთლიანობაში წარმოადგენს მხოლოდ ერთ მხარეს, რომელიც ეხება ჰუმანიტი ადამიანური არსების რეალურ ყოფიერებას. ჩვენ უნდა ასევე მივაქციოთ

ყურადღება მეორე მხარეს ადამიანის თეორიულ არსებობას. მაშასადამე, თავისი კრიტიკის საგნად აქციოს რელიგია, მეცნიერება და ა. შ. [6, გვ. 379]. როგორია ადამიანი, როგორც თეორიული და პრაქტიკული ყოფიერებისაგან შემდგარი მთლიანობა? როგორია ამ მთლიანობის შემეცნების მეთოდი? გაუცხოების ფაქტმა დააყენა ადამიანის არსის და მისი ყოფიერების მთლიანობის, შესაბამისობის პრობლემა. გაუცხოების მოვლენამ უჩვენა, რომ ადამიანი არის არსებული, რომელშიც მისი არსება და ყოფიერება შეიძლება დაშორდეს ერთმანეთს.

მას შემდეგ, რაც აღმოჩნდა, რომ თვითშემეცნებას, ადამიანის უშუალო შემეცნებით მიმართებას საკუთარ თავთან ახასიათებს რიგი სირთულეები, წამოიჭრა საკითხი ე. წ. „უცხო“ შემეცნების შესახებ. რა როლის თამაში შეუძლია მას ზოგადად ადამიანის თვითგამოკვლევაში და შეიძლება თუ არა იგი ჩაითვალოს თვითშემეცნებად. ამისათვის უნდა დადგენილი იქნეს თუ რას ვაგვივებთ „უცხო“ ქვეშ და მეორეც თვითშემეცნების ფილოსოფიურ, ემპირიულ თუ ფსიქოლოგიურ დონეზეა ლაპარაკი. ამის მიხედვით შეიცვლება ურთიერთობა თვითშემეცნებასა და „უცხო“ შემეცნებას შორის. არსებობს „უცხო“ რამდენიმენაირი ვაგება. „უცხო“ ეს არის უცხო ცნობიერება. „უცხო“, ეს არის მეორე ადამიანი და უცხო არის თვით ჩემში. თვით ჩემში უცხო შეიძლება იყოს ორნაირი სახით. ჩემს მიერ უშუალოდ განცდილი და ჩემს მიერ ჩემს თავშივე თეორიულად დადგენილი [12, გვ. 16]. ჩვენ მხედველობაში გვექნება „უცხო“ როგორც მეორე ადამიანის შემეცნების თავისებურება.

„უცხო“ შემეცნება წამოყენებული იქნა, როგორც ადამიანის შემეცნების თავისებური ვხა, რომელიც თავიდან იცილებს ინტროსპექციის სიძნელეებს. ამასთან, ეს უცხო შემეცნება არის თავისებური კრიტიკიუმი საკუთარი თვითშემეცნების შედეგების შემოწმებისათვის. უცხო შემეცნება მიჩნეული იქნა ადამიანის არსის მოძებნის უფრო ადვილ, ობიექტურ ხერხად. ადამიანი საგნის შემეცნებისას არ იყურება საკუთარ თავში. მეორე ადამიანზე დაკვირვებისას კი ადამიანი იყურება საკუთარ თავშიც, რადგან საგნის შემეცნება მიმდინარეობს ადამიანისა და საგნის განსხვავების ცნობიერების ფონზე, ხოლო მეორე ადამიანის—მათი მსგავსების ცნობიერების ფონზე. როგორც უთითებს ს. რუბინშტეინი: „В познании другого человека должны быть расчленены два вопроса: как познается существование другого Я и объективное доказательство его существования“ [11, გვ. 335]. აქვე უნდა დაემატოს შემდეგი საკითხები, როგორ ვწვდები მე მეორე ადამიანის სულიერ სამყაროს, მის ინდივიდუალურ არსებას და როგორ ვწვდებით ჩვენ ზოგადად ადამიანის არსებას. მაშასადამე, როგორი უნდა იყოს „უცხო“ შემეცნების ხერხები. როდესაც ლაპარაკია ემპირიულ, ფსიქოლოგიური თვითშემეცნების დონეზე, როდესაც თვითშემეცნების მიზანია ამ ემპირიული ინდივიდის თავისებურებების დადგენა მაშინ თვითშემეცნებასა და „უცხო“ შემეცნებას შორის არსებობს დაპირისპირება. ისინი სხვადასხვა მიზანს ისახავენ. ხოლო როდესაც ლაპარაკია ფილოსოფიურ თვითშემეცნებაზე, სადაც მიზანია ზოგადად ადამიანის არსების, ადამიანთა იგივეობრივის დადგენა ამ შემთხვევაში თვითშემეცნება და უცხო შემეცნება ერთ მიზანს ემსახურება და შეიძლება მიჩნეული იქნეს თვითგამოკვლევის ორ განსხვავებულ ფორმად, რადგან ძიების საგანია არა მეორე ადამიანის შინაგანი სამყარო, მისი თავისებურება, არამედ ადამიანის



არსების შემეცნება. ამ დროს მეორე ადამიანის არსების შემეცნება ნიშნავს საკუთარი არსების თვითშემეცნებას.

აღმოჩნდა, რომ „უცხოს“ შემეცნება, რომელსაც აქვს ობიექტურობის პრეტენზია არ არის დაზღვეული ნაკლოვანებისაგან. მ. შელერმა მიუთითა „უცხოს“ შემეცნების ილუზიის ორ სახეზე. იგი წერს: „მე ვაჩვენე, რომ A-ს თავისი ვანცდა B-ში გადააქვს“ [18, გვ. 74]. მაშასადამე, უცხოს შემეცნებისას მე ჩემი შინაარსი გადამაქვს სხვაში და ამას მივიჩნევ უცხოს შემეცნებად. „უცხოს“ შემეცნების ილუზიის მეორე ფორმაა, როდესაც ჩვენ სხვა შინაარსი ჩვენში გადმოვიტანთ შემდეგი სქემით: „ღიახ, რაღაც მსგავსი მე უკვე განვიცადე“ [18, გვ. 75]. როდესაც ლაპარაკია ადამიანის, როგორც ასეთის შემეცნებაზე, ჩემთვის ერთნაირად ძნელია არსის დაჭებნა როგორც ჩემ თავში ისე მეორე ადამიანში. მე უნდა ადამიანის არსის ძიება გავაერთიანო ერთ უზოგადეს განზომილებაში. ამდენად, „უცხოს“ შემეცნებას და ინტროსპექციას, როგორც ორ განსხვავებულ მეთოდს, არ აქვთ არავითარი უპირატესობა ერთმანეთის წინაშე ადამიანის არსების დადგენის ამოცანაში. როგორც აღნიშნული იყო „უცხოს“ შემეცნება მიმდინარეობს ჩვენი მსგავსების, ადამიანობის თვითცნობიერების ფონზე. ამიტომ უპირველეს ყოვლისა საჭიროა ამ ადამიანთა იგივეობრივობის დადგენა, რომელიც წინ უნდა უსწრებდეს, როგორც ინტროსპექციას ისე „უცხოს“ შემეცნებას. ეს არის სწორედ ფილოსოფიურ-ონტოლოგიური თვითშემეცნება. ე. ი. თვითშემეცნების საგანია რეალური ადამიანი, როგორც არსისა და ყოფიერების, თეორიული და პრაქტიკული ყოფიერების მთლიანობა. ასე გაგებული ადამიანის თვითშემეცნება უნდა ატარებდეს ფილოსოფიურ-ონტოლოგიურ ხასიათს, რომელიც იკვლევს ადამიანს, როგორც არსებულს და მისი არსებობის თავისებურებას მიმართებაში ყოფიერებასთან, სინამდვილესთან. როგორც შენიშნავს რუბინშტეინი: „Человеческое бытие — это не частность допускающая лишь антропологическое и психологическое исследования“ [11, გვ. 257]. ფილოსოფიურმა თვითშემეცნებამ უნდა გვიხარას ვინ არის ადამიანი, როგორც სუბიექტი მიმართებაში ყოფიერებასთან, სინამდვილესთან, ადამიანი არის უპირველეს ყოვლისა არსებული და ამ თავისებური სახის ყოფიერის და მისი არსებობის წესის თავისებურება უნდა დადგინდეს ონტოლოგიურ თვითშემეცნებაში.

ამასთანავე უნდა აღინიშნოს, რომ ადამიანი — ყოფიერების მიმართება არ შეიძლება გაიგივებული იქნეს ცნობიერებისა და ყოფიერების და არც მწარმოებლის შრომის საგანთან მიმართებასთან, რომლებიც არიან ცალმხრივი მიმართებები და ვერ გამოხატავენ ადამიანის ყოფიერებასთან მიმართების მთელ თავისებურებას. ასევე განსხვავებული უნდა იქნეს ადამიანის მიმართება სინამდვილის ცალკეულ მხარეებთან და მთლიან სინამდვილესთან.

ამრიგად, ადამიანი გავიდა თავისთავის გარეთ და ყოფიერებასთან მიმართებაში ეძებს თავის არსებას. ეს არ ნიშნავს, რომ ადამიანი უბრალოდ გარე ობიექტივირებული სინამდვილის შემეცნებით იმეცნებს თავის თავს, ვრამედ იმას, რომ ადამიანის სინამდვილესთან ამ მიმართებაში, რომელიც საფუძვლად უდევს მისი არსობრივი უნარების გასაგებას დანახული იქნეს ადამიანი.

ლიტერატურა

1. კანტი ი. წმინდა გონების კრიტიკა, თბილისი, 1979.
2. კასირერი ე. რა არის ადამიანი? თბილისი, 1983.
3. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, I, თბილისი, 1970.
4. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, II, თბილისი, 1970.
5. ჭავჭავაძე ნ. ესთეტიკის მეთოდოლოგიისათვის, თბილისი, 1977.
6. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., т. I.
7. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., т. 42.
8. Какабадзе З. М., Человек как философская проблема, Тбилиси, 1970.
9. Лекторский В. А., Субъект, объект, познание, М., 1980.
10. Проблемы рефлексии в научном познании. Куйбышев, 1983.
11. Рубинштейн С. А., Проблемы общей психологии, М., 1976.
12. O r u s c h H. Selbsterkenntnis und selbstbesenung, Leipzig, 1942.
13. Heidegger M. Sein und Zeit, Halle, 1931.
14. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysick, Frankfurt am Main, 1965.
15. I a s p e r s K. Philosophie, Bd. II, Berlin, 1932.
16. K a n t h a c k K. Vom Sinn der selbsterkenntnis, Berlin, 1958.
17. L i t t T. Die Selbsterkenntnis des Menschen, Hamburg, 1943.
18. S c h e l e r M. Vom Umsturz der Werte, Bd II, Leipzig, 1919.
19. S c h e l e r M. Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern und München, 1962.

В. М. РАМИШВИЛИ

კ ვოპროსუ პოსტანოვკი პრობლემი სეოპოზნანიე

Резюме

Постановка этой проблемы имеет ряд своеобразных трудностей, на которые мы хотели бы обратить внимание. Это в первую очередь проблема данности: человек, как предмет познания, может даваться самому себе в искаженном виде. Этим опровергается мнение, что внутренний опыт безошибочен, самопознание имеет ряд трудностей гносеологического и онтологического характера. В гносеологическом аспекте — это проблема критерия истины в самопознании, изменимость объекта познания в процессе самопознания, проблема тождества субъекта и объекта самопознания. Трудности онтологического характера определяются природой человека как особого способа существования, а также фактом отчуждения, когда сущность человека и его бытие оказываются различными.

Поэтому был предложен другой путь познания человека, т. н. познание другого, чужого «Я», которое, как объективно сущее, якобы более поддается познанию объективными методами. Однако оказалось, что и этот путь самопознания имеет аналогичные трудности. Познание чужого «Я» происходит на фоне сознания того, что мы, «Я» и чужое «Я» — люди на фоне сознания нашего сходства. Следовательно, самопознание и познание чужого «Я» — это две формы самопознания, которому предшествует установление того тождественного, которое присуще нам как людям. Это и есть истинный философско-онтологический уровень самопознания.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ნანა სულიაშვილი

ჰაიდეგერის უხეხვადრა კლასიკონთან ადამიანის თვითშეგნის საკითხში და ფილოსოფია-თეოლოგია-ხელოვნება-ანთროპოლოგიის ერთდროული წარმოშობის თვალსაზრისი

1. შესავალი

ჰაიდეგერისა და მისი სკოლის გამოჩენასთან ერთად მე-20 საუკუნის უკანასკნელი პერიოდის ფილოსოფიამ აღმოაჩინა თავისი მძლავრი უკანა პლანი, რომ ფართო საზოგადოებრიობა დაკავებული იყო ვიწრო ფილოსოფიური კვლევით, აღიარა თავისი მეთოდის გაურკვეველობა და განუსაზღვრელობა და მაშინვე თვითჩალმავების მიმართულეა მიიღო. ჰაიდეგერთან მუნყოფიერების ანალიტიკამ ყოფიერების განსაკუთრებული გაგება სწორედ იმით შეიძინა, რომ ონტოლოგიურ სიმწვავეში ჩაუყარა საფუძველი ყოველ ანთროპოლოგიურ გამოკვლევას და ამრიგად, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია წარმოშვა ადამიანის, როგორც ადამიანის წესიდან [2, გვ. 1—131]. ხოლო ისეთი ადამიანური სინამდვილე, როგორცაა მუნყოფიერება დროის ჰორიზონტში და ყოფიერების გახსნილობა (Erschlossenheit) მასში, ამავე დროს, ახალი ფენომენოლოგია ან მუნყოფიერების ჰერმენევტიკაა. დროის ეს ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური პერსპექტივა ამით ისტორიის არსების ახალ ხედვას იძენს, ვინაიდან ისტორიულობის საზრისი, ყოფიერების დაფარულობაც და ჭეშმარიტების გახსნილობაც, ეფუძნება გადაწყვეტილებიანი მუნყოფიერების (entschlossene Dasein) ყოფიერებას [6, გვ. 85].

ამავე დროს, ჰაიდეგერის თეოლოგიაც, თეოლოგიის ახლებურად გაშუქების წამოწყებაა — იმ თეოლოგიისა, რომლის ცენტრიც კრიზისის განიცდის [3, გვ. 33]. ამასთან მითითებულია, რომ ჰაიდეგერთან ჭეშმარიტების საზრისი, როგორც ყოფიერების ღიაობა, განმარტებულია ხელოვნებაში მოსვლით, თანაარსებობით (Zukommen), ანუ შემოქმედების სტრუქტურა არის მშვენიერება როგორც სიბრძნე, როგორც ჭეშმარიტების მაცნე. ყოველი ხელოვნება არის ხდომილობა პოეზიის არსებაში ყოფიერის ჭეშმარიტების მოსვლის [3, გვ. 79]. თვით პოეზიას კი იმ სიღრმეზე შეუძლია ჩაღწევა, რომ მითოლოგოსს ახსნას საფარველი მითოსის ლოგოსის პირველდასაწყისი ღიაობის მსგავსად [6, გვ. 101].

ამრიგად, მკვლევართათვის ის თვალსაზრისია ამოსავალი, რომ ჰაიდეგერთან ყოფიერების განსაკუთრებული გაგების (Seinsverständnis) წინწამოწყება ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური კვლევის ფუნდამენტური ამოცანა და იგი ეფუძნება მუნყოფიერების ექსისტენციალურ ანალიტიკას, სადაც დროს, როგორც ყოფიერების გაგების ჰორიზონტს, განსაკუთრებული ონტოლოგიური



ფუნქცია აქვს. ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ხედვა თავის თავში მოიცავს თეოლოგიისა და ხელოვნების ახლებურ ხედვას და მასთან ფილოსოფიური ურთიერთკავშირის ახალ ფორმასაც, რაც წინამდებარე ნარკვევის ფარგლებში, როგორც ქვემოთ იქნება ნაჩვენები, განსაკუთრებული ინტერესის საგანს წარმოადგენს. ყოფიერების საკითხის აღდგენით ფუნდამენტური ონტოლოგია ადამიანის პრობლემას დასვამს თავიდან, რაც ჰაიდეგერთან ახალი ჰუმანიზმის ანუ ახალი ანთროპოლოგიის წარმოშობას ნიშნავს.

2. ჰაიდეგერის დამოკიდებულება ტრადიციასთან და ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის მეთოდზე

ტრადიციასთან ჰაიდეგერის დამოკიდებულების საკითხი უმნიშვნელოვანესია. ჰაიდეგერი დასავლეთის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ცენტრალური ფიგურაა და ყოველ მის ინტენციას რაიმე საგანზე ფუძემდებლური მნიშვნელობა აქვს. მის შეხედვრას ანტიკურ ფილოსოფიასთან განაპირობებს ბნელით მოცული (dunkelste) ყოფიერების საკითხის აღდგენის ფუნდამენტური საზრისი — უფრო პირველადი, უფრო უნივერსალური პორიზონტის გასახსნელი ძიება. ეს კი თავისთავად მოითხოვს ფუნდამენტურ თვალსაზრისთა უზომოდ გაფართოებას, რომელმაც უპირველესად უნდა მოიცვას ფილოსოფიის ისტორიაც. ამავე დროს, ყოფიერების მერყევი და ბუნდოვანი გაგება მოითხოვს ონტოლოგიური მეგვიდრეობის დესტრუქციის განხორციელებას, რათა დასაბუთდეს ყოფიერების შესახებ საკითხის კვლავ ახალი, სრული, თავისივე საწყისისეული განუყოფელი ფორმით დასმის გარდუვალობა და ამ კითხვის განმეორების საზრისი. შესამოწმებლად უნდა მომზადდეს შეხედვრის ველი, რათა გაცოცხლდეს ყოფიერების საკითხი, რაც ამოსავალია ჰაიდეგერის ონტოლოგიაში. ორთა შეხედვრას ონტოლოგიურ დონეზე, ფილოსოფიურად კარგად გააშუქებს შეხების ველი, ორმხრივად საჩენს გაზღის, როგორც აშკარა, ასევე ფარულ მხარეებსაც და ყოფიერების ქეშპარიტი სათავეების ძიების თანმიმდევრულობასაც.

ამავე დროს, ფილოსოფიური განჭვრეტისას, სამართლიანობა მოითხოვს იმის გათვალისწინებასაც, რომ ნამდვილი ინტენცია, რამაც ჰაიდეგერი წაიყვანა პუსტულიდან ისტორიულობის პრობლემისაკენ, იყო არა მხოლოდ ისტორიული რელატივიზმის თანამედროვე პრობლემა. საწყისისეული 'დროითობისა და ისტორიულობის მეტაფიზიკური გაგების უქმარისობა მას დაანახვა აეგუსტინესა და პაულუს ეპისტოლეთა ესხატოლოგიაში ჩაღრმავებამაც, ანუ პირველდასაწყისი ქრისტიანობის საკუთარმა გააზრებამ და მასზე უცხო გაგუნის ჩამოცილების სურვილმაც [5, გვ. 435—436]. წინასწარ კი შეიძლება ითქვას, რომ ჰაიდეგერი ტრადიციასთან დამოკიდებულების საკითხში არამც თუ არ უპირისპირდება მას, არამედ სურს სწორედ ტრადიციის სათავეებთან მისვლა და მისი აღდგენა ამ ფორმით, როგორც ბერძნულ (სოკრატემდელი პერიოდი) ასევე ქრისტიანულ სამყაროში (პირველდასაწყისი ქრისტიანობა) და ონტოლოგიურად მდგრადი პორიზონტის ძიება ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ-ესთეტიკური ხედვის ახალი ფორმითა და აგრეთვე მათ მიღმა ვასკლის ფონზე.

ბოლოს, უნდა ითქვას, რომ ტრადიციასთან შეხედვრა გადაწყვეტს არა მხოლოდ ტრადიციის ბედს, არამედ ყოფიერების საზრისის საკითხის თავიდან დასმის გარდუვალობის დასაბუთებით — თვითონ ჰაიდეგერის ფუნდამენტური

3. „მეცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1987, № 2

ონტოლოგიის ბედიც წყდება. ვინაიდან გამჭვირვალედქცეულ ტრადიციაში პირველადი წყაროს დინების სათავესთან მისვლა როგორც ბერძნულ, ასევე ქრისტიანულ სამყაროში არის ის საზრდო, რომელზედაც უნდა ამოიზარდოს ახალი მსოფლმხედველობა.

ჰაიდეგერის წაკითხვა თავისთავად გარკვეულ სირთულეს წარმოადგენს. სრული, მთლიანობითი ხედვის ავტორის კვლევა მოითხოვს ასეთივე მიმართების დამყარებას მასთან — ყოველთვის და ყველგან უნივერსალური, მრავალპლანიანი კონტექსტის მხედველობაში ჭონას და ამავე დროს მისი აზროვნების იმ თავისებურების გათვალისწინებასაც, სადაც სწორედ საკითხის სისრულე თავისივე თავში ატარებს საკითხის ღიად დატოვების თვალსაზრისსაც, რაც უზრალო შეწყვეტა ან რელატივირება არ არის. ეს კი, თავის მხრივ, როგორც მთლიანად ჰაიდეგერის, ასევე მისი ყოველი ცნების ცალმხრივად და დროით შეზღუდულ ველში წაკითხვის ტენდენციას ფილოსოფიურად საეჭვოს ხდის. ჰაიდეგერის თეზაა — ყოფიერება თვითონაა დრო [4, გვ. 243] და ამიტომ, ისევე, როგორც ყოველი ონტოლოგიისათვის ყოფიერების საზრისის ნათელყოფაა ფუნდამენტური ამოცანა, ასევე მის ცენტრალურ პრობლემატიკას, ამავე დროს, დროის სწორედ ექსპლიცირებადი ფენომენიც წარმოადგენს [7, გვ. 11—18]. ეს იმას ნიშნავს, რომ ყოფიერებისა და ადამიანის პრობლემა ისეა ერთმანეთში ჩაწნულ-ჩაქსოვილი, ადამიანობის მიჯნა ისეა განზე გადგმული (ილია ჭავჭავაძე), რომ თვითულის საზრისის ცალმხრივად გაგება ჰაიდეგერთან, ფილოსოფიური ინტენციის უკმარობას ნიშნავს, რადგან ყოფიერებისა და ადამიანის პრობლემა საბოლოოდ ონტოლოგიურად თანაბრ ჰორიზონტზე დევს. ხოლო მისი ფილოსოფიის თეოლოგიასა და ხელოვნებასთან ერთდროულობის გარეშე წაკითხვა — ადამიანის საზრისის საკითხის საერთოდ გამოტოვებას ან პრობლემის ორიგინალობის დაკარგვას, რამაც მრავალი გაუგებრობა გამოიწვია ჰაიდეგერის თანამედროვე და მის შემდგომ ფილოსოფიურ ინტერპრეტაციებში.

ცხადია, ფილოსოფიის ისტორიაში უკუხედვისასაც თვითონ ჰაიდეგერი ონტოლოგიურ დონეს ანუ უნივერსალურ მთლიანობას ეძებს ყველგან თვით თავისი ფილოსოფიური ხედვის უკიდურესად დაპირისპირებულ მომენტშიც კი, რისი გათვალისწინებაც ჰაიდეგერის ინტერპრეტაციას აუცილებლად მოუწევს და რასაც დღემდე არამეტუ ნაწილობრივ აქვს გვერდი ავლილი, არამედ სასურველი სისრულით იგი არსად არ არის წარმოდგენილი.

გ. გადამერის თვალსაზრისით, ჰაიდეგერს ფილოსოფიის ისტორიასთან მიდგომის განსხვავებული წესი აქვს. კრიტიკულადაც უდგება და ამავე დროს ფენომენოლოგიური განახლების ერთგვარი ინტენციით, რაც არის დესტრუქციაც და კონსტრუქციაც ერთდროულად და იგი შეიმუშავა მან იმ დროს, როცა ეპოქის აბმოსფეროში ტრიალებდა ფილოსოფიის ისტორიის „პრობლემათა ისტორიად“ (Problemgeschichte) ვანხილვის წესი, რომელსაც „პრობლემატიკა“ მეგვედრეობით საჩუქრად უნდა მიეღო [5, გვ. 434]. ფილოსოფიის ისტორიის „პრობლემათა ისტორიად“ გადაქცევამ იგი თავისთავად გადააქცია „დასკვნების ისტორიად“. როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ჰაიდეგერი პრობლემების უკრიტიკოდ, მზამზარეულად მიღების და არც „დასკვნათა ფეიერვერკის“ მომხრე არ არის, მაგრამ ეს არ ნიშნავს დაპირისპირებას, არამედ პრობლემის სათავესთან, საწყისებთან მისვლის და სწორედ მისკენ გზის მოსინჯვის და ახალ კითხვებში გაზღარტვის პიროვნულ იმპულსს. გარდა ამისა, სხვა სიფრთხილესაც იჩენს ჰაიდეგერი თვითონ კრიტიკული დამოკიდებულების დროსაც კი ტრადიციასთან.

ერთი მხრივ, ეს შეხედრა გამართლებულად მიაჩნია იმ თვალსაზრისით, რომ ფილოსოფიურ აუცილებლობად თვლის წარსულთან შეხვედრას, გამომდინარე ყოფიერებისა და დროის კავშირის ძირეული შინაარსიდან და ამას გარდაც, გადაზარებას მოითხოვს ის, რაც აქამდე კვებავდა დასავლეთის აზროვნებას ბერგსონის ჩათვლით. მაგრამ, მეორე მხრივ, ჰაიდეგერს ამის შესაძლებლობაც კი სექვერდ მიაჩნია, ყოველ შემთხვევაში პრობლემატურად დღევანდელი ცნობიერებისათვის წარსულის წვდომის თვალსაზრისით, რადგან თუმცა დიდ ისტორიულ ცოდნას ვფლობთ ბერძნულ ფილოსოფიაზე და მათი ვაფართოებაც შეგვიძლია — ამ გზას მინც ძალზე ბუნდოვნად (undeutlich) ვიცნობთ [9, გვ. 12] და ამ შემთხვევაშიც კი (წვდომის შემთხვევაში) იგი მინც ვერ გადაჭრიდა სადღესო ამოცანებს. მართალია, ჭეშმარიტი ფილოსოფიური რეფლექსია ყოველთვის თავიდან იწყებს, მაგრამ ეს უკვე თანამედროვეობის პრობლემა და არა ტრადიციის ნაკლი. გარდა ამისა, „თავიდან დაწყების“ ფილოსოფიური საზრისი არ გულისხმობს აუცილებლობით „ძველის დახსნას“ და ორიგინალობის ისე გამოჩენას, თუ სიტყვა „ძველში“ მისი სიღრმე იგულისხმება და არა წარმავალი და შემთხვევითი შინაარსი. მეტიც, ყოველ ახალ ფილოსოფიას ვალადც ადევს ძველი „აღვსება და აღსრულება“ (მათე), რომელიც ჯერ-ჯერობით აღუესებელი და აღსრულებელიც კია. ამიტომ ეძებს ჰაიდეგერი, ყოფიერების პირველდასაწყისი ღირსების აღდგენისათვის იმ პირველად სათავეებს.

ჰაიდეგერს წარსულთან პოზიტიური დაბრუნება სურს მისი პროდუქტული ათვისების თვალსაზრისით, ამიტომ ტრადიციასთან დამოკიდებულების ცენტრალურ პრობლემად მიაჩნია მუნყოფიერების ონტიური შესაძლებლობის საკითხის, ანუ იმ მიმართების განხილვა, რომელიც მას შეუძლია დაამყაროს ყოფიერებასთან. მაგრამ, მუნყოფიერება თავისი „ხდომილების“ ყოფიერებითი სტრუქტურის დროითი საზრისის გამო ისტორიულია და მიკუთვნებულია მსოფლიო ისტორიას, ამიტომ ჩნდება საშიშროება, რომ იგი დაკარგავს თავის ონტიურ შესაძლებლობას იმით, რომ თავისი არსებობის წესითაც და ყოფიერების ვაგებითაც ჩაიკარგება მუნყოფიერების ტრადიციულ განმარტებაში და თავისი ყოფიერების შესაძლებლობების გარკვევას ტრადიციისაგან დაიწყებს (იგულისხმება არასწორად ვაგებული ტრადიცია).

აქ, მუნყოფიერების სტრუქტურის ინტერპრეტაციისათვის ნათელია, რომ მუნყოფიერება, რომელმაც ონტურ-ონტოლოგიური აუცილებლობით უპირველესად ყოფიერების საზრისის საკითხი თვითონ უნდა დასვას, თავისი არსებობის ისტორიული წესის გამო გამოიჩენს მიდრეკილებას — ენდოს სამყაროს, რომელშიც არის და მეტიც, გაუიგივდეს კიდევ ტრადიციას! ეს მუნყოფიერებას საკუთარ მართვას ჩამოუჭევივთებს ანუ გავრცელებდა მუნყოფიერების ონტოლოგიურ ყოფიერებაზე. ასე თავისთავად ცხადად გააზრებული ტრადიციის მომხრე არ არის ჰაიდეგერი, ვინაიდან ამით, პირქით, დაფარავს სწორედ იმას, რისი ვადმოცემაც სურს, ვადლობავს პირველადი წყაროს დინებასთან (ursprünglichen „Quellen“) მისასვლელ გზას, საიდანაც მემკვიდრეობით მიღებული კატეგორიები ნაწილობრივ სწორი გზით იყენენ მიღებული. ტრადიცია თავის ამგვარ წარმოშობას, თავის სათავეს, საიდანაც აღმოცენდა, არამცთუ ივიწყებს, არამედ ამგვარი უკუხედვის აუცილებლობის ვაგებაც კი არ სურს. ასე აღმოფხვრის ტრადიცია მუნყოფიერების ისტორიულობას. უსაყრდენოდ კი მუნყოფიერება წარსულთან პოზიტიურ დაბრუნებას (positiver Rückgang) ველარ შეძლებს, რათა პროდუქტიულად აითვისოს იგი (produktiver

Aneignung): შეძლებს უშორეს კულტურებთან მხოლოდ უმათლმწერლური ინტერესით და ფილოლოგიური „ფაქტობრივი“ ინტერპრეტაციით ეძიოს ფილოსოფიურ მიმართულებათა მრავალსახეობა. ტრადიციის თვითსიცხადეს მინდობილი ონტოლოგია, ამგვარად, დაივიწყებს იმას, რაც ჰაიდეგერთან ყველაზე მნიშვნელოვანია — ყოფიერებას. თვითონ კი ჩამოქვეითდება ძველი, მზამზარეული მასალის მხოლოდ ახლიდან გადამუშავების დაბალ დონემდე [7, გვ. 6].

ჰაიდეგერის თვალსაზრისით, ყოფიერების საკითხის ნათელყოფისათვის ისტორია გამჭვირვალე (durchsichtig) უნდა გახდეს, გადაიხსნას, ჩამოიცილოს დაფარულობა, რისთვისაც გაქვეავებული ტრადიცია უნდა შერბილდეს (verhärtete Tradition). ისტორიის გამჭვირვალედქცევის ამოცანა ჰაიდეგერთან მხოლოდ მაშინ გადაიჭრება, თუ მოვახდენთ ანტიკური ონტოლოგიის ტრადიციული შინაარსის დესტრუქციას, საწყისი გამოცილილების საფუძველზე. ანუ ონტოლოგიის ძირითადი ცნების წარმოშობა უნდა დასაბუთდეს ყოფიერების საკითხზე ორიენტირებულ „დაბადების მოწმობის“ (Geburtsbrief) შემოწმების გზით. ეს არ ნიშნავს ტრადიციის უარყოფას. დესტრუქცია ტრადიციას არაარაზად (Nichtigkeit) კი არ გადააქცევს, პირიქით, დესტრუქციის მიზანი ტრადიციის პოზიტიური შესაძლებლობების გააზრებაა. ხოლო რაც შეეხება წარსულის მიმართ ნეგატიურ ფუნქციას, ისიც მხოლოდ არაპირდაპირია (indirekt). ვინაიდან დესტრუქცია ნეგატიურად „დღევანდლობისა“ („heute“) და ონტოლოგიის ისტორიის გაბატონებული წესის მიმართაა მიმართული (Behandlungsart der Geschichte der Ontologie) [7, გვ. 23].

ჰაიდეგერის თვალსაზრისით, ონტოლოგიის ისტორიის დესტრუქცია შესაძლებელია ისტორიის მხოლოდ გადამწყვეტი საფეხურებისათვის, რომელთა მიმართ დესტრუქციის პოზიტიური ტენდენცია იმ კითხვის დასმას წარმოადგენს. თუ რამდენად თემატურად არის ონტოლოგიის ისტორიაში ყოფიერების ინტერპრეტაცია დროის ფენომენთან დაკავშირებული და მასთან აუცილებლობით დაკავშირებული ტემპორალობის პრობლემატიკა იყო თუ არა პრინციპულად გამომუშავებული. დესტრუქციული უკუსვლის გზაზე გამოუკვეთელი ონტოლოგიური ფუნდამენტი აღმოჩნდება იქ, სადაც ეს კავშირი მკრთალია და ამის გამო თუმცა სხვადასხვა ფორმით, მაგრამ მაინც მუნყოფიერების თემატური ონტოლოგია უნდა გააზრებულ იქნეს როგორც შეუმუშავებელი. ვინაიდან, თუ გავყვებით ფენომენთა იძულებას ტემპორალობის განზომილების მიმართულებით, თავის ცენტრალურ ონტოლოგიურ ფუნქციამდე, რომელიც თემატური უნდა გახდეს, მაშინ თვით ფენომენები განა შეიძლება გაიხსნან „ჩვეულებრივი გონებით“ ნაწარმოები „უსილდუმლოესი მსჯელობით“, ანუ ფილოსოფიურ საქმედ (ივლისისხმება ცალმხრივად, რელიგიურ-პოეტური გაგების გარეშე) განა შეიძლება მისი გადაქცევა მაშინ, როდესაც დროის უწყვეტ პორიზონტზე მომავალი დრო წარსულთან ერთადაა ჩაზრდილი აწყყოში? სწორედ ესაა მიზეზი იმისა, რომ ფილოსოფიურად მოჩვენებითი, დაუმწიფებელი ახალი საწყისი, მომდევნო ეპოქებში მიჩნეულ იქნა იმად, რასაც არ ჰქონდა სულის თემატური ონტოლოგიური ანალიტიკა. ხოლო როცა დესტრუქცია ტემპორალობის პრობლემატიკის შუქზე ანტიკური ონტოლოგიის საფუძვლის ინტერპრეტაციის წინაშე დგას, უნდა ნაჩვენები იქნეს მისი საზრისი და საზღვრები ყოფიერების საკითხზე ორიენტირების თვალსაზრისით. ცხადია, ბერძნული ონტოლოგიის (ისევე როგორც ყოველი ონტოლოგიის) პრობლემატიკის კვლევა მუნყოფიერებიდან უნდა წარიმართოს.

„ყოფიერებასა და დროში“ არ არის მთელი ანტიკური ონტოლოგიის ტემპორული ინტერპრეტაცია. მოცემულია მხოლოდ დროის არისტოტელესეული ანალიზი, რომელიც ყოფიერების ანტიკური საფუძვლისა და მიჯნების გამოხაზვადაა შერჩეული. ჰაიდეგერის მიერ დროის არისტოტელესეული განხილვა უარესად მნიშვნელოვნად არა მხოლოდ იმიტომ არის მიჩნეული, რომ წინმავალ ფილოსოფიას აშუქებს, არამედ იმიტომ, რომ დროის ყოველ მომდევნო გაგებას განსაზღვრავს — ბერგსონისეულის ჩათვლით და თვით კანტისა და დეკარტეს ონტოლოგიური ორიენტაციაც (რომელნიც ონტოლოგიის ისტორიაში დესტრუქციული უკუსვლის გზაზე გადამწყვეტ საფეხურებადაა აღიარებული) ბერძნულში, მათ მიერ დასმული რიგი ახალი საკითხების მიუხედავად. არისტოტელე ჰაიდეგერთან, ამრიგად, ანტიკური ონტოლოგიის უფართოესი კვლევის უკიდურეს საზღვარს ქმნის. მაგრამ მხოლოდ სწორედ ბერძნული აზრის საწყისებში გაეხსნება მას ყოფიერება, ისეთი დროითი ბუნების მატარებლად, რომელსაც სიმწიფემდე მიყვანა შეუძლია. ჰაიდეგერმა მრავალგზის სცადა ამ მოაზროვნეთა სააზროვნო სიტუაციის ახსნა და იმის ჩვენება, რომ ეს სიტუაცია საკვებით განსხვავდებოდა თანამედროვე დასავლური აზროვნების ხაზისაგან [5, გვ. 437—438]. ამის შემდეგ ასეთი ვითარება ჰაიდეგერის მიერ ექვს ქვეშა დაყენებული, ყოფიერების დაეიწყების თვალსაზრისი ძალაში შემოდის და გასდევს ფილოსოფიის ისტორიას.

ანტიკური ონტოლოგიის ჰაიდეგერისეული კვლევის ცენტრში კი პლატონი დგას. იგი გარკვეულ გზაჯვარედინს ქმნის. ჰაიდეგერის შეხედვრა პლატონთან განსაკუთრებით რთულ და მრავალმნიშვნელოვან საკითხებს ეკრებს თავისში, რადგანაც სწორედ მას ეკისრება პასუხისმგებლობა მთელი მომდევნო ფილოსოფიის ბედის განსაზღვრისა, უახლოესი დროის ჩათვლით, რომელიც ზოგან აშკარად, ხოლო ყოველ დანარჩენ შემთხვევაში არაპირდაპირ, ფარულად გასდევს ჰაიდეგერის შემოქმედების უმნიშვნელოვანეს ნაწილს, რადგან მეტაფიზიკა (მთლიანად) არის პლატონიზმი [10, გვ. 63].

პლატონთან შეხედვრისათვის მოსამზადებლად აუცილებელია ჰაიდეგერის ონტოლოგიური კვლევის მეთოდის მოკლე ჩვენებაც, რადგან მას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ადამიანის გაგების საკითხში. უპირველესად საფუძვლებს უნდა მიექცეს ყურადღება, ვიდრე თვით ყოფიერებაში შევიჭრებოდეთ (თვითონ ჰაიდეგერი ძალზე მოკრძალებულად აღნიშნავს მოგვიანებით, 1963 წელს, რომ ფრაბურტის უნივერსიტეტში სწავლის 1910—11 წლების პერიოდში, თეოლოგიასთან ერთად ჰუსერლის „ლოგიკური გამოკვლევების“ ორტომულზე მუშაობის ნელმა მიმდინარეობამ აჩვენა მას ამ მიმართულებით სვლის სირთულე და მასში უფრო ხანგრძლივი ჩაღრმავების აუცილებლობა).

ონტოლოგიის ამოცანა ჰაიდეგერთან უარესად ფართოა, რადგან აქ ყოფიერის ყოფიერების და თვით ყოფიერების ექსპლიკაცია უნდა მოხდეს. ეს ონტოლოგიურად ძალზე რთულია და ამიტომაც მეთოდია, რომელსაც იგი დაეყრდნობა — სარწმუნო უნდა იყოს. ასეთ წესად ჰაიდეგერის მიერ არჩეულია ფენომენოლოგია, რომლის მოთხოვნაა „თავად საგნებისაკენ“ (ჰუსერლი — ჰაიდეგერის დიალოგზე უფრო ვრცელი შეჩერება აუცილებელია, მაგრამ იგი ცალკე განხილვას მოითხოვს). „თავად საგანი“ არ არის სხვადასხვა ყოფიერი, არამედ თვითონ ყოფიერთა ყოფიერებაა, რომელიც სწორედ რომ დაფარულია, შეიძლება შენიღბულია და დავიწყებულია, მაგრამ თვითვე მოითხოვს თავისი უსაკუთარივესი შინაარსიდან გახდეს ფენომენი, იქცეს ფენომენოლოგიის ფე-

ნომენალურ საგნად, ანუ თავისი თავის ჩვენებისას, გამოხატოს თავისი საზრისი. ეს დაფარვა შემთხვევითი კი არაა, არამედ აუცილებელი, ამიტომ უწოდებს ჰაიდეგერი ასეთ ფენომენს „ფენომენალურს“ („phänomenal“) როგორც ექსპლიციურად ფენომენალურ სტრუქტურას, ხოლო „ფენომენოლოგიურს“ (phänomenologisch) თვითონ ექსპლიკაციის წესის განმარტებას. სწორედ ესაა ონტოლოგიის თემა და ამიტომ ფიქრობს ჰაიდეგერი, რომ ფილოსოფია გამომდინარე მუხყოფიერების ჰერმენევტიკიდან — უნივერსალური ფენომენოლოგიური ონტოლოგია [17, გვ. 38].

