

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ანგია ბოჭორიშვილი

ფსიქოლოგიის პრინციპული
საკითხები

(ბურჟუაზიული ფსიქოლოგიის კრიტიკა)

ნაწილი მეორე



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა

19 თ ბ ი ლ ი ს ი 59



ა ვ ტ ო რ ი ს ა ბ ა ნ ე

ბუნებისმეტყველების ფილოსოფიის განვითარებისათვის ზრუნვა აქტუალურ ამოცანად არის აღიარებული ჩვენში. ფსიქოლოგიის პრინციპების დამუშავება ამავე ხასიათის კვლევას წარმოადგენს, თუმცა მას, სამწუხაროდ, საკმაო ყურადღება არ ექცევა. და ეს მაშინ, როცა „სულის“ მატერიალისტური გააზრება შეიცავს მეტ სიჭნელეს, ვიდრე ასეთივე გააზრება ბუნებისმეტყველების ობიექტისა. ცნობილია, რომ ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემის გადაჭრა მატერიალიზმისთვის „სულის“, ცნობიერების „დაძლევას“, მის „მატერიალიზაციას“ ნიშნავს, ხოლო იდეალიზმისათვის მატერიის „დაძლევას“, მის „იდეალიზაციას“. ამიტომ იყო ყოველთვის ბუნება, მატერია იდეალიზმისათვის, ხოლო ცნობიერება, „სული“ მატერიალიზმისათვის ლოდი შებრკოლებისა... ფილოსოფიის ფრონტის მუშაებმა უნდა გააძლიერონ შემტევი ბრძოლა სინამდვილის იმ უბანზე, სადაც ცნობიერებაა მოცემული. ჩვენი მიზანია — ხელი შევეწყოთ „სულის“ მეცნიერული წვდომის ინტერესის აქტუალიზაციას.

ბურჟუაზიული ფსიქოლოგიის კრიზისი გრძელდება და ღრმავდება. კრიზისის დასაძლევად მიმართავენ ფსიქოლოგიის რადიკალურ რეფორმას, რომლის განხორციელებაც წარმოებს ორი მიმართულებით. ერთ შემთხვევაში რეფორმა ემყარება ექსპერიმენტული კვლევის გზით მიღებულ მასალას, ხოლო მეორე შემთხვევაში ზოგადფილოსოფიურ მოსაზრებებს. კრიტიკა უნდა შეეხოს როგორც ერთი, ისე მეორე სახის ცდას: ამ სიტუაციაში, ორმხრივი განხილვის შემთხვევაში, ფსიქოლოგიის პრობლემა და მისი გადაჭრის თეორიები სტერეოსკოპიული რელიეფურობითა და სიცხადით გვევლინებიან. ეს ვითარება აადვილებს სწორი გზით სვლას, ცალმხრივობიდან თავის დაღწევას. ამ მოსაზრებით ვხელმძღვანელობდით, როცა ფენომენოლოგიისა და გეშტალტფსიქოლოგიის გარჩევა მოვათავსეთ ერთად: ფენომენოლოგია ფსიქოლოგიის რეფორმას ასაბუთებს ფილოსოფიური ხასიათის მოსაზრებებით, ხოლო გეშტალტფსიქო-

ლოგია მთლიანად ემყარება ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის მონაცემებს.

ჩვენი განზრახვა, გაგებითი ფსიქოლოგიის გარჩევა მოგვეცა ამავე ტომში, ტექნიკური მიზეზებისა გამო, ვერ მოხერხდა. ე. წ. აზროვნების ფსიქოლოგია (ვიურცბურგის სკოლა) და გაგებითი ფსიქოლოგია განხილული იქნებიან მომდევნო ტომში, ხოლო „ფსიქოლოგიის პრობლემა საბჭოთა ფსიქოლოგიაში“ დაიჭერს „ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხების“ მეოთხე ტომს.

პირთა საძიებელი როგორც ამ ტომის, ისე პირველი ტომისაც შეადგინა გ. ლლონტმა.

ცნებათა საძიებელი ყველა ტომისათვის დაერთვის უკანასკნელ ტომს.

20. IX. 59





I

ფსიქოლოგიის პრობლემებზე
ტრანსკენდენტალურ
ფენომენოლოგიაში





თავი პირველი
შ ე ს ა ვ ა ლ ი

ყველაზე მნიშვნელოვანი, რაც შეიქმნა XX საუკუნის ბურჟუაზიულ იდეალისტურ ფილოსოფიაში, ეს არის ედმუნდ ჰუსერლის ფენომენოლოგია¹, სადაც ფსიქოლოგიის პრობლემას თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს. ფსიქოლოგიის მეცნიერული კვალიფიკაცია ფენომენოლოგიის რაობის გარკვევისათვის და ფენომენოლოგიური კვლევისათვის საერთოდ აუცილებელ საჭიროებას წარმოადგენს. ამას მოწმობს არა მარტო ფენომენოლოგიის ჩასახვისა და განვითარების ისტორია, არამედ ისიც, რომ ფენომენოლოგიის „სისტემაში“ ფსიქოლოგიამ მტკიცედ დაიკავა ადგილი ცენტრალურ პრობლემათა შორის. ფენომენოლოგიის „უკანასკნელი სიტყვა“ ფსიქოლოგიის ფენომენოლოგიურ ფილოსოფიასთან „დაძმობილებასა“ და „გაიგივებას“ შეეხება.

ჰუსერლმა კვლევა-ძიების გრძელი გზა განვლო. ეს გზა ხასიათდება თვალსაჩინოდ გამოვლენილი ზიგზაგებით, რომლებმაც ოპოზიციურად განწყობილ ბანაკს საბაბი მისცა ჰუსერლის აზროვნებაში მერყეობისა და შინაგანი წინააღმდეგობის ფაქტები დაედგინა.

არის ჰუსერლის ნააზრევის ისეთი გაგებაც, რომლის მიხედვით ჰუსერლის აზროვნება სავსებით თანამიმდევრულია; და იქაც კი არის მოშლილი პერიოდიზაციის მიჯნა, სადაც ადგილი აქვს ჰუსერლის გადასვლას ფსიქოლოგიზმიდან ანტიფსიქოლოგიზმში. ამ გადასვლაზე თვით ჰუსერლი ლაპარაკობს², მაგრამ მის მოწაფეს,

¹ ეგზისტენციალიზმი, რომელმაც ეგოდენი გავრცელება პოვა დასავლეთ ევროპაში, ფენომენოლოგიის „გაგრძელება“ როგორც იდეურად, ისე ამ მიმართულების პერსონალური წარმომადგენლობის მხრივ; ეგზისტენციალიზმის ძირითადი პრობლემა—ყოფიერების არსებობის საზრისის შესახებ—ჰუსერლის მიერ არის დასმული, ხოლო მთავარი წარმომადგენლები ეგზისტენციალიზმისა მ. ჰაიდეგერი და კ. იასპერსი „ყოფილი“ ფენომენოლოგებია.

² Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. I, 1928, (=Husserl¹), გვ. VII.

ო. ბეკერს. ეს არ აკმაყოფილებს და ფსიქოლოგისტური თვალსაზრისით დაწერილი „ართმეტიკის ფილოსოფია“ ფენომენოლოგიური პრობლემატიკის პირველ გამოვლინებად მიაჩნია³.

ჩვენი რწმენით. ის. რაც ჰუსერლის შემოქმედებაში ინვარიანტად გვევლინება, არის მისი ფილოსოფიური თემატიკა, მეცნიერებისა და ფილოსოფიის (როგორც პოზიტიური მონაცემის) გამართლება-დასაბუთება, სამყაროს, უნივერსუმის ფენომენოლოგიურ-ტრანსცენდენტალური კონსტიტუცია. ის, რაც სხვადასხვა დროს გააკეთა ამ საქმისათვის ჰუსერლმა, სხვადასხვაა როგორც შინაარსის. ისე მნიშვნელობის მიხედვით. კვლევა-ძიების ცალკეული საფეხურებიც განსხვავებულ შეფასებას იღებდა ძირითადი თემატიკის გაღრმავებისა და ახალი რეგიონების გამოვლინებასთან დაკავშირებით. საბოლოოდ ჰუსერლის მიერ შექმნილი კონცეფციისათვის მნიშვნელობის მქონე აღმოჩნდა ისიც, რაც პირველი შეხედვით არაერთად კავშირში არ არის ფენომენოლოგიასთან. ამის საილუსტრაციოდ საკმარისია ერთიმეორის გვერდით დაყავნოთ ჰუსერლის „პროლეგომენები“ და „პირველი ფილოსოფია“: რა დიდი ლოგიკური მანძილია მათ შორის! ფენომენოლოგიაში ფსიქოლოგიის ბედის გათვალისწინება საჭიროებს ამ გზის განხილვა-გათვალისწინებას. ამას მოითხოვს კრიტიკულ-გენეზისური თვალსაზრისი.

* * *

შემეცნების შემადგენლობაში ოთხი მომენტი შეინიშნება: 1. თვითცნობიერების მატარებელი ინსტანცია, რომელმაც არა მართო იცის რაღაც, „სხვა“, არამედ ისიც იცის, რომ იცის, ე. ი. მას აქვს ცოდნა ცოდნის შესახებ. 2. შემეცნების მიღწევისათვის საჭირო აქტივობა, რომელსაც საჭიროების დროს მიმართავს ცნობიერების მატარებელი არსება, ეს არის შემეცნების პროცესი. 3. შესაცნობი, ანუ შემეცნების საგანი, ის, რაც უნდა იქნეს შემეცნებული. ეს ის პუნქტია, რაზედაც არის მიმართული შემეცნების პროცესი. 4. შემეცნება თვითონ, მისი შინაარსი, ის, რაც იქნა მიღწეული შემეცნების საგნის შესახებ. ეს შინაარსი ცნებასა და მსჯელობაში პოვებს თავის გამოსახულებას. ასე აქვს ჰუსერლს წარმოდგენილი შემეცნების სტრუქტურა.

³ Oskar Becker, Die Philosophie Edmund Husserls, Kantstudien, XXXV, 1930, გვ. 120.

შემეცნებას ერთი ზოგადი ხასიათის მიზანი აქვს: შემეცნების საგანზე შეიმუშაოს ისეთი შინაარსის ცოდნა, რომელშიდაც შემეცნების საგანი ასახული იქნება სრულად და ადეკვატურად.

ამ მიზნის შინაარსი ნათლად გადაიშლება ჩვენ წინაშე, თუ საილუსტრაციოდ მივმართავთ ისეთ შემეცნებას, სადაც ეს მიზანი მთლიანად მიღწეული არ არის, როცა შემეცნების შინაარსი შორდება შემეცნების საგანს. ასეთი ორი შესაძლებლობა არსებობს: შემეცნების შინაარსი შეიძლება იყოს ისეთი, როცა შესაძლებლობა მხოლოდ ნაწილობრივ არის ასახული და როცა ცოდნა საგნის შესახებ ფრაგმენტული ხასიათისაა, თუმცა ყველაფერი, რაც კი არის ნათქვამი საგნის შესახებ, ჭეშმარიტია.

მეორე შემთხვევა, როცა შემეცნების შინაარსი არ აკმაყოფილებს შემეცნების იდეალს. შეიძლება ინადეკვატობაში გამოიხატებოდეს: შემეცნების შინაარსი, მართალია, მთლიანად ეხება საგანს და ამდენად სისრულის მოთხოვნილებას აკმაყოფილებს. მაგრამ საგნის ასახვა ამ შემთხვევაში არ არის ადეკვატური და ამდენად იდეალური შემეცნების იმპერატივი არაა დაცული.

რასაკვირველია, ისიც შეიძლება, რომ შემეცნების შინაარსს ერთი ნაკლიც ახასიათებდეს და მეორეც: უსრულიც იყოს და არა-ადეკვატურიც. ასეთი შემეცნება არც უნდა იწოდებოდეს შემეცნებად. მასზე შემეცნების თეორიაში ლაპარაკი მხოლოდ იმდენად არის გამართლებული, რამდენადაც შემეცნება იყო მაინც მიზნად დასახული, და კიდევ იმიტომ, რომ, როგორც შეცდომა, იგი მაინც შემეცნების შეცდომაა და ამიტომ უარყოფითი ინსტანციის სახით მაინც შემეცნების საკითხებში პოვებს თავის თემატიკურ ადგილს.

ფენომენოლოგიას იდეალური, სრულყოფილი შემეცნების პრინციპული შესაძლებლობა აინტერესებს, ისეთი შემეცნებისა, რომელიც სრულიც იქნება და ადეკვატურიც.

საკითხის გარჩევისას, პირველ რიგში, ტრანსცენდენტური და იმანენტური საგნების განხილვა უნდა მოხდეს ამ თვალსაზრისით: ხომ არ გვაძლევენ ეს საგნები პრობლემის გადასაჭრელად საჭირო მითითებას? ამ საგნების მიხედვით ხომ არ უნდა მოხდეს დასმულ კითხვაზე პასუხის გაცემა?

ტრანსცენდენტური ეწოდება ისეთ საგანს, რომლის არსებობა ჩვენი ცნობიერების გარეთ იგულისხმება. ასეთი საგანი, ჰუსერლის მიხედვით, შეიძლება გვეძლეოდეს მხოლოდ შუალობითად, სახელდობრ გრძნობის ორგანოების საშუალებით. თვით საგანი ამ გზით ჩვენთან ურთიერთობის დამყარების შემდეგაც რჩება ცნობიერ-

ბის გარეთ. ტრანსცენდენტური საგნის მოცემულობა ყოველთვის არის მისი მოვლინება ჩვენდამი, ამიტომ ორი რამ ყოველთვის უნდა განვასხვაოთ: ტრანსცენდენტური საგანი თვითონ თავისი ნიშანთვისებებით და მისი მოვლენა ჩვენში, როგორც ამ საგნის პრეზენტანტი.

საკითხი ასე დგას: გვაქვს თუ არა საფუძველი ვიფიქროთ, რომ მოვლენა ისე წარმოგვიდგენს თავისთავადს საგანს, რომ მასში ასახული იქნება ეს საგანი სრულად და ადეკვატურად? არსებობს თუ არა ლოგიკური საფუძველი, ექვი შევიტანოთ მოვლენის შემეცნებით ღირებულებაში, მის უნარში მოგვცეს იდეალური შემეცნება?

ჰუსერლის თქმით, ასეთი ექვის საფუძველი უეჭველად არსებობს, ე. ი. ჩვენ არ გვაქვს საკმაო საბუთი იმისი, რომ მოვლენას შევხედოთ, როგორც ტრანსცენდენტური საგნის სრულსა და ადეკვატურ ასახვას. ამას გვაფიქრებინებს თვით მოვლენის წარმოქმნის წესი. მოვლენა ჩნდება ჩვენში, ჩვენს ცნობიერებაში, ტრანსცენდენტური საგნის ზემოქმედების შედეგად. მასალა, რომლიდანაც აიგება მოვლენა, შეგრძნებებია, რომელთა ბუნებაც ორგანიზმის თავისებურებით, გრძნობის ორგანოების ნიშანთვისებებით განისაზღვრება. ამ საკითხში ჰუსერლი კანტიესული „აფიცირების“ თვალსაზრისზე დგას და ტრანსცენდენტურ საგანს მხოლოდ „ბიძგის“ ფუნქციას უტოვებს. შეგრძნება-მოვლენის შექმნა მთლიანად ორგანიზმის საქმედ ითვლება. რატომ უნდა ვიფიქროთ, დაასკვნის ჰუსერლი, რომ ცნობიერება, რომელსაც მხოლოდ ის დამოკიდებულება აქვს ტრანსცენდენტურ საგანთან, რომ მისგან ბიძგი მიიღოს, საკუთარი რესურსებიდან წარმოქმნის ისეთ შინაარსს, რომელიც ტრანსცენდენტური საგნის სრული და ადეკვატური ასახვა იქნება?

მხედველობაშია მისაღები ისიც, რომ რწმენა მოვლენაში ტრანსცენდენტური საგნის იდეალურად ასახვისა, დოგმატურია: არ არსებობს საშუალება მოვლენის საგანთან შედარებისა, რომელიც გამოარკვევდა მოვლენის შემეცნებითს ღირებულებას. მოვლენა შეიძლება შეედაროთ მხოლოდ მოვლენას. როგორც კი მოვინდომებთ მოვლენის საგანთან შედარებას და ამ მიზნით მივმართავთ ტრანსცენდენტურ საგანს, იგი მყისვე იმოქმედებს ჩვენი გრძნობის ორგანოებზე. რომელნიც მოვლენის პროდუქციით გვიპასუხებენ. შედეგი ისაა, რომ ჩვენ კვლავ მოვლენების ამარა ვრჩებით.

ირკვევა. დასძენს ჰუსერლი, რომ ტრანსცენდენტური საგნის იდეალური შემეცნების შესაძლებლობაში შეიძლება ექვის შეტანა.

კრიტიკული თვალსაზრისი სხვაგვარად ვერ შეხედავს საქმის ეთარებას.

ხომ არ მივალწვეთ მიზანს, თუ შემეცნების საგნად მოვლენას ავიღებთ? არის თუ არა შესაძლებელი მოვლენის სრული და ადეკვატური შემეცნება?

მართალია, ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს იმანენტური საგნის შემეცნებასთან, მაგრამ თავისთავად ეს ფაქტი საკითხის დადებითად გადაჭრას ვერ უზრუნველყოფს. მოვლენა თვითონ. რასაკვირველია, შემეცნება არ არის. საჭიროა მის შესახებ გამოითქვას მსჯელობა, შემუშავდეს ცნება, სადაც მოცემული იქნება შემეცნების შინაარსი. შემეცნების მომენტების რიცხვი, სტრუქტურა იმანენტური საგნის წვდომისათვის იგივეა, რაც ტრანსცენდენტური საგნისათვის.

საკითხი აქ ასეთ სახეს იღებს: ემთხვევა თუ არა მსჯელობა-ცნების შინაარსი მოვლენას, მის შინაარსს? არის თუ არა ცნების შინაარსში უკლებლივ და ადეკვატურად ასახული მოვლენა?

რამდენადაც ცნება-მსჯელობის შინაარსი სხვაა, ვიდრე მოვლენა და მიღებულია მოვლენების შერჩევა-გადამუშავების გზით. ყოველთვის იქნება იმის საფუძველი, რომ მოვლენის ადეკვატური და ამომწურავი შემეცნების შესაძლებლობაში ექვი შევიტანოთ. ცნება-მსჯელობის შინაარსი წარმოდგენილი იქნება როგორც სენსუალური თუ ინტელექტუალური ბუნების მქონედ. სულ ერთია, ექვი ორივე შემთხვევაში ლოგიკურად გამართლებული ჩანს.

თანახმად შემეცნების სტრუქტურის ანალიზისა. შემეცნების შინაარსი და შემეცნების საგანი სხვადასხვაა. მათ შორის კავშირის დამყარება ხდება შემეცნებითი აქტის საშუალებით. აქტი მიმართულია შემეცნების საგანზე და „აფორმებს“ შემეცნების შინაარსს.

პირველ რიგში უნდა შემუშავდეს ცნება შემეცნების საგნის შესახებ. იმისდა მიხედვით, თუ როგორ არის მიღებული ცნება და რა მიზანს ისახავს იგი, მისი ბუნება სხვადასხვაა. როცა შემეცნების აქტს ევალება მოვლენათა მრავალსახიანობას და სიმრავლეს გაუწიოს ანგარიში და მისი მოწესრიგება დაისახოს მიზნად, მიღებული იქნება წესრიგის ცნება, ხოლო თუ აქტი რომელიმე მოვლენის სტრუქტურას, მის შინა მომენტების ურთიერთკავშირს ითვალისწინებს, მიღებული შედეგი ცხადყოფის, ნათელყოფის ცნებით (Klärungsbegriff) გამოითქმება⁴.

⁴ W. Reyer, Einführung in die Phänomenologie, 1926, გვ. 10.

წესრიგის ცნება (Ordnungsbegriff) მრავალი ფაქტის დაკვირვების საფუძველზე მსგავს ნიშნებს შეარჩევს, წინ წამოწევს მათ ცნობიერების ინტელექტუალურ ველში და ამ გზით მოვლენათა სათანადო ჯგუფს შექმნის. ასე მიმდინარეობს ამ ცნების საშუალებით „სიმრავლის დაძლევა“, მრავალსახიანობის მოწესრიგება.

ცხადყოფის ცნება სხვა ამოცანას ემსახურება. იგი არ ეხება საერთოდ ფაქტთა სიმრავლეს, რამდენადაც აქ რეალურ-ემპირიული არსებობა იგულისხმება. კვლევის მიზანს აქ ფაქტის შინაგანი სტრუქტურა, ნიშანთა ურთიერთმიმართება წარმოადგენს.

როგორც წესრიგის, ისე ცხადყოფის ცნება კანონიერი და აუცილებელია თავის ადგილზე. შემეცნებას ორივე სახის ცნება ესაჭიროება. მთავარია, ყოველთვის მხედველობაში გვქონდეს ის არსებითი ხასიათის განსხვავება, რომელიც არსებობს ამ ცნებების საფუძველზე აღმოცენებულ მსჯელობათა შორის.

რამდენადაც წესრიგის ცნება ფაქტობრივ არსებობას ეხება, მსჯელობაც, ამის გამომსახველი, ასერტორული ხასიათისაა, რომლის ლოგიკური შინაარსი ყოველთვის არის მხოლოდ კონსტატაცია ფაქტისა. რომელიც საწინააღმდეგო საქმის ვითარების შესაძლებლობას არ გამორიცხავს.

სულ სხვა ბუნებისაა ის მსჯელობა, რომელსაც საფუძველად უდევს ცხადყოფის ცნება. აქ ლაპარაკია იმ არსებითი ხასიათის ურთიერთობაზე, სადაც ერთი მოცემული მდგომარეობა მეორეს გულისხმობს. თუ მოცემულია ან დაშვებულია ერთი, აპრიორი იგულისხმება მეორეც. აქ საქმე ეხება ამ მიმართებას და არა მიმართების აგენტების არსებობას. მსჯელობას აქვს ამ შემთხვევაში აპოდქტიკური ხასიათი, რომელიც ასე გამოითქმება: „თუ ეს არის, აუცილებლად იქნება ისიც“. დამოკიდებულება ორი საქმის ვითარებას შორის სტრუქტურული ხასიათისაა და ამდენად აქ გაგების, ნათელიყოფის აქტებს აქვთ გამოყენება.

რით აიხსნება აღნიშნულ მსჯელობათა განსხვავებული ხასიათი? რა უნდა დაერთოს ასერტორულ მსჯელობას, რომელიც ფაქტის კონსტატაციას იძლევა, რათა მან აპოდქტიკური ხასიათი მიიღოს? როგორია ბუნება სავალდებულო მსჯელობისა? ვისთვის არის. იგი სავალდებულო: მხოლოდ ადამიანისათვის, თუ საერთოდ, ყოველი გონიერი არსებისათვის?

ამ საკითხებზე პასუხი იქნებოდა ერთ-ერთი შესაძლებელი გზა ფენომენოლოგიასთან მისასვლელი. ფენომენოლოგიის შემაპირიბე-

ბელი იდეური სიტუაცია უმთავრესად ამ საკითხებზე მუშაობამ განსაზღვრა.

საქმის ინტერესი მოითხოვდა. პირველ რიგში, შემოწმებული ყოფილიყო ამ საკითხების შესახებ სენსუალისტური ემპირიზმის მოსაზრებები.

გნოსეოლოგიური ემპირიზმი შემეცნების საგანსაც და შინაარსსაც გამოცდილებით შემოფარგლავს. ამას ზოგი იმით ასაბუთებს, რომ თითქოს სხვა რამ, გარდა გამოცდილებისა, საერთოდ, არაფერი არსებობს, ხოლო ზოგი თუმც არ გამოირიცხავს არაემპირიული სინამდვილის არსებობას, მაგრამ მისი შემეცნებისათვის ზრუნვას თვლის გამართლებულად ან იმიტომ, რომ ასეთი შემეცნება. როგორც მეტაფიზიკური, მიუღწევლად მიაჩნია ანდა, პრაქტიკული მოსაზრებით, უსარგებლოდ და ზედმეტი ენერჯიის ხარჯვად.

ემპირიზმი, სენსუალისტურ იერს იღებს. თუ შეპყენების საგანიცა და მისი შინაარსიც, საბოლოო ანგარიშით, შეგრძნებებით შემოიფარგლება. შემეცნების პრობლემას სენსუალიზმში წარმოადგენს იმის გათვალისწინება, თუ როგორ არის მიღებული შეგრძნებათა ერთი სახის კომპლექსიდან, რომელსაც მოვლენა ეწოდება, შეგრძნებათა მეორე სახის კომპლექსი, რომელიც ცნება-მსჯელობის სახელს ატარებს.

სენსუალისტური ემპირიზმის წარმატება მთლიანად ეყრდნობა გამოცდილების გნოსეოლოგიურ მნიშვნელობას და, რაც მთავარია, იმას, თუ როგორ იქნება გამოცდილების სტრუქტურა წარმოდგენილი.

თანახმად ემპირიზმისა, გამოცდილება მთლიანად შედგება ინდივიდუალური მოვლენებისაგან, რომელთაც მსგავსი ნიშნები ახასიათებთ. გამოცდილებაში მოცემული კომპლექსების განმეორებითი განცდა აძლიერებს მსგავსი ნიშნების მნიშვნელობას ცნობიერებისათვის. ისინი ცნობიერების წინა პლანზე თავსდებიან და მტკიცედ იჭერენ ადგილს სულის სიღრმეში. რამდენადაც ისინი მსგავსი ნიშნების კრებადობას წარმოადგენენ. ზოგადი წარმოდგენის სახით ყალიბდებიან და ენობრივი აღნიშვნის მიღების შემდეგ ცნებების სახით წარმოგვიდგებიან. ამგვარად, სენსუალიზმის მიხედვით ენობრივი გამოსახულება, რომელიც თავის შინაარსსა და მნიშვნელობას ზოგადი წარმოდგენიდან იღებს. არის ცნება, რომელიც წარმოადგენს შემეცნების ქვაკუთხედს, იმას, რისგანაც უნდა აიგოს ცოდნის სისტემა.

მაგრამ ცნობილია, რომ ცნების სენსუალისტური თეორია დაუძლეველ სიძნელეებს ხვდება. ერთ-ერთი მათგანი ეხება მრავალ ალქმის საფუძველზე ერთი ისეთი წარმოდგენის შექმნას, რომელიც შეიცავს თავის თავში ალქმაში განცდილ ნიშანთა სიმრავლეს. მრავალ ნიშანთა შემქიდროება ან სრულიად მოუხერხებელი ხდება, ფსიქოლოგიურად განუხორციელებელ ამოცანას შეიცავს; ან თავდება ერთი რომელიმე წარმოდგენის პროდუქციით, ხოლო წარმოდგენა ყოველთვის ინდივიდუალური ხასიათისაა. ინდივიდუალურის შეერთება-შერწყმით მხოლოდ ინდივიდუალურის მიღება არის შესაძლებელი.

არც ე. წ. აქცენტუაციის ახალი თეორია ცნებისა არის უფრო დამაჯერებელი. ეს თეორია ანგარიშს უწევს იმას, რომ ცნება უნდა იყოს ერთი, მაგრამ მრავალ მოვლენას ეხებოდეს და ერთგვარად მათ წარმომადგენლობას კისრულობდეს. აქცენტუაციის თეორიის მიხედვით, შთაბეჭდილებათა სიმრავლის საფუძველზე ორგვარი საქმის ვითარება ჩნდება. შთაბეჭდილებათა მსგავსი ნიშნები ერთ წარმოდგენად შეირწყმიან და ცნების ერთიანობის მოთხოვნილებას ამ გზით აკმაყოფილებენ, ხოლო არამსგავსი ნიშნები ინარჩუნებენ თავის ინდივიდუალობას და, სიმრავლის სახით შეერწყმულნი, წარმოდგენის „უკან“ თავსდებიან აქტუალიზაციისათვის მზა მდგომარეობაში. აქ, მაშასადამე, ცნებისათვის საჭირო ერთიანობაც გვაქვს და მრავალიანობაც. მაგრამ სიძნელე სწორედ იმას ეხება, რომ ეს ერთიანობა და ეს მრავალიანობა არ არიან ლოგიკურად დაკავშირებული ერთმანეთთან. აქ შეიძლება, უკეთეს შემთხვევაში, ვილაპარაკოთ წარმოდგენათა შორის არსებულ ასოციაციაზე, სადაც ისაა მხოლოდ სპეციფიკური, რომ ერთი წარმოდგენა უპირატეს მდგომარეობაშია სხვებთან შედარებით, ცნობიერების წინა პლანზე დგას. აქცენტირებულია სხვა წარმოდგენების გამოწვევის ფუნქციაში. ამ თეორიაში, მაშასადამე, საქმე გვაქვს არა ერთიანობასთან სიმრავლეში, რასაც ცნების შინაარსი გულისხმობს, არამედ ერთი წარმოდგენის ასოციაციურ კავშირთან მრავალ წარმოდგენასთან. ერთიანობა სიმრავლეში სულ სხვაა, ვიდრე ერთისა და მრავლის კავშირი.

ჰუსერლის აზრით, ცნების მიგნება ე. წ. წინსვლითი მეთოდით შეუძლებელია. აქ საჭიროა რეფლექსია, ცნობიერების უკუმიბრუნება ცნებაზე და არა მისი შექმნა ან გამოგონება. აზროვნების ყოველი აქტი ცნებას ემყარება და, როცა თვით ცნების ცნება უნდა „შეიქმნას“, აზროვნებაში უკვე გამოყენებულს ცნებას უნდა დაუბ-

რუნდეთ და ამით მის ცხადყოფას მივალწიოთ. ცნება პირობაა აზროვნებისა და არა მისი ფსიქოლოგიური პროდუქტი.

სენსუალიზმმა ცნების კიდევ ერთი თეორია წამოაყენა, თეორია რეპრეზენტაციისა. აქ ცნების ფუნქციის შემსრულებელი წარმოდგენა ჩვეულებრივ ინდივიდუალურ განცდად არის მიჩნეული. რამდენადაც საქმე ეხება შინაარსს, მაგრამ ამ წარმოდგენას დაკისრებული აქვს მოვლენათა სიმრავლის წარმომადგენლობა. მთავარი მაინც ცნების გრძნობადი მასალის საშუალებით შედგენილად მიჩნევა. ეს კი, როგორც ვიურცბურგის სკოლის ცდებიდანაც ჩანს. უსაფუძვლო აზრია. ცნება გრძნობად მასალას არ შეიცავს, იგი არაგრძნობადია (Unsinnlich) თავისი ბუნებით.

სენსუალიზმი თავის ლოგიკურ დასრულებას ხედავს პოზიტივიზმში, რომელაც მხოლოდ მოვლენის არსებობას აღიარებს. საგანი თავისთავად მიუწვდომელი იმიტომ არის, რომ იგი არ არსებობს. თვით მოვლენაც არ უნდა იქნეს განხილული, როგორც თავისთავადი საქმის ვითარება. პოზიტივიზმში საერთოდ არ დგას საკითხი თავისთავადობის შესახებ. აქ ყველაფერი განიხილება ადამიანთან კავშირში, ადამიანისთვის საჭიროების მიხედვით, პრაქტიკული თვალსაზრისით. ყოველგვარი პოზიტიური არსებობა არის არსებობა ჩვენთვის, ჩვენი ცნობიერებისათვის. ამ პრინციპით არიან განსაზღვრული შემეცნების კატეგორიები და მეთოდები. ადამიანის ინტელექტუალური შესაძლებლობის შეზღუდულობის გამო, საჭიროა აზროვნების ეკონომია, რომელიც შემეცნების მარეგულირებელი ფაქტორია. ძირითადი მეთოდი მეცნიერული დებულებების მისაღებად ინდუქციაა, რომელიც ძირითადად ფაქტების დაგროვებისა და მსგავსი მოვლენების დაჯგუფებას ემყარება. ინდუქციით მიღებული დებულება მტკიცეა, რამდენადაც ამ დებულებაში ლაპარაკია მომხდარი ფაქტის შესახებ. იმის შესახებ, თუ რა უნდა მოხდეს მომავალში, ამაზე ინდუქციის საშუალებით მიღებული დებულება გადაჭრით ვერაფერს ამბობს. დებულება „ასე იყო“ ვერ მოგვცემს დებულებას „ასე იქნება“, თუ პირველ დებულებას სხვა საბუთი არა აქვს. გარდა ფაქტობრიობისა. ამიტომ ინდუქციური დებულება ყოველთვის დროებითია და პირობითი. ყოველ ახალ ფაქტს შეუძლია მისი შეცვლა, შევსება, გადაკეთება, უარყოფა.

ემპირიზმი თავისი არსით, დასძინს ჰუსერლი, სკეპტიციზმია. შემეცნების სარწმუნო ხასიათი არა მარტო შეიძლება ეჭვის ქვეშ დადგეს, არამედ არ შეიძლება ეჭვის ქვეშ არ დადგეს. აქ ეჭვი დასა-

2. ა. ბოკორიშვილი

ბუთებულთა: ინდუქციით მოპოვებული მეცნიერული დებულება დროებითია, წარმავალია. ის მოვლენათა „შემთხვევით“ მომენტს ემყარება და ახალი „შემთხვევით“ შეიძლება შეიცვალოს.

ემპირიზმი შემეცნებას ამყარებს ადამიანის ბუნებაზე, რომლის ცვალებადობა შემეცნების ცვალებადობას იწვევს. მეცნიერებაში მიღწეული კეშმარიტება აქ ადამიანურ კეშმარიტებად არის მიჩნეული. იგულისხმება, რომ სხვაგვარი ორგანიზაციის არსება ჩვენს კეშმარიტებას არ იწამებს და ვერც გაიგებს. კეშმარიტება, შემეცნება სუბიექტურ-ფსიქოლოგიურ მოვლენად ცხადდება. ამ შეხედულების ლოგიკური შედეგი სკეპტიციზმია: ჩვენ არ გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ ჩვენი წარმოდგენა სინამდვილის შესახებ ნამდვილ სინამდვილეს ასახავს და ა. შ.

სენსუალისტური ემპირიზმი, რომელიც სუბიექტივისტურ-სკეპტიკური თვალსაზრისის ტიპური გამოხატულებაა, ე. წ. ბუნებრივ, ნატურალისტური განწყობის ნიადაგზე დგას და ამ თვალსაზრისით განიხილავს ფილოსოფიურ პრობლემებს. პირველ რიგში, მაშასადამე, ეს მიდგომა საკითხებისადმი, ეს განწყობა უნდა იქნეს განხილული.

რადგან შემეცნება-კეშმარიტების ხელაღებით უარყოფა შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს და თეზისის ნაცვლად ანტითეზისის ასაბუთებს, ხოლო შემეცნების ემპირიული თეორია ვერ ხდის გასაგებს ამ ფაქტს, საჭიროა სხვა გზის ძებნა, შემეცნების პოზიტიური დასაბუთება, მისი ნათელყოფის გზების დაძებნა. ფსიქოლოგიასთან კვლევითი ურთიერთობა მაინც ძალაში რჩება⁵, მაგრამ არსებითი ხასიათის ცვლილება ხდება ამ ურთიერთობაში: თუ აქამდე ფსიქოლოგია ჰუსერლის ინტერესს იმდენად წარმოადგენდა, რამდენადაც მისგან ლოგიკისა და შემეცნების თეორიულ ცხადყოფას ელოდა, ამჟამად ამოცანა ისაა, რომ ფსიქოლოგიიდან ჩამოშორებით, მისგან მაქსიმალურად შორს დგომით შემზადდეს ფსიქოლოგიიდან და ფსიქოლოგიზმიდან სრულიად თავისუფალი თეორია მეცნიერული შემეცნებისა. ამიტომ დგება, პირველ რიგში, საკითხი

⁵ იდეალურ-ირეალურიც დროსა და სივრცეში უნდა გამოვლინდეს. ამდენად ფსიქოლოგიას ამ შემთხვევაშიც საკუთარი ამოცანა ესახება, მაგრამ ამან არ უნდა დაჩრდილოს ლოგიკური მომენტი. ამას მოითხოვს ჰუსერლი. შეად. მისი „Erfahrung und Urteil“, 1939 (=Husserl²⁰), გვ. 311—312: „Irreale Gegenständlichkeiten haben in der Welt raum-zeitliches Auftreten, aber sie können an vielen Raum-Zeitstellen zugleich und doch numerisch identisch als dieselben auftreten“.

იმის შესახებ, თუ როგორ პქონდა ჰუსერლს წარმოდგენილი ფსიქოლოგია, როცა მისი პოზიტიურ-თეორიული გამოყენება ეწადა და როგორ წარმოუდგა იგი მის ცნობიერებას, როცა წმინდა ლოგიკის გადარჩენის მიზნით მისგან რადიკალურად იმიჯნებოდა, თითქოს სამუდამოდ ეთხოვებოდა მას.





თავი მეორე

ფსიქოლოგიის პრობლემა „პროლეგომენებში“

როცა ჰუსერლი არითმეტიკის თეორიული ცხადყოფისათვის ფსიქოლოგიის გამოყენებას ლამობდა, უთუოდ ფსიქოლოგიური მეცნიერების მთარულ გაგებას ემყარებოდა¹. კრიტიკული ამოცანა ფსიქოლოგიის მიმართ ჯერ კიდევ არ იდგა ჰუსერლის წინაშე, მაგრამ თუ ვიმსჯელებთ იმის მიხედვით, თუ რა ცნებები იყო, ბოლოს და ბოლოს, გამოყენებული ჰუსერლის მიერ გნოსეოლოგიური და ონტოლოგიური პრობლემების გადასაჭრელად, და თუ იმასაც შევიწყნარებთ, რომ ანტიფსიქოლოგიზმის პერიოდში მომხდარი გარდატეხა არც იმდენად რადიკალური იყო, რომ სავსებით გაწყვეტილიყო კავშირი წარსულთან (როგორც ეს თვით ჰუსერლს ეგონა მაშინ), უნდა ვიფიქროთ, რომ „ფსიქოლოგიის“ ქვეშ იქცემად იგულისხმებოდა „ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგია“, „ფსიქოფიზიკა“ ან საკუთრივ „ექსპერიმენტული ფსიქოლოგია“. ეს კია, რომ ამის სპირისპირო გაგებაც ფსიქოლოგიისა არ იყო ჯერ კიდევ ნათლად გააზრებული.

ის ფაქტი, რომ „ლოგიკური გამოკვლევების“ მეორე ტომში ჰუსერლი „დესკრიფციულ ფსიქოლოგიაზე“ ლაპარაკობს, როგორც ნაცნობ ცნებაზე, და საგანგებო ახსნა-განმარტებას არ იძლევა ამის თაობაზე, იმაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ ფსიქოლოგიის ამგვარი გაგება უნდა ჰქონოდა ჰუსერლს ბუნდოვნად მაინც, როცა იგი შემეცნების თეორიული დასაბუთებისათვის ფსიქოლოგიიდან ელლდა შევლას. ერთგვარად მართალია ო. ბეკერი, როცა ამბობს, რომ

¹ ფსიქოლოგიის თეორიულ-ფილოსოფიური გამოყენების საილუსტრაციოდ, გარდა „არითმეტიკის ფილოსოფიისა“, ჰუსერლის სხვა შრომებიდან საინტერესოა: „Psychologische Studien zur elementaren Logik“; Philosophische Monatshefte, Bd. 30, 1894.(=Husserl²).

„არითმეტიკის ფილოსოფიის“ ქვესათაურიდან („Logische und psychologische Untersuchungen“) მხოლოდ „ფსიქოლოგიური“ არის საყურადღებო სიახლისა და შორსმწვდომი მნიშვნელობის თვალსაზრისით² და რომ ფენომენოლოგიის აღნიშვნა დესკრიფციული ფსიქოლოგიის სახელწოდებით „ლოგიკური გამოკვლევების“ მეორე ტომში არ არის უმართებულ³.

შთაბეჭდილება მართლაც ისეთია, თითქოს ჰუსერლი „პროლეგომენებზე“ მუშაობის ეამს, როცა ფსიქოლოგიის ებრძოდა, სავსებით წყვეტს კავშირს ფსიქოლოგიასთან და მხოლოდ „ლოგიკური გამოკვლევების“ მეორე ტომში კვლავ უბრუნდება მას. ეს რომ ასე არ შეიძლებოდა ყოფილიყო, ამას ის არაპირდაპირი საბუთოე ამტკიცებს, რომ „გამოკვლევების“ ორივე ტომი ერთდროულად (1900) იყო მზად და არსებითად ერთი უწყვეტი ნააზრევის ნაყოფს წარმოადგენს. მაგრამ, თუ მაინც იქმნება ასეთი შთაბეჭდილება, ეს ნაწილობრივ მაინც უნდა აიხსნას იმით, რომ „ლოგიკური გამოკვლევების“ პირველ ტომში ფსიქოლოგიის გამოყენების პრობლემა კი არ იდგა, როგორც ეს არის ამავე გამოკვლევის მეორე ტომში, არამედ მისგან გამიჯვნისა და განხლოების.

არითმეტიკის დებულებების ფსიქოლოგიური ახსნა სანესებით თვით ჰუსერლსაც არ აკმაყოფილებდა. სადაც საქმე მათემატიკური წარმოდგენების წარმოშობასა და პრაქტიკული მეთოდების განვითარებას შეეხებოდა, იქ კვლევის შედეგებიც დამაკმაყოფილებელი ჩანდა. ეს გასაგებიცაა, რადგან ასეთი საკითხების გარჩევაში ფსიქოლოგია სავსებით უფლებამოსილია. მაგრამ, როგორც კი ფსიქოლოგიური კვლევა შეეხებოდა აზროვნების შინაარსს, მის ლოგიკურ მთლიანობასა და თეორიის შინაგან სტრუქტურას. მყისვე გაურკვეველობა და ბუნდოვანება იჩენდა თავს. ჰუსერლი საბოლოოდ დარწმუნდა იმაში, რომ მეცნიერებებს ობიექტური ხასიათი არ ეგუება ლოგიკის სუბიექტივისტურ, ფსიქოლოგიურ დასაბუთებას. საჭირო შეიქმნა ლოგიკის არსებული დასაბუთება კრიტიკულად ყოფილიყო გადასინჯული. ამან წამოქრა პრობლემის სახით შემდეგი საკითხი: როგორია ურთიერთობა შემეცნების აქტის სუბიექტურ ბუნებასა

² O. Becker, Die Philosophie Edmund Husserls, Kantstudien, XXXV, 1930, გვ. 119. შეად. Franz Brecht, Bewußtsein und Existenz, 1948, გვ. 42.

³ „Heute wissen wir, daß und warum diese Bezeichnung des Phänomenologischen als Deskriptiv-Psychologisch nicht unberechtigt war...“. იქვე, გვ. 120.

და შემეცნების შინაარსის ობიექტურ ხასიათს შორის?⁴ როცა ჰუსერლი დარწმუნდა იმაში, რომ ამ კითხვაზე გარკვეული პასუხი არაა გაცემული. მათემატიკისა და ფილოსოფიის ზოგადი საკითხების განხილვას თავი დაანება და უახლოეს ამოცანად შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის კრიტიკული გაგება დაისახა. ამგვარად დაისვა ჰუსერლის წინაშე პრობლემა წმინდა ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის ახალი დაფუძნება-დასაბუთების შესახებ. ამ ამოცანის განხორციელებისათვის წინარე, პროლეგომენური სამუშაო ფსიქოლოგიზმის კრიტიკის სახით იქნა მოცემული. ლოგიკის „პროლეგომენებს“ უნდა მოემზადებინა ნიადაგი წმინდა ლოგიკის ფილოსოფიურ-ობიექტური დასაბუთებისათვის. ლოგიკის ფსიქოლოგიური დასაბუთების ცდა შეცდომად იყო მიჩნეული და მას ოდიოზური ტერმინი — „ფსიქოლოგიზმი“ ეწოდა.

ჩვენი ამოცანა, რასაკვირველია, არ არის იმის გათვალისწინება. თუ რა საბუთები იყო წამოყენებული ჰუსერლის მიერ ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ, როგორ გაიგო მან ფსიქოლოგიზმი და რამდენად არის მისაღები მისი მოსაზრებები ამ საკითხზე⁵. თანახმად ჩვენი მიზანდასახულობისა, ყურადღება იმას უნდა მიექცეს, თუ რა სახეში იყო ფსიქოლოგიამ ანტიფსიქოლოგიური თვალსაზრისის გატარების შემდეგ და რა დამოკიდებულებაა დამყარებული წმინდა ლოგიკისა და ფსიქოლოგიის შორის იმის შემდეგ, რაც გაირკვა, რა ფსიქოლოგია წმინდა თეორიულ ლოგიკას ვერ დაასაბუთებს. კერ-

⁴ Husserl¹, გვ. VII.

⁵ აღვნიშნავთ შემდეგს: არც ერთ მომენტს ჰუსერლის ფილოსოფიური ღონისძიებებიდან ინდენი მოწონება არ რგებია წილად, რამდენიც ნის მიერ მოცემულ ფსიქოლოგიზმის კრიტიკას. გარდა უკიდურესი სუბიექტივისტებისა, რომელნიც წარმოდგენილნი იყვნენ ნოზინალისტებითა და სენსუალისტებით, ყველა ბურჟუაზიული ფილოსოფიური მიმდინარეობა ამ კრიტიკას დადებითად შეხვდა. საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ რამდენიმე ცნობას: ვ. შმიდ-კოვარჩიკი წერს: „Es ist Husserls nnantastbares Verdienst, die Eigenberechtigung einer solchen reinen Logik und ihre Verschiedenheit von der Psychologie neuerdings ins rechte Licht gerückt zu haben“, „Umriss einer analytischen Psychologie“, Teil I, Leipzig, 1928, გვ. 110. ფ. ბრეხტი წერს: „...deren erster Band neben der vernichtenden Kritik des Psychologismus positiv die Idee der reinen Logik brachte“, „Bewußtsein und Existenz“, 1948, გვ. 42. მაგრამ ეს, რასაკვირველია, იმას არ ნიშნავს, რომ დამთავრებულია ბრძოლა ფსიქოლოგიზმსა და ანტიფსიქოლოგიზმს შორის. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ბრძოლაში წამოკრილი საკითხისადმი ჩვენი ფილოსოფიური წრეების გულგრილი დამოკიდებულება არ შეიძლება გამართლებულად ჩაითვალოს.

ძოდ, უნდა დაიძებნოს ჰუსერლის შეხედულება ფსიქოლოგიაზე. როცა იგი მას უვარგისად თვლის ფილოსოფიური ფუნქციის შემსრულებლად ლოგიკის მიმართ. სხვანაირად, ჩვენი მიზანია გავარკვიოთ: თუ ფსიქოლოგიზმი არის ფსიქოლოგიის გამოყენება იქ, სადაც ეს არაა გამართლებული, თუ „ფსიქოლოგიზმი არის ფსიქოლოგია უადგილო ადგილას“⁶, უნდა გაირკვეს, როგორაა ფსიქოლოგია წარმოდგენილი ამ შემთხვევაში, როგორაა გააზრებული მისი შინაარსი და მეცნიერული სპეციფიკა.

* * *

ჰუსერლი ეხება ფსიქოლოგიის ისეთ განმარტებებს, როგორიცაა: „ფსიქოლოგია არის მეცნიერება ფსიქიკური მოვლენების შესახებ“, „ფსიქოლოგია არის მეცნიერება ცნობიერების ფაქტების შესახებ“, „ფსიქოლოგია არის მეცნიერება შინაგანი გამოცდილების შესახებ“, „ფსიქოლოგია არის მეცნიერება განცდების შესახებ, რამდენადაც ისინი დამოკიდებულნი არიან განმცდელ სუბიექტზე“ და სხვ. ამ განმარტებებში ყველგან, ჰუსერლის აზრით, იგულისხმება, რომ ფსიქოლოგიას საქმე აქვს ფაქტებთან და, მაშასადამე, იგი წარმოადგენს ემპირიულ მეცნიერებას⁷. რომელიც ინდუქციას ემყარება. ფსიქოლოგიის ეს გაგება ჰუსერლს საყოველთაოდ მიღებულად და კანონიერად მიაჩნია. მაგრამ აქედან ისიც გასაგებია, დასძინს ჰუსერლი, რომ ფსიქოლოგია არ წარმოადგენს ზუსტ მეცნიერებას. აბოლიტური მსჯელობების შემცველ ცოდნას სისტემას. ის, რაც ამჟამად არის ფსიქოლოგიის განკარგულებაში, გამოცდილების დაახლოებითი განზოგადობანია, რომელნიც გამოხატავენ ფსიქიკური პროცესების სიმულტანურსა და სუქცესიურს არსებობას. ფსიქოლოგიას არც აქვს პრეტენზია ზუსტ კანონებზე. ესეც გასაგები ჩანს, რადგან აქ, ჰუსერლის თქმით, საქმე გვაქვს ბუნების ფაქტების შესწავლის სფეროში არსებული მდგომარეობის კერძო შემთხვევასთან. ვინაიდან არც ერთი კანონი ბუნებისა არ შეიძლება შემეცნებულ

⁶ „...Psychologie am unrechten Ort“. Alois Hüfler, Atti del V. congresso internazionale di psicologia, Roma, 1906. ტერმინი „ფსიქოლოგიზმი“ ი. ერდმანს ეკუთვნის.

⁷ „ფაქტი“ არ იხმარება ერთმნიშვნელოვნად ფენომენოლოგთა შორის. მაგ., მ. შელერი „ფენომენოლოგიურ ფაქტებზე“ ლაპარაკობს (იხ. ქვემოთ). ჰუსერლი „ფაქტში“ გულისხმობს დროით და სივრცით განსაზღვრულ საქმის ვითარებას, რაც უდრის ტერმინს „matter of fact“.

იქნეს აპრიორულად⁸; ევიდენტურად, ფსიქოლოგიაც, როგორც მეცნიერება რეალურად არსებული ბუნებრივი მოვლენების შესახებ. არ შეიძლება არ იყოს მოკლებული ასეთ კანონებს. ემპირიული მეცნიერების ერთადერთი მეთოდი — ინდუქცია აუცილებლობას ვერ ასაბუთებს. ვარაუდობის ევიდენტობას ვერ სცალდება.

რაც შეეხება წმინდა ლოგიკას, წერს ჰუსერილი, იგი მთლიანად აპოდიქტიკური მსჯელობებისაგან შედგება და ცხადია, რომ მის საფუძვლად. თეორიულ დასაყრდენად ფსიქოლოგია არ გამოდგება. ფსიქიკური პროცესები უკავშირდებიან ბიოლოგიურ მოვლენებს, ადამიანის რეალურ ცხოვრებას, საერთოდ ემპირიულ სინამდვილეს. ამის ნიადაგზე შეიძლება მიღებულ იქნეს მხოლოდ ემპირიული „კანონები“. ლოგიკის კანონები ზეემპირიული, არაემპირიული კანონებია. ფსიქოლოგიის კანონები უსათუოდ ემპირიულია. კანონი. რომელიც არ არის ემპირიული, არც ფსიქოლოგიურია. ხოლო კანონი, რომელიც ემპირიულია, არ შეიძლება იყოს ლოგიკის კანონი“.

ე. წ. ემპირიულ კანონებს ფაქტობრივი შინაარსი აქვთ. ისინი ფაქტების შესახებ კანონები კი არ არიან მარტო, არამედ თავის შინაარსში გულისხმობენ აგრეთვე ფაქტების არსებობას⁹. როგორც ყოველი კანონი, დამყარებული გამოცდილებაზე და ერთეული ფაქტების ინდუქციაზე, არის კანონი, რომელიც შეეხება ფაქტებს. ისე, პირიქითაც. ყოველი კანონი, რომელიც შეეხება ფაქტებს, არის კანონი, დამყარებული გამოცდილებასა და ინდუქციაზე. ასეთი კანონი აუცილებლობით შეიცავს მტკიცებას, რომელსაც ეგზისტენციალური შინაარსი აქვს¹¹.

ერთ-ერთი უარყოფითი შედეგი ლოგიკური და ფსიქოლოგიური კანონების გათანაბრებისა, ჰუსერლის მიხედვით, ისაა, რომ ამის შედეგად იშლება განსხვავება სწორ და არასწორ აზროვნებას შორის: იგულისხმება, რომ სწორი და არასწორი აზროვნება ფსიქოლოგიურ კანონებს თანაბრად ემორჩილება, ე. ი. მიმდინარეობს ფსიქოლოგიური კანონებით, მათ შესაბამისად. ამ მხრივ მათ შორის განსხვავება არ არის, ხოლო ლოგიკური თვალსაზრისით სწორი აზროვნება ნიშნავს აზროვნების ლოგიკური კანონების მიხედვით წარმოებულ ინტელექტუალურ აქტს, ხოლო არასწორი აზროვნება

⁸ „Kein Naturgesetz ist a priori erkennbar, ist selbst einsichtig begründbar“, Husserl⁸, გვ. 62.

⁹ იქვე, გვ. 64.

¹⁰ იქვე, გვ. 71.

¹¹ იქვე, გვ. 74.

არის ლოგიკური კანონების საწინააღმდეგო, მის გარეშე წარმოებული აქტი. სუბიექტური, ფსიქოლოგიური მნიშვნელობით, არ ეწინააღმდეგება ობიექტურობას, ლოგიკური მნიშვნელობით¹². ე. წ. ფსიქოლოგიური კანონები იმ მხრივაც განსხვავდებიან ლოგიკური კანონებისაგან, ამტკიცებს ჰუსერლი, რომ პირველნი შეიძლება იცვლებოდნენ, ხოლო ლოგიკური კანონების ცვალებადობაზე ლაპარაკს არა აქვს არავითარი აზრი. ფსიქოლოგიური კანონების ცვალებადობა ბუნებრივი შედეგია იმ ფაქტებისა ცვალებადობისა, რომელთაც ეს კანონები ასახავენ¹³.

ამგვარად, ამ პერიოდში ჰუსერლს ფსიქოლოგიაში ნაგულისხმევი აქვს ისეთი მეცნიერება, რომელიც ყველა ნიშნის მიხედვით, რომელიც მეცნიერების ბუნების დახასიათებას იძლევა, დიამეტრალურად ეწინააღმდეგება ლოგიკური მეცნიერების დამახასიათებელ ნიშნებს. ეს გარემოება არსებითად თავს უყრის ჰუსერლის ყველა საბუთს, რომელიც ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ არის მიმართული: რადგან ფსიქოლოგიის ბუნება, მისი მეცნიერული არსი არ ეწყობა ლოგიკის ბუნებას და მეცნიერების თვალსაზრისით ბევრად დაბლა დგას მასზე, შეუძლებელია ფსიქოლოგია ლოგიკის საფუძვლად, მისი დასაბუთების საშუალებად გამოდგეს. ლოგიკის სიწმინდის უზრუნველყოფისათვის ერთ-ერთი ძირითადი პირობა ფსიქოლოგიიდან და ფსიქიკურიდან მომდინარე ელემენტებიდან თავის დაცვაა. ფსიქოლოგიიდან გამიჯვნა ლოგიკის სასიცოცხლო მოთხოვნილებაა.

მაგრამ ლოგიკა საჭიროებს თეორიას, ცხადყოფასა და ნათელყოფას. ის, რაც ფორმალური ლოგიკის სახით არის მოცემული, ისეთი უეჭვო კეშმარტებაა. რომელიც თავისთავად სრულიად გაუგებარი ჩანს, და, აბოდიქტიკური სიმტკიცის მიუხედავად თუ სწორედ ამის გამო, მოუთმენლად საჭიროებს გაგებას. რას ნიშნავს, რომ $2 \times 2 = 4$? რას ნიშნავს, რომ ორი კონტრადიქტორულ მიმართებაში მყოფი მსჯელობა არ შეიძლება ორივე სწორი იყოს?

სად, რა მიმართულებით უნდა ვეძებოთ ამ კითხვების პასუხი?

¹² იქვე, გვ. 116. თვით სიტყვა „სუბიექტური“ მრავალი მნიშვნელობის მქონეა. კერძოდ, მისი გაგება ფსიქოლოგიური და ლოგიკური მნიშვნელობით არსებითს (toto genere) განსხვავებას შეიცავს.

¹³ „Auch die Möglichkeit von variablen Denkgesetzen als normativen Gesetzen des Vorstellens und Urteilens gestehen wir gerne zu“. იქვე, გვ. 149. მსჯელობის აქტის კანონი ფსიქოლოგიური კანონია, მსჯელობის შინაარსის კანონი—ლოგიკური კანონი. პირველი, ჰუსერლის აზრით, ცვალებადია, მეორე—უცვლელი.

მეტწილად ეს პასუხი მეტაფიზიკასა და ფსიქოლოგიაში იძებნებოდა. მეტაფიზიკაში ამ პასუხის ძებნა ნიშნავდა იმის დასაბუთებას, რომ ესა თუ ის საქმის ვითარება, რომელიც მეცნიერებაშია წარმოდგენილი, თავისთავადი სინამდვილიდან, „მეტაფიზიკურ“ სამყაროდან არის გადმოღებული, მისი „შთაგონებით“ არის მოვლენილი მეცნიერებაში. საკითხის გადაჭრა აქ საკითხის გადატანით არის განხორციელებული. მეტაფიზიკური თეორიის პასუხი შემეცნების პრობლემაზე ასეთია: „ასეა (მეცნიერებაში), იმიტომ, რომ ასეა (მეტაფიზიკურ სამყაროში)“. თუ ეს პასუხი დამაკმაყოფილებლად უნდა მივიჩნიოთ, მაშინ ისიც უნდა ვალიაოთ, რომ შემეცნების პრობლემა ნამდვილი პრობლემა არ არის, რომ აქ გასარკვევია არა ის, თუ რა არის შემეცნება, მისი არსი, არამედ ის, თუ როგორ გადმოვიდა „შემეცნება“ მეტაფიზიკური სინამდვილიდან მეცნიერებაში. არ არსებობს, მაშასადამე, გნოსეოლოგიური პრობლემა, საკითხი მხოლოდ შემეცნების ფსიქოლოგიურ გენეზისს შეეხება.

ფსიქოლოგიაში ძებნა შემეცნების პრობლემის გადაჭრისა ასეთ ხასიათს იღებს: როგორ იქმნება მეცნიერება, ჰეშმარიტი შემეცნება, იმ ძირითადი ელემენტებისაგან, რომელნიც ფსიქიკურს ახასიათებენ? როგორია შემეცნების გენეზისი?

შემეცნება ცნობიერებაში მიმდინარე და იქ არსებული ფაქტია. მისი რაობის ნათელყოფაც ფსიქიკური სინამდვილის კანონზომიერების გათვალისწინებით უნდა მოხდეს. მაგრამ, რადგან შემეცნებას პრობლემა, როგორც იგი ფილოსოფიას აინტერესებს, შემეცნების გენეზისის კი არა, მისი შინაარსის პრობლემაა, ფსიქოლოგიური თვალსაზრისის საერთოდ უადგილოა აქ და ჰუსერლიც უარყოფს ამ გზას. საკითხი თითქოს გადაჭრილია იმ მხრივ მაინც, თუ რა მიმართულებით არ შეიძლება შემეცნების საკითხის გადაჭრა. მაგრამ იმის ნაცვლად, რომ პრინციპულად უარყოფილი გზა ფსიქოლოგიის გამოყენებისა ფილოსოფიაში ძალაში დაეტოვებინა, ჰუსერლი სრულიად მოულოდნელად უბრუნდება ისევ ფსიქოლოგიას და აშკარა შეუსაბამოების თავიდან ასაცილებლად ორგვარ ფსიქოლოგიაზე იწყებს ლაპარაკს. ერთი მათგანი, ე. წ. ახსნითი ბუნებისმეტყველური ფსიქოლოგია, ის მეცნიერებაა, რომელზედაც იყო ლაპარაკი „პროლეგომენების“ უკანასკნელ თავებამდე და ეს ფსიქოლოგია ავულისხმებოდა ყოველთვის, როცა ფსიქოლოგიური მეცნიერების რაობაზე იყო ლაპარაკი. ეს ის ფსიქოლოგიაა, რომელიც ემპირიულია და ინდუქციის მეთოდით რეალურ-ეგზისტენციალურ ფაქტებს შე-

ისწავლის და მოკლებულია ნამდვილი კანონების შემეცნებას და აპოდიქტიკურ დებულებებს. ეს ის მეცნიერებაა, რომლის ხასიათი საბუთი გახდა ფსიქოლოგიზმის დაძლევისა, წმინდა ლოგიკის დამოუკიდებლობისა ფსიქოლოგიიდან. ამ ფსიქოლოგიას სრულიად არა აქვს ფილოსოფიური მნიშვნელობა. ამ მხრივ იგი არ განსხვავდება ფიზიკური პროცესების შემსწავლელ მეცნიერებათაგან¹⁴.

მაგრამ, ჰუსერლის აზრით, არსებობს მეორე სახის ფსიქოლოგია, რომელსაც შესწევს ძალა შეასრულოს ფილოსოფიური ფუნქცია. „მე ვაკეთებ გამოჩაყლის შინაგანი გამოცდილების აღწერითი ფენომენოლოგიისათვის“, „...ეს ნათლად გამოვლინდება ამ შრომის მეორე ტომში“¹⁵. მეორე ტომში, როგორც ცნობილია, „აღწერითი ფენომენოლოგია“ გათანაბრებულ იქნა „დესკრიფციულ ფსიქოლოგიასთან“. რა არის ყოველივე ამით ნათქვამი? რა იგულისხმება „აღწერითი ფენომენოლოგიის ქვეშ“ ჰუსერლის აზროვნების განვითარების ამ სტადიაზე?

1. აღწერითი ფენომენოლოგია ემყარება შინაგან გამოცდილებას. მაშასადამე, ის არის ემპირიული მეცნიერება და უნდა ხასიათდებოდეს იმ ძირითადი ნიშან-თვისებებით, რომლებიც არსობრივად, აუცილებლობით ახასიათებს ემპირიულ მეცნიერებას, როგორც ასეთს. ის ფსიქოლოგია, რომელიც ჰუსერლმა ჩამოაშორა ლოგიკას, როგორ უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი, თუ არა შინაგან გამოცდილებაზე დამყარებული მეცნიერება?!

2. აღწერითი ფენომენოლოგია არის „გამოჩაყლისი“. რისგან? ცხადია, კონტექსტის მიხედვით, რომ ფსიქოლოგიური დისციპლინებიდან. მაშასადამე, აღწერითი ფენომენოლოგიაც ფსიქოლოგიაა. მხოლოდ იმ თავისებური ფუნქციის მატარებელი, რომ იგი „შემეცნების კრიტიკის საფუძვლად“¹⁶ გვევლინება. ეს ვარაუდი დასტურდება „ლოგიკური გამოკვლევების“ მეორე ტომიდან, სადაც პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ ფენომენოლოგია იგივეა, რაც დესკრიფციული ფსიქოლოგია¹⁷.

¹⁴ „...Psychologie als einer erklärenden Naturwissenschaft, an welcher die Philosophie nicht mehr und nicht anders interessiert ist, als an den Wissenschaften von den physischen Vorgängen“. იქვე გვ. 212.

¹⁵ Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. 1900 (=Husserl³), გვ. 184.

¹⁶ იქვე.

¹⁷ „Phänomenologie ist descriptive Psychologie“, E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil*, 1901 (=Husserl⁴), გვ. 18.

სრულიად ნათელია, რომ ჰუსერლი ჩიხში მოექცა: ის ორ, ერთმეორის მოწინააღმდეგე დებულებას იზიარებს ერთდროულად. I. ემპირიული მეცნიერება, იმის გამო, რომ იგი ემპირიულია, არ გამოდგება წმინდა ლოგიკის თეორიულ საფუძვლად, რადგან ლოგიკა იდეალური, არაემპირიული მეცნიერებაა; II. დესკრიფციული ფსიქოლოგია, resp. აღწერითი ფენომენოლოგია, რომელიც ემყარება შინაგან გამოცდილებას, ე. ი. არის ემპირიული მეცნიერება, საფუძვლად უდევს ლოგიკასა და შემეცნების კრიტიკას საერთოდ. ამ აშკარა შეუსაბამობას ვერ გააუქმებს, რასაკვირველია, ვერც „შინაგანის“ ცნება და ვერც „დესკრიფციულისა“: ბუნებისმეტყველურ-ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიაც ემყარება შინაგან გამოცდილებას და ისიც ამ გამოცდილებაში მოცემული ფაქტების აღწერას აწარმოებს. ჰუსერლმა ამ გადამწყვეტი მნიშვნელობის საკითხში მარცხი განიცადა, და ეს თვითონაც აღიარა და სხვებმაც აღნიშნეს, როგორც ფენომენოლოგიის მომხრეებმა, ისე მისმა მოწინააღმდეგეებმა¹⁸. შეიძლება გადაუმეტებლად ითქვას, რომ ჰუსერლის მთელი შემდგომი მეთოდოლოგიურ-კრიტიკული მუშაობა ძირითადად მიმართული იყო იმაზე, რომ მონახულიყო ამ ჩიხიდან გამოსავალი, მონახულიყო, შექმნილიყო ისეთი მეცნიერება — ფილოსოფია, რომელიც არ იქნებოდა ფსიქოლოგია და მაინც შეასრულებდა შემეცნების გაგების ამოცანას. ამით აიხსნება ისიც, რომ ფსიქოლოგიის პრობლემა არც ერთ მომენტში არ მოხსნილა ჰუსერლის კვლევის თემატიკიდან და, შეიძლება ითქვას დაბეჯითებით, რომ ფსიქოლოგიისა და ფილოსოფიის პრობლემები ჰუსერლის ნააზრევში არის ერთისა და იმავე პრობლემის ორი მხარე, ორი განუყრელად ერთმანეთთან დაკავშირებული საქმის ვითარება. ჰუსერლის მთელი სასიცოცხლო პრობლემა ჩვენ ასე გვესახება: რა არის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია — ფილოსოფია თუ ფსიქოლოგია? თუ ჰუსერლმა შეძლო იმის დამტკიცება, რომ ფენომენოლოგია — მეცნიერება

¹⁸ „პროლეგომენების“ პირველი გამოცემიდან მოტანილი ადგილი, სადაც ლაპარაკია იმაზე, რომ აღწერითი ფენომენოლოგია ემყარება შინაგან გამოცდილებას, ამავე შრომის მეორე გამოცემაში შესწორებულია ასე: „...ich scharf unterscheidet zwischen der empirischen Psychologie und der sie (wie in ganz anderer Weise die Erkenntniskritik) fundierenden Phänomenologie; letztere verstanden als eine reine Wesenslehre der Erlebnisse“. Husserl⁵, გვ. 212. უთუოდ მართალი იყო ო. ევალდი, როცა წერდა: „Es sind... die Grenzen zwischen Psychologie und Logik trotz aller Überwindung des Psychologismus auch hier nicht streng genug gezogen“. O. Ewald, Die deutsche Philosophie im Jahre 1913, Kantstudien, Bd. 20, 1915, გვ. 40.

რება ცნობიერების შესახებ — ფილოსოფიაა და არა ფსიქოლოგია, მაშინ იგი ფორმალურად გამარჯვებულია, ხოლო თუ მან ეს ვერ შეძლო და ფენომენოლოგია ვერ გათიშა ფსიქოლოგიიდან, ვერ მოუწახა მას კვლევის დამოუკიდებელი სფერო, მაშინ ის დამარცხებულია ფორმალურადაც და შინაარსეულადაც.





თავი მესამე

„ლოგიკური გამოკვლევები“, ტ. II

„პროლეგომენებში“ მოცემულია წმინდა ლოგიკის იდეასთან ერთად აზრი შეშეცნების კრიტიკის საჭიროებისა და მისი მეცნიერულ-თეორიული საფუძვლის რაობის შესახებ. ეს საფუძველმდებლობა უნდა იყოს დესკრიფციულმა ფსიქოლოგიამ, რომელიც ამ შრომაში წარმოდგენილია, როგორც შინაგან გამოცდილებაზე დამყარებული მეცნიერული დისციპლინა. ამ ამოცანის გადაჭრა მოცემულია „ლოგიკური გამოკვლევების“ მეორე ტომში, რომელსაც ქვესათაურად აქვს: „გამოკვლევები შეშეცნების ფენომენოლოგიისა და თეორიის შესახებ“. იგულისხმება, მაშასადამე, რომ ამ შრომაში, სადაც „პროლეგომენებში“ დასახული ამოცანა უნდა გადაიჭრას, მოცემული უნდა იყოს დესკრიფციულ-ფსიქოლოგიური და ფენომენოლოგიური გამოკვლევები. ბუნებრივად დგება ამ ცნებათა ურთიერთობის საკითხი. ჰუსერლი წერს: „ფენომენოლოგია არის დესკრიფციული ფსიქოლოგია“¹, და დასძენს, რომ თუ ეს ასეა, ფსიქოლოგია უნდა გავაიგივოთ შეშეცნების კრიტიკასთან და ან ყოველ შემთხვევაში დავაფუძნოთ იგი ფსიქოლოგიაზე. აქედან კი ის დასკვნა გამომდინარეობს, რომ წმინდა ლოგიკაც ეწყარება ფსიქოლოგიას. მაგრამ, კითხულობს ჰუსერლი, „რისთვისღა იყო მთელი ეს დავა ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ?“²

ეს ის კითხვაა, რომელიც მრავალგზის იყო წამოყენებული ჰუსერლის საპირისპიროდ, უფრო ხშირად ნეოკანტიანელების მიერ.

ჰუსერლის პასუხი მის მიერვე დასმულ კითხვაზე ასეთია: ვინაიდან წმინდა დესკრიფცია არის მხოლოდ თეორიის წინასაფე-

¹ E. Husserl¹, გვ. 18.

² „--Wozu also der ganze Streit gegen den Psychologismus?“

ხური და არა თვითონ თეორია, შესაძლებელია დესკრიფციის ერთი და იგივე სფერო გამოყენებულ იქნეს სხვადასხვა თეორიულ მეცნიერებათა შესამზადებლად³, ე. ი. ფსიქოლოგიური დესკრიფცია შეიძლება გამოადგეს როგორც ფსიქოლოგიას, ისე ლოგიკასაც. ეს არ უშლის ხელს იმას, რომ, როგორც თეორიულად ჩამოყალიბებული მეცნიერებანი, ფსიქოლოგია და ლოგიკა იყენენ ურთიერთმიმართ დამოუკიდებელნი („Wechselseitig Unabhängig“). ფსიქოლოგია, როგორც დასრულებული მეცნიერება, არ შეიძლება იყოს წმინდა ლოგიკის საფუძველი, მაგრამ ასეთ საფუძველად შეიძლება და კიდევაც უნდა იქნეს გამოყენებული გარკვეული კლასების დესკრიფციები, რომელნიც ლოგიკური თეორიის წინასაფხურებს წარმოადგენენ. დესკრიფციის ეს მონაცემები არის ფუნდამენტალური აბსტრაქციების ნიადაგი, სადაც ლოგიკოსი თავისი იდეალური საგნების არსსა და არსობრივ კავშირებს ევიდენტურად წვდება⁴.

ამგვარად, ლოგიკის საფუძველია არა ფსიქოლოგია. არამედ ფსიქიკური, ფსიქიკურის ნეიტრალური, ათეორიული დესკრიფცია. თავისთავად აღებული დესკრიფციის ეს მონაცემი არც ფსიქოლოგიაა და არც ლოგიკა, მაგრამ ორივესთვის აუცილებელი „მასალა“ და კვლევის წინაპირობაა. განსხვავება ლოგიკასა და ფსიქოლოგიას შორის იწყება იმ მომენტიდან, როცა თითოეული მათგანი შეუდგება თავისს სპეციფიკურ თეორიულ საქმიანობას: ფსიქოლოგია. როგორც ემპირიული მეცნიერება, ფსიქიკური ფენომენების ახსნასა და გენეზისის გათვალისწინებას, ხოლო წმინდა ლოგიკა, როგორც იდეალური მეცნიერება, „იდეურ აბსტრაქციას“, ემპირიულ მონაცემებში იდეების ამოკითხვას. ლოგიკა, „პროლეგომენების“ თანახმად, აქაც აიდენტურ მეცნიერებად გვევლინება, ხოლო ფსიქოლოგია, აკრეფვე „პროლეგომენების“ თანახმად, ემპირიულ მეცნიერებად. მართალია, ჰუსერლი ლაპარაკობს დესკრიფციულ ფსიქოლოგიაზე, ე. ი. მეცნიერებაზე. რომელსაც ის აიგივებს ფენომენოლოგიასთან, რომელზედაც წმინდა ლოგიკის დაფუძნება უნდა მოხდეს. მაგრამ სინამდვილეში აქ ფსიქოლოგიისა და ლოგიკის ურთიერთობის საკითხი კი არ დგას ჰუსერლის წინაშე, არამედ ფსიქიკურისა და ლოგიკურის ურთიერთობისა, ფსიქიკურის გამოყენების სა-

³ „Denn reine Deskription ist blosser Vorstufe für die Theorie, nicht aber Theorie selbst. So kann eine und dieselbe Sphäre reiner Deskription zur Vorbereitung sehr verschiedener theoretischer Wissenschaften dienen“. იქვე, გვ. 18.

⁴ იქვე.

კითხი აიდეტური ჰერეტის ბაზისად. ფსიქოლოგიზმის საფრთხე დაძლეულია ლოგიკის თეორიული გააზრების ამოცანის გადასაჭრელი ღონისძიებისაგან ფსიქოლოგიის ჩამოშორებით. ლოგიკისათვის, ასე გამოდის ჰუსერლის მიხედვით, გვეჭირდება არა ფსიქოლოგია, არა ფსიქოლოგიური თეორია, არამედ ფსიქიკური, ფსიქიკურის დესკრიფციურებული მასალა. ლოგიკური, უნდა ვიგულისხმოთ, არა ფსიქიკურში და ამისგან უნდა ამოვიღოთ არსის ჰერეტის მეთოდის გამოყენებით. ფსიქიკურში ემპირიულ-რეალურიც არის და მის ამ მხარეს ფსიქოლოგია შეისწავლის. ის, რასაც აქ ასწორებს ჰუსერლი, ეხება იმას, რომ ლოგიკის საფუძვლად არ იქნეს წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური მეცნიერება, როგორც მეცნიერება, როგორც თეორიის შემცველი. ფსიქიკური და, თუ გნებავთ, მეცნიერებაც ფსიქიკურის შესახებ ლოგიკის საფუძვლად ივარგებს, თუ აქ „მეცნიერებას“ ვავიკებთ ისე, რომ არ ვიგულისხმებთ თეორიას და მხოლოდ ცარიელი დესკრიფციებით დაკმაყოფილდებით. რადგანაც ამ დესკრიფციების მოსაპოვებლად გეგმიანი, მეთოდური და უაღრესად ძნელი სამუშაო არის ჩასატარებელი, შეიძლება ვავამართლოთ მოთხოვნა, რომ ამ მუშაობის შედეგს მეცნიერება ეწოდოს; მაგრამ ამან არ უნდა დაგვაიწყოს ის, რომ „მეცნიერება“ აქ სპეციფიკური, ათეორიული მნიშვნელობით იხმარება.

ჰუსერლი ტერმინოლოგიურ საკითხადაც კი მიიჩნევს ფსიქოლოგიის ნაცვლად ფენომენოლოგიის გამოცხადებას ლოგიკის თეორიულ საფუძვლად. გნოსეოლოგიისათვის, შემეცნების კრიტიკისათვის, ამბობს ჰუსერლი, განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს შემეცნებითი განცდების (Erkenntniserlebnisse) წმინდა დესკრიფციული კვლევის განსხვავება-გათიშვას საკუთრივ ფსიქოლოგიურ, ემპირიულ ახსნასა და გენეზისზე მიმართული კვლევისგან. ამ განსხვავების საფუძვლიანად და შესაძლებელი აღრევიდან თავის დასაღწევად ჰუსერლი უპირატესობას აძლევს ტერმინ „ფენომენოლოგიას“ „დესკრიფციული ფსიქოლოგიის“ წინაშე. ეს ტერმინოლოგიური არჩევანი იმიტომაც არისო მიზანშეწონილი, წერს ჰუსერლი, რომ „დესკრიფციული ფსიქოლოგია“ იხმარება ზოგჯერ იმ მეთოდური უპირატესობის აღსანიშნავად, რომელსაც ზოგი მკვლევარი ანიჭებს ფსიქოფიზიკური გამოცდილებიდან აბსტრაგირებულსა და მხოლოდ შინაგან გამოცდილებაზე დამყარებულ კვლევას⁵.

ფსიქოლოგია, მასასადამე, რჩება იმად, რაც იყო. ის აქაც წარმოდგენილია, როგორც ემპირიული, ახსნითი, ბუნებისმეტყველური

⁵ იქვე, გვ. 19.

დისციპლინა⁶. მისი რეფორმის საკითხი — „დესკრიფციული ფსიქოლოგიის“ გამოცალკევება და მისი ფილოსოფიური მნიშვნელობის დასაბუთება — აქ ნაცადიც არ არის. ფილოსოფიური პრობლემის გადაჭრის სიმძიმე გადავიდა ფსიქიკურის აღწერაზე, რომელსაც აღნიშნული მოსაზრების გამო „ფენომენოლოგია“ ეწოდა. საჭირო შეიქმნა ამ სახელწოდების გამართლება, მისთვის სპეციფიკური შინაარსის დადგენა-შემოსაზღვრა. ეს ამოცანა, ყოველ შემთხვევაში, ექსპლიციტურად არ ყოფილა ამ შრომაში გადაჭრილი. ფენომენოლოგიის შინაარსად დარჩა ფსიქიკურის უბრალო, ზუსტი და თეორიული დანართებისაგან თავისუფალი აღწერა. ფენომენოლოგიის გასამიჯნავ საშუალებად აქ გამოყენებულია ის მეთოდი, რომელიც დიდი ხნიდან იყო გამოყენებული ფსიქოლოგიაში, როცა მის წინაშე ე. წ. აღწერიითი ამოცანა, განცდების რეგისტრაციის საკითხი იდგა.

როგორც აღნიშნული იყო, საბედისწერო გამოთქმა: „ფენომენოლოგია არის დესკრიფციული ფსიქოლოგია“, ჰუსერლს არ აკმაყოფილებდა და, 1903 წლიდან დაწყებული, ფენომენოლოგიის ავტორი ყველგან, სადაც კი ამის საბაბი ეძლეოდა, მიუთითებდა ამ ვითომდა მხოლოდ ტერმინოლოგიურ უხერხულობაზე და შეუწელებელი ენერგიით იბრძოდა (უკანასკნელ ხანებამდე) ფენომენოლოგიის მკაცრი გამიჯვნისათვის ფსიქოლოგიიდან. საინტერესოა, და საქმის ვითარების შინაარსთან არსებითად დაკავშირებული, ის ფაქტი, რომ ფენომენოლოგიის ფსიქოლოგიიდან განშორების კვალობაზე ჰუსერლი, მისდა უნებურად, აღმოაჩენდა ხოლმე ფსიქოლოგიის ახალ და ახალ სახეობათ, რომელნიც იქერდნენ გარდამავალ ადგილს ემპირიულ ფსიქოლოგიასა და ფენომენოლოგიას შორის და ამით კვლავ აახლოვებდნენ მათ ერთმანეთთან. ისიც შეიმჩნევა (იხ. ქვემოთ), რომ კვლევა-ძიების ერთ მომენტში ფენომენოლოგიის პოზიტიური, ფსიქოლოგიიდან გასამიჯნავი ნიშანი მეორე მომენტში ფსიქოლოგიის ნიშნადაც გვევლინება, და ამიტომ საჭირო ხდება ფენომენოლოგიის ახალი, სპეციფიკური ნიშნის ძებნა...

ფსიქოლოგიის პრობლემა ჰუსერლის წინაშე წამოიჭრა სხვა

* შმიდ-კოვარჩიკის მტკიცება, რომ „...unter „Psychologie“ schlechthin versteht er (ე. ი. ჰუსერლი.—ა. ბ.) immer die empirische Psychologie“ („Umriss“..., გვ. 111), მართებულია მხოლოდ „ლოგიური გამოკვლევების“ პერიოდისათვის. „Ideen“-ში (1913) უკვე გვხვდება გამოთქმა „eidetische Psychologie“, რომელიც არც ემპირიული ფსიქოლოგიაა და არც ფენომენოლოგია (გვ. 143), რაზედაც შმიდ-კოვარჩიკი მიუთითებს. ი ქ ვ ე, გვ. 120.

კონტექსტშიც. ფსიქოლოგიისა და ბუნებისმეცნიერების ერთიმეორისაგან გამიჯვნის საკითხთან დაკავშირებით. აქ საქმის ვითარება შემდეგნაირად არის წარმოდგენილი: ფსიქოლოგიას ორი ამოცანა აქვს — მეს განცდების, ანუ ცნობიერების შინაარსების, აღწერა და მათი გენეზისის გათვალისწინება. ემპირიულ მეს, რომელსაც ფსიქოლოგია შეისწავლის. უპირისპირდება ემპირიული ფიზიკური ნივთი, არამე, რომელიც მოცემულია მხოლოდ ინტენციონალური მთლიანობის სახით. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ფიზიკური ნივთი მხოლოდ წარმოდგენაა ჩვენში, როგორც არ არის მხოლოდ წარმოდგენა სხვისი ფსიქიკური ფაქტები, რომელნიც ჩვენ აგრეთვე ინტენციონალურად გვეძლევა. ფიზიკური ნივთი რომ გვეძლევა, ის რომ ჩვენ წინ დგას, როგორც საგანი, ნიშნავს იმას, რომ ჩვენ გვაქვს გარკვეული აღქმები და მათი შესაბამისი მსჯელობები, რომელნიც „მითარული არიან ამ საგანზე“. ასეთ აღქმებსა და მსჯელობებს შეესაბამება, როგორც ინტენციონალური კორელატი, ფიზიკური სამყარო.

განსხვავება, რომელიც არსებობს ფსიქიკურისა და ფიზიკურის მოცემულობას შორის, ისაა, რომ ფსიქიკური განსაზღვრულ ფარგლებში მაინც ისე გვეძლევა, როგორც ის არის სინამდვილეში, ხოლო ფიზიკურის მოცემულობის შესახებ ამას ვერ ვიტყვი. ბერკლი-იუმის მოძღვრება, რომლის მიხედვით სხეული მეტი არაფერია, თუ არა „იდეათა კონა“, ჰუსერლის აზრით, ფაქტებს ეწინააღმდეგება. ამ კონის ელემენტური იდეების ფსიქიკური რეალიზაცია კიდევ შესაძლებელია, მაგრამ სრულიად შეუძლებელია თვით კავშირის. კონის წარმოდგენა ფსიქიკურის რეალურ მომენტად⁷. სხეულის შინაგანი აღქმა საერთოდ შეუძლებელია იმიტომ კი არა, რომ ის „ფიზიკურია“, არამედ იმიტომ, რომ სამგანზომილებიანი სივრცის ადეკვატური ჰერეტი. მაგ., არავითარ ცნობიერებაში არ განხორციელდება⁸. ადეკვატური ჰერეტი იგივეა, რაც შინაგანი აღქმა. ფენომენალისტების ფუნდამენტალური ნაკლი ისაა, ჰუსერლის აზრით, რომ ისინი არ ასხვავებენ მოვლენას, როგორც ინტენციონალურ განცდას, და მოვლენილ საგანს, ობიექტური პრედიკაციის სუბიექტს. ამის შედეგია ის, რომ ხდება შეუწყნარებელი გაიგივება შეგრძნებათა კომპლექსისა საგნობრივი ნიშნების კომპლექსთან. ფსი-

⁷ Husserl¹. გვ. 337.

⁸ „Kein Körper ist innerlich wahrnehmbar—nicht weil er „physisch“ ist, sondern weil z. B. die dreidimensionale Raumform in keinem Bewußtsein adäquat anschaulich ist“. იქვე.

ქოლოგიისა და ბუნებისმეტყველების ობიექტური მთლიანობა არ არის ერთი და იგივე. ასეთად გვევლინებიან ისინი ყოველ შენ-თხვევაში მეცნიერული კვლევის დასაწყისში. ფენომენალისტების ცდა ბუნებისმეტყველების საგანი გააიგივონ ფსიქოლოგიის საგანთან, წაშალონ განსხვავება ფსიქიკურსა და ფიზიკურ ფენომენებს შორის, ჰუსერლის აზრით, ეწინააღმდეგება იმ უდავო მოსაზრებას, რომ არსებითი განსხვავებაა განცდასა და განცდაში ინტენდირებულ არაგანცდით მოვლენებს შორის. ფსიქოლოგიაში გავრცელებულ პრინციპს — „ფსიქოლოგია უსულოდ“ (ფ. ლანგე) შეესატყვისება პრინციპი — „ბუნებისმეტყველება უსხეულოდ“. ორივე შემთხვევაში, ჰუსერლის აზრით, იგულისხმება მოთხოვნილება — ფსიქოლოგია და ბუნებისმეტყველება არ გამოვიდნენ მეტაფიზიკური წანაძღვრებიდან სულისა და სხეულის ტრანსცენდენტური არსებობის შესახებ და მხოლოდ უშუალო და პოზიტიური მონაცემით შემოიფარგლონ. ფენომენალისტები არღვევენ ამ პრინციპს, როცა გამოცდილებაში მოცემულ განსხვავებას უგულვებლყოფენ და ჰიპოთეტურ ერთიან საფუძველს გულისხმობენ ფსიქოლოგიისა და ბუნებისმეტყველებისათვის. ამ მეცნიერებათა საგნის სადავო პრობლემა დამაკმაყოფილებლად გადაწყდება, დასძენს ჰუსერლი, თუ ამისათვის გამოყენებული იქნება აღქმის დესკრიფციულ შინაარსსა და ინტენდირებულ საგანს შორის არსებული ფენომენოლოგიური ხასიათის განსხვავება⁹.

ამგვარად, ჰუსერლი ამ საკითხში ე. წ. დუალიზტურ თვალსაზრისზე დგას და ფსიქოლოგიისა და ფიზიკის გამიჯვნა საგნობრივი პრინციპით აქვს ნაცადი, მაგრამ აქაც იგი ორიგინალურია, რამდენადაც დუალიზმის საბუთად ფენომენოლოგიურ-ინტენციონალურა მონაცემები მოაქვს და არ გამორიცხავს ამ მეცნიერებათა სინთეზს განვითარების უმაღლეს საფეხურზე. დუალიზმის კატეგორიული მოთხოვნა მხოლოდ მეცნიერული კვლევის ამოსავალსა და განვითარების პირველ საფეხურებს ეხება¹⁰.

⁹ „Sie benützen allein den fundamentalsten phänomenologischen Unterschied, den zwischen deskriptivem Inhalt und intendiertem Gegenstand der Wahrnehmungen und der „Akte“ überhaupt“. Husserl¹, გვ. 339.

¹⁰ იქვე, გვ. 338. „ლოგიური გამოკვლევების“ ეს ადგილი, რომელიც ეხება ფსიქოლოგიისა და ბუნებისმეტყველების ურთიერთისაგან გამოიჯენას („Wechselseitige Abgrenzung der Psychologie und Naturwissenschaft“), ამ შრომის მეორე გამოცემაში ამოღებულ იქნა, ვინაიდან ის იყო „wenig klaren und im Zusammenhang völlig entbehrlichen Paragraphen“. Husserl¹, გვ. XVI.

„ლოგიკური გამოკვლევების“ მეორე გამოცემა (1913) გადამუშავებული სახით გამოვიდა. ცვლილება შეეხო, პირველ რიგში, ფენომენოლოგიის ფსიქოლოგიიდან გამიჯვნისა და იდენტური წმინდამეს ევიდენტურ მოცემულობას. ჰუსერლი ცდილობს ამ გამოცემაში გაასწოროს ის, ვითომდა მხოლოდ ტერმინოლოგიური უხერხულობანი, რომელიც ახლდა „გამოკვლევების“ პირველ გამოცემას. თუ სიტყვა ფსიქოლოგიას შერჩება თავისი ძველი მნიშვნელობა, წერს. ჰუსერლი, ის არ შეიძლება ფენომენოლოგიად მივიჩნიოთ. ფენომენოლოგია არ არის დესკრიფციული ფსიქოლოგია, როგორც ამას ამტკიცებდა ავტორი „გამოკვლევების“ პირველ გამოცემაში. როგორც დესკრიფცია, ისე დესკრიფციის მაფიქსირებელი ცნებაც არსებითად სხვადასხვაა ფენომენოლოგიასა და ფსიქოლოგიაში. აღქმის, მსჯელობის, გრძნობის... დესკრიფციულ-ფსიქოლოგიური კვლევა ემყარება ამ სახელით აღნიშნული ანიმალური არსების რეალურ მდგომარეობას, რომელსაც ნატურალური ხასიათი აქვს. ეს დესკრიფცია საესებით ანალოგიურია ბუნებისმეტყველებაში წარმოებული მუშაობისა, სადაც ბუნების პროცესი არსებულად იგულისხმება და ამ ასპექტში განიხილება. ცნებებიც, ფსიქოლოგიური და ბუნებისმეტყველური დესკრიფციით მიღებული, არსებითად ერთბუნებოვანია: ისინი შეიცავენ მხოლოდ ემპირიული ზოგადობის ნიშანს და ეხებიან მხოლოდ არსებულად ნავარაუდევ სინამდვილეს. ფსიქოლოგია, რომელზედაც აქ ლაპარაკობს ჰუსერლი, ბუნებისმეტყველური მეცნიერებაა და ფსიქოლოგიის იმ ცნებას უდრის, რომელთან დაპირისპირებით წმინდა ლოგია დამოუკიდებლობასა და ფსიქოლოგიზმის დაძლევას აღწევს. „პროლეგომენებში“ ნახსენები „სხვაგვარი ფსიქოლოგია“ აქ დავიწყებას ეძლევა. როცა საქმე გაჭირდა და ფენომენოლოგიას ფსიქოლოგიასთან გაიგივების საშიშროება დაემუქრა, ჰუსერლმა თავის ნაცად მეთოდს მიმართა: ფსიქოლოგიის ახალი გაგება, რომელიც მანვე გამოთქვა და რომელიც ხან მეცნიერებას მოასწავებს, ხან კი ფსიქიკურის დესკრიფციის ნეიტრალურ ფრაგმენტს, უკუაგდო და ფსიქოლოგიის „ძველ“ გაგებას დაუბრუნდა. მაგრამ საკითხი ამ გზით ვერ გადაიჭრებოდა თვით ჰუსერლისათვის: ნეიტრალური დესკრიფციული მონაცემი ფსიქიკურის შესახებ სათანადო მეცნიერებას უნდა მიეკუთვნოს და საკითხიც სწორად აქ დგება. რომელ მეცნიერებას უნდა მიეკუთვნოს იგი და, რაც მთავარია, რატომ არ უნდა მიეკუთვნოს ფსიქოლოგიას?

ჰუსერლის პასუხი ამ კითხვაზე არის ფენომენოლოგიის დახასიათება, მისი სპეციფიკის გათვალისწინება.

ფენომენოლოგიაც ეხება აღქმას, წარმოდგენას, გრძნობას..., მაგრამ ფსიქოლოგიისგან არსებითად განსხვავებული წესით. როცა ფენომენოლოგია ამ ფსიქიკურ პროცესებს იკვლევს, წინასწარ გამორიცხავს მათ ნატურალისტურ ბუნებას და ყოფიერების ნიშნებს. ფენომენოლოგიის დესკრიფცია არ არის ბუნებისმეტყველური დესკრიფცია, არ გულისხმობს ანიმალურ არსს და საერთოდ არაფერ რეალურს არ ემყარება. მისთვის ფანტაზიაში მოცემული აღქმა არანაკლებადაა გამოსადეგი, ვიდრე რეალური ადამიანის ფაქტობრივად არსებული აღქმის კონკრეტული პროცესი.

ცნებებიც, რომელიც უნდა მოიპოვოს ფენომენოლოგიამ და რომელშიც უნდა მოხდეს დესკრიფციული მონაპოვრის ფიქსაცია, სულ სხვა ცნებებია, ვიდრე ფსიქოლოგიური ცნებები. ფენომენოლოგიის ცნებები უკლებლივ უნდა იყოს წმინდა ცნებები, რომელთაც განსაკუთრებული ზოგადობა ახასიათებთ. ის, რაც ითქმის ფენომენოლოგიაში აღქმის, მსჯელობის, გრძნობის... შესახებ, ეხება არა ადამიანის ან სხვა ცხოველის აღქმას და გრძნობას, არამედ აღქმას, მსჯელობას, გრძნობას... როგორც ასეთს. ამდენად ფენომენოლოგიის მონაცემებს აღქმის, მსჯელობის, გრძნობის... შესახებ აპრიორული ძალა აქვს ემპირიულად მიმდინარე აღქმის, მსჯელობისა და გრძნობის პროცესებისათვის: ის, რაც ეხება აღქმას, მსჯელობას, გრძნობას... „თვითონ“ (პლატონი), ძალაშია ადამიანის, ცხოველის და ყოველი სახის აღქმის მიმართ¹¹. წმინდა ლოგიკის დებულებათა ცხადყოფა, დასძენს ჰუსერლი, ეკისრება არა ფსიქოლოგიას, არამედ ფენომენოლოგიას, რომელიც აგრეთვე ყოველგვარი ფსიქოლოგიის აუცილებელი საფუძველია, თუმცა სულ სხვა ფუნქციით, ვიდრე წმინდა ლოგიკის შემთხვევაში. როგორც ბუნებისმეტყველების სიზუსტეს ქმნის წმინდა მათემატიკა, ისე მეცნიერული ფსიქოლოგიის სიზუსტის ერთადერთი პირობა ფენომენოლოგიაა¹².

რას გვაძლევს ჰუსერლის ახალი არგუმენტაცია ფსიქოლოგიისა და ფენომენოლოგიის განსხვავებისა და ურთიერთობის შესახებ?

¹¹ „Die Phänomenologie... spricht von keinen Zuständen animalischer Wesen... sie spricht von Wahrnehmungen, Urteilen, Gefühlen usw. als solchen, von dem, was ihnen a priori, in unbedingter Allgemeinheit... zukommt“. E. Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. II/1, 1928, გვ. 18 (=Husserl¹).

¹² იქვე, გვ. 18, 19.

უდავოა, რომ ფენომენოლოგიისა და ფსიქოლოგიის აქ მოცემული განსაზღვრებანი საკმაოა იმისათვის, რომ ვირწმუნოთ მათ შორის არსებული განსხვავების რადიკალური ხასიათი. ისიც ახლოა ჰუმპირიტებასთან, რომ თუ გაჩნდება ისეთი მეცნიერული დისციპლინა, რომელიც ფსიქიკურ ფენომენებს არსობრივი ხასიათის განსაზღვრებებს მოუქმენის, დიდი მნიშვნელობისა იქნება ემპირიული ფსიქოლოგიისათვის. მაგრამ, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ წმინდა ფენომენოლოგიას, როცა მისი სრულყოფილი გააზრება მოხდა, აღმოაჩნდა პრინციპულად ახალი ნიშნები, რომელთაც არსებითად განსაზღვრეს ამ დისციპლინის არსი და რომლებზედაც „გამოკვლევებში“ ჯერ კიდევ არაფერია ნათქვამი, უნდა ვაღიაროთ, რომ ფენომენოლოგიის აქ მოცემული დახასიათება „იდეებში“ აღმოჩენილ აიდეტურ ფსიქოლოგიას უფრო ჰგავს, ვიდრე ტრანსცენდენტალურ-კონსტიტუციურ ფენომენოლოგიას: აღქმის, მსჯელობის, გრძნობის... არსობრივი ანალიზი არ შეიძლება სხვა რამ იყოს, თუ არა აიდეტური ფსიქოლოგია. ფსიქოლოგია და ფსიქოლოგიზმი ერთნაირივეთ დასდევენ ჰუსერლს და პოზიციას პოზიციაზე ატოვებინებენ, აიძულებენ ახალ-ახალი მიჯნა-ჯებირები ააგოს, რათა კვლავ დასთმოს იგი და ფსიქოლოგიის კუთვნილებად აქციოს. „ლოგიკური გამოკვლევების“ მეორე გამოცემაში მოპოვებული ფენომენოლოგიის ნიშნები „იდეებში“ აიდეტური ფსიქოლოგიის ნიშნებად იქცა, ხოლო ფენომენოლოგია ახალი ნიშნების ძიების ამოცანის წინაშე დადგა.

3. ნატორპის გავლენით ჰუსერლმა უარყო „ემპირისტული“ თვალსაზრისი მეს ბუნებისა და მოცემულობის საკითხზე და წმინდა მეს არსებობისა და შემეცნებადობის თეზისი გაიზიარა. „ლოგიკური გამოკვლევების“ ამოცანის გადასაჭრელად, როგორც ამას თვითონ ჰუსერლიც აღნიშნავს, მას არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს. მაგრამ ფენომენოლოგიის სპეციფიკის დადგენისათვის, სადაც ტრანსცენდენტალურ ეგოლოგიას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს, წმინდა მეს აღმოჩენას პირველხარისხოვანი როლი ეკისრება. ფსიქოლოგიისა და ფენომენოლოგიის გასამიჯნავად ამ ცნების გამოყენება არ იწვევს გაკვირვებას, რამდენადაც „ეგოლოგიის მე“ ტრანსცენდენ-

ტურის იმანენტურ მოცემულობას ნიშნავს, ხოლო ფსიქოლოგიას თითქოს ტრანსცენდენტურის პრეტენზია არ უნდა ჰქონდეს...¹³

„ლოგიური გამოკვლევების“ მეორე გამოცემის პირველი ტომის წინასიტყვაობაში მოცემული დაპირება ჰუსერლმა ვერ შეასრულა: „მეექვსე გამოკვლევა“, დასკვნითი ნაწილი, არ იქნა გადამუშავებული რადიკალურად. ავტორი დაკმაყოფილდა ზოგიერთი თავის არსებითი გაუმჯობესებით¹⁴. ეს მოსალოდნელი იყო, რადგან მისი მეორე გამოცემა გამოვიდა 1921 წ., ე. ი. „იდეების“ შემდეგ. მაინც არის აქ მოცემული ჩვენი პრობლემისათვის მნიშვნელოვანი შენიშვნები, უმთავრესად „დამატებაში“¹⁵.

იმასთან დაკავშირებით, რომ ყოველი სახის განცდა, იქნება იგი განცდა გარეგანი თუ შინაგანი მოვლენისა, შეიძლება გახდეს რეფლექსიის, შინაგანი ჰერეტიკის ობიექტი, ამ განცდებს შეიძლება „ფენომენი“ ეწოდოს. შესაბამისად ფენომენოლოგიაში შეიძლება ეიგულისხმოთ მოძღვრება განცდების შესახებ საერთოდ. ამ განცდების შინაარსად ეიგულისხმება როგორც რეალური, ისე ინტენციონალური მოცემულობა. არსობითი მეცნიერება (Wesenslehre) „წმინდა ფენომენის“ შესახებ, აქედან გამომდინარე, იქნება „წმინდა ფენომენოლოგია“¹⁶. აქ დაუშვებელია ისეთი მსჯელობები, რომელნიც მიმართულნი არიან ტრანსცენდენტურ საგნებზე, ფიზიკურ ან ფსიქოლოგიურ ფაქტებზე. ყველაფერი, რაც აპერცეფციით არის მიღებული, უნდა მიყვანილ იქნეს ინტუიციურ მოცემულობამდე და მხოლოდ ამის შეძლე შეიძლება წმინდა ფენომენოლოგიამ იმსჯელოს მასზე¹⁷.

ფსიქოლოგიისა და ფენომენოლოგიის ურთიერთობის საკითხი აქ შემდეგნაირადაა გადაჭრილი. წმინდა მეს წმინდა ცნობიერება, აიდენტურად განხილული, წმინდა ფენომენოლოგიის ობიექტია.

¹³ „Behält die Ausschaltung dieser Transzendenz und die Reduktion auf das rein-phänomenologisch Gegebene kein reines Ich als Residuum zurück, dann kann es auch keine wirkliche (adäquate) Evidenz „Ich bin“ geben. Besteht diese Evidenz aber wirklich als adäquate—und wer möchte das leugnen—, wie kommen wir an der Annahme eines reinen Ich vorbei?“ Husserl⁶, გვ. 357.

¹⁴ Ed. Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. 2/II 1928 (=Husserl⁷), გვ. III.

¹⁵ „Beilage. Äußere und innere Wahrnehmung. Physische und psychische Phänomene“. იქვე, გვ. 222—224.

¹⁶ იქვე, გვ. 236.

¹⁷ იქვე.

წმინდა ფენომენის დამახასიათებელია უშუალო, იმანენტური აღქმადობა, აპერცეფტირებულიდან განწმენდა. ფსიქოლოგია არ წარმოიდგინება ბუნებისეულის გარეშე და ფსიქიკურის ათვისება-მიღებას აპერცეფციის ხასიათი აქვს. არ არის გამორიცხული არც ილუზიები ფსიქიკურის აღქმის დროს. ამ მხრივ ფსიქიკურის მოცემულობა პრინციპულად არ განსხვავდება ფიზიკურის მოცემულობისგან და ფრ. ბრენტანოს მიერ აღიარებული სპეციფიკური ევიდენტობა შინაგანი აღქმისა, მისი შემეცნებითი უპირატესობა გარე აღქმის წინაშე ჰუსერლის მიერ გადაჭრით უარყოფილია¹⁸. ფსიქოლოგია რაგორც ბუნებისმეტყველური მეცნიერული დისციპლინა ფენომენოლოგიიდან ადვილად არის გამოთიშული, მაგრამ, როცა ემპირიული ფსიქოლოგიის ადგილს აიღებური ფსიქოლოგია იკერს, პრობლემა გამიჯენისა ხელახლა დგება¹⁹.

¹⁸ ბრენტანო აღქმის არსად აღქმის შინაარსის ადეკვატურსა და უშუალო მიღებას თვლის. ამიტომ ნამდვილი აღქმა, მისი აზრით, მხოლოდ შინაგანი აღქმაა. ჰუსერლი აღქმისთვის აპერცეფციას მიიჩნევს დამახასიათებლად. აქ გაშუალება ივარაუდება და ინადექვატობა აღქმის აუცილებელ ნიშნად ითვლება, ამიტომ ფენომენოლოგიაში, სადაც მხოლოდ ადეკვატური და ევიდენტური შემეცნება უნდა იყოს, აღქმას ადგილი არა აქვს. ბრენტანო, პირიქით, კემმარიტ ფსიქოლოგიურ შემეცნებას ამყარებს აღქმაზე. შეად. ა. ბოჭორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ტ. I, თბ., 1957, გვ. 221—257.

¹⁹ აიღებური ფსიქოლოგიის ცნება, თუ უფრო ადრე არა, 1913 წელს მაინც ცნობილი იყო ჰუსერლისათვის. ამიტომ „დამატებაში“ მოცემული სურათი უთუოდ მოძველებულია.





თავი მეოთხე

ფსიქოლოგიის პრობლემა „გეტინგენის ლექციებში“¹

როგორც ცნობილია, „ლოგიკური გამოკვლევების“ მეორე ტომის შესავალი ჰუსერლს საერთოდ არ აკმაყოფილებდა და საჭირო შესწორების შესახებ პირველად აღნიშნა თავის რეცენზიაში, რომელიც შეეხებოდა ლოგიკის საკითხებზე 1895—1899 წწ. გამოქვეყნებულ შრომებს². განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობდა ფენომენოლოგიის აღნიშვნა დესკრიფციული ფსიქოლოგიის სახელწოდებით. კრიტიკოსები ანაში ხედავდნენ ფსიქოლოგიზმის რესტავრაციას ლოგიკაში და, მაშასადამე, იმ მინალწევარის გაუქმებას, რომელიც მოცემულია „წმინდა ლოგიკის პროლეგომენებში“. ჰუსერლის ეს ტერმინოლოგიური (?) მარცხი ხანგრძლივი ზრუნვის საგანი გახდა: ფენომენოლოგიის ავტორს მრავალი ენერგიის დახარჯვა მოუხდა, რათა დაერწმუნებინა როგორც მიაი მომხრეები, ისე მოწინააღმდეგეები იმაში, რომ სიძნელე მართლა ტერმინოლოგიურ უზუსტობას ეხება და არა საქმის ნამდვილ ვითარებას — ფსიქოლოგიისა და ფენომენოლოგიის გამიჯვნას ერთმანეთისაგან. 1903 წლის რეცენზიაში ჰუსერლი მიუთითებს იმაზე, რომ ფსიქოლოგიური დესკრიფცია, რომლის ობიექტია შინაგანი გამოცდილება, არსებითად იმავე ბუნებისაა, როგორისაც ბუნებისმეტყველური დესკრიფცია, რომელიც გარეგან გამოცდილებას ეხება. სრულიად თავისებურია ფენომენოლოგიური დესკრიფცია, სადაც იმანენტური მოცემულობის ყოველი სახის ტრანსცენდენტური ინტერპრეტაცია-გაგება გამორიცხებულია. გამონაკლისს არ წარმოადგენს არც ე. წ. რეალური მეს ფსიქიკური მდგომარეობა. ფენომენოლოგიის დესკრიფცია სრუ-

¹ Edmund Husserl, „Die Idee der Phänomenologie“. Fünf Vorlesungen. Herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel, Haag, 1950. Husserliana, Band II. ლექციები წაკითხულ იქნა გეტინგენში 1907 წელს. იხ. ი ქვე, გამოცემლის „შესავალი“, გვ. VII (= Husserl¹⁰).

² Archiv f. system. Philosophie, Bd. IX, 1903. (=Husserl⁶).

ლიად არ ეხება ემპირიული პიროვნების განცდებს. ფენომენოლოგიამ არაფერი იცის ემპირიული ადამიანების განცდების შესახებ, არ გულისხმობს მათ არსებობას, არავითარ კითხვას არ აყენებს მათ შესახებ და არც რაიმე განმარტება-პიპოთეზებს იძლევა ამის თაობაზე³.

როგორც შემდეგ გამოიჩვენა, არც ეს განმარტება აღმოჩნდა საკმარისი და თვით ჰუსერლი გრძნობდა ყველაზე მეტად ისეთი პრინციპის საჭიროებას, რომელიც აღკვეცავდა ფსიქოლოგიისა და ფენომენოლოგიის აღრევის შესაძლებლობას. ფენომენოლოგიის ინიციალობისა და თავისთავადობის დასამტკიცებლად მეტწილად ნეგატიური მომენტები იყო მოცემული, ემპირიული განცდების უკუგდებაზე იყო ლაპარაკი იმის ნაცვლად, რომ ფენომენოლოგიის სამოქმედო ასპარეზის პოზიტიური დახასიათება ყოფილიყო მიღწეული, არაემპირიული, აბსოლუტურად იმანენტური განცდა ყოფილიყო ნაჩვენები.

ამ პრობლემის გადაჭრაზე ჰუსერლი მუშაობდა 1905/06 წწ.⁴ ამ მუშაობის შედეგად მიღებულ იქნა ტრანსცენდენტალური, ანუ ფენომენოლოგიური რედუქციის ცნება, რომელიც გამოცხადებულ იქნა აუცილებელ პირობად წმინდა ფენომენოლოგიაში შეღწევისა⁵ და მისი რეფლექსური სიციხადით წარმოდგენისათვის⁶.

„ფენომენოლოგიის იდეა“ მრავალმხრივ არის საყურადღებო. იგი გამოქვეყნდა (ლექციების სახით) იმ კრიზისის განვლისა და დაძლევის შედეგად, რომელიც განიცადა ჰუსერლმა „ლოგიკური გამოკვლევების“ გამოქვეყნების შემდეგ. ჰუსერლის წინაშე მწვავედ დადგა ფილოსოფიური თვითგამორკვევის საკითხი, იმის ნათლად გამოთქმის საჭიროება, რაც მას, როგორც ფილოსოფიურად მოაზროვნეს, ჰქონდა თავის თავში, მაგრამ იმდენად გარკვეულად არა, რომ მისი გამოთქმა ყოფილიყო შესაძლებელი ყველასთვის გასაგები ფორმით. ეს ამოცანა ამ შრომაში გადაიჭრა: აქ პირველად იქნა

³ Husserl¹⁰, გვ. 399

⁴ Edmund Husserl. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1954, (=Husserl¹⁰), გვ. 109.

⁵ E. Fink. Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. Kantstudien, Bd. XXXVIII, 1933, გვ. 326, 336, 359.

⁶ Husserl¹⁰, Logische Untersuchungen, გვ. XIV.

გ. ბიშელი წერს: „Den Zugang zu der transzendentalen Betrachtungsweise bildet die phänomenologische Reduktion, sie ermöglicht den Rückgang auf das „Bewußtsein“. Husserl¹⁰, გვ. VIII.

მოცემული გარკვევით მოძღვრება ტრანსცენდენტალური რედუქციისა და მისი კავშირის შესახებ ტრანსცენდენტალური კონსტიტუციის მოძღვრებასთან, რომლის ძირითადი საფუძვლები აგრეთვე მოცემულია პირველად აქ. აღსანიშნავია ისიც, რომ აქ გამოთქმული აზრები ჰუსერლს არსებითად აღარ შეუცვლია და, საერთოდ, ხელმძღვანელობდა ამ აზრებით მთელს შემდგომ მუშაობაში⁷.

ფენომენოლოგიისა და ფსიქოლოგიის ურთიერთობის საკითხი ამ შრომაშიც წინა პლანზე დგას. ჰუსერლი ერთ-ერთ ხელნაწერში, რომელიც დათარიღებულია 1907 წ. სექტემბრით, ახლად მოპოვებულ თვალსაზრისზე შემდეგს წერს: „Die, Logischen Untersuchungen, lassen die Phänomenologie als deskriptive Psychologie gelten. Man muß aber scheiden diese deskriptive Psychologie, und zwar verstanden als empirische Phänomenologie, von der transzendentalen Phänomenologie...“⁸ ის, განაგრძობს ჰუსერლი, რაც „ლოგიკურ გამოკვლევებში“ აღნიშნული იყო. როგორც დესკრიფციული ფსიქოლოგია, ეხება უბრალოდ განცდების სფეროს, მათ რეალურ შინაარსს. რადგან განცდები მიეკუთვნებიან გამცდელ სუბიექტს, თვითონაც ემპირიულად მიმართულ-მიკუთვნებული არიან ბუნების ობიექტურობისადმი. ამისგან განსხვავებით, ფენომენოლოგია, რომელსაც გნოსეოლოგიური ინტერესი ამოქმედებს⁹, აპრიორული მოძღვრებაა შემეცნების არსის შესახებ და ემპირიულ სინამდვილესთან მიმართებას გამორიცხავს. ამ გზით იქმნება ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია. რომელიც „ლოგიკურ გამოკვლევებში“ წარმოდგენილი იყო ნაწყვეტების სახით.

ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიას არა აქვს საქმე არც აპრიორისტულ ონტოლოგიასთან¹⁰, არც ფორმალურ ლოგიკასა და

⁷ W. Biemel, a. a. O., გვ. IX.

⁸ იქვე.

⁹ ჰუსერლის ინტერესი შემდეგში გასცდა გნოსეოლოგიურ საკითხებს, რომელთაც მხოლოდ ფენომენოლოგიის ჩასახვის პერიოდში ითამაშეს გადაწყვეტი რაღი. ამ პერიოდში ჰუსერლს თავისი ძირითადი ამოცანა „გონების კრიტიკის“ სახით ესახებოდა. არასიმპათიური დამოკიდებულება კანტის ფილოსოფიის მიმართ ამ პერიოდს არ უნდა ეკუთვნოდეს. იხ. ჰუსერლის წერილი, მიწერილი ა. მეცგერისადმი: „Ich habe von Hume unvergleichlich mehr gelernt als von Kant, gegen den ich tiefste Antipathie hatte...“ W. Müller, Die Phänomenologie Edmund Husserls, 1956, გვ. 53.

¹⁰ ჰუსერლმა ამის საწინააღმდეგო აზრი გამოთქვა ფენომენოლოგიის მიმართების შესახებ ონტოლოგიასთან, მაგრამ შინაგან წინააღმდეგობას ჩვენ აქ არ ვხედავთ, რადგან სიტყვა „ონტოლოგია“ უკვე სხვა მნიშვნელობა მიენიჭა ჰუსერლის ხელში.

ფორმალურ ნათემატიკასთან, არც გეომეტრიასთან და არც ფორონომიასთან. ფენომენოლოგიას არა აქვს საქმე აგრეთვე აპრიორისტულ რეალურ ონტოლოგიასთან. ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია არის მაკონსტიტუირებელი ცნობიერების ფენომენოლოგია, ე. ი. იმ ცნობიერებისა, რომელშიც ხდება ყოველივე არსებულის (და არარსებულის) დაფუძნება-კონსტიტუცია. ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის ინტერესი მიმართულია მხოლოდ ცნობიერებისაკენ, მხოლოდ ფენომენისაკენ, საიდანაც ამორთულია ყოველგვარი ემპირიული დაშვება. ფენომენოლოგიის ამოცანაა, შეისწავლოს ის კორელაცია, რომელიც არსებობს აქტსა, მნიშვნელობასა და საგანს შორის: ფენომენი აქ საინტერესოა, როგორც მოვლენა, რომელშიაც ობიექტურობა ვლინდება და ობიექტურობა, რამდენადაც იგი მოვლენილია მოვლენაში, მოცემულია ტრანსცენდენტალურად¹¹.

მაგრამ მთავარი სიძნელე წინაა. არ კმარა, რასაკვირველია, ამოცანის დასახვა, საჭიროა მისი გადაჭრა, თვით ფენომენოლოგიის შექმნა. ეს ამოცანა საკმაო სისრულით არის წარმოდგენილი და თავისებურად პასუხგაცემული იმ ხუთ ლექციაში, რომელიც გეტინგენში იქნა წაკითხული ჰუსერლის მიერ.

ყველგან, სადაც კი ფენომენოლოგიის საკითხი დგება, ასე თუ ისე, მალულად თუ აშკარად, დგება ფსიქოლოგიის პრობლემაც და შეიძლება არ იყოს გადაჭარბება, თუ ვიტყვით, რომ ფენომენოლოგიის ასეთი თუ ისეთი გადაჭრა ნიშნავს ფსიქოლოგიის პრობლემის შესაბამის გადაჭრასაც და პირიქითაც.

„არითმეტიკის ფილოსოფიაში“ წამოჭრილი საკითხი (ფორმალური) შემეცნების თეორიული დასაბუთებისა დროებით მიტოვებულ იქნა, რათა საჭირო წინასწარი სამზადისი ჩატარებულიყო. ეს საქმე „წმინდა ლოგიკის პროლეგომენებში“ გაკეთდა. ობიექტური შემეცნების დასაბუთება აქ დაემთხვა ფსიქოლოგიზმის (ლოგიკაში) დაძლევის, მისი უკუგდების ამოცანას. ჰუსერლი კმაყოფილი იყო იმ შედეგებით, რომლებიც მისმა „პროლეგომენებმა“ მოუტანეს ფილოსოფიას¹². ფსიქოლოგიზმი მან თითქოს საბოლოოდ დამარცხე-

¹¹ W. Biemel, a. a. O., გვ. X. ვ. ბიემელი ამ ადგილას შენიშნავს, რომ ახრი, თითქოს ჰუსერლი იდეალიზმთან პირველად მივიდა 1913 წელს, როცა დაწერა „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, I, საჭიროებს შესწორებას.

¹² Husserl¹, გვ. XIII.

ბულად მიიჩნია, მაგრამ წინ იდგა „არითმეტიკის ფილოსოფიაში“ წამოჭრილი საკითხი, საჭირო იყო იმ პრობლემის გადაჭრა, რომლისთვისაც „პროლეგომენები“ მხოლოდ ახალი შენობისათვის ნიადაგის გაწმენდას წარმოადგენდა. წმინდა ლოგიკა ფსიქოლოგიისაგან სრულ ემანსიპაციას მოითხოვს, ფსიქოლოგია არ შეიძლება ლოგიკის საფუძველი გახდეს. მაგრამ ლოგიკას ესაჭიროება მაინც „საფუძველი“, ესაჭიროება კონცეფცია, რომელიც მის დებულებებს გასაგებს გახდის. ეს ის არის, რასაც შემდეგში ჰუსერლმა ტრანსცენდენტალური კონსტიტუცია უწოდა: შემეცნების არსის მაძიებელმა „თავისი თვალით“ უნდა ნახოს ლოგიკის „აღმოცენება“ ცნობიერებაში. ფენომენოლოგია — წმინდა ცნობიერების მეცნიერება — ტრანსცენდენტალური რედუქციით ყოველივე (ტრანსცენდენტურად) არსებულს უკუაგდებს, რათა ყოველივე ეს ახლად და ტრანსცენდენტალურად „წარმოქმნას“ ტრანსცენდენტალურმა კონსტიტუციამ. სხვანაირად: ფენომენოლოგიური რედუქციით უკუგდებული ბუნება, ისტორია, კულტურა, მეცნიერება... ფენომენის სახით უბრუნდება წმინდა ცნობიერებას, როგორც მასში „აღმოცენებული“ უშუალო მოცემულობა მთელი თავისი ტრანსცენდენტური საზრისებით.

შემეცნების ნათელყოფისა და გაგების ამოცანა, მაშასადამე, ცნობიერების მეცნიერებამ უნდა გადაწყვიტოს და ისიც ცნობიერების ფარგლებში. ცხადია, რომ ამ პირობებში ფსიქოლოგიზმის საშიშროება რჩება და ფსიქოლოგიის პრობლემაც წინა პლანზე დგება.

ფენომენოლოგია ამ შრომაში წარმოდგენილია შემეცნების არსისა და შემეცნების საგნობრიობის შემსწავლელი მეცნიერების სახით და, როგორც ასეთი, იგი არის „das erste und Grundstück der Phänomenologie überhaupt“¹³. ფენომენოლოგია — სახელწოდებაა მეცნიერული დისციპლინების თავყრილობისა. ფენომენოლოგია არის აგრეთვე და პირველ რიგში მეთოდი და აზროვნების თავისებური სახე, სპეციფიკური ფილოსოფიური აზროვნება და სპეციფიკური ფილოსოფიური მეთოდი¹⁴.

ნატურალურ განწყობაზე დაფუძნებული მეცნიერება, და ასეთია ყველა მეცნიერება, არ იცნობს შემეცნების პრობლემას. იგი შემეცნების შესაძლებლობას გულისხმობს და ამ აზრს, როგორც

¹³ Husserl¹⁰, გვ. 23.

¹⁴ იქვე.

პოსტულატს, ემყარება. ის ძლიერია ამ რწმენაში და ამ რწმენით. შეუფერხებელი წინსვლის ფაქტი მეცნიერებას აძლევს უფლებას შემეცნების შესაძლებლობა კითხვის ქვეშ არ დააყენოს, მაგრამ თუ მაინც დადგება ასეთი კითხვა, სპეციალურ მეცნიერებას არავითარი საშუალება არა აქვს, ჰუსერლის აზრით, ამ საკითხის გადასაჭრელად. კიდევ მეტი: თუ შემეცნების პრინციპული შესაძლებლობის საკითხი განხილულ იქნა იმ განწყობით და იმ საშუალებებით, რომლებიც სპეციალურ მეცნიერებათა განკარგულებაშია, სკეპტიკურ დასკვნას ვერ ავიცდნენ და აშკარა წინააღმდეგობრივ ხლართს თავს ვერ დავალწევთ. ფენომენოლოგია, resp. ფილოსოფია სრულიად ახალ, მეცნიერებისათვის უცნობ და უჩვეულო „თვალსაზრისზე“ უნდა დადგეს, ისეთი მეთოდი უნდა მოიძარჯვოს, რომელიც სპეციფიკური ამოცანის, შემეცნების კრიტიკის შესაბამისი იყოს. ახალ ფილოსოფიაში დამკვიდრებული მეთოდი და იდეალი გეომეტრიის მიბაძვისა და გეომეტრიული სიზუსტის მიღწევისა გაუგებრობაზეა აგებული. ფილოსოფიის მუშაობა უნდა წარიმართოს სრულიად ახალ განზომილებაში. ვინც ამას უარყოფს, ის ვერ ხედავს შემეცნების კრიტიკისათვის სპეციფიკურ პრობლემათა ფენას და ვერც გაიგებს იმას, თუ რა არის ფილოსოფია და როგორია მისი მისია¹⁵.

ჩახან ფენომენოლოგიური შემეცნება ძირეულად განსხვავდება ყველა სხვა სახის შემეცნებისაგან (ყოველდღიურობაში მოცემული სიბრძნისა და გამოცდილების ჩათვლით), მას უფლებაც არა აქვს გამოიყენოს ასეთი შემეცნება. ამისათვის საჭიროა ეპოქეს პრინციპის მტკიცედ გატარება. მაგრამ ეს არ ნიშნავს არც სკეპტიციზმს, რომელიც ყოველგვარ მოცემულსა და შესაძლებელ ცოდნაში ეჭვობს და არც თავშეკავებას თავშეკავებისათვის. ეპოქე საშუალებაა და არა მიზანი. საკითხი ფენომენოლოგიური შემეცნების საწყისს შეეხება: როგორ შეიძლება შემეცნების პროცესი დაწყებულ იქნეს, როცა ეჭვის ქვეშ დგას ყოველი ცოდნა? როცა შემეცნების კრიტიკა მიზნად დასახული, კრიტიკა, რომელიც არაფერს ენდობა და არაფერს შეუმოწმებლად არ იღებს?

ჰუსერლი ამ სიძნელეს მოჩვენებითად თვლის. ის, რომ ყოველგვარი შემეცნება კითხვის ქვეშ დგას, ეს, ჰუსერლის აზრით, არც იმას ნიშნავს, რომ ყოველგვარი შემეცნება უარყოფილია და არც იმას, რომ შემეცნება ყოველგვარი მნიშვნელობით დგას კითხვის

¹⁵ Husserl¹⁰, გვ. 26. შეად. Ad. Reinach, Über Phänomenologie. Gesammelte Schriften, 1921, გვ. 388. „darum... ist eine Philosophie more geometrico beim Worte genommen ein absoluter Widersinn“.

ქვეშ. საკითხი ეხება ცოდნის გარკვეულ სფეროს და ღიად რჩება კითხვა იმის შესახებ — შეეხება თუ არა ეს სიძნელე შემეცნების ყოველგვარ ტიპს. როცა შემეცნების კრიტიკა აყენებს საკითხს შემეცნების შესაძლებლობის შესახებ, იგი უნდა დაუფლებული იყოს ცოდნას შემეცნების შესაძლებლობის რაობის შესახებ, მან უკვე უნდა იცოდეს ის, თუ რას ნიშნავს შემეცნების შესაძლებლობა. ამას შეუძლებლობა აღარ არის შესაძლებელი¹⁶. კითხვის ქვეშ შეიძლება დადგეს მხოლოდ ამ შესაძლებლობის ფაქტობრივად არსებობა, მისი რეალიზაციის ფაქტი, რაც შეიძლება შემოწმებულ იქნეს შემეცნების შესაძლებლობის არსობრივი დებულებებით. შემეცნების კრიტიკამ შეიძლება დაიწყოს მუშაობა, როცა მის განკარგულებაში იქნება ისეთი დებულება, რომელიც აბსოლუტურად გამორიცხავენ ეჭვს, უაზროდ ხდის მას და თვითონ ექვივალენტურად მონაცემად წარმოვიდგება. რამდენადაც საქმე საკითხის დაყენებას ეხება, იგი კარტეზიანულა, და არაა შემთხვევითი, რომ ჰუსერლი ფენომენოლოგიას მეოცე საუკუნის კარტეზიანიზმს უწოდებს¹⁷.

გეტინგენის პერიოდში ჰუსერლი შემეცნების ფენომენოლოგიაზე შემეცნების კრიტიკაზე მუშაობდა მეტწილად. მაგრამ ძირითადი დებულებები, მიღებული ფენომენოლოგიის ამ უბანზე, ძალაშია ფენომენოლოგიისათვის საერთოდ: ვინაიდან ფენომენოლოგიის განხილვა აქ ფენომენოლოგიისავე თვალსაზრისით წარმოებს, ე. ი. საქმის ვითარება არსობრივი ურთიერთობის განზომილებაში განიხილება, შემეცნების ფაქტს სადემონსტრაციო მნიშვნელობადა ენიჭება ფენომენოლოგიის ზოგადი ნიშნების ცხადყოფისათვის.

პირველი, რაც შემეცნებითს სკეპტიციზმს ურყევი დებულების სახით წინ აღუდგა, არის დეკარტის დებულება აზროვნების, ცნობიერების არსებობის შესახებ¹⁸. განცდის არსებობა იმ მომენტში, როდესაც მას განვიცდით, საეჭვო არ არის. მისი ქვრეტა და მისი ქონება არის იმავე დროს მისი შემეცნებაც და. ამგვარად, ერთ მომენტში ჯეძლევს უდავო შემეცნებაცა და ექვივალენტურად ათქვამს.

¹⁶ იქვე, გვ. 4.

¹⁷ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana. Bb. I, 1950, გვ. 3 (=Husserl¹⁷).

¹⁸ ჰუსერლი საგანგებოდ ლაპარაკობს მხოლოდ cogitatio-ის არსებობაზე, როგორც ევიდენტურ დებულებაზე. დეკარტის ფორმულა—cogito, ergo sum ჰუსერლისათვის მიუღებელია. მე, რომელიც აზროვნებს, ეპოქეს ემორჩილება. იხ. Husserl¹⁸, გვ. 49. შეად. ლიხტენბერგი, რომელიც ამტკიცებდა, რომ დეკარტს ჰქონდა მხოლოდ იმის საფუძველი, ეთქვა: „Cogitat, ergo est“, „es wird gedacht“, *Vermischte Schriften*, 1800.

შემეცნების კრიტიკისათვის ეს ფაქტი ახალ პრობლემას აყენებს: რით უნდა აიხსნას ის, რომ ყოფიერების წვდომის გნოსეოლოგიური სიძნელე არ დგება დეკარტის დებულებაში? როგორც შემეცნება — cogito-დებულებაც ხომ უნდა შეიცავდეს იმ პრობლემას, რომლისთვისაც საჭირო გახდა შემეცნების კრიტიკა?!

პირველი და ბუნებრივი პასუხი ამ კითხვაზე ასეთია: cogitatio-ს ქვერეტიტი შემეცნება არის იმანენტური, ხოლო ობიექტურად შეცნიერებათა (ბუნებისმეტყველება, ფსიქოლოგია, გონითი მეცნიერებანი, მათემატიკა...) შემეცნება ტრანსცენდენტური. მხოლოდ აქ დგება კითხვა: როგორაა შესაძლებელი, რომ შემეცნება სწვდეს. შეეხოს იმას, რაც მასში არ არის? კოგიტაციური შემეცნება მის გარეშე მდებარე საგანს არ ესწრაფვის და ტრანსცენდენტურის საკითხიც აღარ დვას მის წინაშე¹⁹.

ფენომენოლოგიური აზრის განვითარების პირველ საფეხურზე ჯერ კიდევ არაა მიგნებული განსხვავება იმანენტურის (და ტრანსცენდენტურის) სხვადასხვა სახეობათა შორის. იმანენტურის ცნება რეალურ იმანენტურით ამოიწურებოდა და იგი ხშირად რეალურ-ფსიქოლოგიურ იმანენტურთან იყო გაიგივებული²⁰. ამის ნიადაგზე ხდებოდა საბედისწერო აღრევა შემეცნების ფაქტის ფსიქოლოგიურ-ბუნებისმეტყველური ახსნის საკითხისა შემეცნების მიღწევათა (Leistungen) არსობრივ შესაძლებლობათა ცხადყოფის საკითხთან. ამ აღრევის თავიდან ასაცილებლად აუცილებელია ფენომენოლოგიური რედუქცია: ყოველივე ტრანსცენდენტური მისი შესაბამისი მეცნიერებით უნდა აღინიშნოს ნულის ინდექსით. ეპოქექმნილი ინ-

¹⁹ ამ დებულებიდან წარმოიშვა აზრი ე. წ. შინაგანი გამოცდილების ვეიდენტობისა და გარე გამოცდილების ჰიპოთეტურობის შესახებ. ცნობილია ის დიდი როლი, რომელიც ამ დებულებამ ითამაშა ფსიქოლოგიის ისტორიაში. ძირითადი შეცდომა მოცემულობის ვეიდენტობის შემეცნების ვეიდენტობასთან გათანაბრებაში გამოიხატა. ამ დებულების კრიტიკამ მ. შელერის მეორე შეცდომამდე მიიყვანა: cogitatio-ს შემეცნების პრობლემა არაა ცნობიერის შემეცნების პრობლემა აქტია. აქაც აღნიშნულ შეცდომასთან გვაქვს საქმე: შემეცნების პრობლემა დაყვანილ იქნა მოცემულობის პრობლემაზე მაშინ, როდესაც ის შეხედულება, რომელსაც შელერი ებრძვის, მოცემულობის აყვანას ცდილობს შემეცნების რანგამდე. იხ. M. Scheler, Die Idole der Selbsterkenntnis. Vom Umsturz der Werte, 1919. Bernhard Lorscheid, Max Schelers Phänomenologie des Psychischen, Bonn, 1957; შეად. ა. ბოჭორიშვილი, თვითდაკვირვების რაობისა და მისი პრინციპული შესაძლებლობის შესახებ, „ფსიქოლოგია“, ტ. X, 1956.

²⁰ Husserl¹⁹, გვ. 5.

სტანციები შეიძლება გამოყენებულ იქნენ მხოლოდ როგორც ფენომენები, რომელთაც არ ეხება ყოფიერების საკითხები.

ფენომენოლოგიურ რედუქციას ერთგვარად ექვემდებარება კარტეზიანული cogitatio-ც. განცდა, როგორც არის იგი მოცემული ემპირიულად, პიროვნებასთან, ადამიანთან კავშირში გვევლინება. განცდა ვისიმე განცდაა, ხოლო ის, ვისაც აქვს განცდა, სამყაროში იქერს თავის გარკვეულ ადგილს და საგანთა შორის არსებულ საგნად წარმოგვიდგება. ცხადია, ასეთ რასმეს არ შეიძლება ეწოდოს ცნობიერების იმანენტური: აქ ცნობიერებას კი არა აქვს ეს საგანი (ადამიანი და მისი განცდები), არამედ, პირიქით, ადამიანს აქვს ეს cogitatio. ცხადია, რომ განცდა, ამ სიტყვის ფსიქოლოგიური გაგებით, უნდა ამოირთოს რედუქციის ძალით. განცდა, როგორც ადამიანის განცდა, მისი მდგომარეობა, არ წარმოადგენს აბსოლუტურ მოცემულობას და ამიტომ ფენომენოლოგიის შემადგენლობაში ვერ შევა. იქ, სადაც ექვიმუტანელი დებულებების ძებნაა მიზნად დასახული, ემპირიული შემთხვევადობა უნდა გამოირიცხოს. ამ აქტით, ჰუსერლის აზრით, საბოლოოდ ვშორდებით ფსიქოლოგიას, თვით დესკრიფციულსაც კი²¹. შემეცნების პრობლემა ამ კონტექსტში სხვაგვარად დგება—როცა cogitatio ფსიქოლოგიურად იყო გაგებული, საკითხი ასე იდგა: როგორაა შესაძლებელი, რომ მე, ადამიანს, შემიძლია შევებო ჩემს განცდებში იმას, რაც ჩემს განცდებს გართაა მოთავსებული? რედუქციის შემდეგ შემეცნების კრიტიკულ პრობლემა ასეთს სახეს იღებს: როგორაა შესაძლებელი, რომ შემეცნების წმინდა ფენომენი შეეხოს იმას, რაც მასში იმანენტურად არ არის? როგორ არის შესაძლებელი, რომ აბსოლუტურად თვითმოცემული შეეხოს იმას, რაც აბსოლუტურად თვითმოცემული არ არის? იცვლება რეელურად იმანენტურის ცნებაც. ის აღარ შეიძლება გათანაბრებულ იქნეს რეალურ იმანენტურის ცნებასთან. არ უნდა შევეუროთ ერთმანეთს წმინდა ფენომენი, ფენომენოლოგიის მნიშვნელობით, და ფსიქოლოგიური ფენომენი — ობიექტი ბუნებისმეტყველური ფსიქოლოგიისა. ფენომენი — აღქმა, რომელიც მაქვს მე, ადამიანს, არის ობიექტურ, გაზომვად დროში მიმდინარე პროცესი. ეს ფსიქოლოგიური ფაქტია, რომლის შესწავლა ფსიქი-

²¹ „Wir verlassen endgiltig den Boden der Psychologie, selbst der deskriptiven“. Husserl¹⁰, გვ. 7. აქ ჰუსერლი „დესკრიფტიაში“ ემპირიულად მოცემულის აღწერას გულისხმობს. ეს სიტყვა არსებითად იცვლება, როცა იგი რედუქცირებულ „დანაშთს“ ეხება; აქ იგი ფენომენოლოგიური აქტია.

კის ბუნებისმეტყველება. მაგრამ მე შემოძლია აღქმის მომენტში წმინდა კვრეტითი ხედვა მოვიმარჯვო, თვით აღქმას მივაპყრო მზე-რა და აბსტრაქცია მოვახდინო პიროვნებასთან, მესთან, მისი დამოკიდებულებისაგან. ამ პირობებში მოცემული აღქმა არის წმინდა ფენომენი. ყოველგვარი ტრანსცენდენტობიდან გაწმენდილი. ასეთი აღქმა ფენომენოლოგიის საგანია. ეს ფაქტი იმაზე მიგვიჩვენებს, რომ ყოველ ფსიქოლოგიურ განცდას შეესაბამება ფენომენოლოგიური რედუქციის გზით მიღებული წმინდა ფენომენი, რომელიც თავის იმანენტურ არსს როგორც აბსოლუტურ მოცემულობას წარმოვადგენს²².

წმინდა ფენომენის კვლევის შესაძლებლობა ფენომენოლოგიის შესაძლებლობის საბუთია. ფენომენოლოგიას, მაშასადამე, თავისი სფერო აქვს და ის არავითარ კავშირშია ფსიქოლოგიასთან. ფსიქოლოგიური (და ბუნებისმეტყველური) ელემენტის შერევა ფენომენოლოგიაში ის ლოგიკური შეცდომაა, რომელსაც მეტაბაზისი ეწოდება; ეს არის სრულიად ჰეტეროგენული ელემენტების აღრევა ერთმანეთში. ფსიქოლოგია, მაშასადამე, ჰუსერლს ამ პერიოდში წარმოდგენილი აქვს არსებითად ისევე, როგორც იგი მას ესახებოდა „პროლეგომენებში“. იგი, მისი აზრით, ბუნებისმეტყველური დისციპლინაა და ტრანსცენდენტურის შესახებ არსებულ მეცნიერებასთან ერთად ექვემდებარება ექვსაც და, მაშასადამე, ამორთვის ოპერაციასაც. მაინც არის ამ პერიოდში ერთგვარი წინსვლა ფსიქოლოგიის პრობლემის ანალიზში: დესკრიფციული ფსიქოლოგია გამიჯნულია ფენომენოლოგიისგან და უფლებრივად გათანაბრებულია ბუნებისმეტყველურ ფსიქოლოგიასთან. დესკრიფციული ფსიქოლოგიის გამოყენება ფილოსოფიური (ფენომენოლოგიური) ამოცანების გადასაჭრელად არის უაზრობა²³.

ფსიქოლოგიისა და ფენომენოლოგიის გამიჯვნა აქ ემყარება ფენომენოლოგიის ცნების განვითარებასა და დაზუსტებას „ლოგიკური გამოკვლევების ფენომენოლოგიასთან“ შედარებით. ფენომენოლოგიამ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ადგილი გადაინაცვლა, ახალი შინაარსი შეიძინა და ამით დაშორდა ფსიქოლოგიას. ეს შინაარსი ფენომენოლოგიურად, გნოსეოლოგიურად რედუქციით მოპოვებული წმინდა ფენომენია, რომელიც ფსიქოლოგიურ-ფენომენოლოგიურს და საერთოდ ეგზისტენციალურ-ემპირიულს არაფერს შეი-

²² Husserl¹⁰, გვ. 45.

²³ იქვე, გვ. 33. „...jede Grundung der Erkenntnistheorie auf Psychologie... ein nonsens ist“.

ცავს და წმინდა ესენციალურ რაობად წარმოვეიდგება როგორც თავის სინგულარულ, ისე ზოგად ცნობიერებითს განზომილებაში. ფსიქოლოგია დარჩა იმავე ადგილზე, რომელზედაც იგი იყო „პროლეგომენებში“. ცელილება, რომელიც განიცადა ფსიქოლოგიაში ე. წ. ჰუსერლის გეტინგენის პერიოდში, ეს ისაა, რომ ფსიქოლოგიური ფუნქციის პრეტენზიის მქონე დესკრიფციულ ფსიქოლოგიას უარი ეთქვა ამ პრეტენზიაზე და მთლიანად განცდის ბუნებისმეტყველებაში გაითქვიფა. ჰუსერლის ფსიქოლოგიური შეხედულებების ისტორიის თვალსაზრისით, აქ გვეძლევა იმ შეცდომის (ასე მიაჩნია იგი ჰუსერლს) გასწორება, რომელიც ორგვარი ფსიქოლოგიის აღიარებაშია, რომელთაგან ერთ-ერთს უდიდესი მნიშვნელობის ფილოსოფიური მისია უნდა შეესრულებინა. ამჯერად ჰუსერლი მხოლოდ ერთი ტიპის ფსიქოლოგიურ შემეცნებას აღიარებს, ისეთს შემეცნებას, რომლის საგანი ტრანსცენდენტურია და რომლის დებულებები პრინციპულად ექვის ქვეშ შეიძლება იქნეს დაყენებული. ფსიქოლოგიისა და ფენომენოლოგიის გამიჯვნა თითქოს საბოლოოა და ჰუსერლის ფილოსოფიური თემატიკიდან ფსიქოლოგიას პრობლემა უნდა მოხსნილიყო. მაგრამ საქმის შემდგომი ვითარება სულ სხვა სურათს გვაძლევს: ფსიქოლოგიის პრობლემა ფენომენოლოგიის განვითარებასთან ერთად უკანა რიგში კი არ დგება, კი არ უქმდბა, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო, არამედ სულ უფრო და უფრო მიიწევს აქტუალური თემატიკის ცენტრისაკენ და საბოლოოდ მთლიანად იჭერს ფენომენოლოგიის პრობლემატიკის შუაგულს.





თავი მესამე

„ფილოსოფია როგორც ზუსტი მეცნიერება“

ფენომენოლოგიის მონაცემებისათვის ევიდენტური ხასიათის მინიჭება თავისთავად აყენებდა კითხვას ფილოსოფიის სიზუსტის შესახებ. ამ საკითხს ჰუსერლი საგანგებოდ შეეხო წერილში: „ფილოსოფია როგორც ზუსტი მეცნიერება“.

ამ შრომის მიზანია დაამტკიცოს, რომ, თუმცა ფილოსოფია არ არის ჯერ კიდევ მეცნიერება და, მით უმეტეს, ზუსტი მეცნიერება (რომლის პრეტენზია მას ყოველთვის ჰქონდა), ის მაინც შეიძლება ასეთად იქცეს. მთავარი დაბრკოლება, რომელიც ელოდება წინ მეცნიერული ფილოსოფიის შექმნას, არის ცნობიერებისა და იდეის ნატურალიზაცია¹. ფილოსოფიური კრიტიკაც, პირველ რიგში, ამ სიძნელეს უნდა შეებრძოლოს, რათა ფილოსოფიის შემოქმედებითი მუშაობისათვის ნიადაგი მოამზადოს. ფსიქოლოგიის პრობლემას ავტორი უშუალოდ ეხება ცნობიერების ნატურალიზაციის დაძლევის დროს: ცნობიერება, ჩვეულებრივ, ფსიქოლოგიის საგნად ითვლება და გასაგებია, რომ ფილოსოფია, რამდენადაც იგი თავის ამოცანას ცნობიერების პრობლემას უკავშირებს, ფსიქოლოგიის საკითხსაც ეხება. უკანასკნელი არ წარმოადგენს ჰუსერლის კვლევის პირდაპირ ამოცანას. ამას ავტორი ეხება, უპირველეს ყოვლისა, ფილოსოფიის ინტერესებისათვის: სულ ერთი არ არის ფილოსოფიისათვის, თუ როგორ იქნება გაგებული ფსიქოლოგია, როგორ იქნება მისი (ფსიქოლოგიის) მიდგომა ცნობიერებისადმი და, აქედან, როგორი იქნება მისი პრეტენზია ფილოსოფიის პრობლემის მიმართ.

ფსიქიკური, ჰუსერლის აზრით, არ არის სამყარო თავისათვის (Welt für sich), ის მოცემულია როგორც „მე“, ანუ რო-

¹ E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, „Logos“, Bd. I, 1910/11. (=Husserl¹¹), გვ. 295.

გორც მეს. განცდა, რომელიც, გამოცდილების თანახმად, სხეულე-
ბად წოდებულ ცნობილ ფიზიკურ საგნებთან უკვე შეერთებულად
გვევლინება². ამ კავშირის მოცემულობაც თავისთავად იგულისხმე-
ბა. ფსიქოლოგიის ამოცანას ეს მდგომარეობა განსაზღვრავს. მან
მეცნიერულად უნდა შეისწავლოს ფსიქიკური იმ ფსიქოფიზიკურ
ბუნებრივ კავშირში, რომელშიაც ის გვეძლევა; განსაზღვროს იგი
ისე, რომ ამას ობიექტური მნიშვნელობა ჰქონდეს, აღმოაჩინოს კა-
ნონზომიერებანი ფსიქიკურის წარმოშობისა და ტრანსფორმაციის,
მისი მოვლენისა და არსებობის. ყოველგვარი ფსიქოლოგიური გან-
მარტება eo ipso არის ფსიქოფიზიკური, ამ სიტყვის ფართო მნიშ-
ვნელობით, ე. ი. იმ მნიშვნელობით, რომ ასეთი განმარტება ყოველ-
თვის შეიცავს ფიზიკურის თანამნიშვნელსაც. იქაც კი, სადაც ფსი-
ქოლოგია მიზნად ისახავს თავისი ყურადღება შეაჩეროს მხოლოდ
თვით ფსიქიკურ პროცესებზე და სრულიად უგულებელყოფს ფსა-
ქოფიზიკურ კავშირებს, რამდენადაც ფსიქოლოგია ემპირიულ მეც-
ნიერებად რჩება, ზემოთქმული არ ჰკარგავს მნიშვნელობას. ამ შემ-
თხვევაშიც ფსიქიკური პროცესები წარმოდგენილი არიან როგორც
ბუნების პროცესები, ე. ი. როგორც ადამიანებისა და ცხოველების
ცნობიერების კუთვნილება, რომელიც, თავის მხრივ, გასაგებ კავ-
შირშია ადამიანებისა და ცხოველების სხეულებთან. თუ ფსიქიკურ-
მა კავშირი გაწყვიტა ბუნებასთან, ამით ის დაჰკარგავს ობიექტურად
დროში განსაზღვრებადი ფაქტის ხასიათს. ამით ის საერთოდ ისპობა
როგორც ფსიქოლოგიური ფაქტი. „ამგვარად, დასძინს ჰუსერლი.
ჩავთვალთ მტკიცედ დადგენილად შემდეგი დებულება: ყოველ-
გვარი ფსიქოლოგიური მსჯელობა შეიცავს თავის თავში ფიზიკუ-
რი ბუნების ეგზისტენციალურ დაშვებას (Setzung), სულ ერთ-
გამოსახულს თუ გამოუსახავს“³.

ფიზიკურისათვის დამახასიათებელია ის, რომ ის გვევლინება
და რომ, გამოვლენის სხვადასხვაობას მიუხედავად, ის არის ერთი
რეალური მთლიანობა. ფსიქიკური მონადური ხასიათისაა. რეალური
მთლიანობა არათუ სხვადასხვა ინდივიდების ფსიქიკურ პროცესებს
არ ახასიათებთ, ამას მოკლებულნი არიან თვით ერთი ადამიანის
ფსიქიკური მოვლენებიც. „ურთიერთობა“ ფიზიკურში ხორციელ-
დება რეალური კავშირის, კაუზალობის საშუალებით, ფსიქიკურში
კი ამისათვის შთაგრძნობა იხმარება. ფიზიკური შეიცავს რეალურ

² იქვე, გვ. 298.

³ იქვე, გვ. 299.

თვისებებს და შედგება რეალური თვისებებიდან. ფსიქიკური არ შეიცავს არავითარ „რეალურ თვისებებს“, რეალურ ნაწილებს; არ იცნობს არავითარ რეალურ ცვლილებებს და არავითარ მიზეზობრიობას იმ მნიშვნელობით, როგორც ისინი იხმარებიან ბუნებისმეტყველებაში. ასეთი ნიშნების ძებნა ფსიქიკურში ისეთი უაზრობაა, როგორც კაუზალური თვისებებისა და კავშირების ძებნა რიცხვებში. ეს არის, წერს ჰუსერლი, უაზრობა, რომელიც იმის ნატურალიზაციაში მდგომარეობს, რისი არსიც გამორიცხავს ყოფიერებას ბუნების მნიშვნელობით. ნიეთი არის ის, რაც ის არის, და რჩება სამუდამოდ თავის იგივეობაში: ბუნება მარადიულია. ამიტომ აქვს აზრი ლაპარაკს ბუნების მოვლენის შესახებ. ფსიქიკური არ არის ისეთი ყოფიერება, რომელიც შეიცნობოდეს მრავალ სხვადასხვა აღქმაში, როგორც ინდივიდუალურად იგივე. „სხვა სიტყვებით, ფსიქიკურის სფეროში არ არის არავითარი განსხვავება მოვლენასა და ყოფიერებას შორის და, თუ ბუნება არის არსებობა (Dasein) რომელიც ვლინდება მოვლენებში, თვით მოვლენები (რომელთაც ფსიქოლოგი ფსიქიკურს მიაკუთვნებს) არაა თვითონ ყოფიერება, რომელიც შეიძლება ვლინდებოდეს მოვლენებში, როგორც ამას ცხადად გვაჩვენებს რომელიც გინდა მოვლენის აღქმაზე რეფლექსია“. სინამდვილეში „ყველაფერი, რასაც ჩვენ ფსიქოლოგიის ფართო გაგებით ფსიქიკურ ფენომენს ვეძახით, თავისთავში განხილული არის ფენომენი და არა ბუნება“⁴. თუ რა „არის“ ფსიქიკური, ამას ვერ გვეტყვის გამოცდილება, როგორც ამას აქვს ადგილი ფიზიკურის შემეცნების დროს. „ფსიქიკური არ არის ის, რაც გამოცდილებაში შეიმეცნება, როგორც მოვლენილი“. ის არის „განცდა, რეფლექსიაში ინტუიციურად შეთვისებული განცდა“. ის გვეძლევა აბსოლუტურ ნაკადში, რომელიც გაჩენის უმაღვე ქრება, ისპობა. ფსიქიკური არის ორ-მხრივ განუსაზღვრელი მოვლენათა ნაკადი, მოცემული იმანენტურ „დროში“, რომელსაც არც დასაწყისი აქვს და არც დასასრული, რომელსაც ვერ ზომავენ ვერავითარი ქრონომეტრები⁵.

შემეცნება რისიმე შემეცნებაა. ფიზიკა მოვლენაში ბუნებას ხედავს. მისი შემეცნების საგანია მოვლენაში მოვლინებული, ფენომენალურიდან და სუბიექტურიდან განწმენდილი საგანი. ამ გარე-

⁴ Husserl¹¹, გვ. 312.

⁵ იქვე, გვ. 313. შეად. დ. უხანაძე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, 1925, გვ. 40—45.

მოების შეგნებას ეწოდება ბუნების აღმოჩენა. ამ აღმოჩენის მეთოდზე, ჰუსერლის თქმით, პირველად მხოლოდ გალილეიმ მიუთითა გარკვევით. ფსიქიკური მოკლებულია თავისი ნაწილების სუბსტანციალურ მთლიანობას. რომ მას ასეთი ნიშანი ჰქონოდა, შესაძლებელი იქნებოდა მისი თვისებების დამატებითი დაკვირვება, მეცნიერულ-ცდისეული დადგინება და დადასტურება, შესაძლებელი იქნებოდა მაშინ მისი ინტერსუბიექტური მნიშვნელობის ობიექტური განსაზღვრება. მაგრამ, როგორც დავინახეთ, ფსიქიკური თავისთავად ასეთი არ არის: მისი გამოგლეჯა მარადიული ნაკადიდან არ შეიძლება, ის მოკლებულია შემეცნების იმ საფუძველს, რომლითაც სულდგმულობს ბუნების მეცნიერება.

რისი თქმა შეიძლება ფსიქიკურის შესახებ? რა შეიძლება მას გარკვევით მიეწეროს და რა შეგვიძლია მის შესახებ დავამტკიცოთ როგორც ობიექტური მთლიანობა?

ყოველივე ფიზიკურისა და მასთან ყოველი სახის მიმართების ელიმინაციის შემდეგ, ე. ი. წმინდა ფენომენალურ სფეროში დარჩენის შემთხვევაში, ამ კითხვაზე ასე უნდა ვუპასუხოთ: „რახან მოვლენები, როგორც ასეთნი, არ არიან ბუნება, მათ აქვთ უშუალო ჰერეტიკაში შეცნობილი და ადეკვატურად შეცნობილი არსი“⁶. ყოველგვარი მტკიცება, რომელიც მოვლენათა აღწერას ეხება, ადეკვატური ცნებების საშუალებით, უნდა ხმარობდეს არსის ცნებებს, ე. ი. ისეთ განყენებულ სიტყვიერ მნიშვნელობათ, რომელთა შინაარსი ამოიწურება არსის ჰერეტიკით.

მეთოდი, რომელსაც „ლოგიკურ გამოკვლევებში“ ეწოდება „იდეაცია“, არის „არსის ჰერეტიკა“. იგი არ შეიცავს პრინციპულად მეტ სიძნელეს ან „მისტიკურ“ საიდუმლოებას, ვიდრე აღქმა. მაგრამ თუ მაინც იგი უცხოა თანამედროვე აზროვნებისათვისაც და თუ ასე გვიჭირს მისი გამოყენება, ეს, ჰუსერლის შეხედულებით, შედეგია იმ პირველნიშობილი ცოდვისა, რომელსაც ნატურალიზმი ეწოდება; ნატურალიზმი გვართმევს ჩვენ საშუალებას ზურგი შევაქციოთ ბუნებას და ჰერეტიკით გამოკვლევის საგნად ფსიქიკურიც გადავაქციოთ, ფსიქიკური, როგორც არის ის თავისთავად და არა ფსიქოფიზიკურ მდგომარეობაში. ნატურალიზმის გავლენითაა ის, რომ ჩვენ ასე გვიჭირს წვდომა იმ „არსთა“, „იდეებისა“, რომელთაც ჩვენ, ასე ვთქვათ, ყოველთვის ვხედავთ, მაგრამ ვერ მოგვიხერხებია მათი შემეცნება საკუთარ არსში, ნატურალიზაციის გარეშე. როდესაც ჩვენ

⁶ იქვე, გვ. 297.

ინტუიციის საშუალებით ფერი, როგორც ასეთი, მიგვეყავს სრულ მოცემულობამდე და სრულ სიცხადემდე, მაშინ ჩვენ გვეძლევა ფერის არსი. აგრეთვე, როცა ჩვენ წმინდა ჰერეტაში აღქმიდან აღქმამდე გადავდივართ და ამ გზით სრულმოცემულობამდე ავიყვანთ იმას, რაც არის აღქმა თვითონ. თავისთავად, რაც არის ის იგივეობრივი, რომელიც ცალკეულ აღქმათა ცვალებადობაში იგივედ რჩება და მცორდება, ჩვენ ვაღწევთ აღქმის არსის შეცნობას, მის მოცემულობას წმინდა ჰერეტაში⁷.

„იდეაცია“. ანუ არსის ჰერეტა მიდის მანამდე, სანამდეც მიდის ინტუიცია, ჰერეტითი ცნობიერება. ეს მეთოდი მოიცავს, მაშასადამე, მთელ „ფსიქიკურ“ სფეროს, მთელს სფეროს იმანენტურისას. „არსები“, რომელთა წვდომაც ხდება არსობრივ ჰერეტაში, ზოგად ხაზებში მაინც. ექვემდებარებიან ფიქსაციას მტკიცე ცნებებით. ფიქსაციას ექვემდებარებიან არა მარტო გრძნობადი „შინაარსების“ და მოვლენების არსები, არამედ არანაკლებად ექვემდებარებიან ამას არსები ყოველგვარი ფსიქიკურისა, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, ე. ი. აქტების არსები. აქედან გამონაკლისს შეიძლება წარმოადგენდნენ უკანასკნელი „ნიუანსები“, რომელნიც ეკუთვნიან ნაკადის განუსაზღვრელ მომენტს.

არსის ჰერეტას არაფერი აქვს საერთო „გამოცდილებასთან“ (აღქმის, მოგონების და სხვა ამგვარი აქტის მნიშვნელობით), არაფერი აქვს მას საერთო აგრეთვე ემპირიულ განზოგადებასთან, რომელიც გულისხმობს ეგზისტენციალურ მსჯელობათ, სახელდობრ, ცდისეულ ცალკეულობათა ინდივიდუალურ არსებობას⁸. „ჰერეტა ჰერეტს არსს, როგორც არსობრივ ყოფიერებას და არ გულისხმობს არავითარი აზრით არსებობას“⁹. არსის ჰერეტა არ არის შემეცნება — *matter of fact*. ის არავითარ ნიშანს არ ატარებს ინდივიდუალური არსებობის მტკიცებისას.

გამოცდილების მნიშვნელობა, განაგრძობს ჰუსერლი, ამ მეთოდისათვის აბსოლუტურად გამორიცხული არ არის, მაგრამ ეს მნიშვნელობა არ არის პრინციპული ხასიათისა და, რაც მთავარია, იმაში

⁷ Husserl¹¹, გვ. 315.

⁸ იქვე, გვ. 316, მ. ბეკი წერს: „Zu allererst sind „Ideen“ keine Begriffe... sondern... Wahrnehmung“. „Philosophische Hefte“, 1929, Heft 3, გვ. 157. ჰუსერლსა და ბეკს შორის წინააღმდეგობა ამ საკითხში მოჩვენებითაა, იგი გამოწვეულია „აღქმის“ ორაზროვნებით.

⁹ „Die Schauung erfasst das Wesen als Wesenssein und setzt in keiner Weise Dasein“. Husserl¹¹, გვ. 316.

არ მდგომარეობს, რაც გამოცდილების არსებით თვისებას შეადგენს: არსებობანი, ფაქტურობანი. მაგ., ალქმის არსის კერეტისათვის, როგორც დასაწყისი მომენტი, შეიძლება გამოყენებულ იქნეს ალქმა რომელიმე ალქმისა, მოგონებისა, მსჯელობისა და ა. შ. — მაგრამ ასეთ როლს შეასრულებდა ამ შემთხვევაში უბრალო „ნათელი“ ფანტაზიაც, რომელიც, როგორც ასეთი, არ არის გამოცდილება, არ წვდება არავითარ არსებობას¹⁰.

ფენომენების არსთა შორის გარკვეული დამოკიდებულება არსებობს. ეს დამოკიდებულება არსობრივი ხასიათისაა და ამიტომ უაზროა ამის ემპირიულად დადასტურების ან უარყოფის მოთხოვნა. არსობრივი მსჯელობა არის „relation of idea“, ერთგვარი აპრიორი იმ მნიშვნელობით, როგორც იგი უკვე იუშმა იხილა, მაგრამ ვერ დაიცვა ნატურალისტური დამახინჩებიდან. „Idea“ მას ესმოდა როგორც „impression“-ის მოწინააღმდეგე ცნება, როგორც, მასთანადამე, იმავე სფეროში მდებარე. „Idea“ „წარმოდგენას“ უღრის თანამედროვე ფსიქოლოგიის მნიშვნელობითაც, ე. ი. აბსოლუტურად განსხვავდება „არსისაგან“.

როგორც იყო აღნიშნული, არსის კერეტა, ჰუსერლის მტკიცებით, არაფერს მისტიკურს არ შეიცავს. როგორც ხმის მოსმენა უშუალოდ შესაძლებელია, ისე შეიძლება ხმის არსის კერეტაც. მაგრამ უნდა ვუფრთხილდეთ ფენომენოლოგიური კერეტისა და „თვითდაკვირვების“ არევას ერთმანეთში, როგორც ამას იუმის აზროვნებაში ჰქონდა ადგილი, როდესაც ის „იდეაციას“ და შინაგან გამოცდილებას არ თიშავს ერთმანეთისაგან. „იდეაციას“ არსთან აქვს საქმე და არა არსებობასთან. ფენომენოლოგიური კერეტის საფუძველზე გამოთქმული მსჯელობისათვის სრულიად ზედმეტია გამოთქმულის არსებობის საკითხი. შინაგანი გამოცდილება (resp. თვითდაკვირვება) ემპირიული ნეთოდია და ამიტომ აუცილებლად გულისხმობს თავისი საგნის არსებობას. მისი საგანი ყოველთვის ბუნების ობიექტია. ინდივიდუალური, რომელსაც „თვითდაკვირვება“ ეხება, ფენომენოლოგიას იმდენად აინტერესებს. რამდენადაც ის „არსს“ შეიცავს. ამ არსის წვდომით ამოწმრავს წმინდა ფენომენოლოგია თავის ამოცანას. ეს სავეებით საკმარისია შემეცნების ცხადყოფისათვის, ყოველგვარი ემპირიული შემეცნების გაგებისათვის; მაგრამ ინდი-

¹⁰ იქვე.

¹¹ იქვე, გვ. 317.

ვიდუალური ამით არ ამოიწურება და ამიტომ ფენომენოლოგიისათვის ის ყოველთვის არის $\alpha\epsilon\iota\rho\sigma\upsilon$ ¹².

როგორია მიმართება ფენომენოლოგიასა და ფსიქოლოგიას შორის? ამ საკითხის შესახებ, ჰუსერლის აზრით, პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს, რომ მათ შორის არაფერი არ არის საერთო, არც საკვლევი ობიექტისა და არც კვლევის მეთოდის მხრივ.

ფენომენოლოგიის საგანია არსი, ფსიქოლოგიისა — არსებობა; ფენომენოლოგიის მეთოდია „იდეაცია“, „არსის კვრეტა“; ფსიქოლოგია „შინაგან გამოცდილებას“, თვითდაკვირვებას ემყარება. ფსიქოლოგია არის ემპირიული მეცნიერება ფაქტის შესახებ, ფენომენოლოგია არ არის ემპირიული და არ ეხება ფაქტს.

აღნიშნული განსხვავება მაქსიმალურია. ჩვენი შემეცნების საშუალო არ იცნობს უფრო რადიკალურ განსხვავებას. ამაში დარწმუნებისათვის საკმარისია მხოლოდ იმის განხილვა, რაც ითქვა არსისა და ბუნების (არსებობის) განსხვავებაზე, ერთი მხრით, და ემპირიულ მეთოდსა და არსის კვრეტის მეთოდს შორის კონტრასტობაზე, მეორე მხრით. ფენომენოლოგიისა და ფსიქოლოგიის საგანი და მეთოდი არსად არ გადადიან ერთმანეთში. ისინი აბსოლუტურად ურთიერთგარემდებარე სიდიდეებს წარმოადგენენ. ასე აქვს ეს საკითხი გადაჭრილი ფენომენოლოგიის შემქმნელს.

მაგრამ საქმე ასე მარტივად არ დგას. როდესაც ფსიქოლოგიას და ფენომენოლოგიას ერთიმეორეს ვუპირისპირებთ და სამიჯნავ საშუალებად ისეთ ცნებებს ვხმარობთ, როგორცაა: «არსი» და „არსებობა“, „იდეაცია“ და „ემპირია“ და ამათი სხვაობის გათვალისწინებით ვკმაყოფილდებით, ხსენებული დაპირისპირება თავისთავად საგულისხმოდ გვეჩვენება: რა უნდა იყოს უფრო ადვილი, ვიდრე მაქსიმალური განსხვავების შემჩნევა. მაგრამ ბუნებრივად დგება მორიგი საკითხი: რომელი მოვლენის არსს შეისწავლის ფენომენოლოგია და რომელი ფაქტის არსებობას ფსიქოლოგია? პასუხი ამ კითხვაზე მზად არის: ფენომენოლოგია შეისწავლის ფსიქიკის, ცნობიერების არსს, ფსიქოლოგია — ამავე ფსიქიკის (ცნობიერების) ფაქტურობას, არსებობას. რამდენადაც გასაგებია ეს პასუხი, იმდენად გაუგებარია და ბუნდოვანი ახლა ფენომენოლოგიისა და ფსიქოლოგიის ბუნება და მათი ურთიერთობა. გამოდის თითქოს ისე, რომ ფენომენოლოგიას და ფსიქოლოგიას ჰქონიათ ერთი და იგივე

¹² Husserl¹¹, გვ. 418.

საგანი — ცნობიერება, მაგრამ ერთი იკვლევს მის არსს, მეორე — არსებობას. ეს გასაგები იქნება, თუ ვიგულისხმებთ, რომ ცნობიერებას აქვს როგორც არსი, ისე არსებობაც, ე. ი. არსიც და ბუნებაც.

ჰუსერლი ფსიქიკურის შესახებ ორ ისეთ დებულებას აყენებს, რომელთა შერიგების პრობლემა არსებითად იგივე საკითხია. რა ახლა დადგა ჩვენ წინაშე. ერთი დებულება ამბობს: ბუნებისადმი მიმართების გამორიცხვა ფსიქიკურს წაართმევდა ობიექტურად დროში განსაზღვრებადი ფაქტის ხასიათს, მოკლედ, თვით ფსიქიკური ფაქტის ხასიათს¹³. მეორე კი გვარწმუნებს იმაში, რომ „ყველაფერი, რასაც ჩვენ ფსიქოლოგიის ფართო გაგებით ვეძახით ფსიქიკურ ფენომენს, თავისთავში განხილული, არის სწორედ ფენომენი და არა ბუნება“¹⁴.

ამ ორ დებულებას შორის შინაგანი წინააღმდეგობა არ უნდა მოგვეჩვენოს. პირველ შემთხვევაში ფსიქიკური აღებულია როგორც ფსიქოლოგიის, ე. ი. ემპირიული მეცნიერების საგანი, ხოლო მეორე შემთხვევაში — როგორც ფენომენოლოგიის საგანი. ჩვენი კითხვა ეხება იმას, თუ რამდენად თანასწორუფლებიანია ფსიქიკურისადმი ორივე მიდგომა — ფსიქოლოგიური და ფენომენოლოგიური?

როდესაც ორი საწინააღმდეგო ნიშანი ერთ რამეს მიეწერება, ბუნებრივად, თვით მისი საკუთარი თვისების შესახებ დგება საკითხი: აზროვნება ვერ ურიგდება ფორმალურად საწინააღმდეგო ნიშნების ერთი არსებისადმი მიწერას. ფსიქიკურს არ შეიძლება ჰქონდეს თავისთავად ორი „ბუნება“, ორი ხასიათი და ამიტომ კანონიერია საკითხის ასეთი დაყენება: რა არის ფსიქიკური თავისთავად, ფსიქიკური, როგორც ასეთი? თუ ის თავის „ბუნებით“ არსია და არა ბუნება, მისი ადეკვატური შემეცნება მხოლოდ ფენომენოლოგიას შეუძლია, ხოლო ფსიქოლოგიის საჭიროება და მისი კვლევის განზომილება კითხვის ქვეშ დგება.

საქმის მდგომარეობა სწორედ ასე უნდა იყოს. ჰუსერლი ხშირად აყენებს კითხვას: რა არის ფსიქიკური თავისთავად. ფენომენოლოგიური, როგორც ასეთი, და სხვ. აქედან განსხვავდება საკითხი:

¹³ „Die Ausschaltung der Naturbeziehung würde dem Psychischen den Charakter der objektivzeitlich bestimmaren Naturtatsache, kurzum psychologischen Tatsache nehmen“. იქვე, გვ. 299.

¹⁴ „Alles was wir im weitestes Sinne der Psychologie ein psychisches Phänomen nennt, ist an und für sich betrachtet, eben Phänomen und nicht Natur“. იქვე, გვ. 312.

რა არის ფსიქიკური როგორც ფსიქოლოგიური ფაქტი. ჩვენ ამ კითხვებზე პასუხსაც ვიცნობთ: თავისთავად აღებული ფსიქიკური არის მოვლენა, რომელსაც ბუნების მაგივრად არსი „ასულდგმულებს“, ხოლო ფსიქიკური, როგორც ფსიქოლოგიის საგანი, არის ბუნების ფაქტი, ფსიქოფიზიკური სინამდვილე. ფენომენოლოგიის უფლებამოსილობა აქ ექვეს გარეშეა: ის ისე შეისწავლის ფსიქიკურს, როგორც არის ის მის იმანენტურ კანონზომიერებაში. სამაგიეროდ, ფსიქოლოგია დგება კითხვის ქვეშ. როგორ არის შესაძლებელი ემპირიული მეცნიერება მოვლენის შესახებ, როდესაც ემპირიული ბუნებას გულისხმობს, ხოლო მოვლენა მას გამორიცხავს?!

ჰუსერლს კანონიერად მიაჩნია ფსიქიკურის ორგვარი კვლევა: ფენომენოლოგიური და ფსიქოფიზიკური¹⁵. უკანასკნელ შემთხვევაში „ფსიქიკური“ მთელი თავისი არსობრივი თვისებებით იძენს მიმართებას სხეულებისადმი და ფიზიკური ბუნების მთლიანობისადმი: ყველაფერი, რაც იმანენტური ქვრეტით აღქმის დროს იქნა მიღწეული ამ ფორმაში, უკავშირდება გრძნობადად აღქმულს, ე. ი. ბუნებას. მხოლოდ ამ გზით, არაპირდაპირი გზით, ლებულობს ფსიქიკა ბუნების მსგავსს ობიექტობას, არაპირდაპირი გზით ფსიქიკა მონაწილე ხდება სივრცის და შუამავლობის წყალობით ობიექტური დროის ხაზში თავსდება. ამ დროს ჩვენ ვზომავთ საათის საშუალებით (თავისთავადი ფსიქიკა კი ისეთ დროშია, რომელსაც ვერ გაზომავს ვერავითარი ქრონომეტრი — შეად. ზემოთ ნათქვამი). რადგან ახლა ფსიქიკური „დამოკიდებულია“ ფიზიკურზე ცდისეულად, ჩვენ საშუალება გვეძლევა ფსიქიკურის ობიექტურად განსაზღვრებისა; აქ ეძლევა მას ნიშანი ინდივიდუალური ყოფიერებისა და ინტერსუბიექტური მთლიანობისა. აქ არის სამეფო ფსიქოლოგიისა, როგორც ბუნებითი მეცნიერებისა, რომელიც სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით არის ფსიქოლოგია ფსიქოფიზიკური და, რასაკვირველია, ფენომენოლოგიის საპირისპიროდ, ემპირიული მეცნიერება¹⁶.

ასეთი ფსიქოლოგია კანონიერია და მისი წინსვლა იმის შეგნებას ემყარება, რომ „ფსიქოფიზიკური (ე. ი. ფსიქოლოგიური ჩვეულებრივი ვაგებით) შემეცნება უკვე გულისხმობს ფსიქიკურის არ-

¹⁵ Husserl¹¹, გვ. 313.

¹⁶ „Das ist die Domäne der „Psychologie als Naturwissenschaft“, die dem wörtlichen Sinne nach psychophysische Psychologie und dabei natürlich, im Gegensatz zur Phänomenologie empirische Wissenschaft ist“. იქვე, გვ. 319.

სობრივ შემეცნებას¹⁷. ფსიქოლოგიური ექსპერიმენტიდან არ უნდა ველოდეთ, ჰუსერლის აზრით, წარმოდგენის, მსჯელობისა და სხვა ამგვართა არსის გამოკვლევას. რომ ფსიქიკურმა ფსიქოფიზიკურ მსჯელობაში მიიღოს მეცნიერული ღირებულების მქონე აღნიშვნები, საჭიროა ზუსტი ცნებები, რომელთა მოსაპოვებლად ექსპერიმენტის და შინაგანი აღქმის მომარჯვება უდიდესი შეცდომაა¹⁸. ყოველივე ანალიზი, რომელიც კი მიმართულია ცნების გარკვევისაკენ, შეიცავს იმ მეთოდს, რომელიც აქ არის საჭირო. ეს არის არსის ჰერტის მეთოდი, რომლის უქონლობა არის მთავარი მიზეზი თანამედროვე ფსიქოლოგიის დეფექტებისა. „...ფსიქოლოგია როგორც ნამდვილად დამაკმაყოფილებელი ემპირიული მეცნიერება ფსიქიკურის შესახებ თავის ბუნებითს მიმართებებში მხოლოდ მაშინ განხორციელდება, როცა იგი აიგება სისტემატურ ფენომენოლოგიაზე“¹⁹, ე. ი. მაშინ, როცა ცნობიერებისა და მისი იმანენტური კორელატების არსობრივი შენადგენები, გამოკვლევულნი და ფიქსირებულნი წმინდა ინტუიციისაში, დაადგენენ ნორმებს ყველა შესაძლებელი ფენომენების ცნებათა მეცნიერული საზრისისა და შინაარსისათვის; მაშასადამე, ისეთი ცნებებისა, რომელთა დახმარებით ფსიქოლოგი-ემპირისტი გამოთქვამს მსჯელობებში თვით ფსიქიკურს. მხოლოდ მაშინ, როცა ფენომენოლოგიური მეთოდი იქნება გამოყენებული არა შემთხვევით, სხვათა შორის, არამედ სისტემატურად, მოიტანს ნაყოფს ის აუარებელი ენერჯის ხარჯვა, რომელსაც ექსპერიმენტულ ფსიქოლოგიაში აქვს ადგილი. „მაშინ შესაძლებელი იქნება ხელახლა დავეთანხმოთ იმას, რისი თქმაც თანამედროვე ფსიქოლოგიაზე არაფრით არ შეიძლება, სახელდობრ: რომ ფსიქოლოგია იმყოფება ფილოსოფიასთან ახლო, მეტიც, უახლოეს დამოკიდებულებაშიც“²⁰. ამ ფილოსოფიურ მნიშვნელობას ფსიქოლოგია ფენომენოლოგიის მეშვეობით იძენს, რომელიც. ჰუსერლის მტკიცებით, არის ყოველგვარი ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის საერთო საფუძველი. იმისათვის, რომ შეიქმნეს მეცნიერული, ზუსტი ფილო-

¹⁷ „...alle im gewöhnlichen Sinne psychologische Erkenntnis Wesenserkenntnis des Psychischen voraussetzt“, იქვე, გვ. 320.

¹⁸ ეს იქნებოდა, წერს ჰუსერლი, „...der Gipfel der Verkehrtheit“. იქვე, გვ. 320.

¹⁹ იქვე.

²⁰ „Dann wird man auch wieder zugestehen können, was für die heutige Psychologie in keiner Weise zugestehen kann: daß Psychologie zu Philosophie in näher, ja nächster Beziehung stehe“. იქვე, გვ. 321.

სოფია და დამაკმაყოფილებელი ფსიქოლოგია, აუცილებელია კრატისული გამოიყვანა ფსიქოლოგიური მეთოდისა ფენომენოლოგიური მეთოდისაგან, დაასკვნის ჰუსერლი²¹.

ძირითადი კითხვა ამ კონტექსტში ემპირიული ფსიქოლოგიის შექმნას ეხება. რადგან თავისთავად ფსიქიკური არ არის ბუნება, ხოლო ემპირიული მეცნიერება ბუნებას გულისხმობს, თითქოს აუცილებელია, რომ ფსიქიკურის ფიზიკურთან დაკავშირების შემდეგ, რითაც ფსიქიკურმა არაპირდაპირი გზით ბუნების მსგავსი სახე მიიღო, ფსიქოლოგიამ თავისი მეცნიერული მუშაობის იარაღად ფიზიკის ცნებები გამოიყენოს და, ასე ვთქვათ, ონტოლოგიურ ორიენტაციას შესაფერი გნოსეოლოგიური ორიენტაციაც დაურთოს, ე. ი. ბუნებადქცეული ფსიქიკა ბუნების შესასწავლად შექმნილი ცნებებით გაითვალისწინოს. ფიზიციზმი ფსიქოლოგიაში ამ შემთხვევაში კანონიერ მოვლენად უნდა გვეცნოდ და ფსიქოლოგიაც ბუნებისმეტყველების ნაწილად გამოგვეცხადებინა. პირველი შეხედვით, ასეთაა ჰუსერლის აზრიც, რადგან, მისი პირდაპირი განცხადებით, ყოველგვარი ფსიქოლოგიური მსჯელობა არის *eo ipso* ფსიქოფიზიკური ხასიათისა და, მაშასადამე, წმინდა ფსიქოლოგიური ემპირიული მსჯელობა არ არსებობს. რადგან საერთოდ ფსიქოლოგიური მსჯელობის პირობას „ფიზიკური“ წარმოადგენს, ბუნებისმეტყველური ორიენტაცია აქ, თითქოს, ეჭვს გარეშე უნდა იყოს. თანამედროვე (1911 წ.) ფსიქოლოგიაც, ჰუსერლის რწმენით, სწორედ ასეთ ორიენტაციაში ზედავს თავისი სიმტკიცის საფუძველს. მაგრამ როგორია ჰუსერლის აზრი „თანამედროვე“ ფსიქოლოგიისა და კერძოდ მისი ბუნებისმეტყველური ორიენტაციის შესახებ?

თანამედროვე ზუსტი ფსიქოლოგია, ამბობს ჰუსერლი, თავს იქებს ექსპერიმენტული მეთოდით და ზიზღით უყურებს „საწერი მაგიდის ფსიქოლოგიას“. მას თავისი თავი ნამდვილ ფსიქოლოგიად მოაქვს. ეს შეცდომაა, რომელსაც მრავალი მძიმე შედეგი მოსდევს, დასძენს ჰუსერლი და იძლევა ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის ნაკლოვანებათა ჩამოთვლას:

1. მიუცილებელი თვისება, რომელიც მუდამ ახლავს ექსპერიმენტულ ფსიქოლოგიას, ცნობიერების პირდაპირი და წმინდა ანალიზის უგულვებელყოფაა. ამის ნაცვლად ეს ფსიქოლოგია მიმართავს ფსიქოლოგიურად მნიშვნელობის მქონე ფაქტის არაპირდაპირ ფიქსაციას. ამ ფაქტებს აქვთ, ცნობიერების იმანენტური ანალიზის

²¹ Husserl¹, გვ. 322.

გარეშეც, ერთგვარი, ყოველ შემთხვევაში ზერელე შეხედვით, გასაგები აზრი.

2. თავისი ფსიქოფიზიკური კანონზომიერების დასადგენად ექსპერიმენტული ფსიქოლოგია კმაყოფილდება ტლანქი კლასიფიკაციის ცნებებით, როგორცაა: ცნებები აღქმის, ფანტაზიის, მოლოდინის, დახსომების, დავიწყების და ა. შ. თავის მხრივ ცნებების ეს ფონდი განსაზღვრავს ამ ფსიქოლოგიის პრობლემებს და მტკიცების ფორმებს.

3. ექსპერიმენტული ფსიქოლოგია არ არის ნამდვილი (Original) ფსიქოლოგია. დამოკიდებულება ნამდვილსა და ექსპერიმენტულ ფსიქოლოგიას შორის ისეთია, როგორიც სოციოლოგიასა და სოციალურ სტატისტიკას შორის. სოციალური სტატისტიკის მიერ დადგენილი კანონზომიერებანი მხოლოდ მაშინ იძენენ ნამდვილ ღირებულებას, როცა ისინი სოციოლოგიის მიერ არიან ახსნილი. ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიაც მხოლოდ მაშინ იქნება სრული ღირებულებისა, როცა ის დაემყარება სისტემატურ მეცნიერებას ცნობიერების შესახებ.

4. ექსპერიმენტული ფსიქოლოგია ებრძვის თვითდაკვირვების მეთოდს და ცდილობს მისი ნაკლის გადალახვას ექსპერიმენტის საშუალებით. რაც უფრო გაცხოველებულად მიმდინარეობს ეს ბრძოლა, მით უფრო ეხშობა ზუსტ ფსიქოლოგიას გზა იმ მეთოდისაკენ, რომელიც მას ესაჭიროება. თვითდაკვირვების მეთოდი, რომლის გაუმჯობესებასაც თანამედროვე ფსიქოლოგია ესწრაფვის, სრულიად არ ეხება იმ საქმეს, რომელიც აქ არის გასაკეთებელი.

5. ფსიქიკური სინამდვილე მაინც არ იმაღავს თავს. ზოგჯერ ექსპერიმენტულ ფსიქოლოგიაშიდაც შეიკრება ხოლმე ფსიქოლოგიური ანალიზი, მაგრამ ეს ანალიზი ყოველთვის გულუბრყვილო ხასიათისაა და სრულ კონტრასტშია სიზუსტისაკენ მისწრაფების იმ სერიოზულობასთან, რომელსაც ფსიქოლოგია ატარებს.

6. ზოგჯერ ექსპერიმენტული ფსიქოლოგია აღწევს ერთგვარ სიზუსტეს ფსიქიკურის ვიწრო ფარგლებში. ეს ხდება იქ, სადაც ექსპერიმენტი ეხება სუბიექტურ გრძნობად თვისებებს. რომელთა ასაწერად არ არის საჭირო ისეთი ლოგიკური იარაღი, რომელსაც გადაეყავართ ცნობიერების საკუთარ სფეროში. როდესაც ექსპერიმენტი ეხება ცნობიერების ნამდვილ სფეროს, რაიმე საყურადღებო შედეგს მხოლოდ იმით აღწევენ, რომ ტლანქად განსაზღვრულ კლასებს ემყარებიან, რომელნიც თავიდანვე, ცნობიერების ანალიზის გარეშეც, გვეძლევიან საკმაო რაოდენობით. ექსპერიმენტული კვლე-

ვის აღნიშნულ შედეგებს მნიშვნელობას ვანიჭებთ მხოლოდ მანამ, სანამ დადგებოდეს საკითხი ამ შედეგების საკუთრივ ფსიქოლოგიური აზრის შესახებ.

7. ექსპერიმენტული ფსიქოლოგია თავს იქებს თავისი მეთოდით და ვ. ვუნდტის პირით აცხადებს: ამყამად ფსიქოლოგიური ექსპერიმენტი ისეა განვითარებული, რომ პირდაპირი მეთოდით (თვითდაკვირვება იგულისხმება. — ა. ბ.) მხოლოდ როგორც შემთხვევითი, მოულოდნელი გამოცდილებით სარგებლობს²². ამით ექსპერიმენტულ ფსიქოლოგიას ფიზიკის გვერდით აყენებენ. ეს არის არსებითი ხასიათის შეცდომა: ექსპერიმენტი ფსიქოლოგიაში და ექსპერიმენტი (თუგინდ არაპირდაპირი) ფიზიკაში ერთ სიბრტყეზეა დაყენებული. არ ექცევა ყურადღება ცნობიერების ანალიზის იმ სპეციფიკურობას, რომელიც აუცილებელია იმისთვის, რომ გულუბრყვილო გამოცდილებიდან მეცნიერულ-ფსიქოლოგიური გამოცდილება მივიღოთ. ფსიქოლოგია, მისი წარმომადგენლების თქმით, ემყარება გამოცდილებას, მაგრამ ეს გამოცდილება დასაწყისში, რასაკვირველია, ნაიფურია. მისი აღწერა ხდება იმ ცნებების საშუალებით, რომელნიც მზად მოჰყვა ხელში ფსიქოლოგ-მკვლევარს. ექსპერიმენტი ამ ცნებებს არ ამოწმებს და ვერც შეამოწმებს: იგი თვითონ ემყარება მათ და ისინი პირველადი მოცემულის სახით გადადიან დასკვნაში. არც იმისი იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ აღნიშნული ცნებები თავიდანვე მეცნიერულად გამართული სახით გვეძლევიან. ბუნებრივად დგება საკითხი მათი „შემოწმების“ შესახებ, მათი არსის ანალიზისა და ამ არსის განჭვრეტის შესახებ. ასეთი კვლევა-ძიება არ არის ემპირიული ხასიათის, პირიქით, ყოველგვარი ემპირიულ-ფსიქოლოგიური კვლევა მას ემყარება.

ყოველგვარი მეცნიერების პირველი ამოცანაა „გაურკვეველი და აბნეული“ გამოცდილებიდან „გარკვეული“ გამოცდილების მეთოდს მიაგნოს“ (კონკრეტულად ასეთი მეთოდი გვეძლევა გენიოსების იმ მუშაობაში, რომელიც მოცემულ გამოცდილებაში „ჩახედვაში“, მისი „არსის“ წვდომაში მდგომარეობს). ბუნებისმეტყველებაში ეს ამოცანა გალილიემ განახორციელა. ფსიქოლოგია იმ მდგომარეობაშია, რომელშიდაც იყო ბუნებისმეტყველება გალილიეს წინ.

ნაწილობრივ, მაგრამ არსებითად, უკვე ნათქვამში ჩანს თანამედროვე ფსიქოლოგიის ჩამორჩენილობის მიზეზები. უმთავრესად აქ უნდა დავასახელოთ, ჰუსერლის აზრით, შემდეგი მოტივები:

²² W. Wundt, Logik, II², 1895, გვ. 170.

1. თანამედროვე ფსიქოლოგია ცდება, როცა მთავარ საქმეს ფსიქოლოგიისას ექსპერიმენტის მეთოდში ხედავს. ნამდვილად ფსიქოლოგიაში მთავარი საქმე ექსპერიმენტი არ არის. 2. ფსიქოლოგიას ჰქონდა და აქვს მიდრეკილება, მისდინოს ბუნებისმეტყველურ მეცნიერებას, ფიზიკა დასახოს მისაბამ მაგალითად, მთელი მეცნიერული სააზროვნო აპარატი იქიდან გადმოიტანოს და ამით ფსიქოლოგიაში პეტეროგენული მომენტი შემოიტანოს. მას ავიწყდება ის არსებითი მნიშვნელობის გარემოება, რომ ფიზიკა ყოველივე ფენომენალურს გამორიცხავს და, მაშასადამე, სათანადო მეთოდით მუშაობს, ხოლო ფსიქოლოგიას, რომელიც სწორედ ამ ფენომენალურის შესწავლას ისახავს მიზნად, არ გამოადგება ფიზიკაში ხმარებული მეთოდი. 3. იმის ნაცვლად, რომ ყოველგვარ ფსიქოფიზიკამდე ფსიქოლოგებს დაეყენებინათ საკითხი ფსიქიკურის იმანენტობაში შესწავლის შესახებ, მისი არსის კვრეტის შესახებ, ისინი ფსიქიკურში ხედავენ რომელიმე „ბუნების“ გამოხატულებას, გამოვლინებას. მათ არ ასწონდასწონეს, არ გაითვალისწინეს ის, თუ რა არის ფსიქოლოგიური გამოცდილების „საზრისი“ და რა „მოთხოვნილებას“ უყენებს მეთოდს თვითონ (von sich aus) ყოფიერება ფსიქიკურის მნიშვნელობით.

იჩვენება, მაშასადამე, რომ ჩვენი დაშვება ჰუსერლის მიერ ემპირიული ფსიქოლოგიის ფიზიციზმის კანონიერების შესახებ მთლიანად ეწინააღმდეგება ჰუსერლის აზრს. სწორედ იმიტომ, რომ თანამედროვე ფსიქოლოგიას ბუნებისმეტყველების ორიენტაცია ახასიათებს, ის, ჰუსერლის აზრით. ვერ გაშორდა წინარემეცნიერულ საფეხურს. თუ სწორად გავიგეთ ჰუსერლის აზრი. ფსიქოლოგია, როგორც მეცნიერება, აუცილებლად საჭიროებს ორიენტაციას. მისი ემპირიული მუშაობა სამუშაო ლოგიკურ იარაღს საჭიროებს, მისი ექსპერიმენტი დაზუსტებულ ცნობებს უნდა ემყარებოდეს. ეს აზრი ჰუსერლსა და ე. წ. ბუნებისმეტყველური ორიენტაციის ფსიქოლოგიას საერთო აქვთ: ორივე მოითხოვს ფსიქოლოგიისათვის ორიენტაციას. მეცნიერული იარაღის იმპორტს. განსხვავება მხოლოდ იმაშია. თუ რომელი ქვეყნიდან უნდა მოხდეს ეს იმპორტი. ჰუსერლი ფენომენოლოგიას ასახელებს იმ ქვეყნად, სადაც უნდა დამუშავდეს და სათანადო გამოთქმა ჰპოვოს ყოველგვარმა ცნებამ. რომელმაც შემდეგ ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიური მუშაობის დროს ხელმძღვანელის როლი უნდა ითამაშოს. ექსპერიმენტი კი არ არის სიზუსტის საწინდარი, არამედ იმ ცნების სიცხადე და გარკვეულობა, რომლითაც მიმდინარეობს ექსპერიმენტი.

5. ა. ბოკორიშვილი

როგორ შევარიგოთ ერთმანეთთან ორი ასეთი დებულება:

ა) ემპირიული ფსიქოლოგიის შექმნისათვის (სხვა ფსიქოლოგია არ არის ამ შრომაში შესაძლებლად ცნობილი) საჭიროა ფსიქიკის ბუნებად გადაქცევა;

ბ) ამავე საქმისათვის აუცილებელია ფსიქოლოგია ფენომენოლოგიაზე იყოს დამყარებული. ფსიქოლოგია, როგორც მეცნიერება ფსიქიკის შესახებ, რასაკვირველია, ვერ იმუშავებს გარეშე იმ ცნებებისა, რომელთა შინაარსიც ჩვენი ფსიქიკის საკუთარი ხასიათით განისაზღვრება. ეს სავსებით გასაგებია, მაგრამ რა აქვს ბუნებისეული და ბუნებისმეტყველური ფსიქოლოგიას, როცა მისი საკვლევი საგანი ფსიქიკურია, ე. ი. არაბუნება, ხოლო სამუშაო მეთოდი — არსის ჰერეტიკა, ე. ი. ფენომენოლოგიური მეთოდი? (ჰუსერლი თანამედროვე ფსიქოლოგიას იმას უსაყვედურებს, რომ ის არ ხმარობს და არ ავითარებს მას). რომ საგანი და მოვლენა ჰუსერლის ამ შრომაში არ იყოს ისე მკაცრად დაპირისპირებული (ისინი ურთიერთს გამორიცხავენ) და, პირიქით. ყოველ საგანში არსიც გვეგულისხმებინა, ხოლო ყოველ მოვლენაში ბუნებაც, ე. ი. უნივერსალიზაცია მოგვეხდინა როგორც ბუნების. ისე არსის, საკითხი მარტივად გადაწყდებოდა: ფსიქიკური არსს შეიცავს, ამდენად იგი ფენომენოლოგიის საგანია, მაგრამ იგივე ფსიქიკური ბუნებასაც შეიცავს, აქ ემპირიული ფსიქოლოგიის სამფლობელოა (იგივე უნდა გვეთქვა საგანზედაც. ის ბუნებას შეიცავს, ე. ი. ბუნებისმეტყველების საგანია. ის არსსაც შეიცავს და ამდენად ფენომენოლოგიის სარბიელს წარმოადგენს). ჰუსერლის ნააზრევში საკითხის ასე გადაჭრის საფუძვლები არ მოიპოვება. ამიტომ კვლავ ღიად რჩება კითხვა: თუ ცნობიერების ნატურალიზაცია დაუშვებელია (თუმცა შეიძლება), როგორ უნდა მოხდეს ემპირიული ფსიქოლოგიის შექმნა? როგორ არის შესაძლებელი ფსიქოფიზიკური (ე. ი. ფსიქოლოგიური) მსჯელობა ნატურალიზაციის გარეშე? ჰუსერლს ამ სიძნელისაგან გამოსასვლელად, როგორც ჩანს, საკმარისად მიაჩნია წმინდა ფენომენოლოგიაში არსის ჰერეტიკის მეთოდით მოპოვებული ცნებებით მუშაობა ფსიქოლოგიური ექსპერიმენტაციის დროს. რას მისცემს ემპირიულ კვლევას ასეთი ცნება და რას შემატებს ემპირიულ-ექსპერიმენტული კვლევა ცნობიერების კვლევის საერთო საქმეს?

რა თქმა უნდა, გულუბრყვილო, სტიქიურად შემუშავებულ ცნებას კრიტიკულად გამართული ცნება სჯობს. მაგრამ საქმე აქ

სხვა რამეს ეხება. არსობრივი ცნება შეუნაცვლელი ღირებულების მქონეა თავის ადგილზე, ე. ი. ფენომენოლოგიაში. ჩვენ კი გვაინტერესებს: როცა ცნობიერება, ფსიქიკა ფსიქოლოგიის საგნად იქცევა, ე. ი. საბოლოო ანგარიშში ფსიქიკა შუალობითად მაინც ბუნების რკალში შედის, რა დახმარებას იღებს ფსიქოლოგია ფენომენოლოგიაში „შექმნილი ცნებებიდან“? ფსიქოლოგმა რომ აღმოაჩინოს ასეთი ცნებები, ის მაინც ფენომენოლოგიურ ცნებად უნდა ჩავთვალოთ, რადგან მისი აღმოჩენის მეთოდი „იდეაცია“ იყო და აღმოჩენის სფერო — წმინდა ცნობიერების სფერო. ამ ცნებების უღდავო მნიშვნელობა იმაშია, რომ ექსპერიმენტული ფსიქოლოგია, თუ ამ ცნებების ხასიათს იღეურად იღებს, არასოდეს არ ჩავარდება სამარცხვინო გაუგებრობაში: ექსპერიმენტით არ დაიწყებს იმის კვლევას, რაც ექსპერიმენტს არ ექვემდებარება, პირიქით, ექსპერიმენტის აზრს და მისი წარმოების პირობას შეადგენს. მაგრამ ეს არის მხოლოდ ნეგატიური დახმარება (რაც, რასაკვირველია, ოდნავ არ ამცირებს მის მნიშვნელობას). რას გავვიკეთებს ეს „იდეა“ იქ, სადაც საკითხი არსებობას ეხება?

