

მერაბ მამარდაშვილი
ალექსანდრ ჰიბიგორსკი

სიგბოლო და ცნობიერება

(მებაფიქიური მსჯელობანი ცნობიერების,
სიგბოლოიისა და ენის შესახებ)

რუსულიდან თარგმნა
ბაქარ როსტიაშვილმა

გამომცემლობა
კალმოსანი 
თბილისი
2020

გამომცემელი: ხვიჩა ყალაბაგაშვილი

რედაქტორი: ლექსო დორეული



ნიგნი დაიბეჭდა
მწერალთა სახლისა და
საქართველოს განათლების, მეცნიერების, კულტურისა და
სპორტის სამინისტროს ფინანსური მხარდაჭერით;
პროექტის ფარგლებში -
„უცხოური ლიტერატურა ქართულ თარგმანში“
ყდაზე გამოყენებულია პაულ კლექს ნამუშევარი

MERAB MAMARDASHVILI

ALEXANDER PIATIGORSKI

SIMBOL AND CONSCIOUSNESS
(Metaphysical deliberations on consciousness,
symbolism and language)

Translated from Russian into Georgian by Bakar Rostiashvili

Editor: Lexo Doreuli

Publisher: Khvicha Kalabegashvili

© ელენე მამარდაშვილი

© ლუდმილ სტოკოვსკა-პიატიგორსკა

© გამომცემლობა კალმოსანი

ნიგნი აიხყო და დაიბეჭდა
გამომცემლობა „კალმოსანი“

კონტაქტი:

ელ. ფოსტა: kalmosani@yahoo.com

ტელ: 571 19 19 39; 2 665 965

ISBN 978-9941-492-01-3

მერაბ მამარდაშვილისა და ალექსანდრ პიატიგორსკის წიგნს - „სიმბოლო და ცნობიერება“ - მისი შექმნის (რუსულ) ენაზე გამოცემის საინტერესო ისტორია აქვს.

ახლო მეგობრების, ცნობილი ქართველი და რუსი ფილოსოფოსების ერთობლივი ნამუშევარი საკმაოდ ბევრჯერ გამოიცა მკვეთრად განსხვავებული რედაქციებით.

ქართული თარგმანისთვის კი შევარჩიეთ 2009 წლის გამოცემა, რომლის საფუძველსაც, თავის მხრივ, ტექსტის პირველი, 1982 წლის იერუსალიმის გამოცემა წარმოადგენს.

მერაბ მამარდაშვილი 1990 წელს გარდაიცვალა და, ამდენად, რადგან „სიმბოლო და ცნობიერების“ შემდგომი პერიოდის გამოცემების ნაწილში გარკვეული ცვლილებები მხოლოდ პიატიგორსკის გადაწყვეტილებების საფუძველზეა შეტანილი, მივიჩნიეთ, რომ აჯობებდა თარგმანისთვის შეგვერჩია ის გამოცემა, რომელიც ყველაზე სრულყოფილად და სამართლიანად ასახავს ამ ფილოსოფიური კოლაბორაციის შედეგებს.

ეფიქრობთ, ამას გარკვეული კონცეპტუალური მნიშვნელობა ნამდვილად აქვს - მიუხედავად იმისა, რომ ტექსტი რამდენადაც ერთ, დაუნაწევრებელ მთლიანობას წარმოადგენს, ორი ფილოსოფოსის ერთობლივი აზროვნების და კვლევის შედეგს, ამდენადვე, თუნდაც ზოგჯერ საკმაოდ ლატენტური ფორმით ასახავს ორ სრულიად დამოუკიდებელ, ინდივიდუალურ ხმას. ვინც მამარდაშვილის აზროვნების უნიკალურ სტილსა და ესთეტიკას, მის ენას იცნობს, ნამდვილად შეძლებს „სიმბოლო და ცნობიერებაში“ მისი ინტონაციების ამოცნობას.

წიგნის დაწერის იდეა მამარდაშვილსა და პიატიგორსკის 1969 წელს*, აბსოლუტურად შემთხვევითი შეხვედრის

* ბიოგრაფიული ცნობებისას ვეყრდნობით „სიმბოლო და ცნობიერება“-ს 2009 წლის რუსული გამოცემის, ა. პარამონოვისა და ვ. ფაიბიშენკოს წინასიტყვაობას.

შემდეგ გაუჩნდათ და ჩანაფიქრის განხორციელებას მალევე შეუდგნენ - ისინი მამარდაშვილის სახლში იკრიბებოდნენ და სწორედ მის სტილში - სპონტანურად წამოწყებულ დიალოგებს აუდიო ფორმატში იწერდნენ. საკვირველი და გასაოცარია, როგორ მიიღო ასეთი სისტემური, მწყობრი, მკაფიო თეორიული სახე „ხმის ფილოსოფიამ“, რომლითაც ავტორები იყვნენ დაკავებულნი; შეიძლება ითქვას, წიგნი უცნაური, წარმოუდგენელი ენობრივი ექსპერიმენტია - მეტყველებაში წერის პრაქტიკების გამოყენების ექსპერიმენტი.

თავდაპირველად, ჩანაწერების საფუძველზე მომზადდა ვრცელი სტატია სათაურით „სამი საუბარი ცნობიერების მეტათეორიის შესახებ“ (ნაშრომმა ამგვარი სახელწოდება შინაარსობრივი მიზეზებით და არა შეხვედრათა რაოდენობის მიხედვით მიიღო), რომელიც, მიუხედავად დიდი წინააღმდეგობისა, იური ლოტმანის ინიციატივითა და დახმარებით დაიბეჭდა და ის ქართულ თარგმანს დანართის სახით ერთვის.

სწორედ ეს სტატია იქცა საფუძველად და წინაპირობად „სიმბოლო და ცნობიერებისა“.

მალე სიტუაცია რადიკალურად შეიცვალა - მომავალი წიგნის ავტორებს პარტიული კომიტეტის მითითებით აკადემიური ცხოვრება ურთულდებათ და მათ კურსებს ხურავენ. შექმნილი მდგომარეობის გამო, პიატიგორსკის მოსკოვის დატოვება და ლონდონში საცხოვრებლად გადასვლა უწევს: „როდესაც მაცილებდნენ, უკანასკნელი, ვისაც გაფრენის წინ ვხედავდი, იყვნენ მერაბ მამარდაშვილი და იური ლევადა, - იხსენებს იგი. - მერაბი და იურა წითელ სასაზღვრო ზოლამდე მიმაცილებდნენ“.

მიუხედავად იმისა, რომ ტექნიკური მიზეზების გამო ერთმანეთთან კომუნიკაცია საკმაოდ გართულდა, მამარდაშვილი და პიატიგორსკი სატელეფონო საუბრების მეშვეობითა და მეგობრების დახმარებით მაინც ახერხებენ წიგნზე

მუშაობის გაგრძელებას. ამ პროცესს კარგად აღწერენ რუსული გამოცემის რედაქტორები:

„მოქმედი წესების მიხედვით, სიაში იმისა, რისი წაღების უფლებაც სსრკ-დან გამგზავრებულს არ ჰქონდა, გარდა ოფიციალური დოკუმენტებისა (ატესტატი, დიპლომი), იყო ხელნაწერებიც, ამიტომ ამ დროისათვის მომზადებული ყველა მასალა მოსკოვში დარჩა. მაგრამ მეგობრები იწერებიან, მამარდაშვილი რეგულარულად რეკავს ლონდონში. პიატიგორსკი იხსენებს: „ლონდონში ჩემთან ხშირად მოდიოდნენ რუსეთიდან მივლინებით ჩამოსული მეგობრები და ნაცნობები, მაგრამ მოსკოვიდან ჩემთვის ტელეფონით დარეკვას ვერ იღებოდნენ. მერაბი იყო ერთადერთი, ვისაც არ ეშინოდა. ხოლო შემდგომ, 80-იან წლებში, როდესაც მოსკოვში უკვე თბილისიდან ჩამოდიოდა, პირდაპირ ცენტრალური საფოსტო ავტომატიდან რეკავდა, რომელიც ყოფილ გორკის ქუჩაზე მდებარეობდა“. ზოგიერთი მასალის ერთმანეთისთვის გაგზავნა მათ შეძლეს, ლონდონში ან მოსკოვში ჩამოსული უცხოელი ნაცნობებისა და კოლეგების მეშვეობით. დიდი ალბათობით, 1976 წელს, ცნობილი ინგლისელი სოციოლოგისა და ანთროპოლოგის, ერნესტ გელნერის მეშვეობით, რომელიც იმ დროს მოსკოვში იმყოფებოდა და პიატიგორსკის რეკომენდაციით გაიცნო მამარდაშვილი, ამ უკანასკნელმა შეძლო პიატიგორსკისათვის, წიგნის, მანქანაზე აკრეფილი ვარიანტის ასლის გადაგზავნა მის მიერ იმ დროს შეტანილი შესწორებებით. სავარაუდოდ, მანქანაზე აკრეფილი ამ ვარიანტის ორიგინალი, მამარდაშვილის ხელნაწერ შესწორებებთან ერთად შემონახულია მოსკოვის არქივში“.

საბოლოოდ, მიუხედავად დიდი წინააღმდეგობებისა, მაინც მოხერხდა „სიმბოლო და ცნობიერების“ დასრულება და გამოცემა. წიგნისა, რომლის მიმართაც ინტერესი როგორც აკადემიურ სივრცეში, ისე მკითხველთა ფართო წრეში სულ უფრო და უფრო იზრდება. ბევრი, სავსებით დაც, ამ ნაშრომს

მამარდაშვილის ფილოსოფიის ყველაზე მნიშვნელოვან, საკვანძო ღირებულების მქონე ტექსტად მიიჩნევა.

ამდენად, გვიხარია, რომ მერაბ მამარდაშვილის - უდიდესი ქართველი ფილოსოფოსის, მოაზროვნის ძირითადი ნაშრომის თარგმანი ქვეყნდება მის მშობლიურ ენაზე.

წიგნის გამოცემაში გაწეული დახმარებისა და თანამშრომლობისთვის მადლობას ვუხდით ელენე მამარდაშვილს.

ბაქარ როსტი
მთარგმნელი

ამ წიგნზე მუშაობისას, ჩვენი თემისაკენ* სხვადასხვა მხრიდან მივდიოდით, ე.ი. სხვადასხვა საგნებიდან, ერთი - ევროპული ფილოსოფიის ისტორიიდან (უპირველეს ყოვლისა დეკარტესა და კანტიდან), სხვა - ბუდოლოგიიდან (უპირველეს ყოვლისა, დიდი ეტლის სუტრებიდან და ასანგას ტრაქტატებიდან)**. ჩვენი თემისათვის, თავად ჩვენთვისვე ნახევრად გაუგებრად შეიძლებოდა გვეწოდა: „ს ი მ ბ ო ლ ო - რ ა? „ს ი მ ბ ო ლ ო - რ ი ს ი?““. სხვადასხვა საგნებით დაკავების დროს, ჩვენ ხშირად ვხედებოდით შინაგანი სამუშაოს გზათა გასაყარზე. წიგნის თემა - ჩვენი შეხვედრის მხოლოდ ერთ-ერთი ადგილთაგანია. შემთხვევით თუ არაშემთხვევით, ჩვენ ორივენი დარწმუნებულები აღმოვჩნდით იმაში, რომ ს ი მ ბ ო ლ ო ე ბ ი - ე ს ა ა ს ა გ ნ ე ბ ი, აგრეთვე იმაში, რომ ჩ ე ე ნ ი ფ ს ი ქ ი კ ა - ე ს ე ც ს ა გ ა ნ ი ა.*** ღირს თუ არა იმაზე საუბარი, რომ ამგვარი რწმენით სემიოტიკაში შორს ვერ წახვალ? მაგრამ ჩვენ არ გვსურდა მასში შორს წასვლა. საქმე ისაა, რომ თითქმის ყოველი ნორმალური სემიოტიკოსი მიიჩნევს (ან მიდრეკილია, უნდა მიიჩნევდეს), რომ

*ჩვენ ამ სიტყვას დიდი ასოებით ვწერთ, ებაძავთ რა ამით რობერტ გრეივს, როდესაც ის „თემის“ შესახებ საუბრობდა თავის საუცხოო წიგნში „თეთრი ქალღმერთი“. აქ ისევე, როგორც შემდგომ, არაერთიანი მითითება წყაროზე არ იქნება. სქოლიოებს, მხოლოდ თემაში მუშაობის გვერდითი ხაზების გამოსახატად ან გადახვევისა და ზოგადი მაგალითებისთვის მივმართათ.

** ჩვენ ორივენი ვართ სრულიად დარწმუნებულები, რომ არის (არა „არსებობს“ არამედ „არის“) სხვადასხვა ქვეყანაში, კულტურაში, დროსა და პიროვნების მიერ სხვადასხვანაირად შესრულებული ერთი ფილოსოფია. უბრალოდ მასში მოქმედმა ერთი და იგივე ძალამ მსოფლიოში სხვადასხვა სახელწოდებით იფეთქა.

*** რასაკვირველია, ამის თქმა ყოველს მხოლოდ საკუთარი ფსიქიკის შესახებ ძალუძს (რა თქმა უნდა, თუ მოისურვებს). მაგრამ, ეინაიდან ამ საკითხში ჩვენ უკვე შევთანხმდით, ამიტომ აქ ვსაუბრობთ ჩვენ ორზე და არაერთარ შემთხვევაში არ ეაერცვლებთ ამ რწმენას სხვა ხალხთა ფსიქიკაზე.

თითქმის ყოველი მოვლენა შეიძლება განიხილებოდეს, როგორც რომელიღაც სხვა მოვლენის ნიშანი. ამაში ჩვენ სემიოტიკას სწორედ ნახევრად ვეთანხმებით, ე.ი. ჩვენ სიამოვნებით ვუშვებთ სემიოტიკოსთა ამგვარი ინტენციის მართლზომიერებას, მოვლენათა სამყაროს სწორედ ამგვარად და არა სხვაგვარად განხილვის მიდრეკილების მართლზომიერებას. მაგრამ ჩვენ ხელს გვაღებინებს ამგვარი განხილვის ხაზგასმული ეპისტემოლოგია, რადგან ჩვენ ძალიან გესურს ვიცოდეთ: რაღაც შეიძლება განიხილებოდეს, როგორც სიმბოლო, თუ ის ასევე შესაძლებელია იყოს სიმბოლო? აქედან წარმოიშობა თემის პირველი საკითხი. „სიმბოლო - რა?“ მაგრამ თუ სიმბოლო - საგანია და ის, რასაც იგი სიმბოლიზებს ასევე საგანია, მაშინ ვერავითარ ონტოლოგიაზე ვერ იქნება საუბარი, ხოლო ონტოლოგიის გარეშე სევედა გვეძალება, რადგან რაღა რჩება? - რომელიღაც საგანთა იმად აღწერის თეორია, რაც ერთგვარად საქმის მდგომარეობას გამოხატავს სხვა საგანში*. მაშინ ჩვენ მივმართეთ ცნობიერებას, როგორც იმ ერთადერთ რაღაცას, რაც არის არა-საგანი, ე.ი. რაც „არი ს“.

და „არის არა - საგანი“. ამ ონტოლოგიურ ინტენციაში სიმბოლო „გვესახება“ (ან „გვახსენდება“) ასეთ უცნაურ საგნად, რომელიც ერთი ბოლოთი ნივთთა სამყაროში „წარმოდგება“, ხოლო სხვათი - ცნობიერების სინამდვილეში „ეფლობა“. აქედან წარმოიშობა თემის მეორე საკითხი: „სიმბოლო - რისი?“ ამის შემდეგ ჩვენთვის ნათელი გახდა, რამდენად შორს წავედით სემიოტიკიდან. და ამ „წასვლის“ ფაქტი სამუშაოს საერთო გეგმამ განაპირობა. თავდაპირველად გადმოიცემა ცნობიერების მეტათეორია სიმბოლიზმში ცნობიერების შეტანის წესით. შემდეგ - ზოგადი მოსაზრებები სიმბოლოების შესახებ, როგორც მარტივი ან რთული

* აქ ფსიქიკის ჩათვლითაც.

(სტრუქტურული) ფაქტების თანამიმართებით ცნობიერებას-
თან და გაგებასთან. დაბოლოს-უზოგადესი მოსაზრებები
სიმბოლოთა სემანტიკის, როგორც ცნობიერების სიმბო-
ლოების შესახებ.

ჩვენ უღრმეს მადლობას ეუხდით მათ, ვინც ამ წიგნს
წაიკითხავს.

მ. მამარდაშვილი

ა. პიატიგორსკი

მოსკოვი - ხიმკი-ხოვრინო, იანვარი 1973 - იანვარი 1974

1. მეტათეორიული შესავალი ცნობიერების შესახებ

0. ცნობიერება. მუშაობა ცნობიერებასთან.

თეორია და მეტათეორია. ენა. ინტერპრეტაცია.

უპირველეს ყოვლისა, შემოვიტანოთ ცნობიერების, როგორც ასეთის, ანალიზისთვის მნიშვნელოვანი რამდენიმე ცნება - დამოუკიდებლად პრობლემისაგან, რომელიც ჩვენი კვლევის საბოლოო მიზანს წარმოადგენს - სიმბოლოთა პრობლემები, როგორც ცნობიერების სიცოცხლის განსაკუთრებული გამოხატულება. ესაა ცნებები: „ცნობიერების სფერო“, ცნობიერების მდგომარეობა“ და „ცნობიერების სტრუქტურა“, ჩვენი აზრით, აუცილებელნი შესაბამის თეორიასთან მისასვლელად.

მანამდე კი გონიერული იქნებოდა, განგვემარტა არსებითად პ რ ა გ მ ა ტ უ ლ ი და მ ე ტ ა თ ე ო რ ი უ ლ ი ბუნება იმ ა უ ც ი ლ ე ბ ლ ო ბ ი ს ა, რომელიც, ზოგადად, ცნობიერებისადმი მიმართვას და მისით დაინტერესებას გვაიძულებს. ცნობიერების პრობლემას სრულიად დამოუკიდებელი, პრაგმატული ასპექტი გააჩნია და მისი განხილვისას სწორედ ამ ასპექტში შეიძლება იგი პირობითად გამოყოფილი, გამოცალკევებული იყოს, უმთავრესად თეორიული ხასიათის მქონე ფსიქოლოგიის, ეპისტემოლოგიისა და ლინგვისტიკის პრობლემათაგან. მაგრამ პრაგმატულია იგი არა იმავე აზრით, როგორც გვევლინებიან ადამიანის ცხოვრების სხვა - წმინდა პრაქტიკული პრობლემები. საქმე ისაა, რომ თავად ფაქტთან მიმართება, რომ „მე მაქვს რაღაც ცნობიერება“ და ამ მიმართებასთან მუშაობა, წარმოადგენს მიმართებისა და მუშაობის განსაკუთრებულ სახეს, რომელიც სპეციალურ გ ა გ ე ბ ა ს მოითხოვს.

გაგება აქ - არის არა ცნობიერების კონცეფცია, არამედ ცნობიერებასთან მუშაობის პირობა. ე. ი. პირველ რიგში, წარმოიშობა რაღაცის გამოყოფის აუცილებლობა, რასაც თავად ცნობიერებასთან თითქოსდა კავშირი არ გააჩნია და არ განიხილება, როგორც გამოყოფა რაღაცის, რასაც ცნობიერებასთან და მასთან მუშაობასთან კავშირი არ გააჩნია; მეორე რიგში, ეს არის მუშაობა თვით ცნობიერებასთან (არა „ცნობიერების მუშაობა“, არამედ „ცნობიერებასთან მუშაობა“), რომელიც სწორედ, შემეცნებისა და ცოდნის სრულიად განსაკუთრებული წყარო არის. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, აქ საქმე გვაქვს ერთგვარ მეტაცნობიერებასთან, როგორც შემეცნებით სფეროსთან, რომელშიც შეგვაქვს რაღაც, რასაც თავისთავად ცნობიერება არ შეიცავს. მოცემულ შემთხვევაში, ამგვარი შემეცნებითი სფეროების არსებობა ჯერ კიდევ არაფერს გვეუბნება იმის თაობაზე, განეკუთვნება თუ არა ცნობიერებას ის, რაც მასშია მოცემული. მნიშვნელოვანია, რომ ამ პრობლემისადმი აბსტრაქტული ინტერესი არსებობს და თავდაპირველად უნდა შევეცადოთ გაეიგოთ, ამ პრობლემის როგორი გაგება შეგვაქვს ცნობიერებაში. ამიტომაც ჩვენს მსჯელობას ვიწყებთ „მენტალური აუცილებლობის“ ბუნების გამორკვევით, რაც ამგვარი „გაგების“ ან ამგვარი „მუშაობისკენ“ გვიბიძგებს.

როგორც ჩანს, აქ განსაკუთრებულ როლს „ცნობიერებასთან ბრძოლაში“ გამოხატული რომელიღაც, ერთგვარი შინაგანი უარყოფითი უნარი თამაშობს. ცნობიერებასთან ბრძოლა ნიშნავს, რომ ადამიანის მისწრაფებით, ცნობიერება აღარ არის რაღაც სპონტანური, ბუნებას მიკუთვნებული, ავტომატურად ფუნქციონირებადი. ცნობიერება ხდება შემეცნება და ამ დროს (სიტყვა „დროს“, ამ შემთხვევაში, ფიზიკური მნიშვნელობა არ გააჩნია) წყვეტს ცნობიერებად ყოფნას და თითქოსდა მეტაცნობიერებად იქცევა, - და მაშინ ტერ-

მინებსა და ამ უკანასკნელის მტკიცებას ჩვენ მეტათეორიას ვუწოდებდით. სხვაგვარად რომ ეთქვათ, ის, რაც მეტაცნობიერების თეორიის აგებისკენ აუცილებლობით გვიბიძგებს, არის ცნობიერებასთან ბრძოლის აუცილებლობა. და ამოცანა იმაში მდგომარეობს, რომ, ჯერ ერთი, განვსაზღვროთ პირობები, რომლებშიც ცნობიერებასთან ბრძოლის პრობლემა წარმოიშობა (და ამით საფუძველი ჩავუყაროთ მათ პირად ცვლილებასა და დაძლევას ადამიანის მიერ, რომელიც უკვე პრაგმატულადაა დაინტერესებული ცნობიერებით), მერე მეორე, ცნობიერებასთან ეს ბრძოლა გამოვააშკარაოთ როგორც თავისთავად შემეცნების წყარო. ცნობიერებასთან ბრძოლა ცალკეული ადამიანის, როგორც ცნობიერი არსების, თავად არსებობის წესიდან გამომდინარეობს, ამ წესის გამოვლინებას წარმოადგენს და, ამ თვალსაზრისით, ეს პრაგმატული პრობლემაა, რადგან რა საქმიანობასაც არ უნდა ეწოდეს ადამიანი, მას ყოველთვის აწყდება. ადამიანი ამ პრობლემას წყვეტს, როგორც მ ი ს ი არსებობის წესის პრობლემას.

ცნობიერებასთან მიდგომა შეიძლება, როგორც გაუცნობიერებლად, ისე გაცნობიერებულად. გაუცნობიერებელი მიდგომისას ცნობიერება მიიჩნევა ასახვის ან შემეცნების (познавания) შემთხვევად, ე.ი. ცნობიერება თავად წარმოდგება, როგორც რომელიღაც განსაკუთრებული შემეცნებითი პროცესი. და მაშინ, ცნობიერება რჩება „თავის აღვილზე“, მასთან „არაფერი ხდება“. მაგრამ ჩვენ აქ რაღაც სხვას გთავაზობთ. ჩვენ ამოვიღებთ იმ, ცოტა არ იყოს, უგუნური ვარაუდიდან, რომ ამ მომენტში, ახლა, იმ დროს, როდესაც ემსჯელობთ ცნობიერების პრობლემაზე, როდესაც, როგორც ჩვენ ვამბობთ, „ემშაობთ ცნობიერებასთან“, ერთგვარად გამოვრიცხავთ მას, როგორც რაიმე სპონტანურ, ბუნებრივ პროცესს. ეს გახლავთ საკუთრივ ცნობიერებასთან ბრძოლა. შემდეგ, როცა ემსჯელობთ ცნობიერების პრაგმატიკაზე, შეგვიძლია წარ-

მოვიდგინოთ, რომ ცნობიერების სამყარო რაღაც უკიდურესად არსებითში უპირისპირდება ჩვენს შინაგან მისწრაფებებს, უპირისპირდება ჩვენი ცხოვრების რომელიმე მნიშვნელოვან ხაზს და მაშინ გამოოქმას - „ცნობიერებასთან ბრძოლა“ - უფრო კონკრეტული სასიცოცხლო მნიშვნელობა ენიჭება, რადგან აღმოჩნდება ისეთ რამედ, რომ იგი ცნობიერების საზღვრებს მიღმა მდებარე, ზოგიერთ მოტივაციათა და მიზანთა სახელით, გარკვეული აზრით, უნდა „შეეწყვიტოს“. უნდა შეეწყვიტოს არა მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი გავიგოთ, არამედ იმიტომაც, რომ გავიგოთ რაღაც სხვა და, ალბათ, რათა უბრალოდ ვიცხოვროთ. „სიცოცხლე“ და „ცნობიერება“ - სემანტიკურად განსხვავებული საგნებია. ე.ი. ისინი, რა თქმა უნდა, მუდმივად იკვეთებიან, მაგრამ რაღაც ძალიან მნიშვნელოვანში ესენი - სრულიად განსხვავებული საგნებია: ცხოვრების რომელიღაც მომენტში ცხადად ეგრძნობოთ იმგვარი სიცოცხლის არსებობას, რომელიც ცნობიერებას არ წარმოადგენს და რომ ჩვენს სიცოცხლეს არსებობა შეუძლია, შეუძლია რაღაც მთლიანობის შეძენა - არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ცნობიერება ჩერდება, რათა გაცნობიერებული იყოს, არამედ აგრეთვე, იმდენად, რამდენადაც იგი ჩერდება, რომ აღარ იყოს.

ჩვენ შეგვიძლია დაახლოებით ისევე განვიხილოთ ცნობიერების პრობლემის პრაგმატიკა, როგორც ფროიდი განიხილავდა (უფრო სწორად - შეეძლო, უნდა განეხილა) ქვეცნობიერის პრობლემის პრაგმატიკას. თუმცა მას მიაჩნდა, რომ საკუთრივ ქვეცნობიერს შეისწავლიდა და პრობლემის პრაგმატული ასპექტი არ გამოუცალკევებია, მას უცნობლად სჭირდებოდა ადამიანის ქვეცნობიერი სიცოცხლის, შესაძლოა, საკუთარი თავის, რაიმე სახით ობიექტივირება, მაგრამ მას, როგორც XIX საუკუნეს სრულად მიკუთვნებულ მეცნიერს, ეს ობიექტივაცია მხოლოდ პოზიტიური მეცნიერული ჭეშმარიტების მიგნების აზრით ესმოდა. ასე-

თი ობიექტივაციის დახმარებით იგი მკურნალობდა ნეეროზს, მაგრამ ის ვერ მიხედა (ყოველ შემთხვევაში, ამის თაობაზე არ წერდა), რომ ქვეცნობიერის პრობლემათა გამოცალკეეებას, თავისთავად ძალიან დიდი სასიცოცხლო მნიშვნელობა გააჩნია, არა მხოლოდ როგორც ბრძოლას იმასთან, რაც არ შემეცნებულა, არამედ აგრეთვე როგორც ბუნებრივ მოვლენას, რომელიც ხელის შემშლელი იყო არა მარტო იმიტომ, რომ შეუმეცნებელი იყო, არამედ, უბრალოდ, ხელს უშლიდა თავისი არსებობის ფაქტით.

არსებითად, ქვეცნობიერის პრობლემა, როგორც ეს თავის დროზე მახვილგონიერულად შენიშნა ნილს ბორმა, არ გახლავთ ადამიანის მიერ საკუთარი ქვეცნობიერის სიღრმის გაზომვის პრობლემა, არამედ წარმოადგენს ახალი ცნობიერი გამოცდილებისთვის პირობების შექმნის პრობლემას ან თავად ამ გამოცდილებას. ფროიდის ფსიქოტექნიკა მიუთითებდა ზოგიერთ ბუნებრივ მოვლენაზე ან იმაზე, რაც შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ადამიანური ბუნების თვისება, არა როგორც ბუნებრივი მოვლენა, არამედ, როგორც ცნობიერების წარმოქმნა. ამგვარად, თავდაპირველად ჩნდება არაცნობიერის ცნობიერებად გარდაქმნის და ამგვარი გარდაქმნის გზით ადამიანის ახალ, ცნობიერი გამოცდილების მდგომარეობაში გადაყვანის ამოცანა, ხოლო შემდეგ აღმოჩნდება, რომ არაცნობიერი - ეს არის ის, რაც „იყო“ ცნობიერება და მხოლოდ ამ აზრით შეიძლება არაცნობიერისა და ცნობიერის შედარება ან განსხვავება. არაცნობიერის ცნობიერებასთან შეპირისპირებას მხოლოდ მაშინ გააჩნია აზრი, როდესაც არაცნობიერს მიმართება აქვს ცნობიერებასთან, თავად არის ცნობიერების, ყოფილი ცნობიერების, რომელიც განსაკუთრებული ელემენტი. სიტყვა „ყოფილი“ აქ პირობითად იხმარება, ვინაიდან საუბარია იმაზე, რომ ზოგიერთი ფაქტის დროში ფლობის შესაძლებლობა გვაქვს მაშინ, როდესაც სხვა ფაქტების ფლობა შეგვიძლია სიერცეში. ამი-

ტომ თანაბარი უფლებით ძალგეიძს ქვეცნობიერს ეუწოდოთ არა „ყოფილი“, არამედ, ეთქვათ, „მომავალი“ ცნობიერება. მნიშვნელოვანია, რომ მოცემულ შემთხვევაში ფსიქიკის წარმოებული ნებისმიერი მოვლენა შესაძლოა ჩვენთან, პირობითად ფიგურირებდეს, როგორც ცნობიერების მოვლენა, მაგრამ არა იმის შედეგად, რომ ისინი გახდნენ ცნობიერების ობიექტები, არამედ მარტოდენ იმის გამოისობით, რომ თავად განიხილებიან ცნობიერების ბუნებრივ „გადაშუშავებად“ ან თავად ცნობიერებადაც კი.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ცნობიერების გაგება, ცნობიერებასთან მუშაობა, ცნობიერებასთან ბრძოლა და, აქედან გამომდინარე, ცალკეული ადამიანისთვის (მოცემულ შემთხვევაში, ვფიგურირებთ როგორც ორი ცალკეული ადამიანი) საკუთარი, რომელიდაც მეტათეორიის აგების მცდელობა, გამოწვეულია ჩვენი სურვილით, მივაღწიოთ რაღაც ჩვენთვის ამჟამად ხელმისაწვდომ ზღვრამდე, თანაც ზღვრამდე არა წმინდა გონებაჭვრეტაში, არა ძიებაში რომელიდაც აბსტრაქტული, კატეგორიალურად არსებული ცნობიერებისა, არამედ ზღვრამდე მისი ცნობიერი არსებობის საფუძვლების ძიებაში. რათქმა უნდა, შეგვეძლო ისევ და ისევ ფროიდის პერიფრაზირებით გვეთქვას, რომ ეს მცდელობები აუცილებელია იმისათვის, რათა, ჩვენ ან სხვა (ავადმყოფი?) ვიყოთ უკეთ, მაგრამ ცხადია, რომ ეს სულ სხვა რიგის აუცილებლობაა. აქ არ დგას საკითხი „უკეთესა“ თუ „უარესზე“ - აქ, უბრალოდ, წარმოიშობა შინაგანი აუცილებლობა - განურჩევლად იმისგან, რაღაც არ უნდა დაგვიჯდეს - ზღვრამდე მიღწევისას უბიექტურ, ცნობიერ არსებობაში. შემდეგ კი კვლავ დაბრუნება სასიცოცხლოს ფუნქციონირებისკენ.

მოცემულ ნაშრომში ექსპლიცირებული, ცნობიერების ჩვენური გაგება, მიეკუთვნება ცნობიერების მეტათეორიას და არა ცნობიერების თეორიას. ამის ახსნა ძალზე რთულია. არა იმიტომ, რომ ამას ახსნა არ გააჩნია, არამედ იმიტომ, რომ

ძალიან ბევრი ახსნა გააჩნია. პირველი ახსნა, რომელიც შეიძლებოდა შემოგვეთავაზებინა, დაკავშირებულია ერთ, ძალზე მნიშვნელოვან გარემოებასთან: ცნობიერება, როგორც ასეთი (და არა მისი გაგება) შეუძლებელია, პირდაპირ რომ ვთქვათ, ჩვენ მიერ ცხოვრებისეულად განცდილი იყოს, შეუძლებელია ჩვენთვის იყოს სიცოცხლის ფენომენი და ამიტომ ვერ იქნება პოზიტიური ცოდნის ობიექტი. და საქმე მხოლოდ ის კი არაა, რომ იგი ვერ იქნება პირადი გამოცდილების ობიექტი, თუმცა ესეც ძალიან მნიშვნელოვანია, არამედ ისაა, რომ უბრალოდ ვთანხმდებით, რომ იგი ჩვენთვის ვერავითარი ობიექტი ვერ იქნება. ჩვენ ვამბობთ, რომ ვმუშაობთ ცნობიერებასთან, დაკავებული ვართ ცნობიერების გაგებით, სწორედ იმიტომ, რომ ცხადია: აღწერა თავად ცნობიერებისა, მუშაობა თვით ცნობიერებასთან და არა მის გაგებასთან, შეუძლებელია. ამიტომ, უნდა შემოვიტანოთ გარკვეული ტერმინები, ცნებები, რომლებიც უნდა მივაკუთვნოთ არა ცნობიერებას, როგორც სამუშაო საგანს, არამედ „სამუშაოს“ - ამგვარად ეს ტერმინები და ცნებები დაფიქსირდებიან, როგორც საკუთრივ ცნობიერებასთან მუშაობის თვისებები. ამ თვისებების დაფიქსირებით ვაპოტუფლირებთ ისეთ ველს, * (область) სადაც ტერმინები, „ობიექტი“ და „სუბიექტი“ არ არიან ცნობიერების როგორც საგნის ტერმინები და სადაც „ობიექტი“ და „სუბიექტი“ ენაში არაშესწავლადი ობიექტის აღწერის, ე.ი. ცნობიერების სინამდვილის, მეტაენის ტერმინები იქნებიან. ამის ასახსნელად შეგვიძლია ანალოგიებს მივმართოთ.

ავიღოთ „ცნობიერება როგორც ასეთი“. ჩვენ არ ვიცით, რა არის ეს, ამოვდივართ იქიდან, რომ ცნობიერების მსგავსი არაფერია, მაგრამ, ამაფდროულად, ზოგიერთ სხვა საგანსა და მოვლენაზეც შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ვერ იქნებიან უშუალო ცოდნის ობიექტები; და იმდენად, რამდენადაც ისინი ვერ

* რუსული სიტყვა „область“ - ის ყველაზე სწორი თარგმანი იქნებოდა „სფერო“, მაგრამ, ვინაიდან ტექსტის ერთ-ერთ ფუნდამენტურ ცნებას წარმოადგენს „ცნობიერების სფერო“, ამიტომ აქაც და სხვა შემთხვევებშიც გადავწყვიტეთ გვეთარგმნა, როგორც ველი (მთარგ).

იქნებიან უშუალო ცოდნის ობიექტები, მათი ამ ნიშნით ცნობიერებასთან შეპირისპირება შეიძლება. ავიღოთ, მაგალითად, სიკვდილი, როგორც ცნობიერების მოვლენა. როგორც ჩანს, სიკვდილი ვერ აღიწერება. იგი ვერ აღიწერება იმ ტრივიალური გარემოებისდა გამო, რომ მის აღსაწერად საჭიროა ცოცხლად ყოფნა, ხოლო ცოცხალი - საკუთარ სიკვდილს ვერ აღწერ. ასე იქნება ყოველთვის, როდესაც ანალოგიისთვის ვიღებთ ისეთ მაგალითებს, რომლებშიც თავად აღწერის საშუალება სპობს პირობას, რომელშიც ცოცხლობს ან არსებობს საგანი, რომლის აღწერაც გესურს. აღსაწერი საგნის პირობების გამორიცხვით შესაძლებელია სიკვდილის ცნების, როგორც კლინიკური აღწერის კონკრეტიზება. არსებობს კლინიკური და ბიოლოგიური სიკვდილი, მაგრამ სიკვდილი, როგორც მოვლენა, რჩება აღუწერელი და ამიტომ სასაცილოა სიკვდილის თეორიაზე საუბარი იმ დროს, როდესაც ცნობიერების ფსიქოლოგიის თვალსაზრისით სრულიად დასაშვებია საუბარი სიკვდილის მეტათეორიაზე (უკვე ზემოთ აღნიშნული აზრით, ე.ი. პირობების განსაზღვრა, რომლებშიც სიკვდილის თაობაზე ითქმება და ამ ითქმისთვისება და არა თავად საგანი). თუკი ტერმინთა გარკვეული სისტემის შემუშავებას შევძლებთ, მაშინ შეგვეძლება აღწერის ენის შექმნა, რომელიც განეკუთვნება პირობებს, რომლებშიც განვიხილავთ საგანს - მოცემულ შემთხვევაში „სიკვდილს“ ან „ცნობიერებას“.

აქ შესაძლებელია აგრეთვე ანალოგია ენის ისტორიასთან, ენის წარმოშობის პრობლემასთან. პრაქტიკულად, სიკვდილის, როგორც რაღაც საგნის აღწერის ან აღწერის მცდელობის, ე.ი. ცნობიერების თეორიის ან სიკვდილის თეორიის აგების მცდელობისას, ჩვენ მიერ ფაქტობრივად აღმოჩენილი პირობების შემზღუდველი თავისებურებები გვაიძულებენ მეტათეორიის საკითხის დასმის აუცილებლობას იქ, სადაც შეუძლებელია თეორია. და სწორედ იგივე პირობები მოქმედ-

ბენ, როდესაც ენის მეტათეორიის შესახებ დაისმის საკითხი, ყოველ შემთხვევაში, ენის თეორიის იმ ნაწილში, რაც მისი წარმოშობისა და ისტორიის პრობლემას ეხება, რადგან ეს პრობლემა შეუძლებელია დაისვას იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ მისი აღწერის ყოველი მცდელობა უკვე შეიცავს თავის თავში იმ პირობებსა და საშუალებებს, რომელთა წარმოშობაც სწორედაც რომ გამორკვეული უნდა იყოს და ამიტომ, როგორც ჩვენ ვფიქრობთ, ლინგვისტიკის მეცნიერებამ ენის ფაქტი უნდა მიიღოს, როგორც მთლიანი, მისი გენეზისის თვალსაზრისით დაუნაწევრებელი.

ჩვენ ვერ შევძლებთ ენის, როგორც ხელუხლებელი ფაქტის აღდგენას, რომლამდეც არ არსებობდა ენა, შემდეგ კი წარმოიშვა, როგორც რაღაც პირველადი. ჩვენ შეგვიძლია, დიაქრონიული თვალსაზრისით, მხოლოდ რომელიმე არსებული ენის კონკრეტული სტრუქტურების აღწერა, ენის წარმოშობისა და ენის სტრუქტურის პრობლემებისაგან განყენებულად ამ სიტყვის აბსოლუტური მნიშვნელობით.

საესებით ანალოგიური მოვლენა შეინიშნება ენის ონტოგენეზშიც. ჯერ კიდევ, მკაცრად რომ ვთქვათ, სრულიად გაუგებარია - როგორ სწავლობს სიცოცხლის პირველ ოთხ წელიწადში ადამიანი ენას. პრაქტიკულად ხდება ისე, რომ დგება დრო, როდესაც იგი უკვე დაეუფლა ენის ელემენტებს და ყოველი მცდელობა „ენის დაუფლების სიტუაციის“ დეტერმინირებისა, რომელიდაც საწყისი, დასაბამი სიტუაციით, აბსოლუტურად უნაყოფოა. აქ ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ „უფრო შორს წასვლა“ ეტაპიდან, როდესაც ის უკვე დაეუფლა ენის „პირველად“ ელემენტებს, ენობრივი განსწავლულობის შემდგომ, ანუ, ფაქტობრივად, მისი ენობრივი ერუდიციის გაფართოების ეტაპამდე, ვინაიდან ის უკვე მოცემული იყო 3-4 წლის ასაკში. მაგრამ, როგორ მოხდა ეს - ამის დეტერმინირებულად გაცნობიერება პრაქტიკულად შეუძლებელია, იმიტომ, რომ ამის დეტერმინირებულად გაცნობიერების ყოველი მცდ-

ელობა, ანუ საწყის პირობათა დეტერმინირებულად აღდგენა, უკვე შეიცავს ფარული სახით თავად ამ საწყის პირობებს. მაგრამ ეს არ გახლავთ საწყის პირობათა ის სახეობა, რომელიც, სავარაუდოდ, გენეტიკურად წინამორბედს წამოადგენს - გენეტიკურად წინამორბედი საწყისი პირობა გაუჩინარდა და არაა აღდგენადია.

მაგრამ დაუვებრუნდეთ ცნობიერების მეტათეორიის პრობლემას. გარდა სხვა მიზეზებისა, ეს პრობლემა რთულდება აგრეთვე იმიტაც, რომ არსებობს ე. წ. პირველადი მეტაენა. ე.ი. გარდა ცნობიერების იმ მეტაენისა, რომლის აგებაც ჩვენ, როგორც მკვლევრებს გვსურს, არსებობს სხვა, ჩვენი ენის მიმართ პირველადი, - თავად ცნობიერების, როგორც ერთგვარი ბუნებრივად ფუნქციონირებადი ძალის მეტაენა. ავიღოთ ძველინდურ გრამატიკულ წარმოდგენათა ასეთი საოცარი უნარი (თუმცა ანალოგიური რამ ბევრ სხვა მითოლოგიურ სისტემაშიც შეინიშნება) - მათი უნარი ენის აღმწერად ყოფნისა და ამავდროულად პირობების წარმოშობისა მეორადი გაცნობიერებისათვის, ამ აღწერის თეორიული სისტემის სახით. ინდოლოგები და ლინგვისტები ამ წარმოდგენებს განიხილავენ, როგორც ცოდნას ენასა და ენის მეცნიერული გრამატიკის ჩანასახის შესახებ, ვითომდა ეს ტექსტები რომ შეიცავს, მაგრამ ჩვენ გვგონია, რომ სინამდვილეში ისინი წარმოადგენენ არა ცოდნას ენის შესახებ, იმ აზრით, რა აზრითაც ენის შესახებ მეცნიერება თავის თავში შეიცავს ენის შესახებ ცოდნას და ქმნის ცოდნებს ენის შესახებ, არამედ რომელიღაც „ბუნებრივ წარმონაქმნებს“, თავად ენის „მუშაობის“ პირობებს, (პრინციპულად) ნებისმიერი ენის ფუნქციონირების შინაგან შესაძლებლობებს, ენის შესახებ რაიმე მეცნიერების არსებობისგან დამოუკიდებლად.

ამგვარად, შეგვეძლო გვეთქვა, რომ ცნობიერების ანალოგიურ ზოგიერთ ფაქტს ძალუძს თავად ერთგვარად სპონტანურად

კვლავწარმოშოს რომელიღაც მეტაენობრივი წარმონაქმნები. ჩვენ შევეჩვიეთ მეტაენისა და ენა-ობიექტის დანაწევრებას, საბოლოო ჯამში კი, შემდეგი სახით: როდესაც საუბარია ენა-ობიექტის შესახებ, რაღაც „რომ“ იძულებით შეეფარდება ობიექტს, ხოლო როდესაც საუბარია მეტაენაზე, რაღაც „რომ“ იძულებით შეეფარდება სუბიექტს. ჩვენს ანალიზში უარს ვამბობთ ამ დაყოფაზე, ვინაიდან ვფიქრობთ, რომ მეტაენა და ენა-ობიექტი იმ წინასწარი პირობების ძალით არსებობენ, რაც საუბრის დასაწყისში შევიძუშავეთ, ე.ი რაც ჩვენ გვაინტერესებს: ვ ი ნ არის სუბიექტი და რ ა არის ობიექტი. შეგვიძლია უბრალოდ წარმოვიდგინოთ, რომ რომელიღაც მოვლენებს (და არა სახელდობრ „სუბიექტს“) თავად შეუძლიათ რომელიღაც მეტაწარმონაქმნების შემუშავება, რომ რომელიმე ენას დღესაც შეუძლია წარმოშოს რომელიღაც მეტაენობრივი წარმონაქმნები.

არსებობენ ამგვარი საგნები და მათ უნდა მივაკუთვნოთ ცნობიერება და ენა, რომელთაც ბუნებრივი სახით ფუნქციონირება მხოლოდ იმ პირობით ძალუძთ, თუ თავად ამ საგნებზე რამე წარმოდგენები (რომელთაც მეტასაგნებს ვუწოდებთ) არსებობს. ე. ი. ცნობიერება ფუნქციონირებს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც რაღაც არსებობს ცნობიერების შესახებ. ენა ფუნქციონირებს, თუ არსებობს რაღაც ენის შესახებ. მაგრამ საქმე ისაა, რომ საგნების შესახებ ამ მეტაგამოთქმებს, ამავედროულად ამ საგნის ფუნქციონირების ელემენტები რომ არიან, ძალუძთ მოცემულნი იყვნენ და სრულიად ობიექტური ფორმით იარსებონ, როგორც საგნებმა ან, თუ კი გნებავთ, როგორც ობიექტივაციებმა. ჩვენ ვთნხმდებით, რომ ამგვარ მეტაწარმონაქმნებს ეუწოდოთ პ რ ა გ მ ე მ ე ბ ი, ე. ი. ისეთი ობიექტისეული წარმონაქმნები, რომლებიც ადამიანის, მისი საქმიანობის სიტუაციასთან პრაგმატული კავშირის ძალით არსებობენ და რომლებიც წარმოიშობიან ამ პრაგმატული კავშირით, როგორც მისი მსახური ობიექტები.

მაგრამ ჩვენ მეორადი მეტაენის ფარგლებში ვმუშაობთ, ვაგებთ მეორად მეტაენას, ვისწრაფით მისი არაობიექტი-ვირებისაკენ, ე.ი. არ განვიხილავთ პრაგმემებს, როგორც ნატურალურად არსებულ საგნებს, რაც პირველადი მეტაენის აგებისას ხდება. და თავად ფაქტი, რომ რაღაცას პრაგმემებად და არა რეალურ საგნებად განვიხილავთ, არის მეორადი და არა პირველადი მეტაენის ნიშანთვისება, რომლისთვისაც სწორედ ამ საგნების გარეთ გამოტანაა დამახასიათებელი და მათთან სრულიად ნატურალისტური მიმართება გააჩნია.

პირველადი მეტაენა არ განეკუთვნება მეტაენას, როგორც მასთან ისტორიულად დაკავშირებული რაღაც. არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პირველადი მეტაენა იყო მეტაენის ფუძე-უბრალოდ, როგორც ჩანს, რაღაც წარმოშობს პირველად მეტაენას და, გარდა ამისა, არსებობს მეტაენა, რომლის პირველად მეტაენასთან ტიპოლოგიურად და არა ისტორიულად, გენეტიკურად მიკუთვნებაა შესაძლებელი. ამგვარი სახისვე პარალელი შეინიშნება ძველინდურ ცნობიერების თეორიაში. საესეებით ცხადია, რომ ძველინდური შემეცნების თეორია, როგორც იგი ადრეულ ბუდისტურ სუტრებში ფიგურირებდა, არის პრაგმემების როგორც თავად ცნობიერების ელემენტთა ერთობლიობა და არა თეორიები (ან მეცნიერებანი) მასზე. მაგრამ, ამასთან ერთად იქ, ცხადია, რომ არსებობდნენ რაღაც დებულებები, რომლებიც ცნობიერების მეტაენას, სიტყვის ჩვენეული აზრით, მიეკუთვნებიან. პრინციპში შესაძლებელია იმგვარი მიდგომა, რომლითაც ნებისმიერი მეტაენა შეიძლება აღიწეროს როგორც პირველადი, ე. ი. იმდაგვარი, სადაც ზოგიერთი მეტაწარმონაქმნი ნატურალისტურად არსებულ საგნად, ყოფიერების თვისებად აღიწერება.

ამასთანავე, არ შეიძლება პირველადი მეტაენის მოვლენებს მეცნიერება ეწოდოს. ძველინდური შემეცნების თეორი-

ისათვის ცნობიერების მეცნიერების, ხოლო ენის შესახებ ძველ ინდოელთა პირველ გენიალურ მოსაზრებებისთვის ენის მეცნიერების წოდება უაზრობაა. პირველად მეტაენას შეუძლია უბრალოდ სუბიექტისა და ობიექტის მიმართების კლასიკური პრობლემის მიღმა წარმოიშვას, პრობლემებისაგან, რომელთა სულისკვეთებითაც მეტაენა ყოველთვის სუბიექტის სფეროსთანაა დაკავშირებული. თუმცა ასეთი კავშირი ემპირიულად შესაძლებელია (ჩვენ სულაც არ გამოვრიცხავთ ამას), მაგრამ ჩვენთვის ობიექტის ენისა და მეტაენის განსხვავება არსებობს, როგორც განსხვავება „ობიექტ-სუბიექტის“ სტრუქტურასთან პრინციპულად არათავსებად ცნობიერების რომელიღაც ორ მოვლენას შორის.