ამრიგად, დაფარულია თვითონ ყოფიერთა ყოფიერება, იგი ფენომენალურია (ფენომენალური არ არის არც „ფენომენი — ილუზია“, რომელიც მართალია აჩვენებს თავის თავს, მაგრამ ისე როგორც ის არ არის და მით უმეტეს არც „მოვლენა“, რომელიც საერთოდ თავისი-თავის-არ-ჩვენებაა. მოვლენას არამეტუ ფენომენალურად, არამედ ილუზიად ყოფნაც კი არ შეუძლია, ვინაიდან თავის თავს გვაჩვენებს რაღაცის მეშვეობით, ამიტომ ფენომენის მოვლენასთან გაიგივება ჰაიდეგერისათვის გასაოცარი წამოწყებაა). მის მიმართ უკვე აღარ შეიძლება შემთხვევით ძიებას ჰქონდეს ადგილი. იგი საწინააღმდეგოა ყოველგვარი მერყევი კონსტრუქციების, მოჩვენებითად დასაბუთებული ცნებების, რომლებსაც თაობების მანძილზე პრობლემები ერქვათ. აქ პირადად შეხვედრას ეხება საქმე! სადაც ყოფიერება უნდა გადაიხსნას, სადაც უნდა აღსრულდეს თავის-თავის-თავის -ში-ვე ჩვენება, გაცხადება (Sich-an-ihm-selbst-zeigend, das Offenbare), ანუ სადაც პირისპირ შეხვედრაა და არა ემპირიული ჰერეტიკთა სავდომო შეტყობინება, იქ ნებისმიერ ჩვენებას არ შეიძლება ჰქონდეს ადგილი, უკან არაფერი არ უნდა იდგეს, რაც არ ვლინდება. ათასგვარი შენიღბვები სწორედ არჩეული გზით უნდა გადაილახოს და მივიდეთ ფენომენთან.

ფენომენოლოგიის შემდგომი კონკრეტული ამოცანაა პირველადი ნაწევლობის, ყოველი საწყისისეულად შექმნილი ცნების განმტკიცება და მყარად დაფუძნება, რათა იგი არ გადაეცეს ცარიელ ვაგებას, სადაც დაკარგავს საყრდენს, გადაგვარდება და გადაიქცევა ჰაერში გამოკიდებულ უნაყოფო დებულებად (freischwebende These), რადგან პირველ ერთად შეყრილის გაყრა ბედის შეცვლა ანუ გადაგვარებაა (რუსთაველი).

და ბოლოს, ყველაზე ძირეული გასათვალისწინებელი შედეგი, რაც ჰაიდეგერთან აღამიანის პრობლემის გაგებისათვის აუცილებელია, ისაა რომ ექსისტენცი თავის ექსისტენცილობას ყოფიერებასთან ისეთი შერწყმით იჩენს, როდესაც სახელდება უკვე აღარ ხდება ან სრულიად სხვაგვარად უნდა ხდებოდეს. ამიტომია, რომ ფენომენოლოგია თავისი საზრისის მიხედვით კვლევის საგნის სახელწოდებას არ შეინახავს (მაგალითად, თეოლოგია, ფილოსოფია, ხელოვნება, ანთროპოლოგია და ა. შ.). ფენომენოლოგიამ ის უნდა ახსნას მხოლოდ — „როგორ“ მოძებნოს განხილვის საგანი. პირისპირ შეხვედრით ყოფიერება — არარაა და ცხდია რაიმე „თვალსაზრისსა“ ან რაიმე „მიმართულებაზე“ შეჩერება ჰაიდეგერისეული ფენომენოლოგიისათვის ნიშნავს „თავად საგანთან“ არ მისვლას ანუ ფენომენის ეულგარულ ვაგებას.

ამრიგად, არსებითი ის კი არაა, რომ ფილოსოფიური მიმართულების „ნამდვილობა“ დადგინდეს, არამედ ფენომენოლოგიის ვაგება მდგომარეობს მის მხოლოდ როგორც შესაძლებლობის (Möglichkeit) წვდომაში, რადგანაც სინამდვილეზე მაღლა შესაძლებლობა დგას. აქედან გამომდინარე, ყოფიერის შესა-

ხებ რაიმე უწყების დროს შეიძლება გარკვეულ გამოთქმებს აქვს ადგილი (აქ ილუზიასთან გვექნება ჯერ კიდევ საქმე ან უარესი — მოვლენასთან), მაგრამ სულ სხვაა ყოფიერის წედომა მის ყოფიერებაში — ეს ონტოლოგიურად რთულია და ამ ამოცანის გადასაწყვეტად არც სიტყვები და უპირველესად არც გრამატიკა არა გვაქვს [7, გვ. 39].

პაიდეგერი ამ თვალსაზრისის კვლავ იმეორებს 1963 წელს გამოცემულ ავტობიოგრაფიულ ნარკვევში — „ჩემი გზა ფენომენოლოგიაში“, თუმცა უფრო დახუტებით. მხოლოდ ფენომენოლოგია არ არის თავის საკუთრივობაში მიმართულება, ის არის დროში ცვლადი და მხოლოდ ასე წარმოადგენს აზროვნების შესაძლებლობას, ფენომენოლოგია შეიცნობა და დაიმასხვრება ქმნალობაში, შემდეგ კი მისი სათაურის შესაძლებლობაც გაქრება აზროვნების საგნის სასარგებლოდ, რომელიც არის საიდუმლოს გაცხადება [10, გვ. 90]. აქ თვითონ პირდაპირ ფენომენოლოგიის გაქრობაზეა უკვე დაპარაკი, რომელიც თავისთავად ყოფიერების საკითხის ყოველთვის თავიდან დასმაზე მიუთითებს.

ამრიგად, ყოფიერების საკითხის ხელახალმა დასმამ და ფილოსოფიის ისტორიის დესტრუქციის ამოცანის გადაწყვეტამ ტემპორალობის პრობლემატიკის შუქზე აჩვენა, რომ დროის ერთ მოდულში ჩაეკტირობა ექსისტენციალურად მოუმიწიფებელს სტრუქტურას ადამიანს, ხოლო ყოფიერების კვლევის ფენომენოლოგიური მეთოდი მიუთითებს — არავითარი განმაზოგადებელი სახელწოდებები არ გამოდგება, როდესაც პირადად, კონკრეტულ ადამიანთან გვაქვს საქმე, რომელიც თავისი არსით განუმეორებელია, იდუმალია და თავისი თავის შესაძლებლობაა. ამიტომ, არც რელიგიას, არც ფილოსოფიას და არც პოეზიას არა აქვს პაიდეგერთან რაიმე განსაზღვრება. ისინი მხოლოდ გზებია იდუმალი საფუძვლისკენ, არარასკენ. რადგან ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური თვალსაზრისით ყოფიერება დროა, დრო ადამიანია, ადამიანი — ენაა, ენა როგორც პერმენევტიკული, დუმილი და მოსმენის ექსტაზია, ექსტაზი ისტორიაა და ამ ექსტაზის ისტორია ანუ საუბრად ყოფნა არის ადამიანი, როგორც მონოლოგურად ასევე დიალოგურად.

მაგრამ, თუ როგორ უნდა მოხდეს ყოფიერებისა და ყველა საგანთა არსის სახელდება — ყველაზე მთავარი მომენტია პაიდეგერთან. ეს უნდა მოხდეს პერმენევტიკული ენის გზით, რომლის არსსაც პაიდეგერი პოეზიის არსიდანაც ადგენს, ვინაიდან ყოფიერება თავის საფუძველში პოეტურია. აქ გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ პოეზია, მხოლოდ პოეზია არ არის პაიდეგერთან. იგი დასახელების ღირსადაც კი, მხოლოდ იმ პოეტებს სცნობს, რომელთა ქმნილებებშიც განხორციელდა პოეზიის არსი (პომეროსი, სოფოკლე, ვირგილიუსი, დანტე, შექსპირი, გოეთე), მაგრამ მათ შორის პოეტის პოეტად (Dichter des Dichters) თვლის მხოლოდ იმას, ვინც პოეზიის არსი საკუთრივ შემოიმოქმედა (Wesen der Dichtung eigens zu dichten) და არა საყოველთაოდ ე. ი. მრავლისთვის ვარგისად [1, გვ. 34] (ასეთია მხოლოდ ჰოლდერლინი და მხოლოდ ის). მაგრამ ასეა თუ ისე, აქ მთავარია პოეზიის არსი, ანუ მისი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური საზრისი (ცხადია, აქ თავისთავად გათვალისწინებულია ნიცშეს შენიშვნა პოეტთა სიცრუის მიმართ, რომელთაც არ უაზროვნიათ სიღრმით და თავისი გრძნობით ვერ მიმწვდარან საფუძველს. ისინი ვერც შექმნიან პოეზიის არსს და შემეცნების სიღრმეს ვერ წარმართავენ მწვერვალებისაკენ), რომლის ენაც ამავე დროს პერმენევტიკულია, წინასწარმეტყველების სფეროა, ვინაიდან მას ქმნის სრულ დროში (წარსულის, აწმყოსა და მომავლის ერთად დგომით)

მყოფი ფილოსოფიურ-რელიგიურ-პოეტურად სრული ადამიანი. ამ სისრულეში კი ზოგადი გზით ნაწარმოები სახელდება ჩამქრალია და თუ იგი ხორციელდება, — მხოლოდ, როგორც პირადად მოსმენილის, ანუ ასე გაგებული პერმენევტიკული ენის გზით. ადამიანის ასეთი ექსისტენციალურად მომწოდებული ყოფნა, რომლის განსაზღვრებისათვისაც არ გამოდგება არავითარი ზოგადი სახელწოდება, ამასთან არის ექსტაზის ის მდგომარეობა, სულიწმიდის გარდამოსვლა — სიყვარული, როდესაც ერთმანეთს პირადად შეხვდება ღვთაებრივი და ადამიანური. ესაა პოეტური, უცოდველი, თამაშის მდგომარეობა, საკუთარი ხატების მოგონების, ოცნების, ზმანელების საუფლოში ყოფნა. და სწორედ ასეთი უცოდველობისაკენ მიჰყავს ადამიანი ჰაიდეგერს.

მაგრამ, ამავე დროს ადამიანს უცოდველობასთან ერთად, როგორც ღვთის მსგავსს, უმაღლესი ძალმოსილება აქვს სრულქმნისათვის, რათა დაიცვას თავისი სული და როგორც ღვთაებრივი ნიშნით — დედის სიყვარულით აღბეჭდილმა და თვით მისგანვე დამოძვრილმა, თავის მოძღვარ დედასთან დაბრუნებითვე წარმოაჩინოს, რაც არის თვითონ, თავისი კაცადყოფობა. ეს ხდება მხოლოდ გამორჩეულ ყაშს, როცა სიტყვად მოდიან ღმერთები და ადამიანს არა თვითნებობა, არამედ უმაღლესი აუცილებლობა ანუ ზრდადასრულებული გმირობა და საკუთარი ბედისწერა ავალებს დაიტიოს ღვთიური საესება. ღმერთების ელვას შეშვებრილმა, მათ ავდარქვეშ თავშიშველად მდგომმა უნდა გადასწყვიტოს — მამის სხივი შეიპყრას საკუთარი ხელით, შეესიტყვოს მას და სიმღერაში ვახვეული ციური მადლი უშურველად მოიტანოს. სწრაფწარმავალი ყოველი ზენარული დამრჩომად აქციოს, აღადგინოს და დგომას შეუყენოს აწმყოდ, წარსულად ად მომავლად დარჩეული დრო და იყოს საუბრად და ისტორიულად, რადგან მხოლოდ მდგრადია ცვალებადი. ამ მდგრადის, ყოფიერების განხმულობის გულში სადგომად ეწყალობა ადამიანს ენა, როგორც საუბარი, ყოფიერების ვასაგებინებლად. ეს დამრჩომია ზრუნვად და ღწვად მინდობილი პოეტებისათვის, ანუ ღმერთებისა და არსთა მფუძნებელი სახელდება ასე უნდა აღასრულოს პოეტმა, რადგან ჰაიდეგერისათვის პოეტურად ცხოვრება ნიშნავს ღმერთთა პირისპირ დგომას და საგანთა არსის სიახლოვით გათანგულებას. პოეტი ისაა, ვისი პირითაც სულმა უნდა იმეტყველოს (პოლდერლინი). ესაა ძნელად სათქმელი საღმრთო სიახლით დამაშვრალობა, შმაგობა რომ გვიქვიან და რომლისათვისაც სიკვდილიც კი თამაშად და მღერად რომ უჩანს მას (რუსთაველი)*. ჰაიდეგერთანაც ჭარბი ნათელისათვის პოეტს აპოლონმა შეიძლება სძლიოს, დასცეს და ჩაავდოს წყვილიაღში და განა პოლდერლინზე მეტი საბუთის მოტანაა კიდევ საჭირო ამ უცოდველი მდგომარეობის დასასაბუთებლად? [1, გვ. 35—48]. ამრიგად, მხოლოდ ასეთი უცოდველი, მაგრამ რკინის აკვანში გაზრდილი გმირი, რომელიც უშიშრად დგას ღმერთების ავდარქვეშ, ახდენს სა-

* ვინაიდან, ამით აღსრულებულია ღვთაებრივი შეწევნა, დასრულებულია მიზნის უმაღლეს საზღვართან მისვლის ვადა (τελευτη) — ადამიანი ხდება განდობილი (რაც პლატონთან ნიშნავს საიდუმლოებასთან ზიარებულს, საიდუმლოებით გამსჭვალულს, τελευτηαει-სს (11, გვ. 205), რჩეულს. ისე დაეჯაკცებულს, მიზნის მიყვანა და თავისივე თავში ჩამდინარება რომ შეუძლია ბოლომდე. ადამიანში ზევსამდე, დასრულებულობა — მთლიანობამდე (τελευτη — φησιν), დიონისე — მხსნელის ბრძნული სიშმაგის გზით, მეორედ შობით ამაღლება, იგივეა, რაც მიზნის აღსრულებისათვის სულის შთაბერვის აპოლონური (Τειποστας) ძალმოსილება — წინასწარმეტყველება (Αοειαι), რითაც აწმყო დროშივე დასაბამდება ბერძნული რელიგიის მომავალი დრო. ამქვეყნიური შეწევნით დასრულებდა ქრისტიანულ-ექსისტენციალური აწმყო დროც და მოვალს ყამი (მათე), სხვა კოფნა, ყამი ცხოვნების.



ხელდებას. მაგრამ სიტყვას მაშინ ენიჭება სახელდების ძალმოსილება, როდესაც თვითონ ღმერთებს მიეყვართ ენასთან, თავისი მინიშნების ენასთან და როცა ყოფიერების საფუძველსა და შუაგულში დგომის გზით, მისი მოსმენითა და პასუხის გაცემით, თანაყოფიერებით, დიალოგით მოხდება ყოფიერების დაფუძნება, — დაფუძნდება და განისაზღვრება ახალი დროც, დასაბამდება ახალი ისტორიული ყამი, მომავალი ღმერთების დრო. სწორედ ესაა ჰაიდგერთან ისტორიულობა უმაღლესი ზომით და მხოლოდ ასეთი ისტორიული არსია ერთადერთი არსებითი არსი, როცა ადამიანი შეიკრებს თავის თავს ყოფიერების საფუძველზე. სწორედ მაშინ გადაწყდება, თუ ვინ არის ადამიანი, სად მკვიდრობს მისი მუნყოფიერება და როგორ განახლება ექსისტენციალური სამყარო ღვთაებრივი ძალის, სინდისის გადმოღინებით ადამიანში, ღმერთით რომ მოუხმობს სიტუაციაში მუნყოფიერებას (მავანს ესმის არა ძახილი, არამედ გახმოვანებული ლაყობა მხოლოდ) და რომელიც თავისი გახსნილობის მოდუსით — სინდისის ქონების სურვილით, ძრწოლის განწყობით კონსტიტუირებული გაბედული გადაწყვეტილებით (Entschlossenheit) რომ დაუსხლტება ჩავარდნას, რათა „წამში“ იყოს „მუნ“; ფენომენური გახდეს შესაძლებელი საკუთრივობის და მთლიანობის თვალსაზრისით [7, § 59—63]. სხვა დროს კი, ისეთ მწირ დროს, როგორც ჩვენი დროა, გაფრენილი ღმერთების დრო, ჩვენს ზემოთ სხვა სამყაროში რომ იღწვიან, ან კი რას იქმანან პოეტნი? რას გვაუწყებენ უტოლმეგობროდ შთენილნი და გაფრენილ ღმერთთა უკვე აღარ-სა და მოსასვლელი ღმერთის ჯერ-არას შორის თვალგაშტერებით გახევებულ მოლოდინში მყოფნი, როცა სიცოცხლე მხოლოდ სიზმარია მათზე? თავისი მოწოდების ღრმად შემგრძნობნი პოეტნი მაინც რჩებიან თავის თავთან წარმომადგენლობითად, მაინც ინარჩუნებენ საყრდენს ამ ღამის არარაში. გმირულად დაისრულებენ ზრდას რჯინის აკვნებში, რომ გულისძალით და შემართებით კვლავაც ზენაართ დავდარონ, რადგან ცოურ სიმძიმეს ვერ გაუძლებს მყიფე ჭურჭელი, რომ გვიან, მათი მოსვლის გამორჩეულ ყამს, შესძლონ დაიტონ ღვთიური სავსება [1, გვ. 37]. სხვა დროს კი პოეტნი „ვით ღვინის ღმერთის წმინდა ჭურჭმნი ქვეყნიდან ქვეყნად გადადიან და თან გალობენ ღვთაებრივ ღამით“ (ჰოლდერლინი) და გადაწყვეტილებათა სერიოზულობით კი არ ახდენენ სახელდებას და უფლის სახელს კი არ მოიღებენ ამოსა ზედა, რომელსაც ცოდვასთან მიეყვართ. ამიტომ ჩაჭრება ჰაიდგერისათვის ყოველგვარი ასეთი სახელდება და თვითვე გაუქმებს თავის თავს ფილოსოფია, როგორც უნივერსალური ფენომენოლოგიური ონტოლოგია, რადგანაც იგი გზა და შესაძლებლობაა ადამიანის საკუთარი ბედისწერის. ამის სამაგიეროდ ამ გზაზე აღმოცენდება სიყვარულის გზით ანუ სულიწმიდის გარდამოსვლით შობილი ჰემმარტი საუბრის ენა და, ცხადია, ნამდვილი მეგობრობის შესაძლებლობაც, რომელიც „ყოველს გაუწყებს რაოდენიც ესმა მამისაგან“ (იოანე).

ჰაიდგერის ფენომენოლოგიური ონტოლოგიის გაგებისათვის აუცილებელია აგრეთვე, როგორც დასავლური, ასევე აღმოსავლური მისტიკის გათვალისწინება. მით უმეტეს, დასავლური მისტიკა მაისტერ ეკჰარტიდან დაწყებული ანგელუს სილვეზიელამდე, გერმანიისათვის ქრისტიანული მისტიკის ტრადიციით დატვირთული მთელი ხუთი საუკუნეა (1200—1700 წწ.). „ჩადრმავდიო საკუთარ თავში“ (მაისტერ ეკჰარტი) „რადგან მეუფეს ტახტი უდგას შენშივე და იქ მეტყველებს, სადაც არ ჟღერს არაფერი. ღმერთთა სრული არარა, უსახო სიწ-

მინდე, ღვთის არსის დარად მოკლებული ყველა თვისებას“ (ანგელუს სილვესტილი).

ჰაიდეგერი ადამიანის ამ უცოდველი მდგომარეობის, საუბრით წარმოშობილი ჰემმარტი შემოქმედების აღიარებით, რაც უპირველესად მონოლოგური დიალოგია საკუთარ არსთან, კიდევ სხვა პროცესს—„ცივილიზებული“, ზედაპირული „წინსვლის“ ინტელექტუალური ბარბაროსობის პროცესს ვადაუდგა წინ, რომელიც არანაკლებ გამაუცხოებელია ადამიანისათვის ვიდრე, ტექნიკური მზარდი პროცესი და ცალკეულ წვრილმან პრობლემათა კვლევით და დაბალი ღირებულებებით წარმართული სახელდების მსოფლიო პროცესით დაგროვილ უსარგებლო ნაშრომთა ზვინებს ქმნის, რომელიც ემპირიული თვითდგენისათვის და ფუჰ და ამაო „კამათში გასაზრდელად“ ვაკუთენილ საომარ იარაღს უფრო ჩამოჰგავს, ვიდრე პიროვნულად შინაგანი დასრულებულობისა და შეხვედრისა და თანყოფნისათვის ვაკუთენილ სულიერ საზრდოს. მ. ჰაიდეგერის მასწავლებელი პ. რიკერტიკ კატეგორიული წინააღმდეგი იყო „ამაოსა ზედა უფლისა სახელის მოღების“ ანუ უმაღლესი სახელდების დაბალი ღირებულებებით წარმართვის. ამ მხრივაც მრავალი შემგები წერტილი აქვს ფენომენოლოგიასა და ექსისტენციალიზმს სიცოცხლის ფილოსოფიასთან. „რა არის ეს, კულტურა თუ სინამდვილის გრძნობის არქონა? რა არის ეს თვითდაკარგებული ხმაური? მე მრცხენია ამ იაფფასიანი იდეალების და თანშობილი სიმზდალის გვერდით ცხოვრება და დაეჰვეებული ვარ მის სერიოზულობაში, რადგან ვერ ვხედავ მაღალ სტილს, გააზრებულ სიღრმეს. ვხედავ მხოლოდ ფუთფუტს „ცხოვრებაში რაიმედ“ ვახლომის იმპულსით და არა ჰემმარტი ძალებითა და შემოქმედებით წარმართულს. ასეთი „ენერჯიულად ყოფნის“ ვალდებულებათაგან თქვენ ჯერ შოპენჰაუერმა, ხოლო შემდეგ ნიცშემ გაგათავისუფლათ და ახლა მე განთავისუფლებთ. დიდ ხელოვანში სიცოცხლის ტაქტმა უნდა გაიაროს და ისე შექმნას და ამის წყალობით თვითვე გადაიქცეს ბედად. სწორედ ბედიდან მიდის გზა სიღრმისეული განცდისაკენ, რომელზედაც უნდა ამოიზარდოს ერთადერთი და განუმეორებელი ფორმა — ადამიანის სულის აყვავების ისტორია. მაშ, დე იყოს ფილოსოფია, რელიგია, ხელოვნება — მხოლოდ ნამდვილი! (ო. შპენგლერი — „პესნიმიზმი“). „მე მიყვარს ჩემი შვილების ქვეყანა, აღმოუჩენელი, შორეულ ღრმა ზღვებში. ჩემ შვილებთან, მთელი ჩემი მომავლით გამოვისყიდი ამ თანადროულობას და თქვენგან უარყოფილი კვლავ დაგიბრუნდებთ. სხვა სიყვარულით შეგიყვარებთ მაშინ (ნიცშე, „ზარათუშტრა“).

ჰაიდეგერმა ამ მდებალ პროცესს სწორედ უმაღლესი ღირებულების — ყოფიერების წინწამოწევით დაუხვედრა გამაუფასურებელი პრინციპი და ანტითეზური აზროვნების გზის გაუქმებასაც შეეცადა უნივერსალური ფენომენოლოგიური ონტოლოგიის შექმნით და მასაც მხოლოდ პირობითად უწოდა ეს სახელი. ამას გარდა, როგორც სიცოცხლის ფილოსოფია, ასევე ექსისტენციალიზმი, იმედი იყურება მომავლისაკენ, ესხატოლოგიური დროისაკენ, როცა ღმერთი ღმრთისავე სახით მოვალს (სულხან-საბა ორბელიანი) ანუ გადაამიანებული ღმერთი კვლავ ადამიანობიდან გაღმერთებისკენ მიდის (მაქსიმე აღმსარებელი) და ამიტომ ჰაიდეგერის ფენომენოლოგიის გასაგებად აუცილებელია მომავლის დროის გააზრება, როგორც ისეთი სასიცოცხლო ცენტრის, ისეთი შესაფერისი მომენტის (temporis), ისეთი უხნესი ყამისა (საბა), რომელსაც ადამიანი შეჰყავს ახალ-ყოფნაში და როგორც მასში მონაწილეობის მიმღებს, ზღის ამ

ახალი ყოფნის, მოწვევადის წინასწარ მაცნედ (*εργασία*), რაც ნიშნავს ადამიანური დროის განერცობას ღმერთების დრომდე. მომავალ დროზე ორიენტაცია გულისხმობს ანთროპოლოგიური კვლევის გაფართოებას, ადამიანის პრობლემის ისეთ ახალ დონეზე დასმას, სადაც მას არ ეყოფა ჩვეულებრივი უნარები, არამედ აუცილებლობით უნდა შემოიტანოს შინაგანი წარმოდგენის ფორმა, რაც არის რელიგია და ცნობიერებაში განსაკუთრებულ ადგილზე დასვას. თავისთავად ცხადია, ბედის ანუ უკანასკნელი საიდუმლოს პრობლემები ადამიანისაგან მოითხოვენ ყოფიერების ვაგების განსაკუთრებულ უნარს. ამ მხრივ ესხატოლოგიური პრობლემეტიკა ჰაიდეგერის ფენომენოლოგიის გასაღებს წარმოადგენს და მიგვანიშნებს ფილოსოფია-რელიგია-ხელოვნების შინაგან კავშირზე მასთან მხოლოდ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური აზროვნების ტელეოლოგიურობისათვის დამახასიათებელი საკუთარი ფორმით, სადაც ონტოლოგიურ დონეზე, ანუ ექსისტენციალური ტრანსცენდირების უარსებითეს მოდუსში, მათი ფორმათა სხვაობა ჩამქრალია, ან ფორმათა ღია — დაფარულობის მონაცვლეობას წარმოადგენს, ფილოსოფია-რელიგია-ხელოვნების საუბრად, მონოლოგიურ დიალოგად გარდაქმნის გამო.

3. ადამიანის თვითშეგნება, ცვლილების ფუნდამენტური ძალა ადამიანში და ფილოსოფია-თეოლოგია-ხელოვნება-ანთროპოლოგიის ერთდროული წარმოშობის თვალსაზრისი

პლატონის კვლევისას ჰაიდეგერი, მეთოდის თვალსაზრისით, სწორედ ასეთი სისრულის გზაზე დგას (თუმცა იგი ბოლომდე არ აქვს მიყვანილი ინდივიდუალობის თვალსაზრისით) და „ყოფიერებასა და დროში“ ზოგადი თვალსაზრისების გამოთქმის 14 წლის შემდეგ უკვე კონკრეტულად პლატონურ პრობლემას უბრუნდება კერძო ნაშრომის სახით — „პლატონის მოძღვრება ჭეშმარიტებაზე“ და პლატონის ონტოლოგიას, ფილოსოფიის ისტორიისათვის უჩვეულო, ახალი, უაღრესად საინტერესო კუთხით განიხილავს თავისი მრავალმნიშვნელოვანი დასკვნებით. ეს მხარე ჰაიდეგერის ინტერპრეტაციას საერთოდ ყურადღების მიღმა აქვს დატოვებული, თუ არ ჩავთვლით გარკვეულ ორავროვან მითითებებს მასზე. ამის მაგიერ წინწამოწეულია მათ შორის დაპირისპირება, ისიც ცალმხრივი, მშრალი და უაღრესად ფორმალური ფორმით. ეს არაფერ პოზტიურს არ აძლევს ფილოსოფიას გარდა იმისა, რომ დროის ჰორიზონტზე მთლიანად ამოძირკვავს წარსულის ერთ უმნიშვნელოვანეს მონაკვეთს, რაც თვით ჰაიდეგერისავე ონტოლოგიის ფარგლებში დაუშვებელია და რომელიც, მისთვისვე წარმოადგენს ფიქრისა და ეჭვის საგანს.

ჰაიდეგერი ყოფიერების ოდესღაც არსებული ღირებების აღდგენისათვის ეძებს ჭეშმარიტების პირველდასაწყისი არსების დაფარულ საზრისს, რათა ამის შემდეგ შეიჭრას უკვე თვით ყოფიერში, ანუ დასვას ადამიანის პრობლემა. ამიტომ პლატონთან დიალოგისას უპირველესად ეძებს დაუფარაობის (*ἀλήθεια*) არსებას და პოულობს, რომ ჭეშმარიტების არსებაში ცვლილებას აქვს ადგილი (*Wendung*). მშასადამე, ჭეშმარიტების არსებაა ცვლილება მისში და რაც მთავარია ეს სრული ვადატრიალება (*Umwendung*) ეხება ადამიანურ ყოფიერებას და ხდება მისი არსების საფუძველში (*im Grundes Seines Wesens*). ეს არის უთქმელი პლატონური აზრი, რომელსაც ეძებს ჰაიდეგერი და რასაც თვლის მის ნამდვილ მოძღვრებად. ეს ცვლილება ადამიანში ნაძალადევი კი არაა, არამედ—ესა გამოცხა-

დება იმისა, რაც უკვე იყო მასში. ადამიანი ამ დროს შედის შეუღწეველ საიდუმლოებაში, მოხვდება სინათლეში (Licht), იქ, სადაც ყოფიერება გაცხადდება—რაც არის დაუფარაობა (აღჩეი).
 პლატონი ამ ცვლილებას უწოდებს Παιδεία-ს, ჰაიდეგერი—Bildung-ს (თუმცა საეკვოდ მიაჩნია Παιδεία-ს Bildung-ად თარგმნის შესაძლებლობა), რაც არის ადამიანის სულის სრული გარდაქმნა, ადამიანისათვის მისი არსებითი (Wesenort) ადგილის დაბრუნება და მასში ცხოვრების შეჩვევა და სწავლება. მაშასადამე, ადამიანს შეუძლია ისეთი ამაღლება, ისეთი შეჭრა ყოფიერებაში, სადაც მისი ჩაკარგულობა დაბალ სინამდვილეში მოხსნილია.

პლატონის სიმბოლო გამოქვაბულად ამაღლებული ადამიანია. სწორედ იმ Παιδεία—Bildung-ს გამოხატავს, რაც ერთდროულად „შექმაცა“ და „ცვლილება“ ჭეშმარიტების არსებაში (Wesens Wandel der „Wahrheit“). ამით ნაჩვენებია, რომ „შექმაცა“ და „ჭეშმარიტებას“ შორის არსებითი კავშირია, ან უფრო სწორედ ჭეშმარიტების არსება და მისი ცვლილების ხასიათი (ცვლილება არის განხმა—გაღება—გაცხადება) და მხოლოდ ეს ძირითადი საფუძველი ქმნის ადამიანის არსების შექმნის შესაძლებლობას. ანუ ადამიანი თავისი შეცვლისათვის საჭიროებს დაუფარაობის წესს აღჩეი-ს და სწორედ ამ შექმნით (Παιδεία—Bildung-ით) ხდება ადამიანი საკუთარი ღიაობის მცოდნე (offenkundige).

მაგრამ რა არის ადამიანის ეს სრულიად გარდაქმნილი სული. რა არის ეს სახეზე მყოფი (Anwesenung—აქცია) პლატონური იდეა? სწორედ ისაა, რასაც პლატონი უწოდებს სიბრძნეს (σφεια). σφεια—არის, რაღაც თავისთავისგარეთგასვლა (sichauskennen) და რაღაც თვითგაგება (sichverstehen). რაც არის მოძებნილი მუდმივი საყრდენი, ადამიანის ყოფნის ნამდვილობა; მისი თვითონ-ის გამქდაგნება. მაგრამ რადგანაც „იდეა“ ჭეშმარიტების წინა პლანი კი არ არის, არამედ შესაძლებელი საფუძველი და გამომდინარე „გარეთ გასვლა“, ამიტომ ადამიანში მომხდარი ამ „შიგნითა“ და „გარეთა“ ადვილსამყოფელის შეცვლის გამო სიბრძნე (მაღლა ახედვა) არის ლტოლვა და მეგობრობა დაუფარაობის აღსრულებისა, ანუ ფილოსოფია.

მაშასადამე ფილოსოფია პლატონთან, ჰაიდეგერის თვალსაზრისით, ნიშნავს ლტოლვას სწორი ორიენტაციისაკენ, კარგად ორიენტირებული ყოფიერისაკენ, რაც არის ყოფიერების იდეად განსაზღვრება. მაგრამ ეს იდეა ყოფიერებს მიზეზია (როგორც გარეთ გასული), ზესაზრისობაა და ნიშნავს აჯამიონ-ს (αჯამიონ-იგა—სრულყოფილება, სიმამაცე, სიკეთე, ღირსება). ეს უმაღლესი და პირველი მიზეზი (erste Ursache) პლატონთან და შესაბამება (entsprechend) არისტოტელესთან ღმერთად იწოდება—თი Θεოს. მაშასადამე, ყოფიერების, როგორც იდეის განმარტება ამავე დროს არის ყოფიერების მოაზრება როგორც მეტაფიზიკური ყოფიერის და მეტაფიზიკა არის თეოლოგია.

ამრიგად, ჰაიდეგერი თვლის, რომ ცვლილება ჭეშმარიტების არსებაში პლატონთან, რომლის დროსაც აზროვნება ისე გარდაიქმნება რომ ყოფიერება ყოფიერად, „ფილოსოფიადაა“ აყვანილი და რადგანაც ეს ლტოლვა თავისი გარეთგასვლით და თვითგაგებით მოძებნილი საყრდენით არის ზესაზრისობა — ღმერთი, ამიტომ ფილოსოფია (ანუ მისი გვიანდელი ტერმინით მეტაფიზიკა) არის თეოლოგია. და რადგანაც მაღლა ახედვა „იდეა“, ფილოსოფია პირველად იწყება პლატონთან (პეგელი ფილოსოფიას იწყებს ჰერაკლიტესთან).

ამავე დროს ჰაიდგერი თვლის, რომ მეტაფიზიკის ფორმას პლატონთან ქმნის ადამიანის პირადი ისტორია გამოქვაბულის იგავით, ანუ თვით სიტყვაც კი მეტაფიზიკისა პლატონთან უკვე შემზადებული გამოსახულებაა, ანუ ფილოსოფია, როგორც თეოლოგია — ხელოვნებაა: და ვინაიდან ყოველივე ეს ხდება ადამიანის სულში, ანუ თვით მისი არსებაა ეს ლტოლვა, ზრუნვა პიროვნულობისათვის, უკვდავი სულის გადარჩენისათვის, ამიტომ ფილოსოფია, როგორც მეტაფიზიკა ამავე დროს არის „ჰუმანიზმიც“ ანუ ბერძნულად ანთროპოლოგია.

ამრიგად, ჰაიდგერის თვალსაზრისით, პლატონის აზროვნებაში მოცემული შედეგით, დაუფარაობის აღსრულებით, ცვლილებით ჰუმარიტების არსებაში იქმნება ადამიანი და მასში ფილოსოფია-თეოლოგია-ხელოვნება-ანთროპოლოგიის ერთდროული დასაწყისიც ანუ ფილოსოფიის დასაწყისიც.

სიტყვა „ერთდროელობას“ ჰაიდგერი არ მოიხმარს — ის თავისთავად იგულისხმება (ფილოსოფია არის თეოლოგია, სიტყვა გამოსახულება — მასასა-დამე ხელოვნებაა, და რადგანაც ეს ხდება ადამიანის სულში, ის არის ანთროპოლოგიაც).

ეს არ ნიშნავს ფილოსოფიის როგორც ფორმის დამოუკიდებლობის დაკარგვას; არამედ ნიშნავს ადამიანის შინაგან სავსეობას ან თავისთავში მთლიანობას, რომელიც სხვადასხვა ფორმით ვლინდება და გარდა ამისა, ნამდვილ საწყისთან შეხვედრა ხომ მხოლოდ სრული ძალებით არის შესაძლებელი თუ მას ჰუმარითი შეხვედრის პრეტენზია აქვს? ყოველ სხვა შემთხვევაში, უნდა ვიგულისხმობთ, რომ ფილოსოფიას ონტოლოგიური განზომილებიდან ჩამოქვეითებული საექვო სტატუსი აქვს. და ვანა, როდესაც ჰაიდგერი თავის ფილოსოფიას განსაზღვრავს, როგორც მუნყოფიერების ჰერმენევტიკიდან გამომდინარე უნივერსალურ ფენომენოლოგიურ ონტოლოგიას, არ იგულისხმება მთელი ის ისარსულე, რომლითაც იგი იკვლევს პლატონს თუნდაც „უფრო ნამდვილობის ფორმით“? აქ აუცილებელია ჰეგელის თეოლოგიური თვალსაზრისის გახსენებაც, რომ რელიგიას შეუძლია გასძლოს უფილოსოფიოდ, მაგრამ ფილოსოფიას — არა. ანუ აზრი არ არსებობს გრძნობების, შინაგანი წარმოდგენის გარეშე და ფაქტურად აზრიც არ არის. ამით ისიცაა ნაჩვენები, რომ რელიგიაც და ფილოსოფიაც თავის დამოუკიდებელ ფორმას შეინარჩუნებს ასეთი მჭიდრო შინაარსობრივი კავშირის დროსაც კი და არამც თუ შეინარჩუნებს, სწორედ მაშინ მიიღებს თავის ნამდვილ სახეს, როდესაც ფარული ფორმით თავისში შეინახავს მათ.

ამ საკითხში ყველა დიდი მოაზროვნე (პლატონი, ჰეგელი, ნიცშე, ჰაიდგერი და სხვებიც) და მთელი მიმდინარეობები მიუხედავად ფილოსოფიურ თვალსაზრისთა ინდივიდუალობისა, შეთანხმებულნი მოსჩანან შინაგანად. ეს არის მათი ფილოსოფიის სხვადასხვა ფორმით ნავულისხმევი საფუძველი. რაც შეეხება ჰაიდგერს, იგი ებრძვის არა საფუძველებს საერთოდ, არამედ თავის ტემპორალურ-ჰერმენევტიკულ-ფენომენოლოგიურ ონტოლოგიაზე დაყრდნობით ჰუმარით ფენომენს ეძებს და არა ფენომენ ილუზიას, ან მოვლენას და ამიტომ სახელდებასაც, როგორც ჰერმენევტიკულიდან ნაწარმოებს წესს ძალიან ფრთხილად ეკიდება. ამან არ უნდა შექმნას თვით ფენომენის უარყოფის ილუზიაც მისი „ქმნადობის“ გამო, რადგან სწორედ ფენომენის ქმნადობაა ახალი ყოფნის მაცნე. ხოლო მისკენ, ფენომენისკენ მხოლოდ აზრით, განცდით, ჰერეტა-მოსმენით გამოლიანებული პიროვნული გზა მიდის, თუნდაც უშუალოდ.



სიცოცხლის ფილოსოფიის ენაზე, ადამიანში გაივლის სიცოცხლის ნების (შობენაჟუერი) ნათელმხილველი სასიცოცხლო ლტოლვის უწყვეტი, ერთიანი ნაკადი (ბერგსონი) და ჩაითრევს საკუთარი სიცოცხლის უზარმაზარ რეზერვუარში, რომელშიც დღეს თავისუფალი ენერჯია და სიცოცხლის აფეთქებას, ანუ არსებობის წინასწარხედვას უხსნის გზას, მხოლოდ თავისი გარინდების უკიდურეს წერტილზე, როდესაც გაქრება ნება და მესხიერება (ჩვეულებრივი გაგებით), როდესაც შეწყდება დროის ნამდვილი სვლა და უშვინდესი დროის ერთ წამიერებაში ჩაძირული ადამიანი — სადაც მუდმივად მსხლტომი წარსული შეკრებილი და დაფუნდებულია მთელი თავისი სისრულით მის მიერვე შექმნილ აწყობაში — წინასწარმეტყველებს მომავალს. ინტუიტიური მეტაფიზიკის ამ ორმაგი მოძრაობის ერთდროულ მოქმედებაში—აფეთქებასა და გარინდებაში, ანუ გარინდებაში აფეთქებით, წარმოდგენილია ადამიანის მთლიანობითი ხასიათი და უარყოფელი სულის მაღალი შემოქმედება, რომელშიც ცხადია, „აზრზე“ „განცდნაზე“, „ხედვაზე“ არ არის ლაპარაკი ცალ-ცალკე და არც შეიძლება ბყოს. სიცოცხლის ერთიანი ნაკადი უწყვეტად მოედინება ზეცნობიერებიდან ცნობიერებაში, თავის ერთიან დინებაში სხვადასხვა ფორმებს მოიცავს და ამით თავისთავადაა მოხვედრილი ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ პრობლემათა ცენტრში. განა ამაზევე არ მიუთითებს ნიცშეს სრული ორიენტირება „სიღრმეებზე“, რაზედაც აგებულია მთელი მისი შემოქმედება?