ფენომენოლოგიას არსებობა არ აინტერესებს. მის მიერ ინტუიციაში განჭვრეტილი ცნების ნიშნები არსებობის გამო არაფერს იძენენ, არარსებობის გამო არაფერს ჰკარგავენ. არსებობა არ არის ახალი ნიშანი. ასე რომ ყოფილიყო, მისი „იდეაცია“ შესაძლებელი იქნებოდა და ფენომენოლოგია შემეცნების ერთადერთი განზომილება იქნებოდა. მაგრამ არსებობისათვის ფაქტი, ემპირია არის საჭირო. ეს კი ბუნების სფეროა. მხოლოდ ბუნება არსებობს: რაც არსებობს, ყველაფერი ბუნებაა.

არსებობს თუ არა ცნობიერება? ჰუსერლს ასეთი პასუხი მოეპოვება ამ კითხვაზე (ჩვენი ინტერპრეტაციით): წმინდა ცნობიერება „არ არსებობს“, ე. ი. ის არსია და არა არსებობა; ხოლო ემპირიული ცნობიერება არსებობს და ამდენად არის იგი ბუნება. მაგრამ არსებობს იმდენად, რამდენადაც ის არის „ჩემი“, „შენი“ და ა. შ. რამდენადაც „მე“, „შენ“, „ის“... სხეულთან, ე. ი. ბუნებასთან, არიან დაკავშირებულნი ემპირიულად, ამდენად ცნობიერებაც ხდება ემპირიული. არსებობისათვის ეს რეალური „აქ“ და „ახლა“ არის საკმარისი: როდესაც ფსიქიკური ისეთ განზომილებაშია მოქცეული, რომ მასზე შეიძლება ითქვას „აქ“ ან „იქ“ და „ახლა“ ან „შემდეგ“ და სხვ., მაშინ ის ობიექტური დროისა და სივრცის ხაზზეა მოთავსებული და გამოცდილებას საჩივრად იქცევა. აქ კი ფენომენოლოგია,

გარდა აღნიშნული ნეგატიური მომენტისა, ვერავითარ დახმარებას ფსიქოლოგიას ვერ გაუწევს.

მაგრამ არის კი აქ კვლევის უფლებამოსილი სფერო მოცემული? რას ნიშნავს გამოთქმა: „ემპირიულად გვეძლევა ფსიქიკა სხეულთან დაკავშირებით“? „ფსიქიკა გვეძლევა როგორც „ფუნქცია“ სხეულის, როგორც სხეულში „არსებული“, როგორც „სხეული“ და სხვ.? ეს რომ ასე გვეძლევა ემპირიულად, ეს ფაქტია. მაგრამ არის თუ არა ეს, პირველყოფილი, უკრიტიკო გამოცდილება eo ipso მეცნიერული ფაქტი? ამას რომ შემოწმება ესაჭიროება, ამას მთელი ფილოსოფიის ისტორია ამტკიცებს. აქ ჩვენ წინაშე დგას პრობლემა „სულისა და სხეულის მიმართების შესახებ“, რომელიც ე. წ. „წყეულ“, მარადიულ პრობლემათა სიაშია შეტანილი. მრავალ თეორიათა შორის, რომლებიც ამ საკითხისათვის წამოიჭრნენ, მხოლოდ მატერიალიზმი ამტკიცებს ნამდვილად იმას, რომ ფსიქიკა არის სხეულის ფუნქცია და სხვა ამგვარი. ხომ არ დგას ჰუსერლი ამ მომენტში მატერიალისტურ პოზიციაზე, როცა ფსიქოლოგიის შესაძლებლობას ფსიქიკის სხეულთან დაკავშირებაზე ამყარებს? ეს ასეა იმდენად, რამდენადაც ჰუსერლს სხვა გზა არა აქვს ფსიქოლოგიის დასაბუთებისათვის: ემპირიულ კვლევა-ძიებას ფენომენოლოგია პოზიტიურს ვერაფერს მისცემს. ფენომენოლოგიიდან განსხვავებული, საკუთრივ ფსიქოლოგიური სფერო კი არ არსებობს; გამოდის, რომ წმინდა ფსიქოლოგია უდრის ფენომენოლოგიას. მხოლოდ ფსიქოლოგიის ფსიქოფიზიკურად გადაქცევა აძლევს ჰუსერლს საშუალებას ფენომენოლოგია ფსიქოლოგიიდან გამოეწოს. ეს კი (გამიჯვნა) ისტორიულად მაინც მისთვის აუცილებელია: წინააღმდეგ შემთხვევაში, როგორ გაუძლებს ის საყვედურს ფსიქოლოგიზმის გამო? და, მაშასადამე, რჩება ბუნების ორიენტაციის მიღება, მაგრამ აქვს თუ არა ჰუსერლს ამ გზით სვლის უფლება? შეიძლება თუ არა, ჰუსერლმა სერიოზულად გაიზიაროს ის აზრი, რომ ფსიქიკა არის დროსა და სივრცეში მოთავსებული და რომ ის სხეულის ფუნქციას წარმოადგენს? რასაკვირველია, არა! კრიტიკული ფენომენოლოგიური ანალიზი პირველადი გამოცდილებებისა ყოველგვარ აზრს დაკარგავდა, თუ ჩვენ მაინც დავრჩებოდით პირველადი გამოცდილების საფუძველზე, მაშინაც კი, როცა ფენომენოლოგიური ანალიზი ამას ეწინააღმდეგება. ფსიქიკური, თავისი არსის მიხედვით, რეალური დროისა და სივრცის გარეშეა. მას არაფერი ბუნებისებური არ ახასიათებს. სრულიად გაუგებარია, როგორ შეიძლება ემპირიამ ფსიქიკას ის მიაწეროს, რასაც მისგან

გამორიცხავს არსობრივი შემეცნება? ყოველ შემთხვევაში, ის, თუ რა არ შეიძლება იყოს, რა არ შეიძლება მიეწეროს ფსიქიკურს, ფენომენოლოგიის გადასაქრელია და მისი სიტყვა აქ ჰუსერლის მიხედვით უყოყმანოდ უნდა მივიღოთ. ემპირიას (ჰუსერლის აზრად ასეთი უნდა იყოს) მხოლოდ იმის ჩვენება შეუძლია, არსებობს თუ არა ის, რაც არის გათვალისწინებული ფენომენოლოგიის მიერ; ემპირიამ რომ ისეთ არსებობაზე მიგვითითოს, რომელიც არსობრივი შემეცნებით გამორიცხებულია, ჩვენ ამაში მხოლოდ გაუგებრობას დავინახავდით. ფენომენოლოგია ამ შემთხვევაში დაკარგავდა თავის ნეგატიურ მნიშვნელობას, რომელზედაც ზემოთ გვქონდა საუბარი, და ვერ ითამაშებდა ემპირიული ფსიქოლოგიის ხელმძღვანელის როლს: როგორ შესძლებდა ფენომენოლოგია ამას, როცა ემპირიაში ისეთი „პროცესი“, „ფაქტი“ იჩენს თავს, რომლისთვისაც ფენომენოლოგიას არავითარი ცნება არ გააჩნია? და კიდევ უარესი, თუ ფენომენოლოგიის ცნებებს ეს „ფაქტი“ დიამეტრულად ეწინააღმდეგება! მაშასადამე, ფენომენოლოგია ემპირიულ ფსიქოლოგიას ვერაფერს მისცემს იმიტომ, რომ ის, რაც მას უნდა, რასაც იგი ფენომენოლოგიისაგან მოელის, ფენომენოლოგიის თვალსაზრისით, უკანონო მოთხოვნილებაა. უსაფუძვლოა: გამოდის, რომ აქ, საერთოდ, გასაკეთებელი არაფერია; ფსიქიკური რომ სხეულთან ემპირიულად გვეძლევა, როგორც სხეულის ფუნქცია და სხვა ამგვარი, ეს ილუზიაა, რომლის გამოაშკარავების შემდეგ ემპირიული ფსიქოლოგიაც უქმდება. თუ ფენომენოლოგია სწორია, ემპირიული ფსიქოლოგია არის *contradictio in adjecto*.

რას გვაძლევს ემპირიული (ექსპერიმენტული) ფსიქოლოგია ფსიქიკურის შესწავლისათვის საერთოდ? ეს კითხვა უკვე განხილული კითხვის მხოლოდ მეორე მხარეა, მაგრამ მაინც არ არის ზედმეტი ამ მხრივაც შევეხოთ საკითხს.

რა საკითხი შეიძლება დაისვას ფსიქიკურის მიმართ (მართებულად თუ უმართებულად, სულ ერთია) იმის შემდეგ. რაც ფენომენოლოგიაში მან (ფსიქიკურმა) ერთგვარი გაშუქება პოვა? ვთქვათ, რომ ის, თუ რა არის, მაგალითად, აღქმა, ე. ი. რა არის მისი არსი, ფენომენოლოგიამ გაარკვია. ახლა დგება კითხვა: არის თუ არა აღქმა და თუ ის არსებობს, სად და სად არის მისი ადგილსამყოფელი? ეს კითხვა არსებობის საკითხს და ამ არსებობის მოცულობას, გავრცელებას ეხება. ამიტომ ვუწოდოთ ასეთი ხასიათის კვლევას ფსიქიკურის ონტოგეოგრაფიას. შეიძლება (თუ ამას რაიმე აზრი ექნება, შესაძლებლობაზე რომ არ ვილაპარაკოთ) დაგვესახა მიზნად იმის

გათვალისწინება, თუ რამდენ ადგილას, მსოფლიოს რომელ ადგილებში და რამდენჯერ ჰქონდა ადგილი აღქმის ფაქტს და შეგვედგინა სათანადო რუკა, რომელიც თვალსაჩინოდ გადმოგვცემდა აღქმის „მდებარეობას“. ასეთი ამოცანა, რასაკვირველია, ფენომენოლოგიური ბუნებისა არ არის და, თუ ის იქნება მაინც დასახული, მისი განხორციელება ემპირიულმა მეცნიერებამ, ე. ი. ამ შემთხვევაში ფსიქოლოგიამ, უნდა იკისროს. გარდა ამისა, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ფსიქოლოგიური, როგორც ბუნების მოვლენა, ჩნდებოდა გარკვეული წესით და თანამიმდევრობით. მას უნდა ახასიათებდეს ისტორია, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, ე. ი. განვითარება. ეს საკითხიც ფაქტის საკითხია და მას შეიძლება ფსიქიკურის ისტორია ეწოდოს. რომელი ფსიქიკური ფაქტი რა დროს გაჩნდა და რა რეალური საფუძველი და პირობა შეიქმნა შემდეგი ფსიქიკური ფაქტისათვის — აი, მთავარი ამოცანა ფსიქიკის ისტორიისა.

სხვა შესაძლებელ ამოცანებზე, რომლებიც აღნიშნულის ანალოგიურად შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორც ფენომენოლოგიის საფუძველზე დასახული ემპირიული პრობლემები, არ ღირს შეჩერება. საკითხის პრინციპული გადაჭრისათვის საკმარისია „ფსიქიკის ისტორიის“ და „ფსიქიკის გეოგრაფიის“ მართებულობის გარჩევა.

შეიძლება თუ არა ფსიქიკის გეოგრაფია ფენომენოლოგიის თვალსაზრისით? ამის პასუხი ჩვენ ზემოთ უკვე გვაქვს: ფსიქიკურის ფიზიკურთან დაკავშირებით, მართალია, შესაძლებელია მისი წარმოდგენა სივრცეშიც, მაგრამ, როგორც დავინახეთ, ეს წარმოდგენა ეწინააღმდეგება ფსიქიკურის არსს და, მაშასადამე, უნდა უარვეყოთ, როგორც ილუზია. როგორც პირველადი გულუბრყვილო გამოცდილება, რომელიც კრიტიკული განხილვის შემდეგ მიუღებელი ჩანს.

არც ფსიქიკის „ისტორია“ არის შესაძლებელი ჰუსერლის კონცეფციის მიხედვით: ა) ფსიქიკური არ არის ობიექტურ დროში, რომელშიაც ემპირიული ფაქტები მიმდინარეობენ. მართალია, სხეულთან დაკავშირების შემდეგ ფსიქიკურიც ობიექტური დროის ხაზზე გვევლინება, მაგრამ თვით ეს დაკავშირება არ არის არც მეცნიერული და არც ფენომენოლოგიასთან შეგუებული; ბ) ფსიქიკური არსთა საშეფოა და ამის შემდეგ განა განვითარებაზე შეიძლება აქ ლაპარაკი? არსი, ჰუსერლის მიხედვით, მარადიულია და უცვლელი; განვითარებაზე აქ ლაპარაკს აზრი არა აქვს.

მაშასადამე, უნდა დავასკვნათ, რომ ფენომენოლოგიის საფუძველზე შეუძლებელია ფსიქიკის ემპირიული კვლევის შესაძლებლობისა და საჭიროების დასაბუთება.

რის წევრობა შეუძლია ფენომენოლოგიურ ჰერმენეუტიკას? ჩვენ დავინახეთ, რომ ფენომენოლოგია იქამდე მიდის, სანამდეც იმანენტური მოცემულობა. ხოლო თუ მივიღებთ მხედველობაში იმას, რომ ფსიქიკური (ჰუსერლის მიხედვითაც) მხოლოდ იმანენტურია და, მაშასადამე, ე. წ. არაცნობიერს არ შეიცავს, გამოდის, რომ ფსიქიკურში არაფერი რჩება, რასაც არ შეისწავლის ფენომენოლოგია. „არაცნობიერში“ მაშინ აქვს რამე გასაკეთებელი ფსიქოლოგიას. როცა ფსიქიკური, რეალურ პროცესად წარმოდგენილი, „არაცნობიერში“ იღებს თავის დასაბამს, ე. ი. როცა ფსიქიკურის იმანენტური შემეცნება არ არის სრული, არ არის თავისთავადი, დასრულებული მნიშვნელობის შემეცნება. ფსიქოლოგიაში გავრცელებული ჩვეულებრივი თვალსაზრისი სწორედ ასეთია: დესკრიფციულ მუშაობას ფსიქიკის იმანენტურ არეში აწარმოებენ. ხოლო ახსნას იმ ფაქტებისას, რომელნიც დესკრიფციის გზით იქნენ მიღებული, ფიზიკურ-ფიზიოლოგიურ ან არაცნობიერ ფსიქიკურ პროცესებში ეძებენ. მართალია, ჰუსერლმა ფენომენოლოგიის გამოსახატავად იხმარა ტერმინი—„დესკრიფციული ფსიქოლოგია“, მაგრამ ეს, რასაკვირველია, იმას არ ნიშნავს, რომ ამ ტერმინით იგეგვა აღნიშნული, რაც იგულისხმება ამ ტერმინის ფსიქოლოგიაში გამოყენების შემთხვევაში: ფენომენოლოგიური „დესკრიფცია“ (არსის ჰერმენეუტიკა) არ არის ისეთი მეთოდი, რომელიც მხოლოდ აშხადებს ნიადაგს მეორე, უფრო მაღალი საფეხურის შემეცნებისათვის, ახსნისათვის, არამედ. ჰუსერლის აზრით, სავსებით დასრულებული უმაღლესი ტიპის ევიდენტური შემეცნებაა. ემპირიული ფსიქოლოგიისათვის, ამგვარად, ჰუსერლის კონცეფციაში, როგორც იგი არის წარმოდგენილი ამ შრომაში, ადგილი არ რჩება. ეს გარემოება არ შეიძლება უყურადღებოდ დარჩეს: როცა ფსიქოლოგია არ გვეძლევა ფენომენოლოგიის გარეთ, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ის ფენომენოლოგიის შიგნითაა. მაგრამ ფსიქოლოგიის ფენომენოლოგიაში შექრა ხომ კვლავ კითხვის ქვეშ აყენებს თვით ფენომენოლოგიის უფლებასა და მის ფილოსოფიურ მნიშვნელობას?!

საკითხი კვლავ ფენომენოლოგიის რაობაზე დგება. ეს ერთი მხრით გასაგებია, რამდენადაც ფენომენოლოგია როგორც პრინციპი და მეთოდი და როგორც ფილოსოფია თუ ფილოსოფიის საფუძველი თანდათან იკაფავდა გზას, თვალსაჩინო ზიგზაგებით ვითარდებოდა და ამჟამადაც ფენომენოლოგთა შორის არაა მიღწეული სრული ერთ-

გაგება ძირითად დებულებებშიც კი²³. ფენომენოლოგიის რაობას ჰუსერლი მრავალ ადგილას ეხება თავის შრომებში, რაც პირველ რიგშია გასათვალისწინებელი, მაგრამ არაა მნიშვნელობასმოკლებული იმის განხილვაც, რაც უთქვამთ ამ საკითხზე ცნობილ ფენომენოლოგებს, რომელთა ფორმულირებები თავის დროზე მოწონებული ყოფილა თვით ჰუსერლის მიერ²⁴.

²³ შედ. Przyvara, Erich, *Drei Richtungen der Phänomenologie*, 1928. ფენომენოლოგების შინაგან უთანხმოებას აქ ვერ შევხვებით: ჩვენი თემა ფსიქოლოგიის პრობლემაა და არა ფენომენოლოგიის, რომელსაც ამ შრომაში „ფონის“ ფუნქცია ეკისრება და არა „ფიგურის“.

²⁴ ამ ამოცანის შესრულება ქრონოლოგიურ პრინციპს ემყარება. ეს აიხსნება თვით ფენომენოლოგიის ისტორიით, მისი სტადიალური ხასიათით.





თავი მეთხუთსედი

არსი და ფაქტი

ფენომენოლოგიის ფუძემდებელ საწყისებს მიეკუთვნება ჰუსერლის მიერ ხმარებული რედუქციები — აიდეტური და ტრანსცენდენტალური. ო. ბეკერის თქმით, ნატურალური განწყობა ფენომენოლოგიის ხელში ორგვარ რედუქციას განიცდის. ნატურალური მოცემულობა ჭერ გადაიქცევა აიდოსად. ხოლო შემდეგ ტრანსცენდენტალურ ფენომენად, რომლის ადგილსამყოფელს წმინდა ცნობიერება შეადგენს¹. პირველ ამოცანას ჰუსერლი არსისა და ფაქტის ურთიერთობის გარკვევით ქრის, ხოლო მეორეს ფენომენოლოგიური რედუქციის ცნებით. ამის შემდეგ შესაძლებელი ხდება წმინდა ფენომენოლოგიის ცნებამ სისტემატური ხასიათი მიიღოს და მეტნაკლებად დასრულებული კონცეფციის სახით წარმოგვიდგეს. ფენომენოლოგიისა და ფსიქოლოგიის მიმართება სრული სიცხადით მხოლოდ მაშინ იქნება გათვალისწინებული, როცა ფენომენოლოგია და ფსიქოლოგია თვისი არსებითი და სრულყოფილი ნიშნებით იქნებიან წარმოდგენილნი. ჰუსერლის კონცეფციის შემდგომი ანალიზი ამ თანამიმდევრობით უნდა მოხდეს.

ნატურალური შემეცნება იწყება გამოცდილებით და რჩება გამოცდილების ფარგლებში. იმ თეორიული განწყობისათვის, რომელსაც ნატურალური ეწოდება, არის მხოლოდ ერთი საგანი კვლევისა — ეს არის სამყარო (Welt). ყოველგვარი მეცნიერება, რომელიც ამ პირველადს განწყობას ემყარება. არის მეცნიერება სამყაროს შესახებ. ამ განწყობისათვის იგვევობრივია ისეთი ცნებები, როგორიც არის „კეშმარტი ყოფიერება“, „ნამდვილი ყოფიერება“ და „ყოფიერება სამყაროში“ („Sein in der Welt“).

¹ O. Becker, Die Philosophie Edmund Husserls, Kantstudien, XXXV, 1930, გვ. 140.

ყოველგვარ მეცნიერებას შეესაბამება საგნობრივი დარგი, როგორც მისი კვლევის სფერო. ყოველი მეცნიერების შემეცნებას შესაბამება გარკვეული ინტუიცია, როგორც მისი გამართლება-დასაბუთების პირველი წყარო, რომელშიდაც საკვლევი სფეროს საგნები თვითმოცემულობას და ნაწილობრივ მაინც ორიგინალურ მოცემულობას აღწევენ. მომცემი ინტუიცია („gebende Anschauung“), რომელიც ნატურალურ განწყობასა და მის ნიადაგზე აღმოცენებულ მეცნიერებაში ფუნქციობს, არის ნატურალური გამოცდილება, ხოლო ამ გამოცდილების ის ნაწილი, რომელიც თავის საგანს ორიგინალში გვაძლევს, არის აღქმა, ამ სიტყვის ჩვეულებრივი მნიშვნელობით. რეალობის ორიგინალურად მოცემა და მისი უბრალოდ აღქმა არის ერთი და იგივე. ორიგინალური გამოცდილება გვაქვს ფიზიკურ საგანზე გარეგან აღქმაში და არ გვაქვს მაშინ, როცა ამ საგანს ან ვიგონებთ ან მის წინასწარ წარმოდგენას ვახდენთ. ჩვენი განცდების შესახებ ჩვენ გვაქვს შინაგან აღქმაში, თვით აღქმაში ორიგინალური გამოცდილება, მაგრამ სხვისი განცდების შესახებ ასეთი გამოცდილება არა გვაქვს, ისინი ჰვრეტითად გვაქვს მოცემული. მაგრამ ეს ჰვრეტა არ არის საგნის ორიგინალურად მომცემი: შთაგრძნობა არ არის ორიგინალურად მომცემი ინტუიცია. სამყარო არის ჯამი საგნებისა, რომელთა გამოცდილება და გამოცდილებითი შემეცნება შესაძლებელია, ე. ი. შესაძლებელი გამოცდილებისა და გამოცდილებითი შემეცნების საგნებია, რომელთა შემეცნებაც შესაძლებელია აქტუალური გამოცდილებით და სწორი თეორიული აზროვნებით. სამყაროს შესახებ არსებული მეცნიერებანი არიან: ბუნებისმეტყველება, ფსიქოლოგია, გონის მეცნიერება. როგორც არ უნდა იქნეს გაგებული გონის მეცნიერება, ბუნებისმეტყველების მსგავსად თუ სრულიად თავისებურად, განსხვავებულად, სულ ერთია, რადგან ისიც ეხება სამყაროში არსებულ და გამოცდილებით შემეცნებულ საგნებსა და კანონზომიერებებს, ისიც სამყაროსეულ (მუნდანურ) მეცნიერებას წარმოადგენს.

ფაქტი და არსი (Wesen) განუყრელადაა დაკავშირებული ერთმანეთთან. ემპირიული მეცნიერებანი არიან ფაქტის მეცნიერებანი. გამოცდილების მფუძნებელი შემეცნებითი აქტები გულისხმობს რეალობას ინდივიდუალურად, როგორც დროსა და სივრცეში განსაზღვრულს. ამ რეალობის შინაარსი, თავისი არსის მიხედვით, შეიძლება ყოფილიყო სხვა დროსა და ადგილში, შეიძლება ყოფილიყო სხვა გაერთიანებაში, ვიდრე ფაქტობრივად არის; შეიძლება სხვაგვარი ცვლილებები განეცადა, ვიდრე ფაქტობრივად განიცადა.

ზოგადად რომ ვთქვათ, ყოველი სახის ინდივიდუალური ყოფიერება არის „შე მ თ ხ ვ ე ვ ი თ ი“, რაც ასე გამოითქმის: „ეს არის ასე, მაგრამ, თავის არსის მიხედვით, შეიძლებოდა ყოფილიყო სხვაგვარად“, ე. ი. ფაქტი ხდება ასე და ასე, რომ ამ ფაქტის შინაარსში არაფერია ისეთი, რაც აუცილებელს ხდიდეს იმას, რომ ფაქტი უსათუოდ ასე მომხდარიყოს, ე. ი. მომხდარიყოს უსათუოდ აქ, ამ დროს და ასე და არ შეიძლებოდეს, თითქოს, საწინააღმდეგოს წარმოდგენა. ბუნების გარკვეული კანონები გვეუბნებიან, რომ თუ ადგილი ექნება ამა თუ იმ მოვლენას, მოხდება აგრეთვე ესა და ეს მოვლენაც. მაგრამ ასეთი „კანონი“ მხოლოდ გარკვეული წესია (Regelung), რომელიც შეიძლებოდა სულ სხვა ყოფილიყო. გარდა ამისა, ეს წესები გულისხმობს ემპირიულ ფაქტებს, რომელნიც თავისი არსის მიხედვით არიან შემთხვევითი.

შემთხვევითობა აქ გაგებულია როგორც ფაქტობრიობა. საზრისი ამ შემთხვევითობისა თავის საზღვარს იმაში პოუვებს. რომ იგი კორელატურად მიმართულია აუცილებლობაზე, რომელსაც უბრალო ფაქტობრივ-კანონზომიერებითი აუცილებლობა კი არ ახასიათებს, არამედ არსობრივი აუცილებლობა. ამდენად ამ აუცილებლობას აქვს მიმართება არსობრივ ზოგადობაზე.

რას ნიშნავს თავისთავად გამოთქმა: „ყოველი ფაქტი თ ა ვ ი ს ი ა რ ს ი ს მ ი ხ ე დ ვ ი თ შეიძლება იყოს სხვა“? ეს იმას ნიშნავს, რომ ყოველი შემთხვევითის საზრისს მიეწერება ის, რომ მას აქვს არსი, ე. ი. წმინდად შეცნობილი აიდოსი. ინდივიდუალური საგანი არ არის საერთოდ მხოლოდ ინდივიდუალური, ein Dies da!, ერთჯერადი რამ. მას აქვს თავის თავში ასეთი თუ ისეთი ხასიათის თავისებურება (Eigenart), თავისი მდგომარეობა არსობრივ პრედიკაბილიებში, რომელნიც მას უნდა მიეწეროს იმისთვის, რომ მას ამით სხვა სეკუნდარული რელატიური განმარტებები მიეწეროს. მაგ., ყოველ ტონს აქვს თავისთავად არსი — ტონისა საერთოდ ან, კიდევ უფრო ზოგადად, აკუსტიკურისა საერთოდ, რომელიც შეიძლება ვკვირითო ინდივიდუალურად მოცემულ ტონში. აგრეთვე ყოველ მატერიალურ საგანს აქვს თავისი საკუთარი თავისებურება და უზოგადესი არსი — „მატერიალური საგანი საერთოდ“².

² „Alles zum Wesen des Individuum Gehörige kann auch ein anderes Individuum haben, und oberste Wesensallgemeinheit der Art, wie wir sie eben an den Beispielen angedeutet haben, umgrenzen „Regionen“ oder „Kategorien“ von Individuen“. E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Band, 1928 (=Husserl¹²), გვ. 9

„არსი“ ნიშნავს ჯერ იმას, რაც ინდივიდის საკუთრივ ყოფიერებაში მოიხატება როგორც მისი „რა“, ე. ი. ინდივიდის თვისება, პრედიატი. ყოველი ასეთი „რა“ შეიძლება „იდეაში ვიგულისხმოთ“ („in Idee gesetzt“), განვიხილოთ როგორც იდეა, ავიყვანოთ იდეამდე. იდეის ასპექტში გადავიტანოთ. გამცდელი, ანუ ინდივიდუალური ინტუიცია შეიძლება გარდაიქმნას არსის ინტუიციად (Ideation). ეს შესაძლებლობა არის არა ემპირიული, არამედ არსობრივად აუცილებელი. ის, რაც ამ შემთხვევაში ჰერეტიკის, ინტუიციის საგანს შეადგენს, არის წმინდა არსი ანუ აიდოსი, რომელიც შეიძლება იყოს როგორც უმაღლესი კატეგორია, ისე მისი თავისებური ვარიანტიც ან სრულ კონკრეტულობამდე დასული აიდოსი.

ეს ინტუიცია, რომელიც არის არსის მომცემი და ორიგინალური მომცემიც, შეიძლება იყოს ადეკვატური; როგორც ეს ჩვენ, მაგალითად, ადვილად შეგვიძლია წარმოვქმნათ ტონის არსის შესახებ. მაგრამ იგი შეიძლება იყოს მეტად თუ ნაკლებად ინადეკვატურიც. ზოგიერთ კატეგორიას ის თავისებურება ახასიათებს, რომ ის არასოდეს არ გვეძლევა ადეკვატურად; გვეძლევა „მრავალმხრივ“, მაგრამ არ გვეძლევა „ყოველმხრივ“.

რაც ითქმის ამა თუ იმ კატეგორიის არსზე, იგივე უნდა ითქვას ამ კატეგორიაში შემაჯალ ცალკეულებათა შესახებაც. ეს შეეხება ყოველივე არსს, რომელიც ნივთობრივს მიეკუთვნება და, საბოლოოდ, ითქმის იგი ყოველგვარ რეალურზე.

როგორც არ უნდა იყოს, თავის მხრივ, ინდივიდუალური ინტუიცია. ადეკვატური თუ ინადეკვატური, სულ ერთია, მისი გადაქცევა, გარდაქმნა არსის ინტუიციად შესაძლებელია პრინციპულად და, იქნება ეს ინტუიცია ადეკვატური თუ არა, იგი მაინც არის მომცემი აქტი³. აქ არ არის უბრალო, გარეგანი ანალოგია, არამედ არსებითად ერთგვარი მდგომარეობა. არსის ჰერეტაც არის ჰერეტა, როგორც აიდეტური საგანიც არის საგანი⁴.

ემპირიული ინტუიცია არის ცნობიერება ინდივიდუალური საკ-

³ „Das Wesen (Eidos) ist ein neuartiger Gegenstand. So wie das Gegobene der individuellen oder erfahrenden Anschauung ein individueller Gegenstand ist, so das Gegebene der Wesensanschauung ein reines Wesen“. Husserl¹², გვ. 10—11.

⁴ ჰუსერლის თქმით, ფსიქოლოგებს უჭირთ შეთვისება აქ მოცემული აზრისა ორგვარ საგანზე და ორგვარ ინტუიციაზე. ამის მაგალითია კიულბე.

ნისა და, როგორც ინტუიციას, მას მიჰყავს საგანი მოცემულობამდე, ხოლო, როგორც აღქმას, ორიგინალურ მოცემულობამდე, მის მოცემულობამდე მთელი სისავსით, სისხლბორცეულად („Leibhaftigkeit“). სავსებით ააყვია არსის ჰერეტაჲ, ცნობიერება საგნის შესახებ, რომელზედაც არის მიმართული მისი თვალთახედვა. ეს საგანი თვითონ არის მოცემული ამ ინტუიციაში და, როცა ეს ჰერეტა არის ნამდვილი და არა უბრალო წარმოდგენა, იგი ორიგინალურად მომცემი ჰერეტაა⁵.

მეორე მხრივ, არსის ინტუიცია არის პრინციპულად თავისებური და ახალი გვარისა, ვიდრე ინდივიდუალური ინტუიცია.

არსის ჰერეტის თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ მას საფუძვლად უდევს ერთგვარი ინდივიდუალური ჰერეტა, სახელდობრ, მოვლენა (Erscheinen), ინდივიდუალურის ხედვა, მაგრამ ეს ისე, რომ არ იგულისხმება არც შემეცნება ამ ინდივიდუალურისა და არც მისი რეალობა. უეჭველია, რომ შეუძლებელია განხორციელდეს არსის ჰერეტის რომელიმე აქტი, თუ არაა მოცემული თავისუფალი შესაძლებლობა შესატყვის ინდივიდუალურში ჩახედვისა და ეგზემპლარული ცნობიერების შექმნისა და პირიქით: არ არის შესაძლებელი არავითარი ინდივიდუალური ჰერეტა გარეშე იდეაციის აქტის თავისუფალი შესაძლებლობისა, გარეშე იმისა, რომ იდეაციაში იქნეს მიმართული მხედველობის სხივი არსზე, რომელიც ეგზემპლარულად დაინახება ინდივიდუალურში. ამ უწყვეტი კავშირის მაუხედავად, ორი სახის ჰერეტას შორის არსებითი ხასიათის სხვაობაა. ეს სხვაობა ისეთივე არსებითი ხასიათისაა, როგორც განსხვავება ეგზისტენციალობასა და ესსენციალობას შორის, ფაქტსა და აიდოსს შორის. აქედან ისიც ცხადია, რომ ყოველგვარი მიტქმა-მოტქმა აიდოსში, არსში რაიმე მისტიკურის შესახებ სავსებით უსაფუძვლოა. რადგანაც აიდოსი და ფაქტი განუყრელი არიან, არც მიღმურზე და არც მისტიკურ საიდუმლოებაზე აქ ლაპარაკი არ უნდა იყოს.

აიდოსის. ანუ წმინდა არსის. ეგზემპლიფიკაცია შესაძლებელია როგორც აღქმასა და მოგონებაში, ისე ფანტაზიის მოცემულობაშიც, ე. ი. არსის ჰერეტა შეიძლება არა მარტო ისეთ ინტუიციაში, რომელიც არსებულის აღქმას წარმოადგენს, არამედ ისეთშიც, სადაც „მხოლოდ წარმოსახული“ იგულისხმება. ჩვენ შეგვიძლია თავისუფალ ფანტაზიაში წარმოვშვათ რომელიმე სივრცითი გეშტალტი, მელოდია, სოციალური პროცესი და ა. შ. ან წარმოვისახოთ გა-

⁵ „Wesenserschauung ist also Anschauung“ Husserl²², გვ. 11.

მოცდილების. მოწონება-არმოწონების, ნებისყოფის აქტები და მათში „იდეაციის“ საშუალებით მრავალგვარი წმინდა არსები ორიგინალურად ვკვრიტოთ, ზოგჯერ ადევკვატურადაც კი: სულ ერთია, იქნება ეს არსი, მაგ.. მელოდიისა საერთოდ თუ არსი მელოდიის მოცემული ტიპისა. არა აქვს მნიშვნელობა იმას, არიან თუ არა ჩამოთვლილი ქმნილებანი ფანტაზიისა, მოცემული ოდესღაც აქტუალურ გამოცდილებაში. შეიძლება წარმოსახვაში ისეთი გრძობადი მოცემულობა (Data) წარმოექმნათ, რომელიც არათუ არ ყოფილიყოს გამოცდილებაში, არამედ არც იყოს შესაძლებელი ასეთი გამოცდილება: სულ ერთია, სათანადო არსის ორიგინერულ მოცემულობაში ეს არაფერს ცვლის.

ამასთან არსებითად არის დაკავშირებული შემდეგი: არც დაშვება და არც ინტუიციური ათვისება არსისა არ გულისხმობს ოდნავადაც რომელიმე ინდივიდუალური არსებობის („Dasein“) დაშვებას: წმინდა არსობრივი ქეშმარიტებანი არ შეიცავენ არავითარ მტკიცებას ფაქტების შესახებ და ამიტომ არც შეიძლება მართო ასეთი ქეშმარიტებიდან რისიმე თქმა ფაქტობრივი ქეშმარიტებისათვის. როგორც ყოველი აზროვნება და გამოთქმა ფაქტისათვის დასაბუთებას გამოცდილებაში ეძებს, ისე საჭიროა წმინდა არსის შესახებ აზროვნებისათვის წმინდა არსის ჰერეტა. ამისთვის უვარგისია ისეთი მასალა, სადაც ფაქტი და არსი დაკავშირებულნი არიან ერთმანეთთან, ერთად გვეძლევიან.

მსჯელობა არსის შესახებ და აიდეტური მსჯელობა, ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით, არ არის ერთი და იგივე. აიდეტური მსჯელობის საგანი ყოველთვის არსი არ არის.

არსის ჰერეტა, სადაც არსის საგნობრივი წვდომა ხდება, არ არის ერთადერთი ცნობიერება, რომელიც ყოფიერების ყოველგვარ დაშვებას გამორიცხავს და არსს თავისთავში შეიცავს. არსი შეიძლება ინტუიციურად გაცნობიერდეს, ერთგვარად გაგებულ იქნეს, მაგრამ ისე. რომ მან არ მიიღოს ხასიათი „მსჯელობისა — შესახებ“, ე. ი. არ იქცეს ისეთ რამედ, რომლის შესახებაც წარმოებს ცნობიერების აქტი. საქმე ეხება იმ განსხვავებას, რომელიც არსებობს არსის შესახებ გამოთქმულ მსჯელობასა და იმ მსჯელობას შორის. რომელიც განუსაზღვრელად ზოგადია, თავისუფალია სავსებით ინდივიდუალურის დაშვებიდან, მაგრამ იგი მაინც მსჯელობაა ინდივიდუალურზე, წმინდა არსის ცალკეულზე, საყოველთაო მნიშვნელობის მოდუსით. წმინდა გეომეტრიაში მსჯელობა წარმოებს არა კუთხის, სამკუთხედისა და კონუსური კვეთის აიდოსზე, არამედ

კუთხესა და სამკუთხედზე საერთოდ, ინდივიდუალურ სამკუთხედზე საერთოდ და ინდივიდუალურ კონუსურ კვეთზე საერთოდ. ასეთი მსჯელობები უნივერსალური ხასიათისანი არიან. მათ „მკაცრი“, შეუზღუდველი ზოგადობა ახასიათებთ. სხვადასხვაა, მაშასადამე, მსჯელობა: „ფერი საერთოდ“ განსხვავდება „ტონისაგან საერთოდ“ და მსჯელობა: „არსი—ფერი“ და „არსი—ტონი“ განსხვავდებიან ერთმანეთიდან. „არსი—ფერი“ ცალკეული და „არსი—ტონი“ ცალკეული შეიძლება მოცემული იყოს ინტუიციისაში. არსის ჰერეტიკა შეიძლება ისე განხორციელდეს, რომ საგნობრივ აქტს, არსის გადაქცევას ჰერეტის საგნად ადგილი არ ჰქონდეს. ეს იმას არ ნიშნავს. რომ ობიექტივაციის ეს აქტი საერთოდ შეუძლებელია; პირიქით: ამის შესაძლებლობა, მარბიექტებელი განწყობის მომარჯვება ყოველთვის გარანტირებულია არსობრივად. როცა განწყობის ასეთი შეცვლა ხდება, იცვლება თვით მსჯელობაც. ნაცვლად მსჯელობისა: „ფერი საერთოდ“ განსხვავდება „ტონისგან საერთოდ“, მივიღებთ მსჯელობას: „არსი—ფერი“ განსხვავდება იმისგან, რაც არის „არსი—ტონი“.

ცვლილება შეიძლება საწინააღმდეგო მიმართულებით მოხდეს. შეიძლება ყოველი მსჯელობა არსის შესახებ გადავაქციოთ ეკვივალენტურ-შეუზღუდველი ზოგადობის მსჯელობად ამ არსის ცალკეულებათა შესახებ.

აღნიშნულიდან ნათელია, რომ არსის მსჯელობები, აიდეტური მსჯელობები, როგორც არ უნდა იყოს მათი ლოგიკური ფორმა, მკეკუთენებიან ერთმანეთს. ამის საფუძველი ისაა, რომ ასეთი მსჯელობები ინდივიდუალურ ყოფიერებას არ გულისხმობენ და არ ემყარებიან მას. ეს საქმის ვითარება ძალაში რჩება მაშინაც კი, როცა მსჯელობა წარმოებს ინდივიდუალურზე წმინდა არსობრივი ზოგადობის მოდუსით.

ისეთი ცნებები, როგორცაა აიდეტური მსჯელობა — აქტი (Urteilen) და აიდეტური მსჯელობა (Urteil), ანუ აიდეტური დებულება. აიდეტური ჰეშმარიტება. ანუ ჰეშმარიტი დებულება, არსობრივად არიან დაკავშირებულნი ერთმანეთთან. აიდეტური ჰეშმარიტების კორელატი არის აიდეტური საქმის ვითარება (Sachverhalt), ხოლო აქტის მსჯელობა — მოდიფიცირებული აიდეტური საქმის ვითარება, რომელიც ნაგულისხმევია მხოლოდ და შეიძლება ნამდვილად იყოს, მაგრამ შეიძლება ისიც, რომ არ იყოს. არსობრივს ზოგადობა და არსობრივი აუცილებლობა არიან კორელატური ცნებები: ზოგადაიდეტური საქმის ვითარების ყოველი აიდეტური გამო-

ცალკეება არის აუცილებელი ხასიათისა. აპოდიქტურია მსჯელობის ცნობიერება; აუცილებლობის ცნობიერება, როცა მოცემული საქმის ვითარება გაგებულა როგორც აიდეტური ზოგადობის სპეციფიკაცია. თვითონ მსჯელობა, თვითონ დებულება არის აპოდიქტური შედეგი იმ ზოგადისა, რომელზედაც არის იგი მიმართული. ზოგადობის, აუცილებლობისა და აპოდიქტურობის მიმართების შესახებ გამოთქმული დებულებები შეიძლება გაგებულ იქნენ ზოგადის მნიშვნელობით. მათ, ამდენად. ენიჭებათ მნიშვნელობა ყოველი სფეროსათვის, არ შემოიფარგლებიან აიდეტურით.

მნიშვნელობა აქვს აგრეთვე ზოგად-ინდივიდუალურის შესახებ აიდეტური მსჯელობის აქტის კავშირს ინდივიდუალურის არსებობის დაშვებასთან. არსობრივი ზოგადობა გადატანილია ინდივიდუალურზე, რომელიც არსებულად იგულისხმება. გეომეტრიის დებულებების „გამოყენება“ ბუნების მოვლენების მიმართ ამის ილუსტრაციას წარმოადგენს. საქმის ვითარება, რომელიც ნამდვილად არსებულად იგულისხმება, არის ამ შემთხვევაში ფ ა ქ ტ ი (Tatsache), რამდენადაც იგი ინდივიდუალურის რეალური ურთიერთობაა, მაგრამ რამდენადაც საქმის ვითარება არსობრივი ზოგადობის კერძო შემთხვევაა, იგი აიდეტურ აუცილებლობას წარმოადგენს.

სხვადასხვაა ბუნების კანონების ზოგადობა და ესენციალური ზოგადობა. მსჯელობა — „ყველა სხეულს აქვს სიმძიმე“ — არც ერთ სხეულს არსებულად არ გულისხმობს. ამის მიუხედავად, ამ მსჯელობას მაინც არა აქვს ის ზოგადობა, რომელიც აიდეტური მსჯელობისთვის არის დამახასიათებელი. ვინაიდან ეს მსჯელობა სხეულზე მოგვიტხრობს, ხოლო სხეული ბუნების ნაწილია და ბუნებას გულისხმობს, ზოგადობაც ამ მსჯელობისა ბუნების ფარგლებს ვერ გასცდება. ის იაზრება როგორც ბუნების კანონი და ამდენად ბუნების რეალურ არსებობას ვარაუდობს. სულ სხვაა მსჯელობა — „ყველა მატერიალური ნივთი განფენილია“. ამ მსჯელობას აიდეტური ხასიათი აქვს და შეიძლება გაგებულ იქნეს წმინდა აიდეტურად⁶.

ეს მსჯელობა გამოთქვამს მხოლოდ იმას, რაც მატერიალური ნივთის არსში და განფენილობის არსში პოვებს თავის საფუძველს და რაც შეუზღუდველი ზოგადობით გვევლინება. ეს ხორციელდება იმ გზით. რომ მატერიალური ნივთის არსის ორიგინერულ მოცემულობას ვალწევთ. ორიგინერულად მომცემ ცნობიერებაში აზროვნებითი საფეხურების გადადგმის გზით ვალწევთ იმას, რაც აიდ-

⁶ „...wofern die auf Subjektseite vollzogene Daseinsthesis ausgeschaltet wird“. Husserl¹², გვ. 16.

ტური მსჯელობის მისაღებად არის საკირო. ასეთ ჭეშმარიტებათ სივრცეში არსებული სინამდვილე რომ შეესაბამება, ეს უბრალო ფაქტი კი არ არის, არამედ არსობრივი კანონის სპეციფიკაცია. არსობრივი აუცილებლობა. ფაქტი ამაში მხოლოდ ის სინამდვილეა, რომელზედაც მისი გამოყენება ხდება.

ყოველ ინდივიდუალურ საგანს მიეკუთვნება არსობრივი მდგომარეობა, როგორც მისი არსი, და ყოველ არსს შეესაბამება შესაძლებელი ინდივიდები. ეს ინდივიდები არსის ფაქტობრივ სპეციფიკაცია-ილუსტრაციას წარმოადგენენ. არსობრივი ხასიათის დამოკიდებულება არსსა და ინდივიდუალურ საგანს შორის განსაზღვრავს იმ მიმართებას, რომელიც არსებობს არსის შემსწავლელ მეცნიერებასა და ემპირიული ფაქტების შემსწავლელ მეცნიერებათა შორის. არსებობენ წმინდა მეცნიერებანი არსის შესახებ, როგორცაა: წმინდა ლოგიკა, წმინდა მათემატიკა, წმინდა მოძღვრება დროის, სივრცისა და მოძრაობის შესახებ და სხვ., რომელთა მეცნიერული მუშაობა, განვითარება და წინსვლა ყოველთვის თავისუფალია ფაქტების გულისხმობის აქტებიდან, ფაქტობრივი მასალისაგან. ამ მეცნიერებებში გამოცდილება, როგორც ასეთი, არასოდეს დასაბუთების ფუნქციას არ ასრულებს. სხვაგვარად: რეალობის, არსებობის დაშვების ცნობიერება აქ დასაბუთების ფუნქციას ვერ იკისრებს და. თუ ასეთი ცნობიერება მაინც მონაწილეობს, მას სულ სხვა, არალოგიკურ-გნოსეოლოგიური ამოცანა აქვს დაეალებული. თუ აქ გამოცდილება მაინც გვხვდება, იგი თავის გამოცდილების ფუნქციით არ გვევლინება. გეომეტრი ფიგურებს დაფაზე ხაზავს და, მამსადაძე, მას საქმე აქვს რეალურად არსებულ ფიგურებთან და რეალურად არსებულ დაფასთან. მაგრამ როგორც ეს ფიზიკური წარმონაქმნები, ფიგურები, ისე მათი გამოცდილებაც, როგორც ასეთი, არაა გეომეტრიული დასაბუთების საფუძველი. ამიტომაც, რომ გეომეტრიისათვის, დასაბუთებისათვის არავითარი განსხვავება არაა დახაზულ ფიგურებსა და წარმოსახულ ან პალუცინაციურ ფიგურებს შორის. ფიქტიურად რომ იმასვე აძლევს გეომეტრიას, რასაც ფაქტიური და რეალური, ეს იმაზე მიუთითებს. რომ რეალობას, მის სპეციფიკას, ნამდვილად არსებობას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს გეომეტრიული დებულებების დასაბუთებისათვის; ხოლო როცა ე. წ. გამოცდილება იმაზე მეტს არაფერს იძლევა, რასაც იძლევა ფანტაზია და პალუცინაცია, ის თავისი ნამდვილი ფუნქციით არ გვევლინება.

სულ სხვაგვარია ბუნებისმეტყველის კვლევის მეთოდი. ბუნებისმეტყველი აწარმოებს დაკვირვებას, ატარებს ექსპერიმენტს; მან

უნდა დაადგინოს გამოცდილებითი ყოფიერება. გამოცდილება (Erfahren) მისთვის მასაბუთებელი აქტია. გამოცდილება, არსებულადან გარკვეული ცნობის მიღება, არ შეიძლება შენაცვლებულ იქნეს ფანტაზიით, წარმოსახვით. ამიტომაც, რომ ფაქტების შესახებ მეცნიერება და ემპირიული მეცნიერება ერთი და იგივეა. გეომეტრისათვის მასაბუთებელ აქტს წარმოადგენს არსის ჰერეტიკა და არა სინამდვილის დაკვირვება, ის ეხება „იდეალურ შესაძლებლობათ“ და არა სინამდვილეს.

აიდეტური მეცნიერების ბუნება მოითხოვს სრულ თავისუფლებას ემპირიულ მეცნიერებაზე დამოკიდებულებიდან. ემპირიის საშუალებით მიღებული შემეცნება არ უნდა შევიდეს აიდეტური მეცნიერების შემადგენლობაში. ყოველი ნაბიჯი ემპირიული მეცნიერებისა შეიცავს სინამდვილის თეზისს და დასკვნებიც, ამ გზით მიღებული, ყოველთვის ფაქტობრივი ხასიათისანი არიან. „ფაქტებიდან ყოველთვის მხოლოდ ფაქტები მომდინარეობენ“⁷.

სულ სხვაგვარია ემპირიული მეცნიერების დამოკიდებულება აიდეტურ მეცნიერებასთან. ემპირიული მეცნიერება, სინამდვილის რომელ სფეროსაც არ უნდა იკვლევდეს, შეუძლებელია განვითარდეს და მაღალი რანგის მეცნიერებად იქცეს, თუ არ დაეყრდნო სათანადო აიდეტურ მეცნიერებას, როგორც ფორმალურს, ისე მატერიალურს. ამის საფუძველს შეადგენს საქმის შემდეგი ვითარება: რამდენადაც ყოველი მეცნიერება და მათ შორის ემპირიული მეცნიერებაც თავის შემეცნებითს მიღწევებს მსჯელობებით და დასკვნებით გამოსახავს, ლოგიკის ჰუმპარიტებათა მონაწილეობა და მათი ფუძემდებელი მნიშვნელობა აქაც იგულისხმება. მეცნიერება უნდა იყოს ლოგიკურად გამართული. ეს იმას ნიშნავს, რომ ლოგიკის დებულებები მონაწილეობენ მეცნიერების სტრუქტურაში.

რამდენადაც ფაქტის მეცნიერება საგნის მეცნიერებაა, იგი ემყარება მატერიალურ მეცნიერებას, რომელიც ფორმალური ონტოლოგიის სახით იკვლევს საგანს საერთოდ, საგნის არსობრივ ნიშნებს. აიდეტური მეცნიერება დამოუკიდებელია ემპირიული მეცნიერებიდან, მაგრამ ემპირიული მეცნიერება არ არის დამოუკიდებელი აიდეტური მეცნიერებიდან. ამა თუ იმ სპეციფიკური მეცნიერების თეორიული ანალიზი, პირველ რიგში, იმ ფორმალური და მატე-

⁷ „Aus Tatsache folgen immer nur Tatsachen“, Husserl¹², გვ. 18.
„Jede Eigenschaft eines Realen ist eine reale Eigenschaft“. Husserl¹², გვ. 319.

რიალური აიდეტუკის მოძებნაა, რომელსაც იგი ემყარება, რომელიც ემპირიულ მონაცემებს ზოგადობასა და სიმტკიცეს ანიჭებს.

აიდეტური მეცნიერებანი არიან ზოგადი და კერძო. წმინდა რეგიონალურ არსს შეესაბამება რეგიონალური აიდეტური მეცნიერება, რაც იგივე აიდეტური ონტოლოგიაა. ყოველ ფაქტობრივ მეცნიერებას აქვს თავისი თეორიული საფუძველი აიდეტურ ონტოლოგიაში. ეს თავისთავად იგულისხმება: ის, რაც ძალის მქონეა რეგიონში შემაველი საგნების მიმართ, რასაც განუსაზღვრელი მნიშვნელობა აქვს ამ საგნებისათვის, მნიშვნელობის მქონეა აგრეთვე ამ საგნების კვლევისათვის. აიდეტური ონტოლოგიის დებულებები, იქნებიან ისინი საერთო საგნობრიობის გამომხატველი თუ რეგიონის არსისა, ფორმალური თუ მატერიალური, მათი შინაარსი რეგიონში შემაველი საგნებისათვის სავალდებულოა. ის, რაც უნდა მოგვცეს კერძო ხასიათის კვლევამ ამ სფეროში, მხოლოდ დამატება. დანართი ან კონკრეტი განვრცობაა იმ ზოგადი დებულებებისა, რომელნიც ფორმალური და მატერიალური არსის შემეცნების სახელით არიან ცნობილნი. ამიტომ ყოველ ბუნებისმეტყველურ დისციპლინას შეესატყვისება აიდეტური მეცნიერება ფიზიკური ბუნების შესახებ, ბუნების ონტოლოგია. საქმის ამ ვითარებას ადასტურებს სპეციალურ მეცნიერებათა განვითარების ისტორია და მათი პრაქტიკული გამოყენების ზრდა-გაფართოების ფაქტები. ცნობილია, რომ ბუნებისმეტყველური დისციპლინების გამოყენების მასშტაბი იზრდებოდა იმის კვალობაზე, თუ რამდენად ხდებოდა იგი „რაციონალური“, ნომოტეტიური, „მათემატიკური“. ის აზრი, რომ ბუნების არსი, მატერიალური ნივთის არსი არის *res extensa*, საფუძვლად დაედო გეომეტრიის ფართო, შეუზღუდველ გამოყენებას ბუნების მოვლენების შესწავლისას. ამ გზით იქმნებოდა ე. წ. ზუსტი მეცნიერება. ბუნებისმეტყველური მეცნიერების განვითარება ემპირიული დისციპლინების რაციონალიზაციის ზრდაში გამოიხატება.

ფორმალური ონტოლოგია არის მეცნიერება საგნის შესახებ საერთოდ. აქ საგანში იგულისხმება ყველაფერი („*Alles und jedes*“).

აპოფანტიკური ლოგიკაც, რომელიც მხოლოდ მნიშვნელობებზე ლაპარაკობს, მაინც ფორმალურ ონტოლოგიას მიეკუთვნება. მეცნიერებათა ფუნდამენტალური კლასიფიკაცია უნდა ემყარებოდეს რეგიონის ცნებას, რეგიონთა განსხვავებას. ე. ი. იმას, რაც შეადგენს შინაარსულ განსხვავებას რეგიონთა შორის. მიმართება რეგიონთა

შორის სტრუქტურული ხასიათისაა. მიუხედავად იმისა, რომ მატერიალური საგანი და სული სხვადასხვა რეგიონებს წარმოადგენენ, მეორე პირველს ეფუძნება. აქედან გასაგები ხდება ის, რომ მოძღვრება სულის შესახებ ემყარება მოძღვრებას სხეულის შესახებ⁸.

⁸ „So sind Z. B. „materielles Ding“ und „Seele“ verschiedene Seinsregionen, und doch ist die letztere in der ersteren fundiert und daraus erwächst die Fundierung der Seelenlehre in der Leibeslehre“. Husserl¹², გვ. 32.





თავი მეთხუთმედი

ტრანსცენდენტალური რედუქცია

ყოველი ადამიანი ჩვეულებრივ ე. წ. ნატურალისტური განწყობის ნიადაგზე დგას. ამ განწყობის ნიადაგზე მოცემულობა ორი მთავარი პუნქტის გარშემო იყრის თავს. ეს პუნქტებია მე და „ჩემი გარემო“. გარემოს ძირითადი მომენტები აქტუალური და ინაქტუალური მოცემულობიდან შედგება. პირველი ყოველთვის განსაზღვრული ვიწრო ფარგლებით შემოზღუდული სფეროა, ხოლო ინაქტუალური მოცემულობა დროითა და სივრცით არ არის შემოსაზღვრული. გარემოს სახით მოცემულ ქვეყანას უპირისპირდება ჩემი მე, რომელიც ფხიზელ ცნობიერებაში მუდამ სახეზეა და გარე ქვეყნის საგნების მიმართ ნორმატულ დამოკიდებულებაში იმყოფება: საგნები მისთვის ინდიფერენტული მოვლენები კი არ არიან, არამედ სასიამოვნო ან უსიამოვნო, საყვარელი ან საძულველი, მშვენიერი ან მახინჯი და ა. შ. გარემოსადმი, სამყაროსადმი ჩემი დამოკიდებულება სპონტანური ხასიათისაა. მე ვხედავ ჩემს „მეს“ გარემოში, რომელიც მე მეძლევა. ამ გარემოს მიმართ მე შემიძლია მრავალი სახის აქტები ვაწარმოო, რომელთა საერთო ნიშანი „cogito“-ს საშუალებით გამოითქმება¹. არის თუ არა ჩემი აღნიშნული მიმართება გარემოსადმი რეფლექსიის საგანი, სულ ერთია, იგი მაინც არსებობს, თუ საგნობრივად არა, განცდისეულად მაინც. მაგრამ ჩემი მე მართლ „რეალურ“ სინამდვილეზე არ არის მიპყრობილი. როდესაც, მაგალითად, მე მათემატიკურ სიდიდეებზე ვფიქრობ, მიმართული ვარ არა გარემოს საგნებზე, არამედ სრულიად ახალ სამყაროზე, რომელსაც პირველთან არავითარი კავშირი არა აქვს. როდესაც ჩემი განწყობა მხოლოდ მათემატიკურ ან მის მსგავს სამყაროზეა მიმართული, ე. წ. ნატურალური განწყობა რჩება, მაგრამ ის ამჟამად ცნობიერების უკანა რიგშია: ცნობიერების განწყობის გადატანა ერთი სამყაროდან მეორეზე არ სპობს არაფერს, არ აუქმებს არაფერს.

¹ Husserl¹², გვ. 50.

განსხვავება რეალური და იდეალური სამყაროს მოცემულობისა შემდეგში გამოიხატება: მათემატიკური სამყარო, მაგალითად, მხოლოდ მაშინ არის ჩემთვის, როცა მე მათემატიკურად ვარ განწყობილი, ნატურალური სამყარო კი ყოველთვის არის ჩემდამი მოცემული, თუკი მე მასში ვცხოვრობ. ე. ი. იმისთვის, რომ მათემატიკური ან სხვა რომელიმე იდეალური ობიექტი მოგვეცეს, საჭიროა სათანადო განწყობის საგანგებოდ გამოწვევა, ხოლო „რეალური“ სამყაროს მოცემულობა არსებული განწყობით ხორციელდება, ამისათვის საკმარისია უბრალო გულუბრყვილო ცხოვრება².

რაც ითქვა ჩემს შესახებ, ძალაშია სხვა სუბიექტების მიმართაც. თანადადამიანები მე წარმოდგენილი მყავს, როგორც მიმართულნი იმავე სამყაროზე, რომელსაც ჩემ გარემოდ განვიცდი. ამ სამყაროს იდენტობაში არაფერს ცვლის სხვადასხვა სუბიექტის მიერ მისი სხვადასხვანაირად აღქმა: ყველას თავისი ადგილი აქვს, საიდანაც თავისებურად აღიქვამს მარად ერთსა და იმავე, ინტერსუბიექტურ სამყაროს, რომელსაც ვეკუთვნით ჩვენ თვითონ.

ფენომენოლოგიის საფუძვლების დადგენისას არ არის საჭირო იმ სურათის სისრულით გადმოცემა, რომელიც ისახება წინარეთეორიული ქვრეტისათვის. საკმარისია ნათლად იყოს გარკვეული ნატურალური განწყობის გენერალური თეზისი. ეს თეზისი, ჰუსერლის თქმით, ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: სამყარო, როგორც სინამდვილე, ყოველთვის მოცემულია. მიუხედავად მისი სხვადასხვა სახით მოვლინებისა, იგი მაინც იდენტურად ივარაუდება. ამ სინამდვილის ყოველმხრივი და ზუსტი შესწავლა არის მიზანი იმ მეცნიერებათა, რომელნიც ნატურალისტურ განწყობას ემყარებიან.

ფენომენოლოგიის მიზანია უკუაგდოს ნატურალისტური განწყობა, ამიტომ მისი პირველი ამოცანა იმის დამტკიცებაა, რომ ასეთი რამ პრინციპულად შესაძლებელია. ნატურალისტური განწყობის თანახმად, მოცემული გარემო იგულისხმება არა როგორც მხოლოდ აღქმისეულად მოცემული, არამედ როგორც ნამდვილად და რეალურად არსებული. ამ არსებობის აღიარებას არა აქვს ინტელექტუალური მსჯელობის ხასიათი. მართალია, აღნიშნული რეალური არსებობა შეიძლება ყურადღების, აზროვნების თემად იქცეს, მაგრამ მაშინ ისიც ნათელი გახდება, რომ ყოველგვარი მსჯელობის უწინარე-

² „Die natürliche welt aber, die Welt im gewöhnlichen wortsinn, ist immerfort für mich da, solange ich natürlich dahinlebe“. Husserl¹², გვ. 51.

სად, თავისთავად, ჩვენი არსებობის ფაქტთან ერთად გვეძლევა გარემოს არსებობის „უექველობაც“. აქტუალურად გამოსახული თეზისი აქ იგივეა, რაც პოტენციალურად არსებული. აზროვნებისათვის აქ განსხვავება არ არის: რაც ითქმის ერთის შესახებ, იგივე ითქმის მეორის შესახებ. ამიტომ შესაძლებელი გახდა დეკარტის უნივერსალური ექვი ყოველივე რეალურად არსებულის მიმართ. დეკარტი უცვლად არსებობას ეძებდა და მისი მიზანი ამდენად კონსტიტუციური ხასიათისაა. ფენომენოლოგიას სურს ექვის გამოყენება მხოლოდ მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით: ამ მეთოდის საშუალებით ნათლად გამოვლინდება ის, რაც უამისოდ შეუმჩნეველი დარჩებოდა. უნივერსალური ექვი ემყარება იმ თავისუფლებას, რომლის წყალობითაც შეგვიძლია ვცადოთ შეექვება იმაშიც კი, რაშიდაც სავსებით დარწმუნებული ვართ და რაც ადექვატური ევიდენტობით გვეძლევა. როგორია ამ განზრახვის შინაგანი ბუნება?

ექვი შეიძლება შევიტანოთ რისამე არსებობაში. არსებობის რაგვარობას ამ შემთხვევაში კითხვა არ ეხება. მაგრამ ექვი შეიძლება ამა თუ იმ საგნის თავისებურებას ეხებოდეს. ხოლო მისი არსებობა ექვს გარეშე იყოს. ე. ი. ექვი ან ეხება საგნის (ფართო მნიშვნელობით) არსებობას ან მის თავისებურებას. მის რაგვარობას, მის თვისებას (So—beschaffen-sein)². იგივე ფორმა შეეძვებისა შეიძლება გადატანილ იქნეს შეექვების განზრახვაზე. მაგრამ ახლა ჩვენ არ ვეძვებით არსებობაში: არსებულის სუბსტრატის თვზარჩება თავის ადგილზე ხელშეუხებლად. ამასთან ერთად ცხდარა ისიც. რომ რამეში, როგორც ცნობიერებაში არსებულში, შეექვების ცდა იწვევს ეგზისტენციალობის თეზისის მოხსნას. ეს არის სწორედ ის, რაც აინტერესებს ფენომენოლოგიას. თეზისის მოხსნა მკაცრად უნდა განვასხვაოთ თეზისის შეცვლიდან ან მის ანტითეზისად გადაქცევისაგან. მოხსნა არ არის პოზიციის შეცვლა ნეგაციით. მოხსნა არც იმას ნიშნავს, რომ თეზისი უექვოდან საექვოდ ან ევიდენტურადან ჰიპოთეტურად იქცა. თეზისი რჩება იმად, რაც იყო; ჩვენი შეხედულება იმაზე, ჩვენი რწმენა იმის კუშმარტებაში არ იცვლება, მაგრამ იგი ერთგვარ მოდლიფიკაციას მაინც განიცდის.

რას ეხება თეზისის მოდიფიკაცია? იგი ეხება იმავე, ე. ი. უცვლელად შემონახული თეზისის გამოყენებას, მის მოხმარებას. მისი მოხმარება, გამოყენება ამიერიდან აკრძალულია. ეს თეზისი „ფრჩხილებშია ჩასმული“.

² იქვე, გვ. 54.

ფრჩხილებში ჩასმული თავისი შინაგანი აგებულებით იმადვე რჩება. რაც იყო იგი ფრჩხილებში ჩასმამდე; ამორთული იგივეა, რაც იყო იგი სხვასთან კავშირში, ამორთვამდე. თეზისი განიცდება, მაგრამ არ ხდება მისი „მოხმარება“. ეს არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს აქ ისეთ მდგომარეობასთან გვექონდეს საქმე, როგორც არაცნობიერის შემთხვევაშია. არც ამ შემთხვევაშია თეზისი გამოყენებული, არ არის იგი თემა. მაგრამ ეს იმიტომ, რომ იგი საერთოდ როგორც თეზისი ამ შემთხვევაში არ გვეძლევა. თეზისის მოხსნის შემთხვევაში კი თეზისი არის და არის სავსებით უცვლელად, მაგრამ არ ხდება მისი გამოყენება. „ფრჩხილებში ჩასმა“ თეზისის განფასებაა (Umwertung), რომელიც სავსებით ჩვენ თავისუფალ ნებისყოფას ემორჩილება. იგივე არ ითქმის შეეჭვებაზე ან თეზისის შეცვლაზე, ამისთვის ჩვენ სპეციალური მოტივი დაგვჭირდებოდა. ექვის ცდის მეთოდი ანტითეზისის მოდიფიკაციასაც უკავშირდება. საჭიროა ზომის დაცვა. რათა ეს მოდიფიკაცია („Ansetzung“ des Nichtseins) ნეგაციაში არ გადავიდეს, როგორც ეს დეკარტის ნააზრევში მოხდა⁴.

ექვი ერთადერთი გზა არ არის იმის მისაღებად, რაც ფენომენოლოგიას აინტერესებს („ამორთვა“, „ფრჩხილებში ჩასმა“). იგი მხოლოდ უფრო მომარჯვებული გზაა ამისათვის. ფენომენოლოგიას შეუძლია სხვა, არაპირდაპირი გზითაც მივიდეს თეზისის, მსჯელობის „ფრჩხილებში ჩასმის“ იდეამდე. კარტეზიანული უნივერსალური ექვის ნაცვლად ფენომენოლოგია მიმართავს უნივერსალურ Epoché-ს, რომლის უნივერსალობა თავისებურ შემოფარგვლას განიცდის. აბსოლუტურად უნივერსალური ეპოქე აზროვნებას წაართმევდა მთლიანად სამოქმედო არეს, როგორც მეცნიერულს, ისე არამეცნიერულსაც. ფრჩხილებში ჩასმის აქტით კი ჩვენ ვაღწევთ ახალ სამოღვაწეო სარბიელს. ეპოქეს მოქმედება გამოიხატება იმაში. რომ იგი გენერალურ თეზისს, რომელიც ეკუთვნის ბუნებრივ განწყობის არსს, აქციის გარეშე დატოვებს. მთელი ნატურალური სამყარო, რომელიც ყოველთვის „მოცემულია“ და განაგრძობს მუდამ არსებობას, როგორც გაცნობიერებული „სინამდვილე“, „ფრჩხილებშია ჩასმული“. ჩვენ სრული უფლება და თავისუფალი შესაძლებლობა გვაქვს იმისი, რომ ნატურალური სამყაროს მიმართ თავშეკავების მიმართებაში დავდგეთ, არაფერი ვთქვათ მასზე, არ ვიმსჯელოთ მის შესახებ. ეს არც სოფისტური პოზიციია და არც სკეპტიკური. ჩვენ არც უარვყოფთ ამ შემთხვევაში ნატურალურ სამყაროს

⁴ Husserl¹², გვ. 55.

და არც ეპკვი შეგვაქვს მის არსებობაში, არამედ ვახდენთ მის „ფენომენოლოგიურ ეპოქეს“, რომელიც გვიკრძალავს რაიმე მსჯელობა გამოვთქვათ დროსა და სივრცეში გაშლილ სამყაროზე.

ეპოქე ეხება ყველა იმ მეცნიერებათ, რომელთა ობიექტიც ნატურალურ სამყაროს ეკუთვნის. რაგინდ შეზრდილიც არ ვართ ასეთ მეცნიერებასთან, რაგინდ დარწმუნებულიც არ ვართ მის მნიშვნელობასა და სისწორეში, ფენომენოლოგია მას მაინც ყოველგვარი გამოყენების გარეშე ტოვებს. არც ერთი დებულება, რაგინდ ევიდენტურიც არ იყოს იგი, სანამ მასში ნატურალური სამყაროს გამოსახულება, მისი არსებობის ფაქტი იგულისხმება, არ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს ამ ახალ განწყობაში. ფენომენოლოგიას საქმე აქვს რეალ-მეცნიერებათა დებულებებთან მაშინ, როცა ისინი გვეძლევიან მსჯელობის ამორთვის (Urteilsauschaltung) მოდიფიცირებულ ცნობიერებაში, როგორც ამორთული, რედუცირებული მსჯელობანი⁵.

ეპოქე, რომელზედაც აქ არის ლაპარაკი, არ უნდა აფერიოთ პოზიტივიზმში, როცა ის აყენებს მოთხოვნილებას, მეტაფიზიკისაგან თავის დაღწევის მიზნით, გაწმინდოს აზროვნება ყოველგვარი დანართისაგან ან წინასწარ აღებული აზრისაგან და მარტო გამოცდილების უშუალო მონაცემებს დაეყრდნოს. ფენომენოლოგიური ეპოქე არ ისახავს მიზნად „წმინდა გამოცდილებას“, რომელიც, როგორც „ამქვეყნიური“, აგრეთვე ექვემდებარება ამორთვას, ფრჩხილებში ჩასმას. ამორთვის აქტი ვრცელდება იმ მიმართულებაზედაც, რომელიც წმინდა გამოცდილების მეცნიერების, ნამდვილი პოზიტივიზმის პრეტენზიას აცხადებს: თვით პოზიტივისტური მსჯელობა და მისი ობიექტიც „ფრჩხილებში“ უნდა მოვათავსოთ.

როგორია ფენომენოლოგიური ეპოქეს მონაცემი? „ნეგატიური“ მომენტი მის მუშაობაში ჩვენთვის უკვე ნათელია: ბუნებითი სამყარო და მასზე მიმართული ყოველა სახის მსჯელობა, მეცნიერულიც და არამეცნიერულიც. ამორთულია, გამოსაყენებლად, მოსახმარად აკრძალულია. მაგრამ ზემოთ ლაპარაკი იყო ეპოქეს უნივერსალობის შემოფარგვლაზე. როდის შეიძლება ეს შემოფარგვლა ნამდვილ შემოფარგვლად ჩავთვალოთ? ცხადია, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა აღმოჩნდება, რომ ბუნებრივ სამყაროს ხმარებიდან გამოსვლის შემდეგ რჩება მაინც რაღაც, რისი „ხმარებაც“ არ არის აკრძალული ფენომენოლოგიური ეპოქეს მიერ და რომლის დაუფ-

⁵ იქვე.

ლებაც კანონიერ და აქტუალურ ამოცანად ისახება ჩვენ წინაშე. ამიტომ წამოიჭრა ასეთი საკითხი: რა შეიძლება დარჩეს როგორც დანაშთი იმის შემდეგ, რაც რომ მთელი სამყარო ჩვენი და ყოველი სახის cogitare-ს ჩათვლით ამორთულია?

ახალი აიდეტის მისხედით, წერს ჰუსერლი, ამ კითხვაზე ასე უნდა ვუპასუხოთ: მართალია, „თვით სამყარო“ მოხსნილია, მაგრამ რჩება სამყარო როგორც აიდოსი და მასთან ერთად რჩება არსის ყოველგვარი სფერო. მაგ., ამორთვა არ შეეხება მათემატიკურ სამყაროს.

ეს პასუხი არ არის ფენომენოლოგიის პასუხი: ასეთი ფენის მიგნება და მისი კვლევა მაინც არ არის ფენომენოლოგიის ამოცანა. მისი სფერო ჯერ არვისგან ყოფილა განსაზღვრული. ამ რეგიონის თავისებურების გათვალისწინება და მისი ძირითადი ხაზების დახასიათება არის მთავარი ამოცანა ფენომენოლოგიური რედუქციისა.

ჩვენი ჩვეულებრივი განწყობა, რომელსაც იმგვარად შევეზარდეთ, რომ მეცნიერებაში მუშაობის უამსაც მას ვემყარებით, არის ნატურალისტური განწყობა. ამ განწყობისათვის ჩვენი მე და მისი cogitare-ს ყოველი მომენტი წარმოდგენილია როგორც ბუნებითი სამყაროს რეალური პროცესი. ცნობიერება ანიმალურ არასთან დაკავშირებით წარმოდგინება და, ამგვარად, ფიზიკური სინამდვილის სიბრტყეზე თავსდება. აღნიშნული განწყობის ამ ჩვევის სიმტკიცეა, რომ გვაძლევს ცნობიერების მოვლენებს შევხედოთ მხოლოდ ნატურალისტურად თვალსაზრისით. განსხვავებული განწყობა, რომელსაც გადაუყვართ სხვა სამყაროში. არითმეტიკისა და გეომეტრიის სამყაროში, მაინც არ არის არსებითად ახალი სფერო: ონტოლოგიურობის ნიშანი აქაც რჩება. ახალი ობიექტი, მათემატიკის საგანი ონტოლოგიურ სამეფოში ივარაუდება. არ იყო შეგნებული და შემჩნეული პრინციპულად ახალი განწყობა, სრულიად თავისებური რეგიონის⁶ აღმოჩენის შესაძლებლობა. საჭირო იყო იმავე ცნობიერების განხილვა შეცვლილი განწყობით: ეს უკანასკნელი (შემცველი განწყობა) ამავე განცდათა სფეროდან, რომელიც ნატურალისტურ განწყობას ანიმალურ არსთან დაკავშირების საშუალებით ბუნების პროცესად აქვს წარმოდგენი-

⁶ ჰუსერლი ამ ადგილზე ფენომენოლოგიის სამოქმედო ობიექტს რეგიონის სახელით აღნიშნავს. ეს არ შეესაბამება ფენომენოლოგიის საბოლოო განსაზღვრებას: ფენომენოლოგია თავისებურად ყველაფერს მოიცავს. ის არ არის რეგიონალური მეცნიერება.

ლი, მოიპოვებს სრულიად ახალ საგანს, კვლევის საესე-
ბით თავისებურ სფეროს. უნდა მტკიცედ შევაჩეროთ ყუ-
რადღება ცნობიერების სფეროზე და გავარკვიოთ, თუ რა არის
იმაში მოცემული იმანენტურად. უპირველესად, სანამ მსჯელობის
ფენომენოლოგიურ ამორთვას მივმართავდეთ, საჭიროა ამ ცნობიე-
რების სისტემატური არსობრივი ანალიზი (Wesensanalyse).
არაა აუცილებელი ეს ანალიზი სრული, ამომწურავი იყოს. საკმარი-
სია ამ გზით მივალწიოთ იმას, რომ ვიცოდეთ ის, თუ რა არის არსი
ცნობიერებისა საერთოდ და ამასთან ერთად მისი არსი, რამდენა-
დაც ეს ვლინდება იმ ფაქტში, რომ ის „ბუნებითი“ სინამდვილის
გაცნობიერებას გვაძლევს. არსობრივი ანალიზი ჩვენ მანამ უნდა ვა-
წარმოოთ, სანამ არ დავინახავთ, რომ ცნობიერება თავისთავში შე-
იცავს თავის საკუთარ არსებობას და თავისი არსით ისეთია, რომ მას
ფენომენოლოგიური ამორთვა არ ეხება. ამდენად რჩება იგი ფენო-
მენოლოგიური ეპოქეს შემდეგ როგორც ფენომენოლოგიური და-
ნაშთი. ეს არის პრინციპულად განსხვავებული არსებობის რეგიონი,
რომელიც უნდა გახდეს ახალი მეცნიერების სარბიელი. ეს მეცნიე-
რება, პრინციპულად განსხვავებული ყველა დანარჩენი მეცნიერები-
საგან, არის ფენომენოლოგია.

ზემოთ დაისვა კითხვა ფენომენოლოგიურ ეპოქეს პოზიტიური
ფუნქციის შესახებ. ახლა ეს კითხვა პასუხგაცემულია: აღნიშნული
ფუნქცია გვაძლევს „წმინდა“ ცნობიერებას და ამით ფენომენოლო-
გიურ სამყაროსთან მისასვლელ გზას. ის ფაქტი, რომ არც ფენომე-
ნოლოგიური სფერო და არც მისი შესაბამისი მეცნიერება დღემდე
არ იყო შემჩნეული, ახლა გასაგებია: სანამ ტრანსცენდენტალური
ეპოქე და მის საფუძველზე აღმოცენებული მეთოდი არ იყო ცნო-
ბილი, შეუძლებელიც იყო ადამიანის აზროვნება ნატურალურ გან-
წყობას გამოშორებოდა და პრინციპულად განსხვავებულ თვალსაზ-
რისზე დამდგარიყო⁷. ცნობიერების არსი ისე, როგორც ყოველგვა-
რი ინდივიდუალური პროცესი, შეიძლება აიდენტური კვლევის საგა-
ნი გახდეს. ჩვენი ჩვეულებრივი განწყობა გარე სინამდვილეზეა მი-
მართული, იგი ნატურალისტური ხასიათისაა. ის ასეთად რჩება მაშინ-
ნაც. როცა ჩვენ შინაგან სამყაროსაკენ ვართ მიმართული. შეიძლება
ნაგრძნობიც არ გვქონდეს სხვაგვარი განწყობის შესაძლებლობა და

⁷ რამდენადაც ჭუსერლმა ფენომენოლოგიას „მეოცე საუკუნის კარტეზიანიზ-
მი“ უწოდა (1929). აქ გამოთქმული აზრი ფენომენოლოგიის „სრული ორიგინა-
ლობის შესახებ რამდენადმე შეცვლილია. გამოდის, რომ [ფენომენოლოგიასაც
ჭკონია წარსული.

ისე ჩაუღრმავდეთ ჩვენი განცდების არსს, მის იმანენტურ ნიშნებს და, კერძოდ. ვცადოთ იმის გაგება, თუ რა არის არსი „ცნობიერებისა რაიმეს შესახებ“. ცნობიერებისა მატერიალურ, სხეულებრივი და კულტურულ-ტექნიკური საგნების შესახებ. ისეთი გამოთქმები, როგორცაა: „მე ვაზროვნებ“, „ჩემ წინაშე გადაშლილია სამყარო“ ზა სხვ.. აღქურვილია თავისი არსით და ახლა იგი უნდა გახდეს კვლევის საგანი; ცნობიერების არსი თემად იქცევა.

რის საფუძველზე უნდა მოხდეს არსის კვლევა? ჰუსერლის აზრით. ამისთვის თანაბრად გამოსადეგია ფაქტობრივად მოცემული განცდა როგორც რეალურ ადამიანური ფაქტი, ბუნებითი განწყობის განზომილებაში მოცემული, მოგონების აქტით მოცემული განცდა და წარმოსახვის რომელიმე სინგულარული ცნობიერი პროცესი. ამ ეგზემპლარულ საფუძველზე, რომელიც სავსებით ცხადად იგულისხმება, ხდება წვდომა და ფიქსაცია წმინდა არსისა ადეკვატურ იდეაციაში. როგორც ყოველი აიდეტური კვლევის დროს, ისე ამ შემთხვევაშიც ნატურალური სამყაროს ფაქტობრიობა და სინგულარობა ქრება ჩვენი მხედველობის არიდან.

უნდა მკაცრად განვასხვავოთ *cogitatio* და *cogitatum*, აღქმა და აღქმული. აღქმული მატერიალური საგანი, მაგალითად, არ შეიძლება იყოს *cogitatio*. იგი მუდამ აღსაქმელი ობიექტია. განცდა კი შეიძლება თვით გახდეს აღქმის ობიექტი. ქალაღი, მაგალითად, არასოდეს არ არის განცდა, არამედ მისგან პრინციპულად განსხვავებული ყოფიერების სახეობაა.

ჩვენი განცდები არ არიან მოცემული ერთნაირად: აქტუალურ განცდებთან გვეძლევა ინაქტუალური განცდებიც, რომელიც ჩვენი ყურადღების საგნად შეიძლება გადაიქცეს, მაგრამ ჯერ ამ შესაძლებლობას მხოლოდ პოტენციალურად ატარებენ. საზღვარი აქტუალურსა და ინაქტუალურ განცდას შორის პირობითია და მერყევი. შესაძლებელია აგრეთვე მათი ადგილების გადანაცვლება: ის, რაც ერთ მომენტში აქტუალურია, მეორე მომენტში ინაქტუალური ხდება და პირიქით. რაგინდ საგრძნობი არ არის ცნობიერებაში მომხდარი ცვლილება აქტუალურიდან ინაქტუალურ მდგომარეობაში გადასვლის გამო, ძირითადი და ზოგადი ნიშანი ცნობიერებისა მაინც ძალაში რჩება. ეს ნიშანი, ცნობიერების არსად მიჩნეული, არის განცდის ინტენციონალობა, აქტობრიობა: ცნობიერება ყოველ მოღუსში ინარჩუნებს საგნისადმი მიმართების თვისებას, ცნობიერება ყოველთვის არის „ცნობიერება შესახებ“ („*Bewußtsein von*“).

მიმართება, რომელზედაც აქ არის ლაპარაკი, არ არის მიმართება რეალური ფსიქიკური პროცესისა რეალურად არსებული საგნისადმი. არც ისე უნდა გვესმოდეს იგი, თითქოს აქ ლაპარაკი იყოს განცდასა და რეალურ საგანს შორის არსებულ ფსიქოლოგიურ კავშირზე, რომელსაც ობიექტურ სინამდვილეში უნდა ჰქონდეს ადგილი. ნამდვილად, აქ არის ლაპარაკი განცდის წმინდა არსზე, მის იმ ნიშანზე, რომელიც მას აპრიორულად მიეწერება და აბსოლუტურ აუცილებლობას შეიცავს.

განცდის არსში არა მარტო ის არის მოცემული, რომ ის არა-ცნობიერება, არამედ ისიც, თუ რისი ცნობიერება არის იგი, რაიმე გარკვეულის თუ რაიმე გაურკვეველის. ინაქტუალური ცნობიერება შეიცავს მითითებას იმაზე, თუ როგორ აქტუალურ მდგომარეობაში შეიძლება გადავიდეს იგი.

როდესაც განცდის ცნება ფართო მნიშვნელობით არის აღებული, ის შეიცავს არა მარტო ინტენციონალურ აქტებს (აქტუალურსა და ინაქტუალურს), არამედ აგრეთვე იმ რეალურ მომენტებსაც, რომელნიც განცდის ნაკადში და მის ნაწილებში მოინახებიან.

თავისთავად ცხადია, რომ არა ყოველგვარ რეალურ მომენტს ახასიათებს ინტენციონალობის ძირითადი ნიშანი, არა ყოველი მომენტი შეიცავს თვისებას იყოს „ცნობიერება შესახებ“. ზოგიერთი განცდა ამ ნიშანს მოკლებულია. ასეთია ყველა შეგრძნება (და გრძნობადი გრძნობები), როგორც აღქმის რეალური კომპონენტები. ისინი არიან მ ა ტ ა რ ე ბ ე ლ ი ინტენციონალობისა და არა ცნობიერება რამეს შესახებ⁸.

როდესაც ჩვენ რამეს ვაზროვნებთ. აზროვნება თვითონ (cogitatio) არ არის ობიექტი ჩვენი ინტენციისა. იგი პრინციპულად შეიძლება ასეთად იქცეს აზროვნების ახალი აქტის, „რეფლექსიური“ აქტის საშუალებით. ამ ვითარების გავრცელება შეიძლება როგორც ფანტაზია მოგონების აქტებზე, ისე შთაგრძნობის აქტებზეც. ამასვე უკავშირდება საკითხი შინაგანი და გარეგანი აღქმის შესახებ. იმანენტურად მიმართულია ისეთი აქტი, რომლის ობიექტი ამ აქტის სუბიექტის (მეს) განცდას (აქტს) წარმოადგენს. აქტი და მისი ობიექტი, თუ ეს უკანასკნელი საერთოდ არსებობს, ქმნიან ერთ მთლიან ინდივიდუალურ განცდას. აქტი მიმართულია ტრანსცენდენტურად, როცა მისი სავანაა არსებობა, სხვისი განცდების ნაკადი, რეალური საგნები და სხვ.⁹

⁸ შეგრძნების არაინტენციონალობის საკითხზე იხ. Brecht, F. Bewußtsein und Existenz, 1948, გვ. 43.

⁹ იქვე, გვ. 69.

იმანენტური აღქმისათვის დამახასიათებელი, რეალური ურთიერთშერწყმა აქტისა და მისი ობიექტისა არ არის უნივერსალური ხასიათის. არის შემთხვევები, როცა ასეთ შერწყმაზე ლაპარაკი შეუძლებელია. გუშინდელ მოგონებაზე მიმართული აქტი არ არის მოსაგონებელის შემცველი; უკანასკნელი მის გარეთ მდებარეობს¹⁰.

ფენომენოლოგიას „წმინდა“ ცნობიერება აინტერესებს. მაგრამ სახელდახელოდ შოცემული ცნობიერება ყოველთვის ინდივიდუალური ხასიათისაა. უკანასკნელი ნატურალურ სამყაროსთან დაკავშირებულია ორგვარად: ა) ყოველი სინგულარული ცნობიერება არის ცნობიერება რომელიმე ადამიანისა ან ცხოველის, ბ) ყოველი სინგულარული ცნობიერება არის მეტწილად ცნობიერება ნატურალური სამყაროს შესახებ. ამასთან დაკავშირებით იბადება კითხვა, აქვს თუ არა ცნობიერებას თავისი საკუთარი არსი, რომელიც ცნობიერების ერთ ფაქტს ცნობიერების მეორე შემთხვევასთან აერთიანებს? არსებობს თუ არა შინაგანი, არსობრივი კავშირი სხვადასხვა ცნობიერებათა შორის, რომელიც მათ ერთ მთლიან ცნობიერების ნაკადად აქცევს? განსხვავდება თუ არა მატერიალური სამყარო ცნობიერებისაგან არსობრივად? თუ არსებითი განსხვავებაა მათ შორის, მაშინ როგორ გავიგოთ ცნობიერების კავშირი მასთან და საერთოდ ცნობიერებისათვის უცხო სინამდვილესთან? ეს საკითხი რომ არსებითია, ეს იქიდანაც ცხადია, რომ მატერიალური სფერო ნატურალური სამყაროს ერთ-ერთი უბრალო ნაწილი კი არ არის. არამედ მისი ფუნდამენტალური ფენა, რომელთანაც ნატურალური სამყაროს სხვა მხარეებს არსობრივი კავშირი აქვთ¹¹. ანიმალური სულიც ამ მთლიან კავშირში იმყოფება. მოცემულია ფსიქოფიზიკური მთლიანობა ანიმალური არსის სახით, რომელიც შედის უფრო მაღალ მთლიანობაში, მთელი სამყაროს რეალურ მთლიანობაში¹². როგორია მთლიანის ერთიანობა? განსხვავდება თუ არა იგი ელემენტების არსობრივი ნიშნების მთლიანობისაგან?

ამ კითხვაზე პასუხისათვის იმ ფენის ანალიზია საჭირო, რომელსაც ემყარება ნატურალისტური განწყობის გენერალური თეზისი. ასეთს ფენას წარმოადგენს გრძნობადი აღქმა, საგნობრივი აღქმა. როცა ილუზია — ჰალუცინაცია თავიდან აცილებულია და ნამდვილ

¹⁰ ამიტომ ახრი იმანენტური აღქმის შემცველებითი უპირატესობისა გარე-აღქმასთან შედარებით, რომელსაც ფრ. ბრენტანო იცავს, ჭუსერლისათვის მიუღებელია.

¹¹ „...die materielle Welt nicht ein beliebiges Stück, sondern die Fundamentalschicht der natürlichen Welt ist, auf die alles andere reale Sein wesentlich bezogen ist“. Husserl¹², გვ. 70.

¹² ი კვყ.

აღქმასთან გვაქვს საქმე (ნაივური თვალსაზრისის მიხედვით), საქმე გვაქვს ნამდვილ საგანთან, რომელიც ორიგინალშია მოცემული. აღქმის აქტი (Wahrnehmen) აქ წარმოდგენილია, როგორც ცარიელი „მე“, საკუთარ არსს მოკლებული, ცარიელი ხედვა საგანზე თვითონ. მაგრამ მდგომარეობა იცვლება, როცა მეცნიერების თვალსაზრისით შევხედავთ საქმის ვითარებას. ყურადსაღებია ჯერ ლოკის მიერ დადგენილი განსხვავება „პრიმარულსა“ და „სეკუნდარულ“ ნიშნებს შორის და მერე ბერკლის ის მოსაზრება, რომ თვით პრიმარული ნიშნებიც არ წარმოიდგინებიან სეკუნდარულის გარეშე და ამიტომ ისინი ერთად, ერთ ადგილზე უნდა იქნენ მოთავსებული, სახელდობრ სუბიექტურ არეში. ის, რაც აღქმის სხეულებრივ შინაარსს წარმოადგენს, მთლიანად სუბიექტურად ცხადდება და თავისთავა არსებულ საგანს მხოლოდ ცნებითი — ფიზიკური და მათემატიკური ნიშნები მიეწერება. აღქმის შინაარსი სუბიექტურად ცხადდება, მაგრამ არა მოჩვენებად. რა მიეკუთვნება აღქმის რეალურ შედგენილობას მას შემდეგ, რაც საქმის ვითარება ზემოთქმულის მიხედვით წარმოიდგინება?

ფიზიკური საგანი, როგორც ტრანსცენდენტური, რასაკვირველია, არ მიეკუთვნება იმას, რასაც cogitatio ეწოდება. საკითხი შეიძლება იდგეს მხოლოდ მოვლენათა სამყაროს მიმართ. ეკუთვნის თუ არა იგი ცნობიერების რეალურ შინაარსს? არა! მოვლენაც ცნობიერების რეალური შინაარსის მიმართ ტრანსცენდენტურია.

როგორია ტრანსცენდენტურის მიმართება ცნობიერებისადმი? თუ დავივიწყებთ იმას, რაც ვიცით თეორიულად ამ მიმართებაზე, და უბრალო ჰერეტის საფუძველზე დავრჩებით, დავინახავთ, რომ აღქმული და აღსაქმელი, თუმცა არსობრივად ერთიმეორეზე არიან მიმართული, აუცილებელ რეელურ კავშირში არ არიან ერთმანეთთან და არსობრივი ხასიათის მთლიანს არ წარმოადგენენ. აღქმის რეელურ შინაარსს წარმოადგენენ შეგარძნებათა დატები, ე. ი. ის, რასაც აღნიშნავენ ტერმინებით: ფერთა ნიუანსები, გეშტალტური ნიუანსები...

საგანი ტრანსცენდენტურია ცნობიერებისადმი და ეს მტკიცდება არა მარტო იმგვარად, რომ ფაქტობრივად ცნობიერების რეელურ შინაარსში ნივთი არ მოიპოვება: მთავარია ის, რომ აქ ევიდენტური შემეცნება გვეძლევა იმის შესახებ, რომ ნივთი არ შეიძლება იმანენტურად გვეძლეოდეს ცნობიერებაში. არსობრივად სხვაა ყოფიერება როგორც ნივთი და ყოფიერება როგორც განცდა; არსებითი განსხვავებაა განცდად ყოფნასა და ნივთად ყოფნას შორის.

განცდას პრინციპულად მიეკუთვნება ნიშანი, რომ ის აღიქმება იმანენტურ აღქმაში, ხოლო ვრცეულებრივ ნივთს ასეთის შეუძლებლობა აგრეთვე არსებითად მიეწერება. არიან (აღქმის გარდა) ისეთი ინტეციონალური განცდები, რომელნიც პრინციპულად გამორიცხავენ თავისი საგნის იმანენტურ მოცემულობას. ასეთებია, მაგალითად, მოგონებები, შთაგრძნობითი აღქმა სხვისი სულიერი ცხოვრებისა და სხვ. აქ არის, მართალია, ტრანსცენდენტური, მაგრამ იგი სრულიად თავისებურია და არ უნდა ავურიოთ ტრანსცენდენტურის ზემოთხმარებულ ცნებასთან. ნივთისა და ყოველგვარი რეალობის არსს შეადგენს ის, რომ ისინი არ შეიძლება იყვნენ ცნობიერებისადმი მოცემული იმანენტურად. ამაში იჩენს თავს ის კარდინალური განსხვავება, რომელიც არსებობს ცნობიერებასა და რეალობას შორის.

პრინციპულ წინააღმდეგობას იმანენტობასა და ტრანსცენდენტობას შორის უკავშირდება პრინციპული განსხვავება მოცემულობის სახეობათა შორის: განსხვავება იმანენტურსა და ტრანსცენდენტურ აღქმას შორის მართო ის კი არ არის, რომ პირველ შემთხვევაში ინტენციის საგანი ცნობიერების რეელური შინაარსია, ხოლო მეორე შემთხვევაში საგანი არ შეიძლება ასეთი იყოს, არამედ უმთავრესად ის, რომ ნივთის აღქმა ხდება ისე, რომ იგი აიჩრდილება, ხოლო განცდა არ „აიჩრდილება“¹³. რომ სივრცითი საგანი არ შეიძლება აღქმულ იქნეს სხვაგვარად, თუ არა „აიჩრდილისებურად“, ეს ჩვენი აღქმითი აპარატურის ორგანიზაციას კი არ მიეწერება, არამედ ევიდენტურია და თვით სივრცითი საგნის არსს ემყარება. განცდის არსი კი ისეთია, რომ „აიჩრდილისებურ“ აღქმას გამორიცხავს. განცდის რეგიონისათვის შეუთავსებელია „მოვლენა“, „წარმოდგინება“, მოცემულობა წარმომადგენლობის საშუალებით. სადაც არაფერი ვრცეულებრივი არ არის, იქ არავითარი აზრი არა აქვს ლაპარაკს თვალსაზრისთა სხვაობის შესახებ, ორიენტაციის სხვაობის შესახებ, სხვადასხვა პერსპექტივის შესახებ, სხვადასხვანაირად გამოვლინების შესახებ. ევიდენტურია ისიც, რომ თვით სივრცითი საგანი მხოლოდ ამ აღნიშნული სახის მოცემულობაში შეიძლება ეძლეოდეს ყოველგვარ მეს. ვრცეულებრივი ნივთი თავის მხრივ მეტი არაფერია თუ არა ინტეციონალური მთლიანობა, რომელიც პრინციპულად შეიძლება მოცემულ იქნეს მხოლოდ როგორც მოვლენის სახეობათა მთლიანობა. ჰუსერლის აზრით, არსებითი ხასიათის გაუგებრობაა,

¹³ „Das Ding nehmen wir dadurch wahr, daß es sich „abschattet...“ „Ein Erlebnis schattet sich nicht ab“. Husserl¹², გვ. 77.

როცა ამბობენ, რომ საგანი თავისთავად, ისე, როგორც ის არის თავისთავად, შეუძლებელია აღქმულ იქნეს ადამიანის მიერ; თითქოს ამის უნარი ღვთაებრივ არსებას ჰქონდეს! ავიწყდებათ ის არსობრივი განსხვავება, რომელიც იმანენტურსა და ტრანსცენდენტალურს შორის არსებობს. ღმერთმა რომ ნივთი იმანენტურად აღიქვას, ეს იქნებოდა ნივთის განცდად გადაქცევა. რაც უაზრობაა. ცდებათ, როცა ფიქრობენ, თითქოს საგანთა ტრანსცენდირება ხატის ან ნიშნის საშუალებით ხდება. დაობენ იმაზე, თუ რომელი უფრო სწორად გამოსახავს საქმის ვითარებას — ხატის თეორია, თუ ნიშნის თეორია. ნამდვილად ეს თეორიები არა მარტო შემცდარნი, არამედ უაზრონიც არიან¹⁴. სივრცითი ნივთი, მიუხედავად თავისი ტრანსცენდენტობისა, აღიქმება თავისი სხეულებრივი შინაარსით. არ არის ასე, თითქოს მის მაგივრად გვეძლეოდეს ხატი ან ნიშანი და აღქმის ცნობიერებას ცვლიდეს ხატის ან ნიშნის ცნობიერება. აღქმასა და სიგნიტურ-სიმბოლურ ან ასახვით-სიმბოლურ წარმოდგენას შორის არსებითი განსხვავებაა, უფსკრულია, რომლის ამოვსებაც შეუძლებელია.

ასახვითი და სიმბოლური ურთიერთობა საგანთან ისევე შეუძლებელია აღქმაში, როგორც მოგონებასა და ფანტაზიაში: როგორც ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ინტენციონალური საგანი პირდაპირ, ყოველგვარი უშუაშუაშუალოდ გვეძლევა, უშუაშუალოდ გვეძლევა იგი აგრეთვე აღქმაშიც.

უშუალო ჰერეტიკის აქტებში ჩვენ ვპერეტიკთ „თავისთავადს“ („Selbst“). ათვისების ამ სახეობაზე არ შენდება მაღალი ტიპის ათვისება. არაფერია ისეთი რამ გაცნობიერებულს, რომლის მიმართაც განჰერეტიკის საგანი „ნიშნის“ ან „ხატის“ როლს ასრულებდეს. ამიტომ არის უშუალოდ განჰერეტიკი „თვითური“, „თავისთავადი“¹⁵.

მეორე არსებითი ნიშანი ნივთის აღქმისა არის მისი ინადეკვატობა; ნივთი შეიძლება მხოლოდ ცალმხრივად იყოს მოცემული. ეს „ცალმხრიობა“ მარტო იმას კი არ ნიშნავს, რომ ნივთი ერთსა და იმავე დროს ყოველი მხრიდან არ შეიძლება განხილულ იქნეს, და არც მარტო იმას, რომ მის სრულ სიღრმეში ერთდროულად ვერ შეიქრება შემეცნება. ე. ი. ვერც ინტენსიურად და ვერც ექსტენსიუ-

¹⁴ ჰუსერლი არ იცნობს ასახვის ღენიწურ თეორიას. მის ნათქვანს, რასაკვირველია, მარქსისტული თეორია არა აქვს მხედველობაში. თვითონ ჰუსერლი, საერთოდ, შემეცნების ასახვის თეორიის ნიადაგზე დგას.

¹⁵ Husserl¹², გვ. 79.

რად ნივთის შემეცნება ვერ ამოიწურება, თუნდ იმიტომაც. რომ ინტენსიურობაში და ექსტენსიურობაში გაშლილი მოვლენა არ ამოიწურება ექსტენსიურობისა და ინტენსიურობის უბოლოვადობის გამო. პთავარი აქ ის არის, რომ ნივთი მოვლენაში გვეძლევა და ეს განსაზღვრავს მისი აღქმის ინადეკვატურობას.

ნივთის აღქმისას ყოველთვის გვაქვს ნამდვილად აღქმული, მისი გული („Kern“) და მისი გარემოცვა, პორიზონტი არანამდვილად მოცემულისა, თანამოცემულისა, რომელიც მეტ-ნაკლებად განუსაზღვრელია. ეს განუსაზღვრელობა (Unbestimmtheit) არის არსობრივი და ნივთის აღქმით შეპირობებული. რაგინდ მრავალრიცხოვანიც არ უნდა იყოს ნივთის აღქმა და რაგინდ შორსაც არ უნდა წავიდეს ამ გზით შემეცნება, პრინციპულად რჩება აქ მაინც პორიზონტი განსაზღვრებად განუსაზღვრელობისა, რომლის განსაზღვრების სტილი მოხაზულია ნამდვილად აღქმულში. ამ ვითარებას ვერ შეცვლის ვერავითარი ღმერთი, როგორც ვერ შეცვლის იგი იმას, როს $1+2=2$. ყოველგვარი საგანი ტრანსცენდენტური აღქმისა, ნსგავსად ნივთის აღქმისა, არის აღქმა მოვლენებში. ასე რომ არ იყოს, მისი აღქმა აგრეთვე იმანენტურიც უნდა ყოფილიყო. მაგრამ ი. რაც იმანენტურად აღიქმება, არ შეიძლება ტრანსცენდენტურად იქნეს აღქმული.

განცდა მოცემულია, როგორც აბსოლუტური, როგორც „თვითონ“ და არა როგორც მისი მოვლენა. გრძნობას არ აქვს სხვადასხვა მზარეები, რომელნიც შეიძლება რიგრიგობით გვეძლეოდნენ. აზროვნების საშუალებით ჩვენ შეიძლება გრძნობის შესახებ ან მართალი ვთქვათ ან ტყუილი, მაგრამ მოცემულობა მისი აბსოლუტურია, როგორც მისი თვისების, ისე მისივე ინტენსივობის მიხედვით. ვიოლინოს ტონი გვევლინება სხვადასხვანაირად სხვადასხვა პირობებში, აღქმის ადგილისა და სუბიექტის მდგომარეობის მიხედვით. არავითარ მოვლენას (Erscheinungsweise) არა აქვს პრეტენზია იყოს საგნის აბსოლუტური მომცემი. შეგრძნების მოვლენები თვითონ (Empfindungsabschattungen) თუმცა ნივთების, ტრანსცენდენტური აღქმის ინტენციონალური საგნის მოვლენებია, მაგრამ თვითონ არ არიან მოვლენები, არ გვეძლევიან მოვლენების საშუალებით და, როგორც აღქმის რეელური შინაარსები, იმანენტურ აღქმაში უშუალოდ გვეძლევიან.

~ ყურადსაღებია კიდევ ერთი არსებითი ხასიათის განსხვავება აღქმის აღნიშნულ სახეობათა შორის. განცდაც არ არის არასოდეს

მთლიანად აღქმული¹⁶; თავის სრულ მთლიანობაში იგი არასოდეს აღდეკატურად არ აითვისება. განცდა, როგორც ნაკადი, გაჩენის უმალ აწმყოდან წარსულად იქცევა და მხოლოდ რეტენციაში შეიქცევა მისი ცნობიერება სხვა ელემენტების ცნობიერებას დაუწყვეთირობით. მაგრამ ეს უსრულობა, დაუმთავრებლობა სულ სხვა სახის არის, ვიდრე უსრულობა, გამოწვეული ნივთის მოვლენაში მოცემულობით.

განცდის არსებობის სახე ისეთია, რომ იგი პრინციპულად აღქმადია რეფლექსიის საშუალებით. მაგრამ მანამდეც, სანამ რეფლექსია მას შეეხებოდეს, ის, როგორც განცდა, მარტო თავისი არსებობის ფაქტით აკმაყოფილებს იმ აღქმისათვის მზაობის პირობას, რომელიც შესაძლებელს ჰყოფს თვით რეფლექსიას. არა ყოველგვარი საგანი აკმაყოფილებს ამ მოთხოვნილებას: ჩემი ყურადღების მოცულობა, მისი ხედვის სხივი არ არის განუსაზღვრელი და ამიტომ ყოველი საგანი ვერ იქნება აღქმისათვის მზაობის მდგომარეობაში. ამ მოთხოვნილებას განცდა იმით კი არ აკმაყოფილებს, რომ იგი მეს ევლინება (ასეთი რამ განცდისთვის შეუძლებელია). არამედ უბრალოდ თავისი არსებობით. თუ განცდა არსებობს. ეს იმას ნიშნავს, რომ რომელიმე მესთვის იგი ან მზაობის მდგომარეობაშია „სარეფლექსიოდ“ ან უკვე რეფლექსიის საგანია. პრინციპულად აღქმადია აგრეთვე ნივთიც. იგი აღიქმება, როგორც გარემოს ნივთი, მაგრამ მის არსს ეკუთვნის აგრეთვე, რომ იყოს აღქმელადაც. ის, და საერთოდ მატერიალური სამყარო. შეიძლება იყოს აღქმის გარეშე. მაგრამ მაშინაც იგი მესთვის არის „აქ“. ტრანსცენდენტურ აღქმაში უკანა პლანის სახით (Hintergrund)¹⁷ არსებობა არ ნიშნავს იმას. რომ რაღაც არის, რომლის აღსაქმელად მხოლოდ „უბრალო თვალის გახელა“ საჭირო. აქ არსებითი მნიშვნელობა აქვს აქტუალურად მოცემულის საფუძველზე მიღებულ მოტივაციას. მტკიცება იმისი. რომ არის სფერო, რომელიც არ საჭიროებს მოტივაციურ კავშირს აქტუალურ აღქმის არც ერთ სფეროსთან, არის სრულიად უსაფუძვლო. ტრანსცენდენტური, რომელიც ასეთს შესაძლებლობას გამოირიცხავს, ნონსენსია. ნივთთა სამყაროს არსებობა ხასიათდება იმით.

¹⁶ „Auch ein Erlebnis ist nicht. und niemals. vollständig wahrgenommen, in seiner vollen Einheit ist es adäquat nicht faßbar“. Husserl¹², გვ. 82.

¹⁷ „Prinzipiell Wahrnehmbares ist auch das Ding meiner Umwelt. Es gehört dieser Welt auch an, ohne wahrgenommen zu sein, es ist also auch dann für das Ich da“. Husserl¹², გვ. 84.

რომ ის შეიძლება არ იყოს აღქმაში მოცემული აქტუალურად. მაგრამ მასთან მისვლის, მისი აღქმის შესაძლებლობა მოცემულია აქტუალურად აღქმულში, როგორც თავისებური მოტივაცია. არსებითად განსხვავებულია განცდის ყოფიერება, რამდენადაც მას პრინციპულად ახასიათებს ცნობიერობა.

ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს, რომ ყოველი იმანენტური აღქმა უზრუნველყოფს თავისი საგნის არსებობის დასაბუთებას. როდესაც ჩემი რეფლექსია ეხება ჩემს განცდას, ყოველგვარი ეჭვი მისი არსებობის შესახებ გამორიცხებულია. უაზრობა იქნებოდა ამგვარად მოცემულის არსებობაში ეჭვი შემეტანა¹⁸.

წარმოსახული შეიძლება იყოს ფიქცია, წარმოსახვა თვითონ არ შეიძლება იყოს უბრალო ფიქცია. ამ ცნობიერების არსებითი თვისებაა ის, რომ იგი შეიძლება პრინციპულად აღქმულ იქნეს და მისი არსებობა იყოს ყოველგვარ აზრიან ეჭვს გარეშე. არ იქნება უაზრობა, თუ ვიტყვი, რომ რასაც შთაგრძნობითი აქტის საშუალებით სხვის ცნობიერებაში ვგულისხმობთ, ნამდვილად იქ არ არსებობს. მაგრამ ჩემი შთაგრძნობა. ჩემი ცხოვრება, საერთოდ, მეძლევა ორიგინალურად და აბსოლუტურად, „არა მარტო ესენციალურად, არამედ ეგზისტენციალურადაც“. მხოლოდ მესთვის, განცდის ნაკადისათვის არსებობს ეს აღნიშნული საქმის ვითარება და არ შეიძლება არ არსებობდეს იგი.

ნივთის აღქმა კი, პირიქით, რა სრულიც არ უნდა იყოს იგი, არასოდეს აბსოლუტური არ არის. ყველაფერი, რაც ნივთთა სამყაროშია მოცემული, მხოლოდ პრეზუმფციურია, ხოლო ის, რასაც ეძლევა ეს რეალობა, და მხოლოდ ის, არის აბსოლუტური სინამდვილე.

სამყაროს თვისი „შემთხვევითია“, ხოლო ჩემი წმინდა მეს თვისი აბსოლუტურია და „აუცილებელი“, ექვმიუტანელი. ყოველი ხორციელად მოცემული ნივთის შესახებ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ის შეიძლება მოკლებული იყოს ყოფიერებას, მაგრამ არც ერთ ხორციელად (leibhaft) მოცემულ განცდაზე ამას ვერ ვიტყვით. არ გვაქვს უფლება მის აუცილებლობაში ეჭვი შევიტანოთ. დებულება ნივთის „შემთხვევითობისა“ და განცდის „აუცილებლობის“ შესახებ არსებითი ხასიათისაა და მას წარუვალა მნიშვნელობა აქვს¹⁹.

¹⁸ „...sage ich schlechthin und notwendig: Ich bin, dieses Leben ist, Ich lebe: cogito“. Husserl¹², გვ. 85.

¹⁹ იქვე, გვ. 86.

აო უნდა გვეგონოს, რომ აღნიშნული აუცილებლობა განცდის არსებობისა იყოს წმინდა არსობრივი აუცილებლობა (pure Wesensnotwendigkeit), რომელიც, თითქოს, იზოლირებულ აიდენტურ დებულებას წარმოადგენდეს. აუცილებლობა, რომელზედაც აქ არის ლაპარაკი, არის აუცილებლობა ფაქტისა. ასეთად იგი იმიტომ იწოდება, რომ მასში, მისი არსებობის საკითხში მონაწილეობას იღებს არსობრივი კანონზომიერება. წმინდა მესა და განცდის არსში საერთოდ მოცემულია იდეალური შესაძლებლობა რეფლექსიისა, რომელშიაც გვეძლევა ევიდენტური ხასიათის ყოფიერების თეზისი. აქ, მაშასადამე, საქმე გვაქვს ემპირიული აუცილებლობის სრულიად განსაკუთრებულ შემთხვევასთან²⁰.

ზემოთქმულიდან ისიც გამომდინარეობს, რომ არავითარი ცდი-სეული დაკვირვება არ გვაძლევს ისეთ დებულებას, რომელიც აბსოლუტურად გვარწმუნებდეს სამყაროს არსებობაში. სამყარო იმ აზრით კი არ არის საეჭვო, თითქოს არსებობდეს გონივრული მოტივი გამოცდილების საყოველთაო შეთანხმებულობის წინააღმდეგ სამყაროს არსებობის შესახებ, არამედ იმ აზრით, რომ ასეთი ეჭვი შესაძლებელია, შეიძლება ვიაზროთ (denkbar) და მისი არსებობა პრინციპულად გამორიცხული არ არის.

ის არსობრივი კავშირები, რომლებზედაც ზემოთ იყო ლაპარაკი, ჰუსერლის აზრით, საშუალებას გვაძლევენ გამოვიყვანოთ დამკვნები მთელი ნატურალური სამყაროს ცნობიერებისა და მისი განცდის სფეროდან გამოთიშვის პრინციპული შესაძლებლობის შესახებ.

ზემონათქვამთან დაკავშირებით უნდა ითქვას შემდეგი: გამოცდილების ფაქტობრივი მსვლელობა ისეთია, რომ ადამიანის გონება იძულებულია თვალსაჩინოდ მოცემულ საგნებს გასცდეს და მათ საფუძვლად „ფიზიკალური ქეშმარიტება“ იგულისხმოს. აღნიშნული ფაქტობრივი საქმის ვითარება შეიძლება ყოფილიყო სხვაგვარიც. შეიძლება ჩვენი განვითარება პრიმიტიულ საფეხურს არ გასცილებოდა ან, თუ გასცილებოდა და ფიზიკურ სამყაროს თავისთავად არსებულად წარმოიდგენდა. მისი შემეცნება მაინც მისთვის შეიძლება მიუღწეველი დარჩენილიყო. შეიძლებოდა ისიც, რომ კანონზომიერებანი ფიზიკურისა არსებითად სხვა ყოფილიყო, ვიდრე არას

²⁰ „Es handelt sich also um einen ganz ausgezeichneten Fall der empirischen Notwendigkeiten“. იქვე, გვ. 87. შეად. „ლოგიკური გამოკვლევების“ მესამე ტომის (=Husserl!) მესამე გამოკვლევა.

იგი ახლა. უფრო მეტიც, შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რომ ჩვენი კვრეტითი სამყარო არის უკანასკნელი და ერთადერთი, რომლის უკან არავითარი სხვა რეალობა არაა. არაფერი არსებობდა ჩვენს ემპირიულ გამოცდილებაში ამის გამო არ შეიცვლებოდა.

ნივთიერი სამყარო გამოცდილებაში გვეძლევა, როგორც ცნობიერების კორელატი. მისი დესტრუქცია, რამდენადაც იგი ცნობიერების კორელატია, კიდევ უფრო შორს შეიძლება წავიდეს. ამ მხრივ არავითარი დაბრკოლება არ არსებობს. ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს, რომ რაც არიან ნივთები, არიან ასეთები როგორც გამოცდილების ნივთები. მათზე, მხოლოდ როგორც გამოცდილების ნივთებზე, შეიძლება აზრიანი მსჯელობა და გარკვეული გადაწყვეტილების გამოტანა. ჩვენი ფაქტობრივი ნატურალური სამყარო შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, როგორც სპეციალური შემთხვევა მრავალფეროვანი შესაძლებელი სამყაროსი და არასამყაროსი (Umwelt), რომელნიც, თავის მხრივ, მეტი არაფერი არიან, თუ არა „გამოცდილების ცნობიერების“ კორელატები. არ უნდა შეგვიყვანოს შეცდომაში იმან, რომ ნივთზე ვლაპარაკობთ, როგორც თავის თავადზე და ტრანსცენდენტურზე; დაპირისპირებით ცნობიერებისადმი. ნივთის ტრანსცენდენტობის ნამდვილი ცნება მიღებულია გამოცდილებიდან, აღქმის არსობრივი შინაარსიდან, გარკვეულად მოწესრიგებული კავშირებიდან, რომლებსაც დამადასტურებელ გამოცდილებას ვეძახით.

ეს ითქმის ყოველ შესაძლებელ ტრანსცენდენტობის შესახებ, სულ ერთია, განხორციელებულია იგი თუ მხოლოდ შესაძლებელი. არ არის ისეთი საგანი, რომელიც იყოს თავისთავად და არ ჰქონდეს არავითარი კავშირი ცნობიერებასთან და ცნობიერების მესთან. ნივთი არის გარემოს ნივთი, მისი კუთვნილება. ეს ძალაშია ისეთი ნივთების მიმართაც, რომელნიც არ არიან მოცემული, მაგრამ შეიძლება მოცემული იყვნენ. აღქმის შესაძლებლობა ცარიელი ლოგიკური შესაძლებლობა კი არ არის, არამედ დასაბუთებულია გამოცდილების შინაარსში, მოტივირებულია ემპირიით. ყოველგვარი აქტუალური გამოცდილება მიუთითებს მის მიღმა არსებულ შესაძლებელ გამოცდილებაზე, ეს უკანასკნელი—კიდევ სხვაზე, როგორც შესაძლებელზე, და ასე დაუსრულებლივ. ამ მოტივირებული ჰორიზონტით იღებს სამყარო თავის ნამდვილ აზრსა და მნიშვნელობას.

იმის დაშვება, რომ არსებობს ჰიპოთეტური სამყარო ჩვენს სამყაროს გარეთ, არ წარმოადგენს ფორმალ-ლოგიკურ წინააღმდეგობას, მაგრამ ფაქტობრივად ასეთ სამყაროზე ლაპარაკს აზრი არა აქვს. ამისათვის საჭიროა, გარდა ფორმალ-ლოგიკური შესაძლებლო-

ბისა, ემპირიული მოტივაცია იმ აზრით, რომ მისი „წარმოდგენისა“ და „მასთან მისვლის“ საწყისები მოცემული იყოს რომელიმე მესაქტუალურ გამოცდილებაში. ეს გამომდინარეობს იქიდან, რომ არსებობს პრინციპული შესაძლებლობა საერთოდ ინტერსუბიექტური ურთიერთგაგებისა, რაც მეორე მხარეა იმ ფაქტისა, რომ ყოველგვარი ნივთი და ნივთთა სამყარო, საერთოდ. პრინციპულად მისაწვდომია გამოცდილებაში ყოველივე გონიერი არსებისათვის. რასაკვირველია, არსებობს ისეთი ნივთი. რომელიც არც ერთი ადამიანის გამოცდილებაში არ არის განსაზღვრულად მოცემული. მაგრამ ამ გარემოებას აქვს მხოლოდ ფაქტობრივი საფუძველი, რომელიც ჩვენნი გამოცდილებების ფაქტობრივ ზღვარდებულებაში მდგომარეობს.

ნათქვამიდან ის დასკვნა არ უნდა გამოვიყვანოთ, რომ სამყარო ან რომელიმე ცალკეული ნივთი უსათუოდ მოცემული უნდა იყოს. ჩვენ დავრწმუნდით იმაში, რომ ყოველი ნივთი არსობრივად შეიცავს შესაძლებლობას, რომ იგი არ იყოს. მისი არ ყოფნა არ ხვდება არავითარ ლოგიკურ წინააღმდეგობას. აქედან ცხადია, რომ ცნობიერებისა და განცდის ნაკადის არსებობა თუმცა ერთგვარ მოდიფიკაციას განიცდის ნივთთა სამყაროს გაუქმების გამო, მაგრამ თავისთავად ამ არსებობას ეს მოდიფიკაცია არ ეხება. მატერიალური სამყაროს არსებობა არის, მართალია, კორელატი თავისებური სტრუქტურის მატარებელი გამოცდილების მრავალსახიანობისა, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ გამოცდილების აქტუალური პროცესები მხოლოდ ამ ფორმით შეიძლება მიმდინარეობდნენ. თვით აღქმის არსიდან ასეთი დასკვნა არ გამომდინარეობს. რასაკვირველია, ნივთის (სამყაროს) მოხსნით მოიხსნებიან ცნობიერების ის აქტები და სტრუქტურები, რომელთა კორელატსაც ეს მოხსნილი ნივთი წარმოადგენს, მაგრამ სხვა მომენტებს ცნობიერებისას ეს არ ეხება; ისინი რჩებიან, მათ მოდიფიკაცია არ ეხებათ. არც ერთი რეალური ყოფიერება, ამტკიცებს ჰუსერლი, არ არის აუცილებელი თვით ცნობიერების ყოფიერებისათვის.

იმანენტური ყოფიერება არის უექველად აბსოლუტური ყოფიერება იმ აზრით, რომ იგი პრინციპულად არ გულისხმობს არავითარ რეალურ არსებობას, როგორც მის პირობას; ხოლო ტრანსცენდენტური სამყარო აუცილებლად მიუთითებს ცნობიერებაზე და ისიც არა როგორც შესაძლებელი მიკუთვნების პუნქტზე, არამედ აქტუალურად არსებულზე. ტრანსცენდენტური მოცემულია გამოცდილების კავშირების; საშუალებით. ცნობიერების ყოფიერება და რეალობის ყოფიერება სრულიადაც არ არიან ერთგვაროვანნი. ისინი, მარ-

თალია. მშვიდობიანად არიან ერთიმეორის გვერდით, ზოგჯერ ერთი მეორეზე „მიუთითებენ“, ერთი მეორეს „უკავშირდებიან“, მაგრამ გასარკვევია როგორც ბუნება ამ „კავშირისა“, ისე ხასიათი იმ ყოფიერებისა, რომელიც ცნობიერებასა და რეალობას ახლავს.

ნამდვილი კავშირი, ე. ი. ისეთი, რომელიც ქმნის მთლიანობას, შესაძლებელია მხოლოდ არსობრივად მონათესავეებს შორის, როცა მათი საკუთარი არსი ერთსა და იმავე საზრისს შეიცავს. იმანენტური და ტრანსცენდენტური საგნები, მართალია, ორივე იწოდებიან ყოფიერებად, საგნებად, ორივეს აქვს თავისი საგნობრივი გარკვეულობა, მაგრამ, ცხადია, ისიც, რომ აქ საერთო მათ შორის არის მხოლოდ ის. რომ ორივე „საგნით“ აღინიშნებიან, რაც აქ მეტს არაფერს წარმოადგენს, თუ არა ცარიელ ლოგიკურ კატეგორიას. რეალობასა და ცნობიერებას შორის არის საზრისის უფსკრული²¹. ერთგან ჩვენ გვაქვს მოვლენის სახით მოცემულობა, შემთხვევითი და რელატიური ყოფიერება; მეორეგან აბსოლუტური მოცემულობა, აუცილებლობა და უმოვლინებოდ მოცემულობა. მართალია, ისეთი გამოთქმები, როგორც არის: „ადამიანის მეს რეალური არსებობა“, „განცდების მიმდინარეობა ნატურალურ სამყაროში“, „ფსიქოფიზიკური ურთიერთკავშირები“ და სხვ., გარკვეული თვალსაზრისით საკმარისად გამართლებულია, მაგრამ, თუ ცნობიერებას ავიღებთ თავის წმინდა სახით, უნდა ვთქვათ, რომ ის არის თავის თავში დახშული აბსოლუტური ყოფიერება, რომელშიაც არაფერი არ შეიჭრება და რომელიც არაფერში არ გადადის; არა აქვს არავითარი სივრცითი და დროითი გარეგანობა (Draussen) და არავითარ ვრცელ და დროულ კავშირში არ იმყოფება სხვასთან; არავითარი ნივთიდან არ იღებს კაუზალურ მოქმედებას და არავითარ ნივთზე არ ახდენს არავითარ კაუზალურ ზემოქმედებას.

რაც შეეხება სივრცისა და დროის სამყაროს, რომელიც, როგორც ქვეჩუთებს, შეიცავს ადამიანსა და ადამიანურ მეს, მიეწერება მხოლოდ ინტენციონალური ყოფიერება. ეს ისეთი ყოფიერებაა, რომელიც ხასიათდება როგორც სეკუნდარული, როგორც მიმართებითი, როგორც ყოფიერება ცნობიერებისათვის. ეს ის ყოფიერებაა, რომელსაც ცნობიერება უშვებს თავის გამოცდილებაში. მისი განჭკერტა და განსაზღვრება შესაძლებელია, როგორც მოტივირებუ-

²¹ „Zwischen Besein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes“. Husserl¹², გვ. 93.

ლი გამოცდილების მრავალსახიანობის იდენტურისა. ამის გარეშე ეს ყოფიერება არის არარაობა²².

გავრცელებული და ჩვეული სიტყვახმარება იმას თვლის პირველად, რაც ნამდვილად მეორეა. რეალურს აუცილებლად აქვს მიმართება ცნობიერებისადმი; ცნობიერება არ გულისხმობს რეალობის უწინარესობას. საქმის ამ ვითარებას, ისე კი არ უნდა შევხედოთ, თითქოს ბრმა კანონით იყოს განსაზღვრული ის, რომ საგანთა წესი და კავშირი უნდა იყოს მიმართული იდეის წესისა და კავშირისადმი. როგორც რეალობა ცალკე აღებული საგნისა, ისე რეალობა მთელი ქვეყნისა არსობრივად მოკლებულია დამოუკიდებლობას. რეალობა არ არის რაღაც აბსოლუტური, რომელიც სეკუნდარულად უკავშირდება სხვა რამეს. აბსოლუტური თვალსაზრისით განხილული რეალობა არის არარაობა. მას არა აქვს არავითარი „აბსოლუტური არსი“, თავისი არსის მიხედვით რეალობა არის მხოლოდ ინტენდირებული, მხოლოდ ცნობიერი, ცნობიერად წარმოდგენილი და მოვლენილი²³.

აქ ირკვევა, რომ განსხვავებით ბუნებრივი განწყობისაგან, რომელსაც კორელატად ჰქონდა რეალური სამყარო, შესაძლებელი ხდება სხვაგვარი განწყობა, რომელსაც, მიუხედავად მთელი ფსიქოფიზიკური სამყაროს ამორთვისა, მაინც რჩება რაღაც — მთელი სფერო აბსოლუტური ცნობიერებისა. იმის ნაცვლად, რომ გამოცდილებაში გულუბრყვილოდ ვიცხოვროთ და განცდილი, ტრანსცენდენტური ბუნება თეორიულად ვიკვლიოთ, ვახდენთ „ფენომენოლოგიურ რედუქციას“. სხვანაირად: იმის ნაცვლად, რომ გულუბრყვილოდ ვაწარმოოთ ნატურალისტური ცნობიერების აქტები თავისი ტრანსცენდენტური თეზებით და ამაში ჩასახული მოტივაციის საშუალებით ახალ-ახალი თეზები დავადგინოთ. ამ თეზებს ვტოვებთ გამოყენების გარეშე („ausser Aktion“), ჩვენ მათ აღარ ვაწარ-

²² „Es ist ein Sein, das das Bewußtsein in seinen Erfahrungen setzt das prinzipiell nur als Identisches von motivierten Erscheinungsmannigfaltigkeiten anschaulich und bestimmbar—darüber hinaus aber ein Nichts ist“. Husserl¹², გვ. 93.

²³ ჰუსერლის მიერ სხვა ადგილზე განვითარებული: „შეხედულების მიხედვით, ეს მსჯელობა ფენომენოლოგიისათვის არაა დამახასიათებელი. ამიტომაც წამოიჭრა საკითხი: არის თუ არა ფენომენოლოგია იდეალიზმი? ამ საკითხზე სპეციალურად ჩერდება თ. კელსი: „Der phänomenologische Idealismus Husserls“, 1928. ეს ნაშრომი გახდა საბაზი მ. ბეკის წერილისა სათაურით: „Der phänomenologische Idealismus, die phänomenologische Methode und die Hermeneutik“, Philosophische Hefte, 1930, II Jahrg., Heft 2, გვ. 97.

მოვთ. ჩვენი თეორიული კვლევითი თვალსაზრისი მიმართულია მხოლოდ წმინდა ცნობიერებაზე, მის აბსოლუტურ საკუთარ ყოფიერებაზე. ეს არის ის, რაც დაგვრჩა როგორც საძიებელი, „ფენომენოლოგიური რეზიდუმი“. მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ მთელი სამყარო ნივთებისა. ცოცხალი არსებანი, ადამიანები და თვით ჩვენი თავიც ამოვრთეთ, მაინც დაგვრჩა „დანაშთი“, წმინდა ცნობიერება. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ფენომენოლოგიურმა რედუქციამ ჩვენ რამე დაგვიკარგა. პირიქით, ამ ოპერაციით ჩვენ მოვიპოვეთ მთელი აბსოლუტური ყოფიერება, რომელიც გვაძლევს ყოველივე ტრანსცენდენტურის „კონსტიტუციას“. წინააღმდეგ ბუნებრივი განწყობისა, რომელიც გულუბრყვილო აქტებს აწარმოებს და ამ აქტებით იმ ნივთებს ადგენს, რომელთაც „რეალურს“ უწოდებენ, ფენომენოლოგიური განწყობა ასეთი მოქმედებიდან თავს იკავებს, წყვეტს ასეთი აქტების წარმოებას, ხოლო შესრულებულ აქტებს „ფრჩხილებში“ სვამს და მათ გამოყენებაზე შემდგომი კვლევა-ძიებისას უარს ამბობს. იმის ნაცვლად, რომ ვაწარმოთ ნატურალისტური აქტები, ვსცხოვროთ მათში, ფენომენოლოგიური განწყობის დროს მიმართული ვართ თვით ამ აქტებზე, ე. ი. ვაწარმოებთ ამ აქტებზე მიმართული რეფლექსიის აქტებს და მათ ვუყურებთ როგორც აბსოლუტურ ყოფიერებას. ამ შემთხვევაში ჩვენ ვიმყოფებით აქტების მეორე ჯგუფში, რომელშიაც მოცემული კვლევის საგანი ფენომენოლოგიის სამოქმედო ასპარეზია.

რეფლექსიის წარმოება ყველას შეუძლია. ყველას შეუძლია ცნობიერებაში მოიყვანოს მისი ამთვისებელი ხედვა (*erfassende Blick*), მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ არის ფენომენოლოგიური რეფლექსია და ამთვისებული ცნობიერება არ არის წმინდა ცნობიერება. საჭიროა რადიკალური ანალიზი იმის შესაგნებად, რომ არსებობს ისეთი რამ, როგორც არის წმინდა ცნობიერების სფერო, რომ ის არ არის ბუნების შემადგენელი ელემენტი. პირიქით, ბუნება არის შესაძლებელი მხოლოდ როგორც წმინდა ცნობიერებაში იმანენტური კავშირებით მოტივირებული ინტენციონალური მთლიანობა. აღნიშნული რადიკალური ფენომენოლოგიური წინარეანალიზი საჭიროა იმის შესაგნებადაც, რომ ბუნების მთლიანობა გვეძლევა და შეისწავლება სულ სხვა განწყობაში, ვიდრე ის განწყობა, რომელშიაც ხდება ამ მთლიანობის „მფუძნებელი“ („*Konstituierend*“) ცნობიერებისა და, საერთოდ, ყოველგვარი აბსოლუტური ცნობიერების კვლევა. საჭიროა იმის შეგნებაც, რომ ფილოსოფიის ცდა, თავისი საცოდავი მდგომარეობიდან გამოვიდეს ბუნებისმეტყველურად და-

საბუთებელი მსოფლგაგების საშუალებით, ამოა ცდაა. ცნობიერების ტრანსცენდენტალური კვლევა არ არის ბუნების კვლევა. არც ასეთი კვლევის პრემისად აღება, მასზე დაფუძნება შესაძლებელია: მის ტრანსცენდენტალურ განწყობაში ბუნება პრინციპულად გამოირიცხულია. ამ ანალიზების საშუალებით ცხადი ხდება ისიც, რომ ფენომენოლოგიური რედუქცია ტოტალურად სხვაა, ვიდრე დიდი მთლიანობიდან შემადგენელი კომპონენტების უბრალო აბსტრაქცია, როგორც არ უნდა იყოს ამ აბსტრაქციის ბუნება — აუცილებლობითი თუ ფაქტობრივი. რომ ცნობიერების განცდები იმგვარადვე არ წარმოიდგინებოდნენ ბუნებასთან კავშირის გარეშე, როგორც ფერი ვრცეულების გარეშე, მაშინ ჩვენ ვერ განვიხილავდით ცნობიერებას, როგორც აბსოლუტურად თავისებურ რეგიონს. მაგრამ უნდა გვახსოვდეს ისიც, რომ ასეთი აბსტრაქციით ბუნებისგან მხოლოდ ბუნებისეული შეიძლება მივიღოთ და არა ტრანსცენდენტალურად წმინდა ცნობიერება. ფენომენოლოგიური რედუქცია არ არის მსჯელობის შემოფარგვლა საერთო რეალური ყოფიერების ერთი რომელიმე მთლიანობის მქონე ნაწილით. ასეთი შემოფარგვლა ყოველ ცალკე ემპირიულ მეცნიერებას ახასიათებს. ჭიმი ა იმიჯნება ფიზიკიდან, ეს უკანასკნელი ფსიქოლოგიიდან და ა. შ. ამის მიუხედავად, ყოველმა ბუნებისმეტყველმა იცის, რომ არავითარი იზოლირებული ნაწილები ბუნებისა არ არსებობენ, რომ ბუნება არის მხოლოდ ერთი და მთლიანი, ხოლო ბუნებისმეტყველური დარგები არიან ერთი ბუნებისმეტყველების წევრები. სულ სხვაგვარი მდგომარეობაა, როცა საკითხი ეხება განცდებს, როგორც აბსოლუტურ არსთა სამყაროს. ის არის თავის თავში დახშული, მაგრამ მაინც საზღვრების არმქონე. არ არსებობს საზღვარი, რომლითაც შეიძლებოდეს მისი გამოყოფა სხვა რეგიონებიდან. განცდას არა აქვს საზღვარი, რადგან საზღვრის როლში შეიძლება მხოლოდ ის გამოსულიყო, რაც განცდის არსობრივ ნიშანს იზიარებს. ის (წმინდა ცნობიერება) არის თავისი არსის მიხედვით დამოუკიდებელი (Independent) ყოველგვარი ქვეყნიერი, ნატურალური ყოფიერებიდან. იგი არ საჭიროებს ნატურალურ ყოფიერებას არც თავისი არსებობისათვის, ბუნების არსებობა არ შეიძლება იყოს პირობა ცნობიერების არსებობისა. ბუნება თვით წარმოადგენს ცნობიერების კორელატს, მისი „კონსტიტუციის“ პროდუქტის²⁴.

²⁴ Husserl¹², გვ. 96.

ზემოთ, როცა ნივთზე იყო ლაპარაკი, იგულისხმებოდა აღქმაში მოცემული და არა ფიზიკალური ნივთი. ფიზიკალური თვალსაზრისით აღქმის ნივთი უბრალო „მოჩვენებაა“, მაგრამ საჭიროა აღქმაში მოცემული ნივთის სუბიექტურობა არ იქნეს არეული განცდის სუბიექტურობასთან. ზოგჯერ ამ განსხვავებას არ ექცევა ყურადღება და იქმნება აზრი, თითქოს აღქმის ქვალიტატები თვითონ განცდები იყოს. ბუნებისმეტყველება არ გულისხმობს, რომ აღქმის ნივთი მოჩვენებაა და არასწორი სურათი ნამდვილი ფიზიკალური ნივთისა. ამიტომ ლაპარაკი, თითქოს მოვლენები არიან „ნიშნები“ ნამდვილი საგნებისა, არ არის სწორი და იწვევს გაუგებრობას.

საგანი, რომელსაც იკვლევს მეცნიერება ფიზიკალური მეთოდით, არის სწორედ აღქმული საგანი. ამ დებულებას არ ეწინააღმდეგება თეორია პრიმარული და სეკუნდარული თვისებების შესახებ. ასახვა და ნიშანი სულ სხვა ურთიერთობაში იმყოფებიან თავის საგანთან, ვიდრე გრძნობადი მონაცემები და ფიზიკალური საგანი. პირველი ორი მიუთითებს მის გარეშე მდებარე საგანზე, ხოლო ფიზიკალური ნივთი შეიძლება პ რ ი ნ ც ი პ უ ლ ა დ მოცემულ იქნეს მხოლოდ გრძნობად მონაცემებში, რომელთა სუბიექტიც არის იმავე დროს სუბიექტი ფიზიკალური განსაზღვრებისა. გრძნობადად მოცემული ნივთი, რომელსაც ახასიათებს ისეთი ნიშნები, როგორცაა: გემტალტი, ფერი, გემო და სხე., რომელიმე სხვა ნივთზე მიმართული ნიშანი კი არ არის, არამედ, ასე ვთქვათ, თავისი თავის ნიშანი. ფიზიკა, რომელიც ემპირიულ-ლოგიკური გონებით მუშაობს, ქმნის პირველად და უბრალოდ მოცემული ბუნებიდან მაღალი საფეხურის კორელატს, ფიზიკალურ ბუნებას, რომელიც გონების ევიდენტურ მოცემულობას შეადგენს. როდესაც ამ საგნებს, ფიზიკალურ საგნებს, უცნობ სინამდვილედ წარმოიდგენენ და მოვლენებთან მათი კაუზალური დაკავშირებით ცდილობენ მათ შემეცნებას, მაშინ მითოლოგიასთან გვაქვს საქმე²⁵. უაზრობაა იმის მტკიცება, რომ გრძნობადი საგნები (Sinnendinge) და ფიზიკალური საგნები დაკავშირებულნი არიან ერთმანეთთან კაუზალურად. ამავე დროს ჩვეულებრივი რეალიზმი ურევს ერთმანეთში მოვლენილ საგნებს, როგორც „მხოლოდ სუბიექტურს“, იმ სუბიექტურთან, რომელიც ამ

²⁵ ამ პუნქტში ჰუსერლი არსებითად ვრ. ზახის თვალსაზრისზე დგას. ამ შეხედულების მარქსისტულ კრიტიკას იძლევა ვ. ლენინი თავის ცნობილ წიგნში: „Материализм и эмпириокритицизм“, 1908.

მოვლენების „დაფუძნებას“ (Konstituieren) გვაძლევს, აბსოლუტურ განცდებთან: მიზეზობრიობა ეკუთვნის კონსტიტუირებულ ინტენციონალურ სამყაროს და მხოლოდ იქ აქვს მას აზრი. ამ ცნების ამ კანონიერ სფეროში ხმარების მაგიერ მას გამოიყენებენ „ობიექტურ“ ფიზიკალურ საგანსა და „სუბიექტურ“, უშუალო გამოცდილებაში მოცემულ ყოფიერებას შორის, „სუბიექტურ“ გრძობად ნივთსა და „სეკუნდარულ ქვალიტატებს“ შორის მითოლოგიური კავშირის დასამყარებლად. ამითაც არ კმაყოფილდებიან და კაუზალურად უკავშირებენ ერთმანეთს ფიზიკალურ ობიექტსა და აბსოლუტურ ცნობიერებას, იმ ცნობიერებას, რომელშიაც ხდება ამ ობიექტის კონსტიტუცია. ამავე დროს ფიზიკალურ ყოფიერებას მიაწერენ რაღაც მითიურ აბსოლუტურ რეალობას, ხოლო მართლა აბსოლუტურს, წმინდა ცნობიერებას სრულიად ვერ ხედავენ; ვერ ამჩნევენ იმ აბსურდობას, რომ ფიზიკალური ბუნება, რომელიც ლოგიკურად განმსაზღვრელი აზროვნების კორელატია, აბსოლუტურ არსებობად ცხადდება.

ფიზიკალური ნივთის ტრანსცენდენტობა არის ცნობიერებაში კონსტიტუირებულის ტრანსცენდენტობა, ცნობიერებასთან დაკავშირებული ყოფიერება. იგივე ითქმის აქსიოლოგიური და პრაქტიკული ობიექტურობების შესახებ, ესთეტიკური და საერთოდ კულტურული ფაქტების შესახებაც.

რადგან სამყარო შეიცავს აგრეთვე ადამიანებსა და ცხოველებს, ე. ი. ფსიქოფიზიკურ მოვლენებს, იბადება კითხვა: როგორ არის, რომ ცნობიერება, ერთი მხრით, არის აბსოლუტური ყოფიერება, რომელშიაც მთელი სამყარო, როგორც ყოფიერება, კონსტიტუირდება, ხოლო, მეორე მხრივ, ის არის დაქვემდებარებული რეალური პროცესი ამ სამყაროს ფარგლებში?

საჭიროა, ცხადი გავხადოთ ის, თუ როგორ ხდება ცნობიერება რეალური სამყაროს მონაწილე, როგორ ხდება, რომ თავისთავად აბსოლუტური თავის იმანენტობას თმობს, ტოვებს და ტრანსცენდენტურის ხასიათს იღებს?

როგორც დავინახეთ, ფენომენოლოგიის მიხედვით, ეს შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა ცნობიერება მონაწილე გახდება ტრანსცენდენტური რეალობისა, ე. ი. მატერიალური ბუნებისა. ცნობიერება ადამიანურ და ცხოველურ ცნობიერებად მხოლოდ იმით გადაიქცევა, რომ იგი სხეულისადმი ემპირიულ მიმართებაში დადგება. ამ ემპირიული აქტით იძენს ცნობიერება დროისა და

სივრცის ნიშნებს, ისეთი დროისა და სივრცისას, რომელთა გაზომვა ფიზიკას შეუძლია. მხოლოდ იმიტომ, რომ ცნობიერება და სხეულა შეკავშირებულნი არიან ერთ ნატურალურ მთლიანობად, შესაძლებელი ხდება ანიმალურ არსთა ურთიერთგაგება²⁶.

ამვე ფაქტს ემყარება ისიც, რომ შემმეცნებელი სუბიექტი მთელ სამყაროს თავისთან და სხვა სუბიექტებთან ერთად მოცემულად განიცდის და ამ სამყაროს, როგორც იმავეს, მისდამი და სხვებისადმი თანაბრად მოცემულად გულისხმობს. არსებობის თავისებური „აპერცეფცია“ ასრულებს ამ დაკავშირების აქტს, ე. ი. ცნობიერების რეალიზაციას. რაშიაც არ უნდა მდგომარეობდეს ეს აპერცეფცია, ერთი რამ ცხადია: როგორც კავშირშიაც არ უნდა იყოს ცნობიერება სხეულთან, ის არ დაკარგავს არაფერს თავისი არსებითი ნიშნებიდან და არაფერს უცხო მისი ბუნებისათვის თავის თავში არ შეიტანს: ეს იქნებოდა აშკარა უაზრობა. სხეულებრივი ყოფიერება არის პრინციპულად მოვლინებადი, გრძობადი აჩრდილით წარმოდგენილი. ნატურალურად მაპერცეფციკრებელი ცნობიერება მაინც არ შეიძლება მოვლენის სახით გვეძლეოდეს, მაგრამ ცნობიერება მაინც სხვა ამ შემთხვევაში: ის არის ბუნების ნაწილი. თავის თავში ის, რასაკვირველია, არის ის, რაც არის, აბსოლუტური არსი. მაგრამ ამ თავისებურ ათვისებაში ხდება ერთგვარი ტრანსცენდენტობის კონსტიტუცია: ის ამჯერად გვევლინება, როგორც რეალური „მე“, სუბიექტის ცნობიერების მდგომარეობა. რომელშიაც სუბიექტის ინდივიდუალური რეალური თვისებები მეტაენდება.

როგორც ყოველგვარ აპერცეფციაში, ისე აქაც ორგვარი განწყობა იღებს არსობრივად თავის გამოყენებას. ერთ შემთხვევაში ყურადღება ექცევა აპერცეფციკრებულ საგანს, მეორე შემთხვევაში თვით ათვისების წმინდა ცნობიერებას. აქ გვაქვს ერთ შემთხვევაში ფსიქოლოგიური განწყობა, რომელშიაც ნატურალურად განწყობილი ხედვა (Blick) განცდებში ადამიანისა და ცხოველის მდგომა-

²⁶ ადამიანთა ურთიერთობის, სხვისი შესწავლის აქ მოცემული თეორია ჰუსერლმა შემდეგ შეცვალა ტრანსცენდენტალური ინტერსუბიექტური შთაგრძობის თეორიით. აქ აღნიშნულ შემეცნებას წინ უსწრებს ფენომენოლოგიურ-ტრანსცენდენტალური რედუქცია, რომელიც აუცილებელი პირობაა აგრეთვე ყოველი არაიმპინენტურის შემეცნებისათვის. შეად. W. H. Müller: „Verbleibe ich auf dem natürlichen individuellen Ich-Standpunkt, so wäre die Erkenntnis fremder Ich Ibenso unverständlich wie die Erkenntnis objektiven Seins überhaupt.“ „Die Philosophie Edmund Husserls“, 1956, გვ. 82.

რეობას გულისხმობს. მეორე მხრივ — ფენომენოლოგიური განწყობა, რომელიც, ამორთავს რა ტრანსცენდენტურ მომენტებს, მიიმართება აბსოლუტურ, წმინდა ცნობიერებისაკენ. წმინდა განცდა „ძევს“, გარკვეული აზრით, ფსიქოლოგიურად აპერცეფცირებულში, სადაც განცდა ადამიანის მდგომარეობას წარმოადგენს. განცდა თავის საკუთარი არსით იღებს მდგომარეობის ფორმას და ამით იღებს ინტენციონალურ მიმართულებასაც ადამიანის მესა და ადამიანის სხეულისადმი. როდესაც განცდა ჰკარგავს ინტენციის ამ ფორმას, ის, რასაკვირველია, იცვლება. ეს ცვლილება მხოლოდ იმაში გამოიხატება, რომ განცდა წმინდა ცნობიერებაში მარტივდება: მას აღარ აქვს არავითარი ნატურალური მნიშვნელობა.

როდესაც ჩვენ მთელი ნატურალურა სამყაროს ამორთავს ვახდენთ, „ქრება“ ჩვენი სხეული და მასთან ერთად ჩვენი სულიც, მაგრამ ჩემი ცნობიერება, რაგინდ ცვლილებაც არ უნდა განიცადოს მან, მაინც რჩება თავისი აბსოლუტური ნაკადით. თავისი არსობრივი თვისებებით. ფსიქიკური მდგომარეობანიც მიუთითებენ აბსოლუტური ცნობიერების წესებზე, რომელშიაც იღებენ ისინი თავის „დაფუძნებას“, კონსტიტუციას. აქ იღებენ ისინი ინტენციონალურ ზასიათს და ტრანსცენდენტური ფორმით, „მდგომარეობის“ სახით გვეძლევიან.

შეიძლება წარმოვიდგინოთ. გვარწმუნებს ჰუსერლი, რაგინდ პარადოქსალურად არ გვეჩვენება იგი, ისეთი ცნობიერება, რომელიც მოკლებულია სხეულსაც და სულსაც. საერთოდ არ ატარებს ემპირიული მეობის ბეჭედს. აქ იგულისხმება განცდის ისეთი ნაკადი, რომელიც არ შეიცავს ფსიქოლოგიური მნიშვნელობით გაგებულ განცდას. ყველა ემპირიული მთლიანობანი და მათ შორის არაერთვე ფსიქოლოგიური მთლიანობანიც არიან აბსოლუტური განცდის ინდექსები. შეიძლება წარმოვიდგინოთ სხვაგვარი მთლიანობანიც. მდგომარეობა ამით არ იცვლება: ისინიც უკვე ცნობილ ინდექსებთან ერთად იქნებიან ტრანსცენდენტური და. მამასადამე. შემთხვევითი. ემპირიულ განცდას უპირისპირდება, როგორც მისი საზრისის წინაპირობა, აბსოლუტური განცდა. ეს არის არა მეტაფიზიკური კონსტრუქცია, არამედ განწყობის სათანადო შეცვლით უეკველად მოცემული ცნობიერება თავისი აბსოლუტურობით. აბსოლუტური აქ მოცემულია პირდაპირ ჰერეტაში. უნდა დავრწმუნდეთ იმაში, რომ ფსიქიკური, საერთოდ, სიტყვის ფსიქოლოგიური მნიშვნელობით, ფსიქიკური პიროვნება, ფსიქიკური თვისებები, განცდები და მდგომარეობანი ემპირიული მთლიანობანი არიან. ამდენად,

ისინიც, როგორც ყველა სხვა სახის რეალობანი, არიან მხოლოდ ინტენციონალური „კონსტიტუციის“ მთლიანობანი. ასეთი მთლიანობანი თავისი შესაფერისი საზრისის გვარად ქვეშარიტად არსებულნი არიან, მაგრამ არსებობენ მაინც „მხოლოდ ინტენციონალურად“ და, მაშასადამე, „რელატიურად“. უაზრობაა ემპირიულ-ფსიქოლოგიურ მთლიანობათა არსებობის წარმოდგენა, როგორც აბსოლუტურის: ტრანსცენდენტურ-ფსიქოლოგიური განცდა შემთხვევითია და რელატიური, ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიური განცდა — აუცილებელი და აბსოლუტური.

თუ სიტყვის ხმარებაში სათანადო სიფრთხილე იქნა დატული, გარკვეული აზრით შეიძლება ითქვას, „ყველა რეალური მთლიანობანი“ არიან საზრისის მთლიანობანი²⁷. არა რომელიმე მეტაფიზიკური პოსტულატის საფუძველზე ხდება იმ დასკვნის გამოყვანა, რომ საზრისის მთლიანობა გულისხმობს როგორც პირობას, საზრისის მიმცემ ცნობიერებას, რომელიც თავის მხრივ არის აბსოლუტური და არა საზრისის მიცემით (durch Sinngebung) არსებული²⁸. როდესაც რეალობის ცნება გამოჰყავთ ნატურალური, ემპირიული რეალობიდან, დასაშვებია, რომ „მთელი ბუნება“ და რეალური სამყარო გაიგივებულია, მაგრამ როცა რეალობას და ყოფიერებას აიგივებენ და ამით რეალობას აბსოლუტურ ხასიათს აძლევენ, აშკარა უაზრობას ამტკიცებენ. „აბსოლუტური რეალობა იმავე ღირებულებების ცნებაა, რაც მრგვალი ოთხკუთხედი“²⁹.

²⁷ „Alle realen Einheiten sind „Einheitendes Sinnes“. Husserl¹², გვ. 106.

²⁸ პ. ნატორპი ჰუსერლს უსაყვედურებს იმას, რომ იგი ვერ გაცდა პლატონიზმის პირველ, სტატიკურ საფეხურს. ეს ის მომენტია ჰუსერლის კონცეფციაში, სადაც ლაპარაკია მნიშვნელობის თავისთავადობაზე და სუბიექტისგან დამოუკიდებლობაზე. მაგრამ მდგომარეობა იცვლება, როცა მნიშვნელობის პირობად საზრისის მიმცემი ცნობიერება გვევლინება. აქ ან სუბიექტივიზმია ჩვეულებრივი, ფსიქოლოგიური, ან საქმე გვაქვს იმავე კატეგორიის ცნებასთან, როგორიცაა წმინდა აზროვნება კოჰენის სისტემაში. ლანდმანი დინამიკურ მომენტსაც ამჩნევს ჰუსერლის ნააზრევში და ამით ააბლოებს ჰუსერლს კოჰენთან. ის ფაქტი, რომ ჰუსერლი პლატონს იდეების ჰიპოსტაზირებას უწუნებს, აგრეთვე ლანდმანის ინტერპრეტაციის სასარგებლოდ ლაპარაკობს, მაგრამ რა იხსნის იდეას სუბიექტურობიდან, როცა იგი ცნობიერების, წმინდა აზროვნების პროექტად ცხადდება? შეად. Michael Landmann, Erkenntnis und Erlebnis, 1951, გვ. 274.

²⁹ „Eine absolute Realität gilt genauso viel wie ein rundes Viereck“. Husserl¹², გვ. 106.

ვინც ამ მსჯელობაში დაინახავს იმის მტკიცებას, რომ მთელი სამყარო სუბიექტურ მოჩვენებად ცხადდება და ბერკლისებურ იდეალიზმთან გვაქვს საქმე, ის ამით იმას ამტკიცებს, წერს ჰუსერლი. რომ მან ვერ გაიგო ზემოთ მოყვანილი მსჯელობის ნამდვილი აზრი. აქ ისაა მხოლოდ ნათქვამი, რომ რეალობის ცნებას ჩამოშორდეს ის. რაც მის არსს ეწინააღმდეგება. ამით არც არაფერი არ სხვაფერდება და არც არაფერი არ ისპობა. ფილოსოფიური აზროვნების ყალბი გზით სვლის შედეგია ის, რომ ავიწყდებათ არსებითი ხასიათის ურთიერთმიმართება: სამყაროს მთელი მისი ყოფიერება აქვს, როგორც გარკვეული „საზრისი“, რომელიც აბსოლუტურ ცნობიერებას გულისხმობს, როგორც საზრისის მიჩნეობის არეს. ვერ ამჩნევენ იმასაც, რომ ეს არე არის ყოფიერების სფერო აბსოლუტური საწყისისა (Ursprünglich) რომელიც ჰერეტიკოს კლევეს მოითხოვს³⁰.

მთავარია იმაში დარწმუნება, რომ ფენომენოლოგიური რედუქცია, როგორც ნატურალური განწყობის, მისი გენერალურა თეზისის ამორთვა, შესაძლებელია; ევიდენტური დებულებაა. რომ ამ რედუქციის შემდეგ რჩება, როგორც რეზიდუუმი. აბსოლუტური. ანუ წმინდა ტრანსცენდენტალური ცნობიერება. რომლისგან კიდევ რეალობის მოთხოვნა უაზრობაა. დებულება, რომ ყოველი რეალობა არსებობს საზრისდების წყალობით, არ არის სუბიექტური იდეალიზმი, გვარწმუნებს ჰუსერლი.

ბუნების ფენომენოლოგიური ამორთვა არის ტრანსცენდენტალურად წმინდა ცნობიერების ხილვის მეთოდოლოგიური საშუალება. იბადება კითხვა: რა უნდა იქნეს კიდევ ამორთული იმისათვის. რომ ცნობიერების სიწმინდე იქნეს მიღწეული? არის თუ არა საკმარისი იმისათვის მხოლოდ ბუნების ამორთვა? ფენომენოლოგიური მეცნიერების შექმნის მიზნით, საჭიროა გაირკვეს: რომელ მეცნიერებას ეყრდნობა ფენომენოლოგია და რომელს არა, რომელთა გამოყენება შეიძლება და რომელნი უნდა იქნენ ჩასმულნი „ფრჩხილებში“. ეს მეთოდოლოგიური საკითხები, რომელნიც ყოველი „დოკმატური“. გულუბრყვილო მეცნიერების ინტერესიდან ძალიან შორს დგანან, ფენომენოლოგიისათვის, როგორც „პირველ საწყისის“ მეცნიერებისათვის, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია.

თავისთავად ცხადია, რომ ფიზიკურისა და ფსიქოფიზიკურის ამორთვასთან ერთად უნდა ამორთულ იქნეს ის ინდივიდუალური საგნებიც, რომელთა კონსტიტუცია შემთავსებელი და პრაქტიკული

³⁰ იქვე. გვ. 107.

ცნობიერების აქტებში ხდება. აქ იგულისხმება ყოველი სახის კულტურის ობიექტები, ტექნიკისა და კულტურის საგნები, მეცნიერება (არა როგორც მნიშვნელობის მთლიანობის სფერო, არამედ როგორც კულტურის ფაქტი) და აგრეთვე ისეთი საგნებიც, როგორც არის სახელმწიფო, ზნე-ჩვეულება. უფლება, რელიგია. ამორთვას ექვემდებარებიან ყველა ბუნებისა და გონის მეცნიერებანი, რამდენადაც ისინი მეცნიერებანი არიან და ნატურალურ განწყობას საჭიროებენ.

სიძნელეები იჩენენ თავს ზღვრულ პუნქტში. ადამიანი, როგორც ბუნების არსება და როგორც პიროვნება, თავისი „საზოგადოებითურთ“ ამორთულია, ამორთულია აგრეთვე მთელი ანიმალური არსი. როგორია ამ მხრივ წმინდა მეს მდგომარეობა? გადაიქცევა თუ არა ტრანსცენდენტალური რედუქცია. შედეგად წმინდა მეც ტრანსცენდენტალურ არარაობად?

რედუქცირება ხდება წმინდა ცნობიერების ნაკადზე. ყოველი შესრულებული აზროვნება (cogitatio) რეფლექსიაში იღებს ისეთ ფორმას. რომლის გამოთქმა იქნებოდა — „მე ვაზროვნებ“, ego cogito. კარგავს თუ არა ცნობიერება აქ ფორმას, როცა მისი ფენომენოლოგიური რედუქცია ხდება? აქვს თუ არა წმინდა ცნობიერებას შიშის სახე?

ერთი რამ თავიდანვე ცხადია: იმ განცდის ნაკადში, რომელშიაც ჩვენ ვიმყოფებით ფენომენოლოგიური რედუქციის შემდეგ, არსად არ ვხვდებით წმინდა მეს, როგორც განცდას, მოცემულს სხვა განცდათა შორის. ის არ არის არც განცდის ნაწილი, რომელიც იმ განცდასთან, რომლის მომენტსაც ეს შეიძლება შეადგენდეს, მიდის ოპოზიციის. ჩნდება და ქრება. არაფერი ამდაგვარი არ არის ფენომენოლოგიური რედუქციით განწმენდილ ცნობიერებაში. წმინდა მე გვევლინება. როგორც მყარი და აუცილებელი ყოფიერება, და ეს ისე კი არა, როგორც შეიძლება ყოფილიყო რომელიმე ფიქსირებული იდეა. პირიქით, იგი ეკუთვნის ყოველ განცდას, მისი „მზერა“ („Blick“) გადის ყოველ აქტუალურ cogito-ს გასწვრივ საგნების მიმართულებით. ხედვის ეს სხივი უერთდება ყოველ განცდას. ამის მიუხედავად წმინდა მე მაინც ინარჩუნებს იგივეობას. პრინციპულად ყოველ განცდაზე შეიძლება ითქვას, რომ ის არის წარმავალი, ცვალებადი. ხოლო წმინდა მე არის იდენტური. პრინციპულად აუცილებელი. ის არ არის განცდის რეალური ნაწილი, ანუ მომენტი. წმინდა მე ცოცხლობს ყოველი აქტუალური ცნობიერების მომენტში თავისი სპეციფიკური სიცოცხლით, მაგრამ არა მარტო ეს, გან-

ცდათა უკანა რიგიც, რომელიც ინაქტუალურს წარმოადგენს, ეკუთვნის ამ მეს, ხოლო ეს უკანასკნელი მათ. ყველა ესენი, როგორც ერთი ცნობიერების კუთვნილებანი, უნდა გადავიდნენ აქტუალური ცივილიზაციის მდგომარეობაში. აქ ჩვენ საქმე გვაქვს იმ ფაქტთან, რომლის შესახებ კანტი ამბობს: «„მე ვაზროვნებ“ თან სდევს ყველა ჩემს წარმოდგენას».

ფენომენოლოგიური ამორთვის რეზიდიუმში რჩება წმინდა მე. წმინდა მე ტრანსცენდენტურია, რამდენადაც ცნობიერების ნაკადის ნაწილს არ შეადგენს, მაგრამ მისი ტრანსცენდენტურობა არ არის ფუძვნილი, ცნობიერების კონსტიტუციის შედეგი. ის ცნობიერების იმანენტურია იმავე დროს და მისი მოწყვეტა ცნობიერების ნაკადიდან ლოგიკურად შეუძლებელია. ამიტომ ეწოდება წმინდა მეს ტრანსცენდენტური იმანენტურში. ამიტომ არის შეუძლებელი მისი ამორთვა.

ეს არ გამორიცხავს იმას, რომ რიგი გამოკვლევების დროს წმინდა მეს პრობლემას შეიძლება დამოუკიდებელი მნიშვნელობა მიენჯოს. ფენომენოლოგიურ დატად წმინდა მე მხოლოდ იმდენად ითვლება, რამდენადაც ის წმინდა ცნობიერებაშია მოცემული და არსობრივ თვისებებს გვაცნობებს. ყოველგვარი თეორია იმას შესახებ, თუ რა არის წმინდა მე და სხვ. უნდა ამორთულ იქნეს.

ღვთაების აბსოლუტურობა სულ სხვა რიგისაა, ვიდრე აბსოლუტურობა ცნობიერებისა. ისე. როგორც ტრანსცენდენტობა მისი სულ სხვაა, ვიდრე ტრანსცენდენტობა სამყაროს მნიშვნელობით. ფენომენოლოგიური რელიჯია უნდა გავრცელდეს ღვთაებრივ ტრანსცენდენტურზეც. ღმერთის ენება არ უნდა იქნეს გამოყენებული ფენომენოლოგიური კვლევის პროცესში.

ამორთვა არ ეხება მარტო ინდივიდუალურ საგნებს. ამას ექვემდებარებიან „ზოგადი საგნებიც“, არსებიც. ვარკვეული აზრით. ეს არსებიც ტრანსცენდენტურნი არიან წმინდა ცნობიერების მიმართ, რადგან ასეთი საგნები რეელურად არ იმყოფებიან წმინდა ცნობიერებაში. მიუხედავად ამისა, არ შეიძლება იმის თქმა, რომ ამორთვის პროცესი უსაზღვროა; ტრანსცენდენტალური განწმენდა არ არის ყოველგვარი ტრანსცენდენტურის ამორთვა.

ტრანსცენდენტურის სახეებით ამორთვის შემდეგ შეუძლებელი ხდება მეცნიერების შექმნა წმინდა ცნობიერების შესახებ: ხელა

გვექნება წმინდა ცნობიერება, მაგრამ არაფერი გვექნება ისეთი, რითაც შევქმნილით მეცნიერებას წმინდა ცნობიერების შესახებ³¹.

ყოველი ინდივიდუალური ყოფიერების რეგიონალურად დასრულებულ სფეროს შეესაბამება თავისი ონტოლოგია, მაგალითად, ფიზიკურ ბუნებას — ბუნების ონტოლოგია, ანიმალურ ბუნებას — ანიმალური ონტოლოგია. ყველა ეს ონტოლოგია ექვემდებარება ამორთვას. მატერიალურ ონტოლოგიას უპირისპირდება ფორმალური ონტოლოგია, რომლის „საგანიც“ არის ქვაზი—რეგიონი, „საგანი საერთოდ“. ამ უკანასკნელთა ამორთვა რომ ვცადოთ, ნიშნავს იმას, რომ შესაძლებლად ჩავთვალოთ სრული ამორთვა ყოველგვარი ტრანსცენდენტურისა.

ყოველგვარ მეცნიერებას ყოფიერების შესახებ, მეცნიერული მიზნით. სათანადო აიდეტური სფერო აქვს მიჩნეული. ეს სფერო კვლევის მიზნით, კი არ მიეკუთვნება სპეციალურ მეცნიერებას, არამედ იმისთვის, რომ არსთა მეცნიერების სამყაროში სპეციალისტმა-მკვლევარმა სისტემატურად „ჩაიხედოს“, რათა თავის სფეროში არსებული თეორიული მოტივი „იხილოს“, „იხილოს ის. რაც ლოგიკით და ფორმალი ონტოლოგიით არის დადგენილი საგნის შესახებ საერთოდ. მსჯელობის და დასკვნის შესახებ საერთოდ; ის „სავალდებულო“ არის აგრეთვე ყოველი სპეციალური მეცნიერებისათვის. ეს ეხება ფენომენოლოგიასაც, როგორც კვლევის გარკვეულ სფეროს: წმინდა ცნობიერებაც საგნის ცნებაში შედის. გამოდის თითქოს, რომ ფორმალი ლოგიკა და ფორმალი ონტოლოგია არ შეიძლება ამორთულ იქნენ.

მაგრამ, თუ პრობლემას უფრო ღრმად ჩავუყვირდებით, საქმის ვითარება სულ სხვაგვარად დაგვესახება. დავეუშვათ, რომ ფენომენოლოგიის მიერ ცნობიერების კვლევა სხვა მიზანს არ ისახავს, გარდა დესკრიფციული ანალიზისა, რომელიც წმინდა ინტუიციისაში ხორციელდება. მაშინ მთელი თეორიული აპარატი ფორმალი ლოგიკისა და ონტოლოგიისა უსარგებლო ხდება. სადაც ცნებისა და მსჯელობის კონსტრუირება არ ხდება, სადაც გაშუალებულ დედუქციებს არა აქვთ ადგილი, აღნიშნული აპარატი არ მონაწილეობს შინაარსულ-მატერიალურ კვლევაში. ფენომენოლოგი არის სწორედ ეს წმინდა დესკრიფციაში, წმინდა ინტუიციისაში მკვლევარი ტრანს-

³¹ „...transzendente Reinigung kann nicht Ausschaltung aller Transzendenzen besagen, da sonst zwar ein reines Bewußtsein, aber keine Möglichkeit für eine Wissenschaft vom reinen Bewußtsein übrig bliebe“. Husserl¹², 83. 111.

ცენდენტალურად განწმენდილი ცნობიერებისა. ლოგიკური კანონები, რომელთა მოწოდების საბაზის მას ეძლევა. არიან ლოგიკური აქსიომები, მაგალითად, წინააღმდეგობის კანონი. რომლის ზოგადი და აბსოლუტური ძალა (Geltung) ფენომენოლოგიას შეუძლია თავის საკუთარ სფეროში ცხადი გახადოს. ფორმალური ლოგიკა და მთელი მათეზისი (Mathesis) უნდა ამოირთოს და ამით დაცულ იქნეს ფენომენოლოგიის იმპერატივი: ისეთი არაფერი არ უნდა გამოიყენოს ფენომენოლოგიამ, რაც არ არის თვალნათლად მოცემული წმინდა ცნობიერებაში.

აქედან ცხადია ისიც. რომ წმინდა ფენომენოლოგია სრულიად დამოუკიდებელია აღნიშნული მეცნიერებებიდან და ფენომენოლოგიური ამორთვა მათაც ეხება. ფენომენოლოგიის ფილოსოფიური მნიშვნელობისათვის ეს ფაქტი უაღრესად საყურადღებოა³².

მატერიალური აიდეტური სფეროთა შორის არის ერთი, რომლის ამორთვაზე თავიდანვე უნდა ავიღოთ ხელი: ეს არას თვით ფენომენოლოგიურად გაწმენდილი სფერო წმინდა ცნობიერებისა. ფენომენოლოგია, რომელსაც სურს აიდეტური მეცნიერება იყოს, ეხება მხოლოდ ისეთ არსთ, რომელნიც უშუალოდ დასტურდება წმინდა ცნობიერებაში. ყოველი არსი არ არის აქ „მოთავსებული“. როგორც ინდივიდუალური საგნები იყოფიან ტრანსცენდენტურად და იმანენტურად. ისე მათი შესატყვისი არსებებიც. ისეთი არსები, როგორიცაა: „საგანი“, „მოძრაობა“, „საგნობრივი ფერი“ და სხვა ამგვარი, და აგრეთვე არსები, როგორიცაა: „აღამიანი“, „აღამიანის შეგრძნება“. „სული“. „სულიერი განცდა“ („განცდის“ ფსიქოლოგიური მნიშვნელობით). „პიროვნება“, „ხასიათი“ და სხვ., არიან ტრანსცენდენტური არსები. ყველა ეს არსი როგორც ტრანსცენდენტურნი, მათ შესატყვის ინდივიდუალურ საგნებთან ერთად უნდა ამორთულ იქნენ. ფენომენოლოგია არ ახდენს ამ არსთა არავითარ ყოფიერების დაშვებას, არ ეხება მათ მნიშვნელობას და არ ეძებს არც ამ არსთა არსობრივ კანონებს. იგი არ არჩევს არც მათ შესაბამისი საგნებს არსებობის შესაძლებლობის საკითხს. ტრანსცენდენტურ-აიდეტურ რეგიონებსა და შესაბამის დისციპლინებს არ შეაქვთ არავითარი წვლილი ფენომენოლოგიაში. რადგანაც ფილოსოფიური მნიშვნელობა ფენომენოლოგიისა მხოლოდ მაშინ არის უზრუნველყოფილი. როცა ფენომენოლოგია სათანადო სიწმინდეს დაიცავს იმით. რომ მხოლოდ იმანენტურად მოცემულს შეეხება, უნდა გაფართოვდეს

³² იქვე, გვ. 113.

პირველად დაუფლებული სფერო რედუქციისა და ამ უკანასკნელის მოქმედება გავრცელდეს ტრანსცენდენტურ აიდეტურ სფეროზე და მის შესაბამის ონტოლოგიებზე. ფენომენოლოგია არის იმანენტური არსის აიდეტური მეცნიერება. გამოირიცხებიან, მაშასადამე, ფიზიკური ბუნება და ემპირიული ბუნებისმეტყველება თავისი შესატყვისი მატერიალური მეცნიერებებით: გეომეტრიით, ფორონომიით, მატერიის „წმინდა“ ფიზიკით; გამოირიცხება: ანიმალური არსები, ადამიანი, ისტორიის სუბიექტი, კულტურის შემოქმედი — თავისი ემპირიული მეცნიერებით.

ფილოსოფიური თვალსაზრისით აქ ის ახალი მომენტი გვეძლევა, რომ ფენომენოლოგია როგორც სხვა მეცნიერებათაგან, ისე აგრეთვე მატერიალურ-აიდეტურ მეცნიერებათაგან აბსოლუტურად ინდეპენდურია. ხოლო, რაც შეეხება რედუქციის ამ გაფართოებას, იგი ისეთი წონის არ არის თავისი მნიშვნელობით, როგორც პირველად შესრულებული რედუქცია. ეს უკანასკნელი ეხება ბუნებასა და მისდამი კუთვნილ მეცნიერებათა ამორთვას და პირველად გვაძლევს შესაძლებლობას ფენომენოლოგიურ ველში შევიხედოთ და იქაური მოცემულობანი ავითვისოთ. შემდგომი რედუქციები ამ პირველსა და ძირითადს ემყარებიან და ამდენად სეკუნდარულნი არიან, მაგრამ ამის გავითარა არ არიან უმნიშვნელონი.

ფენომენოლოგიური და საერთოდ ტრანსცენდენტალურ-ფილოსოფიური მეთოდებისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს სისტემატურ მოძღვრებას მთლიანი ფენომენოლოგიური რედუქციის შესახებ. კატეგორიული მოთხოვნა „ფრჩხილებში“ ჩასმის შესახებ ასრულებს იმ მეთოდოლოგიურ ფუნქციას, რომ მუდამ მოგვაგონებს შემდეგს: ყოველგვარი შემოქრა და გამოყენება იმ ცნებისა, რომელიც ამორთულის წიალიდან არის წარმომდინარე, ფენომენოლოგიის სფეროში არის დაუშვებელი აღრევა, ნამდვილი *metabasis*. ფენომენოლოგიური სფერო ისევე უშუალოდ, თავისთავად გასაგები სახით რომ გვეძლეოდეს, როგორც ნატურალური განწყობის სფერო, ან ისევე ადვილი იყოს ფენომენოლოგიურ განწყობაში გადასვლა, როგორც ბუნებრივიდან აიდეტურზე, მაგალათად. ემპირიული ვრცეულებრივიდან გეომეტრიულზე, მაშინ არ იქნებოდა საჭირო რედუქცია თავისი სიმძნელებით.

პირველი, რასაც უნდა ვებრძოლოთ, ეს არის თანამედროვე მარჯეკილება აიდეტურის ფსიქოლოგიზაციისა, რომელსაც ბევრი ისეთიც მისდევს, რომელიც თავის თავს იდეალისტად აცხადებს. ვინც იღვას, არსს, „ფსიქიკურ შენადგენად“ აღიარებს და, მაგალი-

თად, ფერის არსსა და ფერის არსის ცნობიერებას ერთიანობაში ურევს, ის ცნობიერებას მიაკუთვნებს. როგორც მის რეელურ შემადგენელ ნაწილს, ისეთ რამეს, რაც პრინციპულად ტრანსცენდენტურია მისადმი. ეს არის, ერთი მხრივ, ფსიქოლოგიის, ხოლო მეორე მხრივ, ფენომენოლოგიის დაღუპვა. ამიტომ პირველ და უმნიშვნელოვანეს ამოცანად უნდა იქნეს მიჩნეული აიდეტური რეგონის აღმოჩენა და ამ მიმართულებით სრული სიცხადის მიღწევა. ამისთვის საჭიროა პირველ რიგში აიდეტის უფლებამოსილების დამტკიცება და შემდეგ ფენომენოლოგიური რედუქციის საშუალებით აიდეტურ მეცნიერებათა ამორთვა, მათი დაქვემდებარება „ეპოქეს“ პრინციპისადმი³³. მას შემდეგ, რაც ფსიქოლოგიზმის საფრთხე დაძლეულია და არსთა სამყარო დატულია დამახინჯებისა და გაუქმებისაგან, დგება მორიგი საკითხი: მკაცრად უნდა იქნეს განახევებული და შემდგომ გამოკვლევებში გამოყენებული არსთა ის განჯგუფება, რომელიც მოკლედ გამოთქმულია იმანენტური და ტრანსცენდენტური არსის სახელწოდებით: ერთ მხარეზე წარმოდგენილია თვით ცნობიერების სტრუქტურების არსები, მეორე მხრივ ცნობიერებისადმი ტრანსცენდენტური ინდივიდუალური მოვლენების არსები, ე. ი. არსები ისეთი მოვლენებისა და საგნებისა, რომელნიც ცნობიერებას მხოლოდ „ველინებიან“. ბრძოლა ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ არის ბრძოლა პლატონიზმის დასაცავად. წერს ჰუსერლი. ფსიქოლოგიზმის დაძლევა ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის პირველი პირობაა, რაც მუდამ უნდა გვახსოვდეს, რათა ყოველივე ცდა ფენომენოლოგიის „ფსიქოლოგიზაციისა“ ყოველთვის პრინციპულად მიუღებლად ჩავთვალოთ: ეს იქნებოდა ფენომენოლოგიის შექმნის მიზნით მისი ძირითადი საარსებო პირობის გაუქმება.

ფენომენოლოგიური რედუქციის გაფართოება, რაც იმაში გამოიხატება, რომ ამორთულია ტრანსცენდენტური საგნების არსი და მისი შესატყვისი აიდეტური მეცნიერება, როგორც მატერიალური. ისე ფორმალური, მეთოდოლოგიურად უდიდესი მნიშვნელობისა. იგი უნდა მუდამ მხედველობაში გვქონდეს, რათა თანშობილი დოგმატიზმის ზეგავლენით არ მოხდეს ამორთულის შემოტანა (ან ამოსართაეის დატოვება) ფენომენოლოგიის სფეროში.

ფენომენოლოგიურ განწყობას „დოგმატური“ განწყობა უპირისპირდება. „დოგმატური“ არ არის ნახმარი სუბსტანციით. აქ არის

³³ Husserl¹², გვ. 116.

ანალოგია იმ ურთიერთმიმართებასთან, რომელიც არსებობს დოგმატიზმსა და კრიტიციზმს შორის: ყველა მეცნიერება, რომელიც ექვემდებარება რედუქციას, უნდა აღინიშნოს როგორც დოგმატურა ეს სახელწოდება მართლდება იმით, რომ ყველა ისინი საჭიროებენ „კრიტიკას“, სახელდობრ, ისეთ კრიტიკას, რომელსაც ისინი თვითონ პრინციპულად ვერ შესძლებენ. მეორე მხრივ, მხოლოდ ფენომენოლოგია არის ის მეცნიერება, რომლის ერთადერთი მიზანი როგორც სხვა მეცნიერების, ისე თავის მიმართ არის კრიტიკა, უფრო ზუსტად: ფენომენოლოგიის თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ ის თავის აიდეტურ ზოგადობაში მოიცავს, თავს უყრის ყველა შემეცნებასა და ყველა მეცნიერებას, რამდენადაც მათში მოცემული ცოდნა უშუალოდ ევიდენტურია.

აღნიშნულის გამო, ფენომენოლოგია გამოყენების როლში გამოდის. გამოყენებითი ფენომენოლოგია მოწოდებულია და უფლებამოსილია ყოველი პრინციპულად თავისებური მეცნიერების მიმართ შეასრულოს უკანასკნელი კრიტიკა და ამით მოგვეცეს ამ მეცნიერებათა საგნის „ყოფიერების“ საზრისის (Sinn) უკანასკნელი განსაზღვრება და მათი მეთოდების პრინციპული კრიტიკა. ფენომენოლოგია, ამგვარად, არის ის, რასაც ნატრობდა მთელი ახალი დროის ფილოსოფია. ჯერ კარტეზიანული ფილოსოფია, საკვირველად სიღრმით იყო ჩაფიქრებული ამ პრობლემაზე, მერე ლოგიკის ფსიქოლოგიკურ სკოლაში იუმი თითქმის აღმოაჩინს ფენომენოლოგიის საგანს. მაგრამ ბრმა თვალებით. მხოლოდ კანტმა იხილა პირველად იგი. კანტის შორისმწვდომი ინტენციები მხოლოდ ახლა ხდება გასაგებო, რაცა ტრანსცენდენტალური ცნობიერების საკუთარი სფერო ნათელი გახდა ჩვენთვის³⁴.

მაგრამ კანტმა მაინც ვერ „დაიპყრო“ ეს სფერო, ვერ სცნო იგი უსტი არსის მეცნიერების სფეროდ. კანტის „წმინდა გონების კრიტიკა“ პირველი გამოცემის ტრანსცენდენტალური დედუქცია არსებითად ფენომენოლოგიურ არეში კვლევავა, თუმცა იგი შეცდომით კანტს ფსიქოლოგიური კვლევა ეგონა და ამით დაუკარგა ამ კვლევას ფილოსოფიური მნიშვნელობა³⁵.

კრიტიკისტული თვალსაზრისის გამოყენება დოგმატური და ტრანსცენდენტალური განწყობის გამიჯვნის მიზნით ნაყოფიერია. გასაგებო ხდება ისიც, თუ რატომ არის გამორიცხული ფენომენოლო-

³⁴ Husserl¹², გვ. 119.

³⁵ იქვე.

ვიის სფეროდან ყოველგვარი მეცნიერება, რომელიც არ არის მოწოდებული იმის ცხადყოფა მოგვეცეს, რასაც ეყრდნობა მისი მიღწევა ჭეშმარიტებისაკენ მიმავალ გზაზე. ე. წ. ბუნებრივი განწყობა შედის დოგმატურში როგორც მისი ცალკე შემთხვევა. ამორთვის ამოცანა არის ერთგვარი ფილოსოფიური კატარსისი, რომელიც ნიდადაგს უმზადებს შემოქმედებითს კონსტიტუციას. ტრანსცენდენტალური რელუქციის პირველი ამოცანა, ამგვარად, არის ნეგატური: ფენომენოლოგიური აზროვნება, უპირველესად ყოვლისა, უნდა ვაიწმინდოს ყოველგვარი პეტეროგენული შინაარსისაგან, ე. ი. ისეთი შინაარსისაგან, რომელიც შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს როგორც ტრანსცენდენტური წმინდა ცნობიერების მიმართ. ტრანსცენდენტალური რელუქციის ეს ამოცანა არის თუმცა პირველი და აუცილებელი, მაგრამ არა ძირითადი და საბოლოო. ტრანსცენდენტურის ამორთვა არის არა საბოლოო მიზანი რელუქციისა, არამედ მხოლოდ საშუალება, ერთგვარი *conditio sine qua non* ამ მეთოდისა. როგორც პოზიციას ახლავს ნეგაცია, ისე პირიქითაც: ნეგაციასაც ახლავს თავისი პოზიცია, და ტრანსცენდენტალური რელუქციისათვის სწორედ ეს პოზიტიური მომენტია უმთავრესად საყურადღებო. თუ ამორთვა შეიძლება ნგრევის სახით წარპოვადგინოთ, როგორც ნეგაცია, მის უცილობელ მომენტად უნდა ეცნოთ ამ შემთხვევაში შენება, პოზიცია. საჭიროა მხოლოდ ამ შემოქმედებითი ასპექტის გაცნობიერება და იმანენტური ანალიზი. კონკრეტულად რელუქციის აღნიშნული პოზიტიური მხარე მდგომარეობს უკან მიმართვაში (*Zurückleiten*). იგულისხმება. რომ ტრანსცენდენტალურ დარწმუნებას აქვს თავისი „საწყისი“, სფერო, სადაც დარწმუნება ცოცხალ განცდას წარმოადგენს. ეს სფერო აპერცეფციის ნიდადაგზე მდგარი ადამიანისათვის მიუწვდომელია. ტრანსცენდენტალური რელუქციაც სწორედ ამიტომ არის საჭირო: მან უნდა მიიყვანოს ფილოსოფიურად მოაზროვნე ამ „საწყისთან“, ე. ი. მომენტთან. სადაც ჭერ კიდევ „არ არის ქვეყანა“. რელუქციამ უნდა აღმოაჩინოს არამუნდანური შემეცნების თემატიკა. რომელიც არის სამყაროს საწყისის, მისი „წარმოშობის“ (*Weltursprung*) განზომილება. ფენომენოლოგიის თემატიკის მოცემული განსაზღვრება იმაზე მიუთითებს, რომ ის არ არის არც მსოფლიოს რომელიმე ნაწილი, მისი სფერო, არც მსოფლიოა მთლიანად და არც მისი აპრიორული ფორმა. მუნდანურია ყოველი დღემდე ცნობილი ფილოსოფია და ასეთივე კანტიანური ფილოსოფიაც: მისი თემატიკა — აპრი-

ორული სფერო — სამყაროს აპრიორული ფორმაა და ამდენად მუნდანური ბუნებისაა³⁶.

შეიძლება დაიბადოს აზრი, რომ ფენომენოლოგია უკიდურესი „მეტაფიზიკაა“, რადგან იგი სამყაროსაც შორდება და სადღაც მის „მიღმა“ ეძებს თავის თემატიკას. რა მეთოდი უნდა არსებობდეს ასეთი თემის საკვლევად, თუ არა უაღრესად „მისტიკური“ ინტუიცია? ან ზომ არა აქვს ფენომენოლოგიას დაშვებული „ცნობალო“ სამყაროს უკან კიდევ სხვა სამყარო, როგორც ფენომენოლოგიის საგანი?

ფინკის აზრით. ასეთი მსჯელობა ფენომენოლოგიაზე სრული გაუგებრობაა. ფენომენოლოგიის მეთოდი არ არის „Königsweg“, სადაც „შავს მუშაობას“ და ხანგრძლივ დაძაბულობას არა აქვს ადგილი. პირიქით, Epoché არის უაღრესად ინტენსიური და უძნელესი სახე ფილოსოფიური კვლევა-ძიებისა. თავისებურება ამ მუშაობისა, რომელიც მის სიძნელეს გასაგებად ხდის, ის არის, რომ ფილოსოფია აქ მიზნად ისახავს ადამიანის მიერ თავისი თავის გადალახვას; უნდა დაძლეულ იქნეს ადამიანური და გზა გაიხსნას აბსოლუტურისაკენ. არსებობს ტრანსცენდენტალური გამოცდილება და ტრანსცენდენტალური აზროვნება. პროცესი ფენომენოლოგიური შემეცნებისა არის პროცესი ტრანსცენდენტალური გამოცდილებისა, სპეციფიკური გამოცდილების შექენისა. ასეთ შემეცნებას „ინტუიცია“ მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება ეწოდოს, თუ ამ სიტყვის ქვეშ ვიგულისხმებთ ნამდვილ თვითმოცემულობას (Selbstgebung) და არა „განჭკვრეტას“ (Anschauung), რომელშიაც იგულისხმება დისკურსიული აზროვნების საწინააღმდეგო შემეცნების უნარი.

ფენომენოლოგიის საკვლევეი სფეროს წარმოდგენა. როგორც ერთგვარი რეგიონისა. თუგინდ ეს რეგიონი სამყაროს მიღმა იყოს წარმოდგენილი, არ არის სწორი; „ირეალურით“ აღნიშვნა ამ სფეროსი მიზანშეწონილია და აუცილებელიც. ამით ზოგიერთი გაუგებრობა შეიძლება თავიდან იქნეს აცილებული. მაგრამ ეს მხოლოდ უარყოფითი პირობაა, რომელსაც ფენომენოლოგიის სფეროს დადებითი დახასიათება უნდა მოჰყვეს. ნეგატიური მომენტი მხოლოდ

³⁶ იხ. E. F i n k, Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, Kantstudien, XXVIII, 1933. ფენომენოლოგიური რედუქციის დახასიათება, რომელსაც იძლევა ვეგ. ფინკი, რამდენიმე ახალ ელემენტს შეიცავს. ეს ფენომენოლოგიური რედუქციის ცნების შემდგომი განვითარებაა. ჭუსერლი ამ „დამატების“ თანახმაა. იხ. ფინკის შრომის წინასიტყვაობა, რომელიც ჭუსერლს გუთვნის.

იმას გვავალეებს, რომ ყოველგვარი მუნდანური დაყენება საკითხისა თავიდან მოვიშოროთ; ტრანსცენდენტალური თემატიკის შესახებ არ უნდა ვიხმაროთ არავითარი გამოთქმა, რომელიც მუნდანური ხასიათისაა.

ყოველივე, რაც სამყაროში არსებობს, დგას ნაცნობობის ჰორიზონტზე და თავის არსის მიხედვით ღიაა მუნდანური თვალსაზრისისათვის. ის, რასთანაც ჩვენ მივყავართ რელექციას, არ არის არც თავისი ზოგადი სტრუქტურის მიხედვით ცნობილი ყოფიერება. ის, რაშიაც იშლება ჩვენ წინაშე ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობა, არ არის სამყაროს აპრიორული ფორმა. ტრანსცენდენტალურ რელექციას მივყავართ უკან იმ ბნელი უცნობისაკენ, რომლის არაერთარი წინააღიწინობილი ფორმა და ყოფიერების სტილი ჩვენ არ ვიცით. ტრანსცენდენტალური რელექცია არ არის შემეცნების ერთგვარი ტექნიკური ინსტრუმენტი, რომელიც რა რომ ერთჯერ მოეწყო, ყოველთვის მზად არის მომავალში წარმოებული კვლევისათვის; თითქოს ერთჯერ მიღწეული სფერო ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის თემატიკისა, ერთჯერ ტრანსცენდენტალური რელექციის მომარჩევის შემდეგ, მუდამ ჩვენ წინ იყოს გადაშლილი ახალ რელექციულ ღონისძიებათა გარეშე. არა! ის არის მარადი თემა ფენომენოლოგიური კვლევისა. რელექციის პირველ ნაბიჯს მივყავართ ტრანსცენდენტალურ ეგი-სთან, რომელიც წარმოადგენს აბსოლუტურში „შეკრის“ ადგილს. ამ შემთხვევაში ფენომენოლოგიურ თვითმოცემულობას აღწევს ცოცხალი აქტის პროცესი. ამ პირველისა და წინასწარი ფენომენოლოგიური თემის ინტენციონალური ექსპლიკაცია იმყოფება იმ მუდმივი საფრთხის წინაშე. რომელიც თვითმოცემულობის გადაბრუნების ტენდენციაში მდგომარეობს. ამ მცდარი ტენდენციის იარაღს წარმოადგენს ექსპლიკაციისათვის აუცილებელი იმ ცნებების ხმარება. რომელიც მუნდანური აზრის მატარებელია და გამოყენებულია ექსპლიკაციის მიზნით, იწვევს ტენდენციას — გავსცილდეთ თვითმოცემულობას. აქტუალური ნაკადის აწმყოობა არ უნდა იქნეს გავებული, როგორც მუნდანურ ჰორიზონტთა მომენტი, როგორც ნამყოსა და მყობადის მიმთათებელი, მათთან ერთ მთლიანობაში ჩართული მომენტი. არც ის არის დასაშვები, რომ ტრანსცენდენტალურ მეს მეობის შესახებ წინასწარი სქემა შევიმუშავოთ ადამიანის ინდივიდუალური მეს გავების საფუძველზე. ტრანსცენდენტალურ მეზე არ უნდა ვიმსჯელოთ ადამიანის მეს, ფსიქოლოგიური მეს მიხედვით. ტრანსცენდენტალურ მეს არა აქვს არავითარი „საზღვარი“, მე თავიდანვე არ

გვეძლევა საზღვრებში, ე. ი. სხვადასხვა მეთა შორის, და მისი შე-
მცენებისათვის სხვა მეთა შესწავლა არ არის საჭირო. ტრანსცენ-
დენტალური მე თავისი თავიდან არის შესამეცნებადი.

აქ განსაკუთრებით ნათლად ჩანს არსებითი სხვაობა სუბიექტუ-
რობის ფსიქოლოგიურსა და ფენომენოლოგიურ თემატიზირებას
შორის. ფსიქიკური ფაქტი არის თავისი სუბიექტის დროში, არს
სამყაროში. ექვემდებარება სამყაროს დროს, მომენტია სამყაროს
დროისა. ფსიქოლოგიურ ინტერპრეტაციაში ჩვენ ვიმყოფებით ყო-
ველთვის ადამიანური სუბიექტის სტრუქტურის მთლიანობის გაგე-
ბის ატმოსფეროში. კვლევის საგანი აქ არის ყოველთვის ფსიქიკუ-
რი. ყოველთვის იდენტური მნიშვნელობით აღებული და არა სუ-
ლის ფაქტობრივი, სოლიტური ცხოვრება.

ეგოლოგიური სუბიექტობის ტრანსცენდენტალური შემეცნება,
პირიქით, არ მიმდინარეობს ზოგადობის სფეროში, ე. ი. ყოველ-
გვარი ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობისათვის: აქლის მქონე
სფეროში, ე. ი. ეგოლოგიური აქ არის აღებული მართლა თავისი
მნიშვნელობით, როცა ზოგადი მე უარყოფილია და ერთი მეს შესა-
ხებ ნათქვამს არა აქვს პრეტენზია და ძალა სხვა მეების შესახებ. თუ
„მე საერთოდ“ ფსიქოლოგიაში გასაგები და კანონიერი ცნებაა, ეს
შეუძლებელია „ითქვას“ ტრანსცენდენტალური მეს შესახებ. ეგო-
ლოგიური სუბიექტურობის ტრანსცენდენტალური შემეცნება არ
მიმდინარეობს ზოგადობის ასპექტში. ისიც უნდა გვახსოვდეს, რომ
ცნებები: „ერთი“, „აქტის ფაქტობრივი ცხოვრება“, თავიდანვეა მო-
ცემული როგორც მუნდანური ცნებები. ისინი ჰარბად შეიცავენ
იმას. რაც რედუქციით უნდა იქნეს ჩამოშორებული, რაც ექვემდე-
ბარება რედუქციას. ამდენად უნდა წარმოვიდგინოთ ფენომენოლო-
გია პერმანენტული ხასიათის სიძნელეებში იმ საკითხის გადასაჭრე-
ლად, თუ რას ხედავს იგი ევიდენტური თვითმოცემულობით³⁷.

ფენომენოლოგიის პირველი შემეცნების საგანს არ წარმოად-
გენს მარტო აქტის ნაკადი, არამედ ისიც, რაც არის ამის ტრანსცენ-
დენტალური „ნოემა“, სამყარო. თეორიული „ქვერტა“ უშვებს. რო-
გორც ტრანსცენდენტალურად მყოფს, აქტის ცხოვრებას, რომელიც
არ იმყოფება არავითარ სტრუქტურულ წინარენაცნობობაში, და
სამყაროს როგორც „ფენომენს“. ფენომენოლოგიის მეთოდოლო-
გიური გზა შეიძლება განვსაზღვროთ, როგორც მეს ინტერპრეტაცია
„მსოფლიო ფენომენის“ ხელმძღვანელობით, მის ასპექტში.

³⁷ ეგ. ფი ნ კ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 367.

ფენომენოლოგიის კეშმარიტი საგანი არ არის, ერთი მხრით, სამყარო და, მეორე მხრივ, მისი მოპირდაპირე ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობა, არამედ სამყაროს ქმნალობა ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის კონსტიტუციაში³⁸.

³⁸ „Das wahre Thema der Phänomenologie ist weder die Welt einerseits noch eine ihr gegenüberstellende transzendente Subjektivität, andererseits, sondern das Werden der Welt in der konstitution der transzendentalen Subjektivität“. იქვე, გვ. 370.