და როდესაც ვამბობთ, რომ რომელიღაც პირველად მეტაენაში, რომლის კვალის აღმოჩენაც ენის ან ცნობიერების შესახებ ძველინდურ ტრაქტატებშია შესაძლებელი, არის რამე ენის ან ცნობიერების შესახებ, არ ვგულისხმობთ, რომ ენის ან ცნობიერების შესახებ ეს - ცოდნა, ამ სახით, ნაკლებად სრულყოფილი ცოდნაა, რომლის მიმართაც მეცნიერული ცოდნა, მეცნიერული გრამატიკა ან ცნობიერების მეცნიერული თეორია ნაკლებ სრულყოფილი და, ამ აზრით, ერთიც და მეორეც, განვითარების ერთ ხაზზე მდგომნი არიან. ამდენადვე უადგილოა აქ ძველინდოელ გრამატიკოსთა და ფსიქოლოგთა სწავლების მიმართ გამოთქმის - „განჭკერეტა“ - (предвосхищение) გამოყენება. ეს უთოუდ თვითჩაკეტილი მოვლენაა, იგი არაფერს განჭკერეტს. პირველადი მეტაენა, ერთი მხრივ, და ამ პირველადი მეტაენის მეცნიერული ცოდნა საგნის შესახებ - სხვა მხრივ, სრულიად სხვადასხვაგვარი, ერთმანეთთან „ადრე-გვიან“, „არამთელი-მთელი“, „არასრულყოფილი-სრულყოფილი“, „განუვითარებელი-განვითარებული“, „არქაული-თანამედროვე“ მიმართებების არმქონე მოვლენებია. პირველადი მეტაენის სისტემატიზაცია წარმოადგენს არა მეცნიერებას, არამედ მ ი თ ს და, ამ აზრით, ზოგიერთი

მითოლოგიური სისტემა შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც პირველადი პრინციპის გაშლა, რომლის ჯერ კიდევ მეტაენის ობიექტთა თვისებიდან გამოყვანაა საჭირო, რომელიც მითის მიერ ყოფიერების ან სამყაროს სურათის რანგში არის გადაყვანილი. მეცნიერება კი სწორედაც რომ არ შეიძლება პირველადი მეტაენის სისტემატიზაციად იქნას განხილული, ვინაიდან იგი უკუმოძრაობას ახორციელებს, რაც ამგვარ გადატანას კრძალავს. უამრავი სიმბოლო-პრაგმემა აღმოჩნდა უნარიანი ამგვარი უკუ მოძრაობისაკენ. გაჩნდა თეორია (მეცნიერება). თვითგანვითრებადი სისტემა. მითები ცხადია არ ვითრდებოდნენ ამიტომაც ეუშეებთ, რომ რაღაც საგნები თავისთავად მეტაენობრივ მნიშვნელობებს ატარებენ თავში.

ენის რომელიღაც ფაქტები, რომელიღაც გამოთქმები, რომელიღაც გამოთქმების თავად მატერია, როგორც, უპირველეს ყოვლისა, მაგიურ, მითიურ და სამლოცველო ტექსტებში არსებული, - ყოველივე ამის გარკვეულ მეტაზონში ინტერპრეტირებაა შესაძლებელი. ჩვენ მიერ ცნობიერებისა და ენის მიმართ ტერმინ „პირველადი მეტაენის“ შემოტანის საფუძველს კი, ის გარემოება წარმოადგენს, რომ რაღაცის მეტაენად ინტერპრეტირების დაწყების შესაძლებლობა გაგვაჩნია. რატომ? ვინაიდან რომელიღაც საგნების მეტაენად ინტერპრეტირება შეგვიძლია, ამიტომ. მათ მეტაენას ვუწოდებთ, თუმცა ამასთანავე, რომელიღაც მეორადი ობიექტისეული განსხვავების თვალსაზრისით მათ ძალუძთ მეტაენად როგორც ყოფნა, ისე არყოფნა. მაგრამ ჩვენთვის ეს ტერმინი სრულიადაც არ არის სუბიექტისეულ თვისებებთან დაპირისპირებულ არავითარ ობიექტისეულ თვისებებთან დაკავშირებული. იგი მარტოოდენ ჩვენი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობებთანაა დაკავშირებული.

აქ, ტერმინების: „მეტაენისა“ და „მეტათეორიის“ გვერდიგვერდ ხმარება არ უნდა გავიგოთ იმ აზრით, თითქოს ეს ერთი და იგივეა. ცნობიერების მეტათეორია - ესაა რაღაც,

რასაც ცნობიერებასთან ჩვენს ბრძოლაში, ცნობიერებასთან ჩვენს მუშაობაში ეაკონსტრუირებთ. ამასთანავე, რომელიღაც სიტყვები წარმოადგენენ ყველაზე უბრალო ყოფით მასალას ამ „კონსტრუირებისათვის“, ვინაიდან ხელთა გეაქვს რომელიღაც სიტყვები და მეტი არაფერი. რაც შეეხება ცნობიერების მეტაენას, აქ ჩვენ ან იძულებულნი ვართ არსებული ტერმინებით ვისარგებლოთ, რომლებსაც თანაბრად ვიღებთ ენა-ობიექტისა და მეტაენისაგან, ან ამ მომენტამდე ტერმინოლოგიური მნიშვნელობის არმქონე, რომელიღაც სიტყვებით და ყოფითი გამოთქმებით ვისარგებლოთ, რომლებსაც სპეციალურ ტერმინოლოგიურ მნიშვნელობას ვანიჭებთ, როგორც მაგ: „ცნობიერების გაგება“, „მუშაობა ცნობიერებასთან“, „ცნობიერებასთან ბრძოლა“. ამასთანავე, მნიშვნელოვანია, რომ მათ, ამავედროულად, თავიანთი ელემენტარული მნიშვნელობაც შეინარჩუნონ. ცნობიერების მეტათეორიაში საჭიროა სწრაფვა ტერმინებისკენ, რომლებიც ყოფითი გამოყენების თავიანთ გამჭვირვალე მნიშვნელობას შეინარჩუნებდნენ, ასოციაციათა სიმდიდრის გამოწვევის თავიანთ იმ უნარს, რომელიც ანალიტიკური გამოთქმების სირთულეს აანაზღაურებდა იქ, სადაც საქმე მეტამატერიას ეხება.

აქ ძალზე მნიშვნელოვანია, რომ ჩვენს მსჯელობებში ისეთი ტერმინოლოგიური გამოთქმები, როგორიცაა, მაგ. „ცნობიერებასთან მუშაობა“, იყოს მეტაენის იგივე რანგის ტერმინი, როგორც, ეთქვათ, „პრაგმემა“. თუმცა კი ეთქვით, რომ „ცნობიერებასთან მუშაობა ეს პრაგმემაა“, მაგრამ მოცემულ შემთხვევაში, ჩვენი მეტათეორიის ფარგლებში არ დაეკავდებით მეტაენის შემდგომი, უფრო მაღალი დონეების დადგენით. საუბარი, მსჯელობა ცნობიერებასთან მუშაობაზე ძალზე რთულია, რადგან ავტომატურად მოქმედებენ პირველადი ასოციაციები. აქ, რა თქმა უნდა, შესაძლებელია „პრაგმემის“ ტიპის ტერმინთა რაოდენობის გაზრდა, რაც ასოციაციათა ახალი კონების შექმნას გულისხმობს, მაგრამ შევეცდებით, რომ ამგვარი ტერმინები იყოს შეძლებისდაგვარად მცირე,

ვინაიდან ჩვენთვის უმთავრესია „ჩვენთვის“ ცნობიერების გაგების ინტერპრეტაცია. დაე, დარჩეს უწინდელი სიტყვები და მათ ყოველ ჯერზე ახლიდან და ახლიდან გამორკვევას ვამჯობინებთ, ვიდრე შემოღებას ტერმინთა, რომელთა შემდგომ შეუზღუდავად ინტერპრეტირება იქნება შესაძლებელი.

ახლა წარმოიშობა პრაგმატული კითხვა: შეგვიძლია კი საუბარი იმაზე, შესაძლებელია თუ არა „ცნობიერების ამოცნობის საშუალებების“ არსებობა? შეგვიძლია თუ არა ვთქვათ, რომ გაგეაჩნია რაღაც საშუალება, თუნდაც ემპირიული, თუნდაც ინტუიციური? თავდაპირველად არც არის მნიშვნელოვანი, თუ როგორია ეს საშუალება, ოღონდ კი იყოს იმგვარი, რომლის წყალობითაც შევძლებდით გვეთქვა: ეს არის - ცნობიერება, ეს კი - არაცნობიერება. ჩვენთვის, ცნობიერების გაგების ენობრივი ფორმა (ამჟამად ჩვენ მხოლოდ ცნობიერების შესახებ ვსაუბრობთ, არ ვწერთ) არ უნდა ფარავდეს სრულიად ცნობიერების ველს. არ შეგვიძლია ვთქვათ: „სადაც ენაა - იქ არის ცნობიერება“. ჩვენ მხოლოდ ვგულისხმობთ, რომ ცნობიერების ჩვენეულ გაგებაში ვსარგებლობთ ენით, ვინაიდან ეს გაგება ექსპლიციურდება. რაც შეეხება თავად ცნობიერებას, როგორც ჰიპოსტაზირებულ ობიექტს, ჩვენ სრულიად ღიად ვტოვებთ საკითხს მის ენასთან მიმართების შესახებ. როგორც ჩანს, ცნობიერების გაგებისა და ცნობიერების გაგების ექსპლიკაციის მრავალი ხერხი არსებობს. შეგვიძლია მივუთითოთ მხოლოდ ერთ მომენტზე: როდესაც საუბარია ცნობიერების შეწყვეტაზე, ცნობიერებასთან ბრძოლაზე, როგორც ისეთ რამეზე, რაც უნდა შეჩერდეს, უთუოდ ენობრივი მატერიის შეწყვეტასთან უნდა გვექონდეს საქმე, მაგრამ მარტოდენ, როგორც ჩვენი გაგების ექსპლიკაციის ხერხთან.

ცნობიერების ენისგან განსხვავება, როგორც ცნობიერების ანალიზში შემავალი ამოცანა, შესაძლოა დაფიქსირდეს

ცალკეულ აღწერად და კონტროლირებად პროცედურებში. შესაძლებელია ენაში ვიპოვოთ ნაგლეჯები, რომლებშიც სავარაუდოდ ცნობიერება და ენა გადაიკეთებიან. ენის ამგვარ ნაგლეჯებად, შესაძლოა, საკუთარი თავის განმსაზღვრელ სახეებად წარმოდგენილი და თავის თავში თვითგანმსაზღვრელი ინფორმაციის მატარებელი ენობრივი ფორმაციები ფიგურირებდნენ. უკანასკნელს წარმოადგენს მაგ. ამგვარი ტიპის წარმონაქმნი: „მე ვფიქრობ, რომ“, „მე ვვარაუდობ, რომ“, სადაც რეფერენტი, რომელზეც ენა მიუთითებს, იმყოფება თავად ენაში და არა მის გარეთ. ამ შემთხვევაში შესაძლოა ვიგულისხმოთ ცნობიერების სხვა წარმონაქმნების ამ ფორმაში გადაყვანის უნარი ან შესაძლებლობა, ანუ სხვაგვარი. უფრო რთული ან მარტივი ენობრივი წარმონაქმნების იმგვარ ფორმაციებთან რედუცირება, სადაც, როგორც მოცემულ შემთხვევაში ვვარაუდობთ, „იმზირება“ ცნობიერება. მაგრამ მოცემულ შემთხვევაში სწორედაც შეგვიძლია ენობრივი ფორმებისგან იმ უბრალო მიზეზით განყენება, რომ ცნობიერების ენობრივი გამოვლინების სახით გამოვყავით ის, რაც სრულიად არ წარმოადგენს ენის სპეციფიკურ თვისებას და ამიტომ ეს გვაძლევს ზოგადად ენობრივ ფორმებზე უარის თქმის უფლებას, როგორც სარკმელზე, რომელშიც შეიზირებოდა ცნობიერება. ვიმეორებთ: ვინაიდან, ცნობიერების ენობრივი ნიშნის სახით ენაში გამოვყოფთ რაღაცას, რაც არ წარმოადგენს ენის სპეციფიკურ (განმასხვავებელ) თვისებას, ამდენად შეგვიძლია ზოგადად ცნობიერების ენობრივი გადაკეთისაგან განყენება და საკუთარი თავის თვითმიუთითების ამ უნარის ენისაგან განცალკევებულ ცნობიერებად განხილვა და ამით უკვე ცნობიერებად განხილვა ისეთი ტექსტებისა, რომლებიც თავად ტექსტის კითხვის აქტით იქმნება. ასეთ შემთხვევაში შევძლებდით გვევარაუდა, რომ ენა წარმოადგენს ისეთ სფეროს, სადაც ცნობიერება „სუსტადაა ნიშანდებული“.

არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ზოგიერთი ენობრივი ტექსტი ნიშანდებულია როგორც ცნობიერების აქტი. უფრო, საქმე გვაქვს რომელიღაც რთულ სინტაქსურ და სტილისტურ კონსტრუქციებთან, სადაც ცნობიერება მუდამდებია ტექსტის რანგის დადგენაში, ტექსტის შიგნით ტექსტის დადგენაში და ა. შ. ამ მოვლენაზე არაერთხელ გაუმახვილებიათ ყურადღება ლინგვისტებსა და ენის სტილისტური თავისებურებების მკვლევრებს.

ზოგადად, ეს პრობლემა ჩვენ არ გეაინტერესებს, მაგრამ უბრალოდ იმიტომ, რომ გვსურს გავიგოთ არა ენა, არამედ ცნობიერება, მიგვაჩნია, რომ ენა - ესაა რაღაც, რაც უკვე გაგებულია (არა ჩვენ მიერ). ჩვენ არ გვესმის - რა არის ენა, მაგრამ აქ არც გვინდა გავიგოთ - რა არის ენა, - ჩვენ გვსურს გავიგოთ, რა არის ცნობიერება. თავისთავად ენობრივი ოპოზიციები, როგორც ჩვენ ვფიქრობთ, არაფერზე მეტყველებენ ცნობიერებაში. მეტიც, ისინი არაფერს ამბობენ ცნობიერებაში ყოფნის თაობაზე. შესაძლებელია სხვა რამის ვარაუდი: როდესაც ადამიანი ერთი ოპოზიციიდან მეორეში გადადის, იქ შეგვიძლია ცნობიერების ფაქტის არსებობის ვარაუდი, სწორედ ცნობიერების, როგორც ერთი ენობრივი მდგომარეობიდან მეორეში გადასვლის ერთგვარი ფაქტის. ერთი ენობრივი მდგომარეობიდან მეორეში გადასვლის თავად დინამიკა, თითქოსდა ირიბად მიუთითებს იმაზე, რომ საქმე ცნობიერებასთან გვაქვს. ამ აზრით, ლინგვისტური ოპოზიციებით კი არ უნდა ვსარგებლობდეთ ცნობიერების განმარტებისას, არამედ ვიხელმძღვანელოთ ცნობიერებით ლინგვისტური ოპოზიციების განსამარტად, თავად მათი არსებობის ფაქტთა ინტერპრეტაციისათვის. შეგვეძლო ცნობიერება შემოგვეყვანა საერთოდ, როგორც ცნობიერებასთან მიმართების არმქონე რომელიღაც სტრუქტურების, მოვლენების, შემთხვევების, ასევე ცნობიერებასთან მიმართების არმქონე ინტელექტუალურ სტრუქტურათა მოქმედების

პლანში გადაყვანის დინამიური პირობა.

არსებითად, ინტელექტუალურ სტრუქტურათა და ლინგვისტურ ოპოზიციათა ველი შეგვიძლია განესაზღვროთ, როგორც მექანიკურ დამუშავებათა, ცნობიერების „ნასხლეტთა“ (снпсоч) ველი, განსხვავების თვალსაზრისით, ვთქვათ, მწერის ჯავშანს, რომელიც შეიძლება მწერმა მოიცვილოს და თავად მწერს შორის, ხოლო ინტელექტუალური სტრუქტურები განვიხილოთ, როგორც რაღაც, საითქენაც ცნობიერებამ მიიყვანა ადამიანი და სადაც მან იგი დატოვა ან საიდანაც იგი მისგან გამოვიდა. ამ თვალსაზრისით სხვაგვარადაც შეგვეძლო გვეთქვა: როდესაც ადამიანი გადადის ენობრივი აზროვნების დამკვიდრებულ სტრუქტურაში, თავად ის ფაქტი, რომ იგი რჩება ენობრივი აზროვნების მოცემულ მდგომარეობაში, მოწმობს, რომ იგი გამოვიდა ცნობიერებიდან, ე.ი. მან დატოვა რომელიღაც ცნობიერების სტრუქტურა. აქ შეგვეძლო სეპირ-უორფის რომელიღაც „ანტიპოთეზა“ შემოგვეთავაზებინა. სეპირ-უორფის თვალსაზრისისთვის (თანამედროვე მეცნიერების ღრმა ენობრივი გამოცდილების გამომხატველი), რომ ენა წარმოადგენს მასალას, რომელზეც ცნობიერების ინტერპრეტირებაა შესაძლებელი, რომ იგი წარმოადგენს მასალას, რომელზეც ცნობიერების ინტერპრეტაციაა შესაძლებელი, რომ იგი წარმოადგენს ცნობიერების ინტერპრეტაციის საშუალებას, საშუალებას ცნობიერების სტრუქტურათა რაღაცნაირი კონსტრუირებისთვის, შეგვეძლო დაგვეპირისპირებინა ვარაუდი, რომ, პირიქით, ენის გარკვეული სტრუქტურები ხორციელდებიან ან, უფრო სწორად, შეუძლიათ განხორციელდნენ ენის მატერიაში. მაგრამ ალბათობის უფრო დიდი ხარისხით შეგვეძლო გვევარაუდა, რომ ენობრივი აზროვნების რომელიღაც სტრუქტურები უფრო მეტად დაკავშირებულია ცნობიერების არქონასთან, ვიდრე მის ქონასთან.

თავად ენისა და ცნობიერების ობიექტური თანამიმართების

პრობლემა ხელოვნურად არის მეცნიერების მიერ თავ-
სმოხვეული უკანასკნელი საუკუნენახევრის განმავლობაში.
ამ პრობლემის დასმა შესაძლებელია, ალბათ, დიდი საფუძ-
ვლიანობით, როდესაც საუბარია ენის შესახებ. მისგან განთა-
ვისუფლება ძალიან რთული, მაგრამ აუცილებელია, როდეს-
აც ვმსჯელობთ ცნობიერების ჩვენეულ გაგებაზე, რადგან
ცნობიერების გ ა გ ე ბ ა შ ე უ ძ ლ ე ბ ე ლ ი ა
ტ ე ქ ს ტ ი ს კვლევით. ტექსტის კვლევა, თვით ყველაზე
ღრმაც, მოგვცემს არაფერს მეტს, ვიდრე ცნობიერებისთვის
„თვალის გადავლება“. ტექსტი, შესაძლოა, ცნობიერების გა-
რეშე შეიქმნას, სპონტანურად ან ობიექტური ცოდნის წესით
(ამაზე დაწვრილებით ქვემოთ ვისაუბრებთ).

ზემოთ თქმულის რეფორმულირება ამგვარადაც შეიძლება:
ტექსტის კითხვისას, რომელიღაც კონკრეტულ შემთხვევაში
შეგვიძლია ეთქვათ: „ამ ადგილას არის ცნობიერება“, მაგრამ
არ შეგვიძლია ეთქვათ, რომ, როდესაც ვხედავთ ტექსტს, „აქ
არის ცნობიერება“. თავისთავად ტექსტი, როგორც, კონკრეტ-
ულ-შინაარსობრივი მომენტებისაგან აბსტრაქტირებული რო-
მელიღაც ობიექტი, არაფერს გვეუბნება ცნობიერების შესახ-
ებ. ტექსტი შესაძლოა წარმოშობილი იყოს მაშინ, როდესაც
ცნობიერება ვერ წარმოიშობა ვერავითარი ლინგვისტური
მოწყობილობით, უპირველეს ყოვლისა, იმიტომ, რომ ცნობი-
ერება ტექსტში წარმოიშობა ენის არა რაღაც კანონზომიერ-
ებების მეშვეობით ე.ი. ტექსტის შიგნით, არამედ მარტოოდენ
თავად ცნობიერების რაღაც კანონზომიერების ძალით.

უკვე იმაში, თუ როგორ ეასაბუთებთ ენის ელიმინაციას,
ვაწყდებით ტერმინ „ცნობიერებით“ აღნიშნული ველის ერთ
თავისებურებას. ფაქტობრივად, ამ თავისებურების არსებო-
ბას ვხედავთ რაღაც ფორმის სახით, რომელიც თვი-
თაღნიშვნის უნარს ან თვისებას ფლობს. ენაში ეს ხდება იქ,
სადაც შეტყობინების საგანი თავად შეტყობინების მექანიზმი
აღმოჩნდება და იგი (საგანი) ამით თავის თავზე მიუთითებს,

არსებობს როგორც რაღაც, რაც მოცემულ შემთხვევაში ითქმება, ეი როგორც რაღაც, ინდუცირებული მდგომარებით, რომელშიც მიმდინარეობს თქმა ან აზროვნება. თუმცა იმისათვის, რომ ეს გავიგოთ, დაგუბრუნდეთ მეტაენას.

უკვე ვთქვით, რომ, როდესაც მეტაენით ვართ დაკავებული, საქმე გვაქვს რაღაცასთან, რაც სუბიექტურ-ობიექტური მიმართების მიღმა იმყოფება და მოცემულ შემთხვევაში არ გვანტერესებს ენობრივი განსაზღვრებების არც სუბიექტისთვის და არც ობიექტისათვის მიკუთვნება. უკვე ვთქვით, რომ რაღაც წარმოადგენს მეტაენას, იმიტომ, რომ მას ამგვარად ვაკონსტრუირებთ. ფაქტობრივად, ვთქვით, რომ ობიექტი არის ის, რასაც ობიექტის სახით ვაკონსტრუირებთ და არავითარი სხვა შინაარსი არ გააჩნია. სხვათა შორის, აქედან გამომდინარეობს ჩვენ მიერ ზემოთ მონიშნული, ინტერპრეტაციის მრავალგვარობის პრობლემა. მაგრამ ამ თვისებას მეტაენისა ან იმისა, თუ როგორ შემოგვაქვს მეტაენა, როგორ ამოვიცნობთ მას, გააჩნია საერთო თვისება იმ ევლთან, რომლის გამოც მეტაენის აუცილებლობა წარმოიშობა ან რომლის მიხედვით და რომლის განსამართლადაც მეტათეორიის აგების ამოცანა შემოგვაქვს (ადრე მეტათეორიის აუცილებლობა ცნობიერების ობიექტური აღუწერელობისგან გამოგვეყვდა). სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მეტათეორიით დაკავებული ვართ იმიტომ, რომ თეორიის თვალსაზრისით ცნობიერება არაინტერპრეტირებადია. აგრეთვე შეგვიძლია დავადგინოთ, რომ ცნობიერება - ესაა ობიექტი, მაგრამ რამდენადაც მისი თეორიის თვალსაზრისით ინტერპრეტირება არ შეგვიძლია, ამიტომ იგი ჩვენთვის არ წარმოადგენს ობიექტს.

არსებობს რიგი მოვლენებისა, რომლებშიც აღმოვაჩენთ იმას, რასაც „ინტერპრეტირების კანონი“ შეიძლება ეწოდოს და იმ თავისებურებას, რომელსაც მეტაენის შემოდების ჩვენულ წესს მივაწერთ, პირობითად აღმოვაჩენთ იმ დარგის

ან ველის ობიექტურ თვისებებში, რომლის განსამარტადაც იგება სწორედ მეტათეორია და არა უბრალოდ თეორია. რა თვისებებია, რომლებიც თეორიას უსხლტებიან, მაგრამ, ჩვენი აზრით, მეტათეორიაში ექვემდებარებიან ახსნას? ეს მოვლენათა საკმაოდ ფართო ველია, სადაც ობიექტი მისი ინტერპრეტაციის იგივეობრივია. მოვიტანოთ უბრალო მაგალითი. დავეშვათ, ბავშვობაში ადამიანს რაღაც შეემთხება. მომხდარს იგი იხსენებს, როგორც მასზე მოქმედ, მის მაფორმირებელ, მასზე გაელენის მქონე გარემოებას. მაგრამ წარსულში მომხდარის განხილვისას, სვამს კი საკითხს იმის თაობაზე, რომ გამოავლინოს მის მიმართ ობიექტურად მომხდარი ფაქტი? რა წარმოადგენს მოცემულ შემთხვევაში „ობიექტურს“. შესაძლოა, საზრისი არ გააჩნია თავად განსხვავებას ობიექტურად მომხდარსა და იმას შორის, როგორ იქნა აღქმული და დამახსოვრებული ობიექტურად მომხდარი? მაგრამ რომც გააჩნდეს საზრისი, მაშინ მექანიზმები „როგორ“ და „რა“ იქნებოდნენ ერთმანეთთან იმდენად ახლოს, ანალოგიურნი, რომ ჩვენს მსჯელობაში განსხვავება ამ მექანიზმებს შორის ფრიად არამყარი იქნებოდა. „როგორ“ და „რა“ - პრაქტიკულად დაემთხვეოდნენ. მაგრამ აქ სხვა რამეც არის. რეალურად მოქმედ ძალას ანუ რეალობას წარმოადგენს ის, თუ როგორ გვახსოვს, აღვიქვამთ, ვაინტერპრეტირებთ იმას, რაც შეგვემთხება და ეს „როგორ“ შესაძლოა იცვლებოდეს, მაგრამ იცვლებოდეს სინამდვილეში და არა მარტოდენ აღქმაში. იცვლებოდეს ან ახლიდან წარმოიშობოდეს რაღაც რეალობა, რომლის მიხედვითაც, განსხვავებას ინტერპრეტაციასა და ამ ინტერპრეტაციის გარე ობიექტს, აღქმულისა და აღქმას შორის, აზრი არ გააჩნია და ამგვარი მოვლენის ინტერპრეტირებულ ობიექტთა დიდ რაოდენობაში აღმოჩენა შეგვიძლია.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ სწორედ ასეთი თვისების მქონე, სწორედ ამგვარი მოვლენების მიხედვით შეიძლება აიგოს

მეტათეორია. ამიტომ ვეარაუდობთ, რომ ყველგან, სადაც ასეთი თვისება არის, შესაძლებელია მეტათეორიის შემოტანა; ყველგან, სადაც ასეთი თვისება არის, საქმე გვაქვს იმასთან, რაც პირობითად შეიძლება აღიწეროს, როგორც ცნობიერება. ცნობიერება შესაძლოა შემოდიოდეს, როგორც ერთგვარი განსაკუთრებული განზომილება, რომელშიც მსოფლიო ობიექტები და შემთხვევები (события) აღიწერება: მსგავსად იმისა, როგორც მსოფლიო ობიექტები და შემთხვევები დროსა და სივრცეში არსებულად და კონკრეტიზებულად შეიძლება მოიაზრებოდეს, ასევე შესაძლებელია მათი ცნობიერებაში არსებულად და კონკრეტიზებულად მოაზრება, და მსგავსად იმისა, როგორც დროსა და სივრცეში არსებობა, დროსა და სივრცეში არსებულ საგნებსა და მოვლენებს რაღაც შეზღუდვებს და დამოკიდებულობებს უწესებს, აგრეთვე ცნობიერი ყოფიერების განზომილება რაღაც შეზღუდვებსა და დამოკიდებულობებს უწესებს პირობითად ჩვენს ცნობიერებაში მოთავსებულ მსოფლიო შემთხვევებსა და ობიექტებს.

როგორც ჩანს, არა მხოლოდ მეხსიერება, არამედ ნებისმიერი ფსიქიკური პროცესი (რომლის, ცნობიერებისგან განსხვავებით, ობიექტად განიხილება შესაძლებელი) შეიძლება ინტერპრეტაციის საშუალებას წარმოადგენდეს ისეთივე „თვითმითითებადი წესის“ შექმნის თვალსაზრისით, როგორც ეს იყო იმ შემთხვევაში, როდესაც ენისა და ტექსტის შესახებ ვსაუბრობდით. შეგვეძლო გვეთქვა, რომ ყველგან, სადაც არის ცნობიერება, (ეს არ არის ცნობიერების ამოცნობის მაგალითი) იქ არის მეხსიერება, მაგრამ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ყველგან, სადაც მეხსიერებაა, იქ არის ცნობიერება. ცნობიერება - ეს არ არის ფსიქიკური პროცესი სიტყვის კლასიკური ფსიქოფიზიკური აზრით. მაგრამ ძალზე მნიშვნელოვანია მხედველობაში ვიქონიოთ, რომ ნებისმიერი ფსიქიკური პროცესის, როგორც ობიექტისეულ ჭრილში, ასევე ცნობიერების ჭრილში წარმოდგენა შეიძლება. და

თუმცა გვესმის, რომ ძალიან რთულია ამგვარ ფსიგოლოგიურ ორობითობასთან შეგუება, იგი ჩვენთვის არსებობს, როგორც ფსიქოლოგიისა და ონტოლოგიის ორობითობა. ღრმა წარსულში, ჩვენს წელთაღრიცხვამდე პირველი ათასწლეულის შუაში, ბუდისტი მოაზროვნეები ხომ მიიჩნევდნენ, რომ ცნობიერება არ არის არც ერთი ფსიქიკური პროცესთაგანი, რომ იგი არის ღონე, რომელზეც ყველა კონკრეტული ფსიქიკური პროცესი სინთეზირდება, რომლებიც ამ ღონეზე აღარ წარმოადგენენ საკუთარ თავს, რადგან ამ ღონეზე ისინი ცნობიერებას განეკუთვნებიან.

ამგვარად, ყოველ ფსიქიკურ პროცესს შეგვიძლია შევხედოთ, როგორც ცნობიერების, ასევე ობიექტის მხრიდან. კერძოდ, ჩიხები ფსიქიკური პროცესის მექანიციკურ გაგებაში, როგორც ჩანს, ცნობიერების მხარის გაუთვალისწინებლობით წარმოიშობა. ავიღოთ, მაგალითად, იგივე მესხიერება. კელაქწარმოების ღონეზე დამახსოვრებული ფაქტი წარმოადგენს ცნობიერების ფაქტს იმდენად, რამდენადაც მაცნობიერებელ სუბიექტს ამასთანავე დამახსოვრების ფაქტის ექსპლიცირება ძალუძს. ხოლო დამახსოვრების ფაქტის ექსპლიცირება არცთუ ისე მარტივია. ე.ი. ჩვენ აღმოვაჩინეთ, რომ ნებისმიერი რამის ცნობიერების ფაქტად ჩამოყალიბებას გულისხმობს... ცნობიერებასთან ბრძოლას. წარსულის განთავისუფლება არის მომავალი, როგორც უკვე არსებული. (შეად. მესხიერება - ეს არის ის, რისი ძალითაც ცნობიერებაში რაღაც არ არის). რა თქმა უნდა, შემთხვევის აღსრულების ფაქტი, რომლის შესახებაც არის საუბარი, დამახსოვრებისა და მოგონების ფაქტი - ესაა მესხიერების ფსიქიკურ პროცესს მიკუთვნებული ფაქტები. მაგრამ, როდესაც ისინი მათი კორელაციის ღონეზე წარმოდგებიან, რაღაც ერთიან ნაკადში, უკვე აღარ შეიძლება ობიექტისეულად განხილვადები იყვნენ. და ეს, უკვე გვაძლევს საფუძველს ცნობიერებაზე ვისაუბროთ. ე.ი. ცალკე აღებული „დამახსოვრე-

ბა“ და „მოგონება“ ობიექტურად მომხდარნი არიან, ამ სიტყვის მეცნიერული აზრით, ხოლო მათი კორელაცია არის „რაცა“ „რაშიც არ არის განსხვავება „როგორ“-სა და „რა“-ს შორის. და ეს „რაცა“ მოქმედებს, როგორც ერთგვარი ინტეგრალური „ცნობიერი ძალა“, მაგრამ ცნობიერი მხოლოდ იმ აზრით, რომ რაცა, რაც მასთან ხდება, ჩვენ მიერ ცნობიერდება. იგი არ არის „ცნობიერების ძალა“ იმიტომ, რომ ცნობიერებაზე რომ ვისაუბროთ, მეტათეორიიდან თეორიაზე უნდა გადავიდეთ.

ჩვენ გვესმის, რომ ცნობიერების ჩვენეულ გაგებას არ შეიძლება „ცნობიერება“ ეწოდოს იმ აზრით, რომელშიც ჩვენთან ცნობიერება იქნებოდა ფიგურირებული, ის რომ თეორიის ობიექტი ყოფილიყო, ან სიტყვის იმ აზრით, სადაც ცნობიერება თვითცნობიერების კლასიკური რეფლექსიური პროცედურების შიგნით რომ ფიგურირებდეს.

1. ცნობიერების სფერო

ახლა კი ცნობიერებასთან ჩვენი მუშაობისა და ცნობიერების მეტათეორიის შესახებ მსჯელობიდან გადავდივართ ცნობიერებაზე როგორც ასეთზე ჩვენს მსჯელობაში. ამ „გადასვლას“ ცნება და ტერმინ „ცნობიერების სფეროთი“ ვიწყებთ. „ცნობიერების სფერო“ შემოგვაქვს პიპოთეზის აღსანიშნავად იმის შესახებ, რომ ცნობიერების აღწერა ამ ცნობიერების გარკვეულ სუბიექტთან, ინდივიდთან დაკავშირების შესაძლებლობისგან დამოუკიდებლადაა შესაძლებელი. უფრო მეტიც, ამასთან დაკავშირებით წარმოიშობა სხვა საკითხი - საკითხი ცნობიერებისთვის ნებისმიერი რამის არმიწერის პრინციპული შესაძლებლობის შესახებ, როგორც სუბიექტის, ასევე ობიექტის მხრიდან.

ჩვენ გვგონია, რომ ამგვარი პიპოთეზისათვის არასაკმარისია შენიშვნა იმის შესახებ, რომ ცნობიერება შეიძლება აღიწეროს, როგორც არაობიექტისეული. იმისათვის, რომ აქ თანმიმდევრულები ვიყოთ, აუცილებელია ცნობიერების, როგორც ონტოლოგიურად არასუბიექტისეული რაღაცის აღწერის პრინციპული შესაძლებლობა დავეუშვათ. ვიმეორებთ: აქ საუბარი არაა საგანთა ნამდვილ მდგომარეობაზე, ვინაიდან აქ არ განვიხილავთ საგანთა ნამდვილ მდგომარეობას ცნობიერებისადმი. ჩვენ მხოლოდ ესაუბრობთ იმაზე, რომ ცნობიერების ჩვენეულ გაგებაში ვგულისხმობთ მისი აღწერის შესაძლებლობას ნებისმიერი სახის დაკავშირების, ნებისმიერი სახის მიწერის გარეშე, როგორც სუბიექტისეული, ასევე ობიექტისეული ხასიათისა, ვინაიდან ცნობიერების სუბიექტიც და ობიექტიც, საჭიროებისამებრ წარმოდგებიან, როგორც ერთგვარი სახით ფორმულირებული საგანთა რეალური მდგომარეობა ცნობიერებისადმი.

ცნობიერების ამ კუთხით განხილვისას შეგვიძლია ცნობიერების სფერო განვიხილოთ, როგორც თავისებური

მეტასფერო, სხვა შესაძლო მეცნიერული, ფილოსოფიური, მეტაფიზიკური სფეროების გონებატერეტიტი განხილვის მიმართ. სწორედ ცნობიერების მდგომარეობა, როგორც რაღაც უნივერსალური მეტაობიექტისა, შეუძლებელს ხდის ანალოგიებისადმი მიმართვას, რადგან ყოველი ანალოგია, იმისათვის, რომ კორექტული იყოს, ან იმავე დონეზე უნდა იწარმოოს, რომელზეც ანალოგიუბადი ფაქტი წარმოებს, ან, ყოველ შემთხვევაში, მის მახლობელ დონეზე.

მაგრამ რადგან გვესმის ცნობიერების სფეროზე საუბრის ამგვარი დაწყების სრული უნაყოფობა, როდესაც ცნება „ცნობიერების სფერო“ მკითხველისთვის შემოგვაქვს, როგორც ჩვენი პირობითი ხერხი, რომლის გონიერულობაც ჯერ კიდევ სრულიადაც არ არის ცხადი, თავს უფლებას მივცემდით დაგვეწყო რაღაც კონკრეტული, ცნობიერებაზე „მსვლელობის“ თვალნათლივი გზით, გზით, რომელიც აშკარა პარადოქსამდე მიგვიყვანდა, პარადოქსულობის ისეთ შემთხვევამდე, რომლის გამოყენებითაც „ცნობიერების სფეროს“ ამ პარადოქსის გადაჭრის საშუალებად შემოთავაზებას შევძლებდით ისე, რომ მკითხველს ერთდროულად, ჯერ ერთი, ექნებოდა საწყისი მასალა, მერე მეორეც, ექნებოდა რაღაც ცხადი ჩიხური სიტუაცია, რომელშიც იგი ცნობიერების განხილვის სხვა საშუალებას შეჰყავს. მხოლოდ მაშინ შეძლებდა იგი მიეღო ჩვენ მიერ შემოთავაზებული წარმოდგენა ცნობიერების სფეროზე, როგორც ამ ჩიხიდან გამოსვლის საშუალება. ჩვენ ხომ, ფაქტობრივად, გვსურს. ცნება „ცნობიერების სფეროს“ შემოიტანა, როგორც სწორედ იმ წინააღმდეგობების გადამჭრელი ცნების, რომელთანაც ცნებების: „სუბიექტისა“ და „ობიექტის“ გამოყენებას მივყავართ; წინააღმდეგობისა, რომელთანაც მივყავართ თავად განსხვავებას ობიექტისეულ სფეროს, როგორც ნატურალურად არსებული სფეროსი, ერთი მხრივ, და სუბიექტისეულ სფეროს, როგორც ასევე ნატურალურად არსებულ, მაგრამ ობიექტური სფეროს მახასიათ-

ებლებისგან განსხვავებული რაღაც ფსიქოლოგიური თვისებებისა და მახასიათებლების მქონეს შორის.

ცნება „ცნობიერების სფეროს“ შემოტანის ერთ-ერთი მიზეზი შესაძლოა იყოს მაგ. ის ფაქტი, რომ აქ არ არსებობს ფსიქოლოგიური ობიექტი, რომ ცნობიერების თეორიამ იმ ზომით, რა ზომითაც იგი ცნობიერების თეორიაა, თავის საწყის (ან შესავალ) მჯელობებში უარი უნდა თქვას წარმოდგენებზე, ფსიქოლოგიური თვისებების არსებობის შესახებ, რათა, ვინდლო, ისინი შემდგომ ცნობიერების საფუძველზე შემოიტანოს და არა როგორც ნატურალურად მოცემული რაღაც.

ჩვენ ამოვდივართ იმ ფრიად ელემენტარული და ტრივიალური გონებატერტიით წინაპირობიდან, რომ თუ დასაწყისშივე მივიღებთ პიპოთეზას სუბიექტისა და ობიექტის ტოლფასოვნების (სამეცნიერო აღწერის კუთხით) შესახებ, ასეთ შემთხვევაში, შესაძლოა, ბუნებრივად წარმოიშვას წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ არსებობს რაღაც უნივერსალური მასინთეზირებელი კატეგორია, რომელზე დაყრდნობითაც სუბიექტისეული და ობიექტისეული თვალსაზრისის განხილვაზე გადასვლას შეეძლებდით. ვინაიდან განსაზღვრულ კულტურაში ეცხოვრობთ, შევეჩვიეთ აზროვნებასა და შემთხვევების აღწერას მეტ-ნაკლებად მკაცრი დიქტომიური თვალსაზრისით: „სუბიექტი-ობიექტი“. დაუშვათ, წარმოიშობა რაღაც სხვაგვარი წარმოდგენა - წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ „სუბიექტ-ობიექტის“ თვალსაზრისი ჩვენთვის არ მიიჩნევა გონებატერტის პირველად თვალსაზრისად, რომ პირველადი თვალსაზრისი, ჯერ ერთი, არადიქტომიურია, მერე მეორეც, არსებობს რაღაც მასინთეზირებელი თვალსაზრისი, რომლიდანაც „სუბიექტ-ობიექტის“ თვალსაზრისზე გადასვლას შეეძლებდით. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ჩვენი გაგების ისეთი დონის არსებობას ვუშვებთ, სადაც რადგან ვიცით, რომ არსებობს აღწერის იმგვარი საშუალებები, როგორც

რადაციის სუბიექტად და რადაციის ობიექტად აღწერაა, აღწერის პირველად საშუალებად გთავაზობთ ისეთ საშუალებას, როდესაც შემოდის ცნობიერების სფერო, რომელშიც რადიაციის აღწერება სუბიექტისა და ობიექტის ყოფნის გარეშე. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, აუცილებლობა ამ შემოსვლისა, რომელსაც მეტამსჯელობას ვუწოდებთ, რაც ცნება „ცნობიერების სფეროს“ გულისხმობს, დაკავშირებულია იმ გარემოებასთან, რომ ცნობიერების აღწერის მცდელობისას აუცილებელია ერთგვარი „სინთეზური ობიექტის“ (ე.ი. ობიექტის, რომელიც იქნებოდა ობიექტი „ჩვენთვის“, იქნებოდა კონსტრუქცია ჩვენს გონებით ჭკერეტაში და არა ობიექტი ამ სიტყვის რეალური აზრით) წინასწარ კონსტრუირება.

ამ სინთეზურმა ობიექტმა უნდა მოგვეცეს შესაძლებლობა, სიგრძე-სიგანით თავისუფლად ვიმოძრაოთ ფსიქოლოგიური, სოციოლოგიური, ეთიკური და ა.შ. აღწერების განსხვავებების საზღვრებს შორის, ნება დაგვრთოს ავაგოთ საწყისი ათვლის წერტილი, რომელიც არ იქნებოდა დამოკიდებული საგნობრივ დაყოფაზე, ცნობიერებასთან სოციოლოგიური, ფსიქოლოგიური, ეთიკური და ა.შ. მიდგომებისას. დასაწყისში ჩვენთვის ძალზე მნიშვნელოვანია, არ ვიყოთ დაკავშირებული არაერთარ დანაწევრებაზე. ეს პირველი და ძირითადი პუნქტია. მაგრამ, ამას გარდა, „ცნობიერების სფერო“, თავის თავში ობიექტ-სუბიექტისეული მახასიათებლების არშემცველი, ცნობიერების ჩვენული გაგების „სიმბოლური აპარატის“ ნაწილს წარმოადგენს (ამასთანავე, რა თქმა უნდა, რომ ცნობიერების გაგების მთელი აპარატი სიმბოლურია). როდესაც ცნობიერებასთან ბრძოლაზე ესაუბრობდით, ამით, ფაქტობრივად, მხედველობაში გექონდა ფრიად გავრცელებული და ფართოდ შემჩნეული ფაქტი, რომ ცნობიერების ან სულიერი მოღვაწეობის აუარება პროცესი - ჯერჯერობით ასე გამოვთქვათ, არადიფერენცირებულია, - დაკავშირებულია არსებული ობიექტივაციების დანგრევასთან, ერთი მხ-

რივ, და სხვა მხრივ, ფსიქოლოგიურ კრისტალიზაციებთან, რომლებიც თვისებების სახით მიეწერება სუბიექტს. და აი, იმისათვის, რომ აღვნიშოთ ის რაღაც, რისი გულისთვისაც ნივთობრივი და ფსიქოლოგიური სტრუქტურები ინგრევა, რაღაც, რასაც უკვე თავად ჩვენი მიდგომის, თავად ამ მოვლენების ფიქსაციის საშუალების მიხედვით არ გააჩნია მიმართულება, არ გააჩნია მახასიათებლები (იმიტომ, რომ მას რომ სახე გააჩნდეს, ექნებოდა მახასიათებლებიც, იგი უკვე იქნებოდა სუბიექტურ ან ობიექტურ სტრუქტურათაგან ერთ-ერთი), შემოგვაქვს არაკონკრეტიზებადი სიმბოლო (ან ოპერატორი) „ცნობიერების სფერო“, როგორც ამ უკიდურესი „რაღაცის“ აღნიშვნა. ან სხვაგვარად - რათა გამოვსახოთ ცნობიერების ჩვენი გაგების მუშაობის ეს მიმართულება, ე. ი. იმგვარი გაგების, რომელიც ცნობიერებასთან ბრძოლას ხელავს როგორც, რომელიღაც პუნქტებში, რომელიღაც წერტილებში წარმოშობილს, ჩვენ უნდა შემოვიტანოთ ცნება „სფეროზე“ ან „სიცარიელეზე“, რომელშიც ყოველივე ეს „მიემართება“ (устремляется), სფეროზე, რომელიც არავითარ განსაზღვრებებს არ იღებს.

წარმოვიდგინოთ ცნობიერების აღწერის პარადოქსული სიტუაცია, რომელმაც შეიძლება ცხოვრებაში რომელიღაც ახალი წარმოდგენები გამოიწვიოს ცნობიერებაზე (მოცემულ შემთხვევაში, წარმოდგენა „ცნობიერების სფეროზე“). ცნობიერების აღწერის არსებული საშუალებები ცნობიერებაზე, როგორც ობიექტზე ოპერირებენ, აუცილებლად დაკავშირებული არიან სუბიექტთან ან, თუკი არ ოპერირებენ ამგვარი წარმოდგენით (ექსისტენციალური თეორიის ზოგიერთი ნაირსახეობა არ გულისხმობს ამგვარ კავშირს), მაშინ, მიუხედავად ამისა, ისინი დაკავშირებულნი არიან კლასიკური ფილოსოფიის ძირითადი წანამძღვრის მიღებასთან, სახელდობრ, რომ ყველაზე უტყუარი ათვლის წერტილი ცნობიერების ნებისმიერი მოვლენისთვის არის ცნობიერები

მოცემულობა. ე. ი. ცნობიერების აღწერის ისეთი საშუალებები, რომლებიც თავად ცნობიერების საზღვრებს მიღმა არასდროს და პრინციპულად არ გადიან. ასეთია კლასიკური ფილოსოფიის ძირითადი თეზისი: ცნობიერების მოცემულობათა პრივილეგიერებულობა; და ეს იგივე რჩება - სხვა ენაზე და სხვაგვარი მიდგომის ფარგლებშიც - ფენომენოლოგიური და ექსისტენციალური ანალიზის პუნქტად და ბაზად. აქ კი მქალაქდება, რომ როგორც ცნობიერების, სუბიექტის წინამდებარე ობიექტად განხილვისას, ასევე იმგვარი განხილვისას, რომელიც ცნობიერების ფარგლებს არ ცდება (რადგან მასში თავად ათელის წერტილს ეძებს), ვაწყდებით შემდეგ პარადოქსს: ორივე შემთხვევაში აღმოვჩნდებით სიტუაციაში, როდესაც იძულებული ვხდებით ცნობიერება ეუწოდოთ იმას, რაც მას აშკარად არ წარმოადგენს. ასე, მაგალითად, ფენომენოლოგები ტერმინ „ცნობიერებას“ იყენებდნენ პროცესების მიმართ, რომლებიც არა-ცნობიერად ხორციელდება ან, როგორც ისინი გამოთქვამენ, ანონიმური, ავტომატური, სპონტანური და სხვ. ე. ი. მათ ცნობიერება - სხვა ტერმინი არ გააჩნდათ და ამისკენ უბიძგებდათ მსჯელობის ლოგიკა - უნდა ეწოდებინათ ისეთ საგანთათვის, რომელთათვისაც მათ, ამავდროულად, თავადვე არ უნდა ეწოდებინათ ცნობიერება: ისინი იმავე მახასიათებლებით არ წარმოადგენენ ცნობიერებას, რასაც ისინი ცნობიერებას მიაწერენ.

მაშინ ამ მსჯელობის ფარგლებში ორაზროვანი ხდება თავად ტერმინი „ცნობიერება“. ჩვეულებრივ, ფსიქოანალიზს საყვედურობენ იმას, რომ მასში არა-ცნობიერი სრულიად მითოლოგიური ტიპის ცნებას წარმოადგენს. იგი ვერანაირად განისაზღვრება, იგი არის რაღაც პატარა კობოლდის მაგვარი, ეშმაკუნა, ყოველგვარი უმსგავსობის ჩამდენი. მაგრამ საქმე ეს არ გახლავთ. ფსიქოანალიზის ძირითადი პარადოქსი, შესაძლოა (ისევე, როგორც ფენომენოლოგიისა და ექსისტენციალიზმის პარადოქსი), არის ის, რომ ტერმინი „ცნობიერე-

ბა“ გახდა ორაზროვანი, გაბუნდოვანდა. პრობლემა გახდა არა არაცნობიერი, არამედ ცნობიერი, რომელიც გაუგებარი და არგაგებული დარჩა.

ფროიდმა და იუნგმა ცივილიზებულ სამყაროს არაცნობიერი აღმოუჩინეს გამოცალკევების, ანალიტიკური პროცესის წესით, არაცნობიერის ცნობიერისაგან იმისთვის გამომაცალკეებელი, რომ ცნობიერების ანალიტიკური გაგება ბევრად უფრო შინაარსობრივი გამხდარიყო. სინამდვილეში კი ცნობიერების ანალიტიკურმა გაგებამ მისი სრული უშინაარსობა სწორედ არაცნობიერის შემოტანის შედეგად გამოამჟღავნა. პრობლემა გახდა ცნობიერების „ჰომოლოგიური“ გაგების მიღწევა. ე. ი. ცხადი გახდა ცნობიერების გაგების ისეთ საშუალებაზე უარის თქმის აუცილებლობა, რომლითაც გაგებაში ცნობიერების მიღმა მყოფი არაფერი შევიდოდა, ცნობიერების მიღმა როგორც სუბიექტ-ობიექტისეული რეალობისა. ამის გარეშე შეუძლებელია ცნობიერების პრობლემის გადაჭრა.

თუმცა მრავალი თანამედროვე ავტორი კი იმეორებს, რომ სუბიექტი და ობიექტი ერთიანია, რომ არის სფერო, რომელშიც სუბიექტი განუყოფელია ობიექტისაგან, მაგრამ იმ ზომით, რა ზომითაც ვოპერირებთ ტექნიკით, რომელიც ათვლის წერტილად იღებს ცნობიერების მოცემულობას ან მოცემულობას ცნობიერებაში, გარდუვლად აღმოვჩნდებით პარადოქსის წინაშე. ერთ მათგანზე უკვე ვთქვით: ცნობიერებას ვუწოდებთ რაღაც აშკარად არაცნობიერს, ცნობიერებას მივაწერთ თვისებებს რაღაცისა, რაც აშკარად არ წარმოადგენს ცნობიერებას. მეორეც, ჩვენ ვბრუნდებით ამ ათვლის წერტილებში, ამ კოორდინატებში, ძალიან ძველ პარადოქსთან, რომელიც ცნობილი იყო სოკრატესათვის, ძველი ინდოელებისათვის და, ყოველ შემთხვევაში, ახალი დროის ისეთ ფილოსოფოსთათვის, როგორიც დეკარტე და სპინოზაა, სახელდობრ, რომ თავად აზრის აქტი საკუთარ თავში გარკვეულ პარადოქსუ-

ლობას შეიცავს. მაგალითად, სოკრატე ამბობდა: იმისათვის, რომ გავიგო რაღაც, უნდა ვიცოდე, რომ გაგება მსურს, მე უკვე უნდა ვიცოდე ის, რომ მინდა გავიგო. სპინოზა ამბობდა, რომ, ფაქტობრივად, იმისათვის, რომ ვიცოდე, უკვე უნდა ვიცოდე, რატომ მჭირდება ამის გაგება, ხოლო იმისათვის, რომ ვიცოდე, რატომ მჭირდება ამის გაგება, მე უნდა ვიცოდე, რომ მსურს გაგება და ასე უსასრულობამდე. სწორედ ამ პარადოქსის გადასატრელად შემოიტანა სპინოზამ ღვთაებრივი უსასრულო ინტელექტის ცნება, რომლის ნაწილსაც ადამიანური ინტელექტი წარმოადგენს. ძველი ინდოელებიც საკუთრივ იგივეს ამბობდნენ. გაეიხსენოთ თუნდაც ატმანის თეორია, რომლის მიხედვითაც, თუკი მე რაღაცას ვაფიქსირებ, როგორც ჩემი ცნობიერების აქტს, მაშინ მე უკვე აღარ ვარ ამ ცნობიერების მდგომარეობაში და მე, შესაბამისად, უკვე აღარ ვარ „მე“, და ა.შ. უსასრულობამდე. ამგვარად, სწორედ ასეთი სახის სიტუაციების გადასატრელად დაგეჟირდებოდა, გამოგვადგებოდა ცნება, რომელიც ათვლის წერტილად იქნებოდა შემოტანილი ცნობიერების გაგებაში ისე, რათა ეს ათვლის წერტილი არ მდებარეობდეს, როგორც მოცემულობა ცნობიერებაში.