დასასრულ, მრავალმხრივ, ერთიანად მომწიფებულ სულიერ სამყაროში, უმაღლესი სიღრმის თვალსაზრისით, არც აზრია ჩვეულებრივი აზრი, არც გრძნობა და არც ხედვა, ხოლო რომელი რომელია, ტრანსცენდენტურთან დიალოგისას ამის გარჩევა და სახელდება მარტივი საქმე არ არის, ვინაიდან ადამიანში, როგორც ლუთარბრივის ხლომილობის ერთადერთ ადგილში ერთდროულად განხორციელდება ადამიანი და ღმერთი (მ. შელერი). ყოველ შემთხვევაში, ეს საკითხი ჰაიდეგერის ფენომენოლოგიაში არც ცალ-ცალკე გამოყოფას და არც დასკვნებს არ ექვემდებარება. სხვა საკითხია და სრულიად მართებული, ცალმხრივ „გონებასთან“ დაპირისპირება. მაგრამ, ჰაიდეგერის თვალსაზრისით, ისიც კი არ არის განწყობისაგან თავისუფალი და როდესაც განსაზღვრავს ფილოსოფიის არსს, როგორც ყოფიერებასთან შესაბამის სახეს, ყოფიერების მრავალნაირ (არისტოტელე) მომართვას რომ უკლებს ყურს და გამოთქვამს, თავისთავად ცხადი გახდება ჰაიდეგერის გაკვირვება (რომელსაც იგი აღნიშნავს თავის 1960 წელს გამოცემულ ნაშრომში „რა არის ეს — ფილოსოფია?“) თუ ვინ და სად გადაწყვიტა — რა არის რაციო და საიდან შეიძინა მან ფილოსოფიაზე გაბატონების უფლება და შემთხვევით, ნაადრევ და მოუფიქრებელ წარმოდგენად მიაჩნია ფილოსოფიის გამოცხადება მხოლოდ გონების საქმედ [9, გვ. 10—46].

პოეზიასა და ფილოსოფიას (აზროვნებას) შორის ფარული ნათესაობაა, რადგან ორივემ უნდა მოისმინოს ყოფიერების ხმა და გამოთქვას, მაგრამ თავისი სრულიად განსხვავებული და გამორჩეული ხერხით [9, გვ. 45]. განა შორს დგას ჰაიდეგერის ეს თვალსაზრისი ჰეგელის ფილოსოფია-რელიგია-ხელოვნების შინაარსობრივ იგივეობრიობასა, ხოლო ფორმით განსხვავებულობისაგან?

აი, რა ხილია გადებული მთელ 2000-წლიან მეტაფიზიკის ისტორიასა და ჰაიდეგერს შორის და ამ საფუძვლის არსებობა, გამომდინარე თვით ფენომენოლოგიური ონტოლოგიის საზრისიდანაც კი, უკვე არც ჰაიდეგერსა და არც



მეტაფიზიკაზე არ არის დამოკიდებული, რადგან ადამიანი თავისი ყოფიერების საფუძველში, უწყვეტი, დაუშლელი მთლიანობაა და იგი როგორც არ უნდა გაფერმკრთალებულად გამოჩნდეს, როგორც არ უნდა შეინიღბოს ფენომენი, მაინც იჩენს თავს, ან მიუთითებს მაინც თავის თავზე, თუმცა ყოველთვის საკუთრივ ფორმით.

როგორც ცნობილია, როგორც ჰაიდელბერის წინამორბედი, ასევე მისი თანამედროვე და მომეწინა ფილოსოფიური ანთროპოლოგია მთლიანობით ადამიანს ეძებს. ადამიანზე, როგორც მთლიანობით სტრუქტურაზე მხოლოდ მითითება არ კმარა. საჭიროა მისი შინაარსობრივი სისავსით წარმოდგენა. ანუ საფუძვლის ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ-ესთეტიურ-ანთროპოლოგიური გააზრება.

მართალია ადამიანი მუდმივად ქმნაღია და მას განსაზღვრული სტრუქტურა არა აქვს, მაგრამ ქმნაღობა ხორციელდება მისივე საკუთარი ყოფიერების, მისივე საკუთარი, პირადი მდგრადობის (თუნდაც მიუწვდომელის) ფარგლებში, რაც ყოველი დროის ფილოსოფიას აქვს მხედველობაში. ამიტომ ადამიანის თავდაპირველ არსებაზე (anfängliche Wesen) როგორც მთლიანობით სტრუქტურაზე მითითება არ შეიძლება განმაზოგადებელი ტენდენციით დახასიათდეს. ის არის ის პირადი საფუძველი, რომელიც ადამიანში ერთდროულად და არა მხოლოდ ერთგვაროვანი ძალების სახით არსებობს, რომელიც ადამიანის საზრისს გამოავლენს როგორც აზრის, განცდის, ჰერეტა-მოსმენის უწყვეტ, მთლიან ნაკადს.

აღნიშნული საფუძველი მართალია სხვადასხვა ფორმით, მაგრამ მაინც ყოველ დიდ მოაზროვნესთანაა მოცემული, როგორც ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურად, ასევე თეოლოგიურად და ყოველგვარი და ყოველი დროის უდიდესი ხელოვნების გამოვლენის ფარგლებში. ამის გაუთვალისწინებლობა განაპირობებს ადამიანის კვლევის ცალმხრივ მხარეებამდე ჩამოქვეითებას, რაც ფილოსოფიას სიმწირესა და ფსევდოცოდნას უქადის.

4. პლატონის ფილოსოფიის უფასაბა ჰაიდელბერის მიერ. ფილოსოფიის დასასრული და აზროვნების ამოცანა

როგორია ჰაიდელბერის მიერ პლატონის ფილოსოფიის უფასაბა.
 რა სიახლეა აქ ფილოსოფიის გაგებაში? უაღრესად მნიშვნელოვანი. როგორც მოსალოდნელი იყო, ჰაიდელბერი პლატონის ფილოსოფიას იკვლევს როგორც ადამიანის პრობლემას (ე. ი. უაღრესად თანამედროვე კუთხით, რაც თავისთავად უკვე საინტერესო ფაქტია). ამავე დროს, როგორც ონტოლოგიურ პრობლემას, უშუალოდ უკავშირებს ყოფიერების დაუფარაობას, ცვლილებას ჭეშმარიტების არსებაში, რაც ადამიანშივე ხდება. ერთად შეხვედრის სფეროს მითითებით განახლდება ადამიანური სამყარო. ადამიანი ხდება საკუთარი ღიაობის მცოდნე. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ადამიანის სულში მოხდება სრული გადატრიალება (რაც არის ყოფიერების დაუფარაობა), წარმოიშობება ფილოსოფია, ასეთ მაღალ, ონტოლოგიურ განზომილებაში, ფილოსოფია არ არის ჩვეულებრივი მეცნიერება, — იგი აზრის, განცდის, ჰერეტა-მოსმენის უწყვეტი მთლიანობაა და შესაბამისად, გააზრებულია როგორც თეოლოგია-ხელოვნება-ანთროპოლოგია ერთდროულად მათი ღია-დაფარულობის ფორმათა ურთიერთმონაცვლეობით. ამით ფილოსოფიური ველი თავის შიგნით წარმოდგენი-

ლია როგორც უაღრესად ფართო და სცილდება კიდევ თავის ფარგლებს რადგან მისივე ფარული თანამონაწილეა სხვა ფორმები.

რა ნაკლს ხედავს პლატონის ფილოსოფიაში და გამომდინარე, თავისი ფენომენოლოგიური ონტოლოგიიდან, რა საბაზი აქვს ჰაიდეგერს, ფილოსოფიის ისტორიაში დესტრუქციული უტუსვლის გზაზე ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს საფეხურად, ანტიკური ონტოლოგიის ცენტრად და მთელი ევროპული მეტაფიზიკის გზამკვლევად მიიჩნის პლატონი. ანუ იმას, რაც მართლაც ღირებულა და რომლის გამოსაკვლევადაც ამდენი ნაღვაწი აქვს ჰაიდეგერს, რა აკლია სრულ გამჟვირვალბამდე?

1. უპირველესად უნდა ითქვას ყოფიერების შესახებ. ჰაიდეგერს მიაჩნია, რომ პლატონთან ყოფიერება განისაზღვრება, როგორც იდეა. ეს კი, კარგად ორიენტირებულ, თვალსაჩინოებადქცეულ ყოფიერს უფრო ჩამოჰგავს. ამით ყოფიერება ერთ-ერთ ყოფიერადაა ჩამოქვეითებული (როგორც კარგად განსაზღვრულ-ფორმულირებული). ცხადია, ფილოსოფია ამით თავის ონტოლოგიურ სტატუსს ერთგვარად დაცვილებულია. ჰაიდეგერი ასეთ დაცვილებას, უმაღლესი აზრით უფრო არისტოტელსთან ხედავს, ვიდრე პლატონთან. ამავე დროს, თომა აკვინელთან, დეკარტესთან და ნიცშესთანაც კი ჰემშარიტების არსების ცვლილებაში ისეთი შედეგის არჩევას ხედავს ჰაიდეგერი, რაც არის დაუფარაობაში ყოფიერის სისწორის დანახვა.

ყოველივე ეს ნიშნავს უწყვეტი „ქმნადობის“, „მშვიდად დასმულად“ წარმოდგენას და ამასთან მიმდინარე „ქმნადობის“ დადგენას, როგორც არაშესაბამების. ამით საეჭვო ჰემშარიტებაა წინწამოწეული. ფენომენოლოგიურად უფრო „ფენომენ — ილუზიას“ უახლოვდება ვიდრე თვით „ფენომენს“.

2. ამრიგად, აქ ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაკლია ყოფიერების იდეად, ანუ ერთ-ერთ ყოფიერად გააზრება. ამავე დროს, ყოფიერება არის დრო, ამიტომ პლატონური იდეა ტემპორალობის თვალსაზრისითაც უნდა შემოწმდეს. თავისთავად და უკვე წინასწარ ცხადია, რომ ყოფიერების ეს ნაკლი დროზეც გავრცელდება.

ჰემშარიტება თვითონის საფუძველში მყოფი დაუფარაობაა, მაგრამ ჰემშარიტების თავდაპირველი საფუძველი იდეაა. ჰაიდეგერი კი პლატონურ იდეას განსაზღვრავს, როგორც სახეზე მყოფობას, დასწრებულობას (Anwesenheit). ამით, თვითონი ისეთია, რომ საფუძველშივე (თავის ჰემშარიტებაში) ახასიათებს დასწრებულობა. თანაც ისე, რომ სისწორის იდეასაც ემორჩილება. ონტოლოგიური ტემპორული „დასწრებულობა“ კი ვაიგება დროის გარკვეული მოდუსის, „აწმყოს“ თვალსაზრისით. გამოდის, რომ პლატონთან ყოფიერების განმარტებისას ჰაიდეგერი იყენებს „აწმყოობის“ უაღრესად შეზღუდულ ტემპორულ სტრუქტურას. ეს იმას ნიშნავს, რომ ყოფიერების ბერძნული განმარტება ზორციელდება დროის ფუნდამენტურ-ონტოლოგიური ცოდნის გარეშე. დრო აღებულია, როგორც ერთ-ერთი ყოფიერი სხვა ყოფიერთა შორის [7, § 6].

3. ცხადია, ყოველივე საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც უკავშირდება ადამიანის პრობლემას და ახლა უკვე შეიძლება კითხვის დასმა — ამ თვალსაზრისებიდან გამომდინარე, როგორ ესახება ადამიანის პრობლემა და „ჰუმანიზმის“ საზრისი პლატონთან ჰაიდეგერს? რადგან მეტაფიზიკის (ფილოსოფიის) დასაწყისი პლატონის აზროვნებაში ამავე დროს არის „ჰუმანიზმის“ ანუ ანთროპოლოგიის დასაწყისი, ეს არსებითი სიტყვაა, რადგან ჰუმანიზმი უძღვის წინ მეტაფიზიკას.



ვინაიდან ჭეშმარიტების არსება არის იდეა, განმარტებული როგორც „მშვიდად დასმული“, კარგად ორიენტირებული და თვალსაზრისად ჭკეუული, ხოლო დრო (ყოფიერების გაგების ჰორიზონტი) აწყოობის ტემპორულ სტრუქტურაში ჩაკეტილი, ამიტომ ყოველი ყოფიერი იდეის ასეთვე ნამდვილობით (და არა შესაძლებლობით) შეფასდება. ეს იმას ნიშნავს, რომ მეტაფიზიკური ძირითადი სტრუქტურის სფეროში ყოველი ყოფიერი განმარტებულია ადამიანის, როგორც რაციონალური სულის (animal rationale) განსაზღვრებიდან. ანუ ისეთი ჰუმანიზმი უძღვის წინ მეტაფიზიკას, რომელიც გულისხმობს ადამიანის ცნობიერად დგომას ყოველი ყოფიერის ცენტრში. ასეთ შემთხვევაში, ადამიანზე შეხედულება, როგორც „შესაძლებლობაზე“ იკარგება, იკარგება ადამიანი, როგორც ერთეულობა (Einzelnen) და ადამიანის მნიშვნელობა გააზრებულია როგორც უფრო საყოველთაობა (Gemeinschaft) [8, გვ. 142]. ეს ძალიან მნიშვნელოვანი ნაკლია. როგორც აღრე ვაჩვენეთ, ასეთი ისტორიული ადამიანი აღრევე მორწონებულს იღებს და თვითონ არა აქვს ჭეშმარიტების ძიების პირადი ვალაწყვეტილება. გამომდინარე, საეჭვო პიროვნულობის მატარებელია იგი.

4. და ბოლოს, როგორ განსაზღვრავს თვით ჰაიდეგერი დაუფარაობის არსებას?

ჰაიდეგერის თვალსაზრისით, ჭეშმარიტების დაფარული საზრისი უნდა ვეძიოთ, რათა აღვადგინოთ ყოფიერების ოდესღაც არსებული ღირსება. ამისათვის დაუფარაობას უნდა გავყვეთ მუდმივ ქმნადობაში. უნდა მივდიოთ დაუფარაობის მიუწვდომელ არსებად (unbegriffene Wesen der Unverborgenheit) განმარტებას. დაუფარაობის არსება არასაკმარისად გამოკვლეული და დაფუძნებული, ბედის ანაბრად მიტოვებულად ესახება ჰაიდეგერს, რადგან ვერავითარი სუბიექტური წესი — „Vernunft“-ი, „Geist“-ი, „Denken“-ი, „სიყვ“-ი ვერ ასწნის მას. ცხადია, არც დაუფარაობის პლატონური გაგება, როგორც იდეას დამორჩილებული, გაიზრებს დაუფარაობის არსებას, როგორც მუდმივად ქმნადს [8, გვ. 142—143].

რაც შეეხება დაუფარაობის არსების თავიდან გადაზრებას, რომელიც ფილოსოფიას ევალება თვით ჰაიდეგერისგანვე, იგი მომავალ ფილოსოფიას წარსულის წაშლით კი არ დააფუძნებს, არამედ ტრადიციის სწორად გაგებით, რაც ფილოსოფიას კვლავ გაავსებს იმ შინაარსებით, რომლისგანაც იგი დრო-დადრო იცლება და მარტივდება, პირველად წყაროსთან დაცეოების გამო. გ. ვადამერი ფიქრობს, რომ ჰაიდეგერის თვალსაზრისით თუ საერთოდ ორან-როვანია ტრადიციის მიმართ, მას სრულიად არაორაზროვანი ანუ სრულიად დღეებითი დამოკიდებულება აქვს მის საწყისებთან. და არც მეტაფიზიკის დამდეგაა მასთან საბოლოო, იგი უბრალოდ დიალოგშია მეტაფიზიკისთან [5, გვ. 442]. ეს იმას ნიშნავს, რომ ტრადიციის სწორად გაგებას მომავალი ფილოსოფიისათვის ჰაიდეგერი უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებს. ხოლო თვითონ, როგორც ყოველთვის აქაც გზის მაჩვენებელია.

რაც შეეხება ფილოსოფიურ კვლევას, ჰაიდეგერის მიერ შემუშავებულ, ფილოსოფიის ისტორიასთან მიდგომის უაღრესად საინტერესო, ახალი მეთოდის კარგად გაგების შემდეგ თვითონ, პიროვნულად, კვლავ თავიდან და აქტიურად თუ ჩაღრმავდება საგანში — მხოლოდ მაშინ ექნება უფლება გაიზიაროს ან უარყოს ის უკიდურესი დამოკიდებულება ყოფიერების დავიწყების სა-



კითხში, რომელიც ასე თუ ისე ბრალად ედება მთელი მეტაფიზიკის ისტორიას და რომელიც, უფრო ინტერპრეტაციამ, როგორც მეორადმა მოვლენამ წამოწია წინ, ისიც ცალმხრივად და ძალზე გამწვავებულად.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ჰაიდეგერის დამოკიდებულება ტრადიციის მიმართ მრავალმხრივ საყურადღებოა მეთოდის სიახლის თვალსაზრისით, ხოლო დაუფარაობის საზრისის ძიების თავიდან დაწყება ბევრ სიახლეს გაზნის ფილოსოფიისათვის, ვინაიდან პლატონისაგან (ასევე სხვებისაგანაც) დავალებულია, როგორც მთელი თანამედროვე ფილოსოფია, ასევე თვით ჰაიდეგერიც რაოდენ განსხვავებულად არ უნდა იყოს მათი თვალსაზრისები ქვემარტების გაგების საკითხში, და რომელიც ჯერ კიდევ მრავალმხრივ საძიებელია ინდივიდუალობის თვალსაზრისით.

პლატონის ხელახალი კვლევა ქვემარტების დაუფლების საზრისით, უნდა მოხდეს მისი ფილოსოფიის სათანადო სრულყოფილი ხედვის ფონზე და აგრეთვე მისი შეხვედრით თავისივე წინმავალ ტრადიციასთან, როგორც ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიურად, ასევე თეოლოგიურ-ესთეტიკურად. ამით პლატონის ფილოსოფია, როგორც თავის თავში დასრულებული ინდივიდუალობა მომავალთან დიალოგისათვის მომზადდება თავიდან.

სრულიად სხვა საკითხია, ჰაიდეგერის მიერ მეტაფიზიკის მიჩნევა დასრულებულად და მომავალი სიახლის მოლოდინი ფილოსოფიისაგან. ეს პრობლემა ყოველთვის და ყველა დროს იღვა აზროვნების ყურადღების ცენტრში. ამ საკითხს უძღვნის ჰაიდეგერი მოხსენებას „ფილოსოფიის დასასრული და აზროვნების ამოცანა“ (1964 წ.). სადაც დასმულია ორი საკითხი: თანამედროვე საუკუნეში რამდენად არის ფილოსოფია თავის ბოლოში გასული და, რომელი ამოცანა დაიტოვა აზროვნებამ ფილოსოფიის ბოლოს თავისთვის.

სიტყვა „დასასრულს“ ჰაიდეგერთან არ აქვს ნეგატიური საზრისი, როგორც შიშველ შეწყვეტას, ვინაიდან ფილოსოფიის დასასრული არის მთლიანი შეკრება თავისი შესაძლებლობების და ეს დასასრული ამ შეკრების დასასრულია. სამაგიეროდ, ფილოსოფიას ასეთი შესაძლებლობები მრავალი სქეს. ყოველი ეპოქა თავისი საკუთარი აუცილებლობით ხასიათდება. პლატონის აზროვნებას თავისი გეშტალტი აქვს, და პარმენიდეს თავისი, ასევე ჰეგელს და კანტს. და ამიტომ მათი დასრულებულობა ერთნაირი არ არის. სიტყვა „დასასრულის“ (Ende) ძველ საზრისს სხვა წესი აქვს და სხვა დასასრულს სხვა წესი. დასრულება არა საერთოდ ფილოსოფია, არამედ მეტაფიზიკის ეპოქა. მან შეკრება თავისი შესაძლებლობები და ამით შეწყდება მისი აზროვნების წესი, მაგრამ სამაგიეროდ, ფილოსოფია სხვა საუნჯეს გაზნის, რომელიც „სისწორე“ აღარ არის. მაგრამ ჯერჯერობით ფილოსოფიური აზროვნება ჯერ კიდევ ცდაა (Versucht). და მან მიაღწია მხოლოდ ეპიგონალურ რენესანსს [10, გვ. 63]. ე. ი. ჯერჯერობით შემოქმედებით ორიგინალობას მოკლებულია. ვინაიდან ფილოსოფია თანამედროვე საუკუნეში გადაიქცა ემპირიულ მეცნიერებად და ყოფიერების საზრისის კვლევა მეცნიერული საზომით მიმდინარეობს. განა იგი ინსისტენცს გზას არ უღობავს? როცა რაციო და რაციონალობა ჯერ კიდევ არსებობს ირაციონალობის ენა არის უნიადაგო [10, გვ. 79].

აი, რა გაკვეთილი მიიღო ფილოსოფიამ. ასეთ ვითარებაში ახლა უკვე უნდა გაეცეს პასუხი კითხვას აზროვნების ამოცანის გზის შესახებ. ჰაიდეგერის თვალსაზრისით მხოლოდ დასწრებულობას კი არა, და აფარულ დასწრე-

ბ უ ლ ო ბ ა ს უნდა გაუთავისუფლდეს გზა და წინ უნდა გამოიჭრას ბერძნულზე მაღალი თვითდაფარვის აზროვნება (Sichverbergens denken) [10, გვ. 79].

ამრიგად, მომავალი ფილოსოფიისათვის ყოფიერების, როგორც საფუძვლის, ძირითადი ნიშანი რომ იყო ყოფიერი თავის დასწრებულობაში, ახლა იგი შეიცვლება დაფარული დასწრებულობით ან თვითდაფარვის აზროვნებით. თვითონ ტრადიციაც ამით თავის ახალ შინაარსს გახსნის და ამ ახალი შინაარსით გაავსებს სწორედ გააზრებულ მომავალს.

რაც შეეხება მთლიანობით ადამიანს, ჰაიდეგერის ფენომენოლოგიური ონტოლოგიის თვითდაფარული აზროვნება, დაფარული დასწრებულობა, მას გულსხმობს თავისში (აზრის, განცდის, ჭკრეტა-მოსმენის) ერთმანეთისაგან განუცალკევებლად, ანუ სახელდების გარეშე (შესაბამისად ფილოსოფია, თეოლოგია, ხელოვნება, ანთროპოლოგია) არსებულს.

ღაბოლოს, პლატონისა და ჰაიდეგერის (ასევე სხვებისაც) შეხვედრა ყოფიერების საკითხში უნდა მოხდეს თავიდან, ადამიანის პრობლემაზე შემდგომი გადასვლით, ერთმანეთთან შეხვედრისათვის კვლავ შემზადებით და მათი ინდივიდუალობის სრული დაცვით.

ამით, ტრადიცია ჰაიდეგერის მიერ შემუშავებული, უაღრესად ორიგინალური მეთოდით საკუთარი გეშტალტის თავიდან შეფასებისას, შეარბილენ ანტითეზური აზროვნებით შექმნილი დასკვნების სიმკვეთრეს, პირადი ორიგინალობის თანამედროვე ფილოსოფიის დონეზე გახსნისა და წინ წამოწევის გზით.

ასე შეხვედრა წარსული აწმყოში მომავლისათვის ერთმანეთს არა „მეტნაკლებობით“, არამედ სიმპათიით, — როგორც პიროვნული პიროვნულს, რაც ანტითეზური აზროვნების არათანმიმდევრულობისათვის ჯერ კიდევ დაუძლეველ ბარიერს ქმნის. ფილოსოფიის ისტორიის მთელ სიგრძეზე კი ყველაფერში თავისი საკუთარი თვალსაზრისის ამოკითხვას ცდილობს [5, გვ. 444].

მხოლოდ ონტოლოგიურად თანაბარ ჰორიზონტზე შეხვედრით (და არა რაიმე ფუნდამენტური ნიშნის ჩამოცილების გზით) შედგება წარსულთან უცოდველი შეხვედრა და დასაბამედება ახალი ჭეშმარიტება.

ცხადია, წინამდებარე ნარკვევის შესაძლებლობები ერთ წერილში ამ ამოცანას ვერ ამოწურავს.

ლიტერატურა

1. ჰაიდეგერი მ. ჰოლდერლინი და პოეზიის არსი, თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის რეფერატების კრებული, თბილისი, 1973.
2. Bollnow O. Die Lebensphilosophie, Heidelberg, 1958.
3. Biemel W. Martin Heidegger, Hamburg, 1973.
4. Gadamer H. G. Wahrheit und Methode, Tübingen, 1965.
5. Gadamer H. G. Heidegger und die Geschichte der Philosophie, Illinois, 1981.
6. Gabriel Leo. Eksistenzphilosophie, München, 1968.
7. Heidegger M. Sein und Zeit, Tübingen, 1957.
8. Heidegger M. Wegmarken, Frankfurt-am-Mein, 1967.
9. Heidegger M. Was ist das—die Philosophie? Tübingen, 1956.
10. Heidegger M. Zur Sache des Denkens, Tübingen, 1969.
11. Platonis dialogi. „Πλάτων“, Leipzig, 1877.

Н. Ш. СУЛИАШВИЛИ

ВСТРЕЧА М. ХАЙДЕГГЕРА С ПЛАТОНОМ В ПРОБЛЕМЕ
САМОСОЗДАНИЯ ЧЕЛОВЕКА И ОДНОВРЕМЕННОЕ
ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФИИ—ТЕОЛОГИИ—
ИСКУССТВА—АНТРОПОЛОГИИ

Резюме

М. Хайдеггер философию Платона рассматривает как проблему человека, весьма оригинально и на современном уровне (несмотря на фундаментальную разницу в понимании ими сущности истины), что представляет интерес со многих сторон, т. к. вся метафизика, включая А. Бергсона, по М. Хайдеггеру есть платонизм. Вместе с тем, проблему человека как именно онтологическую он непосредственно связывает с непокрытостью бытия (αληθεια) с полной переменной (Umwendung) в основе сущности истины (im Grundes Seines Wesens), что и происходит в самом человеке. Знанием собственной открытости возобновляется мир человека, самосоздается человек и именно с этим одновременное возникновение философии—теологии—искусства—антропологии.

Из вышесказанного вытекает, что в результате расколотый мир человека вновь погружается в целостность первоначального единства. Философия переносится на тот высший онтологический уровень, где она не есть обыкновенная наука, удаляется от своих обычных границ, т. к. ее скрытых, но активных соучастников представляют другие формы (теология, искусство, антропология), что в том же смысле касается каждой из этих форм в отдельности.

Следовательно, целостность человека, который стоит в центре внимания современной философии, осмыслена как одновременный носитель полного сил, мысли, чувства и созерцания-вслушивания человека. Этим как в философии, так и в других формах не только не утрачивается их индивидуальность и они не смешиваются друг с другом, но только таким образом приобретают свою истинно собственную форму, т. к. в этой целостности каждой этой форме не недостает ни одного своего характеризующего фундаментального знака. Эта целостность и есть та глубокая основа, которая несмотря на разницу в понимании сущности истины, всегда рождается вновь, как наивысшая личностная возможность, поэтому исследование философии, теологии, искусства и антропологии должно предусматривать эту целостную фундаментальную основу (которую интерпретация, как вторичное явление, в своей крайней непоследовательности анти-тезисного мышления представляет в разъединенности) как методологический ориентир для правильного и с разных сторон соотношения друг с другом проблем бытия и человека в преодолении псевдознания о человеке.

Осмысленная феноменологической экзистенциальной онтологией М. Хайдеггера будущность философии — самопопаенность мышления (Sichverbergens denken) подразумевает эту основу неразъединенной в себе и без именованя. Но именно человек — носитель таких полных одновременных сил — может стать «экстатичным проектом» самого себя как возможности.

ზაზა ცერცვაძე

რფმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების საკითხისათვის
ჰიუმთან და პირსთან

როგორც ჰიუმის (1711—1776), ისე პირსის (1839—1914) შემეცნების თეორიაში რწმენის ბუნების, მისი მნიშვნელობისა და წარმოშობის მიზეზების დადგენას უაღრესად დიდი ყურადღება ექცევა. რწმენის ცნება, ფაქტიურად, მათი გნოსეოლოგიის ძირითად ცნებას წარმოადგენს. ეს ვითარება, ერთი შეხედვით, შეიძლება უცნაურადაც მოგვეჩვენოს, რადგან „რწმენა“. როგორც წესი, იხმარება ყველასათვის ცნობილი რელიგიური გაგებით და თავისი შინაარსით არ შეესაბამება შემეცნების თეორიის ჩვეულ პრობლემატიკას, მაგრამ ჰიუმისა და პირსის გნოსეოლოგიათა სპეციფიკის გამო მათთან ამ ტერმინმა სრულიად სხვა მნიშვნელობა შეიძინა და მისი მოხმარება არათუ შესაძლებელი, არამედ აუცილებელიც გახდა.

შეიძლება ითქვას, რომ ამ სპეციფიკის კანონზომიერებანი ჯერ კიდევ ბერკლიმ (1685—1753) დაადგინა, როდესაც აღნიშნა, რომ არ არსებობს ზოგადი, შეგრძნებებისაგან დამოუკიდებელი იდეა და რომ ნებისმიერი ასეთი იდეის ქონა მიუთითებს მისი შინაარსის არასწორ განსაზღვრაზე, მის უმართებულოდ მოხმარებაზე. მაგრამ როდესაც საკითხი დაისვა თავად შეგრძნებების გამომწვევი მიზეზის შესახებ, აქ მან, როგორც ცნობილია, გარკვეული არათანმიმდევრულობა გამოიჩინა და ასეთ მიზეზად ყოველგვარ ცდისეულ სინამდვილეს მოწყვეტილი მეტაფიზიკური ღმერთი დაასახელა, რომლის წვდომაც მხოლოდ მისტიკური ინტუიციის წყალობით შეიქმნა შესაძლებელი. ამდენად, ბერკლისთან ნომინალისტურმა პოზიციამ, მატერიალური სინამდვილის არსებობის უარყოფასთან კავშირში ობიექტური იდეალიზმის, კერძოდ კი სპირიტუალიზმის, კონცეფციამდე მიგვიყვანა.

ჰიუმი შეეცადა ამ წინააღმდეგობის დაძლევისა და ბერკლის ნომინალისტური თვალსაზრისისა და პოზიტივისტური ტენდენციის უფრო თანმიმდევრულად გატარებას. ამასთან დაკავშირებით მან, ბერკლისაგან განსხვავებით, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული მატერიალური სუბსტანციის არსებობის უარყოფასთან ერთად სულიერი სუბსტანციის არსებობაც უარყო და საკითხი შეგრძნებების გამომწვევი მიზეზების შესახებ მეტაფიზიკურ საკითხად გამოაცხადა.

მიუთითებდა რა იმ გარემოებაზე, რომ ცდაში გვეძლევა არა მოვლენათა შორის მიზეზობრივი კავშირი, არამედ მხოლოდ მათი თანამიმდევრობა დროში და რომ უსასრულო რაოდენობის ცდის საფუძველზეც კი ვერ დავადგენთ ამ თანამიმდევრობის აუცილებელ და კანონზომიერ ხასიათს, ჰიუმი ამტკიცებდა, რომ ჩვენ არ შეიძლება გვეჩონდეს არავითარი ობიექტურად ჰუმარტიო



ცოდნა მომავალი ცდის შესახებ და ამიტომ ყოველგვარ გარეშე რეალობას მოწყვეტილმა ცნობიერებამ ავტონომიურად, შინაგანი კანონზომიერების თანხმად უნდა მოახდინოს საკუთარ შინაარსში ორიენტირება. ასეთი ორიენტირის ფუნქცია კი მსგავს ვითარებაში, მისი აზრით, ყველაზე კარგად რწმენას შეუძლია შეასრულოს, რადგან, როგორც იგი აღნიშნავს, რწმენა წარმოადგენს შეჩვევის შედეგად გამომუშავებული ჩვენი პრაქტიკული მოღვაწეობის ისეთ პრინციპს, რომლის საფუძველზეც წარსული ცდა გადაგვაქვს მომავალ ცდაზე და გვჯერა, რომ მომავალშიც მოვლენების თანმიმდევრობა ისეთივე იქნება, როგორც წარსულში იყო [1, ტ. I, გვ. 196]. თავისი ბუნებით ამგვარი რწმენა წარმოადგენს არა რაიმე ცალკე აღებულ იდეას, რომელიც სხვა იდეასთან კავშირში იწვევს ამ უკანასკნელის რამენაირად შეცვლას. არამედ გრძნობის ან განცდის თავისებურ სახეს, რომლის საფუძველზეც ვადგენთ დამოკიდებულებას ცნობიერების შინაარსის მიმართ [1, ტ. I, გვ. 392]. ეს გრძნობა ცვლის ჩვენს მიერ იდეების წარმოდგენის წესს, ანიჭებს რა მათ უფრო მეტი ცხოველმყოფელობის უნარს იგი ადგენს სხვაობას იმ წარმოდგენებს შორის, რომლებსაც ჩვენ ვეთანხმებით და იმათ შორის, რომლებსაც არ შეგვიძლია რომ დავეთანხმოთ. თუ მის განცდამდე ჩვენ ფაქტიურად არ ვაგვიჩნდა თვალსაზრისი და უფლებამოსილი ვიყავით ნებისმიერი სახით ავჯერო, განვცდოთ ვეებინა ან შეგვეკავშირებინა ჩვენი იდეები, მისი განცდის შემდეგ ცნობიერების თვითნებობას ბოლო ედება და საბოლოოდ დგინდება იდეათა ის ერთადერთი კავშირი, რომელიც მისაღები იქნება ჩვენთვის [1, ტ. I, გვ. 194].

ლაპარაკობს რა ამგვარ რწმენაზე, როგორც დაჯერებულობაზე (Belief), ჰილმი ასხვავებს მას რელიგიური რწმენისაგან, რომლისთვისაც იგი ხმარობს ტერმინს Faith. ამ ორ „რწმენას“ შორის განსხვავებას ჰილმი ადგენს მათი გამომწვევი მიზეზების განხილვის საფუძველზე. იმათათვის მიუთითებს რა, რომ რთული იდეები, რომლებიც ჩვენი მსჯელობის ჩვეულებრივ საგნებს წარმოადგენდნენ და რომელთა მიმართაც ჩვენ შეიძლება ვაგვიჩნდეს რწმენა, მიიღებთან მარტივი იდეების ერთმანეთთან წარმოსახვის უნარის მეშვეობით, ან კიდევ ასოციაციის პრინციპის საფუძველზე დაკავშირების გზით [1, ტ. I, გვ. 99—100]. ამის გამო, აღნიშნავს იგი, იმის მიხედვით თუ რომელი იდეები წარმოადგენენ ჩვენი რწმენის ობიექტს, განსხვავებულნი იქნებიან თავად ჩვენი რწმენებიც. ეხება რა ამ საკითხს ჰილმი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ რწმენა, როგორც დაჯერებულობა გამოწვეულია ჩვენი ნებისაგან დამოუკიდებელი მიზეზებით [1, ტ. I, გვ. 202] და ცდილობს დასაბუთოს, რომ ამ მიზეზებიდან რწმენის გამომუშავების პროცესი უშეცდომო ოპერაციას წარმოადგენს, რადგან „მასში არაფერი შედის გარდა მოცემულობაში არსებული შთაბეჭდილებისა, ცოცხალი იდეისა და ამ შთაბეჭდილებასა და იდეას შორის მიმართებისა ანუ წარმოსახვაში ასოციაციისა“ [1, ტ. I, გვ. 202]. ამასთან დაკავშირებით, აღამიანის ბუნების შესახებ მეცნიერების ზოგადი კანონის სახით ჰილმი ადგენს შემდეგ ვითარებას; როდესაც ნებისმიერი შთაბეჭდილება აღიქმება ჩვენს მიერ, იგი არა მხოლოდ მიმართავს ჩვენს გონებას მასთან დაკავშირებულ იდეებზე, არამედ, აგრეთვე ანიჭებს ამ უკანასკნელთ თავისი ძალისა და სიცხოველის ნაწილს. ამიტომ, მას შემდეგ, რაც გონება აღიგზნება შთაბეჭდილებით, იგი განწყობის ბუნებრივი გადართვის საფუძველზე ქმნის ამ შთაბეჭდილებასთან დაკავშირებული ობიექტების უფრო

ცოცხალ იდეას და გადადის ამ იდეის წარმოდგენაზე. მაგრამ, ჰიუმი მიუთითებს, რომ ამ პროცესის ერთგვარი გამოვლილება არ არის საკმარისი რწმენის გამომწვევისათვის, რადგან ნებისმიერი შთაბეჭდილება აღებული ცალკე, ერთეული აღქმის სახით, შემოსაზღვრულია მოცემული მომენტით, რწმენა კი, რამდენადაც იგი აღამიანის ბუნების ძირითადი პრინციპია, ვერ დამყარება ასეთ კერძო შემთხვევებს. იმისათვის, რომ გაგვიჩნდეს რწმენა, საჭიროა ცდის მეშვეობით გავეცნოთ იმ ჩვეულ შედეგებს, რომლებსაც იწვევს მოცემული შთაბეჭდილება. ამის გაცემა კი შესაძლებელი იქნება მხოლოდ მაშინ, თუ ერთსა და იმავე შთაბეჭდილებას დავაკვირდებით მთელ რიგ წარსულ შემთხვევაში და დავადგინოთ მის მუდმივ კავშირს რომელიმე სხვა შთაბეჭდილებასთან [1, ტ. I, გვ. 202]. ამ მუდმივი კავშირის დადგენის საფუძველზე ჩვენ გამოგვიმწვევდება ჩვევა, რომ ერთ შთაბეჭდილებას ან მის თანხმლებ იდეას ყოველთვის თან ახლავს მეორე და გვინდება რწმენა, რომ ასე იქნება მომავალშიც. ამდენად, ასკენის ჰიუმი, „სარწმუნო კემპარიტივის სახით შეგვიძლია დავადგინოთ, რომ ნებისმიერი შთაბეჭდილების თანხმლები რწმენა მომდინარეობს მხოლოდ და მხოლოდ ამ წყაროდან“ [1, ტ. I, გვ. 203]. და ეს დებულება მტკიცდება იმდენი რაოდენობის ცდით, რომ მისი სისწორე არავითარ ეჭვს არ იწვევს.

აღნიშნულ შემთხვევაში განხილული რწმენის გამომწვევ მიზეზებს ჰიუმი ბუნებრივ მიზეზებს უწოდებს და ასხვავებს მათ ხელოვნურისაგან: თუ ბუნებრივი მიზეზები და მათ მიერ გამოწვეული რწმენა არ არის დამოკიდებული ჩვენს ნებაზე [1, ტ. I, გვ. 392], ხელოვნური მიზეზები სავსებით ჩვენი ნებისაგან, კერძოდ, წარმოსახვისაგან არიან დამოკიდებულნი და ამიტომ მათ საფუძველზე აღმოცენებული რწმენა ცრუ რწმენას წარმოადგენს. ამგვარი რწმენის გამომწვევის პროცესს ჰიუმი მატყუარების მიერ საკუთარ ტყუილში თვითდარწმუნებას ადარებს: ისევე, როგორც მატყუარები ხშირად იმეორებენ თავის გამონათქვამს, აღნიშნავს იგი, და ბოლოს იმასხოვრებენ მას, როგორც სინამდვილეში მომხდარ რაღაცას, ასევე ჩვენს წარმოსახვასაც გააჩნია უნარი იმავე საშუალებით იმდენად ძლიერად აღბეჭდოს იდეები და ისე ცხადად წარმოიდგინოს ისინი, რომ ეს უკანასკნელნი გონებაზე იმოქმედებენ იმ იდეების მსგავსად, რომლებიც მიღებულნი არიან გრძნობების, მეხსიერების ან საღი აზრის მეშვეობით [1, ტ. I, გვ. 218]. წარმოსახვისათვის ბიძგის მიმცემი, ჰიუმის აზრით, შეიძლება იყოს, როგორც ალზრდა [1, ტ. I, გვ. 217—218], ისე ბუნებრივი მიღრეკილება რაიმე აფექტისადმი [1, ტ. I, გვ. 221]. ჰიუმი მიუთითებს, რომ ორივე შემთხვევაში ჩვენს მიერ შემუშავებული იდეები ისეთ ღრმა ფესვებს იდგამენ, რომ ჩვენს გონებასა და მთელ ჩვენს გამოცდილებას ხშირად არც კი შესწევთ მათი აღმოფხვრის ძალა. მაგრამ, რამდენადაც ასეთი იდეები არ არიან კავშირში რეალურ ვითარებასთან და მათ მხოლოდ შემთხვევითი გარემოება განაპირობებს, რომელიც ერთნაირად მისაწვდომია ყოველი იდეისათვის, ამდენად ჩვენი ცნობიერება მხოლოდ და მხოლოდ ფიქციებს არის აყოლილი და სინამდვილეში არავითარ რეალურ რწმენასთან არ გვაქვს საქმე. მაგალითად, საიჭიო ცხოვრების იდეა, აღნიშნავს იგი, შთაბეჭდილებასთან მისი მსგავსების უკმარობის გამო, იმდენად უცხოა ჩვენთვის, ხოლო ჩვენი წარმოდგენა იმაზე, თუ როგორ ვიარსებებთ სხეულის გარეშე იმდენად ბუნდოვანი, რომ რავინდ ძლიერნიც არ უნდა იყვნენ ის მოსაზრებანი, რომელთა



შეთხზავც ჩვენ შეგვიძლია და როგორადაც არ უნდა განამტკიცებდეს მათ აღზრდა, ისინი ვერ დაეხმარებიან სუსტი წარმოსახვის უნარის მქონე ადამიანებს აღნიშნული წინამდებეობის დაძლევაში და ვერ მიანიჭებენ რწმენის გამომწვევ საკმაო ძალასა და ავტორიტეტს შესაბამის იდეას [1, ტ. I, გვ. 215]. ამასთანავე, ჰიუმი თვლის, რომ ფიქციური იდეა, ჩვევაზე დამყარებული სამუდამოდ დადგენილი თვალსაზრისისაგან განსხვავებით, სხვაგვარადაც განიცდება ჩვენს მიერ და თუმცა ორივე შემთხვევაში შედეგი ერთია—რწმენა, პირველი უფრო არაარსებითია მეორეზე როგორც თავისი გამომწვევი მიზეზებით, ისე იმ ზეგავლენის მიხედვითაც, რომელსაც იგი ახდენს ჩვენს ცნობიერებაზე [1, ტ. I, გვ. 226].