თავი მერვე

წმინდა ფენომენოლოგია

წმინდა ფენომენოლოგიის სფერო არის წმინდა არსი. საკიროა, რომ არსის შინაარსი (Gehalt) გვეძლეოდეს წმინდა სახით. ეს ამოცანა განხორციელებულია მაშინ, როცა არსის საზრისი (Sinn) თვითმოცემულის ფორმითაა მიღწეული. სხვანაირად: არსის შინაარსის წმინდა მოცემულობა მაშინ გვაქვს, როცა მიღწეულია ამ შინაარსის საზრისის თვითმოცემულობა, რომელიც არსებითად სხვაა, ვიდრე მოცემულობა, მაგალითად, აღქმაში. აღქმის ფაქტების მოცემაცნობიერება ხდება მოვლენებში, მოვლენების სახით. ეს იმას ნიშნავს, რომ ფაქტები, რომელთაც აღქმის გზით, აღქმის წესით ვწვდებით, ტრანსცენდირებას განიცდიან. ტრანსცენდირება ნიშნავს: ცნობიერებისადმი დაპირისპირებულ, მის წინ მდგარი ფაქტების დაშვებას, სხვანაირად: გარკვეული შინაარსებისადმი, როგორც ცნობიერებისადმი დაპირისპირებულისადმი, მიდგომას. აღქმის ფაქტების გულისხმობა — ინტენცია ხდება საზრისის შინაარსით. ამ ფაქტების გაგება, მათი რამე გარკვეულად მიჩნევა ხდება ამ ფაქტებისადმი საზრისის მიწერით, საზრისის მიკუთვნებით. ეს იმას ნიშნავს, რომ ის, რისი საშუალებითაც ინტენციის აქტი ხორციელდება, არის იგივე, რაც საზრისის შინაარსი, ის, რაც იგულისხმება¹. გულისხმობის შინაარსი (საგულისხმო) არის საზრისი.

საზრისი, რომლითაც ხორციელდება გულისხმობის აქტი (Meinen) შეიძლება ორგვარად და ორ სხვადასხვა ადგილზე გვეძლეოდეს: a) როგორც ცნობიერების შინაარსი და b) როგორც ნაგულისხმევი საგნის „კუთვნილება“. ადგილიც საზრისის მოცემულობისა ორგვარია: ცნობიერებაში მოცემულობა და საგანში მოცემულობა. აღქმის შემთხვევაში საზრისი, რომელიც, თავისთავად აღებული, ცნობიერების შინაარსია, ამ შემთხვევაში ცნობიერდება საგანში, როგორც საგნის კუთვნილება. ფაქტი (Tatsache) ყოველთვის ინ-

¹ W. He yer, Einführung in die Phänomenologie, 1926, გვ. 322.

ტენციის საგანია და მისი აღქმა საზრისს გვაწვდის საგანში მოცემულად და საგნის თვისებად, მის რაობად.

მაგრამ ის, რომ საზრისი საგანში და საგნის კუთვნილებად გვევლინება, ხორციელდება ცნობიერების თვითმოცემულობაში, ცნობიერების სინამდვილეში. ეს პროცესი არის საშუალება საგნობრივი ათვისებისა (Auffassung). საზრისი ამ შემთხვევაში არ არის საგანი ცნობიერი ათვისებისა. საზრისის შესრულება-გულისხმობა ამ შემთხვევაში არის ფაქტების სფეროში ყოფნა, ფაქტების სფეროში საზრისდება, იმ ფაქტებში, რომლითაც საზრისი ინტენციონალურად გულისხმობს, უშვებს. საზრისის ინტენციონალობა, ე. ი. ის, რომ იგი მიმართულია სხვა რამეზე, არის მისი განდევნა. როგორც სინამდვილისა, გულისხმობის სფეროდან. ამ სიტუაციაში საზრისი, როგორც ასეთი, არ არის ნაგულისხმევი, არ არის გულისხმობის საგანი. სადაც ცნობიერება მოცემულია თავის ინტენციებში მდებარედ. იქ იგი გამოდევნილია თავისი გულისხმობის (Meinen) სფეროდან². ცნობიერების სინამდვილე რჩება ცნობიერების გარეშე; ჩანს მოქმედების გამოვლინება და არ ჩანს თვით მოქმედი. საზრისის შინაარსები, რომელთაც ცნობიერება ახორციელებს, ის შინაარსები კი არ არის, რომელთაც შეიცნობს. არამედ რომელშიც შეიცნობს. ეს შინაარსები არიან რეელური შინაარსები ცნობიერებისა, ე. ი. ისეთი შინაარსები. რომელნიც ცნობიერების აქტების იმანენტურ შედგენილობაში შედიან.

ასეთი შინაარსებიდან უნდა განვასხვავოთ ცნობიერების ისეთი მდგომარეობანი, რომელნიც, არიან რა იმანენტური სფეროს ფაქტები, მაინც შეიძლება გახდნენ გულისხმობის ობიექტები. ცნობიერების ასეთი ფაქტები ექვემდებარებიან ათვისების, აპერცეფციის აქტებს, ე. ი. ისეთ აქტებს, რომელშიაც მიმართული ვართ ამ ფაქტების მიმართ გულისხმობის სახით. როდესაც, მაგალითად, ჩვენ შეგარძნებებსა და მოტორულ-აფექტურ პროცესებს ვადასტურებთ. ჩვენს ცნობიერებაში, როგორც ფაქტებს. ვახორციელებთ ასეთ აქტებს, ვაწარმოებთ გულისხმობის აქტებს. ცნობიერების მდგომარეობის საზრისიანი „აღქმა“ ნიშნავს ამ მდგომარეობათა გულისხმობას ფსიქოლოგიურ განწყობაში. ცნობიერება აქ ხდება ინტენციის საგანი. იგი გადაიქცევა თავისებური შინაარსის მქონე ფაქტების სფეროდ, რომელიც შეიძლება ათვისებულ იქნეს.

² „Wo das Bewußtsein sich in seine Intentionen meinend hineinlegt, da beseitigt es sich selbst aus dem Bereich seines Meinens“. იქვე, გვ. 322.

ცნობიერების შინაარსი ამ ასპექტში, ფსიქოლოგიური განწყობის ასპექტში, ინტენციის ისეთსავე აქტებს მოითხოვს, როგორსაც ადგილი აქვს ნივთების აღქმის შემთხვევაში. შინაარსეული განსხვავება (ფსიქიკური, ფიზიკური), ვერ აუქმებს განწყობის ერთგვარობით შეპირობებული ინტენციების ერთგვარობას. აღნიშნული განწყობა ფსიქოლოგიურად იმიტომ იწოდება, რომ აქ ინტენციის საგანი ფსიქიკურია და არა ფიზიკური, თუმცა თვით ხასიათი შემეცნების მეთოდისა აქ ისეთივეა, როგორც არის ყველგან ბუნებისმეტყველურ დისციპლინებში. აქ აქტები ცნობიერების რეელური შინაარსებია, რომლის საშუალებით ხდება გარკვეული ფაქტობრივი შინაარსის წედომა. ცნობიერების სინამდვილე, ნამდვილი ცნობიერება აქაც არის, მაგრამ იგი ჩაქსოვილია და ჩაფლული ფაქტობრივში, ფაქტების წედომის აქტებში. ცნობიერების რეელურ შინაარსად ყოფნა ინტენციონალური აქტების წარმოების დროს იმას ნიშნავს, რომ „ყურადღება“ ამ რეელურს არ ექცევა. იგი პირდაპირი ხედვის მიზანი კი არა, საშუალებაა: აქ ცნობიერების სინამდვილე ემსახურება ნივთის და ან განცდის შემეცნებას, ხოლო თავისი თავის შემეცნებას იგი ამჟამად არ ემსახურება.

როგორც ითქვა, ფაქტები, რომელზედაც არიან ასე ერთნაირად მიმართულნი ინტენციის აქტები, თვითონ ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან (ნივთები და განცდები) და ამდენად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან შინაარსებიც აქტებისა, ის, რასაც ისინი აღგნენ. ნივთების გასაზრისება ხდება როგორც ისეთი ყოფიერების ნაწილისა, რომელიც ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია არსებობის მხრივ, ხოლო განცდები ცნობიერების ფაქტებად არიან მიჩნეული. პირველ შემთხვევაში მიემართავენ ბუნებრივ განწყობას, მეორეს ფსიქოლოგიური განწყობა ასულდგმულებს. როგორც ბუნებითს, ისე ფსიქოლოგიურ განწყობასაც ცნობიერებიდან გავყავართ გარეთ, ფაქტების სფეროში. ამით ხდება ცნობიერების სინამდვილის შეცნობის (Erfassen) შესაძლებლობის გაუქმება. ე. ი. ცნობიერების ინტენციონალობას, როცა აღნიშნული განწყობანი მოიხმარებიან, გავყავართ თვით ინტენციონალობისაგან: თვით იგი რჩება „ყურადღების“ გარეშე. ის, რაც ინტენციაქმნილია, გულისხმებულია, ცნობიერია, ხოლო რაც ცნობიერია — ინტენციაქმნილია. აპერცეფციის საშუალებები არ არიან აპერცეფციურებული. ბუნებითს განწყობაში ხდება ცნობიერების განსხვავება. ცნობიერების ცოცხალი სინამდვილე არ არის თვითონ მისთვის შინაგანი, ცნობიერი. მდგომარეობა არ იცვლება ფსიქოლოგიური განწყობის შემთხვევაშიც. ცნო-

ბიერების სინამდვილე ფსიქოლოგიური განწყობის მიერ გადაქცეულია ფაქტობრივ მდგომარეობად, რაზედაც ინტენციონალურად ვართ მიმართული, რაც საზრისის აქტს, გასაზრისებას ექვემდებარება.

როგორი მდგომარეობა გვექნება, თუ საზრისის აქტებს ათავსებთ, ფაქტების წედომას არ დავაჯღებთ? რა დაგვრჩება ხელთ ამ შემთხვევაში? დაგვრჩება საზრისის შინაარსი, შედგენილობა (Gehalt) თავისი ინტენციონალით. ე. ი. ინტენციის აქტ. საზრისის შედგენილობა-რაობა იგივე დარჩება, მხოლოდ ის აღარ მიეწერება ფაქტებს, არ გამოიყენება ფაქტების „გასაგებად“, მათ გასაზრისებლად. ახლა საზრისის შემადგენლობა არ გვევლინება ათვისებითს მოქმედებაში. აპერცეფციის სინამდვილეში⁹. აქაც საზრისის შინაარსის სხივი მიმართულია ნაგულისხმევ საგანზე. რახან ინტენცია არსებობს, უნდა მისი საგანიც იყოს, მაგრამ ამ შემთხვევაში გაცნობიერება ეხება არა იმ ფაქტს, რომელიც გულისხმობის აქტს ექვემდებარება, არამედ მის მოგონებას. ისიც შეიძლება. რომ იგი მოგონილი ან გაგონილი იყოს, ან კიდევ შეთხზული. თავისუფალი კონსტრუქციის ნაყოფი. ორივე შემთხვევაში მდგომარეობა ერთგვარი რჩება. რასაკვირველია, მოგონების აქტები შეიქმნება განხორციელდნენ როგორც ბუნებითს, ისე ფსიქოლოგიურ განწყობაში. ყველა შემთხვევაში ჩვენ მივყვებით ინტენციას. ჩვენი ცნობიერების სინამდვილის გარღვევის გზით გადავდივართ ფაქტების სფეროში, მივდივართ ფაქტებთან.

როგორია მდგომარეობა, როცა ჩვენ იდეალურ საგნებთან ვვაქვს საქმე? ხომ არ იშლება ახლა მაინც ცნობიერების სინამდვილე ჩვენ წინაშე? რასაკვირველია, არა! ცნობიერების მოქმედების სპეციფიკა აქ, განსხვავებით ფსიქოლოგიური და ბუნებითი განწყობის შემთხვევებიდან, იმაში მდგომარეობს, რომ ინტენციის საგანი ტრანსცენდირებული დაშვებაა და არა მოცემული საგანი. ჩვენ აქტების სინამდვილეში კი არ შევდივართ. როცა იდეალურს შევიცნობთ, არამედ მხოლოდ იდეალურში ვაწარმოებთ ამ აქტების საშუალებით საჭირო მუშაობას. აქტები აქაც საშუალებაა შემეცნებისა და არა მისი ობიექტი. აქ საქმე ვვაქვს იდეალურ განწყობასთან, რომელიც მხოლოდ თავისი საგნით განსხვავდება ბუნებითი და ფსიქოლოგიური განწყობისაგან. მიმართულობა, გულისხმობა. ინტენციონალიზაცია ამ განწყობის აქტებს ისევე აქვთ, როგორც ფსიქოლოგიურ და ბუნებითს განწყობებს.

⁹ „...nicht in seiner erfaßten Wirklichkeit“. იქვე, გვ. 324.

სამივე სახის განწყობით შესაძლებელია, თუმცა სხვადასხვა გზით. არსობრივის წვდომა. ამისთვის საჭიროა ინტენციის საგანი განხილულ იქნეს სტრუქტურულად. ეს თავის მხრივ ნიშნავს საგნის „აგებას“ ტრანსცენდენტალურ კავშირებში, ე. ი. ისეთ კავშირებში, სადაც კავშირი აპრიორული ხასიათისაა, სადაც კავშირის აგენტები ერთმანეთს გულისხმობენ არსობრივად, აპრიორულად. არსობრივი კავშირების შემეცნება ტრანსცენდენტალური აზროვნების საქმეა. ამ კავშირების შემეცნებასაც ათვისების (Erfassen) ხასიათი აქვს. იგი არ ემყარება ჰერტის აქტს. პირიქით, ჰერტის აქტი შეიძლება განხორციელდეს არსის აზროვნებითი ათვისების შემდეგ, როგორც ამ შედეგის განჰერტა. ინტენდირების შინაარსი თვითონ არ არის ამ კონტექსტში წვდომის საგანი, იგი კვლავ საშუალებაა არსობრივის წვდომისა. მდგომარეობა ამ მხრივ არ იცვლება, სულ ერთია, რომელ განწყობაშიც არ უნდა ხდებოდეს არსობრივის წვდომა. სტრუქტურული წყობის შემეცნება ტრანსცენდენტალური შემეცნების სფეროა, რომელიც აზროვნებითს დისკურსიას გულისხმობს.

რა პირობებში ხდება არსობრივის წვდომა?

ემპირიულ სინამდვილეში არსობრივი ფაქტობრივია მოცემული⁴. ეს იმას ნიშნავს, რომ არსობრივთან ერთად მოცემულია რელატიური და შემთხვევითი.

აქ არსი ეძლევა აღქმითს ჰერტას და მისი ცნებითი დანაწევრება შესაძლებელია. კომპლექსური ხასიათის ფაქტი მის შემადგენელ არსებად უნდა დანაწევრდეს. ეს პროცესი ემყარება და ექვემდებარება აღქმის საგნის ასპექტურ მითითებას. ცნობიერება, როცა იგი ემპირიულად მოცემულს საზრისს ანიჭებს, ხელმძღვანელობს იმ ასპექტებით, რომლებშიც არის მოცემული ემპირიული ობიექტი. მაგრამ, იმისთვის, რომ ობიექტში არსებითი და შემთხვევითი გავარჩიოთ, არ არის საკმარისი ასპექტის ხელმძღვანელობა. აღქმაში აუცილებელი და შემთხვევითი თანაბარი სიმტკიცითა და სიცხოველით არის მოცემული. ამიტომ, თუ ზუსტად ვიმსჯელებთ, „აღქმითი არსის ჰერტა“ შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი ცნებაა: რახან რამე აღქმით გვეძლევა, ცხადია, რომ წმინდა არსობრივად ის არ გვეძლევა, იგი ყოველთვის ნარევია არსობრივისა და არა-არსობრივის.

⁴ ამ საკითხზე სპეციალურად მოგვითხრობს შაპი: „Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung...“, 1910. საინტერესოა, რომ ჰერინგი ამ შრომის შესაბამე თავს გენიალურ ნააზრევად თვლის... იხ. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Viertes Band, გვ. 528.

არსის აპერცეფცია აღქმაში შესაძლებელია, მაგრამ აქ ის ემყარება არა არსის კვრეტას, არამედ არსობრივს აზროვნებას. საზრისის მინიჭება ამ შემთხვევაში ექვემდებარება ასპექტურ მითითებას და ტრანსცენდენტალურ შეკავშირებას. იმის გამო, რომ ემპირიულის განხილვა შეიძლება საზრისიანად, იგი ემპირიული ცნობის მომცემი წყაროდან შემეცნების წყაროდ იქცევა. კვრეტის საგანი შეიძლება გახდეს არა მარტო ცალკეული საგანი, არამედ რეგიონალური ერთიანობაც. კომპლექსური საგნის არსიც, მაგრამ ეს შესაძლებელია ყოველთვის აზროვნების მუშაობის შედეგად, სადაც კვრეტის საგანი არის პრინციპული აპერცეფციის, პრინციპული დამანაწევრებელი აზროვნების დანაშთი. არსის კვრეტა არის არა აღქმითი არსის კვრეტა, არამედ აღქმაში განხორციელებული არსის კვრეტა. არსის წვდომა აქ არსის კვრეტას კი არ ემყარება. არამედ პირიქით, არსის კვრეტა — არსის წვდომას. არსის წვდომა უკვე უნდა გექონდეს ხელთ, რათა შესაძლებელი გახდეს ფაქტობრივს მონაცემში არსობრივი და შემთხვევითი ერთმანეთიდან გათიშოთ, რათა მოვახერხოთ წმინდა არსის წილება.

არის თუ არა შესაძლებელი არსის კვრეტა იყოს შემეცნების საფუძველი?

აქამდე არსის კვრეტის საფუძვლად გვევლინებოდა იდეალური საგნების შემთხვევაში პრინციპული დამანაწევრებელი აზროვნება, ხოლო ემპირიული მოვლენების არსის წვდომასას ასპექტური ხელმძღვანელობა ათვისების საგნისა. არსის კვრეტა იყო მოცემული როგორც შედეგი და დანაშთი შემეცნებისა. რომელსაც ვაღწევდით რეალური („ფსიქიკური“, ფიზიკური) და იდეალურ საგნების შესწავლისას.

არსის კვრეტა არ შეიძლება გახდეს შემეცნების საფუძველი, თუ არსის კვრეტა ფაქტების სფეროში ხორციელდება. რადგან არსის განწმენდა, წმინდა არსის მიღება აქ ხდება ტრანსცენდენტალური მეთოდის საშუალებით. ასეთივე მდგომარეობაა. როცა არსის კვრეტა ხდება იდეალურ სამყაროში. არსის მიღწევა აქ ტრანსცენდენტალური კონსტრუქცია-შენების გზით ხორციელდება⁵.

არსის კვრეტა მაშინ გახდება შეშეცნების საფუძველი, როცა სამოქმედო სფერო მოცემულობისა არც ფაქტებსა და არც იდეალურ სფეროს არ დაექვემდებარება. ის შეიძლება განხორციელდეს

⁵ „Beidermal ist Wesensschau nur als Niederschlag transzendentalen Denkeus vollziehbar“. R o y e r, დასაა. ნაშრომი, 327.

ისეთ განწყობაში (Haltung), რომელიც არ იქნება არც ემპირიული და არც იდეალური, სადაც არ იქნება გამოყენებული არც ასპექტური ხელმძღვანელობა აღქმისა და არც მოცემულის აპრიორული მომენტების ტრანსცენდენტალური დაკავშირება. პოზიტიურად: არსის კვრეტა მაშინ იქნება შემეცნების საფუძველი, როცა წმინდა არსის შინაარსის ათვისება მოხდება ფენომენოლოგიურად. არსის შინაარსი წმინდა მაშინაა, როცა ის არსობრივია, ე. ი. მხოლოდ აუცილებელს შეიცავს და შემთხვევითისაგან თავისუფალია.

ფენომენოლოგიამ ცნობიერების სინამდვილის წმინდა არსი უნდა შეიმეცნოს. ამისათვის საჭიროა ცნობიერება ისეთი შინაარსებით შემოიფარგლოს, რომელიც შეიძლება საზრისიანად იქნეს ათვისებული, ე. ი. ცნობიერების სინამდვილე უნდა შედგებოდეს მხოლოდ ისეთი შინაარსებიდან, რომლითაც ხდება ამავე სინამდვილის საზრისიანი ათვისება: აქტი და საგანი ერთი უნდა იყოს. გამოსაკვლევი, მაშასადამე, იმ შინაარსების ხასიათი, რომელზედაც აქ არის ლაპარაკი, და განწყობის (Haltung) ბუნება, რომელიც აქ უნდა იქნეს გამოყენებული, რომლითაც ეს შინაარსები უნდა იქნენ განხილულნი.

პირველი საკითხის გადაჭრა ნიშნავს, მიაგნო ცნობიერების სინამდვილეში, სადაც საგნის გულისხმობის აქტი ხორციელდება, ისეთ ფენა-განზომილებას, სადაც არსობრივი საზრისიანი ხდება.

მეორე საკითხი ეხება ფენომენოლოგიური განწყობის დისტინქციას, იმის დადგენას, თუ რით და როგორ განსხვავდება ეს განწყობა ბუნებითი, ფსიქოლოგიური და იდეალური განწყობიდან. ეს თავის მხრივ, პოზიტიურად იმის ჩვენებაა, თუ ფენომენოლოგიური განწყობა როგორ ახერხებს ცნობიერების სინამდვილის არსის საზრისდებას ისე, რომ იგი უშუალოდ კვრეტის საგანი გახდეს. როცა ცნობიერების არსობრივი საზრისით შინაარსი მოცემულია უშუალოდ და კვრეტი თად, მიღწეულია წმინდა ფენომენოლოგია. მიდგომა-პოზიცია, რომლითაც არის ეს განხორციელებული. არის წმინდა ფენომენოლოგიის მეთოდი. წმინდა ფენომენოლოგიის ადგილი უნდა გამოიკვეთოს თვითონ ფენომენოლოგიის სფეროში, მის ფარგლებში, ხოლო მისი მეთოდი უნდა წარმოვიდგინოთ, როგორც სპეციალურად ფენომენოლოგიური მეთოდისა საერთოდ.

ფენომენოლოგიური კვლევის შედეგად ცნობიერების სინამდვილეში სამი სფეროს დადგენა ხდება. პირველ რიგში უნდა დავას. ხელოთ მოვლენები, რე მელშიც ფაქტობრივი სინამდვილე გვეც-

ხადება. ეს ის მოვლენებია, რომელიც ჩვენს ცნობიერებაზე მოქმედებენ შეგრძნებათა სახით. შეგრძნებები საჭიროებენ „მოითხოვენ“ ობიექტივაციას, რომლისთვისაც საჭირო ინტენციის აქტი, შეგრძნებათა ფუნქციის შესაბამისი საზრისის მინიჭება.

მოვლენები, თუ მათ არ მიენიჭათ ცნობიერების სპეციფიკური მიმართება, მკვდარ მოცემულობად დარჩებიან და ცნობიერებას საგნობრიობას მოკლებულად წარმოგვიდგენენ. მაგრამ მოვლენების ამ მდგომარეობაში დარჩენა არც აუცილებელია და არც საერთოდ დამახასიათებელი. ასეთი მოვლენების სათუძველზე შეიძლება აღმოცენდეს ცნობიერების მიმართება, რომელიც ან საზრისიანი იქნება ან მხოლოდ ქვეყის სახით მოცემული რეაქცია. უკანასკნელ შემთხვევაში საქმე შეიძლება გვექონდეს ცნობიერების აფექტურ და მოტორულ რეაქციებთან. რომელიც მიმართულია მოვლენებზე.

გვეძლევა აფექტური ცნობიერების აგზნება მოვლენის საშუალებით ან მოვლენაში მოვლენილი საგნის საშუალებით. ამ რეაქციის გზა ვლინდება ინდივიდუალურ-რეალური ცნობიერება. როგორც ზემოქმედების ნიადაგზე აღმოცენებული აგზნება. ეს ხდება ისე, რომ აგზნებაში გვევლინება შთაბეჭდილების სახით აგზნებული⁶. ცნობიერების მიმართება შთაბეჭდილების გამომწვევისადმი აქ არის არა საზრისითი ბასიათის, არამედ მხოლოდ რეაქციული. რეაქციული აქტებიც თავის მხრივ შეიძლება ახდენს საზრისიანი განწყობის საგანი. ამ შემთხვევაში ისინი დაგებულნი არიან. როგორც ცნობიერების ფაქტები და ფსიქოლოგიურ განწყობაში თავსდებიან. ეს იქნება ცნობიერების ფარგლებში დადასტურებული მესამე მომენტი. მეოთხე სახის ღენა ცნობიერებისა მიმართულია საზრისიანად ფსიქოლოგიური სუბიექტისაკენ: აქ ცნობიერების ფაქტები გაგებულია. როგორც ინდივიდუალურ-ფაქტობრივი ცნობიერების გამოვლინება. საზრისდების (Sinnhaftigkeit) აქტი ამ შემთხვევაში მიმართულია ფსიქოლოგიური სუბიექტისაკენ.

მაგალითად: მრისხანების განცდაში უნდა განაასხვავოთ შემდეგი მომენტები: 1. განწყობა-რეაქცია, რომელიც მიმართულია მრისხანების ობიექტზე. იმაზე, რაც ჯულმ-სულობას იწვევს; 2. განწყობა, რომელიც მიმართულია მრისხანების განცდის შემადგენელ ელემენტებზე — მოტორულ-აფექტურ მომენტებზე; ამ „მასალაში“

⁶ ქვეყის ინტენციის ცნება სრულიად ახალ პრობლემას აყენებს აზროვნების წინაშე: ინტენცია აღარ გამოდის ცნობიერების სპეციფიკის როლში. ამ გამოვლენას სათანადო ყურადღება არ ექცევა ფენომენოლოგების მხრივ.

ხორციელდება მრისხანება; 3. განწყობა, მიმართული თვით მრისხანებაზე, როგორც ფსიქოლოგიურ პროცესზე და 4. განწყობა, მიმართული ფსიქოლოგიურ სუბიექტზე, იმაზე, ვინც არის გულმოსული. აქ იგულისხმება რეალურ-ცნობიერი ერთიანობა (სული), რომელიც ავლენს თავის თავს გულმოსულობაში.

საგნისადმი მიმართების აქტებში ფენომენოლოგიურად განვასხვავებთ ორს ფენას: მოვლენის ფენას და რეალური ცნობიერების რეაქციების ფენას. პირველ ფენაში საქმე გვაქვს საგნის გამოვლინებასთან (Bekundigung), მეორეში კი საქმე გვაქვს ამ გამოვლენათა პასუხთან რეალური ცნობიერების მხრივ. რეაქციების გადაქცევა საზრისდების საგნად არის ახალი განწყობა შედარებით ბუნებით განწყობასთან. აქ ის უკუმოქმედებანი, რომელნიც საგნისათვის არიან დანიშნულნი, გადაქცეულნი არიან ცნობიერების ფაქტებად იმით, რომ მათზე არის მიმართული საზრისმდებელი აქტი. მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია, თუ ფენომენოლოგიის პოზიციასზე დავდგებით, ავითვისოთ, შევიცნოთ არა ცნობიერების ფაქტი, არამედ ცნობიერების სინამდვილე. ამ შემთხვევაში აღარ ვაწარმოებთ ცნობიერების მდგომარეობაზე და ცნობიერების პროცესებზე მიმართულ აქტებს, არამედ ვინარჩუნებთ ნატურალური განწყობის აქტებს იმ სახით, როგორც არიან ისინი თავისი ფუნქციის შესრულების ქამს. ამ მუშაობის მიზანია სრული სიცხადით მოცემულობამდე ავიყვანოთ ის, რაც არის ამ აქტებში, მათ სინამდვილეში საზრისის სახით. ამ აქტების შინაარსს ჩვენ ვიგებთ ამ შემთხვევაში იმ მნიშვნელობით, რომელიც მათ აქვთ გარკვეული ინტენციის განხორციელებისათვის⁷. როდესაც ჩვენ ფენომენოლოგიური პოზიცია (Haltung) გვიჭირავს, საგნებზე მიმართული ინტენციონალობა ყოველთვის რჩება ძალაში, მაგრამ ინტენციები ამ შემთხვევაში არ ინტეხიან, არ „ჩაიღვრებიან“ თვით საგნებში, როგორც ამას აქვს ადგილი ნატურალური განწყობის დროს, არამედ ეს პოზიცია წარმოადგენს ერთგვარ უკან მობრუნებას ნაგულისხმევიდან. ეს უკან მობრუნება შესაძლებელს ხდის თვით გულისხმობაში (Meinen) ჩაღრმავებას, ჩაფვლას (Versenken). მთავარია, ამ ჩაღრმავებით არ უნდა მოხდეს ახალი საზრისდების აქტი⁸. შინაარსებისაკენ თვით-

⁷ „Wir haben es also in der Phänomenologie nicht mit Realbeständen sondern mit reelen Gehalten des Bewußtseins zu tun“. იქვე, გვ. 332.

⁸ „Die phänomenologische Einstellung erhält die Akte so, wie sie sich in natürlicher Einstellung verwirklichen“. იქვე, გვ. 332.

შემობრუნება, იმ შინაარსებისაკენ, რომელშიაც ხდება ნაგულისხმევის გაცნობიერება, შეიძლება გულისხმობის შინაარსს, ინტენდიერების შინაარსს ისე, როგორც არის იგი გულისხმობის აქტში. ფენომენოლოგიური განწყობა, შეიქრება რა აქტების რეელურ შინაარსებში. მათ არ აღიქვამს როგორც ცნობიერების რეალურ მდგომარეობათ. ამიტომ ის ერთიანობა, რომელსაც ფენომენოლოგია ნახულობს ცნობიერების სინამდვილეში, არის ნაგულისხმევის ერთიანობა და არა ისეთი, რომელსაც დაამყარებდა ფსიქოლოგიური განწყობა სუბიექტის რეაქციებზე ინტენციის აქტების მიყენების საფუძველზე: აქ ეს მთლიანობა იქნებოდა მიღებული. ფენომენოლოგიას არა აქვს ახალი, თავისი საკუთარი ინტენცია და ამიტომ არც თავისი მთლიანობა. მაგრამ ამ ერთიანობის გაცნობიერება ხდება არანაგულისხმევის ფაქტობრივ ერთიანობაში, არამედ თვით მგულისხმებელი აქტების ერთიანობის მომენტში. ეს ერთიანობა არ მდგომარეობს არც მოვლენებში, რომელნიც, როგორც ვიცით, მრავალსახიანობას წარმოადგენენ, და არც ცნობიერების რეაქციულ მომენტებში (ესენი შეიძლება იყონ მხოლოდ რეალური ერთიანობანი სინგულარული ცნობიერებისა), არამედ ის უნდა მოინახოს იქ, სადაც ნაგულისხმევი, როგორც ერთიანობა, საზრისთან განხორციელებას აღწევს*. აქ, ამ ერთიანობაში შეგრძნებები, რომელშიაც მოვლენები გვეძლევა, მოდიან ერთიან ფუნქციონირებაში, ე. ი. ისინი ერთიანი ფუნქციის როლში გამოდიან. შეგრძნებათა ფუნქციონალური ადგილის ჩვენება აქტებში იგივეა, რაც მათი გაგება როგორც ცნობიერების რეელური შინაარსისა. რაც შეეხება რეაქციულ მომენტებს, რომელნიც ორიენტირებულნი არიან საგნებზე, შეიძლება იყვნენ მხოლოდ ფსიქოლოგიური განწყობის საგანი. თუ მათი გაგება გვსურს როგორც ცნობიერების რეელური შინაარსისა, ისინი უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც აქტის მთლიანობაში ჩართულნი.

ფენომენოლოგია ისე შეაღწევს ფენომენებს, რომელშიაც საგნებისადმი მიყენების აქტები ხორციელდება, როგორც არიან ისინი წარმოდგენილი ამ აქტებში. ფენომენოლოგია იღებს ამ ფენომენებს როგორც შუამავლებს, როგორც საშუალებას საგნებზე მიმართებისას და არ გადააქცევს საზრისდების საგნებად. ფენომენის რეელური გარესფერო არის მოვლენები, ე. ი. ის, რაც იძლევა საზრისის შინაარსის განხორციელების საშუალებას და მის გავრცობას

* „Es ist der Sinngehalt, wie er im Akte verwirklicht ist“. იქვე, გვ. 333.

ხელმძღვანელობს. ფენომენის რეელური შინაფერო არის ცნობიერების აფექტურ-მოტორული რეაქციები, ე. ი. ის, რითაც უპირისპირდება და უპასუხებს რეალური ცნობიერება მოვლენას.

საზრისის შინაარსი (Sinngelalt) არის, ამგვარად, ფენომენის ერთიანობის მომენტი. ეს არის აქტის შინაარსი, რომელშიაც ხორციელდება საზრისის შესრულება (Sinnevollzug). თუ არ მივაქცევთ ყურადღებას მოვლენის შედგენილობას და ცნობიერების რეაქციას, მაშინ დაგვრჩება ის, რაც შუამავლობს ინტენციას, მიმართულს საგნის რაობაზე, რომლის განხორციელებაშიაც საგნის რაობა საზრისიანად წარმოგვიდგება. ეს არის წმინდა ფენომენი ჰუსერლი). წმინდა აქტი (შელერი). ამაში უნდა დავინახოთ აქტის ის მომენტი, რომელსაც ეძებს და შეიცნობს წმინდა ფენომენოლოგია. მოვლენებისა და რეაქციების საწინააღმდეგო აქტის ამ მომენტის განსაკუთრებულობა ახასიათებს, რომ არ შეიძლება გახდეს აღქმის (Auffassung) საგანი. მოვლენები შეგვიძლია ჩვენ გავიგოთ, როგორც ცნობიერების ფაქტები შეგრძნებების სახით (შეგრძნებებში). მოვლენები შეიძლება დავანაწევროთ შეგრძნებებზე, რომელნიც ცნობიერების ფაქტებად განიცდებიან. აფექტურ-მოტორულ პროცესებსაც შეგვიძლია შევხედოთ, როგორც ცნობიერების ფაქტებს. მაგრამ წმინდა შინაარსები საზრისისა მაშინვე ისპობიან, როგორც კი მათ შევხედავთ როგორც ცნობიერების რეალურ ფაქტებს. საზრისის შინაარსები არიან ინტენციის მატარებლები, შუამავლები მგულისხმებელი მიმართვისა და მხოლოდ ამ სახით შეიძლება მათი განხილვა. მათდამი ისეთი აქტებით მისვლა, როგორიც ფაქტებს შეესაბამებათ, არის არსებითად განსხვავებული და ახალი აქტის შესრულება. აგრეთვე, როდესაც შეგრძნებებსა და აფექტურ-მოტორულ პროცესებს მივუდგებით ასეთი აქტებით, ისპობიან ის აქტები, რომელშიაც ისინი რეელურ შინაარსებს წარმოადგენენ. აქ გვაქვს ფსიქოლოგიური განწყობა, განწყობა შეგრძნება-აფექტების შესაწავლად. რაც, რასაკვირველია, საგნობრივი ინტენციის გაუქმებას გულისხმობს, საგნობრივი ინტენციისას, რომელშიაც შეგრძნება და აფექტი საშუალებად არიან გამოყენებულნი და ამდენად აქტის რეალურ შინაარსს წარმოადგენენ. მაგრამ შეგრძნება-აფექტების არსებობა უფრო შორს მიდის, ვიდრე ინტენციონალური აქტის შესრულება. ფსიქოლოგიური საზრისდების აქტებს ყოველთვის შეუძლიათ ისანი განიხილონ როგორც ცნობიერების ფაქტები. ამას ვერ

ვიტყვი წმინდა აქტების შესახებ¹⁰. წმინდა ფენომენი არაა მოცემული მოვლენის სახით. იგი შეიძლება იყოს მხოლოდ როგორც სინამდვილე¹¹. რა თქმა უნდა, შესაძლებელია წმინდა ფენომენი რეფლექსიაში დაეღწვათ, როგორც ფაქტი. შეიძლება მას გულისხმობის აქტით მივუღებთ, როგორც საგნებს მივუღებთ ხოლმე მოგონებაში. ნამდვილად კი იგი მოცემულია მხოლოდ თავის სინამდვილეში; მისი შეცნობა, როგორც ფაქტობრივისა, შეუძლებელია.

წმინდა ფენომენის ასეთი მოცემულობა არ უნდა გავიგოთ, როგორც მოცემულობის უსრულყოფობა. პირიქით, ეს არის მოცემულობის ყველაზე სრულყოფილი სახე, რომელიც კი შეიძლება საერთოდ წარმოვიდგინოთ, რადგან აქ საგანი მოდის ცნობიერი შაუწვდომისადმი თვითმოცემულობაში¹². ის იკვლევს საზრისის წმინდა შინაარსებს, რომელშიაც ხორციელებიან ინტენციები და ეს ისე უნდა მოხდეს, რომ არ დაისევას კითხვა იმ ფაქტების მიმართ, რომელიც შეადგენენ გულისხმობის საგანს. წმინდა ფენომენოლოგია არ არის მიმართული გულისხმობისად თავის საგანზე. საერთოდ, წმინდა ფენომენოლოგიას განწყობა არა აქვს, თუ განწყობაში ვუგულისხმებთ საგნის „წინდგომას“. საგნის მიმართ გეზის აღებას. აქ არის Haltung და არა Einstellung. წმინდა ფენომენოლოგიას არ შეუძლია თავისი საგანი საზრისიანად იგულისხმოს. არამედ მას შეუძლია მხოლოდ ის საზრისიანად ჰქონდეს¹³. ფენომენოლოგიას შეუძლია მხოლოდ მასში განეწყოს, მასში მიიმართებოდეს და არა მასზე. ფენომენოლოგია იმით, რომ ის სათანადო მიდგომას (Haltung) მიმართავს. ახორციელებს იმ აქტს. რომელიც არის მისი საგანი. ე. ი. ფენომენოლოგია თვით „ქმნის“ თავის საგანს, მაგრამ, რადგან ეს ხდება „ხედვის“ თავისებურების წყალობით. ეს შექმნა არის იმავე დროს შემეცნება. ამის განხორციელებისას ის იმას უნ-

¹⁰ „Das reine Phänomen aber kann nicht tatsächlich seinen Akt überdauern. Es kann sich nicht der Auffassung unterbreiten“. იქვე, გვ. 334. შეად. M. Scheier, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1954, გვ. 400. 401.

¹¹ „Es breitet sich nicht auffassbar aus. Es ist stets nur Wirklichkeit“. რაიერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 334.

¹² „Die reine Phänomenologie gewinnt in der reinen Phänomenen, den reinen Akten, die Gegenstände ihrer Untersuchung“. იქვე, გვ. 335.

¹³ „Sie kann sie nicht sinnvollziehnd meinen, sondern sie nur sinnvollziehnd haben“. იქვე, გვ. 335. შეად. Michael Landmann, Erkenntnis und Erlebnis; 1951, გვ. 193—273.

და ჩასწვდეს, რაც შემდეგაც მან ნათელ მოცემულობამდე უნდა აიყვანოს. მისი მოცემულობა არის თვითმოცემულობა.

ამით ჯერ მხოლოდ ის არის ნათქვამი, რომ წმინდა ფენომენ-ცნობიერების იმანენტური შინაარსია. ეს დახასიათება მას საერთო აქვს შეგრძნებებსა და რეაქციულ შინაარსებთან. თავის თვითმოცემულობაში არ შეიძლება წმინდა ფენომენი აღქმის საგანი გახდეს. ეს შესაძლებელია იქ, სადაც საქმე გვაქვს შეგრძნებასა და რეაქციებთან. ესენი არიან, ამიტომ, თვითმოცემულნი და იმავე დროს გულისხმებული იმანენტური საგნები. ეს შეიძლება გაგებულ იქნეს როგორც უბირატესობა მოცემულობისა შედარებით წმინდა ფენომენების მოცემულობასთან. მაგრამ საქმე იმაშია, რომ შეგრძნება-აფექტები თავის თვითმოცემულობაში არ შეიძლება შემეცნებულ იქნენ. იმისთვის, რომ მათი შეცნობა მოხდეს, საჭიროა ისინი წმინდა ფენომენების სფეროში ჩაირთონ. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მათი მნიშვნელობა აქტში იქნება შეცნობილი, შეიძლება მათი შეცნობა (Erfassen), როგორც ცნობიერების რეელური შინაარსებისა. თავისთავად აღებული, ისინი არ არიან სრულიად უაზრო ან ცნობიერების ფაქტები, საგნები საზრისიანი განსაზღვრებისა. წმინდა ფენომენები თავისთავად არიან საზრისიანნი.

წმინდა ფენომენოლოგიის საგანი—წმინდა ფენომენი, ამგვარად, ცნობიერების თვითმოცემულობაა¹⁴. ასეთ შეცნობაში მგულისხმებელი და ნაგულისხმევი, მაინტენდირებელი და ინტენდირებული ერთი და იგივეა¹⁵. აქტი და საგანი აქ უდანაშთოდ ფარავენ ერთმანეთს. აქ მოხსნილია ის ექვი, რომელზედაც დასაწყისში იყო ლაპარაკი. ექვი შეიძლება ეხებოდეს როგორც Dasein-ს, ისე Sosein-საც. არსებობის ექვი სვამს არსებობის მტკიცების გვერდით არსებობი-უარყოფას. აქ არის გამოხატული აზრი არსებობის შესაძლებლობის შესახებ. მაგრამ ის, რაც ხორციელდება როგორც თვითმოცემული სინამდვილე, არ შეიძლება არარსებულად იქნეს წარმოდგენილი. არსებობა წმინდა ფენომენისა არ შეიძლება შეექვევების საგანი გახდეს.

Sosein-ის ექვი ასეთად არსებულის გვერდით აყენებს სხვაგვარად არსებობის შესაძლებლობას. ასეთი ექვი შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როცა საქმე გვაქვს გულისხმობით მიმართებასთან.

¹⁴ „Sie werden nicht in einer Zuwendung aufgefaßt, sondern in einer Besinnung erfaßt“. იქვე, გვ. 336.

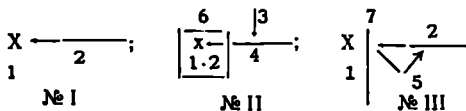
¹⁵ იქვე.

მხოლოდ ამ შემთხვევაშია შესაძლებელი ერთს საზრისდებას დაუპირისპირდეს მეორე შესაძლებელი საზრისდება. ასეთი ექვისათვის აპრიორულ წინაპირობას შეადგენს სხვაობა აქტსა და საგანს შორის. წმინდა ფენომენში ეს პირობა არ შეიძლება დაცულ იქნეს¹⁶. მისი შინაარსი ისეა, როგორც არის. თუ აქტის Sosein შეიცვალა, მაშინ საქმე გვაქვს სხვა აქტთან. აქ არ შეიძლება შეექვევა Sosein-ში. შეიძლება მხოლოდ მოხდეს ცვლილება საგნობრივ არეში.

წმინდა ფენომენოლოგიაში არ არსებობენ თეორიები და მით უმეტეს ჰიპოთეზები. თეორია იქ არის საჭირო, სადაც მრავალსახიანობის განჭვრეტა ერთ მთლიანობაში არ არის შესაძლებელი. თეორიები არიან შედეგი აპოსტერიორი შემაკავშირებელი აზროვნებისა. წმინდა ფენომენი კი ყოველთვის არის აზრითი მთლიანობა.

შესაძლებელია შინაარსები სხვადასხვა აქტებისა გაერთიანებულ იქნენ თეორიის მიერ, მაგრამ ასეთი სინთეზი არ არის წმინდა ფენომენოლოგიის ამოცანა.

წმინდა ფენომენი შეიძლება მიღებულ იქნეს მხოლოდ ერთი გზით, ერთი პოზიციის მომარჯვებით. ეს პოზიცია არის ფენომენოლოგიური პოზიცია, წმინდა კვრეტა საზრისის შინაარსში. ჰუსერლი ამას უწოდებს „ანტიბუნებრივ პოზიციას“ („Widernatürliche Haltung“). ამაში, „ანტიბუნებრივ პოზიციაში“, ინტენცია, რომელიც სხვა შემთხვევაში, „ბუნებრივი“ განწყობის შემთხვევაში, საზრისის შინაარსში მიმართულია ნაგულისხმევ საგანზე, უკან უბრუნდება თვით საზრისის შინაარსს (იხ. სქემა).



1. საგანი.
2. საგანზე მიმართული აქტი.
3. განცდაზე მიმართული, განცდის ფაქტზე მიმართული აქტი.
4. განცდა როგორც ნაგულისხმევი, ფაქტი.
5. აქტი შემობრუნებული თავის თავისკენ, როგორც აქტისკენ.
6. საგანი და მისკენ მიმართული აქტი მოხსნილია. ფსიქოლოგიური აქტი მაშინაც არსებობს, როცა იგი აქტის ფუნქციას არ ასრულებს.
7. აქტი თუმცა საგანზეა მიმართული, მაგრამ სავესებით მასში არ ინთქება და უკან ბრუნდება თავისი თავისკენ.

¹⁶ „Der Akt selbst ist der Gegenstand“. იქვე.

წმინდა ფენომენოლოგია არის ინტენციის არსებითის შესწავლა. ფსიქოლოგიაც, ბუნებისმეტყველებაც და აიდეტური მეცნიერებანიც ინტენციას მოიხმარებენ მხოლოდ, მაგრამ თვით მას არ ეხებიან. ფენომენოლოგიაში ინტენდირების შინაარსი და ინტენციის საგანი ერთი და იგივეა. ჩვენ უკვე აღარ ვეძებთ გულისხმობის შინაარსში ნაგულისხმევს, არამედ ენახულობთ ნაგულისხმევს თვით გულისხმობის შინაარსში¹⁷.

ეს შთახედვა აქტის საზრისის შინაარსში არის ინტუიცია. ინტუიციაში შევიცნობთ საზრისის შინაარსს უშუალოდ: ის არ საჭიროებს შუამავალს სხვა საზრისის სახით. ჩვენ ვწვდებით უშუალოდ თვითმოცემულ სინამდვილეს. ჩვენ შევიცნობთ არსს, სახელდობრ საზრისის არსს, ბოლო საზრისის არსი ისაა, რომ იყოს რისიმე საზრისის შინაარსი. საზრისის არსში ჩვენ შევიცნობთ არსის საზრისს, თუ საზრისში, არსობრივის ინტენდირებაა შესაძლებელი. საზრისი იმ სახით, როგორც არის იგი მოცემული ბუნებრივ განწყობაში, სხვადასხვა დანართებს ატარებს. დანართებიდან განწმენდა და წმინდა ფენომენის. წმინდა საზრისის მიღება არის წმინდა ფენომენოლოგიის ამოცანა. ინტუიციის შემამზადებელი წინარე საფეხურებია საზრისის ფენომენის ფენომენოლოგიური და აიდეტური განწმენდა.

უბრალო, ფაქტობრივი გულისხმობისას საზრისის „აღმოცენება“ და საზრისის შესრულება (Sinnauslösung und Sinnvollzug) ექვემდებარებიან ასპექტის ხელმძღვანელობას. ამიტომ ის, რაც საზრისში ხორციელდება როგორც შინაარსი, შეიცავს არსობრივის გვერდით შემთხვევითსაც. არსის განწმენდა შესაძლებელია ტრანსცენდენტალურ აზროვნებაში. ამ შემთხვევაში ინტუიცია ზედმეტია. ინტუიციას ჰერეტიკად შეუძლია მხოლოდ ის მოგვცეს, რაც ცნებითა აზროვნებამ უკვე იცის. იმისათვის, რომ არსობრივად არაწმინდა გამოვრთოთ, საჭიროა ინტენციის გამოთიშვა ფაქტებიდან. საჭიროა საზრისი განთავისუფლდეს ფაქტების ხელმძღვანელობიდან. ის უნდა დადგეს „საკუთარ ფეხზე“. აქ ლაპარაკია ამ შემთხვევაში ფაქტებისადმი ზურგის შექცევაზე. ფენომენოლოგიურად ეს ნიშნავს შეგარძნებების ამორთვას თავისი ფუნქციის შემსრულებლის როლიდან. ეს არის ფენომენოლოგიური განწმენდის ერთი მხარე, მისი განწმენდა ფენომენის გარე სფეროდან. საზრისის შესრულებაზე ახლა მოვლენათა შედგენილობა აღარ ახდენს გავლენას. მოვლენა ფუნქციობის გარეშეა დატოვებული.

¹⁷ „Der Akt selbst der Gegenstand“. იქვე, გვ. 337.

აფექტურ-მოტორულ პროცესებში მოცემულია საგნის მიმართება ფაქტობრივად მოცემული მეობრივი ცნობიერებისადმი. როდესაც ეს პროცესები საზრისდებაზე ახდენენ გავლენას. მაშინ საგანი არ გვეძლევა თავისი წმინდა არსით, არამედ გარკვეულ რელაციებში. საგნის არსს დაერთვის სუბიექტის დამოკიდებულება საგნისადმი. სუბიექტის მომენტური განწყობილება და სხვ. აქ არის ამ შემთხვევაში მოცემული ფენომენის შინადაფერო თავისი გამყალბებული გავლენით. ესეც აგრეთვე უნდა იქნეს ამორთული, რათა საზრისში არსობრივად წმინდა იყოს კერეტის საგნად გადაქცეული. ორივე სახის ამორთვა არის ყურადღების არმიქცევა ამ ორივე სფეროსადმი და იმავე დროს გაუქმება, თავიდან მოშორება მათი ფუნქციონალობისა და გავლენის. რაც ამის შემდეგ რჩება, ის არის წმინდა ფენომენი, „ფენომენოლოგიური რეზიდუმი“ (ჰუსერლი). ეს არის ერთადერთი სინამდვილე ცნობიერებისა. შეგრძნებები და რეაქციული პროცესები არ ისპობიან როგორც რეალობანი ცნობიერებისა. მაგრამ ამათგან ჩვენ ვახდენთ აბსტრაქციას, უარს ვამბობთ მათ ყოველგვარ გამოყენებაზე, ხდება მათი „ფრჩხილებში ჩასმა“. კერეტითი შთაწვდომის საგნად რჩება მხოლოდ წმინდა ფენომენი. ამით გამორიცხულია აგრეთვე იდეალურის მოცემულობა¹⁸. არა ის. რაზედაც არის გულისხმობა მიმართული, ე. ი. არა ნაგულისხმევი, არამედ თვით გულისხმობის (Meinung) საზრისი, მისი შინაარსი არის საგანი ფენომენოლოგიისა.

არის თუ არა ფენომენოლოგიური რეზიდუმი უსათუოდ არსობრივად წმინდა?

დავუშვათ, რომ უცხო გავლენა და შემთხვევითი დანართები ამორთულია. მაინც არა გვაქვს სრული რწმენა, რომ მიზანი მიღწეულია: შესაძლებელია, რომ საზრისში სხვადასხვა შინაარსის არსები იყრიდნენ თავს. პრინციპულ აზროვნებაში შეიძლება ისინი გათიშულ იქნენ ერთმანეთისაგან. მაგრამ ამ ნაბიჯით, ე. წ. პრინციპული აზროვნებით, გარღვეულია წმინდა ფენომენოლოგიის სფერო და იდეალურ სამყაროში ვართ გადასული. ეიდეტური განწმენდა ესაჭიროება იმას, რაც ფენომენოლოგიური რეზიდუმის სახით არის მოცემული. განწმენდის მიზანი აქ ის არის, რომ ფენომენოლოგიურ რეზიდუმში არსობრიობანი სხვადასხვა საზრისის შინაარსებისა გაითიშონ ერთმანეთისაგან და ამით შესაძლებელი გახადონ წმინდა ფენომენებში კერეტა¹⁹.

¹⁸ იქვე, გვ. 338.

¹⁹ იქვე, გვ. 339.

ფენომენოლოგიური განწმენდა, აიდეტური განწმენდა და ინტუიცია სამი საშუალებაა, რომლებშიაც ხორციელდება წმინდა ფენომენოლოგიური მეთოდები. ესენი არიან არა სამი ფაზა ამ მეთოდისა, არამედ ერთი მთლიანი პროცესი. ამ პროცესის მთლიანობას ქმნის წმინდა ფენომენოლოგიის პოზიცია (Haltung).

საზრისის ფენომენის შესრულების სინამდვილე არის წმინდა ფენომენოლოგიის მოქმედების სფერო. ორი მთავარი ნიშანი განსაზღვრავს კვლევის ამ სფეროს: ის არის თვითმოცემული და არ არის აღქმადი.

თვითმოცემულობა ნიშნავს: საზრისის ფენომენი არის ცნობიერების იმანენტური და არავითარ შემთხვევაში ცნობიერების ტრანსცენდენტური. მსგავსად რეალური ნივთებისა. რეალური ნივთები შეიძლება იყვნენ მხოლოდ ფაქტები, ინტენციის საგნები. მათი შეცნობა ამიტომ შესაძლებელია მხოლოდ აპერცეფციით.

საზრისის ფენომენების აღქმა ფაქტების მსგავსად, ფაქტების სახით არასოდეს არ არის შესაძლებელი. ისინი შეიძლება გაგებულ იქნენ (erfasst) მხოლოდ როგორც საზრისის შინაარსები (Sinngelhalte). ისინი არასოდეს არ არიან აპერცეფციის საგანი, არამედ მხოლოდ ინტუიციისთვის არიან მისაწვდომნი.

იდეალური არ არის არც თვითმოცემული და არც აღქმადი. ის არის ერთგვარი დაშვება. ამიტომ განსხვავება იდეალურისა და საზრისის სინამდვილისა არ არის რეგიონალური, არამედ ინტენციონალური. ფენომენოლოგიური განხილვა არ ახდენს არავითარ დაშვებას. ის იღებს ყველაფერს, რასაც ნახულობს, როგორც საზრისს, მაგრამ ამ საზრისში მისი საშუალებით ის არაფერს იღებს იდეალურ სფეროში. შინაარსები დაშვებულია საზრისში. აქ ხდება მოაზრებულის ჰიპოსტაზირება. ფენომენოლოგიური მეთოდი იმაშიც იჩენს თავის არსებით ნიშანს, რომ ის აღკვეთს ინტენციის წარმოებას. ინტენცია ნიშნავს საზრისის ჰიპოსტაზირებას, გადატანას ფაქტობრივად მოცემულში ან იდეალურად დაშვებულში. გასააზრებელს წმინდა ფენომენოლოგია არ იცნობს. ამისათვის საჭირო იქნებოდა ორი რამ: უსაზრისო მოცემულობა, რომელიც მოითხოვს საზრისს. და საზრისი, რომელიც დანიშნულია იმისათვის, რომ ეს მოცემულობა (ან დაშვება) აზრიან რაობად აქციოს. შედეგი ინტენციონალური აქტია. ფენომენოლოგიური კვლევა არ არის ინტენციის წარმოება, არამედ ინტენციის კვლევა. ამით აიხსნება მისი უშუალო დამოკიდებულება ინტენციისაგან: სადაც საკვლევი ინტენდირების შედეგად ჩნდება (ბუნებისმეტყველება,

ფსიქოლოგია, აბსტრაქტული აიდეტიკა), იქ უშუალობაზე ლაპარაკი არ შეიძლება.

დაშვება, როგორც ფაქტობრივი, ისე იდეალურიც, გულისხმობს საზრისის ფენომენის შესრულების სინამდვილეს. ფაქტობრივიც და იდეალურიც იმისათვის, რომ საერთოდ იყვნენ ცნობიერების საზრისიანი საგანი, $\text{ს ა ჯ ი რ ო ე ბ ე ნ ს ა ზ რ ი ს დ ე ბ ა ს.}$ ამის გარეშე რამეზე ლაპარაკი (რადგან ლაპარაკი საზრისის გულისხმობს) საერთოდ წარმოუდგენელია, ხოლო საზრისის შეიძლება „მიეცეს“ ტრანსცენდენტურს იმ შემთხვევაში, თუ საზრისის ფენომენი (აქტი) იქნება შესრულებული; ეს აქტი კი თავისთავადი. სინამდვილეა და ასეთად დარჩება მანამ, სანამ ინტენციის მწარმოებლის როლშია იგი. როცა თვით მისი ინტენციის საგნად გადაქცევაა განზრახული, იგი ქრება (რაც რჩება — შეგრძნება. აფექტი, ის არ არის წმინდა ფენომენის შინაარსი).

ცხადია, რომ ფენომენოლოგიურ კვლევას ყოველი სხვა სახის კვლევისათვის აქვს მნიშვნელობა: ყოველგვარი საზრისის ცნობიერების სინამდვილიდან გამომდინარეობს. ეს არის ის. რისი წყალობითაც მეცნიერებას ეძლევა საშუალება თავის საგანში რამე ამოიკითხოს. ე. ი. თავისი შემეცნების საგანი ნახოს. ხოლო ის, თუ რა არის თვით ეს საზრისი. მისი არსი და როგორ ხდება ეს საზრისდება. იცის მხოლოდ ფენომენოლოგიამ. ფაქტებსა და იდეებზე ინტენცია შესაძლებელია მხოლოდ საზრისის შინაარსში. იდეალური სფეროს კანონზომიერების საფუძველი უნდა ვიგულოთ წმინდა საზრისის კანონზომიერებაში. ის კანონზომიერება, რომლის მიხედვითაც ხდება სტრუქტურისაცია იდეალურ სამყაროში, არის „უკუფენა“, „განზორციელება“ იმ კანონზომიერებისა. რომელიც აქვთ საზრისებს თავისთავად, ერთმანეთთან მიმართებაში. იდეის კანონის გაგება მხოლოდ საზრისის კანონით შეიძლება: პირველის „გამართლება“ უკანასკნელით ხდება. ფენომენოლოგია საფუძველია იდეალური და ყოველი სხვა მეცნიერებისა, რამდენადაც ისინი არსობრივ კანონზომიერებას ემყარებიან. იდეალური არის წმინდა საზრისის შესრულების ინტენციონალური დანალექი. ფაქტების არსის სტრუქტურის კანონი უნდა დავინახოთ საზრისის კანონებში. ვინაიდან ფაქტები ყოველთვის უნდა განიხილებოდეს საზრისის შინაარსის საშუალებით. და, ვინაიდან მათი აზრიანი ხილვა შესაძლებელია მხოლოდ საზრისის შინაარსში, იმისათვის, რომ ფაქტი აზრიანად იქნეს მოცემული, საერთოდ რომ ის იქნეს მოცემული და გასაგებად იქნეს

მოცემული. აუცილებელია საზრისდება, ე. ი. ფენომენოლოგიური კვლევის მონაწილეობა. წმინდა საზრისის ფენომენის სფერო არის, ამგვარად, აპრიორული სფერო ფაქტებისა და იდეებისათვის. რაც აქ არის დადასტურებული. ის შეიძლება ყოველთვის დაშვებულ იქნეს იდეაში. ის, რაც წმინდა ფენომენოლოგიის სფეროშია დადასტურებული, არ არის აუცილებელი, რომ ფაქტებში იყოს უსათუოდ განხორციელებული, მაგრამ, სადაც ფაქტები ამას ახორციელებენ, იქ, სადაც ფაქტები თავის გამოვლინებისას ექვემდებარებიან ინტუიციურად მისაწვდომ საზრისის შინაარსებს, ფაქტების შესახებ მსჯელობას აპრიორული შემეცნების ხასიათი აქვს. ასეთი ფაქტები იდენტური მსჯელობის ფაქტებია.

წმინდა ფენომენებს აქვთ, ამგვარად, ტრანსცენდენტალური მნიშვნელობა. ის, რაც აქ არის დადასტურებული, არ შეიძლება გამოცდილებამ მოხსნას, ხოლო ყოველგვარი გამოცდილებისათვის კი მას საფუძველმდებელი მნიშვნელობა აქვს. ის, რაც გამოცდილების საშუალებას წარმოადგენს, აქ არის შემეცნების საგანი. ყველა *Sosein*-ის განსაზღვრულობანი და *Sosein*-ის კანონზომიერებანი, რომელთა საშუალებითაც არსებობს გამოცდილება, აქ უნდა იქცეს შთაწვდომის საგნად. ეს სფერო უკარნახებს გამოცდილების სფეროს თავის კანონებს არა იმ აზრით, რომ თვითონ ეს სფერო ახდენს გამოცდილების საგნების კონსტრუქციას, არამედ იმ გაგებით, რომ ის შეიცავს ყოველგვარ საშუალებას იმისთვის, რომ გამოცდილების საგნები საზრისიანი გახადოს. გამოცდილების დაქვემდებარება საზრისის სფეროსადმი ნიშნავს გამოცდილებისადმი ინტენციონალურ მიმართვას. წმინდა ფენომენებს აქვთ ტრანსცენდენტალური ხასიათი იმიტომ, რომ მათი შეცნობა შეიძლება გამოცდილებისაგან სრულიად დამოუკიდებლად და თავისი შინაარსით ყოველი გონიერი გამოცდილებისათვის სავალდებულოა.

იდეალური სფერო არის სფერო ტრანსცენდენტალური დაშვებისა (*Setzung*), ხოლო წმინდა ფენომენოლოგიის სფერო არის სფერო ტრანსცენდენტალური სინამდვილისა. ორივე სფერო თავისუფალია ემპირიისაგან. აქ გვეძლევიან წმინდა საგნები. ტრანსცენდენტალური სინამდვილე არის ცნობიერების სინამდვილე.

საზრისიანი აქტის წარმოება არის ტრანსცენდენტალური ცნობიერების განხორციელება, ე. ი. მისი არსებობის ფორმა. ის არას დამოუკიდებელი იდეალური ცნობიერებისა და გამოცდილებისაგან, მაგრამ ეს ცნობიერება ხორციელდება ინდივიდუალურ ცნობიერებაში.

ვინაიდან ტრანსცენდენტალური ცნობიერება ჩართულია ინდუვიდუალურში, იგი პიროვნული ცნობიერებაა. პიროვნებად ყოფნა ნიშნავს ტრანსცენდენტალური ცნობიერების განხორციელების უნარის ქონას. პიროვნებად ყოფნა ნიშნავს საზრისის შინაარსის აბსოლუტობაში შესრულებას, აბსოლუტურად ინტენდირების შესაძლებლობას, ე. ი. შთაწვდომას არსის ერთიანობაში, არსის მთლიანობაში და არსის ურთიერთკავშირში.

მაგრამ პიროვნებად ყოფნა ნიშნავს კიდევ იმას, რომ შეგეძლოს ინტუიცია, ე. ი. საზრისის შინაარსები, კვრეტით გაიგო. ინტუიციას აქტის საშუალებით არ ხდება სინთეტური წინსვლა. არც ანალიზია მისი საქმე. ანალიზის შთაბეჭდილებას ტოვებს მხოლოდ ის დესკრიფცია, რომელშიაც ხდება ინტუიციით ნახულის ფიქსაცია. ინტუიციის შემეცნებითი მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობს, რომ ის წმინდა საზრისის შინაარსებს და არსის შინაარსებს „გამკვირვალს“ ხდის და ამით მათ უმაღლესი შემეცნებისათვის საწვდომად აქცევს. ეს ის უმაღლესი საფეხურია, რომელსაც კი აღწევს შემეცნება ინტუიციისაში. ერთიმეორეს ემთხვევა უბრალო მხედველობაში მიღება (შემჩნევა) და ცნობა, ე. ი. უბრალო შემჩნევა, შეხედვა და მისი აღიარება, მიღება. აქ მიღებულია ის, რაც უშუალოდ გვეძლევა, და ყოველივე ეს თავის არსობრივ კანონზომიერებაშია გაგებული. ამით გამოირიცხება ყოველგვარი ექვი. არსებობის (Dasein) ექვი იმითაა გამოირიცხული, რომ უშუალოდ მოცემულის არარსებობა გამოირიცხულია, Sosein-ის ექვი კი იმით, რომ სხვაგვარად არსებობა გამოირიცხულია. რაც უშუალო კვრეტისას წმინდა საზრისის ფენომენებში აღიარებული და დადასტურებულია, მას აქვს სარწმუნოს უმაღლესი ხარისხი. მაგრამ ეს სარწმუნო ხასიათი ვერ გადასცდება იმ სფეროს, სადაც იგია მიღწეული. წმინდა ფენომენოლოგიურ შთაწვდომებს ძალა აქვთ მხოლოდ წმინდა ფენომენებისათვის. რაც ინტუიციურ მდგომარეობაშია მიღწეული, ის იმავე მდგომარეობაში უნდა იყოს მიღებული. ფენომენოლოგიის დესკრიფციები არაა ამიტომ უბრალო დანაშთი, დანალექი შემეცნებისა. ვისაც ეს ასე ესმის, ის მისდაუნებურად იღებებს სფეროში. აქ ამათ აქვთ სრული უფლება. თავისი არსის მიხედვით კი ფენომენოლოგიური დესკრიფციები არ გადასცემენ მსჯელობათ, არამედ იდენტურ კვრეტას. ის, რასაც უშუალოდ გვაძლევს წმინდა ფენომენოლოგიური დესკრიფცია, მსჯელობა კი არ არის, არამედ კვრეტა.

წმინდა ფენომენოლოგია იკვლევს სინამდვილის ისეთ სფეროს, რომელსაც არ იკვლევს და ვერც სწვდება ვერც ერთი სხვა მეცნიერება. ფენომენოლოგიური კვლევა გამიჯნავს მის საგანს როგორც ემპირიულ მეცნიერებათა, ისე იდეალურ მეცნიერებათა სფეროსაგან. ის თავისებურება კვლევის საგნისა და მისი მეთოდისა, რომელიც წმინდა ფენომენოლოგიას ახასიათებს, აძლევს მას თავის სპეციფიკურ მეცნიერულ უფლებას. ფაქტების მეცნიერებათაგან ის იმიჯნება მკაცრად. შედეგები, რომელსაც აღწევს ფენომენოლოგია, არ ეხებიან ფაქტებს. თავისი კვლევის შედეგების მეცნიერული ბუნების მიხედვით ფენომენოლოგია არის აიდენტური მეცნიერება. მაგრამ მისი მუშაობის სფერო არის ის სფერო, სადაც ყოველგვარი მეცნიერული შრომა აღწევს თავის მიზანს, განხორციელებას და ამდენად აქვს ფენომენოლოგიას მნიშვნელობა ყოველგვარი მეცნიერული კვლევისათვის საერთოდ.



საქართველო
 ქართული
 სკოლა

საქართველო
 სკოლა



თავი მეცხრი

ა. რაინახი, მ. ჰაიდებერი და მ. შელერი
ფენომენოლოგიის რაობის შესახებ

1. ფენომენოლოგიის რაობაზე წერას, რაინახის¹ აზრით. სპეცი-
ფიკური სიძნელე ახლავს. ფენომენოლოგიის გასაგებად საჭიროა ფე-
ნომენოლოგიური პრაქტიკა. ეს იმას ნიშნავს, რომ მას, ფენომენო-
ლოგიას, შევხედოთ არა როგორც თეორიას. სისტემას, არა ისეთს
რასმეს, რაც ფაქტობრივად არსებობს და შესწავლასა საჭიროებს,
არამედ როგორც ისეთი წესით აზროვნებას, რომლის საწვდომად
საჭიროა ფენომენოლოგიური აქტი. არაფერი ისე ამოა არ არის, რო-
გორც ფენომენოლოგიაზე საუბარი, თუ არ არის მოცემული ფენო-
მენოლოგიური ხედვა და ფენომენოლოგიური განწყობა².

ფენომენოლოგია არის ფილოსოფოსობის მეთოდი, ის მეთოდი,
რომელსაც მოითხოვს ფილოსოფიური პრობლემების გადაჭრა. ეს
მეთოდი ძლიერ განსხვავდება იმ მეთოდისაგან, რომელსაც მიემარ-
თავთ ყოველდღიურ ცხოვრებაში, და კიდევ უფრო მეტად განსხვავ-
დება იმ მეთოდებისაგან, რომელთაც მიმართავს და უნდა მიმართავ-
დეს მეცნიერებათა უმეტესობა.

ჩვენს ჩვეულებრივ პრაქტიკულ-ცხოვრებითს „ხედვას“ გარკვე-
ული მიზნები და მოთხოვნილებები წარმართავენ. ამ პრობლემებში
მოვლენათა რაობის წვდომა ხდება მხოლოდ იმდენად. რამდენადაც
ეს საჭიროა და აუცილებელი თეორიული ამოცანების გადასაჭრე-
ლად, პრაქტიკული მიზნების მისაღწევად. ცნობილია, თუ რაოდენი
ენერჯიის ხარჯვაა საჭირო იმისათვის, რათა დავეუფლოთ მოვლენა-

¹ Adolf Reinach, Über Phänomenologie. მარბურგში წაკითხული.
ლექცია-1914 წ. იანვარში. ვსარგებლობთ რაინახის შრომების კრებულით, რო-
მელშიაც არის მოთავსებული ეს შრომა: „Gesammelte Schriften“, 1921.

² ფენომენოლოგი ვ. რაიერი „განწყობის“ (Einstellung) გამოყენებას
ფენომენოლოგიური „ხედვის“ აღსანიშნავად მიუღებლად თვლის. ის ამისთვის
ამჯობინებს „Haltung“-ს. W. Reyer, Einführung in die Phänomenolo-
gie, 1926, გვ. 137.

თა დაკვირვების ხელოვნებას, შევამჩნიოთ და ცნობიერების ცენტრში მოვაქციოთ ის, რაც მრავალჯერ გვინახავს, მაგრამ არასოდეს ისე არ დაგვინახავს, როგორც საჭიროა მისი ადეკვატური ასახვისათვის, მისი შინაგანი რაობის ცხადყოფისათვის. ეს ითქმის ობიექტურ და ელემენტურ მოვლენებზე და კიდევ უფრო მეტის უფლებით ითქმის იგი რთულ ფსიქიკურ პროცესებზე, რომელნიც, რაგინდ უდავო არ არიან არსებობისა და ევიდენტურად მოცემულობის თვალსაზრისით, უაღრესად დაშორებულნი არიან ჩვენგან თავისი ქვალიტატური სტრუქტურის შემეცნება-წვდომის თვალსაზრისით. ის, რასაც ნორმალური ადამიანი ამჩნევს სიყვარულში, სიძულვილში, სიხარულში, სევდაში და ა. შ., არის მხოლოდ უმნიშვნელო ნაწილი ამ განცდების ამოუწყველი ნიუანსური შინაარსებისა, მათი სტრუქტურული კონსტიტუციისა. რამდენი რამ უამბო ხელოვნებამ ადამიანს იმ მოვლენების შესახებ, რომელთაც იგი თითქოს ძალიან კარგად იცნობდა?!

კიდევ უფრო შორსა ვართ ისეთი ცნებების შინაარსის ცოდნადან, როგორცაა: რიცხვი, დრო, სივრცე, მსგელობა, ცნება და ა. შ. როცა ამ ცნებებს მოვიხმარ და მათზე ვლაპარაკობთ, მიმართულიცა ვართ მათზე ინტენციონალურად, მაგრამ ასეთი ინტენცია, როგორც ცარიელი გულისხმობა, ოდნავადაც არ გვაახლოებს მათ საკუთრივ შინაარსთან, მათ რაობასთან. არც დეფინიტიური შემოსაზღვრა ამ ცნებებისა გვაძლევს იმას, რაც აქ არის საძიებელი. პრაქტიკული და ზოგიერთი სპეციალურ-მეცნიერული ამოცანა შეიძლება გადაიჭრას ისე, რომ გამოყენებული ცნებების შინაარსი, მათი არსობრივი რაობა არც იყოს ხელშეხებულნი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ შემეცნებას ინტერესი, საერთოდ, არ გასცდეს ამოცანებს. ჩვეულებრივ, ჩვენ ისეთ მდგომარეობაში ვართ, როგორადაც აგვიწერს თავის მდგომარეობას ავგუსტინი: „სანამ მკითხავენ, თუ რა არის დრო, მგონია, რომ ვიცი, რაც არის იგი. მაგრამ, როგორც კი მკითხავენ, აღარაფერი ვიცი ამის შესახებ“.

მძიმე და საბედისწერო შეცდომაა იმის ფიქრი, რომ ობიექტებიდან ეგოდენი დაშორება შეიძლება ლიკვიდირებულ იქნეს მეცნიერების საშუალებით. ეს ასე არაა. მეცნიერების წინაშე მდგარი ამოცანების გადასაჭრელად არაა საჭირო ცნობიერების წარმართვა ამ მიმართულებით. ზოგი მეცნიერება კმაყოფილდება განმარტებითი ხასიათის მუშაობით, დეფინიტორული შემეცნებით. ასეთია ამ მეც-

ნიერებათა არსი, მათი შემეცნებითი იდეა. აქედან არასოდეს არ უნდა ველოდეთ საგანთა და მოვლენათა შინაბუნების წვდომას³.

მართალია, არიან ისეთი მეცნიერებანიც, რომელთაც, მათი იდეის თანახმად, ევალებათ ასეთი შემეცნებისათვის ზრუნვა, მაგრამ ჯერჯერობით მათი მუშაობა, სათანადო მეთოდის უქონლობის გამო, უშედეგოა. ამის თვალსაჩინო მაგალითს თანამედროვე ფსიქოლოგია იძლევა⁴.

ღეფინიტორულ-გარეგანი თვალსაზრისი იდეალურად გატარებულია მათემატიკაში. ის ფაქტი, რომ მათემატიკურმა აზროვნებამ ფართო გამოყენება პოვა მეცნიერებაში. ქმნის თვალსაჩინო სიძნელეს აზროვნების წინაშე, როცა საქმე ეხება თვალსაჩინოსა და შინაარსეულის სოვლენის არსობრივ მომენტს. ამაში, რასაკვირველია, მათემატიკას არ მიუძღვის დანაშაული და არც საჭიროებს მისი თვალსაზრისი შეცვლას. მაგრამ ცხადი უნდა გახდეს ისიც, რომ მათემატიკისეული ინტერესი არასოდეს არ დააკმაყოფილებს ფილოსოფიას და ამდენად ფილოსოფია *more geometrico* არის აბსურდი, უაზრობა⁵. მათემატიკა კი ვერ მისცემს სიცხადეს ფილოსოფიას, არამედ, პირიქით, მხოლოდ ფილოსოფიიდან უნდა ელოდეს მათემატიკა თავისი შემეცნებითი თავისებურების ნათელყოფას.

ფილოსოფიას მაშინ ექნება შეგნებული თავისი მისია, როცა მიზნად დაისახავს — ყოველი ნიშნის, ყოველი განმარტებისა და წესის მიღმა გაიჭრას თვით საგნებთან, თვით თავისთავად საქმის ვითარებასთან⁶.

როცა ჩვენ არსის ანალიზს (*Wesensanalyse*) ვისახავთ მიზნად. ბუნებრივია, რომ სიტყვიდან, მისი მნიშვნელობიდან ამოვდივართ. არ

³ ანალოგიური მსჯელობისას გ. შპეტი პრაგმატიზმსა და ა. ბერგსონის მოსაზრებებს ეხება მეცნიერების შესახებ. ეს ბუნებრივია: ამ მოძღვრებებშია ნათლად მოცენული უკიდურესი თვალსაზრისი მეცნიერების პრაქტიკული ხასიათის შესახებ. პრაგმატიზმზე შპეტი წერს: „Истина современного прагматизма не в том, что так должно быть, а в том, что так есть“. „Явление и смысл“, 1914, გვ. 3. შპეტი თითქოს არც მეცნიერებისათვის თვლის დასაშვებად „შინა-არსის“ წვდომის უფლებბელყოფას. ბერგსონი, როგორც ცნობილია, ამ ამოცანას ფილოსოფიას უსაკუთრებს. ხოლო მეცნიერებას აძლევს უფლებას ემსახუროს მოქმედებას, პრაქტიკას. რაინახი ბერგსონს უახლოვდება ამ საკითხში, თუმცა თეორიული მიზნის მიღწევის საშუალებები მათ არსებითად განსხვავებული აქვთ.

⁴ იქვე, გვ. 382.

⁵ იქვე, გვ. 388.

⁶ იქვე, გვ. 389.

იყო შემთხვევითი, რომ ჰუსერლმა თავისი „ლოგიკური გამოკვლევები“ დაიწყო თემით: „გამოსახულება და მნიშვნელობა“⁷.

ანალიზის დიდი ნიჭია საჭირო, რათა სიტყვებში ნაგულისხმევი შინაარსი-მნიშვნელობები მთელი სიცხადით და სრულყოფილად იქნენ ცნობიერების ნათელ ველში გამოტანილი. მაგრამ ესეც არ არის საკმარისი. სიტყვის მნიშვნელობა არ ამოწურავს არსის სამყაროს. არიან არსები, რომელნიც ჯერ კიდევ არ ქცეულან სიტყვის მნიშვნელობად. ასეთ არსთა კვლევა ახალი, უფრო მაღალი საფეხურის კვლევაა სიტყვის მნიშვნელობის კვლევასთან შედარებით. ისტორიულად აზროვნების ეს საფეხური მიღწეულ იქნა პლატონის მიერ, ხოლო პირველ საფეხურს, სიტყვის მნიშვნელობის კვლევის ამოცანას, პირველად სოკრატი დაეუფლა.

არსის ანალიზი მაინც არ არის თვითმიზანი. ის იმ კანონზომიერებათა წვდომის საშუალებაა, რომელნიც არსობრივი ხასიათის კანონზომიერად გვევლინება და აპოდიქტიკური დებულებით გამოითქმება. ფილოსოფიის სასიცოცხლო ამოცანაა მიღწეოს იმას, რაც არ შეიძლება სხვაგვარად იყოს, რაც საწინააღმდეგოსა და განსხვავებულს გამორიცხავს⁸.

ფენომენოლოგია ის მეთოდია, რომელსაც მივყავართ არსთა სამყაროში, აპრიორულ კანონზომიერებათა სამეფოში. ფენომენოლოგია იმას გვიდასტურებს, რომ აპრიორული საქმის ვითარება არაფრით არ არის დაკავშირებული აზროვნების აქტებთან, ადამიანის ინტელექტუალურ მუშაობასთან. აპრიორულის წარმოდგენა-გაგება როგორც თანდაყოლილი წარმოდგენისა, ტლანქი შეცდომაა. აპრიორული კავშირები ძალაშია მაშინაც, როცა არც ერთი ადამიანის არსებობა არაა ნაგულისხმევი⁹. აპრიორული არის საქმის ვითარება (Sachverhalt), რომელიც არ არის დამოკიდებული გაცნობიერების აქტზე. აპრიორულს თავისთავად არაფერი საქმე არა აქვს აზროვნებასა და შემეცნებასთან¹⁰.

⁷ ჰუსერლის ამ შრომაზე ქართულ ენაზე იხ. ა. ბოკორიშვილი, გამოსახულება და მნიშვნელობა, „ფსიქოლოგია“, ტ. I, თბ., 1941.

⁸ Reinach, დასახ. ნაშრომი, გვ. 395.

⁹ „Apriorische Zusammenhänge bestehen, gleichgültig, ob alle oder überhaupt keine Menschen oder andere Subjekte sie anerkennen“, იქვე, გვ. 397.

¹⁰ „Das Apriori hat an und für sich mit dem Denken und Erkennen auch nicht das Mindeste zu tun“. იქვე.

საკმარისია აპრიორულის ეს ბუნება იქნეს ნათლად გააზრებულ-
ლი, რომ ნათელი გახდეს ისიც, რომ უკანონო და მოჩვენებითი
საკითხის დაყენება იმის შესახებ. თუ რატომ ეთანხმება ბუნება აზ-
როვნების კანონებს, რა კმნის შეთანხმებას აზროვნებასა და ბუნე-
ბას შორის და სხვ. ნუთუ ბუნებას არა აქვს უფლება, პრეტენზია
ჰქონდეს საკუთარ კანონზომიერებაზე? რატომ უნდა იყოს იგი და-
მოკიდებული აზროვნების კანონებზე?¹¹



რაინახის განმარტებაში ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება,
რომ აქ არსად არ არის ნახსენები ტრანსცენდენტალური რედუქცია,
ურომლისოდ ფენომენოლოგიას ემუქრება საფრთხე ფსიქოლოგო-
ასთან გათქვეფისა, სპეციფიკურობის დაკარგვისა. წინა პლანზე წა-
მოწეულია ფენომენოლოგიის მეთოდოლოგიური და აპრიორული
ხასიათი. უმთავრესი და მნიშვნელოვანი მაინც ისაა, რომ ხაზგასმუ-
ლია ფენომენოლოგიის კონკრეტულ-ინტუიციური ხასიათი, მისი
ინტენცია „თვით საგნებზე“, მისი მიდგომის პარაპირი და შინაგა-
ნური ხასიათი. ამ კონტექსტში ფენომენოლოგიის სხვა დისციპლი-
ნებიდან გამიჯნის საკითხი არააქტუალური ხდება. საქმე ეხება აზ-
რის ანალიზს, რომელიც ყველგან შესაძლებელია და საჭირო. სადაც
კი მეცნიერების შექმნას განვიზრახავთ. შესაძლებელია ფენომენო-
ლოგია რიცხვის, მსჯელობის, გრძნობის, სიერცის, საგნისა და ა. შ.
ფსიქოლოგია რაინახს წარმოდგენილი აქვს როგორც ისეთი მეცნი-
ერება, რომელიც, მსგავსად ფენომენოლოგიისა, მიზნად ისახავს
კონკრეტულის „ხილვას“, თვალსაჩინოს შესწავლას, მოვლენის ში-
ნაგანი სტრუქტურის გათვალისწინებას. ასეთი ამოცანა სხვა მეცნი-
ერებათაც აქვთ და ისინი უპირისპირდებიან დეფინიტორულ-გარე-
განი შემეცნების იდეის მქონე მეცნიერებათ. ფსიქოლოგია აქ კი არ

¹¹ რასაკვირველია, რაინახი არ უნდა უარყოფდეს იმას, რომ თვით
აზროვნებასაც აქვს თავისი საქმის ვითარება, თავისი Sachverhalt-ი, რომელიც
აქაც აპრიორულ ხასიათს უნდა ატარებდეს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ბუნებას
იმიტომ კი არა აქვს აპრიორული კანონები, რომ იგი ბუნებაა. ასეთი ნიშანი
აქვს ყველაფერს, რაც კი როგორღაც არის. კანონზომიერება, საერთოდ, უნევერ-
სალური ნიშანია, რომლისგან არაფერია „თავისუფალი“. აქედან, რასაკვირვე-
ლია, არც ფსიქიკური ცხოვრება წარმოადგენს განონაკლისს. იხ. ა. ბ. ლ. ო. რ. ი-
შვილი, კანონზომიერების საკითხისათვის ფსიქოლოგიაში, ქუთაისის პედაგო-
გიური ინსტიტუტის შრომები, ტ. XV, 1956.

უპირისპირდება ფენომენოლოგიას. არამედ ერთი თავისი განზომილებით ემთხვევა კიდევაც მას (იხ. ქვემოთ). ამდენად ჩვენი ძირითადი პრობლემისათვის, ფსიქოლოგიისა და ფენომენოლოგიის გამიჯვნის პრობლემისათვის, რაინახის განმარტებას არა აქვს გადაწყვეტი მნიშვნელობა.

2. მ. ჰაიდეგერის აზრით, ონტოლოგიის ამოცანაა ყოფიერების მოხსნა — აბსტრაქცია ყოფიერისაგან და მისი (ყოფიერების; ექსპლიკაცია)¹².

ფილოსოფიის ფუნდამენტალური პრობლემა წამოყენებულია კითხვით: რა არის ყოფიერების საზრისი? ამ კითხვის განხილვის წესი ფ ე ნ ო მ ე ნ ო ლ ო გ ი უ რ ი ა.

ფენომენოლოგია არც „თვალსაზრისია“ და არც „მიმართულება“ და არც შეიძლება იყოს ასეთი რამ, რამდენადაც მას ესმის თავისი თავი. გამოთქმა — „ფენომენოლოგია“ პირველ რიგში მეთოდური ცნებაა. ის ფილოსოფიური კვლევის საგანთა ნივთიერ რაობას კი არ გვიხასიათებს, არამედ ამ კვლევის როგორობას, მისს თავისებურებას. ე. ი. ტერმინი — „ფენომენოლოგია“ მიუთითებს არა კვლევის საგანზე, არამედ, პირველ რიგში, კვლევის მეთოდზე.

„ფენომენოლოგიის“ მაქსიმა გამოითქმება ასე: „თვით საგნებისავე (zu den Sachen selbst!)“. ნებისმიერი კონსტრუქციები, შემთხვევით ნაპოვნი, მოჩვენებითი პრობლემები და ა. შ. პრინციპულად გამორიცხულია.

სიტყვა „ფენომენოლოგია“ ორი ნაწილისაგან შედგება „ლოგოსისა“ და „ფენომენისაგან“. პირველი შეხედვით ეს ტერმინი იმგვარი წარმოქმნისაა, როგორიცაა: თეოლოგია, ბიოლოგია, სოციოლოგია. ფენომენოლოგია შესაბამისად უნდა ყოფილიყო გაგებული. როგორც მეცნიერება ფენომენის შესახებ. ნამდვილად ეს ასე არ არის: ფენომენოლოგია არ არის იმგვარი ტერმინოლოგიური წარმოქმნა, როგორიცაა: თეოლოგია, ბიოლოგია, სოციოლოგია... არცა აქვს მას არაფერი საერთო ვოლფისეულ ჯაგებასთან.

„ფენომენი“ ნაწარმოებია ზმნიდან — $\varphi\alpha\iota\nu\epsilon\mu\alpha\iota$, რაც ნიშნავს ჩვენებას (sich zeigen), თავის თავის ჩვენებას. აქედან: ფენომენი არის ის, რაც აჩვენებს თავის თავს. das Sichzeigende, das Offenbare, რაც ღიაა. „ფენომენის“ მნიშვნელობად უნდა დავადგინოთ „das Sich-an-ihm-selbst-zeigende“, das Offenbare. „ფენომენებში“ იგულისხმება ჯამი იმისა, რაც ღლის სინათლეზეა, რაც შეიძ-

¹² Martin Heidegger, Sein und Zeit, 1953, გვ. 27.

ლება სინათლეზე იქნენ გამოტანილი. ძველი ბერძნები ზოგჯერ მას აიგივებდნენ არსებულთან (das Seiende). მხედველობაშია მისაღები, რომ არსებული შეიძლება სხვადასხვაგვარად გვეძლეოდეს, ისედაც, როგორადაც ის არ არის. ამ შემთხვევაში ლაპარაკია მოჩვენებაზე (Schein). საკითხი იმას ეხება, თუ როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ „ფენომენის“ ამ განსხვავებულ მნიშვნელობათა „შერწყმა“, ურთიერთდამოკიდებულება. მხოლოდ იმას შეუძლია თავისი თავი გამოავლინოს, აჩვენოს ისე, როგორც ის არ არის, რასაც შეიძლება ჰქონდეს პრეტენზია იმისი, რომ გამოვლინდეს ისე, როგორც ის არის¹³. ფენომენის მოჩვენებითს მნიშვნელობაში უკვე იგულისხმება მისი პირვანდელი მნიშვნელობა — ფენომენი თვითგამოცხადებული (Phänomen: das Offenbare) ანუ: ფენომენი-მოჩვენება გულისხმობს ფენომენ-თვითმოჩვენებას და ფუძვლილია მისით. ძირითადი პოზიტიური მნიშვნელობა „ფენომენისა“ არის თვითმოცემულობა, ხოლო მისი მნიშვნელობა, როგორც მოჩვენებისა, არის პრივ-ტული ხასიათისა.

სულ სხვაა მოვლენა. ის ნიშნავს იმას, რომ რაღაც არის. რაც არ აჩვენებს თავის თავს: „Erscheinen ist ein Sich-nicht-zeigen“, რასაც არ შეუძლია ეჩვენოს, მას არც მოჩვენება შეუძლია. მოვლენა და მოჩვენება არსებითად სხვადასხვაა. ინლაცია, სიმპტომი სიმბოლო... მოვლენის სტრუქტურის მატარებელი არიან, ე. ი. პრინციპულად გამოირიცხავენ თვითმოცემულობას, თვითჩვენებას. ის, რაც მოვლენაში გვეძლევა, თვითონ არ გვეჩვენება, მოვლენა მხოლოდ მითითებას გვაძლევს მასზე.

თუმცა „მოვლენა“ არაა ფენომენი (თვითმოცემა), მაგრამ იგი შესაძლებელია მხოლოდ ფენომენის საფუძველზე. რომელიც თვითონ არაა მოვლენა. მოვლენა არის ის, რაც გვატყობინებს იმის საშუალებით, რაც თვით გვეჩვენება. ყოველი მოვლენა მიუთითებს ფენომენზე, მაგრამ არასოდეს მოვლენა არ არის ფენომენი¹⁴. „ფენომენის“ განზარტება „მოვლენის“ მეშვეობით არის საქმის ვითარების თავდაყირა წარმოდგენა და მრავალი გაუგებრობის წყარო.

„მოვლენა“ თავის მხრივ შეიძლება ორი მნიშვნელობით იხმარებოდეს: ერთ შემთხვევაში აქ იგულისხმება შეტყობინება თავის თავზე, განსხვავებით თავისი თავის ჩვენებიდან; მეორე შემთხვევაში — თვით შემტყობინებელი. რომელიც თავისი ჩვენების აქტში გვაჩვენებს იმას, რაც თვითჩვენებას არ ექვემდებარება. ისიც შეიძ-

¹³ იქვე, გვ. 29.

¹⁴ იქვე, გვ. 30.

ლება, რომ „მოვლენა“ იქნეს „ფენომენის“ აღსანიშნავად, მის ექვივალენტად გამოყენებული. როცა ეს სამგვარი საქმის ვითარება „მოვლენით“ აღინიშნება, გაუგებრობათა აცილება შეუძლებელი ხდება (სათანადო განათებისას შეიძლება ვინმე გამოიყურებოდეს ისე, თითქოს მას ლოყები შეწითლებული ჰქონდეს. თავისი თავის მაჩვენებელი ეს სიწითლე შეიძლება იყოს მომთხრობი ციებ-ცხელების შესახებ, რომელიც თავის მხრივ არის ინდიკატორი ორგანიზმში არსებული შეფერხებისა).

„ფენომენი“ იხმარება „მოჩვენების“, „მოვლენის“, „უბრალო მოვლენის“ მნიშვნელობით. მხოლოდ მაშინ ვიქნებით დაზღვეული გაუგებრობიდან, როცა თავიდანვე „ფენომენში“ ვიგულისხმებთ ამ მტკიცედ დადგენილ შინაარსს: „das Sich—an—ihm—selbst—zeigende“¹⁵.

სანამ არაა გარკვეული, თუ რომელი არსებულია ნაგულისხმევი ფენომენად, არის თუ არა იგი, ე. ი. ის, რაც თავის თავს გვაჩვენებს, არსებული, ან შეიძლება ის იყოს არსებულის არსებობა (Seinscharakter des Seienden), საქმე გვაქვს ფენომენთან ფორმალური მნიშვნელობით.

თუ თვითმაჩვენებელში არსებული იგულისხმება, ფორმალური გაგება ფენომენისა ერთგვარ კანონიერ გამოყენებას პოუვს, მაგრამ ეს არის ვულგარული ცნება ფენომენისა, რომელიც არ არის ფენომენის ფენომენოლოგიური გაგება. მხოლოდ მაშინ, როცა თვითმოცემულობა განდება თემად, საქმე გვექნება ფენომენის ფენომენოლოგიურ გაგებასთან.

რაც შეეხება „ლოგოსს“, იგი აქ, „ფენომენოლოგიაში“, უნდა ვიხმაროთ ასეთი მნიშვნელობით: ლოგოსი, ე. ი. მეტყველება გვაძლევს, რომ იმას, რაზედაც არის ლაპარაკი, შევხედოთ, იგი, მეტყველების საგანი, უნდა დავინახოთ. ამის იძულება არის, რაც ლოგოსის არსს შეადგენს. ლაპარაკში, რამდენადაც იგი ნამდვილი ლაპარაკია, ის, რაც ითქმება, იმისაგან უნდა წარმოიქმნას, რაზედაც არის ლაპარაკი, ასე რომ, მეტყველებითი ცნობა — შეტყობინება ნათქვამში მისაწვდომს უნდა ჰქონდეს იმას, რაზედაც არის ლაპარაკი¹⁶. ასეთია ლოგოსის სტრუქტურა როგორც მეტყველებისა:

¹⁵ M. Heidegger, Sein und Zeit, 1953, გვ. 31.

¹⁶ იქვე, გვ. 32.

ლოგოს სინთეზის ხასიათი აქვს, მაგრამ არა შეერთების მნიშვნელობით, არამედ: „etwas in seinem Beisammen mit etwas, etwas als etwas sehen lassen“¹⁷.

იმიტომ, რომ ლოგოსი არის Sehenlassen, ის შეიძლება იყოს კეშმარიტი ან ყალბი. საჭიროა, ამ შემთხვევაში გავთავისუფლდეთ კეშმარიტების იმ გაგებიდან, რომელიც მასში გულისხმობს შეთანხმებას (Übereinstimmung). ეს იდეა არ არის პირველადი კეშმარიტების ცნებაში. აქ იგულისხმება ხილულად ქცევა იმისი, რაც იყო უხილავი. კეშმარიტების დაკავშირება მსჯელობასთან და ამაში არის-ტოტელეს დამოწმება გაუმართლებელია და თვით შეხედულება ყალბი: „კეშმარიტი“ პირველადი მნიშვნელობით ნიშნავს ესთეტიკურად, გრძნობადად მიღებას რისაზე, sinnliche Veruehmen von etwas. ლოგოსი, რადგანაც ის არის არსებულის ყურის მიგდება, შეხედვის იძულება, იწოდება გონებად (Vernunft).

„ფენომენისა“ და „ლოგოსის“ მოცემული ინტერპრეტაციები მიუთითებს მათ შორის არსებულ საერთოზე, კავშირზე. ისეთი ტერმინები, როგორცაა თეოლოგია..., მიუთითებს და ხასიათებს კვლევის საგანს, ნივთიერ საქმის ვითარებას. „ფენომენოლოგია“ — ასეთს დახასიათებას არ იძლევა: იგი გამოხატავს კვლევის თავისებურებას, იმას, თუ როგორ ხდება ეს შემეცნება, კვლევა. მეცნიერება ფენომენის შესახებ ნიშნავს თავისი საგნის ისეთ წვდომას (Erfassen), როდესაც ყოველივე, რაც ითქმება ამ საგნის შესახებ, პირდაპირი მითითებით და პირდაპირი ჩვენებით იყოს განხილული. ეს აზრი აქვს არსებითად ტაუტოლოგიურ გამოთქმას — „დესკრიფციულ ფენომენოლოგიას“. „დესკრიფცია“ აქ არ ნიშნავს იმასვე, რასაც, მაგალითად, ნიშნავს ეს ტერმინი ბოტანიკურ მორფოლოგიაში. ტერმინს კვლავ ეძლევა პროპიბიტორი (აკრძალვითი) მნიშვნელობა: შეკავება ისეთი განმარტებებისაგან, რომელნიც არ შეიძლება იყოს ნაჩვენები (Fernhaltung). დესკრიფცია უნდა გაგებულ იქნეს „ლოგოსის“ სპეციფიკური მნიშვნელობით: ხედვა თვით იმისი, რაზედაც არის საუბარი...

ფენომენის ცნების ფორმალური მნიშვნელობის გადალახვა, რომელიც აგრეთვე ამ ცნების ვულგარული მნიშვნელობით აღებული შეიძლება, ფენომენოლოგიური მაშინ იქნება, როცა საქმე გვექნება არა იმასთან, რაც პირველად გვეძლევა და უმეტესად გვეძლევა, არამედ, რაც მიმალულია, მაგრამ იმის საფუძველს წარმოადგენს.

¹⁷ იქვე, გვ. 33.

რაც პირველ რიგში და მეტწილად გვეძლევა. ეს არის ის, რაც წარმოადგენს პირველად მოცემულის საზრისსა და საფუძველს.

ფენომენოლოგია არის თავისებური მისასვლელი გზა იმასთან, რაც უნდა იყოს ონტოლოგიის თემა. „Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich“¹⁸. ფენომენის ფენომენოლოგიური ცნება გულისხმობს, როგორც თვითმაჩვენებელი (Sichzeigende), არსებობათა არსებობას, მისს საზრისს, მისს მოდიფიკაციასა და დერივატებს. ყოფიერება ყოფიერთა არ არის ის, რის „უკანაც“ კიდევ დგას რაღაც. „რაც აღარ გვევლინება“. ფენომენოლოგიური ფენომენის „უკან“ არსებითად არაფერი დგას, თუმცა შესაძლებელია, რომ ის, რაც ფენომენოლოგიის ფენომენი უნდა გახდეს, იყოს დამალული. სწორედ იმიტომ არის საჭირო ფენომენოლოგია, რომ ფენომენი უპირველესად და უმთავრესად არ გვეძლევა (zunächsts und zumeist). დაფარულობა არის ფენომენის მოწინააღმდეგე ცნება. დაფარულობა ფენომენისა თავისი ხასიათით შეიძლება იყოს სხვადასხვაგვარი. 1. შეიძლება იგი დაფარული იყოს იმ აზრით, რომ იგი ჭერ კიდევ არავის უნახავს, ჭერ კიდევ აღმოუჩენელია. მისი არსებობის შესახებ არც ცოდნა გვაქვს და არც არცოდნა. 2. შეიძლება ფენომენი დაფარული იყოს (მისთვის უცხო მასალით). ის შეიძლება ერთხელ ყოფილიყოს აღმოჩენილი, მაგრამ (ჟამთა სიავის გამო) კვლავ დაკარგული. იგი შეიძლება მთლიანად იყოს დაფარული (და ხელახლა აღმოსაჩენი იყოს) ან ნაწილობრივ მაინც ჩანდეს და საჭიროებდეს „გამოლიანებას“. ასეთი შემთხვევები ხშირია: აღმოჩენილი ოდესღაც კიდევ ჩანს, მაგრამ მხოლოდ როგორც მოჩვენება (Schein), მაგრამ: „Wieviel Schein jedoch, soviel „Sein““¹⁹. საგნობრივად განხილული ფენომენოლოგია არის მეცნიერება არსებულის არსებობის შესახებ, ე. ი. ონტოლოგია²⁰.

ფენომენოლოგიური დესკრიფციის მეთოდური საზრისი არის ინტერპრეტაცია (Auslegung). Dasein-ის ლოგოსის ფენომენოლოგიას აქვს პერმენენტის ხასიათი, რომლის საშუალებითაც არსებულისადმი კუთვნილი ყოფიერება და მისი საკუთრივი სტრუქტურა გამოვლინდება²¹.

¹⁸ M. Heidegger, Sein und Zeit, 1953, გვ. 35.

¹⁹ იქვე, გვ. 36.

²⁰ „Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden—Ontologie“. იქვე, გვ. 37.

²¹ „Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes“. იქვე.

ფენომენოლოგიის ძირითადი თემა — ყოფიერება (Sein) არ არის ყოფიერებათა გვარი (Gattung), მაგრამ იგი ეხება ყოველ ყოფიერს. ყოფიერება და ყოფიერების სტრუქტურა არის ყოველი ყოფიერის ზევით, მის მიღმა. „Sein ist das transcendens schlechthin“²².

ყოფიერების ტრანსცენდენტობა არის სპეციფიკური, რამდენადაც იმაში მოცემულია ი ნ დ ი ვ ი დ უ ა ც ი ი ს შესაძლებლობა და აუცილებლობა. ყოფიერების ყოველი შეღწევა არის როგორც ტრანსცენდენტურის შეღწევა, ტრანსცენდენტალური შეგეცნება. „Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis“²³.

ფენომენოლოგია და ონტოლოგია არ არიან ორი განსხვავებული დისციპლინა, რომელნიც სხვებთან ერთად ფილოსოფიას მიეკუთვნებიან. ორივე ესენი ახასიათებენ თვით ფილოსოფიას მისი საგნისა და მეთოდის მიხედვით.

ფენომენოლოგიის გაგებაში მთავარია, რომ ის არ არის ფილოსოფიური მიმართულება, რომელიც არსებობს დასრულებული კონცეფციის სახით, არამედ ის, რომ ის არის შესაძლებლობა, მუდმივი წყარო ახალი და ახალი აღმოჩენათათვის²⁴.

წერის სტილის მოუქნელობასა და „ულამაზობაზე“ ავტორი ამბობს: სულ სხვაა ყოფიერების შესახებ მოთხრობითად ამცნო ვინმეს რამე და ყოფიერი მისს ყოფიერებაში შეიმეცნო (Erfassen). ამ უკანასკნელისათვის გვაქვს არა მარტო სიტყვათა ნაკლოვანება, არამედ „გრამატიკისაც“. წარსულში ყოფიერების ასეთი ანალიზისადმი მიძღვნილი გამოკვლევებიდან უნდა დავასახელოთ პლატონის „პარმენიდი“ და არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ მეშვიდე წიგნის მეორე თავი, ხოლო მოთხრობითის მაგალითად ფუკიდიდეს შრომებიო, დასძენს ავტორი²⁵.

3. მ. შელერის აზრით, არ არსებობს ფენომენოლოგიური „სკოლა“, რომელიც აერთიანებდეს ერთისა და იმავე ფილოსოფიური

²² ი ქ ვ ე, გვ. 38.

²³ ი ქ ვ ე.

²⁴ „Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit“. ი ქ ვ ე.

²⁵ „Die Frage nach dem Sinn des Seins ist die universalste und leerste“. ი ქ ვ ე, გვ. 39. მ. ჰაიდეგერის კონცეფციის მარქსისტულ კრიტიკას იძლევა გ. მენდგ. იხ. მისი: „Studien über die Existenzphilosophie“, Berlin, 1956. შეად. Julius Kraft, Von Husserl zu Heidegger, Kritik der phänomenologischen Philosophie, 1956.

შეხედულების დამცველ მკვლევრებს. არსებობს მხოლოდ მკვლევართა წრე, რომელიც ფილოსოფიური საკითხების კვლევას აწარმოებს სპეციფიკური მიდგომით (Haltung) და სპეციფიკური განწყობით (Einstellung). თავისთავად ეს მიდგომა არაა იმისი გარანტია: რომ ყველა ვინც მას გამოიყენებს, იდენტურ შედეგს მიიღებს. თითოეული მკვლევარი თვითონაა პასუხისმგებელი თავისი კვლევის შედეგებზე. ფენომენოლოგია არც ახალი მეცნიერების სახელია და არც ფილოსოფიის შემცვლელი ახალი დისციპლინა. ის არის თ. ვისე-ბური გონითი განჭვრეტის (Geistesschau) სახელი. ამ ჰერეტაში გვეძლევა. ჯანიცდება (er-leben) ისეთი რამ, რაც სხვაგვარად, ამ განწყობის გამოუყენებლად ჩვენთვის დამალული, დაფარული იქნებოდა. ეს რაღაც, რაც ფენომენოლოგიით მიიღწევის, არის თავისებური „ფაქტების“ სამყარო²⁶.

ფენომენოლოგიური გამოცდილება ორი სპეციფიკური ნიშნით ხასიათდება. მხოლოდ ფენომენოლოგიურ გამოცდილებაში გვეძლევა ფაქტი (Tatsache) უშუალოდ თვითონ. აქ არა აქვს ადგილი სიზბოლოს, ნიშნის, მითითების საშუალებით გაშუალებას. ის, რაც სხვადასხვა თვალსაზრისით შეიძლება იქნეს განხილული, ფენომენოლოგიურ გამოცდილებაში გვეძლევა როგორც ერთი, რადგან აქ გვეძლევა „თვითონ ის“, რაც გარეგანი თვალსაზრისით მრავალგვარად წარმოგვიდგება. არაფენომენოლოგიური გამოცდილება არის გამოცდილება რომელიმე სიზბოლოს ან რომელიმე გამოცდილების მეშვეობით. იგი არასოდეს არ გვაძლევს „თვით“ საგნებს. მხოლოდ ფენომენოლოგიური გამოცდილება შეიძლება იყოს პრინციპულად ასიმბოლური²⁷.

ფენომენოლოგიური გამოცდილება არის იმავე დროს წმინდა იმანენტური გამოცდილება. მის შინაარსად ივარაუდება მხოლოდ ის, რაც წვდომის აქტში ჰერეტის ფორმით არის მოცემული. ამაში არ შედის არაფერი, რაც მოცემული შინაარსით მხოლოდ მითითებული და ნაგულისხმევაა. არაფენომენოლოგიური გამოცდილება ყველგან და ყოველთვის არის ტრანსცენდენტური ბუნების: მასში „რგულისხმება“ ის; რაც არ არის მოცემული. ფენომენოლოგიურ გა-

²⁶ Max Scheler, Schriften aus dem Nachlaß, Band I, 1957, გვ. 380.

²⁷ „Nur die phänomenologische Erfahrung, ist prinzipiell a s y m b o-
lisch: und eben darum fähig, alle nur möglichen Symbole zu erfüllen“.
M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wert-
ethik, 1954, გვ. 71.

მოცდილებაში არ არის სხვაობა ნაგულისხმევსა და მოცემულს შორის. აქ ასეთი საქმის ვითარებაა: არათერია მოცემული, რაც არ იგულისხმება, არათერი იგულისხმება, რაც არაა მოცემული. სადაც ეს პირობა არაა დაკმაყოფილებული, სადაც მოცემული ნაგულისხმევს-სჯარბობს ან ნაგულისხმევი „თვითონ“ არ არის მოცემული, იქ არა გვაქვს საქმე ფენომენოლოგიურ გამოცდილებასთან²⁸.

რამდენადაც ფენომენოლოგია ყველგან ემყარება გამოცდილებას, იმ ფილოსოფიას. რომელიც ფენომენოლოგიას ემყარება, შეიძლება ეწოდოს ემპირიზმი. აპრიორულისა და აპოსტერიორულის დაპირისპირება არ უნდა გავათანაბროთ იმ დაპირისპირებასთან, რომელიც ცნობილია როგორც გამოცდილებისა და მისი პირობის დაპირისპირება. ის, რაც გამოცდილების გარეთ არსებულად იგულისხმება, შემეცნების მიღმა არსებულს წარმოადგენს და ამიტომ შემეცნებისათვის მიუწვდომელს ნიშნავს, აპრიორული კი უნდა შემეცნებულ იქნეს. ამიტომ აპრიორულშიც გამოცდილება უნდა ვიგულისხმოთ, მხოლოდ — გამოცდილება სპეციფიკური, წმინდა და უშუალო, განსხვავებით მეორე სახის გამოცდილებისაგან, რომელიც შეპირობებულია აქტის რეალური სუბიექტის ორგანიზაციის თავისებურებით. არათენომენოლოგიურ გამოცდილებაში არსად არ გვეძლევიან არსობრივ-აპრიორული კანონზომიერებანი, თუმცა ყოველგვ, რაც ამ გარემოში ხდება, ამ კანონების მიხედვით ხდება²⁹.

როცა ფენომენოლოგიის მეთოდზე ვლაპარაკობთ, უნდა გვახსოვდეს, რომ ნამდვილად აქ ლაპარაკია არა მეთოდზე. არამედ განწყობაზე. ეს არის ის, რაც წინ უსწრებს მეთოდოლოგიურ მუშაობას. საქმე ეხება არა აზროვნებით მანიპულიაციებს, ინდუქცია-დედუქციას, არამედ ჰერეტის წესს (Schauverfahren).

დაკვირვება-ექსპერიმენტიც აგნებს ახალ ფაქტებს, მაგრამ ფენომენოლოგიური განწყობა დაკვირვება არ არის. დაკვირვების საგანი სხვა გზით შეიძლება იქნეს მოცემული, მაგრამ განცდილი და განჰერეტილი შეიძლება „მოცემულ იქნეს“ მხოლოდ გამცდელი და გამჰერეტი აქტის საშუალებით და მხოლოდ მასში³⁰. ფენომენოლოგიური მზერა ჩერდება მხოლოდ იმ პუნქტზე, სადაც ხდება გან-

²⁸ იქვე, გვ. 72.

²⁹ იქვე, გვ. 73.

³⁰ „Das Er-lebte und Er-schaute ist, „gegeben“ nur in dem er-lebenden und er-schauenden Akt selbst, in seinem Vollzug: es erscheint in ihm, und nur in ihm“. M. Scheler, Schriften aus Nachlaß, 1957, გვ. 380.

ცდისა და სამყაროსეული საგნის შეხვედრა თუ ურთიერთშეხვედრა. სულ ერთია, როგორი იქნება ეს საგანი — ფიზიკური თუ ფსიქიკური, ღმერთი თუ რიცხვი³¹. ყოველი დებულებისათვის, ყოველი ცნებისათვის, ყოველი ფორმულისათვის, თვით წმინდა ლოგიკის კანონებისათვისაც მოიპოვება ამ შინაარსში „განაღდება“³², და ყოველი ქეშმარიტება და ღირებულება იქნება „მოხსნილ მდგომარეობაში“ მანამ, სანამ არ იქნება დაკმაყოფილებული ჰერეტის მოთხოვნილება. მეცნიერების, ხელოვნების, რელიგიისა და მათი ობიექტების ნათელყოფა არის ერთ-ერთი ძირითადი მიზანი ფენომენოლოგიისა. მეცნიერების ან მისი რომელიმე დებულების მიღება წინასწარ ნიშნავს მის ცხადყოფაზე ხელისაღებას, მისი არსის დაფარვას. ფილოსოფიის ამოსვლა მეცნიერებიდან, მეცნიერების მიღების აზრით, არის ფილოსოფიის გადაქცევა მეცნიერების მსახურად, ე. ი. იმავე სახის შეცდომაა, რომელიც ახლდა სქოლასტიკის მუშაობას, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ იქ ფილოსოფია ემსახურებოდა თეოლოგიურ მეცნიერებას, აქ კი მათემატიკურ ბუნებისმეტყველებას ან ისტორიის მეცნიერებას³³.

³¹ M. Scheler, *Schriften aus Nachlaß*, 1957, გვ. 380/81.

³² იქვე, გვ. 380.

³³ იქვე, გვ. 381.





თავი მათე

ფსიქოლოგიის პრობლემა „იდეებში“

პირველ რიგში ჰუსერლი იძლევა რადიკალურ განსხვავებებს ფენომენოლოგიასა და ფსიქოლოგიას შორის. ფსიქოლოგია, წესს ჰუსერლი. არის გამოცდილების მეცნიერება. აქ გამოცდილების ცნება ორ რამეზე მიუთითებს: ფაქტებსა და რეალობაზე. ფსიქოლოგია შეისწავლის ფაქტებს. ე. ი. იმას, რაც იუმმა აღნიშნა ტერმინით „matters of fact“. ფსიქოლოგია შეისწავლის რეალობათ. „ფენომენები“, რომელთანაც მას აქვს საქმე, როგორც ფსიქოლოგიურ „ფენომენოლოგიას“, რეალური პროცესებია, რომელნიც, თუ ისინი ნამდვილად არსებობენ, მიეკუთვნებიან რეალურ სუბიექტებს და დროსა და სივრცეში გაშლილ სამყაროს ექვემდებარებიან.

ფენომენოლოგია ხასიათდება საწინააღმდეგო ნიშნებით. ის ფაქტების მეცნიერება კი არ არის, არამედ არსის. აიდოსის მეცნიერებაა. ის, რაც მან უნდა დაადგინოს. ყოველთვის არის არსი (Wesen) და არასოდეს ფაქტი (Tatsache). იმისთვის, რომ ფსიქოლოგიური ფენომენიდან მიღებულ იქნეს წმინდა ფენომენი. ფენომენოლოგიის ობიექტი, ხოლო ფაქტობრივი შინაარსის მქონე მსჯელობიდან, რომელსაც მხოლოდ ემპირიული ზოგადობა ახლავს. — არსობრივი ზოგადობის მქონე მსჯელობა, საქირთა აიდეტური რედუქცია. მეორე, რაც ფენომენოლოგიას არსებითად განასხვავებს ფსიქოლოგიიდან, ეს ისაა, რომ წმინდა, ანუ ტრანსცენდენტალური, ფენომენი, რომელსაც იგი იკვლევს, არის ირრეალური. ფენომენოლოგიურ-ტრანსცენდენტალური რედუქცია ფსიქოლოგიურ ფენომენს „ჩამოართმევს“ რეალობის ყოველ ნიშანს, ისე როგორც აიდეტური რედუქცია ამავე ფენომენს „ჩამოართმევს“ ფაქტობრიობას და აიდოსის დონემდე აიყვანს. არსობრივი მეცნიერება შეიძლება როგორც რეალურის, ისე ირრეალურის არსის შესახებ. ფენომენო-

ლოგია არის ტრანსცენდენტალურად რედუცირებულის, ე. ი. ირრე-
ალური არსის, შემსწავლელი მეცნიერება¹.

ფსიქოლოგია აქ ემპირიულ მეცნიერებად არის წარმოდგენი-
ლი ჰუსერლის მიერ და ამიტომ მისგან ფენომენოლოგიის განსხვა-
ეება სიძნელეს არ წარმოადგენს. ეს მით უფრო, რომ წინა პლანზეა
წამოწეული ირრეალობის ცნება, რომელიც ამ კონტექსტში არარსე-
ბულის ელფერს ატარებს. სურათი იცვლება, როცა ჰუსერლისაგან
მოვსმენთ. რომ ეს ირრეალური ყოველ სხვა არსებულზე უფრო
მტკიცე და უპირველესია, რომ ის არის საფუძველი ყოველი სახის
არსებობისა და სხვ.

ტრანსცენდენტალური რელუქციის მეშვეობით ჩვენ, ამბობს
ჰუსერლი, მივაგენით აბსოლუტურ ყოფიერებას. ის არის ყოფიერე-
ბის უპირველესი კატეგორია, რომელშიაც იღებენ დაფუძნებას ყო-
ფიერების სხვა სახეობანი და რომელზედაც აუცილებლობით,
არსობრივად არიან მიმართულნი ყველა სხვა ყოფიერებანი და და-
მოკიდებულნი არიან მისგან².

ფსიქოლოგია, როგორც ემპირიული მეცნიერება, უნდა გაიმიჯ-
ნოს, ჰუსერლის მიხედვით. არა მარტო წმინდა ფენომენოლოგიიდან,
არამედ აგრეთვე ფენომენოლოგიის სხვა სახეობათაგან. არსებობს
ფენომენოლოგია არა მარტო ბუნებისმეტყველური ცნობიერებისა,
არამედ თვით ბუნებისაც. იგივე ითქმის ფსიქიკის ფენომენოლოგი-
ისა და მისი ემპირიულ-ფსიქოლოგიური მოცემულობის ფენომენო-
ლოგიის შესახებაც. ყოველი ტრანსცენდენტური, რამდენადაც იგი
მოცემულია ცნობიერებაში, ფენომენოლოგიის ჰერეტის საგანი შე-
იძლება განდეს ორგვარად: რამდენადაც მის შესახებ არსებობს ცნო-
ბიერება და რამდენადაც თვითონ, როგორც არსის შემცველი, აიდე-
ტურ კვლევას მოითხოვს³. არსებობს არა მარტო ფსიქოლოგიის,
ფსიქოლოგიური ცნობიერების ფენომენოლოგია, არამედ ფსიქიკუ-
რის, ადამიანის, პიროვნების, პიროვნული თვისებებისა და ა. შ.

¹ „Nicht eine Wesenslehre realer, sondern transzendental reduzierter
Phänomene soll unsere Phänomenologie sein“. E. Husserl. Ideen
zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,
Bd. I, 1928, გვ. 4 (=Husserl¹²).

² „Es (Reich des transzendentalen Bewußtseins) ist die Urkategorie
des Seins überhaupt, in der alle anderen Seinsregionen wurzeln, auf
die sie ihrem Wesen nach bezogen, von der sie daher wesensmäßig
alle abhängig sind“. Husserl¹², გვ. 141.

³ იქვე, გვ. 142.

ცნობიერება, როგორც ფსიქოლოგიური გამოცდილების მოცემულობა, ცხოველისა და ადამიანის კუთვნილებას წარმოადგენს და ემპირიული ფსიქოლოგიის კვლევის სფეროა. როცა ეს სინამდვილე აიდეტური კვლევის საგანი ხდება, აიდეტური ფსიქოლოგია აღმოცენდება⁴. შესაძლებელია, მაშასადამე, არსებობდეს აიდეტური ფსიქოლოგია. ეს ლოგიკური აუცილებლობით გამომდინარეობს ჰუსერლის იმ პრინციპული მნიშვნელობის დებულებიდან, რომ ფაქტი (შემთხვევითი) და არსი (აუცილებელი) განუყრელადაა დაკავშირებული ერთმანეთთან, რომ ისინი კორელატები არიან⁵. საბოლოო ანგარიშში, ასეთი უნდა იყოს ჰუსერლის აზრი. ყოველი მეცნიერება თავის მეცნიერულობას იძენს არა ფაქტიდან. არა ემპირიიდან, არამედ ფაქტის არსიდან, აიღოსიდან, რომელიც ყველასა და ყველაფერს აქვს. ე. წ. ზუსტი მეცნიერებანი ისე სარგებლობენ აიდეტური კვლევით და აიდეტური მონაცემებით, რომ ხშირად წარმოდგენაც არა აქვთ ამ საქმის ვითარებაზე. „ემპირიულ მეცნიერებაში“ ისიც იგულისხმება, რომ შემეცნება, აქ მოცემულია. უაღრესად პირობითია და ძირითადად ასერტორიული მსჯელობებისაგან შედგება. ეს იმას ნიშნავს. რომ კვლევა-ძიებას აქ ვერ მოუღწევია ემპირიული ფაქტების არსამდე. ამ ფაქტების აიდეტურ განხილვამდე. მისი სიზუსტის ნაკლოვანება ამ გარემოებით აინსნება. ჰუსერლს სურს დაადგინოს ორი რამ: აიდეტურის უნივერსალური უფლება, მისი ფუძემდებლური მნიშვნელობა ყოველ მეცნიერებაში და წმინდა აიდეტური ფენომენოლოგიის უფლებამოსილება. როგორც ისეთი მეცნიერებისა, რომელიც გასაგებს გახდის ყოველგვარ მეცნიერებას, მის აიდეტურობას, ერთი მხრივ. და მეცნიერების ყოველი სახის ობიექტის ტრანსცენდენტალურ ბუნებას. ამ ობიექტის კონსტიტუციას

აიდეტური ფსიქოლოგიაც უნდა გაიმიჯნოს წმინდა ფენომენოლოგიიდან. ეს. თვით ჰუსერლის თქმით. სპეციფიკურ სიძნელებებს ხვდება. „იდეებში“ ამისთვის შეიძლება გამოყენებულ იქნეს ირრეალობის ცნება, რადგან აიდეტურობის. არსის კვლევის ნიშანი ფენომენოლოგიასთან ერთად ფსიქოლოგიასაც მიენიჭა (აიდეტური ფსიქოლოგია). სიძნელეც აქ არის: როდესაც აიდეტურ რედუქცია, მაგალითად, მატერიალურ საგანს ან რიცხვს ეხება. ამ ოპერა-

⁴ „...konstatieren wir, daß das Bewußtsein... in erfahrungswissenschaftlicher Forschung der empirischen, in wesenswissenschaftlicher der eidetischen Psychologie“. იქვე, გვ. 143.

⁵ იქვე, გვ. 9.

ციით არც საგანი და არც რიცხვი ცნობიერების იმანენტური არ გახდება. ტრანსცენდენტური არსი აიდეტეკაშიც ასეთად დარჩება, იგი წმინდა ფენომენოლოგიის შემადგენლობაში ვერ შევა. მაგრამ როგორი მდგომარეობაა, როცა აიდეტეკური რედუქცია ცნობიერებას ეხება? ცნობიერების ემპირიულობა-ფაქტობრიობა აქ ქრება და ხელთ გვრჩება ესენცილობა, ემპირიული ცნობიერების აიდოსი. იმისთვის. რომ ეს აიდოსი წმინდა ფენომენოლოგიის ობიექტად არ გამოცხადდეს, საჭიროა იგი იყოს ტრანსცენდენტურის აიდოსი. ეს კი გაუგებარია, რადგან აქ ლაპარაკია არა საგანზე და რიცხვზე. არამედ ცნობიერებაზე. რომელიც ემპირიულად მხოლოდ იმიტომ იწოდებოდა, რომ ნატურალური განწყობისათვის იგი ანიმალურ არსებას უკავშირდება. ანიმალური არსება მოხსნა აიდეტურმა თვალსაზრისმა. დარჩა არსი, რომელიც არ შეიძლება იყოს ტრანსცენდენტური, რადგან იგი არის არა ანიმალური არსების არსი, არამედ ცნობიერების არსი. ჩასაკვირველია, ადამიანის, პიროვნების, ინდივიდის არსი ტრანსცენდენტურია და სათანადო აიდეტეკა წმინდა ფენომენოლოგიური აიდეტეკა არ იქნება, მაგრამ ცნობიერების აიდეტეკა რა შეიძლება იყოს, თუ არა წმინდა ყენომესოლოგია?! აიდეტეკური და ფენომენოლოგიური რედუქციები სხვადასხვაა, რამდენადაც სხვადასხვაა ტრანსცენდენტური და იმანენტური არსი. მაგრამ სადაც კვლევის ობიექტი ისეთია, რომ მისი ტრანსცენდენტობა მისი არსით კი არ არის შეპირობებული, არამედ მისი ემპირიული არსებობის ფაქტით, ე. ი. არსობრივად კი არა, არამედ შემთხვევითად, იქ აიდეტური რედუქციის ფუნქცია იგივეა, რაც ფენომენოლოგიურ-ტრანსცენდენტალურის. ჰუსერლი ცნობიერების ფენომენოლოგიურსა და ფსიქოლოგიურ ცნებებს ასხვავებს ერთმანეთისაგან. ეს მას ფენომენოლოგიის დასაცავად, მისი ორიგინალობის საბუთად სჭირდება⁶. მაგრამ განსხვავებას იძლევა ფსიქოლოგიური და ფენომენოლოგიური განწყობის სხვაობა. ფსიქოლოგიურ განწყობაში ნატურალისტური განწყობა იგულისხმება. რამდენადაც ნატურალისტურ განწყობას ცნობიერების მიმართ ფაქტობრივი და არა იურიდიული გამართლება აქვს და რადგან არსობრივი ანალიზი ამ „მოვლენისა“ მის არანატურალისტობაზე მიუთითებს, პრინციპული საკითხების გარჩევასა უნდა ვინელმძღვანელოთ არა იმით, რაც გულუბრყვილო გამოცდილებას ეძლევა, არამედ იმით, რაც არსობრივი ანალიზით არის ნაჩვენები. ის ფაქტი (ეს კი ფაქტია!), რომ ყველგან, სადაც კი

⁶ Husserl², გვ. 58.

ფსიქოლოგიისა და წმინდა ფენომენოლოგიის გამიჯვნის კრიტიკული მომენტი დგება, ჰუსერლი გულუბრყვილო გამოცდილების⁷ მონაცემებს იშველიებს, იმას უნდა ამტკიცებდეს, რომ „მაღალი რანგის“ საბუთი ამისთვის არ მოეპოვება. მაგრამ, თუ ფიზიკისათვის უვარგისია გულუბრყვილო გამოცდილების მონაცემი და საჭიროა ამ მონაცემის გაწმენდა ჰეტეროგენული ელემენტებისაგან, რატომ არ ევალება ეს ფსიქოლოგიას თავისი საკვლევი ობიექტის მიმართ? თუ გალილეის მიერ აღმოჩენილი ბუნების ცნება იხმარება „შერეული“ გამოცდილებისაგან ბუნებითი გამოცდილების გამოსაყოფად და ეს აქტი ჰუსერლსაც კანონიერად მიაჩნია, რატომ ანალოგიურად არ უნდა ვიმსჯელოთ ამავე გამოცდილებისაგან ფსიქიკურის გამოსაყოფ ცნება-კრიტერიუმის შესახებ? და რატომ არ უნდა იყოს ამისათვის გამოყენებული ფსიქიკურის ანალიზის ის შედეგები, რომელიც ჰუსერლის მონაპოვარია, თუ, რასაკვირველია, ეს ანალიზები ჭეშმარიტებას გადმოგვცემენ?! გამოდის, რომ ფენომენოლოგიის ანალიზური მონაცემები, რომელიც ფსიქიკურს შეეხება, არ უნდა შეეხებოდეს ფსიქოლოგიის რაობის გარკვევას. რომ ამისათვის კვლავ უნდა დავუბრუნდეთ პრიმიტიულსა და გაუმართლებელ ნატურალისტურ გამოცდილებას. ჰუსერლი დაბეჭითებით გვიჩვენებს ფენომენოლოგიის მონაცემებით ვისარგებლოთ ფსიქოლოგიაში. მისი აზრით, ზუსტი, ნამდვილად ფსიქოლოგიური და ნამდვილად მეცნიერული ფსიქოლოგია შესაძლებელია მხოლოდ ფენომენოლოგიის ნიადაგზე⁸. ბუნებრივად იბადება კითხვა: როგორ შეიძლება ფენომენოლოგიური მონაპოვარი ფსიქოლოგიას გამოადგეს. თუ მართალია ის, რომ საგანიცა და მეთოდიც ამ მეცნიერებათ რადიკალურად განსხვავებული აქვთ?⁹

ანიმალური არსება, ცხოველი ან ადამიანი, ფსიქიკურის სუბსტრატად გვევლინება. ჰუსერლისეული ფსიქოლოგია (ემპირიული) ამ სუბსტრატს ემყარება მეთოდოლოგიურადაც. შემეცნებისთვის

⁷ კვლითიკაცია ჰუსერლს ეკუთვნის. მას არა აქვს უფლება გადამწყვეტი სიტყვა მისცეს მის მიერ გულუბრყვილოდ მიჩნეულს. სივა შეიძლება ამ მონაცემის გამართლებას შეეცდებოდა, ჩვენ ჰუსერლს აქ იმანენტური კრიტიკით ვეხებით.

⁸ „Man kann sich hier also zugleich klarmachen, wie die phänomenologische Reduktion für den Psychologen die nützliche methodische Funktion gewinnen kann...“ Husserl¹², გვ. 184.

⁹ განსხვავება იწინააღმდეგება დიდი. ჰუსერლის აზრით, რომ მის გამოსათქმელად „უსსკრული“ არ კმარა. „...selbst dieses Bild als naturalistisches, ist nicht stark genug, den Unterschied anzudeuten“. იქვე.

საჭირო მთლიანობა. რომელიც შესაცნობს უნდა ჰქონდეს, ამ შემთხვევაში სხეულებრივი ბუნებისაა. ასე აქვს ეს ჰუსერლს წარმოდგენილი: ნატურალური მთლიანობა (აღამიანი, ცხოველი) არის სხეულებრივად ფუნდირებული მთლიანობა, რომელიც აპერცეფციის გზით გვეძლევა¹⁰. უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ გზით, უკეთეს შემთხვევაში, ფიზიოლოგია ან ბიოლოგია იქნება დასაბუთებული, ერთი სიტყვით, ისეთი მეცნიერება, რომელსაც სხეულის კატეგორია არსებითად განაგებს და ასულდგმულებს. გაუგებარია, როგორ შეძლებს სხეულის კატეგორიამ მართოს სხვა რამ, გარდა მეცნიერებებსა სხეულის შესახებ? თუ ცნობიერების მეცნიერებას თავისი საკუთარი კატეგორია არა აქვს, უნდა მოიხსნას საკითხი ცნობიერების შემსწავლელი დამოუკიდებელი მეცნიერების შესახებ. ჰუსერლი ასეა მეცნიერებას აღიარებს, ამისთვის მას მფუძნებელი საკუთარი კატეგორიაც ეგულვება, მაგრამ ამტკიცებს, რომ ეს მეცნიერება არის არა ფსიქოლოგია, არამედ წმინდა ფენომენოლოგია. იმისათვის, რომ დაიცვას ფენომენოლოგია ცნობიერების პრეტენდენტისაგან, როგორადაც ფსიქოლოგია გვევლინება, ჰუსერლი ფსიქოლოგიის ნატურალიზაცია-ბიოლოგიზაციას მიმართავს და ამ გზით, მოჩვენებითად მაინც, აღწევს მიზანს. ჰუსერლის კონცეფცია, ერთი მხრით, მაინც გვაგონებს იმ შეხედულებას, რომელიც ფსიქოლოგიისა და ბუნებისმეტყველების გამიჯვნისათვის მიმართავს ფორმულას: ერთი საგანი — ორი განსხვავებული თვალსაზრისი. ჰუსერლთან ცნობიერების (ე. ი. ერთი რამის) შესასწავლად ორგვარი განწყობაა გამოყენებული: ფსიქოლოგიური და ფენომენოლოგიური. ამ ვითარებაში უნდა ითქვას: ან „ცნობიერება“ ომონიმია და საჭიროა, მაშასადამე, მნიშვნელობათა ზუსტი დისტინქცია და სათანადო მეცნიერების მიჩენა თითოეული რეგიონალური მნიშვნელობისათვის ანდა, თუ „ცნობიერება“ ერთს არსს აღნიშნავს მხოლოდ და ეს არსი მართო ფენომენოლოგიაში შეიძლება გამოვლინდეს, ერთადერთ მეცნიერებად ცნობიერების შესასწავლად ფენომენოლოგია უნდა ვცნოთ და ფსიქოლოგიას წაერთვას არსებობის უფლება¹¹.

¹⁰ „Erscheinungs mußig konstituiert sich so die psychophysische Natureinheit Mensch oder Tier als eine leiblich fundierte Einheit, der Fundierung der Apperzeption entsprechend“. Husserl¹², გვ. 104.

¹¹ ე. შტაინი ფიქრობს, რომ ფსიქოლოგიის საგნის გაურკვევლობის მთავარი მიზეზი ისაა, რომ არაა გამიჯნული ერთმანეთისგან ფსიქიკური და ცნობიერება. ამ გამიჯვნას იგი იძლევა ფენომენოლოგიის სახელით. რასაკვირველია, ან საკითხში იგი ჰუსერლს ვერ დაიმოწმებს. ასე რომ იყოს, სრულიად



„იდეების“ მეორე წიგნი, რომელიც ჰუსერლის სიცოცხლეში არ გამოქვეყნებულა, ჩვენთვის საინტერესოა. რამდენადაც აქ არის მოცემული მოძღვრება ე. წ. წმინდა მეს შესახებ. ეს საკითხი საინტერესო ისტორიის მქონეა... „ლოგიკურ გამოკვლევებში“ ავტორი ეხება პ. ნატორპის ცნობილ მოსაზრებას წმინდა მესა და ცნობიერობის შემეცნების შეუძლებლობის შესახებ და, სხვა კრიტიკულ მოსაზრებებთან ერთად, აღნიშნავს, რომ ის პირველადი მე. რომელიც განცდების მიმართების აუცილებელ პუნქტს უნდა წარმოადგენდეს, მისთვის შეუმჩნეველია, რომ ასეთს რასმეს იგი ვერ ნახვლობს თავის რეფლექსურ ცნობიერებაში¹². ამავე შრომის მეორე გამოცემაში ჰუსერლი შენიშნავს, რომ მან უკვე ისწავლა ასეთი მეს შემჩნევა, რითაც ერთგვარად თავი დააღწია ცნობიერებაში მოცემულის წვდომის მეტაფიზიკურ დამახინჯებას¹³. ამერიდან წმინდა მე ცენტრალური მნიშვნელობისა ხდება და ე. წ. ეგოლოგია ფენომენოლოგიის განვითარების საბოლოო მომენტად გვევლინება.

ორ საკითხს ექცევა განსაკუთრებული ყურადღება „იდეების“ მეორე წიგნში¹⁴: წმინდა მეს დამოკიდებულებას სხვა განცდებთან და წმინდა მეს შემეცნების შესაძლებლობას.

ჰუსერლი ყოველ განცდას მეობრივ ხასიათს ანიჭებს: წმინდა მე უნდა ახლდეს თან ყოველ განცდას, რომელსაც იგი მართავს. რომელზედაც იგი ბატონობს. ამაში გამოიხატება მისი აქტუალობა, მისი ფუნქციონალობა. აქ არ უნდა ვილაპარაკოთ აღმოცენება-გაქ-

გაუგებარი იქნებოდა ჰუსერლის ამდენი შრომა ორგვარი ცნობიერების, ფსიქოლოგიური და ფენომენოლოგიური ცნობიერების. დასაბუთებისათვის. E. Stein, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Fünfter Band, 1922, გვ. 5 „Aber fast alle diese Bemühungen (ივლისსნება ბრენტანოს. მიუნსტერბერგისა და ნატორპის ცდები.—ა. ბ.) leiden an einem Grundfehler: an der Verwechslung von Bewußtsein und Psychischem. Erst wenn man diese Scheidung reinlich herausgearbeitet hat—und das war ein entscheidender Schritt bei der Ausbildung der phänomenologischen Methode...“

¹² „Nun muß ich freilich gestehen, daß ich dieses primitive Ich als notwendiges Beziehungszentrum schlechterdings nicht zu finden vermag“. Husserl¹⁴, გვ. 342.

¹³ „Inzwischen habe ich es zu finden gelernt, bzw. gelernt, mich durch Besorgnisse vor den Ausartungen der Ichmetaphysik in dem reinen Erfassen des Gegebenen nicht beirren zu lassen“. Husserl¹⁵, გვ. 361.

¹⁴ E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 2 Buch, 1952, გვ. 108 (=Husserl¹⁵).

რობაზე. როგორც ამას ჩავდივართ ცალკეული განცდების მიმართ. ყოველი განცდა ყველა თავისი შემადგენელი ნაწილით გაჩნდება და გაქრება, მაგრამ ეს არ ითქმის წმინდა მეს შესახებ, თუმცა მას აიასიათებს გამოჩენა და გაცლა¹⁵.

განცდას ორი მდგომარეობა აქვს, აქტუალური და ინაქტუალური. იგივე ითქმის, ჰუსერლის მიხედვით, წმინდა მეს შესახებაც. მა-საც ახასიათებს ინაქტუალური მდგომარეობა. უნეოდ არ არსებობს განცდა. მაგრამ არც მე არსებობს განცდების გარეშე და არც ის იქნებოდა სწორი, თუ წარმოვიდგენდით, რომ განცდა და მე ერთადაა, ერთიმეორის გვერდით, მაგრამ შეუკავშირებლად. აქტუალობასა და ინაქტუალობას შორის განსხვავება ცნობიერების სტრუქტურაშიც იჩენს თავს. ეს კი უშუალოდ ეხება ინტენციონალობის თავისებურებას. იმას. თუ როგორია თავისებურება მე-განცდის არსებობისა.

რეფლექსური აქტი ცნობიერებისა როგორც განცდას, ისე წმინდა მესაც ეხება. ეს ჰუსერლის პრინციპული მოსაზრებაა¹⁶, რომელიც ამ შემთხვევაშიც იჩენს თავს. წმინდა მე არ უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც სუბიექტი. რომელიც არასოდეს არ არის ობიექტი. წმინდა მეს სრულიად თავისებური ადგილი უჭირავს და არსებითად განსხვავდება ყოველივე იმისგან, რასაც იგი უპირისპირდება. მეს მიმართების პუნქტი შეიძლება გახდეს ყოველი საგნობრივი რაობა, მათ შორის თვით წმინდა მეც, რომლის არსებითი ნიშანი ისიცაა, რომ „ალიქვას“ თავისი თავი¹⁷. სხვადასხვა აღმქმელი და აღქმული მე იმდენად. რამდენადაც სხვადასხვა ფუნქციებთან გვაქვს საქმე: ერთ შემთხვევაში საქმე გვაქვს სხვის წვდომასთან, სხვაზე მიმართულ აქტებთან, ხოლო მეორე შემთხვევაში, როცა პირველადი აქტიდან რეფლექსიაზე გადავდივართ, თვითაღქმასთან, მაგრამ წმინდა მე. როგორც ასეთი, იგივეა ორივე შემთხვევაში¹⁸. ის, რაც ფენომენოლოგიურად იცვლება ამ შემთხვევაში, როცა მე ხან საგნობრივად ეკუთვნის. ხან კი არა, ეხება „შინაარსს“, განცდას და არა თვით წმინდა მეს¹⁹. ფენომენოლოგია შეიმეცნებს, როგორც წმინდა მეს,

¹⁵ „... obwohl es in seiner Art ‚auftritt‘ und wieder ‚abtitt‘. Husserl¹², გვ. 103.

¹⁶ იმ, „იდეების“ პირველი წიგნის სათანადო ადგილი „Die Reflexion als Grundeigentümlichkeit der Erlebnissphäre“. Husserl¹², გვ. 144.

¹⁷ „Zum Wesen des reinen Ich gehört dabei die Möglichkeit einer originären Selbsterfassung, einer ‚Selbstwahrnehmung‘. Husserl¹², გვ. 101.

¹⁸ იქვე, გვ. 102.

¹⁹ იქვე.

ისე წმინდა ცნობიერებას. ისინი კარგავენ თავს სასწაულებრივი საიდუმლოების ხასიათს, როგორც კი მათ მოხვდებათ ფენომენოლოგიის სხივი, მიმართული არსობრივი ანალიზისაკენ²⁰.

ამგვარად, ნატორპის საპირისპიროდ, ჰუსერლი როგორც მეს. ისე წმინდა ცნობიერების შემეცნებას შესაძლებლად თვლის. ამ დებულებას ავტორი იცავდა ჭერ კიდევ თავის „ლოგიკურ გამოკვლევებში“. ნატორპის კონცეფცია უმწეოა იმ სიძნელეების წინაშე, რომელზედაც ჭერ ჰუსერლმა და შემდეგ კი განსაკუთრებით ა. რაინახმა მიუთითა²¹. მაგრამ ჰუსერლის კონცეფციაც არ არის ამ ჰუნქტში თავისუფალი საკუთარი სიძნელისაგან.

პირველ რიგში საკითხი ეხება ინაქტუალურას ცნებას, რომელიც ახასიათებს როგორც ცნობიერებას, ისე წმინდა მესაც. როცა მკვლევარი აღიარებს ფსიქიკურის არაცნობიერად არსებობას ფაქტს, ფორმალურად მაინც არის გასაგები, რომ ინაქტუალობაზეა ლაპარაკი მესა და ფსიქიკურის მიმართ. მაგრამ როცა ასეთი ფაქტის არსებობა უარყოფილია, როგორც ამას აქვს ადგილი ჰუსერლის შემთხვევაში, ძნელია იმის წარმოდგენა, თუ რა უნდა იყოს ინაქტუალური ცნობიერება და ინაქტუალური მე. რომელიც მუნდანურ არსებობას მოკლებულია! ისიც აღსანიშნავია, რომ, ჰუსერლის მიხედვით, ყოველ ჩვენს განცდას თან სდევს მეს ცნობიერება და იმავე დროს არა ყოველი განცდა არის მეობრივი ხასიათის. ასეთია, მაგალითად, ასოციაციის პროცესი, რომელსაც, ჰუსერლის თქმით, მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ადამიანის სულიერ ცხოვრებაში. ეფიქრობთ, რომ ჰუსერლის „იდეების“ მეორე წიგნსა და მესამე წიგნს შორის ამ საკითხში არის შინაგანი წინააღმდეგობა, რომელსაც ღრმა საფუძველი უნდა ჰქონდეს, საერთოდ, ფენომენოლოგიაში²².

²⁰ „Das Wunder aller Wunder ist reines Ich und reines Bewusstsein: und eben dieses Wunder verschwindet, sowie das Licht der Phänomenologie darauf fällt und es der Wesensanalyse unterwirft“. E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie, Drittes Buch, 1952, გვ. 75 (=Husserl¹⁴).

²¹ ამაზე იხ.: ა. ბოკორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, თბ., 1957, გვ. 215.

²² „Das reine Ich muß alle meine Vorstellungen begleiten können“. Husserl¹³, გვ. 108. „Nicht alles seelische ist ein spezifisch Ichliches“. Husserl¹⁴, გვ. 19.



„იდეების“ მესამე წიგნი ორგვარ ფსიქოლოგიაზე ლაპარაკობს — ემპირიულსა და რაციონალურზე. ემპირიული ფსიქოლოგია ასე თუ ისე განხორციელებული ფაქტია, მაგრამ რაციონალურ ფსიქოლოგიაზე ამას ჯერ კიდევ ვერ ვიტყვი, თუმცა სრულიად უდავოა, ჰუსერლის რწმენით, რომ ასეთი ფსიქოლოგია უნდა გაჩნდეს²³. რაციონალურ ფსიქოლოგიას აქვს უფლება არსებობდეს. უფრო მეტიც. მისი არსებობა აუცილებელ საჭიროებას წარმოადგენს. ეს მეცნიერება არ უნდა გავიგოთ, როგორც მეცნიერება „ზევიდან“, როგორც ცარიელი „ცნებების“ ნებისმიერი კონსტრუქცია, როგორც იყო წარმოდგენილი ძველი მეტაფიზიკური ფსიქოლოგია. ეს არის მხოლოდ წმინდა ინტუიციებისაგან შემდგარი არსობრივი ანალიზი და იგი თანაბრად უკუაგდება როგორც მეტაფიზიკურ დაშვებებს, ისე ემპირისტულ-ინდუქციურ განზოგადობათ²⁴. მოძღვრება სულის შესახებ, როცა აქ იგულისხმება არსობრივი ხასიათის შემეცნება. ცხადყოფის მიზნები და მეთოდები, არის ფილოსოფია და არა ფსიქოლოგია. ფსიქოლოგიის ტექნიკოსებმა ამ საქმეს არ უნდა მოჰკიდონ ხელი²⁵. ექსპერიმენტული ფსიქოლოგია, თუ ის ფენომენოლოგიურ დაფუძნებას მიაღწევს, ბევრად უფრო ნაყოფიერი შეიქმნება; ის მიაღწევს მაშინ რაციონალური ახსნითი მეცნიერების რანგს, რომელსაც ეგზაქტური ხასიათი ექნება²⁶.

როგორია მიმართება წმინდა ფენომენოლოგიასა და რაციონალურ ფსიქოლოგიას შორის?

რაციონალური ფსიქოლოგია, ჰუსერლის თანახმად, აიდეტკური მეცნიერებაა. მაგრამ ეს, რასაკვირველია, არაა საკმაო საფუძველი იმისათვის, რომ იგი წმინდა ფენომენოლოგიად გამოცხადდეს. აიდეტკური ხასიათის შემეცნებას, აპოდქტიკურ მსჯელობას ყველა მეცნიერება უნდა შეიცავდეს. ეს არის მეცნიერულობის, მისი

²³ Husserl¹⁴, გვ. 37.

²⁴ ამ მეცნიერების იდეა, ჰუსერლის თქმით, მიგნებული იყო პირველად მის „ლოგიკურ გამოკვლევებში“, სახელდობრ იქ, სადაც შემეცნების ფენომენოლოგიაზე ლაპარაკი. ჰუსერლი უთვოდ გულისხმობს მეექვსე გამოკვლევას, რომელზედაც ავტორი იმასაც ამბობს, რომ აქ ფსიქოლოგიაში საბოლოოდ იქნა დაძლეული. იქვე, გვ. 24.

²⁵ „Das Wesen der Seele... zu klären... ist nicht Sache des psychologischen Technikers, d. i. des Psychologen, sondern des Philosophen“. იქვე, გვ. 13.

²⁶ იქვე, გვ. 49.

დონის ექვემოტანელი საზომი. იმის გამო, რომ ცნობიერების აიდეტურ-ტრანსცენდენტალური შესწავლა ერთი რომელიმე მეცნიერების საშუალებით უნდა წარმოებდეს, სინამდვილეში კი იდეაში მანც გვაქვს რაციონალური ფსიქოლოგია, დგება კვლავ ახალი ფორმით მათი გამიჯვნის საკითხი. ჰუსერლი ასე მსჯელობს: პირველ რიგში უნდა უარყოთ ის ყალბი აზრი, რომლის მიხედვით განცდა. ცნობიერება, როგორც ფსიქიკური, უექველად ფსიქოლოგიის კვლევის საგნად უნდა მივიჩნიოთ, სულ ერთია, იქნება აქ ნაგულისხმევი ემპირიული თუ რაციონალური ფსიქოლოგია²⁷. ამიტომ, წერს ჰუსერლი, ფილოსოფიისათვის კარდინალური მნიშვნელობისაა იმის შეგნება, რომ ცნობიერების მდგომარეობის აიდეტკა, რომელიც სულის რაციონალური ონტოლოგიის ნაწილს შეადგენს. და ტრანსცენდენტალურად განწმენდილი ცნობიერების აიდეტკა სხვადასხვაა. ეს უკანასკნელი ნამდვილი და წმინდა ფენომენოლოგიაა და მისი გაიგივება რაციონალურ ფსიქოლოგიასთან ისევე შეუძლებელია, როგორც შეუძლებელია მისი გაიგივება რაციონალურ ბუნებისმეტყველებასთან²⁸. არც ის უნდა იქნეს დავიწყებული. რომ მეცნიერება ტრანსცენდენტალური ცნობიერების შესახებ საერთოდ ანება, ვიდრე ამ ცნობიერების შესახებ ინტუიციურ-არსობრივი მოძღვრება²⁹.

როგორც იყო აღნიშნული, ჰუსერლის ხელში მარტო ფენომენოლოგია კი არ იცვლება, იცვლება ფსიქოლოგიაც. ამჯერად ფსიქოლოგია, რომელსაც აქვს „პრეტენზია“ ფენომენოლოგიის აღივლი დაიჭიროს და ამით იგი ზედმეტი გახადოს. რაციონალური მეცნიერების სახით გვევლინება. ჰუსერლი არც მის რაციონალისტობას და არც მის აიდეტურობას არ თვლის საკმაო საბუთად ფენომენოლოგიასთან გასათანაბრებლად. რა მოჰყავს ამის საბუთად?

სულის რაციონალური ონტოლოგია არაა იგივე. რაც ტრანსცენდენტალურად განწმენდილი ცნობიერების აიდეტკა. ეს არაა სადავო. მაგრამ არის თუ არა ჰუსერლი მართალი. როცა რაციონალური ფსიქოლოგიის ფენომენოლოგიასთან მიმართებაზე იგივეა ნათქვამი, რაც სულის რაციონალურ ონტოლოგიაზე? ფენომენოლო-

²⁷ იქვე, გვ. 74.

²⁸ იქვე, გვ. 75.

²⁹ „...es ist unabweisbar, die Scheidung durchzuführen zwischen Wissenschaft von transzendentalen Bewußtsein überhaupt und der intuitiven Wesenslehre dieses Bewußtseins“. იქვე, გვ. 77.

გია და სულის რაციონალური ონტოლოგია რომ სხვადასხვაა, ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ ფენომენოლოგია და რაციონალური ფსიქოლოგია სხვადასხვაა? ცხადია, ამის თქმა უმართებულო იქნებოდა, თუ რაციონალურ ფსიქოლოგიაში ვიგულისხმებდით მეცნიერებას არა სულის შესახებ, რომელიც, ჰუსერლის მტკიცებით, ფილოსოფიაა და არა ფსიქოლოგია, არამედ მეცნიერებას ფსიქიკურის, ცნობიერების შესახებ. უდავოა, რომ სული და ცნობიერება სხვადასხვაა და მეცნიერებანი სულისა და ცნობიერების შესახებ არ შეიძლება იგივე იყვნენ. მაგრამ ხომ ცხადია ისიც, რომ ჩვენი პრობლემა ამას სულაც არ ეხება. საკითხი ცნობიერების ორგვარად შესწავლის რადიკალურ განსხვავებას ეხება. ჰუსერლს სურს დაამტკიცოს, რომ ცნობიერების ფსიქოლოგიური შესწავლა მაშინაც, როცა მას რაციონალურ-აიდეტური ხასიათი აქვს, არ არის იგივე, რაც ცნობიერების ფენომენოლოგიური შესწავლა, რომელიც ტრანსცენდენტალურ რედუქციას ემყარება. ერთადერთი, რაც ამ არგუმენტაციაში ჰუსერლს ეხმარება, ეს ისაა, რომ რაციონალური ფსიქოლოგიის ობიექტად აქ წარმოდგენილია სული, რომელიც — ფორმალური ონტოლოგიის ასპექტში განხილულიც — ტრანსცენდენტური საგანია და ფენომენოლოგიის საგნიდან. რომელიც იმანენტურია, არსებითად განსხვავდება. აქაც, მაშასადამე, ჰუსერლი მისთვის ჩვეულ მსჯელობას მიმართავს: ფსიქოლოგიის საგნად უნდა წარმოიდგინოს მან ფიზიკურთან დაკავშირებული განცდა, ე. ი. ფსიქოფიზიკური ფაქტი. ან სული, რომელიც, როგორც თავისთავად ტრანსცენდენტური, ფენომენოლოგიისგან განშორებას ადვილად შეძლებს. მაგრამ ვინ დაამტკიცა, რომ წმინდა ფსიქიკურის შემეცნება არ იქნება ფსიქოლოგია? ნუთუ ფსიქოლოგიას ეკრძალება ის, რაც ყოველი მეცნიერების თეორიულ იმპერატივს შეადგენს: შეისწავლოს საკუთარი საგანი. განწმენდილი ყოველი უცხო ელემენტისაგან?! ჰუსერლი განწმენდას ძალიან სერიოზულად უყურებს. ამისთვის საგანგებო მოძღვრება და მეთოდოლოგიური კონცეფციაა შექმნილი — ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიური რედუქცია. მაგრამ ვინ დაამტკიცა, რომ ამ აპარატის გამოყენება ფსიქოლოგიას ეკრძალება, თუ აღმოჩნდება, რომ ის აუცილებელია საჭირო სიწმინდის მისაღწევად?! მხედველობაშია მისაღები ისიც, რომ, როგორც ამას ჰუსერლი აღნიშნავს, ფენომენოლოგიური მეთოდის გამოყენებას შეიძლება სტიქიური, გაუცნობიერებელი ხასიათი ჰქონდეს. ამ გზით უთუოდ ბევრი რამ გაკეთდა ფენომენოლოგიურ ფენომენოლოგიაში. და თუ ამ გზით მიღებულმა თავისი ადგილი ფსიქოლოგიაში

პოვა, რატომ არ შეიძლება იგივე მოხდეს, როცა ამ გზას შეგნებულად დაადგება მკვლევარი? მაშასადამე, შეგვიძლია დავასკვნათ, ჰუსერლმა ან უნდა მოძებნოს სხვა საბუთი ფენომენოლოგიის დამოუკიდებლობის დასამტკიცებლად ანდა „კაპიტულაცია“ მოახდინოს ფსიქოლოგიის წინაშე³⁰.

³⁰ ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის V კონგრესზე ჰ. მაიერის მოხსენებასთან („ფსიქოლოგია და ფილოსოფია“) დაკავშირებით ჰუსერლმა თქვა: „...die reine Phänomenologie weder deskriptive Psychologie ist noch von Psychologie irgend etwas enthält...“ „Psychologie und Physik sind „Tatsachenwissenschaften“, Wissenschaften von der wirklichen Welt“ (Bericht über den VI. Kongreß für experimentelle Psychologie in Göttingen, 1914, გვ. 144). კამათში, მომხსენებლის გარდა, მონაწილეობა მიიღეს იერუზალემმა, ელზენჰანსმა, ჰატინგბერგმა და ვირთმა. ჰუსერლის მოსაზრებებს ფსიქოლოგიისა და ფენომენოლოგიის ურთიერთმიმართების შესახებ არც ერთი არ დაეთანხმა.

ანალოგიური დისკუსია გაიმართა მ. გაიგერის მოხსენების („შთაგრძობის არსისა და მნიშვნელობის შესახებ“) გამო ფსიქოლოგთა IV კონგრესზე ინსბრუკში (იხ. Bericht über den IV. Kongreß für experimentelle Psychologie“, 1911, გვ. 29—68): ფსიქოლოგებმა მკაცრად გაილაშქრეს ფენომენოლოგიის თვალსაზრისით დაწერილი მოხსენების წინააღმდეგ.





თავი მეთერთმეტი

აპრიორულ-ფენომენოლოგიური ფსიქოლოგია

1927/28 წწ. „ბრიტანიის ენციკლოპედიაში“ გამოქვეყნდა ჰუსერლის წერილი ფენომენოლოგიის რაობის შესახებ¹. ეს წერილი იმით არის საინტერესო ჩვენთვის, რომ ჰუსერლი ფენომენოლოგიის მონაპოვრად ასახელებს, ერთი მხრივ, უნივერსალურ ფილოსოფიას, ხოლო. მეორე მხრივ, აპრიორულ ფსიქოლოგიურ დისციპლინას, რომელმაც უნდა შეასრულოს მკაცრი ემპირიული ფსიქოლოგიის ფუძემდებლობის ფუნქცია. საყურადღებოა ისიც, რომ ამ წერილში ჰუსერლი ფენომენოლოგიის განმარტებისათვის პირველ რიგში ე. წ. ფენომენოლოგიური ფსიქოლოგიის რაობაზე მოგვითხრობს.

აპრიორულ-ფენომენოლოგიური ფსიქოლოგია, ჰუსერლის აზრით. მკაცრად უნდა განვასხვავოთ ემპირიულ-ბუნებისმეტყველური ფსიქოლოგიისაგან. რომელიც არსებითად ანთროპოლოგიისა და ზოოლოგიის შტოს წარმოადგენს. ფსიქიკური ამ კონტექსტში წარმოდგენილია. როგორც არსებობის ფენა, რომელიც ცოცხალი არსებების კუთვნილებაა და ამდენად მისი შესწავლა ცოცხალი არსების შემსწავლელი მეცნიერების საქმედ უნდა მივიჩნიოთ². პრობლემას წმინდა ფსიქოლოგიის შექმნა წარმოადგენს: შეიძლება თუ არა. აყენებს კითხვას ჰუსერლი. ფსიქიკური გამოვყოთ ფსიქოფიზიკურიდან და ცალკე შევისწავლოთ იგი? ეს ჰუსერლს შესაძლებლად მიაჩნია, მაგრამ ამისთვის საჭიროდ ცნობს ბუნებრივი განწყობის შეცვლას, რომელიც გულისხმობს ინტელექტუალური მზერის გადატანას საგნიდან განცდაზე. ანუ სხვანაირად: საგნის ხედვის საშუალების. ფსიქიკური აქტის გადაქცევას დაკვირვების, გამოცდილების პირდაპირ

¹ E. Husserl, Phenomenology, Encyclopaedia Britannica, Vol. 17, 1927/28 (=Husserl¹). შეად. W. Ziegenfuss, Philosophen Lexikon, Bd. I, გვ. 569—576.

² ასე იყო იგი, ძირითადად მაინც, წარმოდგენილი არისტოტელეს კონცეფციაში. მხოლოდ ახროვნება. როგორც „გარედან მოსული“, „დაუსხლტა ხელიდან“ ბიოლოგიურ პრინციპს.

საგნად. განწყობის ასეთი შეცვლა არის გადასვლა განცდიდან რეფლექსიაზე, რომელსაც პრინციპულად ემორჩილება ყოველი განცდა, ცნობიერების ყოველი შინაარსი. ბუნებრივ განწყობაში „ვხედავთ“ საგნებს, ღირებულებათ, სასარგებლო და საზიანო მოვლენებს და ა. შ.³ რეფლექსია ყოველივე ამას ზურგს შეაქცევს და საკუთრივ ფსიქიკურს მიაპყრობს მზერას. არსებობენ ინტენციონალური გამოცდილების ტიპები და სპეციფიკური ფორმები. ფენომენოლოგიურ ფსიქოლოგიას მიზნად აქვს შეისწავლოს ეს განცდები, რისთვისაც საჭიროა მათი სტრუქტურების რედუქცია პირველად ინტენციუბამდე. ამ გზით ცდილობს ფსიქოლოგია განცდათა მთლიანობის წედომას.

ფსიქოლოგიამ შეიძლება დაიწყოს კვლევა ინდივიდუალური განცდების შესწავლით, მაგრამ ამით იგი არ შემოიფარგლება. ჩვენ გვეძლევა არა მარტო საკუთარი განცდები, არამედ სხვისიც. საჭიროა და შესაძლებელი შესწავლა იმ ინტენციებისა. რომლებიდანაც შედგება ე. წ. „სოციალური ცხოვრება“⁴.

დგება არსებითი მნიშვნელობის საკითხი: შეძლებს თუ არა ფსიქოლოგია გათავისუფლებას ფსიქოფიზიკური დანართებისგან და წმინდა თვითმოცემულობის მიღწევას? ჰუსერლი ფიქრობს, რომ ამ საკითხის გადაჭრის სიძნელე აბრკოლებდა ფენომენოლოგიური ფსიქოლოგიის შესაძლებლობის აღიარებას. ფაქტია ის, რომ ფსიქოლოგი თავის გამოცდილებაში ყოველთვის აწყდება ფსიქიკურის მიმართ ჰეტეროგენულ მომენტება. არაფაქიკურ მოვლენებს. აქ განცდის ჩვენება არ არის სანდო: ფსიქიკურის კუთვნილებად გვევლინება ის, რაც ნამდვილად მას არ შეიძლება მიეკუთვნოს. ამ შეცდომის თავიდან ასაცილებლადაა სწორედ საჭირო ეპოქე, რეალობისა და მასზე დაფუძნებულ დაშვება-მტკიცებათაგან განდგომა.

³ შეად. მიუნსტერბერგის გარჩევა „პრინციპული საკითხების“ პირველ ტომში, გვ. 367—407. მიუნსტერბერგი იწინას ეძახის ბუნებისნეტყველურ ფსიქოლოგიას, რომელიც იქნება „ფსიქოლოგიური რედუქციის“ საფუძველზე ცხოვრებითი განწყობის მოხსნის შედეგი. ტელეოლოგიურ-ღირებულებითის ფსიქოლოგიას მიუნსტერბერგი „ინტენციონალურს“ უწოდებს. რითაც გაუგებრობის აღმოცენებას უწყობს ხელს. ჰუსერლის კონცეფციაში არის ადგილი „გაგებითი ფსიქოლოგიისათვის“, მაგრამ ეს ადგილი პირველადი მოცემულობა კი არ არის, როგორც მიუნსტერბერგის თეორიაში, არამედ ერთ-ერთი უკანასკნელთაგანი, მოცემული ინტერსუბიექტური კონსტიტუციის ასპექტში, როგორც მისი პარალელი.

⁴ ეს პრობლემა შედარებით ვრცლად აქვს ჰუსერლს დამუშავებული „ინტერსუბიექტური კონსტიტუციის“ ცნებასთან დაკავშირებით.

არავითარი ინტენციონალური განცდა არ აიწერება ისე, რომ მხედველობაში არ იყოს მიღებული ცნობიერების საგანი, რომელიც ილუზიონურსა და აბსურდულს ისევე აქვს, როგორც ნამდვილ აღქმას.

ეპოქე არაფერს უარყოფს და არც არაფერს ანიჭებს რეალობის ინდექსს. ეს მის თემას არ შეადგენს. მისი ფუნქციაა მთელი სამყარო. ყველაფერი — არსებულიცა და არარსებულიც. კეშმარიტიცა და არაქეშმარიტიც „ფრჩხილებში ჩასვას“ და ამ გზით ფენომენად აქციოს. ამ ოპერაციით მსოფლიოს გამოვლინება კი არ ხდება, არამედ მისი საზრისის. ფენომენოლოგიის პრობლემა ყველგან საზრისია, არსია და არა არსებობა. არსებობაც ფენომენოლოგიის კვლევის ობიექტია, მაგრამ მხოლოდ თავისი ესენციით და არა ეგზისტენციით.

რადგან ყოველი ინტენცია ორ მომენტს მაინც შეიცავს, აქტსა და საგანს, ფენომენოლოგიური ფსიქოლოგია უნდა შეიცავდეს როგორც ნოეტიკურ, ისე ნოემატიკურ დესკრიფციას. ნამდვილ შინაგან გამოცდილებას, ფსიქიკურის წმინდა განცდას მხოლოდ ფენომენოლოგიური მიდგომა აღწევს. ამიტომ ფსიქოლოგიური ფენომენოლოგია უნდა დაეყრდნოს აიდეტიკურ ფენომენოლოგიას⁵. ფენომენოლოგიური რედუქციის საშუალებით ვალწევთ შინაგანი განცდის ნამდვილ ფენომენს, ზოლო აიდეტიკური რედუქცია გვითვალისწინებს ფსიქიკურის არსებობის შესაძლებელ ფორმებს და მათ არსობრივი ხასიათის კავშირებს. ფსიქოლოგიის მისწრაფება — მიაღწიოს ბუნებისმეტყველების სიზუსტეს — არ არის საფუძველს მოკლებული, მაგრამ ამის აუცილებელი პირობა ფსიქიკურის არსთა კვლევაა, რომელიც რაციონალური ფსიქოლოგიის სახეს მიიღებს.

ფსიქოლოგია მაშინ იქნება ყოველმხრივი და სრული, როცა ის შეისწავლის ფსიქოფიზიკურ მოვლენებსაც. ასეთი შემეცნების პირობას ის შეადგენს, ჰუსერლის რწმენით, რომ აპრიორული საქმის ვითარება ფსიქოფიზიკურსაც ახლავს. მაგრამ ეს ამოცანა, ფსიქოფიზიკურის აპრიორულის შესწავლა, ფენომენოლოგიას არ დაეკისრება, რადგან აქ საქმე გვაქვს „ნარევეთან“, სადაც ფიზიკური და

⁵ „Psychological phenomenology must rest upon eidetic phenomenology“. Husserl¹⁵, გვ. 700.

ორგანული არანაკლებად იღებს მონაწილეობას, ვიდრე ფსიქიკურა⁶.

დეკარტის მეთოდოლოგიური ეპქვი მოგვევლინა სუბიექტურობის აღმოჩენის საფუძვლად. როგორც კი ტრანსცენდენტალური პრობლემა იქნა გააზრებული, ცხადი გახდა სუბიექტურობის ორგვარი მნიშვნელობა — ფსიქოლოგიური და უნივერსალურ-ფილოსოფიური.

ფსიქოლოგია — აიდეტურიცა და ემპირიულიც, ჰუსერლის აზრით, პოზიტიური მეცნიერებაა და ახლოა ბუნებრივ თვალსაზრისთან, რამდენადაც იგი სამყაროს მოცემულობას ემყარება და იყენებს. იგი მუნდანური ხასიათისაა, განსხვავებით ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიისაგან, რომელიც ზემუნდანური ანუ არაქვეყნიურია. ეს გარემოება ფსიქოლოგიიდან ფენომენოლოგიაში შეღწევის საქმეს ერთგვარად ამართლებს. აქ დაცულია ნაცნობიდან უცნობზე გადასვლის პრინციპი, მაგრამ არ უნდა გვეგონოს. რომ ამისათვის სხვა გზა, პირველ რიგში, პირდაპირი გზა არ არსებობდა.

ცნობიერების ორგვარი რელატიურობა შესაძლებელს ხდის ორგვარ რედუქციას: ფსიქოლოგიურსა და ფენომენოლოგიურს. არ უნდა იქნეს დაიწყებული, წერს ჰუსერლი, რომ ფსიქოლოგიური რედუქცია არ უნდა გასცდეს რეალური არსების ფსიქიკურ ცხოვრებას. ფსიქოლოგიური აიდეტია მიჯაჭვულია რეალურ არსებობაზე, სამყაროს შესაძლებლობაზე⁷. ფილოსოფიურ-ტრანსცენდენტალური პრობლემატიკა მოიცავს მთელ სამყაროს და ამ სამყაროს შესახებ არსებულ მეცნიერებას მთლიანად. ეს იმას ნიშნავს. რომ კითხვის ქვეშ დგას მთლიანად სამყაროცა და მეცნიერებაც, რომელიც მოგვითხრობს ამ სამყაროს შესახებ. მაგრამ ეს არა იმ აზრით, რომ თვით სამყაროს არსებობაში ან მის შესახებ არსებული მეცნიერების ქვეშარითობაში მართლა ექვია შეტანილი, არამედ პრობლემატიკურობის იმ გაგებით, რომ საქირთა გამოვლინდეს და ნათე-

⁶ ჰუსერლი ჩვეულებრივ განცდის ფსიქოფიზიკური სახით მოცემულობას იყენებს ფსიქოლოგიის ემპირიულობის საბუთად და ლაპარაკობს ფსიქოლოგიაზე, როგორც სულიერის ბუნებისნეტყველებაზე („Psychologie als Naturwissenschaft des Seelischen“, „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins“, Husserl's-Jahrbuch, Bd. IX. გვ. 369 (=Husserl⁶)). აქ ჰუსერლი ფსიქოფიზიკურის შესწავლას აიდეტუკური თვალსაზრისით შესაძლებლად მიიჩნევს. ეს კი იმას ნიშნავს. რომ ფსიქოლოგია მაშინაც შეიძლება იყოს არაემპირიული, არაინდუქციური, როცა შესწავლის საგანს ფსიქიკურის წმინდა ფენომენი კი არ წარმოადგენს, არამედ ფსიქოფიზიკური ფაქტი.

⁷ Husserl⁶, გვ. 701.

ლი გახდეს სამყაროს საზრისი. სამყაროეული მეცნიერების საზრისი. სამყარო და მისი თვისებები, წერს ჰუსერლი, თავისთავად და თავისთვის არსებობს. როგორც იგი არსებობს, დამოუკიდებლად იმისა, ვახერხებ მე, ან ჩვენ, მის გაცნობიერებას, თუ ვერა⁸. მაგრამ როგორც კი ეს ჩვენთვის, ყველასთვის საერთო სამყარო ჩვენს ცნობიერებას მოეცლინება, იგი მოდის მიმართებაში სუბიექტურობასთან და ახალ განზომილებაში თავსდება. ფილოსოფიის პრობლემა, როგორც ეს ფენომენოლოგიას ესახება, აქ იღებს თავის დასაბამს. პრობლემა ასეთ სახეს იღებს: როგორ ხდება სამყაროს მოვლინება ჩვენთვის? როგორია მისი მნიშვნელობის მოპოვების სუბიექტური გზა? როგორ ხდება, რომ საერთო სამყარო, რომელსაც შეიძლება ვუწოდოთ შინაგანი იმის გამო, რომ ცნობიერებაშია იგი მოცემული. გვევლინება როგორც თავისთავადი და მრავალფეროვანი ასპექტების სისტემა?

ეს პრობლემა, პრობლემა ტრანსცენდენტალური კონსტიტუციონისა ეხება არა მარტო ბუნებას, რეალურ სინამდვილეს. არამედ იდეალურ საგნებსაც, რიცხვებსა და ქეშმარიტებას. აქედან გამონაკლისს არ შეადგენს არც „მე“ და არც „ჩვენ“. ესენი, როგორც სამყაროს კუთვნილებანი. აგრეთვე საჭიროებენ გაგებას, კონსტიტუციას. საჭიროა ვიცოდეთ, რას ნიშნავს მე? რას ნიშნავს ჩვენ? რა არის ამ მოვლენის საზრისი? იმისთვის, რომ ამ კითხვებზე გაიცეს პასუხი. საჭიროა, ჰუსერლის აზრით, ფენომენოლოგიური რედუქციის აქტი და შემდეგ ტრანსცენდენტალური კონსტიტუციის „პროცესის“ რეალიზაცია. ეს არ არის ფსიქოლოგიური მუშაობა, რადგან თვით ფსიქოლოგიური მეცნიერების საგანი, როგორც ასეთი, აქ „გაუქმებულია“, რედუქცირებულია.

პრობლემა, რომელსაც აქ ჰუსერლი აყენებს, შეეხება ფსიქოლოგიური და ტრანსცენდენტალური სუბიექტის იგივეობას. როგორაა, რომ ჩვენ ფსიქოლოგიურად ვართ ადამიანი, ფსიქიკური ცხოვრების სუბიექტი და იმავე დროს ჩვენივე თავის მიმართ და მთელი სამყაროს მიმართ ტრანსცენდენტალური ინსტანცია, ტრანსცენდენტალური გამფორმებელი?

თუ გვსურს იმის წვდომა, რაც არის ფსიქოლოგიური სუბიექტი, ყოველდღიური განზრახვების მე და ჩვენ, უნდა ფენომენოლო-

⁸ „The world and its property, „in and for itself“. exists as it exists, whether I, or we, happen, or not, to be conscious of it“. Husserl¹, გვ. 701.

გიურ რედუქციას მიემართოთ, ხოლო ამის შემდეგ ამ მონაცემებიდან ფენომენოლოგიური ფსიქოლოგიის შესაქმნელად აიდენტიკური აქტია საჭირო. ეს მაინც არ იქნება, ჰუსერლის მტკიცებით, ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობა, რომლის მიგნება ფსიქოლოგიური და ბუნებისმეტყველური განწყობით შეუძლებელია. რეალურ-ფსიქოლოგიური არის ის, რაც ევლინება ტრანსცენდენტალურ სუბიექტურობას ბუნების სხვა მოვლენებთან ერთად. მე და ჩვენ. რომელთაც ჩვენ ვწვდებით, გულისხმობენ „მეორე“ მესა და ჩვენს, რომელთაც ეძლევა ისინი და რომელიც „ფარულად“ არსებობს, როგორც რეალური მესა და ჩვენის პირობა.

ფსიქოლოგიური რედუქცია ამქვეყნიური მოვლენების იმ სუბიექტურ-სულიერზე დაყვანაა, რომელიც თავის მხრივ ექვემდებარება ტრანსცენდენტალურ სუბიექტურობას. სუბიექტურობის ამ ორმაგობის შეუმჩნელობამ შეაფერხა დეკარტის აღმოჩენის ფილოსოფიური მნიშვნელობის სწორი გააზრება. როცა ფსიქოლოგიურად განწმენდილს უმაღლეს საფეხურამდე ავიყვანთ, ჩვენ საერთოდ ვშორდებით ფსიქოლოგიურ სფეროს და ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის სფეროში ვექცევით. აქ ჩვენ აღარა გვაქვს ფსიქოლოგიური გამოცდილება, იგი ტრანსცენდენტალურმა გამოცდილებამ შეცვალა. ეს არის წმინდა ინტენციონალობა, რომელშიაც მოცემულია ჩემი და ჩვენი ფსიქიკური ცხოვრება. ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობისადმი მიმართების ნიშანი ყოველი შესაძლებელი რეალობის, ადეკვატური თვისებაა.

ტრანსცენდენტალური პრობლემის გადაჭრის ცდა ემპირიული ან აიდეტური ფსიქოლოგიის მეშვეობით შეიცავს ლოგიკურ შეცდომას, *petitio principii*-ს: ფსიქოლოგიური სუბიექტურობა არის გამოყენებულ: იმის დაფუძნება-გაგებისათვის, რაც ამ სუბიექტურობის წინაპირობას შეადგენს. ტრანსცენდენტალური რედუქცია ფსიქოლოგიური რედუქციის გაძევებას ნიშნავს. ფსიქოლოგიური მე და ჩვენ უთმობენ ადგილს ტრანსცენდენტალურ მესა და ჩვენს, რომელნიც არსებითად განსხვავდებიან ამავე სახელწოდების ფსიქოლოგიური ცნებებისაგან. ამის მიუხედავად. მაინც არ უნდა ვთქვათ. რომ ტრანსცენდენტალური მე არის მეორე მე, თუ აქ იგულისხმება ისეაი მე, რომელიც ფსიქოლოგიურ მედან გამოცალკევებულია. ასე ვიტყოდით, ეს მეები რომ ცალ-ცალკე არსებობდნენ, მაგრამ ეს ასე არ არის: ფსიქოლოგიური მე „მოსხნილი“ სახით შეერთებულია ტრანსცენდენტალურ მესთან, მასშია კონსტიტუირებული.

პოზიტიური მეცნიერებანი, მეცნიერებანი ფაქტების შესახებ და მათ შორის ფსიქოლოგიაც დამოკიდებულნი არიან ისეთ უნივერსალურ, ეიდეტიკურ ონტოლოგიაზე, როგორცაა ფენომენოლოგია, რომელიც ამართლებს ფილოსოფიის იმ გაგებას, რომელიც ჰქონდა პლატონსა და დეკარტს⁹. სრულყოფილი ფენომენოლოგია ჰუსერლს ორ ნაწილად გაყოფილად აქვს წარმოდგენილი. ესაა პირველი და მეორე ფილოსოფია. პირველი ფილოსოფია¹⁰ არის აიდეტიკური ფენომენოლოგია, ანუ უნივერსალური ონტოლოგია, ხოლო მეორე ფილოსოფიაში იგულისხმება მეცნიერება ფაქტის უნივერსუმის შესახებ, მეცნიერება ტრანსცენდენტალური ინტერსუბიექტურობის შესახებ.

⁹ Husserl¹⁸, გვ. 702.

¹⁰ Husserliana, Bd. VII, „Erste Philosophie“, Haag, 1956 (= Husserl²¹).





თავი მეთორმეტი

ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგიზმის პრობლემა

ტრანსცენდენტალური რედუქცია მეთოდია, რომელმაც შესაძლებელი უნდა გახადოს ტრანსცენდენტალური კონსტიტუცია, რომელიც ბუნებრივად აყენებს ტრანსცენდენტალური სოლიპციზმის საკითხს. ეს საკითხები მოკლედ, მაგრამ სისტემის ფორმით ჰუსერლს გარჩეული აქვს „ფორმალურ და ტრანსცენდენტალურ ლოგიკაში“¹. ფსიქოლოგიის პრობლემისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რაც ითქვა ჰუსერლის მიერ აღნიშნულ საკითხებთან დაკავშირებით.

ტრანსცენდენტალური კონსტიტუცია, საერთოდ, ნიშნავს სუბიექტურში „აღმოცენებას“, იმის ხილვას, თუ რა და როგორ „იქნეს“ თავის საზრისს, რომლის წვდომა-გაგება გნოსეოლოგიური კრიტიკის უპირველესი ამოცანაა. ტრანსცენდენტალური კონსტიტუციის ფილოსოფიური მნიშვნელობის ცხადსაყოფად საჭიროა მკაცრი განსხვავების დაცვა ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიურ სუბიექტურობასა და ფსიქოლოგიურ, ანუ ფსიქოფიზიკურ, სუბიექტურობას შორის.

ტრანსცენდენტალურ სუბიექტურობას ახასიათებს კონსტიტუციური ცხოვრება — სიცოცხლე და ტრანსცენდენტალური უნარი. ფსიქოლოგიურ სუბიექტურობას შეადგენენ ფსიქიკური განცდები, ამ ცნების ფსიქოლოგიური მნიშვნელობით, ე. ი. ისეთი მოვლენები, რომელნიც იგულისხმებიან ობიექტური სამყაროს ნაწილად და წარმოდგენილი არიან ფსიქოფიზიკურ-ინდუქციურ კავშირებში ფიზიკურ სხეულსებთან². სუბიექტურობის აღნიშნული განსხვავების გააზრება სრული სიცხადით გასაგებს ხდის იმას, თუ რატომ თვლის ჰუსერლი აბსურდად ობიექტური სამყაროს არსებობის დასაბუთებას კაუზალური დასკვნის გზით მოცემული მეს ნიადაგზე. აქ, ჰუსერლის აზრით, გვაქვს სამყაროში მოცემული ფსიქოფიზიკური კა-

¹ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, 1929 (=Husserl¹⁶).

² იქვე, გვ. 223.

უზალობის აღრევა ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის კორელატივობასთან, რომელიც არსებობს ცნობიერებასა და სამყაროს შორის, იმას შორის, რაც აწარმოებს კონსტიტუციას და რაც არის კონსტიტუციის ობიექტი. იმისთვის, რომ ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია სწორად იქნეს გაგებული, ჰუსერლის მტკიცებით, საჭიროა ვიცოდეთ, რომ ადამიანი, და არა მხოლოდ ადამიანის სხეული, არამედ ადამიანის სულიც, რაგინდ წმინდად არ უნდა იყოს იგი გაგებული შინაგან გამოცდილებაში, მუნდანური ცნებაა (Weltbegriff) და, როგორც ასეთი, ტრანსცენდენტალური აპერცეფციის საგნობრიობას წარმოადგენს. ყოველივე ტრანსცენდენტური საგნობრივი ფილოსოფიისთვის პრობლემაა, ტრანსცენდენტალური კონსტიტუციის სფეროა. ფსიქოლოგიასა და ფილოსოფიას შორის არსებული განსხვავება განიზომება იმ განსხვავებით, რომელიც არსებობს ფსიქოლოგიურ სუბიექტურობასა და ტრანსცენდენტალურ სუბიექტურობას შორის. არსებობს, მართალია, ცდუნება, ფსიქოლოგიური ანალიზით მიღებული ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიაში იქნეს შეტანილი, მაგრამ არასოდეს არ უნდა გავუშვათ მხედველობიდან ის მნიშვნელოვანი გარემოება, წერს ჰუსერლი, რომ ფსიქოლოგიის ერთადერთი საზრისია ის, რომ იგი ეკუთვნის პოზიტიურ მეცნიერებას და ანთროპოლოგიის შტოს წარმოადგენს. ფსიქიკური ფენომენები, ფსიქოლოგიური მონაცემები, განცდები და დისპოზიციები არიან მონაცემები სამყაროში, ჩვენ წინ არსებულ სამყაროში. ე. წ. „შინაგანი გამოცდილება“ არის მუნდანური, ობიექტური გამოცდილება იმავე სახისა, როგორცაა ფიზიკური გამოცდილება. ამ გამოცდილების გათანაბრება cogito-გამოცდილებასთან არის სრულიად უცხო ელემენტების აღრევა ერთმანეთში. ეს არის საქმის ვითარების გაყალბება, რომლის შემჩნევა შესაძლებელი გახდა მხოლოდ ფენომენოლოგიის აღმოცენების შემდეგ, მას საფუძველზე. მართალია, წერს ჰუსერლი, არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ ფსიქოლოგიური განწყობის მოქმედების პირობებშიც შესაძლებელია ყოველი სახის ინტენციონალობა, ყოველი სახის ევიდენტობა იქნეს მიღწეული, მაგრამ ეს ყოველივე რჩება სამყაროსეული აპერცეფციის ფარგლებში და ტრანსცენდენტალურ სუბიექტურობად იგი გადაიქცევა მხოლოდ ფენომენოლოგიურ ეპოქეს საფუძველზე³.

³ Husserl¹⁶, გვ. 224.

ფსიქოლოგიური შემეცნების თეორია, ჰუსერლის თქმით, სავსებით კანონიერი მეცნიერებაა, თუ მისი კვლევის საგნად ვიგულისხმებთ შემეცნების უნარს, როგორც ადამიანის სულში არსებულ ფუნქციას. შემეცნების ეს თეორია უაზრო გახდება, როგორც კი მას ტრანსცენდენტალური ამოცანა დაეკისრება, როგორც კი ფსიქოლოგიურად აპირაცეფცირებული ინტენციონალური ცხოვრება ტრანსცენდენტალურ ფაქტად იქნება მიჩნეული და ფსიქოლოგიის საშუალებით იქნება ნაცადი მუნდანურის ტრანსცენდენტალური ნათელყოფა. ეს იქნებოდა ერთგვარი წრე კვლევა-ძიებაში, რადგან ფსიქოლოგიით, მისი „სულიერი ცხოვრებით“, მისი „შინაგანი გამოცდილებით“. სამყარო მოცემულად იგულისხმება, და ამ დაშვებას გულბრყვილო ხასიათი აქვს.

თუ შემეცნების ფსიქოლოგია თავისი მოწოდებისა და სწორი მიზანდასახულობის შესაბამისად განვითარდა, იგი ჰალე მოუტანს სარგებლობას ფილოსოფიური შემეცნების თეორიასაც. ყოველი სტრუქტურულ-მთლიანობითი შემეცნება, რომელიც იქნება მიღწეული შემეცნების ფსიქოლოგიაში, ნახავს თავის გამოსახულება-გამოყენებას აგრეთვე ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში. შესაძლებელია პირველ ხანებში ფსიქოლოგიური და ფენომენოლოგიური კვლევის შედეგები ერთიმეორეში იყოს არეული. მაგრამ ამის გამოსწორება შესაძლებელია ისე, რომ მიღებულ შედეგებში არაფერი შეიცვალოს. აქ ადგილი ექნება მხოლოდ ამ შედეგებისათვის ინდექსის შეცვლას, ერთგვარ გადაფასებას (Umwertung). სწორედ ეს საქმის ვითარება, ის ფაქტი, რომ სხვადასხვა სახის კვლევა-ძიების შედეგები ერთიმეორეში არიან ჩართული, იწვევს იმას, რომ დგება ფსიქოლოგიის ტრანსცენდენტალური პრობლემა⁴.

არის ერთი მომენტი, რომელიც გაუგებრობის საბაზი ხდება და რომელიც „დესკრიფციულ“ ფსიქოლოგიას უკავშირდება. ჰუსერლი შესაძლებლად მიიჩნევს ისეთი ფსიქოლოგიის არსებობას და კანონიერებას, რომელიც შემოიფარგლება შინაგანი გამოცდილებით და აპრიორული ხასიათისა იქნება. ეს არის, ჰუსერლის თქმით, წმინდა ფსიქოლოგია, რამდენადაც აქ გამოთქმული მსჯელობები შემოფარ-

⁴ „Gerade das hier bestimmende und zunächst notwendig verhor-gene Ineinander macht die große Schwierigkeit und bestimmt das tra-n-s-zendental Problem des Psychologismus“. იქვე. ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგიის დაძლევის შესახებ იხ. აგრეთვე: E. Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, 1950 (=Husserl!), გვ. 170.

გლულია ინტენციონალური განცდებით და მათი არსობრივი ფორმებით. ეს ფსიქოლოგია, მსგავსად ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიისა, არის აპრიორული. მეთოდი, რომელიც აქ იხმარება, არის არსობრივი განზოგადებისა და თვითმოცემულობის, ინტენციონალური ანალიზის მეთოდი იმგვარივე, როგორც გამოიყენება ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიაში. წმინდა ფსიქოლოგიის მსჯელობები, ამგვარად, ფსიქოლოგიურ-ფენომენოლოგიური მსჯელობებია, რომელთა სისტემა თავის თავში დახშულ ფსიქოლოგიურ ფენომენოლოგიას გვაძლევს⁵. მაგრამ, დასძენს ჰუსერლი, ფსიქოლოგიურ-ფენომენოლოგიურ მსჯელობებში არის განხორციელებული ფსიქოლოგიური აპერცეფცია, რომელიც მხოლოდ იმ თავისებურებით ხასიათდება, რომ ის, რაც ამ აქტით ინტენციონალურად არის დაშვებული (მიმართება სხეულებრივისადმი, მუნდანურისადმი), თვით მსჯელობებში, მათ შინაარსში არ ჰოვებენ გამოსახულებას. ამის მიუხედავად, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ფსიქოლოგიური აპერცეფციის მოქმედება უდავო ფაქტია და მას საზრისის გამოჩნახველი ძალა აქვს. საკიროა მისი „ფრჩხილებში ჩასმა“, რათა აღნიშნული მსჯელობების შინაარსმა ტრანსცენდენტალური მნიშვნელობა მიიღოს და იმავე დროს თვით ამ შინაარსში არაფერი შეიცვალოს. ეს ფაქტი მიუთითებს იმ პარალელზე, რომელიც არსებობს ფსიქოლოგიურ ფენომენოლოგიასა და ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიას შორის. ამ პარალელის შემჩნევა და მისი არსობრივი აუცილებლობის შემეცნება არის ერთსა და იმავე დროს ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგიზმის პრობლემის ცხადყოფა და დაპყრაც⁶.

* * *

რ.

ამ ნაშრომში ყურადღებას იპყრობს ფსიქოლოგიის რაობის გარკვევისათვის მნიშვნელოვანი გარემოება, რომელიც ასეთი სიცხადით ჰუსერლის სხვა ნაწერებში არ გვხვდება. თუ ზოგან ფენომენოლოგიის მეთოდი გაიგივებულია ტრანსცენდენტალურ ეპოქესთან და ფენომენოლოგიურ რედუქციასთან და თუ ისიც არის ნათქვამი, რომ ფენომენოლოგია, რაბან იგი სისტემაზე უარს აცხადებს, უტოლდება ფენომენოლოგიურ მეთოდს, აქ შესაძლებლად არის

⁵ „es ergibt sich eine in sich geschlossene psychologische Phänomenologie...“ Husserl¹⁷, გვ. 225.

⁶ იქვე.

ცნობილი, ფსიქოლოგია მუშაობდეს ფენომენოლოგიური მეთოდით, არსის ანალიზით, ინტენციონალური ანალიზით და მაინც დარჩეს პოზიტიურ მეცნიერებად. ცხადია, რომ აქ ტერმინი „ფენომენოლოგიური მეთოდი“ ნახმარია ფართო მნიშვნელობით და უდრის კვლევის იმ სახეს, სადაც ძიების საგანს მოვლენის ესენცია წარმოადგენს. ასეთი კვლევა, ჰუსერლის აზრით, ფსიქოლოგიაშიც უნდა წარმოებდეს. უამისოდ იგი ნამდვილი, ზუსტი ექსპერიმენტება არასოდეს არ იქნება. ეს, რასაკვირველია, იმას არ ნიშნავს, რომ ფსიქოლოგია იმის გამო, რომ იგი აიდეტურ მეცნიერებად ჩამოყალიბდა, უკვე ფენომენოლოგიის ადგილს იკავს. ჰუსერლის აზრს, რომელიც გამოთქმულია ამ შრომაში, ასეთი შეხედულება ეწინააღმდეგება. ჰუსერლი აღიარებს ფენომენოლოგიისა და ფსიქოლოგიის „შინაარსის“ (Gehalt) იდენტობას, მაგრამ ამის მიუხედავად იგი ამტკიცებს მათ საზრისით განსხვავებას. ეს განსხვავება ემყარება იმ ფაქტს, რომ ფსიქოლოგიური სუბიექტურობა, დესკრიფციული ფსიქოლოგიის საგანი, მიღებულია ნატურალური განწყობის საფუძველზე, ხოლო ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიური სუბიექტურობა ემყარება ტრანსცენდენტალურ ეპოქეს და ფენომენოლოგიურ რედუქციას. ჰუსერლის მიხედვით გამოდის, რომ ფსიქოლოგიური შეიძლება იქცეს ფენომენოლოგიურ შემეცნებად, თუ ფსიქოლოგიური აპერცეფცია „ჩასმული იქნება ფრჩხილებში“. ეს იმას ნიშნავს, რომ ფსიქოლოგიურ-ფენომენოლოგიური მსჯელობის შესახებ შეგნებულად ითქვას, რომ იგი არ ემყარება და არ გულსხმობს ადამიანს, სხეულს, სამყაროს, მათ არსებობას. ფსიქოლოგიზმის დაძლევა ამ პუნქტში იმას ემყარება, რომ ნაცვლად პარტიკულარულ-ინდივიდუალური ინსტანციებისა, როგორცაა: სული, ადამიანი, სხეული, სამყაროს „განმსაზღვრელად“. კონსტიტუციის საფუძველად გვევლინება წმინდა ცნობიერება, რომელიც თავისი უნივერსალობით უზრუნველყოფს ყოველივე ონტიურის გნოსეოლოგიურ უფლებას, ხოლო საზრისისაკენ მიმართული ინტენციის ნიშნით — ყოველივე ონტიურის ონტოლოგიურ-ეგზისტენციალურ უფლებას.

თავისთავად იგულისხმება, რომ საზრისის განსხვავება, რომელზედაც ჰუსერლი მიუთითებს, როგორც განსხვავებაზე ფსიქოლოგიის შინაარსსა და ფენომენოლოგიის შინაარს შორის, მაქსიმალურია თავისი მნიშვნელობით. მაგრამ, საკითხავია, რას ემყარება თავის მხრივ ეს განსხვავება? როგორ ჩნდება იგი?

საზრისი. რომელიც ენიჭება ფენომენოლოგიური კვლევის შედეგს, გასაგებია. მისი აზრი იმაშია, რომ საქმე ყველგან ეხება ცნობიერების არსს (Wesen) და არა არსებობას. ეს კერძო შემთხვევაა ფენომენოლოგიის მუშაობისა, გამომდინარე მისი პრინციპული მიმართულება-მიზანდასახულობიდან — ყველაფერს შეეხოს, მაგრამ შეეხოს მხოლოდ საზრისის გარკვევის მიზნით.

რაც შეეხება ფსიქოლოგიისადმი მიკუთვნებულ საზრისს, ფსიქოლოგიურ აპერცეფციას, იგი არ არის ისეთი ცნება, რომელიც ამ კონტექსტში მაინც არ იწვევდეს დაეას. როგორც ვიცით, შინაარსი ამ ცნებისა იმას გვეუბნება, რომ ფსიქოლოგიას საქმე უნდა ჰქონდეს მხოლოდ ისეთ მასალასთან, რომელიც აპერცეფციით მიიღება, ე. ი. მასალასთან, რომელიც გულისხმობს, როგორც თავის აღმოცენების პირობას, მუნდანური საქმის ვითარებას: სამყაროს, ადამიანის სულის არსებობას. მაგრამ თუ ეს საკითხი წინასწარ გადაწყვეტილია და, როგორც ჩანს, ჰუსერლისთვის ეს ასეა სწორედ გადაწყვეტილი, მაშინ რა აზრი აქვს კვლევა-ძიებას ფსიქოლოგიის პრობლემის გადასაჭრელად?! მართალია, ჰუსერლს ყველგან, სადაც კი იგი ფსიქოლოგიისა და ფენომენოლოგიის განსხვავებას ეხება, ძირითად ამოცანად ფენომენოლოგიის გადარჩენა აქვს დასახული, მაგრამ ეს ამოცანა ხომ ავალებდა მკვლევარს, ფსიქოლოგია წარმოედგინა მისი იდეის მიხედვით, იმის მიხედვით, თუ რა უნდა იყოს იგი და არ გადაეკრა საკითხი ფსიქოლოგიის ფაქტობრივი მდგომარეობის მიხედვით?!⁷ ჰუსერლის თვალსაზრისი ამას მოითხოვდა, მაგრამ ჰუსერლი ამ შემთხვევაში ემყარება არა თავის პრინციპს, არამედ მოარულ, გავრცელებულ შეხედულებას, რომლის მიხედვით აპერცეფცია, როგორც მუნდანურ-ანთროპოლოგიური აქტი, აუცილებელი პირობაა ფსიქოლოგიური კვლევისათვის. მხოლოდ ამ გზით მოპოვებული მასალა შეიძლება ფსიქოლოგიის შინაარსად იქცეს. და ამას ამტკიცებს ჰუსერლი, მიუხედავად იმისა, რომ

⁷ წინააღმდეგ ნეოკანტიანური თვალსაზრისისა (კოჰენი, ნატროპი, კასირერი), რომლის მიხედვით ფილოსოფიას არა აქვს უფლება კითხვის ქვეშ დააყენოს ფაქტობრივად არსებული მეცნიერება და ფილოსოფიის ერთადერთ ამოცანად არსებული მეცნიერების „გამართლება“ ითვლება. ჰუსერლი მეცნიერების იდეიდან ამოდის და ამის მიხედვით მოითხოვს ისტორიულად, ემპირიულად მოცემული მეცნიერების შემოწმებას. იხ. Husserl¹⁶, გვ. 3. ამავე საკითხზე ნ. შულერი წერს: „Wissenschaft als gültig voraussetzen... das heißt ihr Wesen nicht klären, sondern verdunkeln. Es heißt außerdem, die Philosophie zu einer ancilla scientiae machen...“, „Schriften aus dem Nachlass“, Bd 1, 1957, გვ. 381.