მაგრამ, ცნობიერების ჩვენეულ გაგებაში ჩვენ მიერ შემოტანილ ცნებას, „ცნობიერების სფეროს“ ძალუძს სხვა სახის სიტუაციის გადატრაშიც დაგვეხმაროს. ჩვენი პარადოქსული სიტუაცია, ერთი მხრივ, ზოგადად, წმინდა გონებატვრეტი სიტუაციას წარმოადგენს, სხვა მხრივ კი, როგორც ჩანს, დაკავშირებულია ძალიან მტკიცე „მეტალინგვისტურ“ სიტუაციასთან. არსებობს ასეთი აქსიომა არა მარტო ევროპული, არამედ თითქმის ყველა სხვა გონებატვრეტისა, რომელიც რიგ სისტემებში იმპლიციტურადაა მოცემული, ხოლო რიგ სისტემებში კი საკმაოდ ცხადად ტექსტურადაა გამოხატული: თუკი ვამბობთ, რომ ჩვენ რაღაცას ვიგებთ, რომ რაღაცის გაგებას ვცდილობთ, ამასთანავე, ვგულისხმობთ, რომ ეს რაღაცა თავის თავს ვერ იგებს ან იგი თავის თავს ვერ იგებს მოცუ-

მულ მომენტში. ზოგადად, ყოველი გონებაჭკერეტი დაშვება ნებისმიერი რამის „შენი“, „ჩემი“ გაგებისა, აუცილებლად, აქსიომატურად გულისხმობს, რომ ეს „რადაცა“, თუნდაც ჩვენი გაგების სიტუაციაში, თავის თავს ვერ იგებს. როდესაც ჩვენ მას ვიგებთ, იგი თავად ვერ იგებს საკუთარ თავს; თუკი იგი იგებს საკუთარ თავს, ეს ნიშნავს, რომ ჩვენ ვერ ვიგებთ მას. ასეთია „განკერძოებულობის (исключительности) აქსიომა“, რომელიც, არსებითად, ყოველთვის ადგენს ცნობიერების მონოპოლიის რომელიღაც ელემენტს.

ცნება „ცნობიერების სფეროს“ შემოტანა ამგვარი სიტუაციის გადაჭრაში დაგვეხმარება იმიტომ, რომ მოცემულ შემთხვევაში, როდესაც ვამბობთ, რომ არსებობს ობიექტთან დაუკავშირებელი ცნობიერება, უბრალოდ მხედველობაში გვაქვს, რომ თავისთავად მისი გაგების პრობლემისაგან განვეყენებით. მოცემულ შემთხვევაში სხვა პიპოთეზის მიღებაც შეიძლება, რომელიც ამ პრობლემას ხსნის, სახელდობრ, რომ ცნობიერების გაგების ჩვენს მცდელობას არავითარი კავშირი არ გააჩნია კითხვასთან, იგებს თუ არა ცნობიერება თავის თავს. ეს პიპოთეზა იმპლიციტურად შეიცავს, რა თქმა უნდა, პრეზუმპციას, რომ იგი თავის თავს იგებს ისე, რომ არ არის დაკავშირებული არც სუბიექტთან და არც ობიექტთან. ეს დაშვება არ ნიშნავს სიტყვა-სიტყვით, რომ ცნობიერება თავის თავს იგებს, არამედ იმას, რომ ჩვენს ანალიზში პირობითად ვიღებთ იმას, რასაც „ამბობს“ ცნობიერება საგანთა რეალურ მდგომარეობაზე. ე.ი. ჩვენ არ ვამბობთ, რომ „სინამდვილეში ეს არის ეაზა“ ან „სინამდვილეში ეს არის ორი პროფილი“.



(ჩანახატის ავტორი:
მერაბ მამარდაშვილი)

ამგვარად, უპიროვნო კონსტრუქციის შემოტანით: „მას ეს-
მის“, ცნობიერების რაღაც ნაწილს (იმისგან დამოუკიდებლად,
თუ რისი თქმა შეგვიძლია ამ ცნობიერების რეფერენტებზე)
საგანთა რეალურ მდგომარეობას ეუთანაბრებთ.

ამ პრინციპისათვის - და ჩვენ გვიხდება ცოტათი წინ
გაქცევა, იმიტომ, რომ ეს არცთუ სრულად განეკუთვნება ცნო-
ბიერების სფეროს პრობლემას, არამედ განეკუთვნება მას ამ-
ავდროულად იმ აზრით, რომ ცნება „ცნობიერების სფეროს“
შემოტანის გარეშე შეუძლებელი იქნება კონკრეტული პრობ-
ლემის ამ შემდგომი ველის განვითარება - შეგვეძლოს „ობი-
ექტური შეცდომის პრინციპი“ გვეწოდა. და მისი შემოტანა
შესაძლებელია კლასიკური ფილოსოფოსობის სხვა პრინ-
ციპების (მაგ. ისეთი, როგორიცაა, „სამყაროს მოწესრიგებუ-
ლობის პრინციპი“ და ა.შ.) მხარდამხარ. როდესაც ვამბობთ,
რომ ცნობიერების რაღაც ნაწილს საგანთა რეალურ მდგო-
მარეობას ეუთანაბრებთ (ამით განვეყენებით იმას, იგებს თუ
არა თავის თავს ცნობიერება), ჩვენ, ფაქტობრივად, ეუშვებით
უნივერსალურ პოზიტიურ პრინციპად იმას, რომ შესაძლე-
ბელია შეცდომა, მაგრამ ჩვენ უნდა გვჯეროდეს „მისი“ და
დაეუჯერებთ.

ამ „გათანაბრების“ განხორციელებითა და, ამგვარად,
კლასიკური დილემისაგან განყენებით, რომლებზეც ესაუ-
ბრობდით, შემოგვაქვს ერთგვარი „კვაზისაგნობრიობა“. ან
უფრო სწორად, ასე: ის, რის ცნობიერების ჩვენეულ გაგე-
ბაში საგანთა რეალურ მდგომარეობად მიჩნევის უფლება-
საც ვაძლევთ თავს, არის ის, რასაც ამოსავალ პუნქტად
ცნობიერების სფეროს მქონე ჩვენს მეტათეორიაში კვაზის-
აგნობრიობას ეუწოდებთ. კვაზისაგნობრიობის შემოტანა ამ
პარადოქსთა გადაჭრის ფრიად მოსახერხებელი საშუალებაა,
რადგან მათი არსი იმაში მდგომარეობს, რომ ცნობიერების
აღწერის გამოყენებული საშუალებები ყოველთვის აწყდებიან
რაღაცას, რაც რეფლექსიური პროცედურებისგან სხლტე-

ბა. ხოლო თავად აღწერის ეს საშუალებები განუწყვეტლად დაკავშირებულია რეფლექსიურ პროცედურებთან, მოხაზულია მისი წანამძღვრებით, მისი ტრადიციებით და ა. შ. მაგრამ, როდესაც იგი აწყდება რეფლექსიური პროცედურებისგან პრინციპულად მსხლტომ რაღაცას, სწორედ მაშინ წარმოიშობა პარადოქსები, რომელთა გადაჭრაც, საკუთრივ, რეფლექსიურობაზე, ე.ი. აღწერის კლასიკურ საშუალებაზე უარის თქმაში მდგომარეობს იმიტომ, რომ კლასიკური აღწერა პრინციპულად გამორიცხავს ცნობიერების რაღაც ნაწილის საგანთა რეალურ მდგომარეობასთან გათანაბრებას, ე.ი. საგანთა იმგვარ რეალურ მდგომარეობასთან, რომელიც თავის თავს ვერ იგებს, ხოლო ცნობიერება - ესაა ის, რასაც ჩვენ ვიგებთ. საგანთა რეალური მდგომარეობა კი არის რაღაც ისეთი, რომელზეც არანაირ რეფლექსიას არ შეუძლია თქვას, რომ ეს „არის“ ცნობიერება. (რადგან, კლასიკური საშუალება შეიცავს მოგონილ კონტრადიქციას: „შევთანხმდით“, რომ თუ ობიექტია, მაშინ იგი - არ არის ცნობიერება, ხოლო თუ ცნობიერებაა, იგი - არ არის ობიექტი. ჩვენ კი, რადგან არ ვამტკიცებთ ცნობიერების ობიექტურობას და განვეყენებით ცნობიერების ობიექტურობასა და სუბიექტურობას, ვხსნით (снимаем) ამ პრობლემას. ჩვენ არ ძალგვიძს რეფლექსიით კვაზისაგნობრიობების გახსნა (рассорить). ჩვენ უნდა გვაინტერესებდეს ის, რომ ცნობიერება არასოდეს არის რეფლექსიის მიმართ (ან რეფლექსიისთვის), რომ მუდამ კვაზისაგნობრივად მუშავდება და ამიტომ ობიექტურია ცნობიერების (ცნობიერება 1 ან ცნობიერება 2) მიმართ. მისი ემერჯენციები მიეწერებიან რა თქმა უნდა სიმბოლურ ნაწილში) ყოფიერებას და არა სუბიექტს.

ტერმინ და ცნება „ცნობიერების სფეროს“ შემოტანით, ეუბრუნდებით ამ პრობლემას, მაგრამ მას უკვე კვაზისაგნობრივად აღვნიშნავთ.

შესაძლებელია აგრეთვე კიდევ ერთი მიდგომა ცნობიერ-

ების სფეროს ხელშესახებად. აქ ოპერაციულად მოსახერხებელია რომელიღაც იდეალიზებული, პრაგმატული სიტუაციიდან ამოსვლა. ნებისმიერი საკითხის განხილვა, რამდენადაც იგი აღიწერება თავად ადამიანის მიერ, რომელიც ამ საკითხს განიხილავს, უნდა გულისხმობდეს რომელიღაც პირველად საწყის სიტუაციას, როდესაც ეს საკითხი არ განიხილება. საკითხი არ განიხილება, შემდეგ იგი განიხილება. ჩვენ არ გვიმსჯელია ცნობიერებაზე, შემდეგ ვიწყებთ მსჯელობას ცნობიერებაზე, არ ვიყავით ცნობიერების გაგებით დაკავებული, შემდეგ ვიწყებთ ცნობიერების გაგებას.

ახლა კი შევთანხმდეთ, რომ სიტუაციას, როდესაც ცნობიერების გაგებით არ ვართ დაკავებული, არ მივიჩნევთ თანაბარმნიშვნელოვნად სიტუაციისა, როდესაც ეს ცნობიერება არ არსებობს; იმიტომ, რომ თუ ასე მივიჩნევდით, ამგვარად იმპლიციტურად გამოვხატავდით ცნობიერების ობიექტისეულობის იდეას, მაშინ, როდესაც იგი არც ობიექტისეული უნდა იყოს და არც სუბიექტისეული, თვით ასეთ წმინდა პრაგმატულ სფეროშიც კი. ჩვენ მივიჩნევთ: თუკი არ შევედგომივართ მსჯელობას ცნობიერებაზე, ცნობიერების გაგებაზე, ცნობიერების ჩვენეული გაგების ექსპლიციტებაზე, ეს თავისთავად არაფერს მეტყველებს ცნობიერების, როგორც ასეთის, აღწერის შესაძლებლობის თაობაზე. ე. ი. აქ ჩვენ ამოვდივართ პირობიდან, რომ „ცნობიერების ჩვენეული გაგება“ და „ცნობიერება“ სიტუაციური უტყუარობის სხვადასხვა დონეზე იმყოფებიან. ამიტომ, ცნობიერების სფეროს ვიღებთ, როგორც პირველადს ჩვენს მსჯელობაში, ცნობიერების ჩვენეულ გაგებაში, არა იმიტომ, რომ იგი აბსტრაქციის უმაღლესი რანგის ცნებას წარმოადგენს, არამედ პირიქით, იმიტომ, რომ იგი პრაქტიკულად, თითქოსდა, პრაგმატიზაციის უმაღლესი რანგის ცნებაა. ჩვენ გადმოვცემთ, აღწერთ სიტუაციის იმ წრეს, რომლითაც ცნობიერების ჩვენეული გაგების სიტუაციაა გარშემორტყმული და, საკუთრივ, ცნება „ცნობიერების

სფერო“, არსებითად წარმოდგება, როგორც უკიდურესად პრაგმატიზებული ცნება, როგორც ამ სიტუაციათა განზოგადებულად აღწერის საშუალება და არა როგორც ცნობიერების განზოგადებულად აღწერის საშუალება. ამით კიდევ ერთხელ ვუსვამთ ხაზს, რომ საუბარია მეტატერმინზე.

ცნება „ცნობიერების სფერო“ არ წარმოადგენს მხოლოდ ჩვენეული ცნობიერების მეტათეორიის საკუთრებას; ცნობიერების სფეროსთან შეხება არის აქტი, რომელსაც შესაძლოა ადამიანი ყოველდღე და ყოველ საათს ახორციელებს. ამასთანავე, ესაა ჩვენ მიერ აქსიომატიზებული სიტუაცია, რომელშიც, პრინციპში, ადამიანებს შეუძლიათ არ მონაწილეობდნენ. როდესაც ადამიანი ცნობიერების სფეროში აღმოჩნდება, ჩვენ ვამბობთ: „არსებობს ცნობიერების სფეროში ჩაყარნილი ადამიანი“. ეს არ ნიშნავს, რომ ყოველი ადამიანი ცნობიერების სფეროში იმყოფება, მაგრამ რადგან იგი მასში არის - იგი არის მასში. ეს ტავტოლოგიაა. როცა ეოლტერი ამბობდა, რომ არ შეიძლება სიქველე იყოს ნახევარი (იგი ან არის, ან არა), მას მხედველობაში არ ჰქონდა, რომ ყველა ადამიანი ქველია, პირიქით, მას მხედველობაში ჰქონდა, რომ ყოველ ადამიანს ძალუქს ასეთი იყოს (ან არ იყოს).

ამგვარად, ცნობიერების სფერო იფიგურირებს, როგორც რომელიღაც ფსევდოტოპოლოგიური ცნება. ფსიქიკაზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იგი არის ცნობიერების სფეროში ან შეგვიძლია ვთქვათ ცნობიერების სფეროზე, რომ იგი აქ არის ან არ არის აქ, და მეტატერმინ „ცნობიერების სფეროს“, როგორც რაღაც უკიდურესი, არაშინაარსობრივის, არამედ წმინდა სიტუაციური აბსტრაქციის შემოტანით, შეგვიძლია შევთანხმდეთ, რომ მას იმგვარი თვისებები გააჩნია, რომ შეგვიძლია ვთქვათ, მას „ადგილი აქვს“ და შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სადღაც მას „არ აქვს ადგილი“. არსებითია, რომ ცნობიერების სფეროს პრინციპში გაჩნია ადგილი, ე.ი. მას საერთოდ არ აქვს ადგილი. რაღაც უფრო კონკრეტული აზ-

რით, შეგვიძლია ვთქვათ, იგი არის აქ ან იგი აქ არ არის. ეს ისევ და ისევ კეთდება, როგორც წმინდა პრაგმატული დაშეება.

ცნობიერების სფერო არაკლასიფიცირებადია თავად ჩვენეული მიდგომის სპეციფიკის გამო, რადგან ჩვენ ვგულისხმობთ, რომ ცნობიერების სფერო არის ის, რაც დაგვეხმარება შემდგომ გადავიდეთ რომელიღაც დაზუსტებებზე, სპეციფიკაციებსა და კონკრეტიზაციებზე ცნობიერებისა, რაც, თავის მხრივ, ასევე არაკლასიფიცირებადია. ჩვენეულ მიდგომას, სრული და თანმიმდევრული არაკლასიფიცირებადობის პრინციპი უდევს საფუძვლად. ე.ი. როცა ვფიქრობთ, რომ ცნება „ცნობიერების სფეროდან“ „ცნობიერების მდგომარეობის“ ცნებაში ან ცნება „ცნობიერების სტრუქტურაში“ გადასვლა ხორციელდება, - ეს არ ნიშნავს, რომ ეს გადასვლა შეიძლება განიხილებოდეს, როგორც ლოგიკურად კლასიფიკაციური. ეს არ არის გადასვლა ზოგადი ცნებიდან კერძოსკენ, არამედ უბრალოდ შემდგომი საფეხური ჩვენს მსჯელობაში, ჩვენი გაგების კონკრეტიზაციაში. ახალი ცნებები წარმოდგებიან, როგორც თავად ჩვენეული გაგების და არა მისი ობიექტის ახალი კონკრეტიზაციები.

ცნობიერების ჩვენეული გაგების შემდგომი კონკრეტიზაციის განხილვამდე შევჩერდებით ისეთ ცნებებზე, როგორებიცაა „მსოფლიო შემთხვევა“ და „მსოფლიო ობიექტი“. ჩვენ მივიჩნევთ, რომ ცნობიერების ზოგიერთი ფაქტი, ობიექტი, შემთხვევა, დაფიქსირებული ან ცნობიერებაში არსებული, განსხვავებით ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების შემთხვევებისგან, წარმოადგენენ თითქოსდა ხაზზე მდგომ შემთხვევებს, ობიექტებს, რომლებიც განსჭვალავენ ნებისმიერ ეპოქას, ნებისმიერ ადამიანურ სტრუქტურას, როგორიც არ უნდა იყოს - კულტურული, სოციალური, პიროვნული, რომლებშიც რაღაც არსებობს დროის მიღმა, რომლებშიც რაღაც არსებობს როგორც იგივეობა. ავიდოთ ასეთი მაგალითი: „წარ-

დენა“ როგორც მდინარის ნაპირებიდან გადმოსვლა ან საზღვაო წყალდიდობა არის „შემთხვევა“. მაგრამ „წარღვნა“ როგორც სიმბოლო, გადმოცემული ცნობიერების მიერ, არის „მსოფლიო შემთხვევა“. ამგვარი სახის ე.ი. დროის მიღმა არსებული ობიექტი და შემთხვევა (რომლებსაც გვეჩვენება, რომ გააჩნიათ რაღაც რეალური ანალოგი, მაგრამ სინამდვილეში სრულიადაც არ განეკუთვნებიან მას, არამედ წარმოადგენენ რაღაც სხვას), პრინციპში სხვაგვარად ანალიზდება. და თავად დაკვირვების ფაქტი, ადამიანთა მიერ რეალური შემთხვევების აღქმა, იმგვარად, სრულიად განსხვავებულად უნდა ანალიზდებოდეს, ვიდრე იგივე ფაქტი, მაგრამ „მსოფლიო შემთხვევად“ ქცეული და ღირსი, როგორც ასეთი, უკვე ცნობიერების სიცოცხლესთან შეფარდებისა. შეიძლება მტკიცება, რომ მითების მასალა მსოფლიო შემთხვევებისგან შედგება (წარმოდგენილი როგორც მითემები). ცხადია, ასეთი მსოფლიო შემთხვევები და მსოფლიო ობიექტები არც ისე ბევრი აღირიცხება. ეს ცნება შემოდის, როგორც დამატება ცნობიერების სფეროსათვის. ცნობიერების სფეროს, როგორც მითემის განხილვისას კი, შესაძლებელია ჰიპოთეზა, რომ ცნობიერების სფერო მსოფლიო შემთხვევის, მსოფლიო ობიექტის თვალსაზრისით წარმოდგება, როგორც უნივერსალური დამკვირვებელი.

ცნობიერების სფერო შემოგვაქვს, როგორც „კარტეზიანული ადამიანის“ ჩამანაცვლებელი ცნება. კლასიკური ფილოსოფია სუბიექტის, როგორც რომელიღაც რეფლექსიური პროცედურების ჩარჩოებში რაღაც დაკვირვების უნივერსალური ღვთაებრივი მოდულის დამშვები წანამძღვრებით ოპერირებდა. ჩვენმა ცნებამ კი საკუთარ თავში უნდა შეისრუტოს დაკვირვების თვისებათა ნაწილი, რომლებიც მიეწერებოდა დამკვირვებელ სუბიექტს, როგორც უნივერსალური პერცეპციის ღვთაებრივ მოდელს და თვისებათა ნაწილი, რომლებიც დაკვირვების ობიექტს მიეწერებოდა, ოღონდ ამ მოდულისთ-

ვის რეფლექსიის რაიმე თვისებების მინიჭების გარეშე და, ამგვარად, მისთვის სუბიექტის თვისებათა ნაწილისა და ობიექტის თვისებათა ნაწილის, როგორც დაკვირვების ობიექტის ან დამკვირვებელი მოწყობილობის წართმევით, ვიყენებთ ცნობიერების სფეროს ცნებას. მსოფლიო ობიექტისა და მსოფლიო შემთხვევის ცნებები კი უფლებას გვაძლევს განვეყენოთ კულტურისა და ცნობიერების კავშირის, ერთი კულტურიდან მეორეში ინფორმაციის გადაცემის, რეალური მემკვიდრეობის და ა. შ. პრობლემებს. ეს გვაძლევს შესაძლებლობას ვამტკიცოთ, რომ ინდურსა და ბერძნულ მითოლოგიებში ასახული შემთხვევები, ცნება „მსოფლიო შემთხვევის“ საშუალებით, შესაძლებელია მოვაქციოთ ერთ წერტილში, ერთ ხაზზე, როგორც ერთი შემთხვევა; ე. ი. მსოფლიო ხაზის ერთ წერტილში მყოფი ობიექტები არის ერთი მსოფლიო ობიექტი, დამოუკიდებლად იმისა, შესაძლებელია თუ არა მათ რეალურ კავშირში, მემკვიდრეობითობისთვის თვალის გადვენება, ერთი კულტურიდან მეორეში, ერთი მითოლოგიიდან მეორეში სესხება და სხვ. ამიტომაც, „მსოფლიო ობიექტისა“ და „მსოფლიო შემთხვევების“ ცნებების შემოტანით, თავს ვაღწევთ დრო-სივრცითი კავშირის პრობლემას, ეუტოვებთ მას ეთნოგრაფიასა და ანთროპოლოგიას. ამგვარად, რეალური კავშირისაგან დამოუკიდებლად, უნდა არსებობდეს რომელიღაც ორი შემთხვევა გარეგნულად განცალკევებულ კულტურებსა და პიროვნებებში, რომლებიც ერთ წერტილში იმყოფებიან მსოფლიო ხაზზე და ერთ შემთხვევას, ერთ „მსოფლიო ობიექტს“ წარმოადგენენ.

კულტურის ცნებას, როგორც კულტურას ზოგადად, როგორც ტერმინს და როგორც ჩვეულებრივი ადამიანის აღქმის ელემენტს, ჩვენს განხილვაში არავითარი მიმართება არ გააჩნია ცნობიერებასთან: ჩვენს მუშაობას ცნობიერებასთან და ცნობიერების მეტათეორიას (ისევე, როგორც თავად ცნობიერებას) შესაძლოა არავითარი მიმართება არ გააჩნდეს

რომელიმე კერძო კულტურასთან და კულტურასთან ზოგადად.

ჩვენი მეტათეორიის სიმბოლურ ხასიათზე საუბრისას, ხაზს ვუსვამთ თავად ჩვენი სამუშაოს სიმბოლურ ხასიათს, მხედველობაში გვაქვს ზოგიერთი თვისება, რომლებსაც შემდგომ ცნობიერებაში აღმოვაჩენთ, ხოლო ემპირიულად იგი ჯერ კიდევ ამ სამუშაოსკენ მოძრაობის დაწყებამდე აღმოვაჩინეთ. სწორედ მათ გამოიწვიეს ჩვენი მსვლელობა ცნობიერების მეტათეორიისკენ. ესაა ობიექტთა ის თვისებები, რომლებიც დეტერმინისტულ ანალიზს არ ექვემდებარებიან და, ამავდროულად, ნებისმიერი ტიპის სემიოტიკურ ანალიზს უსხლტებიან, დაფუძნებულს იმაზე, რომ არსებობს აღმნიშვნელი, როგორც რეალურად ცალკე ელემენტი და არსებობს აღნიშნული, როგორც პირველის დენოტატი. ტერმინი „ცნობიერების სფერო“ კი იმ გარემოების „სიმბოლოს“ წარმოადგენს, რომ მოცემულ განხილვაში არ არსებობს არც აღსანიშნი, არც აღნიშვნადი, არც აღმნიშვნელი. საქმე გვაქვს სემიოტიზაციის ინტუიციურ გამოცდილებასთან, გამოცდილებასთან, რომელშიც ეს სამი მომენტი არსებობს, მაგრამ, როგორც დროსა და სივრცეში განცალკევებულნი, ვერ მოიხელთებიან. შეიძლება ვარაუდი, რომ არსებობს უწყვეტი კავშირი აღსანიშნსა და აღმნიშვნელს შორის, როდესაც შეუძლებელია ერთის მეორესგან განცალკევება.

კიდევ ცოტა რამ ცნობიერების სფეროზე, ვინაიდან დაუკმაყოფილებლობის განცდა გერჩება ჩვენი არასრული გაგებით. ჩვენ ბოლომდე არ გვესმის, რას ეუპირებთ მას, მაგრამ იგი წარმოიშვა ჩვენს გაგებაში და მის ექსპლიცირებას უნდა ვცდილობდეთ, ვინაიდან, ხატოვნად რომ ვთქვათ, ჩვენი ფსიქიკები აღმოჩნდა იმ ადგილას, სადაც ამგვარი სახის იდეა წარმოიშვა. ჩვენ კვლავ შეგახსენებთ ცნება „ცნობიერების სფეროს“ პრინციპულ შეუფარდებლობაზე ინდივიდუალურ ფსიქიკურ მექანიზმთან. ამიტომ გამოთქმა „აქ არის

ცნობიერების სფერო“ ან „აქ არ არის ცნობიერების სფერო“ პირობითია და, ზოგადად რომ ეთქვათ, არცთუ მთლად მართებული იმ აზრით, რომლითაც ეს მსჯელობა დავიწყეთ, იმიტომ, რომ ვინაიდან საუბარი არაა ინდივიდუალურ ფსიქიკურ მექანიზმებზე, უფრო შესაძლებელია ეთქვათ, რომ ცნობიერების სფერო „არის“, რომ იგი „ზოგადად არის“ ამგვარი შეფარდების მიღმა და შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ იგი „აქ არის“ ან იგი „არ არის“ აქ, მხოლოდ როდესაც ასეთი შეფარდება ჩვენ მიერ იდეალურად იგეგმება, რომ უკვე, არსებითად, განეკუთვნება არა ცნობიერების სფეროს, არამედ ცნობიერების მდგომარეობასა და სტრუქტურას. ცნობიერების სფერო - პრაგმატული ეტაპია. ვიწყებთ ცნობიერების სფეროს ჩვენეული გაგების ექსპლიკაციას იმიტომ, რომ იგი გარკვეულ საზღვარს მოასწავებს ჩვენს ცნობიერებაში: „აი აქ“ ვიწყებთ ჩვენეული გაგების და, შესაბამისად, ცნობიერების მეტათეორიის ტერმინების ახსნას და ვინაიდან მას ვიწყებთ რაღაც „არარადან“, ჩვენ ამ „არარას“, ამ საზღვარს ვუწოდებთ ცნობიერების სფეროს.

ახლა კი, იმისათვის, რომ დავასრულოთ ამ ცნების განხილვა, დავამატებთ, რომ ცნობიერების სფერო - ესაა სიტუაცია, რომელშიც პრაგმატულად იმყოფება „ცნობიერება“ ან, უფრო სწორად, შესაძლოა იმყოფებოდეს, არ ვგულისხმობთ, რომ ყოველი ცნობიერება იმყოფება ამ სიტუაციაში. იგი ან იმყოფება, ან არ იმყოფება, მიუხედავად იმისა, რომ ცნობიერების სფეროს, მკაცრად რომ ეთქვათ, არ გააჩნია სივრცობრივი განსაზღვრულობა (ისევე, როგორც დროითი).

მაგრამ აქ არის მოძრაობა: ცნობიერების სფეროსკენ მოძრაობას მივაწერთ არა მხოლოდ ჩვენეულ მეტათეორიულ მსჯელობას, არამედ, აგრეთვე, ზოგადად ადამიანების ცნობიერების პრაგმატიკასაც. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ყოველი ადამიანი იმყოფება ამგვარი პრაგმატიკის გზაზე; ეს, უპირველეს ყოვლისა, ცნობიერების აღწერის ჩვენს საშუალებას

ეხება, რადგან, არსებითად, ცნობიერების სფეროს რუბრიკაში შეგვაქვს ცნობიერების აღწერის რაღაც თვისებები. ცნება „ცნობიერების სფეროს“ შემოტანით ცნობიერების მდგომარეობისა და სტრუქტურის აღწერის ჩვენი აპარატის სიმბოლურ ნაწილს ვაგებთ, ნაწილისა, რომელსაც არ მივაწერთ არავითარ ლოკალიზაციას და რომელსაც არანაირად არ ვაკონკრეტიზებთ, იმიტომ, რომ შემდგომ ცნობიერების თავად მდგომარეობებსა და სტრუქტურებს განვიხილავთ, როგორც ლოკალიზაციასა და კონკრეტიზაციას იმისა, რასაც ცნობიერების სფეროში ვაფიქსირებთ. ამით, ფაქტობრივად, ცნების „ცნობიერების სფერო“ სიმბოლურ ხასიათს ეღიარებთ. ცნობიერების სტრუქტურებისა და მდგომარეობის ცნებებს კი, რომლებსაც შემდგომ შემოვიტანთ, ამ სიმბოლოს ინტერპრეტაციად გამოვიყენებთ; თავად ცნობიერების მდგომარეობას კი განვიხილავთ, როგორც ცნობიერების სფეროს ინტერპრეტირებულ, კონკრეტიზებულ არსებობას, როგორც ცნობიერების სფეროს ლოკალიზაციას, „შეპყრობას“, „მახეს“. ან, პირიქით, შეიძლება ამ ტერმინის შემოტრიალება და თქმა: ცნობიერების სფეროში შესვლას, ცნობიერების სფეროში შესულ რაღაცას ცნობიერების სტრუქტურა გააჩნია. ან პირიქით: ცნობიერების სტრუქტურა დაინგრევა ცნობიერების სფეროში და ა.შ. ამჟამად, ეს არ არის მნიშვნელოვანი - ჩვენთვის მნიშვნელოვანია ხაზი გაუუსვათ, რომ „ცნობიერების სფერო“ არ გულისხმობს არავითარ რეალურ შემთხვევას ცნობიერებაში. ამ აზრით, აპარატს, რომელშიც ცნება ცნობიერების სფერო შემოდის, გააჩნია საერთო თვისებები, ვთქვათ, ფსიქოანალიტიკური აღწერის აპარატის ზოგიერთ ხაზთან, თუკი ეს უკანასკნელი რეალურად გაცნობიერებულია მისი შემოქმედის მიერ (მაგალითად, როდესაც ფროიდი „ოიდიპოსის კომპლექსზე“ საუბრობს, იგულისხმება, რომ „ოიდიპოსის კომპლექსი“ რეალურად მომხდარი შემთხვევის ტიპის აღმნიშვნელი ტერმინია, ე. ი. რომელიღაც

ინდივიდში რეალურად არსებობს ოიდიპოსის კომპლექსი, მაშინ როდესაც სინამდვილეში აქ არის ცნობიერების სრულიად სხვაგვარი მოვლენა, ს ი მ ბ ო ლ უ რ ა დ აღნიშნული, როგორც „ოიდიპოსის კომპლექსი“).

2. ცნობიერების მდგომარეობები

ცნობიერების მდგომარეობას ჩვენ ვუწოდებთ, მაგალითად, იმ მდგომარეობას, რომელშიც ჩვენ ამჟამად ვმსჯელობთ ცნობიერების მეტათეორიაზე. ამით გვინდა ვთქვათ, რომ ყოველ შესაძლო აზრობრივ კონსტრუქციას (მოცემულ შემთხვევაში ცნობიერებაზე მუშაობასთან, ცნობიერების გაგებასთან დაკავშირებულს) სუბიექტის გარკვეული ფსიქიკური მდგომარეობა შეესაბამება, „მე“ (меня), ე. ი. მდგომარეობა, რომელსაც იმგვარი თვისება გააჩნია, რომელიც არ გააჩნია ცნებას, რომლის შესახებაც ადრე ვსაუბრობდით. ცნობიერების სფეროზე საუბრისას სუბიექტთან და ობიექტთან პრინციპულ შეუფარდებლობასთან ვაპოკსტულირებდით. ახლა კი სუბიექტს პრინციპულ შეუფარდებლობას ვაპოკსტულირებთ, ჯერჯერობით ღიად ეტოვებთ რა საკითხს ობიექტზე. ვინაიდან შევთანხმდით, რომ ცნობიერების განხილვის რამდენადმე განსხვავებულ გზას დავადექით, ვიდრე იყო აქამდე, შეგვიძლია თავს უფლება მივცეთ, ვისაუბროთ სუბიექტზე ისე, რომ არ შევეხოთ ობიექტს (ისევე, როგორც ვისაუბროთ ობიექტზე და არ შევეხოთ სუბიექტს): ჩვენს მსჯელობაში მოცემულ მომენტში, რიგ მომენტებში, რომელიდაც განსაზღვრულ დროს, რომლის ობიექტურად დაფიქსირებაც და არდაფიქსირებაც შეგვიძლია, ობიექტურად იმყოფება ჩვენი ფსიქოფიზიოლოგიური აპარატის რომელიდაც განსაზღვრული მდგომარეობა. აქ არაფერია დასამტკიცებელი - ეს პოკსტულირდება. ჩვენ ვგულისხმობთ, რომ ჩვენი განხილვის ყოველ აქტს გარკვეული ცნობიერების მდგომარეობა შეესაბამება. იგი შეიძლება სხვა მდგომარეობის თანაფარდოვანი იყოს ან არ იყოს. გარდა ამისა, იგი შეიძლება იყოს ჩემი, შენი, მისი; მოცემულ შემთხვევაში არსებითია, პირველ რიგში, მისი შეფარდება სუბიექტს, ხოლო, მეორე რიგში, მისი წმინდა აქსიომატური თანაშეფარდება ჩვენს მუშაობასთან

ცნობიერებაზე.

შეიძლება ითქვას ასე: ცნობიერებაზე რეფლექსია იმყოფება რაღაც მდგომარეობაში, რომელიც არ წარმოადგენს თავად ამ რეფლექსიის შინაარსს, არამედ წარმოადგენს ნებისმიერი ამგვარი რეფლექსიის მუდმივ, აღმოუფხვრელ დანამატს და არ შედის ამ შინაარსში ან შინაარსი არ შედის მასში. ეს ერთი და იგივეა. ანუ ყოველ მოცემულ მომენტში, რეფლექსია იმყოფება ისეთ მდგომარეობაში, რომელიც თავად მისით არ მიიწვედომება და ის, რომ იგი არ მიიწვედომება, არის ცნობიერების მდგომარეობა. იგი შესაძლოა ერთგვარი ფსიქოლოგიური სახით აღიწეროს და კლასიფიცირდეს, მაგრამ თავად ფსიქიკის მიმართ არაიმანენტურია, არ არის ფსიქოლოგიურის შიგნით. მიუღივართ შორს, ჩვენ ცნობიერების მდგომარეობას ეუწოდებთ იმასაც, რასაც, როგორც ადრე მიიჩნეოდა, საერთოდ არ გააჩნია კავშირი ცნობიერებასთან. ესეც ცნობიერების მდგომარეობაა. რომელიღაც საგნებს ეწოდება „არაშეცალხები“ - ეს განეკუთვნება მეტალთა თვისებას. და ჩვენ აქ ასევე ესაუბრობთ ცნობიერებაზე იმის გამო, რომ იგი მას არ წარმოადგენს (მოცემულ შემთხვევაში - ფსიქიკასთან).

ტერმინი „ცნობიერების მდგომარეობა“ მეტყველებს არა იმდენად ჩვენს მოხერხებულობაზე, არამედ უფრო ჩვენს უძლურებაზე შინაარსობრივად გადავჭრათ ცნობიერების პრობლემა. მისი შინაარსობრივად ვერგადაჭრით, მას ეჭრით არაშინაარსობრივი სახით. მაგრამ ცნება „ცნობიერების მდგომარეობის“ ამ არაშინაარსობრიობას ერთი მნიშვნელოვანი მხარე გააჩნია, რომელიც მას შინაარსობრივს ხდის შემდეგ დონეზე.

ცნობიერების სფეროზე საუბრისას, მხედველობაში გვექონდა, რომ ყოველივე დანარჩენს შემოვიტანდით, როგორც მის კონკრეტიზაციას ჩვენს სიმბოლურ ოპერატორად. ხოლო „ცნობიერების მდგომარეობის“ განსაზღვრისას ჩვენ ვამბობთ,

რომ ცნობიერების მდგომარეობაში იმყოფება ყოველი, ვინც ცნობიერების სფეროში იმყოფება.

მაგრამ ეს ძალზე ზოგადია. ცნობიერების მდგომარეობაში ხომ იმყოფება ყოველი, ვინც არაფერს ამბობს და საერთოდ არაფერს ფიქრობს იმიტომ, რომ ცნობიერების მდგომარეობა უარყოფითი შინაარსის, ფსიქოლოგიურად ნეგატიურ პროცესზე პირდაპირ ორიენტირებულ ცნებას წარმოადგენს. (ამასთან დაკავშირებით გავიხსენოთ ძველინდოელ ფილოსოფოსთა გენიალური მიხედვა, რომლებიც ერთნაირად პრივილეგირებულ მდგომარეობას ანიჭებდნენ პოზიტიურსა და ნეგატიურ კონსტრუქციებს).

როცა ადამიანი ვერ აცნობიერებს - ესეც ცნობიერების მდგომარეობაა, როცა იგი აცნობიერებს - ესეც ცნობიერების მდგომარეობაა, როდესაც ის აცნობიერებს ერთს - ესეც ცნობიერების მდგომარეობაა, როდესაც ის ვერ აცნობიერებს მეორეს - ესეც ცნობიერების მდგომარეობაა.

ახლა შევჩერდეთ კიდევ ერთ, წმინდა ფსიქოლოგიური ხასიათის მქონე გარემოებაზე. საქმე ისაა, რომ შეგვიძლია განვიხილოთ კონკრეტული ფსიქიკური პროცესები, მოვლენები, მოდალობები და თვისებები (მოცემულ შემთხვევაში სრულიად არ არის მნიშვნელოვანი პრედიკატი და სუბიექტი), ისევე, როგორც ფსიქიკის სპეციფიკური ფუნქციონირების ნებისმიერი დონეები (მაგალითად, შეგრძნება აღქმა, წარმოდგენა), მათი აქსიომატური მიკუთვნებულობით გარკვეულ ცნობიერების მდგომარეობებთან. ძალზე საინტერესოა, რომ ძველინდურ ფსიქოლოგიაში ყოველ კონკრეტულ ფსიქოლოგიურ ცნებას თავისი დუბლი გააჩნდა. მაგალითად, მხედველობა ფიგურირებდა, როგორც მხედველობა (როგორც სპეციფიკური ანალიზატორი) და როგორც ცნობიერების კატეგორია, დაკავშირებული „მხედველობის გაცნობიერებასთან“ (ან „ხილულის გაცნობიერებასთან“), ზუსტად იგივე სმენასთან და ა.შ. ხოლო თუ ეს ასეა, თუ აქ ცნობიერებას ვუწოდებთ, ფაქტობრივად,

ნებისმიერ ფსიქიკურ მდგომარეობას, ე.ი. თუკი ჩვენ, ფაქტობრივად, ეაორებთ (дублируем) სმენას, სმენის გაცნობიერებასთან, მხედველობას - მხედველობის გაცნობიერებასთან, მაშინ რისთვის გვჭირდება ტერმინი „ცნობიერება“? რისთვის გვჭირდება დუბლირება, თუკი ვამტკიცებთ, რომ თეორიულად, ისე, რომ მხედველობაში არ გვაქვს რეალური შეფარდება, არამედ პირობითად, სიმბოლურად, შეგვიძლია ცნობიერების მდგომარეობა ვუწოდოთ ნებისმიერ ფსიქიკურ მოვლენას (შესაძლოა პრაგმატულად - რათა საკუთარ თავში ბიოლოგიური ყოფიერების ინერცია დაეძლიოთ)? შესაძლოა, ტერმინი „ცნობიერება“ რაღაცას წყვეტს ამ ფსიქიკურ მდგომარეობებთან დაკავშირებით, რაც არ მოხდებოდა, ჩვენ რომ იგი არ შემოგვეტანა? იგი ჩვენი ყოფიერების იმ მხარეზე მუშაობის საშუალებას გვაძლევს, რომელიც ვერ იქნება მეცნიერული განხილვის ვერავითარი ობიექტი (ვერც სუბიექტი). რამდენადაც ყველაფერი, რაც ფსიქიკაში არ შეიძლება ობიექტურად განიხილებოდეს და იმ ზომით, რა ზომითაც იგი ვერ იქნება ობიექტურად განხილული, არის ცნობიერება, ამდენად, ფსიქიკაში ის, რაც ჩვენ ცნობიერების მიღმა წარმოგვიდგება, შესაძლებელია „ცნობიერების მდგომარეობის“ კატეგორიის შემოტანით ცნობიერებას შევეფარდოთ, როგორც მისი მდგომარეობა.

როდესაც ცნობიერების სფეროდან ცნობიერების მდგომარეობისკენ მსვლელობისას ვაპირისპირებთ ორ ტერმინს: „მხედველობა“ და მასთან ერთად თითქოს იგივეს აღმნიშვნელ „ხილულის გაცნობიერებას“, გვულისხმობთ, რომ ხილულის გაცნობიერება არის, თავის მხრივ, ცნობიერების მდგომარეობა, რომელიც არ წარმოადგენს ხილულის შინაარსს. და აქ შესაძლოა ჩადებული იყოს ბევრი ცნობიერების სრუქტურა, მათი სრული იერარქია. ეს ნიშნავს, რომ ხილულში ვაფიქსირებ იმას, რაც არ წარმოადგენს არც ხილულის და არც საკუთარი თავის შინაარსს, მაგრამ მუდამ

მასთან ერთად მიმდინარეობს და მუდამ ხელიდან სხლტება, იმიტომ, რომ, თუკი ჩვენ კვლავ რომელიღაც პოზიციიდან შევეცდებით იმის დაფიქსირებას, რაც პირველი პოზიციიდან გაგვისხლტა, მაშინ ვიქნებით ცნობიერების მდგომარეობაში, რომელშიც მაინც ვერ შევა - შინაარსის სახით - ხილული, მოსმენილი, რეფლექსირებული. ამიტომ, ისეთი სპეციფიკური ფსიქოლოგიური თვისებები, როგორიცაა მხედველობა და სმენა, ჩვენთვის ყოველთვის განსხვავებული იქნება ცნობიერებისგან, როგორც ფსიქიკის ზოგიერთი ობიექტისეული წერტილი.

და ამ აზრით, აზროვნება არის თვისება, ხოლო ცნობიერება არ არის თვისება. ე. ი. შეგვიძლია ვთქვათ ასე: რაღაცებს შეიძლება მიეწეროს ცნობიერების თვისებები, მაგრამ ცნობიერება არ წარმოადგენს თვისებას.

როდესაც ესაუბრობთ იმის თაობაზე, რომ „ცნობიერების მდგომარეობა“ უპირატესად არაშინაარსობრივია, მაშინ, იმ ფსიქიკურ პროცესებზე საუბრისას, რომლებიც ფსიქოლოგიის მეცნიერების ობიექტს წარმოადგენენ და ესაუბრობთ მათზე, როგორც ცნობიერების პირობით ასლებზე (ამით ესაუბრობთ ცნობიერებაზე, როგორც ფსიქიკურ ობიექტთა, ფენომენტთა და პროცესთა ერთგვარ უნივერსალურ ასლებზე), ვგულისხმობთ, რომ ცნობიერების მდგომარეობა, როგორც ჩვენ მიერ შემოტანილი კატეგორია უპირატესად არაშინაარსობრივია. ფსიქოლოგიის მეცნიერების ობიექტად მყოფი შესაბამისი ფსიქიკური მოვლენები კი შინაარსობრივია, ე. ი. შეუძლიათ შინაარსობრივები იყვნენ (შესაძლოა, მათ ძალუბთ არაშინაარსობრივებიც იყვნენ), ყოველ შემთხვევაში, უპირატესად, არ წარმოადგენენ არაშინაარსობრივს. მაგრამ ამით ვერ დავასრულებთ ცნობიერების მდგომარეობის შინაარსობრიობის პრობლემის განხილვას.

როდესაც ცნობიერების მდგომარეობის არაშინაარსობრიობაზე ესაუბრობთ, მხედველობაში არ გვაქვს ფორმ-

ის ოპოზიცია შინაარსისთვის. ცნობიერების მდგომარეობა სრულიადაც არ შეიძლება მოიაზრებოდეს, როგორც რაღაც ფორმები, რომელშიც ეს ცნობიერება შექმნებდა შინაარსობრივად რეალიზებას. აქ არაშინაარსობრიობა ფიგურირებს, როგორც წმინდა ნეგატიური გარემოება და, ამასთან დაკავშირებით, აგრეთვე ცნობიერების სტრუქტურებზე ჩვენს შემდგომ მსჯელობასთან დაკავშირებით, რომელიც უპირატესად შინაარსობრივია, გემართებს ერთი რამის დამატება. საქმე ისაა, რომ ცნობიერების მდგომარეობა შეიძლება გარკვეული სახით მიესადაგოს კონკრეტულ შინაარსს. მეტიც, პრინციპში, შესაძლებელია, ცნობიერების მდგომარეობის კლასიფიკაცია (ცნობიერების სფეროს კლასიფიკაციის შეუძლებლობის დროს), რომელიც შესაძლოა ატარებდეს ფსიქოლოგიურსაც და ლოგიკურ ხასიათსაც და ამასთანავე, შეგვიძლია ცნობიერების მდგომარეობის იმგვარი კლასიფიკაცია წარმოვიდგინოთ, რომელსაც უპირატესად შინაარსობრივი ხასიათი ექნებოდა (ე.ი. როდესაც მოცემული გვაქვს პირველადად განსაზღვრული შინაარსი, ამ შინაარსს, შესაძლოა, შეესაბამებოდეს გარკვეული ცნობიერების მდგომარეობა). ე.ი. ამ შინაარსს მივაწერთ ცნობიერების თვისებებს, მაგრამ თავად ამ თვისებას შინაარსისგან დამოუკიდებლად განესაზღვრავთ.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ იმ ფაქტს, რომ ცნობიერების გაგებას ვცდილობთ, შეესაბამება ცნობიერების რიგი ინდივიდუალური მდგომარეობებისა, მოცემულ შემთხვევაში - თავად ჩვენ, როგორც ავტორებს. მაგრამ ჩვენ უთუოდ შეგვიძლია გამოვავლინოთ უფრო კონკრეტული შესაბამისობებიც - შეგვიძლია, ზოგადად, წარმოვიდგინოთ, რომ ნებისმიერი მოაზრებადი შინაარსი (ვთქვათ, ასეთი ტიპის შინაარსი: „ყოველივეს, რაც ხორციელდება გარკვეული საზრისი გააჩნია“ ან „ყოველივეს, რაც ხორციელდება, არ გააჩნია საზრისი“ - ან ტექსტუალური შინაარსის სხვა გამოსანაწევრები) შეგვიძლია

მიუხსადაგოთ გარკვეულ ცნობიერების მდგომარეობას ან გარკვეულ ცნობიერების მდგომარეობებს. აქ საუბარია არა რაღაც ერთმნიშვნელოვან მისადაგებაზე, (ერთი და იგივე შინაარსს შესაძლოა რამდენიმე ცნობიერების მდგომარეობა შეესაბამებოდეს ან შინაარსის გვერდიგვერდ მიესადაგებოდეს ერთი ცნობიერების მდგომარეობა), არამედ ამგვარი მისადაგების პრინციპულ შესაძლებლობაზე. რაოდენ უცნაურიც არ უნდა იყოს, ინტუიციურად ამ იდეაზე ორიენტირებენ ფსიქიატრები ბოლო 60-70 წელია (ვინაიდან, ცხადია, ისინი განუყენებიან ამ კატეგორიებს, მიუწვდომელს ჩვენი დროის განუვითარებელი ფსიქიატრიული აზროვნებისათვის), მაგრამ ფსიქიატრიაში ეს მისადაგება ერთი მიმართულებით ფიგურირებს, ე. ი. ფსიქიატრი განიხილავს რომელიღაც კონკრეტულ შინაარსს, რაც ადამიანის ქცევას, ადამიანის აზროვნებას ეხება და მისგან მიემართება ცნობიერებასთან დაკავშირებულ, რაღაც ზოგად პათოფსიქოლოგიური მახასიათებლებისკენ.

ცნობიერების მეტათეორიაში ამგვარი მისადაგება ყოველთვის ორმხრივი უნდა იყოს, ასეთი მისადაგება არსებობს, მაგრამ არ შეგვიძლია ცალსახად ვთქვათ, რომ ამგვარი შინაარსი მიესადაგება რომელიღაც ერთ მდგომარეობას ან ერთი რომელიღაც მდგომარეობა ერთ რომელიმე შინაარსს ესადაგება. განუსაზღვრელობა ბატონობს ყოველთვის, როდესაც საუბარი მიდის მდგომარეობის კონკრეტიზაციაზე შინაარსის აზრით ან შინაარსის კონკრეტიზაციაზე მდგომარეობის აზრით.