წარმოსახვის უნარის მიერ ფიქციური იდეების შექმნაზე მითითებით ჰიუმმა სცადა გარკვეული ზღვარი მაინც დაედგინა ქეშმარიტებასა და მცდარობას შორის. მისი აზრით, იმისათვის, რომ თავიდან ავიცილოთ ამგვარი შემთხვევითი რწმენების გაჩენის შესაძლებლობა, საერთოდ უარი უნდა ეთქვას ფიქციური იდეების გამოყენებაზე და ყველა იდეის შინაარსი შთაბეჭდილებასთან მკაცრ შესაბამისობაში მოვიყვანოთ. „გამოკვლევის“ ბოლოს ამ მოთხოვნის შესაძლო განხორციელების შედეგად მიღებული სურათი მან მეტად პესიმისტურ ფერებში წარმოგვიდგინა: თუ ამ პრინციპით შეიარაღებულნი ბიბლიოთეკებში წიგნების გადასინჯვას შეეუდგებით, აღნიშნავდა იგი, მაშინ ეს მათ დარბევას გამოიწვევს, რადგან ყველა თეოლოგიური და მეტაფიზიკური შინაარსის წიგნი ცეცხლშია გადასაყრელი, რამეთუ არ შეიცავს ცდაზე დამყარებულ არავითარ მსჯელობას ფაქტებისა და არსებობის შესახებ [1, ტ. II, გვ. 165].

საბედნიეროდ, თავისი ჩანაფიქრი ჰიუმმა მხოლოდ თავისსავე ნაშრომში განახორციელა და ეს მეტად თანმიმდევრულადაც გააკეთა, რაც უდავოდ მის დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს, ოღონდ ამ თანმიმდევრულობის შედეგად მან წიგნების ნაცვლად „ცეცხლს მისცა“ ცოდნის დადგენის ის ერთადერთი შესაძლებლობა, რომელიც ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი რეალობის არსებობის აღიარებასთან არის დაკავშირებული და ისეთი თვალსაზრისი შეიძლება, რომელსაც, მისი ნებისაგან დამოუკიდებლად¹ მხოლოდ ერთი სახელი— აგნოსტიციზმი შეიძლება ეწოდოს.

ჰიუმის „გამოკვლევის“ ასეთი შედეგი, ბუნებრივია, ვერც ერთ პოზიტივისტურად განწყობილ მოაზროვნეს ვერ დააკმაყოფილებდა. ამიტომ, პირის, როგორც ამ მიმდინარეობის ტრადიციების გამგრძელებლის წინაშე, მეტაფიზიკის უარყოფასთან ერთად, აგნოსტიციზმის დაძლევის ამოცანაც დადგა. შეიძლება ითქვას, რომ ამ ამოცანის გადაწყვეტა მან ჰიუმის თვალსაზრისის თანმიმდევრული კრიტიკით დაიწყო. მისი აზრით, იდეათა თავისთავადი სიცხადე და გარკვეულობა არ გამოდგებოდა მათ მიერ გამოწვეული რწმენისათვის ობიექტური სტატუსის მისანიჭებლად. საჭირო იყო რწმენის გამომამუშავებელი ისეთი მიზეზებისა და მეთოდის დადგენა, რომლებიც მას დამოუკიდებელს გახდიდნენ არა მხოლოდ რომელიმე კონკრეტული ადამიანის ცნობიერებისაგან,

¹ ჰიუმი თავის თვალსაზრისს შერბილებულ სკეპტიციზმს უწოდებდა, რადგან თვლიდა, რომ, მართალია, არ გვაქვს ცოდნა თვითონ სინამდვილის შესახებ, მაგრამ საერთოდ ადამიანის ბუნებისათვის დამახასიათებელი სპეციფიკური განცდის — რწმენის საფუძველზე მაინც შეგვიძლია ცნობიერების შინაარსში ორიენტირება.

არამედ აზრისაგან საერთოდ, რწმენის მიზეზებად შეგარძნებების ან შთაბეჭდილებების გამოცხადება მიზანშეწონილია მხოლოდ მაშინ, თუ, თავის მხრივ, დადგენილი იქნება ამ უკანასკნელთა გამომწვევი მიზეზი, აღნიშნავს პირსი. წინააღმდეგ შემთხვევაში გამოვა, რომ „ადამიანის გონების ბუნების შესახებ მწერლები ქმნიან ვრცელ მოძღვრებებს არ იყენებენ რა არავითარ დაკვირვებასა და ფაქტებს ისეთების გარდა, რომლებიც ცნობილი არიან მთელი მსოფლიოსათვის“ [2, გვ. 202]. პირსი ამტკიცებს, რომ ასეთი ვითარებისას „ადგილი აქვს რაღაც ხრიკს მსჯელობაში, რომელიც საშუალებას აძლევს მათ, ასე და ამგვარად, შექმნან რაიმე არაფრისაგან“ [2, გვ. 201]. ამიტომ, მიუთითებს იგი, საყოველთაო რწმენის შემთუშავებისათვის, ამავე „მთელი მსოფლიოსათვის ცნობილი ფაქტების“ გამოყენებასთან ერთად უნდა არსებობდეს აგრეთვე „აზროვნებისათვის დამახასიათებელი ისეთი გამომამუშევრელი პროცესი, რომლის მეშვეობითაც დაკვირვების საფუძველზე მიღებულ იდეებს შეეძლებოდათ სხვა იდეების წარმოება გონებაში“ [2, გვ. 203]. პირსის აზრით, ეს პროცესი არსებითად განსხვავებული უნდა იყოს ჰუმანის ასოციაციის პრინციპისაგან, რამდენადაც მისი მეშვეობით უკვე არსებული რწმენებიდან ახალი რწმენების წარმოებას აზროვნება ახდენს არა საყოველთაო კანონზომიერების მიხედვით, არამედ იმ „ლოგიკური კანონების თანახმად“ [2, გვ. 203], რომლებიც მისგან დამოუკიდებელი რეალობის მიერ არიან დადგენილი [2, გვ. 207]. პირსი დარწმუნებულია, რომ, როდესაც გონებაში აღმოცენდება ისეთი იდეა, რომელსაც არ გააჩნია ასოციაციური მიმართება წინა იდეებთან, არამედ წარმოადგენს რაღაც სრულიად ახალს ჩვენთვის, მაშინ იგი განპირობებული უნდა იყოს „გონების გარეთ მდებარე რამით“ [2, გვ. 201], რადგან, როგორც მას მიაჩნია, სწორედ გარე მდებარე რეალობა იწვევს შეგარძნებებს, რომლებიც, თავის მხრივ, ჩვენი იდეებისა და, საბოლოო ჯამში, მათდამი ჩვენი რწმენის საფუძველსაც წარმოადგენენ [2, გვ. 209]. ამიტომ, მისი აზრით, „თუ ვინმე შეძლებს ზუსტად აღწეროს ყველა ექსპერიმენტული (ცდისეული) მოვლენა, რომელიც ადასტურებს ან უარყოფს ცნების შესაძლო მნიშვნელობას, მას ექნება ყოველმხრივ დასრულებული განსაზღვრება ამ ცნებისა და მეტი აბსოლუტურად არაფერი შევა მასში“ [2, გვ. 273].

გარეშე რეალობის მიერ ცნობიერებისადმი ლოგიკური კანონების დადგენას პირსი ადარებს ბედისწერის გარდაუვალობას, რომლის მიხედვითაც გარკვეული შედეგი უეჭველად უნდა მოჰყვეს მოვლენათა ბუნებრივ მსვლელობას [2, გვ. 206] და აღნიშნავს, რომ ამ კანონების თანახმად განაზრების პროცესი, ერთსა და იმავე საგნის შესახებ არსებული განსხვავებული დაკვირვებებიდან, ახდენს ისეთი უცვლელი ელემენტის გამოყოფას, რომელიც „დამოკიდებული იქნება თავად საგანზე, განსხვავებით იმ სხვადასხვაგვარი და ცვალებადი ელემენტებისაგან, რომლებიც დამოკიდებულნი არიან საგნისადმი ჩვენს არაიდენტურ მიმართებაზე“ [2, გვ. 206]. პირსი აღნიშნავს, რომ მეცნიერული კვლევის წარმოების საფუძველზე დაკვირვებაში ამავე უცვლელი ელემენტის გამოყოფით ჩვენ ვიგებთ იმას, თუ რა არის საგანი როგორც მოვლენა და სწორედ ამ გაგების გამო იბადება ჩვენი ცოდნის ჭეშმარიტების რწმენა. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ თუ ჰუმანთან რეალური რწმენა მხოლოდ რაიმე საგნობრივი ვითარების ცდაში განმეორებადობასთან შეჩვევის შედეგად გვიმუშავდებოდა, პირსის მიხედვით, იგი ამ საგნობრივი ვითარების შე-



სახებ მეცნიერული კვლევით დადგენილი ცოდნის საფუძველზე გვიჩნდება. კვლევის მეცნიერული მეთოდის გარდა პირის იხილავს რწმენის გამომუშავების სხვა მეთოდებსაც (სიჯიუტის, ავტორიტეტისა და აპრიორული მეთოდები), მაგრამ მათთან შედარებით მეცნიერულ მეთოდს იგი უდავო უპირატესობას ანიჭებს, რადგანაც თვლის, რომ სწორედ მხოლოდ მისი მეშვეობით მიიღწევა ჭეშმარიტი აზრის ფლობის რწმენა. ამ რწმენამდე კი ჩვენ მიყვართ არა ჩვენი პოზიციის სისწორის შესახებ აზრის თვითნებურ აკვიტებას (სიჯიუტის მეთოდი), არა რაიმე გარეშე ძალის თუ შეხედულების ზემოქმედებას ჩვენს გონებაზე (ავტორიტეტის მეთოდი), არა რაღაც გაუცნობიერებელ შინაგან მიდრეკილებას აზრის ჭეშმარიტების რწმენისადმი (აპრიორული მეთოდი), არამედ ნამდვილად მეცნიერულ გამოკვლევას, რომელიც ემყარება იმ აზრს, რომ ჭეშმარიტების ჩვენი ნებისაგან დამოუკიდებლად არსებობის გამო ყველა მკვლევარი, ადრე თუ გვიან, იძულებული იქნება ირწმუნოს იგი [2, გვ. 268].

მეცნიერული მეთოდის მეშვეობით მოვლენათა კვლევის შედეგად შექმნილი რწმენა მაქსიმალურადაა გამიჯნული რელიგიური რწმენისაგან და თავისი ბუნებით ცოდნას უფრო წააგავს. მაგრამ ცოდნასთან დიდი მსგავსების მიუხედავად იგი მთლიანად მაინც არ არის მისი იგივეობრივი. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ცხადია, არ ექნებოდა აზრი როგორც ამ ორი ცნების ერთდროულად მოხმარებას, ისე ცოდნის ჭეშმარიტების სარწმუნოობაზე საუბარსაც. საქმე ისაა, რომ ობიექტური რეალობის მიერ გამოწვეული გრძნობადი მონაცემების მეცნიერული მეთოდით კვლევის შედეგად ჭეშმარიტი ცოდნის დადგენის შესაძლებლობაზე ლაპარაკის მიუხედავად, პირსმა მაინც მხოლოდ ნაწილობრივ შეძლო ჰიუმის აგნოსტიციზმის დაძლევა, ვინაიდან მან, კანტის მსგავსად, გამოიჩინა თავისთავადი ნივთებისა და მოვლენების სამყარო და სხვა მეთოდებთან ერთად, მეცნიერული მეთოდის უფლებებიც მხოლოდ ამ უკანასკნელზე გაავრცელა. ამის გამო იგი იძულებული შეიქნა მარტოოდენ ჰიპოთეზის ძალით დაეტოვებინა ობიექტური რეალობის ადეკვატურად ამსახველი ცოდნის არსებობის მტკიცების შესაძლებლობა და ელიარებინა, რომ ამგვარი ცოდნის ჭეშმარიტების აბსოლუტური გარანტია ჩვენ არასდროს არ შეიძლება გვექონდეს, რამაც, ფაქტურად, განაპირობა კიდევ მის გნოსეოლოგიაში რწმენის ცნების შემოტანის აუცილებლობა და განსაზღვრა მისი ცოდნისაგან განსხვავების სპეციფიკა. ამ სპეციფიკის კანონზომიერებანი, ჩვენი აზრით, იმ ფაქტის დაფიქსირებით გამოიხატება, რომ, პირისნი დიქტანინის თანხმად, აღამიანმა, რომლის ძირითად დანიშნულებასაც საკუთარი თავის პრაქტიკული რეალიზაცია წარმოადგენს, უმოქმედოდ კი არ უნდა დაჰყოს ამა თუ იმ ცოდნის აბსოლუტური დამაჯერებლობის მოლოდინში, არამედ, რისკის გარკვეული წილის საფასურად, თავისუფალი ნების საფუძველზე უნდა ირწმუნოს ჯერაც საალბათო ცოდნის ჭეშმარიტება, დაძლიოს მისი თანხმლები ეჭვით გამოწვეული ყოყმანი და გამოიმუშაოს ისეთი მიზანდასახული მოქმედების განხორციელების უნარი, რომელიც მას გაწეული რისკის გამართლების შესაძლებლობას მიცემს. ამ ვითარების გათვალისწინების შედეგად შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ პირსთან რწმენა იმდენად განსხვავდება ცოდნისაგან, რამდენადაც იგი წარმოადგენს ამ ცოდნის საფუძველზე საკუთარი ნებით გაცემულ, მისდამი ჩვენი დადებითი დამოკიდებულების გამომხატველ ისეთ სამოქმედო სანქციას, რო-

შელიც გარდაუვლად არის დაკავშირებული ნებისმიერ საალბათო ცოდნაზე დაყრდნობით მიღებული გადაწყვეტილების თანმსლგბ რისკთან და რომლის გარეშეც ალბათ აზრი დაეკარგებოდა თავისუფალი ნების არსებობის შესახებ ყოველგვარ ლაპარაკს, ისევე როგორც ყველაფერ იმას, რაც ადამიანური ზუნების ამ უმნიშვნელოვანესი პრინციპიდან გამომდინარეობს.

3. С. ЦЕРЦВАДЗЕ

К ВОПРОСУ О ВЗАИМООТНОШЕНИИ ЗНАНИЯ И ВЕРЫ
У Д. ЮМА И Ч. С. ПИРСА

Резюме

В работе рассматривается проблема правомерности отрицания существования независимой от нашего сознания объективной реальности, а также допущения её непознаваемости в случае признания её существования. Показано, что такого рода исходные позиции делают необходимым своеобразное толкование понятия веры и применение её в соответствующих теориях познания. Это, в свою очередь, либо, в одном случае (а именно, у Юма) ведёт к полному агностицизму, когда вера толкуется как особого рода чувство или способ переживания, полностью заменяющий знание и являющийся основным критерием истины, либо, в лучшем случае (у Ч. С. Пирса), приводит к позиции скептицизма, согласно которой достижение веры (уверенности) хотя и не рассматривается как нечто тождественное обладанию истиной, но всё же представляет собой необходимое условие для осуществления целенаправленного действия, результаты которого, в конечном счёте, и определяют истинность нашей позиции.

Отсюда делается вывод, что даже допущение существования объективной реальности без научного обоснования возможности её познания приводит лишь к скептицизму.

ლიბერატორა

1. Юм. Д., Сочинения в двух томах.
2. Peirce Ch. S., Collected Papers, vol., V—VI, Cambridge, 1960.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ფსიქოლოგია

დარჯჯან რამიზვილი

ზნოსოლოგიური ფუალიზმი და დ. უზნაძის თეორია

ფილოსოფიის ისტორიის თანამედროვე ავტორი, გერმანელი ეგზისტენციალისტი Heinemann-ი ერთ-ერთ თავის გამოკვლევებაში აღნიშნავს, რომ „ყოველი ფილოსოფია არსებითად არის დაკავშირებული ამა თუ იმ სახის ფსიქოლოგიასთან“. უწინარეს ყოვლისა, ეს ითქმის თვითონ ეგზისტენციალიზმის შესახებ, რომლის მჭიდრო კავშირი სიღრმის ფსიქოლოგიასთან, რასაკვირველია, არ შეიძლება ეჭვის საგნად იქცეს. მაგრამ პაინემანის ეს დებულება, თუ საერთოდ და ყველა ფილოსოფიური თეორიის მიმართ არ არის მისაღები, ის უდავოდ ამჟღავნებს თავის სამართლიანობას გარკვეულ მიმდინარეობათა შემთხვევაში. ასეთ მიმდინარეობას, ან უფრო სწორად, პრინციპს, წარმოადგენს სწორედ გნოსეოლოგიური დუალიზმი. საქმე იმაშია, რომ ადამიანი სულ აღრეული, ანიმისტური თვალთახედვის პირობებშიც განიცდიდა, რომ მას აქვს სხეული, რომელიც შეიძლება დაინახო, შეეხო მას, ყნოსვით აღიქვა და, ამავე დროს, არის მასში რაღაც მისთვის ინტიმურად მოცემული შინაარსი, რომელსაც სხვა ვერ დაინახავს, სხვისთვის ის დაფარულია, მას შეუძლია ამ მხრივ შეცდომაშიც შეიყვანოს ეს სხვა. ეს შინაარსი მოცემულია მხოლოდ მისთვის და სულ სხვანაირად, ვიდრე სხვა რომელიმე სხეულებრივი მოვლენა. აი, აქედან წამოვიდა მისი რწმენა სულისა და სხეულის, როგორც ურთიერთისადმი დაპირისპირებული ორი რაობის შესახებ. იმ საფეხურზე მას არც შეეძლო არ მიეღო თვითდაკვირვებით მიღებული გამოცდილების ეს მონაცემი და არ ერწმუნა სულის არსებობა, როგორც უცილობელი ჭეშმარიტება. და ეს რწმენა, რომელსაც აღრმავებდა და მხარს უჭერდა სარწმუნოების ყველა სახე, სოციალური ზემოქმედების ეს უდიდესი ძალა კაცობრიობის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, ახლაც ებრძვის — და არცთუ სავესებით წარუმატებლად — ბუნებისა და ფსიქიკის მეცნიერულ შემეცნებას. არა ერთი და ორი ფსიქოლოგი აღნიშნავს, რომ არ არსებობს არავითარი სხვა შეხედულება, რომელიც ასე იყოს გამჯდარი ადამიანის ცნობიერებაში, როგორც აზრი, რომ ის, ე. ი. ადამიანი შედგება სხეულისა და სულისაგან*.

ფრიად საფიქრებელია, რომ სწორედ ამ რწმენიდან მოდიოდა ტრადიციული ინტროსპექტიული ფსიქოლოგიის ერთ დროს ურყევი წანამძღვარი, რომ ფსიქიკა და ცნობიერება ემთხვევა ერთმანეთს, ერთი და იმავე მოვლენის ორი სახელწოდებაა. ამავე დროს ცნობიერება, ფსიქოლოგიური დახასიათების მიხედვით, წარმოადგენს ინტელექტუალიზირებულ ფსიქიკას, ან სხვანაირად რომ

* იხ., მაგალითად, G. Anschütz, Psychologie, 1953; ან Roracher, Einführung in die Psychologie, 1953 და სხვა.

ვთქვათ, ყოველ ცნობიერ ფსიქიკურ ასახვას თან ახლავს უშუალო ცოდნა იმ შინაარსის შესახებ, რომელსაც სუბიექტი მოცემულ მომენტში განიცდის. ცნობიერი ფსიქიკის მქონე სუბიექტმა იცის, რომ ის ხედავს წითელ ფერს, რომ მას ესმის საათის რეკვა, რომ ზის მაგიდასთან და წერს, ან ვთქვათ, ხედავს რალაც ფორმისა და ფერის საგანს, რომელსაც ვერ ცნობს, თუ რა არის ის. მოგვიანებით ცხოველების ფსიქიკის შესწავლამ საეჭვოზე მეტი გახადა და თავისთავად მოხსნა ტრადიციული ფსიქოლოგიის ეს ძირითადი დებულება ცნობიერებისა და ფსიქიკის იგივეობის შესახებ. ნათქვამის თვალსაჩინოდ ცხადყოფისათვის შევადაროთ ზემოაღწერილი ვითარება, მოცემული ცნობიერი ფსიქიკის დროს, „პარვარდის განათლებამიღებულ ჭიანჭველ“ ჩატარებული ცდების შედეგებს. ეს ცდები ეკუთვნის Ierkes-ის (1876—1946), ცნობილ ამერიკელ ფსიქოლოგს, პარვარდის უნივერსიტეტის პროფესორს, რის გამოც ეწოდა ამ ჭიანჭველ-მოყვანილი სახელი. იერქსი არტყამდა ამ პრიმიტიულ ცხოველს ელდენს ყოველთვის, როდესაც ეს ჭია გარკვეული ლაბირინთი თავის სოროსაკენ მიემართებოდა. ჭიამ მიატოვა მისთვის ჩვეული გზა და მონახა თუ გამოთხარა სხვა ლაბირინტი თავის სოროში დასაბრუნებლად. იცოდა განა იმ ჭიამ, თუნდაც სრულიად ბუნდოვანად და გაურკვეველად, თუ რაში იყო საქმე? რომ მის გზას თავდაპირველად აი ეს ლაბირინტი შეადგენდა, ხოლო ახლა საჭიროა სხვა ლაბირინტის მონახვა? რასაკვირველია, არა. უბრალოდ, მას უსიამოვნო მოვლენებმა ელდენის სახით შეუქმნეს უარყოფითი დამოკიდებულება მის ჩვევაში განმტკიცებული გზის მიმართ და მან ინსტინქტურად დატოვა ეს გზა და წავიდა სხვა გზით. ეს არის ფსიქიკის უზოვადესი კანონის, სახელდობრ, „შემდგომი ეფექტის კანონის“ გამოვლინება, რომლის მიხედვითაც ფსიქიკის მქონე არსება განვითარების რაც უნდა დაბალ დონეს ეკუთვნოდეს ის, რაიმე მოვლენასთან თუ ვითარებასთან შეხვედრისას, იმისდა მიხედვით თუ რა შედეგს გამოიღებს მისთვის ეს შეხვედრა, იცვლის თავის დამოკიდებულებას ამ მოვლენისადმი: ან გაურბის მას, ან მიისწრაფვის მისკენ.

ცნობიერი ფსიქიკისა და საერთოდ ფსიქიკის, როგორც უფრო ფართო მოცულობის მქონე ცნების განსხვავებას ჩვენ ჰქვამთ უფრო დაწვრილებით შევხებით. ჩვენ აქ გვინდა აღვნიშნოთ მხოლოდ შემდეგი: ამ გაიგივებამ და ფსიქიკის, როგორც ცნობიერების ვაგებამ ისეთ წინააღმდეგობებამდე და ისეთ დასკვნებამდე მიიყვანა ინტროსპექციული ფსიქოლოგიის წარმომადგენლები, რომ მათ უარი თქვეს მათსავე ამოსავალ დებულებებზე. სახელდობრ, აზროვნების ფსიქოლოგიის შესწავლამ და მათ მიერ ჩატარებულმა ექსპერიმენტებმა გამოამხეურეს მოულოდნელი ფაქტი. აღმოჩნდა, რომ აზროვნება, როგორც ნამდვილი შემოქმედებითი აქტი და არა რეპროდუქციის გზით უკვე ჩვეული აზრის განმეორება, არა ცნობიერად მიმდინარეობს. ამრიგად, თვითონ მათმა მონაცემებმა მათი განზრახვის გარეშე უჩვენა, ვერ-ერთი, რომ არსებობს არა-ცნობიერი ფსიქიკური პროცესები და შემდეგ, რომ აზრი ცნობიერებაში მხოლოდ ენობრივი დასაყრდენის მეშვეობით არის მოცემული. ამრიგად, მათ დაინახეს, რომ ჩიხში მოემწყვდნენ და ხელი აიღეს თავის კვლევაზე. ამავე დროს ამ ჯგუფს ეკუთვნოდნენ ისეთი გამოჩენილი ფსიქოლოგები, როგორც იყო კრიუგერი, ბიულერი, ახი, მესერი, მარბე და სხვ. ამიტომ ისინი დაიშალნენ როგორც შიმდინარეობა, ძირითადად ცნობილი „აზროვნების ფსიქოლოგიის“ სახელით. მათმა, შეიძლება ითქვას ყველაზე წარჩინებულმა წარმომადგენელმა, ბიულერმა, უკვე 1927 წ. განაცხადა, ბეცები ვიყავით, რომ ვეძებდით თვალსაჩინობი-



საგან თავისუფალ „წმინდა აზრს“-ო*. სწორედ ამ ვითარებამ წარმოშვა ე. წ. ობიექტივისტური ფსიქოლოგია ანუ ბიპევიორიზმი. ამ უკანასკნელმა სრულიად უარი თქვა ფსიქიკაზე, როგორც მეცნიერების საგანზე.

ჩვენ გვინდა აქ ერთ გარემოებას გავუსვათ ხაზი. ინტროსპექტიული ფსიქოლოგიის თანამედროვე წარმომადგენლები თვითონვე აღნიშნავენ ამ მიმდინარეობის ძველ შეცდომებს. მაგალითად, Lersch-ი თავის წიგნში „Aufbau der Person“ (1956) ლაპარაკობს იმაზე, თუ რა დიდი დანაკლისი და შეცდომა იყო ფსიქიკის განვითარების არდანახვა და მთელი მისი მოცულობის ცნობიერებით ამოწურვა, და მიაჩნია, რომ ეს ფაქტი უდავოდ დეკარტეს ფილოსოფიის გავლენას უნდა მიეწეროს. ეს განცხადება იმ თვალსაზრისით არის საყურადღებო, რომ მიუთითებს ამ შეცდომის ნამდვილსა და მხოლოდ სიღრმისეულად მოცემულ საწყისზე. მიუხედავად იმისა, რომ ისინი იყვნენ ემპირიული და არა მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის წარმომადგენლები და ლაპარაკობდნენ სულიერ მოვლენებზე, როგორც გამოცდილებაში მოცემულ სინამდვილეზე, სადღაც მაინც, მათთვისაც არაცნობიერად, რაღაც ხარისხით, სულის, როგორც ასეთი სუბსტანციის, ცნება გამოკროდა და არ იყო სასებით უქუფადებული.

ინტროსპექტიული ფსიქოლოგიის თანამედროვე წარმომადგენლები ამრიგად თვითონვე აღიარებენ, რომ ეს მიმდინარეობა თავიდან ახალი ფილოსოფიის დიდი რაციონალისტი დეკარტეს გავლენის ქვეშ იყო. დეკარტე კი, როგორც ცნობილია, ამტკიცებდა ორი ურთიერთისაგან დამოუკიდებელი სუბსტანციის, სულისა და სხეულის არსებობას. ამასთანავე, სულის ატრიბუტს, ანუ მის აუცილებელ თვისებას, დეკარტეს თვალსაზრისით, წარმოადგენდა ცნობიერება, გაგებული როგორც წმინდა აზროვნება. სწორედ ამიტომ მან ყველა ცხოველი ავტომატად გამოაცხადა. ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით ეს ძალიან საინტერესო მოვლენაა. სახელდობრ, ის ნათელყოფს, თუ როგორ შეიძლება დააბრმავოს მისმა პრინციპმა ასეთი დიდი ფილოსოფოსი რეალობის მიმართ. ის დალოცვილი, ძალს მაინც ხომ იცნობდა. ძალს რომ მოეფერები და ის თავს დაგადებს მუხსებზე საპასუხოდ და მოგელაქუცება, ავტომატს როგორ შეიძლება მიაწერო ასეთი ქცევა?

ბიულერი თავის „Sprachtheorie“-ს (1934) წინასიტყვაობაში წერს ძალზე: „ის რაც *canis domesticus* „ესმის“ ადამიანის მიერ მისკენ მიმართული ქესტიდან, ან რასაც ის, თავის მხრივ აკეთებს, რათა თავისი პატრონი შესატყვისად წარმართოს, ეკუთვნის ყველაზე უფრო მაღალს და დიფერენცირებულს იმაში, რაც ჩვენ ცხოველის შესახებ ვიცითო“. ამავე დროს ძალდი არც არის უფრო მაღალი განვითარების და ამ მხრივ უფრო ახლო ადამიანთან, ვიდრე, მაგალითად, ანთროპოიდი. ეს ქცევა საერთოდ არ ეკუთვნის ინტელექტს, მაგრამ ამაზე ქვემოთ.

ახლა რომ დავუბრუნდეთ ჩვენ კონტექსტს, ბიპევიორიზმი, როგორც ისეთი ფსიქოლოგიური თეორია, რომელიც არ ცნობს როგორც მეცნიერების საგანს იმ ობიექტს, რომელიც უნდა შეისწავლოს, მიუხედავად მისი ზოგიერთი ცალკეული დადებითი ნიშნისა, თავისთავად, დ. უზნაძის გამოთქმა რომ ვიხმართ, სრულიად „შეუძლებელი ფსიქოლოგიური კონცეფცია“. ბიპევიორიზმს უნდოდა, რომ მეცნიერებას ფსიქიკის შესახებ მხოლოდ გარეგნულად, ყველა-სათვის ერთნაირად ხელშესახებად მოცემული მოვლენები ეკვლია. ფსიქოლო-

* K. Bühler. Die Krise der Psychologie. 1927.

გის შემთხვევაში ბიპვეიორიზმის აზრით, ეს შეიძლება ყოფილიყო მხოლოდ ფიზიკური გამლიზიანებლები და მათი კომპლექსები და აგრეთვე სუბიექტში მიმდინარე ფიზიოლოგიური პროცესები. საკუთრივ ფსიქიკის, როგორც მისი მეცნიერების საგნის შესწავლაზე, როგორც უკვე ვთქვით, ბიპვეიორიზმი ანუ მეცნიერება ქცევის შესახებ, უარს ამბობდა. შეეხედოთ ახლა ამ თვალსაზრისით, სხვას რომ თავი დავანებოთ, თუნდაც ფერის მრავალგვარობის მოცემულობას. ფერი ჩვენთვის, როგორც ფსიქიკის მატარებელი სუბიექტებისათვის, მოცემულია წითელის, მწვანის, ლურჯის, ყვითელის და სხვა ფერთა გამის სახით. ამ ფერთა გამაში წითელი და მწვანე უპირისპირდება ერთმანეთს, როგორც კონტრასტული ფერები, ხოლო ლურჯი კი ყვითელს. რაც შეეხება, მაგალითად, ძოწისფერს, ის განცდის და ამრიგად ფსიქოლოგიის თვალსაზრისით ყველაზე ახლოა წითელთან. მაგრამ თუ ჩვენ შევამოწმებთ ამავე ფერებს მათი თანმხლები და გამომწვევი ფიზიკური გამლიზიანებლის, სახელდობრ, ელექტრომაგნიტურ ტალღათა რხევის სიხშირისა და ამპლიტუდის მხრივ, აღმოჩნდება, რომ ფიზიკური გამლიზიანებლის თვალსაზრისით ძოწისფერი ბევრად უფრო დაშორებულია წითელი ფერისაგან და ახლოა მწვანესთან.

შეიძლება ახლა ფერი, როგორც ფსიქოლოგიური ფენომენი, შევისწავლოთ და დავიყვანოთ მათ ფიზიკურ მახასიათებლებზე? ამავე დროს ამ ფერთა, როგორც ფსიქიკურ მონაცემთა ურთიერთმიმართება, კერძოდ, მსგავსება თუ კონტრასტი გადამწყვეტ როლს თამაშობს სულ პრიმიტიულ ცოცხალ არსებთან „კეთილდღეობის“ თვალსაზრისით. მაგალითად, ფუტკარი მწვანედ მოზობინე ბალახში აჯდება ფერად ყვავილებს. იკვებება მათი მტვერით და ამ პროცესში გადააქვს მის სხეულზე შემორჩენილი ყვავილის მტვერი ერთი მცენარეიდან მეორეზე. ამით ის თვითონაც ინარჩუნებს არსებობას და, ამავე დროს, ხელს უწყობს შესატყვის მცენარეთა გამრავლებასაც. სწორედ ამის მიხედვით ადასტურებენ სპეციალისტები, რომ ფუტკარს აქვს ფერთა შეგვრძნების უნარი. ეს ამართლებს აგრეთვე იმ აზრსაც, რომ ბიპვეიორიზმი ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით შეუძლებელი კონცეფციაა.

ტრადიციული ფსიქოლოგიისა და ბიპვეიორიზმის დაპირისპირებამ ხელი შეუწყო იმ გარემოებას, რომ ფსიქოლოგიაშიც გაბატონდა ის გნოსეოლოგიური დუალიზმი, რომელიც მანამდე, ე. ი. უფრო ადრე, ვიდრე ფსიქოლოგია, როგორც მეცნიერება წარმოიშობოდა, მოცემული იყო ფილოსოფიაში, როგორც გარკვეული მიმდინარეობა ან, უკეთ რომ ვთქვათ, პრინციპი. მაგრამ მიუხედავად ამისა, უდავოა, რომ ფილოსოფიაში ის ადამიანის გულუბრყვილო დაკვირვებას ემყარებოდა, სახელდობრ იმას, რომ არსებობს სული, როგორც ასეთი სუბსტანცია და ის კატეგორიულად განსხვავდება სხეულებბრივი რეალობისაგან.

რამი მდგომარეობს საკუთრივ თვითონ ეს გნოსეოლოგიური დუალიზმი?. არ შეიძლება ეჭვის შეტანა იმაში, რომ გრძნობადი მასალა ჩვენამდის გარკვეული ორგანოების, სახელდობრ, შეგვრძნობათა ორგანოების გზით აღწევს. სწორედ ამისდა მიხედვით იყოფა ის სხვადასხვა მოდალობებად: მხედველობის ორგანო ჩვენ წინ შლის ხილულ სამყაროს. სმენა გვაძლევს ბგერებს და რაც მთავარია, აქედან ბგერით ენას, რომლის გარეშე ადამიანი, როგორც ასეთი და კაცობრიობის ისტორია, როგორც განვითარების გარკვეული საფეხური, მოცემული არც იქნებოდა. ყოველი ცხოველი რჩება თავისი ბიოლოგიური აგებულების შესაძლებლობათა ჩარჩოებში. ფუტკარი ახლაც იგივეა, რაც ამ მწერის წარმოშობის დროს იყო, ასევე მგელი, ლომი, სპილო და სხვ. მხოლოდ ბიო-

ლოგიური საფუძველის ახალ საფეხურზე ასვლა ანუ ნახტომი — სხვანაირად რომ ვთქვათ — ახალი გეარის ცხოველის წარმოშობა, ცვლის ცოცხალი არსების შესაძლებლობათა დონეს და დასაბამს აძლევს ახალ უნართა მოცემულობას მისი მოქმედებისა თუ ფსიქიკის მხრივ. ადამიანი არის ერთადერთი არსება, რომელსაც ახასიათებს ვერბალური ფსიქიკა და მასთან ერთად განვითარების სრულიად ახალი სახე, სადაც თვისობრივად ახალი საფეხურები მოცემულია ერთი და იმავე ბიოლოგიური საყრდენის ფარგლებში. ზოლო განვითარების ეს სპეციფიკური ადამიანური სახე, რომლის საფუძველზე მან გამოქვაბულის ადამიანის საფეხურიდან კოსმონავტების ხანამდე მიადწია, დაკავშირებული და შეპირობებულია საკუთრივ ენით, როგორც ასეთი სოციალური წარმონაქმნით. რაც შეეხება შეგარძნების საყოველთაოდ ცნობილ მოდალობებს, მათ შემდეგში მიემატა ვიბრაციის შეგარძნება. მაგარმ მასაც უჩანს გრძნობადი მასალის გარედან შემოსვლის შესატყვისი გზა.

ამის საპირისპიროდ არის ფსიქიკურ არსებაში სხვა გზით შემოსული მასალა. სახელდობრ, მიმართებები, შემდეგ მოვლენის, როგორც ასეთი საგნობრივობის ცნობა და, საერთოდ, გრძნობადი მასალის მომწესრიგებელი და განმარტოვებელი საწყისები, იდეები, ზოგადი შინაარსები და კანონზომიერებანი. თვითონ ენის ფლობა უდავოდ და თვალსაჩინოდ ამქლავნებს ამ გარემოებას. რაც შეეხება მათი წარმოშობის წყაროს, ის საყოველთაოდ და ყველას მიერ სხვა გზის და არა გრძნობადი გამოცდილების შედეგად იყო მიჩნეული. დაწყებული პლატონიდან და გათავებული ლოგიკის — და კაცმა რომ თქვას, არა მარტო ლოგიკის, არამედ უმეტეს შემთხვევაში აგრეთვე ფილოსოფიის და ფსიქოლოგიის — თანამედროვე კურსებით, ყველგან აღიარებულია მიმართებათა შემოსვლის შეუძლებლობა საკუთრივ გრძნობადი მასალის მოცემულობის გზით. ავიღოთ, მაგალითად, კ. ბაქრაძის 1951 წელს გამოსული ლოგიკის საერთოდ ძალიან კარგი კურსი. რა წერია იქ მიმართებათა შემეცნების შესახებ? იქ წერია, რომ როგორც მარტივ, ისე რთულ მიმართებათა შემეცნება, როგორც მარტივ უცვლელ საგანთა და მოვლენათა, ასევე რთულ მოვლენათა შემეცნება, რომლებიც იცვლებიან და ვითარდებიან, წარმოებს ლოგიკური აზროვნების წესების შესატყვისად*.

ცოტა საკვირველი ვითარება კია. დიალექტიკური მატერიალიზმი ხომ გულისხმობს მოვლენათა და საგანთა ობიექტურ და უნივერსალურ ურთიერთკავშირსა და ურთიერთმიმართებებს. ეს იყო ერთი იმ მთავარ მომენტთაგანი, რომელსაც უწონებდნენ მარქსი და ენგელსი ჰეგელს. აქედან თითქოს გამომდინა-

* Нужно сказать со всей определенностью: всякое познание, как познание простых отношений между предметами и явлениями, так и сложных, как познание относительно неизменных вещей так и вещей и явлений, изменяющихся и развивающихся, протекает согласно правилам последовательного, логического мышления* (подчеркнуто им). К. Бакрадзе. Логика. Тбилиси, 1951, с. 76.

რეობს ის, რომ სამყაროს უშუალო აღქმასი აუცილებლობით უნდა იყოს და მართლაც არის მოცემული, მიმართებები. რატომ უნდა მიეწერებოდეს მიმართებათა ასახვა მხოლოდ აზროვნებას. ერთადერთი ის, რომ ლოგიკის სისტემა და ამიტომ არც მისი ავტორი არ ეხება აღქმასი მოცემულ მიმართებებს, რამდენადაც ეს საერთოდ უფრო ფსიქოლოგიის საქმედ არის მიჩნეული; მაგრამ ჩვენ გვეჩვენება, რომ მიმართებათა უშუალო მოცემულობა უნდა ყოფილიყო გათვალისწინებული ლოგიკის ავტორის მიერ, რამდენადაც ის ლაპარაკობს უშუალო ჭკრეტის სახეებზე.