მისივე კვლევის შედეგები ასეთი თვალსაზრისის გამართლებას კი არ იძლევიან, არამედ სრულიად საწინააღმდეგო შეხედულებას უხსნიან გზას. ჰუსერლმა ამ საკითხში ორჯერ შესცოდა: ერთჯერ, როცა ფსიქოლოგიის ფაქტობრივი მდგომარეობიდან ამოვიდა და მისი გამართლება სცადა, და მეორეჯერ, როცა ამ ცდის უნაყოფობის საფუძველზე არ გაასწორა ის შეხედულება, რომელიც, როგორც სტიქიურად აღმოცენებული, მოკლებული იყო საფუძველს.

რით უნდა აიხსნას ჰუსერლის ასეთი მარცხი? უეჭველია, ეს არის დაკავშირებული იმ ამოცანასთან, რომელიც ჰუსერლის წინაშე იდგა მუდამ — ფენომენოლოგიის ფსიქოლოგიიდან გამიჯვნის ამოცანასთან. ჰუსერლის ეს სასიცოცხლო ამოცანა კვლევა-ძიების ამ სტადიაზე ასეთ სახეს იღებს: რადგან ფსიქოლოგიურ-ფენომენოლოგიური მსჯელობა შინაარსეულად არ განსხვავდება წმინდა ფენომენოლოგიური მსჯელობისაგან, სათანადო დისციპლინათა განსხვავება უნდა ვეძებოთ „არაცნობიერში“, იმ მუნდანურ ვარაუდში, რომელიც მცდაუბნებურად აქვს ფსიქოლოგს, მაგრამ არ იჩენს თავს მის მიერ წარმოებულ მსჯელობებში, როცა საქმე ეხება ფსიქოლოგიურ-ფენომენოლოგიურ კვლევას. მხოლოდ გაუცნობიერებლად თანმხლები „აზრი“, რომ ცნობიერება არის ადამიანის ცნობიერება, რომ ადამიანი არის ბუნების ნაწილი და სხვ., არის ის, რამაც უნდა გათიშოს ერთმანეთისაგან ფსიქოლოგია და ფენომენოლოგია, ე. ი. ისეთი რამ. რასაც შემეცნების შინაარსში არავითარი წონა არა აქვს, რაც არ მონაწილეობს თვით შემეცნების ბუნების განსაზღვრებაში. ყოველ შემთხვევაში, ერთი რამ ცხადია: სანამ კვლევა-ძიება და შემეცნების შინაარსი მეცნიერების შინაური საქმეებით არის შემოფარგლული, წმინდა ფსიქოლოგიასა და წმინდა ფენომენოლოგიას შორის განსხვავება არ შეიმჩნევა. მხოლოდ მაშინ, როცა საკუთრივ ფილოსოფიური საკითხი დგება⁸, როცა საქმე ეხება სამყაროს ტრანსცენდენტალურ კონსტიტუციას, თავს იჩენს საზრისთა შორის განსხვავება, რომელზედაც, როგორც გადამწყვეტ მომენტზე, მიუთითებს ჰუსერლი. ფორმალურად თვალსაჩინო განსხვავებაა ორ გარემოებას შორის: როცა კონსტიტუცია ხდება ემპირიულ. მუნდანურ, ე. წ. ფსიქოლოგიურ ცნობიერებაში და როცა ეს აქტი ხდება ტრანსცენდენტალურ ცნობიერებაში, იმაში, რაც არის სამყაროს ნაწილი, თუ იმაში, რაც სამყაროში არ შედის, მის „გარეთ“

⁸ ჰუსერლის ნაწერებში ვხვდებით გამოთქმებს: „ფენომენოლოგიური ფილოსოფია“, „ფენომენოლოგიის ფილოსოფია“, „ფენომენოლოგიის ფენომენოლოგია“.

არის და სამყაროს „აღმოცენების“ (Ursprung) პირობას შეადგენს. პირველი სახის კონსტიტუცია, თუ მას ფილოსოფიური ამოცანა დაეკისრა, შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველ განზრახვად წარმოგვიდგება; აქ მთელის ნაწილს ეკისრება ამავე მთელის „წარმოქმნა“, ხოლო მეორე სახის კონსტიტუცია ასეთ წინააღმდეგობას არ შეიცავს, თუმცა მისი ეს ფორმალური უპირატესობა საბოლოო გამართლებისათვის არ არის საკმარისი. აქ მეორდება ფენომენოლოგიის ძირითადი სიძნელე: ხომ არ დაიყვანება ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიური კონსტიტუცია ფსიქოლოგიურ კონსტიტუციასზე? მოჩვენებითი ხომ არ არის ობიექტურ-ფილოსოფიური პრეტენზია ფენომენოლოგიისა და ხომ არ შეიძლება მის კანონიერ ინდექსად სუბიექტურ-ფსიქოლოგიური მივიჩნიოთ ისე, რომ თვით კონსტიტუციის მოძღვრების შინაარსში არაფერი შეეცვალოთ?





თავი მეცამეტე

ფსიქოლოგიის პრობლემა „ბოლოსიტყვაობაში“¹

„ბოლოსიტყვაობის“ მიზანია მეტი სინათლე შეიტანოს „იდეების“ პირველ, ფუძემდებელ ტომში გამოთქმულ დებულებებში. განმარტება დასკირდა უმთავრესად ფენომენოლოგიის ფსიქოლოგიასთან ურთიერთობის საკითხს. ამიტომ ამ შრომას ჩვენი პრობლემისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. ის გარემოება, რომ ფსიქოლოგიის საკითხის გარჩევა აქაც ფენომენოლოგიისა და ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის პრობლემას დაუკავშირდა. საგანგებო ახსნა-განმარტებას არ უნდა საკირობდეს იმის შემდეგ. რაც ზემოთ ითქვა: ჰუსერლის სისტემაში ფენომენოლოგიის პრობლემა შეიძლება არ უდრიდეს ფსიქოლოგიის პრობლემას, მაგრამ მას ყოველ შემთხვევაში შეიცავს. სანამ არ გარკვეულა ფსიქოლოგიის ადგილი მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში, ფენომენოლოგიის გარკვეულობაზე ლაპარაკი ნაადრევია. ფსიქოლოგიის პრობლემა ჰუსერლისათვის არ არის სასხვათაშორისო საკითხი. იგი მისი კონცეფციის, წმინდა ფენომენოლოგიის, ყოფნა-არყოფნის საკითხს უკავშირდება.

ჰუსერლი ამაზვილებს ყურადღებას ფენომენოლოგიის განმარტებაზე და ამ მიზნით მკაცრად თიშავს ერთმანეთისაგან ორგვარ ფენომენოლოგიას. ფენომენოლოგიაში შეიძლება ვიგულისხმოთ მოვლენის, საგნის არსის კვლევა საერთოდ. რადგან ყველაფერს აქვს არსი, ფენომენოლოგიაც ყველაფრისა შეიძლება: რიცხვის. მიზეზის. ფსიქიკურის, ფიზიკურის. სოციალურის, კანონის, მოჩვენების,

¹ „Nachwort zu meinen Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“. ეს შრომა „Ideen“-ის ინგლისურ თარგმანს დაერთო წინასიტყვაობის სახით. გერმანულად გამოქვეყნდა ჰუსერლის წვლით-წდულში ბოლოსიტყვაობის სახელწოდებით. იხ. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Bd. XI, 1930, გვ. 549—570. მითითებას ვახდენთ ცალკე ამონაბეჭდის მიხედვით (=Husserl¹²).

რეალურის, იდეალურისა და ა. შ. ჰუსერლი თავის აღრინდელ შრომებში აიდეტური მეცნიერების უფლებამოსილებასა და მის უსაზღვრო მოცულობაზე. ერთგვარ უნივერსალიზმზე მიუთითებდა. რამდენადაც ყოველი აიდეტური აქტი ფენომენის საფუძველზე ხორციელდება. შეიძლება ამ გზით მიღებულ ცოდნას ფენომენოლოგია ეწოდოს. აქედან განსხვავდება ის ფენომენოლოგია, რომლის შექმნაზე ჰუსერლი განსაკუთრებით ზრუნავს. ამ ფენომენოლოგიას კვლევის საგნად აქვს წმინდა ანუ ტრანსცენდენტალური ცნობიერება. მისი სახელწოდებაც აქედან არის წარმომდგარი. წმინდა ანუ ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია განსხვავდება როგორც იმის ფენომენოლოგიისაგან, რაც არ არის ცნობიერება, ისე იმგვარი ფენომენოლოგიისაგანაც, რომელიც ემპირიულ ცნობიერებას იღებს შესწავლის საგნად. არც რიცხვის ფენომენოლოგია და არც აღქმის ფენომენოლოგია არ შევა წმინდა ფენომენოლოგიის შემადგენლობაში. პირველი იმიტომ, რომ მისი საგანი ცნობიერების მიღმა არსებულად იგულისხმება, ხოლო მეორე იმიტომ, რომ ამ შემთხვევაში აღქმა ემპირიულ ფაქტად იგულისხმება.

ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია, როგორც მეცნიერება, ჰუსერლის თქმით, შემზადებულია იმ ფილოსოფიური პროცესით, რომელსაც თავისი დასაწყისი აქვს დეკარტის ფილოსოფიაში, მის დებულებაში ზოროვნების ევიდენტური არსებობის შესახებ. წმინდა ფენომენოლოგიის სამოქმედო ასპარეზი „ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობაა“, რომელიც გვევლინება პირდაპირი გამოცდილების აბსოლუტურად დამოუკიდებელი სამყაროს სახით. იგი არ არის სპეკულაციური კონსტრუქციის ნაყოფი, არამედ კონკრეტული გამოცდილების ველი, რომელიც, ცნობილი ვითარებისა გამო, დღემდე უცნობი იყო.

ტრანსცენდენტალური გამოცდილება შეიძლება მიღწეულ იქნეს ბუნებრივად მოცემული ნატურალური განწყობის შეცვლის გზით. ნატურალურ განწყობაში ჰუსერლი გულისხმობს იმ განწყობას, რომელშიაც მიმდინარეობს ბუნებრივი, სამყაროსეული გამოცდილება. იმისათვის, რომ სამყაროსეული გამოცდილებიდან შევალწით ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიურ სფეროში, საჭიროა სრულიად დღემდე უცნობი და რადიკალური მნიშვნელობის აქტი, რომელსაც ჰუსერლმა „ტრანსცენდენტალური რედუქცია“ უწოდა.

როგორც არა ერთგზის აღინიშნა, ტრანსცენდენტური ფენომენოლოგია არ არის ემპირიული მეცნიერება. თუ ზოგჯერ მაინც არის ამ კონცეფციაში გამოყენებული ემპირიული ფაქტი, ეს მხოლოდ

არსობრივი საქმ.ის ვითარების საილუსტრაციოდ, როგორც ამ ვითარების ეგზემპლარი. საბუთის მნიშვნელობა ფაქტს არ ენიჭება. ფენომენოლოგია აცხადებს, რომ მისი შემეცნებითი აქტი მიმართულია პირველადს ქვერეტის ზოგადობაზე. ამის გამო იწოდება იგი აპრიორულ მეცნიერებად. რომელიც ეხება ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის ფაქტობრივ ველს მხოლოდ როგორც შესაძლებლობას. უნდა ვიგულისხმოთ. რომ ის. რაც შეადგენს ამ მეცნიერების აპრიორულ მომენტს, არის ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის არსობრივი სტრუქტურა. ამ მეცნიერებასთან მისასვლელად. ჰუსერლის მტკიცებით, ორგვარი რედუქციაა საჭირო: ტრანსცენდენტალური და აიდეტური. ამით იწყება წმინდა ფენომენოლოგია. ამ გზით უნდა შემოწმდეს მისი პრეტენზია, რომ საქმე გვაქვს ახლად აღმოჩენილი სინამდვილის შესწავლასთან და არა ნებისმიერად წარმოქმნილ ფანტაზიასთან.

ფენომენოლოგია იმიჯნება არა მარტო ინდუქციური მეცნიერებასაგან, არამედ დედუქციურისაგანაც. ის ცოდნა, რომელიც შეადგენს ფენომენოლოგიის შინაარსს. წინ უსწრებს ყოველგვარ დედუქციას. ამით იგი არსებითად განსხვავდება წმინდა მათემატიკისაგან. რომელიც ტიპიურ დედუქციურ მეცნიერებას წარმოადგენს. მართალია, წერს ჰუსერლი. შემეცნებითს გაშუალებას, ერთიდან მეორას გამოყვანას, ადგილი აქვს ფენომენოლოგიაშიც. მაგრამ ეს არის ე. წ. ინტენციონალური იმპლიკაციები და არა საკუთრივ დედუქციური აქტები. მათემატიკისგან განსხვავებით. ფენომენოლოგია დესკრიფციული მეცნიერებაა². ის არის მეცნიერება, ასე გვარწმუნებს ჰუსერლი, ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის აიდეტური არსის შესახებ.

ჰუსერლის აზრით. დებულება. რომლის თანახმად ყოველი კეშმარიტი ფილოსოფია უნდა ემყარებოდეს ფენომენოლოგიას და ამდენად „ფენომენოლოგიური ფილოსოფია“ უნდა იყოს, არ ნიშნავს იმას, რომ ფილოსოფია, მხოლოდ აპრიორული მეცნიერება შეიძლება იყოს. უნდა განვასხვავოთ ორი რამ: მეცნიერება ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის აიდეტური არსის შესახებ და მეცნიერება ფაქტობრივი ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის შესახებ. პირველი აპრიორული. ხასიათისაა. რაც იმაზე მიუთითებს, რომ

² რა თქმა უნდა, მეცნიერული სისტემის აგება მხოლოდ ინტენციონალური იმპლიკაციების საფუძველზე სპეციფიკური სიმნელების გადალახვას გულისხმობს. ამ საკითხს ჩვენ ვერ შევხებით, რამდენადაც ჩვენი საკითხი, ფსიქოლოგიის ურთიერთობა ფენომენოლოგიასთან, სისტემის საკითხს არ ეხება.

კვლევის მიზანია იდეალური შესაძლებლობა და არა მისი ფაქტობრივი არსებობა. ეს არ გამორიცხავს ისეთი მეცნიერების არსებობას, რომელიც ასეთ ფაქტობრიობას შეისწავლის². აქაც ძალაშია, ჰუსერლის აზრით, ის ზოგადი დებულება, რომლის მიხედვით მეცნიერება წმინდა შესაძლებლობათა შესახებ წინ უსწრებს მეცნიერებას ფაქტობრივი სინამდვილის შესახებ. მეცნიერება წმინდა შესაძლებლობათა შესახებ ევლინება მეცნიერებას, რომლის საგანია ფაქტობრივი სინამდვილე. კონკრეტული ლოგიკის სახით, და აძლევს მას მიმართულებას, უწყევს მას საჭირო ხელმძღვანელობას.

ფენომენოლოგიის ფსიქოლოგიიდან გათიშვის საქმე ამ შრომაშიც წინა პლანზეა მოცემული. ჰუსერლი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ თვით საქმის ვითარებიდან მომდინარეობს ამ გამოჩენის სიძნელე. აქ, კერძოდ, საკითხი ეხება წმინდა ფენომენოლოგიის განსხვავებას „დესკრიფციული“ ანუ „ფენომენოლოგიური“ ფსიქოლოგიისაგან. ამ საკითხს, ჰუსერლის თქმით, ისინიც ვერ კრიან ზოგჯერ სწორად, ვინც სიტყვით მაინც ფენომენოლოგიის პოზიციასზე დგანან. ამიტომ საჭირო ხდება რამდენიმე განმარტებითი დებულების წამოყენება.

განწყობის შეცვლას ახდენს ფილოსოფოსი, რომელსაც პირველად თავისი მე მოცემული აქვს ბუნებრივ განწყობაში. მეს ფორმით მოცემული სინამდვილე და, საერთოდ, ადამიანი მისი სულელობის მხრივ კვლევის საგნად აღებული აქვს ფსიქოლოგიას. ე. ი. ფილოსოფოსი, რომელიც ბუნებრივ განწყობაშია ჯერ კიდევ, ფსიქოლოგიის საგანს შეადგენს, რამდენადაც იგი აღებულია როგორც მეობრივი განცდების მქონე არსება. შესაძლებელია, რომ ფსიქოლოგმა სულაც არ დაისახოს თავის კვლევის ამოცანად ე. წ. ფსიქოფიზიკური ფაქტებისა და კანონზომიერებათა შესწავლა და შემოიფარგლოს სულიერი მოვლენების იმანენტური კანონზომიერებას შესწავლით და ამ გზით შექმნას ნამდვილი ფენომენოლოგიური ფსი-

² ჰუსერლის აზრით, თითქოს ასეთი მეცნიერება უნდა იყოს არააპრიორული ფილოსოფია. ხომ არ იქნებოდა უფრო გამართლებული მისთვის გეგვოდებინა რაციონალური ფსიქოლოგია მსგავსად რაციონალური ბუნებისმეტყველებისა? ჰუსერლის კონტექსტში, სადაც რაციონალური ბუნებისმეტყველების საფუძველს ბუნების წმინდა მათემატიკა წარმოადგენს, წმინდა ფენომენოლოგიაზე დამყარებული მეცნიერება ფაქტობრივად მოცემული ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის შესახებ რაციონალურ ფსიქოლოგიად უნდა გავიაზროთ, რახან ჰუსერლის მიხედვით ფენომენოლოგია ემპირიულ ფსიქოლოგიასაც უნდა დაედოს საფუძველად, განსხვავება რაციონალურსა და ემპირიულ ფსიქოლოგიას შორის ფენომენოლოგიასთან მიმართების პუნქტში ვერ დაიძებნება.

ქოლოგია. შემეცნების საშუალებებად აქ უნდა იქნეს გამოყენებული თვითაღქმისა და შთაგრძნობის მეთოდები, რომელნიც ჰუსერლის აზრით, გვაძლევენ ფსიქიკური ცხოვრების ჰერეტიკოს. ინტუიციურ შემეცნებას. აქ, მაშასადამე, გამოყენებულია სულიერი ცხოვრების შესწავლის პირდაპირი მეთოდები: სულიერი ცხოვრებას წმინდა შემეცნებას სისტემის ხასიათი ენიჭება და ფსიქოლოგია დიდი მნიშვნელობის მქონე დამოუკიდებელ მეცნიერებად იქცევა. მაგრამ, დასძენს ჰუსერლი, ასეთი მეცნიერება შეიძლება შეიქმნას მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ წინასწარ იქნება ჩატარებული საფუძვლიანი და სისტემატური კვლევა სულიერი მოვლენების არსთა შემეცნებისათვის. ფსიქიკურის კვლევას ფაქტობრივ განზომილებაში წინ უნდა უსწრებდეს ფსიქიკურის კვლევა არსობრივ განზომილებაში, ფსიქიკურის არსობრივი მეცნიერება (Wesenswissenschaft), რომლის ამოცანაა დაადგინოს სულის ინვარიანტული არსობრივი სტრუქტურები. ასეთი ცოდნა არის ფსიქიკურის ფაქტობრივი ნაშანთვისებების შემეცნების პირობა. მისი აპრიორული საფუძველი.

დესკრიფციულ-ფსიქოლოგიური კვლევა. მიუხედავად იმისა, რომ აქ რეალურ-ფიზიკურ ფაქტებს ყურადღება არ ექცევა და ე. წ. შინაფსიქოლოგიის (Inverpsychologie) აგება ხდება, მაინც ემყარება ნატურალისტურ განწყობას. რომლის შეცვლა ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიური განწყობით⁴ წმინდა ფენომენოლოგიის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს. ფსიქიკური, რომელიც მოხდება ამ განწყობაში, კარგავს ფსიქოლოგიური სუბიექტურობის ნიშანს, იმ ნიშანს, რომლის წყალობითაც ფსიქიკურს რეალურად არსებულის ნიშანი ენიჭებოდა. ფენომენოლოგიური ეპოქე ის აქტია. რომელიც როგორც ფიზიკურს, ისე ფსიქიკურს და საერთოდ ყველაფერს ქვეყნიურს, როგორც ჰუსერლი ამბობს. მუნდანურს, ართმევს რეალობისა და არსებულის ასპექტით ფუნქციონერობის უფლებას. ფენომენოლოგიური ეპოქე ფსიქიკურს ეხება როგორც არსებულს, როგორც ბუნების ნაწილსა და შემადგენელ მომენტს⁵. ფენომენოლოგიური ეპოქე „სპობს“ ფსიქიკურს ფსიქოლოგიური, მუნდანური

⁴ განწყობის ასეთ შეცვლას ჰუსერლი „Ideen“-ში უწოდებს „ფენომენოლოგიურ რედუქციას“. ეს ტერმინი „ბოლოსიტყვაობაში“ შეიცვალა ტერმინით „ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიური რედუქცია“. ამის მიზეზი ფენომენოლოგიური ფსიქოლოგიის ცნების გაჩენა უნდა იყოს.

⁵ „Denn Natur mit Leib und Seele, Welt überhaupt als All des naiv schlechthin für mich Seienden, verliert durch die phänomenologische Epoche ihre Seinsgeltung“. Husserl¹⁸, გვ. 7.

მნიშვნელობით. მაგრამ სამაგიეროდ გზას გვიხსნის წმინდა, ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობისაკენ. ჰუსერლი აქაც ადასტურებს ადრე გამოთქმულ აზრს, რომ ფენომენოლოგიური ეპოქეს აქტივით ამოირთვება ყოველგვარი მსჯელობა, გამოთქმული სამყაროს შესახებ. ამოირთვება, მაშასადამე, პოზიტიური მეცნიერება მთლიანად, რამდენადაც იგი ნატურალურ განწყობას ემყარება. ფსიქოლოგია, როგორც ეგზისტენციალურ-ნატურალური განწყობის ნიადაგზე მოქმედი მეცნიერება, აგრეთვე უნდა ამორთვის ოპერაციას დაექვემდებაროს. ფსიქოლოგიური ხასიათის მსჯელობები არ შეიძლება გამოყენებულ იქნენ წმინდა სუბიექტურობის კვლევის პროცესში. ამ მსჯელობებმა „ნეიტრალიზაცია“ უნდა განიცადონ, ისინი უნდა „ჩავსვთ ფრჩხილებში“⁶. ფენომენოლოგიური ეპოქე ათავისუფლებს შემეცნების მზერას უნივერსალურ ფენომენზე მისაპყრობად. ეს ფენომენია წმინდა ცნობიერების სამყარო, როგორც ასეთი. ფენომენოლოგი იღებს ამ უნივერსალურ ფენომენს — „ჩემთვის (და აგრეთვე „ჩვენთვის“) არსებულ სამყაროს“ თეორიული ინტერესის საგნად, სპეციფიკური თეორიული გამოცდილებისა და კვლევის საგნად⁷. წმინდა ფენომენოლოგიის წინაშე იშლება უსასრულო, მთლიანი და თავის თავში დანშული სისტემის ფორმით არსებული აბსოლუტურად თავისებური სამყარო — წმინდა ანუ ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობა. შესაბამისი ტრანსცენდენტალური ფენომენის საშუალებით აქ უკლებლივ არის წარმოდგენილი ყოველი პროცესი, რომელიც კი იყო მოცემული ნატურალისტური განწყობის ნიადაგზე წარმოებული „ხედვის“ დროს. ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიური რედუქცია, მაშასადამე, ეხება როგორც ფსიქოლოგიურ სუბიექტს, ისე შინაგან გამოცდილებაში მოცემულ მოვლენებს მთლიანად. თვით ფენომენოლოგი, როგორც რეალურ-ფსიქოლოგიური სუბიექტი, რედუქცირებულია. ტრანსცენდენტალური ფენომენის ველში ჩემი მე მეძლევა არა როგორც რეალობა, მოთავსებული რეალურ სამყაროში, არამედ როგორც დაშვება — სუბიექტი ამ სამყაროსათვის, რომე-

⁶ მეცნიერების მთელი შინაარსი: ცნებები, მსჯელობები, დასკვნები... რედუქციის შემდეგ უკლებლივ გადადიან სპეციალური, „რეგიონალური“ ფენომენოლოგიების (ცნების ფენომენოლოგია, მსჯელობის ფენომენოლოგია...) განკარგულებაში. სპეციალურ შესწავლას მოითხოვს ფსიქოლოგიური მნიშვნელობით აღებული ცნობიერების შესატყვისი ფენომენოლოგიის საკითხი: ზოგადი იქნება იგი თუ „რეგიონალური“?

⁷ Husserl¹⁸, გვ. 7.

ლიც რეალობას კი აღარ წარმოადგენს, არამედ ჩემ მოვლენას, იმას, რისი არსებობის უექველობაც აგრეთვე „ფენომენს“ მიეკუთვნება. ამ მხრივ რეალურ-ფიზიკური სამყარო არაფრით განსხვავდება ჩემი ცნობიერების სხვა „შინაარსებისაგან“⁸.

ფენომენოლოგია არ ეხება არც რეალურ სამყაროს და არც იქ არსებული ადამიანის მეს, მაგრამ ერთგვარ მესთან მას ყოველთვის აქვს საქმე. ამ მეს სპეციფიკურობა მის ტრანსცენდენტალიზმში მდგომარეობს. ის, ჰუსერლის დახასიათებით. აბსოლუტურად თავისთავადი და თავისთვის არსებულია. ყოველი ქვეყნიური არსებობა არსებობის მნიშვნელობას იძენს ტრანსცენდენტალურ მეში, რომელიც „უწინარესია“ მუნდანურობის მიმართ საერთოდ.

საყურადღებოა ის უდავო ფაქტი, რომ ფენომენოლოგიურ-ფსიქოლოგიური შინაარსი ხდება ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიურ შინაარსად. ამისთვის საჭიროა ფენომენოლოგიური რედუქცია. რეალურის ფენომენად „გადაქცევა“. შესაძლებელია ფენომენოლოგიურიდან ნატურალურ განწყობაზე დაბრუნება. მთელი ტრანსცენდენტალური შინაარსი ამ აქტით ფსიქოლოგიურ შინაარსად გადაიქცევა. ამას ხელს არ უშლის საზრისის შეცვლის ფაქტი, რომელიც განწყობის შეცვლას მოსდევს თან და ამ შეცვლის შინაარსს წარმოადგენს. კორესპონდენციის (Korrespondenz) ამ აქტს ადგილი აქვს მაშინაც, როცა ტრანსცენდენტალური რედუქცია წინ უსწრებს ფსიქოლოგიური მეცნიერების შექმნას ანდა ფენომენოლოგიურ-ფსიქოლოგიური დესკრიფციის განზრახვას. ირკვევა, რომ ფენომენოლოგიურ ფსიქოლოგიასა და ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიას შორის არსებობს უწყვეტი პარალელი. ცხადია, რომ ასეთი პარალელი ფენომენოლოგიას არ შეიძლება ჰქონდეს სხვა რომელიმე მეცნიერებასთან⁹.

ყოველ აიდეტურ განსაზღვრებას შეესაბამება ემპირიული განსაზღვრება და პირიქით, ემპირიულს აიდეტური. შინაარსის (Gehalt) ამ „იგივეობის“ მიუხედავად, ფენომენოლოგიურ-ფსიქოლოგიური

⁸ იქვე, გვ. 8.

⁹ შედ. W. Reyer, Einführung in die Phänomenologie, 1926, გვ. 357 ff. რაიერი ფენომენოლოგიის პარალელს ფენომენალ-ფსიქოლოგიაში კი არ ხედავს, არამედ ინტენციონალურ ფსიქოლოგიაში. განსხვავება ჰუსერლის შეხედულებისაგან შეიძლება იმით აიხსნას, რომ ჰუსერლი ფენომენოლოგიისა და ფსიქოლოგიის შინაარსებს (Gehalte) ადარებს ერთმანეთს, რაიერი კი იმ აქტებს, რომელთაც აქვთ ადგილი სათანადო შინაარსის (Intuit) წვდომის დროს.

შინაარსი და მისი შესაბამისი პოზიტიური მეცნიერება — ფსიქოლოგია არ არის. ჰუსერლის აზრით, ფილოსოფიური დისციპლინა და ფილოსოფიის კუთვნილი შინაარსი. რაც შეეხება ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიურ შინაარსს, იგი უექველად ფილოსოფიური ხასიათისაა, ზოლო მისი შემსწავლელი მეცნიერება — წმინდა ფენომენოლოგია ფილოსოფიის ფუნდამენტალურ დისციპლინას წარმოადგენს. მეტიც უნდა ითქვას: ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია, აღწევს რა ფილოსოფიური დისციპლინის რანგს, ტრანსცენდენტალური ნიადაგის დესკრიფციული შესწავლის გზით ქმნის ფილოსოფიური შემეცნების აუცილებელსა და მტკიცე ნიადაგს.

ფენომენოლოგიისა და ფსიქოლოგიის განსხვავების სწორი გაგება იმითმბა ძნელი, ჰუსერლის აზრით, რომ განწყობის შეცვლა უბრალო, „ნიუანსურ“ ცვლილებად არის წარმოდგენილი და, შინაარსის იგივეობის გამო, ამ ცვლილების ეგოდენ დიდი შედეგი დაუჩქრებელი ჩანს. იმისთვის, რომ აღნიშნული „ნიუანსის“ მნიშვნელობა სათანადოდ შეფასდეს, საჭიროა ნათლად წარმოვიდგინოთ ფილოსოფიური აზროვნების მიზანდასახულობა, მისი პრინციპული ხასიათის თავისებურება და არსებითი განსხვავება პოზიტიური მეცნიერების ამოცანებისაგან. თუ ფილოსოფია მივიდა თვითშემეცნებამდე, თავისი შემეცნებითი მისიის წვდომამდე, უექველად დარწმუნდება იმაში, რომ აუცილებელია განწყობის შეცვლა, ნატურალური განწყობის ადგილას ფენომენოლოგიური განწყობის მოთავსება. ამაში უნდა დავინახოთ აუცილებელი პირობა იმისი, რომ ფილოსოფიამ შეძლოს თავისი განზრახვა-ჩანაფიქრის დამყარება ისეთი გამოცდილების ველზე. რომელიც საერთოდ მისცემს დასაწყისს საკუთრივ ფილოსოფიურ აზროვნებას. ფილოსოფია შეიძლება ჩაისახოს და განვითარდეს, როგორც მეცნიერება, მხოლოდ ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიურ საფუძველზე. ამიტომბა, დასძენს ჰუსერლი, დესკრიფციულ-აპრიორული ფენომენოლოგია „პირველი ფილოსოფია“. საწყისის ფილოსოფია. მხოლოდ მაშინ, როცა შეგნებულია განწყობის შეცვლის მთელი მნიშვნელობა, გასაგები ხდება, რომ იგი ფილოსოფიის ყოფნა-არყოფნის საკითხის გადაჭრაში გადაწყვეტ როლს ასრულებს. ფილოსოფიის ეს თვითგაგების ფაქტი შუქს ფენს ფსიქოლოგიზმის რეალურ მნიშვნელობას, მის საზრისს, რომელიც ტ რ ა ნ ს ც ე ნ დ ე ნ ტ ა ლ უ რ ფსიქოლოგიზმში მდგომარეობს. ფსიქოლოგიზმი ამახინჯებს, ღუპავს ფილოსოფიას იმით, რომ იგი მას ამყარებს ანთროპოლოგიაზე, ფსიქოლოგიაზე, პოზიტიურ მეცნიერებაზე ადამიანის შესახებ, ადამიანის სულიერი

ცხოვრების შესახებ. ამ არევ-დარევაში არაფერი შეიცვლება იმის გამო, რომ შევექმნით ჩვენი განზრახვის შესაბამისად, შევექმნით სულიერი ცხოვრების წმინდა ფსიქოლოგიას, როგორც აპრიორულ მეცნიერებას. ამ შემთხვევაშიც ფსიქოლოგია დარჩება პოზიტიურ მეცნიერებად და დაასაბუთებს მხოლოდ პოზიტიურ „დოგმატურ“ მეცნიერებას, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში ფილოსოფიას¹⁰. ანტიფსიქოლოგიური თვალსაზრისი, თუ იგი გაბედულად და თანამიმდევრულად იქნება გატარებული, ჰუსერლის მტკიცებით, მიგვიყვანს ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმამდე, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო ფსიქოლოგიურ იდეალიზმთან. ფსიქოლოგიურ იდეალიზმსა და ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმს შორის არსებობს მკაცრი წინააღმდეგობა. ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიური იდეალიზმი, გვარწმუნებს ჰუსერლი, არ არის ცალკეული ფილოსოფიური დებულება, არ არის ერთ-ერთი თეორია სხვა თეორიათა შორის. ფენომენოლოგია კონკრეტული მეცნიერებაა, რომელიც თავისთავად, როგორც ამ სახის მეცნიერება, არის უნივერსალური იდეალიზმი. ეს ასე იქნებოდა, იდეალიზმი საერთოდ რომ არც ყოფილიყო ნახსენები. იდეალიზმის ნიშანი ფენომენოლოგიისადმი გარედან მოსული დახასიათება კი არ არის, არამედ მისი შინაარსი, მისი საკუთარი ბუნება. ფენომენოლოგიური იდეალიზმი არ უარყოფს რეალური სამყაროს ნამდვილ არსებობას. ის არ ფიქრობს, რომ ეს სამყარო, კერძოდ ბუნება. არის მოჩვენება. ფენომენოლოგიის ერთადერთი ამოცანაა, ცხადყოს მისი, რეალური სამყაროს, საზრისი, სამყაროს რეალურად მიჩნევის საზრისი და მნიშვნელობა¹¹.

როცა ზოგიერთი მოაზროვნე, წერს ჰუსერლი, ტრანსცენდენტალურ რედუქციას არ უწევს ანგარიშს, უარყოფს მის ფილოსოფიურ მნიშვნელობას, ამით იხშავს ტრანსცენდენტალურ ფენომე-

¹⁰ ვ. შმიდ-კოვარჩიკი ცდილობს ე. წ. ანალიზური ფსიქოლოგია, რომელიც მას წარმოდგენილი აქვს აპრიორულ მეცნიერებად, ფილოსოფიისა და, საერთოდ, გონის მეცნიერებათა ლოგიკურ საფუძვლად გამოაცხადოს და ფენომენოლოგია და ანალიზური ფსიქოლოგია გაათანაბროს. იხ. ამ ავტორის მიერ მოცემული ინტერპრეტაცია ფენომენოლოგიისა.

¹¹ „Daß die Welt existiert, ... ist vollkommen zweifellos“. „...der phänomenologische Idealismus leugnet nicht die wirkliche Existenz der realen Welt (und zunächst der Natur), als ob er meinte, daß sie ein Schein wäre...“ „Seine einzige Aufgabe und Leistung ist es, den Sinn dieser Welt, genau den Sinn, in welchem sie jedermann als wirklich seiend gilt und mit wirklichem Recht gilt, aufzuklären“. Husserl¹³, 33. 14.

ნოლოგიაში შესასვლელ გზას¹². ფენომენოლოგიის ნაცვლად მაშინ აპრიორულ ფსიქოლოგიასთან გვიხდება საქმის დაჭერა. ხდება ასეც, რომ აპრიორული ფსიქოლოგია, ამ გზით მიღებული, გაიგივებულია პრინციპულად ფრ. ბრენტანოს ინტენციონალურ ფსიქოლოგიასთან. ჰუსერლი უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებს თავისი მასწავლებლის, ბრენტანოს დამსახურებას ფილოსოფიის წინაშე, მის მიერ ინტენციის სქოლასტიკური ცნების ფსიქოლოგიის ძირითად ცნებად გამოცხადებას ფსიქოლოგიის ისტორიის თვალსაჩინო მოვლენად თვლის, მაგრამ მიუღებლად მიაჩნია ბრენტანოს ინტენციონალური ფსიქოლოგიის გაიგივება წმინდა ფსიქოლოგიასთან, როგორც ეს თვით ჰუსერლს აქვს გააზრებული. ინტენცია ფენომენოლოგიის ძირითადი ცნებაა, ამის გარეშე ფენომენოლოგია შეუძლებელია, მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ამ ცნების შინაარსი სრულყოფილად იქნება გააზრებული და მის ნოეტიურ შომენტთან ერთად ნოემატიური მხარეც იქნება გათვალისწინებული. წმინდა აპრიორული ფსიქოლოგია, როგორც ეს ჰუსერლს ესმის, იმპლიციტურად არის მოცემული ფენომენოლოგიაში. ამას, რასაკვირველია, ვერ ვიტყვით ინტენციონალურ ფსიქოლოგიაზე, როგორც იგი ჩამოყალიბდა ბრენტანოს ხელში.

იგივე ითქმის ე. წ. ფსიქოგნოზიის შესახებ. ბრენტანო ამაში გულისხმობს ფსიქიკური შინასამყაროს დესკრიფციას, რაც უფლებას გვაძლევს იგი გავაიგივოთ „ფენომენოლოგიურ“ ფსიქოლოგიასთან, „შინაგანი გამოცდილების“ შესწავლით შემოფარგლულ მეცნიერულ დისციპლინასთან, მაგრამ ამგვარ ფსიქოლოგიას არაფერი აქვს საერთო არც ფენომენოლოგიასთან და არც აიდეტურ ფსიქოლოგიასთან. ფსიქოგნოზიის ისტორიას ჯ. ლოკთან და ჯ. ს. მილთან მივყავართ. დ. იუმი უფრო დაუახლოვდა, ჰუსერლის აზრით, ფენომენოლოგიას. მისი „ტრაქტატის“ პირველი ტომი გვაძლევს წმინდა ფენომენოლოგიური კვლევის მაგალითს, რომელიც მოკლებულია მაინც აიდეტურ ხასიათს. იუმის მონაპოვრის განხილვა, როგორც ფსიქოლოგიის კუთვნილებისა, არ არის მართებული. იგი უფრო „ტრანსცენდენტალური“ ფენომენოლოგიაა, შერყვნილი სენსუალიზმით¹³. ფსიქოლოგიის ის გაგება, რომელიც დამკვიდრდა ლოკის, ბერკლისა და იუმის სახელებთან დაკავშირებით, ბუნებისმეტყვე-

¹² შეად. E. Fink, Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik, Kantstudien, Bd. XXXVIII, 1933, გვ. 319—383.

¹³ Husserl¹⁸, გვ. 16.

ლურად არის გააზრებული. აქ საქმე გვაქვს აღწერასა და ახსნასთან. ამ მიმართულებისაგან პრინციპულად არ განსხვავდება მთლიანობის ფსიქოლოგია. აქაც ნატურალიზმი და სენსუალიზმია ფსიქოლოგიის საფუძველი და წინამძღვარი¹⁴. ბრენტანოს ფსიქოლოგიაც სენსუალიზმის ტყვეობაში დარჩა.

ის, რაც არსებითად ახალია ტრანსცენდენტალურად გააზრებულ ფენომენოლოგიაში, წერს ჰუსერლი, და რასაც მნიშვნელობა აქვს აგრეთვე დესკრიფციული ფსიქოლოგიისათვის, ცვლის მთლიანად მის დღევანდელ სახეს, მის მეთოდსა და კონკრეტულ მიზანდასახულობას, არის აღწერის ახალი ცნება: ცნობიერების ინტენციონალობის დახშული სფეროს აღწერას არსებითად სხვა მნიშვნელობა და შინაარსი აქვს, ვიდრე ბუნების აღწერას. იმისთვის, რომ აიწეროს ცნობიერების კონკრეტული შინაარსი, უნდა აიწეროს აგრეთვე ინტენდირებული საგნები, რომელნიც განუყრელად არიან დაკავშირებული ცნობიერების აქტებთან, როგორც ამ აქტების საგნობრივი საზრისები¹⁵. მართალია, ყოველი ცნობიერება არის ცნობიერება... შესახებ (Bewußtsein... von), მაგრამ ამის აღნიშვნა და შესაბამისი კლასიფიკაცია ფსიქიკური ცხოვრებისა, როგორც ამას ბრენტანო ჩადის, არ არის სრულიადაც საკმარისი ინტენციის შესწავლისათვის. საჭიროა ამასთან ერთად „საგნების“ „დაკითხვა“, მათი კატეგორიალობის განსაზღვრა და ა. შ.¹⁶

იმის აღნიშვნა, რომ ყოველი საგანი შეიძლება იყოს წარმოდგენის, მსჯელობისა და სიყვარულ-სიძულვილის ობიექტი (ბრენტანო), მხოლოდ პირველი ნაბიჯია ინტენციონალობის შესწავლის გზაზე და თავისთავად, თუ მხოლოდ ამით დაკმაყოფილდით, არაფრის მთქმელია. მთავარია იმ უნივერსალური ამოცანის დასახვა, რომელიც საგნის ფენომენოლოგიურ „კონსტიტუციის“ გახსნაში მდგომარეობს. ნატურალისტურ-ფსიქოლოგიურ განწყობაში ეს საქმის ვითარება მხოლოდ უკუფენა-პროექციის სახით გვეძლევა.

¹⁴ „...atomistische wie Gestaltpsychologie verbleiben in demselben prinzipiellen Sinn des psychologischen „Naturalismus“, der mit Rücksicht auf die Rede vom „ihneren Sinn“ auch „Sensualismus“ heißen kann“ იქვე, გვ. 17.

¹⁵ საინტერესოა, რომ, ჰუსერლის მიხედვით, ქცევის (Handeln) აღწერის მიმართაც ძალაში რჩება საგნობრივ-ნოემატური მომენტის აუცილებელი მონაწილეობა. ამით ქცევა შორდება ბუნებისმეტყველების სამოქმედო სარბიელს და გონის სფეროს კუთვნილება ხდება. ბიჰევიორიზმის ვნოსეოლოგიური კვალიფიკაციისათვის ამ გარემოებას არსებითი მნიშვნელობა აქვს.

¹⁶ იქვე, გვ. 18.

არსებითად სხვადასხვაა. ამტკიცებს ჰუსერლი, ფსიქოლოგიური და ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობა. როცა ეს დებულება მიღებულია, ცხადი ხდება ისიც, რომ ფენომენოლოგია არ არის ფსიქოლოგია. საერთოდ, და არც ფენომენოლოგიური ფსიქოლოგია, კერძოდ¹⁷. სანამ ეს რადიკალური განსხვავება არაა მიღწეული, გაუგებარია ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის რეფორმისტული მისია ფსიქოლოგიის მიმართ. ისინიც კი, ასკენის ჰუსერლი, ვინც „Ideen“-ში ხედავენ ფსიქოლოგიისათვის მნიშვნელოვან თეორიულ საფუძველს, ზოგჯერ მაინც ვერ ითვალისწინებენ ინტენციონალური და კონსტიტუციური ფენომენოლოგიის მთელს აზრსა და მნიშვნელობას. ზოგი ვერც იმას ხედავს, რომ „Ideen“-ში მოცემულია საფუძველი „შინაფსიქოლოგიისა“, რომელიც „გარეფსიქოლოგიისგან“ განსხვავებით სულიერი ცხოვრების წვდომას ახერხებს საკუთარი პირველადი ქვრეტა-ინტუიციის გზით. ფსიქოლოგიის ეს გზა რომ ზოგჯერ განუხორციელებლად ითვლებოდა და იგი ფაქტობრივად ჯერაც არაა გაკვალული, ეს იმით უნდა აიხსნას, რომ ამისთვის საჭირო წინაპირობა, ფენომენოლოგია, არ იყო აღმოცენებული. წმინდა შინაფსიქოლოგია, ინტენციონალობის ნამდვილი ფსიქოლოგია, რომელიც, საბოლოო ანგარიშში, არის ინტერსუბიექტურობის წმინდა ფსიქოლოგია, გვევლინება როგორც ნატურალური განწყობის კონსტიტუციური ფენომენოლოგია¹⁸.

გზა, რომელიც იყო განვლილი „ლოგიკური გამოკვლევებიდან“ „იდეებამდე“, ჰუსერლის დახასიათებით, არის მოსამზადებელი მუშაობა გულუბრყვილო-ნატურალისტური განწყობიდან ტრანსცენდენტალურ სუბიექტურობაში შეღწევისათვის. ნატურალისტური სიბრძავესა და ცრუ წინააზრების უკუგდება იყო პირობა ფენომენოლოგიური მზერის მიგნებისა და ოსტატურად მისი დაუფლებისათვის. ცნობიერების სუბიექტურობის შემეცნება საკუთარ არსში და საკუთარი საშუალებებით, ამ მიზნით საკუთარი ცნობიერების

¹⁷ რაიერი „ფენომენალ-ფსიქოლოგიას“ ხმარობს უთუოდ იმიტომ, რომ „ფენომენოლოგიურ ფსიქოლოგიაში“ ფენომენოლოგიაზე დაფუძნებული ფსიქოლოგია იგულისხმება. ეს ის ცნებაა, რომელსაც ფენომენოლოგები მოითხოვენ, მაგრამ ამ სტადიაში ფსიქოლოგიისა და ფენომენოლოგიის გამიჯვნის პრობლემა უკვე დადებითად უნდა იყოს გადაჭრილი.

¹⁸ „Die reine Innenpsychologie, die echte Psychologie der Intentionalität (die natürlich letztlich eine Psychologie der reinen Intersubjektivität ist) enthüllt sich ganz und gar als konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung“. Husserl¹⁸, გვ. 19.

„გამოკითხვა“, რომელიც თავის დასაბამს იღებს საგნობრივ საზრისში, გადადის საგნის მოცემულობის ნაირსახეობის სხვადასხვა საფეხურების შესწავლაზე. ამ გზით ხდება ამალეობა სპეციფიკურ და კორელატურ მეობრივ ნოეზამდე¹⁹.

არ არის შემთხვევითი, რომ ფსიქოლოგიის რეფორმის ცდა აქ გვევლინება როგორც ტრანსცენდენტალური რეფორმის იმპლიკატი: იმისთვის, რომ შევიმეცნოთ ის, თუ რა ურთიერთობაშია საგანი და მისი შემეცნება, როცა საქმე თვით ცნობიერების ცხოვრების წვდომას ეხება, აუცილებელია წინასწარ იქნეს გადაჭრილი ფილოსოფიური, ტრანსცენდენტალური პრობლემა. მხოლოდ ამ გზით არის შესაძლებელი ფსიქოლოგიური შემეცნების პრობლემის რადიკალური ცხადყოფა, მხოლოდ ამ გზით შეიძლება განხორციელდეს ცნობიერების უნივერსალური და კონკრეტული ფენომენოლოგია, რომელიც პირველად ინტენციონალური საგნის ორიენტაციას უნდა დაეყრდნოს²⁰.

¹⁹ იქვე.

²⁰ იქვე.





თავი მეთოთხმეტი

ფსიქოლოგიის პრობლემა „კარტეზიანულ მედიტაციებში“.

როგორც ცნობილია, ჰუსერლმა სამჯერ სცადა მოეცა თავისი ფილოსოფიური მრწამსის სისტემატური დალაგება. პირველი ცდა მოცემული იყო „იდეებში“ (1913), მეორე „კარტეზიანულ მედიტაციებში“ (1929), ხოლო მესამე „კრიზისში“ (1935/36)¹. „კარტეზიანული მედიტაციები“ იმიტაც არის საყურადღებო, რომ ამ შრომას ავტორი უყურებდა, როგორც მისი შეხედულების სრულყოფილ გადმოცემას². ფენომენოლოგიას აქ ეწოდება „ახალი ფენომენოლოგია“, განსხვავებით ძველი ფენომენოლოგიისგან, რომელშიაც დეკარტის ფილოსოფია იგულისხმება. ფენომენოლოგიისავე აღსანიშნავად იხმარება გამოთქმები: „ახალი კარტეზიანიზმი“ და „მეოცე საუკუნის კარტეზიანიზმი“. აღსანიშნავია ისიც, რომ ჰუსერლი ფილოსოფიის ჩვეულებრივ გაყოფას სამ პერიოდად, ძველ, საშუალო და ახალ ფილოსოფიად, არ მიიჩნევდა მართებულად და, მისი აზრით, ფილოსოფიის ისტორიაში არსებითი ხასიათის გარდატეხა მოხდა დეკარტის ნაზრევში, სადაც ძველი მიმართულება ფილოსოფიისა, რომელიც საერთოდ ხასიათდება გულუბრყვილო ობიექტივიზმით, შეიცვალა ახალი მიმართულებით, რომლის სპეციფიკურ ნიშანს შეადგენს აზროვნების მობრუნება სუბიექტურისაკენ, ფილოსოფიური პრობლემის გადაჭრის ცდა ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის ცნების საშუალებით³. დეკარტის ფილოსოფიაში მოხდა, ჰუსერლის თქმით, ძველი ფრივოლური სუბიექტივიზმის შეცვლა სერიოზული სუბიექტივიზმით, სკეპტიციზმისა ტრანსცენდენტალიზმით⁴.

¹ S. Strasser, Edmund Husserl Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, 1950 (=Husserl¹), გვ. XXI.

² Husserl¹, გვ. XXVII.

³ ob. Husserliana, Bd. VII, „Erste Philosophie“, 1956, გვ. 60. (=Husserl¹).

⁴ იქვე, გვ. 61.

ნამდვილი ფილოსოფიური აზროვნება იწყება მაშინ, როცა უარყოფილია გამოცდილებითი მოცემულობის პირველადობა და მისი ევიდენტობის აპოდიქტურობა. დეკარტი, ჰუსერლის ინტერპრეტაციით, უარყოფს რა ერთსაცა და მეორესაც, აყენებს ციფიტლებულებას, როგორც აბსოლუტურად სარწმუნოსა და მსჯელობა-აზროვნების უკანასკნელ საფუძველს, როგორც შემეცნების რადიკალური კრიტიკის ერთადერთ დასაყრდენსა და ჰეშმარიტი ფილოსოფიის გაანტიას. პირველი ფილოსოფიური ამოცანა ისეთი თვალსაზრისის შეთვისებაა, რომლისთვისაც მოცემული სამყაროს არსებობა და საზრისი თავისთავად ცხადი რამ კი არ არის, არამედ პრობლემა, ის, რაც ამიერიდან უნდა გაირკვეს, რაც უნდა გაგებულ იქნეს. გაგება მხოლოდ იმისი შეიძლება, რასაც საზრისი (Sinn) აქვს, ხოლო საზრისის ერთადერთი მიმნიჭებელი ინსტანცია არის ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობა. ამიტომ, დაასკვნის ჰუსერლი, ფილოსოფიურად მოაზროვნე (სხვა ამ ამოცანას არავინ ისახავს) მხოლოდ იმას შეიძლება სწვდეს, რაც მისგანვე იღებს თავის საზრისსაც და მნიშვნელობასაც⁵. გამონაკლისს აქედან არ წარმოადგენს არც ადამიანის მე, როცა საკითხი ეხება მის გაგებას, მისი საზრისის ნათელყოფას. იმისათვის, რომ წმინდა მე შევიმეცნოთ, მისი მნიშვნელობა და საზრისი გავიგოთ, აუცილებელია მასზე ვიფიქროთ არა როგორც ემპირიულად მოცემული რეალობის შემადგენელ ნაწილზე, არამედ როგორც ცნობიერების სუბიექტზე, რომლის ცნობიერებაშიც იღებს თავის საზრისსა და მნიშვნელობას ყოველივე მუდანური და მათ შორის ადამიანიც, როგორც სამყაროს ფაქტი⁶.

დეკარტი, ჰუსერლის აზრით, იზიარებს კოლუმბის ბედს. როგორც ცნობილია, ამერიკის აღმოჩენმა არ იცოდა, რომ მის მიერ ეგოღენ მნიშვნელოვანი საქმეა გაკეთებული. ის ფიქრობდა, რომ აღმოაჩინა ახალი გზა ინდოეთისაკენ. ვერც დეკარტმა გაიგო თავისი აღმოჩენის ნამდვილი შინაარსი და ამიტომ მას ვერ მოუარა და სათანადო დასკვნა ამ აღმოჩენიდან ვერ გააკეთა, ფაქტიურად იმყოფებოდა ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის წინაშე და ვერ კი ხედავდა მას ნათლად და გარკვევით⁷. ეს გარემოება მტკიცდება იმითაც, რომ დეკარტმა მოგვცა თავისი დებულების ისეთი ინტერპრეტაცია, რომელიც არათუ არ გამომდინარეობს ტრანსცენდენტალიზ-

⁵ Husserl¹⁷, გვ. 8.

⁶ იქვე, გვ. 9.

⁷ Husserl³¹, გვ. 63.

მის ცნებიდან, არამედ პირდაპირ ეწინააღმდეგება მას. ჰუსერლს მხედველობაში აქვს ის ფაქტი, რომ დეკარტმა ego cogito გადააქცია, საბოლოოდ, მოაზროვნე სუბსტანციად (substantia cogitans) და წარმოადგინა ინდივიდუალური არსების, სულის სახით, რომელსაც კაუზალობის ფუნქციაც კი მიანიჭა. ეს იყო იმის საფუძველი, რომ დეკარტი გვევლინება უაზრო ტრანსცენდენტალური რეალიზმის მამამთავრად⁸.

დეკარტმა ვერ განვლო ის ზღურბლი, რომელსაც შეეცაყვართ, ჰუსერლის რწმენით, ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიაში, და ყოველგვარი სუბსტანციალური დუალიზმის დაძლევის ნაცვლად დეკარტი თვით გვევლინება დუალიზმის ფუძემდებლად და მის ტიპიურ წარმომადგენლად.

ფსიქოლოგიის პრობლემისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ თავისუფალი ეპოქე, აღმოაჩინეს რა ტრანსცენდენტალურ მეს, აუქმებს რეალურ-ფსიქოლოგიური მეს პრეტენზიას — მოგვევლინოს ნამდვილი სუბიექტურობის მატარებლად. ირკვევა, რომ სანამ არ შესრულებულა ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიური რედუქცია, სანამ მოაზროვნე არსება რჩება ბუნებრივი განწყობის საფუძველზე, მან თავისი ტრანსცენდენტალობის შესახებ არაფერი იცის და ის, რაც მან იცის თავისი თავის შესახებ, ობიექტური, მუნდანური ხასიათისაა და შეადგენს ობიექტური მეცნიერების საგანს. ცხოველებსა და ადამიანებს ამ კონტექსტში შეისწავლის: ბიოლოგია, ანთროპოლოგია, ზოოლოგია და ფსიქოლოგია. ფსიქოლოგიას ამ ვითარებაში არა აქვს საფუძველი დაუპირისპირდეს ბუნებისმეტყველურ დისციპლინებს და შემეცნების სპეციფიკურ განზომილებაზე გააცხადოს პრეტენზია. ის რაც, ფსიქოლოგიის საგნად იგულისხმება, რაზედაც ყოველი სახის ფსიქოლოგია ლაპარაკობს, ისევე ექვემდებარება ამორთვას, როგორც ბუნების სხვა მოვლენები. ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია თავის სამოქმედო ასპარეზზე არსად ზვდება რეალური არსებობის მქონე ფსიქიკურსა და ფსიქიკურის სუბსტრაქტს⁹. ფენომენოლოგიური რედუქციის შედეგად ფილოსოფიურად მოაზროვნე „კარგავს“ სამ-

⁸ Husserl¹⁷, გვ. 9. შეად. P. Natorp, Descartes' Erkenntnistheorie, eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus, 1882.

⁹ „Für mich gibt es also kein Ich und keine psychischen Akte, psychischen Phänomene im Sinne der Psychologie...“ Husserl¹⁷, გვ. 10.

ყაროს და მასთან ერთად ადამიანის სულიერ ცხოვრებას. მაგრამ სამაგიეროდ ის იძენს ტრანსცენდენტალურ სუბიექტურობას. რომელიც უფლებამოსილია სამყაროსაც და მის გარკვეულობასაც (So-sein) საზრისი და მნიშვნელობა მიანიჭოს, იმად „აქციოს“, რაც მას ფილოსოფიური შემეცნებისათვის ვარგისად ხდის. ბუნება და ფსიქიკა, სამყარო მთლიანად ამ ვითარებაში ტრანსცენდენტალურად იწოდება. ამ ცნების შინაარსი აქ ისაა, რომ წმინდა მესა და ტრანსცენდენტალური ცნობიერების არსებობას სამყაროდან არავითარი საფრთხე არ ემუქრება. ძველი პრობლემა სამყაროს ობიექტურად არსებობა-არარსებობის შესახებ სრულიად არ ეხება ტრანსცენდენტალურ ცნობიერებასა და მის სუბიექტს. როგორც არ უნდა გადაწყდეს ეს საკითხი, ტრანსცენდენტალური ცნობიერების აბსოლუტურ არსებობას, ჰუსერლის აზრით, არც არაფერი აკლდება და არც არაფერი ემატება. ტრანსცენდენტალური ცნობიერება თვითქმარი სინამდვილე და თავის თავში დახშული ინსტანციაა, რომელზედაც არის დამყარებული ყოველი სახის ტრანსცენდენტურის გააზრება და მნიშვნელობის მატარებლად წარმოდგენა¹⁰. სამყაროს ტრანსცენდენტურ არსებობას ამგვარად უპირისპირდება წმინდა მესა და ფენომენოლოგიური ცნობიერების ტრანსცენდენტალური არსებობა. ფსიქოლოგიასა და ფენომენოლოგიას შორის განსხვავების ის მანძილია, რაც ტრანსცენდენტურსა და ტრანსცენდენტალურს შორის.

დეკარტის მიერ მოპოვებული ეფი ციფიტი არის, ჰუსერლის აზრით, აუცილებელი, მაგრამ არასაკმარისი, რათა განხორციელდეს ფილოსოფიის რადიკალური მობრუნება დოგმატური ობიექტივიზმიდან კრიტიკული სუბიექტურობისაკენ. სანამ ჩვენ არაფერი ვიცით იმის გარდა, რომ ეფი ციფიტი უეჭველი და უპირველესია შემეცნების გზაზე, ჩვენი მდგომარეობა უმწეო და უიმედო ჩანს: ევიდენტური შემეცნების გასაქანი ერთი დებულებით იფარგლება და რადიკალური აზროვნება დაწყების უმაღვე დამთავრებულად გვევლინება. დეკარტმა ვერ დააღწია თავი ამ მდგომარეობას და შემეცნების გზაზე მის მიერ გადადგმული შემდეგი საფეხური სრულიად უცხო ფაქტორით განისაზღვრა: კრიტიკული თვალსაზრისის ადგილი დოგმატურმა რწმენამ დაიკავა, ცნობიერების ევიდენტური მოცემულობის ნაცვლად ღვთის სიმართლე მოგვევლინა შემეცნებას საფუძვლად. მთავარი მიზეზი ამ მარცხისა ცნობიერების არსებითი მომენტის უგულვებელყოფაა დეკარტის მიერ. ეფი ციფიტი, როგორც

¹⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 10.

ორწევროვანი სტრუქტურა, ცნობიერების ადეკვატურ ასახვას არ წარმოადგენს. ინტენციის სტრუქტურის გათვალისწინება გვაძლავს ცნობიერება, რომლის არსსაც ინტენცია წარმოადგენს, სამწევროვანად წარმოვიდგინოთ: *ego cogito*-ს უნდა მიემატოს *cogitatum*. ეს მოხსნის, ჰუსერლის კონცეფციის მიხედვით, მეტაფიზიკურ ხეტიალს და რეალობის საზრისის უაზრო ძებნას ტრანსცენდენტალური ცნობიერების მიღმა.

დოგმატური ფილოსოფიაც, რამდენადაც იგი სამყაროს პრობლემას აყენებს, ემყარება ტრანსცენდენტალურ ცნობიერებას. ფილოსოფიური პრობლემა შეიძლება დადგეს მხოლოდ ტრანსცენდენტალური ცნობიერების წინაშე და მისი მეშვეობით. დოგმატიზმის ჩინში მოქცევის ფაქტი იმას ნიშნავს, რომ ტრანსცენდენტალური ცნობიერების მიერ პრობლემად გააზრებული რეალობა ამავე პრობლემის გადასაჭრელად არის გამოყენებული. ეს ასეც უნდა ყოფილიყო იმ სიტუაციაში, სადაც ცნობიერების ტრანსცენდენტალობა არაა გაცნობიერებული, სადაც ტრანსცენდენტალურად გამოყენებული ცნობიერება მუნდანურ ელემენტად არის წარმოდგენილი.

ჰუსერლი ასხვავებს ორ რასმე: ყოველგვარი შემეცნებითი პრეტენზიის პირობას და შემეცნების საბუთს — კრიტერიუმს. პირველ პირობას ტრანსცენდენტალური ცნობიერება აკმაყოფილებს უბრალოდ, თავისი არსებობის ფაქტით. ამ სტადიაზე ლაპარაკია მხოლოდ შემეცნების პრეტენზიაზე, მხოლოდ, ასე ვთქვათ, აზროვნების შესაძლებლობაზე. ამ პირობას შეცდომაც ისე საჭიროებს, როგორც ქეშმარიტი მსჯელობა. მხოლოდ ამის შემდეგ, ფილოსოფოსობის მეორე საფეხურზე, დგება საკითხი ქეშმარიტებისა და შეცდომის გათიშვის შესახებ, ამ გათიშვის საშუალება-კრიტერიუმის შესახებ, დასაბუთების შესახებ.

ხომ არ ვლინდება დასაბუთების ახალი იდეა ფილოსოფიური აზრის სუბიექტურობისკენ მობრუნების გამო? თუ პრობლემის საგანი და შინაარსი ის არის, რაც ობიექტურად, მოცემულად, გამოცდილების შინაარსად იწოდება, თუ პასუხის ძებნა იმაში, რაც პრობლემადაა გამოცხადებული, დასაბუთების კანონს ეწინააღმდეგება და მოჭადრობულ წრეს წარმოადგენს, ბუნებრივად დგება საკითხი ახალი, არაობიექტური დასაბუთების შესახებ¹¹. ფილოსოფიური აზროვნების მობრუნება სუბიექტურობისაკენ არ ნიშნავს ობიექტის

¹¹ შეად. პ. ნატორპის აზრი სუბიექტური და ობიექტური დასაბუთების შესახებ: „Allgemeine Psychologie“, 1912, გვ. 200. იხ. აგრეთვე ჩვენი „ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხების“ პირველი ნაწილი, გვ. 195—219.

გამორიცხვას და სუბიექტურ სუბიექტურში აზროვნების ჩაკეტვას. ასე მოხდება მხოლოდ მაშინ, როცა ცნობიერება უსაგნოდ არის წარმოდგენილი. ეს იყო დეკარტის საბედისწერო შეცდომა, რამაც ღმერთის დახმარების საჭიროება შექმნა. მხოლოდ იმის შემდეგ, რაც რომ ტრანსცენდენტალური ეპოქე განხორციელდება, იქმნება შესაძლებლობა ყოველი სახის დოგმატიზმიდან თავისუფალი და დამოუკიდებელი მეცნიერებისა, რომლის ობიექტსაც შეადგენს ტრანსცენდენტალური გამოცდილება, მხოლოდ ამ პირობით იშლება ჩვენ წინაშე უსაზღვროდ ფართო სფერო აპრიორულ-აიდეტური მეცნიერებისა, რომელიც მოწოდებულია შუქი მოპოვინოს ყოველივე არსებულის არსებობასა და გარკვეულობას, იდეალურისას ისევე, როგორც რეალურისას.

პირველი ნაბიჯი ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიისა არის სოლიფისტური ხასიათისა. ეპოქეს თავისუფალი ფუნქციის წყალობით რეალურ-ემპირიული მე თავისი „ფსიქოლოგიური ფსიქიკით“ რედუქტირებულია წმინდა მეზე, ტრანსცენდენტალურ სუბიექტურობაზე. რადიკალური ფილოსოფოსობის ამ სტადიაზე იქმნება ისეთი მეცნიერება, რომლის „მასალა“ მოპოვებულია საკუთრივ მეობრივ სფეროში და რომლის მნიშვნელობა ამ სფეროს არ შორდება. ეს არის წმინდა ეგოლოგია, რომლის აღიარება მხოლოდ მისი შემქმნელი ფილოსოფოსისათვის არის სავალდებულო. ეს არის სულ ქვედა საფეხური ფილოსოფიისა, ყველაზე ძირითადი ნაწილი ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიისა. იგი სოლიპისტურია, მაგრამ მასშივეა მოხაზული გზა ტრანსცენდენტალური ინტერსუბიექტურობისაკენ¹².

წმინდა ფენომენოლოგიის მთელი საიდუმლოება, თავისებურება და ფილოსოფიური მნიშვნელობა იმ განსხვავებას ემყარება, რომელიც მყარდება სუბიექტურ სამყაროში ფენომენოლოგიური რედუქციის შედეგად. სკეპტიციზმის მასაზროლებელი სუბიექტივიზმი თავისუფალი ეპოქეს წყალობით იქცევა ტრანსცენდენტალურ სუბიექტურობად, რომელიც ერთადერთი გზა და საშუალებაა სკეპტიციზმისა და სუბიექტივიზმის დასაძლევად. ყურადსაღებია ისიც, რომ სკეპტიციზმი ტრანსცენდენტალიზმს შემთხვევით კი არ უკავშირდება, როგორც მისი გადალახვის აუცილებელი საშუალება, არამედ არსებითად, როგორც აუცილებელი ლოგიკური გზა ტრანსცენ-

¹² Husserl¹, გვ. 12.

დენტალურთან მისასვლელი¹³. ძნელია დავასახელოთ ორი იმდენად განსხვავებული მოვლენა, როგორცაა ნატურალური და ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობა. პირველი, ჰუსერლის აზრით, სუბიექტივიზმი და სკეპტიციზმი, მეორე ყოველი მეცნიერული შემეცნების უკანასკნელი საფუძველი.

როგორ უნდა ვიაზროთ სუბიექტურობის ამ სახეობათა კონკრეტული შინაარსი? ნატურალისტური განწყობის პირობებში მოცემული მე და მისი ცნობიერება რეალური სამყაროს უმნიშვნელო ნაწილს წარმოადგენენ. ჩვენი მე ამ სიტუაციაში მიმართულია სხვადასხვა მოვლენებზე, აღიქვამს მათ, აზროვნებს მათ შესახებ. მიზნად ისახავს ზოგი მოვლენის მოპოვებას, ხოლო ზოგისას მოსპობა-განადგურებას და ა. შ. ემპირიულ-ნატურალური მე ინტერესით უცქერს ყოველივეს. მისთვის ნეიტრალური და ინდიფერენტული არაფერია, მას ყველაფრის მიმართ გარკვეული „უტილიტარისტული“ პოზიცია უჭირავს. რედუქციის შედეგად ასეთი მე და მისი აქტები ფრჩხილებში ჩაისმებიან და რეალობის ნიშნის ნაცვლად ფენომენის ნიშანს იძენენ. ცნობიერება ტრანსცენდენტალური ხდება და ყოველივე დანარჩენი მასზე დამოკიდებულად გვევლინება. მე და მისი ცნობიერება ბუნების ნაწილი კი არ არის, არამედ, პირიქით, ბუნება არის ცნობიერებაში კონსტიტუირებულის ერთ-ერთი მომენტი, მისი ნაწილი. აქ ბუნება კი არ არის ცნობიერების მატარებელი და მისი არსებობის პირობა, არამედ თვითონ ბუნების არსებობის საზრისი და გარკვეულობა ემყარება ტრანსცენდენტალურ ცნობიერებას. ყველაფერი გადაბრუნებულად არის წარმოდგენილი.

რახან ყოველივე, იდეალურიცა და რეალურიც, თავის საზრისს და მნიშვნელობას წმინდა ცნობიერებიდან იღებს, ფენომენოლოგი არ ცნობს და ვერც იცნობს ვერაფერს, რაც ტრანსცენდენტალურის მიღმა არსებულად იგულისხმება. ტრანსცენდენტური თავის საზრისს ტრანსცენდენტალურიდან, ფენომენოლოგიური სუბიექტურობიდან იღებს. ამიტომ, რაც წმინდა ცნობიერების გარეთ იგულისხმება, ტრანსცენდენტალური კი არ არის, რასაც გარკვეული და გასაგები მნიშვნელობა აქვს, არამედ უაზრობა. უფრო მეტიც, იგი უაზრობაც კი არ არის, რადგან უაზრობა საზრისის მოდუსია და მისგან დამოკიდებული ინსტანციაა¹⁴.

¹³ „...die transzendente Motivation, die in der Skepsis verborgen lag...“ Husserl¹³, გვ. 68.

¹⁴ „... selbst jeder Unsinn ist ein Modus des Sinnes und hat seine Unsinnigkeit in der Einsehbarkeit.“ Husserl¹⁷, გვ. 33.

როგორია ურთიერთობა რეალურ მესა და ტრანსცენდენტალურ მეს შორის? ურთიერთობის საკითხის დაყენება ორი მეს არსებობას გულისხმობს. ცნებითი განსაზღვრების მიხედვით ეს ასეცაა: არსებობს რეალურ-ემპირიული მე და არსებობს აგრეთვე ტრანსცენდენტალური ანუ წმინდა მე. ჩვენ ვიცით, რაც ახასიათებს თითოეულ მათგანს და ვიცით მათი განსხვავებული დანიშნულება და განსხვავებული მნიშვნელობა-ფუნქცია. მაგრამ საკითხი კონკრეტულ არსებობას ეხება, იმას თუ როგორ არსებობს ერთ ადამიანში ორი მე, რომელთა შორის ეგოდენი განსხვავებაა.

ჰუსერლი ლაპარაკობს მეს გაორებაზე. რომელიც ფენომენოლოგიური რედუქციის შედეგად ხდება. სანამ ადამიანი ნატურალურ განწყობაზე დგას და ისე იქცევა. როგორც ბუნების ნაწილი. როგორც ჩვეულებრივი გაგებით წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური სუბიექტი, ჩვენ გვაქვს მხოლოდ ემპირიული მეს გამოვლინება. ასაკვირველია, ამ დროს ტრანსცენდენტალური მეც არსებობს და სწორედ ის არის. რაც აზროვნების, მიზანდასახვისა და ღირებულებათა შეფასების აქტებს ახდენს, მაგრამ, ჰუსერლის თქმით. ამ მოქმედების შესახებ ადამიანმა ჯერ კიდევ არაფერი იცის. ჩვენი შეგუქნებითი ინტერესი არაა მიმართული თვით ამ ინტერესზე. შეშუქების აქტი არ ეხება თვით შეშუქების პროცესს. დაფასების მსჯელობა არაფერს გვეუბნება თვითონ ამ მსჯელობის კონკრეტულ შინაარსზე. როცა ბუნებრივ განწყობას ფენომენოლოგიური რეფლექსია ცვლის, ტრანსცენდენტალური მეს ნამოქმედარი შეშუქებითი ქვრეტის საგანი ხდება. აქ ირკვევა პირველად. რომ ყოველივე. რაც ბუნებრივი განწყობის ნიადაგზე დგომის დროს სამყაროს საკუთრებად განიცდებოდა, ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის ფუნქცია (Leistung) ყოფილა. ტრანსცენდენტალური კონსტიტუციის შინაარსი და მიზანი იმის გაგებაა. რაც გულუბრყვილო თვალსაზრისს პრობლემად არ მიაჩნია და რაც ნამდვილად ფილოსოფიის ძირითად საკითხს წარმოადგენს¹⁵. მე. როგორც ნატურალურად მცხოვრები, იმავე დროს ვარ ტრანსცენდენტალური არსება. მაგრამ სანამ ვრჩები ნატურალურ მდგომარეობაში, აბსოლუტური საკუთარი ყოფიერების (Eigensein) შესახებ არავითარი ცნობა არა მაქვს. ტრანსცენდენტალური ეპოქეს მიზანი ისეთი კრიტერიუმის

¹⁵ ამიტომ, რომ ჰუსერლს ფილოსოფიის ნამდვილ ფუძემდებლად დეკარტი მიაჩნია. „Descartes ist der echte Anfänger der Philosophie, der Philosophie selbst“... Husserl¹⁵, გვ. 72. შეად. ჰ. კოჰენის გამოთქმა: „Philosophie ist Platonismus“, „Aesthetik des reinen Gefühls“, Bd. I, 1912, გვ. 245.

მიგნება კი არ არის. რომელიც გაარკვევს სამყაროს არსებობა-არარსებობას. არამედ იმის ცხადყოფა. რომ სამყარო არსებობს ჩემთვის, და იქსი დესკრიფცია. თუ როგორ, რა ფორმით არსებობს იგი ტრანსცენდენტალური ცნობიერებისათვის. ფენომენოლოგიისათვის სამყარო არის *eidatum*. მაგრამ უმთავრესი, საბოლოოდ, იმის შემეცნებას ეხება. თუ რა ვარ მე, როგორც ტრანსცენდენტალური ინსტანცია. რისიმე ჩემთვის არსებობას რომ *ego cogito* წინ უსწრებს და ეს საქმის ვითარება რომ აპოდიქტიკური სიმტკიცის მქონეა, ეს უდავოა. მაგრამ ძიება აქ არ უნდა შეჩერდეს. ფენომენოლოგიას სურს იხილოს კონკრეტული მე, ის, რომ მეს ნატურალური არსებობა არის იმავე დროს მისი ტრანსცენდენტალური არსებობა. ორგვარი მე ერთი მთლიანის გახლეჩით არის, ჰუსერლის აზრით, მიღებული¹⁶.

ფენომენოლოგიური განწყობის მოქმედება მეს მიმართ გამოიხატება იმაში, რომ მე ვხდები ჩემი ნატურალური მეს ნეიტრალური მქვრეტელი. ჩემი მუნდანური მე ამჭერად მევლინება, როგორც ცალკეული ფენა. მომენტი ცხადყოფილი ტრანსცენდენტალური ცხოვრებისა¹⁷. ტრანსცენდენტალური მქვრეტელი მე მიმართავს

¹⁶ Husserl¹⁷, გვ. 16.

¹⁷ „Ich als natürlich eingestelltes Ich bin auch und immer transzendentales Ich, aber ich weiß darum erst durch Vollzug der phänomenologischen Reduktion“. იქვე, გვ. 75. ამაზე რ. ინგარდენი შემდეგს წერს: ეს დებულება, თუ აქ მოტანილ ფორმულირებას მივიღებთ მხედველობაში, არ უნდა იყოს სწორი. თუ გამოთქმაში—„მე, რომელიც არის ბუნებრივ განწყობაში“—მეში იგულისხმება წმინდა მე, რომელიც არის ბუნებრივ განწყობაში, დებულება სწორი იქნება იმ პირობით, თუ წაიშლება სიტყვები—„ვარ აგრეთვე“, რადგან იხადება კითხვა: ვის ან რის მიმართ უნდა იყოს გამოყენებული სიტყვა „ვარ“? მე, რომელიც არის ტრანსცენდენტალური კვრეტის საგანი და მოცემულ შემთხვევაში შეიძლება იყოს ბუნებრივ განწყობაში, მყისვე ტრანსცენდენტალურ მედ იქცევა, ხოლო ის მე, რომელიც არის ტრანსცენდენტალური კვრეტის სუბიექტი, არასოდეს არ არის წარმოდგენილი ტრანსცენდენტალურად. მთავარი კითხვა სწორედ ამ ორ მეს ინდენტობას შეეხება. ხომ არა აქვს გამოთქმას—„ვარ აგრეთვე“ მიმართება იმ მესადმი, რომელიც არის ტრანსცენდენტალური კვრეტის სუბიექტი? მე მგონიაო, ამბობს ინგარდენი, რომ ამ დებულების ინტენცია ეს არ უნდა იყოს. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს მე არის რეალური მე. რომელიც კონსტიტუციის საგანია. მაგრამ ამ შემთხვევაში ეს დებულება ყალბ დებულებად უნდა მივიჩნიოთ: კონსტიტუირებული მე არ შეიძლება იყოს ტრანსცენდენტალური. თუ წავშლით ამ ფორმულაში სიტყვებს—„აგრეთვე ვარ“, მაშინ დებულება თუმცა სწორი იქნება, მაგრამ ამ შემთხვევაში ეს ფორმულა გამოთქვამდა მარტო იმას, რომ წმინდა მე თავისი სიწმინდის შესახებ თავის თავს ანგარიშს მისცემს მხოლოდ ფენომენოლოგიური რედუქციის

თავის მხერას თავის თავზე, ხედავს თავის მუნდანურ მეს და იმასაც, რომ ტრანსცენდენტალური მე უწინარესია კონსტიტუციურად (და არა გენეზისეულად) მუნდანურ მეზე. ადამიანი ტრანსცენდენტალური მესთვის არის *coGITatum*. თუ ნატურალურ ადამიანს. რომელიც ბოლოს და ბოლოს არის ტრანსცენდენტალურა რაობა (თუმცა ამის შეგნებას იგი დრომდე მოკლებულა). აქვს თავისი გამოცდილების შინაარსად გულუბრყვილოდ აბსოლუტირებული არსებული სამყარო და მისი შესაბამისი მუნდანური მეცნიერებანი. მისსავე ტრანსცენდენტალურ მეს, როგორც ცნობიერსა და ტრანსცენდენტალურ მკვრეტელს, სამყარო ეძლევა, როგორც ფენომენი. როგორც *coGITatum*, როგორც მოვლენის (აქტის) მოვლენა (შინაარსი), როგორც უბრალო კორელატი¹⁸. იქნება მოცემული შინაარსი რეალური თუ იდეალური, სულ ერთია, ფენომენოლოგია მათ განიხილავს მხოლოდ როგორც ცნობიერების კორელატს.

ჰუსერლი ეხება ცნობიერებია შინაარსის არსებობის ფორმა-სტრუქტურას და აღნიშნავს, რომ მის ადეკვატურ გამოსახვას არც ატომისტური თვალსაზრისი იძლევა და არც ე. წ. გეშტალტ-ქვალიტატური. წმინდა ცნობიერების შინაარსი არ არის მრავალფეროვანი მონაცემების უბრალო თავყრილობა, არც ელემენტების ისეთი მთლიანობა, რომელიც გეშტალტ-ქვალიტატის საშუალებით არის მიღწეული. წმინდა ცნობიერების შინაარსი ემსგავსება ჰერაკლიტესეულ ნაკადს. რომელსაც დინამიკურობასთან ერთად ახასიათებს ტიპიურობაც. რაც მისი შემეცნების აუცილებელ პირობას ქმნის. ტრანსცენდენტალური ფენომენი ნაკაის წარმოადგენს და ამდენად

საფუძველზე. მაინც არის ორი მეს გაიგივების ტენდენცია, ამ გაიგივების გამართლების ცდა. მაშინ რჩება გადაულაბავი დიდი სიძნელე, რომელზედაც არავის მიუთითებია: როგორაა შესაძლებელი. რომ ერთი და იგივე იყოს მაკონსტიტუირებული და კონსტიტუირებული, როცა მათი ნიშნები ურთიერთს გამორიცხავენ და ერთ მთლიანში გაერთიანებას ეწინააღმდეგებიან? მხოლოდ ერთი გზა ჩანს ამ მდგომარეობიდან გამოსასვლელი: რეალური, კონსტიტუირებული მე უნდა გამოცხადდეს ილუზიად, ფიქციად. მაგრამ, დასძენს ინგარდენი, კონსტიტუირებულის ილუზიად გამოცხადება გვაძლევს ისეთ იდეალიზმს. რომელიც ჰუსერლისათვის მიუღებელია. სიძნელის დასაძლევად. ინგარდენის აზრით, ისეთი მოსაზრებაც უნდა მოვიმარჯვოთ, რომლის მიხედვით წინააღმდეგობის კანონი მარტო კონსტიტუირებულისათვის უნდა მივიჩნიოთ სავალდებულოდ. იხ. „Kritische Bemerkungen von Professor Dr. Roman Ingarden“, Husserliana, Bd. 1, 1950, გვ. 214.

¹⁸ Husserl¹⁷, გვ. 16.

მისთვის დროში გავრცობის ნიშანი არსებითია¹⁹. ტრანსცენდენტალური ცნობიერების მთლიანი, უწყვეტი ნაკადი რეფლექსიის ფორმით არსებობს და ამდენად ის უნდა ვიპოვოთ, როგორც მუდმივი ობიექტივაცია, არსებობა არა მარტო თავისთავად, არამედ იმავე დროს თავისათვისაც. არსებითი მნიშვნელობა აქვს იმ ფაქტს, რომ ცნობიერების არც ერთი ფენომენი არ გვეძლევა თვითკმარი და დასრულებულ-დახშული მოვლენის სახით. ყველგან ადგილი აქვს, ასე ვთქვათ, ერთგვარ მითითებას იმაზე, თუ როგორ და რა მიმართულებით უნდა მოხდეს აქტუალურად მოცემულისგან განსვლა ახალი შინაარსებისაკენ. ეს არის იმანენტური პოტენციონალობა, რომელიც აქტუალურ მდგომარეობად გვევლინება ახალი ობიექტისა და მეს შემდგომი ურთიერთობის საფუძველზე. ამ ფაქტს ჰუსერლი ინტენციონალობის პორიზონტს უწოდებს და მას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს²⁰. ინტენციონალური ანალიზი მოწოდებულია, თავისი სპეციფიკურობის გამო, მოგვეცეს აქტუალურად მოცემულის საფუძველზე პორიზონტალურ-პოტენციალურის გახსნა-ცხადყოფა. ფენომენოლოგიური მე უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც ფუნქციათა სინთეზი, როგორც გენეზისში მოცემული და სამყაროს გენეზისში შემცნობი²¹.

ტრადიციული შემეცნების თეორიის პრობლემა, ჰუსერლის აზრით, ტრანსცენდენტურის პრობლემაა. ეს დებულება ძალაში რჩება მაშინაც, როცა გნოსეოლოგია ფსიქოლოგისტურ თვალსაზრისზე დგას: ჩვეულებრივ ფსიქოლოგიაზე დაფუძნებული ემპირისტული შემეცნების თეორიაც ცდილობს პასუხი გასცეს შემეცნების პრინციპული შესაძლებლობის კითხვაზე. ეს კი ჩვეულებრივ ტრანსცენდენტურის პრობლემაზე პასუხის გაცემას ნიშნავს. ეს პრობლემა აღმოცენდა და განვითარდა ბუნებრივი გან-

¹⁹ ჰუსერლის პლატონისტობის საკითხი ბოლო ხანებში ინტენსიური დისკუსიის საგანი გახდა. აქ ვერ შევხვებით ამ დისკუსიას. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ზოგადფილოსოფიური თვალსაზრისით ჰუსერლის გზა ხასიათდება მნიშვნელოვანი გადახრებით. იგი პირველად ფსიქოლოგისტურ-სუბიექტივისტური ჩანს, შემდეგ პლატონიზმის მსგავს ობიექტურ იდეალიზმად წარმოგვიდგება და ბოლოს კვლავ სუბიექტური იდეალიზმის შთაბეჭდილებას ახდენს. რასაკვირველია, ამ სტადიალიზაციას სპეციალური დასაბუთება ესაჭიროება. აქ ჩვენ მხოლოდ მის შესაძლებლობაზე მივუთითებთ.

²⁰ შეად. ა. გ უ რ ვ ი ჩ ი: „Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich“. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie, 1929, გ. 316, 366.

²¹ „Es wird verständlich, wie das ego nur ist, was es ist, in einer Genesis...“ Husserl¹⁷, გვ. 29.

წყობის ბატონობის პირობებში. ამ პირობებში წარმოიშვა კარტეზიანული კრიტიერიუმი, რომელსაც უნდა გადაეჭრა საკითხი ამა თუ იმ დებულების ობიექტურ-ტრანსცენდენტური მნიშვნელობის შესახებ. წარმოდგენის თუ მსჯელობის სიციხადე და გარკვეულობა შეიძლება სიციხადისა და გარკვეულობის განცდად იქნეს გაგებული და ამდენად მისი მნიშვნელობა სუბიექტური მონაცემის მნიშვნელობით შემოიფარგლოს. ასეთი საქმის ვითარების ფაქტობრივ მოცემულობას და ამ მოცემულობის ევიდენტობას მეტი პრეტენზია არ უნდა ჰქონდეს, ვიდრე ემპირიული ცნობიერების რომელიმე სხვა ფენომენს.

დეკარტის ფილოსოფიაში გნოსეოლოგიის ძირითადი პრობლემა ასე ჩამოყალიბდა: როგორ შეიძლება ობიექტურ-ტრანსფსიქიკური მნიშვნელობა მიენიქოს იმას, რაც მხოლოდ ემპირიული ცნობიერების იმანენტურ შინაარსს წარმოადგენს? შეიძლება თუ არა ტრანსცენდენტურის ძალა ჰქონდეს იმას, რაც მხოლოდ იმანენტურია?

როგორც ცნობილია, ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა მეცნიერების საშუალებით, პოზიტიური არგუმენტაციით დეკარტმა შეუძლებლად მიიჩნია და აბსოლუტურად სარწმუნო *certitudo*-დებულებას მყისვე თეოლოგიური დებულება ამოუყენა გვერდით. ტრანსცენდენტურის, გნოსეოლოგიის ძირითადი პრობლემის გადაჭრა კარტეზიანობაში ემყარება ღვთის სიმართლის (*veritas*) თეოლოგიურ დებულებას. რომ ასეთი პასუხი არადამაკმაყოფილებელია და დეკარტის კონცეფციის მანკიერებაზე მიუთითებს, ექვს გარეშეა. დაასკვნის ჰუსერლი. ამის მიზეზი თვით საკითხის დაყენების შინაარსშია მოთავსებული.

არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ტრანსცენდენტურის პრობლემა ფსიქოლოგიას არ ეხება. ფსიქიკურის ფსიქოლოგიური იმანენტობა ისევე საჭიროებს ტრანსცენდენტურის პრობლემის გადაჭრას, როგორც ამას საჭიროებს მეცნიერება გარებუნების შესახებ: ანიმალურ არსთან დაკავშირებული სულიერი ცხოვრება თავისი არსით ტრანსცენდენტალურია. თუ მას შეეხება რედუქციის შედეგად მიღებული ცნობიერებიდან. ნამდვილი იმანენტურის დადგენა კი მხოლოდ ამ კუთხით განპვერტას შეუძლია.

რა ბედი ეწევა შემეცნების თეორიის პრობლემას. როცა იგი დგება ტრანსცენდენტალური ცნობიერების წინაშე. როცა სამყარო-მთლიანად, რომლის შესაცნობადაც გვჭირდება გნოსეოლოგია და ტრანსცენდენტურის პრობლემის გადაჭრაც, რედუქციურებულია?

ერთადერთი პასუხი, რომელიც შეიძლება გაიცეს აღნიშნულ ნატურალისტურ კითხვაზე ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის ნიადაგზე. არის ის, რომ ეს კითხვა უაზრო კითხვაა.

ვის შეუძლია და აქვს უფლება დააყენოს ტრანსცენდენტალური პრობლემები? აქვს თუ არა ამის უფლება და შესაძლებლობა მუნდანურ მეს? ე. ი. შეიძლება თუ არა ნატურალურმა ადამიანმა იკითხოს — „როგორ გამოვდივარ მე ჩემი ცნობიერების კუნძულიდან?“ „როგორ შეუძლია ჩემი ცნობიერების ვეიდენტურ მოცემულობას მიიღოს ობიექტური ხასიათი:“

როგორც მე აღვიქვამ ჩემს თავს, ისე აღვიქვამ მე სამყაროსაც, არამეს, გარეგანს. ცხადია, რომ სამყაროს შესახებ საკითხის დასმა გულისხმობს მისი მოცემულობის ფაქტს განხორციელებულად. როცა აღიარებულია ფაქტი ჩემი საკუთარი მუნდანური არსებობისა, რომლის ნიადაგზედაც წარმოებს სამყაროს პრობლემატურობის გარჩევა, ერთგვარ წრეში ვტრიალებთ: კითხვის ქვეშ ვაყენებთ იმას, რასაც ჩვენ, კითხვის დამყენებელი და კითხვაზე პასუხის მაძიებელი, თვითონ ვემყარებთ. ხომ ცხადია, რომ თვით კითხვის დაყენება სამყაროს ობიექტურობის შესახებ ემყარება სამყაროს მიღების ფაქტს, მის აღიარებას?! როცა ჩემი მუნდანური არსებობის ფაქტი აღიარებულია აპერცეფციის საფუძველზე დაყრდნობით, eo ipso აღიარებულია ძალა და მნიშვნელობა სამყაროს აპერცეფციისა, რომლის შემადგენელი ელემენტიც არის საკუთარი თავის აპერცეფცია. გამოდის, რომ ობიექტურის წედომისათვის, ობიექტურს. როგორც კითხვის საფუძველს, უნდა ვემყარებოდეთ. მუნდანურ ადამიანს არა აქვს უფლება და შესაძლებლობა სამყაროსა და ტრანსცენდენტურის ტრანსცენდენტალური პრობლემა დააყენოს, რადგან ასეთი ადამიანი სამყაროსა და ტრანსცენდენტურის ნაწილად არის ნავარაუდები და ამდენად მათ ყოფიერება-რეალობას ემყარება²². ნატურალისტური ფილოსოფიის მიერ წამოყენებული პრობლემის უაზრობა იმაში გამოიხატება, რომ პრობლემის წამოყენება იაზრება მხოლოდ ისეთ კონტექსტში, რომელიც პრობლემის დადებითად გადაჭრას ნიშნავს და ამდენად პრობლემა, როგორც ასეთი, მოხსნილად იგულისხმება²³.

იმისათვის, რომ საერთოდ შესაძლებელი გახდეს ტრანსცენდენტურის პრობლემის დასმა, აუცილებელია წინასწარ მოვიპოვოთ

²² შეად. მ. ჰაიდეგერის ცნებასთან „In—der—Welt—sein“. „Sein und Zeit“, 1953, გვ. 52; 114.

²³ Husserl¹¹, გვ. 32.

წმინდა მე, ტრანსცენდენტალური ცნობიერება. ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ ფენომენოლოგიური რედუქციის გზით. მხოლოდ ამ პირობებშია შესაძლებელი ტრანსცენდენტურის შესახებ პრობლემის დაყენებაცა და მისი გადაჭრაც, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ტრანსცენდენტური უნდა ვიპოვოთ, როგორც იმანენტურა ციცი-ს ფარგლებში კონსტიტუირებული ყოფიერების ნაირსახეობა²¹. ყოველი შესაძლებელი საზრისი, ყოველი შესაძლებელი ყოფიერება, ტრანსცენდენტურიცა და იმანენტურიც, თავსდება ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის სფეროში. ის არის აბსოლუტური. უნივერსალური კონკრეტობა, რომლის გარეთ რ. ჩსიმე მოთავესება უაზრობაა: ჰეგელის ყოფიერების უნივერსუმის წედომა განიზრახო ცნობიერების უნივერსუმის გარეშე, შესაძლებელი შევეცნობის გარეშე, შესაძლებელი ევიდენტობის გარეშე. სრული უაზრობაა. ის, რაც ერთიმეორეს მიეკუთვნება არსობრივად, კონკრეტულადაც ერთადაა, ერთადაა აბსოლუტურ კონკრეტობაში.

ასე მსჯელობს ჰუსერლი ტრანსცენდენტურის პრობლემის შესახებ. ნამდვილი შემეცნების თეორია, მისი აზრით, შეიძლება იყოს მხოლოდ წმინდა ფენომენოლოგიური. ის არ აკეთებს გაუშართლებელ დასკვნებს მოჩვენებითად იმანენტურიდან მოჩვენებითად ტრანსცენდენტურზე, რომელიმე „ნივთზე თავისთავად“. არამედ შემოფარგლავს თავის ამოცანას შემეცნების ფუნქციის (Leistung) სისტემატური ცხადყოფის მიღწევით. ამ გზით ხდება გასაგები ყოველი არსებული, რეალურიცა და იდეალურიც, როგორც ამ ფუნქციით კონსტიტუირებული წარმონაქმნი ტრანსცენდენტალურ სუბიექტურობაში. გაგების ეს ფორმა, ჰუსერლის თქმით, არის რაციონალიზმის უმაღლესი ფორმა, რომელსაც მივყავართ იდეალიზმის ახალ ფორმასთან, ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმთან, რომელიც არსებითად განსხვავდება კანტის იდეალიზმიდან. ეს იდეალიზმი მეტი არაფერია, თუ არა სისტემატური ეგოლოგიური მეცნიერების ფორმით თანამიმდევრულად ვატარებული თვითმოცემულობა-ინტერპრეტაცია ყოველი სახის ყოფიერების საზრისისა. ეს იდეალიზმი, გვარწმუნებს ჰუსერლი, არ არის რეალიზმთან დიალექტიკური კამათის შედეგად მიღებული თავშესაქცევი არგუმენტაციის ნაყოფი. ეს არის ბუნების, კულტურის, სამყაროს ტრანსცენდენტობაზე ჩატარებული მუშაობის შედეგად მიღებული საზრისის ინტერპრე-

²¹ „Transzendenz ist ein immanenter, innerhalb des ego sich konstituierender Seinscharakter“, Husserl¹⁷, გვ. 32.

ტაცია და სისტემატური გამოვლინება მაკონსტიტუირებელი ინტენციონალობისა. დასაბუთება ასეთი იდეალიზმისა ჰუსერლს წარმოდგენილი აქვს, როგორც ფენომენოლოგიური კვლევის ფაქტობრივი განხორციელება²⁵.

ჰუსერლი აყენებს კითხვას: ხომ არ არის აღნიშნული კონცეფცია ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიური სოლიპიზმი? გვაქვს თუ არა საშუალება ეგოლოგიურ თვალსაზრისს თავი დავადწიოთ და სხვათა მეს არსებობა დავამტკიცოთ? ამ კითხვით იწყება ახალი ეტაპი ფენომენოლოგიაში.

ჰუსერლი ასე მსჯელობს: მეში სხვაც გვეძლევა, ego შეიცავს alter ego-ს. საქმის ვითარების ადეკვატური დესკრიფცია ასეთ სურაოს გვაძლევს: მე მაქვს გამოცდილება სხვის შესახებ და ეს გამოცდილება მეძლევა არა როგორც პარალელი ბუნების შესახებ მიღებული გამოცდილებისა, არამედ როგორც ბუნების გამოცდილებაში ჩართული, მასთან ერთად მოცემული განცდა. ჩემი გამოცდილება სხვის შესახებ, ის, რაც მე მეძლევა სხვა მეს, alter ego-ს შესახებ. განსხვავდება ბუნების შესახებ მიღებული გამოცდილები-საგან. სხვის შესახებ ასეთი გამოცდილებაც გვაქვს და მას ჰუსერლი ფსიქოლოგიურ გამოცდილებას უწოდებს. აქ ლაპარაკია სხვის მეზე, როგორც ტრანსცენდენტალურზე, იმავე ბუნების, იმავე სამყაროს აღქმელზე, რომელსაც ჩემი ტრანსცენდენტალური მე აღიქვამს. სხვის მე სუბიექტია იმ გამოცდილებისა, რომლის შინაარსიც არის ჩემი ემპირიული მე. მე მაქვს გამოცდილება სამყაროს შესახებ და თან იმის ცოდნაც, გამოცდილებაზე დამყარებული, რომ ეს ბუნება და ეს სამყარო პრივატული გამოცდილების შინაარსი კი არ არის, არამედ საერთო-საყოველთაო, ყველასთვის მისაწვდომი თავისი ობიექტურობით. ფაქტია ის, რომ მუნდანურის გამოცდილება ინტერსუბიექტური ხასიათისაა და საკითხიც ამიტომ დგება: როგორ არის ეს შესაძლებელი, როცა მიღებულია დებულება, რომ ყოველივე. რაც არის ჩემთვის, თავის საზრისსა და გამართლებას ჩემს ინტენციონალურ ცხოვრებაში, ჩემს წმინდა მეში. მის კონსტიტუციაში იღებს?

ამ კითხვის გადასაჭრელად ჰუსერლმა მოგვცა ე. წ. შთაგრძნობის ტრანსცენდენტალური ფუნქციის ფენომენოლოგიური ინტერპრეტაცია. ამისთვის საჭირო იყო სხვა ადამიანებისა და სამყაროს იმ ფენის ამორთვა, რომელიც სხვისი გამოცდილების შინაარსსა და

²⁵ Husserl¹⁷, გვ. 34.

მნიშვნელობას უკავშირდება. რედუქციის ამ აქტის წყალობით შესაძლებელი ხდება ტრანსცენდენტალურ ცნობიერებაში პრივატულის გამოცალკევება იმისაგან, რასაც ინტერსუბიექტურის ბეჭედი აზის. გარკვეული და გამართლებული მოტივაციის საფუძველზე ხდება პრივატულის შთაგრძნობა. ლეიბნიცის გამოთქმა რომ ვიხმაროთო, წერს ჰუსერი, უნდა ითქვას, რომ ჩემს საკუთარ მონადაში ხდება სხვისი მონადის ასახვა, რომელიც სისტემატურ გამართლებას ნახულობს შესატყვის ინდიკაციაში. ის, რაც ინდიკირებულია ამ კონტექსტში, არის სხვისი ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობა: ტრანსცენდენტალური ego გულისხმობს alter ego-ს და ისიც არა შემთხვევითად და ნებისმიერად, არამედ სრული აუცილებლობით²⁶. ამ გზით ფართოვდება ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობა, ხდება მისი გადაზრდა ინტერსუბიექტურობაში, ინტერსუბიექტურ-ტრანსცენდენტალურ სოციალობაში, რომელიც არის ინტერსუბიექტური ბუნების, სამყაროსა და აგრეთვე ყოველი სახის იდეალური არსებობის ინტერობიექტურობის ტრანსცენდენტალური ნიადაგი და საფუძველი. საჭიროა შორსმწვდომი, ფართო, კონკრეტული ფენომენოლოგია, რათა ინტერსუბიექტური მიღწეულ იქნეს, როგორც ტრანსცენდენტალური ცნება²⁷.

ფილოსოფიურად მოაზროვნე არსებისათვის პირველადს მოცემულობას შეადგენს მხოლოდ მისი საკუთარი ego. ხოლო alter ego უნდა ვიაზროთ, როგორც პირველადს მეში ასახული სხვისი მე. შთაგრძნობის ეს გაგება არსებითად განსხვავებულია იმისაგან. რაც აქამდე იყო ცნობილი ფსიქოლოგიაში ამ სახელწოდებით. ტრანსცენდენტალური ცნება შთაგონებისა იმდენად განსხვავდება შთაგონების ფსიქოლოგიური ცნებისაგან, რამდენადაც ტრანსცენდენტალური ცნობიერება ემპირიულ-ფსიქოლოგიური ცნობიერებიდან²⁸.

²⁶ „...das transzendente ego setzt in sich nicht willkürlich, sondern notwendig ein transzendentes alter ego“. იქვე, გვ. 35.

²⁷ H. Müller, Die Philosophie Edmund Husserls, 1956, გვ. 81. საერთო სამყარო კი არ უნდა ვიგულოთ სოციალობის საფუძვლად, წერს მიულერი. არამედ საერთო სამყაროს ფაქტიდან უნდა დავსკვნათ, რომ ადამიანთა სოციალური ურთიერთობა ყოფილა და ამიტომ გამხდარა შესაძლებელი ობიექტურ-საყოველთაო სამყაროს ფაქტი.

²⁸ „Der Erfahrungs- und damit Konstitutionsmodus ist die Einflhlung, die leider durch die-an sich Falsche-Kritik Schellers ziemlich in Miskredit gekommen ist“. Alwin Die mer, Edmund Husserl, 1956, გვ. 68. მ. შელერის მიერ მოცემული კრიტიკა მოთავსებულია წიგნში: Wesen und Formen der Sympathie, 1923, გვ. 273. იხ. აგრეთვე: დ. უზნაძე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, 1925, გვ. 71.

შთაგრძნობის ტრანსცენდენტალური გაგება გვარწმუნებს იმაში, რომ დიდი განსხვავება არსებობს ბუნების კონსტიტუციასა და გონითი სამყაროს კონსტიტუციას შორის. იმისათვის, რომ განხორციელდეს ბუნების კონსტიტუცია, ნათლად და სრული უშუალოდ იყოს იგი მოცემული წმინდა ცნობიერებაში, საკმარისია აბსტრაქტულ-იზოლირებული ეგო, ხოლო გონითი სამყაროს კონსტიტუციისათვის აუცილებელია ინტერსუბიექტური სუბიექტურობა. ფენომენოლოგიური იდეალიზმი, დასძენს ჰუსერლი, გვევლინება როგორც ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიური მონადროლოგია. ის არ არის, გვარწმუნებს ჰუსერლი. მეტაფიზიკური კონსტრუქცია სამყაროს ყოფიერებისა და სტრუქტურის შესახებ. მისი ამოცანაა სამყაროს საზრისის სისტემატური ინტერპრეტაცია-გაგება. ფილოსოფიას შეუძლია ამ საზრისის არასწორი გაგება, დამახინჯება, მაგრამ მისი შეცვლა მას არ შეუძლია²⁹. სანამ ფილოსოფიას არ დაუძლევიან ნატურალურ-პრაქტიკული განწყობა და მისი მოქმედება, ინტენციონალური ფუნქციები ხორციელდებიან ანონიმურად. გამოცდილების სუბიექტმა ამ აქტების არსებობის შესახებ ამ ვითარებაში არაფერი იცის³⁰. ამიტომ მეცნიერება, რომელიც ბუნებრივ განწყობაზე რჩება. რაგინდ კრიტიკულიც არ უნდა იყოს თავის სფეროში, ფილოსოფიური თვალსაზრისით მაინც დოგმატური ხასიათისაა. უკანასკნელი სიცხადისაკენ, გნოსეოლოგიური კრიტიკისაკენ, ჰუსერლის აზრით, არსებობს მხოლოდ ერთი გზა — ფენომენოლოგიური, რომელიც არის ერთადერთი გზა თვითგაგებისა (Selbstbesinnung)³¹.

ფენომენოლოგიას შეიძლება ვუწოდოთ ონტოლოგიაც, მაგრამ სულ სხვა მნიშვნელობით: იგი არ არის არც მოძღვრება ცნობიერების მიღმა ნაგულისხმევ საგანზე და არც ფორმალური ონტოლოგია. ფენომენოლოგია, როგორც ონტოლოგია, კონკრეტულია და შეიცავს თავის თავში რეგიონალურ შესაძლებლობათ და მათ კორელატებს. ფენომენოლოგიას აქვს პრეტენზია მოგვევლინოს ყოფიერების უნივერსალური ლოგიკის სახით. იწყება რა სოლიპსისტურად

²⁹ Husserl¹⁷, გვ 36.

³⁰ ინტენციონალური აქტების ანონიმური მდგომარეობიდან გამოტანა თავისი მნიშვნელობით ემსგავსება „გაღვიძებას დოგმატური ძილისაგან“. ჰუსერლი საგანგებოდ ამ საკითხზე არ ჩერდება, თუმცა ცალკეული მითითებები ამაზე მოცემული აქვს. ძირითადი, ჩვენი აზრით, აქაც შემეცნების სკეპტიკურ ჩიხში მომწყვდევა უნდა იყოს. აკი ტრანსცენდენტალიზმი სკეპტიციზმშია მოცემული ფარულად!

³¹ Husserl¹⁷, გვ 37.

შემოზღუდული ეგოლოგიით. ფენომენოლოგია იზრდება და ინტერსუბიექტური ფენომენოლოგიის სახეს იღებს. ტრანსცენდენტალური ინტერსუბიექტურობა არის ის, რაც ყოველგვარ სამყაროსეულ ობიექტურობას წინ უსწრებს. უნივერსალური თვითშემეცნება არის ერთადერთი სწორი ფილოსოფიური გზა შემეცნებისაკენ. ფენომენოლოგია უბრუნდება სოკრატის პრინციპს — იცან თავი შენი — და მას ახალ მნიშვნელობას ანიჭებს: პოზიტიურა მეცნიერების მუშაობა არის მუშაობა იმ პირობებში, როცა ჩვენ თვითონ სამყაროში ვართ ჩაფლული და დაკარგული. ფილოსოფიური აზროვნება მოითხოვს ეპოქეს საშუალებით სამყაროს დაკარგვას. რათა უნივერსალური თვითწვდომის აქტში იგი კვლავ იქნეს მოპოვებული³².

ასეთი სურათი იშლება ჩვენ წინაშე „კარტეზიანულ მედიტაციებში“ საბოლოოდ ჩამოყალიბებული ფენომენოლოგიის შესახებ. ჰუსერლის თქმით, ამ ნაშრომში ფენომენოლოგია წარმოდგენილა ყველაზე სრულყოფილად და უკანასკნელი სიცხადით³³.

როგორაა წარმოდგენილი ამ ნაშრომში ფსიქოლოგიის დამოკიდებულება ფენომენოლოგიისადმი?

ტრანსცენდენტალური თავისუფალი ეპოქე ხელუხლებლად ტოვებს ჩემს ფსიქოლოგიურ მესა და მის ცნობიერებას. ამ მხრივ განსხვავება არ არის ტრანსცენდენტალური მეს ბუნებისადმი მიმართებასა და ადამიანის სულიერ ცხოვრებისადმი მიმართებას შორის. ტრანსცენდენტალური მე არ არის, განსხვავებით ფსიქოლოგიური მესგან. სამყაროს ნაწილი და მისი გამოთქმა „*ex cogito*“ არ ნიშნავს ადამიანის არსებობის გამოთქმას, ადამიანის მსჯელობას თავის თავის შესახებ. მას, ამ გამოთქმას, არსებითად სხვა მნიშვნელობა აქვს წმინდა ცნობიერებაში, ვიდრე ამავე გამოთქმას ემპირიულ ცნობიერებაში. როცა ემპირიული ინდივიდი ამბობს, „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“, იგულისხმება რეალურად არსებული ადამიანი, რომელსაც აქვს მოაზროვნე სული. ინტელექტი. არსებობის თეზისში ამ სულის, ამ ინტელექტის არსებობაა გამოთქმული. ამ-

³² „Positive Wissenschaft ist Wissenschaft in der Weltverlorenheit. Man muß erst die Welt durch epochè verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wieder zugewinnen“. Husserl¹⁵, გვ. 183.

³³ „Mindestens für mich Abschluß und letzte Klarheit, für die ich eintreten, mit der ich ruhig sterben kann“. ჰუსერლის მიერ 1930 წ. 19 მარტს რ. ინგარდენისადმი მიწერილი წერილიდან. იხ. „Husserliana“, Bd. 1, გვ. XXVII.

გვარად გააზრებული, ამ წესით აპერცეფირებული ჩემი მე არის რეალური მეცნიერების საგანი. ბიოლოგია და ანთროპოლოგია შეისწავლიან აქ წარმოდგენილი გამოცდილების შინაარსს. ფსიქოლოგია აქ გვევლინება, როგორც ანთროპოლოგიის ნაწილი, როგორც აბსტრაქტული მეცნიერება, რომელიც თავის მუშაობას შემოფარგლავს ადამიანის შინაგანი ცხოვრების შესწავლით. სულიერ ცხოვრებაში, წერს პუსერლი, ყველგან და ყოველთვის იგულისხმება სულიერი ცხოვრება სამყაროში, სამყაროს ნაწილი. ფენომენოლოგიურ ამორთვას, როგორც ვიცით, ექვემდებარება შინაგანი გამოცდილებაც, რამდენადაც აპერცეფციის შედეგადაა მიღებული. შინაგან გამოცდილებას ამ მხრივ არავითარი უპირატესობა არა აქვს გარეგანი გამოცდილების წინაშე. მოაზროვნე, რომელიც რჩება რედუქციის შემდეგ. არის საფუძველი ყოველი სახის ობიექტური მნიშვნელობისა. და რადგან საზრისისა და მნიშვნელობის მინიჭება მოვლენებისადმი. მათ შორის ფსიქიკური მოვლენებისადმიც, ტრანსცენდენტალური ცნობიერების საქმეა, დაუშვებელია სამყარო ან ადამიანის სულიერი ცხოვრება, მუნდანურ განწყობაში წარმოდგენილი მნიშვნელობით, წარსდგეს წმინდა მეს წინაშე. მათ ამ მნიშვნელობაზე ხელი უნდა აიღონ, წმინდა ფენომენებად უნდა იქცნენ, რათა შეიძინონ ნამდვილი საზრისი და მნიშვნელობა, რომელიც თავისუფალი იქნება გულუბრყვილო რწმენისაგან და კრიტიკულ მოთხოვნელებას დააკმაყოფილებს. ტრანსცენდენტალურ მესთვის არ არსებობს არავითარი ფსიქოლოგიური მე, არავითარი ფსიქოლოგიური ფენომენი, როგორადაც იგი მოცემულია ფსიქოლოგიაში. ფსიქოლოგიური ფენომენი, განსხვავებით წმინდა ფენომენისაგან, რომელთანაც აქვს საქმე ფენომენოლოგიას, ფსიქოფიზიკური ადამიანის შემადგენელი ნაწილია³⁴.

ფენომენოლოგიური ეპოქეს საშუალებით ხდება ჩემი ფსიქოლოგიური გამოცდილების დაყვანა ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიურზე, ჩემი ადამიანური მეს, ჩემი სულიერი ცხოვრების დაყვანა ტრანსცენდენტალურ მეზე. ტრანსცენდენტალურის ეს ცნება და მისი კორელატური ცნება, ცნება ტრანსცენდენტურისა აღმოცენებულია მხოლოდ და მხოლოდ ჩვენი ფილოსოფიური აზროვნების სიტუაციიდან. როგორც რედუქციირებული მე არ შეადგენს სამყაროს ნაწილს, ისე არც სამყარო და არც ერთი მისი ობიექტი არ შეადგენენ ჩემი მეს ნაწილს. მის რეალურ შინაარსს —

³⁴ „...psychischen Phänomene im Sinne der Psychologie, das ist, als Bestandstücke psychophysischen Menschen.“ Husserl¹¹, გვ. 65.

იქნება იგი წარმოდგენილი როგორც შეგრძნებათა კომპლექსი თუ როგორც აქტების ჯამი³⁵.

ტრანსცენდენტალური ეპოქეს შედეგად იქმნება სრულიად ახალი ტიპის მეცნიერება, აპრიორული მეცნიერება ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის შესახებ, რომელიც უპირისპირდება ე. წ. ობიექტურ მეცნიერებათ, რომელთა შემადგენლობაში ჰუსერლი ფსიქოლოგიასაც გულისხმობს. საქმე ისაა, რომ ფსიქოლოგიის დახასიათება, როგორც მეცნიერებისა სუბიექტურის შესახებ, ჰუსერლს არ მიაჩნია გამართლებულად. დღემდე ცნობილი ფსიქოლოგია წერს ჰუსერლი, შეისწავლიდა სამყაროს კუთვნილ, ანიმალურ, ობიექტურ სუბიექტურობას³⁶. აქ კი ლაპარაკია ისეთ მეცნიერებაზე. რომელიც სწავლობს აბსოლუტურ სუბიექტურობას. ფენომენოლოგია, ასე ვთქვათ, აბსოლუტურად სუბიექტური მეცნიერებაა, რასაც ფსიქოლოგიის შესახებ ვერ ვიტყვი.

როგორც ითქვა, ფენომენოლოგიის პირველი საფეხური სოლიპსიზმია, რომლის თანახმად სარწმუნოდ უნდა მივიჩნიოთ მხოლოდ ტრანსცენდენტალური ego, ფილოსოფიურად მოაზროვნე მე და ის, რაც მის ცნობიერებაში უშუალოდ და რეელურად გვეძლევა, მისი ნოეტური და ნოემატური შინაარსი. პირველ ხანებში არაა ნათელი, თუ როგორ არის შესაძლებელი, რომ რედუქციულ განწყობაში მოცემული იყოს სხვისი მე. alter ego. ამ კითხვაზე ტრანსცენდენტალური შთაგრძნობის თეორია იძლევა პასუხს³⁷.

ჰუსერლი თვითონ აყენებს კითხვას: ხომ არ შეიძლება წმინდა ფსიქოლოგია, ფსიქოლოგია საკუთარი შინაგამოცდილების შესახებ გავათანაბროთ მეცნიერებასთან. რომელიც აბსოლუტურ სუბიექტურობას სწავლობს? წმინდა ფსიქოლოგიისთვისაც ხომ საჭიროა სიწმინდის დაცვა, ისეთი აქტის განხორციელება, რომელიც ყოველივე არაფსიქიკურს და მათს შორის ფსიქოფიზიკურსაც განდევნის კვლევის არიდან და მხედველობის გარეშე დატოვებს?! ჰუსერლის აზრით, ეს მეცნიერება მაინც არ იქნება ის, რაც ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიაში იგულისხმება. თუმცა ცნობიერების წმინდა ფსიქოლოგია არის ზუსტი პარალელი ცნობიერების ტრანსცენ-

³⁵ იქვე, გვ. 64.

³⁶ „Unter diesen findet sich zwar auch eine Wissenschaft von der Subjektivität. aber von der objektiven, animalischen, der Welt zugehörigen Subjektivität“. იქვე, გვ. 68.

³⁷ Klaus Hartmann, Husserls Einfühlungstheorie auf monadologischer Grundlage, 1953.

დენტალური ფენომენოლოგიისა, მათი პრინციპული გათიშვა მაინც აუცილებელია. ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგიზმი ამ ორ მეცნიერებას ურევს ერთმანეთში. აიგივებს მათ და ეს შეუძლებელს ხდის ფილოსოფიას³⁸. შეგვეძლოს ასე გამოგვეთქვა ჰუსერლის აზრი ამ საკითხზე: მიჯნა. რომელიც ძვეს ცნობიერების ფსიქოლოგიასა და ცნობიერების ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიას შორის, არის ტრანსცენდენტალური რედუქცია, რომელიც არ უნდა შეერიოთ ფსიქოლოგიურ განწყობას. რომელსაც იგი ემაგავსება ზერელე განხილვის შემთხვევაში. ე. წ. წმინდა ფსიქოლოგიური განწყობა არსებითად მეტი არაფერია, თუ არა ანთროპოლოგიური კვლევის შემოფარგვლა სულიერი მოვლენებით. ეს არის მეცნიერება ადამიანის სულიერი მოვლენების შესახებ. ტრანსცენდენტალური რედუქცია „აუქმებს“ ფსიქიკურსა და ფსიქოლოგიასაც. მათ ადგილს იკავებს ფსიქიკური-ფენომენი და ფსიქოლოგია-ფენომენი იმავე შინაარსისა. რაც მათ ჰქონდათ რედუქციამდე, მაგრამ სრულიად განსხვავებული საზრისით³⁹.

სხვა ადამიანები და ცხოველები არიან ჩემთვის მხოლოდ მოცემულობანი გამოცდილებაში. ეს ხორციელდება მათი სხეულების შესახებ არსებული გამოცდილების საშუალებით. ამ გამოცდილებაზე დაყრდნობით⁴⁰. რედუქტირებული ანიმალური არსება ინტერსუბიექტურობის შინაარსად იქცევა.

³⁸ Husserl¹¹, გვ. 70.

³⁹ იქვე, გვ. 71.

⁴⁰ ამ დებულების გამო რ. ინგარდენი შემდეგ წერს: აქ შეიძლება ორგვარი მდგომარეობა წარმოვიფიქროთ ან მხოლოდ უბრალო ფაქტად (Tatsache) მივიჩნიოთ სუვისი სხეულისა და სხვისი განცდის ერთად მოცემულობა და ამდენად იგი შემთხვევით საქმის ვითარებად გამოვაჯავდეთ ანდა ვივლით სხვათა რომ ეს კავშირი, მოცემულობა არსობრივი ბასიათისაა და, მაშასადამე, აუცილებელი და განუყოფელია. უკანასკნელ შემთხვევაში უნდა ვიფიქროთ, რომ სხვისი სულიერი ცხოვრების მოცემულობა შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ სხეულის მეშვეობით. ჰუსერლის მსჯელობა გვაფიქრებინებს, წერს ინგარდენი, რომ მას ეს უკანასკნელი ინტერპრეტაცია მიაჩნია მისაღებად. მაგრამ გარკვევით ეს არ არის ნათქვამი. საკითხის სიმძიმე ამ გამოთქმის გაგებას უკავშირდება: რას ნიშნავს: „გრძნობადი გამოცდილების საშუალებით?“ მოახდენს თუ არა სხვისი ფსიქიკური ცხოვრების მოცემულობაზე გავლენას გრძნობადი მოცემულობის რედუქცია? ამაზე დადებითი პასუხი მაშინ გაიცემოდა, თუ ვიგულისხმებდით, რომ ფსიქიკურს ძალა აქვს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა ძალაშია გრძნობადი მონაცემი. შეიძლება ფენომენოლოგმა ასეც იმსჯელოს, მაგრამ ამ საკითხში საკირო გარკვეულობა არაა მოცემული, დასძენს ინგარდენი (იხ. დასახელებული „შენიშვნები“ „ჰუსერლიანას“ პირველ ტომში, გვ. 207). ჩვენი მხრივ, გვინდა შევნიშნოთ შემდეგი: თუ მართლაცაა გრძნობადად მო-

სულ მცირე მოდიფიკაციაა საჭირო. რათა ფენომენოლოგიიდან წმინდა შინაფსიქოლოგიაში (Innenpsychologie) გადავიდეთ. აქ ერთადერთი წყარო შემეცნებისა შინაგანი, წმინდა ფსიქოლოგიური გამოცდილებაა. ამ გზით ვალწევთ აიდეტურ ინტენციონალურ ფსიქოლოგიას, რომელშიაც, ჰუსერლის მიხედვით, ტრანსცენდენტალური კვლევის ამოცანა მოხსნილია. კონკრეტულ ტრანსცენდენტალურ ego-ს ამგვარ ფსიქოლოგიაში შეესაბამება ადამიანის მე. კონკრეტული, თავის თავიდან და თავის თავში შეცნობილი სული, რომელიც არის ქარაქტეროლოგიური ნიშან-თვისებების პოლუსი. ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის ადგილს ამ შემთხვევაში დაიკურს აიდეტური მოძღვრება სულის შექაზებ. ეს მეცნიერება მართლაც იქნება აიდოს-სულზე, სულის აიდოსზე. რომლის აიდეტური პორიზონტის საკითხი არ დგება პრობლემის სახით. როგორც კი ეს პრობლემა დადგება. მყისვე იხსნება კარი ჰოზიტივიზმ-ს გადასალახავად, აბსოლუტურ ფენომენოლოგიაში შესასვლელად. აქ პორიზონტზე აღარ არის ლაპარაკი, არაფერია ისეთი, რამაც შეიქმნება გავიყვანოს ტრანსცენდენტალურს მიღმა. ეს ნიშნავს. დაასკვნის ჰუსერლი, რელატივიზმის მოხსნას და აბსოლუტურში შეღწევას¹¹. ფსიქოლოგიზმის დასაძლევად ერთადერთი გზა არსებობს — ეს არის ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიური რედუქციის მეთოდი. სადაც ეს გარემოება არაა აღიარებული. იქ ვერ ხერხდება პარალელური დისციპლინების, წმინდა ფენომენოლოგიისა და ინტენციონალური ფსიქოლოგიის. გათიშვა. იქ არაა მიგნებული ის აზრი, რომ ფენომენოლოგია და იდეალიზმი არ შეიძლება დავაშოროთ ერთმანეთს¹².

ნაცემსა და სხვის ფსიქიკურს შორის არსობრივი ხასიათის კავშირია (სხვა, როგორც ფსიქოფსიქიკური არსება, არის ბუნების ნაწილი.). ბუნების რედუქციის შემდეგ აღარ უნდა დარჩეს საჭიროება სავისი სხეულის დამატებითი რედუქციისა. მაგრამ როგორ სახეს მიიღებს პრობლემა, როცა მას შევხედავთ ინტერსუბიექტური კონსტიტუციის მხრიდან? არის თუ არა ახალი, სპეციფიკური აქტი რედუქციისა საჭირო იმისათვის, რომ მივალწიოთ ტრანსცენდენტალურ შთაგრძობას? უნდა მივიღოთ მხედველობაში ისიც. რომ ნატურალური განწყობის დატოვებას მოითხოვს არა მარტო სავისი მეს წედომის ამოცანა, არა მარტო ტრანსცენდენტალური შთაგრძობა, არამედ თვით ბუნებისა და ბუნებრივის შემეცნებაც (შეად. ვ. პ. მიულერის დასახ. შრომა, გვ. 82).

¹¹ Husserl¹¹, გვ. 107.

¹² ზოგი მკვლევარი ფენომენოლოგიური რედუქციის სწორ გამოყენებად იდეალიზმისა და მატერიალიზმის დავაში ნეიტრალიტეტის დაცვას თვლის. იხ. Th. Celms, Der phänomenologische Idealismus Husserls, 1928.

ფენომენოლოგიამ უნდა მოგვცეს საშუალება მოვახდინოთ ფსიქოლოგიის რადიკალური რეფორმა, რომელსაც, ჰუსერლის აზრით. იგი აუცილებლად საჭიროებს. ამ ორი მეცნიერების პარალელში იმაზეც მიუთითებს, რომ დიდი ნაწილი ფენომენოლოგიური გამოკვლევებისა შეიძლება მიეკუთვნოს აპრიორულ წმინდა ინტენციონალურ ფსიქოლოგიას, რომელიც ყოველგვარი ფსიქოფიზიკური ელემენტებისგან თავისუფალია⁴³.

* * *

ჰუსერლის ძიების უკანასკნელ პერიოდს ახასიათებენ როგორც მეტაფიზიკური სისტემის შექმნის ცდას, სადაც ყურადღება ექცევა ცხოვრებითს სამყაროს (Lebenswelt) აღმოცენების თემას ეგოს ტრანსცენდენტალური ფუნქციიდან⁴⁴. ეგოლოგიური სუბიექტურობა ჰუსერლს არ მიაჩნია ფენომენოლოგიის უკანასკნელ საფეხურად. ტრანსცენდენტალური სოლიპსიზმი ფენომენოლოგიის აუცილებელი საფეხურია, მაგრამ შემეცნების რადიკალური დასაბუთება და ობიექტური სამყაროს კონსტიტუცია მოითხოვს ინტერსუბიექტურ სუბიექტურობას. სამყაროს იგივეობას ლოგიკურად უსწრებს სუბიექტურობის ინტერსუბიექტური ხასიათი. სამყარო არის. ამგვარად, არა ტრანსცენდენტალურ-ეგოლოგიური ფუნქციის (Leistung) შედეგი, არამედ ტრანსცენდენტალურ-ინტერსუბიექტურობის „ნაწარმოები“. არის თუ არა ეს ნაბიჯი გამართლებული ფენომენოლოგიის შინაგანი შესაძლებლობით? არის თუ არა ამ ნაბიჯით დაძლეული ტრანსცენდენტალური სოლიპსიზმი?

წმინდა ცნობიერება, მიღებული ფენომენოლოგიური რედუქციის შედეგად, მთლიანად თავის შიგნით ათავსებს კვლევის საგანს, იმანენტურსაც და ტრანსცენდენტურსაც. იმავე დროს წმინდა ფენომენოლოგია, ეგოლოგიურ საფეხურზედაც, არის არა რეგიონალური მეცნიერება, არამედ უნივერსალური. ეგოლოგიისაგან გადასვლა ინტერსუბიექტურობაში არ უნდა შეფასდეს, როგორც რეგიონალურ-სპეციალური მეცნიერების გადაქცევა უნივერსალურ მეცნიერებად, რომლისთვისაც აღარ არსებობს ჰორიზონტი, პრინციპულად ახალი სფერო შემეცნებითი თემატიკისა. წმინდა ეგოლოგიის სოლიპსისტური ხასიათი არ ეწინააღმდეგება ამ მეცნიერების უნი-

⁴³ „Demnach gehört der bei weitem größte Teil ihrer Forschungen in eine apriorische und reine (d. h. hier von allem Psychophysischen freigehaltene) intentionale Psychologie“. Husserl¹⁷, გვ. 170.

⁴⁴ იხ. S. Strasser, იქვე, გვ. XXII.

ვერსალობას, თუ, რასაკვირველია, შევიწყნარებთ ფენომენოლოგიური რედუქციის იმ მნიშვნელობას, რომელსაც მას ჰუსერლი მიაწერს: როცა ყველაფერი რედუცირებულია და არსებობა — ფაქტი მთლიანად გარდაქმნილია საზრის-ფენომენად, ინდივიდუალურობა და სოციალურის ცნებებს მიჯნის მნიშვნელობა ვეღარ მიეწერებათ. ტრანსცენდენტალური სოლიპსიზმი, ამიტომ, არ უნდა იქნეს გაგებული, როგორც შემეცნების ისეთი მომენტი, რომელიც შევსებასა და გაურცობას საჭიროებს: ტრანსცენდენტალური სოლიპსიზმი უნივერსალურია და, როგორც ასეთი, იგი არც საჭიროებს შევსებას რა არც არაფერს გულისხმობს თავის გარეთ, საიდანაც ასეთი შევსება შეიძლება მიმდინარეობდეს. სოციალურობა, რომელზედაც ჰუსერლი ლაპარაკობს, ამორთულია რედუქციის აქტით, რომელიც წმინდა ეგოლოგიის საფუძველს წარმოადგენს. გაუგებარია, როგორღა შეუძლია სოციალურობას ახალი მომენტის როლში გამოვიდეს ტრანსცენდენტალური ეგოლოგიის მიმართ, როცა თვით ტრანსცენდენტალური ეგოლოგია სოციალურის ფენომენოლოგიზაციას ემყარება. ხოლო ყველაფერი ფენომენოლოგიზაციაქმნილი ეგოლოგიის განკარგულებაშია?! ინტერსუბიექტურისა და სოციალურის ცნება წმინდა ფენომენოლოგიაში ვერ პოვებენ გამართლებას. ისინი ფსიქოლოგიურად დაპირისპირებული არიან ბუნებრივი განწყობით გამოწვეულ წარმოდგენის ინერციით. ტრანსცენდენტალური ეგო იმითაც განსხვავდება ემპირიულისაგან, რომ ის არ შეიცავს მეობის იმ ნიშანს. რომელიც არსებობს მხოლოდ alter ego-სთან დაპირისპირებაში. არ შეიძლება არსებობდეს ტრანსცენდენტალურის ორი პუნქტი. ორი ინსტანცია. უნივერსალურს პუნქტის ცნება საერთოდ არ ეგუება. ხოლო ტრანსცენდენტალურის ძალა მისი უნივერსალობის გარეშე არ წარმოიდგინება. საკმარისია დაშვება ერთი მომენტისა. რომელიც ავტონომიურსა და ჰეტეროგენულს წარმოადგენს ტრანსცენდენტალური ეგოლოგიის შინაარსის მიმართ. რათა ეგოლოგიამ ტრანსცენდენტალობის ნიშანი დაკარგოს და ემპირიულ-ფსიქოლოგიურ მოძღვრებად იქცეს. ტრანსცენდენტალური ინტერსუბიექტურობის ცნება არ შეიძლება გამოყვანილ იქნეს წმინდა ფენომენოლოგიის პრინციპებიდან. იგი ამ კონტექსტში გაუმართლებელი ჩანს.

არც შემეცნების განმტკიცებას უწყობს ხელს სოციალურის ცნება: თუ შემეცნების სიმტკიცის ძებნა სუბიექტში და სუბიექტურში უნდა მოხდეს და ფილოსოფიის აქეთკენ მობრუნებას მისთვის სასიცოცხლო მნიშვნელობა აქვს, როგორც ამას ჰუსერლი ამტკიცებს, სუბიექტურის ცნება თავისთავად უნდა იყოს საკმარისი შე-

15. ა. ბოჭორიშვილი

მეცნების დასაბუთებისათვის: ის აღარ უნდა საკვირობედეს ახალ ძალას, ახალ-საქმის ვითარებას ამ ამოცანის გადასაჭრელად. და განა სოციალურობა და alter ego-ს ცნება რამეს პრინციპულს შემატებენ შემეცნების დასაბუთების საქმეს, როცა ისინი მხოლოდ გამეორება და გამრავლება იმისი, რაც ego-ს ცნებაშია მოცემული?! თუ ტრანსცენდენტალური ego არაა შემეცნების საკმაო საფუძველი. ეს ვერ იქნება ვერც ტრანსცენდენტალური alter ego. სოციალური ტრანსცენდენტალიზმი არ იძლევა შემეცნების იმ საფეხურის განმტკიცებასა და ამაღლებას, რომელიც ეგოლოგიაშია მოცემული. იმ ახალი ცნების შემოტანით ჰუსერლმა არავითარი გაუმჯობესება არ შეიტანა თავის კონცეფციაში, პირიქით, ამ ცნებითა და მისი გამოყენებით ეკვივს ქვეშ დააყენა ის ძირითადი დებულება, რომ შემეცნების დასაბუთებისათვის, სამყაროს არსებობის საზრისისა და მნიშვნელობის ცხადყოფისათვის სუბიექტის მობრუნება აუცილებელი და საკმაო ღონისძიება. მართალია, აქ ლაპარაკია ტრანსცენდენტალურ სუბიექტურობაზე, მაგრამ რა აზრი ჰქონდა ამ ცნების მოპოვებას. ფენომენოლოგიური რედუქციის ურთულეს ოპერაციებს, თუ ამის შემდეგ კვლავ საძებარი იქნებოდა მტკიცე დასაყრდენი, სუბიექტივიზმის დაძლევის გზები?!⁴⁵ alter ego-ს არ

⁴⁵ როცა გამოიჩვენა, რომ გამოცდილების მახისტური ცნება არ არის საკმარისი კემარიტების საბუთად და კრიტერიუმად, ა. ბოგდანოვმა სოციალური გამოცდილების ცნებას მიმართა. მას ეგონა ამ გზით შეუნარჩუნებდა გამოცდილების ცნებას იმ გნოსეოლოგიურ მნიშვნელობას, რომელსაც წას ავენარიუსი და მახი მიაწერდნენ. ვ. ლენინმა ნათელყო ამ ცდის უსაფუძვლობა: კემარიტების საბუთად განცდა-გამოცდილება არ გამოდგება მაშინაც, როცა გამოცდილების სუბიექტი საზოგადოებაა და არა ცალკე ინდივიდი. ემპირიომონიზმის ამ მარცხთან ჰუსერლის აღნიშნულ შემთხვევას, რასაკვირველია, მხოლოდ გარეგანი მსგავსება აქვს, მაგრამ ამაზე მითითება მაინც ზედმეტად არ მიგვაჩნია. ეს ინიტონაც, რომ ზოგი ავტორი ამ მსგავსების გამო ვერც კი ამჩნევს არსებით განსაჯავენას ჰუსერლის ფილოსოფიურ ამოცანასა და ავენარიუსის მიზანსწრაფვას თორის. მაგ., თ. კიულპე ჰუსერლის ფენომენოლოგიის შესახებ წერს: „Schon R. Avenarius hatte eine solche Richtung einzuschlagen versucht.“ „Deutschland unter Kaiser Wilhelm II, Dritte Band; O. K ü l p e, Philosophie, 1914, გვ. 15.

რა თქმა უნდა, კიულპეს ეს გამოთქმა შეცდომაში შეიყვანს მკითხველს. შეიძლება მან იფიქროს, რომ კვლევის ობიექტი ავენარიუსსა და ჰუსერლს ერთი აქვთ. ნამდვილად კი ის, რასაც ავენარიუსი ეძებდა—ემპირიული გამოცდილება. ჰუსერლის კონცეფციაში ამორთვის, ნეიტრალიზაციის საგანია და არა ფენომენოლოგიური კვლევის ობიექტი. შეიძლება არ იყოს შემთხვევითი ის ფაქტი, რომ კიულპე ჰუსერლის ფენომენოლოგიას აქ ისე გადმოსცემს, რომ მის ძირითადსა და სპეციფიკურ ცნებას, ფენომენოლოგიური რედუქციის ცნებას,

შეიძლება უპირატესობა მიენიჭოს ego-სთან შედარებით არც მაშინ, როცა იგი სუბიექტურობის ნიშნითაა აღებული და არც მაშინ, როცა ის ფსიქოფიზიკურადაც, უფრო ზუსტად. საგნობრივ-ფიზიკურად არის წარმოდგენილი. კერძოდ, საგნობრიობის ცნების გამოყენება შემეცნების დასაბუთებისათვის იქნებოდა ფენომენოლოგიის ფილოსოფიური გზის იმ მიმართულებით წარმართვა, რაც მის არსს ეწინააღმდეგება, რისი უარყოფაც ჰუსერლს ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის წინაპირობად მიაჩნია. ფენომენოლოგიური ეგოლოგიის დახასიათება, როგორც ტრანსცენდენტალური სოლიპსიზმი⁴⁶, უნდა ეხებოდეს არა აქ მიღწეული შემეცნების გნოსეოლოგიურ მნიშვნელობას, არამედ შემეცნებლის ვინაობას. ეს უკანასკნელია ერთეული და არა მის მიერ ნახულის შინაარსი. ჰეგელიანობის ძალა და მნიშვნელობა არც იკლებს და არც იმატებს მისი მკვერტელის რაოდენობის კვალობაზე, ჰეგელიანობა არც სოლიპსისტურია და არც კოლექტიურ-სოციალური.

რა ბედი ეწვია ფსიქოლოგიას ტრანსცენდენტალური ობიექტურობის კონტექსტში? შეიძლება თუ არა მიმართება ფსიქოლოგიასა და ფენომენოლოგიას შორის?

როგორც ითქვა, სხვისი მეს შემეცნების პრობლემა კვლავ წინა პლანზე დადგა. ამასთან დაკავშირებით გაცოცხლდა შთაგრძნობის თეორიაც, რომელიც მ. შელერის კრიტიკის შემდეგ თითქოს საერთოდ ჩაბარდა ისტორიას⁴⁷. მაგრამ შთაგრძნობის ცნებამ ჰუსერლის ხელში ტრანსცენდენტალური ხასიათი მიიღო და ამიტომ შელერის იმ საბუთებს. რომლებიც მიმართულნი იყვნენ თ. ლიპსის შეხედულების წინააღმდეგ. აქ ძალა ეკარგებათ. თუ იმასაც მოვიღებთ მხედველობაში. რომ სხვისი მეს წვდომის პრობლემა ჯერაც საუხეებით გადაჭრილი არ არის და თვით შელერის მიერ წამოყენებულ თეორიას სხვისი სულიერი ცხოვრების უმელოდ აღქმის შესახებ ბევრი სიძნელე ელოდება, უნდა ითქვას. რომ ჰუსერლის ახალი თეორია

არც ახსენებს. გასაგებია. რომ ამავე ავტორის მიერ სხვა შრომაში („Realisierung“, Bd. 1, 1912, გვ. 127) ფენომენოლოგიის წინააღმდეგ განოთქმული შენიშვნების გამო ჰუსერლი წერს: „Eine kritische Antwort wird aber unmöglich. wo das Missverständnis ein so vollkommenes ist, da? vom Sinne der eigenen Feststellungen nichts mehr übrig bleibt“. Husserl⁴⁸, გვ. 11.

⁴⁶ „ლიპსის შთაგრძნობის თეორიის... გაზიარება უეჭველად შეუწყნარებლად უნდა ჩაითვალოს, განსაკუთრებით მას შემდეგ. რაც მ. შელერმა იგი საგანგებო კრიტიკული განილვის საგნად აქცია“. დ. უხანაძე. ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, 1925, გვ. 70.

შთაგრძნობისა სერიოზულ ყურადღებას იმსახურებს. მაგრამ ჩვენი კვლევა-ძიების ვეგმაში მისი გარჩევა არ იგულისხმება: ფსიქოლოგიის რაობის საკითხი უნდა გადაიჭრას სრულიად დამოუკიდებლად იმის გარკვევისაგან, თუ როგორ ხდება საერთოდ ერთი ადამიანის მიერ მეორე ადამიანის ან ცხოველის სულიერი ცხოვრების გაგება-შემეცნება. ჰუსერლის შთაგრძნობის თეორია ინტენსიური კვლევრს საგანი გახდება, თუ დავსვამთ კითხვას პოზიტიურ-ფსიქოლოგიური მონაპოვრის შესახებ, რომელიც მიღებულია ფენომენოლოგიური სკოლის მუშაობის შედეგად საერთოდ. კვლევა-ძიება, ამ შემთხვევაში, ჰუსერლის შრომებს გარდა, შეეხება მ. შელერის, ა. ფენდერის, პ. ლინკეს, მ. გაიგერის, ვ. შაპის, ე. შტაინის, კ. იასპერსისა და სხვების გამოკვლევებს.

ფსიქოლოგიისა და ფენომენოლოგიის ურთიერთმიმართების პრობლემაში საგანგებო ყურადღება ექცევა ინტენციონალურ-აიდეტური ფსიქოლოგიის დამოკიდებულებას ფენომენოლოგიისადმი შინაარსისა და კანონზომიერების ფორმის მიხედვით. სანამ ამ მონაცემთა შორის საზრისითი განსხვავებაა, ფენომენოლოგიის გამიჯვნა ფსიქოლოგიისაგან გარანტირებული ჩანს. მაგრამ საკითხი ეხება თვით საზრისთა განსხვავების საფუძველს, იმ განწყობათა თავისებურებათ, რომელთა ნიადაგზედაც ხერხდება ამ საზრისების გამოყვლინება.

ჰუსერლს წინასწარ გადაუწყვეტია თითქოს, რომ ფსიქოლოგია ბუნებრივ განწყობას უნდა ემყარებოდეს და მისი მეცნიერული შინაარსიც ამის შესაბამისი საზრისის მატარებელი უნდა იყოს. მაგრამ ამის საბუთად მას სხვა არაფერი მოჰყავს, თუ არა მთარული შეხედულება ფსიქოლოგიაზე და ამ მეცნიერების ფაქტობრივი მდგომარეობა, მისი ისტორიულად ჩამოყალიბებული სახე, და ეს მაშინ, როცა მისი ზოგადი კონცეფცია მეცნიერების კრიტიკის შესახებ მოითხოვს, რომ ვინმემძღვანელოთ არა ემპირიულად მოცემული მდგომარეობით, არამედ არსობრივად განკვერტილი იდეით, მეცნიერების აპრიორული შინაარსით. ისიც ხომ მხედველობაშია მისაღები, რომ ფსიქოლოგიის პრობლემის ერთ-ერთი საკითხი ისიცაა, თუ რაოდენ მართებულია ამ მეცნიერების არაფილოსოფიურ დისციპლინად გამოცხადება?! ეს გარემოებაც, რომელიც ჰუსერლმა კარგად იცის, ავალებდა მას, წინასწარ არ გადაეწყვიტა ფსიქოლოგიის მიკუთვნება ე. წ. პოზიტიურ მეცნიერებათა ჯგუფისადმი და თავისი განაჩენი ფსიქოლოგიური შემეცნების ბუნების შესახებ არსობრივი კვლევის შედეგებიდან გამოეტანა. „კარტეზიანულ მედი-

ტაციებშიც“ ფსიქოლოგიის საგანი ფსიქოფიზიკური რეალობის სახითაა წარმოდგენილი; იგი ანთროპოლოგიის ის აბსტრაქტული ნაწილია, რომელიც თავის მუშაობას ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესწავლით შემოფარგლავს. ცხადია, რომ როცა მთლიანი (ადამიანი) ბუნებისეულად ივარაუდება და ყოფიერების ასპექტით განიხილება, მისი ნაწილიც ამ ბუნების მატარებლად უნდა დარჩეს: ადამიანის ფსიქიკა, როგორც რეგიონალური ფაქტი, ფილოსოფიის საჭირო უნივერსალობას ვერ მიაღწევს და ფენომენოლოგიის სახეს ვერ მიიღებს. მაგრამ, რა სურათს მივიღებდით ჩვენ, ფსიქიკურისათვის რომ არაფერი დაგვეერთო, არაფერი მიგვეაზრებია? მოვლენის არსობრივი შესწავლა ხომ იმას ნიშნავს ჰუსერლისათვის, რომ დავიწყებას მიეცეს ამ მოვლენის ყოფიერება, მისი რეალური გენეზისის ისტორია და არსებობის ემპირიული სახე? თუ ფსიქიკურის ფენომენოლოგიური განხილვა აუცილებელია მისი არსის საწვდომად, თუ აიდენტიკურ მეცნიერებად ყოფნა არც ფსიქოლოგიას ეკრძალება, რატომ არ უნდა ვიმსჯელოთ ფსიქოლოგიის რაობის შესახებ სწორედ ამ სიბრტყეზე, მისი ობიექტის არსობრივი შემეცნების განზომილებაში?! რას მოგვცემდა აზრითი ექსპერიმენტი ფსიქოლოგიის საგნიდან ფიზიკურის სრულად ჩამოცილებისა?

ჰუსერლი ასეთ ექსპერიმენტს მიმართავს და საინტერესო შედეგსაც აღწევს: ფენომენოლოგიური კვლევის შედეგების დიდი ნაწილი წერს ჰუსერლი, ეკუთვნის აპრიორულ და წმინდა ფსიქოლოგიას. ფსიქოლოგიას, რომელიც თავისუფალია ყოველგვარი ფსიქოფიზიკურისაგან⁴⁷. რას ნიშნავს ეს? ეს იმას ნიშნავს, უპირველეს ყოვლისა, რომ შესაძლებელია წმინდა და აპოდიქტიკური ფსიქოლოგია. განწმენდილი ფსიქოფიზიკური ელემენტებისაგან და აპრიორული მსჯელობების სისტემის სახით ჩამოყალიბებული. ეს იმას ნიშნავს, რომ ასეთი ფსიქოლოგია არ არის უბრალო პარალელი წმინდა ფენომენოლოგიისა, არამედ მისი მეცნიერული შინაარსის მოზიარე. ეს კიდევ იმას ნიშნავს, რომ წაშლილია პრინციპული საზღვარი წმინდა ფსიქოლოგიასა და წმინდა ფენომენოლოგიას შორის: თუ ერთი მეცნიერების შინაარსის დიდი ნაწილი ეკუთვნის მეორე მეცნიერებას, ორი მეცნიერების არსებობის უფლება კითხვის ქვეშ დგება. სადღაა აქ საზრისის ცნებით გამოხატული განსხვავება ფსიქოლოგიასა და ფენომენოლოგიას შორის? ხომ ეს იყო ჰუსერლის უკანასკნელი საშუალება ამ ორი დისციპლინის გასათიშად? როგორ შეიძლება სხვა-

⁴⁷ Husserl¹, გვ. 170

დასხვა საზრისის მქონე მეცნიერული შინაარსი საერთო იყოს ორი მეცნიერებისათვის? მეცნიერების სხვაობაზე ხომ საზრისის სხვაობის საფუძველზე ვმსჯელობთ?! სადაც ერთია შინაარსი, ერთია საზრისიცა და მეცნიერებაც.

ჰუსერლი ჩერ კიდევ არ ამბობს იმას, რომ ფენომენოლოგია და წმინდა ფსიქოლოგია ერთი და იგივეა. მაგრამ მან უკვე გადადგა ნაბიჯი, რომლის ლოგიკურ განვითარებას ამ მეცნიერებათა გაიგივებისკენ მივყავართ. „კარტეზიანულ მედიტაციებში“ ამ საკითხის კრიტიკული წერტილია მიღწეული. ამ პუნქტზე შეჩერება შეუძლებელია: ან უნდა წავიდეთ წინ და ფსიქოლოგიისა და ფენომენოლოგიის იდენტობა ვაღიაროთ, ან წავიდეთ უკან, განმასხვავებელი ნიშნების საქებნელად და ხელახლად ვცადოთ მიჯნის დადგენა.

ჰუსერლს არ უცდია უკან სვლა. „კარტეზიანული მედიტაციები“ მას თავის რწმენის სრულყოფილ გამოთქმად მიაჩნდა, აქ გამოთქმულ აზრებს თავის უკანასკნელ და საბოლოო აზრებად თვლიდა, მაგრამ... ეს ნაშრომი არ აღმოჩნდა უკანასკნელი ჰუსერლის კაპიტალურ ნაშრომთა შორის. ჩვენი პრობლემის შესახებ უკანასკნელი და, ჩვენი რწმენით, ლოგიკურად აუცილებელი პასუხი მოცემულია ავტორის უკანასკნელ კაპიტალურ ნაშრომში, რომელიც დაიწერა 1936 წელს, მისი გარდაცვალების წინა ხანებში და ითვლება მის უკანასკნელ სიტყვად⁴⁸. ეს ნაშრომია: „Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“⁴⁹.

⁴⁸ S. Strasser, *Husserliana*, Bd. I, გვ. XXX.

⁴⁹ გამოვიდა 1954 წ., როგორც „Husserliana“-ს მეექვსე ტომი (=Husserl¹⁹).





თავი მესუთმბა

ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგია და ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია

როგორც არა ერთგზის აღინიშნა, ჰუსერლის აზროვნების თე-
მატიკიდან ფსიქოლოგიის პრობლემა არც ერთ მომენტში არ მოხს-
ნილა. არსებული ფსიქოლოგიის კვალიფიკაცია, როგორც ბუნების-
მეტყველურის, დოგმატურის, ობიექტურის, ადვილად აღწევს და-
საბუთებას ჰუსერლის მსჯელობაში. ეს მით უფრო. რომ ფსიქოლოგ-
თა ერთი ნაწილი ამ დებულებას უეჭველ ჰუმბარტებად მიიჩნევს
და ფსიქოლოგიის ნამდვილ მეცნიერებად ჩამოყალიბების მაჩვენებ-
ლადაც კი თვლის მას. ეს ხელსაყრელიც არის ჰუსერლისათვის. რამ-
დენადაც ასე გაგებული ფსიქოლოგიის გამიჯვნა ფენომენოლოგიის-
გან ადვილი საქმეა. მაგრამ ჰუსერლს ფსიქოლოგიის რადიკალური
რეფორმა აქვს მიზნად დასახული და ამის გასამართლებლად, პირ-
ველ რიგში, არსებულ ფსიქოლოგიის, ე. ი. ბუნებისმეტყველური
ფსიქოლოგიის, კრიტიკაა საჭირო, კრიტიკა. რომელმაც უნდა ცხად-
ყოს, რომ იგი არაა ნამდვილი ფსიქოლოგია, ფსიქიკური სინამდვი-
ლის ადეკვატური ასახვა. ფსიქოლოგია. ჰუსერლის აზრით. დღემდე
ხელმძღვანელობდა ისეთი განწყობით, რომელიც თვით ფსიქიკური
ცხოვრებისათვის შეუფერებელია. საჭიროა, მაშასადამე. განწყობის
შეცვლა, ცნობიერების შესასწავლად მოწოდებული თვალსაზრისის
გამოყენება და ამ გზით ფსიქოლოგიის ძირფესვიანი გარდაქმნა.
ასეთ მეთოდად ჰუსერლი ფსიქოლოგიურ-ფენომენოლოგიურ რე-
დუქციას მიიჩნევს. მაგრამ ამ მეთოდის რეალიზაციის ნიადაგზე აგე-
ბული ფსიქოლოგია ახალსა და სახიფათო საკითხს აყენებს: რა გან-
სხვავებაა მასა და ფენომენოლოგიას შორის? ამ საკითხმა კრიტი-
კულ წერტილს მიაღწია „კარტეზიანულ მედიტაციებში“, ხოლო სა-
ბოლოო გადაჭრა პოვა ჰუსერლის უკანასკნელ კაპიტალურ ნაშ-
რომში. ამაზე გვაქვს აქ საუბარი. არსებული ფსიქოლოგიის ვრცე-

ლი კრიტიკა ჰუსერლმა პირველად „ლოგოსის“ სტატიაში მოგვცა. მეორედ ამ საკითხზე საგანგებოდ შეჩერდა „კრიზისში“.

ტრადიციული ფსიქოლოგიის ბუნებისმეტყველური ხასიათი ჩანს იმაში, რომ იგი მეცნიერული კვლევის იარაღად ხმარობს ისეთ ცნებებს, რომელნიც გამომუშავდნენ ბუნების მოვლენების შესწავლის პროცესში და შეესაბამებიან ბუნებას და ისეთ სინამდვილეს, რომელსაც ბუნებისათვის დამახასიათებელი ნიშნები აქვს. ფსიქოლოგიის ამგვარი მუშაობა გამართლებული იქნებოდა ფსიქიკური რომ აღნიშნული თვისებებით ხასიათდებოდა. მაგრამ, გვარწმუნებს ჰუსერლი, ცნობიერებას, ფსიქიკურს არც ერთი ის ნიშან-თვისება არ ახლავს, რაც ბუნებისმეტყველური ცნებების შინაარსში იგულისხმება. თუ სულიერს, წერს ჰუსერლი, თავის საკუთრივ წმინდა თვისებებში განვიხილავთ, აღმოჩნდება, რომ ის არ არის ბუნება, არ არის თავისთავადი რამ, არც ვრცეულობა და კაუზალობა ახასიათებს მას და არც ბუნების კანონების მსგავსი კანონები. ამ სინამდვილეში არც დაკვირვება და ექსპერიმენტი იძლევა იმ შედეგს. რასაც ბუნების შესწავლის საქმეში. ექსპერიმენტულ-ემპირიული ფსიქოლოგია თავს იტყუებს, როცა თავის მიღწევებს იმავე ღირებულებას ანიჭებს, რაც ბუნებისმეტყველების ექსპერიმენტულ მონაპოვართ აქვთ¹. ლაპარაკი ეგზაქტურ ფსიქოლოგიაზე იმ გაგებით. რა გაგებითაც ამ ცნებას ვიყენებთ ფიზიკის მიმართ, უაზრობაა? ფსიქოლოგია ღალუპა ბუნებისმეტყველების მიბაძვამ. ამით აიხსნება. ჰუსერლის აზრით, ის, რომ ფსიქოლოგია სულ მუდამ კრიზისის მდგომარეობაშია. ამიტომ არა აქვს ფსიქოლოგიას ფილოსოფიური მნიშვნელობა². ტრადიციულ ფსიქოლოგიას არც აქვს წარმოდგენა იმ უძნელეს პრობლემებზე, რომელთა გადასაკრედაც ის არის მოწოდებული³, ის არ დგას ნამდვილი ფსიქოლოგიის ნიადაგზე, რომელსაც შეუძლია ნამდვილი ფსიქოლოგიური შინაარსი მისცეს ფსიქოფიზიკის მიერ მოპოვებულ საინტერესო ფაქტებს.

ცნობილია, რომ ფსიქოლოგიის ბუნებისმეტყველურ ორიენტაციას მოწინააღმდეგე ჰყავდა უფრო ადრე. სანამ ამ საკითხს ჰუსერ-

¹ Husserl¹⁹, გვ. 225.

² „...eine „exakte“ Psychologie als Analogie zur Physik ein Widersinn ist“. იქვე, გვ. 226.

³ იქვე, გვ. 207.

⁴ „Ist es nicht Paradox, daß keine Psychologie der Tradition... von den vielfältigen und schwierigen Arbeitsproblemen keine Ahnung hatte“. იქვე, გვ. 253.

ლი შეეხებოდა. განსაკუთრებით სახელი გაითქვა ე. წ. აღწერითმა, გაგებითმა ფსიქოლოგიამ, როგორც ისეთმა მიმართულებამ, რომელსაც ტრადიციული ფსიქოლოგიის შეცდომა უნდა გამოესწორებია და ერთგვარად შეეესო ის ხარვეზი, რომელიც განსაკუთრებით იგრძნობოდა ყველგან, სადაც კი ფსიქოლოგიის თეორიული თუ პრაქტიკული შემოწმება-გამოყენების საკითხი დგებოდა. ამ მიმართულებას საფუძველი ჩაუყარა ვ. დილტიიმ და მის ნიადაგზე გონის მეცნიერებათა ცხადყოფა-გაგება სცადა.

მეორე მხრივ, ფ. ბრენტანომ ინტენციონალურ ფსიქოლოგიას მისცა დასაბამი და ამით ბუნებისმეტყველური ორიენტაციის ფსიქოლოგიას წაართვა გაბატონებული მდგომარეობა. თითქოს უნდა გვეფიქრა, რომ ფსიქიკური სინამდვილის შესწავლა მკვიდრ ნიადაგზე დადგა და ცნობიერების სპეციფიკას შესატყვისი ამსახველი გაუჩნდა. მაგრამ ფსიქოლოგიის რეფორმის ეს ცდები ჰუსერლს არ მიაჩნია დამაკმაყოფილებლად. ფსიქოლოგიის პრობლემის გადასაჭრელად ვარგის საშუალებად.

დესკრიფციული ფსიქოლოგიის ცნება თავისთავად არაა ერთმნიშვნელოვნად გარკვეული ცნება. მისი შინაარსი იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორია თვალსაზრისი. რომლითაც წარმოებს ფსიქიკურის აღწერა და როგორია მისი მიზანი. როცა ფსიქიკური წარმოდგენილია, როგორც ანიმალური არსების ფუნქცია, მუნდანური ფაქტი და რეალური პროცესი, აღწერა, რა გინდ წმინდად არ უნდა მიმდინარეობდეს იგი, ობიექტური მეცნიერების მუშაობისგან არ შეიძლება განსხვავდებოდეს. ფსიქიკური ამ შემთხვევაში აბსტრაქტის სახეს იღებს, მაგრამ ამის გამო იგი მუნდანურ ხასიათს არ კარგავს. როგორც ჩანს, იმის შეგნება, რომ ბუნებისმეტყველური მეთოდოლოგია შეუფერებელია ფსიქოლოგიისათვის, არაა საკმარისი იმისათვის, რომ ფსიქოლოგიის რადიკალური რეფორმა განხორციელდეს. საუკუნეების მანძილზე განმტკიცებული სტილი აზროვნებისა მაშინაც განაგრძობს მოქმედებას. როცა იგი მიუღებლად არის ცნობილი. ჩვეულებრივ, ფსიქოლოგი შინაგანად მაინც იმ რწმენისაა, რომ დესკრიფციული ფსიქოლოგია მაინც არ არის ავტონომიური მეცნიერება, რომელიც, როგორც სრულყოფილი და თავისი ამოცანისთვის საკმარისი. არ საჭიროებს დამატებას სხვა სახის შემეცნებითი მონაცემებით. დესკრიფციული ფსიქოლოგია წარმოდგენილია, როგორც ფსიქოფიზიოლოგიის წინასაფხური ან როგორც ისეთი ფსიქოლოგიური დისციპლინა. რომელიც აუცილებლად საჭიროებს კოორდინაციას მეორე ფსიქოლოგიურ დისციპლი-

ნასთან, რომელსაც ახსნითი ფსიქოლოგია ეწოდება. აღწერითი ფსიქოლოგიის ამგვარი გაგების მაგალითებს გვაძლევენ, ჰუსერლის აზრით. ვ. დილტაი და ფ. ბრენტანო⁵. დილტაიცა და ბრენტანოც ორგვარი ფსიქოლოგიის არსებობას კანონიერად მიიჩნევენ. ამათგან ერთი იგივე ტრადიციულ-ინდუქციური ფსიქოლოგიაა, ხოლო მეორე დილტაის შემთხვევაში დესკრიფციული ფსიქოლოგიაა, ბრენტანოს ტერმინოლოგიით — ფსიქოგნოზია.

ფსიქოლოგია არ არის და არც შეიძლება იყოს ფიზიკის ანალოგი. ამიტომ დესკრიფციული ფსიქოლოგიაც, როცა იგი ბუნებრივი განწყობის საფუძველზეა აგებული, არ არის აღწერითი ბუნებისმეტყველების პარალელი. დაკვირვებისა და ექსპერიმენტის ფუნქცია ბუნებისმეტყველებაში არსებითად სხვაა, ვიდრე სულიერი ცხოვრების კვლევის დროს. ეს გარემოება ავიწყდება ე. წ. ექსპერიმენტულ ფსიქოლოგიას და თავისი მიღწევებით ამაყობს იმ მომენტში, როცა მას ხელიდან ეცლება თავისი კვლევის საგანი. ფსიქოლოგიას დიდი ზიანი მოუტანა იმ შეხედულებამ, რომლის თანახმად ფსიქიკურის სინამდვილის მეცნიერული ხილვა არავითარ განსაკუთრებულ პირობას არ საჭიროებს. საკმარისია თითქოს უბრალო ინტერესი ფსიქიკური ცხოვრების შესწავლისა, რათა ეს სინამდვილე გაიშალოს ჩვენ წინაშე მთელი თავისი საიდუმლოებით. ნამდვილად. ჰუსერლის აზრით, ფსიქიკურის გადაქცევა შემეცნების საგნად კოპერნიკულ გადატრიალებას მოითხოვს. საჭიროა ფენომენოლოგიურ-ფსიქოლოგიური ეპოქე. რათა ფსიქიკური სინამდვილე წარმოდგეს ჩვენ წინაშე თავისი საკუთარი თვისებებით. ჩვენი სულიერი ცხოვრება. როგორც იგი ბუნებრივ განწყობაში გვეძლევა, ნატურალიზაციამნილია და ამდენად სრულიად დამახინჯებული და სახეშეცვლილი. საჭიროა ერთგვარი რეკაპიტულაცია, პირვანდელი სურათის აღდგენა, რათა საფუძველი ჩაეყაროს ნამდვილ ფსიქოლოგიას. მართალია, დიდი ხანია მას შემდეგ, რაც ითქვა, რომ განსხვავებით ბუნებისმეტყველებისაგან, რომელიც ობიექტს შეისწავლის, ფსიქოლოგიამ სუბიექტი უნდა შეიმეცნოს, მაგრამ ფსიქოლოგიამ ეს ვერ გააკეთა. მის ხელში სუბიექტი და სუბიექტური ყოველთვის ობიექტის და ობიექტურის სახეს იღებდა. ასეთი შედეგი ბევრს არ

⁵ Husserl¹⁹, გვ. 249. დილტაის შეფასება, რომელსაც აქ ჰუსერლი იძლევა, ამართლებს ჰ. ჰოლციუსა და გ. ლემანის შენიშვნებს, მიმართულს გ. ლუკაჩის წინააღმდეგ. ლუკაჩმა ჰუსერლის შეხედულება წარმოადგინა, როგორც ძლიერ აბლომდგომი დილტაის ფსიქოლოგიურ კონცეფციასთან. ეს სინამდვილეს არ შეეფერება. იხ. „Deutsche Literatur Zeitung“, 77 Jahrgang, 1956, გვ. 492.

აკმაყოფილებდა და ახალ გზებს ეძებდნენ, მაგრამ ყოველივე ამოიყო, სანამ არ იქნა მიგნებული რედუქციის მეთოდი, რომელმაც, ჰუსერლის აზრით, პირველად აიყვანა შემეცნებითი ძიება ტრანსცენდენტალურ სუბიექტურობამდე, ნამდვილი სუბიექტურის პირდაპირ ხედვამდე, ტრანსცენდენტალურ გამოცდილებამდე. აქ გაირკვა ისიც, რომ ნამდვილი ემპირიზმი მხოლოდ ტრანსცენდენტალური შეიძლება იყოს. ემპირისტული ფსიქოლოგია არ იცნობს ემპირიას. ის, რაც ამ ცნებით აღინიშნება ფსიქოლოგიაში და რაც ძლევამოსილად უპირისპირდება მეტაფიზიკის ცნებას, ნამდვილად არის ფიზიციზმის უარყოფითი გავლენის შედეგი, ფალსიფიცირებული სუროგატი სულიერი ცხოვრებისა. იმისათვის, რომ გაიწმინდოს გზა ნამდვილი ფსიქოლოგიისაკენ, საჭიროა არსებული ტრადიციული ფსიქოლოგიის ფენომენოლოგიური ამორთვა, „ფრჩხილებში ჩასმა“⁶. ეს ფაქტი არის ფენომენოლოგიური რედუქციის შემადგენელი ელემენტი, ტრანსცენდენტალური გამოცდილების მიღწე-

* რა განსხვავებაა ფიზიკის რედუქციასა და ფსიქოლოგიის რედუქციას შორის? ჰუსერლი ამ კითხვას საგანგებოდ არ აყენებს, მაგრამ მისი მსჯელობა იმ კითხვაზე, თუ რა არის ფსიქოლოგია რედუქციამდე და რედუქციის შემდეგ. პასუხის გაცემის საშუალებას იძლევა, თუმცა პასუხი, უთუოდ, სხვადასხვა იქნებოდა ჰუსერლის კონცეფციის განვითარების სხვადასხვა სტადიაზე. როცა ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის ამოცანა მხოლოდ იმის გაგება და „გაახრებაა“, რაც არის მეცნიერებაში მოცემული, და არა მისი შეცვლა და გასწორება, ფსიქოლოგიაც, როგორც პოზიტიური მეცნიერება, შინაარსეულად და სტრუქტურულად იგივე უნდა იყოს რედუქციის შემდეგ, რაც არის იგი რედუქციამდე. მოვლენის, ფაქტის, ცნების საზრისის მიგნება არც ცვლის და არც აუქმებს მოვლენას, ფაქტს, ცნებას. ეს ასეც ხდება ფიზიკის გაახრების შემთხვევაში: ფიზიკის ფენომენოლოგია მხოლოდ ხილვია იმისი. რაც ფიზიკის შინაარსს წვადგენს. ასეა საქმე წარმოდგენილი ემპირიული ფსიქოლოგიის მიწართაც. სანამ ეს მეცნიერება კანონიერ მეცნიერებად ითვლება, ფსიქოლოგია იმავე რჩება რედუქციის შემდეგ, რაც იყო იგი რედუქციამდე. მაგრამ მდგომარეობა არსებითად იცვლება, როცა არსებულ ფსიქოლოგიას აღარ თვლიან ნამდვილ ფსიქოლოგიად, როცა ამტკიცებენ, რომ ბუნებრივი განწყობის მოქმედებისას შეიძლება, თუმცა დოგმატურად და „ბრმად“, შეიქმნას მეცნიერება ბუნების შესაებ, მაგრამ არ შეიძლება აღმოცენდეს მეცნიერება სულიერი პროცესების შესაებ. ფიზიკისა და ფსიქოლოგიის მდგომარეობა აქ არსებითად განსხვავებულია: პირველი გაჩნდა და განვითარდა შესატყვის გარემოში, მეორისთვის ეს გარემო ხელოვნური, მისი სპეციფიკის საწინააღმდეგო აღმოჩნდა. ფსიქიკურის შესწავლის ბუნებრივი პირობები მხოლოდ ფენომენოლოგიური რედუქციის შედეგად ჩნდება. ამიტომ ფსიქოლოგია რედუქციამდე და რედუქციის შემდეგ არაა ერთი და იგივე. მათ შორის ისეთი განსხვავებაა, როგორც ნამდვილსა და არა ნამდვილს შორის, სუბიექტურ ფსიქოლოგიასა და ობიექტურ ფსიქოლოგიას შორის. შეად. Husserl¹⁰, გვ. 59.

ვის აუცილებელი პირობა. ფილოსოფიურ ამოცანასა და ფსიქოლოგიას შორის დამოკიდებულება ამ მომენტში ასეთია: ფსიქოლოგიამ უნდა შეწყვიტოს მოქმედება, იგი უნდა „გაუქმდეს“, რათა ფილოსოფიური ამოცანის გადასაჭრელად საჭირო მუშაობა დაიწყოს. სამყაროს შემეცნებითად მოპოვებისათვის სამყაროს „დაკარგვა“ ფსიქიკურისა და ფსიქოლოგიის „დაკარგვასაც“ გულისხმობს.

რა ვითარება იქმნება ამ რადიკალური ოპერაციის შემდეგ? ჰუსერლის აზრი ჩვენ ასე გვესახება: როცა ფიზიკა და ფიზიკური ამოირთო, ფენომენოლოგიურ გამოცდილებაში ფიზიკისა და ფიზიკურის ფენომენმა, საზრისმა დაიჭირა ადგილი. ტრანსცენდენტალურში შესასვლელ კარებთან ფიზიკურის ბუნებისეულ-მუნდანური, ეგზისტენციალური მომენტი დარჩა. როცა ფიზიკური ამოირთო, მისი მუნდანურ ეგზისტენციალური მომენტი ტრანსცენდენტალურ გამოცდილებაში შესასვლელ კარებთან დარჩა, ხოლო ფიზიკურის აიდეტურ-ესენციალური მომენტი ზღურბლს გასცდა და ტრანსცენდენტალურ სამყაროს შემადგენელ ელემენტად იქცა. ფსიქიკურის რედუქციის შედეგად მას, ფსიქიკურს, ჩამოსცილდა არაფსიქიკური, პეტეროგენული დანართი, ფიზიკურ-ნატურალური დანალექი და ტრანსცენდენტალურ სამყაროში წარმოდგა განწმენდილი სახით, საკუთარი ნიშან-თვისებებით, ესენციალურად. რედუქციის შედეგად, ამგვარად, ფიზიკური ორად გაიყო, ესენციალურად და ეგზისტენციალურად. პირველი მოქმედებაშია, ფენომენოლოგიის ობიექტია, მეორე „ფრჩხილებშია ჩასმული“, უმოქმედოა. ფიზიკურზე ასეთი ოპერაცია შესაძლებელი გახდა იმიტომ, რომ მას ორი ნიშანი აქვს, არსი და არსებობა, აიდოსი და ბუნება. ფსიქიკურმა სხვა ხასიათის ცვლილება განიცადა რედუქციის შედეგად. ის მხოლოდ გაიწმინდა, თავისი ნამდვილი ნიშან-თვისებებით წარმოდგა ჩვენ წინაშე და მთლიანად და უკლებლივ შევიდა ფენომენოლოგიის სფეროში. ის, რაც მან დატოვა ტრანსცენდენტალური გამოცდილების გარეთ, არის ფიზიკური, ბუნებისეული და არა საკუთრივ ფსიქიკურის კუთვნილება, ცნობიერების ფენომენი. თუ ფიზიკურის არსი ფენომენოლოგიური განქვრეტის შემდეგ უნდა „დაუბრუნდეს“ თავის „ქერქს“ და ამ გზით ფიზიკურის „აღდგენა“ უნდა მოხდეს, ფსიქიკური ასეთ აქტს არ საჭიროებს: რედუქციის შედეგად მას არაფერი თავისი არ დაუკარგავს, პირიქით, ახლა დაუბრუნდა იგი თავის თავს, ახლა მონახა მან თავისი თავი.

მაგრამ თუ ფსიქოლოგიის საგანი, ფსიქიკური; ფენომენოლოგიურ სამყაროში დარჩა, ხომ უნდა გაუქმდეს ე. წ. ემპირიული ფსი-

ქოლოგია? მაგრამ, თუ ემპირიულობა ფსიქოლოგიამ დაკარგა და წმინდა ესენციის მეცნიერებად იქცა, როგორ უნდა გავმიჯნოთ იგი წმინდა ფენომენოლოგიისგან?

ყოველთვის, როცა ჰუსერლის წინაშე ეს საკითხი წამოიჭრებოდა, იგი ფიზიკურის ცნებას იშველიებდა, ფსიქიკურის ადგილს ფსიქოფიზიკური იჭერდა. ეს იყო ფსიქიკურზე ძალდატანება. რომელიც ემსახურებოდა ჰუსერლის ამოცანას, ფენომენოლოგიის გადარჩენას და არა ფსიქიკურის ადეკვატური ასახვის საქმეს. ამის შედეგად იქმნებოდა უცნაური სიტუაცია: თუ ფსიქიკური ისე იქნა შესწავლილი, როგორც არის, თუ ამისთვის საჭირო რედუქცია მტკიცედ გავატარეთ და ბოლომდე დავიცავით, ფსიქოლოგია დაემთხვევა წმინდა ფენომენოლოგიას, მაგრამ, რადგან ასეთი დამთხვევა დაუშვებელია, ფსიქოლოგიამ ფსიქიკურის ნატურალიზაცია უნდა მოახდინოს და არსებითად ფსიქოფიზიკად იქცეს. ამით უქმდება ფენომენოლოგიური რედუქციის მონაპოვარი, ვუბრუნდებით იმ მდგომარეობას, რომელიც გვქონდა ბუნებრივი განწყობის დროს. როგორ მოხერხდება ამ პირობებში ფსიქოლოგიის რადიკალური რეფორმა, რომელსაც ჰუსერლი საჭიროდ თვლის და რომლის განხორციელებისათვის, მისი აზრით, ფენომენოლოგიურ რედუქციაზე დაყრდნობა აუცილებელია? რა მოხდებოდა, რომ ფსიქოლოგიის რადიკალური რეფორმა წარმოგვედგინა, როგორც მისი გადაქცევა ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიად? რა იქნებოდა, რომ არანამდვილი ფსიქოლოგიის აღდგენაზე ხელი აგვედო და ნამდვილი ფსიქოლოგიით დავეკმაყოფილებულიყავით? თუ ნამდვილი ფსიქოლოგიის გარჩევა წმინდა ფენომენოლოგიისაგან არ ხერხდება. რა იქნება რომ ისინი გავაიგივეოთ? თუ კვლევის საგანი ერთია, რატომ უნდა აღუუდგეთ წინ იმას, რომ ამ კვლევის შედეგს ერთი სახელი ვუწოდოთ? აქ ხომ ტერმინებზე დავასთან არა გვაქვს საქმე?!

ჰუსერლი მართლაც წავიდა ამ გზით და თავის უკანასკნელ კაპიტალურ ნაშრომში ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგიისა და ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის გაიგივების თეზისი წამოაყენა. ჰუსერლი ხედავს, რომ ასეთი აზრი გაკვირვებას გამოიწვევს⁷. და ამის ახსნა-დასაბუთებას იძლევა.

⁷ „Das überraschende Ergebnis unserer Untersuchungen kann auch... so ausgesprochen werden: eine reine Psychologie als positive Wissenschaft... gibt es nicht. Es gibt nur eine transzendente Psychologie, die identisch ist mit der transzendentalen Philosophie“. Husserl¹⁹, გვ. 261.

ადამიანისეული სუბიექტურობა არ არის ის, რასაც ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობა ეწოდება. პირველი სახის სუბიექტურობაზე დამყარებული ფილოსოფია მოჩვენებითია და არა ნამდვილი, იგი ფსიქოლოგისტურია და საბოლოო ანგარიშში სკეპტიციზმს იძლევა. ფსიქოლოგიის რეფორმისათვის ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობაა საჭირო; ეს არის ერთადერთი სანდო ნიადაგი, რომელიც სკეპტიციზმის დაძლევის საშუალებას გვაძლევს. პუსერლი თანაბრად გაურბის როგორც ნაივურ თბიექტივიზმს, ისე ნატურალურ სუბიექტივიზმს⁸. მხოლოდ აბსოლუტური სუბიექტივიზმი არის მოწოდებული ფსიქოლოგიის რადიკალური რეფორმა შესაძლებელი გახადოს. ამ ამოცანისათვის თანამიმდევრულ კვლევა-ძიებას აუცილებლად მივყავართ იმ მეცნიერებასთან, რომლის საგანი ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობაა⁹. ტრანსცენდენტალური პრობლემა არსებობს ფსიქოლოგიის მიმართაც. ეს იმას ნიშნავს, რომ ფაქტობრივად არსებული ფსიქოლოგია ფილოსოფიურ პრობლემაზე პასუხის გასაცემად კი არ არის მოწოდებული, არამედ თვით არის ასეთი პრობლემის ერთ-ერთი მომენტი. მუნდანური ევიდენტობა, საერთოდ, და ნატურალურ-ფსიქოლოგიურიც, მასთან ერთად, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიისათვის პრობლემაა და არა საძიებელი უეჭველობა, რომელიც უსათუოდ უნდა ატარებდეს აპოდიქტიკურ ხასიათს. ფსიქოლოგია დღემდე გვერდს უქცევდა თავის ამოცანას და შინაგან გამოცდილებაზე, იმანენტურ სფეროზე დაყრდნობის შემთხვევაშიც ნატურალისტურ საქმეს ემსახურებოდა. ფსიქოლოგიის სწორ გზაზე დასაყენებლად საჭიროა ყოველგვარი ფსიქიკურის არსის — ინტენციონალობის — უნივერსალური პრობლემატიკის გაცნობიერება, ფენომენოლოგიური რედუქციის ყველა საფეხურის გავლა და ტრანსცენდენტალური ინტერსუბიექტურობის მიღწევა. რედუქციის პირველ საფეხურზე კიდევ არაა მოცემული სულის სპეციფიკის წვდომის საკმაო პირობა. ამისთვის საჭირო ნამდვილი ფენომენოლოგიურ-ფსიქოლოგიური ეპოქე სრულიად უცხო იყო წარსული ხანის ფსიქოლოგებისათვის. ამიტომ არ ჰქონ-

⁸ „Husserls Bemühen ging dahin, zwischen der Scylla des Psychologismus und der Charybdis des naiven Realismus einen Weg zu finden...“
ბ. ჰოლცი, დასახ. შრომა, გვ. 487.

⁹ „...die konsequente und reine Durchführung dieser Aufgabe von selbst und mit Notwendigkeit zu einer Wissenschaft von der transzendenten Subjektivität und so zu ihrer Verwandlung in eine universale Transzendentalphilosophie führen mußte“. Husserl¹⁰, გვ. 207.

და, ჰუსერლის თქმით, ტრადიციულ ფსიქოლოგიას ის აუცილებელი სამუშაო იარაღი, რომლითაც შეიძლებოდა ნამდვილი დესკრიფციული ამოცანების გადაჭრა ფსიქოლოგიაში. შინაგანი აღქმა, ამ სიტყვის სწორი გაგებით, ნამდვილი ფსიქოლოგიური გამოცდილებას მნიშვნელობით სულაც არ არის ყოველდღიურობაში უშუალოდ მოცემული შინაარსი. ის შეუძლებელია საერთოდ არსებობდეს ფენომენოლოგიური ეპოქეს წინასწარი განხორციელების გარეშე¹⁰. ფსიქოლოგი, რომელიც წმინდა სულიერი საქმის, ვითარების ძებნისას აბსოლუტური იძულებით გვერდს უვლის და გამოუყენებლად ტოვებს ყოველივე რეალურს და მასთან დაკავშირებულს, ფაქტობრივად ახორციელებს ფენომენოლოგიური ეპოქეს აქტებს¹¹. რაც ჩვენთვის, ფსიქოლოგებისათვის, დაფარულია, როცა ჩვენ ცხოვრებითს ადამიანობაში ვიმყოფებით, გაიხსნება ჩვენთვის მაშინ, როცა ტრანსცენდენტალურად განვეწყობით ჩვენი ნამდვილი მეობის მიმართ¹². მხოლოდ ფენომენოლოგიურ რედუქციას შეუძლია გვაჩვენოს, რომ წმინდა ფსიქოლოგია არის თვითშემეცნება¹³.

პოზიტიური მეცნიერება ვერასოდეს ვერ გაიგებს იმას, თუ რა არის ნამდვილად სამყარო, წერს ჰუსერლი. ის, რასაც პოზიტიური მეცნიერება სამყაროს შემეცნებას ეძახის, არის სამყაროს ნივთების შემეცნება, მათი გვარისა და სახეობის შემეცნება, მათი კავშირების წვდომა. პოზიტიური მეცნიერების უპირველესი პოსტულატი, ის, რასაც იგი მუდამ გულისხმობს და რასაც ეყრდნობა ყოველი მისი მტკიცება, არის თვით სამყარო. ამიტომ გასაგებია, რომ პოზიტიური მეცნიერება ვერ მოგვცემს სამყაროს პრობლემის გადაჭრას. ის ვერც დააყენებს ამ პრობლემას, ტრანსცენდენტალურ პრობლემას. მხოლოდ ტრანსცენდენტალურ ფსიქოლოგიას ანუ ფილოსოფიას შეუძლია, დასძინს ჰუსერლი, გვითხრას, თუ რა არის იმისათვის საჭირო, რომ დაისვას და გადაჭრას სამყაროს პრობლემა¹⁴.

¹⁰ „Innere Wahrnehmung“ im Sinne der echten Psychologie und psychologischen Erfahrung überhaupt... vor der Einführung der eigentlichen Methode der phänomenologischen Epoché überhaupt nicht möglich war“. იქვე, გვ. 251.

¹¹ იქვე, გვ. 263.

¹² „Was in der Menschlichkeit mir verdeckt war, enthülle ich in transzendentaler Forschung“. იქვე, გვ. 268.

¹³ იქვე, გვ. 264.

¹⁴ „...erst von der transzendentalen Psychologie oder Philosophie her können wir sehen und verstehen, was hier fehlt... sie (= Welt) in Frage zu stellen“. იქვე, გვ. 265.

ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია არის უნივერსალური თვითშემეცნება¹⁵, ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის აპოდიქტიკური ინტერპრეტაცია. წმინდა ფსიქოლოგია არ არის და არც შეიძლება იყოს სხვა რამ, თუ არა ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია, ე. ი. ის, რასაც ფილოსოფიური აზროვნება ეძებდა, როგორც აბსოლუტურად დასაბუთებულ მოძღვრებას, და ზომელიც შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის სახით¹⁶. ამგვარად, დაასკვნის ჰუსერილი: „წმინდა ფსიქოლოგია თავისთავად არის იგივე, რაც ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია, მეცნიერება ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის შესახებ. ეს არ არის საყოყმანო“¹⁷.

¹⁵ Husserl¹⁷, გვ. 183.

¹⁶ Husserl¹⁹, გვ. 263.

¹⁷ „Also reine Psychologie in sich selbst ist identisch mit Transzendentalphilosophie als Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität. Daher also ist nicht zu rütheln“. იქვე, გვ. 261.

ე. ფინკი, რომელმაც ერთგვარი მონაწილეობა მიიღო „კრიზისის“ შედგენაში (მან მოხაზა ამ ნაშრომის მეოთხე თავი, რომელიც ასეა დასათარებული: „Die Idee der Zurücknahme aller Wissenschaften in die Einheit der Transzendentalphilosophie“), მიუთითებს ფსიქოლოგიის პარადოქსალურ მდგომარეობაზე, რაც გამოისახება შემდეგი სახის ანტინომიაში: ფსიქოლოგია ემყარება მუნდანურ ნიადაგს და იმავე დროს გაუბრუნებს მას. პარადოქსის გახსნა იმაში მდგომარეობს, ავტორის აზრით, რომ ფსიქოლოგია, სამყაროს ცნობიერების მიმართ ეპოქეს განხორციელების შემდეგ, იკვლევს თავის კონსტიტუციურ საწყისს და ამ გზით მიდის იგი ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიამდე, ერთვის მას, მაგრამ, განაგრძობს ფინკი, მაინც რჩება განსხვავება ფსიქოლოგიასა და ფენომენოლოგიას შორის, ფსიქოლოგია არ არის უბრალო წინასაფუხური ფენომენოლოგიისა. იგი წერტილია, სადგურია ფენომენოლოგიის გზაზე, მაგრამ მაშინაც, როცა ეს გზა გავლილია და ფსიქოლოგია „შერთულია“ ფენომენოლოგიასთან, რჩება განსხვავება მათ შორის. ეს იმაში მდგომარეობს, რომ ფსიქოლოგიის ჰორიზონტი განსაზღვრულია, შეზღუდულია, ხოლო ჰორიზონტი ფენომენოლოგიისა აბსოლუტური ხასიათისაა (იქვე, გვ. 516).

ფინკის ცდა უშედეგო ჩანს: ის ფაქტი, რომ ფსიქოლოგია „იფარგლება“ საკუთარი ობიექტივაციით, ე. ი. იმის ინტერპრეტაცია-წვდომით, რაც მის განკარგულებაშია, როგორც ფსიქოლოგიურ მეცნიერებაში, არ მოასწავებს შეზღუდვას, ჰორიზონტის შეკვეცას. ასე იქნებოდა თუ ფსიქოლოგიის სამოქმედო არე იქნებოდა ემპირიული და არა წმინდა ცნობიერება. მაგრამ თუ ფენომენოლოგიურმა ეპოქემ ფენომენოლოგიისათვის მოხსნა მუნდანურ ნიადაგზე აღმოცენებული შეზღუდვა და ამით მისი მოქმედების ჰორიზონტი აბსოლუტური გახდა, რატომ არ უნდა მოხდეს იგივე ფსიქოლოგიისათვის შესრულებული ეპოქეს შედეგად, როცა თვით ეპოქეს შინაარსი აქ იგივეა, რაც ფენომენოლოგიის წარმოქმნის დროს?! შეუძლებელია მუნდანურის მოხსნის შემდეგ დარჩეს ჰორიზონტის შეზღუდულობა.

* * *

ასე დაამთავრა ჰუსერლმა კვლევა-ძიება ფსიქოლოგიისა და ფენომენოლოგიის ურთიერთობის შესახებ. ეს დასკვნა ლოგიკური აუცილებლობით გამომდინარეობს ამ წანამძღვრებიდან, რომელთაც ემყარება ჰუსერლის ფილოსოფიური აზროვნება. ფენომენოლოგიური ფილოსოფია, რომელსაც საფუძველი ჩაუყარა ჰუსერლმა. ამჟამადაც არაა საბოლოოდ ჩამოყალიბებული სისტემა. ბევრი რამ, რასაც სისტემისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს, ჯერ კიდევ არ არის გარკვეული. დიდია აზრთა სხვაობა ფენომენოლოგთა შორის. საბოლოო მსჯელობამდე, რომელიც მოგვცემს ჰუსერლის ნააზრევის სრულსა და მიუდგომელ შეფასებას, უნდა გაირჩეს შემდეგი საკითხები: რა არის მთავარი ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში? რა ადგილი უჭირავს ფენომენოლოგიაში პლატონიზმს? არის თუ არა ან შეიძლება თუ არა ფენომენოლოგია იყოს ფილოსოფიური სისტემა? არსებობს თუ არა ან შეიძლება თუ არა არსებობდეს ფენომენოლოგიური სკოლა? როგორია ჰუსერლის იდეალიზმის თავისებურება? ეგუება თუ არა იდეალიზმი (ან მატერიალიზმი) ფენომენოლოგიური რედუქციის მეთოდს? როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ ჰუსერლის ფილოსოფიური კონცეფციის განვითარება? როგორია ფენომენოლოგიის როლი ეგზისტენციონალიზმის წარმოშობაში? არის თუ არა ფენომენოლოგია იგივე, რაც ფენომენოლოგიური ფილოსოფია? მოიცავს თუ არა ფენომენოლოგიური ფილოსოფია ფილოსოფიას მთლიანად? არის თუ არა არსობრივი კავშირი ტრანსცენდენტალურ აიდეტიკასა და ტრანსცენდენტალურ კონსტიტუციას შორის? რა ბედი ეწვია ანტიფსიქოლოგიზმს ინტერსუბიექტურ კონსტიტუციაში? და სხვადასხვა¹⁸.

საკუთრივ ფსიქოლოგიისათვის დგება რიგი საკითხი, რომელთა გადაჭრას საარსებო მნიშვნელობა აქვს ჩვენი მეცნიერებისათვის. აქტუალურია საკითხი იმ პოზიტიური მონაპოვრის შესახებ, რომელიც მოგვცეს ფენომენოლოგებმა ფსიქოლოგიის ცალკეული საკითხების კვლევის შედეგად. რაც არის ფასეული ამ მონაცემებში, გათვალისწინებული იქნება „ფსიქოლოგიის შესავალში“, რომლის გამოქვეყნებასაც ვფიქრობთ ახლო მომავალში. აქ ჩვენი კვლევის თემა, როგორც ცნობილია, მხოლოდ ერთ საკითხს ეხება: როგორ

¹⁸ შუად. П. Блонский, Современная философия, часть II, 1922, გვ. 41. ფენომენოლოგიისათვის საყურადღებო საკითხებს აყენებს აგრეთვე გ. შპეტის: „Явление и смысл“, 1914.

არის წარმოდგენილი ფსიქოლოგია ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში? საბოლოოდ ამ პრობლემამ ასეთი ფორმა მიიღო: ერთი და იგივეა თუ სხვადასხვა ფენომენოლოგია და ფსიქოლოგია? ჩვენ ვიცით ჰუსერლის უკანასკნელი პასუხი ამ საკითხზე. ის ჩვენ დავახასიათებთ როგორც ლოგიკურად უნაკლო დასკვნა, გამომდინარე ჰუსერლის ფილოსოფიური განწყობიდან, მისი კვლევა-ძიების პოსტულატებიდან. რასაკვირველია, ფენომენოლოგიის მიმდევართა შორის არიან ისეთებიც, რომელთაც ჰუსერლის დასკვნითი მსჯელობა ფსიქოლოგიის გაიგივებისა ფილოსოფიასთან. ფენომენოლოგიასთან არ მიაჩნიათ მისაღებად და ამ ნაბიჯს ფენომენოლოგიის პრინციპებისგან განდგომად თვლიან. მაგრამ ამან არ უნდა აღგვიძრას ექვე იმაში, რომ ჰუსერლის აზრს საკმაო საფუძველი აქვს სწორედ ფენომენოლოგიის არსში, მის ძირითად დებულებებში. არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ფსიქოლოგიისა და ფენომენოლოგიის გაიგივება არ იყო ჰუსერლას მიზანი. პირიქით, მთელი მისი ხანგრძლივი და ინტენსიური ფილოსოფიური ძიება იმაზე იყო მიმართული, რომ მკაცრად გაეთიშა ერთმანეთისგან ეს ორი დისციპლინა, ფსიქოლოგია ჩაეკეტა დოგმატურ-ობიექტურ მეცნიერებათა სამეფოში, ხოლო ფენომენოლოგიისათვის მიენიჭებია სპეციფიკურ-ფილოსოფიური მნიშვნელობა. ფსიქოლოგიას უნდა შერჩენოდა მუნდანური ხასიათი, ხოლო ფენომენოლოგიას, როგორც ყოველგვარი მუნდანურისგან თავისუფალს, მინიჭებოდა მუნდანურის ცხადყოფის, ტრანსცენდენტალური კონსტიტუირების ფუნქცია. მაგრამ, როგორც დავინახეთ, ფსიქოლოგია ისე „აედევნა“ ფენომენოლოგიას, „ფენომენოლოგიზაციის“ ისეთი უნარი გამოიჩინა მან, რომ იქ, სადაც ფენომენოლოგია სრულყოფილად წარმოგვიდგა, ფსიქოლოგია იმავე ნიშნებით მოგვევლინა, რაც ფენომენოლოგიის სპეციფიკად იქნა წამოყენებული. გაქრა განსხვავება ფენომენოლოგიისა და ფსიქოლოგიის ნიშანთა შორის, ამოიწურა განმასხვავებელი ნიშნების წყარო. ფენომენოლოგიის განვითარების საფეხურები დაემთხვა ფსიქოლოგიის განვითარების საფეხურებს. ტრანსცენდენტალიზმი არც ფსიქოლოგიისთვის აღმოჩნდა მიუღწეველი და შეუსაბამო. თუ ცნობიერების არსი ტრანსცენდენტალიზმია, არატრანსცენდენტალური ფსიქოლოგია არანამდვილი ფსიქოლოგიაა და მისგან განშორება ფენომენოლოგიური ეპოქეს აქტით უნდა იყოს საბოლოო, მარადიული. აქ ვლინდება არსებითი ხასიათის განსხვავება ფსიქოლოგიის რედუქციასა და სხვა მეცნიერებათა რედუქციას შორის: ფსიქოლოგიის რედუქცია, ჰუსერლის მიხედვით, არის არანამდვილი მეცნიერების

რედუქცია, ხოლო შედეგი ამ რედუქციისა არის ნამდვილი ფსიქოლოგიის, ნამდვილი მეცნიერების შექმნა. სხვა მეცნიერებანი, მათ შორის წმინდა ლოგიკაც, რედუქცირებული არიან, როგორც ნამდვილი მეცნიერებანი და რედუქციის შემდეგაც იმავე ღირსების მეცნიერებებად რჩებიან. მათი შეცვლა ახალი მეცნიერებებით არ ხდება. ის, რაც მოაქვს ამ მეცნიერებათათვის რედუქციას და მასზე დამყარებულ ფენომენოლოგიურ კვლევას, ეხება ამ მეცნიერებათა საზრისის ნათელყოფას და არა მათ შემოწმებასა და შეცვლას. ფსიქოლოგია, რომელიც ექვემდებარება რედუქციას, ისობა, როგორც მეცნიერება. მის ადგილზე ჩნდება ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგია, რომელსაც, როგორც ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის შემსწავლელ მეცნიერებას, ყველა ის ნიშან-თვისება აქვს, რაც ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიისთვის არის დამახასიათებელი. ამიერიდან. მას შემდეგ, რაც აღნიშნული საქმის ვითარება მიღწეულია, ფენომენოლოგიასა და ფსიქოლოგიას შორის განსხვავების დასამყარებლად მხოლოდ ერთი გზაა: ფენომენოლოგიას უნდა დავუპირისპიროთ არანამდვილი ფსიქოლოგია, ის დარგი შემეცნებისა. რომელიც გვექონდა რედუქციამდე, რომელიც გააუქმა რედუქციამ და რომლის აღდგენისათვის საჭიროა რედუქციისა და მისი წყალობით მიღწეულის უკუგდება. ფენომენოლოგიის კოპერნიკანული გადატრიალება უნდა მოჩვენებით ფაქტად მივიჩნიოთ. რათა ემპირიულ-ტრადიციული ფსიქოლოგიის კანონიერობა აღვიაროთ. ეს აუცილებელია ფენომენოლოგიის ფსიქოლოგიიდან გასათიშავად; მაგრამ ფენომენოლოგიის ამგვარ დაცვას მისი გაუქმება მოსდევს ლოგიკური აუცილებლობით. ფსიქოლოგიის ტრანსცენდენტალურ მეცნიერებად წარმოდგენა და მისი გაიგივება ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიასთან ერთადერთი გზაა ფენომენოლოგიისა და მისი მონაპოვრის გადასარჩენად. მეცნიერება ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის შესახებ შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთი, ვუწოდებთ მას ფენომენოლოგიას თუ ფსიქოლოგიას — მეორე რიგის საკითხია. მთავარია დარწმუნება იმაში, რომ როგორც ფსიქოლოგიის რადიკალური რეფორმისათვის, ისე ფენომენოლოგიის მონაპოვრის გამართლებისათვის საჭიროა არა გათიშვა ამ დისციპლინებისა, არა-

მედ მათი შინაარსეული გაიგივება, მათი შემეცნების ერთი სისტემის სახით გააზრება¹⁹.