აქ დამატებით შევნიშნავთ ფსიქოლოგიური თვისების მქონე კიდევ ერთ გარემოებას. შეგვიძლია მოვიაზროთ რომელიღაც შინაარსები (როცა საუბარია ცნობიერების მდგომარეობაზე), როგორც გარკვეული ტ ი პ ე ბ ი. ე.ი. თუმცა კი ესაუბრობთ ცნობიერების მდგომარეობაზე პიროვნებასთან, ინდივიდთან მისადაგების აზრით და თუმცა ვუფარდებთ

მათ შინაარსს, ხაზს ვუსვამთ იმ ფაქტს, რომ თავად ისინი აბსოლუტურად არაშინაარსობრივები არიან, ამასთანავე ყოველთვის მხედველობაში გვაქვს, რომ ფსიქიკური მდგომარეობის პიროვნებასთან (შინაარსზე ორიენტირებულის) ფარდობადობა სრულიადაც ვერ იმეტყველებს ამ შინაარსების „პიროვნებასთან“ ფარდობადობაზე თავისთავად ეს შინაარსები, ასე ვთქვათ, აბსოლუტურად არაპიროვნულია, და არა მხოლოდ იმიტომ, რომ (როგორც შემდგომ დავინახავთ, როდესაც საუბარი შევსება წმინდა შინაარსობრივ კატეგორიას - „ცნობიერების სტრუქტურა“) ძალუძთ უსასრულოდ განმეორდნენ, რომ ისინი ანტიისტორიულები, გენეტიკურად არაინტერპრეტირებადები არიან, არამედ კიდევ იმიტომ, რომ ეს შინაარსები ანონიმურია და ამიტომ შეგვიძლია მათი ლინგვისტურად განმარტება, როგორც, პირობითად რომ ვთქვათ, ტ ე ქ ს ტ თ ა ტ ი პ ე ბ ი ს. ამის გაგება ძალზე რთულია, რადგან ასეთი კონკრეტიზაციები წმინდა ლინგვისტურად ყოველთვის გვეჩვენება ცნობიერებისთვის უაღრესად უცხოდ, ასევე იმიტომაც, რომ, ზოგადად, არ ვართ შეჩვეული ამგვარად აზროვნებას.

როდესაც ვსაუბრობთ ცნობიერების მდგომარეობის შეფარდებაზე რომელიდაც შინაარსთან (ან პირიქით, რომ რომელიდაც შინაარსი შეფარდებულია ცნობიერების მდგომარეობასთან), სწორედ რომ ვთქვათ, მხედველობაში გვაქვს შემდეგი: ჩვენთვის არ არის მნიშვნელოვანი მოცემულ შემთხვევაში ცნობიერების ან მდგომარეობის განსხვავება დროსა და სივრცეში, ჩვენთვის არ არის მნიშვნელოვანი - მოცემულ შემთხვევაში დისკრეტულია, თუ არადისკრეტული ცნობიერების მდგომარეობა. (მიუხედავად იმისა, რომ ცნობიერების მდგომარეობა სივრცეში კონკრეტიზდება, როგორც მოცემულ პიროვნებას მიწერილი ცნობიერების მდგომარეობა, და რომ იგი დისკრეტულია, როგორც დისკრეტულია პიროვნების ცნობიერი სიცოცხლე დროში).

მაგრამ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ერთი ცნობიერების მდგომარეობა, რომელშიც ყველა შინაარსი იქნება, ან ცნობიერება ერთის, რომელშიც იქნება ყველა შინაარსი, ან ბევრის მდგომარეობა, რომელშიც ერთი და იგივე შინაარსი იქნება, თუმცაღა უკანასკნელი შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როდესაც ჩვენი მსჯელობიდან ამოვდივართ არა ცნობიერების მდგომარეობიდან, არამედ შინაარსიდან, ე. ი. როდესაც საუბარი უკვე შეეხება ცნობიერების სტრუქტურას.

ჩვენ, ფაქტობრივად, გვესაჭიროება ცნობიერების მდგომარეობა განსაზღვოთ, როგორც ფორმალური თვისება, არა შინაარსთან დაპირისპირებულობის აზრით, არამედ ნებისმიერი შინაარსისაგან დამოუკიდებლობის აზრით, რომელიც ყოველთვის გააჩნია ადამიანს. ცნობიერების თვისება „გააჩნია შინაარსს“, თუ შინაარსი „იმყოფება“ ცნობიერების მდგომარეობაში. და ამით უკვე ფორმალურად შემოგვაქვს ცნობიერების მდგომარეობა: „შეცნობა“ - ნიშნავს „იყო ცნობიერების ფორმა“, ან უფრო ზუსტად რომ ეთქვათ, „გაცნობიერება“ - ნიშნავს „იყო ფორმა“, ე.ი. იყო ფორმა ნებისმიერი პოტენციური შინაარსისათვის. ამ დებულებიდან ამოსვლისას ცნება „ცნობიერების ტექსტის“ შემოტანა შეგვიძლია ლინგვისტური და ფსიქოლოგიური ანალოგიებისა და ასოციაციებისგან უშიშრად.

თუმცაღა, თავად შინაარსის არყოფნაც შეიძლება ერთგვარად შეფარდებული აღმოჩნდეს გარკვეულ ცნობიერების მდგომარეობასთან. შეიძლება არც აღმოჩნდეს. აქ მნიშვნელოვანია შესაძლებლობა. გარკვეულ შინაარსს პოზიტიურადაც ვაფასებთ და ნეგატიურადაც. უკვე არაერთხელ გვისაუბრია ნეგატიურ და პოზიტიურ შემთხვევათა აბსოლუტურ დამოუკიდებლობასა და ტოლფასოვნებაზე, როდესაც საუბარია ცნობიერებაზე. როცა შინაარსი აღნიშნულია უარყოფითი ნიშნით, როდესაც ვამბობთ, რომ შინაარსი არ არის, შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ შინაარსის მიმართ ამ

„არა“-ზე ორიენტირებული გარკვეული ცნობიერების მდგომარეობა. უნდა არსებობდნენ იმგვარი ცნობიერების მდგომარეობებიც, რომელთაც შეესაბამება რამენაირი გაცნობიერებადი და დასახელებადი შინაარსის არქონა. პრინციპში, შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ ტექსტი, როგორც შინაარსი, არის „ცნობიერებით წაკითხვადი რაღაც“.

ტექსტის კითხვა ერთგვარად ცნობიერების მდგომარეობაა. მაგრამ, სწორედ იმიტომ, რომ ცნება „ცნობიერების მდგომარეობა“ შემოგვაქვს, როგორც რაიმეს მიმართ არაცნობიერი მიმართების მქონე განსაზღვრება ან კონკრეტიზაცია, ამით მხედველობაში გვაქვს ტექსტის რომელიღაც სრულიად განსაკუთრებული მხარე. ამ აზრით, ცნობიერების მდგომარეობა წარმოადგენს ცნობიერების ტექსტის იმგვარ კითხვას ან, უფრო სწორად, კითხვას ცნობიერების იმგვარი ტექსტისა, რომელიც თავად კითხვის აქტში წარმოიშობა. ე.ი. ცნობიერების მდგომარეობა არ არის ცნობიერების მდგომარეობამდე ან მისგან დამოუკიდებლად მოცემული ტექსტის კითხვა. თავად ცნობიერების მდგომარეობა არის ტექსტის ისეთი მხარე (ან თვისება), რომელიც თავად ტექსტის კითხვის აქტში წარმოიშობა და არსებობს. ტექსტი ითხოვება ტექსტის კითხვით და ტექსტის ეს მხარე (ან თვისება) ან ასეთი ტექსტი, ფაქტობრივად, არის ცნობიერების მდგომარეობა, არის სასრული, ფეთქებადი კავშირი, შერთვა გამაცნობიერებლისა გასაცნობიერებელთან ან რომელიღაც „გამაცნობიერებელი-გასაცნობიერებელი“. სიტუაციის და ის, რაც ამ რაღაცის გაცნობიერების აქტში ჩნდება, არის ცნობიერების მდგომარეობა. ამიტომ თუ ცნობიერების მდგომარეობის სახით აღეწერთ ტექსტის ასეთ თვისებას, მაშინ აშკარად შემოგვაქვს ცნება ცნობიერების მდგომარეობა, როგორც რაღაც უშინაარსოსი, თუმცა ყოველთვის დაკავშირებულის რაღაც შინაარსთან, - როგორც ტექსტთან, ნეგატიურისა ან პოზიტიურისა.

თუკი ცნობიერების ტექსტის თვისების ქვეშ გვესმის ტექსტის თვისება, წარმოიშვას და იარსებოს თავად წარმოშობის აქტში, მაშინ ამგვარი თვისების შემოტანით პოსტფაქტუმ შეგვიძლია ვიმსჯელოთ იმაზე, რომ შესაძლებელია ცნობიერებაში შეყვანა ტექსტებისა, რომლებიც ინფორმატიულნი არიან, შემდეგ განვასხვაოთ ტექსტი ინფორმაციისგან (როგორც იმისგან, რაც ორ და არა ერთ პოლუსზე არსებობს) და ა.შ. მაგრამ თავად ფაქტი, რომ პოსტფაქტუმ შეგვიძლია ამგვარ საგნებზე ვიმსჯელოთ, მეტყველებს იმაზე, რომ ისინი არ გვესაჭიროებიან, როდესაც „ცნობიერების მდგომარეობა“ შემოგვაქვს, იგი არის ცნობიერების მიერ ფსიქიკის, როგორც თავის თავის ინტერპრეტირების შესაძლებლობა.

მაგრამ ისინი არ გვესაჭიროებიან სხვა მიზეზითაც. საქმე ისაა, რომ ცნებები „ინფორმაცია“ და „ტექსტი“ ფსიქოლოგიურად და მეცნიერულად ორიენტირებულნი არიან კომუნიკაციაზე. ტექსტი, ჩვენი გაგებით, უპირველეს ყოვლისა, ავტოკომუნიკაციაზეა ორიენტირებული. მაგრამ, რა თქმა უნდა, ერთი არ გამორიცხავს მეორეს.

უდავოა, რომ რაღაც დონეზე შესაძლებელია ცნობიერების სოციოლოგია ან რაღაც სოციოლოგიური მიმდინარეობა თავად ცნობიერების მეტათეორიაში, სადაც შესაძლებელია ცნობიერების, როგორც სოციალურად დაბადებული, სოციალურად წარმოშობილი ფენომენის ინტერპრეტირება. აქ ჩვენ სპეციალურად განვეყენებით ამგვარ შესაძლებლობას იმიტომ, რომ ასეთ შემთხვევაში შეუძლებელი იქნებოდა ცნობიერების ახსნა, ცალკეულად განმარტება, კომუნიკაციის პრობლემისგან გამიჯნულად. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ვაცნობიერებთ, რომ თავად ცნობიერების ინტერპრეტაციას უპირატესად განვმარტავთ, როგორც ავტოკომუნიკაციას.

ავიღოთ ასეთი შემთხვევა: ვაკვირდებით 20 ადამიანის ცნობიერების მდგომარეობას, რომელსაც ერთი და იგივედ

მივიჩნევთ. ეს ჩვენი უფლებაა - რაიმე სახით თავს მოვახვე-
ოთ ჩვენი ჩარჩოები ემპირიას. მაშ ასე, არსებობს თვალსაზ-
რისი, რომ თუ, ვთქვათ, 20 ადამიანს გააჩნია ერთი და იგივე
ცნობიერების მდგომარეობა, ეს გულისხმობს ამ მდგომარეო-
ბათა გარკვეულ კომუნიკაციას სივრცეში.

ან, თუ ამ საკითხს სხვა კუთხით მივუდგებით, ეს იქნება
ვარაუდი შინაარსის განსაზღვრული კომუნიკაციისა. ჩვენ
კატეგორიულად ეწინააღმდეგებით საკითხის ასე დაყენე-
ბას. რატომ? უპირველეს ყოვლისა, იმიტომ, რომ შინაარსი არ
კომუნიცირდება, როგორც ცნობიერება. ცნობიერება გამუდ-
მებით უნდა წარმოიშობოდეს. კომუნიცირდება რაღაც სხვა.
ხოლო, თუ რაღაც კომუნიცირდება, იგი არ არის ცნობიერება.
მოცემულ შემთხვევაში, სრულიადაც არ გვაინტერესებს ობი-
ექტური კომუნიკაციის პრობლემა, ე. ი. პრობლემა, რომლის
გარეშეც არ არსებობს არც ტექსტის თანამედროვე ლინგვის-
ტური გაგება, არც მთლიანობაში ინფორმაციის თეორია. ეს
არ გვაინტერესებს, რადგან ვაცნობიერებთ, რომ როდესაც
რაღაც კომუნიცირდება, კომუნიცირდება არა ცნობიერება -
ცნობიერება მუდმივად უნდა წარმოიშვას თავისით.

ამგვარად, რადგან ეუბრუნდებით ტექსტის ჩვენეულ გაგე-
ბას, შეგვიძლია მისი შემდეგი სახით ფორმულირება: ტექსტი,
ჩვენი გაგებით, ცნობიერების მეტათეორიის მიმართ - ესაა
ერთგვარი ცნობიერების მდგომარეობაზე ორიენტირებული
შინაარსის ერთგვარი ხანგრძლივობა. ცხადია, უკანასკნე-
ლი არის პირველის კონსტრუქციული პრინციპი (რიტმი).
უკანასკნელი კი შემოგვაქვს რაიმე პრინციპული ოპოზიცი-
ის გარეშე. ცნობიერების მდგომარეობა არ ეწინააღმდეგება
მასთან შეფარდებულ იმ შინაარსებს, რომლებზეც საუბარი
იყო აქამდე - ასეთ ოპოზიციებს არ აქვს ადგილი.

3. ცნობიერების სტრუქტურები

ახლა გადავდივართ მესამე, ძირითად კატეგორიაზე ჩვენს მსჯელობებში, სახელდობრ, „ცნობიერების სტრუქტურაზე“. ჩვენ წარმოგვიდგება, რომ ცნობიერების სტრუქტურა იქნება შინაარსი, აბსტრაქტირებული ცნობიერების მდგომარეობიდან, ე.ი. იმ პირველსაწყისი პირობიდან, რომელიც შემოვიტანეთ, როდესაც ცნება „ცნობიერების მდგომარეობა“ შემოგვქონდა, სახელდობრ, რომ ის არის არარსებული რაღაც, ინდივიდთან მისადაგების გარეშე. ცნობიერების სტრუქტურის შესახებ ვიტყვით: ეს არის რაღაც, რაც ინდივიდთან მისადაგებული პრიცნიპულად ვერ იარსებებს. იმიტომ, რომ მას, უპირველეს ყოვლისა, უაღრესად შინაარსობრივი არსებობა გააჩნია, მაგრამ ისევ და ისევ არა ფორმისა და შინაარსის დაპირისპირების აზრით.

ცნობიერების სტრუქტურას შინაარსიც შეიძლება ეწოდოს და ფორმაც. ნაწილობრივ ცნება „ცნობიერების სტრუქტურით“ ვუარავეთ იმას, რასაც ტრადიციულად მრავალ ფილოსოფიურ მიმდინარეობასა და სკოლაში „ცნობიერების ფორმა“ ეწოდება.

ცნობიერების სტრუქტურა წარმოგვიდგება რაღაც წმინდა „სივრცობრივ ელემენტად“; ჩვენ ვამბობთ, რომ ცნობიერება არსებობს, ე.ი. წარმოგვიდგენია, რომ არსებობს წყება ცნობიერების სრულიად კონკრეტული მოვლენებისა. დაეშვათ ასეთი ელემენტარული შემთხვევა: რამდენიმე ადამიანი გამოთქვამს რომელიღაც საერთო იდეას, რითაც რომელიღაც „ერთნაირი ტექსტების“ აღმოჩენის შესაძლებლობას გვაძლევს. უაღრესად არსებითად გვეჩვენება ერთნაირობითა და განმეორებადობით დაწყება. ეს რამდენიმე ადამიანი, შესაძლოა, ერთდროულად ცხოვრობდეს ან ცხოვრობდნენ სხვადასხვა საუკუნესა თუ ათასწლეულში, ან შეიძლება ასე ითქვას: რომელიღაც „ცნობიერების ტექსტები“ წაკითხულია სხვადასხ-

ვა დროსა და ადგილას. და ამით იგულისხმება, რომ როგორც ცნობიერების ფაქტი, ისინი ერთნაირია, რადგან, ტექსტთან შინაარსობრივი მიდგომის თვალსაზრისით, არ გვაქვს ამაში ეჭვის შეტანის საფუძველი. ამაში ეჭვის შეტანის საფუძველი გვექნება, თუ ამავე პრობლემას პიროვნების ფსიქოლოგიის დონეზე და ცნობიერების მდგომარეობაზე ჩვენი წარმოდგენის დონეზეც კი მივუახლოვდებით, მაგრამ მოცემულ შემთხვევაში ჩვენ ამას განვეყენებით. ჩვენ არ ვიცით, ვინ წაიკითხა, მაგრამ ვიცით, რომ წაიკითხულია. უხეშად რომ ვთქვათ, ვაწყდებით სიტუაციას, როდესაც „ცნობიერებამ წაიკითხა ცნობიერება“. ჩვენთვის მნიშვნელოვანია, რომ წაიკითხა ცნობიერებამ და რა წაიკითხა მან. აქ იგულისხმება ამ შინაარსის გარკვეული ხანგრძლივობაც. და როდესაც ჩვენ გვაქვს რიგი ამგვარი ტექსტებისა, შეგვიძლია ერთი ელემენტარული, წმინდა ყოფითი დასკვნა გამოვიტანოთ, რომ ასეთი სახის ტექსტი „ზოგადად არსებობს“. - არა ის, რომ იგი წარმოიშობა სხვადასხვა ადგილას, სხვადასხვა დროს, არამედ ის, რომ „ასეთი ტექსტი არის“. ჩვენ ვამბობთ: ტექსტი და არა ტექსტები, - იმიტომ, რომ, თუკი მათ მივიჩნევთ ერთნაირებად, ჩვენ მიერ გამოცხადებული მიდგომის თვალსაზრისით, მაშინ არ გვაქვს უფლება ვთქვათ: „ტექსტები“. მათემატიკოსი ხომ არ ამბობს: „რიცხვები 5“, არამედ ამბობს: „რიცხვი 5“, თუმცა იგი შესაძლოა სხვადასხვა პრაგმატულ, დროით-სივრცესთან დაკავშირებული სიტუაციისათას და მილიონ შემთხვევაში ფიგურირებდეს.

ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ: აი, არსებობს ცნობიერების ამგვარი ფაქტი, ფაქტის ქვეშ იგულისხმობთ რაღაც შინაარსობრივს. მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ არის ცნობიერების სტრუქტურა. გვსურს, რომ ჩვენი აზროვნება ცნობიერების მასალისადმი სხვა მიდგომას შეეჩვიოს. ჩვენ ვამბობთ, რომ რაღაც არსებობს აქ და ცნობიერების შინაარსის ხანგრძლივობის ამ არსებობას შეგვიძლია, ზოგიერთ შემთხვევაში, გარკვეული

ჩარჩოები დაეუწესოთ, ე.ი. რაღაც აზრით, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ არსებობს ცნობიერების გარკვეული ტექსტი და თუ ამავდროულად რომელიღაც ცნობიერების ტექსტზე ვამბობთ, რომ იგი არსებობს, გვაქვს რაღაც საფუძველი ვამტკიცოთ, ვთქვათ, რომ ამ ადგილას არსებობს ცნობიერება. ეს ერთი. ამ ადგილას რომ არ არსებობს სხვა ცნობიერების ტექსტი - ეს მეორე. და რომ არის ადგილი, სადაც ეს ცნობიერების ტექსტი არ არსებობს - მესამე. (აქ შეიძლებოდა დაგვემატებინა მეოთხეც: ცნობიერების ეს ტექსტი უნდა არსებობდეს).

ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ცნობიერების ეს შინაარსობრივი აქტები დ ი ს კ რ ე ტ უ ლ ი ა, რომ ისინი დისკრეტულები არიან არა მხოლოდ არაფრის, ე. ი. იმის მიმართ, სადაც არ არის ცნობიერება და არა მხოლოდ ცნობიერების სხვა აქტებთან შეფერხების მიმართ, რომ ისინი დისკრეტულია თავისთავად, ე. ი. როგორც ერთნაირი, მაგრამ ც ა ლ კ ე უ ლ ი აქტები. როდესაც ვამბობთ, რომ არის ცნობიერების აქტი, ეს არ ნიშნავს (როგორც, როდესაც საუბარი იყო ცნობიერების მდგომარეობაზე) დრო-სივრცით უწყვეტობას, იმიტომ, რომ, როცა ის არის, ეს არ ნიშნავს არაფერს მეტს, ვიდრე „იგი არის“. „არის“ ქვეშ ჩვენ ვგულისხმობთ, იგი „არის“ მოცემულ მომენტში, როდესაც ვამბობთ, რომ იგი არის და რომ არ გვაქვს საფუძველი მივიჩნიოთ, რომ რომელიმე სხვა დროს (როდესაც ჩვენს მეტამსჯელობაში ამის თობაზე იქნება საუბარი) იგი არ იყო. მაგრამ ჩვენ არ ემსჯელობთ უწყვეტად და არ ვაცნობიერებთ უწყვეტად. ჩვენი ცნობიერი არსებობის დისკრეტულობას თვითნებურად ვაკისრებთ ცნობიერების შინაარსობრიობის ფაქტს. ახლა ეპურუნდებით სივრცეებრივ დახასიათებას. ყოველივე ის, რაც ახლა ვთქვით, თავისთავად არაფერს ამბობს იმაზე, რომ ცნობიერების ეს ფაქტი რეალურად არსებობს სივრცეში, მაგრამ ჩვენთვის მოსახერხებელია მასზე საუბარი, როგორც „თითქოს არსებულზე“ რომელიღაც სივრცეში.

თავად სიერცე შესაძლოა გაცნობიერდეს, როგორც ცნობიერების შინაარსობრივი მოვლენა. ცნობიერების შინაარსობრივი ფაქტი ან შინაარსობრივი მასალა არის თავად ცნობიერების მასალის ერთგვარი სიერცობრივი მდებარეობა, - არა იმ აზრით, რომ ცნობიერება არის სიერცე "ში", არამედ იმით, რომ თავად ეს ცნობიერება (როგორც ცნობიერების სტრუქტურა) არის სიერცობრივი მდგომარეობა საკუთარი თავის მიმართ. თავად ცნობიერების სტრუქტურა არის გარკვეული სიერცობრივი კონფიგურაცია. თავისთავად იგი არის ერთგვარი სიერცე¹.

დაბოლოს, ცნობიერების „ფაქტის“ ბოლო მახასიათებელი. შეიძლება ითქვას, რომ ეს ფაქტი შეიძლება იყოს სტრუქტურები. რას ნიშნავს ეს? რომ შეიძლება მას გარკვეული სიძნელეები გააჩნდეს, ე. ი. იგი შესაძლოა საკუთარ თავში გარკვეულ მრავალფეროვნებას შეიცავდეს. თავად ფაქტის არსებობა, რომლის ცნებაც შემოგვაქვს, გულისხმობს ცნობიერების მრავალფეროვნებას. ჩვენ ვამბობთ: „სადღაც არის ცნობიერების ფაქტი“, „სადღაც არის ცნობიერების ერთი ფაქტი, სადღაც კი სრულიად სხვა“.

ჩვენი განაზრებანი ცნობიერების ფაქტზე თავისთავად არის ცნობიერების სტრუქტურაზე განაზრება. იგი ფაქტია, სანამ არ მიგვინიჭებია ეს უკანასკნელი მნიშვნელოვანი თვისება - შინაგანი სირთულე ცნობიერების მდგომარეობის ერთგვაროვნობისგან განსხვავებით. სწორედ ამიტომ, შესაძლოა, იგი მეტამსჯელობის პროცესში დანაწევრდეს. თანაც მეტამსჯელობის პროცესში, შესაძლებელია, იგი დანაწევრდეს სხვაგვარად, ვიდრე იგი ნაწევრდება პიროვნულ, კულტურულ, ინდივიდუალურ კონკრეტიზაციებში, აგრეთვე ნებისმიერ სხვაში: სოციალურში, ტექნოლოგიურში, მათემატიკურში, ლინგვისტურში და ა. შ. და მეტამსჯელობა, დამ-

¹ ამასთან დაკავშირებით გაუგებადი გვეთქვა, რომ „სიერცე არის ცნობიერების სტრუქტურა“ იმ აზრით, რა აზრითაც ვან გუბსერი ამბობს, რომ „ღრო არის ფსიქიკის ფენომენი“.

ანაწევრებული, ცნობიერების მასტრუქტურირებელი მასალა, იქნება საგნობრივად სხვა იმიტომ, რომ იგი არის ერთგვარი დამოუკიდებელი საგანი და, რაღაც თვალსაზრისით, ჩვენი დანაწევრება იქნება გამაშუალებელი სხვა დანაწევრების მიმართ, რომელიც ამ თუ იმ ცნობიერების სტრუქტურაში აღმოჩნდება ან აღმოჩენილმა ადამიანმა შეიძლება აწარმოოს.

ცნობიერების სტრუქტურაზე ჩვენეული მეტამსჯელობის მომენტში არ გაგვანია ცნობიერების ჩვენეული გაგების შეფასების შესაძლებლობა, მის მიმართ ცნობიერების სტრუქტურის გამოყენების თვალსაზრისით. ეს ძალზე მნიშვნელოვანი გარემოებაა. შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ ცნობიერების ისეთ ფაქტს, როგორსაც მოცემულ მომენტში ცნობიერებაზე ჩვენეული მსჯელობა წარმოადგენს, შეესაბამება გარკვეული ცნობიერების მდგომარეობა, მაგრამ ჩვენ ამ ფაქტის გარკვეული ცნობიერების მდგომარეობის აზრით აღწერა არ შეგვიძლია, რომელსაც, გარკვეული ცნობიერების სტრუქტურის აზრით, ამჟამად ჩვენს ნაშრომში ვექსპლიცირებთ.

ამგვარად, როდესაც ცნობიერების ჩვენეულ გაგებაზე ვმსჯელობთ, ჩვენ თავად არ ეუწყით, რომელიც ცნობიერების სტრუქტურაში ვიმყოფებით, რომ გეცოდნოდა, ამით უკვე ავტომატურად სხვა ცნობიერების სტრუქტურაში ვიქნებოდით, ვიდრე იმაში, რომელშიც ჩვენს ცნობიერების მეტათეორიას გადმოვცემთ.

„ცნობიერების ფაქტი, როდესაც მას ცნობიერების სტრუქტურისგან ვანსხეავებთ, შესაძლოა ცნება „მომხდარი ცნობიერების“ ტოლფასოვნად მიიჩნეოდეს.

როგორც „მომხდარი ცნობიერება“, იგი ვერ იქნება ჩვენ მიერ მოხელთებული მეტამსჯელობის ყოველ მომენტში. და თუმცა ესვამთ კითხვას: წარმოადგენს კი მითითებული მომხდარი ცნობიერება შინაარსობრივ ცნობიერებას, წარმოადგენს კი იგი ცნობიერების სტრუქტურას, მაგრამ მოცემულ შემთხვევაში იხსნება შეზღუდვები, რომლებიც დასაწყისში

გამოვთქვით. კერძოდ, იხსენება შეზღუდვა: „არის ცნობიერების ფაქტი, თუ არ არის ცნობიერების ფაქტი“. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ „არის“, იმიტომ, რომ ამჟამად ამ ფაქტის ერთგვარად თანამონაწილენი ვართ, მაგრამ არ ძალგვიძს ცნობიერების სტრუქტურაზე ვისაუბროთ, როდესაც ცნობიერების ფაქტზე ვსაუბრობთ, რადგან ცნობიერების სტრუქტურა აუცილებლად გულისხმობს გარე და შიდა დანაწევრებას, ხოლო ჩვენ უუნარონი ვართ, დაკვირვებაში დამატებითობის გარკვეული წესების ძალით, ცნობიერების ფაქტი ერთდროულად განვიცადოთ როგორც სტრუქტურაც (შესაძლოა, ჩვენ უკვე აღმოვჩნდით მეორე ან მესამე სტრუქტურაში). ან შესაძლოა, ჩვენ საერთოდ გავედით ცნობიერების სტრუქტურის ველიდან მომხდარი ცნობიერების ველში, რომელიც ჩვენ მიერ ვერ იქნება სტრუქტურირებული. ამიტომ, არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სადაც არსებობს ფაქტი, იქ არსებობს ცნობიერების სტრუქტურა, არსებობს სტრუქტურირებული ცნობიერების ფაქტი, რადგან არ შეგვიძლია ცნობიერების ყოველ ფაქტს სტრუქტურირებულობის ინტერპრეტაცია დაეურთოთ. ჩვენ მხოლოდ ვგულისხმობთ, რომ ცნობიერების შინაარსობრიობა შესაძლოა სტრუქტურად წარმოვადგეს.

ე. ი. ჩვენ ვმსჯელობთ დაახლოებით ამგვარად: დაკვირვებისას ჩვენ აღმოვჩნდით „დამატებითობის პირობებში“ და, მიუხედავად ამისა, ობიექტური აღწერის რაღაც საშუალების მოძებნას ვცდილობთ. ცნება „ცნობიერების სტრუქტურები“ არის ის ცნება, რომელიც საშუალებას გვაძლევს „დამატებითობის პირობებში“ კომპრომისულად დაეადგეთ იმის ობიექტურად აღწერის გზას, რის თობაზეც ჩვენი მსჯელობის დასაწყისში მის ობიექტად არჩათვლაზე შევთანხმდით.

მტკიცებით, რომ არსებობენ რომელიღაც ცნობიერების სტრუქტურები და ამ სტრუქტურების შესაბამისობა ცნობიერების გარკვეულ, კონკრეტულ ტექსტებთან, მასში ვერბალურის, წერილობითის და ა.შ. შეტანით, ჩვენ, ამასთანავე,

არ შეგვიძლია სუბიექტურად ვთქვათ, არის თუ არა საუბარი ცნობიერების სტრუქტურაზე. შეიძლება ვიმსჯელოთ ასე: არსებობს რაღაც, რასაც ჩვენ ცნობიერების სტრუქტურას ვუწოდებთ. დავუშვათ, ჩვენ გთავაზობთ რომელიღაც ტექსტს და ვამბობთ: „გთხოვთ, ეს ტექსტი ცნობიერების სტრუქტურად მიიჩნიოთ“. ვთქვათ, ჩვენ გთავაზობთ: „ჩვენ ვაცნობიერებთ იმ გარემოებას, რომ ოდესმე გარდავიცვლებით, ამასთანავე, ვაცნობიერებთ იმ გარემოებასაც, რომ ჩვენ არ ვიცით, ეს როდის მოხდება და ამ გარემოების გაცნობიერება ართმევს მის პირველ ნაწილს წმინდა ფსიქოლოგიურ უტყუარობას“. და მოცემულ შემთხვევაში ვამბობთ: „ჩვენ ამას ცნობიერების სტრუქტურად“ მივიჩნევთ.

ვინაიდან ჩვენ შემოვიტანეთ ცნება „ცნობიერების სტრუქტურა“, ეს უკვე ჩვენი საქმეა განესაზღვროთ, რა წარმოადგენს ცნობიერების სტრუქტურას და რა არ წარმოადგენს მას. მაგრამ, ამასთანავე, ჩვენ არ შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ ჩვენ ვიმყოფებით ამ ცნობიერების სტრუქტურაში. ამის თქმა შესაძლებელია სხვა ადამიანზე, მაგრამ არა საკუთარ თავზე. ამის თქმა საკუთარ თავზე არ შეიძლება ორი აზრით. ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ ჩვენ აქვე გარდაუვალად გადავდივართ მეტასტრუქტურაში, რომელიც არ უდრის სტრუქტურას. ეს უკვე საერთოდ რაღაც სრულიად სხვაა, რასაც აქ არ შევეხებით. ეს არის ცნობიერების მეორადი, მესამედი, მეოთხედი გაცნობიერება (და მას, ცხადია, განსაკუთრებული ცნობიერების მდგომარეობა შეესაბამება). მეორეც, აქ არის აგრეთვე ამ საკითხთან კავშირის მქონე, ასე ვთქვათ, „საგანობრივი“ გარემოება: ჩვენ არ შეგვიძლია დარწმუნებულები ვიყოთ, რომ სწორედ ამ სტრუქტურაში ვიმყოფებით იმ ფაქტის ძალით, რომ ჩვენ ამჟამად ვაცნობიერებთ ამ სტრუქტურაში ყოფნას. იმიტომ ემპირიული მტკიცება რომელიმე ცნობიერების ფაქტზე, რომ იგი ცნობიერების სტრუქტურას წარმოადგენს, შესაძლოა მხოლოდ ობიექტური თვალსაზრისით. ჩვენ ხომ

პრინციპში შეგვეძლო გვეთქვა, რომ შეესაძლოა მოცემული იყოს ცნობიერების სტრუქტურის რაღაც ნუსხა, მაგრამ არ შეგვიძლია ვთქვათ, ყოველ მოცემულ მომენტში, ამ ნუსხის რომელ ნაწილში, რომელ წერტილში ვიმყოფებით. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ასეთი ნუსხა არსებობს და მასში არის ცნობიერების სტრუქტურათა რაღაც რაოდენობა (სავარაუდოდ, არც ისე დიდი).

ახლა კი კვლავ ვუბრუნდებით ცნობიერების სტრუქტურებთან დაკავშირებულ პირველსაწყის მახასიათებელთაგან ერთ-ერთს. მაშ ასე, რომელიღაც ფაქტები შეგვიძლია სხვადასხვა ცნობიერების სტრუქტურებად განვიხილოთ, რომელიღაც ფაქტები - ცნობიერების სტრუქტურასთან დაკავშირებულად, რაღაც ფაქტები - ცნობიერების სტრუქტურას მიკუთვნებულად (თუ საკითხს ზოგადი ფორმით ვსვამთ). წარმოადგენს თუ არა ეს ფაქტი თავისთავად ცნობიერების სტრუქტურას? როგორც ჩანს, შესაძლოა, საქმე გვეკონდეს არა მხოლოდ სხვადასხვა სტრუქტურებთან, არამედ ცნობიერების სხვადასხვა ფაქტებთანაც, სხვადასხვა - მათი მიმართებით სტრუქტურასთან. ე. ი. რომელიღაც ფაქტზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ესაა - ცნობიერების სტრუქტურა, სხვაზე - რომ ეს არ არის ცნობიერების სტრუქტურა, თუმცა უკანასკნელი სხვადასხვა პრაგმატულ სიტუაციაში შესაძლოა ფიგურირებდეს როგორც ცნობიერების სტრუქტურა. ეს არის სწორედ ის, რისთვისაც ცნობიერების ფსევდოსტრუქტურა შეიძლება გვეწოდებინა. აქ, როგორც ამაზე დასაწყისში ითქვა, შეუძლებელია თეორია, ე. ი. არ შეგვიძლია წინასწარ განვჭვრიტოთ ცნობიერების სტრუქტურა, რომც განვიხილავდეთ შედარებით დიდ ტექსტს. ჩვენ შეგვიძლია ამ ტექსტის გარკვეული სახით პრიმიტიზება, დაქუცმაცება, დანაწევრება. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეს ტექსტი ცნობიერების სტრუქტურის დონეზე აღწერას ექვემდებარება ან რა ექვემდებარება მასში ამგვარ აღწერას და რა - არა.

ჩვენ წინასწარ არ ეუწყით ყოველივე, რაც ცნობიერების სტრუქტურას მიეკუთვნება, მაგრამ რომელიღაც ფაქტებზე შევთანხმდით, რომ ისინი ცნობიერების სტრუქტურებია ან, რომ ზოგიერთი ფაქტის გარკვეულ პრაგმატულ სიტუაციაში, ცნობიერების სტრუქტურის როლის შემსრულებლად წარმოადგენა შეგვიძლია. ვთქვათ, ამგვარი მაგალითის შესახებ, როგორიცაა „ადამიანი მოკედავია“, ჩვენ ვგულისხმობთ, რომ ესაა - ცნობიერების სტრუქტურა. მაგრამ ცნება „ადამიანი“ არ წარმოადგენს ცნობიერების სტრუქტურას, უპირატესად იგი ცნობიერების ფაქტს წარმოადგენს, მაგრამ ის არ წარმოადგენს ფაქტს, რომელიც ღროსა და სივრცეში მრავალჯერადად განმეორებისას საკუთარი თავის ერთი და იგივედ მიჩნევის საფუძველს მოგვცემდა, ე. ი. საკუთარი თავი ცნობიერების სტრუქტურად მიგვეჩნია. ჩვენ მას ცნობიერების ერთი და იმავე ფაქტს ვუწოდებთ, მარტოოდენ მისი ლინგვისტიკური აღნიშვნადობის ერთმნიშვნელოვნობის გამო (როდესაც ამგვარი ტექსტები ერთი და იმავე ბუნებრივი ენის ფარგლებში აღმოჩნდება). ამგვარად, თუკი ვამბობთ, რომ ცნობიერების სტრუქტურა „ადამიანთან“ გამოყენებისთვის არსებობს (ჩვენს მაგალითში), მაშინ მხედველობაში გვაქვს, რომ ადამიანი ცნობიერების სტრუქტურას წარმოადგენს, როგორც მხოლოდ ნიშანთვისებათა კრებული ან როგორც „ადამიანი მოკედავია“-ს ტიპის შინაარსი.

შეგვიძლია ასევე ვთქვათ, რომ ამ ფაქტს მიმართება გააჩნია ცნობიერების სტრუქტურასთან, ამიტომ მას ცნობიერების ფსევდოსტრუქტურას ვუწოდებთ. ბოლოს, ავიღოთ მაგალითისათვის ცნობიერების მესამე ფაქტი - „მე“. კიდევ უფრო რთულია ცნობიერების თვალსაზრისით მისი ობიექტურად კვალიფიცილება, რადგან „მე“-ს ნიშანთვისებები სრულიად სხვა სიბრტყეს განეკუთვნება, ვიდრე „ადამიანის“ ნიშანთვისებები, რომ არაფერი ვთქვათ სიბრტყეზე, რომელშიც ფიგურირებს სტრუქტურა „ადამიანი მოკედავია“.

„ადამიანი“ ან „ადამიანი მოკედავია“, ცნობიერების სტრუქტურის დონეზე ფიგურირებს, ხოლო „მე“-ს ნიშანთვისებები ფიგურირებენ ცნობიერების მეორადი წარმონაქმნების დონეზე, ე. ი. მათზე, რომლებიც პირველადი მასალისგან კონსტრუირდება, პირველადს კი ცნობიერების სტრუქტურა წარმოადგენს. პირველადი და მეორადი ცნობიერების (ფსევდო)სტრუქტურების თავად მიმართება არის ცნობიერების სტრუქტურა. როდესაც ადამიანი ამბობს: „ჩემი მე ამის მიმართ უცხოა“, იგი იყენებს ცნობიერების ზოგიერთ ფსევდოსტრუქტურებს, რადგან „მე“ არ არსებობს ცნობიერების სტრუქტურათა თვალსაზრისით. მაგრამ აქ უადრესად მნიშვნელოვანია, რომ „მე“ გარკვეულ ცნობიერების მდგომარეობას შეესაბამება. ამასთანავე შეგახსენებთ, რომ ცნობიერების მდგომარეობა არ არის აუცილებელი, შეესაბამებოდეს ცნობიერების სტრუქტურას. ის შესაძლოა შეესაბამებოდეს ცნობიერების ფსევდოსტრუქტურას ან ცნობიერების არა-სტრუქტურას, ან ცნობიერების ფაქტს, ან არაფერს. მაგრამ აქ შეეთანხმდებით მივიჩნიოთ, რომ ცნობიერების ფაქტები და სტრუქტურები ვერ იქნება პირუკუ შეფარდებული ცნობიერების მდგომარეობებთან. რომც განვიხილავდეთ „მე“-ს კონსტრუქციას, ცნობიერების სტრუქტურის მიერ მოცემული მასალის მიმართ ილუზორულად, მაშინ თავად ეს ილუზორული კონსტრუქცია გარკვეულ ცნობიერების მდგომარეობას იმპლიცირებს.

ჩვენ შეეთანხმდით, რომ ვერ შევძლებთ ემპირიულად მოძიებული ფაქტის ზოგადად ცნობიერების სტრუქტურასთან ერთმნიშვნელოვნად შეფარდებას. აგრეთვე, არ შეგვიძლია თავად ჩვენი მეტამსჯელობის ცნობიერების სტრუქტურასთან შეფარდება. მაგრამ ჩვენი მეტამსჯელობის ყოველი ეტაპი, ერთი მხრივ, წარმოადგენს ცნობიერების ფაქტს, ხოლო, მეორე მხრივ, რაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, გარკვეულ ცნობიერების მდგომარეობებს შეესაბამება. ამგვარად, შესა-

ძლებელი ხდება წარმოდგენა ერთგვარ ერთმიმართულებიან სემიოტიკურ კავშირზე: ცნობიერების სტრუქტურები, მომავალი სტრუქტურები, არა-სტრუქტურები, სტრუქტურათა ან ფაქტთა არყოფნა ჩვენი მეტამსჯელობის მოცემულ ეტაპზე, შესაძლოა, ცნობიერების მდგომარეობის ნიშნებად მიიჩნეოდეს. მაგრამ არა პირიქით, არ ძალგვიძს ცნობიერების მდგომარეობიდან ცნობიერების შინაარსობრიობისკენ სვლა, ვინაიდან შინაარსობრიობას განვიხილავთ, როგორც ცნობიერების მდგომარეობის მუდმივ შესაძლებლობას.

შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ცნობიერების სემიოტიკური კლასიფიკაცია: რაღაცა ცნობიერებაში შეგვიძლია მივიჩნიოთ რაღაც სხვის ნიშნად. კერძოდ, ცნობიერების სტრუქტურის შიგნით შესაძლებელია რომელიღაც ატომარული ფაქტის გამოწვევება, რომელიც ჩვენ მიერ ცალკე აღქმული იფიგურირებს როგორც ამ სტრუქტურის ნიშანი. მაგრამ არც აქ იქნება ერთმნიშვნელოვანი კავშირი. ამის მიუხედავად, შეგვიძლია რომელიღაც გარკვეული სემიოტიკური კავშირი ვამტკიცოთ ისევე, როგორც ატომარული ფაქტების, მისგან შექმნილი სტრუქტურებისა და არასტრუქტურული ატომარული ფაქტების - გარკვეულ ცნობიერების მდგომარეობებთან, როგორც ნიშნების - აღმნიშვნელთან შეფარდების შემთხვევაში.

ჩვენ ყოველივე მოაზრებადის ჩვენი ფსიქიკის გენერაციად მიჩნევას ვართ შეჩვეულნი. მაგრამ ვინაიდან შევთანხმდით, რომ ფსიქიკით არ დაკავდებით, ამიტომ, თუ შემოთავაზებული იქნება იდეა იმის შესახებ, რომ ფსიქიკა ცნობიერებას განკუთვნილ რაღაცას გენერირებს, ჩვენ ამ იდეასთან არ ვიკამათებთ, იმიტომ, რომ არ ვართ ფსიქიკით დაკავებულები, - ჩვენ დაკავებულნი ვართ მხოლოდ ცნობიერებით. მაგრამ თუ უარს ვამბობთ ცნობიერების ფსიქიკური სუბსტრატის ჰიპოთეზაზე (ჩვენს განხილვაში იგი არ ფიგურირებს), ასეთ შემთხვევაში, ვალდებულნი ვართ იმ პრაგმატულ ჩვევებსა

და ესთეტიკურ სახეებზეც ვთქვათ უარი, რომლებიც დაკავშირებულია გენერაციის იდეასთან და, უპირველეს ყოვლისა, ერთ სიერცობრივ ხატზე, რომელიც ყველა ტექსტს ახლავს თან, სადაც ეფარდებიან ადამიანი და ცნობიერების რაღაც აქტი.

ადამიანი ცნობიერების ფაქტს მისი „მე“-ს რაღაც სიერცობრივ ფიზიკურ (ე.ი. სინამდვილეში „ფსევდოფიზიკურ“) ველში რთავს. ის ამბობს: „მე დამებადა აზრი“, „მე რაღაც მოვიფიქრე“, „ჩემს თავში წარმოიშვა იდეა“. ჩვენთვის, რამდენადაც უარს ვამბობთ გენერაციის იდეაზე, საინტერესო იქნებოდა შემოგვეთავაზებინა ერთგვარი ინვერსიული „ანტისახე“. თუკი ვიტყვით არა „მე წარმოიშვა იდეა“, არამედ „მე წარმოვიშვი იდეაში“, არა „მე მოვიფიქრე რაღაც“, არამედ „მე აღმოვჩნდი რაღაცაში“, „მე აღმოვჩნდი რაღაცის შესახებ აზრში“, „მე აღმოვჩნდი ცნობიერების რომელიღაც ფაქტის შიგნით“, ეს, შესაძლოა, „ესთეტიკურად“ დაგვეხმაროს სხვაგვარი მიდგომის ჩვევის გამოქვეყნებაში, დაგვეხმაროს აზრობრივი კონსტრუქციების გრძნობად აღქმაში, რომელთანაც ამ ანალიზში საკუთარი თავის ინტელექტუალურად მიჩვევა გვსურს, დაგვეხმაროს ახალი რეფლექსიური პროცედურების განვითარებაში.

რამდენადაც ამოვდივართ ცნობიერების ფაქტიდან, როგორც ერთგვარი „ტოპოლოგიური ცნებიდან“, ცნებიდან, რომელიც დაკავშირებულია ადგილსა და სიერცესთან, ამდენად, შეგვიძლია ფსიქიკა „ცალკე“ არსებულად წარმოვიდგინოთ (ეფიქრობთ, არავინ დაიწყებს კამათს იმ ფსიქოლოგიურ ფაქტთან, რომ ფსიქიკები დისკრეტულია - ფსიქიკა „ჩემი“, „სხვა ადამიანის“ და ა.შ.), როგორც ფაქტების ან ცნობიერების სტრუქტურების შიგნით აღმოჩენილი რაღაც. მაგრამ ეს ისევ და ისევ გულისხმობს, რომ ფსიქიკები, შესაძლოა, საერთოდ ცნობიერების სტრუქტურების მიღმა აღმოჩნდნენ. მოცემული ფსიქიკა შესაძლებელია იყოს რამდენიმე ცნო-

ბიერების სტრუქტურაში, შესაძლებელია ერთ ცნობიერების სტრუქტურაში ან სხვა ცნობიერების სტრუქტურაში. ბუნებრივია, ყოველივე ამას მხოლოდ ობიექტური მიდგომის მცდელობისას აქვს აზრი.

ცნობიერების სტრუქტურის პრობლემაში, იმის ახსნის პრობლემაში, თუ რა არის ცნობიერების სტრუქტურა, შესაძლებელია ცნობიერების მდგომარეობის ჩვენეული განმარტების ერთი დეტალიდან გასვლა. ცნობიერების მდგომარეობა შეიძლება ეწოდოს იმას, რაც „ინტერპრეტირებულია და „მოცემულია როგორც ყოფნა“, (присутствие) ე. ი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ცნობიერების მდგომარეობა შეიძლება განიხილებოდეს, როგორც ინტერპრეტაციის პროდუქტი ან ცნობიერების მიერ ინდივიდუალური ფსიქიკური მექანიზმების განცდა. ან ამის ექვივალენტი სხვა გამოთქმა რომ გამოვიყენოთ: ცნობიერება შეიძლება „შეაყრობილი“ იყოს ამ მექანიზმებით. ცნობიერების ფენომენოლოგიური გამოვლინება კი შესაძლებელია ინტერპრეტირდეს, როგორც ფსიქიკის შესახებ ჩვენი ცოდნის შევსება. მაშინ „ობიექტი“ და „სუბიექტი“ იარსებებენ მხოლოდ როგორც ამ ფსიქოლოგიური მექანიზმების, ცნობიერების მიერ ინტერპრეტაციის სხვადასხვა შემთხვევები.

ამ თვალსაზრისით ოპოზიცია „ობიექტი-სუბიექტი“ შეიძლება ჩვენ მიერ განიმარტოს, როგორც ცნობიერების ერთ-ერთი სტრუქტურათაგანი. და იმის მტკიცების აზრით, რომ ობიექტი და სუბიექტი არსებობენ მხოლოდ, როგორც ცნობიერების მიერ ფსიქიკური მექანიზმების ინტერპრეტაცია, შეიძლება განხილული იყოს არა მხოლოდ ცნობიერების პრობლემა, არამედ აგრეთვე არაცნობიერის პრობლემაც... და მაშინ არაცნობიერი წარმოდგება, როგორც ცნობიერების აღსრულება სხვა (მოცემულ შემთხვევაში - ფსიქოფიზიოლოგიურ) მასალაში. ამასთან დაკავშირებით ჩვენ კვლავ ვუბრუნდებით იმას, რის შესახებაც უკვე ვთქვით: ცნობიერება არის

იმდაგვარი ტექსტი, რომელიც ამ ტექსტის კითხვის აქტით წარმოიშობა, რომელიც თავად აღნიშნავს საკუთარ თავს, რომელიც საკუთარ თავს მიუთითებს. ეს თვითმითება კვლავ იქცევა ტექსტად უსასრულობამდე. და აქედან ხორციელდება გადასვლა ცნობიერების სტრუქტურაზე.

ცნობიერების სტრუქტურა - „ცნობიერების აღგილი ს“ ის შინაარსობრივი, მყარი განლაგებაა, რომელიც ცნობიერების სფეროს თეალსაზრისით ცნობიერების მდგომარეობასთან კავშირში ვლინდება. ე.ი. თუ ცნობიერების მდგომარეობას, ცნობიერების სფეროს მხრიდან შევხედავთ, ცნობიერების მდგომარეობებში ცნობიერების სტრუქტურების დანახვას, გამოცალკევებას, გამოვლენას შევძლებთ. ამ ცნობიერების სტრუქტურების მიმართ გამოყენებადია ყოველივე, რაც ზემოთ ითქვა, რომ ისინი შესაძლოა იყვნენ, შესაძლოა არ იყვნენ და ა.შ. სივრცის დეკარტესული ტოპოლოგიისგან განსხვავებით, ცნობიერების სტრუქტურები დისკრეტულია სივრცეში და არადისკრეტულია დროში.² ცნობიერების სტრუქტურა, ფაქტობრივად, ყოფიერების გარეშეპიროვნული, კვაზისაგნობრივი მდგომარეობაა. აქ უკვე ანალიზის იმ დონეზე გადავდივართ, რომელიც აქამდე არ გაგვაჩნდა, კერძოდ, ცნობიერების სტრუქტურებისა და ყოფიერების შედარებითი ანალიზის დონეზე. ფაქტობრივად, ცნობიერების მდგომარეობა არის ერთგვარი „ყოფიერების ხერელების ამოვსება“, „ხერელებისა“, რომლებიც მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის აგრეგატების მიერაა დატოვებული. ამ კვაზისაგნობრივად სტრუქტურირებულ „ხერელში“ (რომელსაც სხვა სტრუქტურა არ გააჩნია, რადგან იგი - ხერელია) არის ერთიანი ცნობიერების სტრუქტურები. და აქ მნიშვნელოვანია ხაზი

2 ერთი ცნობიერის სტრუქტურა (ინდივიდი), რომელიც განუწყვეტლივ გრძელდება, მაგრამ უსასრულოდ რეფლექსირებულია საკუთარ თავში. აქედან წარმოიშობიან დაუყვანელი სიძრაველები (თუ ვიგულისხმებთ სივრცესთან ე.ი. კონტინუუმ „ყოფიერება-ცნობიერებაში“ მუდმივად დაკავშირებულად).