მაგრამ ერთი გარემოება აქ არ შეიძლება არ იქნეს აღნიშნული და ხაზგასმულიც. თავის დროზე, 1918 წელს, ვოლფგანგ კელერმა თავის ბრწყინვალე, დამაჯერებელ და ამისდა მიხედვით საქვეყნოდ ცნობილ ცდებში დაადსტურა, რომ ქათამიკ კი აღიქვამს მოვლენის არაახლოლუტურ თვისებებს, არამედ ამ თვისებათა ურთიერთმიმართებას, მაგალითად, ის ხედავს არა ამა თუ იმ ნაცრის ფერს, როგორც ასეთს, არამედ იმას, უფრო მუქია ის თუ ბაცი მეორესთან შედარებით. მიუხედავად ამისა ეს დიდი ფსიქოლოგი, კელერი არათუ არ წავიდა ამ გზით და არ მიუჩინა ადგილი მის მიერ მიგნებულ შესანიშნავ ფაქტს, როგორც უტყუარ ფაქტს თავის თეორიაში, არამედ უფრო და უფრო ვაიდრმა-ვა თავის ნაშრომში გეშტალტ-თეორიისათვის საერთოდ დამახასიათებელი ფიზიკალიზმი და ამრიგად, დაბოლოს თვითონვე დაუპირისპირდა თავის მონაპოვარს.

შემეცნების ორი ასეთი ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებული გზის აღიარებამ საფუძველი ჩაუყარა როგორც გნოსეოლოგიურ დუალიზმს, ისე აქედან გამომდინარე სუბიექტური და ობიექტური იდეალიზმის განსხვავებულ ვარიანტთა წარმოშობას.

რამი მდგომარეობს უფრო მიახლოებულად ფილოსოფიაში ეს ე. წ. გნოსეოლოგიური დუალიზმი ანუ შემეცნების ბუნების განმარტების თვალსაზრისით ორი ურთიერთისადმი დაპირისპირებული თეორიის, ემპირიზმისა და რაციონალიზმის შინაარსი. ე მ პ ი რ ი ზ მ ი ს თ ვ ი ს შემეცნების გრძნობადი მასალის ზემომოყვანილი საშუალებები, სახელდობრ, გრძნობადი ორგანოების მეშვეობით შემოსული შეგრძნებები წარმოადგენს ობიექტური რეალობის ასახვის თუ არა ერთადერთს, ყოველ შემთხვევაში, ძირითად მასალას, რაც შეეხება ამ მასალის განმარტებულ და მომწესრიგებულ საწყისებს, ემპირიზმი მათ უკვე სუბიექტის დამოუკიდებელ აქტივობად თვლის. რ ა ც ი ო ნ ა ლ ი ზ მ ი, როგორც ემპირიზმის საწინააღმდეგო მიმართულება, შემეცნების ძირითად გზად მიიჩნევს სწორედ აზროვნების აქტივობას. მისი პოზიციის მიხედვით საყოველთაო და სავალდებულო შემეცნება მხოლოდ და მხოლოდ გონების მოღვაწეობის პროდუქტს წარმოადგენს. ამრიგად, თუ ემპირიზმს სინამდვილის წვდომის წყაროდ გრძნობადი გამოცდილება მიაჩნდა, რაციონალიზმისათვის სინამდვილის ჭეშმარიტი შემეცნების სათავე მხოლოდ გონება იყო. ამავე დროს გონებით განჭკრეტილი სინამდვილე ამ მიმდინარეობისათვის შესატყვის ხასიათს ატარებდა. ეს იყო ის ზოგადი იდეები, რომელთაც გრძნობადი ორგანოების მეშვეობით არც ემპირიზმისათვის და არც რაციონალიზმისათვის შემოსასვლელი არა აქვს.

მაგრამ ერთი საერთო მომენტი გამოდიოდა წინ ყველა სახის შემეცნების თეორიის შემთხვევაში. შემეცნება იყო ან გრძნობადი გამოცდილებით წვდომილი მასალა, ან გონების მიერ განჭკრეტით მოპოვებული საგანი. ან აღიარე-

ბული იყო ამ ორი გზის სინთეზი, როგორც ამის დასაბუთებას და შემეცნების ასე გაგებას შეეცადა კანტი. მაგრამ შემეცნების სრულიად სხვა, ამ ორი გზისაგან განსხვავებული შესაძლებლობა, თითქოს, წარმოუდგენელი იყო და სწორედ ამან მისცა დასაბამი და შეაპირობა სუბიექტური და ობიექტური იდეალიზმის სხვადასხვა სახე.

საქმე იმაშია, რომ ეს ობიექტური სამყარო გარკვეულად მოწესრიგებული საგნობრივი რეალობის სახით არის მოცემული. და ეს რეალობა არა მარტო არსებობის, არამედ წარმოშობისა და განვითარების შესაძლებლობას აძლევს სიციცხლის პროცესს. ეს გარემოება განსაკუთრებით თვალსაჩინოდ ჩანს ცხოველური სამყაროს წარმომადგენლების შემთხვევაში. მაგალითად, ჩიტები იყვითებენ ხეებზე ბუდეებს, დასდევენ მწერებს, არჩევენ და ეძებენ მათთვის საჭირო სიტუაციას თუ სტიმულებს. ამავე დროს ამ ჩიტებს არც კანტის ტრანსცენდენტალური აპერცეპცია გააჩნიათ და არც აზროვნების უნარი. მიუხედავად ამისა, ეს საგნობრივი სამყარო აშკარად განსაზღვრავს არა მარტო მათ მოქმედებას, არამედ, საერთოდ, შეგუების ზოგად პროცესს. მართალია, არც ფილოსოფიას და, ბიჰევიორიზმამდე, არც ტრადიციულ ინტროსპექციულ ფილოსოფიას ჩიტების არსებობა მაინცდამაინც არ აწუხებდა და არ აინტერესებდა, ვინაიდან მათ არ გააჩნიათ თვითდაკვირვების უნარი, მაგრამ ჩვენთვის მოცემული გარემოს და სინამდვილის ამგვარობა მათ ასე თუ ისე უნდა აეხსნათ. ემპირიზმს უნდა თავის თვალსაზრისზე დაყრდნობით გადაეჭრა პრობლემა, თუ როგორ და საიდან ამჟღავნებს შემეცნება ზოგად კანონზომიერებათა მოცემულობას ემპირიულ რეალობაში, უკეთუ შეგარძნების ორგანოებით შემოსული მასალა ამის შესაძლებლობას არ იძლევა. ხოლო რაციონალიზმს კი, პირაქით, უნდა გაერკვია, საიდან იბარება გონებრივ შემეცნებაში შეცდომა და კონკრეტულ მოვლენათა არაადეკვატური სუბიექტური. შინაარსი. მისთვის, ე. ი. რაციონალიზმის მიხედვით აზროვნებაში, როგორც ლოგოსის წმინდა პროცესში არ მონაწილეობს არავითარი გრძნობადი მომენტი, ხოლო ბუნდოვანება და უკმარობა სწორედ ამ უკანასკნელს შეაქვს შემეცნებაში.

რაც შეეხება გნოსეოლოგიური იდეალიზმის პრინციპულ შინაარსს, ე. ი. რეალობის ასახვის ორი ზემოაღნიშნული საპირისპირო გზის მოცემულობას, მას მტკიცედ ჰქონდა — და შეიძლება ითქვას, ახლაც აქვს გადგმული ფესვები გარკვეულ პოზიციათა ფარგლებში. სწორედ ამან წარმოშვა რიგი სიძნელეები და წინააღმდეგობანი როგორც მეტაფიზიკურ სისტემათა შინაარსში — მეტაფიზიკის ძველი ვაგებით, რასაკვირველია — ისე ლოგიკასა, და რაც ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა, ფსიქოლოგიაში.

* * *

შევხედოთ ამ თვალსაზრისით დიდი ემპირისკოსების ლოკისა და იუმეს ფილოსოფიურ სისტემებს, რას უნდა მიეყვანა ისინი აუცილებლობით ასე ნათლად გამოვლენლ აგნოსტიციზმამდე. პირველ რიგში ამ თეორიების კატეგორიულად იმანენტურ პოზიციას. ამ პოზიციის მიხედვით, მთელი სამყარო მოქცეულია სუბიექტური აქტივობის ჩარჩოებში, იმანენტურია მისთვის, ვინაიდან თვითონ სუბიექტის ცნობიერების მიერ არის აგებული და მისი შინაარსის სახით მოცემული. ის, რაც დამოუკიდებელია სუბიექტის ცნობიერებისაგან, რაც მის მიღმა რჩება, ის არის შეუცნობადი საგანი თავისთავად, როგორც მას შემდეგ-ში ეწოდა კანტის ტერმინით.



დაეუბრუნდეთ ლოკს, რომლის სისტემასთანაც არის სპეციალურ ლიტერატურაში დაკავშირებული ემპირიული ფსიქოლოგიის დასაწყისი. ეს სამართლიანია იმდენად, რამდენადაც ლოკმა გამოჰყო სინამდვილის ის სფერო, რომელიც შემდეგში ტრადიციულად ითვლებოდა ფსიქოლოგიის საგნად. სახელდობრ, ლოკი ცნობს ორი სახის გამოცდილებას: გარე გამოცდილებას ანუ შეგრძნებებით გარედან შემოტანილ მასალას (sensation) და შინა გამოცდილებას (reflexion) ანუ საკუთარი სულიერი აქტივობის ასახვას თვითონ განმცდილ სუბიექტის მიერ. ამასთანავე, ლოკი ყოფს მოვლენათა ნიშნებს ორ კლასად: პირველად და მეორედ ნიშნებად. პირველადი ეს ის ნიშნებია, რომელთა გაქრობასთან ერთად საგანიც აღარ არის მოცემული ჩვენთვის. ამ ნიშნებს ეყრდნობა ბუნებისმეტყველება და მათემატიკა თავისი მეცნიერული შინაარსის დაფუძნებისას. ეს ნიშნებია სიდიდე, ფორმა, რიცხვი, მდებარეობა, მოძრაობა და ა. შ. ამ პირველად ნიშნებს ჩვენ ვპოულობთ ჩვენსავე ცნობიერებაში. ისინი წარმოადგენენ სუბიექტის ცნობიერების იმ აქტივობის შედეგს, რომელსაც ის ახორციელებს მეორად ნიშნებზე; ეს არის პროდუქცია, მიღებული ამ უკანასკნელების კომბინირების, შედარების და დამუშავების შედეგად. ხოლო ამ მეორადი ნიშნების შესახებ ლოკი ამბობს, რომ ისინი წარმოიშობიან ჩვენს გარეგანობათა ორგანოებზე უხილავ ნაწილაკთა ზემოქმედების შედეგად, ფერის, ბგერის, სუნის, გემოსა და სხვა გრძობადი მახასიათებლების სახით; ამასთანავე, რაც მთავარია, ეს მეორადი ნიშნები საცვებით და მთლიანად სუბიექტურია და ჩვენ იმის თქმაც კი არ შეგვიძლია, რითი გვანან, და საერთოდ, გვანან თუ არა ისინი მათ გამომწვევრ გამლიზიანებლებს. თანახმად ლოკისა, უდავო ჭეშმარიტებად ისიც კი არ შეიძლება იქნეს მიღებული, რომ ისინი საერთოდ არსებობენ, ან რომ არ წარმოადგენენ სულიერ არსებებს. ენისა და ფსიქოლოგიური კანონზომიერების მიხედვით შენდება ეს სამყარო, მოცემული საგნობრივად მოწესრიგებული სახით. მას აქვს დიდი ალბათობა, როგორც ამბობს ლოკი. მაგრამ ეს არის იმანენტურად დასაბუთებული ალბათობა და ჭეშმარიტება, რომელსაც არაფრის თქმა არ შეუძლია სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი ობიექტის შესახებ. ანალიზის მიხედვით ხდება ცნობიერებაში მოცემული შინაარსის დაშლა ელემენტებად და ურთიერთთან შედარება-დაპირისპირება. ასე მიიღება მათემატიკური მიმართებები და ეს აძლევს დასაბამს შემდეგ ფილოსოფიაში ანალიტურ მსჯელობათა უდავოდ ჭეშმარიტი ბუნების აღიარებას. ამისდა მიხედვით ლოკთან უკვე მოცემულია, რასაკვირველია, კანტის გნოსეოლოგიურ კატეგორიებით გაპართულ თეორიასთან შედარებით, მეტად ელემენტური სახით, მაგრამ მაინც სწორედ კანტის იმანენტური სისტემის პრინციპები. აქედან ლოკის ემპირისტული კონცეფციის სუბიექტური იდეალიზმი და აგნოსტიციზმი.

რასაკვირველია, სუბიექტის ქვეშ მასთან არ ივლისსხმება ინდივიდუალური სუბიექტი, არამედ სუბიექტის ის ზოგადი ბუნება, რომელიც ყოველი სუბიექტური ფსიქიკისა ან უფრო სწორად, ცნობიერების სტრუქტურის სიდრემ-შია მოცემული. წინააღმდეგ შემთხვევაში ეს იქნებოდა რადიკალური სოლიპსიზმი, რომლის შესახებაც შოპენჰაუერი ამბობს, რომ მისი წარმომადგენლების ადგილი ფსიქიატრიულშიაო, რადიკალური სოლიპსიზი, როგორც სუბიექტური იდეალიზმის უკიდურესი სახეობა, ერთადერთ უდავო რეალობად მიიჩნევს ცნობიერების მქონე სუბიექტს, ხოლო ყველაფერი დანარჩენი გამოცხადებულია მის, ე. ი. ინდივიდუალური ცნობიერების შინაარსად.

რაც შეეხება ლოკს, მისი ემპირისტული სისტემის მიხედვით მაინც, სრულიად გაუგებარია, თუ როგორ უნდა აავოს ცნობიერების აქტივობამ ამ მთლიანად სუბიექტური ნიშნებიდან სავსის პირველადი და შემეტყვნების თვალსაზრისით სავსის ჭეშმარიტი და ამდენად აუცილებელი და სავალდებულო ნიშნები. ჭეშმარიტების, როგორც ასეთის, არსი განუხორციელებელია უკეთეს მეორად ნიშნებსაც არ ექნა რაღაც ობიექტური საყრდენი. მაგრამ ამაზე ქვევით. აქ გვინდა მხოლოდ აღვნიშნოთ, რომ ლოკის სისტემის ორივე ეს მომენტი, სახელდობრ, ეპემიუტანელი ნდობა თვითდაკვირვების მონაცემებისადმი, ხოლო გარეგამოცდილებით შემოსული შინაარსის მთლიანად სუბიექტური ხასიათის აღიარება, ბოლომდის გამოჰყავს ტრადიციულ ინტროსპექტიულ ფსიქოლოგიას. ამან გამოიწვია ის, რომ ფსიქოლოგიამ დაბოლოს უარი თქვა არამხოლოდ თავის ამოსავალ დებულებაზე, არამედ ბიპევიორიზმის სახით, თავის საგანზეც.

ლოკის სისტემის ეს იმანენტიზმი და ავნოსტიციზმი კიდევ უფრო მკვეთრად და თვალსაჩინოდ არის მოცემული იუმთან (Hume D. 1711—1776), რომელმაც უფრო თანმიმდევრულად გამოიყენა ასოციაციის კანონები*. ამ კანონების მიხედვით, ზოგადად რომ ჩაშოვაყალიბოთ მათი არსებითი შინაარსი, ყველაფერი, რაც ერთად ან ერთი მეორის შემდეგ მოხვდება ცნობიერების სფეროში, იკვრება და უკავშირდება ერთმანეთს ისეთ მტკიცე მთლიანობად, რომ ერთი შემადგენელის შემოსვლა ცნობიერებაში იწვევს მასთან ერთად დროში თანახვედრილი შინაარსის გაღვიძებასაც. აი, სწორედ ამ ასოციაციური ანუ გარეგნული და შემთხვევითი დაკავშირებების კანონიდან გამოსულმა იუმმა სუსტანაცია, როგორც მოვლენის თვისებათა მატარებელი და აქედან ყოველი საგანი, როგორც ასეთი, გამოაცხადა მარტივ წარმოდგენათა „კონად“. რაც შეეხება მიზეზობრივობის კანონს, ისიც მან ასოციაციის მეოთხე კანონად აღიარა. შემდეგ ასევე თვითონ ამ მოვლენათა აღმქმელი სუბიექტი, ანუ „მე“, იუმის მიერ განმარტებულ იქნა, როგორც დროში თანმიმდევრობით შეკრული და მუდამ ცვალებად წარმოდგენათა კონა“.

იუმი, საერთოდ აღიარებულია, და უნდა ვიფიქროთ სავსებით სამართლიანად, ინგლისის ფილოსოფიის ყველაზე უფრო ბრწყინვალე წარმომადგენლად. ყოველ შემთხვევაში ფსიქოლოგია დიდად არის დავალებული მისგან. მთელი მისი ბრძოლა, ზოგად პრინციპთა როგორც რეალურად მოცემულის ამსახველ ჭეშმარიტ დებულებათა წინააღმდეგ, ფსიქოლოგიური დასაბუთების სახითაა გაშლილი, და ჩვენი აქტივობის ფსიქოლოგიური კანონზომიერებით ახსნილი. საქმე იმაშია, რომ იუმთან აღნიშნულია შთაბეჭდილებებისა და იდეების განსხვავება. ეს მეორენი წარმოდგენენ შთაბეჭდილებათა სუსტ ასლს. ამიტომ ის, რაც არ ყოფილა მოცემული შთაბეჭდილებაში, არ შეიძლება იქნეს მოცემული არც იდეაში. ყოველ შემთხვევაში იუმის სისტემის პრინციპების მიხედვით, ეს ასე ჩანს. ამისდა მიხედვით ყველა არა შთაბეჭდილების გზით წარმოშობილი იდეები ისევე მოითხოვენ იუმთან ახსნას, როგორც რაციონალიზმის შემთხვევაში დეკარტესთან. მაგალითად, საიდან უნდა წარმოშობილიყო მიზეზობრივობის უცილობელი პრინციპი. უკეთეს „ა“-ს ყოველთვის მოჰყვება „ბ“, მათ შორის მოცემული კაუზალური კავშირი, იუმის ემპირიზმის მიხედვით, არ არის ასა-

* ასოციაციის კანონი თავიდან იუმის მიერ ოთხი კანონის სახით იყო ჩამოყალიბებული და დასაწყისში ასევე შევიდა ემპირიულ ფსიქოლოგიაში: მსგავსების, კონტრასტის, სივრცეში და დროში შეხვედრის კანონები. მაგრამ, შემდეგში ისინი რედუქციონიზმის ტენდენციის ძალით დაეყვინილ იქნენ — და მათი შინაარსის განმარტება ამას უდავოდ ამართლებდა — დროში შოსაზღვრობაზე დაფუძნებულ ერთ ზოგად კანონად.

ხული შთაბეჭდილებებში. და აი სწორედ აქ იუმმა მოიხმარა ასოციაციის კანონები. აქედან არის მასთან მიზეზობრიობა გამოცხადებული ასოციაციის მეოთხე ანუ დროში მოსაზღვრეობით დაკავშირების კანონად. იუმი მას ჩვევის შედღესადაც კი უწოდებს. მაგრამ აქ ყველგან იგრძნობა გნოსეოლოგიური დუალიზმის მიერ წარმოშობილი სიმნელებები. საიდან უნდა გაჩენილიყო მიზეზობრიობის პრინციპი, უკეთეს ის არ შემოპყვა შთაბეჭდილებებს და გონებას კი არაფრის წარმოშობა თავისით არ შეუძლია, სწორედ ამან მიიყვანა ემპირიზმი ნეოპოზიტივიზმამდე და ლოგიკურ ემპირიზმამდე. ეს უკანასკნელი კი, Scholz-ის თქმით, ორ სვეტზეა დაყრდნობილი, მახის თეორიაზე და ლოგისტიკაზე, რაც უკვე თავისთავად ემპირიზმისა და რაციონალიზმის დაპირისპირების მოხსნას ნიშნავს.

რაც შეეხება კანტს, მასზე, თვითონ მისი განცხადების მიხედვით, დიდი გავლენა მოახდინა სწორედ იუმმა. აქედან ამოსული კანტი აგებს იმანენტინიზმის ისეთ ფილოსოფიურ სისტემას, რომლის მიხედვითაც ფილოსოფიური აზროვნების ისტორია შემდეგში იყოფა წინაკანტიანურ და კანტის შემდეგომ თეორიებად. ცნობილია კანტის სისტემის დახასიათება, რომლის მიხედვითაც მან ფილოსოფიაში მოახდინა „კოპერნიკისებური გადატრიალება“*. რაში მდგომარეობს ეს უკანასკნელი? კოპერნიკმა თავის დროზე ციურ სხეულთა მოძრაობის ბტოლომეისებური სისტემა, რომლის მიხედვითაც სამყაროს ცენტრში უძრავი დედამიწა მდებარეობს, შეცვალა სამყაროს ჰელიოცენტრული სისტემით. ამ უკანასკნელის საფუძველზე, ციურ სხეულთა მოძრაობის ახსნა უფრო სრულად და წინააღმდეგობათა გარეშე ხდებოდა. ზუსტად ასევე კანტმა შემეცნების სფეროში შეატრიალა მდგომარეობა და განაცხადა, რომ არა საგანი განსაზღვრავს შემეცნების პროცესს და შინაარსს, არამედ საგანი აიგება შემეცნების პროცესში თვითონ შემეცნების მიერ მისი ტრანსცენდენტალური ფორმებისა და კატეგორიების მიხედვით.

კანტის მიხედვით, შემეცნება ცდით იწყება, უფრო სწორად, შეგრძნებებით, რომლებიც გვაძლევს მასალას გარე სამყაროს შესახებ, მაგრამ მთლიანად ცდიდან არ წარმოიშობა. ეს გრძნობადი, ცდიდან წამოსული აპოსტერიორული (a posteriori) მასალა იღებს მოწესრიგებულ შემეცნების სახეს ჰერტის აპრიორული ფორმებისა და გონების აპრიორული კატეგორიების წყალობით. სწორედ ეს ორივე სახის აპრიორული ფორმები აძლევს შემეცნებას საყოველთაო ხასიათს, მაგრამ ამავე დროს ასაბუთებს მის გნოსეოლოგიურად ჩამოყალიბებულ იმანენტინიზმს. კანტის მოძღვრების ასე მოკლედ დალაგება ძნელი და შეუძლებელია. მაგრამ ერთი მომენტი მაინც უნდა იქნეს აღნიშნული. ეს არის კანტის თეორიის უდავო იმანენტინიზმი და ემპირიზმისა და რაციონალიზმის მორიგების ცდა.

რაც შეეხება რაციონალიზმს, და კერძოდ იმ რაციონალისტს, რომლის დიდი ზემოქმედება ფსიქოლოგიაზე უდავოა, ე. ი. დეკარტეს, ეს ზემოქმედება ძალიან დიდი ხარისხით და, შეიძლება ითქვას, საერთოდ, სწორედ ლოკის მეშვეობით და შუამავლობით ხდება. დეკარტეს მეტაფიზიკური დუალიზმი ლოკთან გნოსეოლოგიური დუალიზმის სახეს იღებს და შესატყვისად წარმართავს შემეცნების თეორიის აგების ცდებს. და მისი საბოლოო გაკოტრებაც სწორედ აქედან მომდინარეობს.

* კანტის „კოპერნიკისეული გადატრიალების“ შესახებ ძალიან კარგად აქვს მოცემული გ. თეზაძის თავის წიგნში „იმანუელ კანტი“, 1974.

ყველაფერი ის, რასაც შეცდომაში შეჰყავდა ემპირიკოსები, თუ ჩაუფიქრებდები ვითარებას, ლოკის მეშვეობით დეკარტეს ფილოსოფიიდან მოდიოდა. ის ანტიფსიქოლოგიაში, რომელსაც კანტი პრინციპულად აღიარებდა, მისი ფილოსოფიური სისტემის იმანენტიაში, რომელიც არ შეიძლება სუბიექტურ იდეალიზმში არ გადაზარდულიყო და, დაბოლოს, აუცილებლობით ავნოსტიციზმით არ დამთავრებულიყო, ყველაფერი ამის სათავე დეკარტეს ფილოსოფიაში იბადება, მაგრამ მასთან მისი რაციონალიზმის შესატყვისად, ის ობიექტური იდეალიზმის სახეს იღებს და დასაბამს აძლევს მის სიტემაში მოცემულ ნათლად გამოვლენილ წინაღმდეგობებს. დეკარტე, როგორც ზევით აღვნიშნეთ, აღიარებდა ორი ურთიერთისაგან დამოკიდებული სუბსტანციის არსებობას. ამავე დროს სულის სუბსტანციის მასთან ახასიათებს ატრიბუტის სახით ცნობიერება, გაგებული როგორც აზროვნება. ცნობიერება თავის წიაღში ექებს და პოულობს ისეთ ევიდენტურ მსჯელობას — „cogito ergo sum“-ის სახით — რომლიდანაც მას უნდოდა გამოეყვანა შემეცნების მთელი უნივერსალური სისტემა: აქვე აგებდა ის ცოდნას მეორე, ვრცეული სუბსტანციის შესახებ. ვინაიდან იდეები მას პლატონისებურად ესმოდა და ისინი მისთვის აბსოლუტური ჰეგემონიების ხასიათს ატარებდნენ, აქედან მოდიოდა მისი ობიექტური იდეალიზმიც, რაც კარგად აქვს გაანალიზებული მის გამოკვლევაში რუბინშტეინს*. და სწორედ ამიტომ მიუხედავად მისი დეკლარატიული ანტიფსიქოლოგიაში, რაციონალიზმი თავის ბუნებაში ფსიქოლოგიაში მატარებელია. სუბიექტური ფორმა აუცილებელია ჰეგემონიებისთვის და მის შემადგენელ მომენტს წარმოადგენს, უკეთეს ჰეგემონიების არსი პლატონის მიხედვით არ გაიგება.

რაც შეეხება იმას, რომ რაციონალიზმის წინაშე დადგა გონებრივ პროცესში შეცდომისა და სუბიექტურობის წარმოშობის პრობლემა, დეკარტემ ის თავის მეტაფიზიკაში დაუშვებელი წინააღმდეგობის ხარჯზე გადაჭრა. ეს ორი, ურთიერთისაგან კატეგორიულად გამოცალკევებული სუბსტანცია მოულოდნელად აღამიანის კოპისებრ ჯირკვალში ხვდება ერთმანეთს, ან უფრო ზუსტად, იქ მატერიალური სუბსტანცია ზემოქმედებს აღამიანის სულზე და იწვევს ბუნდოვან წარმოდგენებს და შეცდომებს და ყველა ამქვეყნიურ უბედურებას.

ამრიგად, გნოსეოლოგიური დუალიზმი არ შეიძლებოდა არ დამთავრებულიყო და დამთავრდა კიდევ კრახით, როგორც ემპირისტული ისე რაციონალისტური ფილოსოფიის ნაკადში. ორივე ეს მიმართულება, როგორც ასეთი, მოიხსნა უკვე თავის განვითარების შედეგად და საპირისპირო მომენტები შეითავსა. ყველაზე უფრო აშკარად ამას ლოგიკური ემპირიზმის შინაარსი ამჟღავნებს.

მაგრამ კიდევ უფრო დიდი გაკოტრება განიცადა გნოსეოლოგიურმა დუალიზმმა შესატყვისი მეცნიერების განვითარების შედეგად, კერძოდ, ეთოლოგიაში, როგორც მეცნიერებამ ცხოველთა ქცევის შესახებ აღმოაჩინა, რომ დაბალ საფეხურზეც, ვთქვათ, შაშვის ბარტყები, პირველ რიგში აღიქვამენ სწორედ მიმართებებს. რომ ვადავხედოთ ამ თვალსაზრისით ფრიშის, ტინბერგენის, კონრად ლორენცის მიღწევებს, ისინი ახალ მიდგომას ასახულებენ ფილოსოფიის სფეროშიც, კერძოდ, შემეცნების ბუნების გაგების თვალსაზრისით. გნოსეოლოგიური დუალიზმს ამ მხრივ უკვე საფუძველი აღარ გააჩნია.

* ეს ძალიან კარგად აქვს გაანალიზებული თავის წიგნში რუბინშტეინს: „Бытие и сознание“.

ვიღრე მიმართებების საკითხზე შევჩერდებით, გვინდა აქ ორიოდ სიტყვა ვთქვათ კანტის თეორიის შესახებ.

კანტი ასაბუთებდა უკიდურეს იმანენტისმს შემეცნების სფეროში და ამისდა მიხედვით და ამრიგად სუბიექტურ იდეალიზმსაც. მაგრამ ამავე დროს სწორედ მის სისტემას უჩანს გამოსავალი ამ სუბიექტური იდეალიზმიდანაც და იმანენტისმიდანაც. ამისათვის საჭიროა მხოლოდ სწორად გაგებული ენის ასახვითი ფუნქციის დაკავშირება მის თეორიასთან. თავის დროზე მას ჰერდერმა უსაყვედურა, რომ ის ისე აგებს თავის ფილოსოფიურ სისტემას, რომ ენას არსად არ იღებს მხედველობაში. თვითონ ჰერდერსაც ენის ბუნება მისი პოზიციიდან ესმოდა, როგორც გონივრული საწყისით (Besonnenheit-ით) წარმართული სისტემა. მაგრამ მაინც უდავოა, რომ მან იგრძნო ენის წამყვანი მნიშვნელობა შემეცნებისათვის.

ხოლო თუ კანტის აპრიორულ კატეგორიებს ენიდან შემოსული ობიექტური კანონზომიერების ასახვად და ამ ასახვის შინაარსად მივიჩნევთ, მაშინ კანტის სისტემასთან ბრძოლა, შეიძლება, არც საჭიროა, და არც შესაძლებელი. პრაქტიკიდან და ამ გზით ენიდან შემოსული კატეგორიები სავსებით გამართლად აღმოჩნდებიან ჩართული კანტის სისტემაში. მაგრამ მაშინ იხსნება კანტის პარადოქსული პრინციპი, რომ შემეცნება განსახლებრავს საგანს და არა პირიქით. ობიექტი შემოდის ენაში, როგორც სოციალურ წარმონაქმნში და აქედან ხდება ინდივიდუალური ცნობიერების გარკვეულ კანონზომიერებათა მიხედვით გამართვა. მაგალითად, მაგიდიდან რომ რაიმე საგანი ჩამოვარდეს, ვინ დაიჯერებს, რომ ის თავისთავად, უმიზეზოდ მოხდა. აი ეს არის კანტის მიზეზობრიობის კატეგორია, რომელიც შემეცნებამდე ენაში და პრაქტიკაშია მოცემული.

გერმანული იდეალიზმი და საკუთრივ ჰეგელი, რომელსაც მარქსმა „უგენიალურესი“ უწოდა, სწორედ აქედან გამოვიდა. კანტის საგანი თავისთავად იყო მიზეზი ჩვენი შეგრძნებების წარმოშობის. ეს იყო ის მატერიალისტური მომენტი, რომელიც, როგორც ლენინმა აღნიშნა, კანტის მოძღვრებაში იყო მოცემული. ამავე დროს თვითონ კანტმა თავის მოძღვრების გარკვეულ საფეხურზე ეს საგანი თავისთავად ყველა რეალობის მიმართ გამოსაყენებელი კატეგორიების მიღმა მოათავსა და დაუპარგა ამით ის როლი და ფუნქცია, ის გამართლება, რომელიც მას მის სისტემაში შეიძლება ჰქონოდა. აქედან, მისი ფილოსოფიური სისტემის წინააღმდეგობანი და განვითარების ჩვენებისა და მოცემულობის შეუძლებლობა მისი სისტემის ფარგლებში. სწორედ ჰეგელი იყო ის ფილოსოფოსი, რომელმაც გერმანული იდეალიზმის საფუძველზე ააგო განვითარების დიალექტიკური მეთოდი. ამიტომ ეწოდა მას „უგენიალურესი“. მაგრამ ამისათვის საჭირო იყო მისი თავიდან ფეხებზე დაყენება და განვითარების საწყისად არა აბსოლუტური გონის გამოცხადება, არამედ იმ მატერიის, რომელიც განვითარების უნარი აქვს. ამ თემაზე საკუთრივ შეჩერება ამაჟამად ჩვენს ამოცანას არ შეადგენს. ჩვენ გვინდა ვუჩვენოთ დ. უზნაძის თეორიის შინაარსი და ადგილი მტკიცედ ფესვებგადგმული გნოსეოლოგიური დუალიზმის პირობებში და სიტუაციაში.

სულ დასაწყისში, ჯერ კიდევ თავის წერილში „Impersonalia“ 1929 წ. და შემდეგ მთელი თავისი შემოქმედებითი კვლევის გასწვრივ დ. უზნაძე შემდეგნაირად აყენებს საკითხს: „შემეცნება ფაქტი. ამის წინააღმდეგ ბრძოლა არ შეიძლება“. და მართლაც, რა არის ჩვენი კულტურა, ცივილიზაცია, მთელი ჩვენი ისტორია, თუ არა შემეცნების ფაქტი, ე. ი. ობიექტური შინაარსის ასახვა და ამ

გზით სვლა. და აი, დ. უზნაძე ეძებს იმ ფსიქოლოგიურ მექანიზმს, რომელიც უზრუნველყოფს ცნობიერების ან, უფრო სწორად, საერთოდ ფსიქიკისაგან დამოუკიდებელი ობიექტის წვდომას ფსიქიკის მქონე სუბიექტის მიერ იმ დონეზე და იმ შესაძლებლობათა მიხედვით, რომელთაც ის ფლობს.

პირველი, რაც მან ამ თვალსაზრისით გზის გასაქაფავად განახორციელა, ეს იყო უშუალო მისი პოსტულატის მოხსნა. მისი შეხედულების მიხედვით ასე კი არ ხდება, რომ ერთი პროცესი როგორც რეაქცია უპასუხებს უშუალოდ სტიმულის აღქმასზე, როგორც გამომწვევე პროცესზე, თითქოს ამ ორი პროცესის შეხვედრა მიმდინარეობდეს გარკვეულ ზედაპირულ სიბრტყეში. ერთი პროცესის მეორე პროცესზე ზემოქმედებისა და დაკავშირების მიხედვით, დ. უზნაძის თეორიის თანახმად, ქეცვის ახსნა არ შეიძლება. მეორე, რაც იკულისხმება, როგორც წინამძღვარი დ. უზნაძის განწყობის თეორიის მიერ, ეს არის იმ დულისტური გაგების უარყოფა, რომელსაც დეკარტემ ჩაუყარა საფუძველი, და რომლის მიხედვითაც ფიზიკური და ფსიქიკური უპირისპირდება ერთიანობის როგორც ორი განსხვავებული საწყისი. არსებობს ერთი მატერია, ამბობს დ. უზნაძე, და მას აქვს განვითარების უნარი. მატერიის განვითარების გარკვეულ საფეხურზე წარმოიშვება სუბიექტი, ე. ი. ისეთი მთლიანი ინსტანცია, რომელსაც აქვს მიზანშეწონილი ქეცვის უნარი. მიზანშეწონილი ქეცვა წარმართული და შეპირობებულია სუბიექტის ვარკვეული მოთხოვნილების დაკმაყოფილების აუცილებლობით. შესატყვისი მოთხოვნილების მოცემულობის პირობებში სუბიექტი გამოჰყოფს ყველა იმ მიმართებას მისი გარემოს სიტუაციაში, რომელიც მიუთითებს მას, თუ რა ქეცვა უნდა განახორციელოს მან, რათა დაკმაყოფილოს თავისი მოთხოვნილება იმ შესაძლებლობათა საფუძველზე, რომელსაც ის, როგორც გარკვეულ ბიოლოგიურ საფეხურზე მყოფი ცოცხალი არსება ფლობს. თუ ცხოველს წყურია, ის მაშინვე დანახავს წყალს. და თუ ასეთი მის მხედველობის არეში არ არის, ყოველთვის მონახავს მას, უკეთეს ის მოცემული იქნება მისი მისაწვდომობის ფარგლებში. ის მიკრომომართებები, რომელსაც ჩვენ ვერც ვხედავთ, მიუთითებენ მას, თუ რა გზით უნდა ეძებოს მან თავის მოთხოვნილების დაკმაყოფილების პირობები. ახლა ეს, როგორც მეცნიერული, კერძოდ, ეთოლოგიური კვლევის მიღწევა საერთო კუთვნილებაა. ხოლო მაშინ, როდესაც დ. უზნაძე მიუთითებდა მიმართებების აღქმასზე და საერთოდ მათ როლზე უკვე ამ დაბალ საფეხურზე, ეს ჯერ არავისთან არ შეგხვდებოდათ.

რაც შეეხება ადამიანურ საფეხურს, აქ უკვე მოცემულია მოთხოვნილებათა იერარქია და მოტივთა ბრძოლა. ადამიანურ საფეხურზე დიმიტრი უზნაძემ შემოიტანა ობიექტივაციის ცნება, სხვანაირად, შინაგანი შეჩერება, რომელსაც მოყვება დასმული საკითხის გაცნობიერება, და შინაგან რეპრეზენტაციულ სიბრტყეში მისი მიზნისა და შინაარსის გააზრება.

ყველაფერი ეს მიუთითებს იმაზე, თუ რას წარმოადგენდა დ. უზნაძე როგორც მეცნიერი. ეს იყო ის მოაზროვნე, რომელმაც რამდენიმე ათეული წლით გაუსწრო მეცნიერულ კვლევას თავის სპეციალობაში. ის ეკუთვნოდა იმ დიდ მეცნიერთა რიგს, რომელნიც გეზს უჩვენებენ თავის ეპოქაში, მეცნიერული კვლევის წინსვლას.

სწორედ ამიტომ გამოაცხადა ამერიკამ: ფროიდი თუ უზნაძეო. სხვანაირად, რომელი უნდა იქნეს აღიარებული როგორც წამყვანი თეორიის. ფროიდი დ. უზნაძეს მიაჩნდა გენიოსად იმის გამო, რომ მან სუბიექტის ნამდვილი ცნება

შემოიტანა ფსიქოლოგიაში. მაგრამ ფროიდის მიერ შემოტანილი სუბიექტის ცნება განკუთვნილი იყო აეხსნა გარკვეული მოვლენები ამ თვალთაყუთხით ფსიქოპათოლოგიის სპეციალურ სფეროში. რაც შეეხება დ. უზნაძეს, მან დაამკვიდრა სუბიექტის ისეთი ცნება, რომელიც მის სიღრმისეულ ფენებზე მიუთითებდა და ამისდა მიხედვით არაცნობიერი ფსიქიკურის ცნებასაც სათანდო ადგილი მიუჩინა საერთოდ ზოგადი ფსიქოლოგიის ფარგლებში.

ეს ყველაფერი შეეხება დ. უზნაძეს როგორც მეცნიერს. მაგრამ ახლა, როდესაც განვიხილავთ დროის ამ დისტანციიდან იგონებ მას, აღარ იცო, რა მზრივ უფრო დიდი იყო ის, როგორც მეცნიერი თუ როგორც აღმზარდელი პიროვნება. მან გვასწავლა უდიდესი პატივისცემა იმ საქმისადმი, რომელსაც ვემსახურებოდით, და რომ ყველამ ერთნაირად უნდა ეცადოს შეიტანოს ის წვლილი ამ დიდ საქმეში, როგორც მას ძალუძს და შეუძლია. ჩეხოვს აქვს ერთი შესანიშნავი ნათქვამი: «Есть большие собаки и есть маленькие собаки. Маленькие собаки не должны перестать лаять оттого, что есть большие собаки». მე ასეთი განცდა მაქვს, რომ დ. უზნაძე ჩვენ სწორედ ამ აზრს გვინერგავდა.

მაგონდება პირველი დასწრება ბ-ნ დიმიტრის სემინარზე. მანამდის მე ვესწრებოდი მის ლექციებს, როგორც სტუდენტი საკმაოდ დიდ აუდიტორიაში, შემდეგ ჩავაბარე მას გამოცდა. ასე რომ ასე ახლოს მე ჰქვ ბ-ნი დიმიტრი არ მენახა. ჩვენ, სემინარის წევრები, ვიჯექით მრგვალი მაგიდის გარშემო მასთან ერთად: მე შემხვდა ადგილი სწორედ მის გვერდით. მეტისმეტი მოკრძალებისაგან, მე სულ უკან-უკან ვიხევდი და დაბოლოს ნახევრად თითქმის მის ზურგს უკან აღმოვჩნდი. ამ დროს მან დასვა საკითხი, რომელზეც მე მეჩვენებოდა, რომ შემძლია რალაცის თქმა, მაგრამ, აბა როგორ გავებედავდი ან ხმის ამოღებას, ან ხელის აწევას. შეცრად ის მომიტრიალდა, შემომხედა თავისი მშვიდი ლურჯი თვალებით და მითხრა: „თქვენ, მგონი რალაც სათქმელი, ნუ გერიდებათ, თქვით“. ამის შემდეგ მე ყოველთვის ისეთი განცდა მქონდა, რომ მან შეუცდომლად ყველას დამოკიდებულება და აზრი იცის იმის შესახებ, რაზეც ჩვენ იმ დროს ვმუშაობდით.