ჰუსერლი აქამდე ცნობილი იყო, როგორც ისეთი მკვლევარი, რომელიც ორგვარი ფსიქოლოგიის არსებობას კანონიერად თვლიდა. ერთი მათგანი — ემპირიულ-ბუნებისმეტყველური — მას ჩამოყალიბებული დახვდა. ასეთი ფსიქოლოგია ჰუსერლის მუდმივი კრიტიკის საგანი იყო, მაგრამ ეს კრიტიკა ყოველთვის შეეხებოდა მის პრეტენზიას — ყოფილიყო წმინდა სულიერი ცხოვრების ადეკვატური ასახვა. ემპირიულ-ტრადიციული ფსიქოლოგიის ამ პრეტენზიას ჰუსერლი ყოველთვის უარყოფდა, ჰუსერლი უარყოფდა აგრეთვე ასეთი ფსიქოლოგიის ფილოსოფიურ პრეტენზიასაც და ამ მხრივ მას ფიზიკაზე მეტ უფლებას არ ანიჭებდა. მაგრამ არსებობის უფლება ემპირიულ ფსიქოლოგიას რჩებოდა. იგი ფაქტობრივად მოცემული ფსიქოფიზიკური რეალობის შემსწავლელ მეცნიერებად ითვლებოდა და სანამ ამ რეალობას ფაქტობრიობის უფლება რჩებოდა, მისი შესატყვისი მეცნიერებაც კანონიერ მეცნიერებად ითვლებოდა. საჭირო იყო მხოლოდ მეორე სახის ფსიქოლოგია. რომელიც იქნებოდა არაემპირიულიცა და წმინდაც. ასეთი ფსიქოლოგიის იდეაზეც ყველაზე მეტად ჰუსერლმა იზრუნა, მაგრამ ჰუსერლის საბოლოო შეხედულება არ ეგუება ორგვარი ფსიქოლოგიის იდეას. პირიქით, ის ამ იდეის დაცვაში ხედავს ნატურალიზმის გავლენის გამოვლინებას. დილთაი და ბრენტანო რომ ამგვარ ფსიქოლოგიას აღიარებდნენ, ეს, ჰუსერლის აზრით, არის იმის შედეგი, რომ ეს მკვლევრები საბოლოოდ მაინც ნატურალიზმის ტყვეობაში დარჩნენ. ჰუსერლის საბოლოო და ნამდვილი აზრის მიხედვით, არსებობს ნამდვილი და არანამდვილი ფსიქოლოგია, მაგრამ არ არსებობს ორი მეცნიერული ფსიქოლოგიური დისციპლინა. ფსიქოლოგია, როგორც მეცნიერება, შესაძლებელია მხოლოდ ტრანსცენდენტალური დისციპლინის სახით, ფილოსოფიის სახით, ფენომენოლოგიის ფორმით. არ არსებობს სამი რამ განსხვავებული — ფსიქოლო-

¹⁹ საჭიროა აღინიშნოს, რომ ნათქვამიდან არ გამომდინარეობს. თითქოს ფსიქოლოგიამ რადიკალური რეფორმის შედეგად უსათუოდ წმინდა ფენომენოლოგიის სახე უნდა მიიღოს. ასე უნდა იმსჯელოს ყველამ, ვინც ჰუსერლის ნიადაგზე დგას, მაგრამ ეს ხომ ყველასთვის სავალდებულო არ არის?! ჩვენთვის ფსიქოლოგიის პრობლემის ამგვარი გადაჭრა არის მხოლოდ ერთ-ერთი შეხედულება ბურჟუაზიულ ფსიქოლოგიაში, რომელსაც ანგარიში უნდა გაეწიოს. „რაციონალური მარცვალი“, რომელიც მასში შეიძლება აღმოჩნდეს, გამოყენებული იქნება ჩვენ მიერ ფსიქოლოგიის პრობლემის განხილვის სისტემატურ ნაწილში.

გია, ფენომენოლოგია და ფილოსოფია. არსებობს ერთი მეცნიერება, რომელიც არის წმინდა ანუ ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგია, წმინდა ანუ ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია და ნამდვილი ანუ ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიური ფილოსოფია. ამ მეცნიერების საგანია ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობა, ეგოლოგიური და ინტრაეგოლოგიური. მასთან მისასვლელი გზა, მისი მოპოვების საშუალება არის ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიური რედუქცია. ყოველი სახის ფილოსოფიური პრობლემა თავის გადაჭრას ნახულობს ტრანსცენდენტალურ კონსტიტუციაში, რომელიც უნივერსუმის ფენომენის სახით მოცემულობაა ცნობიერების ინტენციონალობაში. ეს ფორმულა, ვფიქრობთ, ერთი მეცნიერების სამგვარ სახელს გამართლებას აძლევს. თუ მაინც მოგვთხოვენ ამ გაუნაწევრებელი მთლიანის ცალკე მომენტებად ჩ.პოთვლას, მაშინ ვიტყვით ასე: როგორც ეგოლოგია და ინტერეგოლოგია, ეს მეცნიერება ფსიქოლოგიაა. როგორც მოძღვრება ინტენციონალობის შესახებ, იგი ფენომენოლოგიაა, ხოლო როგორც ტრანსცენდენტალური კონსტიტუცია — იგი ფილოსოფიაა.

ფსიქოლოგიისა და ფენომენოლოგიის გაიგივება — შერწყმა, რომელზედაც არის ლაპარაკი ჰუსერლის კონცეფციაში, არ შეიძლება გავათანაბროთ ამ დისციპლინათა ისეთ გაიგივებასთან, რომელსაც აქვს ადგილი, მაგალითად. პ. ნატორპისა და ვ. შმიდ-კოვარჩიკის სისტემებში. პ. ნატორპი, რეკონსტრუქციის მეთოდზე დაყრდნობით, მოცემულისა და უკვე კონსტრუქციამნილის დაშლას, სუბიექტივაციას იძლევა და ამ გზით ცდილობს ნამდვილი ფსიქოლოგიის საგნის მოპოვებასაც და შემეცნებასაც. ეს ოპერაცია, ნატორპის აზრით, შეიცავს ფილოსოფიურ მნიშვნელობასაც, რამდენადაც იგი ფილოსოფიური აზროვნება-არგუმენტაციის დადმავალი გზაა²⁰. მაგრამ იგი მაინც დასაბუთების სუბიექტური მომენტი და არაფერი აქვს მას საერთო ტრანსცენდენტალურ კონსტიტუციასთან, რომლისთვისაც შეიძლება გვეწოდებინა აბსოლუტური დასაბუთების მეთოდი. რეკონსტრუქციის მეთოდის მთავარი მიზანი სუბიექტურის შემეცნების უზრუნველყოფაა. იგი ფსიქოლოგიის შესაქმნელადაა მოწოდებული, თუმცა იგი ფილოსოფიის ამოცანასაც ემსახურება. გაჩსხვაებულა მდგომარეობა ფენომენოლოგიური რე-

²⁰ P. Natorp, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. 1912, გვ. 280—290. შეად. ა. ბოკორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ნაწ. 1, თბ., 1957, გვ. 195—218.

დუქციის შემთხვევაში. აქ მთავარი მიზანი ზუსტი ფილოსოფიის დაფუძნებაა, პირველი ფილოსოფიის შექმნაა, რომელსაც, სხვათა შორის, უნდა მოჰყოლოდა ფსიქოლოგიის რადიკალური რეფორმა. მაგრამ, როგორც დავინახეთ, ფსიქოლოგიამ იმდენჯერ იცვალა ფერი ჰუსერლის ხელში, რომ მისი საბოლოო სტრუქტურა დაემთხვა ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას. ეს, რასაკვირველია, იმას არ ნიშნავს, რომ მოხდა ის, რასაც ნატორპი მოითხოვდა. ფენომენოლოგია კი არ დავიდა ფსიქოლოგიაზე, არამედ ფსიქოლოგია ავიდა ფენომენოლოგიამდე. ნატორპი დათეურ სამსახურს უწევს ფენომენოლოგიას, როცა მის ფსიქოლოგიაზე დაყვანას ცდილობს. ნატორპისეული ფსიქოლოგია ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ეკვივალენტი არ არის, როგორც ამას აქვს ადგილი ჰუსერლის კონცეფციის საბოლოო რედაქციაში.

ანალოგიური მდგომარეობა გვაქვს ვ. შმიდ-კოვარჩიკთან: არც აქ ექცევა სათანადო ყურადღება ტრანსცენდენტალური რედუქციით გამოწვეულ საქმის ვითარებას. ანალიტიკური ფსიქოლოგია, რომლის დამცველადაც ეს მკვლევარი გვევლინება, უკეთეს შემთხვევაში, აიდეტიკური დისციპლინაა, რომლის ფილოსოფიური მნიშვნელობა, და ისიც უნივერსალური, დაუსაბუთებელი ჩანს.





II

ფსიქოლოგიის პრობლემა
იმანენტურ რეალიზმში





თავი მეთექვსმეტი

ფსიქოლოგიის პრობლემა იმანენტურ ჩეალიზმში

მ. ბანიზერი

ფენომენოლოგიის წარმომადგენელთაგან ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხებით განსაკუთრებით დაინტერესდნენ პ. ლინკე, მ. გაიგერი, მ. შელერი, ე. შტაინი და ა. ფენდერი. ლინკეს კვლევაძიება ჩვენ მიერ გარჩეული იქნება ფსიქოლოგიის მეთოდის საკითხთან დაკავშირებით. ამ ავტორმა საგანგებო ყურადღება მიაქცია ფენომენოლოგიისა და საგნის თეორიის (ა. მაინონგი) მნიშვნელობის გარკვევას ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული კვლევა-ძიების საქმეში და აღქმის პროცესების შესწავლისას თავისი თვალსაზრისის თვალსაჩინო გამოყენება მოგვცა¹. ა. ფენდერის შეხედულება, რამდენადაც ის სპეციფიკურ ფენომენოლოგიურს არაფერს შეიცავდა, გარჩეულ იქნა „პრინციპული საკითხების“ პირველ ნაწილში, ხოლო „ადამიანის სულში“ მოცემულ კონცეფციას გავარჩევო სპეციალურ გამოკვლევაში. რომელიც მიეძღვნება თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის დალაგებასა და კრიტიკას. დანარჩენი ავტორების განხილვა აქ ვცანით მიზანშეწონილად.

გაიგერსა და შელერს აახლოებს ერთმანეთთან დებულება ფსიქიკურის თვითმყოფი რეალობის შესახებ. აქ ლაპარაკია იმანენტურ რეალიზმზე. ე. ი. ისეთ რეალიზმზე. რომელიც აღიარებს მატერიალურ-საგნობრივი რეალობის გვერდით ფსიქიკურ რეალობასაც და ფსიქოლოგიას მიზნად უსახავს ამ რეალობის შესწავლას. არის, რასაკვირველია, განსხვავებაც ამ მოაზროვნეთა შორის. ამიტომ თითოეულზე ცალკე შევჩერდებით.

1. გაიგერი აღიარებს ორგვარი ფსიქოლოგიის არსებობის ფაქტს და მათი პრინციპული საფუძვლების ანალიზის ნიადაგზე სა-

¹ P. Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918. „Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung“, Husserlsjahrbuch, Bd. II, 1916, გვ. 1—20.

კუთარ ფსიქოლოგიურ კონცეფციას ქმნის. აქ ერთმანეთს უპირის-პირდება განცდის ფსიქოლოგია, რომელიც ფსიქოლოგიის სისტემებში ყველგან ფეხმოკიდებულია, და იმანენტურ რეალიზმზე დაფუძნებული ფსიქოლოგია, რომელიც გავრცელებულია ისტორიკოსთა და პოეტთა შორის. იმანენტური რეალიზმის შესაბამისად წარმოიდგენდნენ ფსიქიკურ ცხოვრებას ისეთი ავტორები, როგორიცაა გოეთე, ნიცშე, კირკეგორი, დოსტოევსკი, დილტაი, ბერგსონი და სხვ. გაიგერი მიზნად ისახავს, დაამტკიცოს, რომ ერთადერთი სწორი თვალსაზრისი ფსიქიკური სინამდვილის შესახებ არის ე. წ. იმანენტური რეალიზმის თვალსაზრისი, რომელიც ჯერ კიდევ არ პოუვებს თანაგრძნობას სპეციალისტ ფსიქოლოგთა შორის, მაგრამ მომავალში ამ შეხედულებამ უნდა დაიჭიროს გაბატონებული ადგილი და ამაზე დამყარებულმა რეალისტურმა ფსიქოლოგიამ, რომელიც ამჟამად მხოლოდ პოსტულატის სახით არსებობს, შეცვალოს განცდის, ცნობიერების ფსიქოლოგია².

რეალური ფსიქოლოგია სულიერ ცხოვრებას განიხილავს არა როგორც განცდების უბრალო თანამიმდევრობას, სადაც ცნობიერების საშუალებით კაუზალური კავშირები მყარდება განცდის ცალკეულ მომენტთა შორის, ადამიანის მეს იგი წარმოიდგენს არა როგორც სამტრედეს, რომელშიაც ფსიქიკური მოვლენები თავსდება, არამედ როგორც რეალურ, დინამიკურ მთლიანობას, რომელსაც აქვს თავისი ცენტრი მეში და რომლისთვისაც სრულიად უცხოა ყოველი სახის მექანიკურ-კაუზალური კავშირები. ისეთი ფსიქიკური მოვლენები, როგორიცაა სიყვარული, სიძულვილი, სინანული, თავგანწირვა, წერს გაიგერი, განცდის ფსიქოლოგიისთვის არიან სხვადასხვა განცდათა უბრალო გამაერთიანებელი სახელი, ცნობიერების მდგომარეობანი, ფენომენები მაშინ, როდესაც რეალისტური ფსიქოლოგიისათვის ეს ფაქტები წარმოადგენენ ძალას, პიროვნების დამოკიდებულება-პოზიციას (Gesinnungen) გარე სამყაროსთან, ადამიანებთან და ქმნიან პიროვნების შინაგანი რეალობის ისტორიას. ახალი ღროის მეცნიერული ფსიქოლოგია ემყარება არა რეალობას, როგორც თავის კვლევა-ძიების საგანს, არამედ ვან-

² Moritz Geiger, Eragment über den Begriff des Unbewussten und die psychische Realität, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Herausgeg. von Edmund Husserl, Vierter Band, 1921, გვ. 137 (= „Fragment“).

ცდებს, ცნობიერების ფენომენებს. ფსიქიკურ ცხოვრებაზე ასეთი შეხედულება ფსიქოლოგებს შეუმუშავდათ ბუნებისმეტყველება-სადმი მიბაძვის გამო. ამ ვითარებაში განმტკიცდა ის აზრი, გვარ-წმუნებს გაიგერი, რომ ფსიქოლოგია უნდა ემყარებოდეს ანალიზს, მექანიკურ თვალსაზრისზე იდგეს და ფსიქიკური პროცესები ახსნას გარემდებარე ფაქტორებით, ფიზიკურ-ფიზიოლოგიური ფაქტების მეოხებით. ეს ყოველივე იმ აზრს ემყარებოდა, რომ ფსიქიკურს არ შესწევს ძალა საკუთარი კანონებით იარსებოს, იგი ფიზიკურის რეალში უნდა ჩაირთოს და ფიზიკურის მსგავსად უნდა დანაწევრდეს. ცნობილი დაპირისპირება ორგვარი ფსიქოლოგიისა, როგორც აღწერითი და ახსნითი ფსიქოლოგიისა, გაიგერის აზრით, საქმის ნამდვილ ვითარებას ვერ ასახავს. განსხვავება, რომელიც არსებობს რეალიზმსა და განცდის ფსიქოლოგიას შორის, არაა ის, რაც აღწერისა და ახსნის დაპირისპირებით არის გამოთქმული: რეალისტური ფსიქოლოგია არ გამოირიცხავს ახსნითს მუშაობას. ხოლო განცდის ფსიქოლოგია არ აცხადებს უარს დესკრიფციასზე. ამ საკითხში, დასძენს გაიგერი, ებინგჰაუსის მართალი იყო დილტაის წინააღმდეგ³. დილტაის აღწერითი ფსიქოლოგია, მაშასადამე, ვერ გვაძლევს იმას, რაც ფსიქოლოგიის რეფორმისათვის არის საჭირო. იგივე ითქმის. ავტორის აზრით, ბერგსონის განზრახვის შესახებაც. ბერგსონმა პოზიტიური რამ ვერაფერი მოგვცა ფსიქოლოგიისათვის და იგი „ნეგატიური ფსიქოლოგიის“ ფარგლებში დარჩა. მის მიერ შემოტანილი „durée“-ს ცნება სავსებით თავსდება განცდის ფარგლებში. ფსიქოლოგიის მკვიდრ ნიადაგზე დაყენებისათვის კი საჭიროა გავცილდეთ განცდის ფარგლებს და რეალურ-ფსიქიკურის კვლევას შევუდგეთ. განცდის ფსიქოლოგია, დასკვნის გაიგერი, არც ერთ პუნქტში გადალახული არ არის. არც ერთი მისი ძირითადი დებულება არ არის შეცვლილი სხვა, არაგანცდითი დებულებით.

თანამედროვე ფსიქოლოგიის გაგება სულიერი ცხოვრებისა არის „მეთოდურად ძლიერ სუბიექტივისტური, ხოლო შინაარსეულად ძლიერ ობიექტივისტური“⁴. სუბიექტივიზმში განცდის ფსიქოლოგიისა მდგომარეობს ფსიქიკურის განცდისადმი გადაჭარბებული მნიშვნელობის მინიჭებაში. განცდის ფსიქოლოგია ან სულ არ ცნობს არავითარ ფსიქიკურს განცდის გარეშე, ე. ი. აიგივებს გან-

³ ებინგჰაუსის კრიტიკის მართებულობა დილტაის წინააღმდეგ ფართო აღიარებას პოევს. ამ საკითხს საგანგებოდ შევხებით დილტაის გარჩევის დროს.

⁴ „Fragment“, გვ. 4.

ცდა-ცნობიერებას და ფსიქიკურ სინამდვილეს, ანდა, თუ მაინც დაუშვებებს არაგანცდითი ფსიქიკურის არსებობას, მხოლოდ იმიტომ, რომ განცდის მიმდინარეობაში შემჩნეული ხარვეზები ამ გზით შეაფსოს და მთლიანობა აღადგინოს. შემეცნების ერთადერთ მიზნად აქაც განცდა ითვლება, არაგანცდითი ელემენტები მხოლოდ ფსიქოლოგიური შემეცნების საშუალებადაა გამოყენებული.

რეალისტური ფსიქოლოგია, ამისგან განსხვავებით. აღიარებს „ობიექტურ ფსიქიკურ რეალობას“ და განცდად მოვლინების ფაქტს ამ რეალობისთვის შემთხვევითად მიიჩნევს. როგორც შემთხვევითია ფიზიკურისათვის ალქმის შინაარსად ყოფნა⁵. ფსიქოლოგი არ უნდა დაკმაყოფილდეს იმის აღწერითა და სისტემატიზაციით, რაც შემთხვევით გამხდარა განცდის საგანი. მისი ინტერესი უნდა წარმართოს იქეთვე, რომ „ობიექტური“, რეალფსიქიკური მთლიანობა ხელსახები გახადოს. განცდა ფსიქიკურისა მან უნდა გამოიყენოს აგრეთვე როგორც საშუალება იმისათვის, რომ ეს ობიექტურ-ფსიქიკური სამყარო ძირფესვიანად შეისწავლოს. როგორც ბუნებისმეტყველება მოიხმარს ბუნების ალქმას თვით ბუნების შესწავლისათვის, რეალისტური ფსიქოლოგიაც განცდას, რომელშიაც რეალურ-ფსიქიკური შემთხვევით გამოვლინდა. მოიხმარს ამ რეალობის, იმანენტური რეალობის შესასწავლად. განცდის ფსიქოლოგია ისეთ მიმართებაშია რეალისტურ ფსიქოლოგიასთან, როგორშიაც მემუარი ისტორიასთან: პირველი ისტორიის ფაქტებს გადმოგვცემს „სუბიექტურად“, იმდენად, რამდენადაც ამ ფაქტებს ჰქონიათ კავშირი და მნიშვნელობა მემუარების ავტორისათვის მაშინ, როდესაც ისტორია ითვალისწინებს ფაქტებს იმის მიხედვით, თუ რა ფუნქცია შეასრულეს მათ ცხოვრებაში, კაცობრიობის განვითარების საქმეში და ა. შ. რეალისტური ფსიქოლოგია გამოიყენებს ყოველივე იმას, რაც არის განცდის ფსიქოლოგიის განკარგულებაში. მაგრამ არა იმისათვის, რომ ამ გზით შუქი მოეფინოს გამცდელი სუბიექტის რაობას, მის ისტორიას, არამედ იმისათვის, რომ ნათელი გახდეს განცდილი ფსიქიკური, განცდილი რეალური მე. ის, რაც, მაშასადამე, განცდის ფსიქოლოგიის მიზანია, რეალისტური ფსიქოლოგიისთვის საშუალებას წარმოადგენს.

მაგრამ, წერს გაიგერი, რეალისტური ფსიქოლოგია განცდას არ უყურებს მხოლოდ როგორც საშუალებას, არამედ აგრეთვე რო-

⁵ „...für die (ფსიქოლოგიური რეალობისათვის — ა. ბ.) das Erlebtwerden ebenso eine zufällige Tatsache ist, wie das Wahrgenommenwerden für die physische Natur“. „Fragment“, გვ. 5.

გორც კვლევის საგანსაც: განცდის სახით მოცემული ფსიქიკური, როგორც ფაქტი, შესწავლას საჭიროებს. ისიც ფსიქოლოგიის საგნის შემადგენელი ნაწილია. მაგრამ ის არ არის უმთავრესი და ძირითადი ობიექტი ფსიქოლოგიური კვლევისა.

პირველი კითხვა. რაც აქ უნდა დადგეს, ისაა, თუ როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ ფსიქიკურის განცდაში გამოვლინების პირობები. როდის, რა შემთხვევაში ხდება ფსიქიკურის განცდა და როდის და რა მიზეზით არის ეს შეუძლებელი? აქ მკაცრად უნდა განვასხვაოთ ერთმანეთიდან პრობლემათა ორი რიგი, რომელთაგან ერთნი ეხებიან თვით რეალურ-ფსიქიკურს, ხოლო მეორენი მათ გაცნობიერებას, მათ განცდას. როცა, მაგალითად, საქმე ეხება ნებისყოფამისწრაფებას, კვლევა-ძიება ასე უნდა წარვმართოთ: ცალკე ვეძებოთ ის პირობები, რომლის დროსაც მინდა, და ის პირობები. როცა ეს „მინდა“ განცდაში გვეძლევა.

განცდის ფსიქოლოგია, აქაც ბუნებისმეტყველების გავლენით, არსებითად უგულვებელყოფს მეს მნიშვნელობას ფსიქიკურ ცხოვრებაში, სულიერი პროცესების პერსონალურ ხასიათს, მათი კონცენტრირების ფაქტს ერთიანი რეალური მეს გარშემო. განცდის ფსიქოლოგია ანონიმურ განცდებზე ლაპარაკობს. ამ განცდების კავშირს ეძებს ან მატერიალურ სუბსტრატში, ან არაცნობიერ მექანიზმში. რომელიც დასკვნის გზით არის მიღებული. რეალისტური ფსიქოლოგია ემყარება მესა და სამყაროს კორელაციას. რეალური ფსიქიკური მე შეიმეცნებს სამყაროს და იჭერს მის მიმართ გარკვეულ დამოკიდებულებას ნებისყოფისა და ქცევის აქტების საშუალებით. რეალური ფსიქიკური პროცესი არ არის, გაიგერის თქმით, ანონიმური პროცესი. მას აქვს თავისი ცენტრი რეალურ მეში. რომელიც ათასი ძაფებით უკავშირდება გარესამყაროს. მეობრივი ხასიათი სულიერიისა, ხოლო ანონიმურობა მატერიალურისა არის მათ შორის არსებული ძირითადი განსხვავება, რომელსაც ანგარიშს არ უწევს განცდის ფსიქოლოგია⁶.

ის ფაქტი, რომ ფსიქიკური უნდა მოგვეცეს შინაგან ცნობიერებაში, აყენებს საკითხს ფსიქოლოგიური ილუზიისა და მოჩვენების შესახებ. გაიგერი ამ საკითხის გარჩევას არ იძლევა, მაგრამ მიუთითებს იმაზე, რომ ილუზიის შესაძლებლობის დადასტურების შემთხვევაშიც რეალისტური ფსიქოლოგიის წინააღმდეგ პრინციპულად არაფერი ითქმის: ბუნებისმეტყველება, როგორც ცნობილია,

⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 8.

აღიარებს გარეაღქმის სფეროში ილუზიის არსებობის ფაქტს, მაგრამ ამის მიუხედავად ამ მონაცემების გამოყენებაზე ხელს არ იღებს. რეალისტური ფსიქოლოგიაც დაამუშავებს მომავალში პრინციპებს შინაგანი აღქმის შესამოწმებლად, თუ ასეთი რამ საჭირო გახდება⁷.

რეალისტური ფსიქოლოგია, რომლის გამართლებასა და უპირატესი მნიშვნელობის ცხადყოფასაც გაიგერი ცდილობს, მჭიდროდ უკავშირდება არაცნობიერის პრობლემას, როგორადაც ის არის ცნობილი ფსიქოლოგიაში. ორგვეარი ფსიქოლოგიის არსებობა, როგორც ეს გაიგერს ესმის, შეიძლება წარმოვიდგინოთ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა წინასწარ იქნება მიღებული აზრი ფსიქიკურის ორგვეარი არსებობის შესახებ: ერთჯერ თავისთავად და მეორედ განცდის სახით, ერთჯერ რეალურად და მეორედ ფენომენალურად. ეს, სხვანაირად. იმის მტკიცებაა, რომ ფსიქიკურის არსებობა ცნობიერებით არ შემოიფარგლება და კიდევ იმისი, რომ ცნობიერება, განცდა არ არის აუცილებელი პირობა ფსიქიკურის არსებობისათვის, რომ ფსიქიკური შეიძლება არსებობდეს არაცნობიერი რეალობის სახითაც. ამიტომ გასაგებია, რომ გაიგერმა ერთ თემაში გააერთიანა იმანენტური რეალიზმისა და არაცნობიერი ფსიქიკურის პრობლემები, რომლებიც ერთიმეორისაგან დამოუკიდებლად ვერ გადაწყდება. ვინც არაცნობიერ ფსიქიკურს აღიარებს, ის ვალდებულია ფსიქიკურის რეალიზმიც მიიღოს და, პირიქითაც, ვინც ფსიქიკურის რეალიზმს აღიარებს, მან იგი არაცნობიერი არსებობის ნიშნით უნდა წარმოიდგინოს. მეორე რიგის საკითხია, თუ როგორ წარმოვიდგინოთ მიმართებას განცდასა და არაცნობიერ ფსიქიკურს შორის, არაცნობიერი ფსიქიკურის დასაბუთების გზას და მისი შემეცნების მეთოდს.

გაიგერის აზრით, არაცნობიერის პრობლემა არის იმანენტურ-მეტაფიზიკური პრობლემა. მეტაფიზიკაში ეს ავტორი გულისხმობს სინამდვილის შესახებ მთლიან-სტრუქტურული შეხედულების სისტემას. ეს არის ზოგადფილოსოფიური ანალიზი არსებულისა, რომელიც მეცნიერებათა შესასწავლად არის დანაწილებული. გარეშე მეტაფიზიკისა, გაიგერს მეცნიერება ვერ წარმოუდგენია. ე. წ. ემპირიული ფსიქოლოგია თავს იტყუებსო, როცა ფიქრობს, რომ ის თავისუფალია მეტაფიზიკისაგან. თანამედროვე ფსიქოლოგიის მძიუ დაავადება იმაში გამოიხატება, რომ ის ცდილობს უარყოს ასეთი

⁷ ამ საკითხს საგანგებოდ ვხედა მ. ზელერი (იხ. ქვემოთ).

საფუძვლის, ნეტაფიზიკური საფუძვლის აუცილებლობა⁸. ფსიქოლოგია სწორად მოიქცა, როცა უარყო ძველი მეტაფიზიკა. მცდარ პრინციპებზე აგებული ონტოლოგია, მაგრამ მან ნაბან წყალს ბავშვიც გადააყოლა და მოიწადინა ყოველგვარ ონტოლოგიაზე უარი ეთქვა, ხოლო ფსიქოლოგიის სისტემის აგება სცადა მარტოდ მარტო დაკვირვებისა და ექსპერიმენტის საშუალებით. ამითაა შეპირობებული, გაიგერის რწმენით, თანამედროვე ფსიქოლოგიის კრიზისული მდგომარეობა⁹. ფსიქოლოგების ცდა — მოიპოვონ ფსიქოლოგიური ფაქტები. ცნებები და კანონზომიერებანი მხოლოდ ექსპერიმენტით, ანალიზითა და ინდუქციით. პრინციპების გამოყენების გარეშე, ამოც ცადა: შეუძლებელს ვერც ემპირიზმი გახდის შესაძლებელს: ის ვერ შექმნის მეცნიერებას მეტაფიზიკის გარეშე¹⁰. გავრცელებული შეხედულება, წერს გაიგერი, რომ ფსიქოლოგიის საგანია ცნობიერების მოვლენები, როგორც ასეთი. რომ ფსიქოლოგიის ამოსავალი და პირველი ამოცანა არის ცნობიერი ფენომენების აღწერა და სხვა, ჩანს სრულიად უდავო და უპრეტენზიო განცხადება. ნამდვილად კი აქ არის მოცემული „კონცენტრირებული მეტაფიზიკა“. რამდენადაც აღნიშნულ განმარტებებში იგულისხმება რეაქცია ფანტასტიკური მეტაფიზიკის წინააღმდეგ. შიშველდემონსტრაციაზე დამყარებული რაციონალიზმის წინააღმდეგ. სადაც სულის ცნებიდან ფსიქოლოგიის მთელი შინაარსის გამოტანაა ნაცადი, და რამდენადაც აქ არის ლაპარაკი იმაზე. რომ უნდა დავუწყოთ ნაცნობიდან და შემდეგ გადავიდეთ უცნობზე. რომ ნაცნობს ჩვენთვის წარმოდგენენ გრძნობები, წარმოდგენები, ნებისყოფის აქტები და სხვა, ამდენად ეს განმარტებები და მათთან დაკავშირებული მოსაზრებები მისაღებია. მაგრამ ასეთი შეხედულება ამჟამად ტრავიალურია, მას ყველა იზიარებს. მისი დაცვა ზედმეტია. დიდი ხანია მას შემდეგ, რაც რომ რაციონალური ფსიქოლოგია, რომლის წინააღმდეგაც შეიძლებოდა ასეთი შეხედულების წამოყენება. ჩაბარდა ისტორიას. სადავო საკითხი თავს იჩენს მაშინ, როცა უნდა გაირკვეს ფსიქოლოგიის კვლევის საგანი. ფსიქოლოგიის ამოსავალი

⁸ „Es ist die tiefste Krankheit der Psychologie, dass sie diese ihre metaphysische Grundlage zu verleugnen sucht“. „Fragment“, გვ. 10.

⁹ მართალია, ამ შრომის წერისას გაიგერი უკვე ფენომენოლოგიის გავლენის ქვეშ იყო, მაგრამ აქაც იგრძნობა მისი პირველი მასწავლებლის თ. ლიპსის გავლენა. იხ. ლიპსის გარჩევა „პრინციპული საკითხების“ პირველ ნაწილში, გვ. 277—298.

¹⁰ „Fragment“, გვ. 11.

რომ ცნობიერი პროცესებია, ეს უდავოა. მაგრამ გასარკვევია, რა არის ის, საითაც ფსიქოლოგია მიიმართება, რისი კანონზომიერების აღმოჩენასაც ის ცდილობს. საკითხი იმ რეალობას ეხება, რომელიც ფსიქოლოგიამ უნდა შეისწავლოს. ასეთ რეალობად შეიძლება მივიჩნიოთ ცნობიერების ფენომენები, წარმოდგენა—გრძნობა—აზროვნება, ანდა ეს მხოლოდ იმ რეალობაზე მიმითებლად მივიჩნიოთ, რომელიც მათ უკან, ფენომენების უკან არსებულად იგულისხმება. რომელია ამ ორი შესაძლებელი პასუხიდან სწორი? ასე დგას საკითხი. თანამედროვე ფსიქოლოგია, გაიგერის აზრით, სწორედ აქ იჩენს გაუფრთხილებლობას: ტრავიალურ დებულებას, რომ ფსიქოლოგია კვლევითს მუშაობას იწყებს ცნობიერების მოვლენებიდან, გადააქცევს მეტაფიზიკურ და დოქტრინერულ დებულებად, რომლის თანახმად ცნობიერების განცდები ფსიქოლოგიის მოქმედების რეალორ სფეროს წარმოადგენს. ცნობიერების ფენომენები დაკვირვების საგანი ხდებიან არა იმ მიზნით, რა მიზნითაც ბუნებისმეტყველება აკვირდება აღქმის ფენომენებს, არა იმ მიზნით, რომ ამ მოვლენებში ამოვიკითხოთ მითითება-ჩვენება მათ საფუძველში მდებარე რეალობასა და მის კანონზომიერებაზე, არამედ იმ მიზნით, რომ შესწავლილ იქნეს თვით ეს ფენომენები, მათი კანონები. ლაპარაკი იყო, ამგვარად, მ ე თ ო დ ზ ე, ხოლო დასკვნა გამოტანილ იქნა შინაარსის შესახებ; კვალიფიკაცია მიიღო იმ ფაქტმა. რომლის შესახებ წინასწარ მიღებულ მსჯელობაში მხოლოდ ის იყონათქვამი, რომ კვლევა მისით უნდა დაწყებულიყო. დებულება, რომ ფსიქოლოგიამ კვლევა ცნობიერების ფენომენებიდან უნდა დაიწყოს, იმის შესახებ არაფერს გვეუბნება, რომ მან ამით დაამთავროს, კვლევის საგნად ეს გამოაცხადოს. ტრავიალური დებულება შეიცვალა ისეთი დებულებით, რომელიც, გაიგერის მიხედვით, საეჭვო მეტაფიზიკას შეიცავს: ცნობიერების განცდები გვევლინებიან არა ფსიქოლოგიის ამოსავალ მომენტად, არამედ ფსიქოლოგიის ობიექტად¹¹.

¹¹ „Fragment“, გვ. 13. როგორც ცნობილია, ლაპარაკობენ ფსიქოლოგიის მასალისა და საგნის, ამოსავალი მომენტისა და კვლევის რეალური სფეროს, პირველობითი და მეორეული საგნის განსხვავების შესახებ (იხ. ჰებერლინი: „Der Gegenstand der Psychologie“, 1921.). აქ ხშირად არეულია ერთმანეთში ამ დაპირისპირების ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური მნიშვნელობა. თუ აღნიშნული დაპირისპირება ონტოლოგიური ხასიათისაა, არსებულად იგულისხმება სინამდვილის ორი სფერო, რომელთაგან ერთი ემყარება მეორეს. გეცნიერებათა განმარტება ამ შემთხვევაში ორგვარი შეიძლება იყოს: მეორეული რეა-

გაიგერი ასეთი შეხედულების წინააღმდეგია. მაშინაც კი, წერს ის, როცა განცდის ფსიქოლოგია მოიხმარს არაცნობიერს ცნებას, ის არ კეთდება, რაც საჭიროა რეალისტური ფსიქოლოგიისათვის. ამის მიზეზი ისაა, რომ არაცნობიერი ამ შემთხვევაში ფსიქოლოგიაში შემოდის, როგორც ამხსნელი ცნება. მას ცნობიერებას ნაკადის ხარვეზის შევსება ევალება, იგი ცნობიერების დამხმარე მომენტად გვევლინება და ამიტომ მოკლებულია ცნობიერებასთან კოორდინაციის უფლებასა და შესაძლებლობას. როგორც თეატრი მთლიანად და ყოველივე ის, რაც თეატრში ხდება, ემსახურება თეატრის მცირე ნაწილს, სცენას, ისე განცდის ფსიქოლოგიაში ფსიქიკური სინამდვილე მთელი თავისი მოცულობით ემსახურება განცდას, ფსიქიკურის გაცნობიერებას. რა მნიშვნელობა აქვს არაცნო-

ლობის შესახებ ცალკე მეცნიერება არ აიგება. ეს რეალობა გამოყენებული იქნება მხოლოდ მითითების, გზაჩვენების ფუნქციით ძირითადი, ნაიდვილი რეალობის მიმართ. მეცნიერება აქ იღებს სახელწოდებას ამ ძირითადი რეალობის შესაბამს, სულ ერთია, რა სახელს ატარებს „რეზულტატური“ სინამდვილე, რომელიც მითითებლის როლშია გამოყვანილი. როცა, მაგალითად, ფიზიოლოგიური პროცესის შესასწავლად გამოიყენება განცდა, ფიზიოლოგიის საქმე კეთდება და შედეგად ფიზიოლოგიაში უნდა მოთავსდეს. და, საერთოდ, ვინც ფსიქიკურის მიმართ სხვა ამოცანას არ ისახავს, თუ არა იმას, რომ იგი ფიზიოლოგიურზე მისათითებლად განოიყენოს, აწარმოებს არა ფსიქოლოგიურ კვლევას, არამედ მხოლოდ ფიზიოლოგიურს.

მეორე გვარი მეცნიერება. რომელიც ონტოლოგიური თვალსაზრისის გამოყენების საფუძველზე შეიძლება მოიხაზოს, ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: რაზან არსებობს სინამდვილის ორი ფენა, რომელთაც თავისი საკუთარი ბუნება და ხასიათი აქვთ, მეცნიერებაც ორი უნდა აიგოს. ამას ბელს ვერ შეუშლის ის, რომ „ნაწარმოები“ სინამდვილე თვითმყოფი არ არის. ამის წინააღმდეგი იქნება მხოლოდ ის, ვინც შენეცნების ერთადერთ ანოცანად კაუზალურ-გენეტურ კვლევას თვლის. საბოლოოდ, როცა ეს თვალსაზრისი სინამდვილის უკანასკნელ, ე. ი. პირველ, ფენას შეეხება. იმ ფენას, რომელიც ვეღარ გამოიყვანება რომელიმე სხვა სინამდვილისაგან, რადგან მის უკან აღარაფერია, ან აჯოსტიციზმის მიღება იქნება აუცილებელი, ანდა შენეცნების არაგენეტური თვალსაზრისი შევა ძალაში (შეად. ს. რუბინშტეინის თვალსაზრისი).

გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით ორი საფეხურის მიღება მეცნიერულ შენეცნებაში მაშინაც არის აუცილებელი და შესაძლებელი, როცა მოვლენა-რეალობა ონტოლოგიურად ერთგანზომილებიანია. ეს ანალიტიკურად გამოანდინარეობს თვით შენეცნების არსიდან: ერთია ის, რაზედაც არის ლაპარაკი, ხოლო მეორე იმას გვაუწყებს, რაც ითქვა იმაზე, რაზედაც იყო ლაპარაკი; ერთია ონტიური რაობა, მეორე მისი ლოგოსი. ამას გაიგერი სათანადო ყურადღებას არ აქცევს, როცა რეალობა, რეალიზმის მნიშვნელობით, ფსიქოლოგიისათვისაც იმავე აზრით მიაჩნია სავალდებულოდ, რა აზრითაც იხმარება იგი ფიზიკაში.

ბიერის ცნებას, მისი დიდი მოცულობის აღიარებას, როცა ეს ყოველივე მხოლოდ საშუალებაა ფსიქიკურის არსებობის ერთ-ერთი ფორმისა, რომელიც განცდად იწოდება?! ფსიქიკური ცხოვრების საზრისი, განცდის ფსიქოლოგიის მიხედვით, მდებარეობს თვით ცნობიერებაში.

ამის საწინააღმდეგოდ გაიგერი ამტკიცებს, რომ ფსიქიკურისთვის განცდის მდგომარეობა შემთხვევითია და იგი მის უმნიშვნელო ნაწილს შეადგენს. არაცნობიერის შესახებ არ ითქმის, რომ ის არსებობს ცნობიერებისათვის. ის, რაც არაცნობიერიდან გამცდელ მეს ეცნობება, შემთხვევითია და მხოლოდ ფრაგმენტალურად ასახავს ფსიქიკურის სამკვიდროს.

ფსიქოლოგია, როგორც სინამდვილის შემსწავლელი მეცნიერება, რეალიზმის ცნებას გვერდს ვერ აუვლის. იმის მიხედვით, თუ რა ითვლება რეალობად ამა თუ იმ ფსიქოლოგიური მიმართულების მიერ, გაიგერის აზრით, გვაქვს სამგვარი რეალიზმი: განცდის რეალიზმი, რომელიც თვით განცდებს აცხადებს ფსიქოლოგიის უკანასკნელ ინსტანციად, დასკვნილი რეალიზმი, რომელსაც არაცნობიერი, რეალობად წარმოდგენილი, ფენომენალური ფსიქიკურის, ე. ი. განცდის, ასახსნელად შემოაქვს, და იმანენტური რეალიზმი, რომელსაც ფსიქიკურის არსებობის „ბუნებრივ“ მდგომარეობად მიაჩნია არაცნობიერი, რომელიც სულიერი ცხოვრების ცენტრალურ მომენტს წარმოადგენს და მის საზრისს ქმნის.

ცნობილი და გავრცელებული განმარტება ფსიქოლოგიისა, რომლის თანახმად ფსიქოლოგიის საკვლევ მასალას შეადგენენ ცნობიერების განცდები, გაიგერის აზრით, სწორი არ არის. ფსიქოლოგიის მთავარსა და ძირითად მასალას შეადგენენ მეს რეალური პროცესები. ეს პროცესები რომ იმავე დროს განცდებს წარმოადგენენ, ეს მეორეული ფაქტია. პირველ პლანზე უნდა დადგეს ის აზრი, რომ ფსიქოლოგიას საქმე აქვს რეალურ პროცესებთან¹².

რეალური ფსიქოლოგიის მასალად დასახელებულია სიყვარული, სიძულვილი, სიხარული, სინანული, ნებისყოფა და ა. შ. გაიგერის დასახელებულ შრომაში სპეციალურად არის შესწავლილი ნებისყოფის აქტები, რომელნიც, ავტორის აზრით, საუკეთესო ილუს-

¹² „Es ist sekundär, dass diese Vorkommnisse zugleich auch Erlebnisse sind, d. h. erlebt werden. In erster Linie steht, dass die Psychologie mit realen Vorkommnissen zu tun hat“. „Fragment“, შგ. 41.

ტრაციას იძლევიან განცდისა და რეალური ფსიქიკური პროცესების განსახსნავებლად.

ის, რასაც გამოთქვამს — „მე მინდა...“ არ არის იგივე, რასაც გამოთქვამს „მე მაქვს ნდომის განცდა“. პირველი არის გამოთქმა მეს დამოკიდებულებისა ობიექტისადმი, მეორე ცნობიერქმნა ამ დამოკიდებულებისა. როგორ შეიძლება მათი აღრევა ერთმანეთში?! როგორ შეიძლება დაეუშვათ, რომ ცნობიერქმნა იყოს კვალიტეტი პიროვნების დამოკიდებულებისა მოვლენისადმი? ერთია რეალური პროცესი, მეორე მისი (შემთხვევითი) გაცნობიერება. განცდა შემჩნევაა, რაც შესამჩნევის წინასწარ არსებობას გულისხმობს. ობიექტური საგნობრიობანი შეიძლება დავინახოთ (ფერი), აღვიქვათ (სახლი), ვიაზროთ (მსგავსება), ვიგაძნოთ (ღირებულება), ხოლო ფსიქიკურ-რეალური პროცესი ნებელობისა უნდა განვიცადოთ. ორივე შემთხვევაში, წერს გაიგერი, საქმე გვაქვს იმასთან, რასაც აღნიშნავენ ტერმინით — „ცნობიერება... შესახებ“ („Bewusstsein ... von“). განსხვავება ეხება ცნობიერქმნის საგანს. პირველ შემთხვევაში გვაქვს ტრანსფსიქიკურის ცნობიერება, მეორე შემთხვევაში ცნობიერების საგანს ფსიქიკური რეალობა შეადგენს. რასაკვირველია, როგორც ცნობიერქმნა, ისე პოზიცია, მიმართების დამყარება მეს მიერ სხვაა, როცა მის საგანს შეადგენს საგნობრიობა და სხვა, როცა საქმე გვაქვს მეს განცდილ პროცესებთან. ერთ შემთხვევაში დაპირისპირებას აქვს ადგილი, ხოლო მეორე შემთხვევაში საცესებით სპეციფიკური მდგომარეობა გვაქვს¹³, რომელიც არ ექვემდებარება ჩვეულ სიტყვაზმარებითს აღწერას. მაგრამ განსხვავება ეხება არა მარტო ცნობიერქმნის აქტებს, არამედ აგრეთვე გაცნობიერებულის მიმართებას გამცნობიერებელ მესადმი: საგნობრიობა, ობიექტი ტრანსცენდენტურად იაზრება და ასეც განიცდება, ხოლო რეალურ-ფსიქიკური პროცესი იმანენტური საქმის ვითარების სახით წარმოიდგინება. ნებისყოფის აქტი მანამ, სანამ იგი განიცდება, რჩება მედან მიმდინარე აქციად¹⁴. ეს ახლობრივი კავშირი ფსიქიკურის განცდასა და მის შინაარსს (Gehalte) შორის არის, გაიგერის

¹³ „Kein gesonderter Bewusstseinsstrahl führt vom Ich zu... dem erlebten Wollen, sondern das Erleben beleuchtet die... das Wollen, erhellt sie. Erlebtes erfasst man nicht, sondern man wird des Erlebten inne“. იქვე, გვ. 42. შეად. ანავე ავტორის: „Das Bewusstsein von Gefühlen“, 1911, გვ. 137, 138 (შრომა მოთავსებულია თ. ლიპსისადმი მიძღვნილ კრებულში).

¹⁴ „Fragment“, გვ. 42.

მტკიცებით, ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ განცდა ნებელობის თვრებად იქნა გამოცხადებული: აქ უგულებელყოფილია ის არსებითი ხასიათის განსხვავება, რომელიც საერთოდ არსებობს ფიზიკურ სინამდვილესა და განცდას შორის. განცდის ორმაგი ხასიათი, მისი საგანი და ამ საგნის ცნობიერქმნა ერთიანი ფაქტის სახით არის წარმოდგენილი. ამით იგი გათანაბრებული გამოდის ფიზიკურ სინამდვილესთან, სადაც ყოველი მომენტი მეორე ანალოგიური მომენტის გვერდით თავსდება და ერთგანზომილებიანი მრავალსახიანობის ფორმით ლაგდება. ამ შეცდომის შედეგია, წერს გაიგერი, რომ განცდა გასაცდელის კონსტიტუციურ ნიშნადაა წარმოდგენილი და ცნობიერების შესახებ ატრიბუტული თეორია იქმნება¹⁵. ფსიქიკური — განცდილი და ფსიქიკური — განცდა არაა ერთი და იგივე. ისინი ისეთ მიმართებაში არიან ერთმანეთთან, როგორც ცნობიერება და მისი შინაარსი (Gehalt). მაშასადამე, აქ ორმაგობაზე უნდა ვილაპარაკოთ. ცნობიერების პრედიკაციული თეორია აუქმებს მიმართების ფაქტს განცდაში და ორმაგობის ადგილას ერთმაგობის თეზისს აყენებს, ცნობიერება — განცდა იქცევა ატრიბუტად, სადაც მიმართების („შესახებ“, „von“) ადგილს მიკუთვნება იჭერს.

ამასთან არის დაკავშირებული მეორე შეცდომა, რომელიც განცდის ორფენობას გადაზრდის ისეთ შეხედულებაში, რომლის მიხედვით გასაცდელი და განცდა, აქტი და შინაარსი დაშორებული არიან ერთმანეთთან იმგვარად, როგორც საგნობრივი რამ და მასზე მიმართული ცნობიერება. აქ მეორე უკიდურესობაა მოცემული, განცდის მთლიანობაა უგულებელყოფილი. მართალია, განცდის ფსიქიკურ შინაარსზე ყოველთვის შეიძლება მიიმართოს რეფლექსია-რეტროსპექცია, მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ განცდილის გასაცნობიერებლად რეფლექსია არ არის ერთადერთი გზა. განცდის ერთ-ერთი საკუთარი ნიშანი სწორედ ისაა, რომ მისი ცნობიერება მის შინაარსთან ერთად არის მოცემული. განცდილთან ერთად უშუალოდ მოცემული განცდა-ცნობიერება არ უნდა გავივივყოთ შემდგომში განხორციელებულ ჰერეტა-რეფლექსიასთან, რომელიც განცდის შინაარსზე მიმართულია „გარედან“. ამისგან განსხვავებით, შინაგანი ცნობიერება, მართალია, მიმართებაა, მაგრამ მაინც შინაგანი მიმართებაა. განცდის თეორიამ, ასე უნდა გავიგოთ გაიგერის შეხედულება, ორგვარ საფრთხეს უნდა დააღწიოს თავი: არ დაკარ-

¹⁵ „... das Erleben zum Attribut des Erlebten stempelt“. „Fragment“, გვ. 47.

გოს მიმართების ცნება და არ გადააქციოს იგი ჰეტეროგენულ, გარედან მომდინარე მომენტად. განცდის სტრუქტურა იმანენტური რეალობაა. რახან აქაც არის მიმართება, რეფლექსიაც უნდა იყოს, მაგრამ უნდა განვასხვაოთ, გაიგერის აზრით, რეფლექსია, როგორც განცდის კონსტიტუციური მომენტი, განცდის გავლის შემდეგ მასზე მიმართული რეფლექსიისაგან¹⁶.

განცდის რეფლექსურ მოცემულობას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. ამით განსხვავდება, გაიგერის აზრით, განცდა ვიტალური და მატერიალური სინამდვილისაგან. რომ არ ყოფილიყო ეს მომენტი განცდისა, ჩვენი ცნობიერება მხოლოდ გარეთ იქნებოდა მიმართული და არასოდეს არაფერი გვეცოდინებოდა ჩვენს საკუთარ მეზე, სულიერ ცხოვრებაზე. იმისათვის, რომ აიგოს ფსიქოლოგია, ფსიქიკური რომ იქნეს შესწავლილი, საჭიროა გვეჩინდეს ცნობიერება ჩვენ შესახებ. უნდა უშუალოდ განვიცადოთ ჩვენი თავი. ფსიქიკურის რეფლექსურობას მნიშვნელობა აქვს, გვარწმუნებს გაიგერი, არა მარტო ფსიქოლოგიისათვის, არამედ მეტაფიზიკისთვისაც. ის არის ყოველგვარი მეტაფიზიკის ძირითადი ფაქტი.

სოკრატესა და პლატონს თვითცნობიერების პრობლემა ნათლად ჰქონდათ წარმოდგენილი. პლატონმა სერიოზულად სცადა ამ ფაქტის ახსნა. მაგრამ უშედეგოდ. უშედეგო იყო. ავტორის მიხედვით, ფიხტეს კვლევა-ძიებაც ამ მიმართულებით. ამის მიზეზი ისაა, რომ პრობლემა — თვით ცნობიერების ფაქტის გამოყვანისა სხვა რომელიმე ვითარებიდან — ყალბი პრობლემაა. იგი, როგორც ძირითადი ფაქტი, არ დაიყვანება სხვაზე და მის მიმართ აზროვნებას მხოლოდ მიღება-დასტურის აქტი აქვს შესასრულებელი. რეფლექსურობა ფსიქიკურისა პირველადი ფაქტია (Urtatsache) და მისი ახსნა არ შეიძლება. ის მხოლოდ აღიარებას ექვემდებარება. ფსიქიკურის არსი ისაა, რომ იგი თავის თავს ეძლევა უშუალოდ¹⁷. აქედან ასკენის გაიგერი, რომ თუ განცდა (Erleben) არის ყოველგვარი ფსიქოლოგიის მეთოდური ძირითადი ფაქტი, განცდის რეფლექსურობა ძირითადი. საწყისისეული პრინციპია ყოველგვარი ფსიქოლოგიისა, ფსიქიკურის აუცილებელი კონსტრუქციული მომენტი¹⁸.

¹⁶ „So ist das Erleben ein reflexives Moment—ein Moment, in dem das Ich sich unmittelbar auf sich selbst bezieht. Aber es ist kein reflektierendes, kein rückschauendes Moment“. იქვე, გვ. 49.

¹⁷ „Im Sich—Selbst—Gegebensein des Psychischen ruht sein tiefstes unzurückführbares Wesen“. იქვე, გვ. 51. შეად. „Das Bewusstsein von Gefühlen“, 1911, გვ. 133.

¹⁸ იქვე, გვ. 49.

ნათლად უნდა განვასხვაოთ, მოითხოვს გაიგერი, შემდეგი მომენტები: 1. ხედვა, სმენა, აზროვნება (აქტები) არიან ცნობიერებანი — აქტიურის მნიშვნელობით. აქ საქმე გვაქვს მეს მიმართებასთან საგნებისადმი, ცნობიერქმნის ფუნქციებთან. 2. სახლი, ფერი არიან ცნობიერი. აქ მესადმი დაპირისპირებულ საგნობრიობაზე მიმართულია ცნობიერების სხივი, რომლითაც ხდება ამ საგნების „განათება“. ცნობიერება აქ პასიურ ასპექტშია აღებული: სახლი და ფერი არიან ცნობიერი, ე. ი. ის, რასაც ცნობიერების სხივი მოეფინა. 3. ნდობა, სიხარული, სინანული აგრეთვე არიან ცნობიერი, მაგრამ არიან ისინი არა საგნობრიობანი, არამედ სულიერი პროცესები, მეს მოქმედებანი, მეს მდგომარეობანი, მეს ფუნქციები. მთავარია — ყურადღება მიექცეს სულიერი პროცესის გაცნობიერების განსხვავებას საგნობრივის გაცნობიერებისაგან და მიმართების სპეციფიკას, რომელიც არსებობს მთლიანი განცდის ორ სფეროს შორის, განცდასა და გასაცდელს შორის, განსხვავებით იმ მიმართებისაგან, რომელიც არსებობს ობიექტსა და მის ასახვას შორის.

იმისათვის, რომ სახლის გაცნობიერება მოხდეს, საჭიროა მასზე მიიმართოს ცნობიერების იზოლირებული სხივი. ეს შეიძლება მოხდეს საგანგებოდ „ყურადღების“ წარმართვის გზით. მე არავითარ მონაწილეობას არ იღებს ამ შემთხვევაში სახლის შექმნაში. სახლი აბსოლუტურად არამეობრივი ფაქტია. განსხვავებული მდგომარეობა გვაქვს მაშინ, როცა, მაგალითად, ნებისყოფის პროცესის განცდა-გაცნობიერებას ეხება საქმე. გაიგერი ლაპარაკობს აქ არა ცნობიერის გამოცალკეებულ სხივზე, არამედ ცნობიერების ნისლზე (Bewusstseinsnebel), რომელიც შინაგანი ცნობიერების სახით ეკერის ამ პროცესს¹⁹. თვით პროცესი ნებისყოფისა გვეძლევა არა როგორც მესგან დამოუკიდებელი გარეგანი ვითარება, არამედ მისი მოქმედების სახით, როგორც მეს პროდუქტი.

განცდის ფსიქოლოგიისათვის დამახასიათებელია, გაიგერის აზრით, რომ იქ ან სულ არ დგება საკითხი განცდისა და გასაცდელის მიმართების შესახებ, რადგან ცნობიერება ფსიქიკურის პრედიკატად არის წარმოდგენილი და მიმართებისთვის საჭირო ორი მომენტი საერთოდ გამოირიცხება, ანდა, თუ დაშვებულია ორი მომენტი საკუთრივ განცდისა და დასკვნის გზით მიღებული არაცნობი-

¹⁹ „...seelische Vorkommnisse... werden von einem vom Ich ausgehenden Lichtnebel erhellt. Ein „inneres Bewusstsein“ schmiegt sich ihnen an, er fasst sie jedoch keineswegs in einem gesonderten Bewusstseinsstrahl.“ „Fragment“, გვ. 52

რის სახით, მიმართება მათ შორის მაინც წარმოდგენილია, როგორც გარეგანი ფაქტი. სხვანაირად, განცდის ფსიქოლოგია ან სულ უარყოფს გაცნობიერებას, ანდა მას წარმოიდგენს საგნობრივი გაცნობიერების მსგავსად. გაიგერი მესამე შესაძლებლობაზე ლაპარაკობს: ფსიქიკური პროცესის გაცნობიერება თუმცა ხდება, რადგან ცნობიერება არაა ფსიქიკურის ატრიბუტი, რომელიც გაცნობიერების საჭიროებას მოხსნიდა, მაგრამ ხდება თავისებურად, ობიექტის გაცნობიერებისგან სრულიად განსხვავებულად. თუ ტერმინ განცდას ავიღებთ ორი მნიშვნელობით, აქტიური და პასიური მნიშვნელობით, რომელთაგან ერთი ერთგვარი ცნობიერქმნაა მეორისა, საქმე გვექნება ფსიქიკურის ისეთ გაგებასთან, რომელსაც გაიგერი იცავს. ამ გაგებისთვისაც შეიძლებოდა გვეწოდებინა განცდის ფსიქოლოგია, მაგრამ გაიგერი ამის წინააღმდეგი იქნებოდა, რადგან განცდის ფსიქოლოგიის სახელით არის ცნობილი ფსიქოლოგიური კონცეფცია, რომლის მიხედვით, ფსიქიკური ან ერთგანზომილებიანია მხოლოდ და ან, თუ მეორე განზომილება არის დაშვებული. — მხოლოდ განცდაში დადასტურებული ხარვეზების შესავსებად. მხოლოდ ჰიპოთეზური დანართის სახით. გაიგერისთვის კი არსებითია ის აზრი, რომ განცდის ორ ფენიდან მთავარი და უმნიშვნელოვანესი, პირიქით, არის ის ფენა, რომელიც შეადგენს განცდის ფსიქიკურ შინაარსს, გასაცდელს, რეალურ-ფსიქიკურ პროცესს. რეალურ-ფსიქიკური პროცესი, რომელიც რეალური მეს საქმიანობაა. განცდის აქტში ცნობილი ხდება, გაშინაგანდება იმ სპეციფიკური ფორმით, რომელიც არსად სხვაგან, სხვა სახის სინამდვილის გაცნობიერებისას არ გვხვდება. რასაკვირველია, განცდის ორივე სფერო ფსიქიკურია, მაგრამ ისინი განსხვავებული ნიშნებით ხასიათდებიან²⁰. მთავარია ფსიქიკურის ის სფერო. რომელიც განცდის ობიექტს (არასაგნობრივს) წარმოადგენს. რომელიც განცდას აძლევს საზრისსა და მნიშვნელობას²¹. როცა. მაგალითად, ჩვენ ნებისყოფას განვიცდით, ვეცნობით, ვამჩნევთ მას. მზერას მივაპყრობთ „ბრმა“ რეალობას, ისეთ რეალობას, რომელიც განცდა კი არ არის, არამედ ცნობიერქმნილი და არა თვით „ცნობიერება“. განცდა, ამგვარად,

²⁰ „Diese beiden Sphären sollen bezeichnet werden als die Sphäre des Erlebens (Innewerdens) und die Sphäre der psychischen Realität (des Erlebten)“. იქვე, გვ. 52.

²¹ „...der Sinn der Erlebnisrealität beruht vielmehr darin, dass in ihr die andere Realität gegeben ist. dass die Erlebnisrealität die erlebte psychische Realität beleuchtet“. იქვე, გვ. 53.

ტრანსცენდირებულია მის გარეთ მდებარე რეალობაზე. განცდას ტრანსცენდენტური არ არის ფსიქიკურის ტრანსცენდენტური. წერს გაიგერი, არამედ — მისი იმანენტური. აქედან მომდინარეობს გაიგერ-ის ცნება — განცდას ტრანსცენდენტურისა და ფსიქიკურის იმანენტურის რეალიზმის შესახებ²².

განცდას ფსიქოლოგიის ორივე სახეობა ემყარება. გაიგერის აზრით. იმ დებულებას. რომ განცდას არა აქვს „ფანჯრები“, ის არ არის „გამჭვირვალე“. მის გასწვრივ არაფრის დანახვა არ შეიძლება. განცდა სწვდება ამის მიხედვით მხოლოდ იმას, რაც არის მის „შიგნით“, იმანენტურად. ამისგან განსხვავებით, გაიგერი განცდას მიაწერს ტრანსცენდენტურის ჭერეტის უნარს და სწორედ ამაში ხედავს იგი განცდას დანიშნულებას, რომ მის ქვემოთ მდებარე ფსიქიკური რეალობა გადმოსცეს, მეს პროცესებში შეიჭრას. განცდას ფსიქოლოგიისათვის. როცა ის ფსიქიკურის ორ სფეროს აღიარებს, ერთი ცნობიერია, ხოლო მეორე არა. აქ ამ ფაქტს ექცევა ყურადღება. იმანენტური რეალიზმის მიხედვით, ფსიქიკურის სფეროთა განსხვავება არ ეხება არაცნობიერის პრობლემას: ფსიქიკური-განცდა ცნობიერს ქმნის რეალურ-ფსიქიკურს, ზედა სფერო ქვედას. განცდას ფსიქოლოგიის მიხედვით, განცდას დახშული აქვს კარი. რომელითაც უნდა მოხდეს შესვლა რეალურ ფსიქიკურში. რეალისტური ფსიქოლოგიისათვის ეს კარები ღიაა²³. როცა რეალისტური ფსიქოლოგია ამბობს: „მე განვიცი ნებისყოფას“, იგი გულისხმობს, რომ მოცემულია რეალური ფაქტი ნებისყოფისა, რომელიც განცდას აქტის საშუალებით გაშუქებულ-განათობულია. ნებისყოფა რეალობაა. რომელიც განიცდება, და არა თვით ეს განცდა. ფსიქიკურის თეორია, რომელიც სიზმრის სახით წარმოიდგენს ფსიქიკურს (Traumidealismus des Psychischen), წინააღმდეგია იმისა, რომ ფსიქიკურს რეალობის რაიმე ნიშანი მიაწეროს. ასეთი თეორიის საზრისი, ამბობს გაიგერი, საესეებით ეგუება მატერიალიზმსაც, რომელიც ერთადერთ სუბსტანციალურ რეალობად მატერიალურ სამყაროს თვლის, ხოლო ფსიქიკურს ზედნაშენს უწოდებს.

²² შეად. ნ. ლოსკის ფორმულა: „იმანენტური სუბიექტის ცნობიერებისათვის და ტრანსცენდენტური ცნობიერების სუბიექტისათვის“. იხ. „პრინციპული საკითხები“, ნაწილი I, გვ. 354—366.

²³ ცნობიერების ეს მოწინააღმდეგე თეორიები განსხვავებულად წარმოდგენენ გარე სინამდვილის შემეცნების ბუნებასაც: „დახშული“ თეორიისათვის გარე სამყარო დასკვნის საფუძველზე მიღებული, „ღია“ თეორიისათვის იგი მისაწვდომია ორიგინალში.

საწინააღმდეგოს ამტკიცებს რეალიზმი, რომელსაც იცავს გაიგერი. აქ ფსიქიკურს ენიჭება დამოუკიდებლობა, სპეციფიკური — საკუთრივი სინამდვილის ნიშანი. იგი გააზრებულია, როგორც სუბსტანცია, როგორც კმედითი უნარის მქონე ნამდვილი რეალობა. ფსიქიკურის იმანენტური კაუზალობა განიცდება და იგი რეალობად უნდა ვიგულოთ, სანამ არავის დაუმტკიცებია ამის საწინააღმდეგო²⁴. რეალური მე. რომელსაც შესწევს ძალა, გარდა კაუზალურისა, სხვა სახის აქტებიც (განწყობის. მიმართება-დამოკიდებულების, მოტივაციის...) განახორციელოს, რეალისტური ფსიქოლოგიის მიხედვით ფსიქიკურის ცენტრია, ხოლო განცდის ფსიქოლოგიის მიხედვით — უბრალო განცდა სხვა განცდათა შორის. ფსიქიკური რეალობა არ შეიძლება ხანგრძლივად იყოს მიჯაჭვული განცდაზე, ხანგრძლივად იყოს ცნობიერების ველში. ფსიქიკური რეალობის მრავალფეროვანი პროცესისაგან ცნობიერების შუქი შეიქმნება მოხვდეს მხოლოდ მის ზოგ საფეხურს, მის ცალკეულ რგოლს. ამ რეალობის სხვა მომენტები რჩებიან სიბნელეში. არ არის ამიტომ სწორი, როცა ფსიქიკურის კანონზომიერებას წარმოიდგენენ როგორც ცნობიერების კანონზომიერებას. როგორც ცნობიერების პროცესების კანონზომიერებას. ფსიქიკურა კანონები, წერს გაიგერი, ინდიფერენტულია განცდის მიმართ, განცდა მათი არსებობის პირობას არ შეიცავს. აღწერა და ახსნა ფსიქოლოგიაში უნდა იყოს გაგებული არა როგორც აღწერა და ახსნა ცნობიერების განცდებისა, არამედ, როგორც რეალურ-ფსიქიკურზე მიმართული კვლევა-ძიება²⁵. განცდის ფსიქოლოგიის ადგილი მომავალში რეალისტურმა ფსიქოლოგიამ უნდა დაიკვიროს.

ასეთია გაიგერის იდეა ფსიქოლოგიის რეფორმის შესახებ. ფსიქოლოგიის როგორც განცდის, სუბექტურის მეცნიერების ადგილი უნდა დაიკავოს ფსიქოლოგიაში, როგორც მეცნიერებამ ობიექტურად, ტრანსცნობიერად არსებული სინამდვილის შესახებ, სადაც გაცნობიერებული მომენტები ფსიქიკურისა გამოყენებული იქნებიან რეალურად არსებულ ფსიქიკურ სამყაროს შესამეცნებლად.

²⁴ „Das Ich ist Realität, sein Wollen ist Realität und die Wirksamkeit dieses Wollens ist Realität. Die innerpsychische Kausalität ist erlebt, und muss daher (bis zum Beweis des Gegenteils) als real anerkannt werden...“ „Fragment“, გვ. 62.

²⁵ იქვე, გვ. 137.



გაიგერის ფსიქოლოგიური კონცეფცია მთლიანად ემყარება არაცნობიერების დებულებას, რომლის მიღება-არმიღება წყვეტს ამ კონცეფციასთან დამოკიდებულების საკითხს. ავტორი სამართლიანად მიუთითებს იმაზე, რომ არაცნობიერის პრობლემის გადაჭრა არსებითად არის შეპირობებული ფსიქიკურისა და ცნობიერების ზოგადი თეორიით. იმისდა მიხედვით, თუ როგორია ჩვენი შეხედულება ფსიქიკურზე და ცნობიერების რაობაზე საერთოდ, ჩვენ გვევალება, თუ ბოლომდე თანამიმდევრულად ვიაზროვნებთ, ან მივიღოთ და ან უარვყოთ არაცნობიერის ცნება. ცალკეულ ფაქტობრივ მონაცემებს ამ საკითხის გადაჭრა არ ძალუძთ. ამისთვის ზოგადი თვალსაზრისია აუცილებელი. საქმე ეხება ცნობილი ფაქტების ინტერპრეტაციას, რომელიც თავის მხრივ ექვემდებარება ფსიქიკურისა და ცნობიერების თეორიას.

გაიგერი თ. ლიპსის მოწაფე იყო და შემდეგ განიცადა ჰუსერლის ძლიერი გავლენა და მთლიანად დადგა ფენომენოლოგიის ავალსაზრისზე, მაგრამ ამან მაინც ვერ უზრუნველყო მისი აზრის ერთიანობა ფენომენოლოგიის სხვა წარმომადგენლებთან არაცნობიერის საკითხში. ჰუსერლი, როგორც დავინახეთ, არაცნობიერს უარყოფს და ამას ასაბუთებს განცდის ფენომენოლოგიური კვლევის შედეგებით. გაიგერი ამავე მეთოდს მოიხმარს, მაგრამ მიღის საწინააღმდეგო დასკვნამდე: ფსიქიკური რეალობის აღიარება მის მიერ არაცნობიერის მიღებაში გამოიხატება. ამ ავტორთა დავა ამ საკითხზე, მაშასადამე, უნდა გადაწყდეს ფორმალური ლოგიკის მიხედვით, იმის მიხედვით, თუ რომელი მათგანის შეხედულება უფრო ეგუება ფენომენოლოგიის ზოგად დებულებას ფსიქიკურისა და ცნობიერების შესახებ. ამ კონტექსტში შესაძლებლად მიგვაჩნია ორიოდ სიტყვით მაინც გამოვთქვათ ის შეხედულება, რომელიც, ჩვენი აზრით, უნდა დაედოს საფუძვლად არაცნობიერის პრობლემის გადაჭრას.

თუ ცნობიერების წარმოშობის საკითხი დადგება, ცხადია, რომ იგი უნდა გამოვიყვანოთ არაცნობიერისაგან. ეს დასკვნა უმწიკვლოა ლოგიკურად და მას არავინ უარყოფს. გასარკვევია მხოლოდ ის, თუ როგორია ბუნება ამ არაცნობიერისა — ფიზიკური თუ ფსიქიკური. რადგან ფიზიკურის არაცნობიერად არსებობის შესაძლებლობა საერთოდ ეჭვს არ იწვევს, ამიტომ არაცნობიერის შესაძლებლობის საკითხი იქცა ფსიქიკური არაცნობიერის საკითხად. არაცნო-

ბიერის პრობლემა, ამგვარად, ფსიქიკურის არსებობის ფორმას ეხება: შეიძლება თუ არა ფსიქიკურს ჰქონდეს, ცნობიერად არსებობის გარდა, მეორე სახის არსებობაც, არსებობა ცნობიერების გარეა, მისგან დამოუკიდებლად?

პირველ რიგში, აქ იმ მოტივების საკითხი დგება, რომელნიც გვაიძულებენ და გვიკარნახებენ ფსიქიკურს მივაწეროთ არსებობის ეს ფორმა. მოტივების კვლევას, მათი საფუძვლიანობის შემოწმებას აქ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება: შეიძლება აღმოჩნდეს, რომ არაცნობიერის საბუთად მხოლოდ ეს მოტივები მოიპოვებოდეს და საკითხიც მათი შემოწმებით გადაიჭრას. ამას გვაფიქრებინებს შემდეგი მსჯელობა: ფიზიკური რომ თავისთავად ცნობიერი არაა, ეს არ ქმნის პრობლემას, რადგან მის შესამეცნებლად ფსიქიკურია მოცემული. მაგრამ, როცა თვით ფსიქიკური არაცნობიერად გვევლინება, იბადება კითხვა: როგორაა შესაძლებელი ფსიქიკური, რომელიც არაფსიქიკურის შემეცნებას უზრუნველყოფს, თვით კი საჭიროებს ცნობიერქმნას? როგორ შეიძლება ჩვენ ვიცოდეთ ფსიქიკურის არაცნობიერი ბუნება, თუ ჩვენ მხოლოდ მაშინ ვიცით ფსიქიკური, როცა იგი ცნობიერია? აქედან გამომდინარეობს ის დასკვნა, რომ არაცნობიერი ფსიქიკური პირდაპირ დადასტურებას ვერასოდეს ვერ მიიღებს და ამდენად იგი მუდამ დარჩება ჰიპოთეზად²⁶, რომლის ერთადერთი გამართლება იმ მოტივებში უნდა დავინახოთ, რომელთაც გვიკარნახებს ამ ჰიპოთეზის დაშვება.

არაცნობიერის დაშვების მოტივად რამდენიმე მოსახრებაა წამოყენებული. მათ შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებენ ისინი, რომელნიც შეეხებიან და ემსახურებიან ფილოსოფიური და ზოგადფსიქოლოგიური ამოცანების გადაჭრას. შევჩერდეთ ზოგ მათგანზე.

როგორც ცნობილია, არაცნობიერის სისტემატური დასაბუთება პირველად სცადა ლეიბნიცმა. მას შემდეგი საქმის ვითარება ამოძრავებდა: როგორც ფსიქოფიზიკური დუალიზმის ნიადაგზე მდგომი, იგი უშუალო ურთიერთობას და ურთიერთგავლენა-კავშირს ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის ვერ შეიწყნარებდა. მეორე

²⁶ „Das Unbewusste... bedeutet immer die Annahme eines Tatsächlichen... die nicht in dem eigensten Sinne des Wortes verifizierbar ist: denn wäre es hinterher erfahrbar, so wäre es wiederum nicht mehr das Unbewusste“. W. Windelband, Die Hypothese des Unbewussten, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1914, 83-7.

მხრით, როგორც სინამდვილის უწყვეტობის თეზისის დამცველად, იგი ფსიქიკურის არსებობის ფრაგმენტულ ფორმას არ დაუშვებდა. აქედან მხოლოდ ერთი გამოსავალი იყო: ფსიქიკური სინამდვილე უნდა წარმოედგინა როგორც უწყვეტი, თავისთავადი რეალობა: რომელსაც არა აქვს არც აბსოლუტური დასაწყისი და არც აბსოლუტური დასასრული. ამ მხრივ იგი ფიზიკურის ანალოგიურია და მის პარალელურ პროცესს წარმოადგენს. თვით პარალელიზმის ფაქტის ახსნას პრესტაბელური პარამონიის თეორია ცდილობს. მაგრამ ფსიქიკური სინამდვილის უწყვეტობის აღიარებას ფაქტობრივი მონაცემი ეწინააღმდეგება: ჩვენ ცნობიერებაში ფსიქიკური პროცესები ხან არიან, ხან არაა, ჩნდებიან და ჰქრებიან. ეს კი ფსიქიკურს წარმოგვიდგენს წყვეტილად და არა უწყვეტად. ცნობიერი ფსიქიკური ფენომენები ხარვეზებს შეიცავენ. უწყვეტობისათვის ამ ხარვეზების შევსებაა საჭირო. ეს უნდა მოხდეს არაცნობიერი ფსიქიკური ელემენტებით. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება ფსიქიკურის თვითმყოფობისა და უწყვეტობის გადარჩენა. ლეიბნიცი ამ გზით წავიდა და „მცირე განცდათა“ ცნება შემოიტანა ფილოსოფიაში²⁷.

შეიძლებოდა თუ არა სხვაგვარი გადაჭრა საკითხისა? შეიძლებოდა, მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ფსიქოფიზიკურ დუალიზმზე ხელს ავიღებდით და ფსიქიკურ სინამდვილეში შემჩნეული ხარვეზების „შევსებას“ მოვახდენდით ფიზიკური ელემენტებით. უწყვეტობის პრინციპი, რომელიც, რასაკვირველია, ყოველთვის ანგარიშგასაწევია, ამ შემთხვევაშიც დაცული იქნებოდა. ამ გზის არჩევას ის უეჭველი უპირატესობა ექნებოდა, რომ ორი ჰიპოთეზის ნაცვლად გვექნებოდა ერთი: ფსიქოფიზიკური პარალელიზმისა და არაცნობიერის ჰიპოთეზების ნაცვლად გვექნებოდა ფსიქოფიზიკური კოჰეზიულობის ჰიპოთეზა. არაცნობიერის ჰიპოთეზა, მაშასადამე, ნაკარნახევია აქ მეორე ჰიპოთეზით, რომელიც თვით საჭიროებს არაცნობიერის აღიარებას: თუ არ არსებობს არაცნობიერი ფსიქიკურის ხაზი, შესატყვისი ფიზიკურისა, ფსიქოფიზიკური პარალელიზმი შეუძლებელი ჩანს. აქ *petitio principii* აშკარაა: პარალელიზმი წოთხოვს არაცნობიერის მიღებას.

²⁷ ლეიბნიცის „მცირე განცდათა“ შესახებ საყურადღებო კამათი გაიშალა დ. უხნაძესა და ს. დანელიას შორის. იხ. დ. უხნაძე, ლეიბნიცის „petites perceptions“ ადგილი ფსიქოლოგიაში“, ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე № 1, 1919—1920, გვ. 68—86. ს. დანელიას წერილი: ჟურნ. „განათლება“, 1920, № 2, გვ. 36—48. ამავე ჟურნალის ფურცლებზე მოთავსდა დ. უხნაძის პასუხი და ს. დანელიას პასუხის პასუხი.

მეორე მოტივი, რომელმაც საკმაო გავრცელება პოვა, თვით ფსიქოლოგიის წიაღში გაჩნდა. ფსიქოფიზიკა შეგრძნებისა და გამლიზიანებლის ურთიერთობის შესწავლის დროს ამოდიოდა ერთი შეუმოწმებელი დებულებიდან, რომლის მიხედვით გამლიზიანებელი ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრავს შეგრძნებას, როცა მოცემულია გამლიზიანებელი, უეჭველად უნდა გაჩნდეს შეგრძნებაც. თანაც გამლიზიანებელში ერთ დროს იგულისხმებოდა ფიზიკური მოვლენა, რომელიც მოქმედებს ადამიანის ორგანიზმზე. ფსიქოფიზიკის ამოცანისათვის გამლიზიანებლის ასე წარმოდგენა გასაგებია: ფსიქოლოგიის ამ დარგს სწორედ ეს მიმართება, ფიზიკურისა და ფსიქიკურის მიმართება აინტერესებს. შემჩნეულ იქნა, რომ ხშირად, გამლიზიანებლის არსებობის მიუხედავად, შეგრძნების დადასტურება ვერ ხერხდებოდა და აქაც იმისთვის, რომ ერთჯერ მიღებული დებულება შეგრძნებისა და გამლიზიანებლის ურთიერთობის შესახებ დაცული ყოფილიყო, შემოიღეს შეუმჩნეველი შეგრძნების ცნება. ეს იგივე იყო, რაც არაცნობიერის აღიარება.

ამჟამად ფსიქოლოგიაში შეცვლილია როგორც გამლიზიანებლის ცნება, ისე შეხედულებაც ფიზიკური გამლიზიანებლისა და შეგრძნების მიმართების შესახებ. ის დებულება, რომელმაც შეაპირობა შეუმჩნეველი შეგრძნების ცნება, აღინიშნა „კონსტანტობის ჰიპოთეზის“ სახელით და, როგორც დოგმატურად მიღებული მოსაზრება, უკუგდებულ იქნა. ბუნებრივია, რომ უკუგდებული უნდა იქნეს ის ჰიპოთეზაც არაცნობიერის შესახებ, რომელიც კონსტანტობის მცდარი ჰიპოთეზით იყო ნაკარნახევი. ამ ჰიპოთეზების ურთიერთ მიმართებაც ისეთივეა, როგორიცაა ფსიქოფიზიკურ პარალელიზმსა და არაცნობიერი ფსიქიკურის თეზისს შორის.

მესამე მოტივი არაცნობიერის დაშვების სასარგებლოდ უკავშირდება ფსიქიკურის აღმოცენებისა და განვითარების საკითხს. განვითარების მექანიციკური თეორია, როგორც ცნობილია, ვერ ურიგდება ახალი თვისების წარმოქმნის აზრს. განვითარება ამ თეორიაში გაგებულია, როგორც მხოლოდ რაოდენობითი ცვლილება. ყველგან, სადაც განვითარების ფაქტზე ვლაპარაკობთ, ამ თეორიის მიხედვით, საქმე გვაქვს იმთავითვე არსებული ელემენტების სხვადასხვა სახის კონცენტრაციასთან. ის, რაც განვითარების უმაღლეს წერტილზეა, რაც ახლად გაჩენილის შთაბეჭდილებას ახდენს, უკვე არსებულის სხვა ფორმით გამოვლინებად ითვლება. არსებითად, მაშასადამე, განვითარებას, ახალი ნიშან-თვისებების ნამდვილ გაჩენას, ამ კონცეფციის მიხედვით, ადგილი არა აქვს. ამიტომაც,

რომ მექანიციზმი განვითარებაში ნახტომისეულ საფეხურს უარყოფს და წმინდა ევოლუციონიზმს იცავს²⁸.

ცნობიერების გენეზისის გასაგებად საჭირო ხდება ისეთი სინამდვილის არსებობის აღიარება, რომელიც შუა ადგილს დაიქვრს ფიზიკურსა და ცნობიერებას შორის. ეს იმიტომ, რომ ფიზიკურისაგან, მატერიალურისაგან ერთბაშად, საჭირო საფეხურების გავლის გარეშე, ცნობიერების წარმოშობა შეუძლებლად არის მიჩნეული. გვარწმუნებენ, რომ თუ ფიზიოლოგიური პროცესების უმაღლეს საფეხურსა და ცნობიერებას შორის ვიგულისხმებთ ფსიქიკურის არსებობას, რომელიც მოკლებული იქნება ცნობიერებას, განვითარების ადეკვატური სურათი გვექნება და ცნობიერების უცნაური ფაქტი გასაგები გახდება. როგორც ფსიქიკური, ასეთი მოვლენა ემსგავსება ცნობიერებას, ხოლო, როგორც არაცნობიერი, იგი ფიზიოლოგიურს უახლოვდება და ამგვარად, მესამე ინსტანციის სახით, ხიდს დებს ორ ძალზე დაშორებულ სინამდვილეთა შორის.

ამ მოსაზრებაზე უნდა ითქვას, რომ განვითარების გასაგებად იგი სრულიად უვარგისია. როცა ორი მოვლენა ისეა წარმოდგენილი, რომ მათი ბუნება პრინციპულად სხვადასხვაა და ერთიმეორეს გამორიცხავს, შეუძლებელია აღმოჩნდეს მესამე მოვლენა, რომელიც პირველ ორს როგორმე შეაერთებს: თუ ეს მესამე ისეთი რამ არის, რაც პირველისა და მეორის თვისებებს შეიცავს და ამიტომ ახერხებს მათ შეერთება-შეკავშირებას, ჩვენი პრობლემის წინაპირობა იხსნება და მასთან მოიხსნება თვით პრობლემაც. თუ აღნიშნული მოვლენები მართლა შეიძლება მესამე მოვლენაში იყოს გაერთიანებული, მაშინ ამ მოვლენის ნიშნები არ უნდა წარმოვიდგინოთ ურთიერთ გამომრიცხავად და, მაშასადამე, გასარკვევიც არაფერია. ხოლო თუ მესამე, შემაკავშირებელი მოვლენა არც მეორისა და არც პირველის ნიშნებს არ შეიცავს, მაშინ მას არც შეუძლია შუამავლის როლი შეასრულოს.

ფიზიოლოგიური პროცესის უმაღლეს საფეხურზე ცნობიერების წარმოქმნა ისე, რომ არაცნობიერის გარდამავალი საფეხური არ გაჩნდეს, სავსებით თავსდება ნახტომის ცნებაში. სხვა საშუალება ამისთვის არ არის საჭირო, ხოლო ჰიპოთეზური დებულებების მიღება იქ, სადაც ამისი აუცილებლობა არ არის, დაუშვებელია.

²⁸ სხვა საკითხია, ახერხებს თუ არა მექანიციზმი ევოლუციის ახსნას. ვფიქრობთ, რომ აქაც დგას საჭიროება იმ თვალსაზრისისა, რაც ნახტომის ასახსნელადაა საჭირო. მექანიციზმი ვერც ევოლუციას ახსნის.

თვით ფსიქიკურის შიგნითაც შეიძლება ლაპარაკი ნახტომზე, მაგრამ ეს, რასაკვირველია, ცნობიერებას არ ეხება: ნახტომის ორივე პუნქტი, ამოსავალიცა და დასასრულიც ცნობიერია, მაგრამ სხვადასხვა შინაარსის სახით.

აღსანიშნავია ისიც, რომ არაცნობიერის ის განმარტება, რომელიც გაიგერს აქვს, არსებით ნიშნებში ემთხვევა მატერიის განმარტებას. არაცნობიერი, თანახმად განმარტებისა, არის რეალობა, რომელიც არსებობს ცნობიერების გარეშე, რომლისთვისაც ცნობიერება, ცნობიერებაში ყოფნა შემთხვევითია. ასეთია მატერიის განმარტებაც: ის არის რეალობა, რომელიც ცნობიერების გარეთ არსებობს და ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია.

არის სხვა მოტივებიც, რომელთაც იყენებენ არაცნობიერის დამცველები, მაგრამ მეტი დამაჯერებლობა არც იმათ ახასიათებთ. ყველგან, სადაც ე. წ. განცდის ფსიქოლოგია (გაიგერის გაგებით) არაცნობიერზე ლაპარაკობს, გულისხმობს განცდაში მოცემულისა და არმოცემულის ახსნა-განმარტების საშუალებას. მიზანი ფსიქოლოგიური შემეცნებისა ყველგან არის ცნობიერად მოცემული ფსიქიკური, ფსიქიკური ფენომენი და არა ფსიქიკური რეალობა, ობიექტურ-ფსიქიკური. გაიგერისეულ ობიექტურ ფსიქოლოგიაში მიმართება ფსიქიკურ-ცნობიერსა და ფსიქიკურ-არაცნობიერს შორის შებრუნებულია: ცნობიერქმნილი ფსიქიკური არის საშუალება რეალურ-ფსიქიკურის შესამეცნებლად და, საერთოდ, ფსიქოლოგიის საგანს, მისი მეცნიერული კვლევის საბოლოო მიზანს შეადგენს. გაიგერის აზრით, რეალობის სახით არსებული ფსიქიკური ცხოვრება სულ ერთია, იქნება შემოსული ცნობიერებაში თუ არა. გაიგერი თვითონ ამბობს, რომ აქაც საქმე გვაქვს მეტაფიზიკასთან. იმანენტურ მეტაფიზიკასთან. და, საერთოდ, გაიგერის აზრით, მეცნიერება არ წარმოიდგინება მეტაფიზიკის გარეშე²⁹. მეცნიერებებს საგანი ყოველთვის ცნობიერებისგან დამოუკიდებელი, საკუთარი მთლიანი სტრუქტურის მქონე რეალობა უნდა იყოს, ასე უნდა წარმოვიდგინოთ, გაიგერის თანახმად, ფსიქოლოგიის საგანიც.

რასაკვირველია, გაიგერი მართალია. როცა მეცნიერების საგანს მიაწერს საკუთარ სტრუქტურას, რომელიც შემეცნების პირო-

²⁹ „Die Psychologie wäre nicht Wissenschaft, wenn sie metaphysikfrei wäre...“ „Wissenschaft ist nicht möglich ...ohne einen einheitlichen Strukturgedanken, der ihr als metaphysische Grundlage dient“. „Fragment“, გვ. 10.

ბას წარმოადგენს, მაგრამ იმის მტკიცება, რომ ყველაფერი, რაზედაც კი შეიძლება მსჯელობა. რაც კი შეიძლება შემეცნების მიზანი გახდეს. უსათუოდ რეალობაა, რომლისთვისაც ცნობიერქმნა სრულიად შემთხვევითია, ან კიდევ იმის მტკიცება, რომ ყოველი მეცნიერება და მათ შორის ფსიქოლოგიაც თავის საგანში ხედავდეს რეალურ-ქმედითი ძალების არსებობას, სრულიად დაუსაბუთებელი ჩანს. გაიგერის თვალსაზრისი ფსიქიკურზე ნატურალისტურია, ფსიქიკის სახით მას მეორე ბუნება აქვს ნაგულისხმევი. ეს მაშინ, როცა ავტორი ბუნებისმეტყველებისაგან ფსიქოლოგიის გამიჯვნაზე ზრუნავს. უნდა აღინიშნოს, რომ ფსიქიკურის ნატურალიზაციის აქტით გაიგერი უპირისპირდება როგორც მატერიალიზმს. ისე ფენომენოლოგიას, იმ მიმდინარეობას ფილოსოფიაში, რომელსაც იგი თავის თავს აკუთვნებს. მატერიალიზმი მხოლოდ ერთი ბუნების, ერთი რეალობის არსებობას აღიარებს. ის, რაც არსებობს ამის გარეშე, არის ამ სანამდვილის ასახვა-შემეცნება (ფართო მნიშვნელობით), რომელიც იმავე ტიპის რეალობად და იმავე სახის შემეცნების ობიექტად არ მიიჩნევა, როგორცაა რეალურ-მატერიალური სამყარო. აქაა საფუძველი იმისა, რომ ფსიქოლოგიაზე ვიფიქროთ, როგორც ბუნებისმეტყველებისაგან განსხვავებულ მეცნიერებაზე, რომლის საგანი თუმცა არსებული რამაა, მაგრამ არა იმ სახისა, როგორცაა ბუნებისმეტყველების საგანი. გაიგერს არ რჩება საბუთი იმის დასამტკიცებლად, რომ ფსიქოლოგიის ავტონომია გაამართლოს, თუმცა თავის კვლევის მიზნად სწორედ ამას ისახავს: ფსიქიკური, თუ ის რეალური, ცნობიერების გარეშე არსებული სინამდვილეა, თუ მას ახასიათებს კაუზალობა, რეალური პროცესის გამოწვევის უნარი, რეალური მთლიანობის ნიშანი და სხვა, მაშინ რით უნდა გავამართლოთ ფსიქოლოგიის ცალკე მეცნიერებად წარმოდგენა? რა დაუშლის ბუნებისმეტყველებას ფსიქიკური მოათავსოს თავისი მოქმედების არეში და ფსიქოლოგია ერთ-ერთ ბუნებისმეტყველურ დისციპლინად გამოაცხადოს? ფსიქიკურის თავისებურება სწორედ ისაა, რომ ის არც ბუნებაა — ბუნებისმეტყველური, გაგებით და არც მნიშვნელობა — იდეა ფილოსოფიური მნიშვნელობით, იგი არც იდეაა და არც მატერია (როგორც იხმარება ეს ცნებები ფილოსოფიაში).

მეცნიერების საგნის საკითხს აბუნდოვანებს გაიგერის მოსაზრება, რომ ყოველ მეცნიერებას მეტაფიზიკური საფუძველი აქვს, რომ ყოველი მეცნიერება ყოფიერებას შეისწავლის. მართალია, მეცნიერებამ, რომელიც არ უნდა იყოს იგი, არსებული უნდა შეის-

წავლოს, მაგრამ ამ გამოთქმაში „არსებული“ ისეა ნახმარი, რომ იგი უდრის იმას, რასაც აღნიშნავენ ტერმინით „რალაც“. მეცნიერება, მართლაც, ვერ წარმოიდგინება. თუ მას რალაც არა აქვს კვლევის საგნად, მაგრამ ამის თქმა ბევრს ვერაფერს გვაძლევს. მთავარია ამ „რალაცის“ დახასიათება, და, რაც მთავარია, მისი არსებობის ფორმის განსაზღვრა, მისი სპეციფიკის წვდომა.

გაიგერი ფსიქოლოგიის პრობლემის გადაჭრაში განუდგა ფენომენოლოგიას და კერძოდ ჰუსერლის კონცეფციას ფსიქიკურის შესახებ. ეს, რასაკვირველია, გაიგერს დანაშაულად არ ჩათვლება, მაგრამ თვით საქმის ვითარება არ არის მთლიანად გათვალისწინებული, როცა ფსიქოლოგიისათვის სხვა ამოცანა არ იგულისხმება. თუ არა, ბუნებისმეტყველების მსგავსად. მოვლენის უკან არსებულის ძებნა. ხომ ცხადია, რომ რომელიმე მეცნიერებამ „თვით მოვლენის“ შესწავლა უნდა დაისახოს ზიზნად. მოვლენისა. რომელიც საკუთარი არსით, საკუთარი კანონზომიერებით უნდა წარმოდგეს ცნობიერების წინაშე!? ამ საკითხმა განსაზღვრა ჰუსერლის პრობლემა: რა უნდა იყოს ეს მეცნიერება — ფსიქოლოგია თუ ფენომენოლოგია? გაიგერი დარჩა თავისი პირველი მასწავლებლისა, თ. ლიპსის გავლენის ქვეშ და ფენომენოლოგიური თვალსაზრისი ფსიქოლოგიის პრობლემაზე მუშაობისას უკანა პლანზე დატოვა³⁰.

გაიგერი არ ცდება. როცა ამბობს. რომ მატერიალიზმი არც საჭიროებს და არც ეგუება არაცნობიერის ცნებას. მატერიალიზმის მიხედვით, მატერიალურსა და ცნობიერებას შორის მესამე რამ არ არსებობს. ავტორი სწორად მსჯელობს მაშინაც. როცა ამტკიცებს, რომ უკიდურესი იდეალიზმიც აგრეთვე არ უტოვებს ადგას არაცნობიერის ცნებას: თუ ყველაფერი, რაც კი არის, ცნობიერების შინაარსია, არაცნობიერი გამორიცხულია. ისიც გასაზიარებელია. რომ არაცნობიერის მიღება თუ მიუღებლობა ლოგიკურად არ გამომდინარეობს ცალკეული ფაქტების ანალიზიდან. ამისათვის აუცი-

³⁰ მ. გაიგერი ცდილობს ფენომენოლოგიური მეთოდი გამოიყენოს თავის ცნობილ შრომაში: „Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses“, (Husserlsjahrbuch, I. Bd., Teil II, გვ. 567—684). ჰუსერლიანელი გ. შპეტი თუმცა ამ შრომაზე ამბობს, რომ „основной работой по этому вопросу для нашего времени остается исследование М. Гейгера“ („Внутренняя форма слова“, 1927, გვ. 153). თავის „ესთეტიკის თანამედროვე პრობლემებში“ სერიოზულ მოსაზრებებს აყენებს მის წინააღმდეგ („Искусство“, 1923 № 1). გაიგერის ამ შრომაზე ნ. ჰარტმანი წერს: „...die Resultate beider (კანტის და გაიგერის) gehören zum Besten, was überhaupt im Bereich der Ästhetik geleistet worden ist“ („Ästhetik“, 1953, გვ. 68).

ლებელი და საკმარისია ზოგადფსიქოლოგიური თვალსაზრისი, ფსიქიკურის ზოგადი დახასიათება. არაცნობიერის მიღებას შეიძლება შეეგუოს მხოლოდ დუალისტური თვალსაზრისი, სადაც არაცნობიერი ან ერთ-ერთი სინამდვილის სახით გვევლინება, ან მთელი სინამდვილის საფუძვლად ითვლება. მაგრამ ერთია არაცნობიერის პრინციპული შესაძლებლობა, მეორეა მისი ფაქტიურად არსებობის დამტკიცება. სიძნელე არაცნობიერის არსებობის დასაბუთებისა ამ კონტექსტში გადაწყველია ზოგადი თვალსაზრისიდან ემპირიულ-ინდივიდუალურზე: ის, რაც არსობრივი ანალიზის მიხედვით შესაძლებელია, კიდევ საჭიროებს დამატებითს პირობას, რათა იგი რეალურ არსებობად იქცეს. გაიგერი იღებს ვალდებულებას ემპირიულად დაასაბუთოს, რომ, მაგალითად, ნებისყოფის აქტი არსებობს, როგორც რეალურ-ფსიქიკური აქტი, როგორც ისეთი საქმის ვითარება. რომელიც არ დაიყვანება ცნობიერებაზე, არ უნდა გავაიგივეოთ განცდასთან. მაგრამ ამის პირდაპირ საბუთად ისევ განცდა მოყვანილი: ე. წ. ნისლოვანი ცნობიერებაა ის, რაც გვაწვდის ჩვენ ცნობას ამ ფაქტის რაობისა და არსებობის შესახებ. რომ დავეთანხმოთ კიდევაც ავტორს, რომ „მსურს“ და „განვიციდი სურვილს“ სხვაოვანხეა საგნობრივად, ეს კიდევ იმას არ ამტკიცებს, რომ ამათგან ერთი ცნობიერია, ხოლო მეორე არაცნობიერი: ნისლოვან ცნობიერებაში³¹ მოცემულზე ვერ ვიტყვით რომ იგი არაცნობიერია. სხვა საბუთი. რომელიც გაიგერის განკარგულებაშია, ზოგადფილოსოფიური ხასიათისაა. რომელიც უკეთეს შემთხვევაში იმას ამტკიცებს, რომ არაცნობიერის დაშვება არ ეწინააღმდეგება ფსიქიკურის არსობრივი ანალიზის შედეგებს. ფსიქიკური და ცნობიერება რომ სხვადასხვაა ეს კიდევ იმას არ ნიშნავს, რომ ფსიქიკური, უმთავრესად ან ზოგჯერ მაინც, არაცნობიერად არსებობს. ფსიქიკურისა და ცნობიერების გათიშვის ლოგიკური შესაძლებლობა არაა საბუთი მათი რეალური გათიშვისა. იგი მხოლოდ პირობაა არაცნობიერის პრობლემის გამართლებისა. ისიც ნათელია, რომ არაცნობიერის პირდაპირი, ემპირიული საბუთი არ არსებობს და

³¹ „Fragment“, გვ. 52. არც „მე ვაზროვნებ“ და „მე მაქვს აზროვნების ცნობიერება“ არის ერთი და იგივე, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ერთი მათგან არაცნობიერია. განსხვავება ეხება შინაარსს, ხოლო ცნობიერების საკითხი ამით არ წყდება. აქტში—„მე ვაზროვნებ“ ცნობიერების პირდაპირი სხივი აზროვნების შინაარსზეა, მაგრამ თვით აზროვნებაც არ რჩება ცნობიერების გარეშე. ნას არაპირდაპირი „იღვდა“ ეუფლება. ასეა სურვილისა და სხვა შენთხვევაშიც.

არც შეიძლება არსებობდეს. ასეთი საბუთი კი არ ამტკიცებს, არამედ აუქმებს თვით პრობლემას. რაც შეეხება არაპირდაპირ საბუთს, იგი მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება გამოყენებულ იქნეს, როცა ცნობიერებაში მოცემული მოვლენების ახსნა-გაგება ვერ ხერხდება ვერც აქვე მოცემული საშუალებებით და ვერც იმ ტრანსფსიქიკური რეალობით, რომლის არსებობა თავის მხრივ აღარ საჭიროებს დასაბუთებას, როგორც ამას აქვს ადგილი არაცნობიერი ახსნის შემთხვევაში.

გაიგერი საგანგებოდ იკვლევს ბუნებას იმ კავშირისას, რომელიც არსებობს ფსიქიკურსა და განცდას (-ცნობიერებას) შორის, განსხვავებით იმ კავშირისაგან. რომელიც აქვს ცნობიერებას, მაგალითად, ფიზიკურთან ან იდეალურ-ობიექტურ არსებობასთან. პირველ შემთხვევაში, გაიგერის თქმით. კავშირი უფრო მტკიცეა და, რაც მთავარია, მოკლებულია დაპირისპირებას. როგორც ამას აქვს ადგილი მეორე შემთხვევაში. მართალია, ფსიქიკური და ცნობიერება არაა ერთი და იგივე, მაგრამ მათი კავშირი მაინც სპეციფიკურია, შინაგანია და არა გარეგანი. ეს, ვფიქრობთ ჩვენ. მიუთითებს იმაზე, რომ ცნობიერება ფსიქიკურისათვის არ არის შემთხვევითი, არ არის „გარედან მოსული“, თუმცა ამ კავშირის არსობრივი ხასიათი (პირობით დავეთანხმეთ ამაში გაიგერს) ჩვენ ჯერჯერობით ვერ აღმოვაჩინეთ. ხომ უდავოა ის, რომ ჩვენ ბევრი ისეთი შემთხვევა ვიცით, როცა მოვლენები განუყრელად არიან დაკავშირებული ერთმანეთთან, მაგრამ ამ კავშირის არსობრივი ხასიათი ჩვენ არ ვიცით, იგი ემპირიულ ფაქტად გვაქვს მიღებული და მომავალ კვლევა-ძიებას ეუტოვებთ არსობრივი კავშირის აღმოჩენის ამოცანას.

გაიგერი გადაჭრით უარყოფს ცნობიერების პრედიაკციულ თეორიას. ამ თეორიას არ ეგუება არაცნობიერის ცნება, მაგრამ ის სპეციფიკური კავშირი ფსიქიკურსა და ცნობიერებას შორის, რომელზედაც ის ასე დამარწმუნებლად მოგვითხრობს. არსებითად იმასვე ამბობს, რასაც ცნობიერების ადრექტური თეორია. ვერც იმაში დავეთანხმებით გაიგერს. რომ ცნობიერების ეს თეორია შეუთავსებელი იყოს თითქოს ცნობიერების იმ გაგებასთან. რომლას მიხედვით, ცნობიერება არის ყოველთვის „ცნობიერება... შესახებ“ („Bewusstsein... von“). განსხვავება ცნობიერების ამ ორ დახასიათებას შორის იმდენად საკუთრივ ცნობიერების ბუნებას არ ეხებოდეს, რამდენადაც მის მიმართებას შინაარსისადმი. აქ. რო-

გორც ამას გაიგერიც გვითვალისწინებს, განსხვავება არსებითი ხასიათისაა. ფიზიკური, მაგალითად, „წინ უდგას“ ცნობიერებას და ცნობიერება მას გარედან ევლინება, ხოლო ფსიქიკური და ცნობიერება, გაიგერისავე თქმით, „მპიდრო კავშირში“ იმყოფებიან. ამ ვითარების გამო უნდა იყოს წარმოქმნილი ცნობიერების პრედიკაციული თეორია, ამ სრულიად თავისებურ კავშირზე უნდა მიუთითებდეს იგი, მაგრამ თუ ამას მივიღებთ, რა გვიშლის ხელს, რომ აქაც ვილაპარაკოთ საგნობრივ ცნობიერებაზე, „ცნობიერებაზე... შესახებ“? ცნობიერების არაფსიქიკურთან სპეციფიკური დაპირისპირება უნდა იყოს ის, რაც გვაფიქრებინებს, რომ ფსიქიკურის გაცნობიერება თითქოს გამოორიცხავდეს საგნობრივი ცნობიერების ნიშანს: ფსიქიკურისა და ცნობიერების მიმართებაში ასეთივე დაპირისპირების ძებნა უშედეგოა და ეს ქმნის აზრს, რომ ცნობიერება აქ სხვა ნიშნით გვევლინება, ვიდრე არაფსიქიკურის წედომის დროს³². რაციონალური მარცვალი ცნობიერების პრედიკაციული თეორიისა იმ გარემოების გათვალისწინებაა, რომ ცნობიერება ფსიქიკურთან სრულიად სხვა მიმართებაშია, ვიდრე სხვა სინამდვილესთან. ამ მიმართების ზუსტი შემეცნების სიძნელეზე გაიგერიც მიუთითებს. მთავარია, ცნობიერებამ აქაც შეინარჩუნოს ანტენციის ნიშანი და იმავე დროს იმანენტურის ფარგლებს მისი შინაარსის, ფსიქიკურის არსებობა არ გასცდეს³³.

³² ამ საკითხის გარჩენისათვის მნიშვნელობა აქვს ა. ფალენის ვრცელ გამოკვლევას: „Zur Bestimmung des Begriffs des Psychischen“, 1914.

არაცნობიერის ერთ-ერთი მნიშვნელობა ისაა ფალენის მიხედვით, რომ ფსიქიკურის ზოგ მოვლენას არ მიეწერება „ცნობიერება... შესახებ“. ავტორი უარყოფს ასეთ აზრს და იცავს ფსიქიკურის განმარტებას: „ფსიქიკური არის ცნობიერება... შესახებ“. აქ მეტის მტკიცება ხდება, ვიდრე საჭიროა არაცნობიერის უარსაყოფად. არც ის პრობლემაა სათანადოდ გათვალისწინებული, რომელიც დგება ფსიქიკურის შემეცნებასთან დაკავშირებით, — ცნობიერების შემეცნებითი ურთიერთობისა ფსიქიკურთან. ეს კი მთავარია.

³³ სადოქტორო დისერტაციაში (1939) ჩვენ ვიცავდით ორ ძირითად დებულებას: ა) განცდა და ცნობიერება არაა ერთი და იგივე და ბ) განცდა განუყოფლად დაკავშირებული ცნობიერებასთან. გაიგერი განცდას ცნობიერების მნიშვნელობით ხმარობს. მისთვის ცნობიერების ფსიქოლოგია და განცდის ფსიქოლოგია სინონიმებია. ტერმინი განცდა ჩვენ გამოვიყენეთ ფსიქიკურის სინონიმად და მისგან განვასხვავეთ ტერმინი ცნობიერება. „ფსიქოლოგიის პრინციპულ საკითხებში“ (I ნაწილი) ჩვენ მკითხველს დავპირდით განცდისა და ცნობიერების ურთიერთობის საკითხზე ვრცელი შრომის გამოქვეყნებას. რადგან ეს განზრახვა ძალაში რჩება, გაიგერის კონცეფციის შესაბამის მომენტებს აქ ალარ შევუბნობთ.

მხედველობაშია მისაღები ისიც, რომ გაიგერს ფსიქოლოგიის პრობლემის შესახებ დასრულებული კონცეფცია არ მოუცია. მთელი რიგი საკითხი, რომელთა გადაჭრაც აქ იგულისხმება, გაიგერს არა აქვს გარჩეული. კერძოდ, ის არ შეხებია ამ კონტექსტში თვით ცნობიერების შემსწავლელ მეცნიერებას და, მაშასადამე, არც იმას, თუ რა ურთიერთობაში უნდა წარმოვიდგინოთ ფსიქოლოგია ამ მეცნიერებასთან. ნუთუ იმას იტყვის გაიგერი, რომ თავისთავად აღებული ცნობიერების აქტი არათერს შეიცავს ისეთს, რაც ფსიქოლოგიის კვლევის სფეროს უნდა მიეკუთვნოს?! და თუ ამას ვაღიარებთ, ისიც უნდა ვთქვათ. რომ ფენომენალური ფსიქიკური მარტო საშუალება კი არაა რეალურ-ფსიქიკურის შემეცნებისა, არამედ ფსიქოლოგიის უფლებამოსილი 'საგანიც'³⁴. ეს აშკარად შეზღუდვად გაიგერის ტენდენციას არაცნობიერისაკენ და მის შემეცნებით ინტენციას შემოაბრუნებდა ფენომენალურ-ფსიქიკურისაკენ.

გ. შედეგები

შეღერი მკაცრად ასხვავებს ფსიქოლოგიის პრობლემას და ფსიქოლოგიას, როგორც პრობლემას. პირველს ფსიქოლოგია იკვლევს, მეორეს ფილოსოფია. სანამ ფსიქოლოგია შეუდგებოდეს თავისი პრობლემის ანალიზსა და გადაჭრის ცდას, ორი ძირითადი ფილოსოფიური საკითხი ფსიქოლოგიური მეცნიერებისა გადაჭრილი უნდა იყოს, ხელთ უნდა გვექონდეს მეტ-ნაკლებად ჩამოყალიბებული ფსიქიკურის ანდეტიკური ონტოლოგია და აიდეტიკური გნოსეოლოგია. ფსიქიკურის აიდეტიკური ონტოლოგია არის ლოგიკურად უპირველესი. აქ წყდება საკითხი ფსიქოლოგიის საცნ-ის რაობისა, რომლის საფუძველზედაც იქმნება ფსიქოლოგიური შემეცნების თეორია, წყდება ფსიქოლოგიის სპეციფიკური მეთოდის საკითხი. ის, რაც იქნება დადგენილი ფსიქიკის ონტოლოგიისა და გნოსეოლოგიის მიერ, სავალდებულოა ფსიქოლოგიისათვის, როგორც სპეციალური მეცნიერებისათვის. ამ საფუძველმდებლობის უფლებას ეს დისციპლინები იძენენ იმიტომ, რომ ისინი, შეღერის აზრით, ემყარებიან კვლევის ისეთ მეთოდს, რომელიც არავითარ შემთხვევაში, არავითარი აზრით არ ემყარება იმ ფაქტობრივ მონაცემს, რაც

³⁴ ა. ბოტორი შვილი. კანონზომიერების საკითხისათვის ფსიქოლოგიაში, აღ. წულუკიძის სახ. ქუთაისის პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები XV, 1956, გვ. 173—221.

სპეციალურ-ფსიქოლოგიური კვლევის მონაპოვარს წარმოადგენს. აქ საქმე გვაქვს არსისა და არსებობის მეცნიერებათა ურთიერთობის კერძო შემთხვევასთან. შელერი სავსებით იზიარებს იმ შეხედულებას, რომელიც ამ საკითხზე ჰუსერლმა გამოთქვა: მოძღვრება არსის (Wesen) შესახებ ყოველთვის აიდეტუიკური ხასიათისაა და არსებობის შემსწავლელ მეცნიერებას, როგორც ემპირიულს, ლოგიკურად შეაპირობებს.

თანამედროვე ფილოსოფია, შელერის აზრით, განთავისუფლდა ისეთ მიმართულებათაგან, როგორცაა სენსუალიზმი, ემპირიზმი, გნოსეოლოგიური იდეალიზმი, ნატურალიზმი, რელატივიზმი და სუბიექტივიზმი. ფილოსოფია, დასძენს შელერი, კვლავ უბრუნდება დიდ ტრადიციებს იდეების იდეალიზმისას (Ideendualismus). იგი არ გვევლინება სპეციალური მეცნიერების მიმართ არც დესპოტად, როგორც ეს იყო ჰეგელის ფილოსოფიაში, და არც მის უბრალო მსახურად, როგორც ამას ჰქონდა ადგილი მეცნიერების თეორიაში და მოძღვრებაში მეთოდოლოგიის შესახებ. ფილოსოფიას, შელერის რწმენით, აქვს კვლევის საკუთარი საგანი და სპეციფიკური მეთოდი. ეს არის არსებობის ნიშნისაგან თავისუფალი არსი, რომელიც მისთვის შესატყვისი მეთოდით, არსის ჰერეტიკით უნდა იქნეს შემეცნებული³⁵.

ფსიქოლოგიაში შელერი ე. წ. რეალისტურ მიმდინარეობას ემხრობა და მის მომხრეთა შორის ასახელებს ო. კიულპეს, მ. გაიგერს, დრიშს და, თავისებური გაგებით, აგრეთვე ს. ფრეიდსა და ვ. შტერნს. ამ მიმდინარეობის ფუძემდებლად ითვლება ედ. ჰარტმანი, რომელმაც მკაცრად გაილაშქრა იმ აზრის წინააღმდეგ, რომლის მიხედვით, ფსიქიკური „მხოლოდ ცნობიერი ფენომენია“ და ამიტომ ცნობიერების ფსიქოლოგიით უნდა ამოიწუროს მისი სამოქმედო სფერო მთლიანად³⁶. ფსიქოლოგიური რეალიზმი არაცნობიერის ცნებით შემოდის აზროვნების ისტორიაში. ამ ფაქტს უკავშირდება ისიც, რომ ერთ დროს თითქმის საყოველთაოდ მიღებული ლოზუნგი — „ფსიქოლოგია უსულოდ“ შელერმა დრომოკმულად ჩათვალა. მან უარყო მისი ანტიპოდიც, რომელიც ფსიქოლოგიის მუშაობას შემოფარგლავდა ცნობიერების მოვლენების აღწერით და

³⁵ M. Scheler, Die deutsche Philosophie der Gegenwart, 1922, გვ. 129.

³⁶ იქვე, გვ. 154.

ამავე მოვლენებში მიგნებული კაუზალური პროცესების გათვალისწინებით³⁷.

როგორც ფსიქოლოგმა, შელერმა ყურადღება მიიპყრო იმით, რომ ემოციების კვლევას თავის მუშაობაში თვალსაჩინო ადგილი დაუთმო. მან განიზრახა შეექმნა სისტემატური ხასიათის მოძღვრება ადამიანის ემოციური ცხოვრების შესახებ და იგი დაემყარებინა მთლიანად არსობრივი კანონზომიერების დადგენაზე. რისთვისაც ყველგან წმინდა ცენომენოლოგიის მეორედ იყენებდა. ამ ცდის კრიტიკული შეფასება ამჟამად არ შეადგენს ჩვენს ამოცანას. ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხებისათვის ნეტი მნიშვნელობა აქვს შელერის შიხედულებებს თვით ფსიქიკურის რაობისა და ფსიქოლოგიური მეცნიერების კვალიფიკაციის შესახებ. აქ შელერი საგანგებოდ ეხება ისეთ საკითხებს, როგორცაა — ფსიქიკურისა და ფიზიკურის განსხვავება. ფსიქიკურის გამოყენა პერსონალურა სინანდულისაგან. ფსიქიკურის მოცემულობის ფორმა, ფსიქოლოგიის ადგილი მეცნიერებათა სისტემაში და სხვა. ძირითადი მაინც ისაა, რომ შელერი ენერგიულად იცავს ფსიქოლოგიური რეალიზმის თეზისს და გადაჭრით უარყოფს ცნობიერების ფსიქოლოგიის დებულებას (როცა „ცნობიერება“ არ ეწოდება შინაგანი აღქმის შინაარსს)

შელერი ამოდის იმ შეხედულებიდან, რომ ფსიქოლოგია „ემპირიული“ მეცნიერებაა და, მაშასადამე, მას აღქმაში უნდა ეძლეოდეს თავისი საგანი. პრობლემა ამ პუნქტში ეხება იმ აღქმის თავისებურებას, რომელიც ფსიქოლოგიის მასალის მომწოდებლად გვევლინება.

აღქმისა და გამოცდილების ორგანობაზე ბევრი ითქვა ფილოსოფიასა და ფსიქოლოგიაშიც. ხშირად იყო გამოცხადებული შინაგანი გამოცდილება ფსიქოლოგიის კვლევის სარბიელად³⁸, მაგრამ მძაფრი მიმდინარეობის სახე მიიღო საწინააღმდეგო შეხედულებამაც, რომლის მიხედვით გამოცდილების ორ სფეროდ დაყოფა საქმის ვითარებას ეწინააღმდეგება და ამიტომ თითქოს ერთიანი გამოცდილების თვალსაზრისი უნდა ვიწამოთ. შელერი, ერთგვარად მაინც, ცდილობს აღადგინოს და ახალი საბუთებით გაამაგროს გამოცდილების „დუალისტური“ გაგება და ამის საფუძველზე იძლევა ფსიქოლოგიის საგნის განმარტებას.

³⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 190.

³⁸ იხ. „პრინციპული საკითხები“, გვ. 8.

აღქმაში იგულისხმება უნარი ცნობიერების მიმართვისა კონკრეტულ მოცემულობაზე. აღქმის აქტს ლოგიკურად წინ უსწრებს მოცემულობის შინაარსის ჩამოყალიბების პროცესი. ამ პროცესის გამსახლვრელ ფაქტორთა შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ფიზიოლოგიური მექანიზმი, რომელიც ორგანოს როლში გვევლინება და „გრძნობის ორგანოს“ სახელს ატარებს. ის, თუ როგორ მოგვევლინება აღქმაში ესა თუ ის სინამდვილე, ბევრად არის დამოკიდებული გრძნობის ორგანოს თავისებურებაზე, მისი მუშაობის „სტილზე“ და იმ ამოცანაზე. რომლის განხორციელებასაც იგი ემსახურება. აღქმა ორგვარია. შინაგანი და გარეგანი. მათ შორის, შეღერის აზრით, თვალსაჩინო განსხვავებაა და ამ განსხვავებისათვის ანგარიშის გაწევა აუცილებელი პირობაა ფსიქოლოგიის საგნის მისაგნებლად და ამ საგნის სპეციფიკურობის შესამეცნებლად.

აღქმას, როგორც ითქვა. აქტი და შინაარსი განსახლვრავს, სხვადასხვაობა აქტებისა მათი მიმართულების განსხვავებას ემყარება, ხოლო განსხვავება შინაარსებში მათი იმანენტური ნიშნებით ვლინდება.

გარეგანი აღქმა მიმართულია ისეთ შინაარსზე, რომელიც მდებარეობს ჩვენი სულიერი ვითარების გარეშე, ხოლო შინაგანი აღქმის შინაარსი ჩვენი არსების შინაგან, სულიერ მოვლენებზეა მიმართული. შინაგანი აღქმა ეწოდება საერთოდ ფსიქიკურის აღქმას, სულ ერთია, იქნება იგი ჩვენი განცდა თუ სხვისი. ასევე, გარეგანი აღქმა ეწოდება როგორც გარეგანი საგნებისა და სხვისი სხეულის აღქმას, ისე საკუთარი სხეულის აღქმასაც (შეხებით, მხედველობით).

„შინაგანი აღქმა“ უნდა განვასხვაოთ „თვითაღქმისაგან“. ამ განსხვავებას შეღერის კონცეფციისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს. შინაგანი აღქმის შინაარსი ყოველთვის არის ფსიქიკური. მაგრამ ამით ჭერ კიდევ არაფერია ნათქვამი იმაზე, თუ ვის, რომელ ინდივიდს ეკუთვნის ეს განცდა — ფსიქიკა. შეღერს უდავო ჭეშმარიტებალ მოაჩნია, რომ ჩვენი და სხვისი ფსიქიკური პროცესები ხშირად ერთად. ერთ სიბრტყეზე გვეძლევიან და ზოგჯერ შეუძლებელიც ხდება იმის გამოკრევევა. თუ რომელია ამათგან ჩვენი და რომელი სხვისი. „თვითაღქმაში“ იგულისხმება საკუთარი განცდები, ფსიქიკური პროცესები. რომელთა მესაკუთრე იგივეა, ვინც არის აღქმის რეალური სუბიექტი.

შინაგანი და გარეგანი აღქმის ცნებები არ უნდა ავურიოთ ე. წ. სხეულის შინაგანსა და სხეულის გარეგანთან. შეღერი სხეულის

ორგვარ განხილვაზე ლაპარაკობს. ერთ შემთხვევაში საქმე გვაქვს სხეულ-საგანთან (Leib-körper), ხოლო მეორე შემთხვევაში სხეულ-სულთან (Leib-seele). ეს იმას ნიშნავს, რომ, როცა სხეულს გარედან ვხედავთ, იგი ნივთის, საგნის სახეს იღებს, ხოლო, როცა მას შიგნიდან, განცდიდან შევიმეცნებთ, იგი სულად, სულეოდ გვევლინება.

განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა სხეულისა და მისი მოცემულობის სპეციფიკას. შეღერის აზრით, სხეული არც ფიზიკურია და არც ფსიქიკური, იგი ფსიქოფიზიკურად ნეიტრალურია. ნი-სი წედომა, ამიტომ, არც შინაგანი აღქმით ხდება და არც გარეგანი აღქმით. საჭიროა საგანგებო კვლევა, რათა აღქმის იმ სახეობას, რომელშიაც სხეული გვეძლევა. მეცნიერულ-ცნებითი გამოსახლება მივცეთ. გარეგანი აღქმა ყველაფერს, რასაც კი მისწვდება და თავის შინაარსად გაიხდის, საგნად, ნივთად აქცევს. შესატყვისად, შინაგანი აღქმაც თავის შინაარსს ფსიქიკურად წარმოგვიდგენს. სხეული ისეთი მოვლენაა, რომელიც ასეთ მიდგომათ ეგუება. თუმცა მისთვის ადეკვატურად არც ერთი არ ჩაითვლება. როცა სხეული გარეგანი აღქმის საგანი ხდება, შინაგან-გარეგანის პრინციპით მისი განაწილება შესაძლებელია. ასეთი რამ შეუძლებელია, როცა საქმე ეხება შინაგან აღქმაში მოცემულ სხეულს. აქედან შეღერი ასკვნის, რომ აღქმის ორგვარი მიმართულება. შინაგანი და გარეგანი. არაფერ კავშირშია სხეული-ნივთის შინაგან და გარეგან ნაწილებად წარმოდგენასთან და არც ემყარება და არც მოითხოვს იგი მას. და საერთოდაც, შეღერის აზრით, შინაგანისა და გარეგანის ცნებები არ იღებენ დასაბამს სხეულის ფაქტში. მის მოცემულობაში. ამ ცნებების შინაარსის ჭკრეტა არაფერს კარგავს არც მაშინ, როცა სრული განყენება ხდება სხეულის მოცემულობისაგან, სხეულის ნიშან-თვისებებისაგან. აღნიშნული მიმართულებანი არიან საკუთარი შინაარსის მატარებელი და ამ შინაარსით გვაცნობებენ ისინი თავის თავს³⁹.

აღქმის სპეციფიკას შეღერისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. აღქმის მიმართულებათა დაყვანა ერთიმეორეზე, ამიტომ, სრულიად დაუშვებლად უნდა მივიჩნიოთ, დასძინს შეღერი. ასეთი დაუშვებელი გაიგივება გვაქვს როგორც ბერკლის ნააზრევში, ისე სენსუალისტურ კონცეფციაშიც, მხოლოდ სხვადასხვა მიმარ-

³⁹ M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1954, გვ. 419 (= „Formalismus“).

თულებით. სენსუალიზმი უგულვებელყოფს რეფლექსიის, შინაგანი ალქმის სპეციფიკას და იგი გარეგან ალქმაში აქვს გათქვეფილი, ხოლო ბერკლისათვის ალქმით მოცემულობათა შორის არსებობია შინაგანი, რეფლექსური შინაარსი და სენსაცია რეფლექსიის ზღვრულ ცნებად არის წარმოდგენილი. ცნობიერების შინაარსში აქ ისეთი მოვლენებიც იგულისხმება, როგორცაა მზე, მთვარე და ა. შ. ცნობიერების მოვლენებს ფსიქიკურს და, მაშასადამე, ფსიქოლოგიის საგანს მხოლოდ მაშინ უნდა ვუწოდებდეთ, როცა წინასწარ მივიღებთ იმ აზრს, რომ ცნობიერება იგივეა, რაც შინაგანი ალქმით მიღებული, შინაგანი ალქმის შინაარსი. შელერი აქ გვაძლევს ცნობიერების ისეთ გაგებას, რომელიც ბრენტანო-ჰუსერლის წრეში მიღებულს ეწინააღმდეგება, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ შელერი ამას ჩადის პრინციპული უთანხმოების გამო ამ მიმდინარეობასთან. შელერის წინადადება ფსიქოლოგიური მეცნიერების ინტერესებისთვისაა წამოყენებული და ტერმინოლოგიურ-ფორმალურ ამოცანას ემსახურება. ინტენციონალური ცნობიერების ფაქტს, რასაკვირველია, შელერი არ უარყოფს.

შინაგანი და გარეგანი ალქმა განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან აგრეთვე თავისი შინაარსის მოცემულობით. ფიზიკური, გარეგანი ალქმის შინაარსი ღროსა და სივრცეში დისკრეტულად გვევლინება. ფიზიკური საგნებისათვის ურთიერთგარემდებაარეობაა დამახასიათებელი. ფსიქიკური მოვლენები, რომელნიც შეადგენენ შინაგანი ალქმის შინაარსს, ხასიათდებიან არსებობის იმ სპეციფიკური ნიშნით, რომელიც გამოითქმება ტერმინით „ერთმანეთში“. ფსიქიკური ფაქტებისათვის, შელერის თქმით, სივრცითი მიმართებანი სრულიად უცხოა. ფსიქიკურის შემადგენლობაში ელემენტების ურთიერთგარემდებაარეობის ილუზიას იწვევს ფიზიკური მოვლენის ნიშანია უნებური გადატანა ფსიქიკურზე. ლანდშაფტი, მაგალითად, შედგება დისკრეტული ნაწილებისაგან, ისეთი სიმრავლისაგან, სადაც „მთელის“ ნაწილები სივრცეში არიან გაშლილი. თვით განწყობილება, რომელსაც იწვევს ლანდშაფტი ჩვენს სულიერ ცხოვრებაში, არაფერს ამდაგვარს არ, შეიცავს. აქ ყოველთვის საქმე გვაქვს უვრცეულო სიმრავლესთან, სადაც „ელემენტები“ ერთიმეორეში არიან ჩართული ავენარიუსისა და მახის შეხედულება, წერს შელერი, არაა სწორი, როცა ფსიქიკურისა და ფიზიკურის დასადგენად სხეულის მოცემულობის უწინარესობას ამტკიცებენ. მცდარია მოძღვრება ინტროექციის შესახებ, რამდენადაც გარეგანის მოთავსება შიგნით ფიზიკალური აზროვნების გავლენას მიეწერება. შელერის

მტკიცებით, სწორედ ფიზიკალური აზროვნება ეწინააღმდეგება საქმის ვითარების ამგვარ წარმოდგენას: შეუვალობის კანონი, რომელიც ფიზიკალური აზროვნების ერთ-ერთი მტკიცე დასაყრდენია, გამორიცხავს ამგვარი რამის შესაძლებლობას. მხოლოდ ფსიქიკურის არსებობის ფორმის ანალოგიას, მის გადატანას სხეულზე შეეძლო ისეთი წარმოდგენა შეექმნა, როგორცაა ინტროექცია⁴⁰.

არც იმ აზრს იზიარებს შელერი, რომლის მიხედვით სხეულის განცდისათვის, ე. ი. იმისათვის, რომ იგი უბრალო ნივთად კი არაა, არამედ ცოცხალ მოვლენად იქნეს აღქმული, საჭიროა ფსიქიკური ასპექტი, სულიერი მეს მიაზრება-შთაგრქნობა ობიექტური მოცემულობისადმი. სხეულის მოცემულობა იმდენად თავისებურია და მარტივი, რომ მისი სინთეზური გამოყვანა აღქმის სხვა ფორმებისაგან შეუძლებელია. „მონიზმით“ ნაკარნახევ „დაყვანას“ ერთი ვითარებისას მეორეზე, შელერი კატეგორიულად უარყოფს. არც სხეულის ინდივიდუალობის პრინციპად მიჩნევაა, შელერის აზრით, სწორი: ფსიქიკური მეობა სხეულის ინდივიდუალობას არ შეიძლება ემყარებოდეს. კიდევ უფრო ცხადია ის, რომ ამ საქმეს არ ესაჭიროება სხვისი სხეულის აღქმა⁴¹.

ფსიქიკურის არსებობის ფორმის საილუსტრაციოდ შელერი სინანულის, სინდისის ქენჯნის ფაქტს მიმართავს. როცა ფსიქიკურის შემადგენელი მომენტები ურთიერთგარემდებარედ არიან წარმოდგენილი, როცა წარსულში განცდილი და ჩადენილი მხოლოდ და მარტო წარსულის კუთვნილებად და სამუდამოდ დაკარგულად ითვლება, სინანულსა და სინდისის ქენჯნას აზრი ეკარგება: რაც მოხდა, იმაში ვერაფერს შეცვლის ის, რაც ახლა ხდება. ამიტომ სინანული, რამდენადაც საკითხი ეხება მის მნიშვნელობას სამწუხარო წარსულის გამოსწორებისათვის, გაუმართლებელია. მაგრამ თუ ფსიქიკურზე არ გავაერცლებთ დროის იმ განაწილებას, რომელიც დამახასიათებელია და გამართლებული ფიზიკური მოვლენებისათვის, და მხედველობაში მივიღებთ ფსიქიკურის არსებობის სპეციფიკას, მაშინ მდგომარეობა რადიკალურად იცვლება: ე. წ. წარსული ფსიქიკურისათვის არაა მართლა წასული და დაკარგული. იგი აქტუალურად წარმოდგენილია აწმყოში და ამდენად მაზე ზემოქმედება სი-

⁴⁰ „Der evident apriorische Satz von der Undurchdringlichkeit des „Körpers“ macht jedes „in“ hier zu einem bloss „Scheinbaren“. Es ist also geradezu umgekehrt wie Avenarius meint“. „Formalismus“, გვ. 418. ავენარიუსის შესახებ იხ. „პრინციპული საკითხები“, გვ. 40—80.

⁴¹ „Formalismus“, გვ. 420.

ნანულის აქტის საშუალებით, მისი შეცვლა-გაუმჯობესების მიზნით, შესაძლებელია. შელერი აქ მოიხმარს ცნობიერების ისეთ ცნებას, რომელსაც აქვს ძალა ამაღლდეს აწმყოზე და ერთ პუნქტში მოუყაროს თავი წარსულსა და მომავალს⁴². უშუალო მოგონების ორ აქტად, მოგონებულის სურათად და მისი წარსულისადმი მიკუთვნების აქტად დაყოფა ხდება რეფლექსიაში განცდის შემდეგ. განცდაში მოგონებული გვეძლევა ორიგინალის სახით და არა როგორც მისი ასლი.

ფსიქიკურისათვის უცხოა დისპარატობა როგორც დროში, ისე სივრცეში. ამიტომ ფსიქიკური პროცესის ცნებაც თავისებურად უნდა იქნეს წარმოდგენილი: მას არ შეიძლება მიეწეროს დროს მომენტების ურთიერთგარემდებაჩეობა. ამიტომ დრო ფსიქიკურისა და დრო ფიზიკურის არსებითად სხვადასხვაა.

ფსიქიკური, მაშასადამე, არსებითად განსხვავდება ფიზიკურისაგან. განსხვავება ეხება როგორც შინაარსს, ისე მისი აღქმის ხასიათს. რამდენადაც შელერი ერთი გამოცდილების თეზისს უარყოფს, იგი უნდა მიეკუთვნოს მკვლევართა იმ ჯგუფს, რომელნიც ჩვენ „დუალისტების“ სახელწოდებით აღვნიშნეთ „ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხების“ პირველ ტომში. მაგრამ შელერის მოძღვრებაში ფსიქიკის შესახებ არანაკლები ყურადღება ეთმობა ფსიქიკურს გამოიჯნას პერსონალურისაგან, ფსიქოლოგიური მეს განსხვავების საკითხს პიროვნული მესა და პერსონალური აქტებისაგან. შელერის წინაშე დგება პიროვნების პრობლემა, რომლის გადაჭრასაც დიდი მნიშვნელობა აქვს აგრეთვე ფსიქოლოგიის საგნის განმარტებისათვის⁴³.

შელერის შეხედულება პიროვნებაზე კანტის ეთიკური ფორმალისმის კრიტიკის ფონზე იშლება. კრიტიციზმი, შელერის ინტერპრეტაციის შესაბამისად, პიროვნებას ინტელექტუალური აქტების ლოგიკურ სუბიექტად წარმოიდგენს. პიროვნება კანტისათვის არის გონების მოქმედების X, ხოლო ეთიკურია პიროვნება, რომელიც

⁴² შეად. ნ. ლოსკისა და პ. ნატორპის ანალოგიური ახრი ცნობიერებაზე, რომლის მიხედვით, ცნობიერება დროში კი არ არის, არამედ დროს შეიცავს იგი თავის შინაარსად. იხ. „პრინციპული საკითხები“, გვ. 295—219, 354—367

⁴³ პიროვნების პრობლემა შელერს აინტერესებს, რასაკვირველია, პირველ რიგში იმდენად, რამდენადაც მ.ს. წინაშე დგას ეთიკის პრობლემა. ამაზე მიუთითებს მთავარი შრომის ქვესათაურიც: „Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus“. მაგრამ ისიც ხომ ცნობილია, რომ თვით ეთიკის დასაბუთების ერთ-ერთი წინაპირობა მისი საგნის გამოიჯნა ფსიქიკური სინამდვილიდან?!

ეთიკური კანონების შესაბამისად აწარმოებს ნებისყოფის აქტებს. ფორმალიზმი, შელერის თქმით, იმის ნაცვლად, რომ ჭერ გაარკვეოს ფენომენოლოგიურად პიროვნების რაობა და შემდეგ იკვლიოს ის, თუ როგორ აწარმოებს იგი სხვადასხვა აქტებს, ინტელექტუალურსა და ნებისმიერს, თავიდანვე აიგივებს პიროვნებას ამ აქტებთან ან მათ ამოსავალ პუნქტად მიიჩნევს მას. თუ კიდევ სხვა რამ იგულისხმება პიროვნების ნიშან-თვისებათა შორის, ეს, ყოველ შემთხვევაში, არსად არაა გამოყენებული არც პიროვნების ცნების დასაბუთებისა და არც მისი ნიშნების აღწერის მომენტში⁴⁴.

რამდენადაც კანტის განმარტება პიროვნების ცნებიდან გამორიცხავს როგორც ნივთის, ისე სუბსტანციის ნიშანს, იგი, შელერის აზრით, მართებულია. მაგრამ პიროვნების პოზიტიური ნიშნები ამ განმარტებაში წარმოდგენილი არ არის. მეტიც ითქმის: რამდენადაც პიროვნება აქ გონებითი არსების (Vernunftperson) სახითაა წარმოდგენილი, იგი გზას უზნავს პიროვნების არსებით ნიშანთან შეღწევის ცდას. როგორც კი შევეცდებით პიროვნების ამ იდეის მიყენებას კონკრეტული არსებობისადმი, ე. ი. შევეცდებით იმის ჩვენებას, თუ როგორ არის ეს ნიშანი ინდივიდში, დავინახავთ, რომ მყისვე პიროვნება-ინდივიდის ცნება ხელიდან გვისხლტება, ხდება პიროვნების გაუქმვა (Entpersonalisierung). ეს ხდება იმიტომ, რომ გონებითი აქტი, როგორც ნიშანი, ყოველ პიროვნებას ახასიათებს და, რაც მთავარია, ახასიათებს ყველას ერთგვარად, იდენტურად. გონებითი აქტის ნიშანი, როგორც ყველგან იგივეობრივი, ვერ იძლევა დიფერენციაციის, ინდივიდუალუალობის საფუძველს, ხოლო უამისოდ პიროვნებაზე ლაპარაკი უშინაარსოა. პიროვნება მხოლოდ ინდივიდუალურაა შეიძლება იყოს, გონებისეული აქტი ყოველთვის ზოგადია, ზეინდივიდუალურია. მარტო ზოგადი ნიშნის საშუალებით ადამიანთა განსხვავების დადგენა შეუძლებელია⁴⁵. ცხადია, პიროვნების ისეთი განმარტება, რომელიც ინდივიდუალობის ნიშანს გამორიცხავს, მიუღებელია. პიროვნებად ყოფნა ლოგიკური წანამძღვარია ინდივიდად ყოფნისა. ეს ნიშანი პიროვნებას სხვა რომელიმე ინსტანციიდან შეძენილი არა აქვს. ეთიკური და ლოგიკური კანონებისადმი დამორჩილება კი არ ქმნის პიროვნებას, დასძენს შე-

⁴⁴ „Formalismus“, გვ. 381, 382.

⁴⁵ „Die Menschen können sich in ihrem Personsein allein hienach also in nichts unterscheiden“. იქვე, გვ. 382.

ლერი, არამედ პიროვნების არსებობის ფაქტი კმნის იმის შესაძლებლობას, რომ მოხდეს ამ კანონების ყურადღება, შეწყნარება.

ავტონომიური პიროვნების კანტისეული ცნება არც განჩნდებოდა კანტი მუდამ და თანამიმდევრულად რომ მდგარიყო მის მიერ მოცემული პიროვნების განმარტების ნიადაგზე. პიროვნება თავის არსსა და არსებობას იმის მიხედვით რომ იღებდეს, რამდენადაც ლოგიკური და ეთიკური ნორმების შესრულება ხდება, საქმე გვექნებოდა არა ავტონომიურ პიროვნებასთან, რომელიც გარედან არ უნდა იღებდეს ღირებულებას, არამედ ლოგონომიურ, ჰეტერონომიურ პიროვნებასთან, რაც მხოლოდ ჰეტერონომიურ ეთიკას შეაპირობებდა. კანტი კი, როგორც ცნობილია, ჰეტერონომიურ ეთიკას არ თვლიდა ნამდვილ ეთიკად⁴⁶. ისიც აღსანიშნავია, ამბობს შელერი, რომ კანტი გონების ავტონომიაზე უფრო ხშირად ლაპარაკობს, ვიდრე პიროვნების ავტონომიაზე. ეს მაშინ, როცა გონებისეული პიროვნება და ინდივიდი ურთიერთს გამორიცხავენ. თუ მაინც იქმნება ისეთი შთაბეჭდილება, თითქოს კანტის ეთიკაში მართლაც გვექნნდეს საქმე პიროვნებასთან, ეს, შელერის აზრით, აიხსნება იმით, რომ კანტი უპირისპირებს ერთმანეთს ფენომენალურსა და ნოუმენალურ ადამიანს. მაგრამ ეს შთაბეჭდილება ილუზიურია. პიროვნების დასაბუთება ინტელიგიბელური ხასიათის ცნებით შეუძლებელია. ადამიანი ნოუმენი, რამდენადაც მისი ნიშნები განისაზღვრება ნოუმენალობით, მეტი არაფერია, თუ არა თავისთავადი საგნის („Ding an sich“) მომენტი, ერთ-ერთი საგანი-ნივთი თავისთავადს სამყაროში. ადამიანს ამ განზომილებაში ყოფნის გამო არაფერი აქვს, რაც არა აქვს ქვას თავისთავად, მცენარეს თავისთავად. არ არსებობს საფუძველი ვილაპარაკოთ ადამიანის ღირსებაზე, განსხვავებით მცენარისა და ქვის ღირსებისაგან⁴⁷.

არაფერი აქვს პიროვნებას საერთო აგრეთვე ტრანსცენდენტალურ აპერცეფციასთან. საგნობრიობის, მოელენის იდენტიფიკაციის საფუძველი არ შეიძლება იყოს ტრანსცენდენტალური მეს აქტი — „მე ვაზროვნებ“, როგორც ეს კანტს ჰქონდა წარმოდგენილი. იგივეობა საგნის „შექნილი“ თვისება კი არ არის, არამედ მისი არსობრივი ნიშანი. კანტის კონცეფციის მიხედვით, ემპირიულ-ფსიქო-

⁴⁶ „Formalismus“, გვ. 383.

⁴⁷ ნართალია, შელერის მიერ მოცემული კრიტიკა კანტის ეთიკისა ისევ იდეალისტური თვალსაზრისითაა ხაწარმოები, მაგრამ მაინც საინტერესოა, რამდენადაც დამაჯერებლად არის გააზრებული კანტის კონცეფციის შინაგანი და დაქალებული სიძნელებები.

ლოგიური მე იმისთვის, რომ მისი იდენტიფიკაცია მოხდეს, საჭიროებს სივრცეში მოცემულ მყარ საქმის ვითარებას, რომელსაც მატერია ეწოდება. თავის მხრივ მატერია, როგორც ემპირიული მოცემულობა, იდენტიფიკაციისათვის საჭიროებს ტრანსცენდენტალურ აპერცეფციას. შეღერის აზრით, ამ შეხედულებების გაზიარება შეუძლებელია: მე, როგორც არ უნდა იყოს იგი, არის საგანი სხვა საგანთან მსგავსი იმ მხრივ, რომ არსობრივად შეიცავს იდენტობის ნიშანს. იგივეობა ისევე ესაჭიროება მეს, როგორც საგანს და როგორც მე ამ ნიშანს სხვისგან ვერ მოიღებს, ისე ვერ მიიღებს მას გარედან სხვა რომელიმე საგანი. კანტისეული ფორმულა მეს საშუალებით საგნის იდენტიფიკაციისა ნიშნავს წრეს დასაბუთებაში: თვითონ მე არის საგანი, რომელიც კანტის ლოგიკით. უნდა საჭიროებდეს თვითონ გაიგივების აქტს. მე არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება საგნის პიროვნებად მივიჩნიოთ, როგორადაც არ უნდა გავიგოთ საგნის ცნება.

სულ სხვა რამ არის პიროვნების აქტი. იგი არასოდეს არ არის საგანი. აქტის არსს ეკუთვნის ის, რომ იგი მხოლოდ შესრულების უამს განიცდება და მხოლოდ რეფლექსიაში შეიძლება იყოს მოცემული. შეუძლებელია აქტი შეცნობილ იქნეს რეტროსპექტიულად, მეორე აქტის საშუალებით⁴⁸. რეფლექსია, რომელიც ახლავს აქტს, არსებითად სხვაა, ვიდრე, მაგალითად. დაკვირვება. ამიტომ იგი აქტს საგნად არ გადააქცევს. არც შინაგან და არც გარეგანი აღქმის აქტი დაკვირვება-ინდუქციის საგანი არ შეიძლება გახდეს.

ლაპარაკი „ზეინდივიდუალურ გეზე“. „ცნობიერებანე საერთოდ“. „ტრანსცენდენტალურ გეზე“. რომელთაც თავისი საკუთარი კანონზომიერება აქვთ. უაზრობაა. შეღერის მტკიცებით. არსებობს, ერთი მხრივ, მეობის არსი. ხოლო. მეორე მხრივ, ინდივიდუალური მე. რომელშიაც მეობა აღწევს არსებობას („Jeh heit seiend wird“). ინდივიდუალური მეს აბსტრაქციით. უგულებელყოფის აქტით ზეინდივიდუალურ მეს კი არ მიეღებო⁴⁹, არამედ საერთოდ დაკარგავთ ყოველგვარ მეს. აქედან შეღერს ასეთი დასკვნა გამოყავს: თუ სამყარო არის რაღაც მეტი. ვიდრე ინდივიდუალური მეს განცდის შინაარსი, მაშინ არავითარი მე არ ჩაითვლება სამყაროს არსებობის

⁴⁸ „Niemals kann mithin ein Akt durch einen zweiten etwa rückblickenden Akt wieder Gegenstand Werden“. „Formalismus“, გვ. 385.

⁴⁹ ამ გზით ცდილობს ტრანსცენდენტალური სუბიექტის ცნების ცხადყოფას ბ. ბუხი. „Das transzendente Subjekt“, Logos, Bd. XII

პირობად და. პირიქით, ყოველგვარი დაშვება სამყაროს შეპირობებულობისა შესგან არსობრივი კანონზომიერების აუცილებლობით მიგვიყვანს სოლიპსიზმამდე⁵⁰. ამაში, დასძენს შელერი, არაფერს ცვლის სოციალური და კოლექტიური მეს ცნება. სოლიპსიზმი, როგორც იმის მტკიცება, რომ ცოდნის საგანი დამოკიდებულია ცოდნის აქტზე, უაზრობაა. მოკლებულია საფუძველს იდეალიზმის ის კონცეფციაც, რომლის თანახმად სამყარო, პირველად მაინც, არის ადამიანის წარმოდგენა⁵¹.

არც ისაა სწორი, თითქოს ინდივიდუალური მე და ემპირიულა მე ერთი და იგივე იყოს, როგორც ამას ვარაუდობს კანტიანიზმი. ინდივიდუალურ მეს აქვს თავისი არსი, თავისი იდეა, რომელაც არაა დამოკიდებული ემპირიულ მეზე, მის ფაქტობრიობაზე, მის არსებობაზე. ემპირიულ-რეალურის რედუქცია ინდივიდუალურის არსის წვდომის წინაპირობაა. დასძენს შელერი. ემპირიულ-ფსიქოლოგიური კვლევის წინაპირობა არსის წვდომაა, თუმცა მოვლენის არსს, როგორც ასეთს, ზოგადობასთან არაფერი საერთო არა აქვს⁵². მეობა, როგორც არსი და როგორც ინდივიდის არსი, სხვადასხვაა. ვინც ფიქრობს, რომ არსობრივს ყოველთვის უწოდოს ტრანსცენდენტალური, ის ვალდებულია ტრანსცენდენტალურ ინდივიდუალურ მეზეც ილაპარაკოს: თუ ტრანსცენდენტალურში „ზეემპირიული“ იგულისხმება, რა დააშავა ინდივიდის არსმა? იგი ხომ არც შეუმეცნებადი რამაა, როგორც კანტის homo noumenon და არც პიპოთეური დაშვება, მსგავსად სუბსტანციონალური სულისა?! მთავარი ამ შემთხვევაში მაინც ისაა, რომ დისტინქცია და ცოდნა ისეთი საქმის ვითარებისა, როგორიცაა მიმართება აქტსა და საგანს შორის, მეობასა და ინდივიდუალურ მეს შორის და ა. შ., არაფერს ძენს პიროვნების შემეცნებას⁵³. ამაში ჩვენ დაგვარწმუნებს პიროვნების პრობლემის ანალიზი.

⁵⁰ „Formalismns“, გვ. 389.

⁵¹ „So wenig ist die Welt auch nur „zunächst“ seine „Vorstellung“ wie der „Idealismus“ salbadert“... M. Scheler, Vom Umsturz der Werte, Zweite Band, 1919, გვ. 79.

⁵² „Wesen hat ja mit Allgemeinheit nicht das mindeste zu tun.“ „Formalismus“, გვ. 390. არსისა და ზოგადობის გაიგივებამ დააყენა კითხვის ქვეშ, ინდივიდუალური არსის შესაძლებლობა. იხ. ამ საკითხზე გ. შპეტცი: „Явление и смысл“, 1914, გვ. 162 და შემდგ.; „Сознание и его собственник“, 1916, გ. ჩელანოვისადმი მიძღვნილ კრებულში, გვ. 221.

⁵³ „Formalismus“, გვ. 391.

იმისთვის, რომ პიროვნების პრობლემა ნათლად წარმოვიდგინოთ, საჭიროა, უპირველესად ყოვლისა, აქტების სახეობანი, ფორმები და მიმართულებანი ფენომენოლოგიური სიწმინდით შევიმეცნოთ. აქტებს უნდა ჩამოვაშოროთ წარმოდგენა-ცოდნა მათი მატარებლის, ადამიანის შესახებ, იმ ემპირიული პირობების შესახებ, რომელნიც მათი რეალიზაციის საშუალებებს წარმოადგენენ. მხოლოდ მაშინ, როცა აქტების არსობრივი ნიშნები და მათი ფუძვნილობის კანონზომიერებანი შემეცნებულია, შესაძინევი ხდება საკუთრივ პიროვნების პრობლემა. იგი მდგომარეობს შემდეგში: რა არის ის. რაც საფუძვლად უძევს არსობრივად განსხვავებულ აქტების მთლიანობას, რამდენადაც იგი გამოვლენილია აქტებთან დაკავშირებულ ყოველივე ემპირიულის რედუქციის შემდეგ. ფენომენოლოგიურ ცნობიერებაში⁵⁴ საკითხი, მაშასადამე, აქტის რეალურ შემსრულებელს კი არ ეხება, არამედ იმას, რაც ასეთად გვევლინება წმინდა ფენომენში. ემპირიული ადამიანი და საერთოდ ემპირიული პირობები აქტების რეალიზაციისა, ფენომენოლოგების თანახმად, შემთხვევითია თვით აქტების არსისათვის. პიროვნების მიგნება იმ აუცილებელის მიგნებაა, რომელიც არა შემთხვევით, არამედ არსობრივად იგულისხმება აქტების მთლიანობის საფუძვლად. ლაპარაკია, მაშასადამე, არა აქტების ემპირიულ, არამედ არსობრივ შემსრულებელზე, არა აქტების მთლიანობის შემთხვევით საფუძველზე, არამედ მის არსობრივ-აუცილებელ საფუძველზე⁵⁵.

შემეცნების ტრანსცენდენტალური სუბიექტი, ე. ი. ის, რაც ვლინდება შემეცნების აქტების არსობრივი ანალიზის შედეგად. არც პიროვნების არსსა და არც მის არსებობას არ ეხება. ცოდნის არსა, შელერის მიხედვით, პიროვნებაზე, როგორც მის სუბიექტსა და შემქმნელზე, არ მიუთითებს. ასეთი არსება შეიძლება იყოს (ლოგოკური) სუბიექტი, რომელიც ახორციელებს გონების აქტებს, მაგრამ პიროვნება ასეთი არსება ვერ იქნება. შემეცნების ეს წმინდა სუბიექტი შეიძლება ახორციელებდეს შინაგანი და გარეგანი აღქმის აქტებს, შეიძლება წარმატებით მუშაობდეს ბუნებისა და სულის შემეცნებაზე, სხვისა და საკუთარი მეს ადეკვატურ განჭკრეტასა და ახ-

⁵⁴ იქვე.

⁵⁵ „Welcher Vollzieher „gehört“ wesentlich zum Vollzuge von Akten so verschiedenen Wesens überhaupt?“ „Formalismus“, გვ. 392.

სწავლ. მაინც არ იქნება ამის გამო იგი პიროვნება. იგივე ითქმის ისეთი არსების შესახებ, რომელსაც მხოლოდ პროექტები აქვს ნებისმიერი აქტებისა. ასეთი არსება იქნება (ლოგიკური) სუბიექტი ნებისყოფისა, პიროვნება კი არა⁵⁶. ღმერთიც კი, როგორც ჰქონდა იგი წარმოდგენილი არისტოტელეს („არსება, რომელიც აზროვნებს თავის თავს“). არ არის პიროვნება. თვითცნობიერების ფაქტი ვერ უზრუნველყოფს პიროვნების ცნების შინაარსს, თუ აქ არ ვიგულისხმეთ ცნობიერების ყოველი განზომილება გაერთიანებულად. არსობრივად განსხვავებული აქტების განსხვავებული (ლოგიკური) სუბიექტები შესაძლებელია მხოლოდ ფორმის ერთიანობის პირობით, რამდენადაც აქ იგულისხმება ერთიანობის შესაძლებელი ყოფიერება და არა მხოლოდ მისი არსი. ეს. შელერის აზრით, გამომდინარეობს შემდეგი დებულებიდან: აქტების განსხვავებულობის არსი ისაა, რომ ისინი იყვნენ ერთ. და მხოლოდ ერთ, პიროვნებაში. პიროვნება არაა გვაროვნულად განსხვავებული აქტების კონკრეტულ-არსობრივი ყოფიერებითი ერთიანობა (Seinseinheit), რომელიც თავისთავად (და არა ჩვენთვის) წინ უსწრებს ყოველი სახის აქტის დიფერენციაციას. პიროვნების ყოფიერება „აფუძნებს“ ყველა არსობრივად განსხვავებულ აქტს. იგი ფსიქოფიზიკურად ნეიტრალურია და კორელაციის მიმართებაშია სამყაროსთან⁵⁷.

იმისათვის, რომ აქტი კონკრეტულად, მთელი თავისი თვალსაჩინოებით იყოს მოცემული, საჭიროა წინასწარ განხორციელდეს იმ პიროვნების ჰერეტიკა. რომელსაც ეს აქტები ეკუთვნის. პიროვნება არ არის უბრალო ამოსავალი პუნქტი აქტებისა. ის არის კონკრეტული ყოფიერება, ურომლისოდაც მსჯელობა აქტებზე საჭირო კონკრეტულობას ვერ მიიღწევს. პიროვნებაზე მიმართული ინტენციის გარეშე შეუძლებელია აქტის კონკრეტულ-ადეკვატური წვდომა. ვერც აქტთა შორის არსებული კავშირების შემეცნება მიიღწევს კონკრეტულობას, წერს შელერი, თუ არაა მოცემული პიროვნება, რომელშიაც ეს კავშირებია განხორციელებული. სხვაგვარი მიდგომა, სადაც პიროვნების ეს როლი უგულებელყოფილია, აქტების კავშირსა და პიროვნების ბუნებას. მოზაიკური თავყრილობის ელფერს აძლევს.

ორი არასწორი კონცეფცია ებრძოდა ერთიმეორეს: აქტუალობისა და სუბსტანციალობის. აქტუალობის თეორიის სიმართლე პი-

⁵⁶ „Formalismus“, გვ. 393.

⁵⁷ იქვე, გვ. 394.

როვნების სუბსტანციად წარმოდგენის უარყოფაშია, მაგრამ, როცა პიროვნება აქტების უბრალო კონად, მათ სინთეზად არის წარმოდგენილი, საქმე გვაქვს შეცდომასთან, რომლის უარყოფითი შედეგი სუბსტანციალურ თეორიისაზე ნაკლები არ არის. მართალია, პიროვნება არის აქტების მწარმოებელი და იგი განიცდება მხოლოდ როგორც აქტების მწარმოებელი, მაგრამ სწორედ აქედან გამომდინარეობს ის დასკვნა, რომ პიროვნება, როგორც მწარმოებელი აქტებისა, აქტების კრებულთან არ უნდა იქნეს გათანაბრებული. მართალია. ყოველ კონკრეტულ აქტში არის მოვლინებული მთელი პიროვნება, მაგრამ მისი ყოფიერება ამ აქტით არ ამოიწურება. აქტის ვარიაცია პიროვნების სათანადო ვარიაციას იწვევს, მაგრამ ეს არც ფსიქოლოგიურ-ფენომენალურ დროში ხდება და არც ობიექტურ-ფიზიკურში. ვინაიდან პიროვნება თავის არსებობას პირველი ახორციელებს მისავე შესაძლებელ განცდებში. არავითარი აზრი არა აქვს განცილდ განცდებში მისი წვდომის ცდას. რამდენადაც ჩვენ მიმართული ვართ ამ განცდებზე და არა მათ განცდაზე, პიროვნება მიღმა გვრჩება⁵⁸. პიროვნება, ახორციელებს რა აქტებს, მათ აძლევს თავის ელფერს. სიყვარულის კონკრეტული აქტის ცხადყოფისათვის არაა საკმარისი სიყვარულის არსისა და სიყვარულის ობიექტის ცოდნა. პირველ რიგში აქ მნიშვნელობა აქვს თვით პიროვნების შემეცნებას, მის ასპექტში აქტის თავისებურების განკვერტას.

მესა და აქტის განსხვავების თვალსაჩინო ილუსტრაციას იძლევა ის გარემოება, რომ მე ყოველთვის საგნობრიობის ნიშნის მქონეა, ხოლო აქტი არასოდეს არ გვეძლევა საგნის სახით, ის არ არის და არც შეიძლება იყოს, შელერის აზრით. საგანი. თუმცა. როგორც აღინიშნა, აქტის ნაივურ შესრულებას თან სდევს რეფლექსია, რომელიც იძლევა ცოდნას მის შესახებ, მაინც არ არის ეს ცოდნა ისეთი, რომელიც გასაგნებას ემყარება. ამით განსხვავდება რეფლექსია შინაგანი და გარეგანი ალქმის აქტებისაგან. რომელთა გააზრება საგნობრიობის გარეშე შეუძლებელია. განსხვავება რეფლექსიასა და შინაგან ალქმას შორის იმაშიც იჩინს თავს, რომ, მაგალითად, გარეგანი ალქმის აქტი შეიძლება იყოს მოცემული რეფლექსიაში. ხოლო შინაგან ალქმაში მისი მოცემულობა არსობრივი კანონზომიერე-

⁵⁸ „Da die Person ihre Existenz ja eben erst im Erleben ihrer möglichen Erlebnisse vollzieht, hat es gar keinen Sinn, sie in den gelebten Erlebnissen erfassen zu wollen. Sofern wir auf diese sog. „Erlebnisse“ sehen und nicht auf das Erleben dieser Erlebnisse, bleibt die Person also völlig transzendent“. იქვე, გვ. 396.

ბით გამორიცხულია (მაშინ იგი იქნებოდა შინაარსი შინაგანი აღქმისა). ვინც უარყოფს ამას, მან შესაძლებლად უნდა მიიჩნიოს გარეგანი აღქმის მთელი შინაარსის დაყვანა შინაგან აღქმაზე და იდეალისტური ფსიქოლოგიზმის თვალსაზრისზე უნდა დადგეს⁵¹.

რახან აქტი არ არის საგანი, არც პიროვნება შეიძლება იყოს საგანი. პიროვნება აქტებში ცხოვრობს და ცოცხლობს. ერთადერთი ფორმა პიროვნების მოცემულობისა არის მის მიერ აქტის განხორციელების ჟამს ამავე აქტზე მიმართული რეფლექსია. პიროვნება გვევლინება, ასე უნდა გავიგოთ შელერის აზრი, აქტის რეალიზაციის ფაქტში; აქტი მოვლენილი პიროვნებაა, თუმცა პიროვნება აქტების უბრალო ჯამს არ წარმოადგენს. რეფლექსიაც პერსონალურია, პიროვნების აქტის ბუნებრივი თანმზღებია, მაგრამ ის იმით განსხვავდება სხვა აქტებისგან, რომ მიმართულია თვით აქტზე და არა სხვა საქმის ვითარებაზე, როგორც არის ეს მაშინ, როცა შემეცნების მიზანს საგნობრივი მოვლენა შეადგენს.

აქტებისა და პიროვნების დახასიათების საფუძველზე შელერი ასკვნის, რომ ისინი არ შეიძლება იყვნენ ფსიქოლოგიის კვლევის საგანი, თუ ფსიქოლოგიის ქვეშ, გავრცელებული შეხედულების მიხედვით, ვიგულისხმებთ ისეთ მეცნიერებას, რომელიც შინაგან აღქმაში მოცემულ მოვლენების აღწერასა და ახსნას აწარმოებს. არც დაკვირვება და არც აღწერა-ახსნა აქტებისა, შელერის მტკიცებით, არ შეიძლება. ავტორი უარყოფს ფ. ბრენტანოსა და კ. შტუმფერს შეხედულებებს ფსიქოლოგიის საგნის საკითხზე. ფსიქოლოგიის საგანი არის არა პიროვნება და მისი აქტები, არამედ პიროვნების ერთერთი აქტის, შინაგანი აღქმის აქტის შინაარსი. თვით აქტი შინაგანი აღქმისა, სხვა აქტებთან ერთად შეადგენს სულ სხვა მეცნიერების საგანს.

შელერის კონცეფციის გასაგებად, საჭიროა ერთი მომენტი იქნეს კიდევ გათვალისწინებული: ფსიქოლოგიაში განმტკიცებულია „აქტისა“ და „ფუნქციის“ ეკვივალენტური მნიშვნელობით ხმარება. შელერი მათ შორის იმავე განსხვავებას ამყარებს, როგორსაც ფსიქიკურსა და პერსონალურს შორის. ფუნქციის მაგალითებია — ხედვა, სმენა, ყნოსვა, გემოვნება, შემჩნევის ყველა სახეობანი, ვიტალური გრძნობების აქტები და სხვ. აქტები ეწოდება — მსჯელობას, სიყვარულს, სიძულვილს, სირცხვილს, მონანიებას და ა. შ.

⁵¹ „Formalismus“, გვ. 397.

შტუტმფის მიერ შემოტანილი დაპირისპირება ფუნქციისა და შინა-არსისა შელერს მართებულად მიაჩნია.

ურთიერთობა ფუნქციასა და აქტს შორის შელერს შემდეგნაირად აქვს წარმოდგენილი: ფუნქცია, მაგალითად, ხედვა შეიძლება აქტის საგნად ვაქციოთ. ამას ექნება ადგილი, როცა ხედვა ჩვენი გონითი ჰვრეტის საგნად იქნება აღებული. შეიძლება მოხდეს ასე, რომ აქტი ფუნქციის გასწვრივ. მის პარალელურად წარიმართოს და ამ გზით სწვდეს იგი საგანს. ამ შემთხვევაში ფუნქცია არის არა წვდომის მიზანი, არამედ საშუალება. შემეცნების მიზნად ფუნქციებში დადასტურებული საგანი გვევლინება. რასაკვირველია, ამ მიმართების შებრუნება იმგვარად, რომ ფუნქციამ შეასრულოს იგივე როლი აქტის მიმართ, სრულიად წარმოდგენელია. აქტისა და ფუნქციის ძირეულ განსხვავებას შელერი იმითაც ასაბუთებს, რომ ფუნქციის კანონებს ემპირიულ-ინდუქტიური ხასიათისად თვლის, ხოლო აქტების კანონზომიერებათ აპრიორულის ნიშანს ანიჭებს.

პიროვნების ცნება იმითაც განსხვავდება ცნობიერებისა და მეს ცნებებისაგან, რომ ეს უკანასკნელნი რელატიური ცნებებია, მოპირისპირედ გულისხმობენ არამეს. საგნის სახით. პიროვნების ცნება აბსოლუტურია. ღმერთი, მაგალითად. შელერის აზრით. ეგუება პიროვნების ცნებას, მაგრამ არ ეგუება თავისი არსით მეს ცნებას. პიროვნება, მესაგან განსხვავებით. არის თვითმართობა. ტოტალობა.

როცა ჩვენ ვამბობთ: „მე ვსეირნობ“, არ ვგულისხმობთ ფსიქიკურ მეს. ასე რომ ვფიქრობდეთ. ამას არ ვიტყვით, რადგან მეს, როგორც სულიერ არსებას, სეირნობა არ შეუძლია. ქცევა მისი საქმე არ არის. პიროვნებას შეუძლია ისეირნოს და ფსიქიკური მოვლენები დაკვირვების საგნად აქციოს. მათი კანონზომიერებანი შეისწავლოს, — ფსიქიკურ მეს არც ერთი ეს არ შეუძლია. შეუძლებელია, პიროვნება იყოს საგანი ჩემი ან სხვა აღქმისა⁶⁰.

აქტების ფსიქოფიზიკურ ნეიტრალიზაციას ის გარემოებაც ადასტურებს, რომ როგორც ფიზიკური. ისე ფსიქიკურიც შეიძლება აქტის ობიექტი იყოს. ფსიქიკურს არ შეიძლება მიეწეროს ინტენციის ნიშანი, როგორც აქტს არ ეგუება საგნად ყოფნის თვისება. ფიზიკურზე მიმართებისთვის გონის აქტი არ საჭიროებს ფსიქიკურ გარემოში გაულას. ყალბია, შელერის რწმენით. როგორც ფსიქიკურის ინტენციონალობის თვისი, ისე საერთოდ ინტენციის უარყოფის დებულებაც. ინტენცია არსებობს, მაგრამ იგი ფსიქიკურს არ ეკუთ-

⁶⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 400.

ვნის და არც ფსიქოლოგიის საგნის შემადგენლობაში შედის. ინტენციის შეტანა ფსიქოლოგიაში მისი გონის მოვლენად ნაძალადევი გარდაქმნაა, რასაც ფსიქოლოგიის დამახინჯება მოსდევს, ხოლო გონის ფსიქოლოგიზაცია ნიშნავს ფილოსოფიის დამახინჯებას⁶¹.

ფსიქოლოგიას არა აქვს საქმე არც მოგონების, სიყვარულის და მოლოდინის არსთან და არც ამ აქტებთან, როგორც პიროვნების კონკრეტული შინაარსის აბსტრაქტულ მომენტებთან. ასევე არაფერი ესაქმება ფსიქოლოგიას ამ აქტების აპრიორულ კანონზომიერებასთან. ის, რაც აქ ფსიქოლოგიის საქმეს წარმოადგენს, არის შინაგანი აღქმის ის შინაარსი, რომელიც ამ აქტების რეალიზაციის მომენტში იჩენს თავს. ასოციაცია, რეპროდუქცია, პერსევერაცია, დეტერმინაციის ტენდენცია და სხვა ამგვარი — ფსიქოლოგიური კვლევის სარბიელია, მაგრამ, წერს შელერი, ფსიქოლოგიისათვის დახშულია კარები მოგონება-მოლოდინის არსისა და ამ აქტების ფენომენოლოგიური კვლევისაკენ. უნდა განვასხვაოთ ორი რამ: წარმოქმნა პიროვნებისაგან და წარმოქმნა პიროვნებაში. პირველი ფსიქოლოგიას არ ეხება, მეორე ინდუქციურ-ფსიქოლოგიური კვლევის საქმეა.

ამგვარად, ფსიქიკური განსხვავდება არა მარტო ფიზიკურისაგან, არამედ პერსონალურისგანაც. არც გარეგანი აღქმის შინაარსი და არც გონითი აქტები, რომელთა კონკრეტულ ერთიანობასაც პიროვნება წარმოადგენს, ფსიქოლოგიის კვლევის საგანს არ შეადგენენ. მხოლოდ ის, რაც გვეძლევა შინაგან აღქმაში, შეიძლება მივიჩნიოთ ფსიქოლოგიის საგნად.

მორიგი საკითხი, რომელიც დგება შელერის წინაშე, ეხება იმ გრძნობის ორგანოს მუშაობას, რომელიც გვაწვდის შინაგანი აღქმის შინაარსს, ფსიქიკურ მოვლენებს. მთავარია არ იჩნეს დავიწყებული, რომ აღქმის ცნება არსებითად იმავე მნიშვნელობით არის გამოყენებული ფსიქიკურის მიმართ, როგორც ფიზიკურის მიმართ. შელერის ფსიქოლოგიური კონცეფციის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანი ისაა, რომ ფსიქიკურის უშუალო მოცემულობის საკმაოდ განმტკიცებული დებულება უარყოფილია და მისი წვდომის გზა გაშუალებული პროცესის სახით არის წარმოდგენილი. ფსიქიკური და ცნობიერება („ცნობიერება... შესახებ“) აქ მკაცრად არის გათიშუ-

⁶¹ „Jenes gibt dem Psychischen eine falsche Vergeistigung und verdirbt die Psychologie; dieses aber psychologisiert den Geist und verdirbt die Philosophie“, „Formalismus“, გვ. 401.

ლი და მის საფუძველზე ფსიქიკურის გაცნობიერების ფაქტი კანონიერ პრობლემად არის გამოცხადებული. როგორ მოდის ფსიქიკური ჩვენამდე? როგორია მექანიზმი იმ აპარატისა, რომელიც განსაზღვრავს ფსიქიკურის გაცნობიერებას? ეს არის შინაგანი გრძნობის (Sinn) რაობის საკითხი, რომელზედაც შელერი სპეციალური შრომის გამოქვეყნებას ფიქრობდა. მაგრამ ეს განზრახვა მან ვერ მოიყვანა სისრულეში. ზოგი რამ მაინც არის ნათქვამი მის გამოქვეყნებულ შრომებში⁶².

თავისთავად ის ფაქტი, რომ არსებობს შინაგანი გრძნობა, რომელშიაც უნდა „გაიაროს“ ფსიქიკ. მ. რათა იგი შინაგანი აღქმის შინაარსად იქცეს. აუქმებს. შელერის აზრით, დეკარტისაგან მომდინარე დებულებას ფსიქიკურის მოცემულობის ევიდენტობის შესახებ, ამ მოცემულობის არსებითი უპირატესობის შესახებ ფიზიკურის მოცემულობასთან შედარებით, მისი სარწმუნოების მიხედვით ამ მცდარ დებულებას ეჭვარება, გვარწმუნებს შელერი, სუბიექტური იდეალიზმისა და ე. წ. ეგოცენტრიზმის ძირითადი დებულება. ამ სიტუაციაში წარმოიშვა აზრი, რომ „ქეშმარიტად ვიცით მხოლოდ ჩვენი განცდები“ და „ყოველივე ტრანსცენდენტური შეიძლება ვიცოდეთ მხოლოდ ჩვენიდან. საკუთარი განცდებიდან“. ასეთი შეხედულება, შელერის აზრით, არ შეესაბამება სინამდვილეს და საგრძნობლად აფერხებს როგორც გარე საგნების შემეცნების თეორიის განვითარებას, ისე ფსიქოლოგიის წინსვლასაც. ფსიქიკურის აღქმას ისევე ემუქრება დამახინჯების საფრთხე, როგორც ფიზიკურის აღქმას⁶³.

თავის შრომაში „თვითშემეცნების იდოლები“ შელერი მიზნად ისახავს, იგივე გააკეთოს ფსიქოლოგიური შემეცნებისათვის, რაც თავის დროზე გააკეთა ბუნების შემეცნებისათვის ფ. ბეკონმა. ბეკონმა მიუთითა იმ დაბრკოლებებზე, რომელიც ელობება ბუნების შემეცნებას, დაბრკოლებებზე. რომელნიც შემეცნების მექანიზმშია მოთავსებული. ბეკონმა მათ მოჩვენებები, იდოლები უწოდა. დეკარტის გავლენით გავრცელდა აზრი, რომ ასეთი იდოლები, შემეც-

⁶² შელერის შრომების გამოცემა გრძელდება. განზრახულია გამოიცეს 13 ტომი. მათ შორის სამი ტომის შინაარსი უკრაც უცნობია. „მემკვიდრეობიდან“ გამოცემულია მხოლოდ პირველი ტომი.

⁶³ „...auch die innere Wahrnehmung nicht unmittelbar auf das Ich und seine Erlebnisse geht, sondern gleichfalls vermittelt durch einen „inneren Sinn“. M. Scheler, Vom Umsturz der Werte, Zweite Hand, 1919. „Die Idole der Selbsterkenntnis“ (=„Idole“), გვ. 57.

ნების აპარატის შინაგანი ნაკლოვანებანი არ შეიძლება არსებობდნენ ფსიქიკურის შებეცნების დროს: რახან ფსიქიკური სინამდვილე უშუალოდ ეძლევა შემეცნებას, რადგან შემეცნებელსა და ჰესაცნობს შორის უშუაველის საჭიროება ამ შემთხვევაში მოხსნილია, გაუქმებულია მოხვენებათა აღმოცენების საფუძველიც. მაგრამ შელერი საწინააღმდეგოს ამტკიცებს. მისი აზრით, ფსიქიკური უშუალოდ არ გვეძლევა. აღქმის უშუაველობა აქაც საჭიროა და ამ მხრივ მდგომარეობა ისეთივეა, როგორც ბეკონის შემთხვევაში: უშუაველი ყოველთვის საჭიროებს შემოწმებას, არასოდეს არ არის გამორიცხული გადმოსაცემი სინამდვილის გადაკეთება-დამახინჯება გადმომცემი აპარატის, აღქმის მექანიზმის მიერ.

აღქმის ცნება სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარება თანამედროვე ფსიქოლოგიაში. იგი ხან უშუალო წვდომის აქტს ნიშნავს, ხან კი უშუალობითად მოცემულობის აქტს ეწოდება. ამის მიხედვით, ზოგი ამ ცნების ფსიქიკური სინამდვილის მიმართ გამოყენებას კანონიერად თვლის, ზოგი უკანონოდ⁸¹. ეს იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორ სინამდვილედ იქნება წარმოდგენილი ფსიქიკური: ფენომენალურად თუ რეალურად. პირველ შემთხვევაში ფსიქიკურის აღქმასე შეიძლება ლაპარაკი მხოლოდ უშუალო წვდომის მნიშვნელობით, ხოლო ფსიქიკურის რეალისტური გაგება მოითხოვს აღქმას. რომელიც ფსიქიკურისა და შემეცნებლის უშუაველად გვევლინება.

შელერი. როგორც აღინიშნა, რეალისტურ თვალსაზრისზე დგას. ფსიქიკური უნდა მოგვაწოდოს შინაგანმა გრძნობის ორგანომ. ფსიქიკური განცდის ყოველი აღქმა, მისი გაცნობიერება დაკავშირებულია სხეულის სპეციფიკურ მდგომარეობასთან, მის გარკვეულ მოძრაობასთან, მოძრაობის ტენდენციასთან. ფსიქიკური მაშინ გადადის ცალკეულ აღქმაში, წერს შელერი, როცა მისი ენერგია დაიცლება — გადავა სხეულის რომელიმე მოძრაობაში ან გამოსახულებაში. როცა სხეულის მოძრაობა — გამოსახულება ფერხდება, თვით განცდაც მცირდება და შეიძლება სულაც აღიკვეთოს. ფსიქიკურის აღქმა სულ აღიკვეთებოდა, სხეულის საჭირო ვარიაციები რომ აღკვეთილიყო. საქმის რეალური ვითარების გაყალბებასთან გვაქვს საქმე, როცა ამტკიცებენ, რომ ჯერ ხდება წმინდა აღქმა და მხოლოდ შემდგომ დაერთვის მას სხეულებრივი გამოხა-

⁸¹ დ. უხანაძე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, ტიფლისი, 1925.

ტულება. შინაგანი გრძნობა ეწოდება სხეულის იმ ცვლილებას, რომელიც არის ჩართული ფსიქიკურსა და მის ალქმით მოცემულობას შორის. ეს არის ორგანიზმის ის ნაწილი თუ მდგომარეობა, რომელიც ფსიქიკურს ალქმის დიფერენციულ შინაარსად აქცევს. არ ასეობს ფსიქიკურის ალქმა სხეულის ვარიაციის, შინაგანი გრძნობის ორგანოს აქტუალიზაციის გარეშე, მაგრამ, შეღერის აზრით, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ სხეული ქმნის ან როგორღაც განსაზღვრავს ფსიქიკურს, მის შინაარსს. შინაგანი გრძნობის ორგანოზე ფსიქიკური თვითონ უფრო მეტად არ არის დამოკიდებული, ვიდრე ფიზიკური საგანი გარეგანი გრძნობის ორგანოზე. როგორც მზე, მთვარე და ვარსკვლავები არაა დამოკიდებული ტვინსა და გრძნობის ორგანოებზე, ისე არაა მათზე დამოკიდებული არც ფსიქიკა⁶⁵. შეღერი უარყოფს ფსიქიკურის არსებობის შესახებ იმ აზრს, რომლის მიხედვითაც იგი მომენტანურია, თვით განცდა ალქმის ფაქტით ამოიწურება და რაც ამის შემდეგ არსებობას განაგრძობს, ეს მხოლოდ დისპოზიციები და ნერვული სისტემაა. შეღერი ამტკიცებს, რომ ფსიქიკურშიაც ამ მხრივ ისეთივე მდგომარეობაა, როგორიც ფიზიკურში: წარმავალია ფიზიკური და ფსიქიკური მოვლენა და არა თვით ფიზიკური და ფსიქიკური. გამოვლინება როგორც ფიზიკურის, ისე ფსიქიკურის არსებითად არის დამოკიდებულა სხეულზე, მაგრამ იმის მტკიცება, რომ ფსიქიკური უფრო მეტად არის დამოკიდებულა სხეულზე, ვიდრე ფიზიკური, პრინციპულად მცდარია⁶⁶. ორივე შემთხვევაში. ფიზიკურშიც და ფსიქიკურშიც, გვაქვს, მოვლენის გარდა, აბსოლუტური ყოფიერების ფენა („Schicht des absoluten Daseins“), რომელიც სრულიად დამოუკიდებელია სხეულისაგან.

უნდა განვასხვაოთ. წერს შეღერი. შინაგანი გრძნობა და რეალური ფსიქიკური. პირველს შინაგანი გრძნობის ფიზიოლოგია შეისწავლის, მეორეს ფსიქოლოგია. ის. რასაც განაგებს სხეული, არის ფსიქიკურის მოვლენა და არა თვითონ ფსიქიკური⁶⁷.

⁶⁵ „...so wenig Sonne, Mond und Sterne von „Gehirn“ und „Sinnen“ abhängig sind, so wenig das psychische Erlebnis selbst“. „Idole“, გვ. 57.

⁶⁶ „...das Psychische von Leibe irgendwie abhängiger zu denken als das Physische... ist prinzipieller Irrtum“. იქვე, გვ. 58.

⁶⁷ ამიტომ „სულიერი დაავადება“ შეეხება მხოლოდ ალქმას, ფსიქიკურის გამოვლინებას და არა საკუთრივ ფსიქიკურს, რომლისთვისაც სრულიად უცნობა დამახინჯებაცა და დაავადებაც. ამ მხრივაც ფსიქიკური უტოლდება ფიზიკურს: არანორმალური ფსიქიკური ისევე შეუძლებელია, როგორც არანორმალური ფიზიკური.

შინაგანი გრძნობა შელერს წარმოდგენილი აქვს. როგორც ანალიზატორი შინაგანი აღქმისა და მკაცრად ასხვავებს მას კანტის ამავე სახელით ცნობილი ცნებისაგან. კანტი შინაგან აღქმასა და შინაგან გრძნობას არ ასხვავებს და ამის გამო სულთერი ცხოვრების შემეცნების პრობლემას არსებითად აგნოსტიკურ გადაჭრას აძლევს. შელერის კონცეფციაში რჩება ადგილი იმისათვის, რომ შინაგანი გრძნობის თავისებურებით გამოწვეული გნოსეოლოგიური სიძნელე დაძლეულ იქნეს და წმინდა აღქმის, წმინდა განცდის წვდომა მოხერხდეს.

შელერის აზრით, მკაცრად უნდა განვასხვაოთ ერთმანეთისაგან ნორმალური და არანორმალური აღქმა და, რაც მთავარია, აღქმის შესწავლა, მისი არსის დადგენა ნორმალურ ბუნებრივ აღქმის მაგალითზე უნდა მოხდეს. აქედან უნდა მოხდეს არანორმალური აღქმის განხილვა და არა პირიქით. ნორმალურისთვის არსებითია ის, რომ მისი შინაარსი. ის, რასაც ის წვდება, არის რეალური არსებობა, ფაქტობრივი სინამდვილე, ფიზიკური ან ფსიქიკური. პალუცინაციისაგან, დამახინჯებული აღქმისაგან ნორმალური იმით განსხვავდება, რომ მისი შინაარსი ის სინამდვილეა, რომლის „ასახვადაც“ ის გვევლინება, ხოლო პალუცინაციის „საფუძველი“, მისი შინაარსის განმსაზღვრელი არის მხოლოდ ტვინის მდგომარეობა და არა „აღქმული“ სინამდვილე. პალუცინაცია არცაა აღქმა, რადგან მას აღქმის ძირითადი ნიშანი — სინამდვილის წვდომის ნიშანი — აკლია. პალუცინაცია არის დამოკიდებული ტვინზე არა მარტო გამოვლინებით, არა მარტო კონკრეტულად მოცემულიდან საჭირო ელემენტის შერჩევის საქმეში, არამედ შინაარსეულადაც. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ პალუცინაცია არის ცდუნება: გვერთია აღქმა გვაქვს იქ, სადაც იგი ნამდვილად არაა მოცემული: პალუცინაციის შინაარსი რელატურია ტვინთან, ხოლო ბუნებრივი, ნორმალური აღქმის შინაარსი — საგნებისადმი, იმ სინამდვილისადმი, რომელიც აღქმის სიტუაციაში ნამდვილად არსებობს⁶⁸.

შეიძლება თუ არა ითქვას, რომ შინაგანი აღქმა, რამდენადაც იგი არის ნამდვილი აღქმა და არა პალუცინაცია, ფსიქიკურის ადეკვატურ ასახვას გვაძლევს? ამაზე პასუხის მისაღებად საჭიროა შინაგანი გრძნობის დანიშნულება-ფუნქცია იყოს გათვალისწინებუ-

⁶⁸ „...ihr (პალუცინაციის.— ა. ბ.) Inhalt ist relativ auf das Gehirn des Halluzinanten, wogegen der Gehalt der natürlichen Wahrnehmung dies nicht ist, er ist relativ auf die Dinge, die da sind, und wirklich.“ „Idole“, გვ. 70.

ლი. აღქმა, როგორც ეს ესმის შელერს, არ შეიძლება თვითონ იყოს მიზეზი შემეცნების შეფერხების, მოცემულის ყალბად წარმოდგენისა, მაგრამ ფაქტობრივად მიიწევა ასეა, რომ აღქმის შინაარსი, სულ ერთია. შინაგანისა თუ გარეგანის, ხალას ჭეშმარიტებას არ წარმოადგენს. იგი ერთგვარ განწყობას საჭიროებს, რათა შემეცნების შემადგენლობაში შესვლის უფლება მოიპოვოს. როგორც ვიცით, დამახინჯების მიზეზი შინაგანი გრძნობაა. რით არის შეპირობებული მისი „მავნებლური მუშაობა?“ რას ემსახურება შინაგანი გრძნობის ორგანო?

გავრცელებული შეხედულების თანახმად, გრძნობის ორგანოები წარმოადგენენ ერთგვარ აპარატს, რომელთაც უნდა გადმოიღონ, გადმოხატონ სინამდვილე. ასეთი შეხედულება, შელერის აზრით, არის გრძნობის ორგანოების მისტიფიკაცია, რომლის მიხედვით, გრძნობის ორგანოებს ევალებათ სამსახური შემეცნებისა. რომელიც სიცოცხლისათვის სრულიად ინდიფერენტული რამაა. გრძნობის ორგანოების დანიშნულება შემეცნების მიღწევა კი არ არის, არამედ სიცოცხლის დაცვა. ისინი არიან არა მიმღები აპარატი (Aufnahmeapparat), არამედ ანალიზატორები: ორგანიზმის გარემოში მოცემულ უსაზღვროდ მრავალი გამომიხიანებლისაგან გრძნობის ორგანომ უნდა შეაჩეროს ის, რასაც მოცემულ სიტუაციაში აქტუალური სასიცოცხლო მნიშვნელობა აქვს. ამიტომ უწოდებენ მას ანალიზატორს: ის მოცემულის ანალიზსა და შერჩევას აწარმოებს და არაფერს კი თვითონ არ ქმნის. ამ საკითხში შელერი ბერგსონისა და პავლოვის თვალსაზრისზე დგას⁶⁹. გრძნობის ორგანოები სხვა ორგანოებისაგან, როგორცაა ღვიძლი, ელენთა..., მხოლოდ ხარისხობრივად განსხვავდებიან. მათი დანიშნულებაც მხოლოდ ორგანიზმის სამსახურია. ისინიც ორგანიზმის საერთო თვისების მგრძობებლობის საფუძველზე არიან აღმოცენებული⁷⁰.

შელერის აზრით, სიცოცხლისა და შემეცნების ამოცანები სხვადასხვაა: ერთი სასარგებლოს ეძებს. მეორე ჭეშმარიტებას. შინაგანი გრძნობა ხელს უწყობს იმის გაცნობიერებას, რასაც მოცემულ მომენტში მნიშვნელობა აქვს ორგანიზმისათვის და უგულებელყოფს იმას, რისი ბიოლოგიური საჭიროებაც არ არსებობს. აქედან მომდ-

⁶⁹ „Eine interessante Zusammenstimmung in diesem Gedanken zeigen neuerdings die Forschungen von Bergson und Pawlow“. იქვე, გვ. 57.

⁷⁰ M. Scheler, Schriften aus dem Nachlass, Bd. I, 1957, გვ. 451 (= „Nachlass“)

ნარეობს შინაგანი (და გარეგანი) სინამდვილის, ფსიქიკურის „შეკვეცა“ და ამ სახით წარმოდგენა ცნობიერებაში. ბუნებრივად მიმდინარე ალქმის პროცესი, მაშასადამე, მართალია, სინამდვილეს ეხება და მას გადმოგვეცემს (ასე რომ არ იყოს, იგი ჰალუცინაცია იქნებოდა!), მაგრამ გადმოგვეცემს არაადეკვატურად, არასრულად. ამაში უნდა დავინახოთ ფსიქიკური ცთომილების (Täuschung; მიზეზი. გრძნობის ორგანოს რომ შემეცნების ამოცანა ჰქონდეს დაკისრებული, ალქმიის ცთომილებას ადგილი არ ექნებოდა. ნერვული სისტემის ფუნქცია ფსიქიკურის მიმართ ისეთივეა, როგორცაა იგი ფიზიკურის მიმართ. ის არ არის ფსიქიკურის რაობის განმსაზღვრელი და მით უმეტეს, ის არ არის ფსიქიკურის არსებობის პირობა. ნერვულ სისტემასა და განცდას შორის, შეღერის აზრით, არ არსებობს არც კაუზალური და არც ურთიერთდამოკიდებულების მიმართება. არსებობს მხოლოდ არაპირდაპირი დამოკიდებულება შინაგანი ალქმის ცალკეულ შინაარსსა და ნერვულ სისტემას შორის. სხეულის ყოველგვარ მოდიფიკაციას თან სდევს ორგვარი მოვლენა: 1. მოდიფიკაცია ნერვული პროცესისა სხეულ-საგანში (Körperleib) და 2. ამორჩევა განცდის მთლიანობისაგან იმისი, რაც უნდა გახდეს შინაარსი შინაგანი ალქმისა სხეული-სულის (Leibseele) მოდიფიკაციის გზით¹¹.

აქტისა და ფუნქციის განსხვავებას ამ საკითხთან დაკავშირებითაც აქვს გამოყენება: ნერვული სისტემა ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრავს ფუნქციას, მაგრამ არ განსაზღვრავს არც აქტსა და არც ფუნქციის შინაარსს: ხედვა, სმენა, შეხება, ყნოსვა... განსაზღვრულია ნერვული სისტემით, მაგრამ არა ფერი, ტონი, სუნი და ა. შ., გრძნობის ორგანოს მიერ წარმოებული შერჩევა ბიოლოგიურ პრინციპს ემყარება. ამიტომ უწოდებს შეღერი ამ ორგანოს სიცოცხლისათვის მნიშვნელოვანის ანალიზატორს („Analysator des Lebenswichtigen“).

ბუნებრივად იბადება კითხვა, საიდან ვიცით, რომ გრძნობის ორგანო შერჩევას ახდენს და არსებული განცდებისაგან მხოლოდ იმას წარმოდგენს ცნობიერებაში, რაც ბიოლოგიურად მნიშვნელოვანია ადამიანისათვის მოცემულ მომენტში? საიდან ვიცით, რომ

¹¹ M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, 1923 (= „Sympathie“), გვ. 295.

აღქმაში მოცემული განცდა ნაწილია მხოლოდ მთლიანი განცდისა? რა გზით შემოდის ჩვენში ცოდნა მთლიანი განცდის შესახებ?

შელერის აზრით, უნდა განვასხვაოთ ცნობიერება, რომელიც ფსიქიკურს თავისთავად აქვს, იმანენტური ცნობიერება და ცნობიერება, რომელიც აქვს ფსიქიკურს იმის გამო, რომ იგი შინაგანი აღქმის შინაარსი გახდა. პირველს იგი ეძახის ცნობიერს („bewusst“), ხოლო მეორეს ობერცნობიერს („oberbewusst“). ცნობიერების პირველ სახეს ქვეცნობიერსაც უწოდებს შელერი. იგი აღქმის ზღურბლის ქვემოთაა, მაგრამ პიროვნების აქტებისათვის მიუწვდომელი არ არის. პიროვნების აქტების მოქმედების არე უფრო ფართოა. ვიდრე არე შინაგანი აღქმისა. ქვეცნობიერი, მართალია, მოკლებულია თვალსაჩინობასა და სიცხადეს, მოუმარჯვებელია გამოსათქმელად, მაგრამ მას პრინციპულად ყოველთვის შეუძლია მიიღწიოს საჭირო სიცხადესა და თვალსაჩინობას. ამას იგი აღწევს შინაგანი გრძნობის ორგანოზე ზემოქმედებით, რომლის შედეგად ქვეცნობიერი ობერცნობიერებად იქცევა, შინაგანი აღქმის შინაარსი ხდება. განსხვავება ცნობიერების ამ ორ სახეობათა შორის იგივეა, რაც შესაძლებელ აღქმასა და განხორციელებულ აღქმას შორის⁷². არაცნობიერის ცნება, შელერის თქმით, არის კონსტრუქციული ხასიათისა და ახსნითი ამოცანისათვის არის დანიშნული, კერძოდ, მეხსიერების მოვლენების გასაგებად. შელერის კონცეფციაში ასეთი ცნების საჭიროება მოხსნილია, რადგან ფსიქიკურის კონცეფცია, რომლის მიხედვით განცდა ინახება, არ გადადის წარსულში, არ ქრება, არაფსიქიკურისა და არაცნობიერის ჰიპოთეზას გამოირიხება⁷³.

ის, ვინც ხედავს შინაგანი (და გარეგანი) აღქმის შეზღუდულობას, არის გონითი არსება, პიროვნება. რახან შინაგანი გრძნობა, რომელიც განსაზღვრავს იმას, თუ რა შინაარსი უნდა შევიდეს აღქმის შემადგენლობაში, წმინდა შემეცნებითი, გონითი ამოცანა ადა-

⁷² ბ. ლორშაიდი მიუთითებს შელერის გაგების იმ სიძნელეზე. რომელიც შეპირობებულია ტერმინოლოგიური უზუსტობით „ცნობიერებასთან“ დაკავშირებით. იხ. Bernhard Lorscheid, Max Schellers Phänomenologie des Psychischen, 1957, გვ. 34. მინდა აღვნიშნო, რომ ამ შრომამ თვალსაჩინო დაბზარება გამოიწვია შელერის ფსიქოლოგიური კონცეფციის გაგებაში. სამწუხაროდ, ვრცელი ლიტერატურა შელერის შესახებ, რომელიც ამ ავტორს დასახელებული აქვს, ბიბლიოთეკებშიც არ აღმოჩნდა.

⁷³ ამ საკითხებზე სპეციალური გამოკვლევა იყო დაწერილი ჩვენ მიერ („აღქმის პრობლემა ბერგსონის ფილოსოფიაში“) და წარდგენილი სტალინის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტში 1925 წ. როგორც სადიპლომო შრომა.

მიანისა მოკლებულია ბუნებრივად მოცემულ ხელსაყრელ პირობებს. პიროვნების კეშმარიტი, წმინდა მზერა საკუთარ ყოფიერებაზე, მის ღრმად მდებარე თვისებებზე ბიოლოგიური ამოცანებით არის შეფერხებული. მართალია, შინაგანი ორგანო ხელს უწყობს შინაგანი აღქმის სიცხადესა და გარკვეულობას, მაგრამ იგი ხელს უშლის მთლიანი ფსიქიკური ცხოვრების შემეცნებას; ჩვენ ამ მთლიანობაზე, აღქმის გარეთ მდებარე ფსიქიკურზე სრულიად არაფერი გვეცოდინებოდა, შემეცნების აქტი შინაგანი აღქმის (შინაარსის) საქმე რომ ყოფილიყო. თვით აქტი აღქმისა, როგორც შინაგანის, ისე გარეგანის, არის შემეცნებითი ბუნების და ამდენად იგი პიროვნების კუთვნილებაა. მაგრამ პიროვნების აქტი მოწოდებულია შეიცნოს არა მარტო შინაგანი აღქმის შინაარსი, რომელიც განცდის უმნიშვნელო ნაწილია, არამედ განცდა მთლიანად და აგრეთვე თვით პიროვნებისეული აქტებიც, რომელნიც რეფლექსიის სახით მიმართული არიან პიროვნებაზე, თან სდევნენ მას.