გაეუსებათ შემდეგ აზრს, რომელიც ყოფიერების წესს, ცნობიერების სტრუქტურის სიცოცხლეს შეეხება. ცნობიერების სტრუქტურას განვიხილავთ ისეთ რაღაცად, რის მიმართ არაგამოყენებადია ცნებები: წამოშობა, განადგურება, - ცნობიერების სტრუქტურები არ წარმოიშობიან და არ ნადგურდებიან, ის, შესაძლოა, ამ თუ სხვა ადგილას არ იმყოფებოდეს, შესაძლოა, სულაც არ იყოს ამა თუ იმ ცნობიერების სტრუქტურაში, მაგრამ თუ იგი არის, მაშინ ვერ ვიტყვი, რომ ის წარმოიშვა ან განადგურდა. ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ცნობიერება გავიდა რომელიღაც ცნობიერების სტრუქტურიდან, დატოვა ეს სტრუქტურა და შესაძლოა, ა მ ცნობიერებას შემდგომ ცნობიერების რომელიმე სხვა სტრუქტურაში მივაკელით, მაგრამ არაფერს ვამბობთ მის წინამორბედ ან სხვა ცნობიერების სტრუქტურის ხვედრის თაობაზე, რომელიდანაც გავიდა ცნობიერება ან რომელიც ცნობიერებამ დატოვა.

სასხვათაშორისოდ რომ ვთქვათ, რადგან ცნობიერების მეტათეორიას დაკვირვების დამატებითობის პირობის გათვალისწინებით ვაგებთ, უნდა ვსაუბრობდეთ აქ მხოლოდ ა ხ ა ლ, ც ნ ო ბ ი ე რ გ ა მ ო ც დ ი ლ ე ბ ა ზ ე და არა ცნობიერების სტრუქტურის დაბადებასა და განადგურებაზე. ფაქტობრივად, ცნობიერების სტრუქტურას რაღაც ოდინდელქმნადობის (ископностности) სახით უნდა განვიხილავდეთ და შესაძლოა შემოსაზღვრულად სასრულადაც მისი კლასიფიკაციური რიგი მასალით, რომელსაც ჩვენ „სესხად ვიღებთ“ და აქ ვამუშავებთ („ჩვენ“-ს ქვეშ მხედველობაში მაქვს ჩვენი სამუშაოს ტექნიკური მექანიზმი. ჩვენ რაღაცით მდიდრები ვართ აღებული სესხით. ვთქვათ, ამ აღებულ სესხზე ვაგებთ „მე“-ს კონსტრუქციას. ამ აღებულ სესხზე ვაგებთ მითოლოგიას და ა.შ.

მაშ ასე, ცნობიერებას ძალუძს დატოვოს მითოლოგიური სისტემა, სამეცნიერო სისტემა ან ენობრივი სისტემაც კი. შესაძლებელია აიხსნას თავად ცნება ცნობიერების სტრუქტურის

ამგვარი მეტათეორიული ხასიათი, მაგალითად, ცნობიერების სტრუქტურის, „მე“-ს ტიპის კონსტრუქციებთან შეჯერებით. მეთოდის თვალსაზრისით ამ ტიპის კონსტრუქციები, ალბათ, მეტად უახლოვდებიან იდეოლოგიურ კონსტრუქციებს³. ისინი, თუ ცნობიერების სტრუქტურასთან მათი კავშირით განვიხილავთ, იმყოფებიან თითქოს ერთ დონეზე, თანაბარუფლებიანნი არიან ერთმანეთთან და ამიტომ მსგავსნი ცნობიერების სტრუქტურებთან, რომელთან მიმართებითაც ნაწარმოებ, მეორად მოვლენებს წარმოადგენენ. ამგვარად, თუ „მე“-დან ან იდეოლოგიური კონსტრუქციებიდან ამ ცნობიერების სტრუქტურებისკენ ვივლით, ისინი წარმოადგენენ სასრულს, დაუშლელ ფენომენებს, მითითების საბოლოო პუნქტებს. მაგრამ თუ ცნობიერების სტრუქტურებისკენ ჩვენი სიმბოლური აპარატიდან ვივლით, მაშინ ეს სტრუქტურები ჩვენი განზოგადებული დეტერმინისტული ობიექტური აღწერის კვაზი-საგნობრივ მოვლენებს წარმოადგენენ, რომლებიც ათვლის საგნებსა და შინაარსს გვაძლევენ. ხაზს ვუსვამთ - ათვლის შინაარსი, რადგან შეგახსენოთ, რომ თავად ცნობიერების მდგომარეობა, როგორც ასეთი, განსხვავებით ცნობიერების სტრუქტურებისგან, შემოვიტანეთ როგორც რაღაც არაშინაარსობრივი. მაშ ასე, ეს განზოგადებული ობიექტური აღწერა გვაძლევს შინაარსობრივ საგნებს, იდეალურ ობიექტებს, მოტივაციებს, მეორად პროცესთა ათვლას, ე. ი. თავად სამუშაოს, მუდამ მეორად პროცესებში შესრულებულს, იმ განვითარებას, რომელსაც ინდივიდუალური ფსიქიკური მექანიზმი ცნობიერების მასალასთან ახორციელებს, როდესაც ეს მექანიზმი მასში იმყოფება (ან პირიქით, ცნობიერება ანხორციელებს ცნობიერების სტრუქტურაში მოხვედრილი

3 აღსანიშნავია, რომ ყოველგვარი ბუდისტური ფილოსოფოსობის ამოსავალ პუნქტს წარმოადგენს თეზისი „არა-მე“-ზე (ჩვენეული მეტათეორიის სიმბოლურ აპარატში: „მე“ არ წარმოადგენს ცნობიერების სტრუქტურას). მაგრამ ეს ჩვენთან არ გამოირიცხავს „მე“-ს შესაბამის ცნობიერების მდგომარეობის არსებობას. (ბუდისტურ ფილოსოფიაში: „არ არსებობს ასეთი ცნობიერების მდგომარეობა, ე.ი. ისეთი დამარბ, როგორიცაა „მე“).

ინდივიდუალურ-ფსიქიკური მასალის მიმართ). უკანასკნელი განმარტება იმდენად რთულად გასაგებია (არა მარტო მკითხველისთვის, აგრეთვე ჩვენთვისაც), რომ იგი კონკრეტულ მაგალითს საჭიროებს. ჩვენ ვამბობთ: „რეკურენცია არის ცნობიერების სტრუქტურა“. მაგრამ მივყვეთ გაგების ეტაპებს. თავდაპირველად, იგი გვევლინება, როგორც წარმოდგენა იმაზე, რომ ნებისმიერი საგანი, პიროვნება, შემთხვევა ან ფაქტი აბსოლუტურად მოკლებულია უნიკალურობას, ე.ი. რომ ყოველივე, რაც ჩვენს თავს ხდება (თავად ჩვენი თავის ჩათვლით), უკვე ყოფილა ურიცხვჯერ და კელავე ურიცხვჯერ განმეორდება. რა თქმა უნდა, შეგვიძლია ეს წარმოვიდგინოთ, როგორც ერთმიმართულებიან დროის ციკლში ფაქტთა პირდაპირი განმეორება (ე.ი. წარსულიდან, აწმყოს გავლით, მომავლისკენ). ან - როგორც შემთხვევათა მოძრაობა რომელიმე ჩაკეტილ გამრუდებულ დროში (მასში ჩვენი მოძრაობის ჩათვლით, თუ შემთხვევები ფიქსირებულია, ჩვენ კი ვმოძრაობთ). არც პირველი და არც მეორე არაფერს ნიშნავს ცნობიერების სტრუქტურის თვალსაზრისით. მაგრამ თუ წარმოვიდგენთ, რომ ყველანაირი ფაქტი ცნობიერების უპიროვნო სფეროშია და რომ ის ხორციელდება ყოველთვის, როდესაც ეს ადგილი (ე. ი. სადაც ის არის) ჩემი (ან „ვინმეს“) ცნობიერი მდგომარეობების კონტინუუმთან იკვეთება, და რომ ცნობიერების სფეროს თვალსაზრისით ეს „ჩემი“ კონტინუუმი, ისევე, როგორც მის მიერ სფეროში ამ „ადგილის“ გადაკვეთა, არის ასეთივე ფაქტი, მაშინ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ „რეკურენცია არის ცნობიერების სტრუქტურა“⁴. ამგვარად, თუ დავაკვირდებით რეკურენციის ფაქტს, როგორც შემთხვევას (ე.ი. სხვადასხვა ნივთთა ერთდროული ყოფიერება, სადაც ყოველი მათგანი არის სხვის გარეშეც), ცნობიერების სტრუქტურის

4 ამ მაგალითს ჩვენ განვმარტავთ დაახლოებით იმ სახით, როგორც ის განიმარტებულია ეიჯინანადადს სკოლაში (ოთხთაგან ერთ-ერთი ძირითადი ბუდისტური ფილოსოფიის სკოლა, დაარსებული ჩ.წ. 3-4 სს-ში).

5 ბუნებრივია, ასეთი დაკვირვება გულისხმობს მეტათეორეტიკოსის პოზიციას ე.ი. ჩვენს პოზიციას აქ, ამ წიგნში, რეფლექსიის ფაქტის შიგნით.

თვალსაზრისით რეკურენციის შემდეგი სახით ინტერპრეტირება შეიძლება: „რეკურენცია არის ინდივიდუალური ცნობიერების (არა „მე“-ს, არამედ ცნობიერების მდგომარეობის კონტინუუმის აზრით) დაბრუნება ცნობიერების სფეროსთან, დაბრუნება, ფიქსირებადი ფაქტებზე რეფლექსიაში და თავად დასაკვირვებელი, როგორც ფაქტი“.

როდესაც ერთი, მოცემული ადამიანი ამჟამად გზაზე მიდის ხეებს შორის, ჩერდება და ფიქრობს: „აი, ისევე, როგორც ახლა, მე ოდესღაც, სხვა დროს, მივდიოდი ამ გზაზე და კეფაზე ქარის ქროლვას ვგრძნობდი, შეჩერდა და ფიქრობდა...“ ასეთ შემთხვევაში ჩვენ, როგორც გარე დამკვირვებლებს, ამ სიტუაციის შესახებ (რომელშიც ჩვენ, ბუნებრივია, საკუთარ თავსაც ვრთავთ - ჩვენი ფიქრით, თქმით, წერით და ყოველივე ამის რეფლექსირებით) შეგვეძლო გვეთქვა ასე.

(1) ეს ადამიანი თავისი ფიქრის ფაქტით ავლენს იმგვარ ცნობიერების მდგომარეობას (ე.ი. ამას ჩვენ ვამბობთ, რომ ეს - „ცნობიერების მდგომარეობაა“), რომელსაც ის ჩვენი ტაქსონომიის მიხედვით „რეკურენციად“ წოდებულ, ცნობიერების სტრუქტურაში „შეყავს“.

(2) მის რეფლექსიას თავისთავად (აქ მისი ნიშანია: „მე ფიქრობ, რომ...“) არავითარი მიმართება არ აქვს, შინაარსის მიხედვით, ცნობიერებასთან და ამით შესაძლებელია მიიჩნეოდეს სხვად, პირველის თანადროულად, რომელიც

(3) სხვადასხვა ფაქტს („მე მივდივარ გზაზე“, „გზა“, „ქარის ჩემი შეგრძნება“ და ა. შ. - მათი რიცხვი და რიცხვი მათი კომბინაციებისა დიდძალია) „რეკურენციად“ წოდებულ, ცნობიერების სტრუქტურაში რთავს“ და ამით მათ ცნობიერების ფაქტად აქცევს, ე.ი. იმად, რაც შინაარსის მიხედვით ცნობიერების თანამონაწილეა⁷.

6 რეფლექსიის ფაქტის შიგნით.

7 მოცემული შემთხვევის მიმართ ვიჭინანავადასუელი „ცნობიერების სფერო“ შეგვეძლო „ცნობიერების კინოკადრების“ გიგანტური დეპოზიტორისთვის მიგვეჩვენებინა, რომელშიც ყოველი ცალკეული კადრი ცნობიერების ისეთივე ფაქტს წარმოადგენს, როგორც მთლიანი ფირი ან როგორც კადრთა ჯგუფი სხვადასხვა ფორმებიდან.

(4) ჩვენეული დაკვირვება ყოველივე ამისა (და მისი აქ აღწერა) კი არის, უპირველეს ყოვლისა, ჩვენი ცოდნის ნიშანი „რეკურენციის“ ცნობიერების სტრუქტურაზე. მაგრამ ეს არ ნიშნავს აუცილებლად, რომ ჩვენ თვითონ ამ სტრუქტურაში ვიმყოფებით. უფრო ზუსტი იქნებოდა გვეთქვა, რომ ჩვენ მას ვიცნობთ, როგორც შინაარსს, რომელიც გარკვეული სახით, ცნობიერების თვალსაზრისით ინტერპრეტირდება. მოცემულ შეთხვევაში ინტერპრეტაციის ხატი ნიშნავს „ცნობიერების სტრუქტურას“, ხოლო გარკვეული ხატი - რეკურენციად წოდებულ, ცნობიერების სტრუქტურას. მაშინ, ცნობიერების რაღაც მდგომარეობები შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც ის, რაც ამგვარ ინტერპრეტაციას ინდუცირებს (უფრო სწორად, რასაც შეუძლია მისი ინდუცირება)⁸.

მითის ცნებაში ეს ორი საგანი - „ცნობიერების სტრუქტურა“ და „ინტერპრეტაცია“ იმდენად მჭიდროდ არიან დაკავშირებულები, რომ პრინციპულად მათი განსხვავება თითქმის შეუძლებელია. თუმცა ზოგიერთ შემთხვევაში ეს აღმოჩნდება შესაძლებელი.

პლატონიდან მოყოლებული მითი მკვეთრ და მკაფიო ოპოზიციაში ფიგურირებს „ცოდნასთან“ (შესაძლოა იმპლიციტურად - „კვლევასთანაც“), წარმოადგენს ერთგვარ სიმთელეს (სურათს, ხატს, სიტუაციას, სიუჟეტს), იმაგინაციას, საკუთარი (სულერთია - ცნობიერს თუ ნატურალურს) ყოფიერების არმქონეს. შეგვეძლო გვეთქვა (თუ წამიერად ვივარაუდებდით, რომ ნიცშე და პლატონი ჩვენს ტერმინოლოგიას იყენებდნენ), რომ პომეროსისეული ზევსი პლატონისთვის იყო მითი, ხოლო სოკრატესეული ევდემონი - ცნობიერების სტრუქტურა იმ დროს, როდესაც სიკეთისა და ბოროტების ოპოზიცია ნიცშესთვის იყო მითი, ხოლო ოპოზიცია აპო-

⁸ მოცემულ შემთხვევაში „ინტერპრეტაციას“ ვერ განვიხილავთ ვერც ფსიქოლოგიურ პროცესად (უიღიათ ჯეიმსის აზრით), ვერც ლოგიკური კანონის ან წესის რეალიზაციად (ე. პუსერლის აზრით) უფრო შეგვეძლო მისთვის ცნობიერების რაღაც მდგომარეობის „სამუშაო“ შედეგი გვეწოდა, რომლის შესახებ უფრო დაწვრილებით საუბარი ჩვენ არ შეგვიძლია, სანამ ინტერპრეტაციით ვართ დაკავებულები.

ლონი - დიონისე - ცნობიერების სტრუქტურა. მაგრამ უკვე მე-19 საუკუნის დასაწყისიდან იწყება მითის მეტ-ნაკლებად მყარ ცნობიერების კონსტრუქციად გაგება, რომელიც უნდა შეისწავლებოდეს, როგორც ასეთი, დამოუკიდებლად მისი მიმართებისა საგანთა რეალური მდგომარეობებისადმი (ისტორიულის, ფსიქოლოგიურის, ბიოლოგიურის და ა.შ.). ამან **ლოგიკურად** გამოიწვია (ე.ი. მკვლევართა აზროვნების **ლოგიკის ძალით**) მითის გაგების სამ (შესაძლებლობაში) ძირითად ტიპთან:

(1) როგორც ცნობიერების უნივერსალიები (ფსიქოლოგიური - ეუნდტთან, კულტურულ-ისტორიული - ნიცშესთან და ფროიდთან, ფსიქოგენეტიკური - ფროიდთან, ფსიქონისტორიული - ერიქსონთან და ა.შ.);

(2) როგორც მკვლევრის აზროვნებასთან დაპირისპირებული ბუნების ფენომენი (ფრეზერი, ლევი-ბრიული, მარი და ა.შ.);

(3) როგორც, არსებითად, „მკვლევარ - დაკვირვების ობიექტის“ ოპოზიციის მომხსნელი (გამანეიტრალებელი), მითის, ცნობიერების უნივერსალიის სტატუტთან დამაბრუნებელი და მითოლოგიური კონსტრუქციის, ენობრივ კონსტრუქციასთან მეტ-ნაკლებად ანალოგიაში მომყვანი, განსაკუთრებული საშუალება. (უფრო სწორედ - საშუალებათა ძალზე ფართო ჯგუფი (უორფი, პაიკი, ლევი-სტროსი, ტოპოროვი და ა.შ.). ჩვენ ეფიქრობთ, რომ პირველ შემთხვევაში, მითი იმპლიციტურად დაიყვანება ცნობიერების მდგომარეობამდე, მეორეში - აზროვნების **ფაქტამდე**. ხოლო მესამე შემთხვევა კი განსაკუთრებით საინტერესოა იმის გამო, რომ ავტორებს მითის გაშლით, როგორც იდეოლოგიური კონსტრუქციის, არ ესმით, რომ შლიან მის **ინტერპრეტაციას**, ე.ი. რომ ყოველი „მითის“ უკან მთელი წყებაა **ინტერპრეტაციების**, წარმოებული არა მხოლოდ მკვლევრების, არამედ, აგრეთვე, დაკვირვების აგენტების მიერაც.

მითი ცოცხლობს ინტერპრეტაციებში, ცოცხლობს როგორც რაღაც გაუანალიზებადი სიმთელე. მაგრამ არ შეიძლება მისი ცნობიერების სტრუქტურად პოსტულირება (იმ აზრით, რა აზრითაც ჩვენ ვამბობდით „რეკურენცია - ესაა ცნობიერების სტრუქტურა“, „აღამიანი მოკვდავია - ესაა ცნობიერების სტრუქტურა“ და ა.შ.), შეიძლება მხოლოდ მასზე მითითება, როგორც მთლიან ფაქტზე (ან როგორც სიმთელის ფაქტზე)⁹. მაგრამ იმისათვის, რომ ცნობიერების ფაქტი გახდეს, მითი თავდაპირველად უნდა იყოს ფაქტი. „საყოველთაო წარღვნა“ შესაძლოა ცნობიერდებოდეს, როგორც მილიონჯერ განმეორებადი („რეკურენციის“ ცნობიერების სტრუქტურაში) ან როგორც მომხდარი (ან - არმომხდარი) ერთხელ, მაგრამ ის ყოველთვის ინტერპრეტირდება, როგორც ფაქტუალური შემთხვევა. „აღამიანი მოკვდავია“ (ან „ტანჯვა“ მცირე ეტლის ბუდიზმში) ფაქტუალურია, მაგრამ არა მისი ხდომილებით (событийности) - ასეთი შემთხვევა (события) არ არსებობს, მას გააჩნია მხოლოდ ცნობიერების გლინება (бытийности). მაგრამ „შემთხვევა“, ცნობიერების ფაქტად მყოფი, შესაძლოა, ობიექტურად იმყოფებოდეს ცნობიერების სტრუქტურაში ან სუბიექტურად ინტერპრეტირდებოდეს ამ სტრუქტურის აზრით (როგორც „წარღვნა“- „რეკურენციის“ აზრით). ამ შემთხვევაში ის დაკარგავს ფაქტის მნიშვნელობას¹⁰. მაგრამ ამგვარი ფაქტი ყოველთვის დარჩება ფაქტად, როდესაც წმინდა ფსიქოლოგიურ ინტერპრეტაციას მიიღებს¹¹. ე. ი შესაძლოა მას კიდევაც შეესაბამე-

9 ეს იდეა პირველად არქიტექტურის თეორეტიკოს აეტორთაგან ერთ-ერთის მაიკლ სივერცევის მიერ იქნა მიღებული. იგი თავის ერთ-ერთ მოხსენებაში ამტკიცებდა, რომ მითები ზოგიერთ „საწყის“ არქიტექტურულ და ქალაქთმშენებელი გეგმების მსგავსნი არიან, მათ შემადგენელ ელემენტებამდე დაუსვლელი და მათგან არ გამოშვადი. ამიტომ, იგი ასკენიდა, რომ მითი „ვერ იქნება ნაწილობრივი“.

10 როგორც, ბუდისტური ფილოსოფიის თანახმად, შენი სიკვდილის ფაქტი აღარ არის ფაქტი, როდესაც შენ გათვალისწინებ (ე.ი ცნობიერების სტრუქტურაში შეხვედრის), რომ „აღამიანი მოკვდავია“. ამით შენ „ფაქტუალურად“ უკვდავი გახდი.

11 ჩვენ ვუიქრობთ, თუმცადა, რომ იგივე შეიძლება ითქვას წმინდა ლოგიკური ინტერპრეტაციის მიმღებ ფაქტზეც.

ბა გარკვეული ცნობიერების სტრუქტურა, მაგრამ ის არ აღმოჩნდება მასში.

სიმბოლო ამ თვალსაზრისით (ე. ი. ცნობიერების თვალსაზრისით) მითისგან, უპირველეს ყოვლისა, იმით განსხვავდება, რომ იგი - საგანია და არა ფაქტი. მაგრამ, ისევე, როგორც მითი, იგი რჩება მხოლოდ საგნად (თანაც სრულიად კონკრეტულ), ვიდრე გარკვეული ცნობიერების სტრუქტურის (ან მდგომარეობის) თვალსაზრისით არ იქნება ინტერპრეტირებული. არ ჩავეუღრმავებთ წერილმანებს სიმბოლოს გაგებაში (რაზეც საუბარი იქნება ქვემოთ), აქ მხოლოდ შევნიშნავთ, რომ სიმბოლო ლოგიკურად არ გამოიყვანება არც მის ელემენტთა ფიზიკური შემადგენლობისაგან, არც მთელისგან (თუკი ასეთი არის), რომლის ელემენტად ყოფნაც მოუწევს. სამყაროების ერთმანეთში უსასრულო ჩასმის მასიმბოლოზებელი „ბრაჰმას კვერცხი“, ლოგიკურად, შესაძლოა, ისევე კარგად ინტერპრეტირდებოდეს „რეკურენციის“ აზრით, როგორც რობერტ გრეივზის მიერ შექმნილი სამყაროს ხატი (მის ერთ-ერთ საბავშვო ლექსში), მის ერთ-ერთ დეტალში უსასრულოდ განმეორებადი ან ურთიერთ ამრეკლავი ორი სარკე. მაგრამ აქ მნიშვნელოვანია არა ის, თუ როგორ „შეიძლება“ ინტერპრეტირდებოდეს საგანი, არამედ როგორ ინტერპრეტირდება იგი „სინამდვილეში“. და ამ თვალსაზრისით, „ბრაჰმას კვერცხი“- „რეკურენციის“ სიმბოლოა, ხოლო სხვა ორი ხატი - არა, რადგან წარმოდგენათა მთელი კომპლექსი, ძველი ინდოეთის ამ, პრაქტიკულად არაპატივებულ ღმერთზე, არის წარმოდგენათა კომპლექსი ციკლთა უსასრულობაზე, წარმომქმნელი ერთგვარი „ჩაკეტილი (კვერცხში) დროის სივრცის“, ე. ი. „საგნის, რომლის მიღმაც არ არის დრო“ (ჩვენ მივუთითებთ კვერცხზე, როგორც სიმბოლოზე, და ვაპოსტულირებთ „საგანს, რომლის მიღმაც არ არის დრო“, როგორც ცნობიერების სტრუქტურას).

II. თეორიული შესავალი სიმბოლოს გაგებაში

0. ნიშნობრივი დუალიზმები

ეუბრუნდებით ამ წიგნის კონკრეტულ მიზანს, მიზანს, რომელიც ზოგადი სახით წინასიტყვაობაში იყო განმარტებული, ვაპოსტულირებთ ამოსავალ მეტაფიზიკურ დავალებას - სიმბოლოს განმარტებას ცნობიერების აზრით, ამოცანას, რომელიც ერთგვარი სახით საკუთარ თავში ამ ნაშრომის მიზანსაც შეიცავს და საშუალებასაც. როდესაც საქმე საერთო სემიოტიკურ და თეორიულ-ლინგვისტური განსჯისათვის ჩვეულ ვერისტიკულ კატეგორიებთან გვაქვს, ყოველი ეს კატეგორია, ასე თუ სხვაგვარად, ორიენტირებულია დუალიზმზე: ნიშანი - მნიშვნელობა, ნიშანი - აღსანიშნი, სიმბოლო - მოცემული სიმბოლოს შესაბამისი, გარკვეული შინაარსობრიობა. მაგრამ ეს - მეთოდოლოგიის დუალიზმა. მისი, როგორც საშუალების ან ხერხის გარეშე, შეუძლებელია ყოველგვარი ლინგვისტური ან მეტალინგვისტური აღწერა. და საეჭვოა, რომ რომელიმე თანამედროვე ლინგვისტმა ან სემიოტიკოსმა გაბედოს თქმა, რომ ეს დუალიზმი საწყისი კატეგორიის სახით იმყოფება მის კვლევებში. მაგრამ, რამდენადაც მეთოდოლოგიურ თვალსაზრისს აქ სრულიად ვიცდით, თავად ამ დუალიზმს განვიხილავთ, როგორც ერთგვარ საწყის მოცემულობას, არაეის მიერ დადგენილ და შემოტანილ შინაარსობრიობას. მისი, როგორც მეთოდოლოგიის კვალიფიცირება შეგვიძლია, მხოლოდ დაგვიანებით, როდესაც შესრულებულია არა მხოლოდ სრული სამუშაო, არამედ როცა პრაქტიკულად მივალთ დასკვნამდე, რომ აღარაფერი გვესაქმება იმ მასალასთან, რომელიც გაგვაჩნია.

სადამდე დაიყვანება არსებითად ნებისმიერი სიმბოლოს აბსტრაქტული ანალიზი? - უპირველეს ყოვლისა, იქამ-

დე, რომ ვაჩვენოთ, თუ როგორ წარმოდგება სიმბოლოს ნებისმიერი შინაარსობრიობა სრულიად ცარიელ გარსად, რომლის შიგნით კონსტიტუირდება და სტრუქტურირდება მხოლოდ შინაარსი, რომელსაც ჩვენ „ცნობიერების შინაარსობრიობას“ ეუწოდებთ. მაგრამ ვიდრე ვიმსჯელებდეთ ამ „შინაარსობრიობაზე“ (იმ აზრით, როგორც მასზე საუბარი იყო 1,3 - ში), მოგვიწევს ვიფიქროთ იმგვარ საგანზე, როგორიცაა „ნიშნობრიობა“. როდესაც სემიოტიკა ადამიანს განიხილავს, როგორც „ნიშნობრივ არსებას“, მას ამის ქვეშ უნდა ესმოდეს არა ის არსება, რომელიც იგონებს ნიშნებს, არამედ ის არსება, რომელიც ყოველ ჯერზე, როდესაც საგნებთან და შემთხვევებთან (და საკუთარ თავთანაც, როგორც საგანთან და შემთხვევასთან) მისი ინდივიდუალური მუშაობა იწყება, იყენებს მათ, როგორც უკვე მზა, ჩამოყალიბებულ ნიშნობრივ სისტემას. ამ სისტემას შეგნებულად მოვიაზრებთ იმ „არსების“ მიმართ, რომელიც მას იყენებს, როგორც რაღაც ხელოვნურს¹², ერთგვარ „აპარატს“ (აქ, სიტყვა „აპარატის“ ქვეშ გვესმის „რომელიღაც ავტომატურად ფუნქციონირებადი მოწყობილობა“). ახლა კი ჩვენს მსჯელობაში პირველი მოკლე ნაბიჯის სახით წარმოვიდგინოთ, რომ ადამიანს ორი აპარატი გააჩნია: ბუნებრივი აპარატი და ხელოვნური აპარატი. ბუნებრივ აპარატს ადამიანის გრძნობის ორგანოები წარმოადგენენ, მისი ეგრეთ წოდებული ფსიქიკა, ჩვენ მიერ მოაზრებული (რა თქმა უნდა, წმინდა ფილოსოფიურად და არა ფსიქოლოგიურად), როგორც რაღაც ბუნებრივი ან ბუნებრივ-ბიოლოგიური მონაცემები, მოწყობილობები სტრუქტურულად ცნობიერებასთან დაუკავშირებლები. ჩვენ ამგვარად იმიტომ ვაზროვნებთ, რომ შესანიშნავად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ცნობიერებასთან დაუკავშირებელი ერთგვარი ფსიქიკა, ასახვის ერთგვარი აპარატი, მაგრამ თუ

12 ეს ძალზე მნიშვნელოვანი მახასიათებელია, რამდენადაც საგნებისა და შემთხვევების მიმართებაში, ნიშნობრივი სისტემა შესაძლოა მოიაზრებოდეს, როგორც მათთვის ნიშანდობლივი „ნიშნობრიობის“ ბუნებრივი გამოვლინება.

ცნობიერება მყოფობს, ასეთ შემთხვევაში ფსიქიკური მოწყობილობა, გრძნობის ორგანოები და ა.შ. აღმოჩნდება (ან ხდება) აპარატი, რომლითაც სარგებლობს, უფრო სწორად, შეუძლია ისარგებლოს ცნობიერებამ.

ახლა კი გადავდგათ შემდეგი ნაბიჯი: ბუნებრივი არსებობისა და ანალიზის იგივე დონეზე, რომელზეც ფსიქიკაა, ასევე იმყოფება ნიშნობრივი სისტემა (ვინაიდან იგი უკვე გამოიყენება). ნიშნობრივი სისტემა ასახვის ბუნებრივი აპარატის გაგრძელებას წარმოადგენს, ხელოვნურ ქმნილებას კაცობრიობის ან ადამიანისა (მაგრამ, არა აუცილებლად ინდივიდუალური ადამიანისა, რადგან ჩვენ ეგულისხმობთ, რომ ინდივიდში ის არსებულ ნიშნობრივ სისტემაში ან არსებულ ნიშნობრივ აპარატში ჩაძირულ, გარკვეულ ცნობიერების მდგომარეობაში კელავწარმოებს). მაგრამ ვიმეორებთ, სიტყვის პრინციპული მნიშვნელობით, ნიშნობრივი აპარატი დგას იგივე დონეზე, რაზეც დგას ასახვის ბუნებრივი აპარატიც, როგორც მისი განვითარება, გაძლიერება, გასრულყოფილება და ა.შ.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ნიშნობრივ სისტემათა კელევის სამი შესაძლებლობა არსებობს. პირველი შესაძლებლობა - ეს არის ერთგვარი, ცნობიერებაში არარსებული იდეალური ნიშნობრივი დონის ტექნიკური აპარატის პროექტირება, ე. ი. იმგვარი შესაძლებლობა, რომელიც სტრუქტურული ლინგვისტიკის მიერ იყო რეალიზებული, სადაც ნებისმიერი ნიშნობრივი¹³ სისტემა განიხილებოდა, როგორც აღწერის ერთგვარი პირველადი საშუალება.

მეორე შესაძლებლობა - ნიშნობრივი სისტემის იმ დონეზე განხილვაა, რომელზეც ადამიანის ფსიქიკური მექანიზმებია, ვინაიდან ნიშნებით სარგებლობას ჩვენ ამ მექანიზმების ერთგვარ აქტიურ გაგრძელებად განვიხილავთ.

13 ჩვენ განზრახ არ ვამბობთ „სტრუქტურა“, რადგან სტრუქტურა იგი აღმოჩნდება უკვე აღწერის სტრუქტურული საშუალების გამოყენების შემდეგ, როგორც მისი საბოლოო შედეგი.

მესამე შესაძლებლობა (ჩვენი ამოცანა აქ) - შევეცადოთ ნიშნობრივი სისტემა განვიხილოთ, როგორც ცნობიერების გარკვეული პროექცია, ნიშნობრიობა განვიხილოთ ერთგვარ - ფსიქიკურ მექანიზმთან მიმართებით - უმაღლეს დონეზე, ე.ი. შევეცადოთ წარმოვიდგინოთ, როგორ გამოიყურება ეს ნიშნობრიობა, თუ მას ცნობიერების მხრიდან შევხედავთ, მიუხედავად იმისა, რომ იგი რაღაც სახით აღმოჩნდება ცნობიერებას, რომელიც მაღლაა და ფსიქიკურ მექანიზმს შორის, რომელიც დაბლაა.

მაგრამ ვიდრე ამ მესამე შესაძლებლობის რეალიზებას შევძლებდეთ და შევეცდებოდეთ გავიგოთ, როგორ გამოიყურებიან ნიშნობრივი სისტემები ცნობიერების პოზიციიდან, ვცადოთ თავად ჩვენი წარმოდგენის გაფართოება მათზე.

ზუსტად რომ ვთქვათ, თუ ნიშნობრივ სისტემებს ცნობიერების მიმართ იგივე დონეზე დავაყენებთ, რომელზეც დგას ადამიანისათვის ბუნების მიერ მინიჭებული მექანიზმები, მაშინ შევძლებთ ამავე დონეზე დავაყენოთ ყოველგვარი სახის ექსპერიმენტული მოწყობილობები, მეცნიერების მიერ შექმნილი ხელსაწყოურ-საზომი სიტუაციები, კომუნიკაციისა და სიგნალიზაციის ხელოვნური საშუალებები. ისინი, ფსიქიკისგან განსხვავებით, ნიშნობრივი სისტემების მსგავსნი არიან, თუნდაც იმით, რომ ხელოვნურები არიან. ნიშნების სახით შესაძლებელია წარმოდგეს ყველა ფიზიკური ექსპერიმენტული სიტუაცია, სახვითი და კომუნიკაციური საშუალებები. ცნობიერების მიმართ მათ ქცევაზე დაკვირვებით, შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ცნობიერებაზე, როგორც იმაზე, რაც ა ს ა ხ ვ ი ს ა პ ა რ ა ტ შ ი მიღებული მასალიდან (ე.ი. გრძნობის ორგანოების ჩათვლით¹⁴) ინფორმაციას მოიპოვებს (извлекает). მაშინ, ყოველ ნიშნობრივ სისტემაში ერთგვარი ექსპერიმენტული მოწყობილობის დანახვას შევძლებთ ან შეგვეძლება წარმოვიდგინოთ, რომ ყოველი სიტუაცია იმგვარად არის კონსტრუირებული, რომ წარმოადგენს ნიშნო-

¹⁴ და ენა, რადგან უკვე გავეაერთიანეთ.

ბრევს (ე.ი. ნიშნობრივი სისტემების ფუნქციონირების მიერ წარმოშობილს). თუ ახლა, ვარაუდთა ამ სერიას ბოლომდე მივიყვანთ, აღმოჩნდება, რომ ნიშნობრივ სისტემათა ელემენტებში, მის სიმბოლოებსა და სიმბოლოთა სტრუქტურებში დაფიქსირებულია, პოტენციურად მოცემულია, იმყოფება (содержится) სრულიად ადამიანის მიერ დაკვირვებადი სამყარო და თუ რაღაც არ ვიცით ამ სამყაროს შესახებ, ეს რაღაც ფიქსირდება როგორც **დამკვირვებელი**. მაშინ, თავად ამგვარი ფიქსაციის ფაქტი აღნიშნავს, რომ ჩვენ რაღაც ვერ მოვიპოვეთ იმისგან, რასაც პრინციპულად უნდა შეიცავდეს მისაღები ინფორმაცია, - ჩვენ ვერ მოვიპოვეთ მისგან საკუთარი თავი.

და ის, რომ ჩვენ საკუთარი თავი ვერ მოვიპოვეთ, უნდა გახდეს თავად სემიოტიკური პრობლემის შემოზღუდვა ცნობიერების მიმართ - გაგების და ცოდნის ორობითობის პრობლემები.

ცოდნა ყოველთვის ნიშნობრივი სტრუქტურაა. შესაძლებელია რაღაც პოტენციური, აბსოლუტური ცოდნის არსებობის წარმოდგენა, რომელიც რომელიღაც ნიშნობრივ სხეულშია მოცემული, მაგრამ, რომელიც არ ვიცით, როგორც ცოდნა, არ გვესმის ის ცოდნად, როგორც ასეთად, რომლის მოპოვებაც არ შეგვიძლია ცოდნამდელი (дознания) სტრუქტურების მეშვეობით სივრცეში გატარების წესითა და ცნობიერების მდგომარეობის გახანგრძლივებით, დროში გატარების წესით. ცოდნა შესაძლებელია წარმოდგენილ იქნას, როგორც რომელიღაც მოწყობილობა, როგორც ნიშნობრივი სისტემებიდან ცოდნის მოპოვება, მექანიზმი, რომელიც შესაძლოა მრავალ შემთხვევაში სრულიად ერთნაირად კელავწარმოებდეს დროსა და სივრცეში ცვალებად, ინდივიდთა სრულ მასაში.

მაგრამ ეს - იმის მოპოვებაა, რაც, როგორც უკვე ვთქვით, არამოპოვებადია **ობიექტისეულად**. მოპოვება კი არის ცნობიერების სტრუქტურისკენ გადასვლა. გაგებული, როგორც

ცოდნიდან გაგებაში გადასვლა. სანამ ჩვენ ვიცით, ჩვენ არ შეგვიძლია ინფორმაციის ნაკადიდან მოპოვების ბოლომდე მიყვანა. აქ აუცილებელია იმგვარ, ახალ სიტუაციაში გადასვლა, რომელიც აუცილებლად ჩართავდა საკუთარ თავში მოწმეს¹⁵.

როდესაც ჩვენ ჯერ მხოლოდ ვიწყებთ ყურებას ნიშნობრივი ცნობიერების მდგომარეობისა, ვამჩნევთ დაახლოებით ამგვარ სურათს: ინდივიდუალური ფსიქიკური მექანიზმი, რიგ არაერთნაირ ცნობიერების მდგომარეობას და რიგ ცნობიერების მდგომარეობის ნაირსახეობებს გაივლის, ამასთანავე, ზოგიერთი ამ ცნობიერების მდგომარეობათაგანი უთუოდ არაერთარ შემთხვევაში არ აღინიშნებიან, ე. ი. არ ხვდებიან ცნობიერების ისეთ ფაქტებში, რომლის შინაარსსაც ნიშნობრიობა წარმოადგენს. მაგრამ მნიშვნელოვანია მხედველობაში ვიქონიოთ, რომ ყოველთვის, როდესაც თვალს ვადევნებთ მოვლენას, რომელსაც პირობითად „ადამიანს“ ვუწოდებთ, ჩვენ უკვე შევეჩვიეთ მასზე ვიფიქროთ, რომ მისი ქცევა (როგორც წესრიგი, მის მიერ მისი ნატურალური ფსიქიკური მდგომარეობების უსასრულო რიგის გარბენის რეჟიმი), მისი ფსიქიკური ეფექტის სრული დინამიკით, სიცოცხლეში ყოველთვის ორიენტირებულია იმგვარ მდგომარეობებზე, რომლებსაც საკუთარი თავში, ნიშნობრიობის შინაარსობრივ წესრიგში ყოფნა შეაქვთ. სწორედ ამიტომ, ერთი მხრივ, ნებისმიერი ქცევის ნიშნობრივად განხილვის შესაძლებლობა და, ამავდროულად, ჩვევა არსებობს, ხოლო მეორე მხრივ, საკუთარი სიცოცხლის, როგორც არანაიშნობრივი მდგომარეობების ნიშნობრივში გადაყვანა, ნიშნობრიობაზე ორიენტირებულ მდგომარეობათა უწყვეტ ნაკადად განცდის წმინდა სუბიექტური გრძნობა არსებობს. მაგრამ, ჩვეულებრივ, არანაიშნობრივი მდგომარეობები ან არ

15 (ე.ი. საკუთარ თავში რომ მიღებულ (извлеченного) დამკვირვებელს - საკუთარ თავს რთავდეს). მაგრამ, ეს მოითხოვს მეტაპოზიციას ცნება „ცნობიერების სფეროს“ თვალსაზრისით, როგორც იგი განმარტებულია ჩვენს „შესავალში“. დამკვირვებელი, დაკვირვების მოწმე, მიღებული დამკვირვებელი.

რეგისტრირდებიან ცნობიერების დაკვირვების წესით, ან შეცდომით რეგისტრირდებიან, როგორც ნიშნობრივები.

ამიტომ, ფრაზა „აღადმიანი - ნიშნებით ოპერირებადი არსებაა, უშინაარსოა“. ჩვენ ვიცით (არა „ეხედებით“, არამედ „ვიცით“), რომ აღადმიანი - ესაა არსება, რომელიც ოპერირებს, ღმერთმა უწყის რით, მაგრამ ესაა არსება, რომელიც რეფლექსიური აზროვნების წესით ან თავისი რეფლექსიური აზროვნების აღწერის წესით, ყოველთვის მიდრეკილია მისი ნიშნობრიობა განიხილოს არა მხოლოდ როგორც უდავო ფაქტი, არამედ აგრეთვე, როგორც გარკვეული უპირატესობა.

ამგვარი რეფლექსიური ცოდნა საკუთარი თავის შესახებ „ვერ ამჩნევს“ იმ გარემოებას, რომ აქ ერთგვარი ცნობიერების ელიმინაცია ხორციელდება, რომელიც თითქოს „ბუნებრივად“ დაკავშირებული ყოველგვარ ნიშნობრივ ფუნქციონირებასთან. ნიშნების, როგორც რაღაც იმგვარის განხილვით, რაც საკუთარ თავში პოტენციურად შეიცავს მაქსიმალურად შესაძლებელ, მაქსიმალურად ხელმისაწვდომ ინფორმაციას, ე.ი. ყოველივე იმას, რისი გაგებაც პრინციპულად შესაძლებელია, შეგვიძლია ისინი გავიგოთ, როგორც ფსევდობუნებითი (псевдонатурные) წარმონაქმნები, ერთგვარად გულგრილნი ცნობიერების მიმართ. მაგრამ, როდესაც ნიშნები ფუნქციონირებენ „როგორც ნიშნები“, მათთვის ნიშანდობლივია ტენდენცია, რომელსაც ანტიცნობიერების ტენდენცია შეიძლება ეწოდოს.

ოპერირება ნიშნით, როგორც ნიშნით, არ გულისხმობს, რომ სუბიექტი, მუდმივ (ე.ი. ერთ და იმავე) ცნობიერების მდგომარეობისას ამა თუ იმ ნიშნობრივი წესრიგის გარბენისას, ნიშნობრივი სისტემისგან ინფორმაციის მოპოვების იმ ხერხს ალადგენს, რომლის დროსაც ამ ნიშნობრივ სისტემებს საზრისი გააჩნიათ და რეალურად ფუნქციონერებენ. რათა ვოპერირებდეთ ნიშნით, როგორც ნიშნით, საკმარისია ამ

ნიშნის საგნით ოპერირება, ცნობიერების მხრიდან ნიშნობრივი სისტემების ხედვის იმ წესისგან სრულად განყენებით, რომლის დროსაც ამ საგანს აღსანიშნის საზრისი ენიჭება. ნიშანთა დონეზე საგნები აღმოჩნდებიან საგნობრივი სინამდვილეებიც, როგორც ასეთი, და ნიშნებიც, აღმნიშვნელები, რომ არის საგანი, რომელსაც ნიშანი შეესაბამება. და ჩვენ ნიშნებით, როგორც საგნებით ვოპერირებთ სრულიად განყენებულობაში იმისგან, რომ ის, რითაც ვოპერირებთ აღმნიშვნელის სახით, ამდგვარს წარმოადგენს მხოლოდ იმიტომ, რომ ცნობიერებამ სწორედ ამ სახით მოიპოვა ინფორმაცია იქიდან, რაც მოცემული იყო ასახვის ბუნებით აპარატში, ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით.¹⁶ და ყოველივე ეს მხოლოდ იმიტომ იყო შესაძლებელი მომხდარიყო, რომ არსებობს ისეთი ცნობიერების მდგომარეობა, რომელმაც ფსიქიკური მექანიზმი იმგვარ ცნობიერების სტრუქტურაში „შეიყვანა“, სადაც ოპერირება მხოლოდ ამგვარი სახით შეიძლება მოხდეს.

და ამიტომ, ნიშნის ბუნებაზე შეგვიძლია ვიფიქროთ (ცნობიერების თვალსაზრისით, რა თქმა უნდა) ასე: „არსებობს ისეთი რაღაც, რაც იმისათვის, რომ იყოს ნიშანი, გულისმხობს ცნობიერების შეჩერებას და, ამავდროულად, ადამიანის რეფლექსიას საკუთარ თავზე, როგორც პრინციპულად ნიშნობრივ არსებაზე - ან ნიშნებით აღნიშნულ ან ოპერირებულ ან ნიშნებს შორის არსებულზე. და მაშინ ნიშნები არ გამოიგონებიან: ისინი ადამიანს ევლინებიან სტიქიად, რომელშიც ის ჩაძირულია, რაღაც ისეთად, რისი მექანიზმებიც იმყოფება ან შეიძლება იმყოფებოდეს, როგორც მის მიღმა მოცემული, როგორც „მზა“ ნიშნობრივი სისტემები. ყოველთვის, როდესაც ის რეფლექსიაში თავის ფსიქიკურ მექანიზმს „მოიპოვებს“, აღმოაჩენს ნიშანს.

პრინციპში, შესაძლებელია (თუ ყველა ცნობიერების მდგომარეობის რეგისტრაციის შესაძლებლობას დავუშვებთ,

¹⁶ რეფლექსიური წრე.

რომლის დროსაც მოსაპოვებელი ფსიქიკური მექანიზმი, სხვა ცნობიერების სტრუქტურებში აღმოჩნდება) „ადამიანზე“ საუბარი, როცა „არ არის ნიშანი“. მაგრამ ეს ემპირიულად არ ხორციელდება, რადგან ეს არ არის ადამიანის რეფლექსირების ნორმალური რეჟიმით გათვალისწინებული. სხვაგვარი რეფლექსირება კი სრულიად სხვა შედეგს მოგვიტანს. და აქედან გამომდინარეობს, რომ კონკრეტული ნიშნობრივი ფაქტის თანმიმდევრულ გაანალიზებას ნიშნის ველიდან გაეყავართ და ანტინიშნობრიობაში გადაეყავართ, ე.ი. ცნობიერებაში გვაბრუნებს.

ამ აზრით, საინტერესოა იდეებზე პლატონის ჰიპოთეზის გახსენება. იგი, როგორც ჩანს, კაცობრიობის აზროვნების ისტორიაში პირველად, ტექსტუალურად გამოხატული აზროვნებაა ნიშნებზე. და ეს, არსებითად, ნიშნებზე აზროვნებაა. ე.ი. პლატონისთვის სინამდვილე, რომელიც სხვა სამყაროთი დუბლირდებოდა, რომელიც, ფაქტობრივად, ეფარდებოდა მას, როგორც ნიშნობრიობა აღსანიშნს. პლატონის თვალსაზრისის განსხვავება განყენებული სემიოტიკური თვალსაზრისისგან, მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ იქ ერთგვარი, ადგილთა მონაცვლეობა მოხდა: საგანს შეესაბამებოდა იდეა, მიუხედავად იმისა, რომ სინამდვილეში იდეის ნიშანს წარმოადგენს საგანი და არა იდეა წარმოადგენს საგნის ნიშანს. მაშინ მუდამდება საზღვრული მდგომარეობების შესაძლებლობა ნიშნობრიობასა (როგორც „მინუს ცნობიერებით“) და არანიშნობრიობას შორის და მოაზრებადი ხდება ცნობიერების ისეთი ველი, რომელსაც „ნიშნობრიუს“ ეუწოდებთ.

როდესაც ჩვენ ვამბობთ, რომ ნიშნობრივი სისტემის ნორმალური ფუნქციონირებისათვის პირობის სახით ერთგვარი „ცნობიერების მოკვდინება“ იგულისხმება, მყისიერად ვჩნდებით, ე ნ ი ს გ ა ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ის პრობლემასთან უკვე პირდაპირი მიმართების მქონე, ც ო დ ნ ი ს ა

და გ ა გ ე ბ ი ს ორობითობის წინაშე. ჩვენ ხომ, როდესაც ვამბობთ, რომ ცნობიერება ნიშნებითა და საგნებით ოპერირებს, მაშინ ფაქტობრივად (და არა მეტაფორულად) გვესმის, რომ ნიშნით ოპერირების ნებისმიერი ფაქტი გულისხმობს, რომ, არსებითად, ეს არ არის ენით ოპერირება როგორც სისტემით, რომელიც გ ე ე ს მ ი ს, ხოლო ჩვენი ქმედება როგორც არსებებისა, რომლებმაც უკვე ი ც ი ა ნ ენა და ოპერირებენ საგნებით რ ო გ ო რ ც ა ს ე თ ე ბ ი თ. და მაშინ ენის ფაქტი ჩვენთვის იქნება არა ნიშანი, არამედ ფაქტი, რომელიც პრინციპში შესაძლებელია საბუნებისმეტყველო მეცნიერული სახით გამოიყენებოდეს, „გამოცვლის“ (подмены) ან „გამოძევების“ წესით. როგორც ჩანს, აქედან მომდინარეობს იდეა იმის შესახებ, რომ ნიშანი, შესაძლოა, უპირატესად საბუნებისმეტყველო მეცნიერული სახით, ე.ი. სისტემური სახით, სტრუქტურული სახით და ა.შ. გამოიყენებოდეს.