Д. И. РАМИШВИЛИ

ПРОБЛЕМА ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО ДУАЛИЗМА И ТЕОРИЯ Д. Н. УЗНАДЗЕ

Резюме

I. На протяжении многих лет истории философии принцип гносеологического дуализма представляет нерушимую основу теории познания. Сводился ли он к позиции рационализма (направления, считающего если не единственным, то основным путем познания разум — ratio, рассудок, мыслительную способность и соответственно сводящего содержание познания к общим логическим положениям, представленным, главным образом, в чистой математике, причем истоки его восходили к идеалистическому реализму Платона), или же видел действительный познавательный путь лишь в опыте, (иначе — в чувственном познании, эмпирии) — одно было неизменным,

а именно: признание двух исключających друг друга принципов познавательной активности.

II. Развитие эмпиристической теории, конечно, не без участия и воздействия научных достижений, с имманентной необходимостью привело через посредство неопозитивистического направления как к своему завершению, к логическому эмпиризму, снимающему противопоставление рационалистического и эмпиристического принципов познания.

III. С другой стороны, достижения соответствующих научных исследований, в частности, этологии, показали, что на самой ранней ступени даже у птенцов дрозда имеется восприятие пропорции и математических отношений, доступных согласно традиции гносеологической мысли лишь высшей мыслительной активности человека.

IV. С этой точки зрения особый интерес вызывает теория установки советского психолога Д. Н. Узнадзе, исходящего из признания существования факта отражения объективной закономерности в познании сначала в практике, а затем и в теории человеческой активности и утверждающего наличие механизма отражения общих отношений уже на самых ранних ступенях животного существования.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
 აკადემიკოსმა ა. ფრანგიშვილმა

რედაქციისათვის

ჩვენი ჟურნალის 1986 წლის № 3-ში მე-60 გვერდზე დაშვებულია შეც-
 დომა — დაბეჭდილია: ნინო ბარულავა
 უნდა იყოს: ნაღვლა ბარულავა

შ. გ. აბზიანიძე, მ. ზ. ჩიტოშვილი

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ПОСТРОЕНИЯ АВТОМАТИЗИРОВАННОЙ СИСТЕМЫ УПРАВЛЕНИЯ СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИМИ ЭКСПЕРИМЕНТАМИ

Пройдя длинный путь развития от счетной машины Паскаля до современных ЭВМ, вычислительная техника внесла немалый вклад в развитие многих наук. Благодаря ЭВМ стало возможно проведение исследований такой сложности и такого объема, которые без нее просто были бы практически неосуществимы. Это особенно касается исследований сложных динамических систем, таких как, например, экологические, экономические, социальные и т. д. Без ЭВМ невозможно было бы описать и объяснить функционирование и динамику этих систем. Не составляют исключения и психологические исследования, хотя в этой области ЭВМ стали применять значительно позднее и в более ограниченных масштабах.

На сегодняшний день во многих областях психологической науки успешно применяются разного рода ЭВМ и для разнообразных целей, хотя все еще бытует неверное представление о том, что ЭВМ делает то же, что делалось без нее, только быстрее и в большем объеме. Такое понимание функции ЭВМ Ashby сравнивал с чтением газеты из мощного астрономического телескопа. С появлением ЭВМ в психологии стало возможно составлять сложные многофакторные планы экспериментов, проводить многофакторные и адаптивные эксперименты, применять более сложные математические методы для обработки их результатов и т. д. Однако не надо и переоценивать роль ЭВМ в психологии, ибо, как правильно отмечают Westby и Apter, на этом пути есть по меньшей мере две опасности. Во-первых, это то, что работа с ЭВМ имеет свои проблемы и они могут стать доминантными над чисто психологическими проблемами, что может быть вызвано технической сложностью и дороговизной ЭВМ. Во-вторых, из-за применения ЭВМ психологические эксперименты рискуют стать намного более сложными и менее элегантными, чем раньше, без применения ЭВМ. Действительно такая опасность существует и, наверное, их чувствовал каждый психолог, который более или менее имел дело с ЭВМ. Вопрос заключается именно в рациональном использовании ЭВМ и в рациональном распределении функции между ней и человеком.

Говоря о применении ЭВМ в психологических исследованиях, выделяют его три основные формы: 1. сбор и обработка данных, 2. управление экспериментом, 3. моделирование психических процессов и поведения.

Надо отметить, что пока в психологии ЭВМ применяется в основном для обработки данных экспериментов, что значительно сужает эффективность ее применения. Можно сказать, что именно это имел в виду Ashby в вышеотмеченном случае. К сказанному можно добавить,



что «в настоящее время ЭВМ все более широко используется для обработки экспериментальных материалов. Однако в области постановки управляемых экспериментов сделано еще недостаточно. Важнейшим вопросом здесь является организация использования ЭВМ и выбор задач» [4].

В настоящее время ЭВМ проникла почти во все отрасли психологической науки. Конечно, это проникновение различно в зависимости от того, насколько необходимо (и возможно) применение технических средств в данной отрасли психологии. Например, в психологии восприятия из-за необходимости применения технических средств создаются автоматизированные системы управления экспериментом со специфическими для данных систем особенностями. В других отраслях психологии, в которых специфика не дает возможности широкого применения технических средств, ЭВМ в основном применяется для обработки данных и создания разных математических моделей. Таким образом, применение ЭВМ в разных отраслях психологии не одинаково и в зависимости от ее специфики на передний план выдвигаются те или иные формы ее применения. Однако очевидна необходимость полной автоматизации всех отраслей экспериментальной психологии с учетом их специфики и создания универсальных автоматизированных систем. Исходя из отмеченного, небезынтересно коротко рассмотреть основные формы применения ЭВМ в некоторых отраслях психологии и их специфику.

В психологии восприятия ЭВМ находит самое широкое применение. Здесь кроме традиционной формы (обработка данных) ЭВМ применяется также и для предъявления стимулов, при этом не только для автоматизации предъявления, но и, что гораздо сложнее, для предъявления такого рода стимулов, которое в обычных условиях или очень осложняется, или принципиально невозможно. Например, видеотерминал ЭВМ используется для предъявления разного рода визуальных стимулов, таких как спираль Архимеда, логарифмическая спираль, гиперболическая спираль и т. д. Широко применяется ЭВМ и для предъявления движущихся вокруг оси фигур, стереоскопических изображений. Кроме предъявления стимулов, в психологии восприятия ЭВМ широко применяется и при создании математических моделей процесса опознания, цветового зрения и т. д.

В клинической психологии и психологии личности ЭВМ применяется для разных целей. Во-первых, для сбора информации. В этом случае сделаны попытки автоматизации разных личностных и интеллектуальных тестов. Например, теста Векслера, ММРІ, 16 Р Кеттела и т. д. Широко применяется ЭВМ и для сбора разного рода физиологических и психофизиологических показателей. Во-вторых, ЭВМ в данных областях психологии применяется с целью диагностики и интерпретации. Благодаря ЭВМ, автоматизированы не только предъявление тестового материала и его обработка, но и его интерпретация и диагностика основных показателей испытуемых. Например, ЭВМ анализирует шкалы ММРІ и выдает интерпретации по каждой шкале и личностного профиля в целом. В-третьих, ЭВМ применяется и для хранения разного рода клинической и неклинической информации. Создаются банки данных психологических исследований, которые дают возможность получения информации по всевозможным срезам и т. д.

Широко применяются ЭВМ также и в психолингвистических и социолингвистических исследованиях. ЭВМ дает возможность описывать разного рода языковой материал; анализиро-



вать языковой материал по разным статистическим параметрам; вычислять частотные показатели текстов; составлять сети значений и т. д.

Можно сказать, что социальная психология в плане применения ЭВМ одна из самых отсталых областей психологии. Причиной отсталости, по-видимому, является то, что основным инструментом экспериментирования в социальной психологии все еще являются бумага и карандаш. Специальной социально-психологической аппаратуры еще очень мало, а существующая по своему техническому уровню чаще всего настолько примитивна, что вряд ли может служить основой создания автоматизированных систем управления социально-психологическими экспериментами. В то же время, как нам кажется, ЭВМ может сыграть значительную роль и в социальной психологии.

Главные этапы разработки задачи управления автоматизированной системой

Во время разработки задачи управления, решаемой автоматизированным способом, должно быть решено определенное число проблем. Для лучшего управления ходом разработки автоматизированной системы выделяют семь этапов:

1. анализ требований, предъявляемых к системе;
2. функциональный анализ;
3. алгоритмическое представление задачи;
4. программирование;
5. испытание и отладка;
6. подготовка массивов;
7. эксплуатация.

Рассмотрим эти этапы более подробно.

1. Анализ требований, предъявляемых к системе. На первом этапе разработки системы определяются требования, выполнение которых позволяет получить приемлемое решение проблемы. Прежде, чем принять соответствующее решение, рассматриваются такие требования, как время обработки информации, стоимость обработки, вероятность ошибки и т. д. Наиболее важной задачей на этом этапе является определение ресурсов, требуемых для реализации системы.

2. Функциональный анализ. Он дает точное описание функций, реализуемых с помощью ЭВМ. Цель этого этапа заключается в том, чтобы охарактеризовать вариант, принятый в результате завершения предыдущего этапа.

3. Алгоритмическое представление задачи. Целью алгоритмического представления задачи является детализация проектных решений, выработанных на этапе функционального анализа до такой степени, чтобы можно было приступить к программированию. На этом этапе начинается конструирование специальной аппаратуры, необходимого для реализации данной задачи.

4. Программирование. Одной из конечных целей разработки задачи управления является создание комплекса программ. На этом этапе заканчивается конструирование и начинается отладка специальной аппаратуры.

5. Испытания и отладка. Созданные программы обычно требуют отладки. Нередко приходится пересмотреть некоторые решения, принятые в результате алгоритмизации задачи.

6. Подготовка массивов. В ходе функционального анализа и алгоритмического представления задачи исследовалось и уточ-



нялось содержимое массивов. На данном же этапе речь идет о практическом создании этих массивов. Для этого пользователи собирают все данные, которые должны быть помещены в массивы. Затем эти данные переносятся на машинные носители.

Последним седьмым этапом разработки автоматизированной системы управления является эксплуатация. Некоторое время еще уходит на «обкатку» процедур.

Ясно, что каждый этап разработки системы может оказывать влияние на другие. Каждому этапу цикла разработки системы свойственны свои проблемы и решения. Однако наиболее совершенные методы используются на более поздних этапах разработки.

В данной статье коротко будут рассмотрены проблемы и их решения, связанные с первыми тремя этапами разработки автоматизированной системы управления социально-психологическими экспериментами, создаваемой на кафедре социальной психологии Тбилисского государственного университета.

Требования и принципы конструирования конкретной экспериментальной процедуры в условиях автоматизированного эксперимента

Так как нашей целью является создание универсальной автоматизированной системы управления, способной обслуживать большое число социально-психологических экспериментов (а не отдельных экспериментов или их типов, как это делается во многих автоматизированных системах), перед нами встали следующие задачи.

1. Классификация типов социально-психологических экспериментов с точки зрения техники экспериментирования и процедуры. Целью данной классификации являлось то, что она должна была стать принципиальной основой универсальной автоматизированной системы и давать возможность охватывать большое число социально-психологических экспериментов.

2. Из-за практического отсутствия специальной социально-психологической аппаратуры или ее непригодности для создания автоматизированной системы надо было найти минимальное число стандартной аппаратуры, которая давала возможность их включения в автоматизированную систему и могла служить технической базой для возможно большего числа социально-психологических экспериментов.

3. Разработка принципов и электронных схем включения данной аппаратуры в автоматизированную систему (обеспечение их связи с ЭВМ) и в случае отсутствия стандартной аппаратуры — разработка электронных схем и конструирование отдельных блоков системы.

В первую очередь о классификации типов социально-психологических экспериментов. В данном случае нас интересовала не классификация экспериментов на основе их содержательной стороны, а с точки зрения экспериментальной процедуры и техники экспериментирования.

На основе этого нами были выделены 4 типа социально-психологических экспериментов, которые охватывают почти все основные виды данных экспериментов¹.

¹ Надо отметить, что в данном случае мы ограничивались двумя принципами: во-первых, учитывались только те эксперименты, в которых в роли стимула выступает визуальная информация. Так как 80% всей информации человек получает через визуальный канал, можно полагать, что в экспериментах визуальная стимуляция

1. Индивидуальные эксперименты — в которых связь испытуемого с ЭВМ (как стимуляция, так и регистрация реакции) осуществляется индивидуально. В этот тип попал довольно широкий спектр экспериментов, включающий, например, анкетирование и тестирование испытуемого, исследования разных оценочных суждений и т. д. В этом типе экспериментов испытуемый выступает как отдельный индивид, хотя возможно одновременное наличие нескольких испытуемых.

2. Эксперименты типа «индивиды — группа». В него можно включить эксперименты, в которых испытуемыми являются отдельные индивиды, успешность реакции которых зависит от их соответствия с реакциями других испытуемых, от того, насколько они смогут перейти от индивидуального уровня реагирования на групповой уровень (эксперименты типа — гомеостаз).

3. Эксперименты типа «индивид — группа». Это эксперименты, в которых индивид и группа противопоставляются друг другу. Классическим их примером можно считать экспериментальные исследования конформизма. При этом противопоставление может быть реальным (как, например, «наивный» и «лже» испытуемые в экспериментах S. Ash) или фиктивным (роль «лже» — испытуемых может выполнять ЭВМ, давая каждому испытуемому лже-информацию от имени остальной группы).

4. Групповые эксперименты. В этих экспериментах все испытуемые выступают в роли одной экспериментальной группы, осуществляющей связь с ЭВМ, или могут быть разбиты на несколько групп с целью исследования межгрупповых взаимоотношений.

Исходя из вышесказанного, можно выделить следующие принципы работы автоматизированной системы управления социально психологических экспериментов.

1. Система должна обеспечивать проведение всех вышеотмеченных типов экспериментов. Только в этом случае она будет более или менее универсальной. Таким образом, система должна работать в четырех вышеотмеченных режимах.

2. В индивидуальном режиме система должна давать возможность проведения адаптивных экспериментов.

3. Система должна включать три подсистемы:

3.1. Экспериментирования — непосредственную связь испытуемых и экспериментатора с ЭВМ и возможность экспериментатора манипулировать стимулами в соответствии со своими целями и типом эксперимента с помощью ЭВМ;

3.2. Контроль экспериментатором хода эксперимента и возможность его коррекции;

3.3. Коммуникации — непосредственную коммуникацию экспериментатора с испытуемыми и испытуемых между собой в обход ЭВМ. При этом экспериментатор, в соответствии со своими целями

имеет примерно такое же значение, и, во-вторых, реакция испытуемых должна была быть такой формы, чтобы давала возможность поступления цифровой информации в ЭВМ. Аналоговые сигналы создают большие технические трудности и значительно увеличивают габариты системы и ее цену, поэтому на данном этапе они были исключены. Это задача второго этапа создания системы. Поэтому были исключены такие реакции испытуемых, как вербальная речь, движения отдельных органов или тела, физиологические реакции и т. д. Говоря коротко, учитывались только такие реакции испытуемого, которые можно трансформировать путем нажатия определенной кнопки на пульте испытуемого.

должен иметь возможность блокировки коммуникации испытуемых.

4. Подсистема экспериментирования должна включать в себя следующие элементы и удовлетворять следующие требования:

4.1. Стимуляция:

— графическая (фигуры, разные изображения и т. д.);

— вербально-графическая (разные тексты);

— телевизионное изображение (разные изображения динамического характера).

4.2. Реакции испытуемых:

— выбора (да-нет, набор цифр и т. д.);

— вербально-графическая (набор соответствующего текста);

— работа испытуемых не должна требовать особо сложного назначения.

4.3. Испытуемые:

— система должна давать возможность одновременного испытания нескольких испытуемых;

— система должна давать возможность в случае необходимости испытывать испытуемых как группу или создавать группы разного количества и величины².

5. Подсистема контроля за ходом эксперимента должна давать возможность экспериментатору контролировать стимуляцию и реакции испытуемых. В случае надобности вносить необходимые поправки в течение эксперимента, а также группировать испытуемых в соответствии со своими целями и типом эксперимента.

6. Подсистема коммуникации должна давать возможность:

— вербальной коммуникации (как между испытуемыми, так и между испытуемыми и экспериментатором);

— индикации разных команд экспериментатора (типа — «внимание», «начало», «конец» и т. д.);

— вызова отдельных испытуемых на коммуникацию с помощью зуммера (как испытуемыми, так и экспериментатором);

— в случае надобности блокировки экспериментатором коммуникации испытуемых.

Техническое обеспечение автоматизированной системы социально-психологических экспериментов

Перечисленные выше проблемы и определили специфику работы ЭВМ как технической базы системы. ЭВМ должна иметь достаточно большое по объему запоминающее устройство, так как в них придется хранить информационный фонд. Оперативная память даже очень больших современных машин для этой цели недостаточна. Но современные ЭВМ имеют не только ОЗУ, но и внешние запоминающие устройства. Эти запоминающие устройства имеют достаточную емкость.

Важнейшей составной частью автоматизированных экспериментальных систем является их программное обеспечение. Комплекс программ должен содержать программу информационного поиска, программу обновления информации, программу завершающей обработки информации. Но в первую очередь в этом комплексе должна содержаться ведущая программа.

² Оптимальным числом испытуемых было определено — 24. Это дает возможность легко создавать группы разных величин: 2×12 , 3×8 , 4×6 . Такой выбор был определен также и техническими причинами.



Для реализации вышеперечисленных проблем, мини-ЭВМ СМ-4 нам представляется самой подходящей как с точки зрения технической состава оборудования, так и с точки зрения его математического обеспечения.

Предлагаемая мини-ЭВМ СМ-4 располагает оперативной памятью емкостью 128 К слов, устройством внешней памяти на магнитных дисках емкостью 5 мегабайт. Система команд СМ-4 включает в себя 12 способов адресации. Магистраль обмена СМ-4 — интерфейс «Общая шина» — наиболее удачно приспособлена к работе с внешними устройствами.

К техническим средствам автоматизации социально-психологических экспериментов относятся ЭВМ для управления, сбора и обработки информации, средства сопряжения экспериментального оборудования с ЭВМ и собственно экспериментальная аппаратура (пульта испытываемых — ПИ, пульт экспериментатора — ПЭ, блок коммутации — БК).

Операционная система, управляющие программы, рабочие программы, банк стимулов, а также результаты экспериментов хранятся на магнитных дисках. Обмен информации осуществляется с помощью интерфейса «Общая шина». Отметим, что архитектура и интерфейс ЭВМ СМ-4 и микро-ЭВМ серии «Электроника» идентичны, что дает возможность выбора большого парка ЭВМ для построения данной системы.

Работа системы предполагается в синхронно-асинхронном режиме, т. е. на принципе запроса-ответа с разделением времени. В этом режиме ЭВМ вырабатывает сигнал о выдаче стимулов и направляет его в ПИ, а также в ПЭ. ПИ фиксируют данные, выдают сообщения (реакции испытываемых) и сигнализируют об этом ЭВМ, который снимает передаваемые данные. Ввиду того, что в системе предусмотрены индивидуальные возможности испытываемых (время на реакцию у испытываемых разное), то время между выдачей стимулов для отдельных испытываемых разное. Это осуществляет программируемый от ЭВМ таймер. Следовательно, процедура экспериментирования будет протекать для испытываемого естественно, без применения жесткого принудительного темпа со стороны аппаратуры.

Коротко остановимся на экспериментальной аппаратуре, которая разрабатывается и конструируется специально. Разработке подлежит также интерфейс сопряжения экспериментальной аппаратуры с ЭВМ.

Пульт испытываемого представляет собой дисплей с клавиатурой. Этот терминал осуществляет прием стимулов на экране дисплея от ЭВМ, выдачу реакции испытываемого в ЭВМ, а также коммуникацию для связи испытываемого с экспериментатором и с другими испытываемыми. В системе предусмотрено подключение 24 пультов испытываемого.

Пульт экспериментатора состоит из следующих модулей:

1. Видеотерминал, который отображает предъявленные от ЭВМ стимулы испытываемым, а также соответствующие реакции испытываемых³.

³ Ввиду того, что экран дисплея ПЭ имеет 24 строки и 80 позиций в каждой строке, то каждая строка соответствует одному из 24-х пультов испытываемых и количество символов в реакции испытываемого не должно превышать 75 символов. Оставшиеся 5 позиций в каждой строке служебные.

2. Видеомagneтoфон, который управляется ЭВМ и с которого испытуемым предъявляются стимулы с телеизображением.

3. Средства коммуникации (микрофон, динамик, а также специальная клавиатура для вызова испытуемых).

Функциональная блок-схема системы показана на рис. 1.

Перед началом эксперимента экспериментатор с видеотерминала ПЭ задает ЭВМ тип эксперимента, нужный в данном эксперименте пакет стимулов, данные об испытуемых (количество индивидов, группировка испытуемых, занятых в эксперименте ПИ).

Все 24 ПИ разбиты на 3 группы по 8 ПИ. Каждая группа подключена контролером связи с ЭВМ через блок расширения системы (БРС). В зависимости от физического места в БРС-е группы имеют свой приоритет.

Рассмотрим работу системы в адаптивном (самом сложном) режиме эксперимента.

Первый стимул, поступающий от ЭВМ, подается всем испытуемым и на экран ПЭ. Набранная реакция испытуемых высвечивается на экране соответствующих ПИ (это дает испытуемым возможность визуального наблюдения за своими реакциями, а в случае надобности

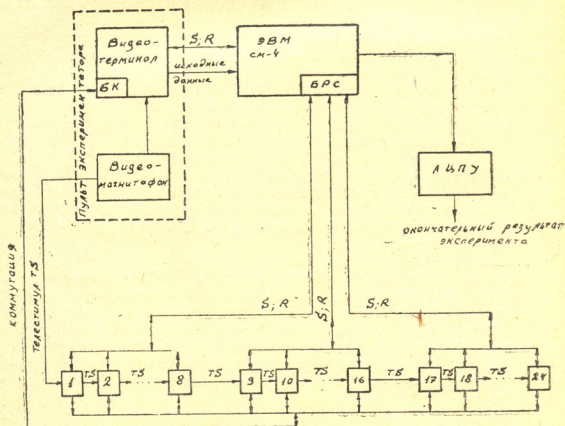


Рис. 1. Функциональная блок-схема системы

их исправления), а также вводится на экран ПЭ. Причем, на первую строку экрана ПЭ вводится реакция испытуемого с № 1 ПИ, на вторую строку экрана ПЭ — реакция испытуемого № 2 ПИ и т. д. По получении всех реакций от испытуемых информация с экрана ПЭ заносится в память ЭВМ. В зависимости от реакции каждого испытуемого. ЭВМ

выдает соответствующие стимулы для всех испытуемых. Стимул для испытуемого, находящегося за ПИ № 1, заносится на экран ПИ № 1 и на первую строку экрана ПЭ. Стимул для испытуемого, находящегося за ПИ № 2, заносится на экран ПИ № 2 и на вторую строку экрана ПЭ и т. д.

В случае возникновения у испытуемого вопросов или для выяснения непонятных ситуаций, требующих вмешательства экспериментатора, испытуемый имеет возможность связаться по телефону с экспериментатором. В течение этой связи эксперимент не прерывается.

Работа системы в других режимах эксперимента аналогична, с той разницей, что последовательность предъявления стимулов испытуемым «жесткая», т. е. каждое последующее задание формируется и предъявляется независимо от ответов испытуемого на предыдущие (например, эксперимент типа «анкетный опрос»).

Контроль стимуляции и реакции от испытуемых реализуется программно.

Результаты эксперимента заносятся во внешнюю память (накопитель на магнитных дисках) ЭВМ, где организуются в виде банков данных, а в случае надобности они могут оперативно подвергаться статистической обработке. Окончательные результаты эксперимента выдаются на печатающее устройство.

В идеальном случае функционирование управляемого психологического эксперимента должно соответствовать схеме, представленной на рис. 2.

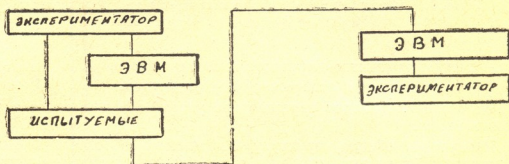


Рис. 2

В нашем случае упрощенная структура такой системы приведена на рис. 3. В схему входит:

1. пульт экспериментатора для управления ходом эксперимента, контроля предъявляемых стимулов, контроля реакции от испытуемых, временная остановка с последующим продолжением эксперимента, изменения типа и режима эксперимента. В схеме ПЭ предусмотрено переговорное устройство для связи с испытуемыми;

2. программный и вычислительный комплекс (ПВК). В этот комплекс поступает вся информация, возникшая в процессе эксперимента: реакции от испытуемых, банк пакета стимулов. В комплексе находится программное обеспечение системы. Этот же комплекс осуществляет

управление экспериментами, а также обработку экспериментальных данных и их выдачу в нужной форме экспериментатору;

3. пульта испытываемых (ПИ) предназначены для отображения поступающих от ПВК стимулов, отображения и выдачи реакции испытываемых в ПВК. В схеме ПИ предусмотрено два режима работы:

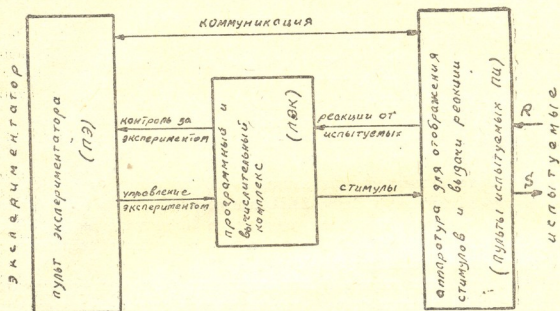


Рис. 3. Структура экспериментального комплекса для обслуживания социально-психологических экспериментов

- режим алфавитно-цифрового видеотерминала;
- режим приема и отображения телестимулов.

В состав ПИ входит переговорное устройство для связи с экспериментатором.

Рассмотрев общую структуру технического обеспечения социально-психологических экспериментов и исходя из вышеизложенного подхода, можно представить обобщенную схему алгоритма автоматизированной системы социально-психологических экспериментов. Алгоритм работы показан на рис. 4.

Как видно из алгоритма работы, при реализации экспериментальных методик возможны два случая.

1. «Жесткая» последовательность предъявления стимулов испытуемым, т. е. каждый последующий стимул предъявляется независимо от реакции испытуемого, в строгом порядке их расположения в выбранном пакете стимулов.

2. Каждый новый стимул формируется и предъявляется испытуемым на основе анализа предыдущих реакций каждого испытуемого в отдельности.

Такая структура системы отвечает основным требованиям социально-психологических экспериментов. Но мы не исключаем корректив-

ровку этой структуры системы. В ходе построения вышеизложенной системы, учитывая все особенности и требования, предъявляемые к экспериментальной методике, структура системы может стать более гибкой.

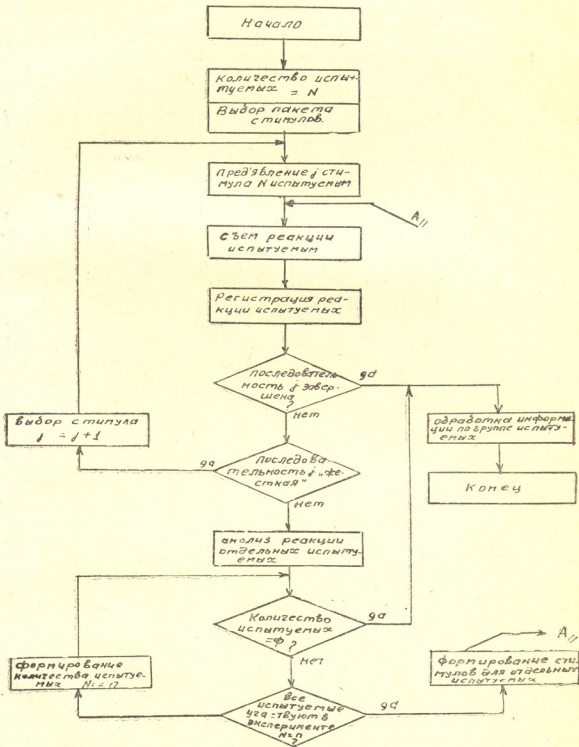


Рис. 4. Обобщенный алгоритм социально-психологической экспериментальной методики

ЛИТЕРАТУРА

1. Зелковиц М., Шоу А., Геннон Дж. Принципы разработки программного обеспечения. М., 1982.
2. Кастеллани К., Автоматизация решения задач управления. М., 1982.
3. Ломов Б. Ф., Николаев В. Н., Рубахин В. Н. Некоторые вопросы применения математики в психологии. В сб. «Математика и психология» под редакцией В. Ф. Рубахина. М., 1976.
4. Методы и средства автоматизации психологических исследований. М., 1982.
5. Apter M. J. The Computer Simulation of Behavior. L., 1970.
6. Apter M. J., Westby G. The Computer in Psychology. L—NY, 1973.
7. Elwood D. L. Automatisation of psychological testing. American Psychologist, 1969, 24, с. 287—289.
8. Loehlin J. C. Computer Models of Personality. NY, 1968.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

ნატა ლაუზი

არავერბალურ საშუალებათა როლი სოციალური განწყობის
შეცვლაში

ადამიანი, როგორც სოციალური არსება, აუცილებლად ამყარებს კავშირს სხვა ადამიანებთან, ე. ი. გადასცემს ან იღებს გარკვეულ ინფორმაციას, ვერბალურ, ე. ი. სიტყვიერ, და არავერბალურ, ანუ გამომხატველ მოძრაობათა (მიმიკის, ჟესტის, პოზის, ინტონაციის და სხვა) ნიშანთა სისტემების საშუალებით. განიცდის ან ახდენს გარკვეულ ზეგავლენას სხვებზე, რის შედეგადაც იცვლებიან ადამიანთა შეხედულებები — სოციალური განწყობები ანუ ატიტუდები. ისინი ძლიერდებიან ან სუსტდებიან.

თუმცა ვერბალური და არავერბალური სისტემები მეტყველების აქტში განუყოფლად არსებობენ, გამოკვლევები სოციალური განწყობის შეცვლის შესასწავლად უპირატესად ტარდებოდა ვერბალურ მასალაზე, ხოლო არავერბალურ საშუალებათა როლი სოციალური განწყობის შეცვლაში იგნორირებული იყო. შეუძლიათ თუ არა არავერბალურ საშუალებებს შესარულონ გარკვეული როლი სოციალური განწყობის შეცვლაში, გაზარდონ ან შეამცირონ ინფორმაციის ზემოქმედების უნარიანობა? ეს საკითხი დაისვა ჩვენს წინაშე.

არისტოტელე აღნიშნავდა, რომ საუბრის წარმოებას გამოემეტყველებით განსაკუთრებით დიდი ზემოქმედების უნარი აქვს [1, გვ. 65].

არავერბალური კომუნიკაციის შესახებ არსებულ პოპულარულ ლიტერატურაში [5, გვ. 924], მართალია, უკანასკნელ ხანებში გამხვილებულია ყურადღება არავერბალური კომუნიკაციის ანუ გამომხატველ მოძრაობათა სოციალური ზეგავლენის ფუნქციაზე, მაგრამ მათში განხილული შეხედულებების მცირე ნაწილია დაფუძნებული ექსპერიმენტულ გამოკვლევებზე და ისინიც ვიწრო ცალმხრივი და ნაკლოვანია. არსებულ გამოკვლევებში მსმენელის ატიტუდის შესაცვლელად გამოყენებულია არავერბალური საშუალებების ფორმებიდან და მათი უამრავი პარამეტრებიდან ერთ-ერთი. მაგ. მეტყველების ტემპი, პოზა ან დაშორება მსმენელისაგან.

ჩატარებულ გამოკვლევებზე წარმოდგენის შესაქმნელად მოვიტანთ უმოთხრობის მონაცემებს.

სტიუარტ ალბერტმა და ჯემს დებსმა გამოიკვლიეს, რომ კომუნიკატორის (მოსაუბრის) რეციტივებზე (ადრესატზე, მსმენელზე) ზემოქმედების ეფექტურობა დიდადაა დამოკიდებული იმაზე, თუ რა მანძილია მათ შორის ინფორმაციის გადაცემის მომენტში, ე. ი. ახლოს არიან ისინი ერთმანეთთან თუ შორს. ჰოლის ოპტიმალური სივრცული ზონების კონცეფციაზე დაყრდნობით, მათ შეარჩიეს სამი მანძილი: ახლო (1—2 ნაბიჯამდე), საშუალო (4—5 ნაბიჯამდე) და შორი (14—15 ნაბიჯამდე). მათ მიერ ჩატარებულ ექსპერიმენტში დადგინდა,

რომ განსაზღვრული სივრცული ზონები ხელსაყრელია განსაზღვრული ტიპის კომუნეკაციისათვის. კომუნეკატორის მოთავსება ხელსაყრელი ზონის გარეთ დაბლა სწევს მის ეფექტურობას [3, გვ. 265]. მათი აზრით, ზემოქმედება მაქსიმალურ შედეგებს ვეაძლევს, როცა მანძილი, რომელიც ყოფს მოსაუბრეს და მსმენელს არის საშუალო, ხოლო ახლო და შორის მანძილები შედარებით არა-ხელსაყრელია. მაგ.: სიახლოვე იწვევს პიროვნული სივრცის ხელყოფას, გარკვეულ უხერხულობას ქმნის, რაც იწვევს ზეგავლენის უკუზღვდას.

ზოგადმა დაკვირვებამ, რომ კომუნეკატორები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან სხეულის პოზით და მოძრაობებით ჰ. მაკენლის, რ. ლეფვერის და პ. მაკენლის წინაშე დააყენა საკითხი თუ რომელი კომუნეკატორი უფრო ეფექტურია სხვის შეხედულებებზე ზემოქმედების თვალსაზრისით — „მოხრილი“ თუ „გაჭიმული“ („მხრებგაშლილი“)?

„მოხრილად“ [6, გვ. 686] მიიჩნევენ პოზას, როცა სხეული გადახრილია წინ, იდაყვები სხეულთანაა ახლოს ან ხელებია გადაჯვარედინებული, ფეხი ფეხზეა გადადებული კოჭთან ან მუხლთან.

„გაჭიმულ“ („მხრებგაშლილი“) პოზად მიიჩნდათ, როცა მოსაუბრე გადახრილია უკან, ფეხები გაშლილია. ხელები სხეულისაგან დაშორებულია.

„შუალედური“ ე. ი. „გაჭიმულ-მოხრილი“ პოზაა — როცა სხეული ოდნავაა უკან გადახრილი, ფეხები გადაჯვარედინებულია, ხელები ოდნავ განზე, მკლავები ახლოსაა გვერდებთან.

ექსპერიმენტი ასე ტარდებოდა: ცპ-ებს 24 კითხვიან ტესტს აძლევდნენ და უზომავდნენ ატიტუდებს ამ საკითხებზე. ორი-სამი კვირის შემდეგ, ატიტუდის შეცვლის მიზნით მათ აცნობდნენ „სხვის პასუხებს ამ კითხვებზე და უჩვენებდნენ ფოტოებს, რომელიც გადაუღეს ამ „სხვას“ კითხვებზე პასუხის გაცემის დროს, ფოტოები გამოხატავდა „მოხრილი“, „გაჭიმული“ და „შუალედური“ პოზებს. უნდა აღინიშნოს, რომ ცპ-თა ერთ ჯგუფს სამიდან მხოლოდ ერთ პოზას უჩვენებდნენ. მაგ. „გაჭიმულს“, მეორეს — „მოხრილს“ მესამეს კი „შუალედურს“, ხოლო ფოტოზე აღბეჭდილი პიროვნების პასუხებში 2 კითხვაზე ცპ-ის საპირისპირო პასუხი იყო გაცემული, 8-ზე — იდენტური, 7-ზე — ერთი ინტერვალთ მგტი, 7-ზე ერთი ინტერვალთ ნაკლები. „სხვისი“ ფოტოს ნახვის და პასუხების გაცნობის შემდეგ ცპ-ს შეეძლო შესწორება შეეტანა თავის ადრინდელ პასუხებში.

ექსპერიმენტის შედეგად მკვლევრებმა დაასკვნეს, რომ „გაჭიმული“ მოსაუბრე მეტად უცვლის ატიტუდს მსმენელს, ვიდრე „მოხრილი“, რადგან მას ადრესატები აფასებენ როგორც უფრო აქტიურს, ძლიერს და დადებითს, ვიდრე „მოხრილს“. მათ შედეგებზე, ჩვენი აზრით, ჰეიდერის ბალანსის თეორიის [2, გვ. 405] კანონზომიერებებიც ახდენს გარკვეულ ზეგავლენას, თუმცა შედეგების ინტერპრეტაციის დროს მას ავტორები არ ახსენებენ.

ნ. მილერი, გ. მარიუამა, რ. ბიბერი და კ. ვალონი იკვლევენ კომუნეკატორის მეტყველების „ტემპის“ გავლენას მსმენელის ატიტუტებზე. მათი აზრით, სწრაფი მეტყველება საშუალებას არ აძლევს მსმენელს აზრი შეაწყვეტინოს მოსაუბრეს ან დაიწყოს საწინააღმდეგო მტკიცება, რის გამოც მას ადვილად ეცვლება ატიტუდი. ავტორების აზრით [7, გვ. 615], მათ შეხედულებას ამკარად ეწინააღმდეგება იგლის აზრი, რომელიც ვოლუკს და სთიქს ემხრობა, ამტკიცებს რა, რომ სწრაფი მეტყველება ამცირებს ტექსტის გაგებას და ვარაუდობს, რომ ის შეამცირებს ზემოქმედების ძალასაც.

ჩვენი აზრით, ავტორები არ იცნობდნენ ჩაფელის „დროის ნიმუშებს“ [8, გვ. 495], სადაც საუბარია სწორედ მეტყველების შეწყვეტინებაზე და სხვადასხვა არგუმენტების წამოყენების შესაძლებლობებზე რაც, ჩაფელის მიხედვით, არავერბალური საშუალებების ერთ-ერთი ფორმის, პროქსემიკის პარამეტრია (პროქსემიკა შეისწავლის მოსაუბრეთა განლაგებას სივრცეში და ინფორმაციის თანმიმდევრობას დროში); ტემპი ანუ მეტყველების სისწრაფე კი ინტონაციის პარამეტრია. იგლი სწორი მნიშვნელობით ხმარობს მას და მისი დასკვნა მისაღებია და სწორია. ამრიგად, თუ ნ. მილერის, გ. მარიუამის, რ. ბიბერის და კ. ვალონის გამოკვლევაში ტერმინოლოგიურ შესწორებას შევიტანდით, ჩაფელის მიხედვით, მაშინ მათი და იგლის მოსაზრება კი აღარ ეწინააღმდეგება, არამედ პირიქით ავსებს ერთმანეთს.

არავერბალური საშუალებებით ატიტუდის შეცვლის საკითხზე ჩვენ მხოლოდ ამ მცირერიცხოვან გამოკვლევებზე მივიყვება ხელი. ზემოთ განხილული გამოკვლევები რამდენადაც საინტერესოა ფორმით და მეთოდით, იმდენადვე ნაკლოვანია შინაარსით და მეთოდოლოგიურად. განა შეიძლება ადამიანი გვესაუბრებოდეს და ჩვენზე მხოლოდ მისი პოზა ახდენდეს ზეგავლენას და გვიცვლიდეს აზრს?

მართებულა არაა პოზა ამოკვეთით მიმიკის, ყესტის, თავის მოძრაობის, ინტონაციის პარამეტრებიდან. არავერბალური საშუალებების ფორმები (ინტონაცია; კინესიკა — მიმიკა, ყესტი, პოზა; პროქსემიკა და კონტაქტი თვალებით) ქმნიან ერთიან სისტემას. ისინი ერთმანეთისაგან მოწყვეტით არ არსებობენ, და ასევე მთლიანობაში ახდენენ ზეგავლენას მსმენელზე.

მეთოდი და მიღებული შედეგების ანალიზი. ჩვენი აზრით, სოციალური განწყობის შეცვლაში არავერბალურ საშუალებათა როლის გასარკვევად უმჯობესია საკითხს კომპლექსურად მივუდგეთ და რადგანაც შეუძლებელია იმის დაშლა რაც ერთიანი და განუყოფელია, არც ჩვენ უნდა ვაეწყვიტოთ ის ბუნებრივი კავშირი, რომელიც არსებობს, ერთი მხრივ, ვერბალურ და არავერბალურ მეტყველებას და, მეორე მხრივ, არავერბალურ საშუალებათა ფორმებს შორის. იმისათვის რომ ექსპერიმენტი ასეთი თვალსაზრისით ჩაგვეტარებინა აუცილებელი გახდა დამატებითი ეტაპი ჩვენს გამოკვლევაში — არავერბალურ საშუალებათა იმ ძირითადი ფორმების და პარამეტრების შერჩევა-გამოყოფა, რომლებიც არავერბალური საშუალებებით დატვირთულობის სტატუსს მიანიჭებდა ინფორმაციას.