შინაგანი გრძნობა სელექციურ ანალიზს აწარმოებს, მისი მუშაობის შედეგად დისოციაციაა. ფსიქიკური ფენომენები მაშინაც ერთმეორეში არიან, როცა ისინი შინაგანი აღქმის შინაარსად გვევლინებიან. სუქცესიურობა ახასიათებს არა ფსიქიკურს თვითონ, არამედ მის გამოვლინებას. შელერისათვის ხომ ფსიქიკური და მისი გამოვლინება არ არის ერთი და იგივე! ამაში მდგომარეობს მისი ფსიქოლოგიური რეალიზმის თეორია⁷⁴. სხეულის მოდიფიკაციის სუქცესიურობაა, ფსიქიკურის სიმულტანობას სუქცესიურად რომ მოგვაჩვენებს. სხეულის, ცენტრალური ნერვული სისტემის ფუნქცია სინთეზში კი არ გამოიხატება, როგორც ამას ფიქრობს ასოციაციონური ფსიქოლოგია, არამედ დისოციაციაში, ერთიანისა და მთლიანის დანაწევრებაში. ფსიქიკურისთვის კი არ არის დამახასიათებელი ასოციაცია, არამედ შინაგანი გრძნობის ფუნქციონისათვის. ასოციაციის კანონები, შელერის აზრით, „ბიოფსიქოლოგიისა“ და „ბიოფიზიკის“ აქსიომებია. პირველი ენება სხეულისა და ემპირიული ცნობიერების ურთიერთობას, ხოლო მეორე ურთიერთობას სხეულსა და გარემოს შორის. შინაგანი გრძნობის ორგანოს უნდა ვუმაღლოდეთ იმას, რომ შინაგანი აღქმის შინაარსი ეგოდენ გარკვეული და ნათელია, მაგრამ მასვე უნდა დაბრალდეს შინაგანი აღქმის ცდუნებანი: სასიცოცხლო ამოცანების მსახური — შინაგანი

⁷⁴ „Nicht wasda erscheint, sondern die Art, wie es erscheint, zeigt ein „Nacheinander“. „Formalismus“, გვ. 423.

ორგანო გრძნობისა არ აკმაყოფილებს და ვერც დააკმაყოფილებს წმინდა შემეცნების მოთხოვნილებას. სადაც ეს ორი ამოცანა, სასიცოცხლო და შემეცნებითი, არ ემთხვევა ერთმანეთს, და ასეთი შემთხვევები ბევრია. იქ საკითხი ყოველთვის სასიცოცხლო ამოცანის სასარგებლოდ წყდება, რამდენადაც ეს შინაგანი აღქმის შინაარსს შეეხება. შინაგანი გრძნობის ორგანო „ტენდენციურია“, მისი მოქმედება მხოლოდ ვიტალური თვალსაზრისისთვის არის გასაგები. ის ჩართულია განცდასა და შემეცნებით აქტებს შორის და ამიტომ ფსიქიკურის უშუალო წედომა (ყოველ შემთხვევაში აღქმით მაინც) გამოირიცხულია. აქედან გასაგები ხდება შელერის მტკიცება, რომ ფსიქიკურში ისევეა შესაძლებელი ცთომილება, როგორც ფიზიკურის აღქმის შემთხვევაში. ფსიქიკურს ისევე ესაჭიროება აღქმა, როგორც ფიზიკურს. რადგან, შელერის აზრით, ფსიქიკური ისეთივე დამოუკიდებლობით სარგებლობს სხეულისაგან, სუბიექტისაგან, როგორითაც ფიზიკური.

დეკარტი, როგორც ცნობილია. შემეცნების განმტკიცებას, სკეპტიციზმის დაძლევას აზროვნების. ცნობიერების ევიდენტობაზე ამყარებდა. შელერი ასეთ ევიდენტობას უარყოფს. მაგრამ აგნოსტიციზმის თვალსაზრისს მაინც უსაფუძვლო შეხედულებად მიიჩნევს. მისი რწმენით, შესაძლებელია როგორც ფიზიკურის, ისე ფსიქიკურის სრული ღა ადეკვატური შემეცნება. ამის ნეგატიურ საბუთს ისიც წარმოადგენს. რომ ჩვენთვის ცნობილია როგორც შინაგანი აღქმის, ისე გარეგანი აღქმის ცთომილებანი. როგორც ბუნების აღქმის, ისე ფსიქიკურის აღქმის იდოლები. ბუნებისაგან ჩვენი გონის განხოლოების ფაქტი არ არის კონსტიტუციურ-არსობითი საქმის ვითარება. ეს. შელერის აზრით, არის მხოლოდ მაუწყებელი ჩვენა, ადამიანების სისუსტისა, რომლის დაძლევის საშუალება ჩვენშივე მოიპოვება⁷⁵. იდოლების აღმოჩენისათვის შელერი იმიტომ ზრუნავს, რომ მათი დაძლევა მოახერხოს და დაუმახინჯებელ. წმინდა ფსიქიკურს წედეს.

ამგვარად. ფსიქიკური ორგანოა: შინაგანი აღქმის შინაარსად მოცემული ბუნებრივ მდგომარეობაში და ფსიქიკური თავისთავად, ფსიქიკური, რომელსაც არ განუცდია შინაგანი გრძნობის ორგანოს

⁷⁵ გაუიხსენოთ დეკარტის დებულება. რომ ყველაფერში ეჭვის შეტანის შესაძლებლობა, რომელიც ადამიანს აქვს, არის შეპირობებული იმით, რომ ადამიანში არის ღმერთი, „მცოდნე კეთილისა და ბოროტისა“. ამ ფუნქციას შელერის სისტემაში, პირველ საფეხურზე. მაინც, ასრულებს გონი, რომლის სარბიელი არ არის შემოფარგული სხეულის ვარიაციებით გამოწვეული შინაარსებით.

ვიტალურ-სელექციური ზემოქმედება. პირველი შეისწავლება „ემპირიული ფსიქოლოგიის“ მიერ, ხოლო მეორე „წმინდა ფსიქოლოგიის“ საშუალებით.

წმინდა ფსიქოლოგია, პირველ რიგში, ფსიქიკურ ცთომილებათა წყაროს, მათ მიზეზებს შეისწავლის, რათა ამ შემეცნების საშუალებით მათი ნეიტრალიზაცია მოხერხდეს. შეცდომის მიზეზისა და ამ მიზეზის მოქმედების კანონების ცოდნა წინაპირობაა მასთან წარმატებითი ბრძოლისა. შელერი საგანგებოდ იკვლევს ფსიქიკურ ცთომილების მიზეზებს, იძლევა მათ დაჭრუფებას გარკვეული პრინციპების მიხედვით და სახავს იმ ღონისძიებათ, რომელთაც შეუძლიათ ამ ფაქტორების საზიანო შედეგების გაუქმება⁷⁶.

წმინდა ფსიქოლოგიის საჭიროება და მისი გამოყენების ნაყოფიერება განსაკუთრებით თვალსაჩინოა, როცა საქმე ეხება ე. წ. ცენტრალურ ფსიქიკურ პროცესებს. პერიფერიული ფსიქიკური პროცესები, რომელნიც „ახლოს“ არიან ფიზიოლოგიურ პროცესებთან, კიდევ იგუებენ რამდენადმე ზოგიერთ კატეგორიას. რომლის სამშობლო ბუნება და ბუნებისმეტყველებაა, მაგრამ ცენტრალური პროცესები სრულიად გამორიცხავენ ვრცეულობასთან დაკავშირებულ ცნებებს და მტკიცე მთლიანობად გვევლინებიან. მხოლოდ მაშინ გაიხსნება კარები ნამდვილი ფსიქიკურის შემეცნებისა, როცა თავს დავაღწევთ სხეულის ბატონობას, ბიოლოგიურ მოთხოვნილებათა მონობას. ფსიქიკური ცხოვრების ნატიფი ნიუანსები, რომელნიც სხეულის ვარიაციას ვერ იწვევენ, ცნობიერების ზედაპირს ვერ აღწევენ და ცნობიერების ბუნდოვან ველში იჭერენ ადგილს. საჭიროა შემეცნება წარიმართოს აქეთ, რათა საკუთრივ ფსიქიკური გახდეს ჩვენი კუთვნილება, ცოდნის ობიექტი. ძნელია, მართალია, წმინდა ფსიქოლოგიის შექმნა, მაგრამ ის შეუძლებელი არ არის.

ბუნებისმეტყველებითი ფსიქოლოგია დიამეტრალურად ეწინააღმდეგება, შელერის აზრით, წმინდა ფსიქოლოგიას. ისეთი კატეგორიები, როგორცაა რიცხვი, მიზეზობრიობა, (ბუნების) კანონი და ა. შ., ბუნებისმეტყველებითი ფსიქოლოგიის ჩვეულებრივი სამუშაო იარაღებია მაშინ, როდესაც წმინდა ფსიქოლოგია ამ ცნებებ-

⁷⁶ იხ. განსაკუთრებით „Idole“.

საგან გათავისუფლებაში ხედავს თავის ამოცანას⁷⁷. შეგნება იმისა, რომ ფსიქიკურის პირდაპირი გაზომვა შეუძლებელია, ფსიქოლოგიის მიღწევად უნდა ჩაითვალოს. მაგრამ, დასძენს შელერი. ახალა ცდები ამ „დანაკლისის“ შევსებისა არაპირდაპირი გაზომვის ცდებით (Münsterberg)⁷⁸ სრულიად გაუმართლებელია. ფსიქოლოგია მთლიანად უნდა განთავისუფლდეს აზროვნების იმ ფორმებისა და კატეგორიებისაგან, რომელთაც აქვთ გამოყენება ბუნებისმეტყველებაში. ფსიქოლოგიამ უნდა იზრუნოს იმაზე, რომ მოაპოვოს აზროვნების საკუთარი ფორმები და კატეგორიები. მხოლოდ ამ გზით არის შესაძლებელი „წმინდა ფსიქოლოგიის“ შექმნა.

მთლიანად აღებული ფსიქიკური ორი სხვადასხვა ტიპის მეცნიერების სამოქმედო არეს წარმოადგენს: არსებობს ფსიქიკის ფენომენოლოგია თავისი სპეციფიკური საგნით და მეთოდით და არსებობს ფსიქიკის ფსიქოლოგია, რომელიც აგრეთვე განსაზღვრულია საგნობრივადაც და მეთოდის მიხედვითაც. ფენომენოლოგია ფსიქიკურისა არსის წვდომას ისახავს მიზნად ამ სფეროში, არსობრივ ურთიერთობათა, არსობრივ კანონზომიერებათა შესწავლას ემსახურება. მეთოდად აქ არის გამოყენებული არსის კვრეტის მეთოდი და შედეგი ამ კვლევისა, შელერის მიხედვით, მატერიალურ-აპრიორული ხასიათისაა და ფსიქიკურის ყოველგვარ სხვა კვლევას საფუძვლად უდევს. ფსიქოლოგიის საგანია შინაგანი აღქმის მოვლენება. ამ აღქმის შინაარსები ექვემდებარებიან აღწერასა და ახსნას. თვით აქტები აღქმისა, როგორც პერსონალურ-გონითი ხასიათისა, არც აღწერა-ახსნას და არც საერთოდ ობიექტივაციას არ ექვემდებარებიან. ფსიქოლოგია, მაშასადამე, თავისი საგნით განსხვავდება არა მარტო ფიზიკისაგან და, საერთოდ, ბუნებისმეცნიერებისაგან. არამედ გონის მეცნიერებისაგანაც. პიროვნების შემსწავლელი მეცნიერება არაა და არც შეიძლება, შელერის აზრით, იყოს ფსიქოლოგია. გონითი მეცნიერების საგანი ფსიქოლოგიის საგნისაგან განსხვავდება როგორც ონტიურად, ისე გნოსეოლოგიურად: პიროვნება ონტიურად სუპრაფსიქიკურია, მისი ყოფიერება ზეფსიქიკურია, ხოლო გნოსეოლოგიურად სუპრაობიექტია. იგი ისაა, რაც ობიექტზე

⁷⁷ „Auch die Voraussetzung dieser „naturwissenschaftlichen“ Psychologie, dass der Grossenbegriff, ja schon der Begriff der Zahl, dass kausalität nach Art der Naturkausalität, „Gesetze“ nach Art der „Naturgesetze“ auf Psychisches anwendbar und da zu finden seien, war erkenntniskritisch von der äussersten Naivität“. „Idole“, გვ. 77.

⁷⁸ იხ. „პრინციპული საკითხები“, გვ. 356—407.

ზევით დგას, რაზედაც გამსაგნებელი შემეცნებითი თვალსაზრისი არ გაზოიყენება. პიროვნება თავისი აქტებით ცხოვრობს და ცოცხლობს თავისსავე აქტებში. თვითშემეცნებასაც პიროვნება ამავე აქტების საშუალებით ახორციელებს რეფლექსიის ფორმით. სხვა პიროვნების შემეცნებაც არ ღალატობს ამ პრინციპს: მეორე პირი, რომელიც უნდა შევიმეცნო, ობიექტად კი არ უნდა ვაქციო, არამედ უნდა შევიმეცნო იგი. როგორც პიროვნება. საგნობრივი შემეცნება ერთადერთი შეზღუდვაა რომ იყოს, პიროვნება შეუმეცნებელი დარჩებოდა, რადგან გასაგნება პიროვნების გაუქმება იქნებოდა და ამ ოპერაციის შემდეგ, რაც არ უნდა მომხდარიყო შემეცნების სფეროში. რა მიღწევებიც არ უნდა გვქონებოდა აქ, იგი მაინც არ ჩაითვლებოდა პიროვნების შემეცნებად⁷⁹. სხვისი შემეცნების გზა არის მისი აქტების თანაზიარება, მისი ყოფიერების მონაწილედ ქცევა („Seinsteilnahme“). პიროვნება თავისითაა, თავისივე აქტების წყალობით. სულიერზე ამის თქმა არ შეიძლება, ის საკუთარი ძალით არ ხორციელდება. ყოველივე სულიერი, შეღერის აზრით, საგნობრივია და ჰერეტადი ჩვენი გონის ცენტრიდან, პიროვნებიდან. პიროვნების შემეცნების მისალწევად საჭიროა კვალდაკვალ მივსდით მის თავისუფალ აქტებს. ამ საქმეში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება გონის სიყვარულს, რომელიც პრინციპულად გამორიცხავს გასაგნების აქტებს⁸⁰. ფსიქოლოგიის საგანი შინაგანი აღქმის მიმართულებით მდებარეობს. ესაა იმავე დროს ფსიქიკური მეს მიმართულება⁸¹. მე ყოველთვის საგნობრივია და ამ მხრივ იგი არსებითად განსხვავდება პიროვნებისაგან. მე და პიროვნება, შეღერის მტკიცებით, სრულიად განსხვავებულ სინამდვილეთ წარმოადგენენ.

რომელი განცდაც არ უნდა ავიღოთ: აზროვნება, გრძნობა თუნებისყოფა, აქტის მხარე ამ განცდებისა და ის, რაც არის სამყაროსეული მოცემული ამ აქტებში, ფსიქოლოგიის საკვლევ საგანს არ მიეკუთვნება. მხოლოდ ე. წ. მდგომარეობითი მომენტები, რომელიც ამ კონკრეტულ მთლიანშია მოცემული, გადადიან ფსიქოლოგიის განკარგულებებში. ის, რაც, მაგალითად, სიყვარულის, სიძულვი-

⁷⁹ ამ კონტექსტში ჩვენ არ ვიცავთ მკაცრ განსხვავებას პირსა (Person) და პიროვნებას (Personlichkeit) შორის. აქ განსხვავებას შეღერთან იმდენი მნიშვნელობა არ ენიჭება; რამდენიც ნ. ჰარტმანის ეთიკის სისტემაში. იხ. მისი „Ethik“-ის გარდა, განსაკუთრებით „Das Ethos der Personlichkeit“, კრებული „Nikolai Hartmann“, 1952, გვ. 7—15.

⁸⁰ M. Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, 1955.

⁸¹ „Nachlass“, გვ. 247.

ლის, ესთეტიკური ტკობის, ლოცვა-ვედრების დროს წარმოდგენა-ხატის სახით გვექვს შინაგან აღქმაში, მიეკუთვნება ფსიქოლოგიას, ხოლო ის, რაც ამ ვითარებაში, ამ აქტების კონკრეტული რეალიზაციის დროს მიღწეული იქნება და გაიხსნება ჩვენთვის, როგორც რამე სამყაროსეული. ობიექტურ-კოსმიური ღირებულების მქონე, და აგრეთვე თვით აქტები, როგორც ასეთნი, არ მიეკუთვნებიან ფსიქოლოგიას, მისთვის ტრანსცენდენტურს წარმოადგენენ. ეს არ არის არც ლოგიკის და, საერთოდ, წმინდა აზროვნების სფერო. აზროვნებითი შემეცნების პარალელურად შეღერი ცდილობს ემოციონალური შემეცნება დაასაბუთოს⁸².

კვლევა-ძიება ფსიქოლოგიის ფარგლებში ორგვარად შეიძლება მიმდინარეობდეს: ერთ შემთხვევაში ძიების სფერო შინაგანი აღქმის შინაარსით არის შემოფარგლული და ძიების მიზანს განცდებში არსებული ურთიერთობა წარმოადგენს. ეს წმინდა ფსიქოლოგიის სფეროა (თუ ამავე დროს ჩატარებული იქნება იდოლებისაგან განწმენდისათვის საჭირო მუშაობა). მეორე შემთხვევაში მიზნადაა დასახული ასახვა იმ ურთიერთობისა, რომელიც არსებობს განცდასა და სხეულებრივ პროცესებს შორის. ეს ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგიის სფეროა.

წმინდა ფსიქოლოგიის შინაარსი წმინდა განცდებია, რომელნიც დროთა განმავლობაში იზრდებიან, რთულდებიან, მატულობენ... ამ პროცესს ყოველთვის ინდივიდუალური ხასიათი აქვს, არაფერი აქ არ მეორდება და ამიტომ, თუ აქ კაუზალობაზე ვილაპარაკებთ, შეღერის აზრით, მას სხვა მნიშვნელობა უნდა მივანიჭოთ, ვიდრე აქვს მას ბუნებისმეტყველებაში. სადაც იგულისხმება განმეორება მსგავსი მოვლენებისა, რომელთაც მსგავსი შედეგები უნდა მოჰყვეს. ფსიქოლოგიაში ასეთი განმეორების მოლოდინი ამათა და ამიტომ კაუზალობაც აქ სხვაგვარია. შეღერი ლაპარაკობს მოტივაციის კაუზალობაზე, სადაც. სხვათა შორის. შეუძლებელი ხდება წინასწარქმა, წინასწარმეტყველება მოცემული ვითარების საფუძველზე. მოტივის შემეცნების გზა გაგებაა და ამის გამო წმინდა ფსიქოლოგია გაგებითი ფსიქოლოგიის სახეს იღებს.

⁸² ი. ჰერმანი თავის დესკრიპციაში („Die Prinzipien der formalen Gesetzoethik Kants und der Materialen Wertethik Schelers. Beitrag zum Problem des Verhältnisses zwischen Psychologie und Ethik“, 1928) წერს: „Die Selbständigkeit der emotionalen Erkenntnis... neben der intelligiblen in den Denkfunktionen aufgezeigt zu haben, das ist das besondere Verdienst Schelers“, გვ. 45.

ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგიის პრობლემა არსებითად განსხვავდება წმინდა ფსიქოლოგიის პრობლემისაგან. აქ კვლევის საგანს არ შეადგენს არც ფსიქიკურის მთლიანობა და არც ფსიქიკურის განვითარება. ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგია იჭერს იმ კანონზომიერებათ, რომელნიც ვლინდებიან ფსიქიკური მთლიანი ცხოვრების დისოკიაციის, დაშლის მომენტში. შინაგანი გრძნობის ორგანოს მუშაობა, როგორც ვიცით, ანალიზში, მთლიანის დანაწევრებაში მდგომარეობს. ეს კი ნიშნავს ფსიქიკური მთლიანობის დაშლას და მის გადაქცევას შინაგანი აღქმის ფაქტობრივ შინაარსად. ამ პროცესების შესწავლას ემსახურება ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგია და ამდენად მას აქვს საფუძველი ბუნებისმეტყველების მეთოდები გამოიყენოს⁸³.

თანამედროვე ადამიანი, შელერის აზრით, უტილიტარული მიზნებით არის გატაცებული და ამიტომ მისთვის, პირველ რიგში, მნიშვნელობა აქვს იმას, რისი მართვაც შესაძლებელია. ადამიანი სულშიაც მართვის საგანს ეძებს და, საერთოდ, ადამიანში მას მხოლოდ ის აინტერესებს, რისი გამოყენებაც არის შესაძლებელი. ის, რაც ამ მიზნისთვის არ გამოდგება, რაც სულში არის ამექანიკური, მეცნიერული ინტერესის გარეთ რჩება. ფსიქიკური სინამდვილისადმი ასეთი მიდგომის შედეგად წარმოიშვა ასოციაციონური ფსიქოლოგია, რომელიც ცდილობს მთელი ფსიქიკური ცხოვრება ატომების კრებულად წარმოიდგინოს.

ფსიქიკურში, მაშასადამე, შელერის აზრით, ორგვარი კანონზომიერება მოქმედებს. მათ შორის დიდი განსხვავებაა და ამით არის გამოწვეული ის უფსკრული, რომელიც არსებობს წმინდა ფსიქოლოგიასა და ფიზიოლოგიურ ფსიქოლოგიას შორის. მეცნიერების მიზანია სინამდვილე ყველა არსებულ განზომილებაში შეისწავლოს. ამიტომ კანონიერია როგორც ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგია, ისე წმინდა ფსიქოლოგია. საკითხი ფსიქოლოგიის ამ სახეობათა ღირებულების შესახებ სადავოა თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფსიქოლოგიაში, როგორც სადავო იყო ის ყოველთვის. შელერი საკუთრივ ფსიქიკურის შემეცნებისათვის გადამჭრელ უპირატესობას ანიჭებს

⁸³ ბერგსონი მატერიის არსს ცოცხალი პროცესის შემოქმედებითი ევოლუციის საწინააღმდეგო მოვლენაში ხედავს. ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგიის საგანი, როგორც ეს შელერს აქვს წარმოდგენილი, ბერგსონისეულ „მატერიას“ მოგვაგონებს. ეს არაა შემთხვევითი: შელერის თეორია აღქმისა ბერგსონის შესაბამისი თეორიის გავლენას განიცდის. ამაზე შელერიც მიუთითებს.

წმინდა ფსიქოლოგიას, რომელიც, მისივე დახასიათებით, დასაწყის მდგომარეობაში იმყოფება.

• • •

შეღერი ფსიქიკურის რეალობის თეზისს იცავს. ეს, როგორც დავინახეთ გაიგერის გარჩევისას, არაცნობიერის ცნებას უკავშირდება. მართალია, შეღერი ბევრგან ცდილობს კრიტიკულ მომენტში, როცა აშკარად უნდა აღიაროს არაცნობიერი ფსიქიკური. შეცვალოს იგი სხვა ცნებით. მაგრამ ეს მანეერი ვერც ერთჯერ მიზანს ვერ აღწევს: ვერც არაცნობიერის წარმოდგენა დისპოზიციის სახით და ვერც მისი აღნიშვნა „ქვეცნობიერის“ ტერმინით არ ჩაითვლება არაცნობიერის კითხვაზე პირდაპირ გაცემულ პასუხად: დისპოზიცია, როგორც იგი ესმის შეღერს. არ არის წმინდა ფსიქიკური მოკლენა და ამიტომ მისი დაშვება არ ეხება საერთოდ არაცნობიერის პრობლემას. ხოლო „ქვეცნობიერი“ შეღერის კონცეფციაში რელატიური ცნებაა და ცნობიერების ერთ-ერთ სახეობას აღნიშნავს. არც ეს ცნება არის, მაშასადამე, ეკვივალენტური არაცნობიერის ცნებასა, რომელშიც ისეთი ფსიქიკური იგულისხმება, რომელიც მთლიანად მოკლებულია ცნობიერების სინათლეს.

შეღერი ცნობიერების სამ სახეობას ადასტურებს. თითოეული მათგანი აშუქებს სპეციფიკურ სინაქდოლეს და მისთვის არის დამახასიათებელი. ცნობიერების საფეხურები არ ემთხვევიან ფსიქიკურის არსებობის ფორმებს. არ შეიძლება იმის თქმა, რომ ფსიქიკურის არსებობის ყოველ ფორმას თავისი შესატყვისი ცნობიერება ახასიათებს. ასე რომ იყოს, ფსიქიკურის რეალურ არსებობაზე შეუძლებელი იქნებოდა ლაპარაკი: როცა ფსიქიკური და მისი ცნობიერება ერთადაა მოცემული. ფსიქიკურის რეალიზმის საკითხი ვერ გადაწყდება. ამიტომ, რომ როგორც ფსიქიკურის არაცნობიერობის, ისე მისი რეალიზმის საკითხები უშუალო შემეცნებას არ ექვემდებარებიან. მხოლოდ დასკვნის გზით შეიძლება ლაპარაკი როგორც არაცნობიერზე, ისე ფსიქიკურის რეალურ ყოფიერებაზე. რეალობის ცხება, პირველ რაგში. ტრანსცნობიერის ნიშანს შეიცავს. ეს ფსიქიკურის რეალობის თეზისს ისევე ეხება, როგორც ფიზიკურისას. ამ მხრივ მათ შორის განსხვავება არ შეიძლება იყოს. რამდენადაც ეს ასეა. რამდენადაც, მაშასადამე, შეღერის კონცეფცია არაცნობიერის ჰიპოთეზს გვერდს ვერ აუვლის, მის წინააღმდეგ ძალაშია ის მოსაზრებები, რომელნიც საერთოდ ცნობილია ამ ჰიპოთეზის დაშვების წინააღმდეგ და, კერძოდ, ის საბუთები, რომელნიც

მოტანილი იყო ზემოთ გაიგერის შეხედულების კრიტიკული გარჩევის დროს.

შელერის კონცეფციის ის მხარე, რომელსაც ჩვენ აქ ვეხებით, ფსიქიკურის ონტოლოგიასა და გნოსეოლოგიას განეკუთვნება. როგორია ფსიქიკურის არსებობის ფორმა და როგორ პირობებში წარმოებს მისი შემეცნება? რა არის ამ შემეცნების ხელშემწყობი და ხელისშემშლელი ფაქტორები? როგორ შეიძლება მივალწიოთ ფსიქიკურის ადეკვატურ შემეცნებას? როგორ არის შესაძლებელი წმინდა ფსიქოლოგია? ასეთია შინაარსი იმ პრობლემებისა, რომელნიც ესახებიან შელერს ფსიქიკური სინამდვილის მიმართ. ეს პრობლემები საერთოდ ცნობილი პრობლემებია და ამიტომ ჩვენი ინტერესი იმდენად თვით პრობლემების დაყენებას არ ეხება, რამდენადაც მათი გადაჭრის ცდას, კითხვებზე გაცემული პასუხის შინაარსს.

შელერი პირველ რიგში ფსიქიკურის ონტოლოგიასა და გნოსეოლოგიას ასხვავებს ფსიქოლოგიისაგან. ფსიქოლოგია, მისი აზრით, არის სპეციალური ემპირიული მეცნიერება, ხოლო ფსიქიკურის ონტოლოგია და გნოსეოლოგია ფილოსოფიური დისციპლინებია და აპრიორული ხასიათისანი არიან. ისინი წარმოადგენენ ფსიქიკურის ფილოსოფიას, ხოლო ფსიქოლოგია არის ფსიქიკის მეცნიერება. მიმართებაც მათ შორის ისეთივეა, როგორცაა მიმართება ფილოსოფიასა და მეცნიერებას შორის საერთოდ. როგორც აღინიშნა, შელერი უარყოფს ნეოკანტიანიზმში გავრცელებულ აზრს, რომლის მიხედვით ფილოსოფიამ უნდა „აღიაროს“ მეცნიერება იმ სახით, როგორც ის არის მოცემული ფაქტობრივად და თავისი ამოცანა მხოლოდ მეცნიერების „სამსახურში“ დაინახოს. შელერის მტკიცებით, ფილოსოფია არ უნდა გახდეს მეცნიერების მსახური. მას თავისი ამოცანებისა და კვლევის საგანი აქვს. თუ ლოგიკური პრიმატობის საკითხი დაისმის, იგი ფილოსოფიას უნდა მიენიჭოს: ფილოსოფიური დებულება აპრიორი სავალდებულოა მეცნიერებისათვის. ყოველი სპეციალური მეცნიერება გულისხმობს და ემყარება სპეციალურ ფილოსოფიას, რომელიც პირველ რიგში ამ მეცნიერებას საგნის ონტოლოგიასა და გნოსეოლოგიას იძლევა. ეს მიმართება შელერმა გაავრცელა ფსიქოლოგიასა და ფსიქიკურის ფილოსოფიაზე. ფსიქიკის ფილოსოფიის მონაპოვარი ფსიქოლოგიური მეცნიერების აპრიორულ საფუძვლად არის განოცხადებული.

შელერის ეს შეხედულება, როგორც აპრიორისტული კონცეფციის ერთ-ერთი ვარიანტი, საჭიროებს კრიტიკულ განხილვას. რა არის ამ შეხედულებაში სწორი და რა იწვევს დავას?

როგორც ცნობილია, აპრიორიზმსა და ემპირიზმს შორის არსებული ბრძოლა უაღრესად დიდი მხიშვნელობისაა. ამ დავაში დაკერილი პოზიცია ამა თუ იმ ავტორის მიერ არსებითად განსაზღვრავს მის ფილოსოფიურ მრწამსს, მის შეხედულებას გნოსეოლოგიის (და ონტოლოგიის) ძირითად საკითხებზე. საკიროა ამთავითვე განვასხვაოთ ამ პრობლემის ორი მხარე: იდეურ-პრინციპული და ფაქტობრივ-ემპირიული. ცოდნა სინამდვილის რაობისა (ონტოლოგია) და მისი შემეცნების გზებისა და ხასიათის შესახებ (გნოსეოლოგია) საერთოდ, თანახმად ამ ცოდნის იდეისა, უნდა სავალდებულო იყოს ემპირიული მეცნიერებისათვის. ამგვარად გაგებულო აპრიორიზმი არ ხვდება წინააღმდეგობას: რაც არის ნაოქაში „მთელზე“, ძალაშია მისი „ნაწილებს“ მიმართაც (აუ აღამიანი მოკვდავია, სოკრატეც მოკვდავია). საკითხის ამ სიბრტყეში გარჩევა ლოგიკურ-იდეური ხასიათისაა. აპრიორიზმის დებულება აქ პირობითად არის აღებული, როგორც განხორციელებული შეზღუდება, რომელიც, თუ ის ფაქტობრივ არსებობას დავუშვებთ. სავალდებულოდ ხდება სპეციალური მეცნიერული გამოკვლევისათვისაც.

მაგრამ არის ჩვენი პრობლემის მეორე მხარე: როგორ უნდა შევხედოთ, ფსიქიკის ფილოსოფიის დებულებას, რომელიც, მართალია, არსებობს ფაქტობრივად, მაგრამ მისი აღეკვება მის მიერ ინტენდირებულ იდეასთან ჯერ კიდევ დასაბუთებული არ არის? როგორი უნდა იყოს ფსიქოლოგიის დამოკიდებულება ასეთი დებულებისადმი? შეიძლება თუ არა აპრიორულის ძალაუფლება მივანუჭოთ ყოველგვარ დებულებას, რომელიც ფსიქიკის ფილოსოფიას მიერ არის წარმოდგენილი?

როგორც ითქვა, ასეთი უფლება ფილოსოფიას აქვს ლოგიკურად, იდეაში, მაგრამ ამისთვის დებულებაც. მის მიერ წამოყენებული, ევიდენტური უნდა იყოს: დებულება — „მატერიის არსებობას ფორმა არის მოძრაობა“ — ეწინააღმდეგება და უკუაგდებს აზრს რომელიმე ცალკეული მატერიალური საგნის უძრაობისას; დებულება — „მოძრაობა გულისხმობს მოძრაობის არსებობას“ — აუქმებს დებულებას უსუბსტრატო, წმინდა მოძრაობის (ბერგსონი) შესახებ. ამ შემთხვევაში ფილოსოფიური დებულების უფლებამოსილება და იმპერატივიზმი სპეციალური მეცნიერების მიმართ ეჭვს არ უნდა იწვევდეს. საკითხი ეხება ისეთ დებულებას, რომლის პრეტენზია აპრიორულობისა დებულების ევიდენტობით განმტკიცებული არ არის. ამგვარ შემთხვევაში სპეციალური მეცნიერების სიტყვას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება, მაგრამ ამ მნიშვნელობის შა-

ნაარსი ყოველთვის ნათლად წარმოდგენილი არ იყო. ამით აიხსნება, ნაწილობრივ მაინც, ამ საკითხზე ხანგრძლივი დავის უშედეგობა.

ერთი მხრივ მაინც, საქმის ვითარება ასე წარმოგვიდგება: „ფილოსოფიური დებულება ეხება თვით საგანს“, უშუალოდ იმას, რაც უკანასკნელ რეალობად, resp. შემეცნებად ივარაუდება. ემპირიული კვლევა „უკანასკნელის“ გამოვლინებას ეხება და გამოვლენილის დესკრიფციული შესწავლის საფუძველზე მის რეალისტურ ინტერპრეტაციას იძლევა⁸¹. ის, რითაც ლაპარაკობს სპეციალური მეცნიერება, არის ეს მოვლენა, რომლის მეცნიერისეულ ინტერპრეტაციას ფილოსოფიური მოსაზრების მიმართ მხოლოდ უარყოფითი ინსტანციის როლი შეუძლია შეასრულოს. როგორც ემპირიულ-ინტელექციური ინსტანცია. ამ გზით მიღებული დებულება ზოგადაპოდიქტიკურ დებულებას ვერ მოგვცემს, მაგრამ ზოგადაპოდიქტიკური დებულების პრეტენდენტს იგი გადამწყვეტი ხასიათის „ფაქტს“ დაუპირისპირებს. თუ ასეთი რამ იქნება მის განკარგულებაში. აპოსტერიორიზმის შეცდომა ისაა, რომ მას თავისი დებულება, ემპირიულად მოპოვებული, აპრიორიზმის დებულების პოზიტიურ შემცვლელად აქვს წარმოდგენილი მაშინ, როდესაც ის უფლებამოსილია მხოლოდ უარყოფის აქტის მიმართ. აპრიორულ-ფილოსოფიური დებულება, თუ ის ემპირიულ ფაქტს ეწინააღმდეგება. თვით უნდა იქნეს უარყოფილი, მაგრამ ამ ფაქტის ემპირიულ ინტერპრეტაციას ამის გამო ევიდენტურ-აპრიორული ნიშანი არ მიეწერება.

შეღერი არ ითვალისწინებს არც იმას, რომ ფსიქოლოგიის უფლება ფილოსოფიური დებულების მიმართ შეიძლება ორი თვალსაზრისით შემოწმდეს. ის, რასაც ავტორი ფილოსოფიური დებულების უფლებამოსილებაზე ამბობს, მართალია მხოლოდ ლოგიკურად, იდეალურ შემთხვევაში. ფაქტობრივად ფსიქოლოგიას აქვს უფლება ფილოსოფიური დებულების (რომელიც ფსიქიკურს შეეხება) შემოწმებაში (როცა ამის საჭიროება არსებობს) მიიღოს (უარყოფითი) მონაწილეობა. ამ შემთხვევაში ფსიქოლოგიამ ფილოსოფიურ დე-

⁸¹ ეს დებულება ძალაშია იმ კონცეფციის მიმართაც, რომელიც მოვლენებით ცდილობს ზემოთაღრგლოს (მახი, პოზიტივიზმი). ის, რის მიმართაც ხდება მოვლენის გაზომვა-შეფასება, აქ ფორმულის სახით გვევლინება; ფორმულა ასრულებს აქ რეალობის შესწავლის გნოსეოლოგიურ ფუნქციას. საქმის ვითარება, რომელზედაც ჩვენ მივუთითებთ, აქ მთლიანად ისეთივეა, როგორც რეალისტურ კონცეფციაში.

ბულებას უნდა შეხედოს როგორც ჰიპოთეზას, წინასწარ ვარაუდს და არა როგორც აქსიომას.

ცნებები — „ქვეცნობიერი“, „ობერცნობიერი“ და „ზეცნობიერი“ შელერს გამოყენებული აქვს ონტიური მნიშვნელობით. ისინი არსებობის ფორმებს აღნიშნავენ. მაგრამ ბუნებრივად დგება ამ ყოფიერებათა მოცემულობის ხასიათის საკითხი. აქ არაცნობიერის პრობლემა იჩენს თავს და იგი ალტერნატიული ფორმით დგება აზროვნების წინაშე: ცნობიერად არიან მოცემული ყოფიერებანი ყოველთვის თუ ზოგჯერ ისინი არაცნობიერადაც არსებობენ? განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს იმას, რომ არაცნობიერის პრობლემა არ შეიძლება ყოველგვარი ონტიური რაობის მიმართ იყოს გამართლებული. რასაკვირველია, სულ სხვაა არაცნობიერის ცნების დამოკიდებულება ფიზიკურთან, ფსიქიკურთან და ლოგიკურთან. საბუთი, რომელიც საკმარისია არაცნობიერი ფსიქიკურის უარსაყოფად, არ არის საკმარისი ფიზიკურის არაცნობიერის მიმართ და ძით უმეტეს იგი არ ეხება ლოგიკურ არაცნობიერს. ემპირიული ცნობიერების დამოკიდებულება სხვადასხვა ონტიურ ინსტანციებთან არსებითად განსხვავებულ პრობლემებს შეიცავს. შელერის კონცეფციაში მწვავედ დგება გონისა და შისი აქტების მამართების საკითხი ცნობიერებასთან. ეს მით უფრო, რომ შელერის კონცეფცია ეწინააღმდეგება ტრანსცენდენტალური ცნობიერების დაშვების აზრს. ძალაუნებურად დადგება საკითხი გონითი აქტების სუბსტრატის თუ სუბიექტის შესახებ. როგორ მოხერხდება გონის აქტების „მფლობელობა“ ემპირიული ცნობიერების მხრივ ძნელი წარმოსადგენია. ამ სიძნელეს შელერი არ უწევს ანგარიში. შელერი, საერთოდ. „ძლიერია“ ანალიზში. მაგრამ ანალიზის შედეგები მის ხელში დისკრეტული ელემენტების სახეს იღებენ და მთლიანობის ცნებას ყველგან საეკვოს ხდიან. არაა უსაფუძვლო, როცა შელერს „პრობლემების მოაზროვნეს“ ეძახიან დაპირისპირებით ისეთი მოაზროვნისადმი, რომელიც ცნობილი პრობლემების გადაჭრითაა ცნობილი.

ცნობიერების გაგება-გამართლების ბიოლოგიკური თეორიის (ბერგსონი) გავლენით შელერი ფსიქოლოგიური ცნობიერების (შინაგანი აღქმა) წარმოქმნის აუცილებელ პირობად სხეულის ვარიაციას მიიჩნევს. რადგან სხეულსა და მის აქტებს შემეცნების ამოცანა არ შეიძლება ამოქმედებდეთ, შელერი ასკვნის, რომ გაუგებარიც იქნებოდა შინაგანი გამოცდილება ფსიქიკურის ადეკვატურ სურათს იძლეოდეს: რატომ უნდა მოეცა ბიოლოგიური ამოცანის გადასაჭ-

რელად წარმოებულ აქტს გნოსეოლოგიური შედეგი? — ასე მსჯელობს შელერი.

ბუნებრივად იბადება კითხვა: თუ საერთოდ არსებობს შემეცნებითი ამოცანა, როგორც სამყაროს სტრუქტურის ორგანული მომენტი, თუ ფაქტიურადაც ხორციელდება ადეკვატური შემეცნება და, რაც მთავარია, არსებობს კრიტიკული ხასიათის შემეცნების ორგანო, რომელიც ასხვავებს ადეკვატურსა და არაადეკვატურს, მაშინ რატომღა სჭირდება ფსიქიკურს სხეულის ვარიაცია, რათა ცნობიერებაში გამოვლინდეს? ან კიდევ, რატომ უნდა ჰქონდებოდეს გონის აქტებს სხეულებრივი აქტები, რათა ფსიქიკურის შემეცნება იქნეს განხორციელებული? რატომ არა აქვს გონის აქტს საშუალება პირდაპირ, უშუალოდ მისწვდეს ფსიქიკურ სინამდვილეს? რომელმა ავმა სულმა მოაწყო საქმე ისე, რომ ფსიქიკური იდოლების გარსში გახვია და შემეცნებას ხელოვნურად შეუქმნა ცთომილებისაგან განწმენდის/სერიოზული სიძნელე? ვიტალური და გნოსეოლოგიური ამოცანა, მართალია, სხვადასხვაა, მაგრამ როგორ გაამართლებს შელერი მათ შორის წინააღმდეგობას? როგორ ეგუება ეს მოსაზრება იმ ფაქტს, რომ, როგორც წესი, ცნობიერება ეხმარება სიცოცხლის მაღალი ფორმების დაცვასა და განვითარებას? ამ პრობლემის გადასაჭრელად მოწოდებული შელერის ცნებები გონისა და ლტოლვის (Drang) შესახებ⁸⁵ და მეტაფიზიკური თეორია მათი ურთიერთობის შესახებ ოდნავადაც არ არის დამაკმაყოფილებელი.

არც ის არის სწორი, რომ გონითი აქტის შესწავლაში ფსიქოლოგიამ არ უნდა მიიღოს მონაწილეობა. შეიძლება მართებული იყოს შელერის აზრი, რომ აქტების სახელით ცნობილი მოვლენები ორ ჯგუფად უნდა გაიყოს და რომ მათ შორის ონტიური ხასიათის განსხვავება შევიწყნაროთ, მაგრამ ეს არ გამორიცხავს მათი შესწავლის საქმეში ფსიქოლოგიის მონაწილეობის საკითხს. უნდა გაირკვეს: აქვს თუ არა აქტს ისეთი რამ, რაც გონის მეცნიერებას არ აინტერესებს, მაგრამ აინტერესებს ფსიქოლოგიას. ამ კითხვაზე დადებითი პასუხი უნდა გავცეთ: ყველაფერი, რაც ეხება აქტის „ყოფიერებას“, მის „სიცოცხლესა“ და „ცხოვრებას“, არ შეიძლება გონის მეცნიერების კვლევის საგანი იყოს. მას, გონის მეცნიერებას, აინტერესებს არა აქტის „ცხოვრება“, არამედ მისი „პროდუქტი“, ის, რაც მისი შემწეობით შეიმეცნება, იგრძნობა, შეფასდება და

⁸⁵ იხ. M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1921.

ა. შ. სამაგიეროდ ფსიქოლოგიას ეს „ობიექტური“ მონაცემები არ ეხება. მისი ინტენცია აქტების კონკრეტულ რეალიზაციაზეა მიმართული⁸⁶.

აქტების შესწავლა ფსიქოლოგიის მიერ იწვევს, შეღერის აზრით, ფსიქოლოგიის რადიკალურ გარდაქმნას, როდესაც იგი შეიძლება გონის მეცნიერებათა საფუძვლად მივიჩნიოთ⁸⁷. აქ შეღერი ფსიქოლოგიას მეტ უფლებას ანიჭებს, ვიდრე ეს საჭიროა. ფსიქოლოგია უნდა შემოიფარგლოს აქტის „არსებობის“ შესწავლით. გონის მეცნიერებას კი აქტის ინტენციონალური შინაარსი აინტერესებს. ამიტომ ფსიქოლოგია ვერასოდეს ვერ გადაკეთდება იმგვარად, რომ გონის მეცნიერების ფუძემდებლის როლში გამოვიდეს. შეღერის „რეპლიკას“ მივყავართ ფსიქოლოგიზმთან, რომელსაც თვითონ პრინციპულად უარყოფს.

შეღერის კონცეფცია, როცა იგი ეხება ამა თუ იმ კონკრეტული ერთიანობის სპეციფიკას (სხეული, სული, გონი) და მის ელემენტებზე დაყვანას უარყოფს, გამართლებული და მისაღები ჩანს. აქ ეს კონცეფცია მექანიზმს უპირისპირდება და ამდენად იმისი პოზიცია სწორია. მაგრამ შეღერის თეორიის ეს დადებითი მომენტი მყისვე უქმდება ამავე თეორიის მეორე მომენტით. სპეციფიკური ონტიური ყოფიერება, შეღერის აზრით, მოკლებულია ნამდვილ გენეზისსა და განვითარებას. იგი არ არის მიღებული განვითარების შედეგად, დიალექტიკური ნახტომის სახით. დიალექტიკური თვალსაზრისი შეღერისათვის მიუღებელი ჩანს. ამიტომ მისი მსოფლგაგება პლურალიზმის იერს ატარებს: ყოველი თავისებური ყოფიერება დასშული თვითმყოფი სინამდვილის სახით არის წარმოდგენილი. მიკროკოსმოსის ცნება, როცა მაკროკოსმოსის ცნება არ არის დასაბუთებული, მნიშვნელობას კარგავს⁸⁸.

⁸⁶ იგივე ითქმის ფუნქციის შესახებაც. არც ის არის მთლიანად ფსიქოლოგიის კვლევის ობიექტი: ის, რაც იქნება ფუნქციის წყალობით, სხვა მეცნიერების საქმეა, ფსიქოლოგია მას არ უნდა ეხებოდეს, სხვა საკითხია, რა იქნება ეს მეცნიერება—ფენომენოლოგია (კ. შტუჟი). ფიზიოლოგია თუ ფიზიკა. ხედავთ ფსიქოლოგიის საგანი და არა ფერი და სინათლე.

⁸⁷ იხ. „Formalismus“, გვ. 430. მართალია, აქ შეღერი გაგებითი ფსიქოლოგიის შესახებ ლაპარაკობს, მაგრამ ეს არ ცვლის საქმის ვითარებას: გაგებითი ფსიქოლოგია ფსიქოლოგია უნდა იყოს.

⁸⁸ იხ. K. Lenk, Die Mikrokosmos—Vorstellung in der philosophischen Anthropologie Max Schelers. Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. XII, Heft 3, გვ. 408—415.

მეს სამგვარი ცნება, სულიერის, გონისა და სხეულბრივის, სანამ საქმე სტატიკურ დესკრიფციას არ გაშორდება, მისაღები ჩანს, მაგრამ ამ ცნების დინა-

შელერის ფსიქოლოგიური კონცეფციის ერთ-ერთი ძირითადი თეზისი ისაა. რომ აღიარებულია ფსიქიკურის ორგვარი არსებობა, ორ განსხვავებულ სიტუაციაში მისი ყოფიერება: შინაგან ალქმაში, ე. ი. ცნობიერებაში, და მის გარეთ. თავისთავად. ვინაიდან თავისთავადი ფსიქიკური ფაქტი ცნობიერებაში ამოსვლისათვის საჭიროებს შინაგანი გრძობის ორგანოს დახმარებას, ამ ორგანოს მუშაობის ხასიათზეა დამოკიდებული ის, თუ რა სახის იქნება ცნობიერებაში მოვლენილი ფსიქიკური, ისეთი როგორც არის იგი, თუ შეცვლილი სახით. მაგრამ გრძობის ორგანოები საერთოდ ემსახურებიან ორგანიზმის ვიტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას და არა სინამდვილის ასახვას, არა შემეცნებას. საგანთა ობიექტური ვითარება, თავისთავადი ფსიქიკური ფაქტების არსებობა და რაობა არაა ვალდებული ზუსტად ეთანხმებოდეს სასიცოცხლო ინტერესებს. ამიტომ არავითარი აუცილებლობა არაა იმისი, რომ შინაგანმა ორგანომ თავისთავადი ფსიქიკური ადეკვატურად და სრულყოფილად ასახოს. აქედან მომდინარეობს ფსიქიკური ცთომილება: ფსიქიკური ფენომენი ზუსტად არ ასახავს ფსიქიკურ საგანს. ამიტომ იქმნება საჭიროება შინაგანი ალქმის მონაცემების განწმენდასა, წმინდა ფსიქოლოგიური გამოცდილებისათვის ზრუნვა. ეს დასკვნა ლოგიკურია და არსებითადაც სწორი იქნებოდა, მისი ძირითადი წინამძღვარი ფსიქიკურის თავისთავადი არსებობის შესახებ დამტკიცებული რომ იყოს. მაგრამ, კიდევაც რომ დავეთანხმოთ ავტორს იმაში, რომ ფენომენალური ფსიქიკური არ ასახავს ზუსტად რეალურ-ფსიქიკურს, მაინც დგება საკითხი ისეთი ფსიქოლოგიის შესახებ. რომლის საგანი ბუნებისმეტყველების თვალსაზრისისაგან განსხვავებულ მიდგომას ითხოვს და განწმენდის მეთოდს არ საჭიროებს. საქმე ეხება ფსიქიკურ ფენომენს, როგორც ასეთს. იმ დებულების მიღება, რომ ფსიქიკური მარტო ფენომენის სახით კი არ არსებობს. არამედ რეალობის სახითაც, არ ნიშნავს იმას, რომ მოიხსნა საკითხი ფენომენალი ფსიქოლოგიის შესახებ, ისეთი მეცნიერების შესახებ, რომელიც მიზნად ისახავს მხოლოდ და მხოლოდ ფე-

მიკრო პროცესში ჩართვის შესაძლებლობა შელერის კონცეფციით გამოარიცხულია. ამით მთლიანობის პრინციპი ირღვევა.

როგორც ცნობილია, შელერი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ფუძემდებლად ითვლება. შელერის კონცეფციის ამ მხარეს აქ არ შევხვებით. უდავოა, რომ თანამედროვე ფსიქოლოგიის ერთ-ერთი აქტუალური ამოცანა იმის გარკვევაა, თუ რა დამოკიდებულება ექნება პრინციპულად ფსიქოლოგიას ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასთან. ეს საკითხი საგანგებო მსჯელობას მოითხოვს.

ნომენი შეისწავლოს, შეისწავლოს ისე, როგორც ის არის ფენომენის სახით. შეიძლება იმის მტკიცება, რომ ფსიქიკური-ფენომენი არც რეალურ ფსიქიკურს ასახავს საჭირო სიზუსტითა და სისრულით, არც ადამინის გამოსახვას იძლევა იმგვარს, რომ შემეცნებასათვის გამოსადეგი იყოს, მაგრამ ეს მაინც არ აუქმებს არც ამ ფენომენის არსებობას და არც საკუთარ რაობაში მისი შემეცნების საჭიროებასა და შესაძლებლობას. ამიტომ შელერის წინაშე უნდა დამდგარიყო პრობლემა ისეთი ფსიქოლოგიისა, რომლის საგანიც არავითარ სიყალბე-ცდუნებას არ შეიცავს და ისე „გვევლინება“ ცნობიერებაში, როგორც არის. ასე აყენებდა დეკარტიც საკითხს: მოჩვენება „სხვის“ მიმართ მოჩვენებაა, მაგრამ თავის თავის მიმართ—არა. როგორც მოჩვენება, ალებული ამ განზომილებაში. იგი „სრული ქვემარტებაა“. რამდენჯერაც არ უნდა მოვახდინოთ ფსიქიკურის რეალისტური სუბსტიტუცია და ამის ნიადაგზე იქვის ქვეშ დავაყენოთ ცნობიერების შესატყვისობა ამ რეალობისადმი. ერთ-ჯერაც არის და საკითხი უნდა დადგეს უკანასკნელის (და არა პარველის) საკუთრივ შემეცნებაზე ყოველგვარი პარალელიზმის გარეშე, სადაც იგი ალებული არ იქნება, როგორც მის უკან მდებარე სინამდვილის გამოვლინება. როცა თვით მოვლენის შემეცნება უარყოფილია, უქუგდებულია იმის შემეცნებაც, რის მოვლენადაც იგი ითვლება. გაიგერი თანამიმდევრულად მსჯელობს, როცა მეცნიერება მეტაფიზიკის გარეშე ვერ წარმოუდგენია: როცა ფსიქიკური ფენომენისთვისაც ფსიქიკური სუბსტრატის საჭიროებაა აუცილებლად მიჩნეული, როცა ყოველგვარი შემეცნება არაპირდაპირი ხასიათის მქონედ ითვლება, მეტაფიზიკა (როგორც ეს ესმის გაიგერს) აუცილებელი ხდება ყოველი მეცნიერებისათვის. ე. ი. ყოველი მეცნიერება არის ყოფიერების შემეცნება და ამიტომ ფენომენის მეცნიერება შეუძლებელი ჩანს. მაგრამ. ვინაიდან ფენომენი ყოველგვარი საგნის შემეცნებისთვის აუცილებელია, ხოლო თვით მოვლენის შემეცნება, გაიგერისა და შელერის მიხედვით, მოვლენის საგნად ქცევის მოითხოვს, შემეცნება უბოლოვადობაში წარიმართება და, მაშასადამე, შეუძლებელი გახდება: საჭირო იქნება მოვლენის (რომელიც საგნად იქცა) შესამეცნებლად მეორე მოვლენა, ამ უკანასკნელისათვის მესამე მოვლენა და ასე დაუსრულებლად.

ისიცაა აღსანიშნავი, რომ ფსიქიკურის შემეცნების საკითხს შელერი თავიდანვე „შიფრის თვალსაზრისით“ მიუდგა. აქაც იმავე შეცდომასთან გვაქვს საქმე: არაა გამორიცხული, რომ ერთი მოვლენა მეორეზე მიუთითებდეს და მეორეს გამომავლავნებდეს, მაკ-

რამ რამ წაართვა უფლება მოვლენას, თუგინდ ის იყოს გამომქლავ-
ნება, სულ ერთია სწორი თუ არასწორი, თვით იყოს შემეცნების
პირდაპირი ამოცანა და არ იქნეს ყოველთვის აღებული როგორც
საშუალება? სიმბოლო, ნიშანი, ასახვა და ა. შ. შესაძლებელია ხომ
განხილვბოდეს ამ ფუნქციების გარეშე?! რა გვიშლის ხელს, მოვ-
ლენა, რომელიც ამ ფუნქციების მატარებელია, განხილულ იქნეს
უამათოდ, თავის ონტიურ არსში? მაგალითად, შეგრძნება-აღქმა,
განხილული ასახვის სახით, გნოსეოლოგიის საგანია, ხოლო განხი-
ლული თავის ონტიურ რაობასა და არსებობაში, ფსიქოლოგიის
სფეროს მიეკუთვნება.

ამგვარად, რომ განვაზოგადოთ ჩვენი მოსაზრება. შეგვეძლო
გვეთქვა: ვინაიდან მოვლენები და საგნები ასახავენ ერთმანეთს,
მიუთითებენ ერთმანეთზე, „გაშიფვრის“ თვალსაზრისი კანონიერია
და აუცილებელი, მაგრამ ეს არათუ არ გამოორიცხავს მოვლენის
პირდაპირობასა და თავისთავში შემეცნებას, არამედ გულისხმობს
მას. არ შეიძლება იმის ასახვითს ან სიმბოლურ ფუნქციაზე ვილაპა-
რაყოთ, რაც თვითონ არ არის მოცემული. ყოველი გაშუალებული
შემეცნება, ამ გაგებით, ემყარება უშუალოს⁸⁹. გაშუალებული შე-
მეცნების სისწორე, ერთი მხრით, ემყარება მოცემულის ინტერპრე-
ტაციის სისწორეს, ხოლო, მეორე მხრით, მოცემულის ფაქტობრივი
ნიშნების სწორად წარმოდგენას.

ფსიქიკურშიც არისო ცდუნება, გვეუბნება შელერი. შევხედოთ
ამას მეორე მხრიდან. ხომ ცნობილია, რომ, საერთოდ, შეცდომა,
ტყუილი, ცთომილება მხოლოდ „ფსიქიკურში“ არსებობს და არ-
სად სხვაგან. მაგრამ ეს იმიტომ, რომ ამოცანა, რომლის გადაჭრაც
დაკავშირებულია შეცდომასთან, მხოლოდ ფსიქიკურში ისმის. თა-
ვისთავად აღებული არც ერთი ფაქტი არ არის შეცდომა და არც
ჭეშმარიტება. თვით შეცდომაც, როგორც ფაქტი, არ არის შეცდო-
მა ისე, როგორც არც ჭეშმარიტება, როგორც ფაქტი, ჭეშმარიტება
არ არის. რასაკვირველია, შეიძლება დავა იმაზე, თუ რამდენად

⁸⁹ არ უნდა გამოიწვიოს გაუგებრობა ამ ტერმინმა. ლაპარაკია ერთი ინ-
სტანციის შემეცნება-ამოცნობის შესახებ ერთ შენთხვევაში (=გაშუალებული
შემეცნება), ხოლო ცალკე, მიმართების გარეშე აღებული მოვლენის წვდომაზე
მეორე შენთხვევაში (=უშუალო შემეცნება). ამ უკანასკნელში, საკვირველია,
ძალაში რჩება გაშუალება შემეცნების აქტებით და ამდენად ისიც არ არის
უშუალო. მაგრამ შუამავლად აქ მეორე საგანი-მოვლენა არ გვევლინება. ასეთი
შემეცნების შესაძლებლობას შემდეგი დებულებაც ადასტურებს: არ არსებობს
მიმართება მიმართების აგენტების გარეშე, „მხოლოდ მიმართების“ თეხისი მი-
უღებელია.

გვაქვს ჩვენ უფლება „ფაქტი“ ვუწოდოთ შეცდომას და კეშმარიტებას. მაგრამ თუ მათ მიანიც შეიძლება მივაწეროთ ონტიური ნიშანი, ისინიც შეცდომა-კეშმარიტების მიმართ იქნებიან ნეიტრალური. მაგრამ ცნობილია ისიც, რომ „ფსიქიკური რეალობა“ — ფსიქოლოგიის საგანი და „ფსიქიკური“ — შეცდომის ადგილი სხვადასხვა ანსტანციებია. მათი გაიგივება ტლანქი შეცდომა იქნებოდა. რასაკვირველია, შელერის პრობლემა რეალურ-ფსიქიკურის ადეკვატურ აღქმას ეხება. აქ ფსიქიკურის აპერცეფციის შესახებ არის მსჯელობა. როცა ჰუსერლი ამ საკითხს ეხება, ორს რასმე განასხვავებს: ფსიქიკურს, როგორც არის იგი მოცემული ე. წ. ბუნებრივ განწყობაში, და ფსიქიკურს, როგორც გვეძლევა იგი ფენომენოლოგიური რედუქციის შედეგად. სანამ ფსიქიკური აპერცეფციის საგანია, მის მიმართ იკვნიული დამოკიდებულება გამართლებულია. აპერცეფცია ინტუიცია არ არის. სუბიექტსა და ობიექტს შორის აპერცეფციის შემთხვევაში შუამავალი იგულისხმება. სადაც შუამავალია, იქ ცთომილება გამორიცხული არ არის. მხოლოდ მაშინ, როცა სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირება და, მაშასადამე, მათ შორის ნავარაუდვეი შუამავალიც მოხსნილია. შესაცნობი, ტრანსცენდენტალურ ფენომენად ქცეული. ინტუიციის საგანი ხდება და ცთომილების შესაძლებლობაც უქმდება. როცა შელერი ჰუსერლის მსჯელობაში შინაგან წინააღმდეგობას ხედავს⁹⁰. ერთ ძირითად გარემოებას არ უწევს ანგარიშს: მართალია. ცთომილებისგან თავისუფალი ხდება ყველაფერი. რაც ტრანსცენდენტალურ ფენომენად გადაიქცევა. მაგრამ არსებითი მნიშვნელობა აქვს იმას. თუ რა არის რედუცირებულისათვის ეს აქტი, ეხება იგი მის არსს მხოლოდ თუ მის „არსებობასაც“. როცა რიცხვისა და მატერიის ფენომენამდე აყვანა ხდება, მათი არსებობა „უკანდატოვებულად“, ეპოქექმნილად იგულისხმება. არსებულის შესასწავლად სპეციალური, არა-ფენომენოლოგიური მეცნიერებანი არიან მოწოდებული. როცა ფსიქიკურის ფენომენად აყვანა ხდება, მისგან, ფსიქიკურისგან. აღარაფერი რჩება. რაც სპეციალური კვლევის საგანი შეიძლება გამხდარიყო: ფსიქიკურს, ჰუსერლის აზრით, ბუნება, არსებობა არა

⁹⁰ M. Scheler, Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke, Bb. 3, 1955, გვ. 246. აღქმა, როგორც თვითმოცემულობის პირველი ნიშნუმი, მხოლოდ ფენომენოლოგიური განწყობის საფუძველზე შეიძლება დასაბუთებულ იქნეს. ევიდენტური მოცემულობა წინდა აღქმას გულისხმობს. შად. Gerd L'rand, Welt, Ich und Zeit, Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls, 1955, გვ. 8.

აქვს. იგი მხოლოდ არსია, მხოლოდ ფენომენია. ამდენად ცთომილება გამორიცხულია. მაგრამ ბუნებრივად იბადება კითხვა: რატომღა საჭიროებს ფსიქიკური რედუქციას? რედუქციისა და ეპოქეს ამოცანა ხომ არსებობის, ნატურის „ფრჩხილებში ჩასმა“, მისი ნეიტრალიზაცია და ინაქტუალიზაციაა? რად სჭირდება ასეთი ოპერაცია იმას, რასაც ბუნება, არსებობა, სუბსტანციალობა არ ახასიათებს?

ჰუსერლის პასუხი ამ კითხვაზე ცნობილია: ფსიქიკური, სანამ იგი ტრანსცენდენტალური რედუქციის ობიექტი გახდებოდეს, ბუნებრივ სიტუაციაშია მოცემული, სიტუაციაში, რომელიც ფსიქიკურის არსს არ ეგუება, არ შეესატყვისება. რაც ფსიქიკურს ამ განწყობაში მიეწერება, არ უნდა ჩაითვალოს ფსიქიკურის ნამდვილნიშან-თვისებად, მის არსად. ფსიქიკური უნდა განიწმინდოს „შემთხვევითი“⁸¹ ელემენტებისაგან, რომელნიც მას დაერთო მისთვის შეუფერებელ პირობებში მოხვედრის გამო. ჰუსერლის დებულება შინაგანი და გარეგანი აღქმის გნოსეოლოგიური სწორუფლებიანობის შესახებ არ ეწინააღმდეგება ფსიქიკურის ევიდენტურ მოცემულობას: შინაგანი გამოცდილება, აყვანილი ფენომენამდე⁸². მთელი თავისი შინაარსით და უშუალოდ მოცემული ხდება, ხოლო გარეგანი გამოცდილების ფენომენოლოგიზაცია მისი შინაარსის მხოლოდ ერთ მომენტს⁸³, არსს ეხება. არსებობის წვდომა გაშუალებული შემეცნებით უნდა მოხდეს. ამიტომ მის მიმართ ექვის უფლება ძალაში რჩება. ამას ფსიქიკურზე ვერ ვიტყვი.

შელერის „წმინდა ფსიქოლოგიასა“ და ჰუსერლის წმინდა ფენომენოლოგიას შორის, როცა მათ შინაარსულად შევადარებთ ერთმანეთს, ახლო ნათესაობაა: ფსიქიკურის განწმენდილობებიდან ანალოგიურია ტრანსცენდენტალური რედუქციისა. არსებითი განსხვავება შემდეგშია: შელერი აქ რეალურ-ფსიქიკურს ეძებს, მის სიწმინდეს იცავს; ჰუსერლი ფსიქიკურის განთავისუფ-

⁸¹ ჰუსერლის კონცეფციაში არ არის ახსნილი ფსიქიკურის მოცემულობა ისეთ სიტუაციაში. რომელიც მისთვის არაბუნებრივია. ეს ზარევი ერთ-ერთი გამოვლინებაა ფენომენოლოგიის ძირითადი სიძნელისა: ამ მიმართულებისათვის არსებობა საერთოდ შემთხვევითია, „ირაციონალური“ ფაქტია, მისი არსობრივი აუცილებლობა არ შეიძლება დამტკიცდეს.

⁸² „Es ist also zu scheiden: das präphenomenale Sein der Erlebnisse, ihr Sein vor der reflektiven Zuwendung auf sie und ihr Sein als Phänomen“. Husserl⁹, გვ. 118.

⁸³ თვით ეს გამოვლინებაც გარეგანი აღქმის საგნისა ხშირად გაგებულია როგორც ფსიქიკური ფაქტი, როგორც განცდა.

ლებას ცდილობს ყოველივე რეალურ-მუნდანურიდან. შელერი „ფიზიციზმის“ მსხვერპლი ხდება, ჰუსერლი არსისა და არსებობის დუალიზმს ვერ აღწევს თავს.

ფსიქოლოგიისა და ფენომენოლოგიის ურთიერთობის პრობლემა შელერს ისე აქვს გადაჭრილი, როგორც ჰუსერლს, როცა ეს უკანასკნელი სხვა სახის ფსიქოლოგიას არ იცნობდა, თუ არა ემპირიულ-ბუნებისმეტყველურს. როგორც დავინახეთ, ჰუსერლმა განვლო ის სტადია, როცა ამტკიცებდა, რომ ფსიქოლოგიასა და ფილოსოფიას შორის უფრო მტკიცე კავშირი არ არსებობს. ვიდრე ფილოსოფიასა და ფიზიკას შორისო. შელერი ბოლომდე შერჩა ამ აზრს. 1933 წელს გამოქვეყნებულ შრომაში შელერი ამტკიცებს. რომ ფენომენოლოგიას ფსიქოლოგიასთან ისეთივე კავშირი აქვს. როგორც მათემატიკასთან და ლოგიკასთან. ფიზიკასთან. ბიოლოგიასთან და თეოლოგიასთან, არც მეტი და არც ნაკლები⁸⁴. ჰუსერლის ძიების მაგალითზე ჩვენ დავრწმუნდით, რომ საკითხი გაცილებით უფრო რთულია, ვიდრე იგი შელერის მსჯელობაშია წარმოდგენილი. საკითხის ასეთი გამარტივება ლოგიკურად უკავშირდება ფენომენოლოგიის იმ ინტერპრეტაციას, რომელსაც იძლევა თვითონ შელერი (იხ. ზემოთ): ფენომენოლოგიის წარმოდგენა მხოლოდ როგორც მეთოდისა, სპეციფიკური საგნის გარეშე, ერთსა და იმავე მანძილზე აყენებს მას შინაარსეულად განსაზღვრული სპეციალური დისციპლინების მიმართ. ჰუსერლის ფენომენოლოგიას აქვს თავისი მეთოდიცა და საგანიც. შელერის ინტერპრეტაცია ფენომენოლოგიას, როგორც მეცნიერებას, გაუქმებს უქადის: შეუძლებელია მეცნიერებად იწოდებოდეს ის, რასაც კვლევის საგანი არა აქვს. ჰუსერლი წმინდა ცნობიერებას ასახელებს ფენომენოლოგიის საგნად და ამ აზრის ლოგიკურმა განვითარებამ, ფსიქოლოგიის ცნების პოტენციის სრულმა გამოვლინებამ ჰუსერლი მიიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ ნამდვილი ფსიქოლოგია და ფენომენოლოგია ერთი და იგივეა⁸⁵.

ფსიქიკურის რეალური, ტრანსცნობიერი არსებობის ერთ-ერთ საბუთად შელერს მოჰყავს ფსიქიკურის ინტერსუბიექტურობა.

⁸⁴ „...Phänomenologie mit Psychologie genau so viel und genau so wenig zu tun hat wie mit Mathematik, mit Logik, mit Physik, mit Biologie, mit Theologie—nicht aber eine Spur mehr“. M. Scheler, „Schriften aus dem Nachlass“, Bd. I, 1957, გვ. 386.

⁸⁵ „...für ihn (ლაპარაკია შელერზე.—ა. ბ.) auch echte Psychologie nichts anderes ist als Phänomenologie“. G. Brand, დასახ. შრომა, გვ. 49.
21. ა. ბოკორიშვილი

არის, მისი აზრით, ისეთი განცდები, რომლებზედაც ვერ ვიტყვით გარკვევით, თუ ვისია ისინი: ჩვენი თუ სხვისი. ან კიდევ, ხშირად ჩვენი გვეგონია ის, რაც ნამდვილად სხვას ეკუთვნის, სხვისგან მივიღია.

სხვისი განცდების წვდომის პრობლემას საერთოდ და შელერას ე. წ. უშუალო აღქმის თეორიას საგანგებოდ შევეხებით ჩვენი პუბლიკაციის მესამე ნაწილში, რომელიც ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიის საკითხებს ეხება. ამჟამად აღვნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ შელერის მიერ მოტანილი მაგალითები სხვისი და საკუთარი ფსიქიკის აღრევის შესახებ უნდა ემყარებოდეს ფსიქიკისა და „იდეოლოგიის“ გაუთიშაობას. ის, რომ ზოგჯერ ადამიანს თავისი ჰგონია ის, რაც სხვისგან აქვს შეთვისებული, ეხება არა ფსიქიკას, არა განცდას, არამედ ე. წ. იდეოლოგიას (ფართო, არასპეციალური მნიშვნელობით), აზრს, შეხედულებას, რომელსაც, რასაკვირველია, არსებობის განსხვავებული ფორმა ახასიათებს. აზრი და აზროვნება, მაგალითად, არ არის ერთი და იგივე. ერთი აზრი შეიძლება მრავალჯერ იყოს აზროვნების საგანი, ერთი რომელიმე თეორია მრავალი ადამიანის ცნობიერების შინაარსს შეადგენდეს. ამ განსხვავების დაზუსტება და ცნებაში გამოსახვა ერთ-ერთი აქტუალური ამოცანაა, რომელსაც არსებითად უკავშირდება ფსიქოლოგიის პრობლემა. ის, რასაც ამ მიმართულებით შელერი ამბობს, უნდა ეხებოდეს „იდეოლოგიას“ და არა ფსიქიკას. არაინდივიდუალური, საერთო-ინტერინდივიდუალური ფსიქიკა შეუძლებელი ჩანს. ამდენად შელერის აქ დასახელებული საბუთი ფსიქიკის რეალიზმის დასამტკიცებლად მიზანს ვერ აღწევს⁸⁶. ის ეხება გონითს და არა სულიერს, ფსიქიკურს.

შელერის ორი ძირითადი დებულება — ფსიქიკურის რეალური. ტრანსცნობიერი არსებობისა და ფსიქიკურის ცთომილების შესახებ ერთიმეორეს ემყარება იმგვარად, რომ თუ რეალიზმის თეზისი არ არის დამტკიცებული, ცთომილების თეზისიც დაუსაბუთებელი ჩანს. თავის მხრივ რეალიზმის თეზისის დასაბუთება გულისხმობს ცთომილების შესაძლებლობის დაშვებას: თუ ფსიქიკური ორ

⁸⁶ გაუგებრობის ასაცილებლად აღვნიშნავთ, რომ ფსიქიკის რეალიზმში ყველგან იგულისხმება ისეთი თეორია, რომელიც ფსიქიკას იმავე ხასიათის არსებობას მიაწერს, როგორიც აქვს ფიზიკურს, მატერიალურს. ამისგან დამოუკიდებლად გამოთქმა „ფსიქიკური რეალიზმი“, როცა ის, მაგალითად, უპირისპირდება ლოგიკურს. საესებით გამართლებულია. ამ შემთხვევაში ფსიქიკური ფიზიკურთან ერთად იხსენება.

განზომილებაში (თავისთავად და ჩვენთვის, ცნობიერებისათვის) არ ვიგულისხმებ (რაც ცთომილების შესაძლებლობისთვის არის საჭირო), მის რეალობაზე ვერას ვიტყვით. გამოდის, რომ შელერის მტკიცებაში მოქადობებული ლოგიკური წრეა, რომლიდანაც გამოსავალი არ ჩანს. ფსიქიკურისადმი ისეთი რეალობის მინიჭება, როგორც აქვს მზეს, მთვარესა და ვარსკვლავებს, არავითარ პირდაპირ საბუთს არ ემყარება და არც შეიძლება ემყარებოდეს. ერთადერთი შესაძლებელი გზა ამ დებულების დასადგენად ფსიქიკურის ანალიზია. მაგრამ შელერის თვალსაზრისი ნამდვილი და არანამდვილო განცდის შესახებ, დებულება ნამდვილი და არანამდვილი ტკივილის შესახებ⁹⁷ ფსიქოლოგიურ დესკრიფციას არ ემყარება. არც პლატონისა და არც შოპენჰაუერის ანალოგიური ცნებები არ იძლევიან ფსიქიკურის ორგვარად არსებობის მტკიცების საფუძველს, არ ადასტურებენ ფსიქიკურის რეალობას: ობიექტურ-ბიოლოგიური თვალსაზრისით ლაპარაკი ნამდვილ და არანამდვილ განცდაზე არ ეხება იმას, რაც ჩვენ აქ გვინტერესებს: ფსიქოლოგიურად აბსოლუტურად ნამდვილად მიიჩნევა ის, რაც ბიოლოგიურად და ფიზიკალური შეპირობების მიხედვით შეიძლება მოჩვენებად. ილუზიად, ცთომილებად ითვლებოდეს. ფსიქიკურის რეალიზმი მაშინ იქნებოდა მისაღები, ის რომ ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით იყოს დასაბუთებული. სხვა თვალსაზრისით მიღებული რეალიზმი და არანამდვილობა ფსიქიკურისა ფსიქოლოგიისთვის არ არის სავალდებულო. ასეთი მტკიცება საკუთრივ ფსიქიკურ ფენომენს არ ეხება.

ობიექტური სინამდვილის წვდომის პრობლემა შელერის თეორიაში უკავშირდება აღქმის ფსიქოლოგიურ ინტერპრეტაციას. აღქმაში, შელერის აზრით, საგანი ისე გვეძლევა, როგორც არის. აღქმა, თუ ის ნორმალურია. საგნის აღქმა და ამით განსხვავდება იგი ჰალუცინაციისაგან. აღქმითი ცთომილების შესწავლა არასწორა გზით მიმდინარეობდა. იმის მაგივრად, რომ ილუზიონური აღქმა ყოფილიყო გაგებული ნორმალურის შემეცნების საფუძველზე, ცდილობდნენ ჰალუცინაციის საშუალებით ნორმალური აღქმის გაგებას. ამის შედეგი იყო ის, რომ ნორმალური აღქმის ფენომენოლოგიას არ ექცეოდა ყურადღება და ზოგი მკვლევარი ჩვეულებ-

⁹⁷ „...so gibt es auch hier denselben Unterschied von wirklichem und scheinhaftem Schmerz, wirklichen und scheinhaften Gefühlen, wirklicher und scheinhafter Wahrnehmung“. Schriften aus dem Nachlass Bd. I, 1957, S. 387.

რაც აღქმას „ქეშმარიტ ჰალუცინაციას“ უწოდებს⁹⁸. ასე მსჯელობს შელერი⁹⁹. მაგრამ მან ვერ მიუთითა იმაზე, თუ როგორ უნდა მონებრხდეს ნორმალური აღქმის გარჩევა არანორმალური აღქმისაგან. უშუალო საფუძველი ორივე სახის აღქმისა, შელერის აზრით, არის ტვინი, რომელიც საბოლოოდ განსაზღვრავს აღქმის ფენომენს. რამდენადაც ამ ფენომენის მეტი ჩვენ არაფერი გვეძლევა აღქმის საფუძვლისა და შინაარსის გასარკვევად (ეს ასეა შელერის კონცეფციაში), ჩვენ მოკლებული ვართ საშუალებას ჰალუცინაცია განვასხვაოთ რეალურ, ტრანსცენდენტურის ორიგინალურად (ჰუსერლი) მომკემი აღქმიდან. განვითარებული და გამოცდილებით აღჭურვილი ტვინი, რომელმაც გაწყვიტა კავშირი გარე სინამდვილესთან, იმავე სახის აღქმითს ფენომენს მოგვაწოდის, როგორსაც გვაძლევს ნორმალურ პირობებში გარემოს ზეგავლენით მოქმედი ტვინი. საჭირო იყო აღქმისაგან, მისი ფენომენისაგან განსხვავებული ინსტანციის გამოყენება, რათა აღქმათა კლასიფიკაცია ყოფილიყო შესაძლებელი. ამის საშუალება შელერის კონცეფციაში არ ჩანს. ამდენად მისი თეორია აღქმისა შემეცნების ფაქტის ასახსნელად არ გამოდგება, აღქმის საშუალებით ტრანსცენდენტურის წვდომა არაა დასაბუთებული.

ბ. შტაინი

ფენომენოლოგიის თვალსაზრისით ფსიქოლოგიის პრობლემას ეხება ჰუსერლის უშუალო მოწაფე ედით შტაინი, რომელმაც ჯერ კიდევ თავის დისერტაციაში სცადა ფსიქოლოგიის ერთერთი ცნების, შთაგრძობის, ინტერპრეტაცია¹⁰⁰, ხოლო 1922 წ. გამოაქვეყნა ვრცელი გამოკვლევა ფსიქოლოგიისა და გონის მეცნიერების ფილოსოფიური დასაბუთების შესახებ¹⁰¹, სადაც მან რამდე-

⁹⁸ შ. შელერი ასახელებს ი. ტენს, რომელიც ნორმალურ აღქმას უწოდებს „hallutination vraie“. M. Scheller, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, გვ. 250.

⁹⁹ შელერი უარყოფს იდეალიზმის იმ სახეობას, რომელიც სამყაროს ჩვენ წარმოდგენად აღხადებს: „So wenig ist also die Welt auch nur „zunächst“ seine „Vorstellung“, wie der „Idealismus“ salbadert...“ იქვე, გვ. 157. სამყარო, მაშასადამე, თავიდანვე გვეძლევა როგორც ჩვენგან დამოუკიდებელი სინამდვილე.

¹⁰⁰ „Zum Problem der Einfühlung“, 1917.

¹⁰¹ „Beiträge Zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften“. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, Fünfter Band, 1922, გვ. 1—263 (= „Beiträge“).

ნადმე მაინც თავისი ორიგინალური თვალსაზრისი გაატარა. შტაინის ნაშრომი შთაგრძნობის შესახებ განხილული იქნება სხვისი ჰეს შემეცნების პრობლემასთან დაკავშირებით, ხოლო ჰუსერლის წელითწდელში მოთავსებულ გამოკვლევებზე საჭიროა აქვე ითქვას ძირითადი მაინც.

შტაინის მოსაზრება ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური დასაბუთების შესახებ იმით არის უმთავრესად საინტერესო, რომ იქ გამახვილებულია ყურადღება ფსიქოლოგიის მიმართებაზე გონის მეცნიერებასთან, ფსიქიკური სინამდვილისა ცნობიერებასთან და გონით სინამდვილესთან.

ადამიანები, წერს შტაინი, არიან ინდივიდები, რომელთაც აქვთ სხეული, ფსიქიკა და გონი¹⁰². ავტორის ინტერესი პირველ რიგში მიმართულია ფსიქიკისა და გონის განსაზღვრაზე, მაგრამ უყურადღებოდ არ რჩება არც ადამიანის სხეული, რომელსაც ეკისრება გონისა და ფსიქიკის დაკავშირება გარეშე სინამდვილესთან.

როგორც დავინახეთ, ფენომენოლოგთა შორის არსებითი ხასიათის წინააღმდეგობაა ფსიქიკის რაობის საკითხში. ფენომენალიზმი და რეალიზმი აქ ებრძვის ერთიმეორეს. შტაინი ფსიქიკურის რეალიზმს იცავს და ამდენად იგი გაიგვრთან და შელერთან უფრო ახლოა, ვიდრე ჰუსერლთან. ტრანსცენდენტალური კონსტიტუციის ცნებიდან ამოსული, შტაინი უპირისპირებს ერთმანეთს ცნობიერებასა და ფსიქიკას. ცნობიერება ის ინსტანციაა, რომლის კორელატსაც ფსიქიკა წარმოადგენს ბუნებასთან ერთად. ფსიქიკა რეალობაა და, როგორც ასეთი, ექვემდებარება როგორც ფენომენოლოგიურ რელუქციას, ისე ტრანსცენდენტალურ კონსტიტუციასაც. ამ მხრივ ფსიქიკა არც ფიზიკურისაგან განსხვავდება და არც გონითი სინამდვილისაგან. ფსიქოლოგია. ავტორის აზრით, ფსიქიკურს განიხილავს მის ბუნებრივ მოცემულობაში. როცა იგი ნატურალისტური განწყობით აღიქმება. ფსიქიკურის კონსტიტუცია ცნობიერებაში ფენომენოლოგიის საქმეა და სრულიად განსხვავებულ მიდგომას მოითხოვს, რომელთანაც ფსიქოლოგიას არავითარი კავშირი არა აქვს. ემპირიულ მოცემულობაში ფსიქიკური რეალობა, შტაინის მიხედვით, შემდეგნაირად უნდა ვიგულოთ:

ფსიქიკა არის თავის თავში დახშული ყოფიერება. რომელსაც არსებობის ორი ფორმა ახასიათებს — მდგომარეობითი და პროცესუალური. იგი განსაზღვრულ ვითარებაში სხვა სინამდვილით

¹⁰² „Beiträge“, გვ. 270.

არის შეპირობებული და ამ სინამდვილეს ემყარება (ფიზიკურ ბუნებას), მაგრამ ეს არ აუქმებს იმ დებულებას, რომ ფსიქიკურს აქვს თავისი საკუთარი კანონზომიერება და სპეციფიკური ნიშან-თვისებები. ე. წ. ფსიქოფიზიკური პრობლემა აქ ღიად არის დატოვებული. მიღებულია მხოლოდ ფაქტი ფიზიკური ბუნების კავშირისა ფსიქიკურთან და ამ კავშირის ბუნების შესახებ არაფერია ჯერ კიდევ ნათქვამი.

ფსიქიკურის „არეალი“ იზოლირებული ინდივიდით შემოიფარგლება. ინტერინდივიდუალური ფსიქიკური ფაქტი შეუძლებლად არის მიჩნეული. მართალია, ადვილი აქვს ინდივიდთა ფსიქიკის ურთიერთობას, ურთიერთზეგავლენას, მაგრამ ეს არ ხდება უშუალოდ, ფსიქიკური მოვლენების პირდაპირი ზეგავლენით ერთმანეთზე, არამედ ისევ ინდივიდების ურთიერთობის გზით, ე. ი. არაპირდაპირი გზით. არ არსებობს ზეინდივიდუალური ინსტანცია, რომელსაც ამგვარი ურთიერთობის დამყარება ეკისრებოდა. ასეა ეს, როცა საკუთრივ ფსიქიკური სინამდვილე და მისი შესაძლებლობაა მხედველობაში მიღებული. სურათი იცვლება, როცა ფსიქიკურ ცხოვრებაში ჩაერთვის გონის აქტები. რამდენადაც ფსიქიკურში მოცემულია გონის რეალიზაცია, ფსიქიკურსაც ენიჭება ზეინდივიდუალური ხასიათი.

როგორც რეალობა, ფსიქიკური ორ განზომილებაში გვეძლევა: როგორც სასიცოცხლო მდგომარეობა და როგორც სასიცოცხლო გრძნობა. პირველი ფსიქიკის არსებობაა თავის თავად, მეორე მისი გამოვლინება, მისი ასახვა ჩვენში. როგორც ფსიქიკური რეალიზმის დამცველი, შტაინი ფსიქიკურ მდგომარეობასა და ფსიქიკურ განცდას შორის იმავე განსხვავებას ამყარებს, როგორც იგულისხმება ჩვეულებრივ ფიზიკურ სინამდვილესა და მის ასახვას შორის ცნობიერებაში. აქ შეიძლება ადგილი ჰქონდეს შეცდომას, ილუზიას, დამახინჯებულ აღქმას. გრძნობა შეიძლება არ შეესატყვისებოდეს ფსიქიკურ მდგომარეობას, ნამდვილად დაქანცული ვიყო და სრულიად არ ვგრძნობდე დაქანცულობას. კიდევ მეტი, თავს მხნედ, დასვენებულად ვგრძნობდე და ორგანიზმი კი გამოფიტული იყოს ზედმეტი შრომით¹⁰³. ფსიქიკური, მაშასადამე, ისევე ექვემდებარება და საჭიროებს კრიტიკულ თვალსაზრისს, როგორც ფიზიკურის მოცემულობა. არ გვაქვს არავითარი საფუძველი ფსიქიკურის მოცემულობას მივიანიჭოთ რაიმე უპირატესობა და ამ სფეროში შეცდომი-

¹⁰³ „Beiträge“, გვ. 18—19.

საგან დაზღვეულად ვიგრძნობთ თავი. შტაინი ამ სიძნელის გადასალახავად, იმ მეთოდების დასადგენად. რომელთა შემწეობითაც ნამდვილ ფსიქიკას შეიძლება ვწვდეთ, შემეცნების თეორიის სპეციალური დარგის შექმნას მოითხოვს და მიუთითებს მ. შელერის ცნობილ ნაშრომზე „თვითშემეცნების იდოლების შესახებ“. როგორც ამ მიმართულებით გადადგმულ ნაბიჯზე.

ასეთია. ავტორის წარმოდგენით. მიმართება ფსიქიკურ რეალობასა და ასახვას შორის. საკოჩი ისმის თვით გრძნობის მოცემულობის შესახებაც. სასიცოცხლო გრძნობა. შტაინის თქმით, სწორედ ისე გვეძლევა, როგორც არის იგი სინამდვილეში. თუ მე სიმხვევის განცდა მაქვს. შეუძლებელია ვცდებოდე. შეუძლებელია სექვო იყოს ასეთი გრძნობის არსებობა ჩემში¹⁰⁴.

ფსიქიკურის გათიშვას ცნობიერებიდან თან სდევს ორგვარი მეს აღიარება. ფსიქიკურის მე არის. შტაინის აზრით. რეალური მე, რომელსაც არსობრივი კაუზური ცნობიერებასთან არა აქვს. იგი ტრანსცენდენტური რეალობაა და ფსიქიკურის სხვა მომენტების მსგავსად განცდათა შინაარსებში ელინდება¹⁰⁵. ამისგან განსხვავებით, წმინდა მე, ანუ ცნობიერების მე, არის აქტების ამოსავალი მომენტი, პირველად მოცემული განცდების გამოსხივების პუნქტი¹⁰⁶.

ფსიქიკური რეალობა კაუზალური კავშირებით არის წარმოდგენილი. „არ არსებობს ფსიქიკური რეალობა კაუზალობის გარეშე“, მაგრამ ამ პროცესს განაგებს არა ფსიქიკა-ფენომენი, არა სასიცოცხლო გრძნობა, არამედ ფსიქიკა-რეალობა. სასიცოცხლო მდგომარეობა. ის, რაც ხდება ფსიქიკურ ფენომენებში. რეალური ფსიქიკით არის გამოწვეული, მის სფეროში მომხდარი ფაქტების გამოვლინებაა.

გონი (Geist) ფსიქიკურისაგან განსხვავებით, არაა დახშული რეალობა. მისთვის დამახასიათებელია „თავის თავიდან გამოსვლა“ და სხვა სინამდვილესთან დაკავშირება. იგი ღიაა როგორც ობიექ-

¹⁰⁴ „Wenn ich mich frisch fühle, so täusche, ich mich weder über den Gehalt dieses Gefühls—den ich eben als Frische bezeichne—, noch täuscht mich mein Bewusstsein von diesem Erleben“. იქვე, გვ. 18.

¹⁰⁵ განცდა (Erleben) შტაინის ტერმინოლოგიაში უდრის ცნობიერებას.

¹⁰⁶ იქვე, გვ. 20. შტაინი აღნიშნავს. რომ იგი ამ შემთხვევაში უაღლოედება თ. ლიპსის შეხედულებას, მაგონი არაფერს ამბობს ამ შეხედულებიდან მისი კონცეფციის განსხვავებაზე. ეს კი, ჩვენი აზრით, არსებითი ხასიათისაა. იხ. „ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები“, ნაწ. 1, 1957, გვ. 277 და შემდ.

ტური სინამდვილისათვის, ისე სუბიექტებისათვის, გონითი მოვლენებისათვის. ერთი ადამიანის გონი განიცდის მეორე ადამიანის გონს. მათ შეიძლება ჰქონდეთ ერთი და იგივე საგანი და გაერთიანებული სისტემის სახითაც იყვნენ¹⁰⁷.

გადატანითა მნიშვნელობით ობიექტურ გონზედაც შეიძლება ლაპარაკი. აქ, ავტორის თქმით, ისეთი მდგომარეობა იგულისხმება, როცა ემპირიულად მოცემულ საგნებში სუბიექტი და სუბიექტური დიანახება, ამოიკითხება. ეს ის ობიექტებია, რომელთა შემწეობით გონი ობიექტურ ვითარებას იმ მიმართულებას აძლევს, რომელიც მისთვის შესაფერია.

გონის მიმართება ობიექტურ სამყაროზე ინდივიდუალურ კარჩაკეტილობას ვერ მოხსნის, ვერ გააუქმებს, მაგრამ ასეთი რამ შესაძლებელია, როცა გონი ისევ გონზეა მიმართული. გონს შეუძლია ინდივიდის გონი გონის საერთო სისტემაში შეიტანოს და ამით მისი იზოლაცია გააუქმოს¹⁰⁸. გონითი ინდივიდი, როცა იგი თეორიულად არის განწყობილი, როცა სამყარო მისთვის საპირისპირო ობიექტია მხოლოდ. იზოლაციას განიცდის. ამავე ფაქტს აქვს ადგილი მაშინაც. როცა გონი გონზე მიმართულია მხოლოდ როგორც ობიექტზე, თუმცა, დასძენს შტაინი, გონის ასეთი განწყობა არაბუნებრივია მისთვის და მის პირველად მოცემულ ტენდენციას ეწინააღმდეგება.

ის გარემოება, რომ გონი, ასე ვთქვათ, ღიაა გონითი ინსტანციებისათვის, მუდამ მზად არის მათთან გაერთიანებისათვის. საფუძვლად ედება ყველა სახის ზეინდივიდუალურ გონითს რეალობას. გონითი ინდივიდის ეს ნიშანი (რომ ის ღიაა სხვა ინდივიდებისათვის), რომელიც გონის ყოფიერების ფორმას, მისი საწყისისეულ სასიცოცხლო თვისებას წარმოადგენს, ცხადყოფს იმას, რომ იგი იმთავითვე არის როგორც ინდივიდუალური, ისე სოციალური არსება. ყველა ნამდვილი ზეინდივიდუალური რეალობა არის გონითი რეალობა. ფსიქიკური ინდივიდების გაერთიანება, შტაინის აზრით, შესაძლებელია, მაგრამ ამის საფუძველია არა ფსიქიკა, არამედ გონი, ის, რაც არის გონითი ადამიანში. თვით ფსიქიკური სინამდვილეც ამ კონტექსტში, როცა იგი ამ გაერთიანებაში შედის, თაითონაც ზეინდივიდუალური ხდება¹⁰⁹.

¹⁰⁷ „Beiträge“, გვ. 28.

¹⁰⁸ იქვე, გვ. 268.

¹⁰⁹ იქვე.

სოციალური ინსტიტუტები (Gebilde), რომელთა ელემენტებს ფსიქიკურ-გონითი ინდივიდები შეადგენენ, სტრუქტურულად განისაზღვრებიან ამ ელემენტების როგორც ფსიქიკური, ისე გონითი თვისებებით, მაგრამ თავის არსებობას ეს ინსტიტუტები უნდა უმადლოდნენ მხოლოდ და მხოლოდ გონის შემაკავშირებელ ძალას. როგორც კი გონითს ცხოვრებას სამყაროდან გამოთიშულად ვიაზრებთ, ფსიქიკური რეალობა დაკარგავს ერთიანობის ნიშანს და ფსიქიკური მონადების წყებად წარმოგვიდგება. გონითს სამყაროს, დასკვნის შტაინი, შეუძლია იყოს ფსიქიკურის გარეშე. წმინდა სახით. მისი არსებობა ფსიქიკაზე არაა დამოკიდებული, ხოლო ფსიქიკა არსებითად საჭიროებს გონის მონაწილეობას, რათა იგი იმ სახით იყოს, როგორადაც მას ჩვენ ვიცნობთ.

გონისა და ფსიქიკის გათიშვას შტაინი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს. არც ფსიქოლოგია და არც გონის მეცნიერება არ განიმარტებიან ლოგიკურად დამაკმაყოფილებელი ფორმით, თუ წინასწარ არაა გარკვეული გონისა და ფსიქიკის არსებითი და სპეციფიკური ნიშნები. ის რიცხვმრავალი, ერთიმეორის საწინააღმდეგო მოსაზრებები ფსიქოლოგიისა და გონის მეცნიერების ურთიერთობის შესახებ, რომელთაც იცნობს აზროვნების ისტორია, წარმოიშვა, ავტორის აზრით, ძირითადი ცნებების, გონისა და ფსიქიკის, გაურკვეველობის საფუძველზე. უკიდურესი თვალსაზრისებიდან უნდა აღინიშნოს, ერთი მხრით. ის, რომლის მიხედვით ფსიქოლოგია არის ზოგადი გონის მეცნიერება და, როგორც ასეთი, საფუძველია სხვა გონის მეცნიერული დისციპლინების, ხოლო, მეორე მხრივ, ის, რომელიც გონის მეცნიერებას ფსიქოლოგიისათვის მასალის შემკრებ ღონისძიებად თვლის. აქ ის აზრია ფარულად მიღებული. რომ გონსა და ფსიქიკას შორის განსხვავება არაა და ამდენად ფსიქოლოგია და გონის მეცნიერება გადადიან ერთმანეთში, შეერწყმიან ერთმანეთს. შტაინი უარყოფს ამ შეხედულებას და ცდილობს მკაცრად განმასხვავებელი ხაზი გაატაროს როგორც გონსა და ფსიქიკას შორის, ისე ფსიქოლოგიასა და გონის მეცნიერებას შორის.

გონის მეცნიერება შტაინს წარმოდგენილი აქვს მეცნიერებათა ორი ჯგუფის სახით. ერთს იგი კულტურის მეცნიერებას ეძახის, მეორეს ისტორიულ მეცნიერებას. როგორ აქვს ავტორს წარმოდგენილი ამ მეცნიერებათა სტრუქტურა და მათთან ფსიქოლოგიის დამოკიდებულება?

კულტურის პროდუქტების შესწავლა არის კულტურის მეცნიერებას ამოცანა. ამისთვის არც იმის ცოდნაა საჭირო, თუ რა ფიზიკურ თვისებებს შეიცავს ის მატერიალური მასალა (ქვა, ხე, საღებავი. „სიტყვა“...), რომელშიაც არის განხორციელებული შემოქმედის ჩანაფიქრი, და არც იმ განცდებისა, რომელთაც ჰქონდათ ადგილი კულტურის პროდუქტის შექმნის მომენტში. ეს იმას ნიშნავს, რომ კულტურის მეცნიერება ავტონომიურია იმ მხრივ, რომ არც ბუნებისმეტყველურსა და არც ფსიქოლოგიურ ცოდნას არ საჭიროებს თავისი საკუთარი ამოცანების გადასაჭრელად. შემეცნებითი ამოცანა, რომელიც დგება კულტურის ფაქტის მიმართ, არც ბუნებისმეტყველური შემეცნების მსგავსია და არც ფსიქოლოგიური შემეცნებისა. ამიტომ გამორიცხულია საჭიროება და შესაძლებლობა ამ მეცნიერებათაგან წვლილის შეტანისა კულტურის მეცნიერების არსებითს მუშაობაში. კულტურის მეცნიერებანი მთლიანად დამოუკიდებელი არიან ბუნებისმეტყველებისაგან და ფსიქოლოგიისაგან. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ამ მეცნიერებათ სრულიად არა აქვთ შეხების წერტილები. ასეთი წერტილები არსებობენ, მაგრამ, თუ ისინი სწორად არ იქნენ გაგებული, მეცნიერებათა აღრვის საფუძველი შეიძლება გახდნენ. როცა, მაგალითად, შემეცნების მიზნად კულტურის არსებობის, მისი კონკრეტულ-ემპირიული სახის გენეზისის გარკვევა დასახული, ზოგი რამ ბუნებისმეტყველებსა და ფსიქოლოგიასაც ეკითხება. აქაც ძირითადი და არსებითი ისევ გონის მეცნიერების მეთოდოლოგიის საფუძველზე კეთდება და ამიტომ ბუნებისმეტყველებისა და ფსიქოლოგიის ამოცანები კვლევის ამ სფეროში მეტს დაზუსტებას მოითხოვს, ვიდრე ამას აქვს ადგილი ამჟამად. შტაინის აზრით, ბუნებისმეტყველების მონაცემები იმ შემთხვევაშია საჭირო. როცა, მაგალითად, გასარკვევია საკითხი მატერიალურ მასალაზე შემოქმედის ზემოქმედებისა, მასალის მიერ გარკვეული სიმწელების შექმნის შესახებ მისი გარდაქმნის პროცესში. მოცემული მასალიდან ნებისმიერად ყველაფრის შექმნა არ შეიძლება. მატერიალური ბუნება ანგარიშის გაწევას მოითხოვს. ის ხელოვანის შემოქმედებას, მართალია, პირობებს უქმნის, სხვაგვარად საერთოდ ასეთი შემოქმედება განუხორციელებელია, მაგრამ იგივე მასალა უდებს ხელოვანს საზღვარს, რომლის გადალახვა მას არ შეუძლია. მასალის ამ თვისებების დადგენა შეუძლებელია ბუნებისმეტყველების მონაცემების დაუსმარებლად. კულტურის ფაქტების ემპირიულად მოცემული სახის ახსნა, მაშასადამე, ბუნების მეცნიერების დახმარებას გულისხმობს, მაგრამ გე-

ნეზისის გასაგებად მთავარი მაინც ის კი არ არის, თუ სად შეჩერდა შემოქმედებითი პროცესი, არამედ იმ გზის გათვალისწინება, რომლის გავლაც შეძლო შემოქმედმა, ის მონაცემები, საიდანაც იწყება შემოქმედება და ა. შ.

ასეთივეა მდგომარეობა ფსიქოლოგიის გამოყენების შემთხვევაშიც. როცა შემეცნების ინტერესი შემოქმედის ინტენციების გამოვლინება-განხორციელებას ეხება, როცა გვინდა გავიგოთ — სად და როგორ და რატომ შეჩერდა შემოქმედის ჩანაფიქრის რეალობად გადაქცევის პროცესი, რამდენადაც ეს ფსიქოლოგიური გაკეთებით არის განსაზღვრული, სიტყვა ახსნისათვის ფსიქოლოგიას უნდა მიეცეს. ის გვეტყვის იმას, თუ რამ განსაზღვრა ამა თუ იმ განზრახვის შეუსრულებლობა, რამდენადაც ეს დამოკიდებული იყო ფსიქოლოგიურ ფაქტორებზე, შემოქმედის ფსიქოლოგიური ძალების განსაზღვრულ კონსტელაციაზე. მთავარი მაინც ისაა, შტაინის აზრით. რომ ისტორიას აინტერესებს არა ახსნა გენეზისისა, არამედ მისი გაგება. ახსნას ისტორიკოსი მხოლოდ მაშინ მიმართავს, როცა ინტენცია არ ჩანს განხორციელებული, როცა, ასე ვთქვათ, შემოქმედებასთან კი არ გვაქვს საქმე, არამედ მის შეჩერებასთან.

შტაინი მკაცრად განასხვავებს ერთმანეთისაგან ემპირიულსა და აპრიორულ გონის მეცნიერებას. ემპირიული გონის მეცნიერება ეხება ორგვარ მოვლენას: გონის ინდივიდუალურ პროდუქტს და გონის ერთჯერად აქტს (რომის სამართალი, გოეთეს შემოქმედება). ერთი მხრით, და გონის პროდუქტების შედარების საფუძველზე ინდუქციურად მიგნებულ კანონზომიერებათ (შედარებითი ენამეცნიერება), მეორე მხრით.

სულ სხვა ხასიათისაა არაემპირიული (აპრიორული) გონის მეცნიერება. შტაინის მტკიცებით, ყოველ გონის პროდუქტს, გარდა „შემთხვევითი“ ემპირიულ-ფაქტობრივი ნიშან-თვისებებისა. აქვს საკუთარი სტრუქტურა, შინაგანი წყობა, რომლის შეშეცნება არც ინდივიდუალიზაციისა და არც გენერალიზაციის გზით ვერ მოხერხდება. თვით ინდუქციის მეთოდები ლოგიკური აუცალებლობით ემყარებიან მოვლენის სტრუქტურის ნათელ ან ბუნდოვან ცოდნას ისე, როგორც არსებობა ამ მოვლენებისა ლოგიკურად ემყარება მათ სტრუქტურას. გონითი ნაწარმოების აპრიორული სტრუქტურა არის საგანი აპრიორული გონის მეცნიერებისა. მაგალითად, აპრიორული მეცნიერება უფლების შესახებ იკვლევს იმას, თუ რა არის უფლება საერთოდ, უფლება როგორც ასეთი. ამ მეცნიერებამ უნდა დაადგინოს, რომ ყოველი სახის ემპირიულად არსებული უფლება, რა-

გორც თავის წინაპირობას, გულისხმობს აპრიორულ უფლებრივ სტრუქტურას. უფლებათა ურთიერთობა, კერძოდ, ისე შეიძლება იქნეს დადგენილი, რომ სრულიად არ დაისვას კითხვა ასეთი ურთიერთობის არსებობის შესახებ სინამდვილეში¹¹⁰.

ასეთივეა საქმის ვითარება აპრიორულ პოეტიკაში¹¹¹, აპრიორულ ენათმეცნიერებაში¹¹² და „ობიექტური გონის“ ახვა სფეროებში.

როგორც ითქვა, შტაინის აზრით, ყოველ კულტურულ ფაქტს შეესაბამება მისი შესატყვისი აპრიორული სტრუქტურა, რომლის შექმნა-წარმოშობაზე ლაპარაკი ყოველგვარ აზრს მოკლებულია. ენები იქმნებიან, პოზიტიური სამართალი იქმნება, მაგრამ თ ვ ი თ ენა და თ ვ ი თ სამართალი არ იქმნება¹¹³. კულტურული ქმნილებას შინაარსი (Gehalt), როგორც „აიდეტიკური სინგულარობა“, რომელიც შემდგომ დიფერენციაციას აღარ შეიცავს, ავტორის აზრით, მიეკუთვნება იდეალურ სამყაროს. ეს შინაარსი არ იქმნება. ადგილი აქვს მხოლოდ მის რეალიზაცია-კონკრეტიზაციას, მის მატერიალიზაციას.

აღნიშნული გარემოება ახალ შუქს ფენს გონითი შინაარსის შესწავლის მეთოდსაც. ხელოვნების ძეგლის ინდივიდუალური შინაარსის (Gehalt) წვდომა, მაგალითად, არ შეიძლება განხორციელდეს ემპირიული კვლევის გზით. ემპირიულ-ინდუქციურ კვლევას ექვემდებარება არა ნაწარმოების „იდეა“, არამედ მხოლოდ მისი რეალიზაცია დროსა და სივრცეში, მისი განხორციელება. აიდეტიკური ანალიზი, რომელიც მოწოდებულია კულტურის ფაქტის იდეური შინაარსი გააცნობიეროს, არაფრით ემსგავსება ემპირიული კვლევის მეთოდს.

აპრიორული ხასიათი გონის მეცნიერებისა არ იცვლება არც მაშინ, როცა კვლევის საგნად ე. წ. „სუბიექტური გონი“ არის აღებული. აქ უნდა შევიმეცნოთ განცდათა აპრიორული კავშირება,

¹¹⁰ „Beiträge“, გვ. 273. შეად. ად. რაინახის დებულება: „...die Gebilde, welche man allgemein als spezifisch rechtliche bezeichnet, ein Sein besitzen, so gut wie Zahlen, Bäume oder Häuser; dass dieses Sein unabhängig davon ist, ob es Menschen erfassen oder nicht...“ „Gesammelte Schriften“, 1921, გვ. 169.

¹¹¹ იხ. R. Ingarden, Das literarische Kunstwerk, 1931.

¹¹² გარდა ჰუსერლისა, ამაზე იხ. H. A m m a n, Zum deutschen Impersonale, 1929.

¹¹³ „Sprachen entstehen, positives Recht wird geschaffen, aber die Sprache und das Recht haben keine Entstehung“. „Beiträge“, გვ. 273.

ე. ი. ის კავშირები, რომელნიც არსობრივად არ არიან შეპირობებული განცდების კონკრეტული არსებობით. როგორც ცნობილია, ანალოგიურ ამოცანას ისახავს მიზნად ფენომენოლოგია, წმინდა ცნობიერების არსობრივი ანალიზი. გონის მეცნიერება, როცა იგი პიროვნების სტრუქტურულ ანალიზს აწარმოებს, საბოლოოდ აღწევს ინდივიდუალური შემოქმედების შემეცნებამდე და ისეთ ცნებას იძლევა, როგორცაა, მაგალითად, „გოეთეს შემოქმედების აპრიორული კანონები“. ცალკეული პიროვნების ემპირიული ბიოგრაფიის გვერდით შეიძლება, შტაინის აზრით, არსებობდეს ამავე პიროვნების გონითი სტრუქტურის ცოდნა. შესაძლებელია ვილაპარაკოთ გოეთეს „გეშტალტზე“, როგორც ეს ესმის გუნდოლფს. აქ საქმე გვაქვს ინდივიდუალურ იდეებთან, რომელნიც ხასიათდებიან დახშულობითა და ერთიანობით¹¹⁴, რომლის მსგავსი რამ არათვრი გვევლინება სინამდვილის ქვედა ფენებში.

პირველი შეხედვით, აპრიორული გონის მეცნიერება არის განხორციელება იმ მიზანსწრაფვისა, რომელიც ამოძრავებდა თითქოს გონისმეცნიერებით ფსიქოლოგიას. ნამდვილად ეს ასე არ არის: საგანი გონის მეცნიერებისა და გონის მეცნიერებითი ფსიქოლოგიისა სხვადასხვაა. გაგების მეთოდის გამოყენება ფსიქოლოგიას ვერ გადააქცევს გონის მეცნიერებად.

ფსიქოლოგია, რომელიც ამჟამად არსებობს, როგორც განხორციელებული ცოდნის სისტემა, შტაინის აზრით, ემპირიული ხასიათისაა, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ასეთი ფსიქოლოგია ერთადერთი შესაძლებელი ფსიქოლოგიური მეცნიერებაა. შესაძლებელია აპრიორული ფსიქოლოგიაც. ფსიქიკურის ყოველი სახის გამოცდილებას წინ უსწრებს, შტაინის აზრით. იდეა ფსიქიკური რეალობის შესახებ და მეტ-ნაკლებად ცხადი ცნობიერება იმ კატეგორიებისა, რომელნიც განსაზღვრავენ ფსიქიკური მოვლენების კონსტიტუციას. ფსიქიკური რეალობის იდეა და ფსიქოლოგიური კატეგორიები აპრიორულმა ფსიქოლოგიამ უნდა იკვლიოს.

თანამედროვე ფსიქოლოგიას, ამტკიცებს ავტორი, არა აქვს სათანადოდ შეგნებული, რომ მისი ობიექტი შედგება სხვადასხვა ბუნების მქონე ელემენტებისაგან. ემპირიული და არაემპირიული ელემენტებისაგან. ფსიქოლოგიის მუშაობას ამჟამად განაგებენ ფსიქიკური სინამდვილისათვის უცხო მოტივები. განსაკუთრებით ჩამორ-

¹¹⁴ შეად. გ. შპეტო: Явление и смысл, 1914, გვ. 121.

ჩება აპრიორული მომენტების შესწავლა. ფსიქოლოგია ცდილობს მთლიანად ემპირიული იყოს და თავისი მუშაობა შემოფარგლავს ფსიქიკურის ფაქტობრივი მონაცემებით და შესაბამის დისპოზიციებით, მათი ცვალებადობის შესწავლით. უგულებელყოფილია ის ფაქტი, რომ ფსიქიკური მოვლენებისა და მისი დისპოზიციების კანონზომიერებანი ორმაგი ბუნებისანი არიან და საჭიროებენ განსხვავებულ მიდგომას, განსხვავებული მეთოდებით კვლევას.

აპრიორული ფსიქოლოგია, იდეალურად განვითარებულიც კი, ტოვებს ადგილს ემპირიულ-ინდუქციური კვლევისათვის. რომ ყოველი ფსიქიკური შეპირობებულთა კაუზალურად, რომ ფსიქიკური პროცესი არის სასიცოცხლო ძალის გარდაქმნა და სხვა ამგვარი, შტაინის აზრით, აპრიორული კანონებია, რომელნიც ინდუქციურ დასაბუთებას არ საჭიროებენ. მაგრამ მხოლოდ დაკვირვებით და ექსპერიმენტით შეიძლება იმის გამორკვევა, თუ რომელი ფსიქიკური მოვლენა რამდენ ენერჯიას შეიცავს და რომელი მათგანი რასისწრაფით კარგავს მას დროთა განმავლობაში. ისიც აღსანიშნავია, რომ ინდუქციის გზით დადგენილი ფსიქოლოგიური კანონზომიერებანი, ავტორის რწმენით, ვერასოდეს ვერ მიაღწევენ ეგზაქტურ კანონების რანგს. ეს კანონები „უფრო წესებია მრავალი გამონაკლისით. ვიდრე ნამდვილი კანონები“¹¹⁵.

შტაინის კონცეფციაში ცენტრალური ადგილი უჭირავს ზოგადისა და ინდივიდუალურის ცნებების განსაზღვრებას. ფსიქოლოგია რომ ზოგად კანონზომიერებას ეძებს, ხოლო გონის მეცნიერება ინდივიდუალურის შესწავლას ისახავს მიზნად, ეს არ აიხსნება, შტაინის აზრით, კვლევითი განწყობის სხვაობით, მეთოდოლოგიური მოტივებით, არამედ საკვლევო ობიექტების თავისებურებით.

ინდივიდუალურის ცნება ორი მნიშვნელობით იხმარება. ერთ შემთხვევაში იგი უტოლდება უნიკალურის, განუმეორებლის ცნებას, ხოლო მეორე შემთხვევაში იგივეობისას. გონის მეცნიერებას ინდივიდის პირველ მნიშვნელობასთან აქვს საქმე, ხოლო ბუნებისმეტყველებას და ფსიქოლოგიას მეორესთან.

ნივთი არ არის ინდივიდი. მისი დროსა და სივრცეში შემოფარგულობა იგივეობაა მისი და მეტი არაფერი. ნივთი არის ერთ-ერთი ეგზემპლარი განსაზღვრული ტიპისა და პრინციპულად შესაძლებელია ასეთი ნივთები არსებობდნენ განუსაზღვრელი რაოდენობით. ნივთი თავისი საკუთარი თვისებებით განსხვავდება სხვა ნივთები-

¹¹⁵ „Beiträge“, გვ. 275.

საგან. ამ განსხვავებას ფაქტობრივი ხასიათი აქვს და შეპირობებულა იმ ადგილით, რომელიც უჭირავს მას კაუზალურ ურთიერთობაში სხვა ნივთებთან. ამ ურთიერთობის გათვალისწინებით არის შესაძლებელი მისი ახსნა, მისი თვისობრივი თავისებურების შემეცნება. ინდივიდუალობა კვალიტეტური ერთეურობისა უნიკალურის მნიშვნელობით ცალკეულ ნივთს არა აქვს.

ბუნებისმეტყველება აღწერთი მუშაობის მომენტში გვიხატავს ტიპს, რომელიც ვლინდება ცალკეულ ეგზემპლარებში. ეს ფაქტი ტიპის ემპირიული მოცემულობისა მოძღვრებას ტიპის შესახებ ემპირიულ ხასიათს ანიჭებს. ტიპი, აღებული თავისთავად. არაემპირიული გამოცდილების ობიექტია. იგი კვრეტას მოითხოვს შემეცნებრსათვის და არა ინდუქციას. ფაქტობრივად მოცემული ტიპის კვლევა შეიძლება გადავიდეს შესაძლებელი ტიპების კვლევაზე, რაც ფენომენოლოგიურ კვლევას წარმოადგენს. ტიპს ინდივიდუალობაც ახასიათებს გონითი სტრუქტურის მსგავსი, მაგრამ ბუნებისმეტყველებას იგი აინტერესებს როგორც ეგზემპლარი და ეგზემპლარულად მოცემულის შემეცნების საშუალება. ეს, რასაკვირველია, არ ითქმის გონის მეცნიერებაზე.

ინდივიდუალობის პრობლემა ფსიქოლოგიაში უნდა გადაიკრას ისე, როგორც არის იგი გადაჭრილი ბუნების მეცნიერებაში. როგორც ნივთი, ისე არც ფსიქიკური მოვლენა არ არის ნამდვილი ინდივიდი. აქაც საქმე გვაქვს იგივეობასთან. რომელიც ამ შემთხვევაში განსაზღვრულია იმ დროით და სივრცით. რომელიც უჭირავს ფსიქიკურის მატარებელ სხეულს. აქაც ჩვენ საქმე გვაქვს ფსიქიკური მოვლენის კვალიტეტურ თავისებურებასთან, რომელიც განისაზღვრება შინაგანი და გარეგანი პირობებით და ზოგადი კანონზომიერებით ახსნას ექვემდებარება.

მატერიალური სინამდვილისაგან ფსიქიკურს ის განასხვავებს, შტაინის აზრით, რომ ფსიქიკური შინაგანი აუცილებლობით უწყვეტი პროცესის სახით მუდამ ცვალებადობაშია, რომელიც განსაზღვრულია შინაგანი კანონებით. ტიპიურისა და ეგზემპლარულის მიმართება აქაც ისეთივეა, როგორიც ბუნებისმეტყველებაში. ამიტომ, რომ აღწერთი ბუნებისმეტყველების გვერდით გვაქვს აღწერთი ფსიქოლოგია.

ისეთი კვალიტეტური თავისებურება, რომელიც ზოგადი კანონზომიერების გადაკვეთის წერტილს კი არ წარმოადგენს, არამედ ინდივიდის ერთეურობასა და განუმეორებლობას ემყარება, არსებობს მხოლოდ გონის სამყაროში. თუმცა აქაც გვაქვს ტიპი, რომ-

ლის ეგზემპლიკაციასაც ინდივიდებში ვხედავთ და, მაშასადამე, არსებობენ ზოგადი კანონზომიერებანი, საიდანაც გონითი პროდუქტების გენეზისი გასაგები ხდება, მაგრამ, აქ, გონის მეცნიერებაში, ყურადღება ექცევა მხოლოდ ინდივიდუალურს, განუმეორებელს, მხოლოდ იმ მომენტს, რომლის სხვაზე დაყვანა არ შეიძლება. ყოველ გონითს პიროვნებას აქვს თავისი საკუთარი თვისებები, რომელიც მის ყოველ აქტს თავისებურ დაღს ასვამენ და სხვა პიროვნების აქტებისაგან განასხვავებენ. ყოველი პერსონალური თვისება გონითი ინდივიდისა, მისი სასიცოცხლო პროცესი არის მისებური, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი. რადგან სიცოცხლის ამ პროცესში ყოველ მომენტს უჭირავს თავისი განსაზღვრული ადგილი, რომლითაც ის გამოავლენს თავის მნიშვნელობას მთლიანობისათვის, ინდივიდუალური პიროვნების ფარგლებში რისიმე გამეორება პრინციპულად გამორიცხულია. ეს კვალიტეტური განუმეორებლობა ახასიათებს ყოველ გონისეულ რეალობას.

უნიკალობა ახასიათებს პიროვნების გინდა საზოგადოების ნაწარმოებს ორი მნიშვნელობით: ერთი მხრით, ის ატარებს შემოქმედებითი გონის დაღს, იმ გონისას, რომლის სფეროსაც ეს ნაწარმოები ეკუთვნის, ხოლო, მეორე მხრით, ისაა საყურადღებო, რომ ყოველი ნაწარმოები გონისა არის ინდივიდი, თუ ის მართლა არის გონის პროდუქტი, ნამდვილი ქმნილება და არა ნებისითი ან უნებლიე მიბაძვა. ნამდვილ გონის ნაწარმოებს ახასიათებს წყობის, სტრუქტურის შინაგანი აუცილებლობა და დახშული მთლიანობა, ე. ი. ის, რაც ახასიათებს ინდივიდის იდეას.

შტაინს გონის ქმნილებად მიაჩნია, მაგალითად, ლანდშაფტიც, თუმცა მას პიროვნების შემოქმედებითი დაღი არ აზის. ლანდშაფტი ამ შემთხვევაში განჭკრეტილია არა როგორც ბუნების ნაწილი, მისი ნაკვეთი, არამედ როგორც სპეციფიკური „ახსიათის“ დახშული მთლიანობა.

გონის მეცნიერება რომ ზოგადი გონისეული კანონზომიერების შემეცნებით არ კმაყოფილდება და განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ინდივიდუალურს, უნიკალურს, ამის მიზეზი თვით გონის თავისებურებაშია, იმ ფაქტში, რომ მხოლოდ გონის პროდუქტებში, მხოლოდ გონის სამყაროში არსებობენ ნამდვილი ინდივიდები. გარკვევა იმისა, თუ როგორ არის შესაძლებელი ინდივიდუალურის უნიკალურის შემეცნება, სპეციალური გნოსეოლოგიურ-მეთოდოლოგიური საკითხია, რომელიც გონის მეცნიერების თეორიაში უნდა გადაწყდეს. ამჯერად ნათელი ჩანს ის, თუ რამდენად შეუწყნა-

რებელია ის აზრი, რომ ფსიქოლოგია, რომლის ობიექტი ნამდვილ ინდივიდს არ შეიცავს, საფუძვლად დაედოს გონის მეცნიერებას. რამდენადაც გონის მეცნიერება მიზნად ისახავს, გონითი ქვნილებანი მათ კვალიტეტურ ინდივიდუალობაში, ხოლო გონითი პროცესები მათ ერთჯერად მიმდინარეობაში შეიმეცნოს. ფსიქოლოგიას, რომელიც ვერასდროს ვერ შეაღწევს ინდივიდის კანონზომიერებას, არავითარი სარგებლობის მოტანა გონის მეცნიერებისათვის არ შეუძლია. ფსიქოლოგიას მხოლოდ მაშინ შეუძლია ერთგვარი დახმარება გაუწიოს გონის მეცნიერებას, როცა საქმე ეხება შერეული რეალობის არაგონითი მხარის შესწავლას, ემპირიული ფაქტის გამოკვლევას.

ზემოთქმულიდან ნათელი ხდება თვალსაჩინო განსხვავება შტაინისა და ვინდელბანდ-რიკერტის შეხედულებათა შორის. შტაინი უარყოფს იმ აზრს, რომლის მიხედვით. მეცნიერებათა კლასიფიკაციისათვის შესასწავლი ობიექტის შინაარსს მნიშვნელობა არა აქვს და რომ მეცნიერებათა სტრუქტურის სხვაობა მხოლოდ შემეცნების ამოცანაზე, მეთოდოლოგიურ ლეკსიზრისზეა დამოკიდებული. არც ის აზრია მისაღები შტაინისათვის. რომელიც რეალობის შინაარსს ფიზიკური და ფსიქიკური სინამდვილით ამოწურავს. არსებობს კიდევ მესამე სინამდვილე. გონი. რომელსაც იმდენი თავისებურება ახასიათებს. რომ სრულიად განსხვავებულ მეცნიერებას გვაძლევს მისი შესწავლა. გონის მეცნიერება ყველა სხვა მეცნიერებაზე უფრო ახლოს დგას ფენომენოლოგიასთან. ფსიქოლოგია და გონის მეცნიერება არსებითად განსხვავებული მეცნიერებანი არიან, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს. ამტკიცებს შტაინი. რომ, რახან გონის მეცნიერება ფსიქოლოგიას განშორდა. ის უსათუოდ უნდა იქცეს მეცნიერებად ცნობიერების შესახებ. არსებობს არსებითი ხასიათის განსხვავება აგრეთვე ცნობიერებასა და გონს შორის და შესაბამისად არსებობს განსხვავება ცნობიერების მეცნიერებასა და გონის მეცნიერებას შორის. ცნობიერების მიმართ გონიც, მსგავსად ფიზიკური და ფსიქიკური სინამდვილისა, კორელატს წარმოადგენს და. რამდენადაც ემპირიულად მოცემული გონის შესწავლას ეხება საკითხი, მისი ფენომენოლოგიური კონსტიტუციის პრობლემაც დგება.

როცა ე. წ. სუბიექტური გონის საკითხი დგას, კვლევის საგნად ინტენციონალური აქტები გვევლინება, რომელთაც ფენომენოლოგია შეისწავლის. მაგრამ ფენომენოლოგიისა და გონის მეცნიერების საგნობრივ განსხვავებას ეს ფაქტი არ აუქმებს: ფენომენოლო-

გიას, ავტორის აზრით, აინტერესებს წმინდა აქტი, ცნობიერების წმინდა ინტენცია. გონის მეცნიერების ინტერესი გადატანილია აქტიდან იმ მიმართებაზე, რომელშიაც არის იგი მის კორელატთან, და ამდენად ამ მეცნიერების საგნად გვევლინება არა კორელატები, არამედ თვით კორელაცია, ურთიერთობა ცნობიერების აქტსა და სამყაროს შორის. თუ ამას იმასაც დაუვმატებთ, რომ ძირითადი გონის მეცნიერებისათვის მაინც არის ობიექტური გონი, კულტურისა და ისტორიის ფაქტები, ცხადი იქნება, რომ მისი გაიგივება ფენომენოლოგიასთან მოკლებულია დამაჯერებლობას. ამას ისიც მოწმობს, რომ ცნობიერების ცხოვრების სუბიექტი არის წმინდა მე, რომელიც მეტი არაფერია, თუ არა წერტილი განცდის გამოსხივებისა, მოკლებული ყოველგვარ კვალიტეტურ განსხვავებულობას, ხოლო გონითი ცხოვრების სუბიექტი არის პიროვნება, რომელიც კვალიტეტურად განსაზღვრულია და, როგორც ინდივიდუალური, უნიკალური ხასიათისაა. გონის სუბიექტი აქტების ცენტრი და მასაზრდოებელია და თან აქტების სპეციფიკურობის განმსაზღვრელი.

გონითი რეალობა ტრანსცენდენტური რეალობაა და ამიტომ ისიც ორგვარ კვლევას საჭიროებს: ონტიურს, აპრიორული და ემპირიული ხასიათისას, და კონსტიტუციურს, რომელიც კვლევის ორ მომენტს შეიცავს: სტრუქტურისა და მისი მოცემულობის თავისებურების კვლევას. გონის მეცნიერება რეალობის შემსწავლელი მეცნიერებაა. ამ ნიშნით იგი მეცნიერების იმ ტიპს ეკუთვნის, რომელსაც ეკუთვნიან ფიზიკა და ფსიქოლოგია¹¹⁶.

ვინდელბანდ-რიკერტის დებულება ერთი საგნის მიმართ ორი განსხვავებული თვალსაზრისის გამოყენების შესაძლებლობის შესახებ იმ მხრივ არის ჭეშმარიტი, რომ, ემპირიული მოვლენები, როგორც შერეული მოვლენები, ეგუებიან სხვადასხვა მეთოდით შესწავლას, მაგრამ ეს იმიტომ კი არაა, რომ ამ მოვლენებს ამის შესახებ არაფერი ეკითხებათ, არა იმიტომ, რომ მეთოდოლოგიური თვალსაზრისის განსაზღვრაში მოვლენები, შემეცნების საგნები არავითარ მონაწილეობას არ იღებენ. როგორც დავინახეთ, ამის შესაძლებლობა ობიექტური საქმის ვითარებაშია მოცემული. შერეული საგანი იმას ნიშნავს, რომ მის ფაქტობრივ მოცეფულობაში ესენც ალურიც არის და ეგზისტენციალურიც, იდეალურიცა და რეალურიც, გონითიც და ბუნებისეულიც. ყოველი გონითი იდეა, იმისთვის, რომ

¹¹⁶ „Beiträge“, გვ. 280.

კულტურის ფაქტად იქცეს, მატერიალურ მასალას უნდა დაუკავშირდეს, ხოლო მატერიალური პრინციპში ყოველთვის შეიძლება ეზიაროს გონითს სამყაროს. ეს კომპოზიცია მოცემული ფაქტის სახით არსებობს, მაგრამ ეს იმას ნიშნავს, რომ ამით არის უკვე განსაზღვრული შემეცნების ის თავისებურება, რომელსაც აქ შეიძლება პქონდეს ადგილი. კულტურის ფაქტში ბუნებისმეტყველება შეიწავლის ბუნებისეულს, ფსიქოლოგია ფსიქიკურს, ხოლო გონის მეცნიერება გონის მომენტს. ლოგიკურად და გნოსეოლოგიურად სხვადასხვა საგანი შეიძლება ემპირიულად ერთად იყოს, მაგრამ ამას არ შეუძლია გააუქმოს აღნიშნული განსხვავება. მეთოდების პრინციპული გამოიჯნა ემყარება ყოფიერების სფეროების არსობრივ გამოიჯნას. ეს გამოიჯნა არ შეიძლება მოხერხდეს არც ინდივიდუალური ხედვის, ალქმის საშუალებით და არც ინდუქციის გზით. ამისთვის, შტაინის აზრით, აუცილებელია არსის კვრეტის მეთოდი, რომელსაც შესწევს ძალა აუცილებელი და შემთხვევითი ერთიმეორისგან გათიშოს და რეალობის *ontos on* დღის სინათლეზე გამოიტანოს. ამის ნიადაგზე ირკვევა, რომ ბუნება (ფიზიკური და ფსიქიკური) და გონი განსხვავებულ ონტიურობას (*onta*) წარმოადგენენ. თითოეულ მათგანს შეესაბამება განსხვავებული, მხოლოდ მისთვის გამოსადეგი განხილვის წესი¹¹⁷.

ბუნების მეცნიერებისა (ფართო მნიშვნელობით, სადაც ფსიქოლოგიაც იგულისხმება) და გონის მეცნიერების (რიკერტის ტერმინოლოგიით კულტურის მეცნიერების) მეთოდოლოგიური სხვაობა ვერ გადმოიციემა ზოგადისა და ინდივიდუალურის დაპირისპირებით. ზოგადი კანონზომიერების აღმოჩენის ამოცანა დგას აგრეთვე გონის მეცნიერების წინაშეც, მაგრამ მას თავისი სპეციფიკა ახასიათებს. გონითი სამყარო პრინციპულად გამორიცხავს ზოგადკაუზალური კანონებით ახსნის შესაძლებლობას. ხოლო ბუნების მეცნიერება ვერ გამოიყენებს ზოგადსაზრისით კანონზომიერებას¹¹⁸. გონის მეცნიერებისა და ბუნების მეცნიერების მეთოდოლოგია. მაშასადამე, ჰევანან ერთმანეთს ზოგადობის ძიების ნიშნით. მაგრამ არსებითად განსხვავდებიან ზოგადის შინაარსით: ერთ შემთხვევაში ზოგადი კანონის შინაარსია კაუზალობა, მეორე შემთხვევაში საზრისი, ერთი იძლევა ახსნას, მეორე გაგებას.

¹¹⁷ „იქვე“, გვ. 280.

¹¹⁸ შეად. ვ. დილტაის ცნობილი ფორმულა: „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir“. „Gesammelte Schriften“, Bd. V, 1924, გვ. 144.

რაც შეეხება ინდივიდუალიზაციის თვალსაზრისს, უნდა ითქვას, რომ ნამდვილად, თუ ზუსტად დავიცავთ ინდივიდის ცნებას, მას შეიძლება ჰქონდეს გამართლება მხოლოდ გონითი სინამდვილას მიმართ. შეცდომაა, გვარწმუნებს შტაინი, თითქოს შესაძლებელი იყოს ბუნების მოვლენებზე ისტორიული თვალსაზრისის გავრცელება. ისტორია აქვს მხოლოდ ერთჯერადსა და განუმეორებელს, თავის თავში დახშულ საზრისიან კავშირს. ბუნება ამ ნიშნებს მოკლებულია და, მაშასადამე, მისი ისტორიაც ვერ შეიქმნება. მრავალჯერ განმეორებადი ბუნების პროცესი უნდა აიხსნას, ის გაგების ობიექტს არ წარმოადგენს.

ფსიქიკური სინამდვილე, როგორც იგი შტაინს ესახება, ინდივიდუალურ არსებობას მოკლებულია. ამით იგი უახლოვდება ბუნებას და შორდება გონით სინამდვილეს. ეს გარემოება აყენებს საკითხს ე. წ. ეგზაქტური ფსიქოლოგიის შესახებ. რახან ფსიქიკურში ინდივიდუალური მოვლენა არა გვაქვს, იგი ზოგადი კანონზომიერების სფეროდ უნდა წარმოვიდგინოთ, ხოლო მისი შესაბამისი მეცნიერება — დედუქციური სისტემის სახით. ეს იმას ნიშნავს, რომ დადგენილ იქნეს ფსიქიკური ელემენტების მცირე რიცხვი, რომლიდანაც დედუქციის გზით გამოიყვანებოდეს მთელი ფსიქიკური ცხოვრება. უნდა ისიც შეიძლებოდეს, რომ ნებისმიერად აღებული ელემენტებისაგან აიგებოდეს ფსიქიკური ცხოვრების სხვადასხვა სისტემა, რომელთაც პრინციპულად ყველას გამართლება ჰქონდეს და, ამგვარად, შესაძლებელი გახდეს სხვადასხვა ფსიქოლოგიებზე ლაპარაკი, როგორც ლაპარაკობენ სხვადასხვა გომეტრიებზე.

ფსიქოლოგია იცნობს ასეთი სისტემის შექმნის ცდას. იგი ეკუთვნის პ. მიუნსტერბერგს, რომელმაც ეგზაქტური ფსიქოლოგიის შექმნის მიზნით მიმართა ტრანსცენდენტალურ დედუქციას, ფსიქიკურის იმგვარ გადამუშავებას, რომელიც მას ობიექტურ-საგნობრივ ხასიათს მიანიჭებს და ეგზაქტურობისათვის გამოსადეგს გახდის. მიუნსტერბერგი, როგორც ცნობილია, აღიარებს, რომ კონსტრუქციული ფსიქოლოგია, რომელიც მას ერთადერთ ფსიქოლოგიად ჰქონდა ერთ დროს (შემდეგ მან ეს შეხედულება შეიცვალა¹¹⁹) წარმოდგენილი, რეალურად არსებულ, ნამდვილ ფსიქიკურ სინამდვილეს არ ასახავს. ეს, მისი აზრით, არცაა საჭირო, რადგან „ამოცანა

¹¹⁹ ა. ბოკორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, I, თბილისი, 1957, გვ. 367—407.

ის კი არ არის, რომ გაირკვეს ის, თუ როგორია ფაქტობრივად ფსიქიკურის თვისება, არამედ ის, თუ როგორ უნდა წარმოვისახოთ იგი, რათა ფსიქოლოგიის ამოცანა იყოს დაკმაყოფილებული¹²⁰. იმის ნაცვლად, რომ მეცნიერების ბუნება, მისი სტრუქტურა განისაზღვროს სინამდვილის თავისებურებით, მისი ბუნებით, მიუნსტერბერგი ამოდის მეცნიერების აპრიორულად მიღებული სტრუქტურის ცნებიდან და სინამდვილის გარდაქმნას მოითხოვს მეცნიერების შესაბამისად.

შტაინი უარყოფს, საერთოდ, მეცნიერების აგების კონსტრუქციულ გზას და იცავს იმ აზრს, რომ მეცნიერება მხოლოდ მაშინ ჩაითვლება ნამდვილ მეცნიერებად, როცა იგი სინამდვილეს ასახავს, მის საკუთარ კანონზომიერებათ გადმოსცემს. ფსიქიკური ელემენტების თვისება-რაოდენობის დადგენაც უნდა ფსიქიკური სინამდვილის დაკვირვებით შესწავლას ემყარებოდეს. არა ფსიქიკურის გადამუშავებით, არამედ მასში ჩაღრმავებით უნდა მივალწოთ მის შემეცნებას¹²¹. მეთოდსა და საგანს შორის სრული თანხმობა უნდა იყოს. ტრანსცენდენტალისტების ეს მოთხოვნა შტაინს მართებულად მიაჩნია. მაგრამ ეს უნდა ემყარებოდეს მეთოდის საგანსადმი შეგუება-შეთანხმების ფაქტს და არა საგნის აზრითს კონსტრუქციას მეთოდის შესაბამისად. ტრანსცენდენტალური დედუქცია მხოლოდ მაშინ იქნება კანონიერი, როცა ის არა მარტო იგულისხმებს, რომ სინამდვილე კანონზომიერია, არამედ მუდამ იხელმძღვანელებს ამ პრინციპით კონკრეტული კვლევა-ძიების პროცესში. ფსიქოლოგია, როგორც მეცნიერება, უქმდება, როცა მას სინამდვილის „აღქმის“ ნაცვლად მისი კონსტრუქცია ევალება, არსებული კავშირებისა და ობიექტების შექმნების ნაცვლად მათი „შექმნა“ ეკისრება.

• • •

ტრანსცენდენტურად ან იმანენტურად მოვლენა ხასიათდება იმის მიხედვით, თუ რა ადგილი უჭირავს მას ცნობიერების მიმართ, მის შიგნით არის იგი თუ მის გარეთ. მაგრამ, რადგან ფენომენოლოგიაში ლაპარაკია ორგვარ ცნობიერებაზე, ყოველ კერძო შემთხვევაში უნდა გაირკვეს ის, თუ რომელი ცნობიერების მიმართ არის მოცემული მოვლენა იმანენტურა ან ტრანსცენდენტური. ეს მით უფრო საჭიროა, რომ თანახმად ტრანსცენდენტალური ფენო-

¹²⁰ „Grundzüge der Psychologie“, Bd. 1, 1900, გვ. 202.

¹²¹ „Beiträge“, გვ. 110.

მენოლოგიისა, რომელიც შეადგენს ე. შტაინის ფილოსოფიურ მრწამსს. რომელიმე ვითარება, რომელიც ემპირიული ცნობიერებას შიგნით ივარაუდება, წმინდა ცნობიერების გარეთ თავსდება და პირიქითაც, ის, რაც ტრანსცენდენტურია ემპირიული ცნობიერების მიმართ, რედუქციული მოდიფიკაციის შემდეგ წმინდა ცნობიერების იმანენტურ შინაარსად (Gehalte) იქცევა. ამ არსებითი ხასიათის გარემოებას შტაინი სათანადო ყურადღებას არ აქცევს, როცა ფსიქიკურის ტრანსცენდენტობაზე აქვს მსჯელობა. შთაბეჭდილება ისეთია, რომ ყველგან იგულისხმება ემპირიული ცნობიერება, რომელსაც რედუქციული წმენდის გზა არ გაუვლია. ასეთი ცნობიერების აღნიშვნა წმინდა ცნობიერების სახელით, რასაც ადგილი აქვს შტაინის ნაშრომში, არ არის გამართლებული: მარტო ფსიქიკურის გამოტანა ცნობიერების შინაარსიდან ვერ უზრუნველყოფს მის ფენომენოლოგიურ სიწმინდეს. გარდა იმისა, რომ რედუქციას, ფსიქიკურს გარდა, ბევრი სხვაც ექვემდებარება, საქმე მარტო რედუქციის ნეგატიურ აქტში ხომ არ არის!? მთავარია ის, თუ რა დარჩება წმინდა ცნობიერებას რედუქციის შემდეგ როგორც მისი იმანენტური შინაარსი და რა მნიშვნელობა ექნება ამ „დანაშთის“ კვლევას ფსიქოლოგიისათვის. არც ამ გარემოებას ექცევა ყურადღება შტაინის კონცეფციაში. ონტიური განსხვავების დადგენა ფსიქიკურსა და ცნობიერებას შორის არ ეგუება ფენომენოლოგიურ თვალსაზრისს, როგორც იგი წარმოდგენილია ჰუსერლის ნააზრევში. ემპირიული და წმინდა ცნობიერება, შეიძლება ითქვას, ონტიურად ერთი და იგივეა. განსხვავება ეხება არსსა და მოვლენას: ცნობიერება, აღებული იმ სახით, როგორც იგი არის მოცემული გულუბრყვილო გამოცდილებაში, ბუნებრივ განწყობაში, არის ემპირიული ცნობიერება, ხოლო, როცა იგივე ცნობიერება აღებულია მისი არსის მიხედვით, განხილულია ფენომენოლოგიური განწყობის ასპექტით, საქმე გვაქვს წმინდა ცნობიერებასთან. წმინდა ცნობიერება, ამგვარად, მიღებულია ემპირიული ცნობიერებიდან მისი არსობრივი განხილვის შედეგად. ეს კი შეუძლებელი იქნებოდა, მათ შორის ონტიური განსხვავება რომ ყოფილიყო. ისიც არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ, ჰუსერლის მიხედვით, ცნობიერებას, ფსიქიკურს ორგვარი არსებობა არ ახასიათებს. აქ მოვლენა და არსი ერთხვევიან ერთმანეთს და ამიტომ ფსიქიკურს, როცა ის მოვლენის სახით არის აღებული, მხოლოდ ის უნდა მივაკუთვნოთ, რაც მას მიეწერება, როცა იგი ფენომენოლოგიის განზომილებაშია განხილული. ამიტომ ყოველივე,

რაც კი ემპირიულ ცნობიერებას მიეწერება, წმინდა ცნობიერებისგან განსხვავებით, არის შემთხვევითი, ემპირიული კონსტელაციებით შეპირობებული და ამდენად პრინციპული ხასიათის კვლევისათვის მნიშვნელობასმოკლებული. შტაინის დებულება, რომ ფსიქიკური და ცნობიერება არაა ერთი და იგივე, თავისთავად, როგორც ზოგადი დებულება, სწორია. მაგრამ ეს დებულება არ გამომდინარეობს ჰუსერლის პოზიციიდან. როგორც ავტორს ჰგონია. და არც ფსიქიკურის ის მნიშვნელობა არის გამართლებული. რომელსაც იყენებს შტაინი ცნობიერებიდან მისი გამიჯვნის დროს.

რას გულისხმობს შტაინი ფსიქიკურის ცნებაში. როცა ამტკიცებს, რომ ფსიქიკურსა და ცნობიერებას შორის არსებითი განსხვავებაა?

ამის ნათელსაყოფად მივმართოთ მის მიერ მოტანილ მაგალითებს. შეიძლება, წერს შტაინი, დაქანცული ვიყო, მაგრამ ამას ვერ ვგრძნობდეთ; შეიძლება მზნელ. დასვენებულად ვგრძნობდეთ თავს, მაგრამ ნამდვილად დაქანცული ვიყო. აქ ორი რამაა: ადამიანის სასიცოცხლო მდგომარეობა და მისი სასიცოცხლო გრძნობა. ეს ორი საქმის ვითარება, ავტორის თქმით, არ უნდა აფურიოთ ერთმანეთში. გრძნობა მდგომარეობის გამოსახვაა, მაგრამ შეიძლება ეს გამოსახვა არ არსებობდეს, ხოლო მდგომარეობას ადვილი ჰქონდეს; შეიძლება დაღლილი ვიყო, მაგრამ მისი ადეკვატურად ამსახავი გრძნობა არ გაჩნდეს. ისიც შეიძლება, რომ ისეთი გრძნობა გაჩნდეს, რომელიც საწინააღმდეგო მდგომარეობის მაუწყებელია: დაღლილი ვიყო და დასვენებულად ვგრძნობდეთ თავს. მაშასადამე, ასევე ავტორი, ფსიქიკურის შესახებ შეგვიძლია იგვე ვთქვათ, რასაც ვამბობთ ყოველი ტრანსცენდენტური რეალობის შესახებ: მის აღქმაში შესაძლებელია ილუზიას ჰქონდეს ადვილი. არავითარი პირდაპირი, განცდითი საბუთი არა გვაქვს იმისი. რომ ფსიქიკური ისე გვევლინება, როგორც ის არის სინამდვილეში, და თუ ამას, სასიცოცხლო მდგომარეობას, ფსიქიკურს ვუწოდებთ, მისი არაცნობიერად არსებობის შესაძლებლობას არაფერი დაუდგება წინ.

მაგრამ ვინ თქვა, რომ დაღლილობა ფსიქიკური ფაქტია და დაღლილობის ცნება ფსიქოლოგიურ ცნებად უნდა მივიჩნიოთ? დაღლილობა ორგანიზმის ფიზიოლოგიურ-ფუნქციონალური მდგომარეობაა და თავის არსებობისათვის სრულიად არ საჭიროებს განცდას, ცნობიერებას. ფსიქიკურია არა ეს, მდგომარეობა. არამედ მისი გამოვლინება გრძნობის (ან სხვა განცდის) სახით. დაღლილობა როგორც მდგომარეობა, როგორც ობიექტური საქმის ვითარება,

არასოდეს უშუალოდ არ გვეძლევა. მის შესამეცნებლად არსებობენ ობიექტური მეთოდები, ფიზიოლოგიური მეთოდები. ჩვეულებრივ, დადლილობა გრძნობაში ვლინდება, მაგრამ მას ხე დაყრდნობით დადლილობის მეცნიერული კვლევა, მისი რაოდენითობის განსაზღვრა და სხვ. არც აუცილებელია და არც მიზანშეწონილი. აქ ფსიქოლოგიის პრობლემასთან არცა გვაქვს საქმე. ამიტომ, შტაინი მართალია, როცა ამტკიცებს, რომ დადლილობა ტრანსცენდენტური ფაქტია, რომ გრძნობამ მის შესახებ შეიძლება ვერაფერი გვითხრას ანღა შეცდომაშიც შეგვიყვანოს, მაგრამ არაა ის მართალი იმაში, რომ დადლილობა ფსიქიკური ფაქტია და, საერთოდ, ცნობიერებისადმი დაპირისპირება სასიცოცხლო მდგომარეობისა, როგორც ფსიქიკური რეალობისა, სრული გაუგებრობაა.

ფსიქიკურის მოცემულობისა და მისი ცნობიერებისაგან განსხვავების საკითხი ავტორს უნდა დაეყენებინა მის მიერ „სასიცოცხლო გრძნობის“ სახელით აღნიშნული ფაქტის მიმართ. შტაინი ეხება ამ გრძნობას მისი მოცემულობის ხასიათის მიხედვით და საკითხს სავსებით სწორად ჰრის: სიმხნევის, დასვენებულობის გრძნობა, ავტორის თქმით, არ გვატყუებს, რამდენადაც საქმე მას თვითონ ეხება. არ შეიძლება ეჭვის შეტანა იმაში, რომ ჩვენ ნამდვილად განვიცდით სიმხნევს და რომ სწორედ სიმხნევს განვიცდით და არა სხვას რასმე. ეს მსჯელობა არსებითად წყვეტს საკითხს ფსიქიკურის არაცნობიერად არსებობის შესახებ, წყვეტს უარყოფითად და, მაშასადამე, სწორად. მაგრამ ამის შემდეგ რაღა რჩება შტაინის არგუმენტაციიდან ფსიქიკურისა და ცნობიერების „რადიკალურად“ განსხვავების სასარგებლოდ? თუ ამ განსხვავების დასადგენად აუცილებელია არაცნობიერი ფსიქიკურის დაშვება, ფსიქიკურის მიჩნევა ტრანსცენდენტურ რეალობად ემპირიული ცნობიერების მიმართაც, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ ამ განსხვავების დასაბუთება შეუძლებელია. ფსიქიკურისა და ცნობიერების განსახსვავებლად არსებობს სხვა გზა, რომელიც ნაწილობრივ მ. გაიგერმა გამოიყენა, მაგრამ არაცნობიერის ცნების დაცვისა და გამოყენების ცდამ მისი კვლევის დადებითი მომენტი გააუქმა, არაცნობიერის თეზისი კი დაუსაბუთებელი დარჩა¹²². შტაინის ცდა, არაცნობიერი ფსიქიკურის ცნებით ცნობიერებისა და ფსიქიკურის განსხვავების დადგენისა უშედეგოა და შინაგანი წინააღმდეგობით დამძიმებული: ფსიქიკურის ევიდენტური მოცემულობის აღიარების მიუხედავად, წამო-

¹²² გაიგერის გარჩევა იხ. ზემოთ.

ყენებულია ფსიქიკურის რეალიზმის, ფსიქიკურის ტრანსცენდენტობის თეზისი.

მიუნსტერბერგისა და, საერთოდ, ტრანსცენდენტალიზმის (კანტიანიზმის) წინააღმდეგ მიმართული კრიტიკა შტაინისა მართებულია, როცა იგი ეხება ე. წ. მეთოდოლოგიზმს, ცნობილ თეორიას მეთოდის პრიმატობისას შემეცნების საგნის მიმართ. მაგრამ აქ არსებულ პრობლემას მთელი სიღრმით ვერ ითვალისწინებს და ამიტომ მისი გადაჭრისათვის მხოლოდ ზოგად მიმართულებას გვაძლევს. ამ მიმართულებაზე მითითება ძნელი არ არის. კანტის წინამორბედმა ფილოსოფიამ თავის ამოსავალ წერტილად სწორედ ეს მიმართულება აიღო: შემეცნება. ჰეგელიანობა საგნის ასახვაში დაინახა¹²³. მაგრამ როცა ამ მიზნის მიღწევის კონკრეტული გზა ვერ დასახა, კანტის კრიტიციზმი წამოიჭრა როგორც შექმნილი მდგომარეობიდან გამოსვლის ერთ-ერთი შესაძლებლობა. კანტის resp. მიუნსტერბერგის პოზიციის დაძლევა შეუძლებელია იმ თეორიის აღდგენით, რომლის უკმარობამ პანმეთოდოლიზმის წარმოშობა შეაპირობა. შემეცნების საგნისა და მეთოდის ურთიერთობისა და მათი კვლევის შესაძლებლობის პრობლემა გნოსეოლოგიის ცენტრალური საკითხია და საგანგებო ყურადღებას ჰოითხოვს. შტაინი კმაყოფილდება შიშველი დებულების წამოყენებით შემეცნების საგნის ეპისტემოლოგიური პრიორიტეტობის შესახებ და მთავარ სიძნელეს — ამ პრიორიტეტობის გამოყენების გზების შესახებ — ხელუხლებელს ტოვებს. კერძოდ, სულაც არ გრძნობს გნოსეოლოგიური ანტინომიის სახელით ცნობილ სიძნელეს: იმისთვის, რომ მეთოდი შეეუთანხმოთ საგანს. უნდა საგანი ვიცოდეთ, მაგრამ იმისთვის, რომ საგანი ვიცოდეთ, მისთვის შესატყვისი მეთოდი უნდა გვქონდეს. ანალოგიური მდგომარეობა გვაქვს სხვა შემთხვევაშიც. შტაინი ღიად ტოვებს ფსიქოფიზიკურ პრობლემას და ვარაუდობს, რომ დებულება ფსიქიკურის შეპირობებისა მატერიალური (ფიზიკური) სინამდვილით ამ პრობლემის გადაჭრაზე არ ახდენს გავლენას. ეს თავისთავად დაუჩერებელი რამაა და. რაც მთავარია, ფსიქიკურის ბუნების გარკვევა, ფსიქიკური კაუზალობის პრობლემის გადაჭრის ცდა ისე, რომ ფსიქოფიზიკური პრობლემის მიმართ ნეიტრალური დავრჩეთ. შეუძლებელია. ამ ვითარებას კიდევ ართულებს ის გარე-

¹²³ გავიხსენოთ სქოლასტიკის მიერ მოცემული განმარტება ჰეგელიანობისა: ჰეგელიანობა არის „adaequatio intellectus et rei“. R. Eisler, Handwörterbuch der Philosophie, 1922, გვ. 723.

მოება, რომ შტაინი ფსიქიკურში ორგვარ ლეტერმინაციას აღიარებს: კაუზალურსა და მოტივებით განსაზღვრულს, მათი შიშობები კი შესაძლებლად მიაჩნია ფსიქოფიზიკური პრობლემის გადაჭრას გარეშე.

ავტორი ღიად ტოვებს გონის მეცნიერებისათვის იმანენტური მნიშვნელობის მქონე პრობლემასაც. მხედველობაში გვაქვს ნებისმიერი აქტით ემპირიული ფაქტის, კულტურის მოვლენის წარმოქმნისა. შტაინი ფიქრობს, რომ შესაძლებელია გონის მეცნიერებაზე გარკვეული შეხედულება შეიმუშავო ისე, რომ არ გაარკვიო ის, თუ როგორ მოქმედებს გონი რეალურ მასალაზე, როგორ აძლევს იგი მას თავის შინაარსს.

გაუგებარია აგრეთვე შტაინის აზრი, რომ გონი ადამიანს ფსიქიკურის სახით ეძლევა, რომ ფსიქიკა ადამიანისა გონითი ცხოვრების რეალიზაციას წარმოადგენს¹²⁴. თუ ეს ასეა, მაშინ ხომ ფსიქოლოგია და ემპირიული გონის მეცნიერება უნდა გავაიგივეოთ?! თუ აქ ფსიქიკურზე ლაპარაკია მხოლოდ როგორც ფორმაზე, მასალაზე, რაშია გონმა უნდა პოვოს გამოსახულება, დგება მორიგი კითხვა: რატომ არ არის ამავე აზრით ლაპარაკი ფიზიკურ მოვლენაზე? ისიც ხომ გამოიყენება გონის ემპირიულ ფორმად?! მეტის თქმაც შეიძლება: მხოლოდ მატერიალური მასალის საშუალებით შეიძლება გონის გადაქცევა კულტურის ფაქტად. ფსიქიკური თვითონ საქიროებს ობიექტურად გამოსახვის საშუალებას.

საინტერესო მოსაზრებებია წამოყენებული შტაინის მიერ ინდივიდის რაობის შესახებ. ინდივიდის ორგვარი მნიშვნელობით ხმარების ფაქტის დადასტურება შტაინის ერთგვარი დამსახურებაა, მაგრამ თანმიმდევარი იგი არც ამ შემთხვევაშია: თუ ზოგჯერ მაინც შესაძლებელია, რომ ფსიქიკურმა მიიღოს გონისებური სახე და მისი არსებობა გასცდეს ცალკეულ პირთა ონტიუო „არეალს“, მაშინ სადღაა ის პრინციპული განსხვავება გონსა და ფსიქიკას შორის, რომლის დადგენაც შტაინის კონცეფციის არსებით მომენტს შეადგენს? და ის ფაქტი, რომ გონი შეიძლება გამოვლინდეს ფსიქიკურში, ეწინააღმდეგება შტაინის მიერ წამოყენებულ დუალიზმს. აქ შტაინის კონცეფცია პლატონიზმის სახეს იღებს. დუალიზმის დაქლევის პრობლემა აქ უკეთეს მდგომარეობაში არაა, ვიდრე პლატონის სისტემაში. როგორც ცნობილია, არსებობს დუალიზმის გადა-

¹²⁴ „...psychische Geschehen Realisation geistigen Lebens ist...“ „Beiträge“, გვ. 274.

ლაზვის ისეთი ცდაც, სადაც მსჯელობა იმაზეა მიმართული, რომ მოსარიგებელ ინსტანციებს (გონი — ფსიქიკა, სული — მატერია, რაციონალური — ირაციონალური), დაპირისპირებულ კატეგორიებს ის ნიშნები მიაწერონ, რომელთა უქონლობაც კმნიდა დაპირისპირებასა და პრობლემას. თუ სულს მატერიის თვისებები მიეწერება, ხოლო მატერიას სულის ნიშნები, დუალიზმი, რასაკვირველია გადალახული იქნება, მაგრამ რის ხარჯზე?

ამგვარად, შტაინის ამოცანა — ფსიქიკური არსებითად განასხვავოს როგორც ცნობიერებისაგან, ისე გონისაგან, არ არის მიღწეული. არ არის მტკიცედ დადგენილი და გატარებული ის ზღვარი, რომელიც უნდა არსებობდეს ამ ცნებათა შორის. კრიტიკულ მომენტში ისინი გადადიან ერთმანეთში ანდა სხვაობის დამადასტურებელ საბუთებს ვერ პოულობენ, განმხოლოებულად წარმოიდგინებიან, მაგრამ თვით განმხოლოების ფაქტი აუხსნელი და გაუგებელი რჩება. ავტორის პრეტენზია, რომ მან გადალახა ის სიძნელე, რომელიც ვერ დაძლიეს მიუნსტერბერგმა, ბრენტანომ და ნატორპმა¹²⁵, უსაფუძვლოა.

¹²⁵ იქვე, გვ. 4.





III

გეოგრაფიკული





შესაბამლი

ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის ურთიერთობა ფაქტობრივი მდგომარეობის მიხედვით ორმხრივი ზეგავლენის ფორმით წარმოიდგინება. ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობითი თვალსაზრისით თვალსაჩინო გავლენას ახდენს ფსიქოლოგიის ემპირიულ კვლევაზე, მის განვითარებაზე. თავის მხრივ, ფსიქოლოგიის სპეციალურ-მეცნიერული მონაპოვარი ფილოსოფიის ელფერს იღებს, როცა იგი განზოგადების მაღალ დონეს აღწევს. ფსიქოლოგიური მიმდინარეობათაგან, რომელნიც აღმოცენდნენ ბურჟუაზიული ფსიქოლოგიის კრიზისის დასაძლევად, ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული არის ე. წ. გეშტალტფსიქოლოგია, რომელმაც ექსპერიმენტულ-ფაქტობრივი მასალის საფუძველზე მსოფლმხედველობრივი მნიშვნელობის დასკვნები გააკეთა სამყაროს აგებულების შესახებ. ეს გარემოება ამართლებს გეშტალტფსიქოლოგიის ძირითადი დებულებების. მისა წამყვანი ცნებების გარჩევას „ფსიქოლოგიის პრინციპულ საკითხებში“.

როგორც ცნობილია, ე. წ. ტრადიციული ფსიქოლოგია. ასოციაციონურ ფსიქოლოგიად წოდებული. ერთ ფორმალურ ღირსებას შეიცავდა: იგი რამდენიმე ზოგადი ხასიათის დებულებას ემყარებოდა და ამ დებულებებს აქსიომის ძალას ანიჭებდა. ეს საქმის ვითარება აადვილებდა ამ მიმდინარეობის ფილოსოფიურ კვალიფიკაციას, მისი დადებითი და უარყოფითი მომენტების ნათელყოფას. იმ ოთხი აქსიომისაგან. რომელთაც ემყარებოდა ასოციაციონური ფსიქოლოგია, გეშტალტფსიქოლოგია სპეციალურად დაუპირისპირდა ატომისტურ აქსიომას. რომლის მიხედვით ფსიქიკურის ანალიზი უნდა დავიდეს ელემენტური ხასიათის განცდებზე, უმარტივეს ფენომენებზე, რომელთა კომბინაციით მიღებულად უნდა ვიგულოთ მთელი სირთულე ფსიქიკური ცხოვრებისა. ამ აქსიომამ განსაზღვრა სახელწოდება — „ელემენტის ფსიქოლოგია“, რომელსაც ხმარობენ ასოციაციონური ფსიქოლოგიის დასახასიათებლად. გასაგებია, რომ თვალსაზრისი და მეთოდი, რომელიც ფსიქიკურ ატომიზმს დაუპირისპირდა, „მთლიანობის ფსიქოლოგიით“ აღინიშნა. ეს ცნება ისე გავრცელდა თანამედროვე ფსიქოლოგიაში, იმდე-

ნი დამცველი და მიმდევარი გაუჩნდა ამ თვალსაზრისს, რომ შეუძლებელიც არის ამჟამად მოინახოს ფსიქოლოგი, რომელიც მთლიანობის ცნების დამცველად არ გვევლინებოდეს. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ატომიზმის მოწინააღმდეგეთა შორის სრული თანხმობაა. პირიქით, მთლიანობის ფსიქოლოგიის წარმომადგენელთა შორის შეუწინააღმდეგებელი დისკუსია მიმდინარეობს. გეშტალტფსიქოლოგია ერთ-ერთი მიმდინარეობაა, რომელსაც თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს მთლიანობის ფსიქოლოგიაში. თვით გეშტალტფსიქოლოგიაში რამდენიმე განშტოება შეინიშნება. მათი აღმოცენება ექსპერიმენტული მონაცემების განსხვავებული თვალსაზრისით განხილვას უნდა ემყარებოდეს. ამით აიხსნება საანალიზო ფაქტების შერჩევა და მათი ინტერპრეტაციების ინტენცია. ერთი რამ მაინც აერთებს აქ გარჩეულ მიმდინარეობათ: ყველანი ექსპერიმენტულ მონაცემებს ემყარებიან და ზოგადფსიქოლოგიური და ფილოსოფიური დასკვნები ამ მონაცემებით ნაკარნახევად მიაჩნიათ. ჩვენთვის საილუსტრაციო საქმის ვითარებას წარმოადგენს ისიც, რომ „ერთი და იგივე“ ექსპერიმენტული მონაცემი ვერ უზრუნველყოფს თეორიის ერთიანობას. ეს ფაქტი გასათვალისწინებელია, როცა მსჯელობა შემეცნების „უკანასკნელ საფუძვლებს“ ეხება.

ფსიქოლოგიის პრობლემა არსებითად ფსიქიკურის პრობლემაა. ბურჟუაზიულ მეცნიერებაში ის აზრია გაბატონებული, რომ ფსიქიკის პრობლემა, როგორც თავისი შინაარსით ფილოსოფიური, ფილოსოფიური მეთოდით უნდა გადაიჭრას. მაგრამ არის ისეთი აზრიც, რომლის თანახმად აქ ექსპერიმენტული მეთოდია ერთადერთი შესაფერისი მეთოდი. ამ გარემოებას ვუწევთ ანგარიშს. როცა ფსიქიკურის ფილოსოფიური ანალიზის გვერდით ვათავსებთ ფსიქიკურის ექსპერიმენტული ანალიზის შედეგებს. ჩვენი პუბლიკაციის სისტემატურ ნაწილში ის, რაც აქ არის მოცემული, გამოყენებული და შევსებული იქნება ამოსავალი დებულებების შუქზე. იქ უნდა გაირკვეს შინაარსი იმ „რაციონალური მარცვლისა“, რომელიც მოიპოვება გეშტალტფსიქოლოგიაში.





თავი მჩვიდნება

გეშტალტის პრობლემა და მისი გადაჭრის ცდები

ფაქტი, როგორც არ უნდა იყოს იგი, ფიზიკური თუ ფსიქიკური. შეიძლება გახდეს ორგანიზაციის ინტერესის საგანი. ერთ შემთხვევაში შეიძლება ყურადღება მივაპყროთ მხოლოდ ფაქტს თავისთავად და მისი ყოველმხრივი შესწავლით მიზანი მიღწევულად ჩავთვალოთ, ხოლო მეორე შემთხვევაში ფაქტი მხოლოდ იმდენად არის საინტერესო. რამდენადაც მასში გამოვლენილია თვისება და კანონი იმ რეალობისა. რომელსაც ეს ფაქტი ეკუთვნის. თუ ჩვენ ამ თვალსაზრისით განვიხილავთ ფიზიკურ ფაქტს, იგი მოგვცემს საშუალებას მეტ-ნაკლები სწრაფებით მატერიალურ ბუნებას, მისი არსებითი ნიშნები წარმოვიდგინოთ, ხოლო თუ ჩვენი კვლევის საგნად აღებულია ფსიქიკური ფენომენი (ამავე თვალსაზრისით), ასეთივე ნიშნებს მივწვდებით ფსიქიკური რეალობის შესახებ.

გეშტალტის პრობლემის ანალიზი და ამ პრობლემის გადაჭრის ცდების ისტორია, რომელიც შეადგენს ამ თავის ძირითად შინაარსს, კიდევ არ არის ჩვენი მთავარი და საბოლოო მიზანი. ის არის მხოლოდ ერთ-ერთი საშუალება იმ შემეცნების მისაღწევად, რომელსაც სულის შესწავლა ეწოდება. რას გვაძლევს გეშტალტის პრობლემის შესწავლა ფსიქიკის ბუნების. მისი სპეციფიკური ნიშნების წარმოდგენისათვის? აი, მოკლედ ის, რაც ამ შემთხვევაში ჩვენს ინტერესს ამოქმედებს.

ად. გელები თავის კრიტიკულ მონოგრაფიაში გეშტალტ-კვლიტეტების შესახებ შემდეგ სამ საკითხად ყოფს გეშტალტის პრობლემას:

1. რომელ კლასს ეკუთვნის გეშტალტი?

2. როგორია მისი მოცულობა?

და 3. როგორია მისი გენეზისი?

გეშტალტის პრობლემის ამნაირად წარმოდგენის მართებულობაზე ჩვენ ქვემოთ შევჩერდებით, როცა თვით ფენომენი გეშტალტ-

ტისა ნათლად იქნება წარმოდგენილი, ჯერხნობით კი აღვნიშნავთ იმას, რომ ჩვენი მიზნისათვის ასე საკითხის დაყენება არც სავალდებულოა და არც მიზანშეწონილი. სავალდებულო იმიტომ არ არის, რომ აქ არ არის ნათლად გამოხატული ის გარემოება, რაც გეშტალტის პრობლემადაც აქცევს, არ არის მიზანშეწონილი იმიტომ, რომ გეშტალტის მოცულობის საკითხი ეხება არა პრობლემის ინტენსიურ. არამედ ექსტენსიურ მხარეს, ე. ი. არა იმდენად ამ ფაქტის მნიშვნელობას ფსიქიკის ბუნებისათვის, რამდენადაც მის გავრცელებას ფსიქიკურ მოვლენათა არეზე, ასე ვთქვათ, მის რაოდენობას. ცხადია, რომ ჩვენი მიზნისათვის ამ გარემოებას — მოცულობის საკითხს — აქვს მხოლოდ მეორეხარისხოვანი მნიშვნელობა¹.

იმ საკითხთა შორის, რომელთაც შეიცავს გეშტალტის პრობლემა, სიმძიმის ცენტრი ხან ერთის და ხან მეორის ხვედრია, იმისა და მიხედვით. თუ როგორ არის გაგებული ამა თუ იმ მკვლევარის მიერ თვით ეს ფენომენი. აპიტომ უმჯობესი იქნება, გეშტალტის პრობლემის ჩვენთვის მისაღები ფორმულა მოცემულ იქნეს არა აქ, დასაწყისში, არამედ ამ საკითხზე სხვადასხვა შეხედულებათა ანალიზის შემდეგ.

მკვლევართა ცნობიერებაში გეშტალტის პრობლემა დაკავშირებულია ერენფელსის სახელთან. ეს გარემოება არ აიხსნება იმით, რომ მან პირველად მიაქცია ამ ფენომენს ყურადღება. კრაიბიგი, რომელიც იძლევა საკითხის ისტორიას ერენფელსამდე, შემდეგ მთავარ მომენტებს ასახელებს აზროვნების ისტორიაში, სადაც მეტ-ნაკლები სიცხადით არის გამოთქმული ეს პრობლემა და თავისებური ახსნაც აქვს მიცემული. პლატონის „იდეები“ და არისტოტელეს „ფორმები“ სანიმუშო მაგალითებია, კრაიბიგის აზრით, გეშტალტ-კვალიტეტის, ვინაიდან იდეები და ფორმები, როგორც გეშტალტიც, ინტელექტუალური ფუნქციების ნაყოფია.

გელბი სამართლიანად ილაშქრებს ასეთი გაიგივების წინააღმდეგ. ის მიუთითებს იმაზე, რომ პლატონის „იდეები“ არ არის შედეგი ინტელექტუალური ფუნქციებისა და არც არისტოტელეს „ფორმა“ უდრის სავსებით გეშტალტს.

მაგრამ, არისტოტელეს აქვს მსჯელობაზე გამოთქმული ისეთი შეხედულება, რომელიც გეშტალტის ცნებას უახლოვდება. ცნებები, ამბობს ის, შედიან ერთს მთლიანს კავშირში, როცა ისინი მსჯელობაში მოიხმარებიან. ერენფელსიც ლაპარაკობს ცნებაზე, რო-

¹ რაში გამოიხატება ეს მნიშვნელობა, ამაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი.

გორც გეშტალტ-კვალიტეტზე, რადგან მისი განცდა არსებითად სხვაა და მეტია, ვიდრე იმ საგანთა მთელი ჯამის განცდა, რომელიც ამა თუ იმ ცნების ქვეშ იგულისხმება. გეშტალტი შეიძლება ვუწოდოთ აგრეთვე ლოკის მიერ შემოღებულ ცნებას კომპლექსური იდეების შესახებ. როგორც ცნობილია, ლოკს სწამდა, რომ გარედან მიღებული მარტივი იდეებისაგან რეფლექსია აშენებს ერთგვარ კომპლექსს, რომელიც, როგორც ასეთი, თავისებურია და მარტივ იდეათა უბრალო აგრეგატიდან განსხვავდება. გეშტალტის თავისებურება, მისი განსხვავებულობა და მეტობა ელემენტების მიმართ განსაკუთრებული სიღრმით არის წარმოდგენილი ლეიბნიცის მოძღვრებაში „მცირე განცდათა“ შესახებ. მცირე განცდანი თავისთავად მოკლებული არიან ცნობიერებას, მაგრამ მათი გაერთიანება ერთ კომპლექსში ქმნის იმ საოცარ ფენომენს, რომელსაც ჩვენ ცნობიერებას ვეძახით. როგორც კი მცირე განცდათა კომპლექსი იშლება. იკარგება თვით ცნობიერებაც. ცხადია, რომ ამ შემთხვევაში ცნობიერების წარმომშვეებ საფუძვლად ელემენტთა (მცირე განცდათა) გაკომპლექსება, გაგეშტალტება უნდა ვაღიაროთ.

კანტის მიერ დადგენილი საფეხურები შემეცნებისა, სადაც დაბალი შედის მაღალი საფეხურის შემეცნებაში ან, უკეთ რომ ვთქვათ, დაბალი საფეხურები სინთეზის გზით ქმნიან ახალ და ახალ, უმაღლეს საფეხურებს შემეცნებისას, შეიცავენ არსებითად იმას, რასაც ერენფელსი გეშტალტ-კვალიტეტს უწოდებს. კერძოდ, ეს ფენომენი თავს იჩენს კანტის სისტემაში იქ, სადაც არის ლაპარაკი აპრეჰენზიის სინთეზზე.

ფსიქოლოგთა შორის, რომელთაც ერენფელსზე ადრე მიუთითეს ამ ფენომენზე, განსაკუთრებით უნდა დასახელებულ იქნენ მაინონგი, რომელმაც ამას „ფუძვნილი“ უწოდა და ვუნდტა, რომლის „შემოქმედებითი სინთეზი“, „შერწყმის ფენომენი“ და „რეზულტანტის პრინციპი“ სავსებით გარკვევით აგვიწერენ ფსიქოკურის ბუნების იმ თავისებურებას, რომელსაც დღეს მოკლედ „გეშტალტით“ გამოვთქვამთ.

რა არის გეშტალტი? როგორი ფორმულირება მისცა ამ ცნებას იმან, ვის სახელთანაც იგი განსაკუთრებით არის დაკავშირებული?

გავითვალისწინოთ, მაშასადამე. ერენფელსის შეხედულება ჩვენს საკითხზე.

ქ. ერენფელსმა თავისი შრომა—„Über Gestaltqualitäten“ გამოაქვეყნა ჟურნალში „Vierteljahrchrift für wissenschaftliche

Philosophie“, 1890. ავტორის მიზანია — მისცეს მეცნიერული გამოხატულება იმ ფსიქიკურ ფაქტებს, რომელნიც ფილოსოფიაში დიდი ხანია რაც ცნობილია, მაგრამ არ მიუღიათ საჭირო განმარტება და ადეკვატური დახასიათება. ამ მიმართულებით მუშაობის სტიმული, როგორც თვითონ ამბობს, მას მიუღია ერ. მახის „შეგრძნებათა ანალიზიდან“ (1884), რომელშიაც გამოთქმული აზრები მისთვის გზის მაჩვენებელი გამხდარა. მახის მოსაზრებათაგან ერენფელსის ყურადღება მიუპყრია პარადოქსალურ აზრს ტონის გეშტალტის უშუალო მოცემულობის შესახებ, მსგავსად სივრცითი გეშტალტისა. პარადოქსალურობა ამ აზრისა შეეხება სუქცესიური პროცესის, მელოდიის, სიმულტანურად აღქმას. თუ აქ აღქმის უშუალობაში იგულისხმება მართლაც ეს სიმულტანობა, შინაგანი წინააღმდეგობა გადაულახავი ჩანს: მაგრამ, თუ „უშუალობა“ დროს კი არ გამოხატავს, არამედ სუბიექტის მდგომარეობას, სახელდობრ იმას, რომ, მაგალითად, მელოდიის აღქმა არ გულისხმობს სუბიექტის აქტიურობას, მაშინ დებულება პარადოქსალობას კარგავს, თუმცა საპირისპირო შეხედულება არაა გამორიცხული. საპირისპირო ამ შემთხვევაში იქნება შეხედულება, რომელიც უარყოფს გეშტალტების უშუალო მოცემულობას და მათი წარმოშობის საფუძვლად სუბიექტის სინთეზურ მუშაობას თვლის.

ამგვარად, თავიდანვე ჩაისახა ორი პრობლემა: როგორ იქმნება გეშტალტი და როგორია გეშტალტის ფენომენოლოგიურ-დესკრიფციული ბუნება? პირველი გეშტალტის გენეზისის პრობლემაა, მეორე გეშტალტის სტრუქტურულ რაობას ეხება.

რომ ცხადი შეიქნეს თვით ფენომენი გეშტალტისა, ერენფელსი შემდეგნაირად გვიხატავს მას: წარმოვიდგინოთ, რომ მოცემულია N რიცხვი ტონებისა რომელიმე სუბიექტში (S) და იგივე N რიცხვი ტონებისა იმდენივე სუბიექტში, რამდენიც არის რიცხვი ტონებისა. პირველ შემთხვევაში ტონების მთელი ჯამი მოცემულია ერთ სუბიექტში, ხოლო მეორე შემთხვევაში იგივე ტონები განაწილებულია თითო-თითოდ სხვადასხვა სუბიექტებზე. არითმეტიკულად ტონები, განაწილებული სუბიექტებზე, და იგივე ტონები ერთ სუბიექტში უდრის ერთიმეორეს, ვინაიდან რიცხვი ტონებისა ორივე შემთხვევაში არის ერთი. თუ არითმეტიკულად ჯამსა და მთელს შორის არ არის არავითარი განსხვავება, ე. ი. ერთიც და მეორეც უდრის მათი ნაწილების ჯამს, ფსიქოლოგიურად ეს ასე არ არის, ვინაიდან მთელი ყოველთვის მეტია, ვიდრე მისი ნაწილები: უკანასკნელისაგან ვერასოდეს ვერ მიიღება მთელი უბრალო შეერთების

გზით და ვერც მთელი დაიშლება უნაშთოდ მის ნაწილებად. ჩვენს მაგალითში ტონები S სუბიექტში მეტს შეიცავენ, ვიდრე იმავე ტონების უბრალო ჯამი N სუბიექტში. აი, ეს „მეტი“, რაც განსაზღვრული კომპლექსის ნიადაგზე ჩნდება და ერთვის მას. აღნიშნა ერენფელსმა გეშტალტ-კვალიტეტის სახელწოდებით. ამის მიხედვით, ცნება გეშტალტ-კვალიტეტისა შემდეგს უნდა აღნიშნავდეს: ერთი მხრით, მოცემული უნდა იყოს ერთგვარი სიმრავლე, კომპლექსი ელემენტებისა და, მეორე მხრივ, მას უნდა ჰქონდეს ისეთი ნიშანი, რომელიც არც თითოეულ ელემენტს ცალკე და არც მათ უბრალო ჯამს არა აქვთ. როცა განსაზღვრული წესით S ისმენს ტონებს, მათ იგი მელოდიის სახით განიცდის. არც ცალკე ტონებში და არც მათ არითმეტიკულ ჯამში არაფერია ისეთი, რაც მელოდიას ოდნავ მაინც გამოხატავდეს. მელოდია თვისებაა, კვალიტეტია განსაზღვრულ ტონთა ან, უკეთ, ტონთა განსაზღვრული კომპლექსისა². ეს უკანასკნელი შეიძლება სავსებით შეიცვალოს აბსოლუტური შემადგენლობის მხრივ, მაგრამ მელოდია მაინც რჩება. ტონები შეადგენენ აუცილებელ საფუძველს მელოდიისას, მაგრამ მას მაინც აქვს ერთგვარი დამოუკიდებლობა. თავისი საკუთარი ნიშანი. რომელიც ტონთა აბსოლუტური თვისებებისაგან განსხვავდება. სავსებით განსხვავებული ტონებისაგან შესაძლებელია ერთი და იგივე მელოდია იქნეს მიღებული, ხოლო ერთგვარი ტონები, განსაზღვრულ პირობებში, სხვადასხვა მელოდიას გადალევენ.

პრობლემა ახლა შემდეგნაირად დგება: საიდან არის მიღებული ის „მეტი“, რომელიც ტონებისაგან განსხვავებით, მელოდიაში იჩენს თავს? გელბი³ ეთანხმება ერენფელსს. რომ მელოდია მეტია, ვიდრე მისი შემადგენელი ტონები. ალაარებს იმასაც. რომ მელოდიის არსის ძებნა ტონთა აბსოლუტურ შინაარსებში უნაყოფოა, მაგრამ რაც შეეხება საკითხს: არის თუ არა მელოდია მეტი, ვიდრე მისი ნაწილების ჯამი. — უარყოფითად ჰქრის. ერენფელსი ცდება, გელბის აზრით, მაშინ. როცა მელოდიის შემადგენელ ნაწილებს ტონების აბსოლუტური ნიშნებით შემოფარგლავს. კომპლექსი, რომელზედაც, ერენფელსის აზრით, გეშტალტ-კვალიტეტი უნდა აშენ-

² ერენფელსი, როგორც ვხედავთ, „კომპლექსს“ ხმარობს არითმეტიკული ჯამის სინონიმად. გეშტალტ-კვალიტეტი მას დაერთვის ნხოლოდ მაშინ. როცა ეს კომპლექსი ერთ სუბიექტშია მოცემული. ზოგი მკვლევარი, როგორც ქვენთო დაეინახავთ, „კომპლექსს“ ხმარობს „გეშტალტ-კვალიტეტის“ საბადლოდ.

³ A. G e l b, Theoretisches über Gestaltqualitäten, Zeitschrift für Psychologie, Bd, 58, 1910, გვ. 14.

დეს. არ არის ერთი და იგივე N და S სუბიექტში. აქ განსხვავება მართო იმაში კი არ არის. რომ ერთ შემთხვევაში ტონები ეძლევა ერთ და მეორე შემთხვევაში მრავალ სუბიექტს. არამედ თვით შემადგენლობა პირველსა და მეორე შემთხვევაში განსხვავებულა. განსხვავება იმაში მდგომარეობს. რომ ტონები, როცა ისინი განსაზღვრული წესით ერთ არეში, ერთი სუბიექტის ცნობიერებაშია მოცემული. ურთიერთ მიმართებაში დგებიან და ეს ფაქტია „მეტის“ ფერომენს რომ ქმნის. მელოდია, მართალია, მეტია, ვიდრე მისი შემადგენელი ტონები, მაგრამ იგი არ აღემატება, არაფერს ახალს არ შეიცავს ტონებისა და მათი მიმართების მთელ ჯამთან შედარებით.

ასეთი დასკვნა. გელბის აზრით, თვით ერენფელსს უნდა გაეკეთებინა მას შემდეგ, რაც მან მიიღო, რომ მელოდიის არსი ტონთა ადგილზე, მათ რიგით. თანამიმდევრობაზეა დამოკიდებული. მაგრამ ის, გარკვეულად ყოველ შემთხვევაში, ამ დასკვნას აკეთებს.

იმ მიმართებათა შორის, რომელიც ერთ კომპლექსში შემავალ ტონთა შორის მყარდება, ერენფელსი მხოლოდ მსგავსება-განსხვავებაზე ლაპარაკობს მაშინ, როდესაც, გელბის აზრით, საჭიროა მართების მთელი ჯამი იქნეს მიღებული მხედველობაში¹.

ერენფელსი, ერთი მხრით, თითქოს იმ აზრისა არის, რომ გეშტალტ-კვალიტეტი და რელაცია ერთი და იგივეა, და, მეორე მხრით, იგი ამას ამტკიცებს, რომ გეშტალტ-კვალიტეტში არის რაღაც ახალი, რაც რელაციას ერთვის, როგორც ახალი ფენომენი. ამ შეფასებაში თვით რელაციაც გეშტალტ-კვალიტეტის საფუძვლად არის გამოცხადებული².

ასეთი მერყეობა ჩვენთვის გასაგები ხდება მას შემდეგ, რაც რომ გავიხსენებთ ერენფელსის თვალსაზრისს რელაციისა და გეშტალტ-კვალიტეტის შემეცნებაზე.

იმისთვის, რომ რელაცია მოცემულ იქნეს ცნობიერად, საჭიროა ცნობიერების აქტიური მოქმედება, ხოლო გეშტალტ-კვალიტეტი არავითარ აქტივობას არ მოითხოვს. ისიც ისეა მოცემული, როგორც განცდის ე. წ. ობიექტური ელემენტი. მოცემულობის მხრით მათ შორის არავითარი განსხვავება არ არის. რელაცია კი ერთგვარად შედგება ჩვენი სულის აქტიური მოქმედებისა. ამიტომ ეძნელე-

¹ იქვე, გვ. 15.

² A. Gelb, Theoretisches über Gestaltqualitäten, Zeitschrift für Psychologie, Bd. 58, 1910, გვ. 14.

ბა ერენფელსს იგივეობა აღიაროს რელაციასა და გეშტალტ-კვალიტეტს შორის. რელაციებიც გეშტალტ-კვალიტეტია, რამდენადაც ისინიც ორი ან მეტი ელემენტის ნიადაგზე მიღებული ახალი ფენომენებია, მაგრამ მათი გეშტალტ-კვალიტეტთან გაიგივება მაინც მიუღებელია, რადგან 1. მელიოდია, მაგალითად. გვესმის. ხოლო მასში შემავალი ელემენტის მსგავსება-განსხვავებაზე ჩვენ არაფერი ვიცით; 2. გეშტალტ-კვალიტეტი მოცემულია თავისთავად. რელაციის აღქმა კი ცნობიერების მოქმედებას გულისხმობს⁶. ამიტომ გეშტალტ-კვალიტეტის შემთხვევაში ჩვენ შეგვიძლია რელაციაზე მხოლოდ დასკვნა გავაკეთოთ.

ასეთია ერენფელსის თვალსაზრისი. ერენფელსი ცდილობს გეშტალტ-კვალიტეტის დაყვანას რელაციაზე. მაგრამ ამას ხელს უშლის, გელების აზრით. ყალბი წარმოდგენა რელაციის აღქმაზე. ამით აიხსნება მისი პოზიციის გაურკვეველობა⁷.

უნდა შევნიშნოთ, რომ გელები მხოლოდ ერენფელსის მერყეობის ფაქტს აგვიწერს სისწორით, ხოლო ვერ სწვდება მერყეობის მთავარ მიზეზს.

საქმე რელაციის აღქმაში კი არ არის უმთავრესად, თუმცა უმნიშვნელო არც ეს არის, არამედ იმაში, რომ უშუალო მოცემულობის თვალსაზრისით ჩვენ არა გვაქვს უფლება რელაციაზე ვილაპარაკოთ იქ, სადაც იგი ცნობიერად არ არის მოცემული. გეშტალტ-კვალიტეტის შემთხვევაში სწორედ ასეთ ფაქტთან გვაქვს საქმე. ის არ არის რელაცია, რადგან ამ უკანასკნელს ჩვენ ვერ ვხედავთ (მელიოდის მაგალითი) და, თუ ერენფელსი მაინც ლაპარაკობს რელაციაზე, ეს მხოლოდ ახსნის თვალსაზრისით შეიძლება იქნეს გამართლებული. ერენფელსი ყურადღებას აქცევს იმას. რომ მელიოდის საფუძველთა შორის ყველაზე მეტი მნიშვნელობა ტონთა რიგს. მათ აღგიღს აქვს. ეს გარემოებაა. რომ მიმართავს მის ექსპლიკაციურ ძიებას რელაციებისაკენ, რომელთა შესახებ მას მხოლოდ დასკვნის გაკეთება შეუძლია.

რელაციისა და გეშტალტ-კვალიტეტის დამოკიდებულების საკითხს ჩვენ ქვემოთ კიდევ შევეხებით. მაგრამ ახლავე საჭიროა აღნიშნულ იქნეს, რომ გეშტალტის რელაციაზე დაყვანა. თუნდ რელაცია დასკვნილი კი არა. როგორც ერენფელსს მიაჩნია. არამედ უშუალოდ მოცემული განცდა იყოს. როგორც ეს გელებს წარმოუდგენია, მაინც არ ჰრის გეშტალტის პრობლემას, როგორც ეს იმავე გელებს

⁶ იქვე, გვ. 20.

⁷ იქვე, გვ. 21.

პკონია⁸. არამედ მხოლოდ გადასწევს პრობლემას ერთი ადგილიდან მეორეზე.

გელბის მიერ მოცემული ინტერპრეტაცია ერენფელსის თეორიისა შემდეგნაირად შეიძლება გამოვხატოთ: 1. გეშტალტ-კვალიტეტი არის უშუალოდ მოცემული, ცნობიერების აქტიუობისაგან დამოუკიდებლად წარმოშობილი ფენომენი. 2. რელაცია არ არის მოცემული უშუალოდ. მის შესახებ, გეშტალტის მოცემულობის შეპაზუევაში. უნდა დავასკვნათ მხოლოდ, ხოლო მისი ცნობიერად განცდისათვის, ჩვენი ყურადღება საგანგებოდ უნდა ავამოქმედოთ. 3. მაგრამ რადგან გეშტალტ-კვალიტეტი იგივე რელაციაა, არც მია აღქმავა შესაძლებელი უშუალოდ და მასზედაც მხოლოდ უნდა დავასკვნათ.

ამნაირად, გელბის აზრით, ერენფელსის ნაზრევი შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს. როგორც იყო აღნიშნული, ასეთი წინააღმდეგობა არ იქნება, თუ რელაციას გავიგებთ, როგორც ახსნის მიზნით შემოტანილ ცნებას. მაშინ გამოთქმა: „გეშტალტი იგივეა, რაც რელაცია“, იმასვე ნიშნავს, რასაც მაგალითად, გამოთქმა: „ფერი იგივეა, რაც ელექტრო-მაგნიტური ტალღა“. ეს ტალღა რომ უშუალოდ არ არის მოცემული. ეს არ უშლის ხელს ფერის უშუალოდ მოცემულობას. დასასრულ, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ერენფელსის მიერ გეშტალტ-კვალიტეტის პრობლემის დასმა დიდი მნიშვნელობისაა და მისი გადაჭრის ცდაც ანგარიშგასაწევი. თუმცა ფსიქოლოგიის თანამედროვე მდგომარეობას იგი ვერ ასახავს. თანამედროვე გეშტალტფსიქოლოგიაში ახალია არა მარტო საკითხის გადაჭრის ცდები, არამედ აგრეთვე თვით გეშტალტის პრობლემის შინაარსიც.

ცნობილია, რომ მთელი სკოლები არსებობს გეშტალტის პრობლემის სხვადასხვაგვარად გადაჭრის ნიადაგზე. ამ მიმართულებათა მთავარი მომენტების გათვალისწინება დაგვარწმუნებს, რომ ერენფელსის პირდაპირი მიყუთვნება რომელიმე სკოლისადმი უმართებულოა. დეტალებს რომ თავი დავანებოთ. მის თეორიაში მაინც რჩება ისეთი ძირითადი ხასიათის მოსაზრებანი, რომელნიც, ერთი მხრით, ერთ რომელიმე სკოლას უახლოვდება, ხოლო, მეორე მხრივ, მას მოწინააღმდეგეს.

ამის მიუხედავად, შეგვიძლია წინასწარ ვთქვათ, რომ ერენფელსის თეორია ე. წ. გრაცის სკოლის მიერ განვითარებულ შესვლულულებებს უფრო უახლოვდება, ვიდრე სხვა რომელიმე თეორიას.

⁸ A. Gelb, Theoretisches über Gestaltqualitäten, Zeitschrift für Psychologie, Bd. 58, 1910, გვ. 14.

გავითვალისწინოთ ამ სკოლის მთავარ წარმომადგენელთა შეხედულებები ჩვენს საკითხზე.

შეგრძნებას, წერს გრაიცის სკოლის მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი რ. ამესედერი⁹, აქვს შინაგანი დამოუკიდებლობა. იგი ფაქტიურად ოუმცა ყოველთვის სხვა განცდებთან კავშირში გვევლინება, მაგრამ ცალკე მისი არსებობა მაინც არ შეიცავს არავითარ შინაგან წინააღმდეგობას¹⁰.

იგივე ითქმის შეგრძნების საგანზედაც, ე. ი. იმაზე, რაც შეგრძნებაშია შემეცნებული (თვით ფერი, ტონი, სუნი და სხვა, რომელნიც, ავტორის აზრით, არ არიან არც ფსიქიკური და არც ფიზიკური და საერთოდ არ ეკუთვნიან არავითარ რეალობას). ისიც შემცველია შინაგანი დამოუკიდებლობისა, რადგან იგი შეიძლება არსებობდეს მაშინაც „Wenn er einmal nicht empfunden wird“¹¹.

შეგრძნების საგანი დამოუკიდებელია აგრეთვე შეგრძნების მიზნისაგან. ამაში გამოიხატება მისი გარეგანი დამოუკიდებლობა. შინაგანი დამოუკიდებლობა კი იმაში მდგომარეობს, რომ შეგრძნების ერთი საგანი, მაგალითად წითელი, არ მოითხოვს თავის არსებობისათვის მეორე საგანს, მაგალითად ლურჯს. წითლის შესაძლებლობა მოსდევს თავისთავად მის ბუნებას. თუკი ფერი ყოველთვის არის დამოუკიდებელი განფერილებასე, რომელიც ის გვებულება, იცულება მის შეცულისთან ერთად და თვით განფერილება ყოველთვის ფერადია. ეს დამოუკიდებელი ხასიათი მაინც უნდა განსხვავებულ იქნეს შინაგანად დამოუკიდებელი ხასიათისაგან (Unselbständigkeit), რომელიც ახასიათებს ე. წ. ფუძენილ საგნებსა და იმ წარმოდგენებს, რომელთა საშუალებითაც ეს საგნები შეიმეცნებიან.

ასეთი საგნები არსებობენ მხოლოდ სხვა საგანთა საფუძველზე. თუ იმ საგნებს, რომელნიც სხვას გულისხმობენ და მხოლოდ მათ ნიადაგზე ახეობებენ არსებობას. აღვნიშნავთ „სუპერიორას“, ხოლო საგნებს, რომელნიც მათ საფუძველს შეადგენენ—„ინფერიორას“ სახელწოდებით, აქ გატარებულ აზრს შემდეგნაირი ფორმა შეიძლება მივცეთ: ინფერიორას არსებობა არ მოითხოვს სუპერიორას არსებობას, უკანასკნელი კი შეუძლებელია პირველის გარეშე,

⁹ „Über Vorstellungsproduktion“, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, 1904, გვ. 463.

¹⁰ იქვე გვ. 482.

¹¹ იქვე.

შეუძლებელია იგი მისგან დამოუკიდებლად არსებობდეს. აქედან: ინფერიორა დამოუკიდებელია, სუპერიორა — დამოკიდებული.

ცნებები: ინფერიორა და სუპერიორა ფსიქიკურ ფენომენთა აბსოლუტურ თვისებათა არსს კი არ გამოხატავენ, არამედ მათი მიმართებისას: ისინი რელაციური ცნებებია. შესაძლებელია ინფერიორა ერთი კომპლექსის მიმართ იყოს იმავე დროს სუპერიორა მეორეს მიმართ¹².

შეუძლებელია რომელიმე რელაციის წარმოდგენა ისე, რომ იმავე დროს არ იქნეს წარმოდგენილი აგრეთვე ის საგნები, რომელთა შორის არის ეს რელაცია. ეს შეუძლებელია არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ასეთ შემთხვევებში ყოველთვის თავისთავად წარმოდგინებიან შესადაარებელი საგნები, არამედ უმთავრესად იმიტომ, რომ თვით ინფერიორა-წარმოდგენები სუპერიორას შემადგენელი ნაწილებია.

ამნაირად: შეგრძნებები თავის ბუნებით არიან დამოუკიდებელი და მათში აღქმულიც არის დამოუკიდებელი. ამათ გარდა, არსებობენ ფუძენილი საგნები, რომელნიც თავისი ბუნებით დამოკიდებული არიან. ასეთი წარმოდგენები არ არიან შეგრძნებებ¹³.

ფუძენილ შინაარსებს ახასიათებს ორი ნიშანი, რომლითაც ისინი, ამესედერის აზრით, განსხვავდებიან სხვა შინაარსებისაგან: 1. ისინი არიან იდეალური და არა ნამდვილად არსებული საგნები და 2. მოცემულ ინფერიორას აუცილებლად უკავშირდებიან, დაერთვიან¹⁴. ის წარმოდგენები, რომელნიც მიღებული არიან ფუძენილი საგნებისაგან, არც ერთ ამ ნიშანს არ ატარებენ. ისინი, როგორც წარმოდგენები, რეალური არსებობის პრედიკატს ატარებენ და არც აუცილებლობით უკავშირდებიან ინფერიორა საგნებს. ამიტომ „ფუძენილი საგნების წარმოდგენები არ არიან ფუძენილი“¹⁵. თუკცა ეს წარმოდგენები აშენებულია ინფერიორა-წარმოდგენებზე, მაგრამ ამ შენების წესი ისეთია, რომ იგი არ შეიძლება წოდებულ იქნეს ფუძენად (Fundierung).