ამგვარად გამოკვლეული ველი ან გარემო, ნიშნობრივი სტრუქტურისა და ცივის გარემო, სწორედ ენით ოპერირების ავტომატიზმის ბუნებრივ პირობას წარმოადგენს. ეს გარემოება უცნაური დილემის წინაშე გვაყენებს: როგორ არის შესაძლებელი სწორად საუბარი ენით, თქმის აქტის გაშუალების გარეშე, ამგვარი თქმის კანონების რეკონსტრუქციასა და ექსპლიაციასთან, ე.ი. „სისწორის წესებთან“. სრულიად ცხადია, რომ სისწორის ამგვარი წესების მთავარ პირობას (გარეშე იმისა, რომ განხორციელდეს რეფლექსია ამ სისწორის წესებზე), წარმოადგენს აღმნიშვნელის აღსანიშნთან იდენტიფიკაციის ერთგვარი მექანიზმი და, ამავედროულად, მათი ნატურალიზაცია. ამის სასარგებლოდ ის ფაქტი მეტყველებს, რომ ჩვენ ვფიქრობთ საგნებზე და არა ენის ნიშნებზე, რომელთა მიხედვითაც, ჩვენ ნიშნობრივად ან ენობრივად ვმსჯელობთ ამ საგნებზე. ჩვენ მაგიდას, სკამთან გრამატიკის წესების მიხედვით ვაკავშირებთ და არა სიტყვა „მაგიდას“,

სიტყვა „სკამთან“. და ჩვენ ენობრივი მექანიზმის წარმართვა როგორც ავტომატურად მოქმედის, სწორად იმიტომ შეგვიძლია, რომ ცნობიერებაში მდებარე ინფორმაციის მოპოვების პირობა, თავად ამ მექანიზმის ქმედებითაა გამოძევებული. ვინაიდან, მექანიზმი უკვე გადასულია ავტომატურ ღონეზე, შეგვიძლია ვისაუბროთ ენით, მისი კანონების შესრულებით, მისი წესების მიხედვით, მისი კანონებისა და წესების რაიმე ცოდნის გარეშე.

ენის შესახებ ფიქრის ჩვენ მიერ არჩეული წესი გვაიძულებს ერთგვარი ეჭვით მოვეკიდოთ ფერდინანდ დე სოსიურის ზოგად იდეას ენაზე, როგორც სისტემაზე, რომლის კვლევაც მარტოოდენ შინაგანი სახით არის შესაძლებელი. მაგრამ, რატომ უნდა, კიდევ უფრო მეტი ეჭვით ვფიქრობთ ჩომსკის თეორიაზე ენის სიღრმისეულ ფენაზე (მისი რეალიზაციის განმაპირობებელზე). ჩვენი აზრით, ის, რასაც ჩომსკი სიღრმისეულ ფენად მიიჩნევს, სინამდვილეში არა სიღრმისეული, არამედ პირიქით, ენის „ზედა“ ფენაა; და თუ ეს ფენა არ ითვალისწინებს რაღაც ფსიქოლოგიურ სუბსტრატულობას, მაშინ გააზრებულ უნდა იქნეს, როგორც რაღაც უაღრესად გარეგნული, რადგან აქ ჩომსკის ფაქტობრივად ენის ინტენციონალური მხარე აქვს მხედველობაში. ე.ი. სინამდვილეში ერთდროულად ენის და ცნობიერების ხედვის რაღაც აქცია ხორციელდება, რომელიც ჩვენ, ამ აქციისაღმე გვერდიდან მიდგომისას, შეგვიძლია ენის, როგორც მზა სისტემის, ფუნქციონირების ძირითად გარე პირობად განვიხილოთ, ხოლო შინაგანი პირობა ის მხოლოდ მაშინ ხდება, როდესაც რაღაც მეტაპოზიციაზე გადავდივართ და ყოველივე ამას ვუმზერთ, როგორც ფუნქციონირების მზა კომპლექსს, თანაც კვლავ ვაკვირდებით ენას ცნობიერების მხრიდან (ამით უკანასკნელს დაკვირვებიდან გამოვრიცხაეთ). მაგრამ, ბუნებრივია, როდესაც ამგვარად ვიქცევით, უკვე ვტოვებთ „წინა“ ცნობიერებას, რომელსაც ამით, თავდაპირველად „ენად“, ხოლო შემდეგ უკვე „საგნად“ ვაქცევთ.

ახლა კი მოგვიწევს მცირედდენ გადავხედოთ და ვიფიქროთ თავად ჩვენ მიერ აქ თქმულზე პლატონის შესახებ. აქ შემთხვევით არ თქმულა, რომ პლატონთან არა იდეები წარმოადგენენ საგანთა აღმნიშვნელს, არამედ საგნები წარმოადგენენ აღმნიშვნელს. ამგვარი დასკვნა სრულიად მართებული იქნებოდა, პლატონი რომ მხოლოდ სემიოტიკოსი ყოფილიყო. სინამდვილეში, ის პირველი „ისტორიული“ სემიოტიკოსი იყო, ოღონდ მთელი მისი სემიოტიკური გამოცდილება წარმოებული არ იყო ს ე მ ი ო ტ ი კ ი დ ა ნ. ზოგადად რომ ვთქვათ, სემიოტიკა ხომ, - ნებისმიერი რამის ორობითად განხილვის გამოცდილებაა. ამ აზრით, ჩვენ არ ვიცნობთ სხვა, უფრო თანმიმდევრულ დუალიზმს. სემიოტიკური დუალიზმი „ნიშანი - აღსანიშნი“ - ესაა თავი დაშიფრული სახელწოდებით, სახელწოდებით, რომელშიც საგნობრივი ადამიანური აზროვნების დუალიზმია დაშიფრული. მაგრამ, საქმეც ისაა, რომ პლატონური მსჯელობა უფრო მეტად რთული იყო და მისი სირთულე იყო არა სემიოტიკური, არამედ სრულიად სხვაგვარი.

პლატონი არ აზროვნებდა არც საგნობრივად, არც ადამიანურად. და თუმცა მისი იდეების თეორია პირველი სემიოტიკური თეორია იყო, მაგრამ ასევე იყო ერთ-ერთი პირველი ცნობიერების თეორიათაგანი. ეს ძალზე მნიშვნელოვანია, რათა სიმბოლოს ის სპეციფიკური გაგება შემოვიტანოთ, რომელსაც ჩვენს ნაშრომში ვანვითარებთ და მისი სპეციფიკურობა იმაში მდგომარეობს, რომ სიმბოლოს ქვეშ არ გვესმის ნიშანი, როგორც ის, რაზეც ზემოთ ვმსჯელობდით და არც ნიშანთა ერთ-ერთი ნაირსახეობა, რომელზეც სემიოტიკაშია საუბარი. მაშ ასე, პლატონთან იდეები ცნობიერების სიმბოლოები ა და არა ენის ნიშნები ან სიმბოლოები. და ამიტომაც, პლატონთან ამ თეორიის ქვეტექსტში, წარმოიშობა ამგვარი სიტუაცია, სადაც ის იძულებულია საგნები იდეების აღმნიშვნელებად მიიჩნიოს, ე.ი. არა იდეები აღნიშნავენ საგნებს ცნობიერებაში, არამედ საგნები არიან

იდევების ნიშნები - ფაქტობრივი საგნები, მატერიალური ან რომელიმე სხვა, მათ შორის ადამიანური ფსიქიკაც, იდეების აღსრულების არსია - გაგებული როგორც მათი აღმნიშვნელი.¹⁷

საიდან შეიძლებაოდა ამგვარი თეორია წარმოშობილიყო? იგი იმისგან წარმოიშვა, რომ ც ნ ე ბ ა „ი დ ე ი თ“ პლატონი ს ი მ ბ ო ლ ი ზ ე ბ დ ა ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ა ს და, უპირველეს ყოვლისა, სულიერ (ცნობიერ) სტრუქტურათა განსხვავებას, პლატონის მიხედვით, ტრანსცენდენტალურების, ნიუთონბრივი სტრუქტურებისაგან. მას ესმოდა ბევრისთვის გაუგებარი ერთი მნიშვნელოვანი რამ: იმ მომენტიდან, როდესაც ცნობიერებაში „ვიმყოფებით“, ასახვის ჩვენი ჩვეულებრივი ფსიქიკური აპარატის, ცნობიერების ტრანსცენდენტალური პირობებით გაძლიერებას ვახერხებთ. ამ განყენებულობაში პლატონი ეროდროულად ყოფიერების სხვა რეჟიმში (ე.ი. ცნობიერებაში) გადასვლის ფსიქიკურ იდეასაც აფორმირებს. ამ აზრით, ძალზე მნიშვნელოვანია, რომ მან თავისი ფილოსოფიის იდეალურ სიმბოლურ ტიპად სოკრატე აირჩია. სოკრატე, როგორც მასწავლებელი, ცნობიერებაში ყოფნის სიმბოლო იყო. ამაში მდგომარეობს მისი ფუნქცია - მოსწავლის იდეალური ფსიქიკური მექანიზმის სხვა რეჟიმში „შესვლის“ წმინდა სიმბოლური ფუნქცია, რომელსაც პლატონი არა ფსიქიკური, არამედ მეტაფიზიკური სახით აღწერდა, სახით, სრულიად აბსტრაქტიზებულია მისი ფიზიკური ბუნების და მისი ადამიანური შესაძლებლობებისაგან. ამიტომ ყოველივეს, რაც აქამდე ვთქვით საგნობრიობასა და პირველ საწყის სემიოტიკურ თეორიაზე, ამ პლატონური თვალსაზრისით უნდა გადავხედოთ, რომლის საზრისი, ზოგადად, წმინდა მეტაფიზიკური იყო და სიმბოლო მან შემოიტანა, როგორც რაღაც ისეთის სიმბოლო, რაც ნიშნობრიობის მიმართ წარმოადგენს ა რ ა ფ ე რ ს... ან ყოველთვის უფრო მაღალი

¹⁷ შესაძლებლობა, რომელიც შემდგომ თეოლოგიური აზროვნების მიერ იქნა რეალიზებული.

თანრიგის რაღაცას (ხოლო განხილვის მიმართ - განხილვის უფრო მაღალ თანრიგს). რადგან ნებისმიერი ცნობიერი გამოცდილების ფარგლებში ცნობიერება ყოველთვის, სულ მცირე, ერთი თანრიგით მაღლაა, ვიდრე ცნობიერების ამ გამოცდილების შემადგენელი, შინაარსის თანრიგი.

და ყოველივე ეს, უთუოდ, ინდივიდების მიერ განვლილ მდგომარებათა ახალ ნაკრებს მოითხოვს. ან უკეთ რომ ვთქვათ, ასე: საქმე ის კი არაა, რომ ინდივიდი სხვა მდგომარეობებს გაირბენს, არამედ ის, რომ ის, როგორც ჩანს, თავის აზროვნებას სხვა, მის მიერ გარბენილ ცნობიერების მდგომარეობაზე აფიქსირებს.

მაგრამ აქ ყოველთვის აუცილებელია სწორედ ცნობიერება. ამაზე პირდაპირ საუბარი ჩვენ არ შეგვიძლია, - ეს იგივეა, საკუთარი თავი თმით რომ ასწიო. თუ ცნობიერება ყოველთვის ერთი თანრიგით მაღლაა, ცნობიერების გამოცდილების შემადგენელი შინაარსის ელემენტთა თანრიგზე, მაშინ არ გაგვაჩნია ამ უფრო მაღალ თანრიგზე საუბრის სხვა საშუალება, ვიდრე ვისაუბროთ მასზე ირიბად, სიმბოლურად.

1. სიმბოლოსთან მიახლოება

ახლა სხვა დუალიზმის განხილვაზე გადავიდეთ - ადამიანური აზროვნების დუალიზმზე, მის ძირითად ინტენციოზე, ორობითი ორიენტირებულობის მიმართ. ერთი მხრივ, ამ დუალიზმში პრინციპული სემიოტიკის შესაძლებლობაა, ე.ი. ნებისმიერ რამეში ნიშნობრიობის დაკვირვების შესაძლებლობა, ხოლო, სხვა მხრივ, ეს დუალიზმი საკუთარ თავში სხვა შესაძლებლობას ატარებს, ე.ი. ცნობიერებაში „დაკვირვების წესით“ დაბრუნების შესაძლებლობას. შეგვიძლია ამგვარი განსაკუთრებული პროცედურა წარმოვიდგინოთ; რომელშიც დუალიზმი რედუქციას ექვემდებარება, ე.ი. განხილვის დუალიზმი წყვეტს განხილვის დუალიზმად ყოფნას. ჩვენ ესაუბრობთ იმაზე, რომ სიმბოლო, ნამდვილი აზრით, არის არაფრის ნიშანი. მაგრამ, რა აზრით? ცნობიერების აზრით, იმიტომ, რომ ცნობიერებას არ ძალუძს საკუთარ თავში იმ შინაარსის ტარება, რომელიც იგულისხმება, ითქმება საგანზე, იმაზე, რაც აღნიშნულია ნიშნით. ყოველთვის, როდესაც მოაზროვნე თ ა ნ მ ი მ დ ე ე რ უ ლ ა დ მეტაფიზიკური ანალიზის პროცესში იკვლევს ნიშნობრივ სიტუაციებს, ე.ი. ისეთ სიტუაციებს, რომლებშიც რაღაც არსებობს როგორც ნიშანი და აღსანიშნი, იგი აუცილებლად მიდის დასკვნამდე, რომ ზოგადად „ნ ი შ ა ნ ი ა რ ი ს მ ხ ო ლ ო დ ნ ი შ ა ნ ი“.

მაგრამ განა უძველესი ბუდისტური ტექსტებიდან არ ცოცხლობს სამყაროში იდეა, რომ, თუ ნიშანი - მხოლოდ ნიშანია, მაშინ ის შეიძლება აღნიშნავდეს ან ყოველგვარი საგნის არარსებობას და ასეთ შემთხვევაში თავად ის ა რ ა რ ა ა ან რაღაც არარას არსებობას, და იგი - ყ ე ე ლ ა ფ ე რ ი ა.

მაგრამ განსხვავებულებები ხომ არ არის ეს „არარა“? - სიმბოლოს „არარა“, როგორც შინაარსობრივად მიუწვდომელი ცნობიერება და ნიშნის „არარა“, როგორც რეალური საგნის არარსებობა აღსანიშნის სახით? მაგრამ, თუ ნიშანს

განვიხილავთ, როგორც იმას, რის უკან არაფერია, მაშინ ის შესაძლოა გამოვლინდეს, ისევე, როგორც რაღაც სრულიად დამოუკიდებლად არსებული, ფსევდობუნებით საგნად, რომელიც... ნიშანია და რომელსაც უბრალოდ არაფერი შეესაბამება. ბუნებრივია, აქ ჩნდება კითხვა: მაშინ რატომ ეწოდება ამ საგანს ნიშანი? ნიშანი ხომ ნიშნისა და აღსანიშნის დუალიზმს წარმოადგენს? ამაზე ძალიან მარტივი პასუხი არსებობს: დიახ, ასე იყო, ვიდრე ეს დუალური სტრუქტურა ბოლომდე არ განვიხილეთ, მაგრამ ჩვენ ის ამოვწურეთ, ჩვენ გავიგეთ, რომ ნიშანს არ გააჩნია აღმნიშვნელი, აღსანიშნი ჩვენ არარსებობაში გადავიყვანეთ, ხოლო ნიშანი დარჩა, როგორც რაღაც აბსოლუტურად განცალკევებული ნებისმიერი შინაარსისგან, როგორც ბუნებითი განხილვის ობიექტისაგან და მაშინ... ნიშანი და სიმბოლო ერთ სიბრტყეზე აღმოჩნდებიან.

მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ისინი ერთი და იგივეა, რადგან აქ ორი რედუქცია გვაქვს. დუალიზმის რედუქცია: „სიმბოლო - ცნობიერება“. დუალიზმის რედუქცია: „ნიშანი - საგანი“. ცნება „ცოდნაც“ ასევე რედუცირდება იმიტომ, რომ როდესაც არ არის დუალიზმი, არაა ცოდნა. სხვა საქმეა, რომ ცოდნის განხილვაში სხვა დუალიზმი ფიგურირებს - დუალიზმი: „სუბიექტი - ობიექტი“. აქ უკვე ჩვენთვის საინტერესო პრობლემაზე გადავდივართ: ცოდნა - გაგება. „ცოდნისა და გაგების“ მუდმივი დაპირისპირება ხომ სწორედ იდეის გამოხატვის საშუალებაა, რომ ცოდნა პრინციპულად გულისხმობს დუალიზმს და რომ დუალიზმის გარეშე არ არსებობს ცოდნა.

ნიშნის მაგალითზე, რომელიც უბრალოდ ნიშანია აღსანიშნის გარეშე, ჩვენ ვარედუცირებდით დუალიზმს. ავიღოთ ნიშნის ამგვარი, წმინდა ექსპერიმენტალური შემთხვევა რედუცირებული დუალიზმისას (ნიშნისა, რომლის განმარტებაც შეიძლება, უბრალოდ, როგორც ბუნებითი ცნები-

სა, რომელზეც შეიძლება ვიმსჯელოთ, როგორც ამგვარზე და არა უბრალოდ რაღაც ისეთზე, რაც აღნიშნავს, ჩვენთვის აშკარად ცხად რაღაცას), როგორადაც შეიძლება გამოვლინდეს ჩვენთვის უცნობი კულტურის ან ცივილიზაციის ნიშანი. მიჩნევა, რომ ის (ჩვენთვის ნიშნის გარეშე წარმომდგარი) არა მხოლოდ ბუნებითი ობიექტია, არამედ რეალური აღმნიშვნელი, რომ მის უკან არის რაღაც ცოდნა, - ჯერჯერობით წმინდა ჰიპოთეზაა. ჩვენ ვუშვებთ, რომ რომელიღაც, ხმოვანი ან სინათლის ტალღებით როგორღაც და ვინმეს მიერ გადმოგვეცემა შეტყობინება. მაგრამ, თუ ეს ნიშანია, - ჩვენ კი შეგვიძლია აბსტრაქტულად ვიგულისხმოთ, რომ ეს ნიშანია, - მაშინ ესაა ნიშანი რედუცირებულ სიტუაციაში, სადაც ნიშნობრივი დუალიზმი არ არის, ხოლო ნიშანი თავად წარმოადგენს ბუნებით საგანს. ნიშანი მაშინ მატერია გახდება, რომლის, როგორც ნიშნის ცოდნა, ჰიპოთეზის წარმომშობ, სუბიექტის გარკვეულ (ე.ი. ნიშნობრივ) ორიენტაციაზე იქნება დამოკიდებული: რადგან შუქი ციმციმებს, ნიშნავს, რომ მას რაღაც აიძულებს ციმციმს? მაგრამ წარმოადგენს კი ციმციმი ცოდნას, ჩვენს ცოდნას? - და რა პირობებისას შეიძლება ის ჩვენი ცოდნა იყოს? - მხოლოდ დამკვირვებელი სუბიექტის, ამ ცოდნის შესაძლო წარმოშობის, სუბიექტისეულ სიტუაციაში გადაყვანის პირობით. და მხოლოდ მაშინ (ე.ი. მხოლოდ უკანასკნელ შემთხვევაში), ეს იქნება ჩვენი გაგების ნიშანი, ხოლო ახლა ეს - ჩვენი ცოდნის არარსებობის ნიშანია.

და, ამ აზრით, რეალური ცოდნა შეუძლებელია გაგების გარეშე, რადგან ცოდნა ნიშნობრივი სტრუქტურაა (როცა ის ცოდნა ხდება) და ვერ იქნება ცოდნა, თუ არ ხდება იმ ცოდნის წარმომშობ სუბიექტურ სიტუაციაში შეღწევა, რის ნიშნებადაც სინათლის წყაროს ციმციმი ან ხმოვანი ტალღების გარკვეული სიხშირე გამოიყენება. და თუმცა მუდმივად ვაზიანდებით, რომ ცოდნა საგნობრივია, ობიექტურია, მუდამ ობიექტ-

თათვის თავისი სუბიექტური სიტუაციის მიწერით არის დაკავებული, ჩვენ, ნებისმიერ საგანზე დაკვირვებით, რომლებსაც საგნობრივი წესით ნიშნებს ეუწოდებთ ისე, რომ მათი მეშვეობით აღნიშნული საგნების შინაარსობრივი მხარე არ ვიცით, ვგულისხმობთ, რომ აქაც „აღნიშვნადობის“ (означивания) ავტომატური სამუშაო ხორციელდება. ამიტომ ფსიქოლოგიურად გვიჭირს ვივარაუდოთ, რომ შესაძლოა აქ არც იყოს ფსიქიკის მუშაობის ამგვარი რეჟიმი და იყოს სხვა რეჟიმი, რომელიც მოგვცემდა საბოლოო შედეგს, ჩვენ მიერ აღსაქმელს, როგორც „ნიშანს“. და ჩვენ არ შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ იმ შემთხვევაში, სადაც არ არის გაგება, ყოველთვის წარმოიშობა შეცდომები ჩვენთვის „გაუგებარ“ ნიშანთა აღქმაში. უბრალოდ, როდესაც ჩვენ რაიმეს მივიჩნევთ ნიშნად, ეს უკვე ცოდნაა. ჩვენ არ ვამბობთ - სწორია ის თუ არასწორია, სრულია თუ არასრული, არამედ ეს არის, ჩვენი მენტალური მუშაობის ავტომატური რეჟიმის ნიშანი.

მაგრამ, მაშინ სხვა სირთულე წარმოიშობა. შეუძლია კი იმას, რასაც ჩვენ ნიშნად მივიჩნევთ, გაგებების შედეგით ჩვენთვის უცნობ სხვა ველში აღმოჩნდეს? ან - შესაძლებელია კი, არსებობდნენ ნიშნები, რომელთა „ცნობაც“ შეუძლებელია კონტრაგენტის სუბიექტურ სიტუაციაში შესვლის გარეშე?

2. ნიშანი და სიმბოლო.

როგორც ჩანს, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ არსებობს ნიშნები, რომლებიც, წმინდა ობიექტური სახით შემეცნებული შეიძლება იყენენ ცოდნის წესით, ე.ი. ისეთი ნიშნები, რომელთა ცოდნასაც „ფსევდოგაგების“ სიტუაციაში შეეყავართ, ხოლო არსებობს ნიშნები, სადაც ეს სრულიად შეუძლებელია, ე.ი. სადაც თავდაპირველად აუცილებელია სრული გაგების მიღწევა (სხვათა შორის, შეგახსენებთ, რომ სემიოტიკური მიდგომის ფარგლებში სუბიექტური სიტუაცია პრინციპულად არ გაირჩევა, რომ ყოველთვის იგულისხმება ობიექტისეული ცოდნა). მაგრამ რა ვუყოთ სიტუაციას, სადაც სუბიექტი არ არის? ამგვარი სიტუაციები ხომ პრინციპში შესაძლებელია, რადგან, სადაც ჩვენთვის არ არის სუბიექტი, იქ, რა თქმა უნდა, არც ობიექტი იქნება, მაგრამ ჩ ვ ე ნ თ ვ ი ს ობიექტი ნიშნობრივი ა ზ რ ი თ იქ იარსებებს. იმიტომ, რომ ნიშანი - ეს არის ის, რასაც შეუძლია იყოს რაღაცის ნიშანი - ეს ერთი, რისიც გნებათ ნიშანი - ეს მეორე, ან არაფრის ნიშანი - ეს მესამე. უკანასკნელ შემთხვევაში რჩება გაურკვეველი იგი ნიშანია, თუ წარმოადგენს სიმბოლოს, ე. ი. არაფრის ნიშანს, ცნობიერების თ ე ა ლ ს ა ზ რ ი ს ი თ. ამ შემთხვევაში უაღრესად მნიშვნელოვანია სიმბოლოების როგორც დამოუკიდებელი და არანიშნობრივი კატეგორიის გამოყოფა, რომელიც შეიძლება იქნეს გ ა გ ე ბ უ ლ ი (ან ფ ს ე ე დ ო - გ ა გ ე ბ უ ლ ი), მაგრამ არა შემეცნებული.

ჩვენ უკვე ბევრს მივალწით: ჩვენ, ფაქტობრივად, ნიშანთა ორი კატეგორია გაგვაჩნია, პირობითად რომ ვთქვათ, იმიტომ, რომ სიმბოლოები არ წარმოადგენენ ნიშნებს სიტყვის სრული მნიშვნელობით. თუ ნიშანი - რაღაც ისეთი არის, რაც ყოველთვის ფუნქციონირებადი დუალიზმის - „ნიშანი - აღნიშვნა“, „სუბიექტი - ობიექტი“ - დონეზე იმყოფება, მაშინ სიმბოლოები წარმოდგებიან, როგორც ერთგვარი ნ ი შ ნ ი ს

მაგვარი წარმონაქმნები. ნიშნისმაგვარი იმიტომ, რომ ისინი ნიშნების მიერ გამოყენებულ (მაგალითად, სიტყვა) მატერიალურ აგებულებას იყენებენ ან ჩვენ მიერ აბსტრაქტულად ინფორმაციის მატარებლად ნაგულისხმევ, მაგრამ მატერიალურ და ტექსტუალურ ნიშნებად გამოყენებულ, მატერიალურად ორგანიზებულ სიტუაციებს (კომუნიკაციებს, კომუნიცირებულის გამოსახულებებს: ჟესტებს, სივრცობრივ ფიგურებს, ხმოვან ტალღებს და ა.შ.). სიმბოლოები კი არიან არა საგნების, არა ნივთობრივი სტრუქტურების, არამედ ცნობიერი წანამძღვრების, ცნობიერების შედეგების აღნიშვნა.

ამასთანავე, სიმბოლოებს ძალუძთ, როგორც ცნობიერების პირდაპირი აღმნიშვნელების სახით წარმოდგენენ, ისე აღნიშნონ რაღაც საგნობრივმაგვარი, ხოლო, ჯამში, ისინი ცნობიერების ირიბ აღნიშვნას გვაძლევენ. ე.ი. ცნობიერების თვალსაზრისით, სიმბოლოების უკან სინამდვილეში არაფერი დგას, ხოლო, როდესაც ფსიქონალიტიკოსები ამბობენ, რომ ქვეცნობიერის ფაქტის აღმნიშვნელი სიმბოლოები არსებობენ, სინამდვილეში ამით იმის თქმა სურთ, რომ ცნობიერების სიმბოლოთა უკუდგეგმვების პროცედურა არ გაგვივლია, რომ ჩვენ ეს პროცედურა არ ვიცით, ხოლო ვინაიდან იგი ჩვენთვის უცნობია, იმიტომ ის გადმოიცემა, როგორც ქვეცნობიერი¹⁸. და, ამ აზრით, სიმბოლო გაგება და იმიტომ სიმბოლოთი, როგორც ნიშნით ოპერირება გულისხმობს არა ამ ნიშნის დენოტატის რეკონსტრუქციას, არამედ, როგორც დენოტატის, ასევე ნიშნის წარმოქმნის სუბიექტური სიტუაციის რეკონსტრუქციას ე.ი. გაგების სიტუაციას და, შესაბამისად, სიმბოლო საკუთარ თავთან დაკავშირებული, არასიტყვასიტყვითი, არაპირდაპირი მოპყრობის აუცილებლობას გულისხმობს.

სიმბოლოთა გაგება არ გულისხმობს საკუთარ თავში

18 ე. ი. ჩვენ არ ვიცით, რომ ეს, სინამდვილეში ცნობიერებაა და მხოლოდ ცნობიერება (ცნობიერების გაფართოება იმაზე, რაც არასოდეს მოხანდა ცნობიერებად).

თვითმიღების პროცედურის აღწერის ჩართვას: იგი წარმოდგება, როგორც იმის შედეგი, რომ „მე“ ჩნდება მოცემულ მომენტში. თუ ვამბობ, რომ მე დიდი ხნის, მრავალი წლის ან მთელი ცხოვრების განმავლობაში არ შემეძლო რამეს გაგება, ეს არ ნიშნავს სინამდვილეში, რომ მე თანდათანობით, თანდათანობით ვიგებდი და ბოლოს შევძელი გაგება, არამედ ხორციელდებოდა „მე“-ს გადასვლა სიტუაციიდან სიტუაციაში, არც ერთი მათგანი რომ არ წარმოადგენდა „გაგების სიტუაციას“.

გაგება მაშინ დგება, როდესაც „შენ“ ამ სიტუაციაში აღმოჩნდები. და, შესაბამისად, ეს სიტუაციები ძალაუვნებურად დისკრეტულია ერთმანეთის მიმართ; არც ერთი არ წარმოიშობა სხვისგან.

როგორც ჩანს, ზოგადი აზრით, გაგება შესაძლოა, ადამიანური ცნობიერების მდგომარეობის ამა თუ იმ მონაცვლე სიტუაციასთან იყოს შეფარდებული და შესაძლოა, აგრეთვე, აბსტრაქტულად ვიგულისხმოთ ისეთი ცნება, როგორიცაა „გაგების მინიმალური სიტუაცია“, მსგავსად იმისა, როგორც შესაძლებელია ცნება „ცოდნის მაქსიმალური სიტუაციის“ გულისხმობა. რადგან ცოდნა, როგორც ასეთი, წარმოადგენს არა დისკრეტულ და არც პროცედურულ აქტსაც კი, არამედ პროცესულ ურთიერთობას, ე.ი. აქ პროცესის აღწერით, რომელსაც ჩვენ, მოგვიანებით, მეთოდოლოგიურად ვაბსტრაქტირებთ, მისი ამ აბსტრაქციის პროცედურად წარმოადგენაც შეგვიძლია.¹⁹

ამ აზრით, ფრიად საინტერესოა მიემართოთ რეფლექსიას, ამ სიტყვის ყველაზე ელემენტარული აზრით. რეფლექსია ხომ, ს ა კ უ თ რ ი ე პროცედურულად ძალზე უბრალოდაა აღწერილი? რა არის რეფლექსია? ეს - „სიტყვითაზროვნების“ (словомышления) (ან აზრობრივთქმის

19 შეად. დეკარტეს. სპონტანური, „არაცნობიერი“ ვარიანტი იმისა, რაც ცნობიერად და რეფლექსიურად ხორციელდება (ერთადერთი ინტერპრეტაცია: რათა ეს უკანასკნელი გახეთქოს (расколоть). რეფლექსია გახეთქილ უნდა იქნას.

(мыслеволения) რანგის ამაღლებაა. მაგრამ რანგის ამაღლება ყოველთვის იმასთანაა დაკავშირებული, რომ სიტყვას „ავტოაზროვნების“ ფორმალური სიტუაცია მიეწერება, რადგან მხოლოდ ამგვარ სიტუაციაში რეალიზდება აზროვნების სუბიექტის გააზრება: თუ მე ს ა კ უ თ ა რ ი თავე მაეიწყდება, მაშინ რეფლექსია დაიყვანება ნულამდე. ან ... ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ა მ დ ე . ე . ი . ნულამდე - როდესაც „მე“-ს რეფლექსია, როგორც ფორმები შეწყდება, ცნობიერებამდე - როდესაც იგი ცნობიერების რომელიღაც განსაკუთრებულ (ახალ) აქტში გადადის. ამიტომ ბუნებრივია, რომ რეფლექსიური პროცედურა წარმოდგება, როგორც გაგების რომელიღაც ანტაგონისტი, როგორც, შესაძლოა გაგების რედუქციასთან დაკავშირებული რაღაც ან როგორც ელემენტარული ცოდნის ერთგვარი უკიდურესი შემთხვევა, რომლის შინაარსსაც შემმეცნებელის სუბიექტურ სიტუაციაზე, მის საკუთარ საქმიანობაზე მოსაზრება წარმოადგენს.

არსებობს თანამედროვე ცივილიზაციაში საყოველთად შემჩნეული, ერთი ფრიად საინტერესო ფაქტი: „სიმბოლიზმის უკმარისობა“. როგორც ჩანს, ჩვენ ვცხოვრობთ ისეთ დროში (ან: „ჩვენ ვართ ამგვარნი“), როდესაც ჩვენი საკუთარი ოპერირებისა და მოხმარებისათვის მცირეოდენი სიმბოლოები მოგვეპოვება. ამას რიგი მიზეზები გააჩნია - ისტორიული, კულტურული, რელიგიური ან პროვიდენციალური, რომლებიც თავად, შესაძლოა, წარმოიშობიან, რომელიღაც ერთი, მუდმივად მოქმედი მიზეზისგან, რომელიც, როგორც ჩანს, არა დროით გარემოებებში, არამედ პიროვნების ფსიქიკური ფუნქციონირების (პერცეფციულ, აპერცეფციულ, ინტენციონალურ) გარკვეულ თავისებურებებშია ფესვგადგმული.

საქმე ისაა, რომ ჩვენ ამჟამად სიმბოლოებს, როგორც წესი, ცნებითი (ლოგიკური ან ფსევდოლოგიკური) ცოდნის წესით აღვიქვამთ. ჩვენ მათ კ რ ი ტ ი კ უ ლ ა დ აღვიქვამთ, როგორც ნიშნებს და მიგვაჩნია, რომ ისინი სწორედ

იმისათვის არსებობენ, რათა გააფართოვონ ჩვენი ცოდნა საკუთარ თავზე, ე. ი. კულტურაზე, საკუთარ ფსიქიკაზე, საკუთარ ქცევაზე, საკუთარ ტენდენციებზე პროგნოზირების წესით, ხოლო უმთავრესად ანამნეზისის, დიაგნოსტიკისა და სხვა პრაგმატული, ჩვენთვის აუცილებელი საგნების მიხედვით. (ყოველი ფროიდული თერაპევტული სიმბოლიზება ამგვარი სახით შეიძლება აიხსნას, რადგან არავითარი ეჭვი არ გვიჩნდება იმის მიმართ, რომ ყოველი სექსუალური სიმბოლო ფროიდთან ნამდვილია იმ აზრით, რომ იმ ნიშნებს, რომლებსაც იგი გარკვეულ მნიშვნელობას ანიჭებს, ჯერ ერთი, ეს მნიშვნელობა გააჩნიათ, მერე მეორეც, სწორედ ეს მნიშვნელობა გააჩნიათ). მაგრამ ყოველი სიმბოლო „აღინიშნება“ (означиваются), ე. ი. ერთგებიან ნიშნებით ავტომატურად ოპერირების ჩვენს რეჟიმში, რომლებსაც ბუნებრივად არ მიეკუთვნებიან. ჩვენი ნიშნობრივი სისტემების შიგნით ისინი დესიმბოლიზდებიან, ე. ი. კარგავენ თავიანთ უშუალო „ცნობიერ“ შინაარსს და გარდაიქმნებიან, მკაცრად რომ ვთქვათ, უკვე „უცნობი რამის“ ნიშნებად იმიტომ, რომ მათ როგორც სიმბოლოებს, ფრიად განსაზღვრული ორიენტაცია გააჩნდათ, ხოლო ჩვენ მათ ჩვენს პოზიტიურ განხილვაში ნიშნებად ვაქცევთ. თანამედროვე კულტურული ადამიანის მსოფლადქმის ამ წესში სიმბოლოები სულ უფრო და უფრო მცირდებიან.

ჩვენი ნიშნობრივი სისტემის შიგნით აღმოჩენილნი, ისინი გადადიან (ე. ი. „ჩვენ გადავყავართ“) გაგების სიტუაციიდან ცოდნის სიტუაციაში (ე. ი. ჩვენი ინდივიდუალური ფსიქიკური მექანიზმის აქტიურად მოქმედი ავტომატური რეჟიმის სიტუაციაში). ამით მუდმივად ვამცირებთ სიმბოლოთა რაოდენობას და ნიშნების რაოდენობას ეზრდით. არსებითად უკანასკნელი ათწლეულების მეცნიერული სემიოტიზირების უმდიდრესი გამოცდილება - ესაა ცნობიერების სიმბოლოების კულტურის ნიშნებში გადაყვანილ

გამოცდილება. სწორედ ამ გარემოების გამო კვლავწარმოებს აუცილებლობა ადამიანის კულტივირების (ამ სიტყვის ფრანგული მნიშვნელობით), ე.ი. კვლავწარმოებს ცოდნის მუდმივი ორობითობის შენახვის განწყობა: საკუთარი თავის შესწავლა, სამყაროს შესწავლა, სამყაროში საკუთრი ადგილის გაცნობიერება და ა.შ.

ამასთანავე, რჩება ამგვარად ფიქრის შესაძლებლობა, რომლისთვისაც დ უ ა ლ ი ზ მ ი ს გ ა ნ ს ხ ვ ა ვ ე ბ ი ს დონეზე თ ა ნ მ ი მ დ ე ე რ უ ლ ი გატარება შეიძლება გვეწოდებინა. რაც იფიქრება და ითქმება საგანზე, იმადროულად, ის უნდა იფიქრებოდეს და ითქმებოდეს იმასთან, რაც იფიქრება და ითქმება ცნობიერებაზე (რა თქმა უნდა, ბუნებრივია, რომ ამაზე და სხვაზე ითქმება რაღაც სრულიად სხვა), რადგან თანამედროვე ადამიანს უნდა შეუნარჩუნდეს კულტივირების და აღდგენის შესაძლებლობებიც. უნდა არსებობდეს რომელიღაც ფსიქოტექნიკა, რომელიღაც მენტალური დისციპლინა, მისთვის შესაძლებლობის მიმცემი ახსოვდეს, რომ ის, რასაც ნივთობრივ სრტუქტურებზე ვამბობთ, მედმივად ჩაძირულია თავად ფიქრისა და თქმის სტიქიაში. მაგრამ მას, იგივე ფსიქოტექნიკის წესით, უნდა ახსოვდეს ისიც, რომ არა ყოველი მოფიქრებადი და თქმადი სინამდვილეში მის თქმასა და ფიქრში წარმოიშობა, ე.ი. რომ გარკვეულ სიმბოლურ საზრისებსა და სიმბოლოებს სუბიექტის მენტალიტეტში შენარჩუნება ძალუძთ. ამგვარი სახის ინდივიდუალური ფსიქოტექნიკა უზრუნველყოფს ადამიანის განწყობას ნებისმიერი შესწავლის ასე დამახსოვრებული ორობითობის მიმართ. ჩვენ ვამბობთ - შესწავლა, იმიტომ რომ, ზოგადად, თანამედროვე ადამიანს არ ძალუძს წარმოიდგინოს შესაძლებლობა სუბიექტურისგან, ემოციურისგან განყენებული რომელიმე ორიენტაციისა სამყაროში, ცხოვრების რომელიმე წესისა, სამყაროსკენ უკან მოუხედავად.

საშუალო კულტურულ ადამიანს არ ძალუძს წარმოიდგინოს, რომ რაიმე შეიძლება ა რ შ ე ი ს წ ა ე ლ ე ბ ო დ ე ს. მისი მენტალიტეტის ცვლილების პირველი ნაბიჯი იქნება არა ის, რომ მან სწავლა შეწყვიტა, არამედ ის, რომ შესწავლისას მან გაიგოს, რომ ის მ ხ ო ლ ო დ ს წ ა ე ლ ო ბ ს და რომ, არსებითად, იგი ჯერ არარაა. ის, რასაც იგი იქმს (ისევე, როგორც თავად ის), არის ჯერ მხოლოდ „შესასწავლი“. ე.ი. მან, არსებითად, წინა დუალიზმი ახლით უნდა შეცვალოს და ამგვარი ცვლილება არის ცნობიერი გამოცდილების სფეროს გაფართოების მუდმივი პირობა, პირობა მუდმივი ღიაობისა პრინციპულად არაპროგნოზირებადი ცნობიერი გამოცდილებისთვის, გამოცდილების მიმართ, რომელიც, როგორც შედეგი არ გამოგვყავს ცნობიერების წინამორბედი არაერთარი გამოცდილებიდან.

ამგვარი ფსიქოლოგიური დუალიზმის გამომუშავებაში შესაძლოა დიდი ადგილი დაეთმოს ენების დუალიზმს. საქმე ისაა, რომ საშუალო კულტურული ადამიანი ინტუიციურად დარწმუნებულია, რომ ნებისმიერ კონკრეტულ სიტუაციაში ერთადერთი რეალური ენა - ესაა მისი საკუთარი. ეს სხვაგვარად შეიძლება გამოიხატოს ასე: ის, რაც ერთგვარად უკვე გ ა მ ო ს ა ხ უ ლ ი ა, არის კულტურული გამოცდილების ის ჯამი, რომელიც ერთადერთი სახით რეალიზდება, ე.ი. მისი ენით. სწორედ ეს ხდის ადამიანს მ ო ნ ი ს ტ ს, ე.ი. ცნობიერ ც ხ ო ვ რ ე ბ ა ზ ე ორიენტირებულობის უნარის არმქონე ადამიანს. ეს არ ნიშნავს, რომ თუ ის „დუალისტურ“ ორიენტირს მიიღებს, შეწყვეტს მონისტად ყოფნას, არამედ გაუჩნდება შესაძლებლობა შეიძინოს ერთგვარი ახალი, ასე ვთქვათ, „წინარეცნობიერი გამოცდილება“, გამოცდილება „ენის დუალიზმისა“. გარკვეულ ენაზე საუბრისას - მეცნიერების ენაზე, კულტურის ენაზე, ხელოვნების ენაზე, ის შინაგანად უნდა განიმსჭვალოს იმ იდეით, რომ იგივე შეიძლება წარმოსდგეს სხვა სახით. და აი, ენების დუალიზმის მუდმივმა

იდეამ შესაძლოა ფსიქოტექნიკური წესით ადამიანი მიიყვანოს შემდეგ საფეხურზე - როდესაც დაიწყებს მიხედვრას, რომ ნებისმიერი ენა, ნებისმიერი ნიშანი ამ ენის შესახებ, არის მხოლოდ ენა. ეს წინასწარ პირობად ერთი ენის მეორეთი პრაქტიკულ ჩანაცვლებას მოითხოვს: მხოლოდ ამის შემდეგ მიდის ადამიანი იმ ფაქტის გაგებამდე, რომ, სინამდვილეში, ენა არის მხოლოდ ენა. ე.ი. რომ ენა ერთგვარი სახით არაფერს აღნიშნავს. ამ დუალიზმის გაგება ჩვენს ენას ცნობიერი ცხოვრების მიღწევის ჩვენს გზაზე საფეხურად აქცევს.

მაგრამ, ნიშნისა და ნიშნობრივი სისტემის ყოველგვარი დუალიზმი თავდაპირველად მხოლოდ რომელიღაც სხვა დუალიზმებში დაიძლევა და მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი ის, რასაც დასაწყისში რედუქცია ეუწოდეთ, ე.ი. სხვა გაგების დონეზე გადასვლა („ენა - მხოლოდ ენა“, ეს, ჩვენი აზრით, არის რედუქციის ფაქტი), ხოლო მთლიანობაში - გადასვლა უშუალო გაგებისკენ, ცნობიერი ცხოვრებისკენ.

როდესაც ესაუბრობთ იმის თობაზე, რომ ენა რელატიური და ფარდობითია, ამას რეალური საზრისი გააჩნია მხოლოდ ცნობიერების მიმართ, რომელიც არარელატიური და არაფარდობითია. ჩვენ დარწმუნებულები ვართ აზროვნების არაპროგნოზირებადობაში, არაპროგნოზირებადობაში თავად ფაქტისა, რომ მოხდება ესა თუ სხვა აზრი, ეს თუ სხვა ცნობიერი გამოცდილება. მაგრამ შესაძლებელია განწყობების (установки) წარმოშობა საკუთარი თავის, ექსპერიმენტის მასალად განხილვაზე, საკუთრი სიცოცხლის განხილვაზე იმად, რაშიც შეიძლება შეიქმნას იმგვარი პირობები, რომლებშიც დამოუკიდებლად შეძლებდა წარმოშობას სხვა ცნობიერი გამოცდილებიდან პრინციპულად არმიღებული, მათგან არგამოუყვანელი ცნობიერი გამოცდილების ექსპერიმენტი. ამასთანავე, ჩვენ დარწმუნებულები ვართ იმაშიც, რომ ჩვენი აზროვნება ან ჩვენი შესწავლა არ არის უბრალოდ გამოც-

დიღებები, ნივთებსა ან ნივთობრივ სტრუქტურებზე წარმოებული, ე.ი. ნიშნობრივი სისტემები, რომლის საზღვრებშიც ეცხოვრობთ, არამედ არის ჩვენი ს ა კ უ თ ა რ ი ბუნების თავისთავადი გამოვლინება. და ც ნ ო ბ ი ე რ ი სიცოცხლის გაფართოების ან ზოგადად ცნობიერი სიცოცხლისთვის განწყობის პრობლემა, საბოლოო ჯამში, დაიყვანება საკუთარი თავის კამერტონად, როგორც ცნობიერი სიცოცხლის ინსტრუმენტად მოწყობაში, რომელშიც შეიძლება განხორციელდეს რომელიღაც ახალი ცნობიერი გამოცდილებები, რომელიღაც ახალი შემთხვევები და ამგვარი მოწყობის ერთ-ერთ წანამძღვარს წარმოადგენს უარის თქმა ევროპული კულტურის უმნიშვნელოვანეს განწყობებზე, საკუთარ თავთან თანმიმდევრული და მუდმივი იგივეობის შენარჩუნების განწყობებზე, მუდმივად შენარჩუნებისა და ცნობიერების მდგომარეობის დროში ცვალებადობის ნაკადსა და მათ სიერ-ცით მრავალფეროვნებაში საკუთარი თავის არდაკარგვის განწყობებზე.

მაგრამ, როგორც ჩანს, სხვა, არაევროპული განწყობა ინტუიტიურად გამოუმუშავდა სამ ევროპელ ფილოსოფოსს: დეკარტეს, კანტს და ჰუსერლს, — ინტუიციურად არა დეკარტეს ინტუიციის, არამედ ჩვეულებრივი სიტყვათხმარების აზრით. და აი, რა არის საინტერესო: რატომ აცხადებდნენ ასე დემონსტრაციულად კანტი და ჰუსერლი, რომ ფსიქოლოგიით არ არიან დაკავებულნი? ისინი ამას აკეთებდნენ მარტოოდენ იმის გამო, რომ ფსიქოლოგია თავის წარმოშობის დასაწყისშივე XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში აღმოჩნდა მეცნიერება, რომელიც პიროვნების ფსიქიკურ მექანიზმში აფიქსირებდა და ფოკუსირებდა „მე“-ს იგივეობის კვანძს, განიხილავდა მას, როგორც ამ იგივეობის კვლამწარმოებელ მექანიზმს.

პირველად დეკარტემ განჭვრიტა გენიალურად, რომ ის, რითაც შეგოგო ფსიქოლოგია იქნება დაკავებული, საბოლოო ჯამში, დაიყვანება მხოლოდ იმ მცირეოდენ

წერტილთა ფიქსირებაზე, სადაც ეს იგივეობა შეიმჩნევა ან (უფრო ზუსტად) შეიძლება შეიმჩნეოდეს. და კანტი იმაზე საუბრისას, რასაც „ფსიქიკური გონება“ უწოდა, გულდასმით გვაფრთხილებდა შესაძლო აბერაციებზე, ანალიზის ტრანსცენდენტალური აპარატის საზრისის დამახინჯებაზე, რომელიც თავად გამოიგონა და რომელსაც იყენებდა. იგი მსჯელობდა ამგვარად: მსჯელობის ჩემს სისტემაში არის სიტყვა „მე“, არის სიტყვა „სუბიექტი“, არის სიტყვა „მე-ს იგივეობა“, ან „ტრანსცენდენტალური აპერცეფციის ერთიანობა“. მაგრამ მე გაფრთხილებთ – ამბობდა იგი – რომ ეს „მე“ არ არის ფსიქოლოგიური და ეს „მე“ არ არის სუბიექტიდან. „მე“ არ წარმოადგენს რომელიმე სუბსტანციის აღნიშვნას, მოაზრებადსა და იგივეობრივს დროში. არ არსებობს „მე“-ს იგივეობრივი სუბსტანცია. ეს არის სხვა „მე“, მე ამაზე არ ვსაუბრობდი, მუდმივად გვაფრთხილებდა კანტი. მისთვის ფსიქოლოგია იყო, საკუთრივ, შეუძლებელი მეცნიერება, თუ მეცნიერებად მივიჩნევთ იმას, რაც კანტს მიაჩნდა მეცნიერებად, კერძოდ – რაღაც მისადგომს ცოდნისადმი, საკუთარ თავში აპრიორული ნაწილის შემცველს. ფსიქოლოგიაში კანტისთვის ამგვარი აპრიორიზმი ვერ იქნებოდა, რადგან კანტმა ცნება და ტერმინ „მე“-ს ანალიზის ტრანსცენდენტალური აპარატის ფსევდომეცნიერული და სიმბოლოსმაგვარი ხასიათი ამოიცნო. ე.ი. მან იცოდა, რომ „მე“ შეფარდებულია ცნობიერებასთან, როგორც არსებობის, ისე არარსებობის აზრით.

მაშინ უნდა შევთანხმდეთ, რომ „მე“ არ არსებობს. მაგრამ კანტს მხედველობაში ჰქონდა ამ კატეგორიის, როგორც მოაზრებადის მარტოოდენ შეფარდება. იგი ამბობდა, რომ „მე“-ს მოაზრება შეუძლებელია. „მე“ შეიძლება ამოიწეროს, მაგრამ ცნობიერების აზრით „მე“ არ არსებობს. ამიტომ, ან ფსიქოლოგია არ არსებობს, ან თუკი გსურთ, ფსიქოლოგია უწოდეთ, რასაც

გენებოთ. მაგრამ კანტის დროს ფსიქოლოგია თითქმის არ არსებობდა. როგორც ჩანს, უკვე დეკარტედან მოყოლებული შესაძლებელი იყო ფსიქიკის ობიექტური შესწავლის თაობაზე საკითხის დასმის არაკორექტულობის შემჩნევა და განჭვრეტა.

მაგრამ, სამწუხაროდ, კანტის მიერ შექმნილი აპარატი ცნობიერების ანალიზისათვის, ე. ი., ფაქტობრივად, შესწავლის ორობითობის მუდმივი შენარჩუნებისთვის, ფლობდა ზოგიერთ თვისებას, რომლებიც (კულტურაში მისი გამოყენებისას) ფსიქიკურ თვისებათა აღწერას წარმოადგენდნენ, — მაგალითად, წარმოიშვა წარმოდგენა თვითიგივეობრივ „მე“-ზე როგორც სუბიექტის თვითიგივეობრიობაზე და არა როგორც ერთგვარ „უტოპოსში“, ე. ი. „არარსებულ ადგილას“ განხორციელებულ, ცნობიერების ოპერაციის ერთგვარ სიმბოლოზე. ის, რაც ხორციელდება ტრანსცენდენტალური აპერცეფციისას, ხორციელდება „უტოპოსში“, არარსებულ „აბსტრაქტულ“ ადგილას, მაგრამ ამ აბსტრაქციის კულტურული და სოციალური კვალიფიკაციისას, ზოგადად, სოციალური ყოფიერების (და ინტელექტუალური ყოფიერებისა, კერძოობითში) ზოგიერთ თვისებასთან მისი დამთხვევისას, კლასიკურ ევროპულ კულტურებში ამ აბსტრაქციის ყველაზე ნატურალური სახით აღქმა დაიწყო.