სათანადო ლიტერატურის გაცნობის [მაგ. იხ. 4 და 9], ტელევიზიის სხვადასხვა გადაცემების შედარებითი ანალიზის და საკმაოდ ბევრი ექსპერიმენტული დაკვირვების შედეგად შევქმენით არავერბალური საშუალებებით ზომიერად, აგრეთვე მცირედ და ჭარბად დატვირთული ინფორმაციის მოდელები.

არავერბალური საშუალებებით ზომიერად დატვირთული ანუ ემოტაკურ-ი ინფორმაცია ხასიათდება რთული მელოდიკური სურათით, აზრობრივი ცენტრები გამოიკვეთება მახვილით. ტემპის შესამჩნევი აჩქარება-შენელება მახვილიანი და უმახვილო სიტყვების შესაბამისად ხდება: უმახვილო სიტყვები, მახვილიანთან შედარებით, უფრო სწრაფად გამოითქმის. ყესტიკულაცია და თავის მოძრაობები ზომიერი ინტენსივობისაა. მოძრაობები შეინიშნება ზევიდან-ქვევით, მარჯვნიდან-მარცხნივ ან პირიქით, ტექსტის შინაარსის შესაბამისად. აღსანიშნავია მახვილის, თავის და ხელის მოძრაობების სინქრონულობა.

ამის შემდეგ შეეარჩიეთ ორი სახის ექსპერიმენტული მასალა. პირველი

საწყისი პოზიციის გასაზომად (ისეთი სოციალური ობიექტი, რომელსაც ცპ-ების უმრავლესობა უარყოფითად შეაფასებდა) და მეორე საგანწყობო ზემოქმედებისათვის (ტექსტი, რომელშიც ლოგიკურად ისე ვითარდებოდა აზრი, რომ ცპ-ების დადებითი შეფასება უნდა გამოეწვია). ექსპერიმენტში მონაწილეობდა ოსუს, სპი-სა და უეი-ს 400 სტუდენტი მათ შორის 200 გოგონა და 200 ვაჟი.

ექსპერიმენტი ტარდებოდა შემდეგნაირად: ცპ-ების 3—10 კაციან ჯგუფებს ვურიგებდით ფურცლებს, რომელზედაც დახაზული იყო ტურსტონის 7-ბალიანი ორი შკალა — საწყისი და ზემოქმედების შემდგომი პოზიციების გასაზომად. ცპ-ებს ვაძლევდით შემდეგ ინსტრუქციას: გვიანტერესებს სტუდენტების აზრი. თქვენ უნდა შეაფასოთ ორი მოსაზრება შემდეგნაირად: უნდა შემოხაზოთ ის ციფრი შკალაზე, რომელიც თქვენს პოზიციას შეეფერება. თუ ძალიან უარყოფთ ამ მოსაზრებას — 3, საშუალოდ — 2, მცირედ — 1, ნეიტრალური პოზიცია — 0, ეთანხმებით მცირედ — +1, საშუალოდ — +2, ძალიან — +3;

შემდეგ ვუკითხავდით საწყისი პოზიციის გასაზომ მოსაზრებას: „უკეთესი იქნება, პროფესია შვილს მშობლებმა შეურჩიონ“. მისი შეფასების შემდეგ ვაძლევდით საგანწყობო ტექსტს:

„პროფესიის შერჩევა მეტად საპასუხისმგებლო საქმეა. ადამიანი ამ პრობლემის წინაშე დგება ისეთ ასაკში, როცა ჯერ კიდევ არ იცნობს პროფესიათა სპეციფიკას და თავისებურებებს, იმ მოთხოვნებს, რომელსაც პროფესია უყენებს სპეციალისტს. ამასთან მას ჯერ კიდევ კარგად არა აქვს გაცნობიერებული თავისი მიღრეკილებები და უნარები, რის გამოც აკეთებს შემთხვევით არჩევანს, ხანდახან სხვების მიბაძვითაც.

მშობლებს, მეტი გამოცდილების გამო, უფრო ნათელი წარმოდგენა აქვთ სხვადასხვა პროფესიის თავისებურებებზეც და შვილების უნარებსა და მიღრეკილებებზეც, ამიტომ შეუძლიათ უფრო სწორი გეზი მისცენ მას. უკეთესი იქნება — პროფესია შვილს მშობლებმა შეურჩიონ“.

აღსანიშნავია, რომ ძირითად ჯგუფში ტექსტი ცპ-ებს ემვატიკურად ე. ი. არავერბალური საშუალებებით ზომიერად დატვირთული ეძლეოდათ, ხოლო საკონტროლო ჯგუფებში — დაბეჭდილი სახით ე. ი. არავერბალური საშუალებებით აბსოლუტურად დაუტვირთავი.

ტექსტის გაცნობის შემდეგ ცპ-ები ისევ აფასებდნენ თავის პოზიციას.

ცპ-ების საწყისი და ზემოქმედების შემდგომი პოზიციების საშუალოთა (საკონტროლო ჯგუფში 0,88; ძირითადში — 1,72) შორის არსებული სხვაობა შევამოწმეთ სტიუდენტის t^2 კრიტერიუმით. ძირითად ჯგუფში ცპ-ებს სოციალური განწყობა მნიშვნელოვნად შეეცვალათ ($t=5,676, p<0,05$), მნიშვნელოვნად შეეცვალათ სოციალური განწყობა საკონტროლო ჯგუფის ცპ-ებსაც — $t=3,176, p<0,05$), მაგრამ საკონტროლო და ძირითად ჯგუფებში მიღებული შედეგები მნიშვნელოვნად განსხვავდება ერთმანეთისაგან ძირითადი ჯგუფის სასარგებლოდ $t=2,818, p<0,05$ -ზე), რაც იმაზე მიუთითებს, რომ, მართალია, საკონტროლო და ძირითადი ჯგუფების ცპ-ებს ეცვლებათ სოციალური განწყობა, მაგრამ არავერბალური საშუალებების ზომიერად გამოყენება ძირითად ჯგუფებში ეფექტს აძლიერებს, ცპ-ებს უფრო მეტად ეცვლებათ სოციალური განწყობა.

ჩვენს წინაშე დაისვა საკითხი როგორი იქნებოდა სოციალური განწყობის შეცვლის სურათი თუ ინტონაციაში არავერბალურ საშუალებებს ზომაზე ნაკლებად ან მეტად გამოვიყენებდით. შემდგომ ექსპერიმენტში შეეცვალეთ მხოლოდ არავერბალურ საშუალებათა რაოდენობა, ის შევამცირეთ, ე. ი. ზემოქმედებისათვის გამოვიყენეთ იგივე ტექსტი მონოტონური კითხვით.

მონოტონურ ინფორმაციას ინტონაციურად უბრალო მელოდიალური სურათი აქვს. მასში ხანდახან ძირითადი აზრი კი არა, წინადადებებიც არ გამოიყოფიან მკვეთრად. ტემპი თითქმის თანაბარია რადგან მახვილი არაა მკვეთრი. არ აღინიშნება თავის და ხელის მოძრაობები, პოზა გაყინულია, ასევე მიმიკაც.

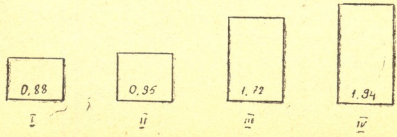
წინა სერიებში გამოყენებული საგანწყობო ტექსტი როცა მონოტონურად მივაწოდეთ ცპ-ებს, საწყის და ზემოქმედების შემდგომი პოზიციების საშუალოთა შორის არსებული სხვაობა (0,95), სტილდენტის t° კრიტერიუმით შემოწმებისას მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა ($t^{\circ}=2,978$; $p < 0,05$ -ზე). შემდეგ ასევე t° კრიტერიუმით შევადარეთ ამ სერიის შედეგები საკონტროლო და ემფატიკური სერიებისას. აღმოჩნდა, რომ მონოტონური ზემოქმედება საკონტროლოზე უმნიშვნელოდ მეტია ($t=0,289$; $p < 0,05$ -ზე), ხოლო ემფატიკურთან შედარებით მნიშვნელოვანად ნაკლები ($t=2,576$; $p < 0,05$ -ზე).

შემდეგ სერიაში ინფორმაცია ჭარბად დატვირთვით არავერბალური საშუალებებით, ცპ-ებს მივაწოდეთ იგივე საგანწყობო ტექსტი ემოციურად. ემოციური ინფორმაცია წაავსებს ემფატიკურს, მაგრამ არ შეიძლება მათი გაივიწყება. ემოციური აუცილებლად იქნება ემფატიკური, მაგრამ ემფატიკური არ შეიძლება იყოს ემოციურად დატვირთული. ემოციურ შეფერილობას ემფატიკურ ინფორმაციას ანიჭებს მიმიკის, ტემბრის, ხმოვნებისა და თანხმოვნების გრძლივობის ცვლილებები (ემოციურის შესაბამისად), სასიამოვნო ემოციების გამოხატვისას ხმოვნების დავრძელება ხდება, უსიამოვნების დროს კი — თანხმოვნების, აგრეთვე არის ტენდენციები ტექსტის სტილისტური ცვლილებები-საკენ (ლექსიკური, სინტაქსური და სხვა).

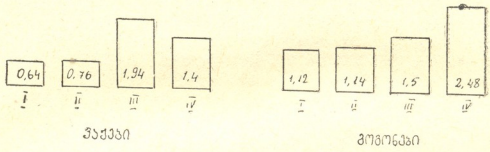
ამგვარად, გაფორმებული ტექსტის მიწოდებისას ცპ-ებს მნიშვნელოვანად შეეცვალათ სოც. განწყობა (საშუალოთა შორის სხვაობა — 1,94, $t=6,237$, $p < 0,05$ -ზე).

საკონტროლო სერიის მონაცემებთან შედარებით, ემოციური ინფორმაცია მნიშვნელოვან ზეგავლენას ახდენს ($t=3,32$; $p < 0,05$ -ზე) მსმენელზე. მონოტონურთან შედარებითაც მნიშვნელოვანს ($t^{\circ}=3,2$ $p < 0,05$), ხოლო ემფატიკურთან შედარებით, უმნიშვნელოა მისი ზემოქმედების შედეგები ($t=0,6$; $p < 0,05$ -ზე).

ამრიგად, არავერბალური საშუალებები, მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ სოციალური განწყობის შეცვლაში. ტექსტის ერთგვარობის პირობებში არავერბალურ საშუალებათა მატებასთან ერთად იზრდება ცპ-ების საწყისი და ზემოქმედების შემდგომი პოზიციების საშუალოთა სხვაობა. რაც გრაფიკულად გამოხატვისას შენდეგ სურათს გვაძლევს:



ამ სურათზე I მონაცემი არის არავერბალური საშუალებებით დაუტვირთავი ინფორმაციის (დაბეჭდილი ტექსტის) მიწოდებისას ცვალების საწყის და შემოქმედების შემდგომი პოზიციების საშუალოთა სხვაობა; II — არავერბალური საშუალებებით მცირედ (მონოტონურად), III — არავერბალური საშუალებებით ზომიერად (ემფატიკურად), ხოლო IV — არავერბალური საშუალებებით ჭარბად (ემოციურად) დატვირთვისას საშუალოთა შორის სხვაობები. ასეთი სურათი იქმნება გოგონების და ვაჟების საერთო მონაცემების საფუძველზე. (400 ცვ-დან თითოეულ სერიაში მონაწილეობდა 100 ცვ, მათ შორის 50 გოგონა და 50 ვაჟი). ხოლო თუ ინფორმაციაში არავერბალური საშუალებების ზრდის მიხედვით გოგონების და ვაჟების მონაცემებს ცალ-ცალკე გადავხედავთ, საწყის და შემოქმედების შემდგომი პოზიციების საშუალოთა შორის სხვაობა გრაფიკულად ასე გამოიხატება:



საშუალოთა შორის სხვაობა შევამოწმეთ სტიუდენტის t° კრიტერიუმით. აღმოჩნდა, რომ ვაჟები ნაკლებად შთაგონებადი არიან. ისინი სოციალურ განწყობას მნიშვნელოვნად არ იცვლიან არავერბალურად დაუტვირთავი ($t=1,69$; $p>0,05$) და მცირედ დატვირთული (მონოტონური) ინფორმაციის ($t=1,72$; $p>0,05$) მიწოდებისას. სამაგიეროდ მნიშვნელოვნად იცვლიან აზრს არავერბალური საშუალებებით ზომიერად ($t=4,55$; $p>0,05$) და ჭარბად ($t=3,25$; $p>0,05$) დატვირთვის შემთხვევაში, ზომიერად დატვირთულის უმნიშვნელო უპირატესობით ($t=1,1$; $p>0,05$). ე. ი. ვაჟებთან შემოქმედებისას უმჯობესია გამოყენებულ იქნეს არავერბალური საშუალებებით ზომიერად დატვირთული ე. წ. ემფატიკური ინფორმაცია.

გოგონები მეტად შთაგონებადი არიან ვიდრე ვაჟები. ისინი ნებისმიერი ლოგიკურად გამართული ინფორმაციის გავლენის ქვეშ ადვილად ექცევიან. არავერბალური საშუალებებით დაუტვირთავი ინფორმაცია კი ახდენს მათზე მნიშვნელოვან შემოქმედებას ($t=2,8$; $p<0,05$) და ის მეტი შთამაგონებელი ძალისაა ვიდრე მონოტონური ($t=2,426$; $p<0,05$) თუმცა ეს სხვაობა უმნიშვნელოა ($t=0,051$; $p>0,05$).

გოგონებზე შემოქმედებისას ყველაზე მეტად ეფექტს იძლევა არავერბალური საშუალებებით ჭარბად დატვირთული ინფორმაცია, არავერბალური საშუალებებით ზომიერად დატვირთულთან ($t^{\circ}=1,801$; $p>0,05$), მცირედ დატვირთულთან ($t=2,59$; $p<0,05$) და არავერბალური საშუალებებით დაუტვირთავ ინფორმაციასთან ($t=,6$; $p<0,05$) შედარებით. ე. ი. გოგონებზე შემოქმედებისას უმჯობესია გამოვიყენოთ არავერბალური საშუალებებით ჭარბად დატვირთული ინფორმაცია.



დასკვნები

ამრიგად, ექსპერიმენტული გამოკვლევის საფუძველზე დადგინდა:

1. არავერბალური საშუალებები მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ სოციალური განწყობის შეცვლაში: არავერბალური საშუალებებით დატვირთული ინფორმაცია, დაუტვირთავთან შედარებით მეტ ზეგავლენას ახდენს მსმენელზე.

2. არავერბალური საშუალებების სხვადასხვა რაოდენობით გამოყენება (მცირედ, ზომიერად, ჭარბად) ცვლის ინფორმაციის ზემოქმედებისუნარიანობას. რაც უფრო მეტადაა ინფორმაცია დატვირთული არავერბალური საშუალებებით, მით უფრო მეტია სოციალური განწყობის შეცვლის მაჩვენებლები.

3. ინფორმაციის არავერბალური საშუალებებით სხვადასხვა დატვირთულობის შემთხვევაში შეინიშნება განსხვავება სქესთა შორის:

ა) გოგონები ძალზე შთაგონებადი არიან. მათზე კარგ შედეგებს იძლევა როგორც არავერბალურად დაუტვირთავი, ისე დატვირთული ინფორმაცია. ამასთან არავერბალური საშუალებების მატებასთან ერთად მატულობს ინფორმაციის ზემოქმედებისუნარიანობა, ხოლო ყველაზე მეტი ზემოქმედების უნარი აქვს არავერბალური საშუალებებით ჭარბად დატვირთულ ინფორმაციას.

ბ) ვაჟები ნაკლებად შთაგონებადი არიან გოგონებთან შედარებით. მათზე ზემოქმედებისას მნიშვნელოვანი მაჩვენებლების მისაღებად უმჯობესია გამოვიყენოთ არავერბალური საშუალებებით ზომიერად დატვირთული ინფორმაცია.

ლიტერატურა

1. არისტოტელე, რიტორიკა, თბილისი, 1981.
2. ნადირაშვილი შ. ა. პიროვნების სოციალური ფსიქოლოგია, თბილისი, 1975.
3. Stuart Albert and James M. Dabbs. Psychological Distance and Persuasion. Journal of Personality and Social Psychology, 1970, vol. 15, no 3.
4. Starkey Duncan, Nonverbal Communication. Psychological Bulletin, 1969, vol. 72, no 2.
5. Judith A. Hall, Voice Tone and Persuasion. Journal of Personality and Social Psychology, 1980, vol. 38, no 6.
6. H. Mc. Cinley, R. Le. Fevre and Pat Mc. Cinly, The Influence of Communicator's Body Position on Opinion Change in Others, Journal of Personality and Social Psychology, 1975, vol. 31, no 4.
7. N. Miller, G. Maruyama R. J. Beaber and K. Valone, Speed of Speech and Persuasion. Journal of Personality and Social Psychology, 1976, vol. 34, no 4.
8. Karl E. Weik, Systematic Observational Methods. In: Handbook of Social Psychology, Edited by G. Lindzey and E. Aronson, second edition, vol. 2.
9. M. Weiner, Sh. Devoe, S. Runbinow, J. Geller, Nonverbal Behavior and Nonverbal Communication, Psychological Review, 1972, vol. 79, no 3.

Н. Г. ЛАШКИ

РОЛЬ НЕВЕРБАЛЬНЫХ СРЕДСТВ КОММУНИКАЦИИ
В СМЕНЕ СОЦИАЛЬНОЙ УСТАНОВКИ

Резюме

Человек есть существо социальное, коммуникабельное. В коммуникативном процессе происходит не только обмен информацией.

ნო и взаимовлияние партнеров друг на друга. Эффективность коммуникации во многом обуславливается тем, насколько удалось подобное воздействие.

В нашем эксперименте было доказано, что влияние людей друг на друга усиливается, если вербальная информация насыщена невербальными средствами (интонацией, мимикой, жестом и т. п.). Использование невербальных средств разной степени (слабой, средней, сильной) меняет характер влияния информации: чем больше информация насыщена невербальными средствами, тем больше она влияет на испытуемого и способствует смене социальной установки.

Вместе с тем выяснилось, что существует определенная разница между полами: наилучший результат в смене социальной установки с представителями мужского пола достигается тогда, когда воздействие происходит информацией, которая насыщена невербальными средствами средней степени, а с представителями женского пола — информацией, которая насыщена невербальными средствами сильной степени.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

ბაია გელაშანიშვილი

ფსიქიკაში ირელევანტური გამლიზიანებლის შემოსვლის ერთი
თავისებურება

წინამდებარე კვლევის საგანს წარმოადგენს ირელევანტური გამლიზიანებლის პრობლემა, უფრო ზუსტად. ფსიქიკაში ირელევანტური გამლიზიანებლის ემოციური მახასიათებლის მეშვეობით შემოსვლის თავისებურება.

რა იგულისხმება ტერმინში „ირელევანტური გამლიზიანებელი“? ვირცხურ-გის სკოლის მამამთავარი ოსვალდ კიულბე ამგვარ გამლიზიანებელს „შეუმჩნეველს“ უწოდებდა (ირელევანტური გამლიზიანებლის კიულბესეულ გაგებას ქვევით დაუბრუნდებით); ამერიკულ ფსიქოლოგიურ ლიტერატურაში მას ქვე-ზღურბლოვანი ანუ სუბლიმინური გამლიზიანებელი ჰქვია (Subliminal stimulus).

არის თუ არა ამ ორი ტერმინის—ირელევანტური და ქვეზღურბლოვანი — შინაარსებს შორის განსხვავება? მართლაც, ერთი შეხედვით, საფიქრებელია, რომ აქ სხვადასხვა შინაარსებთან უნდა გვეკონდეს საქმე; ირელევანტურისგან განსხვავებით, ქვეზღურბლოვანი გამლიზიანებელი უნდა გულისხმობდეს არა პიროვნების მიერ შეუმჩნეველ და ამის გამო ცნობიერების გარეთ დარჩენილ შინაარსს, არამედ შინაარსს, რომელიც სუბიექტის შეგრძნების ზღურბლს ქვევით დარჩა, ე. ი. არა სუბიექტმა არ მიაქცია ყურადღება გამლიზიანებელს, არამედ საქმე შეეხება გამლიზიანებლის ობიექტური თავისებურებით გამოწვეულ გარემოებას.

მაგრამ, თუ ვავიხსენებთ, რომ ტერმინი „ირელევანტური გამლიზიანებელი“ ტრადიციული ფსიქოლოგიიდან მომდინარეობს (ო. კიულბე მას ცნობიერებიდან ე. ი. მისი შეხედულებით, ფსიქიკიდან სრულიად გასულად მიიჩნევდა), შეიძლება ასე ვიმსჯელოთ: როგორც ცნობილია, ტრადიციული ფსიქოლოგია ცნობიერებას ფსიქიკასთან აიგივებდა და ცნობიერებიდან გასული ან ცნობიერებაში არშემოსული შინაარსი აღარ მიაჩნდა ფსიქიკის კუთვნილებად; არაცნობიერ ფსიქიკურს კი იგი თავის თავში წინააღმდეგობის შემცველ ცნებად აღიარებდა. სწორედ ამიტომ, საფიქრებელია, რომ არაცნობიერი ფსიქიკურის აღიარებასთან ერთად ტერმინი „ირელევანტური გამლიზიანებელი“ ერთგვარად შეცვალა ამერიკულ ფსიქოლოგიურ ლიტერატურაში გამოყენებულმა ტერმინმა „ქვეზღურბლოვანი ანუ სუბლიმინური გამლიზიანებელი“. ეს უკანასკნელი უკვე გულისხმობს თუმცა შეგრძნების დონეზე პერცეპირებულს, მაგრამ ცნობიერების ზღურბლს ქვევით მყოფ გამლიზიანებელს. აღნიშნულ პრობლემასთან დაკავშირებით განხილული უცხოური ექსპერიმენტული ლიტერატურაც ამ მოსაზრებას ადასტურებს — ამ ექსპერიმენტებში იგულისხმება გამლიზიანებელი, რომლის აღქმა უბრალოდ გაძნელებულია და არა ფიზიკურად შეუძლებელი.

ჩვენს კონტექსტში ირელევანტური გამლიზიანებელი ისეთი გამლიზიანებელია, რომელსაც არა აქვს პირდაპირი დამოკიდებულება ცნობიერებაში აქტუალური შინაარსის სახით მოცემულ ამოცანასთან, ნაკლებმნიშვნელოვანი ან სრულიად უმნიშვნელოა ამ ამოცანის მიმართ და როგორც ასეთი, სუბიექტის ცნობიერების ცენტრის მიღმა უნდა რჩებოდეს. მაგრამ ხომ არ შეიძლება დავუშვათ, რომ ადამიანი თავისი ცნობიერების აქტუალური შინაარსით სრულიად იზოლირებულია დანარჩენი გარემოსაგან და ამ უკანასკნელს მის ფსიქიკაში შემოდწევის არავითარი შესაძლებლობა არც ცნობიერების პერიფერიაზე არა აქვს. პირიქით, სუბიექტის მიერ ფსიქიკური ასახვის უნარი ყოველთვის მოიცავს იმაზე მეტს, რასაც მის წინ აქტუალურად დასმული ამოცანა მოითხოვს. ეს უნარი — ირელევანტურის ასახვის შესაძლებლობა — არცაა გასაკვირი; იგი აუცილებელიც უნდა იყოს იმ არსებისთვის, რომელსაც ახლის მიღებისა და საზოგადო განვითარების თვისება აქვს. ამისდა შესატყვისად, ნორმაში ადამიანთან ყოველთვის ფუნქციონირებს გრძნობიერების ესა თუ ის ღონე გარემოს იმ მონაკვეთის მიმართაც, რომელიც თითქოს მხოლოდ ფონია და მისთვის ამჟამად მნიშვნელოვანის ფარგლებს მიღმაა მოქცეული. ეს გრძნობიერება უნდა გულისხმობდეს სელექციის ერთგვარი უნარის ფლობას, რათა სუბიექტმა არამნიშვნელოვანის სფეროდან მნიშვნელოვანის მოახლოება იგრძნოს. ამის თვალსაჩინო მაგალითი შეიძლება იყოს მძინარე დედის მგრძნობიარობა ჩვილი ბავშვის ოდნავი მოძრაობის მიმართაც. ეს ნიშნავს, რომ რაღაც პირობებში სუბიექტი, სახელობრ დედის როლში მყოფი სუბიექტი, განსაკუთრებით მგრძნობიარეა, ე. ი. ძლიერად აქვს დაქვეითებული აღქმის ზღრუბლი გარკვეული გამლიზიანებლის მიმართ.

ცნობილია, რომ საერთოდ ადამიანი უფრო ინტენსიურსა და ახალს უფრო აღერ ამჩნევს, მაგრამ ეს საკმარისი არ იქნებოდა ცოცხალი არსების განვითარების საერთო პროცესისათვის; ასეთი არსება მნიშვნელოვანის მოახლოებისადმიც სპეციფიკურად უნდა იყოს მომართული, ე. ი. გარკვეულ კონკრეტულ პირობებში, სახელობრ იმ პირობებში, რომლებიც შეესატყვისება ამ სუბიექტის გამოცდილების ღონეს, მოთხოვნილებებს და ინდივიდუალურ თავისებურებებს, იგი უფრო ფხიზელ პერცეპტულ უნარს უნდა ამჟღავნებდეს შესატყვისის გამლიზიანებლისადმი. ხოლო ეს უკვე ნიშნავს, რომ ირელევანტურის არე მისთვის არ შეიძლება იყოს სრულიად ინდიფერენტული სამყარო.

არსებობს ამ ინდიფერენტულობის გარკვევის სხვადასხვა პირობები: გარდა იმ წმინდა სუბიექტური მიმართულობისა, რაც, მაგალითად, დედის ზემოაღნიშნულ მგრძნობიარობას ახასიათებს იმისადმი, რაც მის ბავშვს შეეხება, მოცემულია საერთოდ სუბიექტის ზოგადი მზაობა ყველაფერი იმის მიმართ, რისთვისაც ყოველი სუბიექტის სიფხიზლის მობილიზაციაა აუცილებელი (მაგ. მოულოდნელი, ძალიან საშიში, ინტენსიური სტიმული და სხვა). ქვემოთ ეს გამლიზიანებლები აღნიშნული იქნება, როგორც ზოგადად მნიშვნელოვანი, არანეიტრალური გამლიზიანებლები (სხვათა შორის, აქ იგივე გარემოებას აქვს ადგილი, რასაც დროის განზომილებაში, ანუ მეხსიერების სფეროში შემოსული შინაარსის შემთხვევაში; როგორც ცნობილია, ფსიქიკაში შემოსული ინფორმაციიდან არაფერი იკარგება, თუნდაც იმის გამო, რომ ის პიროვნების შეცვლაში იღებს მონაწილეობას, თუმცა იგი, შესაძლოა, და ზშირად ასეც არის, ცნობიერების შინაარსში საერთოდ არ იყოს მოცემული).

ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებამ ჩვენს წინაშე დასვა ამოცანა, გვეკ-



ლია გამლიზიანებლის ის სპეციფიკური ემოციური ნიშნები, რომლებიც თითქმის პიროვნებისათვის შეუმჩნევლად ე. ი. მისი ცნობიერების ჩარევის გარეშე იწვევენ მისი მგრძობიარობის გარკვეული მიმართულებით მობილიზებას. ტრადიციული ფსიქოლოგია, რომლისთვისაც ცნობიერება და ფსიქიკა ერთი და იგივე იყო, ასეთ გამლიზიანებლებს „შეუმჩნეველს“ უწოდებდა. აღსანიშნავია კიულპეს ცნობილი ცდა, რომელიც შემდეგში მდგომარეობს: ცდისპირს ეკრანზე უჩვენებენ ოთხ სხვადასხვა ფერისა და სხვადასხვა ფორმის მარცვალს. ცდა რამდენიმე სერიისაგან შედგება: ინსტრუქციით ცდისპირმა ერთ სერიაში ყურადღება უნდა მიაქციოს ასოთა ფერს, მეორეში — ფორმას, მესამეში — ასოების რაოდენობას, მეოთხეში საზოგადოდ ყველა ეს მომენტი უნდა გაითვალისწინოს. კრიტიკულ ცდაში ცდისპირს სთხოვენ გაიხსენოს ის ნიშანი, რომელსაც ინსტრუქციით ყურადღება არ უნდა მიქცეოდა; რადგან ცდისპირები მართლაც არ აქცევდნენ ყურადღებას არაინსტრუქტირებულ ნიშანს, ისინი ერთ შემთხვევაში ვერ ამბობდნენ რა ფერის იყო მარცვალთა ჯგუფი, მეორე შემთხვევაში — რა ფორმის, მესამეში — რამდენი მარცვალი იყო და ა. შ. გასაგებია, რომ კიულპეს აქედან გამოტანილი აქვს დასკვნა, რომ ეს „შეუმჩნეველი“ ანუ ირელევანტური ნიშნები საზოგადოდ ჩვენი ფსიქიკის გარეთ რჩებიან, ვინაიდან მისთვის ცნობიერება და ფსიქიკა ერთი იყო. ვლადიმერ გრიგოლავას ექსპერიმენტებში სწორედ ირელევანტური გამლიზიანებლის ფსიქიკაში შემოსვლის არაცნობიერ (ამ შემთხვევაში განწყობისეულ) გზას ენიჭება მნიშვნელობა.

ამის მაჩვენებელია ვ. შტერნის (1871—1938) საინტერესო მაგალითები მისი ნაშრომიდან „ზოგადი ფსიქოლოგია“. შტერნს მაგალითად მოჰყავს გლეხი, რომელსაც შეუძლია შეუცდომლად გვითხრას, თუ როგორი ამინდია მოსალოდნელი; ამავე დროს მან არ იცის, რის მიხედვით აკეთებს პროგნოზირებას. ეს ისეთ ნიშანთა კომპლექსია, რომლებიც ცნობიერების ზედაპირზე არ ამოდის, მაგრამ განსაზღვრავს გლეხის საერთო დასკვნას. კიდევ უფრო საინტერესოა შტერნის მაგალითი დედის ე. წ. წინათგრძნობის შესახებ: დედას ერთ დღეს განსაკუთრებით არ უნდა გაუშვას შვილი მდინარეზე და ბავშვი სწორედ იმ დღეს იღუპება. საქმე იმაშია, რომ დედა „ხედავს“ (გრძნობს) რომ ბავშვი დღეს ვერ არის კარგად, ფერმკრთალია, სუსტად გრძნობს თავს, როდესაც სხვები ამას ვერ ამჩნევენ. დედა ასევე „ხედავს“ ამინდის იმ ცულ ნიშნებს, რომლებიც ხელს უშლის ცურვას. დედა სწორედ თავის ბავშვთან მიმართებით ამჩნევს ყოველივე ამას და არა საზოგადოდ არჩევს რომელი ამინდი ჯობს საცურაოდ. ნიშანთა მოცემული კომპლექსი მასთან მხოლოდ ემოციური დამოკიდებულების სახითაა მოცემული.

რატომ ვამბობთ, რომ გამლიზიანებლის ეს ტიპი ემოციურ რეაქციას იწვევს? იმიტომ, რომ ვიდრე ცნობიერება გამოყოფდეს რაიმე საგანს, როგორც ასეთს, ამა თუ იმ ნიშნებით, სუბიექტი მისგან იღებს რაღაც ისეთ შთაბეჭდილებას, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, მისი განცდისათვის ემოციურ ხასიათს ატარებს. ეს აზრი შეესატყვისება დ. უზნაძის თეორიის იმ დებულებას, რომ განწყობის პირველი ამოსვლა განცდაში ემოციური ბუნებისაა.

აქედან იბადება კითხვა — რომელ გამლიზიანებელს უფრო აქცევს ყურადღებას სუბიექტი ზოგადად? გარემოს რომელი გამლიზიანებელი უფრო იპყრობს ჩვეულებრივ პირობებში ჩვენს ყურადღებას? უპირველეს ყოვლისა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ეს თავად გამლიზიანებლის ბუნებაზეა დამოკიდე-

ბული, მაგალითად, ერთგვაროვანი გარემოდან მეტისმეტად გამორჩეული გამლიზიანებელი უფრო ფხიზელს ხდის სუბიექტის პერცეპტულ უნარს, მაგრამ ხომ ხდება ისეც, რომ ჩვენს ცნობიერებაში შემოდის ის ობიექტი, რომელიც გარეგნულად თითქოს სრულიად არ არის ყურადღების ღირსი? ეს კი იმ შემთხვევაში ხდება, თუკი ამ ობიექტს ჩვენი პიროვნებისათვის რაიმე ღირებულება გააჩნია, ე. ი. ჩვენ მის მიმართ არა ვართ ინდიფერენტული, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ვიჩნთ ამ ობიექტის მიმართ სპეციფიკურ ემოციურ დამოკიდებულებას, ვინაიდან ის ჩვენი პიროვნების რომელიმე მოთხოვნილებას შეესატყვისება.

ამასთან დაკავშირებით, უდავოდ ყურადსაღებია მეტად აქტუალური პრობლემა შიზოფრენიით დაავადებულთა პათოლოგიური აქტივობის სფეროდან — რა ფსიქოლოგიური მექანიზმი უდევს საფუძვლად იმ ფაქტს, რომ ასეთი ავადმყოფი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას დებს ობიექტურად თითქმის სრულიად არაგამორჩევიდ საგანში და განსაკუთრებული ემოციური დამოკიდებულება უჩნდება მის მიმართ? ანდა რით აიხსნება ის გარემოება, რომ შიზოფრენიული აზროვნება საგანს სუსტი ნიშნით უფრო გამოყოფს ვიდრე არსებითით, ან ამოცანის მიმართ ირელევანტურ ნიშანს უფრო ხშირად გამოყოფს, ვიდრე რელევანტურს? ხომ არ ენიჭება თავისთავად „სუსტ“ ან ირელევანტურ ნიშანს სწორედ ამ სისუსტისა და ირელევანტურობის გამო „არსებითი“ ან რელევანტური ნიშნის ღირებულება თვითონ ავადმყოფის პიროვნებისთვის? აღნიშნული ვითარება საფუძველს გვაძლევს დავუშვათ, რომ შიზოფრენიით დაავადებულის ფსიქიკა შეიძლება ისეთი „უცნაური“, ჩვენითვის საგულისხმოდ და მოულოდნელი კუთხით წყვეტდეს საკითხს ირელევანტური გამლიზიანებლის შემოსვლისა და მისი შემდგომი როლის შესახებ, რომ ჩვენი პრობლემის პათოლოგიური მასალა შეესაფარა შეიძლება ერთგვარი გარკვეულობა შემოიტანოს მის ზოგადფსიქოლოგიურ ინტერპრეტაციაში.

დავუბრუნდეთ განსახილველ საკითხს. ამრიგად, ცნობიერების დონეზეც გარემოდან გამლიზიანებულთა სელექცია ხდება მათი ზოგადი ემოციურობის ნიშნის მიხედვით, და შემდეგ სწორედ ამ პიროვნებისათვის ამ გამლიზიანებლის ღირებულების მიხედვით; მაგრამ ზემოთ ნახსენები ზოგადი ღირებულების ფარგლებშიც ყოველ პიროვნებას აქვს თავისი კონკრეტული გამოცდილება, ჩვევები, ინდივიდუალური მიდრეკილებები, რის გამოც ძნელია მოიძებნოს ორი ისეთი პიროვნება, რომელთათვისაც ერთი და იგივე ობიექტს ზუსტად ერთნაირი, იგივეობრივი ღირებულება ჰქონდეს — ერთი ადამიანისათვის იგი შეიძლება უაღრესად მნიშვნელოვანი იყოს, მეორემ კი ისე „ჩაუაროს“ მას, რომ ვერც კი შეამჩნიოს. ეს არის პიროვნების დამოკიდებულება ობიექტის მიმართ. მაგრამ არ უნდა დაგვაფიქვდეს ადამიანური ქცევის სპეციფიკური პლანიც — მისი ქცევა სოციალური კატეგორიებით განისაზღვრება და ამიტომ ყოველი პიროვნების კონკრეტული ქცევა ნორმალურ პირობებში ყოველთვის წარმართულია სოციალური პირობებითა და ღირებულებებით, რომლებიც ამისდა მიხედვით ზოგად ხასიათს ატარებენ (სოციალური ხომ ყოველთვის ზოგადია), თუმცა ვიმეორებთ, რომ ამ ზოგადის ფარგლებში პიროვნების დამოკიდებულება ობიექტისადმი შეიძლება განსხვავდებოდეს და ამიტომ ის განსხვავებულადაც აღიქვამდეს სოციუმის მხრიდან წამოყენებულ მოთხოვნებს. ამისდა მიხედვით, ერთისათვის სრულიად მიუღებელი ქცევის შემთხვევაში, მეორე შეიძლება ცდილობდეს, თავი დააღწიოს მკაცრ სოციალურ აკრძალვას.

მაგრამ უდავოდ ფაქტია, რომ არსებობს ზოგადად ნეიტრალური და ზო-

გადად ემოციური გამლიზიანებლები ე. ი. ისეთი გამლიზიანებლები, რომლებიც გარკვეულ ემოციას იწვევენ თითქმის ყველაში.

მაგრამ ვიდრე ჩვენი ინტერესის საგნის ე. ი. ირელევანტური გამლიზიანებლის პრობლემის ექსპერიმენტულ შესწავლას დავიწყებდით, საჭიროდ ჩავთვალეთ, ჩვენს კონტექსტში გვეკვლია ცნობიერების სპეციფიკური ტენდენციის საკითხი გამლიზიანებლების ემოციური თვალსაზრისით განსხვავებულობის მიმართ, ე. ი. ჩვენ გვინტერესებდა, გამოგვეჩვენა ის სხვაობა, რომელიც არსებობს ნეიტრალური და ემოციურად დატვირთული გამლიზიანებლებით გამოწვეულ შთაბეჭდილებათა შორის, ვინაიდან, როგორც ზევით აღვნიშნეთ, ემოციური ტონი ირელევანტური გამლიზიანებლის შემოსვლის მთავარი შანსია.

ამ მიზნით, ჩვენ საჭიროდ ვცანით ასეთი ექსპერიმენტის ჩატარება:

ცდა ჩატარებული იქნა ვერბალურ მასალაზე. ცდის მასალა წარმოდგენილი იყო 10 სიტყვით. აქედან 5 სიტყვა იყო ზოგადად ემოციური შინაარსის, 5 კი — ემოციურად ნეიტრალური. თანამიმდევრობა ასეთია — ყოველ ნეიტრალურ სიტყვას მოსდევს ემოციური. ამავე დროს ცდა 3 სერიისაგან შედგებოდა. I — სადაც გამოვიყენეთ 5 ნეიტრალური და 5 დადებითად ემოციური სიტყვა, II — სადაც იყო 5 ნეიტრალური და 5 უარყოფითად ემოციური და III-ში შედიოდა 5 ნეიტრალური და 5 ემოციურად დადებითი და უარყოფითი (უფრო ზუსტად, ცდისპირთა ერთ ნახევარს ვუკითხავდით ორ ემოციურად დადებით და სამ უარყოფით სიტყვას, მეორე ნახევარს კი პირიქით — სამ ემოციურად დადებით და ორ უარყოფით სიტყვას).

ცდისპირს ვუკითხავდით სიტყვათა რიგს ერთხელ და ინსტრუქციით ვავალდებდით, დაეხსომებინა რაც შეიძლება მეტი სიტყვა; ვუბნებოდით, რომ ვიკვლევდით მის მეხსიერებას. ცდები ჩავატარეთ 26 ზრდასრულ ჯანმრთელ ცდისპირზე და 25 შიზოფრენიით დაავადებულ ცდისპირზე (ორივე შემთხვევაში ასაკი 20-დან 50 წ-მდე).

ექსპერიმენტის შედეგების მათემატიკურმა დამუშავებამ შემდეგ სურათი მოგვცა: ნორმის შემთხვევაში — მიუხედავად იმისა, რომ ცდისპირებში ემოციური სიტყვების დახსომების ტენდენცია უფრო მეტად გამოიხატა, ვიდრე ნეიტრალური სიტყვებისა. გამოთვლის შედეგად ეს ტენდენცია მათემატიკურად სანდო არ აღმოჩნდა (ნეიტრალური სიტყვების დახსომების საშუალო 3,44-ია, ხოლო ემოციური სიტყვებისა — 3,8 — განსხვავება მინიმალურია). ასევე მცირე იყო განსხვავება უარყოფითად ემოციური და დადებითად ემოციური სიტყვების დახსომებაში (საშუალო სიდიდეები შესაბამისად — 3,75 და 3,8).