სუპერიორა წარმოდგენის წარმოსაშობად საჭიროა ორი ფაქტორი. ერთი მხრით, უნდა იყოს მოცემული ინფერიორა-წარმოდგენები და, მეორე მხრივ, ჯერ კიდევ უცნობი ფსიქიკური ძალის

¹² „Über Vorstellungsproduktion“, *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. 1914 გვ. 483.

¹³ იქვე, გვ. 484.

¹⁴ იქვე, გვ. 487.

¹⁵ „...fundiert sind die Vorstellungen fundierten Gegenstände nicht“, იქვე.

მოქმედება, რომელიც ქმნის იმ ახალს, რაც დაერთვის ინფერიორა შინაარსებს. აქ ბუნებრივია ლაპარაკი პროდუქტებაზე და პროდუქციული შინაარსების არაპროდუქციული შინაარსებისადმი დაპირისპირებაზე.

„პროდუქციას“ აქვს ორი მნიშვნელობა: იგი მიუთითებს წარმოდგენის წარმოშობაზე და ამ წარმოდგენის მიმართებაზე ინფერიორასთან. პროდუქცია აქტიური პროცესია ჩვენი ფსიქიკისა. როპლის საშუალებითაც ხორციელდება რელაციის აღქმა. აქესეიერო. თ. ლიპსთან ერთად. უარყოფს ებინგჰაუსის თვალსაზრისს რელაციათა პასიურად აღქმის შესახებ. ამ მოსაზრებებს თანახმად. რელაცია ისევეა მოცემული. როგორც. მაგალითად, ფერი, ტონი და სხვა „ობიექტური“ განცდები.

აღ. მაინონგი, რომელიც გრაციის სკოლის დამაარსებლად ითვლება, ავითარებს ერენფელსის შეხედულებას რელაციებზე და ამბობს, რომ რელაციები თუმცა არსებობენ. მაგრამ ცნობიერებამ მათ შესახებ არაფერი იცის. მელოდიის მოსმენის დროს არა აქვს ადგილი შედარების, მსგავსება-განსხვავების დადგენის აქტებს. მელოდიის ცნობის ფაქტი არ გამოიყვანება ტონების მიმართებათა მსგავსებიდან, ამ მსგავსებაზე ჩვენ არაფერი ვიცით. პირიქით: მელოდიათა მსგავსებიდან ვასკვნით ტონთა მიმართების მსგავსებაზე. აქედან ცხადია, მაინონგის დასკვნა, რომ გეშტალტ-კვალიტეტი, ანუ ფუძენილი შინაარსი, არ წარმოადგენს ინფერიორათა მიმართების ჯამს. რელაციას იგი არ ანიჭებს არავითარ მნიშვნელობას. გელები, რომელსაც სურს გეშტალტის პრობლემა რელაციებზე დაყვანილად გადაიჭრას, შემდეგ მოსაზრებებს აყენებს მაინონგის საწინააღმდეგოდ: 1. როგორ შეიძლება ავხსნათ, რომ სრულიად განსხვავებულ ტონებს ერთი და იგივე მელოდია დაერთვის? 2. როგორ ხდებიან სხვადასხვა „საფუძვლები“ ერთი და იმავე შინაარსის დასაყრდენი?

ჩვენი აზრით, აქ არეულია ერთმანეთში დესკრიფციულ-ფენომენოლოგიური და ექსპლიკაციური თვალსაზრისი. საკითხი ასე უნდა დავსვათ: შედის თუ არა რელაცია ფენომენოლოგიურად გეშტალტ-კვალიტეტის განცდაში? თუ შედის, ამოიწურება თუ არა იგი ამ რელაციით? თუ გეშტალტ-კვალიტეტი მეტს შეიცავს. ვიდრე მასში განცილები რელაციები, იბადება კითხვა, საიდან არის მიღებული ეს „მეტი“? გეშტალტის პრობლემა აქ კვლავ ღიად რჩება. მაინონგის შეხედულების საწინააღმდეგოდ მნიშვნელობა ექნება იმის მტკიცებას, რომ გეშტალტ-კვალიტეტში უშუალოდ არის მო-

ცემული რელაციის აქტივ. დასკვნილი და ნაგულისხმევი რელაციები, რომელნიც ექსპლიკაციურ მიზნით შეიძლება მნიშვნელოვანი იყვნენ, საკითხს ვერ გადაჭრიან. მაგრამ კიდევ რომ დავუშვათ, რომ მაინონგი ცდება და იქ, სადაც ჩვენ ე. წ. გეშტალტ-კვალიტეტზე ვლაპარაკობთ ამ სიტყვის ისტორიული მნიშვნელობით, არაფერია გარდა რელაციათა განცდისა, გეშტალტის პრობლემას ეს მაინც არ წყვეტს: გეშტალტის პრობლემა რომელიმე ფსიქიკური განცდის ერთ-ერთი ჯგუფის საკითხი კი არ არის, რომელიც ამ განცდათა ჯგუფს მატერიალურად, შინაარსის მხრივ უკავშირდება, არამედ ფორმალური პრინციპია, რომელიც იმაში გამოიხატება, რომ „მთელი მეტია, ვიდრე მისი ნაწილების ჯამი“. ჩვენ ყოველი განცდის მიმართ და, მაშასადამე, რელაციის მიმართაც შეგვიძლია დავაყენოთ საკითხი ამ მთელის მეტობის შესახებ. მელოდია გეშტალტია, მაგრამ გეშტალტი კი არ უღრის მელოდიას. ეს უკანასკნელი კი არ გვინტერესებს ჩვენ თავისთავად, არამედ ის პრინციპი, რომლის გამო იგი ჩვენ გეშტალტად ვცანით.

გრაცის სკოლის თეორიაში, როგორც ცნობილია, ორი მხარე იჩენს თავს: საგნის თეორია და ფსიქოლოგიური თეორია გეშტალტისა. პირველს განსაკუთრებით ამუშავენებს თვით მაინონგი, ხოლო მეორე მხარე მთელი რიგი ექსპერიმენტული ცდების ნიადაგზე საბოლოოდ ჩამოაყალიბა ე. ბენუსიმ, რომელსაც ამ თეორიის კრიტიკოსი, კ. კოფკა, დიდ ანგარიშს უწევს.

ბენუსი განასხვავებს ერთმანეთისაგან შეგრძნება-წარმოდგენას და გეშტალტ-წარმოდგენას. მაგრამ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ თითქოს განსხვავება ემყარებოდეს დესკრიფციას. ამ ასპექტში დაკვირვებისას მათ შორის არ არის არავითარი განსხვავება: გეშტალტიც ისეთივე გრძნობადი წარმოდგენაა, როგორც შეგრძნება-წარმოდგენა. მათ შორის განსხვავება წარმოშობაშია, ანუ იმ დამოკიდებულებაში, რომელიც არსებობს გამლიზიანებელსა და შეგრძნებას შორის, ერთი მხრივ, და გამლიზიანებელსა და გეშტალტს შორის, მეორე მხრივ.

თავის ექსპერიმენტულ კვლევაში მიულერ-ლიარის ფიგურის შესახებ¹⁶ ბენუსი ასახელებს ოთხ ნიშანს, რომელიც გეშტალტს (გეშტალტ-ილუზიის) საწინააღმდეგოდ ახასიათებს შეგრძნებას (შეგრძნების ილუზიას): 1. შეგრძნება (შეგრძნების ილუზია) მკიდ-

¹⁶ Vittorio Benussi, Zur Psychologie des Gestalterfassens (Die M-L. Figur). Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie. Herausgegeben von A. Meinong, 1904.

როდ არის დაკავშირებული გამლიზიანებელთან და ისპობა ან იცვლება მასთან ერთად. იგი არ განიცდის სუბიექტის გავლენას. 2. გამლიზიანებლის მიერ განსაზღვრულია ერთმნიშვნელოვნად. 3. მისი ნიშნების ხარისხში ამაღლება პრინციპულად არ არის შეზღუდული და 4. ვარჯიშის გავლენას არ ექვემდებარება¹⁷.

გეშტალტი ხასიათდება საწინააღმდეგო ნიშნებით.

გეშტალტის წარმოშობა ემყარება ორ ფაქტორს: ერთაა გრძნობადი მოცემულობა, მეორე პროლექციული აქტები ცნობიერებისა, რომელნიც მოცემული მასალის ნიადაგზე ქმნიან სრულიად ახალ განცდებს. თუ შეგრძნების მოცემულობისათვის საკმარისია გამლიზიანებლის მოცემულობა, გეშტალტისათვის დამატებით კიდევ საჭიროა სულის აქტიური მოქმედება, მისი პროლექციული საქმიანობა.

ყოველივე ამის დასამტკიცებლად ბენუსის მოჰყავს ორი ძირითადი საბუთი: 1. რადგანაც არსებობენ ისეთი საგნები (იდეალურა), რომელნიც არ მოქმედებენ გრძნობის ორგანოებზე და მათი წარმოდგენა კი არსებობს ჩვენს ცნობიერებაში, მათი წარმოშობა უნდა იყოს არა რეაქციული, არამედ პროლექციული. 2. ვინაიდან გამლიზიანებლის და, მაშასადამე, შეგრძნების კონსტანტობის მიუხედავად გეშტალტი მრავალმხრივ იცვლება, უნდა დავასკვნათ, რომ გეშტალტს არა აქვს სპეციფიკური გამლიზიანებელი. აქ უნდა დავუშვათ სხვა ძალის მოქმედება, რომელიც ერთისა და იმავე მასალისაგან აშენებს სხვადასხვა გეშტალტს.

იბადება კითხვა, რა სახის არის ეს აშენება? რა სახით მოიხმარებიან შეგრძნებები გეშტალტში?

აქ შესაძლებელია სამგვარი დამოკიდებულება წარმოვიდგინოთ მათ შორის.

1. შეგრძნება და გეშტალტი ინდიფერენტულ მდგომარეობაში არიან ერთმანეთთან, ერთი არსებობს მეორის გვერდით და მათ შორის სხვა რამ დამოკიდებულება არ ჩანს. ასეთი აზრი ბენუსისათვის მიუღებელია, ვინაიდან გეშტალტი აშენებულია შეგრძნებებზე და ეს გარემოება თავისთავად უარყოფს მათ ინდიფერენტულობას ერთმანეთის მამართ.

2. მეორე შეხედულებით, შეგრძნებები წარმოიდგინებიან. როგორც სავესებით გათქვეფილი, გამქრალი გეშტალტში. არც ეს შეხედულებაა მისაღები, ვინაიდან აქ სავესებით გვეკარგება თვით გეშ-

¹⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 385, 386.

ტალტის არსებითი ნიშანი, რომელიც იმაში გამოიხატება, რომ იგი აშენებულია შეგრძნებებზე და რამდენადმე იცვლება შეგრძნებებისაგან დამოუკიდებლად. როცა შეგრძნებები სავსებით გამჭრალაი გეშტალტში, აშენებასა და შედარებაზე ლაბარაკი მოკლებულია საფუძველს და, ამდენად, გეშტალტზე მსჯელობაც გაუმართლებელი ჩანს.

ჩიება მესამე შეხედულება, რომლის თანახმად შეგრძნებები შედიან გეშტალტში, როგორც საფუძველები, მაგრამ მათ მიმართ ერთგვარ დამოუკიდებლობას გეშტალტი მაინც ყოველთვის ინარჩუნებს. გეშტალტის ცვლილება უთავსდება არა მარტო შეგრძნების საგნის უცვლელობას, არამედ შეგრძნების უცვლელობასაც.

ამგვარად, გრაციის სკოლის შეხედულებები ჩვენს საკითხზე ყალიბდება შემდეგი დებულებებით:

1. არსებობენ ორგვარი გრძნობადი ხასიათის ფსიქიკური მოვლენები: შეგრძნებები და გეშტალტები, ინფერიორა და სუპერიორა განცდები.

2. შეგრძნებები უშუალოდ არიან დაკავშირებული გამლიზიანებელთან და ამ უკანასკნელით ერთმნიშვნელოვნად და საბოლოოდ არიან განსაზღვრული. გეშტალტებს არა აქვთ ადეკვატური გამლიზიანებელი არც ფსიქოლოგიური და არც ფიზიკური, ე. ი. არ არსებობენ არც ფიზიკურში და არც ფიზიოლოგიურში, ისეთი საგნები, ჩვენში შეგრძნების ანალოგიურად რომ იწვევდნენ გეშტალტის განცდებს. რაც შეეხება ფსიქიკურ გამლიზიანებლებთან (რომლის ქვეშ უნდა ვიგულისხმოთ შეგრძნება) გეშტალტის დამოკიდებულებას, უნდა ითქვას, რომ გეშტალტის მიმართ ისინი მართლაც ასრულებენ გამლიზიანებლის როლს, მაგრამ აქ ჩვენ შორს ვართ იმ ერთმნიშვნელოვანი და კონსტანტური დამოკიდებულებისაგან, რომელსაც ადგილი აქვს შეგრძნებასა და მის გამომწვევ გამლიზიანებლებს შორის. გეშტალტი თუმცა ყოველთვის ემყარება რაიმე ინფერიორას, მაგრამ იგი მაინც აღჭურვილია ერთგვარი დამოუკიდებლობით, რაც, სხვათა შორის, იმაში გამოიხატება, რომ შეგრძნებათა უცვლელობის შემთხვევაშიც გეშტალტი მრავალმხრივ იცვლება.

3. ყოველ შეგრძნებას აქვს საკუთარი ორგანო, რომლის მოქმედება ყოველმხრივ ამოსწურავს შეგრძნების ყველა თვისების რაობასა და გასაქანს. გეშტალტს ისეთი სპეციალური ორგანო არ გააჩნია და, თუ გეშტალტი მაინც არსებობს, მისი წარმოშობის მიზეზი ჩვენი სულის აქტიურ, პროდუქციულ მოქმედებაში უნდა ვეძიოთ.

4. ინდეკვატობა თუმცა შესაძლებელია როგორც სუბერეული, ისე ინცერტიულიც, მაგრამ თანაოეული მათგანი მაინც ატარებს ერთიმეორის საწინააღმდეგო ნიშნებს. აქ უნდა ვიგულისხმოთ ის ოთხი ნიშანი გრძნობადი ილუზიებისა, რომელიც ბენუსიმ მიაწერა მათ სუბერეორა ილუზიისაგან განსასხვავებლად.

ბენუსის თეორია საგანგებო კრიტიკის საგნად იქცა. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია კოფკას მიერ მოცემული კრიტიკა ამ თეორიისა. კოფკა კრიტიკასთან ერთად საკუთარ შეხედულებასაც გვაძლევს. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს მისი წერილი, რომელიც პირველად მოთავსებული იყო „საფსიქოლოგიო ჟურნალში“ და შემდეგ კვლავ დაიბეჭდა კრებულში: „Beiträge zur Psychologie der Gestalt“, 1919.

ბენუსის პირველი თეზისი, შეგრძნების უცვლელიობისა გეშტალტის ცვალებადობის პირობებში, კოფკას აზრით, არის არა უშუალოდ მოცემული ფაქტი, არამედ მხოლოდ დასკვნის გზით მიღებული დებულება. თვით ბენუსის განმარტების თანახმად, შეუქლებელია ფენომენოლოგიური ანალიზის ნიადაგზე დადასტურებულ იქნეს ეს დებულება. როგორ ხდება ასეთი დასკვნის მიღება, ცხადი განხილვა ჩვენთვის, თუ მოვიგონებთ ბენუსის ერთ-ერთ ექსპერიმენტულ შრომას, სადაც შეგრძნების კონსტანტობაა მიღებული, როგორც თავისთავად გასაგები რამ, როგორც კვლევის პოსტულატი.

ცდები წარმოებდა მიულერ-ლიარის ილუზიაზე გეშტალტის გავლენის გამორკვევის მიზნით. ცდისპირებს სამგვარი ინსტრუქცია ეძლევათ: 1. შეადაროს ერთმანეთს მიულერ-ლიარის ფიგურებო ტოტალური აღქმის პირობებში, 2. პარციალური აღქმის ვითარებაში და 3. ნეიტრალური განწყობით. ამ ინსტრუქციების შესაბამისი რეაქციები აღინიშნებოდა G-რეაქციის, A-რეაქციის და N-რეაქციის სახელწოდებით.

ამ ცდების შედეგებში ჩვენთვის აინტერესოა შემდეგი გარემოება. მიულერ-ლიარის ილუზია, რომელიც ბენუსის მიერ მიჩნეულია პროდუქციულ ილუზიად, არსებითად იზრდება G-რეაქციის დროს და საგრძნობლად იკლებს A-რეაქციის შემთხვევაში. რაზე უნდა იყოს დაძყარებული ეს ფაქტი? ბენუსის აზრთა მსვლელობა დაახლოებით შემდეგნაირად შეიძლება წარმოვიდგინოთ: ორივე შემთხვევაში მოცემულია ერთნაირი ფიგურა და თუ ილუზია მაინც სხვადასხვაა, ეს უნდა აიხსნას თვით ინსტრუქციის სხვადასხვაობით,

შეგრძნებები კი, ვინაიდან ფიგურები უცვლელია და იცვლება მხოლოდ ინსტრუქცია, უნდა ვიგულისხმოთ როგორც კონსტანტი.

ქ. კოფია ილაშქრებს ასეთი შეხედულების წინააღმდეგ. ის მიუთითებს იმ გარემოებაზე, რომ აქ მოყვანილ მსჯელობაში დოგმატურად არის ნაგულისხმევი, რომ ინსტრუქციის შეცვლას არა აქვს გავლენა თვით შეგრძნებაზე და რომ ამაზე მხოლოდ გეშტალტია დამოკიდებული. მეორე მხრით, ფიგურის უცვლელობიდან დასკვნა შეგრძნების უცვლელობაზე ემყარება იმ ფარულ აზრს, რომ გამღიზიანებლით საბოლოოდ არის განსაზღვრული შეგრძნება, რომ ამ უკანასკნელას ჩამოყალიბებაში მარტო გამღიზიანებელს უძევს წილი. არც ერთი ეს დებულება არ არის და არც შეიძლება იქნეს დამტკიცებული. გამღიზიანებლის უცვლელობა კიდევ არ ნიშნავს შეგრძნებების უცვლელობასაც. კოფიასთან ერთად ვ. კელერიც აღნიშნავს იმ უღაღეს დამსახურებას, რომელიც მიუძღვის პროდუქციის თეორიას ფსიქოლოგიური აღკოვნების წინაშე იმით, რომ მან გაათავისუფლა განცდების მთელი რიგი შეგრძნებებზე დამოკიდებულებისაგან. მაგრამ ამ გაათავისუფლების პროცესს ეს თეორია ბოლომდე ვერ ატარებს და თავისი მინალწევარი კვლავ უკანვე მიაქვს, როცა საქმე შეგრძნებითს ელემენტს ეხება. აქ გამღიზიანებელსა და შეგრძნებას შორის დამოკიდებულება ისეა წარმოდგენილი, როგორც ეს ნავარაუდევია იყო ატომისტურ ფსიქოლოგიაში.

შეგრძნების კონსტანტობის დაშვებას ემყარება აგრეთვე დებულება გეშტალტის მრავალმნიშვნელობის შესახებ. გეშტალტი, პროდუქციის თეორიის გაგებით, არის მრავალმნიშვნელოვანი, ე. ი. იგი შეიძლება მრავალმხრივ შეიცვალოს, ხოლო მისი საფუძველი, შეგრძნება, უცვლელი დარჩეს. არ არის ძნელი იმის შემჩნევა, რომ აზრი გეშტალტის მრავალმნიშვნელობისა ემყარება შეგრძნების კონსტანტობის ჰიპოთეზას. რის მიმართ უნდა იყოს გეშტალტი მრავალმნიშვნელოვანი, თუ არა უცვლელად ნაგულისხმევი შეგრძნებების მიმართ?!

კონსტანტობის დაშვების მოხსნით იხსნება თვით მრავალმნიშვნელობის ცნებაც, რომელიც ერთ-ერთი სპეციფიკური ნიშანია პროდუქციული განცდის განსხვავებისა შეგრძნებისაგან.

საკითხს — არის თუ არა გეშტალტის მრავალმნიშვნელობა სავსებით მოხსნილი კონსტანტობის ჰიპოთეზის უარყოფის შემდეგ — ჩვენ ქვემოთ შევეხებით, ახლა კი საჭიროა აღინიშნოს, რომ კოფიას და საერთოდ იმ სკოლის ტენდენცია, რომელსაც ის ეკუთვნის, იმაშია უმთავრესად, რომ გააუქმონ ის დუალიზმი, რომელიც არ-

სებობს გრაცის სკოლის წარმოდგენით ფუძენილ და მფუძენელ შინაარსებს შორის, და ფსიქიკურის მთელ სიგრძე-სიგანეზე კომპოგენური ნიშნები გაამეფონ.

ნიშანი მრავალმნიშვნელობისა, ამბობს კოფკა¹⁸, არ გამოდგება არც საკლასიფიკაციო ნიშნად შეგარძნებათა და გეშტალტურ შინაარსების მიმართ. მართალია, გეშტალტური შინაარსები უფრო მეტად იცვლებიან, ვიდრე შეგარძნებები, მაგრამ, რადგან არც უკანასკნელნი არიან მთლიანად უცვლელი. ნიშანი მრავალმნიშვნელოვანებისა არ შეიძლება მივიჩნიოთ პრინციპულ სამიჯნავ ხაზად. რომელიც ფსიქიკურ შინაარსებს ორ განსხვავებულ სფეროებად ყოფს. ტლანქი განჯგუფებისათვის მისი მნიშვნელობა არაეისათვის არ უნდა იყოს სადავო, მაგრამ ეს საკითხს არ ეხება.

თვით ცნება გამლიზიანებლისა არ არის. კოფკას აზრით. საკმაოდ გარკვეული, როცა მის შეგარძნებასთან ერთმნიშვნელოვან კავშირზე ლაპარაკობენ: ჩვეულებრივ გამლიზიანებელში გულისხმობენ მხოლოდ ფიზიკურ საგანს და არ უწყევენ ანგარიშს იმას, რომ ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა აქვს აგრეთვე ორგანიზმის მდგომარეობას. ერთი და იგივე გამლიზიანებელი შეიძლება ერთ შემთხვევაში გეშტალტის და მეორე შემთხვევაში შეგარძნების გამლიზიანებლად მოგვევლინოს¹⁹. გამლიზიანებელი არის ფიზიკური საგნის მიმართება ორგანიზმისადმი²⁰. ასე რომ, გამლიზიანებელი ორ კომპონენტს შეიცავს და მართო ერთის მიღება მხედველობაში ყოველთვის ცალმხრივ დასკვნებამდე მიგვყვანს.

მეორე ძირითადი თეზისი გრაცის სკოლისა არის გეშტალტის უგამლიზიანებლობა (Reizlosigkeit). ეს თეზისი არსებითად ემყარება პირველს, მრავალმნიშვნელობის თეზისს. მართლაცდა. თუ გეშტალტი შეიცავს ისეთ რამეს, რაც გამლიზიანებლის ბუნებიდან არ გამომდინარეობს, რომლის ადეკვატურ რეალობას ჩვენ ვერ ვხედავთ, უნდა დავეუშვათ, რომ იგი მოკლებული უნდა იყოს გამლიზიანებელს. მისი წარმოშობა, მაშასადამე. ფსიქიკის შემოქმედებითს უნარს უნდა მიეწეროს.

კოფკა ილაშქრებს ასეთი შეხედულების წინააღმდეგ და დასძენს: კიდევაც რომ დავეუშვათ, რომ გარე ბუნებაში არსებობენ მხოლოდ ე. წ. „და-კავშირები“ (რაც არ არის მართალი). მაინც

¹⁸ იხ. კოფკას დასახ. ნაშრომი, გვ. 220.

¹⁹ იქვე, გვ. 226.

²⁰ იქვე, გვ. 225.

რჩება ფიზიოლოგიური არე. სადაც ჩვენ შეგვიძლია რეალური გეშტალტი ვიგულოთ. ფიზიკური და ფიზიოლოგიური გეშტალტის არსებობის დასამტკიცებლად კოფკას შეუძლია მითითება ვ. კელერისა და მ. ვერტჰაიმერის ცდებზე, სადაც ამავე მიზნით არის მოცემული ამ საკითხის დადებითად გადაჭრის ცდა.

ამნაირად, თუ არსებობს რეალური გეშტალტი, გასაგები ხდება ჩვენთვის ფსიქიკური გეშტალტის არსებობაც.

ჩვენ წინაშე კვლავ დგას საჭიროება შეგრძნებათა და გეშტალტებს შორის განსხვავებულობის მოხსნისა, ვინაიდან როგორც ერთს, ისე მეორეს აღმოაჩნდათ ადეკვატური გამლიზიანებელი.

რჩება ზესამე კატერიუმში, რომელიც ბენუსიმ წამოაყენა შეგრძნებისა და გეშტალტის განსხვავებისათვის. ეს არის გამლიზიანებლისადმი ინდეკვატობა. როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, ბენუსის აზრით, არსებობს ორგვარი ინდეკვატობა: გრძნობადი და არაგრძნობადი (გეშტალტური). მათ შორის არსებობს არსებითი განსხვავება.

კოფკა უარყოფს იმ აზრს, რომ თითქოს არსებობს ორი ისეთი ილუზია, რომელნიც არ შეიცავენ გარდამავალ საფეხურებს და ამდენად არსებითად არიან განსხვავებული ერთმანეთისაგან.

ბენუსის დებულება, რომ გრძნობად ილუზიას აქვს მხოლოდ ობიექტური და არაგრძნობადს მხოლოდ სუბიექტური მიზეზები, არ უნდა იქნეს გაგებული პირდაპირი მნიშვნელობით, რადგან თვით ბენუსი ექსპერიმენტულად ადასტურებს, რომ ფერი არ არის მოკლებული მნიშვნელობას მიუღერ-ლიარის ილუზიის სიდიდისათვის. მაგრამ, ამბობს ბენუსი, ეს არის მხოლოდ შუალობითი მიზეზი. ე. ი. იმდენად, რამდენადაც ხელს უწყობს ან ხელს უშლის G- ან A- რეაქციას.

რაც შეეხება ცენტრალური ფაქტორის გავლენას გრძნობად ილუზიაზე, ბენუსი გადაჭრით იმ აზრისაა, რომ ასეთი გავლენა არ შეიძლება არსებობდეს. გრძნობადი ილუზიის მაგალითად აღებულია ფერთი კონტრასტის ფენომენი, ხოლო არაგრძნობადი ილუზიის საილუსტრაციოდ მიუღერ-ლიარის ილუზია. გასარკვევია, აქვს თუ არა სუბიექტურ პირობებს გავლენა კონტრასტის ფენომენზე? კოფკა ამაზე დადებითად უპასუხებს და იმოწმებს როგორც თვით ბენუსის, ისე იენშსაც, რომელმაც დაამტკიცა, რომ „კონტრასტის ფენომენები არიან მეხსიერების მოვლენები“ (Die Kontrastphänomene sind Gedächtniserscheinungen“).

ვარჯიშის, დაღლილობისა და ყურადღების გავლენის შესახებ გრძნობად ინდეკვატობაზე კოფკა ამბობს, რომ ეს საკითხი სპეციალურ გარჩევას ითხოვს და, ვინაიდან ის ამ თვალსაზრისით არ არის შესწავლილი, გარკვეულად რისიმე თქმა შეუძლებელიაო.

კ. კოფკას კრიტიკული შენიშვნების ძირითადი აზრი ორ მთავარ დებულებაში იყრის თავს. ხსენებული კრიტიკა გადაქრით უარყოფს გეშტალტ-წარმოდგენის მისაღებად შეგარძნებათა წინასწარი არსებობის ფაქტს, ხოლო პროდუქციის ცნებას ფუნქციონალურ-ახსნიტს სფეროში მოუჩენს ადგილს. მაგრამ, რადგან მისი ახსნიტი ღირებულება ამ კრიტიკით უარყოფილია. თვით პროდუქციის ცნებაც მოხსნილია, როგორც უვარჯისი და ზედმეტი²¹.

როგორია თვით კოფკას შეხედულება გეშტალტის პრობლემაზე? 1912 წელს გამოშვეყნდა მას ვერტჰაიმერის მიერ ექსპერიმენტული ნაშრომი მოძრაობათა აღქმის შესახებ. ამ ნაშრომში მან პირველად გამოთქვა აზრი ფიზიოლოგიური გეშტალტის არსებობის შესახებ და ეს პიპოთეზა საფუძვლად დაედო მის მთელ შემდგომ მუშაობას.

ვერტჰაიმერის ამ ნაშრომში პირდაპირ და უშუალო მონად მოძრაობის აღქმის შესწავლა და მისი ახსნა იყო დასახული. მიუხედავად მისი დიდი მნიშვნელობისა. ამ თვალსაზრისით იგი მაინც არ გვაინტერესებს ჩვენ ამჟამად. გ. ე. მიუღერი სამართლიანად განასხვავებს ერთმანეთისაგან ვერტჰაიმერის თეორიებს მოძრაობისა და გეშტალტის აღქმის შესახებ. მათ შორის არ არსებობს ლოგიკური კავშირი: შეიძლება ჩვენ ერთი მივიღოთ და მეორე კი უარყოთ.

იმ ფაქტების ასახსნელად, რომელც თავის ცდების ნიადაგზე მიიღო, ვერტჰაიმერმა შემდეგი მოსაზრებები წამოაყენა.

უნდა არსებობდნენ ცენტრალური პროცესები. ფიზიოლოგიური „გარდიგარდმო ფუნქციები“ (Querfunktionen) თავისებური ხასიათისა, რომელიც ე. წ. *Φ*-ფენომენის ფიზიოლოგიურ კორელატს წარმოადგენენ²². ფიზიოლოგიის უახლესი მონაცემები გვაძლევს საფუძველს ვიფიქროთ, რომ აგზნების ფიზიოლოგიური გზა არ წარმოადგენს ვიწრო ხაზს, რომელიც პერიფერიიდან მიდის ცენტრისკენ, არამედ ფართო შარაგზას, რომელიც მოიცავს სხვადასხვა

²¹ იხ. კ. კოფკას დასახ. ნაშრომი, გვ. 243.

²² M. Wertheimer, Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung. Zeitschrift f. Psychologie, Bd. 60, 1912, გვ. 247.

სფეროებს და, რაც მთავარია, ცალკე აგზნებათა გარდა არსებობენ სრულიად თავისებური ცენტრალური პროცესები ცალკე აგზნებათა შორის, რომელნიც ერთ მთელს წარმოადგენენ. უკანასკნელი არ არის უბრალო ჯამი ცალკეულ აგზნებათა, არამედ წარმოადგენს სრულიად თავისებურ სპეციფიკურ მთელს, რომელსაც თავისი დამოუკიდებელი ფუნქციობა ახასიათებს.

ფიზიოლოგიური აგზნების მთლიანობას მნიშვნელობა აქვს აგრეთვე რეპროდუქციის, ცნობისა და სხვა პროცესების გეშტალტური ხასიათის ასახსნელად²³.

როგორ უნდა გვეჩინოს წარმოდგენილი თვით ფსიქიკური ფენომენები, რომელთა ასახსნელად მოწოდებულია ეს ფიზიოლოგიური ჰიპოთეზი აგზნების მთლიანი ხასიათის შესახებ? ამისათვის მივმართოთ კოფკას. თავის თეზისებში აღქმის ფსიქოლოგიაზე ავტორი შემდეგნაირად გვიხასიათებს პრობლემას და მისი სხვადასხვაგვარი გადაჭრის ცდებს:

აღქმის ფსიქოლოგიის ამოცანაა იმ ფენომენალური მსოფლიოს თვისებათა და ფუნქციათა ახსნა, რომელშიაც ჩვენ ვცხოვრობთ. გადაჭრა საკითხისა დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა წანამძღვრებიდან გამოვალთ. თუ შეგრძნებას მივიღებთ, როგორც პრიმიტიულ ელემენტს, რომლიდანაც გამოდის ყოველგვარი აღქმა, მაშინ საკითხი ღებულობს ასეთ ფორმას; ჯამი ყველა შეგრძნებისა არ არის იგივე, რაც ფენომენალური სამყარო. შეგრძნებათა ჯამი არის ნარევი, რომელიბათა და ლოკალიზაციათა. ჩვენი აღქმითი ქვეყანა კი შეიცავს საგნებს და სივრცეს, რომელშიაც არიან ეს საგნები. საგნები ან გვიზიდავენ ან არა, ან მშვენიერი არიან ან საზიზღარი, ან ინდიფერენტული. ისინი გვიწვევენ მოქმედებისაკენ და გვეუბნებიან, თუ როგორ უნდა მოვეპყრათ მათ. ისინი იცვლებიან და მოძრაობენ. ჩვენც ვმოძრაობთ მათ მიმართ. თუ ამას შევადარებთ შეგრძნებათა უბრალო ჯამს, აღმოჩნდება თვალსაჩინო განსხვავება: შეგრძნებათა ჯამი ნაკლებია, ვიდრე აღქმის ქვეყანა. ამნაირად, აღქმის ფსიქოლოგიის წინაშე დგება კითხვა: საიდან წარმოდგება ეს მეტი, ის, რაც აქვს აღქმას შეგრძნებებისაგან განსხვავებით.

კითხვა იმის შესახებ, თუ საიდან არის მიღებული ის წყობა, რომლის გამო შეგრძნებათა ჯამი იქცევა აღქმად, პოულობს ორგვარ პასუხს: მექანიკურსა და ვიტალისტურს. მექანიკური თეორია ხსნის „მეტს“ მეხსიერების საშუალებით, სადაც სამყაროს

²³ მ. გერტჰაიმერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 252.

ფენომენური წყობა მსგავსი მოვლენების გამეორების შედეგადაა გამოცხადებული. გამეორება ერთგვარი ან მსგავსი კონსტელაციისა არის საბოლოო მიზეზი ყოველგვარი გაფორმებისა, მათ შორის შეგრძნებათა მონაცემებიდან აღქმის ფაქტების მიღებისაც.

ვიტალისტური თეორია საკითხის ასეთი გადაჭრით არ არის კმაყოფილი. წყობა, ფორმა არ შეიძლება წარმოდგეს შეგრძნებათა კანონზომიერებისაგან. ფორმა და წყობა არ არის არც გრძნობადი და არც რეპროდუქციული რამ, რაც გრძნობადის მეორე წყობა იქნებოდა, არამედ წარმოიშობიან სულის საკუთარი ფუნქციებიდან. აღქმითი სამყაროს წყობა, ამგვარად, წარმოდგენილია, როგორც ფსიქიკური ფუნქციების არაგრძნობადი პროდუქტი. ამიტომ უნდა ვილაპარაკოთ პროდუქციაზე და არა რეპროდუქციაზე.

კოფკა არც ერთ ამ შეხედულებას არ ლებულობს, თუმცა ვიტალისტურს მანაც უპირატესობას ანიჭებს, რადგან ეს მიმართულება, როგორც ბიოლოგიაში, ისე ფსიქოლოგიაში, მისი აზრით, მეტაყურადღებით ეპყრობა წყობისა და ფორმის საკითხებს. საერთო ამ ორ მიმდინარეობაში ის არის, რომ ორივენი გამოდიან შეგრძნების ცნებისაგან და აღქმის პრობლემას მისთვის დამახასიათებელი სტრუქტურის შექმნის ფაქტორების დადგენაში ხედავენ.

სულ სხვაა კოფკას და, საერთოდ, ვერტჰაიმერის სკოლის ამოსავალი წერტილი. პრობლემა აქ შემდგენაირად ისმის: რომელ ფენომენურ მსოფლიოს განიცდის ადამიანი? ანუ სხვანაირად: როგორია დამოკიდებულება გაღიზიანებასა და განცდას შორის?

კ. კოფკას პასუხი ამ კითხვაზე ასეთია: აღქმის ფენომენური მთლიანობის საფუძველად უნდა ვიგულოვოთ კომპლექსური ხასიათის მთლიანი გამღიზიანებელი. დაუშვებელია. როგორც ამას ჩადის შეგრძნების ტრადიციული მოძღვრება. ორვე მხარეზე, განცდებისა და გამღიზიანებლის სფეროში, ატომიზაცია ვაწარმოოთ და შეძლე ვიკითხოთ განმზოლოებულთა კავშირის შესახებ. საკითხი იმის გამო, თუ საიდან არის მიღებული, მაგალითად, ილუზიაში „მეტა“, უაზროა, რადგან გარეთარსებული გამღიზიანებლის კომპლექსი იწვევს განსხვავებულ შედეგს, იმისდა მიხედვით, თუ როგორია შინაგანი პირობები. „მე არ შემიძლია ვთქვა, ამბობს კოფკა, რომ ვხედავ მეტს, ვიდრე არის გამღიზიანებელი, რადგან მე ვხედავ არა გამღიზიანებელს, არამედ მის ფონზე, მხოლოდ მის საფუძველზე“²⁴.

ეს თეორია, განაგრძობს კოფკა, არ ეწინააღმდეგება იმ ფაქტებს. რომელთაც მექანიციკისტური და ვიტალისტური თეორიები აყენებენ წინა პლანზე. თუმცა თვითონ არც ვიტალისტურია და არც მექანიციკისტური. ეს თეორია უარყოფს როგორც ბრმა მექანიციკისმის თეორიას. ისე დაშვებას იღუმალი ძალებისას, რომელნიც აღნიშნულ ფაქტებს განაპირობებენ. ამით ნაცვლად, კოფკას თეორია ცდილობს ყველა ორგანული ფუნქცია და აგრეთვე აღქმაც ახსნას ცოცხალი ორგანიზმის სისტემაში წარმოშობილ ძალთა სპონტანური შეერთებით.

ვ. რუბინი ებრძვის სინთეზურ ფსიქოლოგიას და მის ადგილას აღსაქმურ ფსიქოლოგიას აყენებს. აღსაქმური ფსიქოლოგია არ გამოდის ელემენტიდან და არ ცდილობს მისგან მთელის აგებას, არამედ დასაწყისად იღებს სინამდვილეში არსებულ შენადგენებს, მთლიანობათ. მთელის დაშლისა და მისგან კვლავ მთელის აშენების მაგივრად, ეს ფსიქოლოგია ღებულობს მთელს და შეისწავლის მის მხარეებს, აღსაქმებებს. პრობლემის სიძნელე, რომელიც იმაში გამოიხატება, რომ მთელი მეტს შეიცავს, ვიდრე მისი ნაწილების უბრალო ჯამი, აქ არ არსებობს, რადგან ყოველი ნაწილი და ყოველი მხარე მთლიანთან შეისწავლება და არაფერია ნათქვამი იმაზე, თუ რამდენია ან რამდენი შეიძლება იყოს ეს მხარეები. ამის მიხედვით საკითხი განკლდის ადეკვატობა-ინადეკვატობის შესახებ ინადეკვატურ საკითხად ცხადდება. ატომისტური ფსიქოლოგია იწყებს „ქვევიდან“, ნაწილებიდან და სურს თანდათან ავიდეს მაღლა და ურთულესი შენადგენები ამ გზით გაიგოს. მაგრამ ამას ის ვერასოდეს ვერ მოახერხებს, ვინაიდან ნაწილების ცოდნა არსებითად განსხვავდება მთელის ცოდნისაგან, ნაწილების ცოდნა არ ნიშნავს მთელის ცოდნას.

ცნობილია, რომ ასოციაციონისტურ-ატომისტური ფსიქოლოგიის წინააღმდეგ მრავალმხრივ იყო მიტანილი იერიშები. ფიზიკა-მექანიკის თვალსაზრისის გადმოტანას ფსიქოლოგიაში ბევრი აღუდგა წინ. კერძოდ, ფსიქოლოგიური ატომიზმის წინააღმდეგ მებრძოლთა შორის ვერტჰაიმერის სკოლას თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს. არის თუ არა ფსიქიკური სამყარო მარტივი ელემენტების უბრალო ჯამი, თუ იგი რაღაცას კიდევ განსხვავებულს შეიცავს? ვ. ვუნდტს შემოაქვს მთელი რიგი ცნებები: შემოქმედებითი სინთეზი, აპერცეფცია, შერწყმა და სხვ. ამ ცნებების შინაარსი ვერ თავსდება ფსიქიკურის ატომისტურ კონცეფციაში და სრულიად ახალ თვისებებზე მიუთითებს. მაგრამ ელემენტის კონსტანტობის

ცნება მაინც დარჩა ეუნდტის კონცეფციაში. ამ გარემოებამ ეუნდტის თეორიას შეუქმნა სერიოზული სიძნელეები, რომელთა დაძლევა ეუნდტმა ვერ შეძლო.

იგივე ითქმის მაინონგის სკოლაზეც. როგორც დაინახეთ, ამ თეორიაში ერთიმეორეზე აშენებულია სხვადასხვა სახის ფსიქიკური რეალობანი: შეგრძნებები, ერთი მხრივ, და გეშტალტები. მეორე მხრივ. პირველნი ატარებენ იმავე ნიშნებს, რომელთაც მათ მიჰყვრენ ასოციაციონისტები. მეორენი. უმაღლესი რიგის საგნები. ეუნდტის „შემოქმედების სინთეზის“ ცნებას აქმაყოფილებენ და, აწინაირად, იქმნება ერთგვარი დუალიზმი ფსიქიკურ სამყაროში: ერთი მისი ნაწილი პასიურია, გამაზიანებელწვეა მიკაბუკული. უცვლელია და სხვ. მეორე აქტიურ შემოქმედების დას ატარებს, უგაძლიზანებლოა და პროდუქციული.

აპრიორი იზადება ექვი ასეთი კონცეფციის მართებულობის შესახებ: როგორ არის შესაძლებელი ასეთი განსხვავებული ნიშნების მქონე მოვლენები ერთ კატეგორიაში იყოს მოთავსებული? თუ ფსიქიკურს შემოქმედება და აქტიურობა ახასიათებს, რომელ საფეხურზედაც არ უნდა იყოს იგი. რატომ ან როგორ კარგავს ის ამ თვისებას მაშინ, როცა საქმე შეგრძნებებს ეხება? თუ ფსიქიკური სპონტანურობა, თუ მას საერთოდ გამლიზიანებლისაგან ერთგვარი თავისუფლება და დამოუკიდებლობა ახასიათებს, როგორღა გავიგოთ ის, რომ ზოგი ჩვენი განცდა ერთმნიშვნელოვნად და საბოლოოდაა განსაზღვრული გამლიზიანებლების მიერ? როგორ შეიძლება წარმოვიდგინოთ ურთიერთობა. კავშირი და მთლიანობა განცდებისა, როცა ისინი საამისო პირობას, ერთგვარობას მოკლებული არიან?

ფსიქიკური რეალობის მთლიანობის დასაცავად საჭიროა ამ წინააღმდეგობათა მორიგება. ან მთელი გასაქანი განცდებისა წარმოდგენილი უნდა იქნეს ატომისტურად და უარყოფილი ასოციაციონიზმი კვლავ აღდგეს და ან ახალი ცნებები, როგორიცაა: შემოქმედება, გეშტალტი, აქტივობა და სხვ., ყოველგვარი განცდისათვის ძალისმქონედ უნდა იქნეს აღიარებული.

ვერტჰაიმერის სკოლა მეორე თვალსაზრისზე დგას არსებითად. ჩვენ გავეცანით ამ სკოლის მოსაზრებებს, რომელნიც შეგრძნებებისა და გეშტალტის, ინფერიორა და სუპერიორა განცდებს შორის დემარკაციული ხაზის გავლების საწინააღმდეგოდ იყო მიმართულა. ლოგიკურია ამ კრიტიკიდან იმ დასკვნის გამოტანა, რომ რეალურ განცდებში სრულიად არ არსებობენ ის ელემენტები, რომელთა

შეოწყმა-ასიმილაციასა და გადამუშავებაზე ლაპარაკობენ ვუნდტი და მაინონგი. შეგრძნებებისა და გეშტალტის ნიშნების გაიგივებას ან გეშტალტი უნდა მოესპო ან შეგრძნება. მათი ერთიმეორის გვერდით არსებობას მხოლოდ მაშინ აქვს აზრი, როცა ისინი ინარჩუნებენ იმ ნიშნებს, რომელნიც ერთიმეორეს გამოირიცხავენ, ყოველ შემთხვევაში ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან.

ვერტჰაიმერის სკოლა უპირატესობას აძლევს გეშტალტის ცნებას. შეგრძნებები და, საერთოდ, ელემენტები არ არიან ის აგურები, რომელთაგანაც განცდათა შენობა უნდა აიშართოს. მოცემულია, როგორც ნამდვილი, პირველადი რეალობა მთლიანი, ხოლო ელემენტები აბსტრაქციის, ანალიზის შედეგს წარმოადგენენ. პირველა მთლიანი, ხოლო ელემენტი მეორეული შინაარსია ცნობიერებისა.

როგორია უნივერსალობამდე აყვანილი გეშტალტის ახსნა? მაინონგის რომელიმე მოწაფე რომ მისულიყო იმ დასკვნამდე, რომ გეშტალტი, მთლიანობა, შემოქმედებითობა ახასიათებს აგრეთვე ინტერიორა შინაარსებაც, ის ამის ასახსნელად გააფართოებდა მხოლოდ თავის პრინციპს სულის, ცნობიერების აქტივობა-პროდუქტულობაზე და დაასკვნა, რომ საერთოდ მთელი არე ჩვენი განცდებისა შემოქმედების დაღს ატარებს და ამ ნიშნით იგი მკაცრად განსხვავდება იმ რეალობისაგან, რომლის პრინციპი იმაში გამოიხატება, რომ მთელი უღრის მისი ნაწილების ჯამს. ახსნის პრინციპი აქ, ენერჯის მუდმივობის ნაცვლად. იქნებოდა ენერჯის ზრდა.

ვერტჰაიმერის სკოლა ამ გზით არ მიდის. ის გეშტალტის ასახსნელად აყენებს ფიზიოლოგიურ და ფიზიკალურ თეორიებს. მაგრამ გაუგებრობის ასაცილებლად აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ფიზიოლოგიური და ფიზიკური პროცესები სულ სხვაგვარად ესმით ამ შემთხვევაში, ვიდრე ეს ჩვეულებრივ არის მიღებული. ამ საკითხს ჩვენ კვლავ დავუბრუნდებით. ახლა კი გავუკეთოთ რეზიუმე იმას, რაც არსებითად დამახასიათებელია ამ თეორიისათვის და ამისათვის თვით კოფკას მიერ მოცემულ დახასიათებით ვისარგებლოთ.

კოფკა სამ მომენტს განასხვავებს ამ თეორიაში: დესკრიფციულს, ფუნქციონალურსა და ფიზიოლოგიურს. დესკრიფციულად²⁵ მოცემული განცდების ტიპიურ ფორმას წარმოადგენს არა ისეთი ჯამი, რომელიც ნამდვილი ელემენტებისაგან შედგება და ელემენტებად შეიძლება დაიშალოს, არამედ ისეთი შენადგენები, რომელ-

²⁵ K. Koffka, Zur Grundlegung Wder ahrnehmungspsychologie 83. 249.

ნიც აღკუთრებულნი არიან ერთი ცენტრით, საიდანაც ყოველი მისი ელემენტი შეიძლება განპერტეილ და ერთგვარი იერარქიული სისტემის სახით იქნეს წარმოდგენილი. ასეთი შენადგენები (Gebilde) ატარებენ გეშტალტის სახელწოდებას. ეს შენადგენები გვეძლევიან იმავე უშუალობით, რა უშუალობითაც გვეძლევა მისი ნაწილები. ხშირად ისიც ხდება, რომ მთელი უფრო ადრე შემოდის ცნობიერებაში, ვიდრე მისი ნაწილები (ვერტჰაიმერი).

წმინდა დესკრიფცია უნდა იღებდეს ამოსავალ წერტილად არა შეგრძნებას, არამედ გეშტალტს და მის თვისებებს.

გამლიზიანებლის და განცდის კავშირის ტიპიურ ფორმად აღაზრუნდა იქნეს მიღებული გამლიზიანებელი-შეგრძნება — ამ სიტყვას ფსიქოლოგიური გაგებით. როგორც დესკრიფციულად გეშტალტა არ არის უფრო ნაკლებად უშუალო, ვიდრე შეგრძნებები, ისე არ არის აგრეთვე ელემენტი (ფუნქციონალურად) უფრო პირველად, ვიდრე გეშტალტი. უნდა უარყოფილ იქნეს ელემენტების საშუალებით ან მათ საფუძველზე გეშტალტის აგების ცდა. გეშტალტი ისევე უშუალოდ სდევს თან გამლიზიანებელს, როგორც ეს დღემდის შეგრძნების მიმართ იყო მიღებული²⁶.

თუ შევადარებთ მაინონგისა და ვერტჰაიმერის მიერ შემუშავებულ ფორმულებს გამლიზიანებელსა და გეშტალტს შორის მიმართების შესახებ, მივიღებთ შემდეგ განსხვავებას: პირველის ფორმულაა. გამლიზიანებელი-შეგრძნება-გეშტალტი, მეორისა: გამლიზიანებელი-გეშტალტი. განსხვავება აქ ადვილად შესამჩნევია, მაგრამ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ მეორე ფორმულა მიღებულია პირველისაგან ცნება შეგრძნების ბექანკურად ამოგდების გზით. ჩვენ დავინახეთ, რომ თვით შეგრძნება გაგეშტალტებულია და, ამდენად, იგი უკვე აღარ არსებობს, როგორც შეგრძნება. გეშტალტის პრინციპამდე აყვანამ მოხსნა ის შუამავალი, რომელიც გეშტალტსა და გამლიზიანებელს შორის არსებობდა შეგრძნების სახით.

გეშტალტისა და გამლიზიანებლის უშუალო კორელაციაში წარმოდგენა მოითხოვდა თვით გამლიზიანებლის ბუნების განსხვავებულად წარმოდგენას. მაინონგის სკოლა ხედავდა იმ პრინციპულ განსხვავებას, რომელიც არსებობდა ატომისტურ გამლიზიანებელსა და გეშტალტს შორის და ამიტომ დასჭირდა მას შუამავალი ამ ორ თვალსაჩინოდ განსხვავებულ რეალობათა შორის. ასოციაციონიზმი მეორე მხრიდან იწყებდა. მისი ამოსავალი წერტილი იყო ელე-

²⁶ იქვე, გვ. 250.

მენტ — გამლიზიანებელი და ამიტომ ვერაფერს ვერ ამჩნევდა და არც შეეძლო შეემჩნია, რაც ამ ელემენტის საშუალებით არ იქნებოდა გაგებული. ვერტჰაიმერის სკოლა კარგად ხედავს აქ არსებულ სიძნელეს და ამიტომ იმუშავენს გამლიზიანებლის გეშტალტურ თეორიას, რაც, რასაკვირველია, გამლიზიანებლის დაახლოებას ფსიქიკურ გეშტალტთან შესაძლებელს ხდის.

ფიზიოლოგიურ მხარეს ამ თეორიისას კოფკა შემდეგნაირად გვიხასიათებს: ტიპიური ფორმა ფსიქიკური გეშტალტების შესაბამის ფიზიოლოგიურ აღზნებათა არ არის ტვინის ცალკე ნაწილების აგზნება პლუს მათ შორის წარმოდგენილი ასოციაცია, არამედ ისინი არიან მთლიანი პროცესები, რომელნიც აგზნებათა სხვადასხვა ელემენტების უბრალო ჯამისაგან არსებითად განსხვავდებიან, მოკლედ: თვით ფიზიოლოგიური პროცესები, რომლებიც გეშტალტს საფუძვლად უდევს, გეშტალტური ბუნებისაა²⁷.

ვ. კელერი უფრო შორს მიდის და გეშტალტს ფიზიკურ მოვლენებშიაც ეძებს. თუ უწყვეტი ჯაჭვის რომელიმე წერტილში მოცემულია დენი, იგი მაშინ მოცემულია ყველა დანარჩენ წერტილში და სტაციონალური მდგომარეობა ერთგვარია მთელს სისტემაში. ლოკალური მდგომარეობა აქ დამოუკიდებლად არსად არ არსებობს, მას მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ საერთო მთლიანობაში.

ვერტჰაიმერის თეორიამ საკმაო გავრცელება მოიპოვა. მთელი რიგი ახალგაზრდა მკვლევრები ამ თეორიის თვალსაზრისით აწარმოებდნენ ექსპერიმენტულ კვლევას და ბევრი რამ გამოარკვევს ამ გზით, განსაკუთრებით აღქმის პროცესების შესახებ. მაგრამ ერთხმად, რა თქმა უნდა, არ იყო მიღებული ეს თეორია. მომხრეებს გარდა, მას აგრეთვე ძლიერ მნიშვნელოვანი მოწინააღმდეგეებაც გაუჩნდა. აქ პირველ რიგში შეიძლებოდა დაგვესახელებინა გ. მიულერი, რომელმაც საგანგებო კრიტიკა უძღვნა ამ თეორიას და მას თავისი კომპლექსთეორია დაუპირისპირა.

სანამ ამ კრიტიკის გადმოცემაზე გადავიდოდეთ, უმჯობესი იქნებოდა თვით მიულერის კომპლექსთეორიის ძირითადი ხაზების გათვალისწინება ვცადოთ, რათა ვიცოდეთ ის თვალსაზრისი, საიდანაც ეს კრიტიკაა ნაწარმოები.

გ. მიულერმა 1923 წ. გამოაქვეყნა ნაშრომი: „Komplextheorie und Gestalttheorie“, რომელიც გახდა საბაზი ხანგრძლივი კამათისა მასა და ვ. კელერს შორის. დასახელებულ შრომაში მიულერი

²⁷ იქვე, გვ. 251

გეშტალტის პრობლემას უმთავრესად ეხება იმდენად, რამდენადაც მას აღქმის ფსიქოლოგიისათვის აქვს მნიშვნელობა. ეს ნაშრომის ქვესათაურიდანაც ნათლად ჩანს. თვით გეშტალტთეორიის მიმდევრებიც გეშტალტზე მუშაობის დროს არკვევდნენ უმთავრესად აღქმის პრობლემას. ო. კლემმ²⁸ აღქმის პრობლემას გეშტალტის აღქმაში ხედავს, ვინაიდან, ამბობს ის. აღქმა ცილდება ცალკე გრძნობათა ორგანოების ფსიქოლოგიის ფარგლებს და მისი პრობლემა გეშტალტის აღქმის პრობლემად იქცევა.

შეიძლება აქ თუ სავესებით არა, არსებითად მაინც მართებული აზრი იყოს გამოთქმული, მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ დებულების შებრუნება არ არის არავითარ შემთხვევაში დასაშვები. ე. ი. შეიძლება აღქმის პრობლემა ძირითადად გეშტალტის პრობლემაში მდგომარეობდეს. მაგრამ თვით გეშტალტის საკითხი აღქმის პრობლემით არ შემოიფარგლება.

გაკვირთ ზემოთაც იყო აღნიშნული, რომ გეშტალტის პრობლემა იდგა იდეების (ლოკი), წარმოდგენების (კანტი), ცნება-მსჯელობების (არისტოტელე, ერენფელსი), ცნობიერებისა (ლაიბნიცი) და სხვა ფსიქიკური მოვლენების მიმართ. ცნობილია გრძნობების შესახებ კორნელიუსის გეშტალტური თეორია, რომელსაც ფ კრიუგერიც მიემხრო (იხ. ქვემოთ).

ამ გარემოების გამო, კამათი მიუღერსა და კელერს შორის ჩვენ მხოლოდ იმდენად გვაინტერესებს, რამდენადაც ეს გეშტალტის პრობლემას ეხება საზოგადოდ, და არა საკუთრივ აღქმის პრობლემის გასარკვევად.

გ. მიუღერის კომპლექსთეორიის მთავარი დებულებები შემდეგია: არსებობს ორგვარი ყურადღება: კოლექციური და სინგულარული. პირველი მაღალ პროცესს წარმოადგენს. მოითხოვს მეტს დაძაბულობას. მალე ილღება და ადვილად ექვემდებარება ფიზიოლოგიურ დაბრკოლებებს. კოლექციური ყურადღება შეიძლება მეტ შემთხვევაში უნებლიეთ მოქმედებდეს. მოკლებული იყოს შინაგან აქტივობას. კომპლექსის შექმნა ამ კოლექციურ ყურადღებას უნდა მიეწეროს.

მიუღერის მიხედვით, კომპლექსის ფიზიოლოგიური კორელატი არის თავისებური, ჩვეულებრივი ნერვული გაღიზიანებისაგან განსხვავებული, სუბკორტიკალური პროცესი. უნდა არსებობდეს

²⁸ O. K l e m m, Wahrnehmungspsychologie, 1921, გვ. 1.

„ყურადღების აპარატი“, რომლის პირველად გაჩენის აღნიშვნა ცხოველთა განვითარების ხაზზე შედარებითი ფსიქოლოგიის მნიშვნელოვან ამოცანას წარმოადგენს.

კოლექციურ ყურადღებას შეუძლია გააერთიანოს სხვადასხვა შინაარსები: ასოები, ციფრები, ფიგურები, მარცვლები და სხვ. თვით ცნება კომპლექსისა არის შედარებითი ცნება — ამბობს მიულერი. ცალკე აღებული ასოც შეიძლება გაგებულ იქნეს როგორც კომპლექსი.

უნდა განვასხვავოთ კომპლექს-ფენომენი და კომპლექს-პროცესი. უკანასკნელი კოლექციური ყურადღებაა, რაც საჭიროებს ერთგვარ ხელისშემწყობ პირობებს. ასეთ პირობებს მიულერი ეძახის გაერთიანების ფაქტორებს (Kohärenz).

რადგან კოლექციური ყურადღება შეიძლება სიმულტანურიც იყოს და სუქცესიურიც, თვით გაერთიანების ფაქტორებიც სხვადასხვაა. ზოგი დროში მიმდინარე პროცესებს აერთიანებს, ზოგიც სივრცეში მოქცეულ ელემენტებს.

მხედველობის უძრავ არეში მნიშვნელობა აქვს სივრცის მეზობლობას, გასაკომპლექსებელი წევრების მსგავსებას (ფერიც, ფორმით, აკვიატებულობით, სიმეტრიულობით...). სუქცესიური კომპლექსი იქმნება მაშინ, როცა წევრები სწრაფად მისდევენ ერთმანეთს, ერთმანეთთან უწყვეტობას ქმნიან ისე, რომ თვალსაჩინოდროის ხარვეზით არიან დაშორებული სხვა შინაარსებს, ან სრულიად უწყვეტად მისდევენ ერთმანეთს, თუ ძლიერ ბევრი წევრი არ არის თავმოყრილი ერთად²⁹.

ეს პირველადი ფაქტორებია, რომელნიც სავსებით განსაზღვრავენ ბავშვის კოლექციური აღქმის პროცესს. მოზრდილებში კი თანდათან მეტ მნიშვნელობას იძენენ ემპირიული ფაქტორები, ვინაიდან ყურადღებაც ექვემდებარება ჩვევას. ამნაირად, შესაძლებელი ხდება ლაპარაკი კოლექციური დისპოზიციების შესახებ, აღქმის შექმნილ მოქმედებაზე³⁰.

თვისებანი და მოქმედებები კომპლექსისა განსხვავდებიან ელემენტებისა და წევრების თვისება-მოქმედებათაგან. ეს იმით აიხსნება, რომ კოლექციური აღქმის დროს მნიშვნელობა ენიჭებათ, ელემენტებს გარდა. აგრეთვე დროულ და ვრცელ მიმართებათ, რომელნიც ამ ელემენტებს შორის არსებობენ.

²⁹ გ. მიულერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 43.

³⁰ იქვე, გვ. 43.

რადგან კომპლექსი სხვაა. ვიდრე მისი ნაწილების უბრალო ჯამი, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ მას აქვს რეზიდუუმის საკუთარი ცენტრი.

კოლექციური აღქმა არ ცვლის აღქმული წევრების და მათი შესატყვისი ფიზიოლოგიური პროცესის ბუნებას. ნაწილები კომპლექსშიაც ისეთივეა, როგორც ცალკე შეგარძნების დროს³¹. ე. წ. „ინადეკვატური აღქმები“, გეომეტრიულ-ობტიკური ილუზიები გულისხმობენ კოლექციურ აღქმას³².

კოლექციური აღქმა არ ცვლის აღქმული წევრების და მათი ველადი ფაქტორები არ იყოს მძლავრად გამომყდავებული, მაგრამ კოლექციური დისპოზიციის მოქმედების შედეგად მაინც გაჩნდეს შესაფერისი კომპლექსი.

თავისი თეორიის დალაგებისა და მთელი რიგი ფაქტორებისადმი მისი მიყენების შემდეგ, გ. მიულერი გადადის გეშტალტ-თეორიის კრიტიკაზე, რომელიც შემდეგნაირად შეიძლება იქნეს გადმოცემული:

1. ორი საგანი, რომელნიც მეზობლად მდებარეობენ, თანახმად ვერტჰაიმერის მიერ შემოტანილი *Umkreiswirkung*-ის ცნებისა, უნდა აღქმულ იქნეს როგორც ერთი საგანი. სინამდვილეში ეს ასე არ ხდება.

2. თუ აგზნების პროცესზე ყურადღების გავლენა უარვეყიით, რასაც მიულერის თქმით, ვერტჰაიმერი მოითხოვს, მაშინ გაუგებარია, როგორ ხდება, რომ ერთი და იგივე მოცემულობა ხან ელემენტალად განიცდება და ხან გეშტალტად: ზემოქმედება და, მაშასადამე, აგზნებაც ერთგვარი უნდა იყოს ერთი და იმავე მოცემულობის შემთხვევაში.

3. აგზნებათა შეერთება-შერწყმა გასაგებად ხდის შთაბეჭდვების გაძლიერებას, მაგრამ აქედან გეშტალტის წარმოშობა სავსებით გაუგებარია³³.

რა არის ახალი გეშტალტთეორიაში. კითხულობს მიულერი და პასუხისათვის არჩევს სამივე პრინციპს, რომელნიც, კოფკას აზრით, ვერტჰაიმერის თეორიას ახასიათებენ. მიულერის აზრით. აქ არ არის ახალი ის, რომ მთელის აღქმის შესაძლებლობაა აღიარებული ნაწილების აღქმის უწინარესად, არც ის, რომ ფიზიოლოგიური პრო-

³¹ ი ქ ვ ე, გვ. 98.

³² ი ქ ვ ე, გვ. 21.

³³ ი ქ ვ ე.

ცესები აგზნებისა არიან მთლიანი კომპლექსები (ეს აღრევე აღნიშნა კრისმა). არამედ მხოლოდ ის, რომ ამ თეორიაში თავისებური დამოკიდებულებაა წარმოდგენილი აგზნებასა და გეშტალტს შორის²⁴.

ეს დამოკიდებულება ისეთივე პირდაპირი და ერთმნიშვნელოვანია, როგორაც იყო წარმოდგენილი ძველიდანვე დამოკიდებულება შეგრძნებასა და გამლიზიანებელს შორის.

თუ სწორად გავიგეთ მიულერის აზრი, მისი კრიტიკა უმთავრესად ამ უკანასკნელი დებულების წინააღმდეგ იმიტომ არის მიმართული, რომ აქ ხედავს იგი ყურადღების როლის გაუქმებას გეშტალტის გენეზისის ფაქტში. თუ აგზნების გარკვეული მოცემულობა საკმარისი პირობაა გეშტალტის განცდისათვის და ის ისევე მოსდევს გამლიზიანებელს, როგორც შეგრძნება. აშკარაა, რომ ყურადღებას აქ არავითარი როლი არ უნდა მიეწეროს.

რამდენად მართებულია გეშტალტთეორიის ასეთი გაგება. ეს ქვემოთ გაიკვლევა, ახლა კი მოვესმინოთ მიულერს. ის აყენებს საკითხს: როგორ აიხსნება, რომ გეშტალტის თვისებები და მოქმედებანი სულ სხვაა, ვიდრე თვისებები და მოქმედებანი მისი შეპადგენელი ელემენტებისა?

ამ საკითხს მიულერი არჩევს რეპროდუქციულ მოქმედებათა მაგალითზე.

დავუშვათ, რომ a და b გამლიზიანებლები იწვევენ A და B შეგრძნებებს.

კომპლექსთეორიის თანახმად, როცა ორივე გამლიზიანებელი ერთდროულად მოქმედებს, ვღებულობთ კომპლექსს E -ს, რომელიც თავისი რეპროდუქციული მოქმედების მხრივ განსხვავდება A და B შეგრძნებათა ანალოგიური მოქმედებისაგან. ამის მიზეზი, ამ თეორიის მიხედვით, ისაა, რომ ამ შემთხვევაში ყურადღება მიპყრობილია გამლიზიანებლის მთელ კომპლექსზე და ამასთანავე აღიქმება არა მარტო გამლიზიანებლის ელემენტები, არამედ მათ შორის არსებული მიმართებაც. ამ გამამთლიანებელი აღქმის შედეგია ის, რომ თავის მოქმედებით გეშტალტი განსხვავდება A და B შეგრძნებათა რეპროდუქციული მოქმედებისაგან.

გეშტალტთეორიის თანახმად, იგივე ფაქტები შემდეგნაირად აიხსნება: როცა a და b გამლიზიანებლები გარკვეული თანამიმდევრობით ან ერთდროულად არიან მოცემული, მოქმედებენ ერთმა-

²⁴ გ. მიულერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 21.

ნეთზე და ამ გზით შეირწყმებიან ერთ მთლიან გამლიზიანებლად, რაც ათაეითად განსხვავდება ცალკე აღვიძული a და b გამლიზიანებლებისაგან. აქედან გამომდინარეობს E -ს განსხვავებული რეპროდუქციული მოქმედება.

ამ ორ ახსნას შორის განსხვავება აღვიღალ შესამჩნევია. ის, რაც კომპლექსთეორიის მიხედვით ყურადღების საშუალებით ხდება, გეშტალტთეორიის თანახმად უკვე აგზნების არეში ზორციელდება და ცნობიერად მხოლოდ მზა გეშტალტის სახით გვევლინება. პირველ შემთხვევაში გეშტალტი იქმნება ცნობიერის არეში, ყურადღების მონაწილეობით, ხოლო მეორე შემთხვევაში იგი მოცემულია როგორც პირველადი ფენომენი. ცნობიერების აქტივობას გარეშე.

ვერტჰაიმერი ცდება, ამბობს მიულერი, იმაში, რომ ფენომენალურ მთლიანობის ახსნა შესაძლებლად მიაჩნია ნერვულ აგზნებულობათა ურთიერთ ზეგავლენით. ანრი, რომლის მიხედვით ფსიქიური გეშტალტის საფუძვლად განიცხადებულია აგზნების ურთიერთზემოქმედება და ფუნქციონალური კავშირი მათ შორის, მცდარია. ფიზიოლოგიურად არსებობს მხოლოდ აწმკო მდგომარეობა. თვალთმაქცობაა. ამბობს მიულერი. აგზნებათა ურთიერთზე მოქმედებიდან იმ დასკვნის გამოყვანა, რომ ეს ურთიერთობა ქმნის ერთ მთელს. ერთ მთლიანს. მთლიანი პროცესი უფრო მეტს გულისხმობს. ვიდრე ურთიერთზეგავლენა.

ახლა. შეფასების თვალსაზრისით რომ მიუღდვით მიულერის მიერ წარმოებულ გეშტალტთეორიას კრიტიკას. დავინახავთ. რომ ზოგი რამ ამ კრიტიკაში უნართებულა. მაგალითისათვის ავიღოთ გეშტალტისა და გამლიზიანებლის ძინართების საკითხი, რომელსაც განსაკუთრებით ებრძვის კომპლექსთეორია. უკანასკნელის წარმოდგენით, თუ მივიღეთ ის ერთმნიშვნელოვანი კავშირი გამლიზიანებელსა და გეშტალტს შორის. რომელსაც ვერტჰაიმერის სკოლა იცავს, სრულიად ზედმეტი ხდება ყურადღების აქტი. რის შედეგადაც მთელი რიგი ფაქტები რჩება აუხსნელი.

ვ. კელერი თავის საპასუხო წერილში აღნიშნავს. რომ გეშტალტთეორია სრულიადაც არ უარყოფს ყურადღების როლს, მაგრამ მეორეობით ფაქტორად თვლის მას.

არც ე. წ. კოპერენც-ფაქტორები. რომელთაც დიდ მნიშვნელობას აწერს გ. მიულერი, არის უცხო გეშტალტთეორიისათვის.

მ. ვერტჰაიმერი ამ ფაქტორებს საგანგებოდ იკვლევს ერთ-ერთ თავის შრომაში.

ყველაზე უფრო მნიშვნელოვან შენიშვნად უნდა ჩაითვალოს გეშტალტთეორიის საწინააღმდეგოდ მიუღერის მიერ წამოყენებული აზრი ფიზიოლოგიური გეშტალტის შესაძლებლობის წინააღმდეგ. „აგზნებათა შეერთება-შერწყმა, ამბობს მიუღერი, გასაგებად ხდის შთაბეჭდილების გაძლიერებას, მაგრამ აქედან გეშტალტს წარმოშობა სავსებით გაუგებარიაო“. ფიზიოლოგიურად არსებობს მხოლოდ აწმყო მდგომარეობა.

თუ სწორად გვესმის ამ შენიშვნის აზრი, მიუღერს იმის თქმა სურს, რომ გეშტალტის პრობლემა არის მხოლოდ და მხოლოდ ფსიქოლოგიური პრობლემა და მისი ახსნა ფიზიოლოგიური კორელატის მოძებნის გზით შეუძლებელია. კერძოდ, ფიზიოლოგიური პროცესი ისეთია თავისი ბუნებით, რომ იგი გეშტალტის შექმნაში მონაწილეობას ვერ მიიღებს. აქედან აშკარაა, რომ ასეთ პროცესებზე მითითება, მიუღერის აზრით, საკითხის გარკვევისათვის ვერაფერს მოგვცემს.

ვრცელი და მნიშვნელოვანი კრიტიკა ვერტჰაიმერის თეორიისა მოგვცა კ. გნაისემ, რომელიც გრაცის სკოლის თვალსაზრისს იცავს. აღვნიშნოთ ზოგი რამ იმ შენიშვნებიდან, რომელთაც გნაისე აქლავა.

ავტორი არჩევს გელბის და გოლდშტაინის მიერ აღწერილ ფაქტებს ავადმყოფთა მხედველობითი აღქმების შესახებ და იქ ადასტურებს ისეთ მოვლენებს, რომელნიც, ვერტჰაიმერის თეორიით, ვერ აიხსნებიან და ხშირად მძაფრადაც ეწინააღმდეგებიან მას. ორი ფაქტია აქ საინტერესო: შეხების გზით გეშტალტის შექმნის შესაძლებლობა და სუქცესიურ-მხედველობითი შთაბეჭდილების გაგეშტალტების ფაქტი. თუ ასეთი ფაქტები არსებობენ (და მათ არსებობაში გნაისეს ეჭვი არ ეპარება), მაშინ ვერტჰაიმერის თეორია უნდა დარღვეულად ჩაითვალოს.

თანახმად ამ თეორიისა, წერს გნაისე, როცა ჩვენ, მაგალითად, სამკუთხედს ვხედავთ, შემდეგნაირ პროცესს უნდა ჰქონდეს ადგილი: უნდა გაჩნდეს სამკუთხედის სამი გვერდის შესაბამისი გამლიზიანებლები a, b, c და მათ შორის უნდა დამყარდეს ურთიერთობა, რომელიც ურთიერთხევაგვლენაში გადადის. გეშტალტის წარმოქმნის გასაგებად უნდა გაირკვეს: როგორ არის შესაძლებელი ეს ზეგავლენა ყოველ ეტაპზე თანასწორი იყოს. a-ს მოქმედება b-ზე

თავისუფალია, ხოლო უკანასკნელი მოქმედებს არა მარტო პირუკუ ა-ზე, არამედ აგრეთვე ც-ზეც. ხ, მაშასადამე, არ არის ც-ს მიმართ ისე თავისუფალი, როგორც ა არის ხ-ს მიმართ. როგორღა შეიძლება, მით უმეტეს, ლაპარაკი ა და ც-ს თანასწორ მოქმედებითს ძალაზე?! ა არ უდრის ხ, ხ არ უდრის ც-ს. წარმოდგენაში კი სამკუთხედის გვერდებს თანასწორი ღირებულება აქვთ. ეს იმას ნიშნავს, რომ აგზნების პროცესების კვანტიტატიური თავისებურება არ შეესატყვისება ფენომენალური მოცემულობის კვანტიტატს. მაშასადამე, თუ ტერმის პროცესები სუქცესიური ხასიათისა არიან. პრობლემა სამკუთხედის გვერდების თანასწორი ღირებულება შესახებ ფიზიოლოგიურად არ გადააჭრება.

ვერტკაიმერი გამოდის იმ აზრიდან, რომ სივრცითი გეშტალტი შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როცა გამლიზიანებლები მიუხედავად იმისა, რომ ისინი ფაქტურად ერთმანეთს მისდევენ. ცნობიერებაში მაინც როგორც ერთდროულად მოქმედა გვევლინებიან. გნაისე კი აღნიშნავს, რომ სივრცითი გეშტალტი, რომელიც ჩვენ გვაქვს, როცა წარმოვიდგენთ მოძრაობის სამკუთხოვან გზას ან ამ წარმოდგენას ვიმუშავებთ შეხებითი აღქმის საშუალებით. შეიცავს წარმოდგენის დასაწყისსა და დასასრულ ელემენტთა შორის ცნობიერად მოცემულ მანძილს.

ამ შენიშვნის აზრი ისაა, რომ გამლიზიანებელთა სუქცესიურად მოქმედების დაშვებისას შეხებითი აღქმის გზით გეშტალტ-წარმოდგენის შემუშავების ფაქტი ვერტკაიმერის თეორიით აუხსნელი რჩება. გასაგებია, რომ გელები და გოლდშტაინი ამ თეორიის დაცვის მიზნით უარყოფენ ასეთ ფაქტებს. მაგრამ თუ ფაქტები უკველად მიგვითითებენ ამ გზით გეშტალტის წარმოშობაზე. მაშინ უნდა დავასკვნათ, რომ ელემენტების ერთდროული მოვლენა, როცა მათი გამომწვევი გამლიზიანებლები ფაქტობრივად ერთმანეთს მისდევენ, არ არის, როგორც ეს ვერტკაიმერს ჰგონია. სივრცითი გეშტალტის წარმოდგენის ზოგადი პირობა. ვერტკაიმერი გამოდის ვიწრო ცნებიდან, რომელიც მას აიძულებს, მაგალითად, მელოდიაც ისე ახსნას, როგორც სივრცითი გეშტალტი მაშინ, როდესაც მელოდიის ელემენტები ერთდროულად არასოდეს არ გვეძლევა. აუხსნელი რჩება აგრეთვე შეხებითი და ზოგი ოპტიკური გეშტალტიც, ვინაიდან ამ შემთხვევაში ყველგან ადგილი აქვს გამლიზიანებელთა სუქცესიურ მოცემულობას განცდის ველში.

გამლიზიანებელთა მოქმედების ერთდროულობაში გაერთიანება ხდება, ვერტკაიმერის აზრით, არა ცნობიერებაში და ცნობიერე-

ბის აქტების საშუალებით, არამედ ცნობიერების გარეთ, ფიზიოლოგიურ არეში. გეშტალტი უკვე მზად არის, სანამ მას გავაცნობიერებდეთ. და ამიტომ ნაწილების ცნობიერებასა და მათ გაერთიანებაზე ცნობიერების არეში არ უნდა იყოს ლაპარაკი. ერთი ელემენტის ცნობიერება მეორის ცნობიერებასთან ერთად უნდა მოხდეს. თუ მოხდა ერთი რომელიმე ელემენტის ცალკე გაცნობიერება. შეუძლებელი ხდება აკზნებითი ელემენტების ურთიერთზემოქმედება ისეთი სახისა. რომელსაც შეეძლოს გეშტალტის მოცემა.

გნაისე მიუთითებს იმაზე, რომ ფიზიოლოგიურ თეორიას არა აქვს უფლება მოქმედ თაქტორთა შორის ყურადღების მომენტი შემოიტანოს ყურადღებას შეუძლია მხოლოდ განსაზღვროს და ცხადყოს ის, რაც არის. მისი ჩარევა ფიზიოლოგიურ პროცესში გაუგებარია და დაუშვებელი. როცა გეშტალტთეორია ლაპარაკობს ყურადღებასა და სხვა ფსიქიკურ განცდებზე, რომელნიც გეშტალტის შექმნაში ერთგვარ მონაწილეობას იღებენ, ის ამით ღალატობს თავის ფიზიოლოგიურ პრინციპს.



შეიქცებოდა კიდევ მოგვეყვანა კრიტიკული მოსაზრებები ე. წ. გეშტალტთეორიის საწინააღმდეგოდ. დიდია რიცხვი ასეთი მოსაზრებებისა, მაგრამ ჩვენი ამოცანისათვის მათი გათვალისწინება აუცილებელი არ არის³⁵. ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხების გასარკვევად და გეშტალტფსიქოლოგიის როლის დახასიათებისათვის ამ საკითხში საჭიროა განსხვავებული მიდგომა, უნდა ვცადოთ გეშტალტის პრობლემაში ფსიქიკურის პრობლემის ამოკითხვა.

კოფკა და კელერი გრაციის სკოლის დიდ დამსახურებელ თვლან იმას, რომ მათ საგანგებოდ გაითვალისწინეს და ლანტიკაცეს გეშტალტის მრავალმნიშვნელობა. ე. ი. გამლიზიანებლისაგან მისი დამოუკიდებლობა. გეშტალტი არ არის განსაზღვრული გამლიზიანებლით. გეშტალტს, მკაცრად რომ ვიმსჯელოთ არც კი აქვს გამლიზიანებელი. გამლიზიანებელთან უშუალოდ მხოლოდ შეგრძნებები დაკავშირებული. გეშტალტი ამათგან შენდება. მაგრამ ეს შენება მათი უზრალაო შეერთება არაა. ამიტომ გეშტალტი ყოველ-

³⁵ გეშტალტთეორიის კრიტიკოსთა შორის ყურადღებას იპყრობენ იენში და გრიუნბუტი („Über gestaltpsychologie und Gestalttheorie“, 1929) და პეტერმანი („Die Wertheimer—Koffka—Köhlersche Gestalttheorie und das Gestaltproblem“, 1929).

თვის მეტია, ვიდრე შეგრძნებათა ჯამი. აი ეს მეტობაა, როგორც დავინახეთ, გეშტალტის სპეციფიკური ნიშანი და გასაგებია, რომ გეშტალტის პრობლემის გადაჭრის ყოველგვარი ცდა ჩვენთვის ამ თვალსაზრისით არის საინტერესო. მაინონგის სკოლის წარმოდგენით, გეშტალტი მეტს შეიცავს და ეს მეტი გაზომილია შეგრძნებათა მიმართ. შეგრძნება კი არაფერს არ შეიცავს ისეთს, რაც გამლიზიანებელში არ იყოს მოცემული. შეგნებასა და გალიზიანებას შორის არის კონსტანტი მიმართება. აქ ბატონობს. მაშასადამე, გამლიზიანებლის კანონი, ხოლო გეშტალტში, მაინონგის თქმით, სულის კანონი მოქმედებს.

გეშტალტთეორია ცდილობს უფრო შორს წავიდეს. შეგრძნებასა და გამლიზიანებელს შორის კონსტანტი დამოკიდებულება პიათვის მიუღებელია. ჩვენ დავინახეთ, თუ როგორ გულმოდგინეუ ცდილობს კოფკა ყველა ის ნიშანი, რომლებიც გრაციის სკოლამ გეშტალტს მიაწერა. შეგრძნებაზედაც გაავრცელოს. არც შეგრძნება განსაზღვრული გამლიზიანებლით, არც აქ არის ერთმნიშვნელოვანი დამოკიდებულება დასაშვებო. მაშასადამე, აქაც უნდა ვილაპარაკოთ „მეტის“ შესახებ. მაგრამ რის მიმართ? „მეტის“ ცნება ხომ არ არის დესკრიფციული ცნება?! ჩვენ ვიცით განცდა უბრალოდ. ხოლო ის, რასაც შეიძლება „მეტი“ ეწოდოს, განცდამ არ იცის. მეტი არ არის დესკრიფციული ცნება. „მეტზე“ ლაპარაკი მაშინ იწყება, როცა მთლიანის ანალიზით მოღებული ელემენტები ვერ ამოწურავენ მას. სადაც პრინციპი. მთელი უდრის მისი ნაწილების ჯამს, დარღვეულია, ჩვენ ვლაპარაკობთ „მეტზე“. მაგრამ შეგრძნება ხომ ელემენტია და თუ ის მაინც „მეტს“ შეიცავს, უნდა მივიღოთ, რომ შეგრძნება შედარებულია გამლიზიანებელთან და ამ შედარების შედეგად არის მიღებული ე. წ. „მეტი“.

შეგრძნება არ არის გამსაზღვრელი გამლიზიანებლით. ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი მეტია. ვიდრე გამლიზიანებელი. ფსიქიკა მთელ სიგრძე-სიგანით იძენს მაშინ გეშტალტის თვისებას. შემოქმედებულობას, „მეტობას“. ამით გადალახულია ის დუალიზმი, რომელაც შეგრძნებასა და გეშტალტს შორის არის ამართული გრაციის სკოლის მიერ.

ასეთი უნდა ყოფილიყო გეშტალტფსიქოლოგიის საბოლოო დასკვნა, მაგრამ ნამდვილად სულ სხვა სურათი მივიღეთ.

პროდუქციის თეორიამ „მეტის“ საკითხს სულის პროდუქციის ცნებით უპასუხა. ეს აუცილებელი იყო იმდენად. რამდენადაც. ამ თეორიის წარმოდგენით, არც გამლიზიანებელი და არც შეგრძნება

არ შეიცავდნენ ისეთ რამეს, საიდანაც „მეტობის“ ახსნა ყოფილყო შესაძლებელი. ეს კი შეუძლებელი იყო იმიტომ, რომ გამლიზიანებელი და შეგრძნება კონსტანტურ დამოკიდებულებაში იყო ერთმანეთისადმი. სადაც კონსტანტობაა, იქ არც „მეტია“ და არც შემოქმედება. გეშტალტთეორიის გზა „მეტის“ ასახსნელად სრულიად განსხვავებულია. თუ პროდუქციის თეორია, ასე ვთქვათ, განცდას „ზევით“, სულის აქტივობაში ეძებს გეშტალტის პრობლემის გადაჭრას, ეს თეორია, პირიქით, ახსნას ეძებს ფსიქიკურის ქვემოთ მდებარე სინამდვილეში. გეშტალტთეორიის მიხედვით, არავითარი პროდუქციული მუშაობა სულისა არ არსებობს. მართალია, შეგრძნება არ არის გამლიზიანებლით საბოლოოდ განსაზღვრული და, მაშასადამე, აქ ის „მეტობის“ ნიშანს ატარებს, მაგრამ იგი არ არის „მეტი“, ვიდრე აგზნება. ფსიქიკურში არაფერია ისეთი, რაც არ არის ფიზიოლოგიურში. ის აზრი, რომ გეშტალტსა და აგზნებას შორის არის მოთავსებული შეგრძნება და ამდენად მანძილი შეგრძნებასა და აგზნებას შორის მცირეა, ვიდრე გეშტალტსა და აგზნებას შორის, არ არის სწორი. ფსიქიკურ გეშტალტსა და ფიზიოლოგიურ გეშტალტებს შორის ისეთივე უშუალო დამოკიდებულებაა, როგორც შეგრძნებასა და გამლიზიანებელს შორის ჩვეულებრივი წარმოდგენით. შეგრძნება კარგავს შუამავლის როლს გეშტალტთეორიაში და იგი ბოლოს სულ ქრება, როგორც დამოუკიდებელი ერთეული. ჩვენ ვღებულობთ მის ადგილზე ფსიქიკურ გეშტალტს, რომელსაც ყოველთვის ახლავს ფიზიოლოგიური გეშტალტი, როგორც კორელატი.

როგორია დამოკიდებულება ამ ორი სახის გეშტალტს შორის? ისეთივე, როგორიც ტრადიციული წარმოდგენით, გამლიზიანებელსა და შეგრძნებას შორის, ე. ი. კონსტანტური. ფიზიოლოგიური გეშტალტი — ფსიქიკური გეშტალტი — აი, ფორმულა გეშტალტთეორიისა. აქედან ცხადია, რომ ახსნა ფსიქიკური გეშტალტის „მეტისა“ ფიზიოლოგიურის გეშტალტში უნდა ვეძებოთ. თავის მხრივ ფიზიოლოგიური გეშტალტი, როგორც ზემოთ დავინახეთ, ემყარება ფიზიკურ გეშტალტს. გეშტალტი ყველგან არსებობს. მაგრამ, თუ ეს ასეა, აქვს თუ არა აზრი „მეტზე“ ლაპარაკს? ამ შემთხვევაში „მეტი“ ხომ ყველგან უნდა ვიგულოთ! ამიტომ დგება კითხვა: შეიძლება თუ არა გამართლება მიიღოს მსჯელობამ „მეტის“ შესახებ, როცა პრინციპულად გამორიცხულია არსებობა ორგვარი სინამდვილისა, რომელთაგან ერთი „მეტია“ მეორეზე?

რა მივიღეთ? კონსტანტობის ჰიპოთეზა, რომელსაც ებრძვის გეშტალტთეორია, კვლავ აღდგენილია. თუ ცნობიერების ფენომენალური შინაარსი იცვლება, გეშტალტთეორიამ უსათუოდ უნდა დაასკვნას, რომ გამღიზიანებელიც იცვლება (აქ ნაგულისხმევია ვამღიზიანებლის როგორც ფიზიკური, ისე ფიზიოლოგიური კომპონენტი), თუვინდ ამის საბუთი არ იყოს უკვე მოცემული. ცხადია, რომ ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს შეგრძნების ან გამღიზიანებლის უცვლელობის დაშვების, კონსტანტობის ჰიპოთეზის ანალოგიურ დაშვებასთან. განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ კონსტანტობის ქველი ჰიპოთეზა გამღიზიანებლის უცვლელობიდან ასკვნიდა შეგრძნების უცვლელობაზე, ხოლო კონსტანტობის ახალი ჰიპოთეზა, პირაქით, ფენომენალური გეშტალტის ცვალებადობიდან ასკვნის გამღიზიანებლის ცვალებადობაზე. მსგავსება უფრო შორს მიდის.

ცნობილია, რომ შეგრძნების კონსტანტობის ჰიპოთეზას ერთი გარკვეული მოსაზრება ედო საფუძვლად: თუ მოცემულია გამღიზიანებელი, მოცემულია შეგრძნებაც. ყოველგვარი ცვალებადობა გამღიზიანებლისა უნდა იჩენდეს თავს შეგრძნებაშიც. თუ შეუბამობა აღმოჩნდა სადმე შეგრძნებასა და გამღიზიანებელს შორის, როგორც ეს ხდება ილუზიების შემთხვევებში. უნდა მივიღოთ, რომ შეგრძნება აქაც უცვლელია, ე. ი. ერთმნიშვნელოვან დამოკიდებულებაშია გამღიზიანებელთან, მაგრამ ამას ჩვენ არ განვიცდით, ვერ „ვხედავთ“ სხვადასხვა ხელისშემშლელი პირობების გამო. შეგრძნების კონსტანტობა, ამნაირად, აღმოცენებულია იმ წარმოდგენაზე, რომ გამღიზიანებელსა და შეგრძნებას შორის დამოკიდებულება უცვლელია.

თუ კარგად ჩავეუყირდებით გეშტალტთეორიის აზრთა მსვლელობას, აღმოჩნდება, რომ აქაც გამღიზიანებელსა და განცდას შორის დამოკიდებულების კონსტანტობის დოგმატურ დაშვებასთან გვაქვს საქმე.

თუ ის მიმართულება ფსიქოლოგიაში, რომელსაც ყველაზე ენერგიულად ებრძვის გეშტალტთეორია, გამღიზიანებლის უცვლელობიდან ასკვნიდა განცდის (შეგრძნების) უცვლელობაზე, გეშტალტთეორია მეტ ანგარიშს უწევს ფენომენალურ, დესკრიფციულ თვალსაზრისს და ამ გზით დადასტურებული განცდის ცვალებადობიდან გამღიზიანებლის ცვალებადობაზე ასკვნის. რატომ? რა უნლებით? იმავე უფლებით და იმავე საბუთით, რა საბუთითაც მიღებულია ფორმულა: უცვლელია გამღიზიანებელი, უცვლელია განცდაც. განცდის ცვალებადობა არ არის, რასაკვირველია, მიზეზი ან

საბაბი გამლიზიანებლის ცვალებადობისა. ჩვენ რომ პირველიდან მეორეს ვასკვნით, ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ განცდებში თავი იჩინა იმან, რაც უკვე მოხდა გამლიზიანებელში. ცხადია, ჩვენ რომ ასეთი დასკვნა გავაკეთოთ, უნდა წინასწარ ვიყოთ დარწმუნებული იმაში, რომ თუ რამე გამოვლინდა განცდაში, იგი უსათუოდ ემყარება გამლიზიანებლის ბუნებას, გამლიზიანებელში მომხდარ ცვლილებას, რადგან: „რაც შიგნით არის, ის გარეთაც არის“.

რაში გამოიხატება აქ პრობლემის გადაჭრა? ჩვენ წინაშე გეშტალტის ფსიქოლოგიური პრობლემა იდგა. გეშტალტთეორია ამის ახსნას ფიზიოლოგიური გეშტალტის დადგენით ცდილობს, ხოლო ფიზიოლოგიური გეშტალტის ახსნა შესაბამისად უნდა დაემყაროს ფიზიკური სინამდვილის გეშტალტს. არის თუ არა ეს პრობლემის გადაჭრა? რასაკვირველია, არა! თუ გეშტალტი თავისთავად პრობლემაა, იგი მანამ არ გადაიჭრება, სანამ ფსიქოლოგიაში არ შემოსულა ისეთი ცნება, რომელიც გეშტალტის ცნებისაგან განსხვავდება და იმავე დროს მას როგორღაც გასაგებად ხდის. დაუშვავთ, რომ მართლაც არსებობს ფიზიოლოგიური გეშტალტი. მერე რაში გამოიხატება აქ საკითხის გადაჭრა? თუ გეშტალტი პრობლემაა ფსიქიკურ არეში, რატომ არ არის იგი პრობლემა მაშინ, როცა ის ფიზიოლოგიურ სინამდვილეშია წარმოდგენილი? ცხადია, რომ ფიზიოლოგიური თეორიის სახით ჩვენ საქმე გვაქვს არა პრობლემის გადაჭრასთან, არამედ მის გადატანასთან სხვა ადგილზე. გეშტალტთეორია მაინც არ უნდა წარმოვიდგინოთ ისე, რომ იგი ახალს არაფერს იძლევა და მხოლოდ საკითხის გადატანას წარმოადგენს ერთი ადგილიდან მეორეზე. გეშტალტის უნივერსალიზაცია, რომელსაც გეშტალტთეორია მიმართავს, თავისთავადაც თეორიული მოსაზრებაა, რომელიც სპეციალური მსჯელობის საგანია, მაგრამ ამით ისიც ირკვევა, გეშტალტი ამ გაგებით აღარ არის სპეციალური მეცნიერების პრობლემა და ფილოსოფიის ზოგად პრობლემათა სფეროში თავსდება. ამასთანავე, გეშტალტის უნივერსალიზაციის გამო, იშლება ის საზღვარი ფსიქიკურსა და ფიზიკურს შორის, რომელიც ამ ცნების საშუალებით იყო დადგენილი, უქმდება დუალიზმის ის სახე, რომელიც აღმოცენდა გეშტალტის ცნებასთან დაკავშირებით.

როგორ იჭრება თუნდ ამ ფორმულირებაში გეშტალტის პრობლემა? ხომ არ კარგავს იგი მისი გაუნივერსალების გამო პრობლემის ხასიათს? არა! არა, იმიტომ, რომ გეშტალტის პრინციპი ეწინა-

აღმდეგება იმ პრინციპს, რომელსაც მექანიცისტური ბუნებისმეტყველება ემყარება.

გეშტალტთეორიამ ცოტა თქვა ამ პრობლემის გადაჭრისათვის, ყოველ შემთხვევაში იმ მხრივ, რა მხრივაც იგი ამჟამად ჩვენ გვინტერესებს.

რატომ არის მთელის თვისება და მოქმედება მეტი, ვიდრე თვისება და მოქმედება მისი ნაწილებისა? ზოგი მიუთითებს რელაციაზე, რომელიც ამ შემთხვევაში ნაწილებს შორის მყარდება. ზემოთ შევხვდით გელსის ასეთსავე შეხედულებას და იქვე იყო აღნიშნული ის. რატომ არის მიუღებელი პრობლემის ასეთი გადაჭრა. ლანკე, ეთანხმება არა ჰეფლერს. ამბობს: გეშტალტები არაა. რასაკვირველია, რელაციებიო.

გეშტალტის რელაციად გამოცხადება არც ნიშანდობლივია და არც დამახასიათებელი გეშტალტთეორიისათვის³⁸. ამ მიმართულებაში უმთავრესად სახელი გაითქვა იმით, რომ გეშტალტის ცნების გავრცელებით ფიზიკურ და ფიზიოლოგიურ არეზე შეეცადა ფსიქიკურისათვის ჩამოეცილებინა თავისებურებისა და დამოუკიდებლობის ნიშანი.

ასოციაციონურ-ატომისტურ ფსიქოლოგიასთან ბრძოლის პროცესში ჩამოყალიბდა ფსიქოლოგიური მიმდინარეობა, რომელაც ამახვილებს ყურადღებას ფსიქიკური სინამდვილის თავისებურებაზე და ამ გზით ცდილობს ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიურ დამოუკიდებლობას შეუქმნას მტკიცე საფუძველი. ეს მიმდინარეობა გეშტალტში ხედავს ფსიქიკურის თავისებურების ერთ-ერთ გამომჟღავნებას, ერთ-ერთ საბუთს იმისას. რომ ფსიქიკური არის არსებითად თვითმყოფი რეალობა, რომლის წარმოდგენა ფიზიკურ რეალობასთან ერთ სიბრტყეზე გაუმართლებელია.

გეშტალტთეორია ამის საწინააღმდეგო თეზის აყენებს: გეშტალტი არ არის ფსიქიკურის სპეციფიკა. იგი ახასიათებს ფიზიკურ და ფიზიოლოგიურ სინამდვილესაც.

³⁸ ასეთი შეხედულება გრაციის სკოლას მიეწერება განსაკუთრებით, თუმცა ის ბუნდოვნად ერეწეფელსაც გამოთქვა. გ. მიულერიც რელაციაზე ლაპარაკობს როგორც კომპლექსის თვისებათა და მოქმედებათა თავისებურების ახსნის საშუალებაზე (ვ. კელერი ხედავს ამაში კომპლექსთეორიის დაღატს) განსხვავება ამ უკანასკნელსა და გეშტალტთეორიას შორის ამ შემთხვევაში ის არის, რომ კომპლექსთეორიის მიხედვით, კომპლექსიცა და რელაციაც შექმნილია ყურადღების მიერ, ხოლო, გეშტალტთეორიის თანახმად, აღნიშნული ფაქტები ფიზიოლოგიური პროცესებით არიან შეპირობებული.

რა უნდა ითქვას ამის შესახებ?

უკვე იყო ზემოთ მოყვანილი განიხსება და, განსაკუთრებით, მნიშვნელოვანი საბუთები გ. მიულერისა იმის შესახებ, რომ ფიზიოლოგიური სინამდვილე საერთოდ ეწინააღმდეგება გეშტალტის პრინციპს, იქ მხოლოდ აწმყოს მდგომარეობა გვაქვს, რომლის დინამიკაც აგზნების შესუსტება-გაძლიერებით ამოიწურება. გეშტალტის არსებობაზე დასკვნა იმის საფუძველზე. რომ აგზნების სხვადასხვა წერტილები ერთიმეორეზე მოქმედებენ, არ არის გამართლებული. ამ ფაქტიდან გეშტალტის მიღების შესაძლებლობა გამორიცხულად უნდა ჩავთვალოთ.

ფიზიკური და ორგანული გეშტალტის არსებობაზე იგივე აუქმის, რაც სტრუქტურული მთლიანობის შესახებ. „ფიზიკურისა და ფსიქიკური სინამდვილის მთლიანობა არსებითად განსხვავდება ურთიერთისაგან. ჯერ ერთი, ფიზიკური სინამდვილის მთლიანობა ნაწილობრივ მოვლენათა კაუზალურ ურთიერთობაზეა დაფუძნებული. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ მთელი გარე სინამდვილის სფერო მიზეზშედეგთა უწყვეტ ჯაჭვს წარმოადგენს, რომლის რგოლებიც სწორედ კაუზალური კავშირით არიან გაერთიანებული“³⁷. კაუზალური კავშირი ობიექტურ მოვლენათა შორის, მართალია, ყველგან არსებობს, მაგრამ მისი შემეცნება აზროვნების ინტენსიურ დაძაბულობასა და მეცნიერული მეთოდების რთული აპარატის გამოყენებას საჭიროებს. გ:საგვება, რომ კალზალურ კავშირზე დამყარებული მთლიანობა და სტრუქტურა არ შეიძლება იყოს მოცემული ისე უშუალოდ, როგორც ამას აქვს ადგილი ფსიქიკურ სინამდვილეში. ამდენად მთლიანობისა და სტრუქტურის ცნება ფიზიკურსა და ფსიქიკურში სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარება და შემეცნების განსხვავებულ გზებს საჭიროებს.

მაგრამ თუ არაორგანული ბუნების მთლიანობაზე შეუძლებელია ლაპარაკი იმ აზრით, რა აზრითაც ვლაპარაკობთ მთლიანობაზე ფსიქიკურში, ეგების ბიოლოგიურ სინამდვილეში შეიძლებოდეს ისეთი მთლიანობის დადასტურება, რომელიც მის აღნიშვნას სტრუქტურის, გეშტალტის სახელწოდებით გაამართლებდა? „მაგრამ სრულიად ცხადია, შენიშნავს ამაზე დ. უზნაძე, რომ ორგანიზმი მხოლოდ იმდენად წარმოადგენს მთლიანობას, რამდენადაც მისი ცალკე ნაწილების მუშაობა ერთ მთლიანს ემსახურება. ცხადია, სანამ ამ

³⁷ დ. უზნაძე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, ტფილისი, 1925, გვ. 152.

მიზნის ცნება არ გვაქვს, მანამდე არც ორგანიზმის მთლიანობაზე შეგვიძლია ლაპარაკი. ჩვენი უშუალო დაკვირვებისათვის მხოლოდ ცალკე ნაწილებია მოცემული: ხელი, ფეხი, გული და სხვა ორგანოები, რომელთაგან არც ერთი თავისთავად მთლიანზე არ მიგვი-თითებს და მთლიანს არ ატარებს. ყველაფერი ეს მხოლოდ მას შემდეგ იქცევა მთლიანად, რაც მათ ფუნქციას საერთო მიზნის თვალსაზრისით განვიხილავთ. ორგანიზმის მთლიანობა, მაშასადამე. არასდროს არ გვექლევა უშუალოდ, არასდროს არ განიცდება უშუალოდ. ეს არსებით განსხვავებულად უნდა ჩაითვალოს. რომელიც ცნობიერებისა და ორგანიზმის მთლიანობას შორის არსებობს. ამის მიზნად, ცხადია, რომ განცდილი მთლიანობა მხოლოდ ცნობიერების თავისებურებად შეიძლება იქნეს აღიარებული³⁸.

ყოველივე ეს შეგვიძლია უცვლელად ჩვენს პრობლემაზე გავაგრძელოთ, რადგან აქ არსებითად ერთსა და იმავე საქმის ვითარებასთან გვაქვს საქმე. როგორც ორგანული, ისე არაორგანული ბუნება თავისთავად გეშტალტს არ წარმოადგენენ. იქ მხოლოდ იმდენად არის ეს ცნებები ძალაში. რამდენადაც ჩვენ მათ იქ ვგულისხმობთ, ან, უკეთ რომ ვთქვათ, რამდენადაც მათ ჩვენ ამ თვალსაზრისით განვიხილავთ. მაშასადამე, გეშტალტური თვისებები თვით ბუნებას კი არ ახასიათებს თავისთავად, არამედ მის განცდას ჩვენს მიერ. საბოლოოდ გეშტალტი გამოდის განცდის და არა ბუნებას თვისებად. განცდაში კი არასოდეს არ არის საჭირო გეშტალტის ძებნა, რადგან იგი თვით განცდაშია და მის ნიშან-თვისებათა ცენტრალურ მომენტს წარმოადგენს.

როგორია თვით გეშტალტის ბუნება? არის იგი პირველადი, ძირითადი არსი ფსიქიკური სინამდვილისა თუ მას საფუძვლად უძევს უფრო ძირითადი რამ?

მიზანშეწონილი იქნება გ. მიულერის პასუხის გათვალისწინება ამ საკითხზე.

როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, გ. მიულერის თეორია უმთავრესად კოლექტიურ ყურადღებას ემყარება. კომპლექსი მოცემული კი არ არის, არამედ შექმნილია იმ სპეციფიკური აქტების საშუალებით, რომელნიც კოლექტიური აღქმის სახელწოდებითაა ცნობილი. კომპლექსი, ასე ვთქვათ, ჩვენ თვალწინ იქმნება ცალკე ელემენტების გაერთიანების გზით. ფსიქიკა, მაშასადამე, თავისთავად, თავის ბუნებაში კი არ ატარებს ამ ნიშანს. არამედ მოცემული ელემენტუ-

³⁸ იქვე.

რი განცდებისაგან, რომელნიც არ არიან, უნდა ვიგულისხმოთ, გემტალტი, ქმნის თავის „სურვილისამებრ“ კომპლექსებს. რა თქმა უნდა, ეს „სურვილი“ მოითხოვს ერთგვარ პირობებს, რომელიც ე. წ. გამთლიანების ფაქტორებით აღნიშნა მიულერმა, მაგრამ საქმეს იგი მაინც არ ცვლის.

გ. მიულერის თეორიის მთლიანი კრიტიკული განხილვა აქ არ არის საჭირო. აღვნიშნოთ მხოლოდ ზოგი ძირითადი მოსაზრება, რომელიც ვ. კელერმა გამოთქვა ამ თეორიის შესახებ.

კელერმა მიუთითა იმ გარემოებაზე, რომ, თანახმად მიულერის თეორიისა, ყოველი განცდა, რომელიც კოლექციური ყურადღებას ვიწრო ფარგლებს სცილდება, უნდა დარჩეს უფორმოდ. მიულერი ამას უპასუხებს, რომ მის მოკამათეს სავესებით ავიწყდება გამთლიანების ფაქტორების (Kohärenz-Faktoren) მნიშვნელობა. ამასე ვ. კელერი სამართლიანად შენიშნავს, რომ მიულერის პასუხი არაა დამაკმაყოფილებელი და საკითხს კიდევ უფრო ართულებს. საქმე ის არის, რომ გამთლიანების ფაქტორები კოლექციური ყურადღების კორელატს წარმოადგენენ. თავისთავად ისინი არაერთაა აზრს არ შეიცავენ. ფაქტორები ზომ პირობებია, რომლებიც ხელს უწყობენ ყურადღების კომპლექსურ მუშაობას. სანამ არ მომხდარა და სადაც არ მომხდარა ეს მუშაობა, იქ კომპლექსზე ლაპარაკი შეუძლებელია. თუ იმას დავუშვებთ, რომ ფაქტორები თავისთავად, საკუთარი ძალებით ქმნიან ფსიქიკურ კომპლექსს, მაშინ ყოველთავე აზრს კარგავს იმის მტკიცება, რომ კომპლექსი მხოლოდ კოლექციური ყურადღების საშუალებით არის შესაძლებელი.

შეუსაბამობად მიაჩნია ვ. კელერს აგრეთვე ის გარემოებაც, რომ გ. მიულერი კოლექციურ ყურადღებასთან ერთად ლაპარაკობს აგრეთვე კოლექციურ დისპოზიციებზე. თუ უკანასკნელთ შეუძლათ კომპლექსის შექმნა, მაშინ მოხსნილია კომპლექსთეორია და არსებითად გემტალტთეორიის ნიადაგზე ვდგებით: კოლექციური დისპოზიციია უნდა იქნეს წარმოდგენილი როგორც ფიზიოლოგიური პროცესი. გ. მიულერი არ ცნობს სხვა რეალობას, გარდა ფსიქიკურისა და ფიზიკურისა, და ამდენად კელერი მართალია, როცა ფიქრობს, რომ ფსიქიკურიდან საკითხის გადაჭრის სხვა ადგილას გადატანა, პირველ ყოვლისა, არის მისი გადატანა ფიზიოლოგიაში. რა აზრი უნდა ჰქონდეს კოლექციურ დისპოზიციაზე ლაპარაკს მას შეუძლებ, რაც აღიარებულია, რომ ფიზიოლოგიური პრინციპულად გამოირჩევა თავისი სფეროდან კომპლექსის ცნებას?! თუ მიულერს

მხედველობაში აქვს უბრალო მითითება ტეინის პროცესებზე, რომლებიც გეშტალტის შექმნის დროს მიმდინარეობენ, ეს არაფერს არ ამბობს ამ პროცესების მნიშვნელობაზე გეშტალტისათვის; თუ კოლექციური დისპოზიციები, გაგებული ფიზიოლოგიურად, მართლა მონაწილეობენ კომპლექსების შექმნაში, მაშინ მართლაც გეშტალტთეორიის ნიადაგზე ვდგებით, ფიზიოლოგიურ პროცესებს ენიჭებათ უნარი გეშტალტის შექმნისა ფსიქიკურ არეში.

გარდაუვალ სიძნელეს ხედება კომპლექსთეორია, როცა საქმე ეხება სხვადასხვა კომპლექსის ერთდროულად აღქმას. ამ შემთხვევაში უნდა განხორციელდეს ერთდროულად ყურადღების რამდენიმე კოლექციური აქტი, რაც სრულიად შეუძლებელია.

უმთავრესი მაინც ის არის, რომ გეშტალტის განცდის შემთხვევაში ჩვენ არა გვაქვს მოცემული კოლექციური ყურადღების შესატყვისი განცდები. გეშტალტი ჩვენ თავისთავად გვეძლევა, ჩვენი შინაგანი აქტიობა ამისთვის საჭირო არ არის. ამიტომაც, რომ სადაც მიუღერი ყურადღების აქტების მონაწილეობას ვერ აღასტურებს, იძულებულია ელაპარაკოს ქვეცნობიერ აქტებზე.

კელერმა სხვა მოსაზრებაც წამოაყენა კომპლექსთეორიის წინააღმდეგ, მაგრამ აქ მათ აღარ შეეხებოდა, რადგან ჩვენთვის საკმარისია იმის გათვალისწინება, რომ გეშტალტი, ყველაზე მკიდრო კომპლექსი, სწორედ იქ არსებობს, სადაც ყურადღების დაძაბულობა მინიმალურია. ცხადია, რომ ყურადღება და კომპლექსი არ ხედებიან ერთმანეთს, არ მიუთითებენ ერთმანეთზე.

ჰანს კორნელიუსი, რომელიც ითვლება გეშტალტის პრობლემის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მკვლევარად, ცდილობს რელაციებზე დაიყვანოს ის, რაც გეშტალტ-კვალიტეტის სახელით არის ცნობილი. ის შემდეგ მოსაზრებებს გამოთქვამს ჩვენს საკითხზე: ჩვენი სულიერი ცხოვრება იცნობს აგრეთვე ისეთ კომპლექსურ თვისებებს, რომელნიც ისევე უშუალოდ არიან მოცემული, როგორც თვისებები ელემენტებისა. მაგრამ თვით კომპლექსის თვისებები განსხვავდებიან არა მარტო ცალკე ელემენტების თვისებებისაგან. არამედ აგრეთვე მთელი ჯამის თვისებებისაგანაც, ვინაიდან კომპლექსში ელემენტებს ემატება თვისება რელაციისა, რომელიც მათ ცალკე არა აქვთ. ცხადია, რომ კომპლექსის თვისებები სულ სხვა უნდა იყოს, ვიდრე თვისებები მისი ელემენტების სრული ჯამისა. გამომდინარე, რომ გეშტალტ-კვალიტეტი არის არა თვით კომპლექსი, არამედ მისი თვისება, გამოწვეული კომპლექსში არსებული რელაციებით. ამ განმარტების მიხედვით დაუშვებელია, მაგალითად, გეშტალ-

ტისა და კომპლექსის გაიგივება, როგორც ამას ჩადის ზოგი მკვლევარი (გ. მიულერი). კვალიტეტი არის არა თვით კომპლექსი, არამედ მისი. უკეთ, მასზე „აშენებული“ თვისება, რომელიც შეიძლება სულ სხვა კომპლექსს დაერთოს და იქაც გამოცნობილ იქნეს. გეშტალტი არ არის ერთჯერ და სამუდამოდ ჩამოყალიბებული ცნება. იგი შედარებითია და იცვლება იმისდა მიხედვით, თუ როგორი თვალსაზრისით შევხედავთ ჩვენ ამას. რთული შინაარსები, რომელთა ანალიზი ჯერ კიდევ არ მომხდარა, ატარებენ გეშტალტ-კვალიტეტის თვისებებს. ანალიზის შემდეგ, ისინი სავსებით იცვლებიან. გეშტალტ-კვალიტეტი კვლავ აღსდგება, თუ მას არაანალიტური თვალსაზრისით შევხედავთ.

რას გვაძლევს გეშტალტ-კვალიტეტის ანალიზი? კორნელიუსი უპასუხებს: ასეთი ოპერაციის შედეგად ჩვენ ხელთ გვრჩება რელაცია, რომელიც არსებობს კომპლექსის ნაწილებს შორის, რელაცია თვითონ არის გეშტალტ-კვალიტეტი.

აქ ერთგვარ შეუსაბამობასთან უნდა გვქონდეს საქმე. ერთი მხრით. გამოდის, რომ გეშტალტ-კვალიტეტი და რელაცია არ უნდა იყოს ერთი და იგივე, რადგან, კორნელიუსისავე თქმით, რელაცია მაშინ ხდება შესამჩნევი, როცა გეშტალტ-კვალიტეტი, ანალიზური მიდგომის გამო, დაიშალა და გაჰქრა. უფრო მეტის თქმაც შეიძლება: ვინაიდან ერთის მოსპობა მეორის გაჩენას ნიშნავს, ისინი არაპყთუ ერთი და იგივე არ არიან, არამედ სულ საწინააღმდეგო პოლუსებზე მდებარეობენ. მეორე მხრივ, კორნელიუსი მათ თითქმის ავიგეებს. რომ აქ აშკარა წინააღმდეგობა არ ვალიართ, უნდა იმნაირად გავიგოთ რელაციის მიმართება გეშტალტ-კვალიტეტისადმი, როგორც გრაციის სკოლის მიერ არის დადგენილი — მიმართება ინფერიორა და სუპერიორა შინაარსებს შორის. მაგრამ ამ შემთხვევაში რელაცია კომპლექსის ელემენტად წარმოგვიდგება და, სხვა ელემენტებისაგან განსხვავებით. „მფუძვნელის“ როლში გამოდის სრულიად ახალი შინაარსის, გეშტალტ-კვალიტეტის მიმართ. კორნელიუსის აზრით ასეთი უნდა იყოს, ვინაიდან ის პირდაპირ ლაპარაკობს, რომ რელაციები წარმოადგენენ პირობას გეშტალტ-კვალიტეტისასო. თვით ის გარემოება, რომ რელაციებზე ჩვენ მანამდე არაფერი ვიცით, სანამ გეშტალტ-კვალიტეტს ანალიზის თვალთ არ შევხედავთ და მისი დაშლა-მოსპობით მის „საფუძველზე“ არ დავალთ, უნდა ლაპარაკობდეს ჩვენი ინტერპრეტაციის სასარგებლოდ.

ამაში კიდევ უფრო ვრწმუნდებით შემდეგი ადგილიდან: კორნელიუსის თქმით, გრძნობათა შემთხვევაში, რომელნიც მისი აზრით

გეშტალტ-კვალიტეტებია, ჩვენ სიამოვნება და უსიამოვნება კი არ გვაქვს ცალ-ცალკე და თან ერთდროულად, არამედ ერთი მთლიანი მდგომარეობა, რადგან აქ არ არის მოცემული, ყოველ შემთხვევაში ცნობიერად, ის ელემენტები, რომელთა შორის რელაცია უნდა დამყარდეს. ცხადია, რომ გეშტალტ-კვალიტეტი არ არის რელაცია. არა გვაქვს უფლება ვილაპარაკოთ რელაციაზე იქ, სადაც რელაციის ფსიქიკური ელემენტები ცნობიერებაში არ არიან წარმოდგენილი.

ფ. კრიუგერი აღიარებს, რომ კომპლექს-კვალიტეტი შეტაა, ვიდრე მისი ნაწილები და რომ თვისებები, რომელნიც ერთიან ფსიქიკურ კომპლექსებს, ძალიან ხშირად უფრო ნატიფად არიან დასაფეხურებული, უფრო მკაცრად არიან გამოვლენილნი, ვიდრე ის თვისებები, რომელნიც ახასიათებენ მასში შემავალ ელემენტებს³⁹.

თ. ლიპსის შეხედულებათა კრიტიკის დროს ფ. კრიუგერი ეხება კომპლექს-კვალიტეტის კვლევის ისტორიას და, გარდა ცნობილი ავტორებისა, ასახელებს არისტოტელეს, რომელიც ამბობს: „რომ სწორედ ფსიქოლოგიურად, ჩვენი უშუალო განცდისათვის მთელი ყოველთვის მეტია, ვიდრე მისი ნაწილების ჯამი; უფრო ზუსტად: რომ ყოველ ფსიქიკურ კომპლექსს, როგორც ასეთს, აქვს განსაკუთრებული ფსიქიკური თვისებები მისი ელემენტებისა და ნაწილების ზევით“⁴⁰. აქ ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა ხაზგასმული აზრი, რომ გეშტალტს, მთელის „მეტობას“, მნიშვნელობა აქვს სწორედ ფსიქოლოგიურად, ჩვენი განცდისათვის და არა საერთოდ. ზემოთ ნათქვამის შემდეგ ჩვენთვის ცხადია, თუ რა დიდი აზრია აქ გამოთქმული. მთელზე შეიძლება ლაპარაკი არაფსიქიკური რეალობის მიმართაც, მაგრამ ასეთი მთელი არსებითად განსხვავდება იმი-საგან, რასაც განცდილი მთლიანობა წარმოადგენს.

კრიუგერი აყენებს საკითხს: როგორ უნდა აიხსნას გეშტალტი და უპასუხებს: „ფსიქოლოგიური ახსნა ე. წ. გეშტალტ-კვალიტეტისა არ შეიძლება მიღწეულ იქნეს სხვა გზით, თუ არა ყოველივე იმის განსაზღვრით და შედარებით, რაც მუყაითი ანალიზის საშუალებით შეიძლება მონახულ იქნეს კომპლექსში, როგორც (ფსიქიკურად) მასში არსებული ან მისი კუთვნილი, სულ ერთია, იქნება ეს „ელე-

³⁹ F. K r u e g e r, Die Theorie der Konsonanz, Wundts psychologische Studien, Bd. 2, H. 5 u. 6, გვ. 391.

⁴⁰ იქვე, გვ. 221.

მენტი“ „გრძობადი“ თუ „არაგრძობადი“⁴¹. კრიუგერი ძალიან კარგად ხედავს, რომ გეშტალტის პრობლემის გადაჭრა ფიზიკური და ფსიქოლოგიური გეშტალტის ცნებით შეუძლებელი საქმეა. გეშტალტი არსებობს მხოლოდ განცდისათვის, მისთვისაა დამახასიათებელი და ამიტომ იქ, სადაც ასეთი რამ პრინციპულად გამორიცხებულია, ამათა მისი ახსნის ცდა.

მაგრამ თვითონ კრიუგერს რომ ვკითხოთ, შეიძლება თუ არა თუგინდ იდეალურმა ანალიზმა აღმოაჩინოს ელემენტებში, რაგინდ ფართოდ არ უნდა გვესმოდეს ეს უკანასკნელი, ის „მეტი“, რაც გეშტალტს ახასიათებს, უნდა გვიპასუხოს, რომ ასეთი რამ შეუძლებელია. „მეტი“ ანალიზის ნიადაგზე იჩენს თავს და, ცხადია, ამავე გზით მისი დაძლევა შეუძლებელია. ამ პრობლემის გადასაჭრელად არსებობს მხოლოდ ორი გზა. ან უნდა იქნეს აღიარებული, რომ გეშტალტი ფსიქიკის ძირეული ნიშანია და ამდენად, ანალიზურ ახსნას არც ექვემდებარება და არც საჭიროებს, ან უნდა არსებობდეს ისეთი არე სინამდვილისა, რომელიც პრინციპულად ეგუება გეშტალტურ კანონზომიერებას და იმავე დროს ტრანსფენომენალურ რეალობას წარმოადგენს.

სტაუტი, რომელიც მაინონგის მსგავს პოზიციაზე დგას, სავესებით მართებულად აფასებს გეშტალტის (ფორმის) აღქმის პრობლემის მნიშვნელობას იმ მხრივაც, რომ მასთან არსებითად არის დაკავშირებული საკითხი ფსიქიკის შემოქმედებითობის შესახებ. თუ აღმოჩნდება, რომ შენაერთის, კომპლექსის აღქმა არის მართლაც ახალი „ელემენტებთან“ შედარებით, დამოუკიდებელი შინაარსი ცნობიერებისა, შეიძლება გვეთქვა „სულის“ შესახებ ლოკის სიტყვები, რომ ის თავისათვის ქმნის „ახალ მარტივ იდეას“⁴².

ზაზგასმულია აქ არა მარტო ის გარემოება, რომ გეშტალტის არსებობა სულის შემოქმედებითობაზე მიგვითითებს, არამედ ის მნიშვნელოვანი თვისებაც, რომ შექმნილი ახალი „იდეა“ არის მარტივი, ე. ი. ისეთი ფსიქიკური ფაქტი, რომელიც სხვა ფსიქიკურ ფაქტზე აღარ დაიყვანება. სტაუტის მსჯელობაში მაინც იგრძობა, რომ იგი სათანადოდ ვერ მიჯნავს ერთმანეთთან გეშტალტსა და რეალციას.

არის თუ არა შესაძლებელი მთელის ფორმის აღქმა გარეშე მისი ნაწილების აღქმისა, სვამს საკითხს სტაუტი და იძლევა უარყოფით პასუხს: იქ, სადაც არ არსებობენ ნაწილები, არც შეერთება

⁴¹ იქვე, გვ. 228.

⁴² Д.ж. Ф. Стаут, Аналитическая психология, I, 1923, გვ. 88—129.

არსებობს, არც ფაქტობრივი და არც წარმოსახვითი, ხოლო, სადაც არ არის შეერთება, იქ არც შეერთების ფორმაცაა⁴³.

ცოტა ქვემოთ ის სულ საწინააღმდეგოს ამბობს: „რა გინდ უაზროდაც არ უნდა ჩანდეს ვარაუდი, რომ ჩვენ შეგვიძლია დაეინახოთ სინთეზური ერთიანობა, რომელიც ახასიათებს მთელს, ისე რომ არ ვხედავდეთ იმავე დროს გასაერთიანებელ წრავალსახიანობას. ჩვენ მაინც მუდამ გვაქვს განცდები, რომელნიც მნიშვნელოვან წილად უახლოვდებიან ამ პირობის შესრულებას. უდავოა ის, რომ შეიძლება ვითქიქროთ მალიანზე მის ერთიანობასა და განსხვავებულობაში და ვერ ვარჩევდეთ მის ყველა ან რომელიმე შემადგენელ ნაწილსაც კი“⁴⁴.

ამ ორ ამონაწერს შორის წინააღმდეგობა მხოლოდ მაშინ შეიძლება მოსხნილ იქნეს, თუ ვეგულისხმებთ. რომ პირველ შემთხვევაში ლაპარაკია რელაციაზე, ხოლო მეორე შემთხვევაში გეშტალტზე. სტაუტი ცდილობს გეშტალტის პრობლემა რელაციის პრობლემა დაუახლოოს და ის ამ გზით გადაჭრას. რელაციაში შეიძლება მართლაც აუცილებელი იყოს ელემენტების აღქმა. მაგრამ არის მთელის ისეთი აღქმაც, სადაც, როგორც თვით სტაუტი ამბობს. ნაწილების შესახებ არაფერა ვიცით (ინპლიციტური აღქმა). გეშტალტი სწორედ ასეთ განცდას წარმოადგენს. აქ არ არის მოცემული არც ნაწილები და არც მათი მიმართება (ყოველ შემთხვევაში. ეს არ არის აუცილებელი), მაგრამ თავი რომ დავანებოთ ამ სადავო საკითხს, ცხადია, რომ გეშტალტის რელაციად გამოცხადება პრობლემის გადაჭრა კი არ არის, არამედ მისი სხვა ადგილას გადატანა: რელაციაც იმავე ნიშნებს ატარებს, რასაც გეშტალტი: იგი მეტია. ვიდრე მისი წევრები, უკეთ რომ ვთქვათ. რელაციაში არაა გეშტალტი.

დასასრულ, აქ უნდა იქნეს ხსენებული კიდევ ერთი ავტორი, რომელმაც მნიშვნელოვანი აზრები გამოთქვა აღქმის პრობლემაზე. საერთოდ და კერძოდ გეშტალტის საკითხებზე. მე მხედველობაში მაქვს პ. ლინკე. მან ვრცლად გააჩნია ვერტპაიმერის თეორია მოძრაობის შესახებ და სერიოზული შენიშვნები გამოთქვა მის წინააღმდეგ, მაგრამ ახლა ჩვენთვის სხვაა საინტერესო.

არის თუ არა გეშტალტი ისეთი კვალიტეტი. რომელიც აღქმით განისაზღვრება? ამ საკითხს აყენებს ლინკე და უპასუხებს უარყოფითად.

⁴³ ი ქ ვ ე, 88. 96.

⁴⁴ ი ქ ვ ე, 89. 104.

„არა მარტო კუბს აქვს გეშტალტი, არამედ აგრეთვე კვადრატ-საც. ხაზსაც და თვით წერტილსაც“. „აგრეთვე არა მარტო მელო-დია არის გეშტალტი, არამედ აგრეთვე ტონიც, ყოველგვარი ხმაური, უმარტივესი ბგერაც“⁴⁵.

აქ ჩვენთვის მნიშვნელოვანია ის. რომ მთლიანობის მომენტი ხაზგასმულია, როგორც გეშტალტის მაჩვენებელი. ტონი გეშტალტი, რადგან იგი მთლიანობას წარმოადგენს. მთლიანობა და გეშტალტი ერთიმეორეს ფარავენ. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ, სადაც მთელია, იქ გეშტალტიც არის. მაინონგის პრინციპს, სადაც კომპლექსია, იქ რელაციაც არის, უპირისპირდება ეს პრინციპი მთლიანობისა. შეიძლება თუ არა, ვთქვათ ბუნების მთლიანობაზე, რომ ის გეშტალტურია? რა თქმა უნდა, არა! გეშტალტი ფსიქიკური მთლიანობის სპეციფიკური თვისებაა. მეტის თქმაც შეიძლება: აქ მთლიანობა და გეშტალტი არის ერთი და იგივე.

ტონის გეშტალტობის დასამტკიცებლად ლინკეს მოჰყავს კიდევ ის საბუთი, რომ ტონი აერთიანებს სხვადასხვა დამოკიდებული ხასიათის ნაწილებს: ტონის სიმაღლეს, მის სიძლიერეს და სხვ.

უნდა ვალიაოთ, რომ აქ ორი სხვადასხვა ხასიათის საბუთთან გვაქვს საქმე. პირველი საბუთი ტონის მთლიანობაზე მიუთითებს, როგორც გეშტალტის მაჩვენებელზე, მეორე საბუთი კი ცდილობს მის ნაწილებზე მითითებით დაასაბუთოს ტონის გეშტალტობა.

ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ფსიქიკურ მთლიანობას დასაბუთების, დასკვნის ნიადაგზე არ ვღებულობთ, ვინაიდან იგი განცდილი, უშუალოდ მოცემული მთლიანობაა. რომელიმე კომპლექსზე ჩვენ ვმსჯელობთ როგორც გეშტალტზე არა იმიტომ, რომ მასში ნაწილები შედის, რომელთა არსებობა გვაძლევს საბაზს და საბუთს მთლიანზე ვილაპარაკოთ. ასე რომ იყოს, მაშინ საქმე დასკვნით, გამოყვანილ მთლიანობასთან გვექნებოდა. მთლიანი მოცემულია, თუ შეიძლება ასე ითქვას, აბსოლუტურად, გარეშე ნაწილებთან მიმართებისა, მათი რიცხვისა და ერთიმეორესთან მიმართებისა. მთლიანობის განცდა მოცემულია თავისთავად, არ არის დაკავშირებული ნაწილებთან. თუ მთლიანის განცდა უსათუოდ ნაწილებს გულისხმობს, როგორც ეს გამომდინარეობს ლინკეს არგუმენტაციიდან, მაშინ როგორღა დაასაბუთებდა იგი შეგრძნების გეშტალტობას და მთლიანობას, თუ აღმოჩნდებოდა, რომ მას მხოლოდ ერთი განზო-

⁴⁵ P. F. Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, გვ. 248.

მიღება, ერთი თვისება, მხოლოდ კვალიტეტი ახასიათებს, როგორც ამას ზოგი ფსიქოლოგი ამტკიცებს? მაშინ ხომ ღინკე იძულებული იქნება ფაქტების წინააღმდეგ წაიღეს ან თავისი პრინციპი გეშტალტის დასაბუთებისა უარყოს.

როგორც იყო აღნიშნული, გეშტალტი ჩვენ გვაინტერესებდა, როგორც ისეთი ფენომენი, რომელიც ზოგადსა და, მაშასადამე. არსებით და ძირითად წარმოდგენას მოგვცემდა რეალობის შესახებ. გეშტალტი, როგორც განცდილი მთლიანობა, შემოქმედებითობას და, მაშასადამე, აგრეთვე თავისუფლების ნიშნითა, რომლის მსგავს რასმეს რეალობის სხვა სფეროში ამაოდ დაუღწყებთ ძებნას. ვინც დესკრიფციულ თვალსაზრისს არ სცილობდა. იგი შეიძლება აქ გაჩერდეს. გეშტალტი მიიჩნის ფსიქიკურის ძირეულ ფაქტად და საკითხის კვლევა მით დაამთავროს. მაგრამ მეცნიერება აქ ვერ შეჩერდება. მან უნდა გაარკვიოს ისიც. რა უღვეს საფუძვლად ამ სტრუქტურულ მთლიანობას. წინააღმდეგ შემთხვევაში ატომისტურ ფსიქოლოგიას ყოველთვის ექნება ლოგიკური საბუთი არსებობისა. საკითხი, მაშასადამე. ისმის გეშტალტის წარმოშობის შესახებ საერთოდ. საჭიროა თვით ამ კითხვის შინაარსის გარკვევა. როგორ შეიძლება ეს კითხვა, კითხვა წარმოშობის შესახებ, დაისვას გეშტალტის მიმართ?

ღინკე უარყოფს ასეთი კითხვის მართებულობას. ჩვენთვის, ამბობს ის, გეშტალტის პირველადი გენეზისის პრობლემა უფრო დასაბუთებული არ არის, ვიდრე პრობლემა ცნობიერების ან კიდევ საერთოდ ფაქტის გენეზისის შესახებ. როგორც არა აქვს გამართლება კითხვას იმის შესახებ, თუ რატომ არსებობს ცნობიერება, რატომ არსებობს ფაქტი საერთოდ, ისე არა აქვს გამართლება არც იმის კითხვას, თუ რატომ არსებობს და საიდან ჩნდება გეშტალტი. როგორც ფსიქიკურის ძირეული ნიშანი, გეშტალტი აღარ საჭიროებს, ღინკეს აზრით, ეგზისტენციალურ გამართლებას. შეიძლება კანონიერად მივიჩნიოთ გეშტალტის სახეცვლილება, მისი მოდიფიკაცია, მაგრამ თვით მისი პირველობითი გენეზისი არ შეიძლება კანონიერი კვლევის საგანს წარმოადგენდეს⁴⁶.

ღინკეს მსჯელობაში ერთი რამ სწორია: გეშტალტის გამოყვანა დისკრეტულ-ატომისტურ შეგრძნებებისაგან ისე, რომ იგი გასაგები იყოს, შეუძლებელია. სპეციფიკური ნიშან-თვისებები გეშტალტისა არ დაიყვანება ფსიქიკურ ელემენტებზე იმიტომაც, რომ ასეთი ელე-

⁴⁶ იქვე, გვ. 261.

მენტები რეალურ-ფსიქიკური გამოცდილებისათვის სრულიად უცხოა. აბსტრაქტულისაგან კონკრეტულის მიღება შეუძლებელია, თუ ისევ კონკრეტული მომენტი არ იქნა ამისთვის გამოყენებული.

გეშტალტის პრობლემის ისტორია ნათლად გვიჩვენებს იმასაც, რომ ჩვეულებრივი, ფიზიკალურ-მექანიცისტური წარმოდგენა ფიზიოლოგიურ სინამდვილეზე გამორიცხავს გეშტალტის გენეზისის შესაძლებლობას ამ სინამდვილიდან. გეშტალტის კვლევის ერთადერთ სახეობად, ამიტომ, ითვინათ მოცემული გეშტალტისაგან სხვა გეშტალტების წარმოქმნა—განვითარება. „პირველი გეშტალტი“ ყოველთვის მოცეკვულად იგულისხმება. იგი „ფსიქიკის ონტოლოგიის აქსიომად“ არის წარმოდგენილი და ამდენად თვით გვევლინება სხვა განცდების ამხსნელის როლში.

გეშტალტის მიჩნევა ფსიქიკურის ძირეულ ფაქტად მანც არ გამორიცხავს, ჩვენი აზრით, მისი ახსნა-გაგების შესაძლებლობას. მეცნიერება იცნობს ისეთ ზოგად კანონზომიერებას, რომელიც, სხვა ფაქტებთან ერთად, გეშტალტის თავისებურებასაც ჩვენთვის გასაგებს ხდის. სანამ გეშტალტის პრობლემის გადაჭრის ცდა არ შორდება სინამდვილის კვლევის ევოლუციონურ მეთოდს, სანამ მოვლენის ახსნის ერთადერთ გზად ე. წ. დაყვანა ითვლება, გეშტალტის პრობლემა მუდამ გადაუჭრელი იქნება. რამდენადაც სინამდვილის განვითარება არაა ელემენტების ერთმანეთისადმი მიმატება და მათი უბრალო თავყრილობა, არამედ შემოქმედებითი და დიალექტიკური აღმავლობა, ხელოვნური ანალიზი მარტო ვერ დაიჭერს იმ ახალსა და სპეციფიკურს, რაც ჩნდება როგორც განვითარების მომასწავებელი და მისი პროდუქტი. გეშტალტის მიჩნევა ძირეულ ფსიქიკურ ფაქტად, როცა დაშვებულია ახალი გეშტალტების წარმოქმნის შესაძლებლობა, ვერ მოხსნის გეშტალტის გენეზისის საკითხს: ახალი გეშტალტის პრობლემა არ არის უფრო მარტივი და ნაკლებად პრობლემატური, ვიდრე „პირველი გეშტალტის“ პრობლემა. მხედველობაშია მხოლოდ მისაღები ის, რომ გეშტალტის ამხსნელ პრინციპად ამ შემთხვევაში საჭირო ხდება უფრო ზოგადი კანონზომიერების გამოყენება, საკუთრივ ფსიქიკური, შინაფსიქიკური კანონზომიერება ამ ფაქტს ვერ გაგვაგებინებს.

ძირითადი, რაც გეშტალტის ფაქტში ახსნას საჭიროებს. ეს არის მისი „მეტობა“. წინარე განცდებთან შედარებით. ჩვენ დავრწმუნდით იმაში, რომ „მეტის“ ნიშანი გეშტალტში მედავნიდება მხო-

ლოდ მაშინ, როცა იგი გენეზისის თვალსაზრისით განიხილება. სტატიკურად განწყვეტილი გეშტალტი ამ ნიშანს არ ამჟღავნებს.

გეშტალტთეორიის ერთ-ერთი ნაკლი ისაა, რომ გეშტალტი განვითარებას მოწყვეტილად არის წარმოდგენილი: ფსიქიკურ, ფიზიოლოგიურ და ფიზიკურ გეშტალტებს შორის არ ჩანს სპეციფიკური განვითარების პროდუქტი. გეშტალტი ყველგან ერთი ფორმით და ერთი ფორმულით არის წარმოდგენილი⁴⁷. ასოციაციონური ფსიქოლოგიის მექანიციზმი, რომელსაც გეშტალტთეორია ებრძვის, აქ ძალაშია. განვითარების ნამდვილი პრინციპი აქაც უგულებელყოფილია.

გეშტალტი—განცდილი მთლიანობაა და როგორც ასეთი, იგი მხოლოდ ფსიქიკურ სინამდვილეში გვხვდება. როგორც ფსიქიკურის უნივერსალური ნიშანი, იგი ცალკეული ფსიქიკური ფაქტებისაგან არ აიგება და ასეთი კონსტრუქციის საპირიუბა მეცნიერებას არა აქვს. მაგრამ, რაბან ეს ფაქტი მთლიანად ახასიათებს ფსიქიკურს, მისი ცხადყოფა შესაძლებელია მხოლოდ იმ უზოგადესი კანონით, რომელსაც დიალექტიკა ეწოდება: განვითარება ახალი ნიშან-თვისებების წარმოქმნას ნიშნავს. გეშტალტი ერთ-ერთი კონკრეტული გამოვლინებაა სამყაროს ამ უნივერსალური კანონისა. მხოლოდ მექანიცისტური თვალსაზრისისათვის არის რაღაც უცნაური და მისტიკური გეშტალტის „მეტობა“. განვითარება ყველგან და ყოველთვის ამ „მეტის“, ახლის, სპეციფიკური თვისობრიობის შემცველია. ვუნდტის „შემოქმედებითი სინთეზის“ ცნება, დიალექტიკურად „წაკითხული“, უეჭველად შეიცავს „რაციონალურ მარცვალს“⁴⁸.

გეშტალტის პრობლემაზე მრავალი ფსიქოლოგი მუშაობს. არც ერთი ფსიქოლოგიური მიმართულება ამ საკითხს უწყურადღებოდ არ ტოვებს. ფსიქოლოგიური კონცეფციები, როგორც ცნობილია, სხვადასხვა თვალსაზრისზე დგანან. სხვადასხვა მსოფლმხედველობას ემყარებიან და სხვადასხვა ფაქტობრივ მონაცემებს იყენებენ. არიან ისეთი კონცეფციებიც. სადაც გეშტალტს მოვლენებს გადაწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭებათ და ისინი ზოგადფსიქოლოგიური თეორიის საფუძვლად გვევლინებიან. ასეთი მიმდინარეობანი აღონიშნებიან გეშტალტფსიქოლოგიის სახელწოდებით. ამათგან განსა-

⁴⁷ შუად. ე. იენშისა და ლ. გრიუნჰუტის დასახ. ნაშრომი.

⁴⁸ პ. ნატორპის აზრი, რომ ვუნდტის „შემოქმედებითი სინთეზის“ ცნება საერთოდ გამორიცხავს კაუზალობას, მხოლოდ იმდენად არის სწორი, რამდენადაც კაუზალობაში მხოლოდ მექანიცისტური კატეგორია იგულისხმება. ახალი და აქტუალური პრობლემა ამ ორი ცნების, შემოქმედებისა და კაუზალობისა მორიგებაა.

კუთრებული გავრცელება პოვა გეშტალტთეორიამ, რომელსაც ბერლინის სკოლის სახელწოდებითაც აღნიშნავენ, რათა ამით გამოიჩინონ იგი ლაიპციგის სკოლისაგან, რომელსაც ფ. კრიუგერი მეთაურობდა. გეშტალტთეორიას ბევრი მოწინააღმდეგეც გაუჩნდა. გეშტალტთეორია ამჟამად შეუდარებლად უფრო გაზრდილია, ვიდრე სხვა გეშტალტფსიქოლოგიური მიმდინარეობანი. იგი სრულიად ორიგინალური სისტემის სახით ჩამოყალიბდა და ფსიქოლოგიის ყველა ძირითად საკითხზე თავის შეხედულებას აყენებს. ამ მდგომარეობას საკმაო სისრულით ასახავს ვ. მეცგერის „ფსიქოლოგია“⁴⁹, სადაც მოცემულია ვრცელი ლიტერატურა, რომელიც გეშტალტური მოვლენების შესწავლას ეხება. ამ მიმართულებით დაინტერესებული პირი ამ წიგნში ნახავს ექსპერიმენტული მონაპოვრის სრულსა და სისტემატურ გადმოცემას. ჩვენი ამოცანა არ გვავალებს კონკრეტული მასალა გეშტალტთეორიისა უფრო ვრცლად გაგვეჩია, პრობლემის ბუნების გასარკვევად საკმარისად მივიჩნიეთ მხოლოდ ზოგ მონაცემზე შევჩერებულიყავით.

⁴⁹ Wolfgang Metzger, Psychologie, 2. Auflage, 1954.





თავი მეთხრამეტი

ლაიპციგის სკოლა

ფ. კრიუგერის ანუ ლაიპციგის მეორე¹ ფსიქოლოგიური სკოლის ძირითადი თემებია: გრძნობა, კომპლექს-კვალიტეტი, გეშტალტი, სტრუქტურა და განვითარების ცნება. აღნიშნული თემატიკა შემთხვევით არ არის შერჩეული: მიუხედავად იმისა, რომ თითოეული მათგანი საკუთარს, დამოუკიდებელ ანალიზს ეგუება, მათ შორის მაინც მტკიცე შინაგანი კავშირია, რომლის საფუძველსაც მთლიანობის ცნება წარმოადგენს. თვით თეორია ცნობილია როგორც მთლიანობის თეორია და სხვადასხვა სახელწოდების ცნებებში სწორედ ეს მთლიანობა უნდა გამოსჭვიოდეს. მაგრამ ეს ხელს არ გვიშლის, რომ თითოეული ცნება ცალკე განვიხილოთ და იმავე დროს ანალიზის საფუძველზე მათი შინაგანი კავშირიც აღმოვაჩინოთ.

დავიწყოთ გეშტალტის ცნებიდან, რომელმაც გადამწყვეტი როლი ითამაშა ამ სკოლის ისტორიაში და რომელსაც ახლაც საპატიო ადგილი უჭირავს მასში.

როგორც ცნობილია, განსაკუთრებით ერენფელსის შემდეგ, ამ ცნების გარშემო განუწყვეტელი კამათი წარმოებს და უნდა აღინიშნოს, რომ აზრთა სხვადასხვაობას მუდამ განსაზღვრავდა არა იმდენად პრობლემის გადაჭრის ცდა, რამდენადაც თვით პრობლემის ბუნების სხვადასხვაგვარი გაგება. სხვადასხვა მიმდინარეობანი ფსიქოლოგიაში დღესაც არ არიან შეთანხმებული იმაში, თუ რაში მდგომარეობს გეშტალტის პრობლემა, რატომ არის იგი პრობლემა და რა მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს მის გადაჭრას ფსიქოლოგიური თეორიისათვის.

¹ ლაიპციგის პირველი ფსიქოლოგიური სკოლა გ. ვუნდტის მიერ არის შექმნილი.

ამ პრობლემის კლასიკურ პერიოდში ძირითად ამოცანად ითვლებოდა იმ „მეტის“ წყაროს მოძებნა, რომელიც გეშტალტს, მისი ე. წ. ნაწილებისაგან განსხვავებით, ახასიათებდა. ამ კვალიტეტური თავისებურების ახსნას ემსახურებოდნენ ცნებები: შემოქმედებითი სინთეზი, პროდუქციის პროცესი, შეერთების ფუნქციები, შერწყმა, ყურადღების კოლექცია და სხვ. ამ ცნებებს ერთი შეუმოწმებლად მიღებული აზრი ელო საფუძვლად. გეშტალტი (გეშტალტ-კვალიტეტი) შეიცავს ნაწილების უბრალო ჯამს და კიდევ რაღაცას, რაც ამ ჯამის თვისებებისაგან განსხვავდება და დამატებით საკუთარ ფაქტორს საჭიროებს.

კრიუგერის სკოლის შეხედულებით, აქ ხსენებული წანამძღვარი ძირითადად შემცდარია: იგი ემყარება ასოციაციონიზმისგან გამომდებულ ელემენტის უცვლელობის თეზისს, რომელიც ასოციაციონურმა ფსიქოლოგიამ ბუნებისმეტყველების წაბაძვით შემოიღო. კრიუგერი ამ დებულებას რადიკალურად ეწინააღმდეგება და მას საგნობრივი უცვლელობის დოგმას უწოდებს. ფ. ზანდერის თქმით, ვუნდტის „შემოქმედებითი სინთეზი“ ორი მომენტი უნდა განვასხვაოთ: ერთი მხრით, იგი გვითვალისწინებს იმ დამოკიდებულებას ფსიქიკურის სხვადასხვა საფეხურებს შორის, რომელიც მყარდება ფსიქიკის განვითარების პროცესში და, მეორე მხრით, ეხება იმ „შენადგენის“ ბუნებას, რომელიც მიღებულია ელემენტების შეერთების გზით. როდის შეიძლება დაისვას კითხვა იმის შესახებ, არის თუ არა „შენადგენი“ მეტი, ვიდრე მასში შემავალი „ელემენტები“? რა თქმა უნდა, ფსიქოლოგიური დასაბუთება ამ კითხვას მხოლოდ მაშინ ექნება, თუ წინასწარ დამტკიცებული იქნება, რომ წარმოდგენაში, „შენადგენში“, ყოველგვარი აბსტრაქციის გარეშე, მოსახერხებელია იმ ელემენტების აღმოჩენა, რომელთაგანაც არის თითქოს იგი შედგენილი. მხოლოდ მაშინ შეიძლება კანონიერად ჩავთვალოთ კითხვა: ეს „შენადგენი“ მექანიკურ-სუმარული ბუნებისაა, თუ შემოქმედებითი სინთეზის ნიშნის მატარებელი? მაგრამ აქედან პირდაპირ გამომდინარეობს ის დასკვნა, რომ ვუნდტის თეორიის დასაბუთებისათვის საჭიროა წინასწარ დასაბუთებულად მივიჩნიოთ ასოციაციონიზმის ის ძირითადი დებულება, რომ მთელი ნაწილებისგან შედგება და ეს ნაწილები, რადგან მათი მთელში აღმოჩენა ყოველთვის შესაძლებელია, უნდა ვიგულოვოთ მულმივ ელემენტებად, საიდანაც შენდება მთელი ფსიქიკური სამყარო. ვუნდტი შემოქმედებითი სინთეზის ცნებაში ხედავდა ერთ-ერთ უღაგო საბუთს.

იმისას, თუ რამდენად მცდარია ასოციაციონური ფსიქოლოგიის წარმოდგენა ფსიქიკურ პროცესებზე. ეს ასედაც არის, რამდენადაც ამ ცნების იმ მომენტს ვიღებთ მხედველობაში, რომელიც ფსიქიკურის განვითარებას ეხება, ხოლო რამდენადაც ვუნდტი ცდილობს ამ ცნების იმგვარ გამოყენებას, რომ მან ჩვენთვის ცხადი გახადოს ელემენტის და შენადგენის ურთიერთდამოკიდებულება, ის არსებითად ასოციაციონიზმის ნიადაგზე დგას და თავისავე აზრს ეწინააღმდეგება: ვუნდტისავე შეხედულებიდან ვიცით, რომ პირველად მოცემულს მთელი წარმოდგენს, ხოლო ფსიქიკური ელემენტი, მაგალითად შეგარძნება, აბსტრაქციის გზით არის მიღებული. ცხადია, რომ ამ შეხედულების თანახმად ელემენტის შენადგენში კონკრეტული დანახვა შეუძლებელია. ეს იმას ნიშნავს, რომ მთელი არ შედგება ელემენტებისაგან და. მაშასადამე. მათ ჯამსა და იმ მიმართებაზე ლაპარაკი, რომელიც მყარდება მთელსა და სუმარულ ჯამს შორის, ხელოვნურად შექმნილ პრობლემას ემსახურება. „შემოქმედებითი სინთეზი“ შეიცავს კომპრომისს ელემენტის ფსიქოლოგიასთან: აქ არის უშუალოდ განცდილი მთელის გვერდით აბსტრაქტულად მიღებული ელემენტი. კეთდება ასეთი წრე: პირველად არის მოცემული მთელი, მისი ანალიზის ნიადაგზე ვლებულობთ ელემენტებს და შემდეგ მათ კვლავ ვაერთიანებთ ერთ სინთეტურ ერთეულში. რადგან აბსტრაქტული ელემენტების გაერთიანება ვერასოდეს ვერ გვაძლევს პირველად განცდილ მთლიანობას და აქ მიღებული სინთეზი არ არის ჩვეულებრივი, უბრალო შეერთების პროცესი, საჭირო ხდება შემოქმედებით სინთეზზე ლაპარაკი, ე. ი. ისეთ თავისებურ პროცესზე, რომელიც მოცემული ელემენტებისაგან ყოველთვის შექმნის თავისებური რომელობის მქონე ორგანულ მთლიანს. ამ პროცესმა უნდა ამოაესოს ის უფსკრული, რომელიც არსებობს აბსტრაქტულ ჯამსა და განცდილ მთლიანობას შორის.

3. ფოლკელტის მიხედვით, გეშტალტ-კვალიტეტის გაგება, რომელიც მოგვცა ერენფელსმა, მიუღებელია. მას ეს ფენომენი საგნობრივი ბუნების მქონედ ჰქონდა წარმოდგენილი: ერთი განცდა არსებობს მეორეს გვერდით და გეშტალტ-კვალიტეტი დაერთვის განცდათა ჯამს, ე. ი. ნაწილები, ელემენტები წინ უსწრებენ მთელს. ნამდვილად კი პირველადია ყოველთვის მთელი; ნაწილზე ჩვენ ვლაპარაკობთ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მხედველობაში გვაქვს მისი ანალიზის შესაძლებლობა. ნაწილი არასოდეს არ არის მთელში. ნაწილზე ლაპარაკი მხოლოდ ექსტენსიური სინამდვილის

მიმართ შეიძლება, ფსიქიკური კი თავის მენტალურ მთლიანობაში არის არა ექსტენსიური, არამედ ინტენსიური სიდიდე. ცნებები — ნაწილი, მთელი ფიზიკიდან არის მიღებული და მათი ხმარება ფსიქოლოგიაში განსაკუთრებულ სიფრთხილეს მოითხოვს. „კორელატები ნაწილი და მთელი არსებითად არიან არა ფსიქოლოგიური, არამედ ბუნებისმეტყველური ცნებები“².

მთელში რეალური ნაწილები არ არსებობენ. კომპლექს-კვალიტეტი არ არის რაღაც დამოუკიდებელი რომელობა, რაც ამ მთელის ნაწილების გვერდით არსებობს, როგორც ერენფელსს ჰქონდა წარმოდგენილი; მხოლოდ მთელის კომპლექს-კვალიტეტს აქვს უშუალო ფსიქოლოგიური რეალობა. მისი ნამდვილი აზრი ის არის, რომ ის ამბობს: ერთადერთი დამოუკიდებელი რომელობა არის მთელის რომელობა. არ არსებობს ორი განცდა — მთელისა და ჯამის, როგორც ეს იგულისხმება ერენფელსისა და ვუნდტის თეორიებში, არამედ მხოლოდ მთელის. და თუ, მიუხედავად ამისა, ამტკიცებენ ნაწილებისა და მათი ჯამის ცნობიერების არსებობას, ეს არის ნაკარნახევი არა უშუალოდ განცდილი სინამდვილის მიერ, არამედ იმ უკრიტიკოდ მიღებული თეორიის მიერ, რომლის თანახმად გამლიზინებლის არსებობა განცდის არსებობასაც ნიშნავს, ე. ი. იმ თეორიის მიერ, რომელსაც კრიუგერმა ელემენტის საგნობრიობის დოგმა უწოდა (ე. კელერი ანასეუ აღნიშნავს „კონსტანტობის ჰიპოთეზის“ სახელწოდებით). „ამგვარად, კომპლექს-კვალიტეტის ცნება მიუთითებს, — და ეს არის მისი ნამდვილი აზრი, — მარტოოდენ კომპლექსური მთელის რომელობის დამოუკიდებლობაზე“³.

კომპლექსური მთელის დამოუკიდებლობა არ არის აბსოლუტური: ყოველი კომპლექს-კვალიტეტი დამოკიდებულია მასთან ერთდროულად არსებულ უფრო რთულ კომპლექს-კვალიტეტზე. სრულიად დამოუკიდებელია მხოლოდ დროის გარკვეულ განაკვეთში მოცემული განცდის მთელი ჯამი. რაც უნდა გამოკვეთილიყ ა: უნდა იყოს კომპლექს-კვალიტეტი, იგი მაინც დამოკიდებულია ცნობიერების საერთო მთლიანობაზე, რომელსაც ტოტალურ მთლიანობას უწოდებენ.

კრიუგერის სკოლაში „კომპლექს-კვალიტეტს“ ორგვარი მნიშვნელობა აქვს: ფართო და ვიწრო. პირველი მნიშვნელობა შეიცავს მთლიანობის სხვადასხვა სახეობას (იხ. ქვემოთ), რომლებშიაც შე-

² H. Volkelt, Ueber die Vorstellungen der Tiere, 1914, გვ. 16.

³ იქვე, გვ. 88.

დის აგრეთვე კომპლექს-კვალიტეტი ვიწრო მნიშვნელობით. აქ ნაგულისხმევია ისეთი მთელი, რომელიც გრძნობასა და გეშტალტს შორის მდებარეობს. აქამდის ლაპარაკი იყო კომპლექს-კვალიტეტზე, როგორც მთლიანობის ნიშნის შემცველზე და ამიტომ ნათქვამს ძალა აქვს აგრეთვე გეშტალტისათვის.

ზემონათქვამიდან გამომდინარეობს შემდეგი: კრიუგერის სკოლის მიერ გეშტალტის პრობლემა არ არის გაგებული ისე, როგორც ერენფელსის, ეუნდტისა და მაინანგის სკოლის მიერ. აქ პრობლემას გეშტალტის „მეტობა“ არ წარმოადგენს, რადგან არ არსებობს თითქოს ორი რამ, რაც შედარების საშუალებას მოგვცემდა. ფსიქიკურს ნაწილი არა აქვს, რადგან ასეთი მხოლოდ ექსტენსიური სინამდვილისთვის არის დამახასიათებელი. „მხოლოდ ექსტენსიურს აქვს ნაწილები“⁴, ამბობს ჰ. ფოლკელი.

გეშტალტი არც უნივერსალური ფსიქიკური ფენომენია: ის მხოლოდ განცდათა ერთ-ერთი კლასია და, როგორც დავინახავთ, არც იმდენად ტიპურია ფსიქიკური სინამდვილისთვის. რომ მას სხვა ფენომენების წინაშე უდავო უპირატესობა ჰქონდეს.

დესკრიფციული თეორიის თვალსაზრისით, აქ გასარკვევია შემდეგი საკითხები:

ა) რა სპეციფიკური თვისებები ახასიათებს გეშტალტს,

ბ) რით განსხვავდება იგი ფენომენოლოგიურად სხვა განცდებისაგან და

გ) რა სისტემატურ-ფენომენოლოგიური ღირებულება აქვს მას ფსიქიკურის საერთო სისტემაში.

ექსპლიკაციური თვალსაზრისით გეშტალტის პრობლემა უნდა განხილულ იქნეს შემდეგი თვალსაზრისით:

ა) რა უძვეეს საფუძვლად ამ ფენომენის თავისებურებას,

ბ) როგორ ხდება მისი წარმოშობა და

გ) რა საშუალებას გვაძლევს გეშტალტის დესკრიფციული ბუნების შესწავლა იმ სინამდვილის წარმოსადგენად, რომელსაც იგი უნდა ემყარებოდეს და რომლითაც უნდა აიხსნას.

გეშტალტი, კრიუგერის სკოლის თანახმად, ფენომენოლოგიურად შეგრძნებისაგან არ განსხვავდება, რამდენადაც საკითხი მოცემულობას შეეხება. იგი მეორეობითი, სულის აქტივობის მიერ შექმნილი კი არ არის, როგორც ამას ამტკიცებდნენ, მაგალითად, გრაიცის სკოლის წარმოადგენლები და თ. ლიპსი, არამედ პირვე-

⁴ „Nur Extensives hat Teile“. იქვე, გვ. 87.

ლადი. სუბიექტისადმი „გარედან“ მოცემული ფსიქიკური ფაქტი-
გ. იპსენის მიხედვით, ყოველგვარი კვლევა შემეცნების შესახებ
უნდა ეხებოდეს არა მარტო პროცესს, არამედ შემეცნების საგან-
საც. ასეთი საგანია გეშტალტები. ისინი ჩვენს აღქმას არ ეძლევა,
როგორც სპონტანური აქტების შედეგი, პირიქით, ისინი ქმნიან
ჩვენი აღქმის ტრანსცენდენტობას და ამით ხორციელდება ის, რომ
აღქმა საგნისებური ბუნების ხდება. ათვისება (Auffassung) პოვებს.
გეშტალტებს როგორც ერთგვარ წინააღმდეგობას, რომელსაც მან
ანგარიში უნდა გაუწიოს. ათვისების პროცესი უნდა მიჰყვეს იმ
მოთხოვნილებებს, რომლებსაც უყენებს მას გეშტალტი.

როგორია გეშტალტის ცნების ბუნება? ფსიქიკურის რომელ-
ბის, შინაარსის გამოხატულებაა იგი, თუ მხოლოდ მის ფორმას-
სტრუქტურას ეხება?

წინარდ იყო ცდა გეშტალტის რომელიმე ფსიქიკურ შინაარსზე
დაყვანისა ან მასთან დაახლოების. კრიუგერის სკოლა არსებითად
იზიარებს ფორმალურ გაგებას: გეშტალტი არის ფსიქიკურის ფორ-
მის, მისი სისტემისა და სტრუქტურის თავისებურების გამოხატუ-
ლება. მაგრამ გეშტალტი მაინც არ არის უნივერსალური ცნება, რო-
მელიც ფსიქიკურს, ფორმის მხრივ მაინც, მთლიანად გვითვალისწი-
ნებს: ის მხოლოდ ერთ-ერთი კლასია ფსიქიკურის სისტემის, მისი.
მთლიანობისა. ყოველი გეშტალტი მთლიანობაა, მაგრამ ყოველგვა-
რი მთლიანობა არ დაიყვანება გეშტალტზე: არსებობს მთლიანობის
შემცველი ისეთი ფსიქიკური ფენომენი, რომელიც გეშტალტი არ
არის. გ. იპსენის თქმით, ყოველგვარ მთლიან პროცესს ახასიათებს
საზღვრულობა, წევრების ურთიერთზემოქმედება და მთელის უპი-
რატესობა. ამ ნიშნებს გარდა, გეშტალტს ახასიათებს შინაგანობა,
წესრიგი და პლასტიკურობა. ეს სამი ნიშანი ქმნის სამი განზომი-
ლების მქონე სისტემის კოორდინაციას, რომლითაც გეშტალტი გა-
ნისაზღვრება⁵.

შინაგანობის ცნებაში აღსანიშნავია სამი მომენტი:

1. სრული სინთეზი და სრული ანალიზი ასიმპტოტურად მის-
დევენ ერთმანეთს, ე. ი. შინაგანობა, როგორც ზევით სინთეზის, ისე
ქვევით ანალიზის მიმართულებით, განსაზღვრულია და თან იგი ყო-
ველთვის შეიცავს ამ ორ მომენტს.

⁵ G. Ipsen, Zur Theorie des Erkennens. Untersuchungen über
Gestalt und Sinn sinnlosen Wörter. N. ps. Studien, Bd. I, pag. 441.

2. მოხსნის პრინციპი: ყოველი ახალი მომენტი, რომელიც შედის შინაგან მრავალსახიანობაში, ისპობა, როგორც დისკრეტული სიდიდე, მაგრამ ამავე დროს ინახება კიდევ.

3. დიფუზურობის კანონი: ყოველი ელემენტი, რომელიც შედის მთლიანში, ცდილობს თავისი ელფერი მისცეს ყველაფერს. ეს მოქმედება ხდება მთელის კონტექსტში, მთელის მოქმედების ელფერთან შეთანხმებულად.

წესრიგის პრინციპი ამბობს: გეშტალტს არ გააჩნია ნაწილები, არამედ მხოლოდ წევრები, რომლებიც მთელისას მხოლოდ მომენტებს წარმოადგენენ. ისინი მთელის მთელ შინაარსს თავის ბუნებაში ატარებენ. ამდენად, ისინი უდრიან მთელს, მაგრამ. როგორც ცალკეობანი, მაინც განსხვავებული არიან. დანაწევრებაში მოცემულია იგივეობაცა და სხვაობაც.

ძნელია გეშტალტის მესამე ნიშნის სიტყვიერად გამოხატვა. მიზანშეწონილია პლასტიკურობის ცნების გამოყენება: აქ ლაპარაკია გეშტალტის წარმოშობის პროცესზე. გეშტალტი არ ატარებს გაყინულ ფორმას, არამედ შეიცავს ნათლად გამოხატულ შინაგან დინამიკას. აქედან არის წარმომდგარი ცნება „მეტ-ნაკლები“ გეშტალტობისა. ამ გეშტალტიზაციის პროცესს აქვს მიმართულება „შიგნიდან გარეთ“. გეშტალტის პლასტიკურობა იკლებს, თუ მისი შინაგნობა განსაზღვრულ ხარისხს სცილდება, ე. ი. თუ ის ძალიან დიდია ან ძალიან პატარა.

გეშტალტს ორგვარი ცნობიერი ფენომენი შემოფარგლავს: მის ერთ მხარეზე მოთავსებულია ელემენტები, რომელთა შორის არ არის შინაგანი კავშირი, ხოლო მეორე მხარეზე დიფუზიური მთლიანი, რომელიც მოკლებულია გარეგან მკაცრ შემოფარგლულობას და შინაგან გარკვეულ დანაწევრებას. ერთი საზღვარია, მაშასადამე, მთლიანობას მოკლებული ელემენტები და მეორე — ელემენტებს მოკლებული მთლიანობა.

გეშტალტისათვის დამახასიათებელია აგრეთვე საზრისიანობა. გ. იზსენის თქმით, გეშტალტის ფენომენში ყოველთვის რაღაც არის ნაგულისხმევი, რაც იმავე დროს გეშტალტის მთლიანობას მოასწავებს. გეშტალტის მთლიანობა. რომლის გამო ჩვენ მას. მაგალითად, სამკუთხედს ან სიტყვას ვეძახით, არის მისი საზრისი⁶. საზრისი წარმოიშობა მხოლოდ გეშტალტიზაციაქმნილი სიმრავლის საფუძველზე და იგი, რა რომ ერთჯერ გარკვეულ ფორმას მიიღებს, მუდამ ბა-

⁶ იქვე, გვ. 450.

ტონობს და ყოველგვარ შინაარსში თავისი ბუნების გამომჟღავნებას ცდილობს.

გეშტალტს არა მარტო ფენომენოლოგიურ-გენეტიური პრიმატობა ახასიათებს. იგი ფუნქციონალურადაც უძლიერესია და უფრო მეტად მგრძნობიარე. ზანდერის ხელმძღვანელობით ელ. ლიპერტმა, კ. შნაიდერმა და სხვებმა დაამტკიცეს ექსპერიმენტულად მდიდარი, რთული გეშტალტის უპირატესობა. მგრძნობელობის მხრივ, მარტივთან შედარებით. მაგალითად, მრგვალი მოძრაობა უფრო მგრძნობიარეა, ვიდრე სწორხაზოვანი, — მრგვალ მოძრაობათა შორის კი ის, რომელიც წრეს უახლოვდება (ეს ფაქტები, სხვათა შორის, ეწინააღმდეგება ტრადიციულ მოძღვრებას ყურადღების მოქმედების ოპტიმალური პირობების შესახებ).

მაშასადამე: 1. გეშტალტი არის ცნება, რომელიც სულიერი ცხოვრების აგებულებას, ფორმას (და არა შინაარსს) ეხება.

2. იგი არ ახასიათებს ყოველგვარ ფსიქიკურ მოვლენას, არამედ

3. შუამდებარეა უკიდურეს მთლიანობასა და იმ სიმრავლეს შორის, რომელსაც მხოლოდ კავშირი და აერთებს.

4. გეშტალტი არის დანაწევრებული მთელი, რომელსაც სამი განზომილება აქვს.

5. ფენომენოლოგიურად და ფუნქციონალურად მას უპირატესობა აქვს იმ ფონის მიმართ, რომელიც მას მუდამ საფუძვლად უდევს. გეშტალტი ცნობიერების წინარეში დგას და მეტი სიძლიერე, სიცხადე და გამძლეობა ახასიათებს.

რა განსაზღვრავს გეშტალტის ბუნებას? როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ მისი რეალური საფუძველი და რა არის მის ფენომენში მოცემული ისეთი, რომელიც ამ საკითხის გარკვევაში მოგვეხმარება?

ფრ. ზანდერის თქმით, გეშტალტის ერთ-ერთ დამახასიათებელ თვისებას წარმოადგენს ის, რომ იგი მიისწრაფვის დასრულებისაკენ, გამოკვეთილობისაკენ და მას შემდეგ, რაც მიზანი უკვე მიღწეულია. ცდილობს ეს მდგომარეობა შეინარჩუნოს. ეს თვისება დამახასიათებელია ყოველი სახის გეშტალტის წარმოშობისათვის. განცდაში ეს პროცესი შემდეგნაირად იჩენს თავს: სანამ გეშტალტის სისრულე მიღწეული არ არის, ჩვენ განვიცდით უსიამოვნებას, დაუკმაყოფილებლობის გრძნობას და გვაქვს ერთგვარი მისწრაფება დასრულებული ფორმის მიღწევისაკენ. როცა მას მივალწევთ, განვიცდით სიამოვნებას და დამშვიდებამ. აღნიშნული სულიერი მდგომ-

მარეობა მიგვითითებს გეშტალტის წარმოშობის იმ (შედარებით) მუდმივ პირობებზე, რომლებიც იმგვარადვე ტრანსფენომენალურია, როგორც ყოველგვარი პირობა გამლიზიანებლის კონსტელაციისა. პიროვნების მთლიანი სტრუქტურა არის ტრანსფენომენალური არსებობა და მოქმედება. მის ცენტრალურ ნაწილობრივ სტრუქტურას წარმოადგენს გეშტალტის პირობების კონსტანტ-სტრუქტურა.

სტრუქტურასა და გამლიზიანებლის მონაცემებს შორის არსებული დისკრეპანტობა თავს იჩენს დაძაბულობით სავესე დინამიკაში, რომელიც, დებულობს რა მოძრაობის თვისებას, თვით გეშტალტს აძლევს გამოკვეთილობის ხასიათს. რომელიმე ცალკე გეშტალტის ცნობიერებაში ცალკე გამოკვეთა არ არის დამოკიდებული მის ხშირ გამეორებაზე, არამედ იმ დისპოზიციონალურ სტრუქტურაზე, რომელიც პიროვნებას აქვს. ასიმლიაცია და კონტრასტი სისტემის წევრთა შორის ხელს უწყობს გეშტალტიზაციას. რაც იმ მხრივაც იჩენს თავს, რომ აქ ყოველგვარი გაუგეშტალტებელი ელემენტი არაბუნებრივად. არალირებულად ითვლება და, ადრე თუ გვიან, ისპობა კიდევ. გეშტალტის ამ თვისებას ზანდერი უწოდებს აქტუალურ გენეზისს. ამ პროცესის ექსპერიმენტალურად შესწავლის დროს დადასტურებულ იქნა ერთი ახალი ცნება, რომელსაც წინარე გეშტალტურა—განცდა (Vorgestalterlebnis) ეწოდება. ის არის კომპლექსურ-მთლიანი ხასიათისა და ჰარზად შეიცავს გრძნობის ელფერს.

შესაძლებელია ხელოვნურად შევქმნათ ისეთი მდგომარეობა, სადაც იმ პირობების დანახვა ხდება, რომელიც გეშტალტიზაციას საფუძვლად უდევს. აქ წინარეგეშტალტური განცდა საფეხურებად ნაწილდება და ვლბულობთ ე. წ. წინარეგეშტალტს. ეს არის ოდნავ დანაწევრებული, ვიდრე დასრულებული გეშტალტი და ატარებს მძლავრ „ტენდენციას გეშტალტისაკენ“. განცდების დინამიკური კვალიტეტი და აიდოგენური მოძრაობა შედეგია იმ დაძაბულობისა, რომელიც არსებობს სტრუქტურულ გეშტალტოტენდენციასა და გამლიზიანებლის კონსტელაციის მოთხოვნილებას შორის⁷.

ეს დაძაბულობა წამოიჭრება მაშინ, როცა გამლიზიანებლის პირობები იმარჯვებენ და პირველად ლაბილურ განცდებს გარკვეულ ფორმას აძლევენ. ეს წინარეგეშტალტური პერიოდი არის არსებითად გრძნობისებური. თვით წინარეგეშტალტები სრულიად თავი-

⁷ Fr. Sander, Experimentelle Ergebnisse der Gestaltpsychologie, Berichte über d. X. Kong. f. exper. Psychologie in Bonn, 1927. გვ. 59.

სებურად არიან შერწყმული მთლიანი განცდის დაძაბულობით საე-სე და მიმართულების მქონე მთელში. მხოლოდ გეშტალტად გადაქცევის დროს ხდება მათი „გაცივება და დაშორება“ სუბიექტისაგან, მათი საგნად, ობიექტად მოვლინება სუბიექტისადმი. აქტუალური გენეზისის შესწავლის დროს ირკვევა, რომ ფსიქიკურისთვის რა-გორც ფილო- და ონტოგენეტურად, ისე კერძო გეშტალტის წარმოშობის შემთხვევაშიაც დამახასიათებელია ის, რომ იგი ვითარდება შედარებით დაუნაწევრებელი მთლიანისაგან, რომელიც გრძნობის-ბურ თვისებას ატარებს. ეს უკანასკნელი გეშტალტის უბრალო თან-მხლები კი არ არის, არამედ მისი ქმნადობის საფუძველი: გარეშე ამ პირვანდელი განცდილი მთლიანობისა, შეუძლებელი იქნებოდა ზე-და ფენებში რაიმე პროდუქციული გეშტალტ-წარმოშობა. აქ მკლავდება აგრეთვე დისპოზიციონალური სტრუქტურის გეშტალტური ტენდენცია, განცდის გეშტალტისაკენ მისწრაფება. ჩვენი დისპოზიციონალური არე, ჩვენი პიროვნება მუდამ ისწრაფვის დაბ-შულობისა და მთლიანობისკენ, სიმარტივისა და წესისაკენ, სიმეტრიისა და დანაწევრებისაკენ.

როგორც აღნიშნული იყო, გეშტალტი მხოლოდ ერთ-ერთი სახეობაა მთლიანობისა. ამ გარემოებას კრიუგერამდის არ ექცეოდა სათანადო ყურადღება. ჰ. კორნელიუსი, კრიუგერის მასწავლებელი, ქმნის გრძნობების გეშტალტურ თეორიას: ამ თეორიის თანახმად, გრძნობებს არ უნდა ეუყურებდეთ როგორც ელემენტებს ან მათს უბრალო ჯამს. ისინი მთლიანობას წარმოადგენენ და ეს მთლიანობა, ეს ფორმა ფსიქიკური ფენომენების სტრუქტურისა არის ის, რაც გრძნობის არსს ქმნის. კრიუგერი არსებითად იღებს ამ თეორიას, მაგრამ მას არასაკმარისად აცხადებს და ცდილობს მის გაუმჯობესება-შეესებას.

უპირველეს ყოვლისა, კრიუგერს არ მიაჩნია მიზანშეწონილად ყოველგვარ მთლიანს, ყოველგვარ კომპლექსს, რომელიც უბრალო ჯამს არ წარმოადგენს, გეშტალტის სახელწოდება მიეცეს. საჭიროა ახალი ცნების, ახალი ტერმინის შექმნა ისეთი შინაარსის აღსანიშნავად, რომელიც გეშტალტის სპეციფიკურ, დამახასიათებელ თვისებებს არ ატარებს, მაგრამ მაინც უეჭვოდ მთლიანობას წარმოადგენს. 1906 წ. კრიუგერმა თავის წერილში კონსონანსის

თეორიის შესახებ პირველად შემოიღო ამ მიზნით ახალი ტერმინი „კომპლექს-კვალიტეტი“.

რა არის კომპლექს-კვალიტეტი? გ. იპსენის აზრით, ამ ცნების გასაგებად უნდა გამოვიდეთ ფსიქიკურის კვალიტეტის ცნებიდან. ყოველგვარი ფსიქიკური მოცემულობა ერთგვარი მთელია და ატარებს საკუთარ ელფერს. ყოველი ნაწილის კვალიტეტი იხსნება მთლიანის კვალიტეტში და ეს არის ერთ-ერთი გამომკლავება ე. წ. შინაგნობის პრინციპისა. აქედან გამომდინარეობს კომპლექს-კვალიტეტის თავისებურება: რომელიმე შინაარსი, იქნება იგი ანალიზის თვალსაზრისით მარტივი თუ რთული, მაინც ატარებს მარტივი თვისების ელფერს⁹.

კომპლექს-კვალიტეტი არ არის რომელიმე განსაზღვრული ფენომენის სახელწოდება. ყოველგვარი სირთულე, შინაარსი, მოცემული ერთ მთლიანობაში, ატარებს კომპლექს-კვალიტეტის თვისებას. მაგრამ გასარკვევია: როგორ არის შესაძლებელი მისი სპეციფიკურობის განცდა, თუ იგი ელემენტარული განცდისაგან არც სახეობით და არც სიმარტივეთ არ განსხვავდება? რა აზრით შეგვიძლია ვილაპარაკოთ კომპლექს-კვალიტეტზე, როგორც რთულზე? იპსენის აზრით, აქ გასარჩევია ორი მომენტი: ერთი, როდესაც მხედველობაში გვაქვს ერთისა და იმავე შინაარსის მარტივად ან ნაწილებში აღქმა. ხოლო მეორე, როცა ვგულისხმობთ, რომ ყოველი „უკანასკნელი ელემენტი“ კიდევ შეიცავს ანალიზის შესაძლებლობას. პირველის მაგალითს გვაძლევს ტონის განცდის ანალიზი. მეორისას—ყოველგვარი მეცნიერული ანალიზი. რომელიც გარკვეულ ადგილზე მხოლოდ იმიტომ ჩერდება. რომ იმ დროს მას არ შესწევს ძალა ანალიზის გზაზე უფრო შორს წავიდეს. აქედან: ფსიქიკურის ყოველი კვალიტეტი არის კომპლექსური, რამდენადაც ნადრევია მისი ანალიზის დასრულებამდე ლაპარაკი და პირიქითაც: ყოველი განცდა არის მარტივი, რადგან უსათუოდ ატარებს სპეციფიკურ თვისებას. რომელიც არის მარტივი. ეს ორი ნიშანი გამომდინარეობს იმ ფაქტიდან, რომ ფსიქიკური ყოველთვის კვალიტიტია. კომპლექს-კვალიტეტის ქმნადობა ექვემდებარება ე. წ. კ ვ ა ლ ი ტ ე ტ ი ს ი ნ თ ე ზ ს: ყველა სპეციფიკური, ცალკეული კვალიტეტი თანდათან ქრება. როგორც დისკრეტული ნაწილები და ქმნის ერთ მთლიან რომელობას.

⁹ F. Krueger, Die Theorie der Konsonanz, Wundts psychologische Studien Bd. II, H. 3—4, გვ. 381.

¹⁰ G. Ipsen, Ueber Gestaltauffassung, Neue psychologische Studien, Erster Band, 1936, გვ. 250.

ეს მთლიანი. ნაწილებთან შედარებით, წარმოდგენს ახალს, რომლის დაყვანა არ შეიძლება არც ნაწილების ჯამზე და არც მათ შენარევზე. ეს იმ ფაქტიდან გამომდინარეობს, რომ ფსიქიკურის ყოველგვარი ცვლილება, ანალიზის თუ სინთეზის მიმართულებით, კვალიტეტური ხასიათისაა, ე. ი.—მარტივი, დაუნაწევრებელი. ორიგინალური კომპლექს-კვალიტეტი ნაკლებიც არის თავის „ნაწილებზე“. ის ამ მომენტებს დისკრეტულად, ინდივიდუალურად უკვე აღარ შეიცავს: რადგან „ელემენტები“ შევიდნენ მაღალ მთლიანობაში, როგორც „ელემენტები“ ისინი გაქრნენ. ნაწილებზე აქ ლაპარაკია, მაშასადამე, „შერწყმის“ შესაძლებლობის მნიშვნელობით და არა იმ აზრით, თითქოს ნაწილები მთელშია ც როგორღაც განაგრძობენ არსებობას თავისი პირვანდელი სახით.

კვალიტეტური სინთეზის მუშაობა ნაწილების შერწყმაში გამოიხატება და იმისდა მიხედვით, თუ რამდენად სრულია შერწყმა, კომპლექს-კვალიტეტის სხვადასხვა სახეობანი გვეძლევა, რომლებიც ერთმანეთისაგან წვევრთა მეტ-ნაკლები დამოუკიდებლობით განსხვავდებიან.

შინაგნობის ხარისხის მაქსიმუმსა და დიფერენციაციის მინიმუმს ამჟღავნებს ე. წ. ადაპტაციის ფენომენი. აქ, გამოიზიანებლის ხანგრძლივი მოქმედების გამო, თანდათან ქრება ცალკე ელემენტები და იქმნება ერთი მთლიანი დიფუზური კომპლექს-კვალიტეტი. ადაპტაცია მარტო ნეგაცია არ არის: ჯარკვეული შინაარსების გაქრობა არაარაობას კი არ ნიშნავს, არამედ ერთგვარ მთლიანს, დაუნაწევრებელ განცდას. მეწისქვილეს რომ წისქვილის გაჩერება აღვიძებს, ეს ამის საბუთად გამოდგება: ჩანს წისქვილის ხმაურობა, თუმცა არა აღეკვატურად, მაგრამ მაინც როგორღაც მოცემულია ცნობიერებაში, რაკი მისი აღკვეთა ფსიქიკურ რეაქციას იწვევს.

კომპლექს-კვალიტეტის მეორე კლასს გრძნობები წარმოდგენენ. ადაპტაციასთან შედარებით, აქ საქმე გვაქვს მეტ სირთულე-დიფერენციაციასთან. მაგრამ მთლიანად გრძნობა მაინც დიფუზური მდგომარეობაა, რომელიც სხვა კომპლექს-კვალიტეტებისაგან იმით განსხვავდება, რომ მისი დიფუზურობა და კომპლექსური ხასიათი ღირებულების ელფერს ატარებს.

დიფერენციაციის მესამე საფეხურს დინამიკურ კვალიტეტს უწოდებენ (გ. ისენი): აქ ნაწილები მთელში არ არის გათქვეფილი, მაგრამ მათ არც იმდენი დამოუკიდებლობა აქვთ, რომ საკუთარ „ღირებულებას“ წარმოდგენდნენ. მთელსა და ნაწილს შორის აქ „ბრძოლა“ გამართული, რომელიც ყოველთვის მთელის სასარგებ-

ლოდ თავდება, მაგრამ ისე კი არა. რომ ნაწილები სავსებით ქრებოდნენ მთელში, როგორც ადაპტაციასა და გრძნობის შემთხვევაშია, არამედ ისინი, თუმცა „დამორჩილებული“, მაინც რჩებიან.

კომპლექს-კვალიტეტის განვითარების, დიფერენციაციის უმაღლეს წერტილს გეშტალტი წარმოადგენს. აქ ფენომენში. როგორც დავინახეთ, ნაწილების ძალა და მნიშვნელობა იმდენად იზრდება, რომ დამოუკიდებელ ღირებულებას აღწევს.

კომპლექს-კვალიტეტი. ცხადია, აქ არის აღებული ფართო გაგებით. ლაიპციგის სკოლა ხმარობს ამ ცნების ვიწრო მნიშვნელობითაც. ამ შემთხვევაში გრძნობა და გეშტალტი კომპლექს-კვალიტეტის ერთ-ერთი სახეობა კი არაა, არამედ თანასწორუფლებიანი. მეზობლად მდებარე ცნებები. კომპლექს-კვალიტეტისაგან განსხვავებით (ვიწრო მნიშვნელობით), გრძნობა არც გარეგანი კონტურებით არის შემოფარგლული და არც შინაგანად დანაწევრებული. გეშტალტისაგან განსხვავებით კომპლექს-კვალიტეტი თუმცა შინაგანად დანაწევრებულია, მაგრამ არა ისე, რომ ნაწილები, წევრები ანალიზის უწინარესად იყვნენ მოცემული (როგორც ეს გეშტალტის ფენომენშია), არამედ ისინი მოცემული არიან როგორც ანალიზისთვის მისაწვდომი, მისი დახმარებით მოცემული¹⁰. ამ გაგებაში კომპლექს-კვალიტეტი მთლიანობის ერთ-ერთი სახეობაა, ხოლო ამ ცნების ფართო გაგება ემთხვევა მთლიანობის ცნებას.

კომპლექს-კვალიტეტი მუდამ ატარებს გრძნობის ელფერს. მაგრამ გრძნობად იგი მაინც ვერ გადაიქცევა, რადგან წარმოადგენს მხოლოდ განცდათა ნაწილს. ჰერმანი წერს: გრძნობა არის კომპლექს-კვალიტეტის ზღვრული ცნება, სახელდობრ: ის არის მთელი ცნობიერების კომპლექს-კვალიტეტი¹¹.

კომპლექს-კვალიტეტის ცნებას, ამგვარად, პირდაპირ მიყვავართ კრიუგერის გრძნობის თეორიასთან. ეს თეორია კორნელიუს-კრიუგერის თეორიის სახელსაც ატარებს, რადგან მის შექმნაში ორივე მკვლევარს აქვს წილი. კრიუგერი ამ თეორიის წარმოშობას 1897 წლით ათარიღებს, ე. ი. იმ დროით, როცა გამოვიდა კორნელიუსის ცნობილი შრომა: „ფსიქოლოგია, როგორც ცდისეული მეცნიერება“.

¹⁰ H. Volkelt, Über die Vorstellungen der Tiere, 1914, გვ. 14.

¹¹ Hermann, Gestalterlebnisse bei Gerüchen. N. psych. Studien, Bd. I, გვ. 500.

მეტაფიზიკასთან კავშირის გაწყვეტის შემდეგ ფსიქოლოგიამ თავისი მუშაობის იდეალად და მისაბამ მაგალითად აღიარა არა ბიოლოგია. რომელთანაც მას მეტი ნათესაობა ჰქონდა, არამედ ფიზიკა და მექანიკა, საიდანაც არა მარტო ექსპერიმენტული მეთოდის სახეობა, არამედ თვით საკითხების დასმის წესი და ძირითადი ცნებები გადმოიღო. აქედან მიიღო ფსიქოლოგიამ მექანიკური შემეცნების იდეალი, რომელიც სიცოცხლისა და განვითარების ყოველგვარ ნიშანს მოკლებულ სინამდვილეს გულისხმობს. განვითარებისა და მექანიკის ცნებები, კრიუგერის აზრით, გამორიცხავენ ერთმანეთს. ამიტომ. სადაც განვითარებაზეა ლაპარაკი, იქ მექანიკის ცნებების ხმარებაზე უნდა ავიღოთ ხელი. უუნდტი. რომელიც ითვლება ახალი ერის დაწყებად ფსიქოლოგიაში, უკანასკნელ დრომდე ვერ განთავისუფლდა გრძნობის საკითხში ასოციაციონური ფსიქოლოგიის გავლენისაგან. როდესაც კორნელიუსმა ერენფელსის მიერ შემოღებული გეშტალტ-კვალიტეტის ცნება გრძნობების მიმართაც გამოიყენა, მხოლოდ მაშინ განთავისუფლდა გრძნობა მისთვის შეუფერებელი ატომიზაციისაგან.

ასოციაციონური ფსიქოლოგიის ავტორიტეტის დაცემის შემდეგ განსაკუთრებით გაძლიერდა გეშტალტფსიქოლოგია და აზროვნების ფსიქოლოგია. ე. წ. ვიურტებურგის ფსიქოლოგიურმა სკოლამ, ექსპერიმენტული მონაცემებით შეიარაღებულმა, გაილაშქრა ასოციაციონური ფსიქოლოგიის (ფსიქოლოგიური) სენსუალიზმის წინააღმდეგ. გეშტალტფსიქოლოგიამ, სტრუქტურულ ფსიქოლოგიასთან ერთად, სპეციალურად მიზანში ამოიღო ასოციაციონიზმის ატომისტური აქსიომა. | კრიუგერის თავისებურება ასოციაციონიზმთან ბრძოლაში იმაში უნდა დაეინახოთ, რომ მან განსაკუთრებით წინ წამოსწია ემოციონალიზმი წინააღმდეგ ინტელექტუალიზმისა. რომელიც აგრეთვე ახასიათებდა ასოციაციონიზმს. მაგრამ არა მარტო ის, მთელი თანამედროვე ფსიქოლოგია ატარებს აშკარა ინტელექტუალიზმის დაღს. თვით ტერმინი „გეშტალტ-კვალიტეტი“ შეუფერებელია, რადგან ვიზუალურად მიღებული შთაბეჭდილებისათვის არის შექმნილი¹². თანამედროვე გეშტალტთეორია უმთავრესად სწორედ ოპტიკურ გეშტალტებს იკვლევს; ვერტჰაიმერი თავის პროგრამულ წერილში¹³ პედანტურად ამძიმებს შრომას აუარებელი სინო-

¹² F. K r u e g e r, დასახ. ნაშრომი, გვ. 221.

¹³ „Psychologische Forschung“, Bd. I.

ნიმებით და გრძნობას სრულიად არ ახსენებს¹⁴. კელერი ლაპარაკობს მაიმუნების ქცევაზე ისე, რომ სრულიად არ აქცევს ყურადღებას მათს ემოციონალურ მდგომარეობას. საერთოდ, ზოოფსიქოლოგები (ვალმბრივად აყენებენ კითხვას ცხოველთა ფსიქიკის შესახებ: ისინი აქ ეძებენ მხოლოდ ინტელექტუალურ პროცესებს¹⁵. იგივე ითქმის ბავშვისა და პრიმიტიული ცნობიერების მკვლევარების (მაგალითად ლევი-ბრიული) შესახებაც.

გრძნობა პირველადია, ფსიქიკური განვითარების პირველი საფეხურია. წარმოდგენა და გეშტალტი ამ განვითარების დასასრულია, მისი უმაღლესი საფეხურია. ნორმალური ადამიანის ნამდვილი ყოველდღიური განცდა შეიცავს უმთავრესად შემოუფარგვლელ, დიფუზურ, ოდნავად ან სრულიად დაუნაწევრებელ განცდათა კომპლექსს, რომლის წარმოშობაშიც ყველა ორგანო, ფუნქციათა სისტემები ღებულობენ მონაწილეობას. ფაქტია ერთგვარი მრავალიანობის არსებობა, მაგრამ ელემენტების სრული ატომიზაცია განუხორციელებელია: ყოველგვარი სიმრავლე ფსიქიკურში ემყარება ერთგვარ მთლიანს, ჩართულია მასში. ეს მთლიანი განიცდება როგორც გრძნობა: „ამ საერთო მთლიანობის განცდითი კვალიტეტები არიან გრძნობები“¹⁶. არსებობს პარციალური და ტოტალური მთლიანობის კვალიტეტი. გრძნობა მხოლოდ ამ უკანასკნელს ეწოდება: ის არ არის დროის გარკვეულ განაკვეთში არსებული რომელიმე ცალკეული კომპლექსი. იგი არ არის არც ერთ-ერთი განცდა სხვა განცდათა შორის. იგი მთლიანი შინაარსების პრედიკატია.

გრძნობისებურება ყოველგვარ კომპლექსს ახასიათებს და ის კომპლექსი უახლოვდება უფრო მეტად გრძნობას. რომელიც მეტს, უფრო დიდ კომპლექსს წარმოადგენს. გარდა ამისა, კომპლექსი მია უფრო ჰგავს გრძნობას, რაც უფრო ნაკლებად არის იგი გამოთიშული სხვა განცდებისაგან და მცირედად ან სრულიად არ არის შინაგანად დანაწევრებული.

მართალია, ყოველგვარი მთლიანობა ფსიქიკურში გრძნობის ელფერს ატარებს, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მთელი ფსიქიკური სინამდვილე ემოციონალურ განცდებად გამოვაცხადოთ. არა! არსებობს არაემოციონალური შინაარსებიც, მაგრამ ფსიქოლოგიამ

¹⁴ F. Krueger, Ueber psychische Ganzheit, N. psych Studien Bd. I, 1926, გვ. 100.

¹⁵ F. Krueger, Ueber Entwicklungspsychologie, 1915, გვ. 80.

¹⁶ F. Krueger, Das Wesen der Gefühle, Archiv f. g. Psychologie, Bd. 65, 1928, გვ. 104.

თავისი ამოცანა მათ გამოცალკეებაში კი არ უნდა დაინახოს. არამედ იმ საფეხურების გამოძებნაში, რომლებიც ემოციონალურსა და არაემოციონალურს შორის კავშირს ამყარებენ. აქედან გასაგებია, რომ კრიუგერი გრძნობის ებურის ცნებას განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს.

არ არსებობს ისეთი კუთხე სულიერ სამყაროში, რომელიც ატომისტური, დისკრეტული შინაარსებისაგან შედგებოდეს და ამიტომ არ გვაქვს უფლება, როგორი ანალიტიკური მუშაობაც არ უნდა ვაწარმოოთ, რა ფსიქიკური ფენომენიც არ უნდა ვიკვლიოთ, დავივიწყოთ გრძნობების როლი. მართალია, კულტურის წინსვლასთან ერთად ხანგრძლიობა და სიხშირე დიფუზიური. დაუნაწევრებელი განცდებისა თანდათან კლებულობს, მაგრამ კავშირის სრული გაწყვეტა პირველად მთლიანობასთან არსად არ ხდება. გრძნობა, როგორც უკანა ფონი, ყველგან არსებობს. მისგან არის წარმოშობილი, თანდათან დიფერენციაციის გზით, მთელი ფსიქიკური სამყარო¹⁷.

თუ ცოცხალი არსების შინაგანი ბუნების ცოდნა გვწადია, ყოველთვის შეგვიძლია იქ სრული უფლებით გრძნობის პროცესი ვიგულისხმოთ. თუ რამე იცვლება განცდათა სფეროში, იცვლება მყისვე გრძნობაც. გრძნობის ამ თვისებას კრიუგერი უნივერსალობას უწოდებს: არ ხდება ცნობიერებაში არაფერი, რომ მან გრძნობაში არ ნახოს თავისი გამოხატულება.

უნივერსალობის ნიშანს მკიდროდ უკავშირდება გრძნობას კვალიტეტური სიმდიდრისა და მრავალსახიანობის ფაქტი. უბრალო ანგარიში გვიჩვენებს, თუ რა სხვადასხვა რომელობებთან შეიძლება გვექონდეს ჩვენ აქ საქმე. ჯერ თავისთავად ნაწილობრივი კომპლექსები აუარებელია, ხოლო ის სიმრავლე, რომელსაც მათი კომბინაცია გვაძლევს, პირდაპირ აურაცხელია: გრძნობა კი ყოველ განსხვავებულ კომბინაციას სპეციფიკური კვალიტეტით უპასუხებს. ამ საკითხებში კრიუგერის მოწაფეები ვუნდტს საკმაოდ დასცილდნენ: სადაც ვუნდტი ერთისა და იმავე რომელობის სხვადასხვა საფეხურებზე ლაპარაკობდა, მათ აღმოაჩინეს ნამდვილი რომელობითი განსხვავებანი¹⁸.

გრძნობის მესამე ძირითად თვისებას, კრიუგერის აზრით, მისი ლაბილობა წარმოადგენს. რადგან გრძნობა ის კვალიტეტია, რომე-

¹⁷ F. Krueger, Das Wesen der Gefühle, Archiv f. g. Psychologie, Bd. 65, 1928, გვ. 111.

¹⁸ Hermann, ფასახ. ნაშრომი, გვ. 498.

ლიც ცნობიერების მთელ შინაარსს ეძლევა და, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ყოველი განცდის პრეზენტანტს წარმოადგენს, გასაგებია, რომ თვით უმცირესი მნიშვნელობის ცვლილებაც კი განცდათა სფეროში თავის გამოხატულებას პოვნებს გრძნობათა სფეროში. ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ კომპლექსის ზღურბლი უფრო გრძნობიერია, ვიდრე დაბალი, მარტივი „შენადგენისა“.

გრძნობა დომინანტურ ბუნებასაც შეიცავს: ორ მებრძოლ კომპლექსთა შორის ის „იმარჯვებს“, რომელიც მეტად შეიცავს გრძნობას.

1906 წელს კრიუგერი მოითხოვდა „გემტალტ-კვალიტეტის“ მაგიერად „კომპლექს-კვალიტეტის“ ხმარებას. ჰ. ფოლკელტიც 1914 წელს გამოქვეყნებულ შრომაში კომპლექს-კვალიტეტს ხმარობს ერენფელსის ტერმინის საწინააღმდეგოდ. ლაიპციგის სკოლის ახლანდელ შეხედულებას ასეთი დაპირისპირება ამ ტერმინებისა აღარ შეეფერება. აქ ორივეს აქვს ადგილი დათმობილი, ორივე კანონიერია. რადგან ისინი აღნიშნავენ სხვადასხვა შინაარსებს. კრიუგერმა გემტალტ-კვალიტეტის ცნება დაუპირისპირა კომპლექს-კვალიტეტისას, ხოლო ეს უკანასკნელი უზოგადეს ცნებას, „მთლიანობას“.