თუმცა კანტი კი გვაფრთხილებდა ნატურალისტური გაგების წინააღმდეგ, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ამა თუ იმ ფორმით პოსტულიზდებოდა ცნობიერი სიცოცხლის თვითიგივეობრივი ერთეული, რაღაც, რაც რომელიღაც ცნობიერი ცენტრის ირგვლივ იგება, რაც საკუთარი თავის მსგავსადვე მუდმივად უნდა კელავწარმოებდეს დროსა და სივრცეში ინდივიდთა შესასწავლ რიგებში. და ცხადია, ამ სამწუხარო, ვთქვათ ასე, ფილოსოფიური აღმოჩენების ისტორიის გათვალისწინებით, საჭიროა ჩვენი საკუთარი მსჯელობაც იმგვარად ავაგოთ, რომ მაქსიმალურად გავაფრთხილოთ ასეთი ბედისგან ჩვენივე საკუთარი აბსტრაქციები და დანაწევრებუ-

ბი. და ამ „გაფრთხილების“ შესრულება შეიძლება მხოლოდ გამოვლინებით და მკაცრი აღწერით ჩვენი კულტურული და ფსიქოლოგიური კომპლექსების მხრიდან, ე.ი. საჭიროა არასწორი გაგების მექანიზმის ჩვენება ან, როგორც მოცემულ შემთხვევაში ვიტყვით, ორობითად შესწავლისას ფიგურირებული, სიმბოლურ მნიშვნელობათა ნატურალიზაციის მექანიზმი, ე.ი. იმგვარი შესწავლისას, სადაც მუდმივად ნარჩუნდება ცნობიერებაზე მითითება, თანმხლები ან შემოგარული, როგორც სტიქია, ნებისმიერი საგნობრივი აზროვნება. (საგნობრივი აზროვნება შესაძლოა ჩვენს განხილვაში ფიგურირებდეს, როგორც ნებისმიერი ნიშნობრივი გადაჭრის სინონიმი).

ზოგადად, თანამედროვე პოზიტიური და ანალიტიკური ფილოსოფია სპეკულაციიდან არამაინტერპრეტირებელ აღწერაში გადასვლისკენ მიისწრაფვის (და რაოდენ უცნაურიც არ უნდა იყოს, პოზიტივისტები და ანალიტიკოსები ამ კუთხით ჰუსერლის ფენომენოლოგიას ერთიან). მათ იციან, რომ ყოველივე, რასაც ისინი მოიმოქმედებენ, ეს არის – აღწერა, მხოლოდ აღწერა და ამით თითქოს ძალუძთ იმ მცდარობათა თავიდან აცილება, რომლებიც წარსულის ფილოსოფიური სპეკულაციური ინტერპრეტაციის მიერ იყო წარმოშობილი. მათი შეცდომა (როგორც, ალბათ, ჰუსერლის შეცდომაც, ისაა, რომ ისინი არამაინტერპრეტირებელ აღწერას იღებენ, როგორც ერთგვარ აბსოლუტურად არსებულ მეთოდს. სინამდვილეში კი ეს ერთ-ერთი რიგითი საშუალებათაგანია, რომელიც არსებითად იქამდე დადის, რომ ჩვენ აღვწერთ ერთგვარ ჭეშმარიტებას (მხოლოდ აღვწერთ), ჩვენ მას ლინგვისტური (ან ლოგიკური) მიდგომის ნაირსახეობის სახით ვარეფლექტირებთ და ამით გრამატიკული და სემანტიკური განმარტებების შესაძლებლობას ვიღებთ (არა ჭეშმარიტების, რა თქმა უნდა, არამედ მისი აღწერის საშუალების).

აქედან ხდება შესაძლებელი სემიოტიკის, როგორც აღწ-

ერის ზემოთაღწერილ საშუალებასთან ფრიად ახლოს მდგომის ოპერაციონალური განსაზღვრებაც.

სემიოტიკა – ეს არის ნ ი შ ნ ე ბ თ ა ნ მოპყრობის ისეთი მეთოდია, როდესაც ნებისმიერი ობიექტი წარმოდგენილია, როგორც რაღაც ა რ ს ე ბ უ ლ ი ს ნიშანი, ხოლო ამ ნიშანთა ნებისმიერი ლოგიკური კავშირი წარმოდგება, როგორც ლოგიკური სისტემა. ამ განსაზღვრების მეორე ნაწილი სემიოტიკოსებთან იმპლიციტური, ხოლო ლოგიკურ სემანტიკოსებთან ექსპლიციტურია. სემანტიკოსები, ისევე, როგორც ფილოსოფიის ანალიტიკური სკოლის წარმომადგენლები, მართლები არიან იმ აზრით, რომ მათ ე ს მ ი თ, რომ ისინი ახორციელებენ აღწერას და არ არიან ყოფიერების თანადამსწრენი, და რომ კანონები, რომლებზეც მიდის საუბარი – ესაა აღწერის კანონები.

ზოგადად, თავად იდეა არამაინტერპრეტირებელი აღწერისა, დაიბადა მცდელობასთან ერთად ფორმულირებისა და ობიექტებისადმი გამოყენებულყო ენა, რომელიც შეგნებულად იქნებოდა დაპირისპირებული ფილოსოფიური სპეკულაციის ენასთან. ამგვარი მიდგომისას პლატონი ყოველთვის აღმოჩნდება სპეკულატორი, ჰუსერლი – მეცნიერი. მაგრამ, სწორედ მეტამიდგომის თვალსაზრისით, რაც აღწერის ნებისმიერი სისტემის თ ა ნ მ ი მ დ ე ვ რ უ ლ სემიოტიკურ ანალიზს გულისხმობს, დავინახაეთ, რომ ფენომენოლოგიაც და პოზიტივიზმიც შესაძლოა, თავის მხრივ, აღწერილი იყოს, როგორც ო ნ ტ ო ლ ო გ ი უ რ ი ს პ ე კ უ ლ ა ც ი ა, როგორც აღწერის რ ე ო ნ ტ ო ლ ო გ ი ზ ა ც ი ა. ე. ი ჩვენ შეეძლებოდა იმ ელემენტარული სპეკულაციური პროცედურის აღდგენას, რომელმაც ობიექტური, არამაინტერპრეტირებელი აღწერის, როგორც მისი საბოლოო შედეგის იდეამდე მიგვიყვანა. და, ამ აზრით, ევროპული ფილოსოფიის კლასიკოსებს ბევრად დიდი პრინციპულობა გააჩნდათ, ვოქებათ, პოზიტივისტებთან ან ფენომენოლოგებთან შედარებით.

კლასიკური ფილოსოფოსები ღიად აღიარებდნენ შესწავლის ნებისმიერი საშუალების მუდმივ მიკუთვნებულობას ცნობიერების სიმბოლიზაციასთან, რომლიდანაც შესასწავლი მოვლენის ერთგვარი ონტოლოგიურობა გამომდინარეობდა. თანამედროვე ფილოსოფიამ სპეკულაციის მოხსნა გადაწყვიტა და ეს მოხსნა განახორციელა სწორედ, როგორც საშუალებების, მეთოდების, მიდგომების, სიმბოლოებთან, ცნობიერების „დავალებებთან“ მიკუთვნებულობაზე გადაჭრით უარის თქმით. და რა? ცნობიერების სიმბოლოები გაქრნენ, ხოლო სპეკულაცია... დარჩა. და ეს ნათლად ჩანს ლინგვისტური ფილოსოფიის ნებისმიერ ნაირსახეობაში. ხდება სასაცილო რამ: ისინიც არიან სპეკულაციით დაკავებულნი, მხოლოდ იმის ნაცვლად, რომ, როგორც, ვთქვათ, კლასიკურ ფილოსოფიაში ონტოლოგიის ველი იყო ამა თუ იმ საშუალებით გამოსასახი ან სიმბოლიზებადი ცნობიერება (ნივთობრივი სტრუქტურის შესწავლის ნებისმიერი აქტის შემსრულებელი), ანალიზის თანამედროვე ფილოსოფიაში ამგვარი ველი გახდა თაყად ენა, ენა გახდა ონტოლოგია, ენა გახდა მასალა ინტერპრეტაციის მინიმუმით. და ამგვარად, იმის ნაცვლად, რომ ენა გადააქციონ საფეხურად ცნობიერი სიცოცხლისაკენ, მას აქცევენ შირმად, რომელიც მოაზროვნე სუბიექტს, ცნობიერების სპეკულაციური (ონტოლოგიური) მხარისგან მიჯნავს და ამავედროულად სუბიექტისგან ფარავს მის გაუცნობიერებელ ტენდენციასაც აღწერის საშუალების რეონტოლოგიზაციისადმი. ამგვარად, იმის ნაცვლად, რომ მაქსიმალურად შორს წასულიყვნენ ნებისმიერი აღწერის აღწერითი ხასიათის აღიარებაში (და, იმავედროულად, იმის აღიარებაში, რომ არსებობენ საგნები, რომელთა აღწერაც შეუძლებელია) და ამით აღწერის ზოგიერთი თვისება გაენეიტრალდებინათ იმგვარი რედუქციის საშუალებით, როგორიცაა მაგალითად, „ენა – ესაა მხოლოდ ენა“, „კულტურა – ესაა მხოლოდ კულტურა“ და ა.შ. და ამით წაერთმიათ მათთვის

ონტოლოგიური სტატუსი, ისინი ონტოლოგიური არსის უკუგდების შემდეგ, კელაე ონტოლოგიზებენ და აბსოლუტიზებენ აღწერის თვისებებს (ისეთი წინაპირობების საშუალებით, როგორებიცაა, მაგალითად, „ენა – არის ყველაფერი“, „მეთოდი – არის ყველაფერი“, „კულტურა – არის ყველაფერი“ და ა.შ.).

ამ სემიოტიკურ-ფილოსოფიური ექსკურსის მეტი სიცხადისთვის დაეუბრუნდეთ ცნებებს „ცნობიერება“ და „მე“. ჩვენ გგონია, რომ „წმინდა ცნობიერება“ – ფილოსოფიის კლასიკის ეს მოარული ცნება – წარმოადგენს არეთევაროვანი სპექტრის ელემენტს, ე.ი. კანტის მიერ გამოგონებული ანალიზის ობიექტის ეული საშუალების წესისა და დავალების ელემენტს, თუმცა კი საუბარია ტრანსცენდენტალურ „სუბიექტურობაზე“. კანტთან „წმინდა ცნობიერება“ არ აღწერს რეალურად წმინდა არსებულ ცნობიერებას. წმინდა ცნობიერების (და მისი სიმბოლოსი) ვარაუდით არის გაგების საუცხოველელი ელემენტი იმ ზომით, რომლითაც ჩვენ, ზოგადად, რაღაც სხვის ობიექტურად გაგება შეგვიძლია. „მე“ კანტთან ხომ წარმოადგენს არა სუბიექტის თვითიგივეობრიობის ნიშანს, არამედ ნივთობრივი „მე“-ს მიმართ შემეცნების აქტის სუბიექტის არაიგივეობრიობის სიმბოლოს, სიმბოლოს, რომლისგანაც არ გამომდინარეობს არავითარი ცოდნა ფსიქოლოგიურ სუბიექტზე – საგანთა ამ ცოდნის მატარებელზე.

პუსერლი, მისი იმ ფილოსოფიური კულტურის ძალით, რომელიც მკაფიოდ აცნობიერებდა ფაქტს, რომელსაც „გაუცხოებას“ უწოდებს და ამ გაუცხოების წინააღმდეგ ბრძოლას ცდილობდა და, შესაბამისად, ხელმძღვანელობდა ერთგვარი, უკვე მოცემული (предзаданной) აპრიორული, შესწავლამდე არსებული განწყობით, მიდის იმის ნატურალიზაციამდე, რასაც კანტთან არ გააჩნდა ნატურალური, პირდაპირი ან ნივთობრივი მნიშვნელობა. პუსერლთან ნივთობრივი ცნობიერების ზოგიერთი ფენა არის რეალური, ნამდვილად არსებუ-

ლი კვალი იმ ცნობიერებისა, რომელშიც დეკონირებულია ყოველგვარი ჭეშმარიტება, დეკონირებულია ყოველგვარი ჭეშმარიტი სულიერება, ყოველგვარი ჭეშმარიტი ცნობიერი სიცოცხლე. რედუქციის ტექნიკა მისთვის თავისებური „იოგა“ იყო, რომელიც ამ წმინდა ცნობიერებას გამოვლენის თავისუფლებას აძლევდა. ამიტომ შემოიტანა მან ევოლოგიის ცნება, ე.ი. მეცნიერებისა „მე“-ზე, რომელიც სრულიად შეუძლებელი იქნებოდა კანტთან. როდესაც „მე“ კანტთან წარმოდგება ელემენტად ფილოსოფიური გონებაჭერეცის აპარატში, ეს გონებაჭერეცა მიმართულია არა „მე“-ზე, არამედ სამყაროს ცოდნის აქტზე - ერთ შემთხვევაში, ან ცნობიერებაზე - სხვა შემთხვევაში. ისევე, როგორც ამბობდა ბუდა, რომ მისთვის ნაცნობ არც ერთ ცნობიერების სტრუქტურასა და მდგომარეობას შორის არ არის „მე“ (ადრეულ ჰუსერლთანაც არის ამგვარი შენიშვნა, პარაფრაზისეულად ფრიად მსგავსი ბუდისტური ტექსტებისა, თუმცა შემდგომ ამ იდეასთან იგი აღარ დაბრუნებულა).

და აქედან წარმოიშობა სხვა შეკითხვა: შესაძლებელია თუ არა წარმოდგენა, რომ არსებობს ცნობიერების ისეთი შინაარსობრიობა ან ცნობიერების ისეთი სტრუქტურა ან ცნობიერის ფაქტი, რომელიც თავად იგულისხმებდა ცნობიერების სუბიექტივაციას გაგების, დროისმიღმა (არაპროცესუალურ) აქტში? თუ დიახ, მაშინ შეაქვს თუ არა ცნობიერებას თავის თავში საკუთარი თავის რეალიზაციის პირობა, ე.ი. ის, რასაც ყოველდღიურ საუბარში თვითცნობიერება (ან თვითშემეცნება) ეწოდება, ე.ი. შეაქვს თუ არა მას თავის თავში მისი საკუთარი შინაარსის რეალიზაციის წესის გაგება? ამ საკითხის გადაჭრაზე ბევრი რამ არის დამოკიდებული ენისა და სემიოზისის მიმართ ზოგადად, როგორც დიქტომიის პრობლემისადმი: „ენა - სიცოცხლის“, „ნიშანი - აღნიშვნის“ - გამოყენებაში. რატომ? იმიტომ, რომ, თუ ეს პრობლემა ცნობიერებისა და გაგების თვალსაზრისით დადებითად

გადაწყდება, ვინ იცის, შესაძლოა, იგი დადებითად გადაწყდეს ენის და ცოდნის თვალსაზრისითაც? ჩვენ მაშინ შეუძლებთ წარმოვიდგინოთ, რომ ენაც (მოცემულ შემთხვევაში, გვერდზე ვწევთ საკითხს ცნობიერების მიმართ მის შინაარსობრივ მიმართებაზე ან არა-მიმართებაზე) საკუთარ თავში შეიცავს ერთგვარ პრინციპს ან ტექნიკურ შესაძლებლობებს საკუთარი თავის რეალიზაციისა ან, მეტაფორულად რომ ვთქვათ, „იცის“ ენობრივი საქმიანობა (ენობრივი საქმიანობის ავტომატიზმის ფენომენი ამგვარი დაშვების სასარგებლოდ მეტყველებს).

ჩვენ ეს პრობლემა შემდეგი სახით წარმოგვიდგება: რიგი ანალიზებისა ცნობიერების და იმ სტრუქტურებისა, რომლებშიც ნიშნებით აღნიშნულ ცნებებს გააჩნიათ საზრისი, მეტყველებს იმაზე, რომ, სულ მცირე, ცნობიერების შინაარსის მიმართ შეგვიძლია ვისაუბროთ ცნობიერების ფიზიკური რეალურობის პრობლემაზე. ჩვენ ჯერ განვყვეებით თვით-რეალიზაციის მექანიზმის პრობლემას ცნობიერების შინაარსში, ვიღებთ ამ პრობლემას მის ო ნ ტ ო ლ ო გ ი უ რ ჭ რ ი ლ შ ი და ამიტომ ვსაუბრობთ ცნობიერების „ფიზიკურ“ რეალიზაციებზე. ევროპული ფილოსოფიის ისტორიაში, ახალი დროიდან მოყოლებული, თანდათანობით თავი იჩინა, ერთი მხრივ, კავშირის პრობლემამ ნიშნების მნიშვნელობებს ან იმ შესაძლო საზრისს შორის, რომელიც შესაძლოა ცნებას მიენიჭოს ნიშნების შესაძლო ინტერპრეტაციების გათვალისწინებით (სამეცნიერო ცნების გააზრების პრობლემა) და, სხვა მხრივ, პრობლემამ იმპლიციტური პირობების, წანამძღვრების და დაშვებების, რომელთა ფიზიკური (რეალური ან პრინციპულად შეუძლებელი) აღსრულებაც წარმოადგენს იმის საფუძველს, რომ ამ ცნებებს საერთოდ გააჩნიათ საზრისი. ცოდნის და ნიშნის მიმართების ამ ორი პრობლემის გვერდიდან განხილვის მცდელობისას, აღმოვაჩენთ ერთ უსასაცილოეს რამეს: პ რ ი ნ ც ი პ შ ი ყოველი მეტაფიზიკოსი მიიჩნევს, რომ კონკრეტუ-

ლი ს ი ტ უ ა ც ი ი ს მიღმა არ არსებობს მეცნიერული ცოდნა.

და სინამდვილეში, თითქმის ყოველი სერიოზული პროფესიონალური ფილოსოფია აანალიზებდა ცოდნას, მხედველობაში ჰქონდა რა, რომ ცოდნის უკან ყოველთვის დგას ცნობიერება. ე.ი. იგულისხმება, რომ ცოდნა წარმოადგენს ცოდნას მხოლოდ მაშინ, როდესაც ფიზიკურად რეალიზდება ის პირობები და დაშვებები, რომლებიც ცნობიერებას განუკუთვნება არა როგორც სუბიექტის შინაგან განზომილებაში მყოფ რაიმეს, არამედ როგორც იმას, რაც თავად საგნების მხარეს ძევს. რეალიზებადობის ან არარეალიზებადობის რეგისტრაცია, ხოლო კერძოობითში ფიზიკური რეალიზებადობა ან არარეალიზებადობა, არის ავტონომიური მოთხოვნა, არის გაგების აქტი, რომელიც გააზრებისათვის შემოტანილ მტკიცებულებებს, წარმოდგენებს, ცნებებს მოითხოვს და პირიქით, შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ სიტუაცია – სიტუაციას ჩვენ ეუწოდებთ საგანს, რომელიც თავის თავში ონტოლოგიურად შეიცავს ცნობიერების რეალიზებულობის დაშვებას – თავად შეიცავს თავის თავში იმ სახით აღსრულებულად ყოფნის მოთხოვნას, როგორც იგი არის. ეს სიტუაცია მიმართულია გაგებისკენ.

მაშ ასე, ახლა კი ენის შესახებაც ვიგულისხმებთ (როგორ რეალიზდება იგი ნიშნობრივ სისტემაში), რომ ის თავის თავში თვითრეალიზაციის გარკვეულ რესურსებს შეიცავს, რომლებიც, ზოგადად რომ ვთქვათ, შესაძლოა არასდროს რეალიზდნენ, მაგრამ ნიშანსა და ნიშნობრივ სისტემას მიკუთვნებული, ამგვარი ფაქტის გაცნობიერება, ამგვარი ფაქტების თავად არსებობის მოცემულობის ერთგვარ პირველად გაგებას მოითხოვს.

(შორს წასვლაც შეიძლება. შეგვიძლია ვთქვათ ასე: სიტუაცია მოითხოვს გაგებასაც, იგულისხმება, რომ იგი თავად შეიცავს თავის თავში თვითრეალიზაციის რომელიღაც მექანიზმს და მისგან სამუშაოს შესრულებას „მოითხოვს“. სიმ-

ბოლური ნიშნობრივი სისტემის გამოყენებაში შეგვიძლია სიტუაციის ამგვარი ჯგუფები წარმოვიდგინოთ (მაგალითად, მათ მიერ ბავშვის გენეტიკური ფლობის აზრით): 1). გაგების მომთხოვნი სიტუაციები; 2). უბრალოდ ცოდნის მომთხოვნი სიტუაციები და 3). სიტუაციები, სადაც ცნობიერების ბავშურ მდგომარეობასა და ცნობიერების ზრდასრულ მდგომარეობას შორის განსხვავების პრობლემა წარმოიშობა).

ცნობიერების ფიზიკურ რეალიზაციებში (განყენებით შემთხვევისაგან, რომლებიც ასევე საჭიროა ჩვენი განხილვისთვის, როდესაც სწორედ მოცემულმა ინდივიდუალურმა ფსიქიკურმა მექანიზმმა შეასრულა სიტუაციის მხრიდან მისკენ მიმართული თვითრეალიზაციის მოთხოვნა), საქმე გვაქვს იმგვარ საგნებთან, რომლებიც ერთდროულად წარმოადგენენ ცნობიერების წარმოების პირობების აღწერას ამ საგნების შესახებ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საქმე გვაქვს საგნისა და ამ საგანზე ცნობიერების წარმოების პირობების ერთგვარ შეზრდასთან (თუკი შეიძლება ამგვარად გამოხატვა). საგნები ერთდროულად წარმოადგენენ ამ საგნებზე ცნობიერების წარმოების პირობების აღწერას (ან პირობების დავალებას), ე.ი. ჩვენ ონტოლოგიურ ჭრილში მოცემულ შემთხვევაში გაგვანია საგანთა კატეგორია, რომლებიც, რაღაც აზრით, ცნობიერების აღწერას წარმოადგენენ, უფრო სწორად, ამ საგნებზე ცნობიერების წარმოების პირობების დავალებას.

და აქედან მივიღოთ (არა ლოგიკური, არამედ ჩვენი ფიქრის (думания) შეცვლილი სიტუაციის ძალით) იმგვარი საგნების წარმოდგენებისკენ, რომლებსაც შეუძლიათ არსებობა როგორც საგნებს, მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ეს, ცნობიერების სტრუქტურებში (შინაარსობრიობაში) ინდივიდუალურ-ფსიქიკური მექანიზმების ჩართვით არის განპირობებული²⁰. ამგვარი ჩართვის მიღმა არსებობა მათ არ ძალუძთ. ამგვარი „საგნები“ ფიგურირებენ არაცნობიერის

20 მხოლოდ იდენად, რამდენადაც ცნობიერების სტრუქტურასა და შინაარსში ინდივიდუალურ-ფსიქიკური მექანიზმების ჩართვის პროცესში, ისინი არიან საგნები, წარმოდგებიან სამყაროში, ფიგურირებენ მასში და არ არსებობენ ამგვარი ჩართულობის მიღმა.

სიმბოლიკის ფარგლებში ან კულტურულ-ენობრივ სისტემებში, რომლებსაც პირობითად შეგვიძლია არქაული ეუწოდოთ, როგორც ფილოგენეტიკის, ასევე ბავშვური ფსიქოლოგიის განვითარების თვალსაზრისით. და ისინი იქ „არქაულ ფაქტებად“ წარმოდგებიან, ე. ი. ფაქტებად, რომლებიც შეგვიძლია დ ა დ ე ბ ი თ ა დ გავიგოთ მხოლოდ ცოდნის წესით, იმიტომ, რომ გაგება აქ შეუძლებელია (ამიტომ ეუწოდებთ მათ პირობით ტერმინს „არქაული“). ასეთი სისტემები სინამდვილეში წარმოდგენენ არა სამყაროს ასახვის სისტემებს, არამედ ინდივიდთა ფსიქიკაში ცნობიერების შინაარსობრიობების ასახვადობის წესების დამდგენ სისტემებს. ე. ი. ისინი შეუსრულებელი გაგებისკენ გვიხმობენ, მაგრამ არა ცნებითი ცოდნისკენ. მაგრამ ჩვენ, ამის არცოდნით, კვლავ ეცდილობთ მის შეცნობას და არა გაგებას. ხოლო ცოდნის სახით მათი წარმოდგენა მათ უბრალოდ არარეალურს ხდის.

მაშინ თ ე ო რ ი უ ლ ა დ (მაგრამ არა „ბუნებითად“ (натурно) პრინციპში ეუშვებთ „პერიოდს“ ან „ველს“, სადაც საგნები შეზრდილია ცნობიერებასთან ან ცნობიერების წარმოების პირობებთან (ე.ი. სადაც ჩვენ მიერ არ შეიმეცნება „ცნობიერება-გაგების“ დიქტომია). და თავად ამ შეზრდილობის ფაქტი ირიბად ასახულია არაცნობიერის სიმბოლიკაში. ამ სიმბოლიკის ობიექტურობა, მისი დინამიკა უნდა აქტუალიზდეს, როგორც პირობა, რათა „ითამაშოს“ ცნობიერებამ, რათა „შესრულდეს“ გაგება. შემდგომი, „არქაულის-შემდგომი“ განვითარებისთვის, წმინდა ფილოსოფიურ ჭრილში შეგვეძლო გვეწოდებინა პროცესი, რომელიც არის, ერთი მხრივ, ცნობიერების ცოდნისგან (ან საგნებისგან) განთავისუფლება, ხოლო, სხვა მხრივ - საგნების განთავისუფლება მათი გაგებისგან. ე.ი., ერთი მხრივ, საგნები, ცნობიერების წარმოების პირობებთან მათი შეზრდისგან თავისუფლდება, ხოლო, სხვა მხრივ - ცნობიერება, საგნებში მოცემული, ამ ცნობიერების წარმოების პირობებთან მისი შეზრდისგან თავისუფლდება. დაბოლოს, აქ თავად ნიშანი ფიგურირებს, როგორც

ერთგვარი ცნობიერების²¹ სტრუქტურა ისე, რომ ნიშნობრივი ორგანიზაცია, ამავედროულად, თავის თავში შეიცავდეს ისეთ (ცარიელ, „ნულოვან“) უჯრედებს ან კვერცხუჯრედებს, რომლებიც ინდივიდუალურ-ფსიქიკური მექანიზმის დინამიკის პროცესში საკუთარი თავის შევსების „მოლოდინში“ იქნებოდნენ.

21 ჩვენ ვვარაუდობთ, რომ „არსებობს ისეთი ცნობიერების სტრუქტურა, როგორიცაა ნიშნობრიობა“.

3. ცოდნა, ენა და სიმბოლო

დიქტომიის ერთსიბრტყოვანი სქემის მიხედვით („გამოსახვა-შინაარსი“, „ენა-კულტურა“, „ზედაპირული თეალსაზრისი-სიღრმისეული თეალსაზრისი“, „ადწერა-სიცოცხლე“), სამყაროს ზოგადი სურათის სულ უფრო და უფრო მაუნიფიცირებელი პოზიტივისტურ-სემიოტიკური ცოდნა კვლავ და კვლავ იმეორებს ისტორიულ მეცნიერულ ცდომილებას, რომ ადამიანის წარმოდგენა კოსმოსზე დროთა განმავლობაში სულ უფრო და უფრო ნაკლებ ანთროპომორფული ხდება. მაგრამ მეცნიერულ ჰიპოთეზათა ელემენტარული ანალიზი (სოციოლოგიაში, ლინგვისტიკაში და ა.შ.) გვიჩვენებს, რომ, არსებითად, ადამიანის წარმოდგენა სამყაროზე სულ უფრო და უფრო ანთროპომორფული ხდება იმიტომ, რომ ადამიანი საკუთარივე თვითცნობიერებაში, ე.ი. ცნობიერების ინდივიდუალურ-ფსიქიკურ შინაარსობრიობაში, მის ფსიქოლოგიურ დამუშავებაში, სულ უფრო და უფრო მიჰყვება ფსიქიკურის თავისებურებების კოსმიურის არსთან გაიგივების ხაზს, მისი არსის, როგორც კოსმიურის უნივერსალიზაციის ხაზით, ე.ი. მიემართება ფსიქიკის ცნობიერებასთან შეზრდის იდეისკენ, ადამიანურის ზედადამიანურთან შეზრდის იდეისკენ. ამ მიდგომაში ფსიქიკის იდეა საუკუნოდ არის შეზრდილი ადამიანის ფსიქიკის იდეასთან, ცნობიერების იდეა - ადამიანური ცნობიერების იდეასთან, ღმერთის იდეა - ადამიანი-ღმერთის იდეასთან, ენის იდეა - ადამიანთა ენის იდეასთან (ხოლო ცხოველთა „ენა“ გამოისახება, არსებითად, როგორც ადამიანების ენა, რომლისგანაც ამოკითხულია ესა თუ სხვა, - ასე ვთქვათ, ადამიანური მეტყველების უნივერსალური დეფექტური სქემა). სწორედ ამ ტენდენციასთან არის დაკავშირებული ფსიქოლოგიური და ფსიქოლინგვისტიკური ჰიპოთეზები „ცხოველთა ენაზე“ (დელფინების, მაიმუნების და ა.შ.), როგორც ადამიანური მეტყველების ანალოგზე და ა.შ. ჩვენ ვიტყვით,

რომ ანთროპომორფიზმმა უბრალოდ ფორმა შეიცვალა: იგი ლოგიკური პროცესის სფეროდან მეთოდოლოგიურ სფეროში გადავიდა.

მეცნიერების ანთროპოლოგიზმის ფაქტი წარმოადგენს ადამიანური არსის ინდივიდუალიზაციის გამომჟღავნების პრინციპულად გაცნობიერებულ ფაქტს, მის კოსმიურ ფაქტორად, სამეცნიერო მეთოდოლოგიის კოსმიურ ელემენტად დამტკიცების აზრით. მაგრამ, ვინაიდან, როგორც ამის თაობაზე ზემოთ უკვე ითქვა, მიმდინარეობს ორი, ერთად დაკავშირებული და საპირისპიროდ მიმართული პროცესი (საგნების განთავისუფლება ცნობიერებისგან და ცნობიერების განთავისუფლება საგნებისგან), ორ ასეთივე საპირისპიროდ მიმართულ და ურთიერთდაკავშირებულ პროცესს აქვს ადგილი პრობლემის მიმართაც, რომელსაც ჩვენ თვითრეალიზაციის ან ანთროპომორფიზაციის პრობლემა ვუწოდეთ. პარადოქსული ფორმით ეს გაიჟღერებდა ამგვარად: მეცნიერული აზროვნების ანთროპომორფიზაციასთან ერთად ხორციელდება სამყაროზე ჩვენი წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ე ბ ი ს იმავდროული აბსოლუტური დეანთროპომორფიზაცია.

ამ ურთიერთსაწინააღმდეგოდ მიმართულ ორ პროცესს საფუძვლად უდევს ა დ ა მ ი ა ნ ი ს ჩ ა რ თ უ ლ ო ბ ი ს გაცნობიერება მ ი ს მიერ გ ა ნ ჭ ე რ ე ტ ი ლ ს ა მ ყ ა რ ო ს ს ა ე ქ ტ ა კ ლ შ ი. ამიტომ, ერთი მხრივ, ხორციელდება მუდამ დაუსრულებელი დეანთროპომორფული რეეოლუციების მუდმივი სერია, ხოლო, სხვა მხრივ, იგივე მექანიზმის მოქმედების ძალით, ხორციელდება ადამიანის მუდმივი დაბრუნება „ადამიანურ ბუნებასთან“ და მისი სხვადასხვა ფორმით კოსმიზაცია. ჩვენ გვგონია, რომ ამ დონეზე (ისევე, როგორც ყოველ სხვაზე) შეინიშნება ის, რასაც სიტყვა „დუალიზმით“ აღვნიშნავთ. ხდება უარის თქმა დამოკიდებულებაზე ადამიანის მიერ რამეს გაგებისადმი მისი უნარიდან გ ა მ ო ს ა ხ ო ს მის მიერ გასაგები ეს რაღაც და მაშინ, რით განსხვავდება XX საუკუნის მეცნიერება

წინამორბედი მეცნიერებისგან? - მხოლოდ იმით, რომ XX საუკუნის მეცნიერებაში გვესმის ის, რისი წარმოსახვაც ჩვენ არ შეგვიძლია.

კანტი ყოველთვის საუბრობდა იმაზე, რომ, ზოგადად, გაგების პროცესი, თვით ყველაზე აბსტრაქტულისაც, ნებისმიერ შემთხვევაში, არის ყველაზე კონკრეტული წარმოსახვის პროცესი. და მისთვისვე, წარმოსახვა და მჭერეტელობა სრულიად განუყოფლად დაკავშირებული საგნები იყო. შეუძლებელია აზრობრივად განჭერეტა, წარმოუსახველად. როგორც ბუდა, ასევე სოკრატე, თუმცა სხვადასხვა ტერმინებით, მჭერეტელობას წარმოსახვის აქტის დამუშავების და დამუშავების პროცედურად მიიჩნევდნენ (ე.ი. აშკარად იმაგინაციური დამუშავება წარმოადგენს არა მხოლოდ ფუნდამენტს, არამედ პროცესსაც ნებისმიერი მჭერეტელობისთვის - განუწყვეტლად თანმხლებს მის ნებისმიერ წერტილში). ამიტომ შემოიტანა კანტმა ის, რასაც მან „ტრანსცენდენტალური წარმოსახვა“ უწოდა. მაშ ასე, თანამედროვე კვანტურ ფიზიკაში საქმე გვაქვს სიტუაციასთან, სადაც არ შეგვიძლია წარმოსახვა, რადგან მომხდარი შემთხვევა არათანაზომადია იმასთან, რისი საკუთარ თავზე გაგებაც შეგვიძლია. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი არათანაზომადია მოდელებთან, რომლებშიც ჩვენს საკუთარ აქტივობას გამოვსახავთ. კლასიკური პერიოდის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ყველაზე დიდი მიღწევა ხომ იმის გაგება იყო, რომ ჩვენ საკუთარი თავით ვიმეცნებთ სამყაროს და რომ ბუნებისმეტყველება სინამდვილეში „ბუნებისგაგებაა“, როგორც საკუთარი თავის შემეცნება არა საკუთარ ბუნებაში.

კანტი პირდაპირაც კი ამბობდა, რომ ჩვენ შევიმეცნებთ კატეგორიებს და მათი მეშვეობით შევიმეცნებთ სამყაროს და არა იმას, რომ კატეგორიებით შევიმეცნებთ სამყაროს. მგონი, „წმინდა გონების კრიტიკაში“, დიალექტიკის განყოფილებაში იგი ამბობს, რომ ჩვენ საკუთარ თავზე შე-

ვიმეცნებთ რაღაცას და ამით შევიმეცნებთ არა ჩვენს არსს, არამედ შევიმეცნებთ ბუნებას. ადამიანის განკარგულებაში მეტად აღარ აღმოჩნდა იმგვარი მოდელები (ისინი კი წარმოსახვის საფუძვლები არიან), რომლებითაც ის შეძლებდა „ჩაწედომას“, ეთქვამთ, ელემენტარული ნაწილაკების ტრანსმუტაციის პროცესს, სივრცისა და დროის ფორმებში მათი გაშლის ჩვეულებრივ შესაძლებლობასთან (მაგრამ არა სივრცისა და დროის ობიექტურ ფორმებში, არამედ სივრცისა და დროის იმ ფორმებში, რომლებიც ნიშანდობლივია თავად ადამიანის ქმედების განფენისთვის, - იმიტომ, რომ კანტი სივრცისა და დროის აპრიორულ ფორმათა საფარქვეშ სინამდვილეში შეისწავლიდა არა საგნის სივრცესა და დროს, არამედ შემმეცნებელი სუბიექტის აქტივობის სივრცესა და დროს, კონსტრუქციებს ან, თუ გნებავთ, მათ შესამეცნებელ ობიექტთა მჭვრეტელობით ინდივიდუაციებს).

კლასიკური ფიზიკა დაკვირვებას გამოყოფდა დაკვირვების ინსტრუმენტისგან და დაკვირვების ინსტრუმენტს იმავე კატეგორიაში რიცხავდა, რომელშიც დაკვირვებად სამყაროს. უხეშად რომ ეთქვამთ, კლასიკურ ფიზიკაში ობიექტთა ორი კატეგორია არსებობდა: დაკვირვების ინსტრუმენტი პლიუს დაკვირვებადი ფიზიკური პროცესები და მეორე კატეგორია - თავად დაკვირვების პროცესი, სრულიად გამორიცხული პირველისგან. უახლეს ფიზიკაში აქ ხორციელდება (იხ. „დაკვირვების გავლენის“ პრობლემა და სხვ). ანთროპომორფიზაცია ცნობიერების ა დ ა მ ი ა ნ უ რ მ დ გ ო მ ა რ ე ო ბ ა შ ი დაბრუნების აზრით (ფრანგული გამოთქმის „condition humaine“-ს მნიშვნელობით). საწინააღმდეგო პოლუსზე ეს „გაადამიანურება“ იმისა, რაც უწინ არაკრიტიკულად მიიჩნეოდა უნივერსალურად და აბსოლუტურად მომხდარად სამყაროში, აღმოჩნდა პირობა და ბაზა (მაგალითად, არაკლასიკური ფიზიკის ენის თეორიულ და არა აღწერით ნაწილში) სამყაროს სურათიდან ზოგიერთი ანთროპოლოგიური შეზღუდ-

ვის აღმოფხვრისა, დაკავშირებულის იმ ფსიქოლოგიურ ფაქტთან, რომ ადამიანური წარმოსახვა არის სწორედ ადამიანური წარმოსახვა და სხვა ეერაფერი იქნება.

ახლა კი, თუ ნიშნობრივი სისტემების გაგებას დაუვბრუნდებით (იმიტომ, რომ, ისევ და ისევ, ადამიანთა შეხედულებამ ენაზე და თავად ენამ, როგორც ნიშნობრივმა სისტემამ, მსგავსი ევოლუციური გზა განეღეს), მაშინ, ახლა ნიშნობრივი სისტემა ჩვენ წარმოგვიდგება, როგორც რომელიღაც უნივერსალური ფაქტორი, რომელიც თითქმის აუქმებს შინაგან სუბიექტ-ობიექტისეულ დანაწევრებას. ე. ი. არსებითად, მუდმივად გაგვაჩნია ისეთი სიტუაცია, სადაც სრულიად უმნიშვნელოა, „მე ვაკვირდები ნიშნობრივ სისტემას, თუ ის მაკვირდება მე (ე. ი. ეფუნქციონირებ თუ არა მე მის შიგნით)“. მაგრამ ჩვენთვის სრულიად ნათელია, რომ ეს ორი პრინციპულად განსხვავებული სიტუაციაა.

არსებითად, ყოველი ენა, რომლის შესახებაც შეიძლება იყოს საუბარი, ამჟამად შეგნებულად განიხილება, როგორც ადამიანის ადამიანთან ურთიერთობის საშუალება ზოგიერთი პირველადი ნატურალისტური წინაპირობის ბაზაზე, იმ დროს, როდესაც ცნობიერების შინაარსობრიობის თვალსაზრისით ენა საკუთარ თავს ამჟღავნებს როგორც უნარს, რომელიც ადამიანისთვის ნიშანდობლივია იმდენად, რამდენადაც მისი ფსიქიკა აღმოჩნდა გ ა რ კ ე ე უ ლ ი ს ა ხ ი თ ჩართული ცნობიერების სტრუქტურასა და ცნობიერების განმცდელ მდგომარეობაში. ცხადია (თუმცა, ესეც არადაამტკიცებადია, როგორც ყოველივე, რაც ცნობიერების პირველად წინაპირობებს მიეკუთვნება), რომ ნიშნისა და აღსანიშნის დიქტომია ან, უფრო სწორად, ენისა და სიცოცხლის დუალიზმი არ არის რაიმე სპეციფიკურ ადამიანური, არამედ არის უაღრესად ობიექტურად ფაქტობრივი, რომელიც ელოდება თავის გაგებას, როგორც ასეთის და არა როგორც ახალი, აუთვისებელი ინსტრუმენტის ან ადამიანური საქმიანობის

პროდუქტის ათვისებას. რაც შეეხება კომუნიკაციას, იგი ა დ ა მ ი ა ნ უ რ ი ე ნ ი ს თვალსაზრისით აღმოჩნდება, რომ არის მხოლოდ მ ი ს ი მ ო ხ მ ა რ ე ბ ი ს შემთხვევა (ან მ ი ს ი კ ო ნ კ რ ე ტ უ ლ ი გ ე ნ ე რ ა ც ი ი ს მ ი ზ ე ზ ი - რაც ერთი და იგივეა). ბევრი ფაქტის შესახებ შეიძლება მტკიცება, რომ ისინი ენის ფაქტები არიან ან, ყოველ შემთხვევაში, რომ მიმართება აქეთ ენასთან. სხვა ფაქტების მიმართ ეს უარიყოფა. მაგრამ, აღმოჩნდა, რომ უარყოფის ძალა მეორე შემთხვევაში ყოველთვის უფრო მეტი იქნება, ვიდრე მტკიცებულების ძალა პირველში.

სრულიად ცხადია, რომ ტყეში ფოთლების შრიალმა, შესაძლოა არც დაუდოს სათავე იმის მტკიცებას, რომ ეს - ენის ხმებია, რომელზეც ბუნება ადამიანს ელაპარაკება. იგივე მტკიცებულება, შესაძლოა, მივიღოთ როგორც მეტაფორა, მაგრამ ამ სახის ფაქტების უდიდესი რაოდენობა აღქმული იქნება არა როგორც მეტაფორა. ამგვარადვე, კოსმოსიდან მომავალი, გარკვეული სიხშირის რადიოტალღები, სტიქიური ხასიათის აუარება გაუცნობიერებელი შემთხვევა ან ადამიანის მიმიკები და ჟესტიკულაციები აღქმული იქნება, როგორც ენის ფენომენის ტოლსწორი ქცევის სიმპტომები კომუნიკაციურ დონეებზე. მაგრამ ამგვარი აღქმა შ ე ც დ ო მ ა ა პ რ ი ნ ც ი ა შ ი , რადგან იგი დაფუძნებულია რწმენაზე, რომ სადმე, ვინმესთან, ოდესმე, ე ნ ა შესაძლებელია მხოლოდ როგორც კომუნიკაცია, ე. ი. ე ნ ა მ ი ნ უ ს ი ნ ტ ე რ პ რ ე ტ ა ც ი ა და რ ე ფ ლ ე ქ ს ი ა, - ს ხ ე ა გ ე ა რ ა დ რ ო მ ე თ ქ ვ ა თ , შ ე ს ა ძ ლ ე ბ ე ლ ი ა წმინდა ფ ს ი ქ ი კ უ რ ი ე ნ ა , ფ ს ი ქ ი კ ი ს მ ი ე რ ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ი ს მდგომარეობის გ ა ნ ც დ ი ს ა და ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ი ს სტრუქტურებში მ ი ს ი ყ ო ფ ნ ი ს გ ა რ ე შ ე. (ეს, დაახლოებით, იგივეა, რასაც ლევი-სტროსი აკეთებს მითების ანალიზის მიმართ; აქ, ფაქტობრივად, რამეს ათვისების საკუთარი წესი ევროპელისთვის ინტელიგიბელური ნიშნების

სახით „აღიარდება“, როგორც მითების სიცოცხლის საკუთარი კომუნიკაციური და კლასიფიკაციური აღწერა).

ამგვარი სპეკულაციის ანალიზი აჩვენებს, რომ იგივე შეცდომა, რომელიც ხორციელდება „ჩვედა“ (низом) მიმართულებით (ე.ი. „ენის“ გამომჟღავნება ფაქტებსა და შემთხვევებში ცნობიერი სიცოცხლის მიღმა), ხორციელდება „ზედა“ მიმართულებითაც, ცნობიერების „ფსიქიკისზევითა (надпсихической) სიცოცხლის“ ფაქტებისა და შემთხვევების მხრივ. რადგან, როდესაც ვამბობთ „უესტების ენა“, „ეტიკეტის ენა“, „კულტურის ენა“, მეტაფიზიკის თვალსაზრისით არცთუ ზუსტნი ვართ. მაგრამ, როდესაც ვამბობთ „სიმბოლოების ენა“, უბრალოდ სისულელეს ჩავდივართ.²²

რაზე მეტყველებს ეს? ჩვენი თვალსაზრისით, უპირველეს ყოვლისა, ეს მეტყველებს ენაზე შემოხიზნისა და ენიდან ჩვენს გამოუსვლელობაზე. ცნობიერების სტრუქტურებთან დაკავშირებული, გარკვეული შინაარსობრიობების გაგება, ისტორიულად ფილოსოფიისთვის იყო პირველადი. ბუდასთანაც, სოკრატესთანაც და პითაგორასთანაც „მეხსიერება“ წარმოდგებოდა, როგორც ცნობიერების თანაბარი ან თითქმის თანაბარი რაღაც იმიტომ, რომ იგი მუდმივი ცნობიერი სიცოცხლის სიმბოლო იყო. სიმბოლო, აღმნიშვნელი (თავის ბუნებითობაში (натурности) და არა საკუთრივ ცნობიერი მნიშვნელობით) იმისა, თუ როგორ „ტივტივდება“ ინდივიდუალური ფსიქიკა ცნობიერებაში და როგორ „ამოცურდება“ მისგან. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, სიმბოლოდ, რომელიც ცნობიერების თვალსაზრისით ინდივიდუალური ფსიქიკური მექანიზმის დინამიკას აღნიშნავდა. სიმბოლოდ, რომელიც „ფსიქიკა-ცნობიერება“ დუალიზმის მომხსნელ პრაქტიკული მჭერეტელობის კონკრეტულ დონეზეა.

22 იმ დროს, როდესაც გამოთქმა „სიმბოლურ აპარატს“, ჩვენთვის საეჭვოა (და არა მეტაფორული) მნიშვნელობა გააჩნია.

თანამედროვე პოზიტივისტური ცოდნის კონტექსტში, მეხსიერება არის არა სიმბოლო, არამედ ეპიფენომენი, რომელიც ენის აბსოლუტური უნივერსალიზაციის თვალსაზრისით მოქმედებს, როგორც ნებისმიერი გამოცდილების აქტუალიზაციის მექანიზმი ენაში. სწორედ ენის ფარდობითობის ვერგაგებას (ე. ი. მის მიმართებას ცნობიერებასთან) მიყვავართ იმისკენ, რომ მთელი ცხოვრება იქცევა ენად ან პირიქით - ენა იგივედება ცხოვრებასთან. ე. ი. ჩვენ შეგვიძლია პროვიდენციალურად დავასკვნათ, რომ რადგან ამოვდივართ პირობითად „ენისა და სიცოცხლის დუალიზმად“ წოდებული, ცნობიერების სტრუქტურებიდან, აღმოვჩნდებით „წმინდა“ (ან შიშველი) ცნობიერებისა და სიცოცხლის მეტაფიზიკური ალტერნატივის წინაშე. და ეს არ იქნება ცდომილება იმიტომ, რომ, ზოგადად, ცნობიერების ონტოლოგია, ლოგიკური და ფსიქოლოგიური მიდგომებისგან განსხვავებით, ცდომილებად რაცხავს უბრალოდ იმის ვერგაგებას, სად იმყოფები შენ ახლა ცნობიერებასთან მიმართებით. და უკვე თავად საკითხის ჩვენეული წამოჭრა მოწმობს იმას, რომ თანამედროვე კულტურა მისი ღირებულებებით იწყებს „ენა-სიცოცხლის“ ფსევდოსტრუქტურაში ყოფნასთან დაკავშირებული ვერგაგებიდან გამოსვლას.

შესაძლებელია ამის ფარდობითი აზრით განხილვა, როგორც თავად კულტურის შესაძლო რეაქცია მის საკუთარ მექანიზმებზე, ისეთებზე, როგორებიცაა: ტექსტი, მასობრივი კომუნიკაციის საშუალებები და ა.შ. მაგრამ ეს იმავდროულად სივრცეში „მეტაფიზიკური“ პოზიციის დაკავების მცდელობაცაა, რომელიც სრულიად „დაკავებულია ენით“ და ამიტომ მუდამ გვიწევს შეხსენება, რომ სიცოცხლე არის ენა, უფრო სწორად - ენა არის სიცოცხლე, იმის შეგნებით ცხოვრება, რომ სიცოცხლე არის ენა, ამგვარად ენის სციენტისტურ იდეალს მსხვერპლად სწირავს სიცოცხლის აბსოლუტურ რომანტიკულ (ან საბუნებისმეტყველო) იდეალს.

როგორც ენის უნივერსალიზაციის გვერდითი შედეგები, წარმოიშობიან ამ უნივერსალიზაციის შემნილბაეი ახალი კულტურული კატეგორიები - ცნობიერების ინდივიდუალური კულტურიდან ადამიანის ჩამოშორების შემნილბაენი. საჭიროა გაკერით შევნიშნოთ: ისეთი ცნობიერების სტრუქტურები, რომლებიც იქნებოდა სიცოცხლე, ან ისეთი ცნობიერების სტრუქტურები, რომლებიც იქნებოდა ენა, არ არსებობს. ამიტომაც, ამის გამო წარმოიშობიან თითქოსდა ახალი უნივერსალური კატეგორიები, რომლებიც საკუთარ თავში სიცოცხლის გაცნობიერების პრაქტიკას ისრუტავენ, როგორც ენას.

ავიღოთ ისეთი ტერმინი, როგორიცაა „იდეოლოგია“ (მისი ფრანგული მეცნიერული მნიშვნელობით). როგორც სამეცნიერო (სემიოტიკური, მითოლოგიური, ანთროპოლოგიური) კატეგორია, იგი წარმოდგება ობიექტურ-სუბიექტური შინაარსის მქონე, თითქმის ყველა ცნების უნივერსალურ შემცველად. ამ კატეგორიის ყველაზე ელემენტარული ანალიზი გვიჩვენებს, რომ მისი ერთადერთი შინაარსი - ესაა ადამიანების ერთმანეთთან და საგნებთან მიმართება. უფრო ზოგადად, იგი საგანთა თ ა ნ ა მ ი მ ა რ თ ე ბ ა ს გულისხმობს. მასში გამოხატულია სამყაროს ნიშნობრიობის სპეციფიკური ინტერიორიზაცია და, ამავდროულად, აღიარება სიცოცხლის იმ წმინდა ლოგიკური (ფენომენოლოგიის აზრით) ფაქტისა, რომ ცნობიერების გარკვეული სიტუაციიდან გამოსულს და ენის „არარაში“ შესულ ადამიანს, არ ძალუძს ამ დანაკარგის ანაზღაურება ფსიქოლოგიის ნიადაგზე. აქედან ჩნდება ისეთი ხაზგასმით „ჩამანაცვლებელი“, უფრო სწორად, აფსიქოლოგიური და ამეტაფიზიკური (ანტიფსიქოლოგიური და ანტიმეტაფიზიკური) ტერმინები, როგორიცაა, ვთქვათ, იდეოლოგია ან სემიოტიკა.