რაც შეეხება პათოლოგიური მასალის დამუშავების შედეგად მიღებულ შედეგებს, არც აქ მიგვიღია განსხვავება ნეიტრალური და ემოციური სიტყვების დახსომებას შორის, რის გამოც ნეიტრალური სიტყვების დახსომების სიხშირეს ცალ-ცალკე შევადარეთ დადებითად და უარყოფითად ემოციური სიტყვების დახსომების სიხშირეები და მივიღეთ, რომ ნეიტრალური სიტყვების დახსომების საშუალო თითქმის არ განსხვავდება დადებითად ემოციური სიტყვების დახსომების საშუალოსაგან (შესაბამისად 2,5 და 2,2) სამაგიეროდ უარყოფითად ემოციური სიტყვების დახსომება უფრო ხშირია, ვიდრე ნეიტრალური სიტყვების დახსომება ($t=3,1 p<0,05$). ასევე უარყოფითად ემოციური სიტყვების დახსომების სიხშირე ჭარბობს დადებითად ემოციური სიტყვების დახსომების სიხშირეს ($t=2,42 p<0,05$).

ამის შემდეგ პათოლოგიაში მიღებული შედეგები შევადარეთ ჯანმრთელ ჯგუფზე მიღებულ შედეგებს, სადაც გამოჩნდა, რომ ემოციური (დადებითი და უარყოფითი ემოციები ერთად) სიტყვების დახსოვნებაში პათოლოგიაში მიღებული შედეგები თითქმის არ განსხვავდება ნორმისაგან, დადებითად ემოციურ სიტყვებს ჯანმრთელი ცდისპირები უფრო მეტს იხსომებენ, ვიდრე შიზოფრენიით დაავადებულები, ($t=4,44$ $p<0,05$) უარყოფითად ემოციურ სიტყვებს კი, პირიქით, ავადმყოფი პირები უფრო მეტს იხსომებენ ($t=2,16$ $p<0,05$).

მართალია, მიღებული შედეგების მიხედვით გამოჩნდა, რომ შიზოფრენიით დაავადებულები უარყოფითად ემოციური სიტყვების დახსოვნების მიმართ მეტ მიდრეკილებას იჩენენ, მაგრამ მაინც საჭირო იყო მეხსიერების ფაქტორის გამოორიცილება, ვინაიდან ჯანმრთელი და ავადმყოფი ცდისპირების პროდუქტიულობა საგრძნობლად განსხვავდება ერთმანეთისაგან (ავადმყოფი უფრო ცუდად იხსომებს, ვიდრე ჯანმრთელი). ამის გამო შემოვიტანეთ ფარდობითი ერთეულები, რომლებიც მიიღება ემოციური პასუხების რაოდენობის შეფარდებით საერთოდ დახსოვებული პასუხების რაოდენობასთან. ფარდობითი სიდიდის შემოტანის შემდეგ შევაშოწმეთ, თუ როგორ განსხვავდება ნორმა და პათოლოგია ერთმანეთისაგან ემოციურ პლანში. დადებითად ემოციური სიტყვების დახსოვნების საშუალო: ნორმა — 0, 53-ია, პათოლოგია — 0,47; უარყოფითად ემოციური სიტყვების დახსოვნების საშუალო: ნორმა 0,48, პათოლოგია — 0,61). გამოთვლის შედეგად მივიღეთ, რომ დადებითად ემოციური სიტყვების დახსოვნებაში ჯანმრთელი და ავადმყოფი ჯგუფები ერთმანეთისაგან არ განსხვავდებიან ($t=0,84$, $p>0,05$), ხოლო უარყოფითად ემოციური სიტყვების დახსოვნება ავადმყოფების ჯგუფში გამოხატულად მეტია ნორმაზე ($t=2,83$, $p<0,05$).

ამგვარად, მიღებული შედეგების მიხედვით, შეგვიძლია შემდეგი დასკვნის გაკეთება: ჯანმრთელ ცდისპირთა ჯგუფში გამოვლენილი (თუმცა მათემატიკურად არასაკმარისად სანდო) უარყოფითად ემოციური სიტყვების დახსოვნების ტენდენცია შიზოფრენიით დაავადებულთა ჯგუფში გამოკვეთილ შედეგში გადაიზარდა. აღწერილი ექსპერიმენტი არ გამოორჩევა ორიგინალობით, მაგრამ ჩვენ მაინც საჭიროდ ჩავთვალეთ ეს პრობლემა ჩვენს ძირითად პრობლემასთან მიმართებაში გვეკვლია.

რით იხსნება ის ფაქტი, რომ ადამიანი უარყოფითი გამოღიზიანების მიმართ უფრო მგრძობიარეა? ცნობილია, რომ უარყოფითი შთაბეჭდილება უფრო აღიქმება ადამიანის მიერ, რადგან ამას მისთვის საარსებო მნიშვნელობა აქვს (მაგ. ტკივილი). დარწმინდებული ვართ, რომ უარყოფითი გამოღიზიანებულს სასიგნალო მნიშვნელობა ენიჭება, იგი სუბიექტის მხრიდან რეაგირებას მოითხოვს მისი თავიდან მოშორების, მისგან განრიდების სახით და ამდენად მასზე ადექვატური რეაგირება დიდ როლს თამაშობს მოცემული სახეობის გადარჩენაში არსებობისათვის ბრძოლის პირობებში.

ზოგადი თვალსაზრისით ადამიანთან ეს მომენტი მეორდება, თუმცა სხვა ფორმით; ვარდა ამისა, ადამიანთან დადებით შინაარსი ზნეობრივი თვალსაზრისით უდავოდ წამყვანი როლი აქვს, რამდენადაც მორალი სოციალური კატეგორია და ზემოთ აღნიშნული პრინციპი ადამიანთან სწორედ სოციალური აქცენტით იცვლება და რეგულირდება. ჩვენს კონტექსტში კი ზემოთ აღნიშნული ექსპერიმენტის შედეგი მხოლოდ ადასტურებს ფაქტს იმის შესახებ, რომ დადებითი შინაარსი ადამიანის ქცევის აუცილებელი მარეგულირებელი მომენ-

ტია — სწორედ ამიტომ ადამიანთან უარყოფითს დიდი ზნეობრივი გამოძახილი აქვს ფართო პერიფერიაზე.

ამ ფაქტს ეხმაურება ის გარემოებაც, რომ ტრადიციული ფსიქოლოგიის ისეთი დიდი წარმომადგენელი, როგორცაა ვ. ეუნდტი (1832—1920) აღნიშნავდა, რომ ენაში უარყოფითი შინაარსის აღმნიშვნელი სიტყვები ბევრად უფრო ჭარბობს საგნის დადებითად მახასიათებელ სიტყვებს.

პათოლოგიაში კი, გარკვეული თვალსაზრისით, საწინააღმდეგო შედეგს მოველოდით; ვფიქრობდით, რომ აქ დაცვის მექანიზმი ჩაერთვებოდა; მოცემულ კონტექსტში მას ამგვარი ჰიპოთეტური ინტერპრეტაცია შეიძლებოდა მისცემოდა: შიზოფრენიული ფსიქიკის ემოციური პოტენციალი მთლიანად ჩართულია დაავადებული პიროვნების პათოლოგიურ განცდებში. სწორედ ამიტომ, თუ შეიძლება ითქვას, ამგვარი გადაძახებით „დაღლილი“ ავადმყოფი პერიფერიული ემოციური გამლიზიანებლის მიმართ შედარებით ინდიფერენტული უნდა ყოფილიყო. ე. ი. ეს ის გამლიზიანებელია, რომელსაც მისი ავადმყოფური განცდის სფეროსთან არ უნდა ჰქონოდა პირდაპირი, უშუალო დამოკიდებულება და მას ამგვარი გამლიზიანებელი თითქოს უნდა გამოერიცხა თავისი ინტენსიური აღქმისა და აღქევატური შეფასების სფეროდან დაცვის მექანიზმის მუშაობის შემთხვევაში (ასე გვესმოდა ჩვენ ის ფაქტიც, რომ სწორედ ეს შეიძლებოდა ყოფილიყო ავადმყოფის გარეგნული ემოციური გაციების მიზეზი).

მაგრამ, როგორც ამ ექსპერიმენტმა გვიჩვენა, ფსიქიკის იმ სფეროში, სადაც ჩვენ ამჯერად ვატარებდით ცდებს, ასე არ ხდება — ავადმყოფური ფსიქიკა ამ შემთხვევაში აღქევატურად აღიქვამს მისთვის „პერიფერიულ“, ზოგადად ემოციურ გამლიზიანებელს.

სწორედ ამიტომ, განსაკუთრებით საინტერესოდ დადგა საკითხი იმის შესახებ, თუ რა თავისებურება ახასიათებს ფსიქიკაში ირელევანტური გამლიზიანებლის ემოციური ნიშნით შემოსვლას; ეს კი ჩვენი კვლევის ძირითადი პრობლემაა და მას შემდგომი ექსპერიმენტული შრომა მიეძღვნება.

ლიტერატურა

1. Григолава В. В. Контрастная иллюзия, бессознательное и установка. Бессознательное, т. 1, Тбилиси, 1978, 123—132.
2. Дарвин Ч., Выражение эмоций у человека и животных, М., 1953.
3. Рубинштейн С. Л. Основы психологии, М., 1935.
4. Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ, М., 1923.
5. Dixon N. F., Preconscious Processing, New York, 1983.
6. Silverman L. H. A Technique for the study of psychodynamic relationships: The effects of subliminally presented aggressive stimuli on the production of pathological thinking in a schizophrenic population, Journal of Consulting Psychology, 1966, vol. 30. № 2, 103—111.
7. Henley S. H. A., Dixon N. F. Preconscious processing in schizophrenics: an exploratory investigation, Br. Jour. of medical Psychology, 1976, 49, 161—166.
8. Feldstein S., The relationship of interpersonal involvement and affectiveness of content to the verbal communication of schizophrenic patients, J. abnormal and Social Psychology, 1962, vol. 64, № 1, 39—45.
9. Stern W. Allgemeine Psychologie, Haag, 1950.
10. Wundt W. Grundriß der Psychologie, Stuttg., 1922.



მ. თ. გედევანიშვილი

ОБ ОДНОЙ ОСОБЕННОСТИ ПРОНИКНОВЕНИЯ
ИРРЕЛЕВАНТНОГО РАЗДРАЖИТЕЛЯ В ПСИХИКУ

Резюме

В статье обсуждается проблема восприятия субъектом иррелевантного раздражителя в виде эмоционального содержания.

Среди остальных возможных характеризующих признаков иррелевантного раздражителя (интенсивность, новизна, неожиданность и т. д.) эмоциональность данного типа раздражителя лучше воспринимается субъектом в силу ее значимости для личности субъекта.

В статье представлены данные эксперимента, в ходе которого двум группам испытуемых (группа здоровых и группа больных шизофренией) предлагалась для запоминания вербальная информация. Сравнивалась степень восприимчивости испытуемых к эмоциональным и нейтральным стимулам.

Эксперимент показал, что восприимчивость к положительно эмоциональным стимулам как в группе здоровых, так и в группе больных не отличается от восприимчивости к эмоционально нейтральным стимулам. Что касается восприятия отрицательных эмоциональных стимулов, сравнительно слабо выявленная в группе здоровых тенденция больше и лучше воспринимать отрицательные эмоциональные стимулы по сравнению с нейтральными, в группе больных переросла уже в статистически достоверный результат.

Полученные данные могут оказаться пригодными для нас при дальнейшем изучении особенностей восприятия иррелевантного раздражителя, несущего эмоциональную нагрузку.

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ (ч. I—VII)

ОБЗОР

Для исследования философской проблемы человека в Институте философии АН ГССР в 1967 г. под руководством академика А. Бочоришвили был основан отдел философской антропологии. Результаты проведенной отделом философской антропологии научно-исследовательской работы были опубликованы в семи сборниках «Вопросы философской антропологии» на грузинском языке. (Авторы: А. Т. Бочоришвили, А. Т. Бакрадзе, Р. Г. Баланчивадзе, А. А. Брегадзе, Т. А. Буачидзе, В. Л. Какабадзе, О. И. Табидзе, Г. И. Цинцадзе).

В статьях этих сборников вместе с критическим изложением некоторых антропологических теорий буржуазной философии проанализировано позитивное содержание философской проблемы человека. В статье А. Т. Бочоришвили «Проблема человека в феноменологии Эд. Гуссерля» (ч. II) эта проблема исследуется на фоне общепсихологической проблематики феноменологии. Интерес феноменологии направлен на феномен чистого сознания. Всякое содержание, рассмотренное с точки зрения вечности, может стать объектом феноменологического исследования. Согласно Гуссерлю, философская антропология должна заниматься исследованием мунданного человека, тогда как задачей феноменологии является созерцание сущности человека путем возвышения его на основе феноменологической редукции в сферу трансцендентального. Предиката истинной философичности заслуживает только феноменология, обеспечивающая аподиктичность знания.

Ввиду того, что феноменология ограничивается описанием царства сущностей, согласно автору, можно поставить под сомнение возможность познания реального человека в интеллектуальной ситуации, достигнутой посредством феноменологической редукции. Антропологическое познание не может ограничиваться лишь созерцанием сущности человека. В лучшем случае феноменология может сказать нам то, что не может быть приписано человеку, для позитивной же характеристики его требуется привлечение других методов.

Статья «Экзистенциальная антропология» (ч. III) посвящена анализу проблемы человека в экзистенциальной философии Хайдеггера. Автор (А. Т. Бочоришвили) таким образом формулирует основную задачу исследования: возможно ли отождествление метафизики человека (да-зайна) и антропологии, и если нет, то каким образом мыслить их взаимоотношение в философии Хайдеггера? Хайдеггер максимально увеличивает логическое расстояние между антропологией и метафизикой

человека (Dasein). Считая философскую антропологию типичной эмпирической наукой, Хайдеггер, согласно автору, недооценивает философское содержание данной науки.

Антропология Хайдеггера имеет существенные недостатки: здесь игнорируется та основная проблема, без осмысления которой невозможно представить философскую антропологию. В частности, человек кроме существенной характеристики (сущности) обладает другими признаками. Понятие человека как определенной целостности подразумевает возможность познания целостной картины человека, исходя из его сущности, возможность перехода из онтологии в область онтики человека.

Такая направленность философского исследования хотя и известна Хайдеггеру, но в своем анализе человеческого бытия он не идет этой дорогой.

В статьях Г. И. Цинцадзе «Проблема человека в персоналистике» (В. Штерн, ч. II) и «Проблема человека в трансцендентальной философии» (Э. Кассирер, ч. I) дан критический анализ антропологических воззрений В. Штерна, философская система которого, пожалуй, среди всех персоналистических систем наиболее тщательно разработана, а также критически рассмотрена антропология видного представителя марбургской школы неокантианства Э. Кассирера.

Обоснование самоценности личности, подлинного бытия и иерархической структуры взаимоотношения персон является главной задачей персоналистики. Автор статьи показывает, что персоналистика не смогла решить эту задачу. Тогда как на нижней ступени иерархической лестницы персон исчезает «самоценная» персон и остается лишь вещь, к наивысшей персоне становится неприменимо понятие вещи. В целом, в персоналистике В. Штерна высшая персон (всеперсона) поглощает единичное, аннулируя, тем самым, своеобразие человеческой персоны.

Э. Кассирер определяет человека как существо, производящее символы. Это определение, согласно автору, выражая лишь один из множества признаков, присущих человеку, не может заменить его понятия. Познание онтологического, субстанционального своеобразия человека не осуществимо в рамках неокантианского гносеологизма. Сущность человека, определение которой есть основная забота философской антропологии, отождествляется в неокантианской концепции Кассирера с «вещью в себе», что с самого начала ставит ее вне рамок антропологического познания.

Одним из основателей идеалистической философской антропологии был немецкий философ М. Шелер. Критическому анализу его антропологической концепции посвящена статья В. Л. Какабадзе «Сущность философской антропологии в концепции М. Шелера» — (ч. I). М. Шелер рассматривает человека как существо, содержащее два начала — порыв, некое жизненное иррациональное начало, и дух, идущий от бога. Анализируя шелерские понятия «порыва», «духа» и «персоны», автор статьи приходит к заключению, что Шелер, расчленив человека на взаимоисключающие начала, не смог воссоздать его целостную структуру. Намерение Шелера преодолеть противоположность материализма и идеализма закончилось созданием идеалистической, по существу религиозно-иррационалистической антропологии.

В статье «Проблема человека в глубинной психологии» — (ч. II, автор В. Л. Какабадзе) критически изложены классические теории



психоанализа. Несмотря на различия в понимании сущности человека, их общая ошибка, согласно автору, заключается в психологическом понимании человека, в сведении существенной определенности человека к бессознательной психике. Психика, характеризуя лишь одно измерение человеческого бытия, оторванная от других аспектов человеческой жизнедеятельности, сама по себе не может послужить основой воссоздания целостной картины феномена человека.

В статье А. Т. Бакрадзе «Проблема человека в философии Н. Бердяева» — (ч. III), основное внимание уделяется критическому осмыслению взаимосвязи проблемы человека с другими существенными аспектами бердяевского мировоззрения. Таковы: проблемы творчества, объективизации и эсхатологического смысла истории. Бердяевское понимание человека как существа, укорененного в сверхбытийной, иррациональной свободе, создает основание для религиозно-иррационалистического характера бердяевской антропологии.

Автор статьи «Проблема человека в натуралистической философии» (Р. Г. Баланчивадзе, ч. I) проблему человека в натуралистической философии рассматривает на примере механистического материализма. В труде утверждена мысль, что механистический материализм, который считал человека частью природы, не сумел усмотреть его специфики и потому не смог постичь его истинной сущности. Поскольку механицизм законы механики распространял на всю действительность и, в том числе, на человека, он признавал универсальный детерминизм и свободу человека считал невозможной.

«Проблема человека в философии Жан-Поля Сартра» (Р. Г. Баланчивадзе, ч. II). В труде критически рассмотрены антропологические взгляды Сартра. Отрицая детерминанты деятельности человека (бог, рок, бессознательное, социальная среда), Сартр приходит к выводу, что человек не имеет заранее установленную сущность и что он является свободным существом. Отрицая раз и навсегда установленную природу человека и признавая его свободу, Сартр стремится утвердить категорию ответственности. Однако, по мнению автора, снятие всяких детерминантов и признание абсолютной свободы человека не только не утверждает категорию ответственности, но и наоборот, исключает ее. Только в случае социальной детерминированности человека можно говорить об его истинной свободе.

В труде «Проблема человека в философии Дж. Сантаяны». (Р. Г. Баланчивадзе, ч. III) анализ проблемы человека дан на фоне общепhilosophических взглядов Сантаяны, где материальное и идеальное, сущность и существование, факт и ценность противопоставляются друг другу. Эта дуалистическая направленность продолжается и при анализе проблемы человека. Если материальное и духовное исключают друг друга и замкнуты в себе, тогда, по мнению автора, не возникли бы проблемы философской антропологии.

Позитивный аспект проведенной отделом научно-исследовательской работы представлен в обширном введении к первому тому сборника «Вопросы философской антропологии» (автор А. Т. Бочоришвили) и в статьях: «О феноменологии человека» — (ч. IV), «Сущность и существование человека» — (ч. V), «Переживание и сознание» — (ч. V); «Проблема свободы человека» — (ч. VI) — автор А. Т. Бочоришвили; «Антропология Л. Фейербаха» — (ч. I), «Некоторые аспекты понимания человека у К. Маркса» — (ч. II), «Марксизм и экзистенциализм об отчуждении» — (ч. IV), «Внутренняя жизнь и выражение» — (ч. VII) — автор А. А. Брегадзе; «Проблема целостности человека в философской антропологии» — (ч. I), «К вопросу о взаимоотношении



понятий потребности и свободы» — (ч. VI), «Проблема духовного бытия человека» — (ч. VII) — автор О. И. Табидзе; «Психика и личность» — (ч. IV), «Человек и его «Я» — (ч. VI) — автор В. Л. Какабадзе; «Идеал человека на фоне марксистского понимания смысла истории» — (ч. V), «Роль творческой активности в формировании нового человека» — (ч. VI), «К проблеме родовой сущности и идеала человека» — (ч. VII) — автор А. Т. Бочоришвили; «Человеческое бытие и сущность философии» — (ч. VII, автор Т. А. Буачидзе).

Философская антропология является общей философской дисциплиной о сущности человека, о его структуре, о его месте в мире, о ценности и смысле человеческой жизни и т. д. Она сравнительно новая философская дисциплина, несмотря на то, что интерес к антропологическим проблемам никогда не угасал в истории человеческого мышления. То новое, что дает право говорить о новой науке, согласно автору (А. Т. Бочоришвили) — это превращение проблем антропологии в проблему антропологии. Человек как таковой, как единый и целостный феномен является предметом познания философской антропологии.

Какое место занимает человек в мире? Чем определено его бытие? Что значит быть человеком? Ответы на эти вопросы можно получить лишь в том случае, когда под предметом философской антропологии подразумевается сам человек, а не отвлеченные от него моменты. Поиск реализации человеческой сущности в отношениях (К. Маркс) гарантирует преодоление атомизма в антропологии, возвышение проблемы человека до истинно философского анализа.

Среди актуальных философско-антропологических вопросов выделяются вопросы о феноменологии, о существенной дескрипции человека. Они рассмотрены в статье А. Т. Бочоришвили «О феноменологии человека» — (ч. IV). Согласно автору, всякая наука о реальности начинается с феноменологии, дескрипции данной действительности с целью установления фактического положения вещей. Установление феноменальной определенности исследуемого явления предшествует второму, онтологическому этапу познания — объяснению, и делает его возможным.

Человек — существо природное и социальное, однако исследование человека начинается с установления его феноменальной определенности, а не с природы или общества. Чтобы стало возможным исследование генезиса человека, должно быть выяснено, генезис чего нас интересует.

Человек, согласно автору, дан как внешне, так и внутренне, и для установления его феноменальной определенности необходимо исследование обоих этих аспектов (человека в отношении к космосу и к самому себе, своей внутренней жизни).

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

Термин «сущность» применяется и в значении «существенного». Однако следует принять во внимание, что отдельно взятый некоторый

признак не имеет отношения к измерению существенности и несущественности. Для выделения существенного признака необходимо принять один из признаков в качестве неотъемлемой характеристики «предмета» и затем оценить другие признаки по отношению к первому под углом зрения существенности и несущественности.

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

Ставится вопрос и о сущности самой «сущности»; указывается, что не следует смешивать две формы существования — реальную и идеальную. В статье также рассмотрены связанные с философской проблемой человека вопросы: о специфике человеческого существования, о структуре человека, о сущности духовной действительности и о «феномене тела». Анализируя эти проблемы, автор заключает, что как сущность, так и существование человека имеют свою структуру, свой центр и свою периферию. В существовании человека в той или иной степени выявляется его сущность.

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

В статье: «Проблема свободы человека» — (ч. VI) А. Т. Бочоршвили отмечает, что свобода воли подразумевает данность воли как субстратной, самостоятельной реальности, но воля как предмет научной психологии, так и вся чистая психика как переживание, является несубстратной действительностью. Отсюда вытекает, что свободу человека следует искать не в его психике, а в совершенно иных силах. Автор доказывает, что вопрос свободы решается в свете марксистской философии, по которой свобода заключается в осуществлении своих целей человеком. Согласно этому пониманию, свобода, с одной стороны, противопоставляется необходимости, но она, с другой стороны, означает познание необходимости и его применение.

Статьи А. А. Брегадзе посвящены в основном исследованию проблемы человека в философии К. Маркса, Л. Фейербаха и экзистенциализма. Особое место уделено анализу понятия отчуждения и опредмечивания.

Согласно марксизму, отчуждение не является феноменом, необходимо связанным со всяким трудом, с любой формой человеческого бытия. (Совершенно противоположную точку зрения развивает экзистенциализм, по которому отчуждение носит сверхисторический характер; оно одинаково присуще людям любой формации и его возникновение и преодоление не зависит от изменения общественного строя). Отчуждение характерно для определенных периодов истории, но не



есть всеобщий специфический признак истории и поэтому его преодоление возможно. Оно осуществится тогда, когда будут преодолены породившие его экономические условия. Человек должен не только осознать свою отчужденность, но и убедиться в своих собственных возможностях и действовать для преодоления этой отчужденности, чтобы соответствовать своей природе, существование человека должно совпадать с его сущностью. Отчуждение — аномалия человека, оно нарушение нормального состояния. Нормальное бытие человека делается понятным благодаря понятиям опредмечивания и распредемечивания.

В статье «Внутренняя жизнь и выражение» (ч. VII) автор (А. А. Брегадзе) исходит из положения, что для подлинного (нормального) бытия человека существенным являются духовные свойства, подразумевающая их творческая деятельность. Отсюда вытекает, что факты культуры должны заговорить на антропологическом языке. Для внешнего выражения внутренней жизни, воплотившейся в факте культуры, требуется диалектическое единство внутреннего и внешнего (объективного). Культура, как искусственно создаваемое человеком явление ценностного характера, насыщена человеческим смыслом и за ней виднеются человеческие отношения. Человеку свойственна необходимость признания другого «Я», как зеркала (связь и диалог между «Я» и «Ты») и создание объективных ценностей, где как в зеркале отражается его личность.

В статье О. Табидзе «Проблема целостности человека в философской антропологии» — (ч. I) различается единое качество предмета от целого, подразумевающего кроме этого качества и составные части, и рассматривается вопрос о сосуществовании в человеке как в целом различных слоев или уровней развития (физического, биологического, психического и духовного). Подробно изложив теорию М. Шелера, а также взгляды А. Гелена и Е. Ротакера, автор вскрывает существенную ошибку в распространенной постановке проблемы о сосуществовании в человеке разных уровней развития. Проблему целостности человека автор обобщает и ее сущность видит в проблеме целостности вообще. Он доказывает, что взаимоотношение в целом разных уровней нельзя рассматривать как взаимовлияние целого и составных частей, и что познание целого подразумевает два особых акта: 1) дескрипцию единого качества целого и 2) выявление смысла составных сторон (слоев) для осуществления целого. Из суммы частей, говорит автор, нельзя исчерпывающе понять целое, т. е. новое качество целого возникает не из самих частей, а из их отношения.

«К вопросу о взаимоотношении понятий потребности и свободы» — (ч. VI, автор О. И. Табидзе). По распространенному взгляду, истинная человеческая свобода означает преодоление давления поведения, детерминированного потребностью, и она мотивирована ценностями, лежащими выше потребностей. Философский анализ понятий свободы и потребности, данный в статье О. И. Табидзе, показывает, что не обосновано подобное альтернативное противопоставление понятий свободы и потребности. Свобода, по ее общему признаку, означает действие вещи (субъекта, человека, личности) по своей собственной природе, неограниченность внешними силами. Начиная с живого существа, все индивиды высших ступеней (высшие животные, человек, личность) обладают своими ценностными центрами, согласно чему и мыслятся их сущность, внутренняя природа. Потребность называется диспозиция, направленная к сохранению — утверждению подобных ценностных центров. Потребность является категорией, пронизывающей всю дей-



ствительность, начиная с уровня жизни. Отсюда: действительная человеческая свобода определяется не как начало, противоположное потребности, а как способность действовать согласно истинно человеческой (специфической) потребности, способность человека действовать согласно своей внутренней природе. Это — способность действовать в соответствии с культурными ценностями. Противопоставляются не свобода и потребность, а биологические потребности и специфически человеческие (относящиеся к сфере культурных ценностей) потребности.

Проблема духовного бытия, как утверждает О. И. Табидзе («Проблема духовного бытия», ч. VII) своеобразно ставится в марксистской философии, отвергающей как объективно-идеалистическое понимание, так и субъективистическую теорию и механистически-материалистическую недооценку духовной жизни человека. Духовную сферу автор понимает как область объективных ценностей и доказывает ее существенную связь с сознанием, а именно с сознанием этих объективных ценностей, обеспечивающим возможность свободы и творчества человека. Доказывается, что формы общественного сознания связаны как с объективными, так и субъективными ценностями, поэтому, согласно автору, неправильно понимать человека исходя только лишь из субъективных или объективных ценностей. В первом случае остается необъяснимым, как объективные ценности становятся мотивами поведения субъекта, во втором же утрачивается специфика объективных ценностей и вместе с этим существенное отличие человека от животного.

В статье «Человек и его «Я» — (ч. VI, автор В. Л. Какабадзе), дана попытка разграничения понятий — «человек», «личность», «Я». Человек — это совокупность общественных отношений, а личность — совокупность духовных актов. Сами человек и личность могут быть рассмотрены с философской и специально научной точки зрения, что выделяет философскую антропологию и философскую персонологию (философию человека и философию личности), с одной стороны, и человековедение и персонологию как частные науки — с другой стороны. Центр структурного слоя человека «Я» в работе охарактеризован в двух планах: по самостоятельному существованию и по данности в виде переживания.

В статье «Идеал человека на фоне марксистского понимания смысла истории» — (ч. V, автор А. Т. Бакадзе) проанализирована проблема соотношения условий реализации идеала человека со смыслом истории.

Марксистская философия считает человека высшим продуктом развития природы, существенную специфику которого создают возможность универсальной, свободной, творчески-преобразовательной, социальной деятельности. Эта фундаментальная возможность человека не только отличает его от других существ, но и всецело определяет специфику функционирования всех его родовых сил и возможностей. Хотя каждую из форм человеческой деятельности регулирует идеал особенного содержания (истина, добро, красота), но человек, как единое и нераздельное существо, должен обладать и идеалом интегрального характера, раскрывающим ценностную взаимосвязь всех основных форм его деятельности, целостный характер их функционирования. Под конституирующим фактором смысла истории человечества подразумевается развитие исторической свободы, создающее условия реализации коммунистического общества, где всестороннее и гармоническое развитие человека ставится самоцелью. По мере развития коммунистического общества развивается и содержание человеческого

идеала, ибо каких бы вершин совершенства не достиг человек, у него всегда останется как возможность, так и потребность сделать еще один шаг на бесконечном пути гармонического раскрытия своих сил и способностей.

А. Т. Бакрадзе «Роль творческой активности в формировании нового человека» — (ч. VI). Какое место занимает творческая способность в структуре человека? Ответ на этот вопрос зависит как от того, какова сущность самого человека, так и от того, как понимается структура окружающего человека мира. Связи между предметами и явлениями в открытом для творческой новизны мире, согласно автору, должны быть как необходимыми, так и случайными. Творчество возможно только там, где перед человеком открывается множество возможностей, получающих в глазах субъекта разные ценностные характеристики с точки зрения решения поставленной им задачи. Творчество — это такая основанная на целевой необходимости свободная активность, в результате которой создаются материальные или духовные ценности, имеющие общественное значение. Согласно марксистской теории, фундаментальную характеристику нового человека составляет возможность утвердиться в виде творческого существа. Общий механизм реализации этой фундаментальной возможности человека дан в форме диалектики опредмечивания и распределмечивания. В работе «К проблеме родовой сущности и идеала человека» — (ч. VII), А. Т. Бакрадзе, определив понятия природы, идеала и родовой сущности человека, отстаивает тезис, согласно которому идеальный человек — это человек, преодолевший отчуждение, живущий по законам подлинной человечности, это личность, жизнь которого развертывается в соответствии с требованиями родовой сущности человека.

В работе «Человеческое бытие и сущность философии» (ч. VII, автор Т. А. Буачидзе) доказывается, что задачи философии должны быть уяснены на основе анализа специфики человеческого бытия. Человек не является лишь природным существом, основные виды его деятельности не обусловлены природными факторами. Эта известная оторванность человека от природы, его негативная свобода требует от него самого деятельности, автономности, свободного, сознательного созидания своего мира — мира культуры. Процесс созидания культуры невозможен без определенного толкования мира и собственного Я, без понимания их взаимоотношения. Это первоначальное понимание сущности мира и человека, их взаимоотношения являются мировоззрением, «первоначальной философией», дающей человеку возможность ориентироваться в мире. Такая философия содержит в неосознанном виде определенное понимание бытия и его определенностей. Философия призвана выполнить те функции, которые выполняла «первоначальная философия», однако, в отличие от последней, она представляет собой методическое, целенаправленное искание. Философия является исследованием сущности мира и человека и их взаимоотношения, т. е. уяснением места человека в мире.

Таково вкратце основное содержание сборников, опубликованных отделом философской антропологии Института философии АН ГССР. Сотрудники отдела продолжают начатую работу. Печатается VIII том.

А. А. БРЕГАДЗЕ

А. Т. БАКРАДЗЕ

ინფორმაცია

კონკურსი ახალგაზრდა მეცნიერთა საუკეთესო ნაშრომებზე

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია საბუნებისმეტყველო, ტექნიკურ და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა დარგში ახალგაზრდა მეცნიერთა საუკეთესო ნამუშევრების გამოსავლინებლად 1987 წლისათვის აცხადებს კონკურსს.

კონკურსში გამარჯვებულთათვის დაწესებულია ორი მედალი და ფულადი პრემია, თითოეული 200 მანეთის ოდენობით, რომელსაც ყოველწლიურად დეკემბერში ანიჭებს საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია ახალგაზრდა მეცნიერებს საუკეთესო მეცნიერული ნამუშევრებისათვის.

მედლები და პრემიები მიენიჭებათ ცალკეულ მეცნიერებს საუკეთესო მეცნიერული ნამუშევრებისათვის (მეცნიერულ ნაშრომთა სერიისათვის ერთიანი თემატიკის მიხედვით), აღმოჩენებისათვის, გამოგონებებისათვის.

მედლებისა და პრემიების მოსაპოვებლად კონკურსში მონაწილეობისათვის დაიშვებიან სამეცნიერო-კვლევითი დაწესებულებების, უმაღლესი სასწავლებლების, საწარმოებისა და ორგანიზაციების მეცნიერი და სამეცნიერო-ტექნიკური თანამშრომლები, მასწავლებლები, სტაჟიორ-მკვლევარები, ასპირანტები, რომელთა ასაკიც არ აღემატება 33 წელს.

კანდიდატების წამოყენების უფლება აქვთ:

- ა) სამეცნიერო დაწესებულებებისა და უმაღლესი სასწავლებლების სამეცნიერო საბჭოებს;
- ბ) სამინისტროებს, უწყებებს;
- გ) სამრეწველო საწარმოთა და საკონსტრუქტორო ბიუროების ტექნიკურ საბჭოებს.

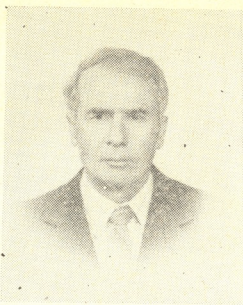
ორგანიზაციები, რომელნიც წამოაყენებენ კანდიდატებს, ვალდებული არიან არა უგვიანეს ოქტომბრისა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის სათანადო განყოფილებაში წარწერით „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მედლის პრემიითურთ მოსაპოვებლად“ წარმოადგინონ:

ა) მოტივირებული წარდგენა, რომელიც შეიცავს ნამუშევრის მეცნიერულ დახასიათებას;

ბ) გამოკვეყნებული სამეცნიერო ნამუშევრის (ნაშრომთა სერიის), აღმოჩენის ან გამოგონების მასალები 3 ეგზემპლარად;

გ) ცნობები ავტორის შესახებ (ძირითადი სამეცნიერო ნაშრომების, აღმოჩენების, გამოგონებების სია, სამუშაო ადგილი და თანამდებობა, დაბადების წელი, ბინის მისამართი).

ცნობები ტელეფონით: 93-29-86, 93-88-89.



ვლადიმერ გრიგოლავა

ქართველ ფსიქოლოგთა რიგებს გამოაყლდა ცნობილი ქართველი ფსიქოლოგი, გულის-
ხმერი პიროვნება, ფსიქოლოგიურ მეცნიერებათა კანდიდატი, სკკპ წევრი 1946 წლიდან ვლადიმერ გრიგოლავა.

ვ. გრიგოლავა დაიბადა 1920 წელს ქ. თბილისში. 1944—1949 წწ. იგი სწავლობდა თბილისის სახ. უნივერსიტეტის ისტორია-ფილოსოფიის ფაკულტეტის ფსიქოლოგიის სპეციალობით. 1949—1952 წწ. ვ. გრიგოლავა იყო თბილისის სახ. უნივერსიტეტის ფსიქოლოგიის კათედრის ასპირანტი. იგი სასიქაღულო ქართველი მეცნიერის დ. უზნაძის ერთ-ერთი ბოლო ასპირანტი იყო და მისი სამუშაო თემატიკაც დ. უზნაძის მიერ მოწოდებულმა რიგამ განსაზღვრა, რომელიც ირელევანტური გამლიზიანებლების შემოქმედების განწყობისეულ მექანიზმებს ეხებოდა. 1956 წელს მან წარმატებით დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია, რომელიც სწორედ ირელევანტურ გამლიზიანებელთა აღქმის ფსიქოლოგიური თავისებურებების გარკვევას ისახავდა მიზნად. ამ შრომამ იმთავითვე მიიპყრო სპეციალისტთა ყურადღება და სტატიების სახით იგი გამოქვეყნდა როგორც ჩვენში, ისე ჩუხოსლოვაკიაში, იუგოსლავიაში, ინგლისში, იაპონიაში, მექსიკაში. იგი იყო უზალო ექსპერიმენტატორი. მის ექსპერიმენტულ გამოკვლევებს დიდი თეორიული მნიშვნელობა ჰქონდა განწყობის ფსიქოლოგიის ისეთი ფუნდამენტური საკითხების დამუშავებაში, როგორცაა არაცნობიერი ფსიქიკურის რაობის გარკვევა და მისი როლი ადამიანის ქცევის წარმართვაში.

ვლ. გრიგოლავას ასპარეზი მეცნიერულ-ორგანიზატორული სფერო იყო. იგი ჯერ დ. უზნაძის სახ. ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის სწავლული მდივანი, ხოლო 1972 წლიდან გარდაცვალებამდე — ინსტიტუტის დირექტორის მოადგილე იყო სამეცნიერო დარგში. ვლ. გრიგოლავა იყო საკავშირო ფსიქოლოგიური საზოგადოების ცენტრალური საბჭოს წევრი, ფსიქოლოგთა IV საკავშირო ყრილობის საორგანიზაციო კომიტეტის თავმჯდომარე, საქართველოს ფსიქოლოგთა საზოგადოების პრეზიდიუმთან არსებული განწყობის ექსპერიმენტულ-ფსიქოლოგიური კვლევის სექციის თავმჯდომარე. მონაწილეობდა ფსიქოლოგთა მრავალ საკავშირო თუ საერთაშორისო სიმპოზიუმების, კონფერენციებისა და კონგრესების მუშაობაში.

ვლ. გრიგოლავა არა მარტო პროფესიით, არამედ მთელი მისი ადამიანური არსებით იყო ფსიქოლოგი: მას ჰქონდა ადამიანთა სიყვარულის მომადლებული ნიჭი, მოსმენისა და გაგების, თანდაგომისა და იზვიათი შემწყნარებლობის, სოციალური კონტაქტების დამყარებისა და მეგობრობის საოცარი უნარი, მან მთელი თავისი სიცოცხლე ადამიანურ ურთიერთობათა შესანიშნავ ნიმუშად დაგვიტოვა.

ვლ. გრიგოლავას, სიცოცხლით ხვესე ადამიანს კიდეც ბევრი საინტერესო და მნიშვნელოვანის გაკეთება შეეძლო მაგრამ უყურნებელი სენით დაავადდა, რამაც გზა გადაუღობა მის მრავალ ჩანაფიქრს. ამ გულისხმიერი და ფაქიზი პიროვნების ხსოვნა საუფლამოდ დარჩება მისი კოლეგებისა და მეგობრების გულგებში.

საპარტეზლოს სსრ მემცნიერებათა აკადემიის
დ. უზნაძის სახელობის ინსტიტუტი

ავტორთა საყურადღებოდ

ჟურნალში გამოქვეყნებული 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 საავტორო თაბახს (40 ათასი ასო ნიშანი); დაბეჭდილი უნდა იყოს სტანდარტის დაცვით.

წერილში გამოყენებული ნაშრომების სია დაერთოს ბოლოს, ტექსტში კი მიეთითოს რიგითი ნომერი კუთხოვან ფრჩხილებში. ავტორისეული შენიშვნები მიეთითება გვერდების მიხედვით.

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

ჩვენი მისამართია: 380008, თბილისი 8, რუსთაველის 29,

საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

ფილოსოფიის ინსტიტუტი

(ჟურნალ „მაცნესათვის“)

სარედაქციო კოლეგია

647/88



ფასი 85 კაპ.

ინდექსი 76195