ეს ცნება ძირითადია თანამედროვე აზროვნებაში. მან საინტერესო განვითარება განიცადა ფილოსოფიაში და ექსპერიმენტულ ფსიქოლოგიაში. მართალია, ფსიქოლოგიაში დღეს მის უარყოფას არავენ ცდილობს, მაგრამ მისი არც სრული და არც საესეებით სწორი დახასიათება, კრიუგერის აზრით, ჯერ არ არის მიღწეული. მთავარი, რაც აქ აღსანიშნავია, არის ფსიქიკური მთლიანობის სპეციფიკურობა, რაც მის ფენომენალურ უშუალო მოცემულობაში გამოიხატება. მისი თავისთავადობა და მთლიანობა დამტკიცებული, დასაბუთებული რამ კი არ არის ფსიქიკურ სინამდვილეში, არამედ ევიდენტურად მოცემული და ამდენად არსებითად განსხვავებულია ე. წ. მიღწევის მთლიანობისა (Leistungsganze) და მოქმედების ერთიანობისაგან (Wirkungseinheit). „თუ რა არის მთლიანობა, ამას ჩვენ განვიცდით უშუალოდ და ყოველგვარ ექვს გარეშე მყოფი დარწმუნებით ჩვენს განცდებში“¹⁹.

მთლიანობა უნდა იქნეს გაგებული არა როგორც ნაწილების ლოგიკური კორელატი, არამედ დესკრიფციულად, როგორც განცდის მთლიანობა.

¹⁹ F. K r u e g e r, Ueber psychische Ganzheit, გვ. 19.

ზემონათქვამი მთლიანად ეხება კრიუგერის სკოლის დესკრიფციულ-თეორიულ შეხედულებებს. ახლა საკითხი დგება იმის შესახებ, თუ რა უდევს ამ მოვლენებს საფუძვლად, როგორია ის სინამდვილე, რომელმაც გასაგები უნდა გახადოს ცნობიერი ფენომენების სხვადასხვა ნიშანდობლივი თვისებები. ასეთი ახსნითი დისპოზიციონალური ცნების როლს კრიუგერის თეორიაში თამაშობს „სტრუქტურა“.

ფსიქოლოგიაში ეს ცნება დილტაიმ შემოიტანა, მაგრამ ის ვერ ახერხებს ამ ცნების გამოთქმას ფილოსოფიური ნორმისაგან, ერთი მხრივ, და კაუზალური მიზეზობრიობისაგან, მეორე მხრივ. ამას ის უარყოფითი შედეგი მოჰყვება, კრიუგერის აზრით, რომ ფსიქიკური კანონზომიერებები არ იქნა შესწავლილი. ამ ხარვეზის შევსება არ შეიძლება არც კულტურულ-მეთოდოლოგიურად და არც ბუნებისა და შინაგანი განცდის უბრალო დაპირისპირებით. მხოლოდ სტრუქტურის თეორიის საშუალებით არის შესაძლებელი ამ ნაკლის შევსება. სტრუქტურა არ არის მეტაფიზიკური, ჩვენი განცდებისათვის მიუწვდომელი რეალობა: დილტაი ებინგჰაუსთან კამათში მართალი იყო, როცა ამტკიცებდა, რომ სტრუქტურებიც განიცდება. ის, რაც აზრიანად სტრუქტურის შინაარსში იგულისხმებაო, წერს კრიუგერი, განიცდება კიდევო უშუალოდ, სახელდობრ, ისეთ კომპლექსში, სადაც ადვილად შესამჩნევია ის მოცემულობანი, რომელნიც მომდინარეობენ განცდის სიღრმიდან²⁰. ამ განცდების პირველადი (გენეტურად) ფორმები დაუნაწევრებელი, არაგეშტალტური ხასიათისაა. გრძნობის სიღრმითი განზომილებაა ის განცდები, სადაც ყველაზე ნათლად არის გამოვლენილი სტრუქტურიზაციის საფეხურები და სახეობანი. აქ მქადვნილება ის, რაც არის პიროვნება, ხასიათი, კონსტიტუცია (დისპოზიციონალური ნიშნები). ეს განცდები სიღრმის, გრძნობის ყოველ განცდაშია მეტ-ნაკლებად გამოაშკარავებული. დილტაის სკოლის ნაკლი, კრიუგერის თქმით, იმაშია იჩენდა თავს, რომ მას სურდა სტრუქტურის ცნების შემუშავება ცალკეული განცდების ნიადაგზე. ეს შეუძლებელია. საჭიროა მთლიანი ფენომენოლოგიური კვლევა, ეგზატური დაკვირვება, შედარებითი აღწერა და ანალიზი, რომლის საშუალებითაც შეიძლება მოხერხდეს სტრუქტურასთან დაკავშირება ისეთი ძირითადი ცნებებისა, როგორცაა განცდის მთლიანობა, გრძნობა, კომპლექს-კვა-

²⁰ F. Krueger, Der Stukturbegriff in der Psychologie, Bericht über d. VIII Kong. f. experiment. Psychologie in Leipzig, 1924, გვ. 39.

²¹ იქვე, გვ. 40.

ლიტეტი და გეშტალტი²¹. საერთო ამ ცნებებში ის არის, რომ ისინი არიან განცდის შინაარსი და არა მისი პირობა. ამათგან განსხვავებით სტრუქტურა არის ნაწილობრივი, მაგრამ არსებითი მნიშვნელობის პირობა ყოველგვარი განცდისა.

რამდენადაც „სტრუქტურა“ ისეა გაგებული, რომ იგი შეიძლება ერქვას ფიზიკურის, ქიმიურისა და ფსიქიკურის ყოველ ნაკვეთს, როგორც ამას აქვს ადგილი კელერისა და კოფკას სიტყვახმარებაში, ჩვენ საქმე გვაქვს კვლავ ფსიქოლოგიურ ატომიზმთან. სტრუქტურა შეიძლება დაიშალოს, შედგეს, გაჩნდეს ერთის მაგივრად მეორე და ასე დაუსრულებლად. ასე რომ, მთლიანობა როგორც პიროვნების მარადი კუთვნილება, როგორც დისპოზიციონალური სინამდვილე აქ არა ჩანს. პირიქით, სტრუქტურა, როგორც სიტყვის მნიშვნელობა გვიჩვენებს, არის მთლიანობისკენ მიპართული ძალუბისაგან შემდგარი სისტემა.)

სასიცოცხლო პროცესებს სფეროში სიტყვა „სტრუქტურაში“ იგულისხმება მრავალგვარი გამოცდილების თავყრილობა, საბოლოოდ, მთლიანად ცოცხალ არსებას. რომელიც ამ გამოცდილებას მოვლენებს ატარებს, აქვს სისტემის ხასიათი, შეიცავს დანაწევრებულ აღნაგობას, აქვს შენახვისა და ზრდის უნარი და ყველა თავის შექმნილ და თანდაყოლილ თვისებას მთლიან დისპოზიციონალურ ერთეულში ამთლიანებს. სტრუქტურა ნიშნავს არსებულის დანაწევრებულ და თავის თავში დახშულ მთლიანობას²². ჩი მეტია, ვიდრე განცდის, ქცევის, გამოხატულების მთლიანობა და დანაწევრება. სტრუქტურული სულიერი არსება არის რეალურად არსებულ, აუცილებლად ნაგულისხმევი წანამძღვარი ყოველივე იმისა, რასაც ჩვენ ფსიქიკურ ფენომენებში ვნახულობთ.

არსებობს პარციალური სტრუქტურებიც: მეხსიერების, მუსიკალური პროცესების, ალქმის პროცესებისა. მთლიანი და პარციალური სტრუქტურის დამოკიდებულება და დაპირობება ყველაზე ძლიერად თავს იჩენს ე. წ. სულიერი მოძრაობის არეში. მისი მოქმედება, ამოძრავება უმთავრესად დამოკიდებულია ჩვენი გრძნობისა და ნებელობის იმ აქტებზე, რომელთაც ჩვენ შეფასებას ვეძახით. ეს უკანასკნელი არის დომინანტური მომენტი სულის ცხოვრებაში. შეფასების მომენტია ის, რაც მთავარია სტრუქტურისა ციის საქმეში. ამაში მკლავნდება ადამიანის მისწრაფება, მთელი მისი პიროვნება. აქ ყოველთვის უნდა მკაცრად განვასხვავოთ ერთიმეორისაგან

²¹ იქვე, გვ. 44.

ფსიქოლოგიური და ნორმატული თვალსაზრისი, რასაც ვერ ასხვავებდა დილტაი და რის დამაკმაყოფილებელი განსხვავებაც შპრანგერმა მოგვცა.

პარციალური მონაცემების სინთეზ-ანალიზის ნიადაგზე შესაძლებლობა გვეძლევა პარციალური ბუნების სტრუქტურის შესახებ დავასკვნათ. სტრუქტურულ-თეორიულად ჩვენ შეგვიძლია პარციალური მთლიანობიდან დავასკვნათ ტოტალური მთლიანობის შესახებ და. პირიქით, ყოველი „ნაწილი“ თავის აზრს ღებულობს მთელისაგან და აქედან შეიძლება მისი „შემეცნება“.

ფსიქიკური სტრუქტურები გვევლინება უშუალოდ ჩვენი განცდების კოლორიტში. განცდების კოლორიტი ფსიქიკური სტრუქტურის ბეჭედს ატარებს: ეს აადვილებს მათს შესწავლას. იგი განსაზღვრავს ფსიქოლოგიაში საკითხების დასმას და ჰიპოთეზების დაშვებას.

რომ ეს ასე არ იყოს, ე. ი. „არაცნობიერი“ როგორღაც თავის ბუნებას რომ არ ამქლავნებდეს და ამით აზროვნებას გზას არ უკვლევდეს, შემთხვევითი იქნებოდა მისი აღმოჩენა და მეცნიერების წინსვლა. აქ უნდა განვასხვაოთ: 1) უშუალოდ მოვლინება. 2) ნიშანსიმბოლოს სახით მოვლინება და 3) დასკვნა მხოლოდ ნახული კანონზომიერების ნიადაგზე. კრიუგერის თვალსაზრისი თითქოს მეორე სახის მოცემულობას გულისხმობს. ხასიათის ყველაზე ინტიმური სტრუქტურული კავშირიც კი ამქლავნებს თავის ბუნებას უშუალო განცდაში. ყველაზე ნათლად ჩვენი გრძნობის სიღრმის საშუალებით ზოგჯერ ეს დამახასიათებელი განცდები, ე. ი. ისეთი განცდები, სადაც სტრუქტურის ელფერი ნათლად ჩანს, გვხვდება გეშტალტურსა და ნებელობითს ფორმებში²³.

სტრუქტურა არ არის კონსტანტური ფუნქციების ჯამი, სადაც შინაგანი კავშირი არ არსებობს, არამედ იგი წარმოადგენს მთელ ფსიქოფიზიკურ მთლიანობას. ის არ არის არც ცარიელი შესაძლებლობა, არამედ უდიდესი გარკვეულობის მქონე. რომელსაც ვალწევად უშუალოდ მოცემული ფაქტების დაკვირვებისა და მათ შორის ფენომენოლოგიური და კონდიციონალური კავშირების დამყარების გზით. ამ გზით ვიციტ, რომ სტრუქტურა არის დანაწევრებული და შინაგანად დახშული დისპოზიციონალური მთელი. პარციალური დისპოზიციების შემთხვევაშიაც გვაქვს საქმე მათს დისპოზიციონალურ კავშირთან ფსიქოფიზიკურ მთლიან სისტემასთან. ეს ნათლად

ჩანს, მაგალითად, ე. წ. გეშტალტისკენ ლტოლვის არსებობის ფაქტში.

თუ ფსიქიკური სინამდვილე უკავშირო განცდებისაგან შედგება, ფსიქოლოგია, როგორც მეცნიერება, შეუძლებელია. ნიქთა ფსიქოლოგიის ნაკლი უმთავრესად იმაში მდგომარეობდა, რომ ახდენდა ნაჩქარევ განზოგადებას, განცდების გაობიექტებას და, უკეთეს შემთხვევაში, გვაძლევდა მშრალ კლასიფიკაციას. ჩვენი ამოცანაა, კრიუგერის აზრით, იზოლირებული ძალის ცნებები წინამეცნიერული ფსიქოლოგიისა და ნიქთა ფსიქოლოგიის, დოგმატური ობიექტივაცია და მშრალი კლასიფიკაცია, შევცვალოთ ფუნქციონალური კონსტრუქციის ცნების საშუალებით.

უნდა შევქმნათ, მაშასადამე (და ეს არის ფუნქციონალური კონსტანტი), ეგზაქტურად აღწერილ ფსიქიკურ კანონზომიერებათა ცნება, შემოწმებისათვის მისაწვდომი ჰიპოთეზა იმ კავშირის აუცილებლობის შესახებ, რომელიც არსებობს ნაგული სხმევ ფსიქოლოგიურ პირობებსა და შედეგს შორის, და საბოლოოდ უნდა მივალწიოთ ფსიქიკურ კანონზომიერებათა სისტემას. ეს ამოცანა უნდა შეასრულოს სტრუქტურის ცნებამ²¹. ფსიქოლოგიურ პირობათა კავშირების შესახებ კვლევა-ძიების მაგივრად, ფიზიოლოგიური ანალოგიების მოყვანა არ ხდის შესაძლებლად ახსნით ფსიქოლოგიას.

თუმცა სტრუქტურა გელისხმობს ყოველი პარციალური სტრუქტურის გაერთმთლიანებას ერთ დისპოზიციონალურ მთელში. მაგრამ აქედან სრულიად არ გამომდინარეობს, რომ სტრუქტურას ცნება უსათუოდ ტელეოლოგიურ იდეებს უნდა დაუკავშირდეს. ეს შეცდომა მუდამ მოსდიოდა დილტაის. როგორც აღნიშნული იყო, და მხოლოდ ზოგიერთი მისი მოწაფე (პ. ფრეიერი) განთავისუფლდა ამ შეცდომისაგან. მიმართება მიზანსა და საშუალებას შორის არ არის სტრუქტურისათვის არსებითი. არის მთელი რიგი ფსიქიკური სტრუქტურები, სადაც ასეთი მიმართება არ არსებობს. სტრუქტურას აქვს უნარი დაუსრულებლად ვითარდებოდეს. აქ ფსიქოლოგიურად საბუთდება აბსოლუტური ღირებულებების იდეა. აბსოლუტური მიზნის ცნება უაზროა, რადგან არ არსებობს არავითარი აბსოლუტური მიზანი. მიზნის ცნება არა მარტო ფსიქოლოგებმა უნ-

²¹ „Unter Struktur verstehen wir ein gegliedertes und in sich relativ geschlossenes dispositionelles Ganzes...“ იქვე, გვ. 47.

და შესცვალონ სტრუქტურის ცნებით, არამედ ბიოლოგებმაც (საწინააღმდეგო შეხედულებებს იცავენ ვ. შტერნი და პ. დრიში).

სტრუქტურის ცნებაში კიდევ უნდა იქნეს აღნიშნული ერთი მომენტი, რომელიც დილტაის მუდამ მხედველობაში ჰქონდა. ეს არის სტრუქტურის კავშირი განვითარების ცნებასთან. დილტაის სკოლა და, განსაკუთრებით ფენომენოლოგები, განზრახ გვერდს უვლიან განვითარების საკითხებს. ეს უნდა უეჭველ ნაკლად ჩაითვალოს: აქ არ არის მხედველობაში მიღებული სულიერი პროცესების სოციალური და ისტორიული შეპირობება, არ არის შეგნებული ის აზრი, რომ ინდივიდი მხოლოდ აბსტრაქციაა.

არსებობს მთლიანი ფსიქოფიზიკური სტრუქტურა, რომელიც საფუძვლად უდევს ყოველგვარ ფსიქიკურ პროცესს²⁵. ყოველგვარი ცდა ერთიანი ფსიქოლოგიის შექმნისა უნდა ემყარებოდეს, ბიოთეორიულ კვლევასთან ერთად, სტრუქტურული განვითარების აზრს²⁶. განვითარების ცნების მომარჯვებას, სხვათა შორის, ის მნიშვნელობაც აქვს სტრუქტურულ კვლევის საქმეში, რომ ამ გზით ჩვენ სტრუქტურის ისეთ თავისებურებას ვწვდებით, რომელიც უამისოდ ჩვენთვის სრულიად დაფარული იქნებოდა. ის ფაქტი, რომ ველური ან ბავშვი რომელიმე მოტივს შეიძლება მოუწყენლად იმეორებდეს მთელი დღის განმავლობაში და რომ ასეთი მოტივი მოწიფულ ვეროპიელს ერთი გამეორების შემდეგ არასასიამოვნოდ და მომაბეზრებლად ეჩვენება, ამტკიცებს იმას, რომ სტრუქტურულ მთლიანთა სიმტკიცე სხვადასხვა ფილო- და ონტოგენეტური განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე. თვით ერთისა და იმავე სუბიექტის მიმართაც შეგვიძლია აღმოვაჩინოთ ემოციონალური განცდების მეტ-ნაკლები სტაბილურობა: ზოგი მათგანი მყისვე კარგავს თავის სიმტკიცეს, ემოციონალობას, მაგალითად რომელიმე პრიმიტიული მოტივი, ხოლო ზოგი, მაგალითად მოცარტის მელოდები, მრავალჯერ გამეორების შემდეგაც განიცდება როგორც სასიამოვნო. ეს ფაქტი იმ მხრივ არის მნიშვნელოვანი, რომ დესკრიფციის მონაცემის ნიადაგზე სტრუქტურული კვლევის წარმოების დროს წინასწარ გვეძლევა სახელმძღვანელო ძაფი იმისათვის, თუ საით უნდა ვეძიოთ სტაბილური სტრუქტურული მთლიანი და როგორი სახით უნდა გვქონდეს იგი წარმოდგენილი იმ თავისებურებათა შესწავლის ნიადაგზე, რომელსაც ფენომენოლოგი-

²⁵ იქვე, გვ. 55.

²⁶ იქვე, გვ. 56.

ური ფსიქიკური, განსაკუთრებით კი ემოციონალური სამყარო, ამ-
ულავნებს მეტ-ნაკლები ცვალებადობის სახით²⁷.

1915 წელს დაიწყო ფ. კრიუგერმა განვითარების სხვადასხვა
საკითხებზე მონოგრაფიების გამოცემა. ერთი მათგანი, სახელდობრ
ჰ. ფოლკელტის შრომა, უკვე იყო ზემოთ ნახსენები. ამჟამად ჩვენ
გვინტერესებს თვითონ კრიუგერის წიგნი, სადაც მოცემულია პრინ-
ციპულ-თეორიული დასაბუთება და განვითარების ფსიქოლოგიის
მთავარი ხაზები, როგორც ეს კრიუგერს ესმოდა. ამ წიგნით²⁸ ავ-
ტორმა მოგვცა არა მარტო განვითარების ფსიქოლოგიის ერთ-ერთი
სისტემის საფუძვლები, არამედ აგრეთვე თავისებური შეხედულება
იმ სადავო საკითხზე, რომელიც შეეხება ფსიქოლოგიის ადგილს ის-
ტორიულ და ბუნებისმეტყველურ მეცნიერებათა შორის, საკითხს,
რომელზედაც გარკვეული პასუხის გაცემა არის გარკვეული აზრის
გამოთქმა ფსიქოლოგიაზე, როგორც მეცნიერებაზე და მთელი შემ-
დგომი ფსიქოლოგიური მუშაობის წინამძღვარი.

ისტორიულად ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის შექმნას მექა-
ნიკური იდეალი ამოძრავებდა. ამ მიზნით ხდება გასაგები მისი ბუ-
ნება, მისი ნაკლი და უპირატესობაც. მას შემდეგ, რაც არა ერთგზის
იყო გამოარკვეული, რომ ფსიქიკური სინამდვილე არსებითად თავი-
სებური და განსხვავებულია მექანიკის პრინციპით აგებული ანორ-
განული ბუნებისაგან, რჩება როგორც საგანგებო კვლევის საგანი იმ
ფაქტის ახსნა, რომ ემპირიულმა, მექანიკურმა ფსიქოლოგიამ მა-
ინც შექმნა ფსიქოლოგიაში ერთგვარი ღირებულება. დღემდის თით-
ქმის ვერც ერთ თანამედროვე ფსიქოლოგიურ მიმართულებას ვერ
მოუხერხებია მასთან აბსოლუტურად კავშირის გაწყვეტა, ვერ და-
უთმია ასოციაციონისტური ფსიქოლოგიის ზოგი პრინციპი მაინც.
ერთი რამ მაინც უშეკველად გამოირკვა: სახელდობრ ის, რომ კლასი-
კური ფსიქოლოგია სრულიად უძლური იყო ჰუმანიტარული მეცნი-
ერებისათვის მიეცა ის სახელმძღვანელო პრინციპები, რომელსაც
იგი ფსიქოლოგიისაგან მოელოდა. ფსიქოლოგია სულ უფრო და
უფრო წყვეტდა კავშირს სპეციალურ გონითს მეცნიერებებთან,
კარგავდა კავშირს კონკრეტულ სინამდვილესთან და გონითს კულ-
ტურასთან. ამიტომ ბუნებრივი იყო, რომ დაისვა საკითხი რადიკალ-
ურად: რით ახსნება ეს ფაქტი? რატომ არის ასეთი უფსკრული
ფსიქოლოგიასა და გონითს მეცნიერებებს შორის? არის ეს მხოლოდ

²⁷ F. Krueger, Das Wesen der Gefühle, გვ. 120.

²⁸ F. Krueger, Über Entwicklungspsychologie, 1915.

დროებითი, ფაქტიური მდგომარეობა, რაც ფსიქოლოგიის განუერთარებლობას ემყარება, თუ აქ რაღაც პრინციპული ხასიათის გადაულახავ მიზეზებთან გვაქვს საქმე?

ზოგი მკვლევარი ამ საკითხების გასარკვევად ლოგიკურ მოსაზრებებს მიმართავს და ხსენებული კოლიზიის მიზეზებს ეძებს იმ ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ თავისებურებაში, რომელიც „ისტორიულ“ და ფსიქოლოგიურ შემეცნებას შორის არსებობს.

ჯერ ვინდებოდნა და შემდეგ განსაკუთრებით რიკერტმა იმუშავეს ისეთი ლოგიკის შექმნაზე, რომელიც ბუნებისმეტყველების მიღმამდებარე სინამდვილის კანონზომიერებას ითვალისწინებდა. ასეთ სინამდვილედ ისტორიული სინამდვილე ითვლება და რიკერტის მიერ შექმნილ ლოგიკას ისტორიული მეცნიერების ლოგიკა ეწოდება, განსხვავებით ბუნებისმეტყველების ლოგიკისაგან. ამის შემდეგ ყველასათვის ნათელი შეიქნა, რომ არსებობს ორი, სრულიად ერთიმეორისაგან განსხვავებული, სახე შემეცნებისა — ბუნებითი და ისტორიული. ერთი ზოგადი კანონზომიერებისაგან მიისწრაფვის და ფაქტებს მხოლოდ საილუსტრაციო მნიშვნელობას აწერს, ხოლო მეორე თვით ფაქტების ფაქტობით არის დაინტერესებული. უკანასკნელი სახე შემეცნებისა საფუძვლად ედება ე. წ. ჰუმანიტარულ გონისმეცნიერებათა დისციპლინებს და ბუნებრივი იყო, რომ რიკერტის წინაშე დაისვა საკითხი ფსიქოლოგიის ადგილის შესახებ. სად უნდა ყოფილიყო ფსიქოლოგია მოთავსებული? რა როლი უნდა ეთამაშნა მას ჰუმანიტარულ-ისტორიულ მეცნიერებათა მიმართ. ლამპრეხტი, ვუნდტი და ზიგვარდტი არსებითად იმ აზრისანი იყვნენ, რომ „ისტორიის გულს ქმნის ადამიანის შინაგანი გონითი პროცესები“ (ზიგვარდტი, „ლოგიკა“, ტ. II, გამოცემა მე-2, გვ. 186) და ისტორიული გაგება არის მისი გონითი საფუძვლების გამოძებნა და მეტი არაფერი. რიკერტი ამ საკითხში სულ სხვა შეხედულებას ავითარებს. აბსტრაქციის როლის საკითხს მეცნიერების მეთოდოლოგიისთვის აქ გადამწყვეტი ღირებულება ენიჭება. რა არის შემეცნების საგანი ბუნებისმეტყველისათვის? უშუალოდ მოცემული, თუ გონებით შექმნილი, აზროვნებით მიღწეული აბსტრაქტი? რიკერტის აზრით — ეს უკანასკნელი; და როცა იგი ამ თვალსაზრისით უდგება ფსიქოლოგიას, აღნიშნავს, რომ აქაც აბსტრაქტულ მეცნიერებასთან გვაქვს საქმე, აქაც ზოგადი კანონზომიერებაა კვლევის მიზნად დასახული და ამიტომ მის ბუნებისმეტყველურ მეცნიერებათა ჯგუფში მოთავსება აუცილებელია. მივიღეთ

ერთგვარი პარადოქსალური შედეგი: იმის მაგივრად, რომ ფსიქოლოგია გამხდარიყო გონით მეცნიერებათა საფუძველმდებლად, თვითონ აღმოჩნდა მეცნიერებათა ამ ჯგუფის გარეშე. ფსიქოლოგია ვერაფერს აძლევს ისტორიულ მეცნიერებას და ეს დაკანონებულია და გასაგები, რადგან ფსიქოლოგია არაფრით არ დგას ისტორიულ მეცნიერებასთან უფრო ახლოს, ვიდრე ფიზიკა.

იყო თუ არა რიკერტი მართალი? ფსიქოლოგთა უმრავლესობა დღეს აღიარებს, რომ მისი ლოგიკური მოსაზრებები დაუსაბუთებელია, მაგრამ იმ მოტივების გადალახვა, რომელმაც განსაზღვრა რიკერტის ეს შეხედულება, ჯერ კიდევ არ მომხდარა. რა იყო ეს მოტივი? რამ მისცა რიკერტს საბაბი, ფსიქოლოგია ათაისტორიულ მეცნიერებად გამოეცხადებინა? კრიუგერი სამართლიანად აღნიშნავს და ვრცლად ასაბუთებს, რომ რამდენადაც საქმე იმ დროის და ნაწილობრივ თანამედროვე ფსიქოლოგიის მდგომარეობას შეეხება, რიკერტი მართალი იყო: ეს ფსიქოლოგია, გატაცებული მექანიკური იდეალით, მართლაც მოკლებული იყო ისტორიულობის ყოველგვარ ნიშანს და მისი მოთავსება ფიზიკისა და ქიმიის გვერდით უფრო გამართლებული იყო, ვიდრე ისტორიის მეზობლად. ფსიქოლოგიის პიროვნება არ იყო რეალური, კონკრეტული, ცოცხალი პიროვნება, რომელიც იცვლება, ვითარდება და ამით ავითარებს და ქმნის კულტურას, ისტორიას, არამედ — ერთ წერტილზე გაყინული, ატომისტურად უცვლელად და ამორფულად წარმოდგენილი შეგრძნებებისაგან შემდგარი არსება. ასეთი უსიცოცხლო პიროვნება ვერ აგვიხსნიდა ცოცხალი პროცესების ისტორიას.

საჭირო იყო ფსიქოლოგიის ამ სახის შეცვლა. საჭირო იყო, თუ ფსიქოლოგია კისრულობდა პიროვნების მოქმედების გაგებას, მისი ისტორიული განვითარების ახსნას, უფრო კონკრეტულად, უფრო რეალურად შესწავლა, ვიდრე იყო საგანი ე. წ. ემპირიული ფსიქოლოგიისა. კრიუგერის ძირითადი ამოცანაა „ელემენტის საგნობრივი უცვლელობის დოგმის“ უარყოფა და ფსიქიკურ სინამდვილას არსებით ნიშნად განვითარების გამოცხადება.

ფსიქოლოგია იცნობს მრავალ კრიტიკას, მიმართულს ასოციაციონიზმის ატომიზმის წინააღმდეგ. ბევრმა განთქმულმა ფსიქოლოგმა და ფილოსოფოსმა სცადა ფსიქიკური სინამდვილე მისთვის შეუფერებელი წარმოდგენებისაგან გაეთავისუფლებინა, მაგრამ შეიძლება გადაუმეტებლად ითქვას, რომ ეს ამოცანა ისე დამარწმუნებლად, ისე მეცნიერულად და ისიც ექსპერიმენტული ანალიზის

საშუალებით არავის არ შეუხსრულებია, როგორც ეს კრიუგერმა მოახერხა. ექსპერიმენტულ-ფსიქოლოგიურ მუშაობაში უშუალო მონაწილეობა, მთელი თანამედროვე ფსიქოლოგიური მდგომარეობის სისრულით შესწავლა და საჭირო ფილოსოფიური მომზადება, აძლევს მას საშუალებას ფსიქოლოგიის ძირითადი ტენდენცია ექსპერიმენტულად დაასაბუთოს და ზოგადი მეთოდოლოგიისა და შემეცნების თეორიის მოთხოვნილებებს შეუთანხმოს.

კლასიკური ფსიქოლოგიის ძირითად ცნებას შეგრძნება წარმოადგენდა. ის ივარაუდებოდა როგორც „უკანასკნელი მონაცემი“, რომელიც თვით უცვლელად იყო წარმოდგენილი და ყოველგვარი სირთულის შემადგენელ ნაწილად იგულისხმებოდა. ვუნდტი ამ ცნებაში მარტივი განცდის შინაარსს გულისხმობდა. შემდეგში, ფიზიკურ-ფიზიოლოგიური თვალსაზრისების მომარჯვების გამო, შეგრძნების სიმარტივის ნიშანი უკანა რიგში მოთავსდა და შეგრძნებამ შემდეგი განმარტება მიიღო: ის არის ფსიქიკური კორელატი გარე გამღიზიანებლისა, თუ ეს უკანასკნელი გრძნობის გარკვეულ ორგანოზე მოქმედებს და თუ იგი თავისუფალია ყოველგვარი გამოცდილებითი დანართისაგან. თუ ეს აზრი მართებულად ჩავთვალეთ, ადვილია მექანიკური ფსიქოლოგიის შექმნა. მთელი სირთულე განცდათა მაშინ იქნება მხოლოდ უცვლელ „წმინდა შეგრძნებათა“ სხვადასხვა სახის კომბინაცია და შეგრძნების ძირითადი კანონებით ახსნილი და გაგებული იქნება პიროვნების ყოველგვარი გამოვლინება.

კრიუგერის აზრით, სრულიად მიუღებელია საქმის ასე წარმოდგენა. შეცდომაა ის აზრი, თითქოს არსებობს „წმინდა შეგრძნებები“ იმ აზრით, რომ ისინი სრულიად არ ექვემდებარებიან გამცდელის სულიერ წინარეისტორიას. ფაქტიურად, რამდენადაც შეგრძნების განცდა შეიძლება როგორმე შემჩნეულ იქნეს, ასეთი ის არასოდეს არ არის. მხოლოდ ჯერ არდაბადებული ემბრიონის შესახებ შეგვეძლო გვეთქვა, რომ ის არის მატარებელი იმ თვისების, რომელსაც ფსიქოლოგთა უმრავლესობა შეგრძნების სიწმინდეს ეძახის. შეგრძნების ამ საგნობრივი უცვლელობის დოგმას ის უღვევს საფუძვლად, რომ არ იყო ერთიმეორისაგან სათანადოდ განსხვავებული განცდების ანალიზი პირობების ანალიზისაგან და უკანასკნელთა კონსტანტობიდან პირდაპირ ასკენიდნენ განცდის კონსტანტობის შესახებ. მხედველობაში არ იყო მიღებული შინაგანი ფაქტორები, მაგალითად. ყურადღება, რომელიც თავისებურად განსაზღვრავს გა-

რედან მომდინარე ზემოქმედებას²⁹. ნამდვილად არ არსებობს არც ერთი ისეთი განცდა, რომელიც არ იყოს დალდასმული წინამორბედი განცდების მიერ.

კრიუგერი სასიამოვნოდ თვლის იმ ძოვლენას, რომ უკანასკნელად ფსიქოლოგია გასცდა მარტივი შინაარსების კვლევას და რთული განცდების ექსპერიმენტულ კვლევას შეუდგა. განსაკუთრებით წინ წავიდა აზროვნების ფსიქოლოგია, მაგრამ მასაც თან დაჰყვა ნაკლი გენეტური თვალსაზრისის უგულებელყოფისა. ჰერდერის, ჰუმბოლტისა და, განსაკუთრებით, ვუნდტის შემდეგ დაუშვებლად უნდა ჩაითვალოს აზროვნების შესწავლა ნეტყველების ფაქტებისაგან განცალკევებით: მხოლოდ ამ ფაქტების მხედველობაში მიღება გვაძლევს საშუალებას, დავინახოთ განვითარების ის ნომენტები, რომლებიც ნაგულისხმევმა სააზროვნო ფაქტებმა განვლეს თავისი არსებობის განმავლობაში. განცდათა ყოველგვარი სირთულე არას სირთულე განვითარების გზით მიღებული და ამიტომ. რაც უფრო რთულია მოვლენა, მით უფრო მეტად არის საკირო შედარებითი-გენეტური მეთოდის მომარჯვება მისი შესწავლისათვის და ნაკლები მნიშვნელობის მქონეა აბსტრაქტული ფენომენოლოგიური მიდგომა და ე. წ. „წმინდა აღწერის“ მეთოდი. უკანასკნელი გვითვალისწინებს მხოლოდ დროის გარკვეულ ნაკვეთში არსებულ განცდათა ბუნებას, სადაც არასოდეს არ არის მოცემული ის პირობები, რომლებმაც მისი თავისებურება შექმნეს. რამდენადაც ამ პირობათა ცოდნა აუცილებელია ამ ფენომენის შესწავლისათვის. ჩვენ იძულებული ვართ უშუალოდ მოცემულს გავცილდეთ და შემოვლილი გზით მოვახერხოთ იმ წინა ფორმების გათვალისწინება. რომლებიც, როგორც მარტივნი, უფრო გასაგებია და რომლებიც, ჩვენი ფენომენის წინამორბედის როლში გამოსვლის გამო. ახსნითი ამოცანების გადაჭრის საქმეში თამაშობენ გადამწყვეტ როლს. აქ ექსპერიმენტულ-ფენომენოლოგიური მეთოდი უნდა შევსებულ იქნეს შედარების მეთოდით, რომელიც თუმცა არ არის ექსპერიმენტული, ამ სიტყვის ეიწრო მნიშვნელობით. მაგრამ ეს მას ხელს არ უშლის ექსპერიმენტზე არანაკლები სიზუსტის იყოს³⁰. რომელი ფსიქიკური ფენომენიც არ უნდა ავიღოთ. მისი მარტო მშრალი მორფოლოგიური ანალიზი უკეთეს შემთხვევაშიაც მოკლებულია სისრულეს. ყო-

²⁹ ყურადღების ცნების გამოყენება ახსნის მიზნით კრიუგერმა მომდევნო შრომებში შეუძლებლად გამოაცხადა.

³⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 99.

ველი განცდა არის შედეგი და იმავე დროს ამოსავალი წერტილი განვითარებისა. უშუალოდ მოცემული ფსიქიკური არის მხოლოდ უკანასკნელი წევრი განვითარების რიგისა და თავისთავად განხილული ყოველგვარი ფსიქიკური პროცესი ატარებს ცოცხალი განვითარების ცნების ნიშანს³¹.

როდესაც კრიუგერის გენეტურ ფსიქოლოგიაზე ვლაპარაკობთ, ყოველთვის მხედველობაში უნდა გვქონდეს ის გარემოება, რომ მისთვის დამახასიათებელია არა მარტო ის, რომ ყურადღების ცენტრში მოქცეულია ფსიქიკურის პროცესში, მის გართულებაში წამოჭრილი საკითხები, არამედ ისიც, რომ მთავარი მნიშვნელობა ენიჭება განვითარების არა ბიოლოგიურ, არამედ სოციალურ ფაქტორს. უკანასკნელია ის, რამაც ჩვენთვის განვითარების აუცილებლობა უნდა გახადოს გასაგები. არ არსებობს ფსიქიკურის განვითარება გარეშე საზოგადოებისა; ის არის უკანასკნელი საფუძველი იმ მოვლენებისა, რომლებსაც ჩვენ განვიცდით. თვითონ კრიუგერმა ტონების ექსპერიმენტული შესწავლის დროს ნათელი გახადა, თუ რაოდენ დამოკიდებულია მუსიკალური განცდის ფაქტები, როგორცაა, მაგალითად, კონსტანტური ტონების მსგავსება, ინტერვალის განსხვავებულობის განცდის სხვადასხვაობა, თავისებური გრძნობითი ტონის თანხლება და სხვ., იმ გამოცდილებაზე, რომლის მატარებელიც იყო თითოეული ცდისპირი. უკანასკნელი მიზეზი ადამიანთა მუსიკალური და სხვა ყოველგვარი გამოცდილებისა არის ის კულტურული საზოგადოებრივი წრე, რომელშიაც ცხოვრობენ ისინი³².

ცხადია, რომ პიროვნება, გათვალისწინებული ისეთ კონტექსტში, სადაც მხედველობაში მიღებულია მისი კონკრეტული, ცვალებადი ბუნება, მისი ისტორიული და სოციალური მომენტები, სადაც უარყოფილია სულიერი ფენომენების მექანიკური აბსტრაქცია იმ რეალური პირობებისაგან, რომლებიც მთლიანად ასულდგმულებს პიროვნებას, ქმნის მის განვითარების აუცილებლობას და სავსებით განსაზღვრავს ყოველგვარ სპეციფიკურობას, რომელიც თავს იჩენს მასში, გაცილებით უფრო გამოსადეგია ისტორიულ მეცნიერებათათვის, ვიდრე ასოციაციონური ფსიქოლოგიის ჰიპოთეტური, ამორფული შეგრძნებებისაგან შემდგარად ნაგულისხმევი ადამიანი.

³¹ იქვე.

³² იქვე, გვ. 97.

კრიუგერი ებრძვის აბსტრაქტულ ადამიანს არა იმიტომ, რომ მისთვის აბსტრაქცია მიუღებელია ფსიქოლოგიაში,—არა, მისთვის ყოველგვარი მეცნიერება აბსტრაქციას საჭიროებს, მაგრამ ყოველთვის მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული, რომ სინამდვილის სხვადასხვა სფეროები თანასწორად არ ეგუებიან ამ ლოგიკურ ოპერაციას, ან უკეთ: აბსტრაქცია სინამდვილის ზოგ განაკვეთში უფრო მეტად და ზოგში უფრო ნაკლებად სწვდება იმას, რაც არსებითაა მასში, რისი გათვალისწინებაც საშუალებას გვაძლევს მოვლენაზე მისი ბუნების შესათერისი წარმოდგენა ვიქონიოთ. მექანიკის სწრაფი განვითარების საფუძველი იმაში მდგომარეობს, რომ ის ახდენს ფართო რედუქციას სინამდვილის კონკრეტული მომენტებისას ისტორიული წარსულისაგან. აბსტრაქცია, არასოდეს ისე სრული არ იქნება ფსიქოლოგიაში, როგორც ეს ფიზიკასა და ქიმიაშია. აქ მხოლოდ ვიწრო ფარგლებშია შესაძლებელი გატარდეს აბსტრაქცია. სახელდობრ შეგრძნებების არეში, რომელთა შესწავლით ამიტომაც დაიწყო თავისი მუშაობა მექანიკური იდეალით გამსჭვალულმა ასოციაციონურმა ფსიქოლოგიამ. შეგრძნებათა ამ ვიწრო ფარგლებში შეიძლება ნაყოფიერი მუშაობა იმ მეთოდითაც, რომელიც სრულიად არ აქცევს ყურადღებას იმას, თუ ვინ არიან ცდის პირებად აყვანილი: ინგლისელი თუ აფრიკელი, მეცნიერულად განათლებული თუ იდიოტი. მაგრამ თვით შეგრძნების ფსიქოლოგებსაც არ შეუძლიათ იმდენად შორს წავიდნენ აბსტრაქციის გზაზე, როგორც ეს შეუძლიათ ფიზიოლოგებს გრძნობის ორგანოების ფიზიოლოგიური პროცესების შესწავლის დროს. არ არის ისეთი მარტივი განცდა, რომელიც ვარჯიშს და თანავარჯიშს არ ექვემდებარებოდეს. განცდები იმყოფებიან ერთმანეთის მიმართ გარკვეულ კორელაციაში. აქ ყოველთვის თავს იჩენს აგრეთვე გამცდელისა და მისი საზოგადოების წინარეისტორიის ზეგავლენაც²².

ჩვენ ვუბრუნდებით ზემოთ დასმულ კითხვას: სად უნდა მოთავსდეს ფსიქოლოგია, „ისტორიულ“ თუ ბუნებისმეტყველურ მეცნიერებათა არეში? კრიუგერისათვის ასეთი ალტერნატივი არ არსებობს. ის ასხვავებს ერთმანეთისაგან განვითარების ისტორიას და მის თეორიას. ისტორიული შემეცნება ყოველთვის ეხება მხოლოდ ფაქტს, რომელიც გარკვეული დროით და სივრცით განისაზღვრება. განვითარების თეორია კი ყოველთვის სცილდება დროულ და ვრცელ განსაზღვრულობას და ზოგადი კანონების შემცველ შემეც-

²² იქვე, გვ. 118.

ნებას გვაწვდის; ის არის ყოველთვის კანონის მეცნიერება (Gesetzeswissenschaft). მაშინაც კი, როცა ასეთი შემეცნება გამოცდილებას არ სცილდება, არ არის ფილოსოფიური ხასიათისა, იგი ზოგად კანონზომიერებას გვითვალისწინებს, რომელიც განვითარების ფაქტებს გასაგებად ხდის. ასეთ მეცნიერებაში ისტორიულ, განვითარების ფაქტებზე უფრო მეტი ლაპარაკია. ვიდრე რომელიმე სხვა კანონის მეცნიერებაში, მაგალითად ფიზიკაში, მაგრამ ეს ხდება არა იმ მიზნით. რა მიზნითაც ისტორიული შემეცნება შეისწავლის ფაქტებს. არამედ მხოლოდ იმიტომ, რომ ამ გზით მიღწეულ იქნეს განვითარების კანონები. ისტორიული მეცნიერებაც ხვდება კანონითს აუცილებლობას. მაგრამ იგი არა იმიტომ აქცევს მას ყურადღებას, რომ თავისთავად კანონი აინტერესებს. არამედ მხოლოდ იმდენად. რამდენადაც ეს მისი ისტორიული შემეცნების მიზნისათვის არის გაზოსადეგი.

განვითარების თეორია იმით განსხვავდება, მაშასადამე, ისტორიისაგან, რომ ის კანონის მეცნიერებაა, მაგრამ ამის გამო იგი მაინც ვერ მოთავსდება იმავე კატეგორიაში. რომელშიაც ფიზიკა მოთავსებული. აქ გადამწყვეტია მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ კანონი ფიზიკისა და კანონი განვითარებისა არსებითად სხვადასხვა ბუნებისა არიან. მხოლოდ ამ პირველის შესახებ ითქმის, რომ იგი ყოველი დროულისაგან აბსტრაქციას ახდენს და ყოველგვარ ცვლილებაში მარადიულ უცვლელს ეძებს. ამ მისწრაფებით იგი მათემატიკას ემსგავსება და მისი კანონის ღირებულება იმით განიზომება, თუ რამდენად არის იგი დამოუკიდებელი ფაქტების დროულ და ვრცელ თვისებებზე და ამით მათემატიკურ ჭეშმარიტებას უახლოვდება.

ფსიქოლოგიასა და გონითს მეცნიერებათა შორის არსებული კოლიზია, რომელიც ორივეს უარყოფით შედეგს უქადის, იმისი შედეგია, კრიუგერის აზრით, რომ ფსიქოლოგები ჭეროვან ყურადღებას არ აქცევენ იმ საკითხებს, რომლებიც არსებითი მნიშვნელობისაა გონითს მეცნიერებათა მუშაობაში. ეს საკითხებია: საზოგადოებრივი მოვლენების კანონისეული აუცილებლობა და მათი განვითარება³¹.

თანამედროვე „ზოგადი“ ფსიქოლოგია სრულიად უმართებულად ფარგლავს თავის კვლევის არეს ინდივიდით, მისი სტატიკაში ვანხილვით: ადამიანთა ერთად ცხოვრებისა და მათი ისტორიის როლი ფსიქიკურის ბუნებისათვის გაუთვალისწინებელი რჩება.

³¹ იქვე, გვ. 36.

* * *

კრიუგერის ფსიქოლოგიური თეორიის შეფასებისათვის მიზანშეწონილი იქნება თითოეულ ძირითად ცნებაზე, რომელთა დალაგება ზევით იყო მოცემული, შევჩერდეთ ცალკე და მხოლოდ ამ პარციალური კრიტიკის შემდეგ დავსვათ კითხვა იმ ძირითადი მომენტის ღირებულების შესახებ, რომელიც ასულდგმულებს ამ თეორიას.

დავიწყოთ გეშტალტის ცნებიდან. აქ ყურადღებას იპყრობს კრიუგერის შეხედულება იმ ადგილის შესახებ, რომელსაც იკერს გეშტალტი სხვა ფსიქიკურ ფენომენებს შორის, და პიროვნების დისპოზიციონალური არის ის ტენდენციები, რომელთაც ააშკარავენს გეშტალტის საერთო თვისებები და რომელიც, კერძოდ. მის გენეზისში მკლავნდება.

როგორც აღნიშნული იყო, ხსენებული სკოლისათვის გეშტალტი ფორმალური პრინციპია და ამაში ის სავსებით მართალია, მაგრამ ჩვენთვის მიუღებელია ამ ცნების შემოფარგვლა მხოლოდ განცდათა გარკვეული ჯგუფით. გეშტალტი ითვლება და-კავშირებასა და დაუნაწილებელ მთლიანობას შორის მდებარე ფენომენად. იგი მთლიანობის შემცველია და ამიტომ და-კავშირებისაგან პრინციპულად განსხვავებულია, ხოლო, როგორც დანაწევრებისა და შემოფარგულების ნიშნის მქონე, იგი განსხვავდება, როგორც გრძნობისაგან, ისე კომპლექს-კვალიტეტისაგან. ცნება და-კავშირებისა ვერტაიმერმა შემოიღო ფსიქოლოგიაში განცდებზე იმ წარმოდგენის აღსანიშნავად. რომელიც დამახასიათებელია ასოციაციონური ფსიქოლოგიისთვის. და მიუხედავად იმისა, რომ ვერტაიმერი და საერთოდ ბერლინის ფსიქოლოგიური სკოლა განუწყვეტელ ბრძოლას აწარმოებს თავის ჩასახვის დღიდან დღემდე ფსიქიკური ატომიზმის წინააღმდეგ. მაინც ვერ იქნა სავსებით გატარებული ბოლომდის ანტიასოციაციონიზმი და ატომიზმს განცდათა სამყაროში, თუმცა მცირე, მაინც დაეთმო გარკვეული ადგილი.

ამ მხრივ შეიძლება გადაჭრით ითქვას, რომ ლაიპციგის სკოლა საგრძნობლად წინ დგას ბერლინის სკოლაზე. თუმცა არც ის არის სავსებით თავისუფალი ატომისტური და მექანისტური ელემენტებისაგან. ამაში დარწმუნებისათვის საკმარისია იმ ცნების ანალიზი, რომელსაც და-კავშირებს ეძახიან.

თუ ფსიქიკურში მაინც არსებობს ისეთი ელემენტები, რომელთა შორის არ არის მთლიანობის კავშირი, ცხადია, რომ ასოციაციო-

ნიზმი ნაწილობრივ მაინც მართალია. ასეთი განცდები უნდა შესწავლილ იქნეს თანახმად მათი ბუნებისა, ე. ი. მექანიკური თვალსაზრისით, სადაც ყოველგვარი სირთულე უბრალო სინრაველეა და მეტი არაფერი, სადაც არ არსებობს მთელის სპეციფიკური თვისება, მოხსნილია განვითარების შემოქმედებითი და სინთეზურ-რომელობითი ხასიათი.

რომ შევადაროთ ამ პრინციპების ნიადაგზე გაშლილი შემეცნება პულიერი ცხოვრების შესახებ იმ სურათს, რომელსაც მთლიანობის ფსიქოლოგია გვაძლევს, მათ შორის ისეთი განსხვავება აღმოჩნდება, რომ ვერავითარი უმაღლესი სინთეზი ამ ორი სახის შემეცნებას ერთ სისტემაში ვერ მოუყრის თავს. შეუძლებელია, ამიტომ, საკითხის კომპრომისული გადაჭრა, სადაც თითქოს თავისი ადგილი დაეთმობა როგორც მთლიანობას, ისე ატომისტურ ფსიქოლოგიას, და ჩვენ ამ მოსაზრებით შეგვეძლო ფსიქიკური სინამდვილის შემეცნებაში ყოველგვარი დუალიზმი გადაგველახა. მაგრამ ამ საკითხზე ლაიპციგის სკოლის შეხედულებათა გარჩევის დროს ჩვენ არ გვჭირდება ზოგადი ფსიქოლოგიური და მონისტური შეხედულების ლოგიკური საფუძვლების გამოყენება. აქ ჩვენ მართო იმანენტური კრიტიკის ნიადაგზე დარჩენითაც შეგვიძლია დავამტკიცოთ, რომ ცნება და-კავშირებისა ჰეტეროგენული მომენტია ამ სკოლის შეხედულებებში და მისი დატოვება იქ ქმნის შინაგან წინააღმდეგობას, რომელიც მთელ სისტემას საფრთხეს უშაადებს. მას ერთმევა უფლება ფსიქიკურის შესახებ სისტემას წარმოადგენდეს: აქ მთლიანობის ფსიქოლოგიური სისტემის გვერდით სავსებით სწორუფლებიან ადგილს იჭერს ატომისტური სისტემა და ჩვენ საშუალება არ გვაქვს ლაიპციგის სკოლა ერთი სახელწოდებით აღვნიშნოთ.

თანახმად კრიუგერის განვითარების თეორიისა, პირველადი მოცემულობა მთლიანობას წარმოადგენს, რომლის დიფერენციაციაცაშიაც გამოიხატება ფსიქიკურის განვითარება. წინსვლა თითქოს ატომიზაციას წარმოადგენს და შესაძლებელია მან ისეთ დონესაც მიაღწიოს, სადაც დიფერენციაცია ისე შორს იყოს წასული, რომ ჩვენ პირველადი მთლიანობა სავსებით დაგვეკარგოს და მართო ელემენტების უბრალო სიმრავლე დაგვრჩეს. ვერტჰაიმერიც იმას მიუთითებს, რომ ე. წ. და-კავშირები მხოლოდ კულტურის გან-

ვითარების უმადლეს საფეხურზე გვხვდება და ისიც მხოლოდ გამონაკლისის სახით³⁵.

შეიძლება თუ არა ლაიპციგის სკოლა თანამიმდევარი იყოს და ილაპარაკოს ისეთი განცდების შესახებ, რომლებიც არსებითად ატომისტური ბუნების არიან? ჩვენი აზრით, ხსენებულ სკოლას ამის უფლება არა აქვს. ჩვენ ვიცით, რომ ელემენტური შინაარსები შეუძლებელია ცნობიერების დასაწყისში არსებობდნენ, რადგან პარკელადი ყოველთვის ფილო- და ონტოგენეტურად დაუნაწევრებელ მთელს წარმოადგენს. რჩება ერთი შესაძლებლობა: ფსიქიკური ატომური განვითარების დასასრულში უნდა იმყოფებოდეს და იბადება კითხვა: რა ეწინააღმდეგება ასეთ შესაძლებლობას?

მთლიანად რომ თვალი გადავავლოთ ამ სკოლის ჩასახვას, მის განვითარებას და იმ საერთო ტენდენციებს, რომელსაც იგი ატარებს, ჩვენში უეჭველად შეიქმნება ის აზრი, რომ უმთავრესი ამ სკოლისათვის არის ატომიზმთან ბრძოლა და უნივერსალური მთლიანობის დამყარების ცდა ფსიქიკურის გასწვრივ მთლიანად. ამიტომაც ეწოდება მას მთლიანობის თეორია. მაგრამ, ამას გარდა, ბევრ ადგილას ჩვენ ვნახულობთ ამ სკოლის დამაარსებლის პირდაპირ განცხადებას, რომ ფსიქიკურისათვის დანაწევრება დამახასიათებელია, მაგრამ არასოდეს არ ხდება პირველადი მთლიანობის სრული დაშლა, ატომებად გადაქცევა. ყოველგვარი განცდა, ამბობს კრიუგერი, იღებს თავის დასაწყისს გრძნობებში და, რაც გინდ ღიდად არ უნდა გასცილდეს მას, ყოველთვის მაინც მეტ-ნაკლებად ატარებს მის ელფერს. გამოდის, რომ უგრძნობისელფერო განცდა არ არსებობს. ყოველგვარი განცდა, რომელიც საერთოდ არსებობს ცნობიერებაში, შეუძლებელია გრძნობის „სითბოს“ მოკლებული იყოს. გრძნობა ხომ მთლიანობის პროტოტიპია?! მისი არსი მთლიანობაა, რადგან იგი ცალკეული კვალიტეტი კი არ არის, არამედ მთლიანი მდგომარეობის დახასიათება. და განა ცხადი არ არის, რომ განცდა, რომელიც გრძნობის ელფერს ატარებს, შეუძლებელია ატომისტური ბუნებისა იყოს?! თვითონ ზანდერიც ერთ ადგილას ისეთ შეხედულებას ავითარებს გრძნობისა და გეშტალტის მიმართების შესახებ, რომ ძნელია ამის შემდეგ მას უფლება ჰქონდეს და-კავშირითი განცდების შესახებ ლაპარაკისა. მისი აზრით, გრძნობები გეშტალტის უბრალო თანმხლები განცდები კი არ არის,

³⁵ შეად. E. Jaensch und L. Grünhut, Über Gestaltpsychologie and Gestalttheorie, 1929, გვ. 103.

არამედ მისი განვითარების განმსაზღვრელია არსებითად. ყოველგვარი ქმნადობა გეშტალტისა გრძნობით არის შეპირობებული და ამიტომ შეუძლებელია გეშტალტის განვითარება დიფერენციაციის გზაზე (ელემენტი ხომ ამ გზით და მხოლოდ ამ გზით შეიძლება იქნეს მოცემული?) იქამდის მივიდეს, რომ მისი ბუნება არამცთუ არ ატარებდეს იმის დასს, რამაც იგი შექმნა, არამედ მის საწინააღმდეგო თვისებას შეიცავდეს.

გეშტალტის განმარტება, მისი დესკრიფციული თეორია, მაშასადამე, უკვე საჭიროებს მნიშვნელოვან შესწორებას. როდესაც რომელიმე განცდის დესკრიფციული ბუნების შემოფარგვლა გვწადია და ამ მიზნით ვცდილობთ მისი მოსაზღვრე ცნებები დაეასახელოთ, სავალდებულოა ისინიც (მოსაზღვრე ცნებებიც) დესკრიფციული ბუნების გამომხატველნი იყვნენ. წინააღმდეგ შემთხვევაში, დესკრიფციული თეორია ლოგიკურად არ არის გამართლებული. ლაიპციგის სკოლის მიერ მიღებული განმარტება გეშტალტისა ამ პირობას ვერ აკმაყოფილებს: ერთ-ერთი მოსაზღვრე ცნება დესკრიფციულ ბუნებას მოკლებულია და ამიტომ გეშტალტი თავსდება დაუნაწევრებელ მთელსა და და-კავშირებს შორის, რომელთაგან პირველი — დესკრიფციული ცნებაა, ხოლო მეორე — არადესკრიფციული. და-კავშირები არ არსებობს ცნობიერებაში და ამიტომ, კიდევ რომ მივიღოთ, რომ საერთოდ სადმე არსებობს ასეთი სინამდვილე, ზანდერის განმარტება მაინც არაფრით სჯობს იმ განმარტებას, რომელიც იტყოდა, მაგალითად, ქ. თბილისი მღვდარეობს ბაქოსა და პატიოსნებას შორის.

კრიუგერს არ აქვს უფლება ცნობიერებაში ატომისტური ბუნების შინაარსი აღიაროს³⁶. მაგრამ ჩვენ გვინტერესებს: რა სახის საბუთი აქვს მის თეორიას უმთლიანო განცდების უარსაყოფად.

ჩვენთვის აქ ორი პრინციპულად განსხვავებული გზა არსებობს: ერთ შემთხვევაში ჩვენს შეხედულებას ფსიქიკურის მთლიანობას შესახებ საფუძვლად უდევს სულიერი ცხოვრების ხანგრძლივი და სისტემატური დაკვირვება, სადაც ჩვენ მრავლად და შეიძლება ყოველთვის ვხედავთ მთლიან განცდებს, ხოლო მეორე შემთხვევაში ფსიქიკურში უდავოდ არსებული რომელიმე ცნების ანალიზის გზით

³⁶ სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ თვითონ კრიუგერი არ ლაპარაკობს „და-კავშირების“ ცნობიერებაში არსებობის შესახებ, მაგრამ რადგან მისი ხელმძღვანელობით და რედაქციით გამოხსულ შრომებში ეს ნახმარია და ამის წინააღმდეგ კრიუგერი არაფერს ამბობს, შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ ის ამას პირადად (და არა მისი თეორია) არ ეწინააღმდეგება.

გამოგეყავს ზოგადი ხასიათის დასკვნა, რომ ფსიქიკური უსათუოდ მთლიანობას უნდა წარმოადგენდეს. პირველი გზა არის ინდუქციის მეთოდით მავალი კვლევა-ძიება, ხოლო მეორე არსებითი, პრინციპული ბუნებისაა და ყოველთვის გვაძლევს აპოდიქტურ მსჯელობებს, წინააღმდეგ პირველი გზისა, რომელიც ყოველთვის ფაქტურს ე. წ. ემპირიულ მსჯელობათ გვაწვდის.

კრიუგერის შეხედულებაში მთლიანობის შესახებ (აქ ჩვენ გემტალტზე ვლაპარაკობთ, როგორც მთლიანობის შექცეულ ფენომენზე) ერთია ყურადსაღები: ის, დილტაისთან ერთად. აღნიშნავს, რომ ფსიქიკური მთლიანობა დამტკიცებას არ საჭიროებს. მისი უშუალოდ მოცემულობის გამო, და ამდენად მთლიანობის პრობლემა ფსიქიკურში და მის გარეთ არსებითად განსხვავებული ბუნებისაა. ეს მოსაზრება ჩვენ ძლიერ მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია და ვდიქტობთ, რომ ყოველგვარი ცდა მთლიანობის მტკიცებისა. ფსიქიკური სინამდვილის გარეშე, ვალდებულია ამ ფაქტს ანგარიში გაუწიოს. მაგრამ ჩვენ ეს სავესებით მაინც არ გვაკმაყოფილებს. განცდა ხომ საბუთია მხოლოდ თავისთავის შესახებ. მას ზოგადი მნიშვნელობა არა აქვს. რას გვიმტკიცებს ჩვენ ის გარემოება, რომ ფსიქიკურ სინამდვილეში მთლიანობა ყოველგვარ ექვს გარეშეა. როგორც უშუალო განცდა? ეს ფაქტი სავესებით დამარწმუნებლად ამტკიცებს იმას, რომ ამ სინამდვილეში შეიძლება მთლიანი არსებობდეს. მაგრამ მისი არსებობის აუცილებლობაზე იგი აბსოლუტურად არაფერს არ გვეუბნება. რომ ჩვენ ერთჯერ ან აქამდის ყოველთვის მთლიანი განცდები გვქონდა, ეს ოდნავადაც არ ამტკიცებს იმას, რომ შემდეგშიაც ეს ასე იქნება და ან შეუძლებელია ისეთი განცდებიც არსებობდნენ, რომელთაც ატომისტური ბუნება ახასიათებთ.

როგორც დავინახეთ, ლაიპციგის სკოლას ფსიქიკურის უნივერსალური მთლიანობის დასამტკიცებლად. მის უშუალო განცდის გარდა, სხვა საბუთიც მოეძებნება. გრძნობა მთლიანია და, რადგან ყოველი ქვეშარტი განცდა გრძნობის ელფერს ატარებს, ისიც მთლიანი უნდა იყოს. მაგრამ ასეთი საბუთი, რასაკვირველია, არაა დამაკმაყოფილებელი, რადგან მთლიანობის აუცილებლობა აქაც დასამტკიცებელია და, როგორც ქვევით დავინახავთ. კრიუგერს გრძნობის მთლიანობაზე ლაპარაკის დროს არსად ისეთი საბუთი არ მოჰყავს, რომელიც მის მთლიანობის აუცილებლობას ამტკიცებდეს. მაშასადამე, აქ ორი რამ არის დასამტკიცებელი: გრძნობა. თუ არა მთლიანობის შემცველი, შეუძლებელი უნდა იყოს და სხვა ყოველ-

გვარი ვანცდა უსათუოდ გრძნობასთან იყოს დაკავშირებული, რომ ამით მისგან მთლიანობის თვისება მიიღოს.

კრიუგერის მასწავლებელი, კორნელიუსი, ამ საკითხზე უფრო პრინციპული ხასიათის მოსაზრებას მიმართავს. ცნობიერების მთლიანობა, რომელიც, კორნელიუსის აზრით, ყოველთვის გულისხმობს ერთგვარ სირთულეს, რომლის კავშირშიაც იგი მდგომარეობს, არ შეიძლება არ იყოს ცნობიერებისათვის დამახასიათებელი, რადგან განცდა, რომელსაც ჩვენს სხვა განცდებთან კავშირი არა აქვს, არ არის ჩვენი განცდა. იგი თანასწორი უფლებით შეგვიძლია სხვა პიროვნების კუთვნილებად გამოვაცხადოთ და ამდენად იგი ჩვენთვის, როგორც განცდა, არ არსებობს. ამით ისიც არის ნათქვამი, რომ შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ ჩვენი ცნობიერების ისეთი მდგომარეობა, სადაც განცდათა ერთგვარი სიმრავლე არ იყოს მოცემული და ყოველი ცალკე შინაარსი, როგორც მთელის ნაწილი არ იყოს განცდილი. რადგან საქმის ეს მდგომარეობა ძალაშია ყოველი შესაძლებელი განცდისათვის, იგი ტრანსცენდენტალურ კანონზომიერებას წარმოადგენს.

კორნელიუსს სხვა საბუთებიც მოჰყავს ცნობიერების მთლიანობის დასამტკიცებლად, მაგრამ მათი განხილვა აქ საჭიროდ არ მიგვაჩნია. მით უმეტეს, რომ მათი ბუნება ისეთივეა, როგორიც მოყვანილი საბუთისა. ამ უკანასკნელში ჩვენ უჭველი ღირებულებას შემცველად მიგვაჩნია ის, რომ გამოყენებულია ანალიტიკურ-ტრანსცენდენტალური მეთოდი, რომელიც ერთადერთი გზაა ცნობიერების მთლიანობის პრინციპული დასაბუთებისა. მაგრამ საქმე ამით არ თავდება. თუ, როგორც კორნელიუსი ფიქრობს, განცდები ე. წ. შინაარსებით ამოიწურება, მაშინ გაუგებარია, რატომ არ არის შესაძლებელი ერთი ელემენტის ცნობიერება. ამ გაგებით ხომ ყოველი განცდა თვით უნდა ატარებდეს იმანენტურად ცნობიერებას, რადგან სხვა განცდისაგან იგი ამ თვისებას ვერ მიიღებს?! სხვა განცდაც ხომ ისეთივე შინაარსია და, როგორც ასეთი, ვერავეითარ სპეციფიკურ თვისებას ვერ უნდა ამჟღავნებდეს.

აქ მხოლოდ ერთი გამოსავალია: არსებობს „შინაარსებს“ გარდა სხვა რამეც, რასაც ის საკვირველი თვისება აქვს, რომ ყოველი შინაარსი, რომელსაც მასთან კავშირი აქვს, ცნობიერი ხდება. თ. ლიპსის თქმით, ცნობიერება ნიშნავს მესთან კავშირს, მეს მიკუთვნებას. მთლიანობა იმიტომ არის პრინციპულად აუცილებელი, რომ თვით ცნობიერება მთლიანობას გულისხმობს: ცალკე ელემენტი კარგავს ცნობიერებას და ფსიქიკურობასაც, ამბობს ა. ტუმარკა-

ნი³⁷, მაგრამ არა იმიტომ კარგავს ცნობიერებას ელემენტი, რომ იგი ელემენტი, ცალკეული შინაარსია, მარტივია, როგორც ეს ტუმარკინს ჰგონია, არამედ იმიტომ, რომ იგი ცნობიერების აქტის გარეშეა. შეიძლება რთული კომპლექსი დარჩეს ცნობიერების გარეშე და მაშინ ის იყოს უცნობიერო და პირიქით: „ყურადღება“ ნაწილს მივაპყროთ და ის ამით გახდება ცნობიერი. ფსიქიკური „შინაარსები“ არ არიან ლოგიკურად დაკავშირებული მთლიანობასთან: თუ მივიღეთ, რომ ყოველი ფსიქიკური „შინაარსი“ იმანენტურად ატარებს ცნობიერებას, მაშინ სრულ ატომიზაციას წინ არაფერი უდგას, რადგან ცნობიერების შექმნისთვის ერთ ელემენტს მეორე არ ესაჭიროება, ერთის განცდა მეორისას არ საჭიროებს, ხოლო თუ ცნობიერებას „შინაარსები“ აქტთან დაკავშირებაში ლებულობენ, მაშინაც მთლიანობა „შინაარსებს“ გარედან ევლინება: მათ თავისთავად კი არა აქვთ ეს თვისება, არამედ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ისინი აქტის „საგნები“ არიან. განცდის მთლიანობა და მთლიანობის განცდა არ არის ერთი და იგივე: შეუძლებელია მთლიანობის განცდა მთლიანობა არ იყოს, მაგრამ ეს იმიტომ კი არაა, რომ საგანია მთლიანი, არამედ იმიტომ, რომ განცდა ყოველთვის მთლიანობის მატარებელია, რაც იქიდანაც ჩანს, რომ დაკავშირების განცდა, მაგალითად. თვითონ დაკავშირის ბუნებას არ ატარებს. დაკავშირები და ქაოსიც. ჩვეულებრივი გაგებით, სიძრავლეს გულისხმობენ, რაც აუცილებლად აპრეჰენზიის სინთეზს ემყარება (ჯანტი). ე. ი. თვითონ განცდის მთლიანობაა, რაც ყოველგვარი სიძრავლის განცდას უდევს საფუძვლად. ცნობიერებაა ის, რაშიაც ფენომენოლოგიურად გამოიხატება ფსიქიკურის მთლიანობა და იგივე ცნებაა. რაც ამ მთლიანობის ანალოზურ-ტრანსცენდენტალურ დასაბუთებას გვაძლევს³⁸.

იმანენტური პრინციპის თანახმად, კრიუგერის სკოლას არა აქვს უფლება მიიღოს დაკავშირების არსებობა ფსიქიკურ სამყაროში, ხოლო არსებითად ეს სკოლა ვერ დასაბუთებს ასეთი ფაქტის შეუძლებლობას, რადგან ის არ

³⁷ A. Tumarin, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Psychologie, 1923, გვ. 36.

³⁸ I. Geysler, Die Seele, 1914, გვ. 14.

ხმარობს ანალიზურ-ტრანსცენდენტალურ მე-
თოდს და მთლიანობის საკითხს „შინაარსების“
ნიადაგზე აყენებს. პრინციპული დასაბუთება ცნობიერ-
ების მთლიანობისა კრიუგერს არა აქვს: შეიძლება ცალკე დაისვას
საკითხი განცდის როგორც ცნობიერების „შინაარსის“ მთლიანობის
შესახებ. აქ განცდა გამოდის არა როგორც აქტი, ე. ი., ბრენტანოს
თქმით, არა როგორც ფსიქიკური, ამიტომ ამ შინაარსზე შეგვიძლია
არსებითად ისევე ვიმსჯელოთ, როგორც ფიზიკური საგნისა და ბი-
ოლოგიური სინამდვილის მთლიანობის შესახებ. აქ, სანამ არ მოგვი-
მარჯვებია ანალიზური მეთოდი, ყოველთვის ინდუქციის ამარა
ვრჩებით, რასაც თუმცა მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ ვერასოდეს პი-
პოთეტურ მდგომარეობას ვერ სცილდება.

თუ გეშტალტი გაგებულია როგორც განცდის აქტის დახასია-
თება, იგი არ შეიძლება და-კავშირებით იყოს შემოფარგლული. ამ
სიბრტყეზე ასეთი მოვლენის არსებობა პრინციპულად მიუღებელია.
მაგრამ თუ გეშტალტებში „შინაარსების“ თავისებურ მთლიანობას
ვლიარებთ, მაშინ არაფერია შეუძლებელი იმაში, რომ არსებობდნენ
და-კავშირები, რომლებიც გეშტალტის საზღვარს წარმოადგენენ.
ასეთი და-კავშირების დაშვება ეწინააღმდეგება მთლიანობის მხო-
ლოდ ისეთ თეორიას, რომელიც ცნობიერების მთლიანობის დასამ-
ტკიცებლად შინაარსებს მიმართავს და არა აქტს, აქტში მოცემულ
ცნობიერებას, რომელიც მთლიანობას აგებს არა მექანიკურად, არა-
მედ ანალიზურად, ბუნებრივად (როგორც მაგალითად კანტის „ფორ-
მები“ „შეგრძნებათა მასალისათვის“ არის ბუნებრივი, ისე ბუნებ-
რივია ცნობიერება „ფსიქიკური ელემენტებისათვის“, რადგან უკა-
ნასკნელი შეუძლებელია არსებობდეს პირველის გარეშე).

კრიუგერი ვერც მაშინ დააღწევს თავს შეუსაბამობას, „შინა-
არსების“ თვალსაზრისზე რომ დადგეს და იქ და-კავშირების ფე-
ნომენი და გეშტალტი ურთიერთის გვერდით მოათავსოს და ამით
შეინარჩუნოს გეშტალტის ფენომენის დესკრიფციული საზღვრები.
ასეთი გზა შეუძლებელია მართებულად ჩავთვალოთ, რადგან
გეშტალტი ეხება არა მთლიანობის განცდას
(ე. ი. არა შინაარსს), არამედ განცდის მთლი-
ანობას (აქტს, ცნობიერობას). მთელი აზრი გეშტალტის
ცნების ბრწყინვალე ისტორიისა იმაშია, რომ ამ ცნებით აღმოჩე-
ნილი და ფსიქოლოგიურად გათვალისწინებულია ის სპეციფიკუ-
რობა. რომელიც განცდას, როგორც ასეთს, ახასიათებს (არისტო-
ტელე).

კრიუგერის სკოლისათვის სრულიად უცხოა ფსიქოლოგიის ასეთი პერსპექტივები: გემტალტის პრობლემაში იგი ერთ-ერთი ფსიქიური ფენომენის მოვლენას ხედავს და ამით აიხსნება ისიც, რომ მის დესკრიფციულ პრობლემას ქვედა და ზედა საზღვრების გამოძებნაში ხედავს.

თავისთავად საინტერესოა ე. წ. და-კავშირების არსებობის საკითხი შეგრძნების პრობლემასთან დაკავშირებით გაირჩეს. ვერტ-ჰაიმერის თქმით, ასეთი ფენომენები არსებობს კულტურის განვითარების უმაღლეს საფეხურზე. კრიუგერის სკოლის თანახმადაც, იგი სწორედ განვითარების უმაღლეს საფეხურზე უნდა გვხვდებოდეს, რადგან პირველადი გენეტურად ყოველთვის დაუნაწევრებელ მთლიანობას წარმოადგენს, რომლის თანდათან დიფერენციაციშიაც გამოიხატება, ერთი მხრით მაინც. ფსიქიკური სიხაზდვილს განვითარება.

სანამდის მიღის ეს განვითარება? და რა აზრი შეიძლება ჰქონდეს მას? კრიუგერი ერთი მხრით აღიარებს გემტალტის ზედა საზღვრის არსებობას, ხოლო, მეორე მხრით, მას მაინც ძლიერ ეშინია ისეთი ფენომენების აღიარება არ დასჭირდეს, რომელთაც პირველადს მთლიანობასთან სავსებით გაწყვეტილი აქვთ კავშირი. ამიტომ იგი შეგრძნებას, როგორც ელემენტს, როგორც თავისთავადსა და თავის თავში გარკვეულ მოვლენას, უარყოფს. მაგრამ შეგრძნებას სხვა თვისებაც ჰქონდა მინიჭებული ისტორიულად: იგი ჩვენი განცდების რთული ფსიქიკური ფენომენების დასაწყისში იყო მოთავსებული როგორც მასალა, როგორც პირველი წყარო, რომლისგანაც ყველაფერი (ფსიქიკური) უნდა განვითარებულიყო. ასეთი ცნება ლაიპციგის სკოლას მართლაც აქვს. ეს არის კომპლექს-კვალიტეტი და სხვა ანალოგიური განცდები, რომლებიც შეგრძნების მაგიერობას ასრულებენ იმ მხრივ, რომ განცდათა განვითარებას დასაბამს და ენერგიას აძლევენ. თითქოს შეგრძნების ცნების ნიშნები ორად გაიყო: მისი ელემენტარულობა და ატომისტურობა მოთავსდა ფსიქიკურის განვითარების დასასრულ წერტილში და მიიღო და-კავშირების სახელწოდება, ხოლო მისი ის თვისება, რომლითაც იგი მთელი სულიერი სამყაროს საფუძვლად ითვლებოდა, გადატანილ იქნა ცნობიერების პირველ საფეხურებზე და გრძნობისა და კომპლექს-კვალიტეტის სახელწოდება მიიღო.

უარყოფს თუ არა ლაიპციგის ფსიქოლოგიური სკოლა შეგრძნების არსებობას? და თუ არა, სად არის იგი მოთავსებული: ცნობიერების პირველ თუ უკანასკნელ საფეხურზე? პასუხი იმაზეა და-

მოკიდებული, თუ რას ვიგულისხმებთ შეგრძნებაში. ვერნერი ცდილობს შეგრძნების ცნება გადაარჩინოს, მოძებნოს ისეთი ზოლი ჩვენს განცდებში, სადაც აღქმა ჯერ კიდევ არ არის, მაგრამ ცნობიერების სიცარიელესთან მაინც არა გვაქვს საქმე. აქ ჩვენ განცდათა თავისებური სფერო გვაქვს, რომლის დიფერენციაციითაც იქმნება მთელი ჩვენი საგნობრივი წარმოდგენები. ვერნერი ფიქრობს, რომ კრიუგერისა და მისი სკოლის მიერ ხმარებული ტერმინი „გრძნობისებურისა“ ასეთი განცდების დასახასიათებლად არ გამოდგება. მიუხედავად იმისა, რომ გრძნობასა და ამ განცდებს შორის მნიშვნელოვანი მსგავსება არსებობს, გრძნობა მაინც დიფერენცირებულია და განცდათა გარკვეულ კლასს მიეკუთვნება, შეგრძნებები კი ვიტალურ-სხეულებრივი მდგომარეობაა და ჯერ კიდევ რაიმე გარკვეულ რომელიმე არ შეიცავს. მართალია, როგორც აღქმა, ისე გრძნობაც თავის დასაწყისს ვიტალურ-სხეულებრივ მდგომარეობაში იღებს (Werner), მაგრამ თვითონ ამ მდგომარეობაში ჯერ კიდევ დიფერენციაციისა არაფერი ჩანს.

ჩვენი აზრით, აქ არსებითი განსხვავება არ არის ვერნერისა და კრიუგერის სკოლის შეხედულებათა შორის. ფოლკელტის თქმით³⁹, პირველადი მთლიანობა (Urganze) არ არის არც გრძნობა და არც შეგრძნება (აღქმა—ვერნერის ტერმინოლოგიით); იგი არ არის არც მეს კვალიტეტი და არც საგნისა. გრძნობისებურს ეძახიან მდგომარეობას იმდენად, რამდენადაც იგი გრძნობის იმ თვისებას ატარებს, რომელიც მის დიფერენციალში გამოიხატება, მაგრამ ამ მსგავსებას მათ შორის ვერნერიც აღიარებს (გვ. 166).

განსხვავება ვერნერისა და ლაიპციგის სკოლის შეხედულებათა შორის განცდათა იმ ზოლის დახასიათებაში კი არ არის, რომელსაც ვერნერი ვიტალურ-სხეულებრივ მდგომარეობას უწოდებს, არამედ იმაში, რომ ვერნერის მიერ შეგრძნებად წოდებული კრიუგერის სკოლისათვის არის კომპლექს-კვალიტეტი, პირველადი მთლიანობა, რომლიდანაც შემდეგი დიფერენციაციის გზით შეგრძნება უნდა წარმოიშვას⁴⁰.

ამ განსხვავებულ სახელწოდებას თავის მხრივ საფუძვლად უდევს შემდეგი წინასწარი აზრი: ვერნერის აზრით, მთავარია შეგ-

³⁹ Bericht über der X. Kongr. f. experim. Psychologie in Wien, 1929, გვ. 168.

⁴⁰ „Die Ganzqualität, die solche Keime umgreift, ist dabei selber weder Gefühl noch Empfindung, besser: weder schon Selbstqualität noch schon Gegenstandsqualität“, იხ. ფოლკელტის დასახ. ნაშრომი, გვ. 168.

რძნების ცნებაში ის, რომ იგი ყველა სხვა განცდას წინ უსწრებს და თავის წიაღიდან გამოყოფს, ხოლო, ფოლკელტის აზრით, შეგრძნებისათვის საგნობრიობა არის დამახასიათებელი და ამიტომ იგი ვალდებულია ასეთი შინაარსი ფსიქიკურის დიფერენციაციის ბოლოს იგულისხმოს. და-კავშირებია სწორედ ის, რაც მაქსიმალურად აკმაყოფილებს შეგრძნების ამ მოთხოვნას: აქ არის მოცემული საგნობრიობაც, სიმარტივეც და ერთმნიშვნელოვნად გარკვეულობაც. განვითარებაც თითქოს აქეთყენ მიდის: პირველადი მთლიანობა უნდა მომწიფებულ მთლიანობად გადაიქცეს და ამ მიზნით მისი დიფერენციაცია მოხდეს. როგორც მარბურგის სკოლამ კანტის „საგანი თავისთავად“ შემეცნების დასაწყისიდან გადაიტანა მის იდეალში, როგორც შემეცნების აბსოლუტური ობიექტიობის სიმბოლო, ისე ლაიპციგის სკოლას შეგრძნება ცნობიერების დასაწყისიდან, ამ უდიფერენციაციო და ბუნდოვანი მდგომარეობის არიდან, გადააქვს მის უმაღლეს საფეხურზე, სადაც იგი, როგორც უაღრესად დიფერენცირებული. თუმცა „უცივესს“, მაგრამ სამაგიეროდ უცხადეს ფენომენს წარმოადგენს. და რა უნდა იყოს მთლიანობის მოწიფულობა (ფოლკელტი). თუ არა ეს სიცხადე და გარკვეულობა? მთლიანობა ხომ აქ მიზნად ვერ გამოცხადდება, ვინაიდან ყველა უპტიციესი, უსრულესი მთლიანობა იმთავითვეა მოცემული პირველადი მთლიანობის სახით და რა აზრი აქვს მთლიანობის მიღწევის მიზნით ისეთი პროცესის გაშლას, რომელიც მისგან დაშორებაში გამოიხატება?!

იმ შეხედულებების თანახმად, რომელიც ზემოთ იყო განხილული, ფსიქიკური განვითარების შედეგად შეგრძნების მიღებას პრინციპულად არაფერი არ უდგას წინ და ეს არც ცნობიერების მთლიანობას უმზადებს რაიმე საფრთხეს, რადგან ჩვენ ვლაპარაკობთ განცდების როგორც „შინაარსების“ დიფერენციაციაზე. კრიუგერის სკოლა კი აქამდის ვერ მივა, რადგან ამის უფლებას მას არ აძლევს მისი შეხედულება მთლიანობის შესახებ. დიფერენციაციის ბუნებრივი მიმდინარეობა უნდა შეწყდეს, სრული ატომიზაცია ვერ უნდა განხორციელდეს (კრიუგერი), რადგან იგი თეორიას ეწინააღმდეგება და ნაცვლად იმისა, რომ თეორია შეიცვალოს, იმ ფაქტების არსებობაა უარყოფილი, რომლებიც თვით ამ სკოლის წარმომადგენლების მიერ არის აღიარებული, როგორც გეშტალტის ზედა დესკრიფციულ-ფენომენოლოგიური საზღვარი.

გეშტალტი დისკრიფციული ცნებაა. როგორც ასეთი, იგი საჭიროებს გარკვეულ დისპოზიციას, რომელიც მის ყოველგვარ

ცვლილება-განვითარებას გასაგებად ვახდის. როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ, კრიუგერის თეორიის მიხედვით, ეს დისპოზიციონალური საფუძველი? როგორც აღნიშნული იყო, აქ სტრუქტურის ცნება იხმარება, როგორც გეშტალტის, ისე სხვა დესკრიფციული ფენომენების ასახსნელად. როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ იგი: გრძობა-კომპლექს-კვალიტეტურად, თუ გეშტალტურად? უნდა ვიფიქროთ, რომ სტრუქტურა ყველაზე ახლოს გრძობასთან დგას, რომ ჩვენ ე. წ. და-კავშირებიდან თანდათან უნდა მივუახლოვდეთ უსრულესი და უმტკიცესი მთლიანობის შემცველ ფენომენებს, შემდეგი გზის გავლით: და-კავშირები, გეშტალტი, კომპლექს-კვალიტეტი (ვიწრო გაგებით) და გრძობა. სტრუქტურა წარმოადგენს კიდე ერთი საფეხურით უკანმდებარე სინამდვილეს, რომელიც, კრიუგერის აზრით, ხანდახან გრძობის ფენომენებში გამოკრთის. ამის მიხედვით უნდა ვიფიქროთ, რომ სტრუქტურა გრძობაზედაც უფრო მთლიანს წარმოადგენს, რადგან გრძობა, როგორც ცნობიერი ფენომენი, ერთგვარ დიფერენციაციას მაინც საჭიროებს მის ცნობიერქმნისათვის, რაც სტრუქტურისათვის არ არის აუცილებელი. მაგრამ თუ სტრუქტურა, ეს საფუძველი მთელი ჩვენი სულიერი ცხოვრებისა, დაუნაწევრებელ მთლიანობას წარმოადგენს, საიდან, რა ფაქტორიდან მიმდინარეობს მაშინ განცდათა დიფერენციაცია? რა დისპოზიციონალური სინამდვილეა ის, რომელსაც შეუძლია კომპლექს-კვალიტეტი და გრძობა გეშტალტად გადააქციოს? როგორ შეუძლია სტრუქტურას ერთსა და იმავე დროს განაგებდეს ინტეგრაციასაც (ცალკეულ საგნებს იგი ხომ მთლიანში აერთებს?) და დიფერენციაციასაც?

კრიუგერს ამ კითხვებზე პასუხი არა აქვს. მის თეორიაში შესაძლებელია ასეთი გადაჭრა მოხერხდეს. დიფერენციაციას, რომელსაც ადგილი აქვს გეშტალტის ფენომენში, ქმნის გამაღიზიანებელი, საგანი. გეშტალტის ბუნება ორი ფაქტორით განისაზღვრება: საგნით და დისპოზიციით; ის არის ამ ორ მომენტს შორის გაშლილი დისკრეპანტობა⁴¹. საკითხის ასეთი გადაჭრა, რა თქმა უნდა, ლაიცივის სკოლას არა აქვს, მაგრამ სხვა გზა იმ სიძნელიდან გამოსავალი, რომელზედაც ჩვენ მივუთითეთ, მას არა აქვს.

იბადება კითხვა: როგორია გეშტალტის ე. წ. აქტუალგენეზი? არის თუ არა აქ უშუალოდ მოცემული ამ ორი ფაქტორის — საგ-

⁴¹ F. Sander, Bericht über d. X. Kong. f. exper. Psychologie in Bonn, 1927, გვ. 52.

ნისა და დისპოზიციის — თანამშრომლობა? თუ არა, მაშინ სად ხდება ეს თანამშრომლობა? თვითონ გეშტალტის გენეზისი გეშტალტურად უნდა გავიგოთ: აქ არც საგანი ჩანს უშუალოდ და არც დისპოზიცია, მაგრამ საგნის კვალიც არის (დიფერენციაცია) და დისპოზიციისაც (მთლიანობა-ინტეგრაცია) და ეს ისე, რომ მათი ცალკე გამოყოფა არ შეიძლება, რადგან გეშტალტი, თანახმად თავისი ბუნებისა, არის მარტივი, სინამდვილის დინამიკის ის ზოლი. სადაც ეს თანამშრომლობა ხორციელდება საგანსა და დისპოზიციას შორის.

გეშტალტი შეუამდებარეა დაუნაწევრებელ მთელსა და უკავშირო ნაწილებს შორის. ამაში იჩენს თავს სულის მისწრაფება: დიფუზიური გააფორმოს და ქაოტური გააშლიანოს, ამბობს ზანდერი. მაშასადამე, გეშტალტი შემთხვევითი პროდუქტი არ არის. იგი სულის არსის გამომჟღავნებაა, მაგრამ გაუგებარია. როგორ შეიძლება სულს კქონდეს ორი მოპირდაპირე თვისება. მთლიანობისაკენ და დიფერენციაციისაკენ მიმართული? რატომ ჩერდება სული შუა გზაზე? როცა მთლიანი ბუნების მატარებელი ყველაფერს ამთლიანებს — ეს გასაგებია, მაგრამ სული რომ საშუალოსკენ ისწრაფვის — ეს გაუგებარია. აქ საგნის მონაწილეობა აუცილებელია, როგორც ისეთი მომენტისა, რომელსაც დაუნაწევრებელი მთელის ტენდენციით გატაცებული სულის მუშაობაში ერთგვარი დიფერენციაცია შეაქვს და ამით ნეიტრალიზატორის როლს თამაშობს. ამას ისიც ამტკიცებს, რომ გეშტალტი იქ არის ყველაზე მდიდარი და ტიპიური, სადაც საგნის მონაწილეობა მეტია. ცნობილია, რომ გეშტალტის ფენომენების შესწავლის მიზნით ჩვეულებრივ ობტაქურ აღქმებს მიმართავენ. ამაში კრიუგერი ინტელექტუალიზმის გავლენას ხედავს. კომპლექს-კვალიტეტების შესწავლისათვის უმთავრესად მიმართავენ ე. წ. დაბალ გრძნობებს. სადაც საგანი იმდენად მკრთალად ჩანს, რომ აქ წარმოშობილ შეგრძნებებს გრძნობებისაგან ძლივს ასხვავებენ.

კოფკას აზრით. ქაოტური განცდები. რომელთაც ზანდერი კომპლექს-კვალიტეტს უწოდებს. ჩნდება მაშინ. როცა საგნის რედუქცია ხდება, როცა. მაგალითად. დაღლილობის გამო. საგნის ზემოქმედება ჩვენზე სუსტდება და სისტემის. გეშტალტის მქონე განცდები იშლება, ერთიმეორეში ირევა და ქმნის იმ დაუნაწევრებელ მთელს, რომელიც გრძნობას უახლოვდება და რომელსაც მძლავრად აზის მთლიანობისკენ მსწრაფი დისპოზიციის დაღი. ჩვენი შეხედულებისათვის ეს ფაქტები საყვებით გასაგებია: საგანს

შეაქვს სიცხადე და განსხვავებულობა და, სადაც ასეთი დიფერენციაცია არ არის, იქ საგანი თავის „სიცივიტ“ შორს დგას და განცდები გრძნობის ელფერს იღებენ. აქ სუბიექტია: მთავარი და ამიტომ გასაგებია ასეთი განცდების სუბიექტურობა და ემოციონალობა.

გეშტალტი ვითარდება დაუნაწევრებელი მთლიანობისაგან, რომელიც გრძნობისებური ხასიათისაა. რომ ეს ასე არ იყოს, ამბობს ზანდერი, შეუძლებელი იქნებოდა რაიმე პროდუქციული გეშტალტ-წარმოშობა ფსიქიკის რომელიმე ფენაში. აქ, ამ აქტუალ გენეზისში მკვლავნდება სულის სტრუქტურულ-გეშტალტური ბუნება. დინამიკური კვალიტეტი და აიდოგენური მოძრაობა წინარეგეშტალტური პერიოდისა არის შედეგი იმ დაძაბულობისა, რომელიც არსებობს სტრუქტურულ გეშტალტ-ტენდენციასა და გამლიზიანებელს შორის. მხოლოდ ამ უკანასკნელის მოქმედების სიჭარბის შემდეგ ხდება ლაბილური მდგომარეობის აღკვეთა და სუბიექტის „დამშვიდება“.

გამოდის, რომ გეშტალტის სტაბილურობის შემქმნელი საგანია, რომელიც ჩვენზე მოქმედებს; და რომ სულსაც ასეთი ტენდენცია ჰქონდეს, ე. ი. თვითონ ცდილობდეს ლაბილურ-გრძნობისებურიდან სტაბილურ-გეშტალტურისკენ გადასვლას, სრულიად გაუგებარია, რატომ არიან სული და საგანი კონფლიქტში ერთმანეთთან (იხ. ზანდერი, II. გვ. 59). გეშტალტის შექმნა ლაბილობის მოსპობაში გამოიხატება. ამას საგნის მეთოდების სიჭარბე იწვევს. ცხადია, საგანია აქ ერთადერთი ფაქტორი, რომელსაც განცდები დიფერენციაციის გზით მიჰყავს. ანდა, თუ სულს აქვს გეშტალტური ტენდენცია, ე. ი. მისწრაფება დიფერენციაციისაკენ, საიდან არის მიღებული პირველადი მთლიანობა? რა ქმნის გრძნობის დაუნაწევრებელ მთლიანობას? რატომ ითვლება ის სულთან უფრო ახლოს მდგომად, ვიდრე გეშტალტი, რომელიც „გაცივებულია“, საგნისებურია და სუბიექტს როგორც შემეცნების საგანი გარედან ევლინება (იპსენი)?

გარდა ამისა, არა ჩანს, რატომ არის აუცილებელი გეშტალტისათვის გრძნობის პრიმატობა? იმიტომ, რომ ჯერ უნდა იყოს მთლიანი (მასა), რომ აქედან განვითარდეს აღნაგობის მქონე მოვლენა, თუ გრძნობა, როგორც ძალის მქონე, აუცილებელია განვითარებასათვის, „მოძრაობისათვის“? რატომ ხდება პირველად მთლიანისაგან გეშტალტის გამოყოფა და როგორ არის ეს შესაძლებელი?

აქ მხოლოდ ორი შესაძლებლობაა: ეს ხდება ან საგნის, გამლიზიანებლის ზეგავლენით ანდა გრძნობაში ფარულად გეშტალტიც

უნდა ვიგულისხმოთ, რაც ფსიქოლოგიური ატომიზმის ამკარა ნიმუში იქნებოდა, ვინაიდან ფსიქიკური ატომიზმისათვის სწორედ დამახასიათებელია ის გარემოება, რომ სადაც დესკრიფციულ-ფენომენოლოგიური ფაქტები მას ეწინააღმდეგება, იგი ფარულად არსებული შინაარსის ცნებებს მიმართავს. ამ გზას, რა თქმა უნდა, კრიუგერი არ დაადგება. მხოლოდ დისპოზიციონალური სინამდვილის გეშტალტურად წარმოდგენის ნიადაგზე შეიძლება გასაგები გახდეს ფენომენოლოგიური გეშტალტის წარმოშობა საერთოდ, მაგრამ გაუგებარია, რატომ ის არ არის პირველადი პროდუქტი მისი და რატომ, რა გზით არის მიღებული საერთოდ ისეთი განცდები. რომლებშიც არ არის გეშტალტური ბუნებისა? აქ სრულიად გარკვეული ალტერნატივია: ან დისპოზიციონალური სინამდვილე გეშტალტურია და მაშინ გრძნობა და გრძნობისებური ყველაფერი გაუგებარია და ან იგი გრძნობისებურია და მაშინ გეშტალტტენდენცია და სხვა ამგვარი ფაქტები აუხსნელი რჩება.

გაუგებარია აგრეთვე, რატომ წარმოადგენს გეშტალტი - ციკს-". უემოციო განცდას? თუ პიროვნების ბუნება მიმართულია იქითკენ. რომ სულ უფრო და უფრო განავითაროს გეშტალტები და ყოველი წინარე გეშტალტური საფეხური ე. წ. „კარგ გეშტალტად“ გადააქციოს, ნუთუ ბუნებრივია ის, რომ პიროვნება თავის მისწრაფების განხორციელებას ინდიფერენტულად განიცდის? ყოველგვარი დაუსრულებლობა გეშტალტისა მოუსვენრობასთან არის დაკავშირებული და, თუ მიზნის მიღწევის შემდეგ. საერთოდ, ყოველგვარი გრძნობა ქრება, როდისღა ხდება სიამოვნების განცდა? აქ, გეშტალტში, დაუნაწევრებელ მთლიანობას ხომ არა აქვს ადგილი, რაც გრძნობისათვის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს?

ზანდერის მოხსენებიდან, რომელიც გაკეთებულ იქნა ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის მე-10 ყრილობაზე ბონში, ე. შტერნჰა სამართლიანად მიიღო ის შთაბეჭდილება, რომ მომხსენებელი გეშტალტურ ფენომენებს უფრო დიდ მნიშვნელობას აძლევს. ვიდრე არაგეშტალტურს და ამიტომ ილაშქრებს ასეთი შეხედულების წინააღმდეგ, რადგან, პერსონალისტური ფსიქოლოგიის თვალსაზრისით, ის კი არ წარმოადგენს მთავარ ღირებულებას, რაც პიროვნული მთლიანობისაგან ყველაზე მეტად არას დაშორებული (გეშტალტი), არამედ განცდების სწორედ ის ფენა, რომელიც პირველად მთლიანს წარმოადგენს. ამიტომ ყოველგვარი ფსიქოლოგია როდის არის გეშტალტფსიქოლოგია.

ხანდერი თავის პასუხში ეთანხმება შტერნს იმაში, რომ გეშტალტის ფსიქოლოგია მხოლოდ ნაწილია მთლიანობის ფსიქოლოგიისა და რომ არაგეშტალტურის, განსაკუთრებით გრძნობითი განცდების უმაღლეს ღირებულების შესახებ კრიუგერიც დიდი ხანაა რაც ლაპარაკობს. მაგრამ დათანხმება მოხდა შინაგანი წინააღმდეგობის მიღების ნიადაგზე: როგორ შეიძლება ხან გეშტალტური იყოს უმაღლესი ღირებულების მქონე და ხან არაგეშტალტური? და გაუგებარია, როგორ ეგუებიან ხანდერი და შტერნი იმ აზრს, რომ პერსონალური სამყარო ისწრაფვის ისეთი განვითარებისკენ, რომლის დასასრული, უმაღლესი წერტილი, იმის მაგივრად, რომ უდიდეს ღირებულებას შეიცავდეს პიროვნების თვალსაზრისით, პირიქით, ყველაზე ნაკლებად ღირებულა და ყველაზე მცირედად შეიცავს პერსონალურ ელემენტებს? რა არის ის ფაქტორი, რომელმაც სასწორი არაპერსონალურისაკენ გადახარა?

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ აქ როგორღაც არაპერსონალური მომენტის მოქმედება იჩენს თავს, რომლის შესახებაც უკვე ვიცით ზოგი რამ გარკვეული კანონზომიერების სახით. ამ შეხედულებით, მიუღებელია დაპირისპირება საგნობრივისა და პერსონალურის, რადგან უკანასკნელისათვის პირველი არ არის უცხო ელემენტი და აქედან, როგორც ლოგიკური დასკვნა, გამომდინარეობს განცდათა განვითარების დასასრულს მიღებული გეშტალტური, საგნობრივი განცდების ღირებულების უკან დაყენების მოხსნა. აქ უკანონოა დაპირისპირება: გეშტალტური და არაგეშტალტური, პერსონალური და არაპერსონალური და აღიარებულია ის აზრი, რომ თუ პიროვნების განვითარება საგნობრივ-გეშტალტურისაკენ არის მიმართული, მისი ღირებულების სრულყოფაც ამაში გამოიხატება.

შეიძლება პიროვნების პოტენციალური არისათვის უცხო არ იყოს დიფერენციაციის გზით სელა, მაგრამ ამ შესაძლებლობიდან მის რეალიზაციაში გადასვლა, საგნის მონაწილეობის გარეშე, გაუგებარია. ფსიქიკური განვითარების ორი მხარე — მისი დიფერენციაცია და ინტეგრაცია — აუცილებლად გვაიძულებს დისპოზიციონალურ სინამდვილეში ორი საწინააღმდეგო ძალა ვალიაროთ, რომელთა გაერთმთლიანება გვაძლევს განვითარების სხვადასხვა მო-

მენტს, სადაც აბსტრაქციის გზით შესაძლებელია გავარჩიოთ ხან ერთი და ხან მეორე მომენტის მონაწილეობის სიჭარბე.

ვ. კელერმა მიაქცია ყურადღება ზანდერის იმ შეხედულებას, რომ არსებობს ერთგვარი გეშტალტური სწრაფვა, გეშტალტური წნევა (Gestaltdruck) და მას აინტერესებს: შეიძლება თუ არა ამ ცნების ფიზიოლოგიური ინტერპრეტაცია. თანახმად გეშტალტ-თეორიისა, ფუნქციონალურ-ფენომენოლოგიური გეშტალტის საფუძველს ფიზიოლოგიური გეშტალტი წარმოადგენს.

როგორია კრიუგერის სკოლის პოზიცია ამ საკითხში? „სტრუქტურა“, ზანდერის თქმით, არის როგორც ფსიქოფიზიკური დისპოზიციების ჯამი, აგრეთვე ფიზიოლოგიური სტრუქტურის შემცველიც. საკითხი იმის შესახებ, თუ რამდენად შეიძლება განცდილი ფენომენოლოგიური გეშტალტების ფიზიოლოგიური „დაფუძნება“, ღიად უნდა დარჩეს¹².

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ზანდერის ამ მოსაზრებაში ერთგვარი შეუსაბამობაა. თუ ფიზიოლოგიური სინამდვილე „სტრუქტურის“ თვისებებს შეიცავს, საკითხი კელერის სასარგებლოდ არის გადაჭრილი პრინციპულად მაინც. რა აზრი აქვს ამის შემდეგ იმის თქმას, რომ ფიზიოლოგიური „დაფუძნების“ საკითხი ღიად რჩება? „სტრუქტურა“ ხომ, თანახმად ლაპციგის სკოლის შეხედულებებისა, განცდათა სამყაროს საფუძველია!? და რატომ არ შეიძლება ფიზიოლოგიური „სტრუქტურა“ გახდეს საფუძველი მისი. თუ ასეთი ძალა ფსიქოლოგიურ „სტრუქტურას“ აქვს? რატომ ეწინააღმდეგება მაშინ კრიუგერი ყოველ ნაბიჯზე გეშტალტთეორიის ფიზიოლოგიური ინტერპრეტაციის ცდებს და მათ ქვაზი-ფიზიოლოგიურ შეხედულებებს უწოდებს? აქაც ნათელია და ქვემოთ უფრო გაირკვევა, რომ კრიუგერს და მის მოწაფეებს სურთ ფსიქიკურის ფენომენალური სამყარო ახსნან არაფსიქიკური ან ფიზიოლოგიური სტრუქტურის საშუალებით. არამედ ისეთი დისპოზიციით, რომელიც როგორც ფსიქიკურს, ისე ფიზიკურს შეიცავს, ე. ი., როგორც ზანდერი ამბობს. ფსიქოფიზიკურ დისპოზიციას წარმოადგენს. „სტრუქტურაც“ სწორედ ამ მთლიანს აღნიშნავს.

რა არის ფსიქოფიზიკური დისპოზიცია? როგორ ხდება, რომ მას შეუძლია მოგვეცეს ის, რასაც ცალ-ცალკე ვერც ფიზიოლოგიური და ვერც ფსიქიკური სინამდვილე ვერ გვაწვდის? ხომ არ არსებობს სინამდვილის ისეთი ზოლი, რომელიც თავისებურ მთლიანს

¹² ზანდერის დასახ. ნაშრომი, გვ. 38.

წარმოადგენს და, როგორც ასეთი, მასში აბსტრაქციისა და რეფლექსიის გზით გარჩეული მომენტების მოქმედება-თავისებურებისაგან განსხვავდება? როგორია თეორია და კანონზომიერება ამ სინამდვილისა?

ლაიპციგის სკოლას არათუ თეორია არა აქვს ამის შესახებ, იგი ჩვენ მიერ დასმულ კითხვებს არც კი იცნობს და საერთოდ ამ მიმართულებით მუშაობას არ აწარმოებს და ეს მით უფრო სამწუხაროა, რომ საბოლოოდ ყოველგვარი განცდის გაგება, კრიუგერის მიხედვით, ამ სინამდვილის კანონზომიერების საშუალებით უნდა მოხდეს.

დავუბრუნდეთ გეშტალტის დესკრიფციული ნიშნების გარჩევას. ჩვენ გავარჩიეთ ჩვენი დანოკიდებულება გეშტალტის ზედა საზღვართან, და-კავშირების ფენომენებთან. გადავიდეთ მის ქვედა საზღვარზე, რომელიც კომპლექს-კვალიტეტის სახელით არის ცნობილი (ფართო მნიშვნელობით). რა არის ამ ცნების ძირითადი მომენტი? იგი კომპლექსის კვალიტეტია, მაგრამ იმ აზრით კი არა, რომ არსებობს ერთგვარი ატომისტური სიმრავლე, რომელსაც დაერთვის სპეციფიკური კვალიტეტი. ფოლკელტის თქმით, მხოლოდ მთელის კომპლექს-კვალიტეტს აქვს უშუალო ფსიქოლოგიური არსებობა. მისი ნამდვილი აზრი ის არის, რომ ერთადერთ დამოუკიდებელ კვალიტეტად მთელის კვალიტეტია აღიარებული. აქ არც იმის თქმა შეიძლება, რომ მთელი უწინარესია ნაწილებზე, რადგან ის ნაწილები, რომელთა მიღება შესაძლებელია კომპლექს-კვალიტეტის დაშლის გზით, არ არის კომპლექსის ნაწილები. იბადება კითხვა: როგორ უნდა იქნეს გაგებული ამ კომპლექსის, მთლიანის ცნება? გულისხმობს თუ არა მთლიანი სიმრავლის არსებობას და თუ კი, სად უნდა იყოს, ფოლკელტის აზრით, ეს სიმრავლე? ფენომენალურად ეს სიმრავლე არ არსებობს. მაშასადამე, იგი ან გამღიზიანებელშია ნაგულისხმევი, ან მთლიანი განცდის პოტენციალში. პირველი გზის მიღება თავისთავად მოხსნილია. რჩება მეორე გზა, სადაც მთლიანობის კორელატი, სიმრავლე პოტენციონალურად არსებობს მხოლოდ. მაგრამ ეს გზაც მიუღებელია მთლიანობის დასაბუთებისათვის. თუ მთლიანობა სიმრავლეს მოითხოვს, როგორც კორელატს, და ეს სიმრავლე პოტენციალურია, მაშინ თვით მთლიანობაც პოტენციონალური ხდება, ე. ი. გამოდის, რომ არც სიმრავლე და არც მთლიანობა რეალურ განცდაში არ არსებობენ: არ არის არც მთელი და არც მისი ნაწილები. ასეთი კორელატური გაგება მთლიანობისა ეწინააღმდეგება კრიუგერის თეორიას ამ საკითხზე: ის მთლიანობის

ცნებაზე ლაპარაკობს, როგორც აბსოლუტურზე, როგორც უშუალოდ მოცემულ განცდაზე, რომლის უეჭველობაში ჩვენ ვრწმუნდებით პირდაპირ, ყოველგვარი დისკურის დაუხმარებლად.

ფოლკელტი, რამდენადაც ის კომპლექს-კვალიტეტს აღიარებს ერთადერთ რეალობად, აღარ უნდა ლაპარაკობდეს ნაწილებისა და ერთგვარი სიმრავლის არსებობაზე ცნობიერებაში, მაგრამ ასეთ რამეს მაინც აქვს ადგილი. კომპლექს-კვალიტეტი, ამბობს ის, დამყარებულია მასზე რთულ და მასთან ერთდროულად არსებულ სხვა კომპლექს-კვალიტეტებზე და, რაგინდ გამოკვეთილიც არ უნდა იყოს იგი, მაინც დამოკიდებული ნაწილია ცნობიერების საერთო მთლიანობისაო. კრიუგერთან ერთად, ფოლკელტიც ლაპარაკობს მთლიანის დომინანტობის შესახებ⁴³. მაგრამ რა აზრი აქვს მთელის ნაწილზე ბატონობაზე ლაპარაკს, თუ ორივე რეალურად არ არის მოცემული განცდაში? და თუ ეს ასეა, სად არის იმის აუცილებლობა, რომ ერთდროულად მოცემულში უსათუოდ მთელი ბატონობდეს. და ან რატომ უნდა იყოს აუცილებელი მთელის გენეტური და ფუნქციონალური პრიმატი ნაწილის წინაშე? კრიუგერის სკოლის მიერ მოყვანილ საბუთებს მხოლოდ ფაქტური ღირებულება აქვთ. აუცილებლობა იმისი, რომ მთელი უნდა უსწრებდეს წინა ნაწილების აღქმას, არ არის დამტკიცებული. ჰ. კორნელიუსი აქაც თავის ტრანსცენდენტალურ მეთოდს მიმართავს⁴⁴: მთელი იმიტომ უსწრებს წინ ნაწილს, რომ ნაწილის აღქმა, როგორც ასეთი, მთელს, როგორც ფონს, ლოგიკურად გულისხმობს. მაგრამ, ხომ არ არის პირიქითაც? ხომ არ გულისხმობს მთელის განცდაც ლოგიკურად ნაწილების წინარე არსებობას? თუ მთლიანობა სიმრავლის მთლიანობაა. მაშინ „ელემენტები“ მთლიანობის ლოგიკურ და ფსიქოლოგიურ პრეზუმპციებს წარმოადგენს. ატომისტი იტყოდა, რომ „ელემენტის“ აღქმა სრულიად არ საჭიროებს მთელის აღქმას და მისგან სავსებით დამოუკიდებელია როგორც ლოგიკურად, ისე ფსიქოლოგიურადაც. ამის შეხედულების უკიდურესი მოწინააღმდეგე იტყოდა, რომ აღქმა მხოლოდ კომპლექსისა შეიძლება (ფოლკელტის შეხედულება).

⁴³ H. Volkelt, Wundts Prinzip der schöpferischen Synthese, 1924, გვ. 35.

⁴⁴ H. Cornelius, Grundlagen der Erkenntnistheorie (Transzendente Systematik), 1926. „Über „Gestaltqualitäten“, Zeitsch. f. Psychologie, Bd. 22, H. 2, გვ. 101—121.

ჩვენი აზრით, მთელისა და ნაწილის აღქმა არსებითად ერთი და იგივე ბუნებისაა. თუ დავადგებით მთლიანობის აბსოლუტურ გაგებას, რომელსაც კრიუგერი იცავს. მივიღებთ, რომ მთელია რამე იმიტომ, რომ იგი ნაწილების განცდა არ არის. უკეთ, მთლიანად განიცდება. ატომის განცდაც შეიძლება მთელის განცდა იყოს, რამდენადაც აქაც დაკმაყოფილებულია მოთხოვნა: ეს განცდა არ იყოს ნაწილების განცდა. ვამბობთ „შეიძლება“, რადგან საქმე გვაქვს მთლიანობის აბსოლუტურ გაგებასთან, ე. ი. მთლიანობის განცდასთან: თუ ასეთი განცდა დაერთო ელემენტის განცდას, ის ისეთივე ბუნების იქნება, როგორც კომპლექსის მთლიანობაა. ასე რომ ამ ხაზზე უკიდურესი შეხედულებები გადადის ერთიმეორეში.

ფსიქოლოგიურად რომ მთელისა და ნაწილის აღქმა არსებითად ერთი და იგივეა, ეს შემდეგიდანაც ნათელია: ელემენტის, ნაწილის აღქმა იმით განსხვავდება მთელის აღქმისაგან, რომ პირველ შემთხვევაში ნაწილია „ყურადღების“ ცენტრში, ხოლო მთელი — პერიფერიაში; მეორე შემთხვევაში კი პირიქით. ამიტომ ვამბობთ არსებითად, ე. ი. სინამდვილის მთლიანში, ისინი ერთია, თუმცა სხვადასხვა ღროს სხვადასხვა მომენტს ენიჭება უპირატესობა.

მაგრამ რა არის ეს თვალსაზრისი: ატომისტურია იგი თუ მთლიანური? არც ერთი და არც მეორე, არამედ ისეთი, რომელიც ცდილობს მთლიანობის პრობლემა „შინაარსების“ მიმართება-დამოკიდებულების ნიადაგზე კი არ გადაჭრას, არამედ ცნობიერების აქტს დაუკავშიროს; ყველაფერი, რაც მოცემულია ცნობიერების ერთ აქტში, მთლიანად განიცდება, თუ გინდა ის, რაც მოცემულია, არავითარ მთლიანს არ წარმოადგენდეს. მთლიანობის განცდა არ არის შინაარსეულად არსებული მთლიანობის პრეზენტანტი, რამდენადაც საკითხი განცილებლად რომელიმე მხარეს ეხება, მაგრამ ამ გამთლიანების ფაქტს, თუ მას უსათუოდ საფუძველი უნდა ჰქონდეს, ეს განცდათა „შინაარსთა“ იმ თვისებებში უნდა ვეძიოთ, რომელიც მათ აქვთ, როგორც განცდებს, ე. ი. უნდა ვეძიოთ მათ ცნობიერების აქტისადმი დამორჩილების უნარში.

რა დამოკიდებულებაა კომპლექს-კვალიტეტსა და გეშტალტს შორის? როგორც არა ერთხელ იყო აღნიშნული, კომპლექს-კვალიტეტი (გრძნობა და გრძნობისებური) წარმოადგენს გეშტალტის ქვედა საზღვარს, საიდანაც იგი იღებს თავის განვითარებას. გეშტალტი

მთლიანობის ერთ-ერთი სახეობაა და ისიც ისეთი, სადაც მთლიანობა ყველაზე პერთალად გამოჩანს: მთლიანობის პროტოტიპს წარმოადგენს გრძნობა. ხოლო მისგან, და-კავშირების შემდეგ, გეშტალტია მაქსიმალურად დაშორებული. პრობლემატურ და-კავშირებს რომ თავი დაეანებოთ, თანახმად ლაიპციგის სკოლის შეხედულებებისა, მთელი სულიერი სამყარო გეშტალტსა და პირველადს მთლიანს შორის არის მოთავსებული. გამოდის, რომ, რადგან გეშტალტი მთლიანობის ტიპური წარმომადგენელი არ არის, მთლიანობის პრობლემის გადაჭრისათვის ფსიქოლოგიაში მას უპნიშვნელო როლი უნდა ეკისრებოდეს. გეშტალტიც მთლიანია. მაგრამ მისი სპეციფიკურობა ამ მომენტში კი არ არის. არამედ იმაში, რომ იგი შეიცავს დიფერენციაციას, იმაში, რომ მას შეგვრძნებისაგან სულის ტენდენცია ახასიათებს. გეშტალტის პრობლემა, ამის მიხედვით, არის პრობლემა დიფერენციაციისა. რის ასახსნულადაც, როცა ასეთი კითხვა მაინც დადგება, ჩვენ საგნის ცნებას მივმართავთ.

ჩვენთვის სრულიად მიუღებელია გეშტალტის როლის ასეთი გაგება ფსიქოლოგიის პრობლემატიკაში. ამას ეწინააღმდეგება როგორც გეშტალტის პრობლემის ისტორია, ისე მისი სისტემატური ანალიზი. ვინც მოინდომებს ფსიქოლოგიაში მთლიანობის პრობლემის განვითარების აღწერას, ის იძულებული იქნება არა მარტო მთავარი ადგილი დაუთმოს იქ გეშტალტის ცნებას და მისი თეორიების ანალიზს, არამედ არსებითად მთლიანობის პრობლემის ანალიზი ამ პრობლემებით შემოფარგლოს. გეშტალტის ცნების ისტორია ეს ხომ მთლიანობის იდეის ემპირიულ-ექსპერიმენტალური დასაბუთებაა ფსიქოლოგიაში? თვითონ ფ. კრიუგერი თავის შრომის „Über psychische Ganzheit“-ის (გვ. 87—121) იმ თავში, სადაც ლაპარაკია მთლიანობის პრობლემის შესახებ თანაპედროვე ფსიქოლოგიაში, გვაძლევს გეშტალტის პრობლემის ანალიზს.

არსებითად გეშტალტის ცნება არაფრით არ განსხვავდება იმისგან, რასაც კომპლექს-კვალიტეტში გულისხმობენ. უკანასკნელი ხომ ის კვალიტეტია, რომელიც კომპლექსს, როგორც ასეთს, ახლავს? და განა გეშტალტის ცნებაში ისტორიულად ვინმე სხვა რამეს გულისხმობდა თუ არა ამას? როგორც ზემოთ იყო დასაბუთებული, ერთადერთი სწორი გაგება გეშტალტისა არის მისი ფორმალური გაგება, რომელსაც კრიუგერის სკოლა არსებითად იზიარებს. მაგრამ ბოლომდის ვერ ატარებს, რამდენადაც მას ერთ-ერთი ადგა-

ლი ეთობა მთლიანობის მთელ სისტემაში. ჩვენ უფრო მიზანშეწონილად მიგვაჩნია ფსიქიკურის ფორმალური მხარის აღსანიშნავად მრავალპნიშვნელოვანი და კონკრეტული შინაარსსმოკლებული მთლიანობის ცნების მაგივრად გეშტალტის ცნება იხმარებოდეს, რომელსაც ბრწყინვალე ისტორია აქვს. იგი აღმოცენებულია უშუალო ფსიქოლოგიური კვლევის ნიადაგზე და თავისუფალია იმ ბიოლოგიურ-ვიტალისტური და მეტაფიზიკურ-ფილოსოფიური დანართისაგან, რომლითაც მძლავრად არის გაყენებული მთლიანობის ცნება.

ჩვენ ამით იმის თქმა კი არ გვინდა, რომ არსებობს მხოლოდ ერთი სახის მთლიანობა და ლაიპციგის სკოლის მიერ შემოღებული მთლიანობის სახეობათ და საფეხურებს არა აქვთ მნიშვნელობა და მეცნიერული გამართლება, არამედ იმას ვუსვამთ ხაზს, რომ უზოგადეს ფორმალურ ცნებად, ფსიქიკურის აგებულების პრინციპის გამომხატველად ცნობილ იქნეს გეშტალტი, რომლის კონკრეტულ რეალიზაციასაც წარმოადგენენ გრძნობა (ფორმალურად), ადაპტაცია, კომპლექს-კვალიტეტის სახეობანი და სხვ. ასე გაგებული გეშტალტი სავსებით შეასრულებს იმ როლს, რომელიც გ. იპსენის მიერ შემოღებულ ცნებას — კვალიტეტურ სინთეზს აქვს დაკისრებული.

სანამ ჩვენ საქმე გვაქვს ისეთ ცნებასთან, როგორც არას ადაპტაცია, და-კავშირები, გეშტალტი და კომპლექს-კვალიტეტო, ჩვენ ფსიქიკურის იმ მხარეს ვეხებით, რომელსაც მისი ფორმალური მომენტი დავარქვით. როგორც კი ამ კონტექსტში გრძნობაზე იწყება ლაპარაკი, მყისვე ერთგვარი დისონანსი ჩნდება ჩვენს აზროვნებაში. ჩვეულებრივი გაგებით, გრძნობა ფსიქიკურის გარკვეულ კლასს წარმოადგენს, რომელსაც რომელობითი ნიშანი უდევს საფუძვლად. კრიუგერის თეორია გრძნობისა იმ მხრივ წარმოადგენს „გაუგებარს“ (შტუმფი), რომ აქ გრძნობა გვევლინება, ერთი მხრით, როგორც ფორმალური პრინციპი, როგორც ყოველგვარ მთლიანობაში მონაწილე და მისი პროტოტიპი, ხოლო, მეორე მხრით, ის მაინც ინარჩუნებს ემოციონალობის სპეციფიკურ რომელობას და ამ ნიშნით უპირისპირდება სხვა, არაემოციონალურ განცდებს. გასარკვევია: რა არის გრძნობის არსი, რომელი მისი ნიშანი უნდა ავილოთ სახელმძღვანელო პრინციპად, როცა მისი თეორიის შექმნაზე გვაქვს ლაპარაკი?

ეს საკითხი იდგა კორნელიუსის წინაშეც და მან იგი დამაკმაყოფილებლად ვერ გადაჭრა. გრძნობა-კომპლექს-კვალიტეტის მიმართების საკითხში ის გრძნობის ორივე ნიშანს მიმართავს: ფორმალურსაც და რომელიმით-ემოციონალურსაც. პირველი ნიშნის მიხედვით მას გრძნობა დაჰყავს კომპლექს-კვალიტეტზე. ამის შემდეგ მას ესენი ან სულ უნდა გაეიგივებინა და ან მხოლოდ ხარისხული განსხვავება დაემყარებინა მათ შორის. მაგრამ ის ხმარობს მეორე, განსხვავებულ პრინციპს, რომლითაც თავიდან იშორებს ამ დასკვნას.

არსებითად ასეთივე მდგომარეობაა კრიუგერის შემთხვევაშიც. მთელი რიგი განმარტებები ისეთია, რომ გრძნობა მთლიანობის, ტოტალური კომპლექსის თვისებად უნდა იქნეს ცნობილი. ის არის ფორმალური თვისება, რომელიც, შინაარსის მიუხედავად, ყოველგვარ რთულ განცდას დაერთვის. მაშინ გამოდის, რომ გრძნობა გეშტალტის ტიპის ცნებაა, მაგრამ მისგან იმით განსხვავდება, რომ იგი დაფუზიურია და მოკლებულია შინაგან დანაწევრებას. და თუ გრძნობას რაიმე განსაკუთრებული როლი აქვს, ეს გამომდინარეობს მთლიანობის დომინანტობის კანონიდან: გრძნობა. როგორც სხვა განცდებზე უფრო მეტად მატარებელი მთლიანობის ნიშნისა, თავისებური შემთავიშობისა და ხელმძღვანელის როლში გამოდის. გრძნობა არ არის რომელიმე „ეს“, არამედ ის არის ყოველთვის ის ელფერი ან ფორმალური მთლიანობის კვალიტეტი, რომელიც ახლავს ყოველ სირთულეს, რომელიც ფსიქიკურში არსებობს. როგორც დავინახეთ, კრიუგერი და მისი მოწაფეები არა ერთხელ აღნიშნავენ, რომ გრძნობა არის თვისება, რომელიც მთელს, როგორც ასეთს, ახასიათებს. მაგრამ, რა განსხვავებაა მაშინ გეშტალტსა და გრძნობას შორის? რა თქმა უნდა, პრინციპული განსხვავება აქ არ არის და საკითხავია: რა დამოკიდებულებაა მათ შორის? შეიძლება თუ არა გრძნობის დაყვანა გეშტალტზე (ან კომპლექს-კვალიტეტზე) ან პირიქით? თუ ჩვენი გრძნობის ფორმალურ თეორიას მივიღებთ, იძულებული ვიქნებით, ვინაიდან გეშტალტი ჩვენ უზოგადეს ფორმალურ ცნებად ვაღიარეთ, გრძნობა მის ერთ-ერთ სახეობად გამოვაცხადოთ; მაგრამ ამის მიღება ყოველად შეუძლებელია, რადგან გრძნობას ვერავინ ვერ წაართმევს იმ ნიშანს, რომელიც მის ემოციონალობაში მდგომარეობს. ეს არის ამ ცნების გული და აქედან უნდა იწყებოდეს მისი კლასიფიკაციისა და ახსნის ყოველგვარი საკითხი. ამით კი საკითხი გადაჭრილია იმდენად, რამდენადაც გრძნობა-

ბა ერთ გარკვეულ კლასს მიეკუთვნება და სავსებით შორდება ამ სიბრტყეს, რომელზედაც მდებარეობენ გეშტალტი, კომპლექს-კვალიტეტი და სხვ. კრიუგერი ცდილობს, თითქოს, გრძნობის ფორმალური თეორია მოგვეცეს, მაგრამ ამას ბოლომდე ვერ ატარებს და, კორნელიუსის მსგავსად, მას, როგორც ემოციონალურ შინაარსს, უპირისპირებს საგნობრივს და ცდილობს მათ შორის გარდამავალი საფეხურები დაადგინოს „გრძნობისებურის“ ცნების შემოღების გზით.

გარდა ამისა, გაურკვეველია: რომელი რომელს ემყარება — მთლიანობა გრძნობას თუ პირიქით? ერთი მხრით, გრძნობა, როგორც პირველადი მთლიანობის პროტოტიპი, ფუნქციონალურად და გენეტურად უწინარესი, ერთგვარ პირველ წყაროს წარმოადგენს. რომლიდანაც ვითარდება სულიერი სამყაროს მრავლიანობა, ხოლო, მეორე მხრით, თვითონ გრძნობა, როგორც ტოტალური მთლიანობის თვისება, უკვე გულისხმობს სიმრავლესა და მის მთლიანობას.

ამ საკითხის გარკვევა შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, თუ ერთმანეთისაგან გამოყოფილი იქნება კრიუგერის გრძნობის თეორიის ფორმალური და მატერიალური მომენტები: გრძნობა მხოლოდ როგორც გარკვეული შინაარსი, მრავალი პოტენციალობის მქონე, შეიძლება განცდათა მრავლიანობის დასაბამად გადაიქცეს, ხოლო, ფორმალურად გაგებულ, იგი გეშტალტის ცნებას ვერ შეედრება და ამიტომ, როგორც ასეთი, უნდა მოიხსნას.

ამით ჩვენ მივდივართ იმ მნიშვნელობის აღიარებამდე, რომელიც აქვს კრიუგერის შეხედულებას გრძნობაზე. გრძნობა არ არის სეკუნდარული შეგრძნებებთან შედარებით, როგორც ეს ასოციაციონურ ფსიქოლოგიას ეგონა, თუ სწორია ის, რომ მთლიანი დომინანტურ როლს თამაშობს და გრძნობა კი, როგორც მთლიანის თვისება, ყოველთვის ის ეტაპია ფილო- და ონტოგენეტურ განვითარების გზაზე, რომელიც პირველად იჩენს თავს. განსაკუთრებით კ. ფოლკელტის გამოკვლევების შემდეგ ირკვევა, რომ ბავშვის ცნობიერებისათვის დამახასიათებელია არა წარმოდგენები და საგნობრივი შინაარსები, არამედ ემოციონალური და ნებითი მომენტები, რომლებიც ფოლკელტის ტერმინოლოგიით ზ ე ს ა გ ნ უ რ ი ც არის და წ ი ნ ა რ ე ს ა გ ნ უ რ ი ც⁴⁵: იგი განაგებს საგნის აღქმის ფორმა-

⁴⁵ H. Volkelt, Fortschritte der experimentellen Kinderpsychologie. Bericht über den IX. Kongress für experim. Psychologie in München, 1926, გვ. 80—135 (არის რუსული თარგმანი).

⁴⁶ იქვე, გვ. 130.

ციას და წინ უსწრებს მას. მთელი და ნაწილი ბავშვის და პრიმიტივის ცნობიერებაში გაცილებით უფრო მკიდროდ არიან დაკავშირებული, ვიდრე განათლებულ, ზრდადასრულებულ ადამიანში. იქ საგნის ობიექტურ თვისებებს ნაკლები ყურადღება ექცევა და განცდას განვითარება აღქმული საგნის იმანენტურ შეთანხმებას უფრო ნაკლებად ატარებს, ვიდრე სუბიექტის ნება-სურვილებისას⁴⁶.

მაგრამ არა მარტო თავისთავად აქვს მნიშვნელობა გრძნობას უფლებების სამართლიან დაცვას. ამჟამად მომწიფებულად შეიძლება ჩაითვალოს ის აზრი, რომ ადამიანის დისპოზიციონალურ არეში კვლევის საწარმოებლად განსაკუთრებული როლი სწორედ გრძნობებს მიეკუთვნება, რაც კრიუგერმაც ხაზგასმით აღნიშნა. ჩვენთვის სავსებით გასაგებია ის ფაქტი, რომ ცნობიერების გაშლის პირველ მომენტს სწორედ გრძნობა უნდა წარმოადგენდეს, რადგან სუბიექტ-ობიექტის გაერთმობლიანება დისპოზიციონალურ სინამდვილეში, მიუხედავად მთლიანობისა, მაინც სხვადასხვა დროს სხვადასხვა მომენტის სიჭარბის დას ატარებს და ბუნებრივია, რომ აქ პირველად სუბიექტი და სუბიექტური ქარბობს, ხოლო თანდათან, საგნის ზემოქმედების ზრდასთან ერთად, სასწორი ამ უკანასკნელის სასარგებლოდ იხრება და ჩვენ ვლებულობთ ისეთ დანაწევრებულ მთლიანს, რომელსაც ლაიპცივის სკოლა გემტალტს უწოდებს.

ჩვენი შეხედულების ნიადაგზე გრძნობის ინტელექტუალობისა (საგნობრივის) და ინტენციონალობის საკითხი თავისებურად იჭრება: რადგან ყოველივე ფენომენოლოგიურს საფუძვლად დისპოზიციონალური მთლიანობა უდევს, რომელიც როგორც საგნის, ისე სუბიექტის მონაწილეობას ემყარება. შეუძლებელია ისეთი განცდა არსებობდეს, რომელიც აბსოლუტურად ერთი რომელიმე მომენტის მონაწილეობას მოკლებული იყოს. ხშირად ამბობენ (ნატორპი), რომ ცნობიერებისათვის სუბიექტ-ობიექტობაა დამახასიათებელი. ეს ასედაც უნდა იყოს, რადგან შეუძლებელია რომელიმე მომენტურ სინამდვილისა გამომქვანდეს და ის ორივე მომენტს — სუბიექტურსა და ობიექტურს — არ ატარებდეს. შეგრძნების ფენომენოლოგიური ბუნების შესახებ მსჯელობის დროს ვერჩენი ცდილობს მასში უდიფერენციაციო მდგომარეობა დაინახოს. კრიუგერი პირველადად გრძნობას აღიარებს, ხოლო ფოლკელტი, უკანასკნელისაგან განსხვავებით, პირველ მოცემულს არც გრძნობას და არც საგნობრივ შინაარსს არ უწოდებს, არამედ მას ისეთ მდგომარეობად წარმოიდგენს, რომელშიაც ორივეა ჩასახული და რომლიდანაც თან-

დათან ორივე სხვადასხვა მიმართულებით ვითარდება. კრიუგერიც ცდილობს მოშალოს საზღვარი გრძნობითსა და არაგრძნობითს შორის¹⁷.

უეკველ სიძნელეს ვხვდებით, როცა ვერნერი ისეთ განცდაზე ლაპარაკობს, რომლის არსებობა ლოგიკურად შეუძლებელია: ს რ უ ლ ი უ შ უ ა ლ ო ბ ა ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ი ს ა ღ კ ვ ე თ ა ს ნ ი შ ნ ა ვ ს. ხოლო შუალობა, მინიმალურიც რომ იყოს, უკვე „საგნის“ სახით არსებობას ნიშნავს. გავრცელებული შეხედულება, რომ ცნობიერებას უშუალოდ ახლავს ურეფლექსიო ცოდნა, ამ მდგომარეობის გამოთქმაა და მეტი არაფერი. გრძნობაც ინტენციონალურია, რადგან იგი, როგორც ცნობიერების მატარებელი, გაშუალებულია და ამდენად გაინტელექტუალებული. ინტენციონალობა, როგორც ცნობილია, განსაკუთრებით აზროვნების პროცესებშია ნათლად გამოხატული, მაგრამ, რადგანაც აზროვნება, როგორც სეკუნდარული რეფლექსია, უშუალო ცოდნისაგან პ რ ი ნ ც ი პ უ ლ ა დ არ განსხვავდება, აქაც უნდა ვიგულისხმოთ მისი არსებობა. გასაგები ხდება რომ ცნობიერების პირველი მდგომარეობაც, თუმცა მინიმალურად, მაგრამ მაინც, ატარებს ინტენციონალობის, საგნობრიობის ნიშანს. გრძნობაც საგნობრივია და საგნობრივი შინაარსიც ატარებს გრძნობის ელფერს, მათ შორის არ არს დემარკაციული ხაზი რეალურად. მაგრამ ეს არა იმიტომ, რომ მათ განცდათა განსაკუთრებული კლასი, გრძნობისებური ფენომენი აერთიანებს, როგორც ეს კრიუგერს ჰგონია, არამედ იმიტომ, რომ ამ განცდათა რეალური საფუძველი ისეთია, რომ ყოველგვარი ფენომენი ვალდებულია მეტ-ნაკლებად როგორც სუბიექტის, ისე ობიექტის მდგომარეობას გამოხატავდეს.

დისპოზიციის აღსანიშნავად კრიუგერს „სტრუქტურის“ ცნება აქვს. ამ უკანასკნელმა უნდა იკისროს განცდის თავისებურებათა ახსნა-განმარტება. ამ ცნებაში არსებულ ერთ-განზომილებიანობაზე ჩვენ გვექონდა ლაპარაკი: ის არის ან გრძნობისებური ან გეშტალტისებური, ან დიფერენცირებული და ან უნაწილო მთლიანი. რომელიც არ უნდა ვალიაროთ, შედეგი არც ერთ შემთხვევაში არ არის დამაკმაყოფილებელი: ან გრძნობა რჩება აუხსნელი და ან გეშტალტი. თუ ნამდვილად როგორ აქვს კრიუგერს წარმოდგენილი „სტრუქტურის“ ბუნება, გაურკვეველია. მას აქვს ადგილები, სადაც სრულიად გარკვევით ამბობს, რომ „სტრუქტურა“ შეიცავს შინაგან და-

¹⁷ „Das. wesen der Gefühle“, გვ. 107.

ნაწევრებას და არსებობს ე. წ. პარციალური სტრუქტურები. მაგრამ, როდესაც სტრუქტურის შემეცნებაზე დგება საკითხი, ავტორი ამბობს, რომ მისი განცდა შესაძლებელია გრძნობებში⁴⁸. გამოდის, რომ „სტრუქტურა“ გრძნობისებურიც არის და გეშტალტისებურიც. აქ ჩვენ წინააღმდეგობას ვხედავთ, რომელსაც ღრმა საფუძველი აქვს და რომლის გაგება და მისდამი შესაფერი მიდგომა მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, როცა დისპოზიციონალურ არეში სუბიექტს გარდა საგანსაც ვიგულისხმებთ.

მეორე ნაკლი, რომელიც სტრუქტურის ცნებას აქვს, არის მისი გაურკვეველი მდგომარეობა შემეცნების თვალსაზრისით. შეიძლება თუ არა სტრუქტურის, ამ დისპოზიციონალური სინამდვილას, უშუალო ხილვა? თანახმად იმისა, რაც არის იგი, როგორც განცდების საფუძველი და ფენომენოლოგიურ-დესკრიფციული ცნებისგან განსხვავებული ექსპლიკატური ცნება, მისი უშუალო შემეცნება პრინციპულად შეუძლებელი უნდა იყოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი დესკრიფციულ ცნებად გადაიქცევა და სრულიად დაუსაბუთებელი იქნება ის პრივილეგიური როლი, რომელსაც განცდის ეს სახეობა თამაშობს სხვა განცდების მიმართ.

კრიუგერი კი პირდაპირ ამბობს: ის, რაც აზრიანად სტრუქტურის ცნებაში იგულისხმება, განიცდება კიდევ უშუალოდ, სახელდობრ კომპლექსში, სადაც ადვილად შესამჩნევია ის მოცემულობა, რომელნიც განცდის სიღრმიდან მომდინარეობენ. ამიტომ, დასძენს ავტორი, ებინგჰაუსის მიმართ მართალი იყო დილტაი, როცა ამტკიცებდა, რომ სტრუქტურებიც განიცდებიან⁴⁹.

აქ უეჭველ შეუსაბამობასთან გვაქვს საქმე, რომელსაც აგრეთვე ღრმა საფუძველი აქვს. როგორც იყო აღნიშნული, კრიუგერი ებრძვის ფენომენალიზმს ფსიქოლოგიაში. მისი აზრი თითქოს ისეთია, რომ ფსიქიკური რაღაც მეტია, ვიდრე უბრალო ფენომენი და ამიტომ ის ლაპარაკობს ფსიქიკური სტრუქტურის შესახებ. ავტორი ცდილობს გეშტალტ-თეორეტიკოსების ფიზიციზმი და ფიზიოლოგიზმი თავიდან აიცილოს. მას ქვაზი-ფიზიოლოგიურად მიაჩნია ვერტჰაიმერის თეორია ფიზიოლოგიური გეშტალტის შესახებ და ამ საკითხში გ. მიულერს და სპერმანს ეთანხმება. ამიტომ გასაგებია, რომ ის ცდილობს ფსიქიკურს ისეთი ნიშნები მიაყეს, რომ იგი დისპოზიციონალური სინამდვილის უპირატესობით

⁴⁸ „Über psychische Ganzheit“, 1926, გვ. 20.

⁴⁹ „Der Strukturbegriff...“, გვ. 33.

ალიკუროს. ჩვეულებრივი გაგებით და ხშირად კრიუგერის გაგებითაც ფსიქიკური ფენომენია მხოლოდ. იგი განსხვავებულ რეალობას საჭიროებს, რომლიდანაც მან კანონი და არსებობა უნდა მიიღოს. ასეთი რეალობა „სტრუქტურა“ და, მაშასადამე, „ფსიქიკური სტრუქტურა“ შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი ცნებაა. კრიუგერი იძულებულია ამ შინაგანი წინააღმდეგობებით ვიდოდეს. რადგან იმ ამოცანის შესრულება, რომელიც მას მიზნად აქვს. შეუძლებელია იმ საშუალებებით, რომელიც მის განკარგულებაშია. ან ფსიქიკურით, ან ფიზიოლოგიურით უნდა აიხსნას ფსიქიკური ფენომენები, ასეთია მისი ალტერნატივი. ის უარყოფს ფიზიოლოგიური ახსნის გზას და ამიტომ იძულებულია, რადგან სხვა სინამდვილეს არ იცნობს, ფსიქიკურს „სტრუქტურის“ თვისებები მიანიჭოს და აღნიშნავს, რომ გეშტალტთეორია ფიზიციზმში იმიტომ შეიჭრა, რომ ჭეროვანი დაკვირვება განცდათა სამყაროსი ვერ მოახდინა: რომ ეს მას შეესრულებინა, როგორც საჭირო იყო, ის გრძნობების როლს გვერდს ვერ აუვლიდა და... ფსიქოლოგიური სტრუქტურის ცნებას შეიმუშავებდა. ეს იმიტომ, რომ გრძნობის სიღრმითი განზომილება ის, სადაც ყველაზე ნათლად არის გამოვლენილი ფსიქიკურის სტრუქტურიზაციისა და გამოვლენის საფეხურები⁵⁰. თითქოს ვლებულობთ ისეთ ფსიქოლოგიურ სისტემას, სადაც ფსიქიკური იმანენტური ძალების საშუალებით არის გაგებული: გვაქვს ფსიქიკური ფენომენი და ფსიქიკური სტრუქტურა. პირველი მეორით განისაზღვრება. მაგრამ აზრის ასეთი მსვლელობა, ზემოთქმულის გარდა, იმიტომაც არის მიუღებელი, რომ ყველა ის თვისება, რომლებიც „სტრუქტურას“ ენიჭება, ფსიქიკურ ფენომენებში აღმოჩენილი კანონების ტრანსცენდენტაციის მეტს არაფერს შეიცავს. ლოგიკურად რა ახსნითი საქმე კეთდება იმით, რომ განცდილი კანონზომიერება დისპოზიციონალურ კანონზომიერებად გამოაცხადო და შემდეგ აქედან კვლავ განცდილი კანონზომიერება გამოიყვანო?!

კრიუგერიც გრძნობს ფსიქიკურის ამარა დარჩენის უმწეობას და ხშირად ფსიქიკურის მაგივრად ფსიქოფიზიკურ სტრუქტურაზე ლაპარაკობს (შეად. აგრეთვე ზანდერის ანალოგიური აზრი). „ფსიქიკური სტრუქტურა“ საფუძვლად უნდა დაედვას ფსიქიკურ პროცესს, ამბობს კრიუგერი⁵¹.

⁵⁰ „Der Strukturbegriff...“, გვ. 39.

⁵¹ იქვე, გვ. 55—56.

მაგრამ რა არის ფსიქოლოგიური სტრუქტურა? თუ ფიზიკურს და ფიზიოლოგიურს „სტრუქტურობის“ უნარი არ უნდა ჰქონდეთ, როგორღა იძენენ ისინი ამ თვისებას, როცა მათ სიტყვა ფსიქიკურთან ვაკავშირებთ? ცხადია, კრიუგერი აქ პირდაპირ მივიდა ისეთი რეალობის აღიარების საჭიროებამდე. რომელიც მატარებელი იქნება ფსიქიკურის მთლიანობისა და ფიზიკურის „ხანირების“. და იმავე დროს იმდენად თავისებური იქნება, რომ მისი წარმოდგენა დისკრეტულ ფსიქოფიზიკური ელემენტებისაგან მიღებულად დაუშვებელი იქნება. კრიუგერი ასეთი სინამდვილის ცნებას არ იცნობს, მაგრამ ზოგ ადგილას იგი ახლოს მიდის მასთან. მას, მაგალითად, არ აკმაყოფილებს მარბეს მოწაფის — კლაინტის ცნობილ შრომაში (დისერტაცია) გამოთქმული აზრი განწყობის შესახებ, სადაც ეს ცნება ცალმხრივად, ინტელექტუალურად არის გაგებული და არა როგორც პიროვნების მთლიანი მდგომარეობა, რომელშიაც ნებისყოფასა და ემოციონალურ მომენტებს აქვთ განსაკუთრებული როლი⁵².

⁵² „Über psychische Ganzheit“, გვ. 32. კრიუგერის აზრი განწყობის პიროვნული მთლიანობის შესახებ მაინც არ არის იგივე, რაზედაც ემყარება დ. უზნაძის ცნება განწყობისა. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ კრიუგერი ამ მთლიანობას განცდების, ემოცია-ნებისყოფის მთლიანობის სახით წარმოიდგენს. დ. უზნაძის თეორიაში პიროვნული მთლიანობაცა და პიროვნებაც საფუძველია განცდებისა და არა თვით განცდების თავყრილობა.



ჰუსერლის ანტიფსიქოლოგიზმს შეუძლია, უკეთეს შემთხვევაში, უზრუნველყოს ლოგიკის სიწმინდე, მაგრამ მას არ ძალუძს ლოგიკის ამოსავალ აქსიომათა და ძირითად დებულებათა გააზრება-გაგება მოგვეცეს. მას შემდეგ, რაც ჰუსერლმა წამოაყენა ლოზუნგი — „რაც შეიძლება შორს ფსიქოლოგიიდან“, ის კვლავ უბრუნდება ფსიქოლოგიას, როცა მის წინაშე დადგა შემეცნების კონსტიტუციის პრობლემა. არსებული ემპირიული ფსიქოლოგია, მისი ნატურალისტური ბუნების გამო, უვარგისი აღმოჩნდა ამ ამოცანის გადასაჭრელად. ჰუსერლმა ფსიქოლოგიის რეფორმის საჭიროება იგრძნო და ამ მიზნით დესკრიფციული ფსიქოლოგიის სპეციფიკური ცნება შექმნა. ამან საქმეს მაინც ვერ უშველა. ამის შემდეგ ჰუსერლი ტოვებს მთლიანად ფსიქოლოგიის სფეროს და აყენებს წმინდა ფენომენოლოგიის იდეას, რომელიც აპრიორული და ათეორიული მეცნიერების სახით უნდა ჩამოყალიბდეს და ფილოსოფიისა და მეცნიერების თეორიული საფუძვლების ცხადყოფა იდოს თავის თავზე. აქ პირველ ამოცანად ფენომენოლოგიისა და ფსიქოლოგიის შკაცრი გამოჩენა იქნა დასახული. ფსიქიკისა და ცნობიერების გაიგივების გამო, ორგვარი მეცნიერების დაფუძნებისათვის, საჭირო შეიქნა ორგვარი ცნობიერების — ემპირიული და ტრანსცენდენტალური ცნობიერების — დაშვება. წმინდა ფენომენოლოგიას ტრანსცენდენტალური ცნობიერების კვლევა ხვდა წილად, ხოლო ემპირიული ცნობიერების შესწავლა კვლავაც ფსიქოლოგიას დაეკისრა.

პირობითად შეიძლება დავეთანხმოთ ჰუსერლის იმ დებულებას, რომლის მიხედვით მთელი შემეცნება და აქსიომატურ-ევიდენტური დებულებებიც კი, რომლებიც არ ექვემდებარებიან და არც საჭიროებენ ლოგიკურ დასაბუთებას, მაინც მოითხოვენ კონსტიტუციას, ფენომენოლოგიურ ხილვას ტრანსცენდენტალურ ცნობიერებაში. მაგრამ შეუძლებელია იმ აზრის გაზიარება, რომ ეს მუშაობა იქნება პრინციპულად განსხვავებული რაბ სწორად გაგებულ შემეცნების

ფსიქოლოგიიდან. შემეცნების ტრანსცენდენტალურ კონსტიტუციას შეიძლება გამართლება ჰქონდეს მხოლოდ შემეცნების ნამდვილი ფსიქოლოგიის სახით.

მართალია ჰუსერლი, როცა ის ფსიქიკის ორმაგად არსებობას უარყოფს, მაგრამ მისი ალტერნატივი, — ან ორმაგი არსებობა ფსიქიკისა, ან მისი სრული არარსებობა, — საქმის ნამდვილ ვითარებას არ ასახავს: გარდა არსებობისა მოვლენის უკან არის კიდევ არსებობა მოვლენაში. ჰუსერლის დებულება, რომ ფსიქიკაში არსი და მოვლენა ურთიერთს ემთხვევა, იმ გაგებით კი არ არის სწორი. რომ ისინი, ფსიქიკის არსი და მოვლენა, ერთი და იგივეა, არანედ იმ მნიშვნელობით, რომ ისინი ყოველთვის არიან ერთად და ერთსა და იმავე ონტიურ სიბრტყეზე არიან მოთავსებული.

ფსიქიკის ემპირიულ მოცემულობიდან მისი არსის „ამოღების“ შედეგ, თანახმად ჰუსერლს კონცეფციისა, როგორც ფენომენოლოგიური რედუქციის შედეგი. რჩება ემპირიული ფსიქოფიზიკური შთაბეჭდილება, ილუზიის ბადალი, რომელიც უნდა უკუგდებულ იქნეს როგორც ყალბი წარმონაქმნი, მეცნიერულ გამართლებას მოკლებული. ამ შთაბეჭდილებას არა აქვს არც არსი და არც ბუნება და ამიტომ ის გვევლინება როგორც აბსოლუტურად შეუმეცნებადი რამ. ამ მდგომარეობიდან გამოსასვლელად და ფსიქიკის შემეცნების დასაბუთებისათვის ფსიქიკური რეალიზმის თეორია თვლის, რომ ეს შთაბეჭდილება არის „შემთხვევითი“ გამოვლინება რეალური ფსიქიკისა, რომელიც ცნადდება ფსიქოლოგიის ნამდვილ საგნად. მაგრამ ფსიქიკურის მიჩნევას დამოუკიდებელ რეალობად, ცნობიერების გარეთ და მისგან დამოუკიდებლად არსებულად, მიჰყავს აზროვნება ისეთ არეგ-დარეგამდე, სადაც იშლება ყოველგვარი საზღვარი მატერიასა და ფსიქიკას შორის, ობიექტურსა და სუბიექტურ მოვლენათა შორის.

ეგრეთ წოდებულ ფენომენოლოგიურ პრობლემებს აქვთ ძირითადში ისტორიული გამართლებაც, მაგრამ იმის ცდა, რომ მათი ვადაჭრა მოხდეს ამ საქმიდან ფსიქოლოგიის ჩამოშორების გზით, არ მიგვიყვანს სასურველ შედეგამდე. ეს ნათლად ჩანს აგრეთვე ჰუსერლის ფილოსოფიის დასკვნითი დებულებებიდან. ის კი უნდა ვალიაროთ, რომ ზოგადფსიქოლოგიური და ფენომენოლოგიური საკითხების წარმატებით ვადაჭრისათვის აუცილებელია ბურჟუაზიული ფსიქოლოგიის ძირითადი დებულებებისა და პრობლემებისადმი მიდგომის პრინციპული რევიზია. არსებულ ემპირიულ ფსიქოლო-

გიას არამცთუ არ შეუძლია უკვე ცნობილ ფსიქოლოგიურ პრობლე-
მათა გადაჭრა, მას არ ძალუძს მათი დასმაც კი, როგორც ეს არა-
საჭირო.

ფსიქიკური მოვლენის არსის კვლევას, თუ ის არ იფარგლება
ინტუიციით, შეუძლია მისცეს ფსიქოლოგიას საფუძველმდებელი
დებულებები. ფსიქიკურის სპეციფიკა არ გვაძლევს უფლებას უჯუ-
ლებლევით ფსიქოლოგიაში ონტიური ხასიათის კვლევა, ფსიქი-
კურის არსის ჭვრეტა არ ხდის ზედმეტს ეგზისტენციალური ხასია-
თის კვლევას. კითხვა ფსიქიკის არსებობის ფორმის შესახებ ისევე
მართებულია, როგორც კითხვა მისი არსის შესახებ. ფსიქიკის ფე-
ნომენალურობის დებულება არათუ არ გამორიცხავს ონტიური
კვლევის შესაძლებლობასა და აუცილებელ საჭიროებას სინამდე-
ლის ამ სფეროში. არამედ, პირიქით, აზუსტებს ასეთი კვლევის ხა-
სიათსა და მიმართულებას. ფსიქიკა იმითაც განსხვავდება არარა-
ბიდან, რომ მას, არსის გარდა, აქვს არსებობაც, მაგრამ ეს კიდევ
იმას არ ნიშნავს, რომ ფსიქიკურის არსებობა არის არსებობა ცნო-
ბიერების ვარეთ. როგორც ამას ვარაუდობს ე. წ. ფსიქოლოგიური
რეალიზმი გაიგერისა და სხვ. სწორი თეზისი ფსიქიკისა და ცნობი-
ერების განსხვავების შესახებ ყალბ დებულებად გადაიქცევა, თუ ის
გამოყვანილია არაცნობიერის ცნებიდან ან როგორღაც გულის-
ხმობს მას.

გეშტალტფსიქოლოგიის ცდას — გადალახოს ემპირიულ-ასო-
ციაციონური ფსიქოლოგიის ატომიზმი და მექანიციზმი — მიუყა-
ვართ ფსიქოლოგიის კვლევის სფეროდან ტრანსცენდენტური სავ-
ნების განდევნასთან: აქ გამლიზიანებლის ცნება არსებითად კარავს
გნოსეოლოგიურ ფუნქციას და მის ადგილს იჭერს ცნობიერების
ნოემატური შინაარსი. განცდის ობიექტივაცია-განსაზღვრებისაა-
ვის წამოყენებულია ცნობიერების აქტის კორელატი — ნოემა. ჰაგ-
რამ ცხადია, რომ დესკრიფციულ-ფსიქოლოგიური რედუქცია, კა-
ნონიერი როგორც ფსიქოლოგიური კვლევის დასაწყისი, „ტრანსცენ-
დენტურ“ კვლევის აქტუალობასა და შესაძლებლობას არ გამორი-
ცხავს და ვერც მის მაგიერობას შესძლებს.

„კონსტანტ-ჰიპოთეზისაგან“ განდგომა არ შეიძლება გამართლე-
ბულ იქნეს მარტო ცნობიერების დესკრიფციული მონაცემებით:
იმისთვის, რომ გამლიზიანებლისა და განცდის შეწამება მოხერხდეს,
საჭიროა, ასე ვთქვათ, ორმაგი ცნობიერება, იმანენტური და ტრანს-
ცენდენტური ცნობიერება. როცა გამლიზიანებელი დაყვანილია ნო-

ემაზე ან მისით არის შეცვლილი, ფსიქიკის სპეციფიკურობის პრობლემა, რომელიც გეშტალტის ფენომენთან არის დაკავშირებული, მოხსნილია, ხოლო ფსიქოლოგიის სისტემის შექმნისას ნოემატური შინაარსებით შემოფარგვლის ცდა ნიშნავს ფსიქიკის აბსოლუტური თვითყოფობისა და მთელ დანარჩენ სამყაროსგან მისი სრული დამოუკიდებლობის მტკიცებას.

ორი ცნების — გეშტალტისა და საზრისის — შერწყმა-შეკავშირება, როცა ამას ადგილი აქვს ფსიქოლოგიაში, სერიოზული გაუგებრობის საბაბი ხდება: საზრისის ცნებას შეაქვს გეშტალტში ღირებულების ცნება, რაც შეუთავსებელია ფსიქოლოგიის გნოსეოლოგიურ ბუნებასთან. ძნელი იქნება ერთიან ფსიქოლოგიურ მექანიერებაზე ლაპარაკი, თუ იქ საქმე გვექნება როგორც გეშტალტთან, ისე საზრისთანაც. გეშტალტის ცნების შიშველი უნივერსალიზაცია აბნელებს ფსიქიკის შემოქმედებითი განვითარების პრობლემას და აღადგენს მექანიციზმის პრინციპს, რომლის დასაძლევად ელემენტის ფსიქოლოგიაზე უარის თქმა არ კმარა. სამყაროს კონსმიურობა კი არ არის ამჟამად მსოფლმხედველობის საბრძოლო ამოცანა, არამედ სინამდვილის ცალკეული უბნების ორიგინალური სტრუქტურის ზუსტი დადგენა. გეშტალტის ქემშარიტი ზოგადი თეორიაც ვერ დააკმაყოფილებს ფსიქოლოგიის მოთხოვნილებას, ვერ შეენაცვლება გეშტალტის სპეციალურ-ფსიქოლოგიურ თეორიას. როცა „მაღალი“ და „დაბალი“ გეშტალტების ურთიერთმიმართების ფორმულა ემთხვევა შეგვრძნებისა და გამლიზიანებლის ურთიერთმიმართების ფორმულას, მექანიციზმი ძალაში რჩება. შემოქმედების პომენტის განდევნა გეშტალტის პრობლემატიკიდან, ართმევს მას როგორც სისტემატურს, ისე ისტორიულ მნიშვნელობას. კონსტანტობის ჰიპოთეზის თვისება არ უკეთესდება იმის გამო. რომ კონსტანტობის აგენტებად ცხადდება ფიზიკური და ფსიქიკური მთლიანი სტრუქტურები.

სტრუქტურულ-გენეტიკური ფსიქოლოგია არ აქცევს სათანადო ყურადღებას მთლიანობის განცდისა და განცდის მთლიანობა-განსხვავებას. მთლიანობის განცდა არ შეიძლება არ იყოს მთლიანი, მაგრამ არა იმიტომ, რომ მთლიანობა განცდისა შეპირობებულია საგნის მთლიანობით, არამედ იმიტომ. რომ განცდა, როგორც ასეთი. ყველგან და ყოველთვის ატარებს მთლიანობის ნიშანს. ისეთი ტიპიურ-მექანიკური გაერთიანებაც კი, როგორიცაა ე. წ. „და-

კავშირი“ („Und-Verbindung“), ცნობიერებაში გვეძლევა როგორც მთლიანი განცდა.

მთელი ფსიქიკური ცხოვრების პიროვნული ხასიათი და კომპლექს-კვალიტეტიდან გეშტალტში გადაზრდის ფაქტი ვერ ნახულობს დამაჯერებელ ახსნას პიროვნების იმ ცნებაში, რომელიც მოგვცა ლაიპციგის სკოლამ. გამოდის, რომ ფსიქიკის განვითარება პიროვნებიდან მის დაშორებაში, ფსიქიკის დეპერსონალიზაციაში მდგომარეობს.

ძნელია, მოიძებნოს ფსიქიკურ ცხოვრებაში ისეთი ფაქტი, რომელიც, გეშტალტისა და მისი მოდიფიკაციების მსგავსად, ასე აშკარად მოითხოვდეს დიალექტიკურ მიდგომას, მაგრამ, ამის მიუხედავად, ბურჟუაზიულ ფსიქოლოგიაში არ მოიძებნება არც ერთი სერიოზული ცდა ასეთი მიდგომისა აღნიშნულის შესასწავლად.

ფსიქიკური პროცესების კვლევაში შემოტანილი მთლიანობის ცნება, რომელიც ერთხანს დიდ იმედებს იძლეოდა, გეშტალტფსიქოლოგიაში შეიძლება გადაიქცეს მაგიურ ძალად, რომელიც არ გაუწევს ანგარიშს არგუმენტაციის ლოგიკას და, ყოველგვარი ინტელექტუალური დაძაბულობის გარეშე, გადაჭრილად წარმოგვიდგენს თანამედროვე ფსიქოლოგიის უძნელეს პრობლემებს. მთლიანობის ცნებას ამ ვითარებაში აქვს ტენდენცია, გადაიქცეს უცოდნელობის თავშესაფარად.





Р Е З Ю М Е

Антипсихологизм Гуссерля, в лучшем случае, может обеспечить чистоту логики, но не обеспечивает понимания и уяснения основных положений и исходных аксиом логики. После провозглашения лозунга — «как можно дальше от психологии» — Гуссерль снова возвращается к психологии с целью уяснения конституции познания. Натурализм эмпирической психологии делает ее негодной для решения философских задач. Гуссерль предпринимает реформу психологии. В результате возникает понятие дескриптивной психологии, которая должна была выполнить философскую задачу уяснения познания. Эта попытка тоже оказалась неудачной. Гуссерль покидает целиком область психологии и выставляет идею чистой трансцендентальной феноменологии, которая объявляется априорной и атеоретической основой всех теоретических наук как философских, так и специально научных. Конкретная реализация этой идеи требует установления ясной границы между психологией и феноменологией. Ввиду того, что Гуссерль отождествляет психику и сознание, для оправдания двух наук, психологии и феноменологии, ему требуется установление двоякого сознания, эмпирического и трансцендентального.

Можно условно согласиться с положением Гуссерля о том, что все познание и даже аксиоматически-эвидентные положения, которые не нуждаются и не подлежат дальнейшему логическому обоснованию, нуждаются в конституции, феноменологическом узрении в трансцендентальном сознании. Но нельзя согласиться с тем, что эта работа будет нечто принципиально отличное от правильно понятого психологического исследования познания. Трансцендентальная конституция познания может иметь оправдание только как являющаяся психология познания.

Гуссерль прав в отрицании двойственного существования психики, но его альтернатива—или двойственное существование психики или полное отрицание ее существования — не со-

ответствует объективному положению вещей; кроме существования за явлением есть еще существование в явлении. Положение Гуссерля, что в психике явление и сущность совпадают, правильно не в том смысле, что они—явление и сущность психики—одно и то же, а в том значении, что они существуют всегда вместе, на одной и той же онтической плоскости.

После изъятия сущности из эмпирически данной психики, по концепции Гуссерля, как результат феноменологической редукции, остается эмпирическое психофизическое впечатление, равносильное иллюзии, которая подлежит устранению как ложное образование, не имеющее научного оправдания. Это впечатление не имеет ни сущности, ни природы и потому фигурирует как нечто абсолютно непознаваемое. Чтобы выйти из этого положения и чтобы обосновать возможность познания психики, теория психического реализма считает это впечатление «случайным» проявлением реальной психики, которая и объявляется настоящим предметом психологии. Признание психики самостоятельной реальностью, вне и независимо от сознания, приводит мышление к путанице, где стирается всякая грань между материей и психикой, между объективным и субъективным явлением.

Так называемые проблемы феноменологии, в основном, имеют и историческое оправдание, но попытка решения этих проблем путем отстранения психологии от участия в этом деле, не может привести к желанному результату. Это явствует также из заключительных положений философии Гуссерля. Следует признать и то, что для успешной работы при решении общепсихологических и феноменологических проблем требуется принципиальная ревизия основных положений и установок буржуазной психологии. Существующая эмпирическая психология не только не может дать решения известных в настоящее время проблем психологии, но не может даже поставить их должным образом.

Исследование сущности психического явления, если оно не ограничивается интуицией, может дать науке психологии основополагающие положения. Специфика психического явления не дает нам права игнорировать в психологии исследования онтического характера. Узрение эссенции психики не делает лишним исследования экзистенциального характера. Вопрос о форме существования психики так же правомерен, как вопрос о ее сущности. Тезис феноменальности психики не только не исключает возможности и необходимости онтических исследований в этой области, а, наоборот, уточняет характер и направление этих исследований. Психика тем и от-

личается от ничто, что имеет кроме сущности и существование, но это еще не значит, что существование психики есть бытие вне сознания, как это полагает т. н. психологический реализм Гайгера и др. Правильный тезис о различии психики и сознания превращается в ложное положение, когда он выводится из понятия бессознательного.

Попытка гештальтпсихологии — преодолеть атомизм и механицизм эмпирической ассоциационной психологии — приводит к изъятию трансцендентных объектов из области психологических исследований: понятие раздражения по существу теряет гносеологическую функцию и заменяется ноэматическим содержанием сознания. Средством объективации, определения переживания выставляется коррелят акта сознания — ноэма. Но ясно, что дескриптивно-психологическая редукция, правомерная как начало психологического исследования, не исключает возможности и актуальности «трансцендентных» исследований.

Отказ от «констант-гипотезы» нельзя оправдать только дескриптивными данными сознания: чтобы сличить раздражение и переживание, требуется, так сказать, двойное сознание, сознание имманентного и сознание трансцендентного содержания. Когда раздражение сводится к ноэме или заменяется ею, проблема специфики психики, связанная с феноменом гештальта, снимается, а попытка ограничиться ноэматическими данными при создании системы психологии равносильна утверждению абсолютной самобытности психики, полной независимости ее от остального мира.

Сочетание двух понятий — гештальта и смысла, когда оно имеет место в психологии, чревато серьезными недоразумениями: понятие смысла вносит в гештальт момент ценности, который не соответствует гносеологической природе психологии. Трудно будет говорить об единстве психологической науки, если в ней будут фигурировать вместе и гештальт и смысл. Голая универсализация понятия гештальта затемняет проблему творческого развития психики и возраждает принцип механицизма, для преодоления которого недостаточно отказаться от психологии элемента. Не космичность мира является нынче боевой задачей мировоззрения, а точное установление оригинальных структур отдельных областей реальности. Даже истинная теория гештальта вообще не может удовлетворить теоретическим требованиям психологии, не может заменить специальной психологической теории гештальта. Когда формула соотношения «низших» и «высших» гештальтов совпадает с формулой соотношения раздражения

и ощущения, механицизм остается в силе. Устранение момента творчества из проблематики гештальта отнимает у него как историческое, так и систематическое значение. Констант-гипотеза не улучшается в своем качестве тем, что агентами константности объявляются физические и психические целостные структуры.

Генетическая целостная психология недостаточно учитывает разницу между переживанием единства и единством переживания. Переживание единства не может не быть единством, но не потому, что единство переживания обусловлено единством предмета, а потому, что само переживание везде и всюду имеет целостный характер. Даже такое типично-механическое объединение, каким является т. н. «и-связь» („Und-Verbindung“), в сознании дается как целостное переживание.

Личностный характер всей психологической жизни и развитие от комплекс-квалитета к гештальту, не находят убедительного объяснения в понятии личности, как оно понимается лейпцигской школой. Получается, что развитие психики заключается в отходе от личности, в деперсонализации психики.

Трудно найти в психической жизни другой факт, который бы так напрашивался на диалектический подход, как гештальт и его модификации, и тем не менее в буржуазной психологии нет ни одной серьезной попытки такого подхода к проблеме гештальта.

Многообещающее понятие целостности, примененное к изучению специфики психических процессов, в руках гештальтпсихологии угрожает превратиться в магическую силу, которая, не считаясь с логикой аргументации, без всякой интеллектуальной напряженности способна решать труднейшие проблемы современной психологии. Понятие целостности в этом контексте имеет тенденцию превратиться в убежище незнания.





ლიბერატორა

1. Ameseder R., Über Vorstellungsproduktion, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, 1904.
2. Ammann H., Zum deutschen Impersonale, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsband, 1929.
3. Bauch B., Das transzendentalle Subjekt, Logos, Bd. XII.
4. Beck M., Der phänomenologische Idealismus, die phänomenologische Methode und die Hermeneutik, Philosophische Hefte, 1930, II. Jahrg., Heft 2.
5. Beck M., Ideelle Existenz. Philosophische Hefte, Heft 3, 1929.
6. Becker O., Die Philosophie Edmund Husserls, Kantstudien, Bd. 35, 1930.
7. Benussi V., Zur Psychologie des Gestalterfassens, in Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, 1904.
8. Блонский П., Современная философия, часть II, 1922.
9. ბოქორიშვილი ა., ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ბურჟუაზიული ფსიქოლოგიის კრიტიკა, ნაწ. I, 1957.
10. ბოქორიშვილი ა., გამოსახულება და მნიშვნელობა, „ფსიქოლოგია“, ტ. I, 1941.
11. ბოქორიშვილი ა., კანონზომიერების საკითხისათვის ფსიქოლოგიაში, ქუთაისის პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, ტ. XV, 1956.
12. Brand, G., Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls, 1955.
13. Brecht F., Bewusstsein und Existenz, 1948.
14. Celms Th., Der phänomenologische Idealismus Husserls, 1928.

15. Cohen H., Aesthetik des reinen Gefühls, Bd. I, 1912.
16. Cornelius H., Psychologie als Erfahrungswissenschaft, 1897.
17. Cornelius H., Über „Gestaltqualitäten“, Zeitschrift f. Psychologie, Bd. 22, H. 2, 1900.
18. Cornelius H., Grundlagen der Erkenntnistheorie (Transzendental Systematik), 1926.
19. დანელია ს., ბიბლიოგრაფიული შენიშვნა, „განათლება“, № 2, 1920.
20. Dilthey W., Gesammelte Schriften, Bd. V, 1924.
21. Diemer A., Edmund Husserl, 1956.
22. Ehrenfels Ch., Über Gestaltqualitäten. Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philosophie, Bd. 14, 1890.
23. Eisler R., Handwörterbuch der Philosophie, 1922.
24. Ewald O., Die deutsche Philosophie im Jahre 1913. Kantstudien, Bd. 20, 1915.
25. Fink, E., Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. Kantstudien. Bd. 38, 1933.
26. Funke, G., Zur transzendentalen Phänomenologie, 1957.
27. Geiger M., Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses, Jahrb. f. Philosophie und phänom. Forschung, Bd. I, 1913.
28. Geiger M., Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung. Bericht über den IV. Kongreß für experiment. Psychologie in Innsbruck, 1910.
29. Geiger M., Fragment über den Begriff des Unbewussten und die psychische Realität. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Vierter Band, 1921.
30. Geiger M., Das Bewusstsein von Gefühlen, in Th. Lipps—Festschrift, 1911.
31. Gelb A., Theoretisches über Gestaltqualitäten. Zeitschrift f. Psychologie, Bd. 58, 1910.
32. Geyser J., Die Seele, 1914.
33. Gneisse K., Die Entstehung der Gestaltvorstellungen, unter besonderer Berücksichtigung neuerer Untersuchungen von Kriegsbeschädigten Seelenblinden, Archiv für d. ges. Psychologie, Bd. 42, 1922.

34. Gurwitsch A., Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie. Psychologische Forschung, Zwölfter Band, 1929.
35. Hartmann K., Husserls Einfühlungstheorie auf monadologischer Grundlage, 1953.
36. Hartmann N., Ethik, 1949.
37. Hartmann N., Das Ethos der Persönlichkeit. In Nikolai Hartmann, Der Denker und sein Werk, 1952.
38. Heidegger M., Sein und Zeit, 1953.
39. Herrmann I., Die Prinzipien der formalen Gesetzesethik Kants und der Materialen Wertethik Schelers, Beitrag zum Problem des Verhältnisses zwischen Psychologie und Ethik, 1928.
40. Herrmann Th., Problem und Begriff der Ganzheit in der Psychologie, 1957.
41. Höfler A., Sind wir Psychologen? In Atti del V. congresso internazionale di Psicologia, 1906.
42. Holz H. Husserliana, Deutsche Literaturzeitung. H. 7/8, 1956.
43. Husserl E., Philosophie der Arithmetik, 1891 (=Husserl¹)
44. Husserl E., Psychologische Studien zur elementaren Logik, in Philosophische Monatshefte, Bd. 30, 1894 (=Husserl²).
45. Husserl E., Logische Untersuchungen, I. Teil, 1900 (=Husserl³).
46. Husserl E., Logische Untersuchungen, II. Teil, 1901 (=Husserl⁴).
47. Husserl E., Logische Untersuchungen, I. Band, 1928 (=Husserl⁵).
48. Husserl E., Logische Untersuchungen, II. Band, I. Teil, 1918 (=Husserl⁶).
49. Husserl E., Logische Untersuchungen, II. Band, II. Teil, 1928 (=Husserl⁷).
50. Husserl E., Bericht über deutsche Schriften zur Logik aus dem Jahre 1895—1899, in Archiv für systemat. Philosophie, IX. Bd, 1903 (=Husserl⁸).

51. Husserl E., Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Herg. M. Heidegger, in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, IX. Bd., 1928 (=Husserl⁹).
52. Husserl E., Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Herg. W. Biemel, 1950 (=Husserl¹⁰).
53. Husserl E., Philosophie als strenge Wissenschaft, in Logos, I. Bd., 1910/11 (=Husserl¹¹).
54. Husserl E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 1928 (=Husserl¹²).
55. Husserl E., Ideen zu..., 2. Buch, 1952 (=Husserl¹³).
56. Husserl E., Ideen zu..., 3. Buch, 1952 (=Husserl¹⁴).
57. Husserl E., Phenomenology, in Encyclopaedia Britannica Vol. 17, (=Husserl¹⁵).
58. Husserl E., Formale und transzendente Logik, 1929 (=Husserl¹⁶).
59. Husserl E., Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, 1950, in Husserliana I. Band (=Husserl¹⁷).
60. Husserl E., Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, 1930 (=Husserl¹⁸).
61. Husserl E., Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1954, in Husserliana, VI. Bd. (=Husserl¹⁹).
62. Husserl E., Erfahrung und Urteil, Untersuchungen z. Genealogie d. Logik, 1948, (=Husserl²⁰).
63. Husserl E., Erste Philosophie, in Husserliana, VII. Bd., 1956 (=Husserl²¹).
64. Husserl E., Husserl Edmund, in Ziegenfuss W., Philosophen—Lexikon, I. Bd. 1949 (=Husserl²²).
65. Ingarden R., Das literarische Kunstwerk, 1931.
66. Ingarden R., Kritische Bemerkungen, Husserliana, Bd. I, 1950.
67. Jaensch W., und Grünhut, L., Über Gestaltpsychologie und Gestalttheorie, 1929.
68. Ipsen G., Über Gestaltauffassung, Neue psychologische

- Studien, Bd. I, 1926.
69. Ipsen G., Zur Theorie des Erkennens. Untersuchungen über Gestalt und Sinn sinnlosen Wörtern, Neue psych. Studien, Bd. I, 1926.
 70. Klemm O., Die Wahrnehmungsanalyse, 1921.
 71. Koffka K., Zur Grundlegung der Wahrnehmungspsychologie. Zeitschrift für Psychologie, Bd. 73, 1915.
 72. Koffka K., Beiträge zur Psychologie der Gestalt, 1919.
 73. Kraft J., Von Husserl zu Heidegger, Kritik der phänomenologischen Philosophie, 1956.
 74. Krueger F., Die Theorie der Konsonanz. Psychologische Studien, Bd. I, 1906.
 75. Krueger F., Der Strukturbegriff in der Psychologie, Bericht über d. VIII. Kongress f. exper. Psychologie in Leipzig, 1924.
 76. Krueger F., Das Wesen der Gefühle. Entwurf einer systematischen Theorie. Archiv f. d. ges. Psychologie, Bd. 65, 1926.
 77. Krueger F., Über psychische Ganzheit. Neue psychol. Studien, Bd. I, 1926.
 78. Krueger F., Über Entwicklungspsychologie, 1915.
 79. Külpe O., Philosophie, Deutschland unter Kaiser Wilhelm II, Dritte Band, 1915.
 80. Külpe O., Die Realisierung, Bd. I, 1912.
 81. Landmann M., Erkenntnis und Erlebnis, 1951.
 82. Lenk K., Die Mikrokosmos-Vorstellung in der philosophischen Anthropologie Max Schelers, Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. XII, 1958.
 83. Ленин В., Материализм и эмпириокритицизм, 1909.
 84. Lichtenberg G., Vermischte Schriften, 1800.
 85. Linke P., Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918.
 86. Linke P., Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung. In Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. II, 1916.
 87. Lorscheid B., Max Schelers Phänomenologie des Psychischen, 1957.
 88. Maier H., Psychologie und Philosophie. Bericht über den VI. Kongreß für experim. Psychologie in Göttingen, 1914.

89. Mende G., Studien über die Existenzphilosophie, 1956.
90. Metzger W., Psychologie, 1954.
91. Müller G., Komplextheorie und Gestalttheorie. Ein Beitrag zur Wahrnehmungspsychologie, 1923.
92. Müller W., Die Philosophie Edmund Husserls, 1956.
93. Münsterber H., Grundzüge der Psychologie, 1900.
94. Natorp P., Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erster Buch. Objekt und Methode der Psychologie, 1912.
95. Natorp P., Descartes' Erkenntnistheorie, eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus, 1882.
96. Petermann B., Die Wertheimer — Koffka — Köhlersche Gestalttheorie und das Gestaltproblem. Systematisch und kritisch dargestellt, 1929.
97. Pfalen A., Zur Bestimmung des Begriffs des Psychischen. 1914.
98. Przywara E., Drei Richtungen der Phänomenologie, 1928.
99. Reinach A., Über Phänomenologie, 1914.
100. Reinach A., Gesammelte Schriften, 1921.
101. Reyer W., Einführung in die Phänomenologie, 1926.
102. Sander F., Experimentelle Ergebnisse der Gestaltpsychologie, Bericht über d. X. Kong. f. experim. Psychologie in Bonn, 1927.
103. Sander F. Wundts Prinzip der schöpferischen Synthese, Wilhelm Wundt. Eine Würdigung, 1924.
104. Schapp W., Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung, 1910.
105. Scheler M., Die deutsche Philosophie der Gegenwart, 1922.
106. Scheler M., Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, 1954.
107. Scheler M., Vom Umsturz der Werte, Zweite Band, 1919.
108. Scheler M., Die Idole der Selbsterkenntnis, 1919.
109. Scheler M., Schriften aus Nachlass, Bd. I, 1957.
110. Scheler M., Liebe und Erkenntnis, 1958.
111. Scheler M., Wesen und Formen der Sympathie, 1923.
112. Scheler M., Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1931.

113. Schmi ed—Kowarzik W., Umriss einer analytischen Psychologie, Teil I, 1928.
114. Стаут Дж., Аналитическая психология, т. I, пер. А. Рачинского, 1923.
115. Stein E., Zum Problem der Einfühlung, 1917.
116. Stein E., Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und Geisteswissenschaften, Jahrbuch f. Philosophie und phänomenologische Forschung, Fünfter Band, 1922.
117. Strasser S., Einleitung. In Husserliana, Bd. I, 1950.
118. უზნაძე დ., ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, ტფილისი, 1925.
119. უზნაძე დ., ლეიბნიცის „petites perceptions“-თა ადგილი ფსიქოლოგიაში, ტფილისის უნივერსიტეტის შოამბე, №1, 1919 – 1920.
120. Шпет Г., Явление и смысл, 1914.
121. Шпет Г., Проблемы современной эстетики, «Искусство» № 1, 1923.
122. Volkelt H., Über die Vorstellungen der Tiere, 1914.
123. Volkelt H., Pädagogische Anwendungen der genetischen Ganzheitspsychologie. Bericht über d. XI. Kongr. für experim. Psychologie in Wien.
124. Volkelt N. Fortschritte der experimentellen Kinderpsychologie, Bericht über d. XI, Kongr. für exper. Psychologie in München, 1926
125. Wertheimer M., Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung. Zeitschrift f. Psychologie, Bd. 60, 1912.
126. Windelband W., Die Hypothese des Unbewussten. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1914.
127. Wundt W., Logik, II.², 1895.
128. Ziegenfuss W., Philosophen-Lexikon, Erster Band, 1949; Zweiter Band, 1950.





პირთა საძიებელი

ა

აეგუსტინი 146.
ავენარიუსი რ. 226, 282, 283.
Avenarius R. 226, 283.
ამესედერი რ. 361—363.
Ammann H 332.
არისტოტელე 155, 157, 290, 354, 379,
442.

ბ

ბაუხი ბ. 287.
ბეკერი ო. 10, 20, 73.
Becker O. 10, 21, 73.
ბეკი მ. 56, 105.
ბეკონი ფ. 295, 296.
ბენუსი ვ. 364, 367, 370.
Bennusi V. 364, 865
ბერგსონი ა. 149, 250, 251, 299, 301,
308, 311, 313.
Bergson A. 299.
ბერკლი 34, 95, 113, 198, 281, 282.
ბიმელი ვ. 42, 44.
Biemel W. 41, 43, 44.
Блонский П. 241.
ბოგდანოვი ა. 226.
ბოკორიშვილი ა. 40, 48, 150, 151, 169,
245, 277, 340.
brand G. 319, 321.
ბრენტანო ფ. 40, 94, 167, 198, 199,
233, 234, 244, 282, 292, 347, 442.
ბრეხტი ფ. 22.
Brecht F. 21, 93.

31. ა. ბოკორიშვილი

გ

გაიგერი მ. 173, 228, 249—266, 271—
278, 309, 310, 317, 325, 344, 466
Гейгер М. 273, 470.
Geiger M. 250.
Geyser I. 441.
გალოლეი 55, 64, 165.
გელბი ა. 353, 354, 457—360, 363,
384, 385, 391.
Gelb A. 357, 358, 360.
გნაისე 384—386, 392.
გოეთე 250, 331, 333.
გოლდშტაინი 384, 385.
გრიუნჰუტი ლ. 386, 403.
Grünhant L. 437.
გუნდოლფი 333.
გურვიჩი ა. 212.

დ

დანელია ს. 268.
დეკარტი რ. 47, 48, 87, 88, 177, 179,
180, 202—205, 207, 209, 213, 295,
303, 317.
Descart R. 209.
Diemer A. 217.
დილტი ვ. 233, 234, 244, 250, 251,
339, 422, 424—426, 439, 461.
Дилтей В. 486.
დოსტოევსკი 250.
დრიში 278, 426.

ე

ებინგჰაუსი 251, 363, 422, 461.
 ევალდი ო. 28.
 Eubald O. 28.
 Eisler R. 345.
 ელშენჰანსი 173.
 ერდმანი ი. 23.
 ერენფელსი ქ. 354—360. 363, 379,
 391, 405, 407—409, 418. 421.
 Frich 72.

ვ

ვერნერი 444, 459, 460.
 ვერტჰაიმერი მ. 370—378, 381, 383—
 385, 399, 418. 435, 436. 443. 461.
 Wertheimer M. 371, 386.
 ვინდელბანდი ვ. 337, 338, 428.
 Windelband W. 267.
 ვირთი 173.
 ვუნდტი ვ. 64. 355, 374—376, 403,
 405—409, 418, 420, 428, 430. 431,
 Wundt W. 64, 397, 415.

ზ

ზანდერი ფრ. 406, 412, 413, 437, 438,
 447—451, 462.
 Sander Fr. 413, 446.
 ზიგვარდტი 428.

ი

იასპერსი კ. 9, 228.
 იენში ე. 370, 386, 403.
 Jaensch E. 437.
 იერუზალემი 173.
 ინგარდენი რ. 210, 211, 219, 223.
 Ingarden R. 211, 332.
 იპსენი გ. 410, 411, 415, 416, 456.
 Ipsen G. 410, 415.
 იუმი დ. 34, 57, 120, 161, 198.

კ

კანტი 12, 43, 115, 120, 215, 273, 284—
 288, 298, 345, 355, 379, 441, 442,
 445.

Kant 43, 198, 307.

კასირერი 186.
 კელერი 368, 370, 378, 379, 383, 386,
 391, 394, 395, 408, 419, 423, 451.
 კელმსი თ. 105.
 Celms Th. 233.
 Keiser W. 226.
 კირკეგორი 250.
 კიულპე ო. 226, 278.
 Külpe O. 226.
 კლაინტი 463.
 კლემი ო. 379.

Kjæmm O. 379.

კოლუმბი 203.
 კორნელიუსი ჰ. 379, 395, 396, 414,
 417, 418, 440, 453. 458.

Kornelius H. 453.

კოფკა კ. 364, 367—371, 373, 374,
 376, 378, 381, 386, 387, 423, 447.

Koffka K. 376, 378, 385.

კოპენი ჰ. 112, 186, 209.

Köhler 386.

კრაიბიგი 354.

Kraft I. 157.

კრიუგერი ფ. 379, 397, 398, 404—406,
 408—410, 414, 417—422, 424, 425,
 427, 429—463.

Krueger F. 397, 415, 418, 420—422,
 427.

კრისი 382.

ლ

ლაპრეხტი 428.

ლანგე ფ. 35.

ლანდმანი მ. 112.

Landmann M. 112, 137

ლევი-ბრიული 419.

ლემანი გ. 234.

ლეიბნიცი 217, 267, 268, 355, 379.

ლენინი ვ. 108, 226.

Lenk K. 315.

ლინკე ჰ. 228, 249, 391, 399—401.

Linke P. 249. 400.

ლიბერტი ილ. 412.
ლიბსი თ. 227, 255, 259, 266, 273,
327, 363, 397, 409, 440.

ლიხტენბერგი 47.
ლოკი ჟ. 95, 198, 355, 397, 398.
ლორშაიდი ბ. 301.

Lorscheid B. 48, 301.

ლოსკინ გ. 264, 284.
ლუკაჩი გ. 234.

მ

მაიერი პ. 173.
მაინონგი ა. 249, 355, 363, 364, 375-
377, 387, 398, 400, 409.

Meinong A. 364.

მახი ერ. 108, 226, 312, 356.
მარბე 463.
მენდლე გ. 157.
მეცგერი ა. 43, 404.

Metzger W. 404.

მილი ჟ. ს. 198.
მიულერ-ლიარი 364, 367, 370.
მიულერი ვ. 217, 223.
მიულერი გ. 371, 378—384, 391—396,
461.

Müller W. 43, 110, 217..

მიუნსტერბერგი 167, 175, 340, 341,
345, 347.
მოცარტი 426.

ნ

ნატორპი 38, 112, 167, 169, 186, 206,
245, 246, 284, 347, 403, 459.

Natorp P. 204, 245.

ნიცშე 250.

პ

პავლოვი ი. 299.

Pavlow I. 299.

პეტერმანი ზ. 386.
პლატონი 37, 112, 150, 157, 180, 212,
261, 323, 346, 354.

Przymara E. 72.

რ

რაიერი ვ. 137, 147, 195, 200.

Reyer W. 13, 126, 131, 147. 195.
რაინახი ა. 147, 151, 152, 169, 332.

Reinach Ad. 46, 147. 150.

რიკერტი 337—339, 428, 429.
რუბინი ე. 374.
რუბინშტეინი ს. 257.

ს

სტაუტი ჟ. 398. 399.

Старт Дж. 398.

სოკრატე 150, 219. 261. 311.
სპერმანი 461.

ტ

ტენი ი. 324.
ტუმარკინი ა. 440, 441.
Tumarkin A. 441.

უ

უზნაძე დ. 54, 217, 227, 268, 296, 392,
463.

ფ

ფალენი ა. 276.
ფენდერი ა. 228, 249.
ფინკი ე. 122, 124, 240.
Tink E. 42. 122, 198.
ფოლკელტი პ. 407, 409. 421, 427, 444,
445, 452, 453, 458, 459.
Volkelt H. 408, 417, 453, 458.
ფრეილი ს. 278.
ფრეიერი პ. 425.
ფუკიდილე 157.

შ

შაპი ვ. 130, 228.

შელერი მ. 23, 48, 136, 147, 157, 186,
217, 227, 228, 249, 254, 277—310,
312—325, 327.

- Scheler M. 48, 137, 158, 159, 278, 281, 288, 259, 299, 300, 301, 306, 307, 314, 315, 319, 321, 324.
 შმიდ-კოვარჩიკი ე. 22, 33, 197, 245, 246.
 შნაიდერი კ. 412.
 შოპენჰაუერი 323.
 შპეტი გ. 149, 241, 273, 288, 333.
 შპრანგერი 424.
 Шпраггер 486.
 შტაინი ე. 116, 228, 249, 324—334, 336, 337, 339, 347.
 Stein E. 167.
 Strasser S. 202, 230.
 შტერნი ვ. 278, 426, 449, 450.
 შტუმფი კ. 292, 293, 315, 456.
- ჩ**
- ჩელპანოვი გ. 288.
- ც**
- Ziegenfuss W. 174.
- ჭ**
- ჭაიდევერი მ. 9, 147, 152, 157, 214.
 Heidegger M. 152, 154, 156, 157.
 ჰარტმანი ედ. 278.
 ჰარტმანი ნ. 273, 306.
 Hartmann N. 306.
- Hartmann Kl. 221.
 ჰატინგბერგი 173.
 ჰებერლინი 256.
 ჰეგელი 278.
 ჰერდერი 431.
 ჰერინგი 130.
 ჰერმანი ი. 307, 417.
 Hermann 417, 420.
 ჰეფლერი 391.
 ჰოლცი ჰ. 234, 238.
 Höfler A. 23.
 ჰუმბოლტი 431.
 ჰუსერილი ე. 9—12, 16—28, 30—47, 49—62, 64—73, 76, 86, 88, 90—92, 94, 96, 97, 101, 103, 105, 108, 110—113, 119, 122, 136, 139, 141, 150, 161—187, 189—200, 202,—206, 208—213, 215—242, 244—246, 266, 273, 278, 282, 319—321, 324, 325, 332, 342, 343, 464, 465.
 Гиссерль E. 469, 470.
 Husserl. E. 9, 10, 18, 20—22, 24, 27, 28, 30, 34, 35, 37, 39, 41—50, 52, 54, 56, 58, 73, 75—77, 80, 82, 84—86, 94, 96, 97, 99—101, 104, 105, 107, 110, 112, 116, 119, 120, 122, 157, 162, 164, 165—170, 174, 176—178, 180—184, 186, 189, 193, 194, 197, 198, 200, 202—204, 207—212, 214—223, 227, 229, 230, 232, 234, 235, 237, 238, 240, 250, 319, 320.





ОТ АВТОРА

Забота о развитии философии естествознания у нас является актуальной задачей. Разработка принципов психологии представляет собой исследование того же характера, хотя, к сожалению, этому не уделяют должного внимания. И это тогда, когда материалистическое уразумение «души» встречается с большими трудностями, чем такое же уразумение объекта естествознания. Известно, что решение основной философской проблемы для материализма означает «преодоление» или «материализацию» «души», сознания, а для идеализма — «преодоление» или «идеализацию» материи. Поэтому и было всегда камнем преткновения для идеализма природа, материя, а для материализма—сознание, «душа». Работникам философского фронта надлежит усилить борьбу на том участке действительности, где представлено сознание. Наша задача—способствовать актуализации интереса к научному постижению «души».

Кризис буржуазной психологии продолжается и углубляется. Для преодоления кризиса прибегают к радикальной реформе психологии. Работа ведется в двух направлениях. В одном случае реформа опирается на материал, полученный путем экспериментального изыскания, а в другом случае — на общефилософские воззрения. Критика должна затронуть обе эти направления: в этой конstellляции, в плане двустороннего рассмотрения, проблема психологии и теорий ее решения представляются максимально ясно и стереоскопически рельефно. Это положение вещей облегчает выбор правильного пути исследования и предотвращает от односторонности. Мы руководствовались этим соображением, помещая в одной книге обзор феноменологии и гештальтпсихологии: феноменология обосновывает реформу психологии соображениями философского характера, а гештальтпсихология целиком опирается на данные экспериментальной психологии.

Дать разбор понимающей психологии в этом же томе не удалось из-за технических причин. Т. н. психология мышления (Вюрцбургская школа) и понимающая психология (Дильтей, Шпрангер) будут рассмотрены в следующем томе, а «проблема психологии в советской психологии» будет рассмотрена в четвертом томе «Принципиальных вопросов психологии».



შინაარსი

	ავტორისაგან.....	5
I.	ფსიქოლოგიის პრობლემა ტრანსცენდენტალურ ფენომენოლოგიაში.....	7
	თავი პირველი. შესავალი.....	9
	თავი მეორე. ფსიქოლოგიის პრობლემა „პროლეგომენებში“.....	21
	თავი მესამე. „ლოგიკური გამოკვლევები“, ტ. II..	30
	თავი მეოთხე. ფსიქოლოგიის პრობლემა „გეიტინგენის ლექციებში“.....	41
	თავი მეხუთე. „ფილოსოფია როგორც ზუსტი მეცნიერება“.....	52
	თავი მეექვსე. არსი და ფაქტი.....	73
	თავი მეშვიდე. ტრანსცენდენტალური რედუქცია.	85
	თავი მერვე. წმინდა ფენომენოლოგია.....	126
	თავი მეცხრე. ა. რაინახი, მ. ჰაიდეგერი და მ. შელერი ფენომენოლოგიის რაობის შესახებ.....	147
	თავი მეთე. ფსიქოლოგიის პრობლემა „იდებში“.....	161
	თავი მეთერთმეტე. აპრიორულ-ფენომენოლოგიური ფსიქოლოგია.....	174
	თავი მეთორმეტე. ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგიზმის პრობლემა.....	181
	თავი მეცამეტე. ფსიქოლოგიის პრობლემა „ბოლოსიტყვაობაში“.....	189
	თავი მეთოთხმეტე. ფსიქოლოგიის პრობლემა „კარტეზიანულ მედიტაციებში“.....	203
	თავი მეხუთმეტე. ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგია და ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია.....	231
II.	ფსიქოლოგიის პრობლემა იმანენტურ რეალიზმში.....	247
	თავი მეთექვსმეტე. ფსიქოლოგიის პრობლემა იმანენტურ რეალიზმში.....	249
	მ. გაიგერი.....	249

	მ. შელერი	277
	ე. შტაინი	324
III.	გეშტალტფსიქოლოგია	324
	შესავალი	351
	თავი მეჩვიდმეტე. გეშტალტის პრობლემა და მი- სი გადაჭრის ცდები	353
	თავი მეთვრამეტე. ლაიპციგის სკოლა	405
	დასკვნა	464
	Резюме	469
	ლიტერატურა	473
	პირთა საძიებელი	481
	От Автора	485

СОДЕРЖАНИЕ

От автора	5
I. Проблема психологии в трансцендентальной феноменологии	7
Глава первая. Вступление	9
Глава вторая. Проблема психологии в «Пролегоменах»	21
Глава третья. «Логические исследования», II том	30
Глава четвертая. Проблема психологии в «Гёттингенских лекциях»	41
Глава пятая. «Философия как строгая наука» ..	52
Глава шестая. Сущность и факт	73
Глава седьмая. Трансцендентальная редукция ...	85
Глава восьмая. Чистая феноменология	126
Глава девятая. А. Рейнах, М. Хейдеггер, и М. Шеллер о сущности феноменологии	147
Глава десятая. Проблема психологии в «Идеях» ..	161
Глава одиннадцатая. Априорно-феноменологическая психология	174
Глава двенадцатая. Проблема трансцендентального психологизма	181
Глава тринадцатая. Проблема психологии в «Послесловии»	189
Глава четырнадцатая. Проблема психологии в «Картезианских медитациях»	203
Глава пятнадцатая. Трансцендентальная психология и трансцендентальная феноменология	231
II. Проблема психологии в имманентном реализме	247
Глава шестнадцатая. Проблема психологии в имманентном реализме	249
М. Гейгер	249
М. Шеллер	277
Ед. Штейн	324

III. Гештальтпсихология.....	324
Вступление.....	351
Глава семнадцатая. Анализ проблемы и попытки её решения.....	353
Глава восемнадцатая. Лейпцигская школа ...	405
Резюме (по грузинский)	464
Резюме (по русский).....	469
Литература	473
Указатель имён.....	481
От автора.....	485

**დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედ.-საგამომც. საბჭოს დადგენილებით**

გამომცემლობის რედაქტორი გ. ლლონტი
ტექნორედაქტორი ნ. ჯაფარიძე
მხატვარი გ. ნადირაძე
კორექტორი ფ. კახაბერიშვილი

გადაეცა წარმოებას 26.3.1959; ანაწყოების ზომა 6×10 ;
ხელმოწერილია დასაბეჭდად 30.12.1959; ქაღალდის ზომა $80 \times 92\frac{1}{16}$;
ქაღალდის ფურცელი 15,5; საბეჭდი ფურცელი 31,0;
ხააეტორო ფურცელი 25,5; საალრიცხო-საგამომცემლო ფურცელი 26,22;
შეკვეთა 543; უე 03872; ტირაჟი 1000.
ფასი 19 მან.

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობის სტამბა
თბილისი, გ. ტაბიძის ქ. 1ბ 3/5