მაგრამ დავეუბრუნდეთ ტერმინ „იდეოლოგიის“ თანამედროვე სემიოტიკურ გაგებას. სწორედ „მიმართებათა

ჩაწედომის“ (схватывание отношения) ინსტრუმენტის სახით, იგი სრულიად უკუაგდება ყოველგვარ ინდივიდუალურ შინაარსს. უფრო მეტიც, ამ ტერმინის სემიოტიკური გამოყენების თავად ფაქტი აჩვენებს, რომ როდესაც არსი იდეოლოგია, არ არის ინდივიდუალური შინაარსი. სოკრატეს სწავლება ევდემონზე არაიდეოლოგიურია, ვინაიდან ამდაგვარად მას ცნობიერებაში თავისი შესვლა ახსოვდა. სოკრატეს სწავლება სიყვარულის შესახებ არაიდეოლოგიურია, ვინაიდან ამდაგვარად მას ცნობიერებაში თავისი წინა, განუყოფელი ყოფიერება ახსოვდა. დაბოლოს, სოკრატეს ქცევა, როდესაც მან ციკუტი შესვა, არაიდეოლოგიურია, ვინაიდან, მის მიერ ათენური წესრიგის უარყოფის ნიშნად არყოფნითა და ამ წესრიგის მორჩილების ნიშნად არყოფნით, იგი მისი ცნობიერი სიცოცხლის წესრიგის ფაქტი იყო. მაგრამ იდეოლოგია ყოველივეს „მიმართების ნიშნად“ აქცევს, რადგან იგი მიიჩნევს, რომ ყოველგვარი ნიშანი უკვე ინტერიორიზირებულია, მსგავსად იმისა, როგორც სემიოტიკა ფიქრობს, რომ მთელი სამყარო უკვე აღნიშნულია.

ყოველ ჯერზე, როდესაც საქმე გვაქვს მეორად სიმბოლიკასთან, იგი ჩვენ მიერ შეიძლება აღიწეროს, როგორც მეტ-ნაკლებად თვითნებურად, იდეოლოგიურად ინტერპრტირებულად ყოფნის შემძლე, უკვე მზა ფუნქციონირებადი მოწყობილობა.

სიმბოლური აპარატის ფუნქციის ანალიზი აჩვენებს, რომ სიმბოლური სამყარო ის ადგილია, სადაც მოცემული კულტურის ყველაზე განსხვავებული იდეოლოგიური ელემენტების ერთდროული ანალიტიკური შესწავლაა შესაძლებელი. ამგვარი მიდგომისას სემიოტიკური მეთოდიკა აუცილებლად უნდა შეუთავსდეს ფსიქოლოგიურ მიდგომას, ამ სიტყვის უზოგადესი მნიშვნელობით. „გლობალური ში-

ნაარსის მქონე“ დასავლეთევროპული კულტურის ზოგიერთი კონკრეტული ტექსტი, შეიძლება განიხილოს, როგორც საბოლოო შედეგი სპეციფიკური ენობრივი და იდეოლოგიური ტრანსფორმაციისა, რომლის შესახებაც ჩვენ ვამბობთ, რომ იგი პირველად (ე.ი. ცნობიერების სტრუქტურის დონეზე) სიმბოლოზდება.

ზოგიერთი ფილოსოფოსი თავის სისტემებში, გარდა მეორადი „ფილოსოფიური სიმბოლიკისა“, ასევე იყენებს იმგვარ სიმბოლოებს, რომლებიც „არაემპირიული ცნობიერი ყოფიერების“ სტრუქტურიდან გამომდინარეობენ. როგორც პლატონი, ასევე კირკეგორიც ამგვარ ყოფიერებაში გადასვლისკენ მიისწრაფვოდნენ. ეს გადასვლა მათთან ადამიანის ცნობიერი და არაცნობიერი სიცოცხლის ცენტრალურ შინაარსად მიიჩნევა. სიცოცხლის (ექსისტენციის) ყოველი მნიშვნელოვანი შემთხვევა და ფაქტი აღიწერება, როგორც ამ მისწრაფების რეალიზაციის (ან არარეალიზაციის) სიმბოლო. მაგრამ ეს, თითქოსდა წმინდა ფსქოლოგიურ-სემიოტიკური პრობლემა გამოკვლეულია ტექსტებზე, რომლებსაც შეიძლება უპირატესად იდეოლოგიური შინაარსი მიეწეროს, ე.ი. ტექსტში იდეის სისტემის არსებობის მაინპლიცირებული შინაარსი, რომლის მიმართ ტექსტის შინაგანი სტრუქტურა (მის გარე, ფორმალურ-ორგანიზაციული სტრუქტურისგან განსხვავებით) წარმოდგება მითოლოგიად, ფილოსოფიად და ა.შ.

ამგვარი მიდგომისას მითოლოგიაც და ფილოსოფიაც იდეოლოგიის მიმართ გამოსახვის საშუალების ერთგვარ ხერხებს (ან შესაძლებლობებს) წარმოადგენენ. (ამ მიდგომის თვალსაზრისით ფოლკლორული ტექსტების მრავალრიცხოვანი აღწერა თანამედროვე ანთროპოლოგიაში აღმოჩნდება აშკარად არასაკმარისი, რადგან კულტურის ამ ტექსტების შინაგანი ფორმა ყოველთვის ადეკვატური არ არის მათთ-

ვის მიწერილი იდეოლოგიური შინაარსის მიმართ). და თუ ამ მიდგომის ფარგლებში გამოვიკვლიოთ პლატონის, კირკეგორისა და ანდერსენის ტექსტებს, მთელი მათი ფორმალური განსხვავებების მიუხედავად, მათი ფორმა მიიჩნევა მათივე ავტორთა ადეკვატურ იმპლიციტურ ან ექსპლიციტურ იდეოლოგიად (ე. ი. ამ აზრით, იდეოლოგიაში ერთეობა მათი ფსიქოლოგიაც). ამ ავტორთა იდეების სისტემა ტექსტუალურად გამოხატულია მხოლოდ სიმბოლური აპარატით, ე. ი. ვიდრე სიმბოლოები დაუდგენელია და სისტემაში არ არის მოყვანილი, როგორც „ენა“, რომელზეც „საუბრობს“ იდეოლოგია, სრულიად არაფრის დასკვნა არ ძალგვიძს თავად იდეოლოგიაზე. მაგრამ სიმბოლოთა მნიშვნელობის დადგენითა და მათი სისტემაში მოყვანით, ჩვენ არა მხოლოდ ვადგენთ მათ მნიშვნელობას იდეის და იდეის სისტემის აზრით, არამედ აგრეთვე აღმოვაჩენთ, თუ რა ქვესიდეების უკან, ე. ი. აღმოვაჩენთ სიმბოლოთა მნიშვნელობას ფარული, ეგზოთერიკულ ენაში გამოუხატველი, ადამიანური არსებობის სინამდვილის თვალსაზრისით. ეს უკანასკნელი იდეოლოგიის სიდრმისეულ შინაგან თვალსაზრისს წარმოქმნის (უმთავრესად ფილოსოფიურ ტერმინებში გადმოუცემელს). ამგვარად, პლატონის „ნადიმის“ სემიოტიკური ანალიზი აჩვენებს, რომ პლატონის სექსუალური სიმბოლიკა სისტემატოლოგიურად აბსოლუტურად პარალელურია გნოსტიციზმის რელიგიურ-მეტაფიზიკურ სიმბოლიკასთან.²³ ანტიკური კულტურიდან ახალი დროის ევროპულ კულტურ-

23 ორივე შემთხვევაში იგი გამოხატავს „მამაკაც-ქალის“ („ღმერთის“) უნივერსუმის მთლიანობიდან ამოგლეჯილ და სიყვარულის (ზიარების) აქტში შერწყმისა და საკუთარი თავის შთამომავლობაში („უკუდავებაში“) უსასრულოდ გაგრძელებისკენ მსწრაფველი ადამიანის (სულის) ქვეტექსტუალურ, ჰატიკან კონსტრუქციას. მაგრამ ეს ორივე ინტერპრეტაცია პლატონის იდეის ფილოსოფიის დონეზე (ფორმის იდეა და სულის იდეა) წარმოდგება, როგორც „კულტურის ექსისტენციალური ალტერნატივა“ ე. ი. სქესობრივი სიყვარული დაბადებათა უსასრულო ჯაჭვის ბიოლოგიურ ფატალურობას, სიკვდილებს და ახალ დაბადებებს, ხოლო ღმერთის მიმართ სულის სიყვარული - სიყვდილთა და დაბადებათა საწყაროდან გასვლას სიმბოლიზებას.

აში გადასვლისას ვამჩნევთ მხოლოდ ახალ სიმბოლურ ტრანსფორმაციებს საწყისი ცნობიერი შინაარსის შენარჩუნებისას.²⁴

როგორც ეს, ასევე სხვა ამგვარი მოსაზრება გვიჩვენებს არა იმდენად სემიოტიკური მეთოდის გამოყენების უნივერსალიზმს, რამდენადაც სიმბოლური აპარატის, ყოველგვარი კულტურის იდეოლოგიურ შინაარსზე რეფლექსიის მთავარი ობიექტად განხილვის შესაძლებლობას. თავად ფილოსოფიაში კი წარმოიშობა ფენომენი, რომელსაც, ერთი შეხედვით, დეფსიქოლოგიზაცია შეიძლება ეწოდოს. თუმცა,

24 ანდერსენის სიმბოლიზმში იგივე იღვა, ინდივიდუალური ადამიანური ყოფიერების, კოსმოური ყოფიერების უნივერსალური მთლიანობიდან „მოწყვეტისა“, იღვა, არაცნობიერად განსაცდელისა, როგორც „უქმარისობისა“, ინდივიდუალური ყოფიერების „ნაკლოვანებისა“, სხვა სიმბოლურ გამოხატულებას იძენს. (ანდერსენისეული სიმბოლიკა შესაძლოა იდეოლოგიის დაკავშირებული იყოს ლაიბნიცის მონადოლოგიასთან, რომელთანაც ატიმარული ყოფიერება ონტოლოგიური პრინციპია (როგორც ჯაინიზმის ფილოსოფიაში). ანდერსენთან ცეროდენა ადამიანური არსება არა მხოლოდ ინდივიდუალური ყოფიერების „მსხვერველბრუნება“, მის „უსულობას“, „სათამაშოობას“ (როგორც ევროპულ ალქიმიის, ალქიმიურ ლეგენდებში, გნომებზე ლეგენდებში, პოფინის „თოჯინურ“ ზღაპრებსა და კოლოდის „პინოქიოში“), არამედ აგრეთვე ატიმარულინის დაედებით ასპექტებსაც - „მობილურობა“, „დინამიურობა“, „შეუმჩნევლობა“ და მასთან დაკავშირებულ „მოუწყვლადობას“, „ყველგანყოფილებას“, „სრულშეღწევალობას“ სიმბოლიზმს. ამგვარად ეს სიმბოლო მეტაფიზიკური და ამბივალენტურია. იგი უსიცოცხლოა, ინერტული მასალაც და ცოცხალი სულიც. მაგრამ პლატონური სიმბოლიკისგან განსხვავებით, ანდერსენისეული სიერცობრივად ფიქსირებული, გეომეტრიზებული (მეტად, ვიდრე პლატონიკური) სახეებისკენ მიიღობის მისი ფარული მეტაფიზიკური შინაარსი ღრმად სპირიტუალისტურია: ინდივიდუალური ცნობიერი ყოფიერების რეინტეგრაცია, უკიდურესი გაშლა, ინდივიდის განვითარება ყოველთვის ხორციელდება მისი უკიდურესი „შემცირებით“ (смертвенностью), მისი ყოფიერების მრავალი იერარქიული მიმართულებების ერთმანედ რედუქციით. (ეს გარემოება თანამედროვე ეთნოგრაფთა და ანთროპოლოგთა მიერ შეჩვენული, საინციტივიო წეს-ჩვეულებების მრავალი ფაქტორიდან დასტურდება). ანდერსენის მითოლოგიური სიმბოლიკისა („ნამცეცა“, „თოლენის დედოფალი“) და კირკვარის მეტაფიზიკური სიმბოლიკის (განსაკუთრებით „მაცდუნებლის დღიურის“ მიხედვით) მიმართების ანალიზი გვიჩვენებს, რომ უკანასკნელთან სიმბოლოთა შინაგანი საზრისები უფრო და უფრო დროით ხასიათს იძენენ. ანდერსენთან გარეგნული, ბუნებითად (материал) განსახიერებული სახეები სიმბოლიზმზე ყოფიერების ციკლებსადმი - დაბადება, სიცოცხლე და სიკვდილი - შესაფარდებელ წყლისაღის დროებს. სიკვდილი მასთან ნებისმიერი სიმბოლური გამოხატულების საბოლოო ორიენტირია: ყოველგვარი სულიერი განვითარება ანდერსენთან მხოლოდ სიკვდილით ხორციელდება. კირკვართან (ცხოვრებისადმი სრულიად იგივე შინაგანი მიმართების ბაზაზე, რეალური ექსისტენციის კონკრეტული ბიოგრაფიული აქტები, აბსოლუტური რეინტეგრირებულობისაკენ ინდივიდის მოძრაობის ეტაპის სიმბოლოება. სიკვდილი - კირკვარისთვის, მარადისობაში გადასვლის „დაგეგმილი“, რიტუალურ-სიმბოლური აქტია.

უფრო დაწვრილებითი განხილვისას იგი აღმოჩნდება არა დეფსიქოლოგიზაცია, არამედ დეონტოლოგიზაცია. ეს ძალზე საინტერესოა წმინდა ისტორიული თვალსაზრისით. პირსიკ და ჰუსერლიც ხომ ამბობდნენ საკუთარ თავზე, რომ ისინი არ არიან ფსიქოლოგები. ისინი ნამდვილად არასდროს ყოფილან დაკავებულნი ფსიქოლოგიით სუბიექტურად, მაგრამ ყოველი ობიექტური გაგებისთვის ისინი - წმინდა ფსიქოლოგები არიან. რაშია აქ საქმე? საქმე, რა თქმა უნდა, არა დეფსიქოლოგიზაციაში, არამედ დეონტოლოგიზაციის ხასიათშია, რომელიც ძალზე მჭიდროდ არის დაკავშირებული თანამედროვე მეცნიერული კულტურის კონკრეტულ ხასიათთან. როდესაც ვამბობდით, რომ საგნები და ცნობიერება „ერთმანეთს შორდებიან“, ამით ჩვენ ვგულისხმობდით, რომ ამ პროცესის ერთ პოლუსზე ვითარდება ფილოსოფიისა და მეცნიერების გამოჩენასთან დაკავშირებული სამყაროსადმი ადამიანური მიმართებების ონტოლოგიური მხარე. მაგრამ, რაც უფრო ვითარდება ონტოლოგიზმი, მით უფრო სხვა პოლუსზე ვითარდება ფსიქოლოგიზმი.

საინტერესოა, რომ ფსიქოლოგიის სისტემებისა და ზოგადად ცდის გამოჩენა, რომელსაც სუბიექტის ფსიქოლოგიურ სამყაროზე წარმოდგენების საკუთარ თავში შემცველი შეიძლება ეწოდოს, უშუალოდ იყო დაკავშირებული კონკრეტულ (ისტორიულ) ონტოლოგიურ ტექსტებთან, რომლებიდანაც გამომდინარეობდა, რომ „აქ არ არის ფსიქოლოგია“, „აქ შეუძლებელია იყოს ფსიქოლოგია“. ეს - ონტოლოგიური ცნობიერების პირდაპირი შედეგია. მნიშვნელოვნად გვიან (ისტორიულად) წარმოიშობიან რაციონალური ფსიქოლოგიური სისტემები. და შესანიშნავი არ არის, რომ ევროპაში ისინი ონტოლოგიურის ტრანსცენდენტალური აღწერისკენ (კანტი) ადამიანის მისვლის ერთდროულად და პარალელურად წარმოიშობიან და ონტოლოგიური აღწერისგან ადამიანის გასვლისას ქრებიან?

თანამედროვე ფილოსოფიურ ნაშრომებში შეგვიძლია
ონტოლოგიის ელიმინაციას მივადევნოთ თვალი. როგორც
უკვე ვთქვით, ენა ონტოლოგიის ადგილს ან ონტოლოგი-
ურ ველს იკავებს. და საინტერესოა, რომ იგივე შეინიშნება
სტრუქტურალიზმშიც (ფსიქოლოგიური სისტემის
ელიმინაციის თვალსაზრისით).

II თავის დანართი
მსჯელობა კულტურათაშორისი
კომუნიკაციის პრობლემაზე:
ენა, ცოდნა და გაგება

0. ზოგადმეთოდოლოგიური დებულებები

უკანასკნელი წლების განმავლობაში ეს პრობლემა არა მხოლოდ განიხილება ერთმანეთისგან ყველაზე დაშორებულ პროფესიათა თეორიულ მეცნიერებს შორის, არამედ მოულოდნელ განვითარებას კპოეებს საჭირობოროტო და სრულიად კონკრეტულ სოციოლოგიურ, ლინგვისტურ და ეკონომიკურ ამოცანებთან დაკავშირებულ, წმინდა პრაქტიკულ ველში. აქ ჯამდება ზოგიერთი ზოგადი მოსაზრება, რომელიც საგანთა რეალური მდგომარეობის შეფასებას ეხება, კულტურათაშორისი კომუნიკაციის პროგნოზირებასა და პროექტირებას. (ამასთანავე, საჭიროა აუცილებლად ვიქონიოთ მხედველობაში, რომ ჩვენი მსჯელობა არ შეეხება ისეთ პრობლემებს, როგორებიცაა: ერთი კულტურის მიერ მეორის ასიმილაცია ან ამაღლამაცია, ან ჰიბრიდული, სინთეტიკური ან კრეოლიზებული კულტურული კომპლექსების განვითარება). კომუნიკაცია აქ წარმოგვიდგება იმგვარი სახით, თითქოს მხოლოდ კულტურულ ფაქტთა ტრანსლაციას და რეტრანსლაციას გულისხმოდეს, რომელიმე მექანიზმის გარეშე, რომლებიც აწარმოებენ მათ სელექციას (ძირითადი ან გვერდითი დაეალების წესით) კულტურული კომპლექსისთვის მთლიანობაში ან მათ ადაპტაციას, კომპლექსში შემავალ ერთ-ერთ კულტურაში. ჩვენი მსჯელობების სრული დედუქციურებულობის მიუხედავად წარმოგვიდგება, რომ ჩვენ მიერ გამომუშავებულ კრიტერიუმებს თ ე ო რ ი უ ლ ა დ შესაძლოა მთლიანობაში გარკვეული მნიშვნელობა გააჩნდეთ სხვადასხვა კულტურათა (უფრო ზუსტად: „კულტურები სხვადასხვა ენებით“) კომუნიკაციის პრობლემის კვლევაში.

1. მეთოდოლოგია

(1) უპირველეს ყოვლისა, ღირს შევნიშნოთ, რომ კულტურის განხილვის ჩვენეული წესი: (ე. ი. ყოველი ცალკეული ემპირიულად მოცემული, წარმოსასახი ან წარმოსახული კულტურის) - არამოდელურია. ჩვენ მივიჩნევთ, რომ მოდელური წარმოდგენა რთული ობიექტების შესახებ თავის თავზე კონკრეტული კულტურის (ე.ი. თანამედროვე დასავლური) ძალზე აშკარა ნიშან-თვისებას ატარებს, რათა მისი აბსტრაქტულ ინტერკულტურულ და მეტაკულტურულ კვლევებში გამოყენება იყოს შესაძლებელი.

(2) „კულტურას“ ჩვენ გახასიათებთ (მაგრამ არ განესაზღვრავთ), როგორც კომუნიკაციურ სიტუაციაში ენის გამოყენების განსაკუთრებულ ხერხს. ე.ი. იგულისხმება: (2) A. რომ კომუნიკაციის სიტუაცია მესამე დამკვირვებლის თვალსაზრისით (მეტაკულტურულ პოზიაში მყოფის), ერთი და იგივე მასში მონაწილე ორივე (ან რამოდენიმე) კულტურისათვის; (2) B. რომ განსხვავება ამ სიტუაციის მნიშვნელობაში, შეფასებაში ან საზრისში (მიზანში) არის ენობრივი განსხვავებები და შეიძლება ველოდოთ, რომ ისინი თავიანთ ძალას ზოგიერთ სხვა სიტუაციაში შეინარჩუნებენ (თუ არა ყველაში?); (2) C. რომ ენის გამოყენების წესს, საკუთარ თავში, მოცემულ სიტუაციაში მისი გამოყენების თავად ფაქტიც შეაქვს. ეს, კერძოდ, ნიშნავს, რომ ერთი კულტურის თვალსაზრისით მოცემული სიტუაცია კომუნიკაციურია, მაგრამ სხვა კულტურამ ამის შესახებ, შესაძლოა, არ იცოდეს. ე.ი. ენის გამოყენების მის წესში არ შედის მისი „ამგვარ“ სიტუაციებში გამოყენება. მაგრამ, გარეშე დამკვირვებლისთვის, რომელიც ამ სიტუაციაში სხვა კულტურის ჩართვას „ელოდება“, იგი (ე.ი. სიტუაცია) „პოტენციურად კომუნიკაციურია“ და სხვა კულტურის კომუნიკაციაში შესვლა ამგვარი პოზიციიდან შესაძლოა განიხილებოდეს, როგორც ე ნ ი ს (და არა სიტუ-

აციის) მიერ წარმოდგენილი არჩევანი ორ შესაძლებლობას შორის. მკაცრად რომ ეთქვათ, მხოლოდ კულტურის მიერ ბუნებრივი ენის გამოყენება აძლევს დამკვირვებელს ამ კულტურის დაკვირვების შესაძლებლობას.

და ამ აზრით –

(3) ბუნებრივი ენა განხილულია როგორც: (3) A. მატერიალური, სიგნალიზაციის ყოველი ხელოვნური სახისათვის საფუძვლის წარმომშობი: (3) B. იდეალური საფუძველი სიგნალიზაციის ბუნებრივად ჩამოყალიბებული სახეობების პალიაციურ ენებად ინტერპრეტაციისათვის, (3) C. აშკარად არაენობრივ ობიექტთა ენობრივად წარმოდგენის იმაგინაციური საფუძველი. არსებითად, აქ საქმე გვაქვს, აგრეთვე, ენის გამოყენების თანამედროვე დასავლური კულტურისთვის დამახასიათებელ და საკუთრივ ენობრივ მატერიალთან არაფრით დაკავშირებულ სამ წესთან. ჩვენი აზრით, ბუნებრივი ენა კულტურის მიერ წმინდარეფლექსიური მიზნებითაც გამოიყენება, ე. ი. რეალური, კომუნიკაციური სიტუაციებიდან გამორთვაში.

(4) კულტურის მიმართ კულტურათაშორისი კომუნიკაციური სიტუაციის თვალსაზრისით, სემიოტიკური ოპოზიტორული მეთოდია მხოლოდ პირობითად და ევენტუალურად შეიძლება გამოიყენებოდეს, ვინაიდან ამგვარი მეთოდია თავად შედის ენის გამოყენების წესში და არ ტრანსლირდება შინაარსად. (იმ დროს, როდესაც შიდა კულტურულ კომუნიკაციებში „კულტურის ოპოზიციები“ წარმოდგებიან სწორედ, როგორც შინაარსი და ამ მიზეზით, შესაძლოა, გარეშე დამკვირვებლისათვის მიუწვდომელი იყვნენ).

(5) ზუსტი ტერმინოლოგიური და ტექნიკური მნიშვნელობით გაგებულ „ინფორმაციას,“ როგორც კონკრეტულ სუბიექტზე კონკრეტულად დამაბოლოებელს (заканчивающий), ვერ ექნება ამ პრობლემასთან შეხება, რამდენადაც კულტურათაშო-

რის კომუნიკაციებში, მკაცრად რომ ვთქვათ, შეუძლებელია ინფორმაციის „მიღება“ ან „შეკვანა“. უფრო მეტიც, იმ მიდგომისას, რომელზეც არის საუბარი, მაკომუნიცირებელი ინდივიდი ტრანსლირებს და იღებს შინაარს, რომლის ინდივიდუალური მნიშვნელობა და საზრისი და ა უ დ გ ე ნ ე ლ ი ა. (დამკვირვებლის საქმეა - დაადგინოს რ ა ს ი გებს იგი, რ ა იცის და რ ა ესმის. ასე, მაგალითად, იმ ფაქტის „მიმღები“ ცოდნა, რომ ის, რასაც ის იღებს, „არის ენა,“ წარმოდგება როგორც შინაარსობრივი ცოდნა, იმ დროს, როდესაც ასეთივე ცოდნა შიდაკულტურულ კომუნიკაციაში არის ფორმალური ცოდნა და, როგორც ასეთი, იგი შესაძლოა ხელმისაწვდომი იყოს გარეშე დამკვირვებლისათვის). (6) შინაარსობრივი და ფორმალური ცოდნის ურთიერთდამოკიდებულება მნიშვნელოვან როლს თამაშობს ნებისმიერ კულტურათაშორის კომუნიკაციაში, რადგან სწორედ ეს ურთიერთდამოკიდებულება განაპირობებს: (6) A. რ ო მ საჭიროა მიხედვ, იმისათვის, რომ იცოდე?

(6) B. რ ო მ შესაძლებელია გაგება მიხედვრის გარეშე?
(6) C. რ ო მ შესაძლებელია მიხედვრა მომდევნო (ან თანადროული ცოდნის) მხედველობაში მიუღებლად? („გაგება“ აქ, მოცემულ კომუნიკაციურ სიტუაციაში, ენის გამოყენების კონკრეტული საშუალების წარმომშობი ზოგიერთი საწყისი პირობის „წამიერ“ (ან, ყოველ შემთხვევაში, „არაპროცესუალური“) ფლობას ილუსტრირებს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, „გაგება“ აქ არის იმის გაგება, „როგორ და რატომ იქცევა ეს კულტურა ახლა, სწორედ ამგვარი (ე. ი. ასე გარედამკვირვებლური) სახით.“ მეთოდურად - ეს, ზემოთ აბსტრაქტულად განმარტებული, ცნება „გაგების“ კონკრეტიზაციაა).

(7) ჩვენ მივიჩნევთ, რომ ტრანსლაციის გარეგნული მექანიზმი შესაძლოა ლოგიკურად ან მიზეზობრივად არაფრით იყოს დაკავშირებული ენის გამოყენებასთან, როგორც კულტურის განმსაზღვრელ მახასიათებელთან.

2. საწყისი წარმოდგენები და მოსაზრებები (კულტურა და შეტყობინება; ცოდნა და გაგება; ენა და სიმბოლიკა)

(1) როგორც ჩანს, ყოველი კონკრეტული კულტურა მუდმივად ფუნქციონირებს ორ ჰიპოსტასში - „შინაგანში“ და „გარეგანში.“ იგულისხმება არა მხოლოდ გარკვეული განსხვავებები ბუნებრივი ენის გამოყენების წესში, არამედ, აგრეთვე, პრინციპული ორიენტაციის უფრო არსებითი განსხვავებები - გარეგნულში ან შინაგანში. ასე, მაგალითად, ხმელთაშუა ზღვის ძველ კულტურათა უმრავლესობა, უდავოდ, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ კულტურათაშორის კომუნიკაციურ სიტუაციაში ჩართულობაზე იყო ორიენტირებული (კრეტული, ფინიკიური, ეტრუსკული და ა.შ.). უფრო მეტიც, ზოგერთ მათგანს „საკუთარი თავის გაგება“ შეეძლო მხოლოდ გარეგნულ სიტუაციებში, რომელში მონაწილეობაც მათთვის ყოველგვარი კულტურული არსებობის ნორმად გადაიქცა. ხოლო, სხვა მხრივ კი, შეინიშნება ისეთი კულტურები, როგორებიცაა, ეთქვამთ, აცტეკური, მაიას, ტოლტეკური, ინკური, რომლებიც კულტურათაშორის კონტაქტების ყოველ სიტუაციაში, შინაგანი ორიენტირების ფარგლებში მოქმედებდნენ. უკანასკნელი ნიშნავს არა მხოლოდ ენის გამოყენების შესაბამისი კონკრეტული ხერხების არქონას, არამედ განსაკუთრებული ტრანსლაციური მექანიზმების არქონასაც.

შესაძლებელი რომ იყოს გვერდიდან დაკვირვებადი, რაიმე სახის „კულტურისზევითა (надкультурного) რეფლექსის“ წარმოდგენის ან წარმოსახვის შესაძლებლობა, მაშინ პირველი ტიპის კულტურები (2(1)A) ამ რეფლექსს იძენენ (ან ამჟღავნებენ) კულტურათაშორის კომუნიკაციურ სიტუაციებში, ხოლო მეორე ტიპის კულტურები (2(1)B) - შინაგანში. პირველი ტიპის კულტურებს შეუძლიათ წარმოდგენ, როგორც სხვა კულტურებისთვის ცნობიერად ან არაცნობი-

ერად საკუთარი თავის გაგების შეტყობინების მსწრაფველი განსაკუთრებული სიმთელეები ან „ცოცხალი სისტემები“ (მილერის შეხედულებისამებრ). (ასეთ კულტურებში „კულტურისზევითა რეფლექსი“ ფიგურირებს, როგორც გადაცემისათვის განკუთვნილი, „კოდნის შინაარსიც“ და როგორც „ექსპორტისთვის“ განკუთვნილი „კულტურული ღირებულებაც“).

ჩვენ მივიჩნევთ, რომ მეორე ტიპის სიჭარბისკენ მიმართული თანამედროვე კულტურათა ზოგადი ტენდენცია, ამ კულტურების მიერ გაცნობიერებული მიზნების, ღირებულების და იქ გაბატონებულ ინსტიტუტებისა და ნორმების ყოვლად შეუთავსებელ, რიგ კერძო ტენდენციებსა და შესაძლებლობებს ატარებს. ამ ტენდენციებისა და შესაძლებლობიდან მიეუთითებთ მხოლოდ იმ მათგანს, რომელთა დაკვირვება უკვე შესაძლებელია მათ სრულ ან ნაწილობრივ რეალიზაციაში.

A. ცალკეული კულტურები საკუთარ თავში და თავისთვის ენიის იმგვარად გამოყენებას და მოხმარებას იწყებენ, თითქოს ისინი, მას კულტურათაშორის კომუნიკაციებში იყენებდნენ.

AA. კერძო შედეგს აქედან წარმოადგენს შიდა კულტურულ კომუნიკაციებზე „გადატანა“ იმისა, რასაც ზემოთ „კულტურისზევითა რეფლექსი“ ეწოდებოდა. ეს „რეფლექსი“ იქცევა ერთგვარ ცოდნის ინსტრუმენტად ენიის გამოყენებისთვის. და ამგვარად, მოცემული კულტურის შიგნით „ცოდნა“ იწყებს „გაგების“ გამოძიებას (რომელიც, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, იგებს (схватываает) არა ენობრივ წესს, არამედ მის წარმოშობ საგნობრივ პირობას, ე.ი. კულტურის გარეშე ენობრივ შინაარსს).

A.A.A. თანამედროვე სემიოტიკის, როგორც ერთგვარი მეტალინგვისტიკისა და მეტაკულტუროლოგიის თავად წარმოშობა შეიძლება ჩაითვალოს A.A.-ს კერძო შედეგის

მეორად შედეგად. (სემიოტიკას რომ შეეძლოს, არა მხოლოდ ენობრივი გამოყენებებისა და მასში ენობრივ ნორმებად აღწერილი რთული ობიექტების „ცოდნა“, არამედ საკუთარი თავის „გაგებაც“, მაშინ იგი შეძლებდა გადაქცევას მეცნიერებად, შესწავლის დამოუკიდებელი საგნით).

B. იწყება ბუნებრივი ენისგან წარმოებული, ენის „გარე“ კულტურული გამოყენების საფუძველზე მეორადად წარმოშობილი (ან ცნობიერად გამომჟღავნებული) ს ი გ ნ ა ლ უ რ ი ს ი ს ტ ე მ ე ბ ი ს ინტენსიური გამოყენება შიდაკულტურულ კომუნიკაციებში. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, საუბარია, არა თავად სისტემების გამოყენებაზე, არამედ მათი ნორმების, უზუსებისა და მოდუსების გამოყენებაზე. ამასთანავე, რაც უფრო კომპლექსური, ჰიბრიდული, ჰეტეროგენულია კულტურა, მით უფრო ძლიერ ელინდება მასში სიგნალური სისტემების ბუნებრივი ენის სფეროში „ჩანერგვა“.

B.B. ამის კერძო შედეგს წარმოადგენს, ერთი მხრივ, ბუნებრივი ენის (ე.ი. ე ნ ი ს შ ი გ ნ ი თ) წმინდა სიგნალურ ფუნქციათა ზრდა და, შესაბამისად, მისი არაენობრივი რეფერენტულ-სიმბოლური კომპონენტის რედუქცია (რაც ხშირად ივსება ამ კომპონენტის სოციალურ-ეთიკურ-ღირებულებითი დეგრადაციითაც). სხვა მხრივ კი, თავად ბუნებრივი ენა იწყებს „გ ა ნ ბ უ ნ ე ბ რ ი ო ბ ა ს“, ნორმირდება და ინსტიტუციონალიზდება სიგნალური სისტემის მსგავსად. (უკანასკნელი მოვლენის ორი ნათელი მაგალითი შეიძლება იყოს ჰინდის ბედისწერა ინდოეთში და იერიტის - ისრაელში; ორივეგან ეს ენები წმინდა ინსტიტუციონალური წესით იქნენ შეტანილი, რათა კულტურა საკუთარი თავისთვის „რეპრეზენტირებულიყო“.

და, როგორც ამის საბოლოო შედეგი, იწყება კულტურის გ ა გ ე ბ ი დ ა ნ ც ო დ ნ ა ზ ე²⁵ ს პ ო ნ -

25 ზემოთ ამის შესახებ საუბარი იყო ა რ ა კ ო მ უ ნ ი ც ი რ ე ბ უ ლ ი ც ნ ო ბ ი ე რ ი შინაარსის თვალსაზრისით. მაგრამ მიღგომის პრინციპი რჩება ერთი და იგივე.

ტ ა ნ უ რ ი (ე.ი. არავეითარ შემთხვევაში ნორმირების ან მოდის წესით) გ ა დ ა ო რ ი ე ნ ტ ი რ ე ბ ა. ეს უკანასკნელი მოვლენა შეიძლება სრულიად სხვა მიზეზებითაც განხორციელდეს (სხვა, კონკრეტულ ისტორიულ გარემოებებში, როგორც, მაგალითად, ეს შემთხვა დასავლეთეუროპულ კ ა თ ო ლ ი კ უ რ კულტურას რეფორმაციის შემდგომ პერიოდში). ჩვენი დროისათვის ამ თვალსაზრისით უფრო მეტად არსებითია, რომ კულტურის ცენტრიდან გამოქედებიან სწორედ ამგვარი რთული (ე.ი. ენობრივად დაუყვანელი, თუნდაც ყველაზე ფართო აზრით) ობიექტები, რომელთა ცოდნისათვის აუცილებელია მათი წ ი ნ ა ს წ ა რ ი გაგება. და სულ უფრო იზრდება ობიექტების მნიშვნელობა, რომელთა ცოდნაც არ მოითხოვს წინასწარ გაგებას.

თუ „გაგების“ პრობლემას ყველაზე აბსტრაქტული თვალსაზრისით მივედგებით, სრულიადაც არ იქნება გადაჭარბებული იმის თქმა, რომ ნებისმიერი ბუნებრივი ენა ს ხ ე ა კულტურის იმ რთულ ობიექტს წარმოადგენს, რომლის ცოდნა წინასწარ გაგებას მოითხოვს (ყოველ შემთხვევაში, ასეა საქმე საკუთარი ენის ცოდნასთან დაკავშირებით). ამ დებულების განმარტების წესით ხაზს ვუსვამთ, რომ საუბარია ენის სპონტანურად მოქმედ მექანიზმებზე და არა ამ მექანიზმების მუშაობის საბოლოო პროდუქტებზე (ე.ი. ტექსტებზე, სიტყვის ვიწრო მნიშვნელობით).

ამასთან დაკავშირებით, ძალზე მნიშვნელოვანია მხედველობაში ვიქონიოთ, რომ თავად ცნება „ამოშიფერა“ ყოველთვის შეეხება მხოლოდ ამ მექანიზმების საბოლოო პროდუქტებს და, ამგვარად, ამ ნიშან-თვისების მიხედვით, უფრო ენის სპონტანურობისა და „გაგების“²⁶ მოთხოვნის არმქონე სიგნალიზაციასთანაა დაკავშირებული. ნებისმიერი, თუნდაც

26 ე.ი. (როგორც ზემოთ ითქვა) თავისი მატერიალური არაენობრივ პირობათა გაგება.

ყველაზე ფართო, მეცნიერებისთვის ჯერ კიდევ უცნობ ენაზე არსებული ძველი ტექსტების კორპუსი, არის ამოშიფვრის, ე. ი. დადებითი ლინგვისტური ცოდნის ობიექტი. ყველა გარე შეენობრივი, კულტურული, რეალური, პერსონალური და ა.შ. გარემოება, ჩვენ მიერ გამოყვანილი და რეკონსტრუირებული იქნება თავად ამ ტექსტებიდან. და მათი დიდი ნაწილი, რომც არ იყოს თარგმნილი (როგორც ძველგვიპტური ან მაიას ტექსტების შემთხვევაში), ჩვენ ვიცით, რომ მათი წარმომშობი კულტურული მატერიის შ ი გ ნ ი თ მდებარე პირობები უკვე ველარასდროს შეძლებენ ცვლილებას. ამავდროულად, რეალურ კომუნიკაციურ სიტუაციაში ენის გამოყენება უსასრულო ვარიაციულობას გულისხმობს, რომლის წარმოშობის პრინციპი გარეშეენობრივ მექანიზმთა მიღმა ძვეს და შეიძლება მხოლოდ „გაგებულ“ იქნეს. მაშინ, როდესაც თავად ენობრივი მატერიის უსაზღვრო მრავალფეროვნება ვერ იქნება შემეცნებული. ამ განმარტებიდან გამომდინარეობს, რომ როდესაც ენის, ტექსტისა და სიგნალიზაციის შესახებ ვსაუბრობთ, საქმე ის კი არ არის, სახელდობრ, რა შეიძლება ან არ შეიძლება გაგებული ან შემეცნებული იქნეს, არამედ ის, თუ სახელდობრ რას შეიძლება ჰქონდეს ან არ ჰქონდეს ცნობიერებასთან ან გაგებასთან მიმართება. ასე, მაგალითად, სრულიად ცხადია, რომ ტექსტი, მისი წმინდა სიგნალური ფუნქციით გაგებული, არ გულისხმობს გაგებას, არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ეს ფუნქცია გაგების ტრანსლაციის შემთხვევას გამორიცხავს (მისი პრაგმატიკით), არამედ იმიტომაც, რომ გაგება აქ დადებითად უშლის ხელს ტექსტის სიტუაციურ აღქმას (ე.ი. კელაჟ „ცოდნას“).

(2) ცნება „კულტურა ზოგადად“ ან „აღდამიანური კულტურა“, შესაძლებელია გამოიყენებოდეს არა მხოლოდ აბსტრაქტული მნიშვნელობით. 2(1)A-ს ტიპის კულტურების უნივერსალიზაციისადმი ტენდენციები, დედამიწაზე კულტურული სიცოცხლის ერთგვარი „უნივერსალური მოდულისკენ“ მოძრაობის ვარაუდის (მაგრამ არა წინასწარმე-

ტყველების) ნებას გერთავს. თქმული სულაც არ ნიშნავს, რომ 2(1) A ტიპის კულტურების დაახლოება, ურთიერთმსგავსება ან ურთიერთქმედება, აუცილებლად წარმოშობს ერთგვარ „ზეკულტურას“, ასეთივე განმსაზღვრელი ტენდენციით. უფრო შესაძლებელია ცოტა სხვაგვარი სიტუაცია, კერძოდ: თავად „უნივერსალიზაციის“ ფაქტი მოითხოვს და უკვე ითხოვს კულტურების ერთმანეთთან კომუნიკაციაში ბუნებრივი ენის გამოყენების „გარეგნული“ საშუალების ესოდენ ძლიერ განვითარებას, რომ თითქმის გარდაუვალია მომავლის „კულტურისზევითას“ მოძრაობის ინერცია ამ მიმართულებით (თუნდაც იმ დროის განმავლობაში, რომელიც საჭიროა „კულტურისზევითას“, ენის გამოყენების მთელი თავისი სპეციფიკური შინაგანი წესის მთლიანობად ჩამოყალიბებისათვის).

(3) ამასთან დაკავშირებით შეგვიძლია გამოვთქვათ ზოგიერთი მოსაზრება ისტორიულ (ე. ი. ადრე არსებულთა და არსებულ) კულტურებში, ენობრივი საშუალებების გამოყენების პრინციპულად შესაძლებელი მოდუსების თაობაზე. (აქ, რა თქმა უნდა, პრობლემა სპეციფიკური სახით განიხილება, ე. ი. მხოლოდ კულტურის მხრიდან, იმ დროს, როდესაც მისი ენის მხრიდან განიხილება შესაძლებელი, როგორც ეს არაერთხელ მომხდარა, უკანასკნელი წლების ნაშრომებში, ე. წ. „ენობრივი სიტუაციის“ შესახებ კვლევებში).

ყოველგვარ კულტურას, გარკვეულ რეგიონში მისი არსებობის და მეტ-ნაკლებად ხანგრძლივი ვადით გაგრძელების უზრუნველმყოფი, ფარული მექანიზმების კრებული გააჩნია. ამ მექანიზმებს „ფარული“ იმის გამო ეწოდებათ, რომ გარეშე დამკვირვებელი მოცემული კულტურის ენის ცოდნის მეშვეობით მათ ცნობას ვერ შეძლებს და, რაც უფრო მნიშვნელოვანია, საკუთარ თავს არ ავლენენ ენობრივი საშუალებების მეშვეობით (უფრო სწორად, მხოლოდ ენობრივი საშუალებების მეშვეობით). ამ „ინტიმურ“ მექანიზმებთან თანახმად

ბის უზრუნველყოფა შინაგანი წარმოდგენებისა და გარე ოპტიკურ-აკუსტიკური საშუალებების იმ რთული კომპლექსით ხდება, რომელიც, პირობითად, ტერმინ „სიმბოლური აპარატით“ შეგვიძლია აღვნიშნოთ. თუ მოცემულ კულტურაში ენის გამოყენების ზოგიერთი არარსებული ნორმის არსებობას წარმოვიდგენთ და მის პირობით ტერმინოლოგიურ აღმნიშვნელად ტერმინ „ბუნებრივ ენას“ ჩავთვლით, მაშინ ეს უკანასკნელი კულტურის ღრმა, იმანენტური შინაარსის მხრივ, დაიკავეს შუაღედურ ადგილს, შიგნით „სიმბოლურ აპარატსა“ და „სიგნალურს“ შორის გარეთ. და შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ სტაბილურობა ისტორიული კულტურების არსებობაში გარკვეული ზომით განპირობებული იყო ამ კულტურების მიერ „ბუნებრივ ენებში“ გამოყენებული, ერთგვარი დინამიური წონასწორობით ცენტრისკენულ და ცენტრიდანულ ტენდენციებს შორის (სწორედ იმ აზრით, რომლითაც ეს ტერმინი აქ პირობითად გამოიყენება).

უკანასკნელი ორი ათწლეულის ნაშრომები სრულიად არაორაზროვნად გვიჩვენებენ, რომ ინდიური ამერიკის და ციმბირის რიგი ენების სწრაფი გაუჩინარება არ ხორციელდება უფრო განვითარებული კულტურების ენების მიერ მათი გაძევების და არც ჰიბრიდიზაციის შედეგად (თუმცა ორივე მათგანმა, უდავოდ, თავისი როლი ითამაშა). მთავარი მიზეზი, ცხადია, იმაში იმალება, რომ კულტურებში, რომლებიც ამ ენებს იყენებდნენ, დარღვეული იყო ბალანსი ცენტრისკენული ტენდენციების აშკარა სიჭარბის მხარეს. ამიტომ ყოველ მცირეოდენ, მნიშვნელოვან ცვლილებას ფსიქოლოგიაში, მსოფლმხედველობაში, წესწყობილებაში, თითქმის დაუყოვნებლივ მიჰყავდა გადაშენებისკენ, სიმბოლური აპარატის „არარაში ჩავარდნისკენ“. მაშინ ენა კვდებოდა თავისთავად, არ იყო საჭირო მისი არც გაძევება, არც ჰიბრიდიზაცია. და პირიქით, თითქოსდა ყველაზე არჩაული კულტურები ბალანსის ცენტრიდანული ტენდენციისაკენ მცირეოდენი დარღვევი-

თა და, შესაბამისად, საკუთრივ კულტურული პირობებისა და მისი გამოყენებისაგან ენის უფრო მეტი განცალკევებითა და დამოუკიდებლობით, მოდერნიზაციისა და უმძლავრესი უცხოკულტურული გავლენების პირობებში, საკუთარი ენის აბსოლუტური შენარჩუნების უნარიანები აღმოჩნდნენ (ყველაზე ნათელი მაგალითია - ისლანდიური კულტურა და ისლანდიური ენა).

შესაძლებელია იმის ვარაუდიც, რომ კრიტიკულ ინტერკულტურულ სიტუაციებში განსაკუთრებულ როლს თამაშობს კულტურის სხვა ენობრივი გამოყენებისაგან სიმბოლური აპარატის შედარებითი იზოლირებულობა. (ჯერ გაურკვეველი რჩება, რომ ყოველივე, რაც კულტურების მიმართ ხდება მათი ურთიერთქმედების შედეგად (ან მსგელობისას), განისაზღვრება ყოველი მათგანის შინაგანი ენობრივი მდგომარეობით. არანაკლებ საინტერესოა (და შესაძლოა უფრო ნაყოფიერი) სხვა მიდგომა, რომლითაც ინტერკულტურულ კომუნიკაციაში შემავალი ყოველი კულტურა ერთი კულტურის სუბკულტურად იქნება წარმოდგენილი. შესაძლოა საქმე რეალურადაც კი მიდიოდეს აქამდე. მაგრამ ამგვარი მიდგომისას მკვლევარმა, ყოველ შემთხვევაში, რაღაც მაინც უნდა იცოდეს ყოველი ამ კულტურის შესახებ და ესმოდეს თუნდაც ერთ-ერთი მათგანი. ჯერჯერობით კი რთული წარმოსადგენია, რომ „ზოგადად კულტურის“ რაღაც კომუნიკაციები რომელიმე სხვა კულტურასთან, ამგვარ შესაძლებლობას იძლეოდეს (ჩვენ უკვე აღარ ესაუბრობთ ასეთ სიტუაციაში „მკვლევარის პოზიციის“ უკიდურეს პრობლემატურობაზე). ამიტომ ამ დანართის ჩარჩოებში, ამ კულტურის შინაგანი სიტუაციების განხილვით შემოვიფარგლებით).

(4) კულტურის შიგნით „ცენტრისკენული“ და „ცენტრიდანული“ ტენდენციების მიმართების პრობლემასთან პირდაპირ კავშირში (თუმცა სრულიადაც არა პირდაპირ დამოკიდებულებაში) იმყოფება მოცემული კულტურის შიგნით,

კულტურის მასალის გაგების პრობლემა. (ცნება „მასალა“ აქ მოიცავს, როგორც გამოყენების საშუალებებს, ასევე იმ შინაარსსაც, რაც შეიძლება ასე თუ სხვაგვარად იქნეს ტრანსლირებული). რთული წარმოსადგენია, რომ რეალურ ისტორიულ კულტურებში ენობრივი და არაენობრივი ტრანსლაციის მექანიზმები ყოფილიყო იმგვარი, რომ გადაუცათ, შეეტყობინებინათ ყ ე ე ლ ა ფ ე რ ი, რაც მათი მეშვეობით შეიძლებოდა ყოფილიყო შეტყობინებული.

და რომც ვიგულისხმობთ, რომ ყოველივე, რაც შეტყობინებული უნდა ყოფილიყო (სიტყვა „უნდა“ აქ, სწორედ თავად კულტურის დეტერმინაციას იმპლიცირებს და არა ტრანსლაციისა და მიღების მექანიზმების შესაძლებლობას, როგორც თეორიულ-ინფორმაციური მიდგომის შემთხვევაში იქნებოდა), შეტყობინებული და აღქმული იქნა, ამიტომ იგი აშკარად არასრულად გაიგებოდა. და ეს მოხდებოდა (და ხდება) „არა წინააღმდეგობის“ და ხმაურების ძალით, არამედ თავად კულტურის კომუნიკაციური სიტუაციების სპეციფიკის შედეგად, რომელთა რეალიზაცია, როგორც ჩვენ წარმოვიდგება, ხშირად (თუ არა ყოველთვის), მათ არგაგებას ან, ყოველ შემთხვევაში, მათ არასრულ გაგებას მოითხოვს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, კულტურა ბევრად უფრო მეტ მასალას უნდა შეიცავდეს, ვიდრე შეიძლება ჩაერთოს ნებისმიერ კომუნიკაციურ სიტუაციაში: კომუნიკაციური სიტუაციები ბევრად უფრო მეტ მასალას უნდა შეიცავდნენ, ვიდრე ენობრივი მატრანსლირებელი მექანიზმებით შეიძლება გადაიცემოდეს, დაბოლოს, ყველა შეტყობინება უნდა შეიცავდეს ბევრად უფრო მეტ მასალას, ვიდრე შეიძლება გაგებულ²⁶ იქნას. ზემოთ უკვე ითქვა სიტყვა „გაგების“ გამოყენების მნიშვნელობის შესახებ და ჩვენ კიდევ ერთხელ აღვნიშნავთ იმ გარემოებას, რომ მოცემულ შემთხვევაში ეს სიტყვა ჩვენ მიერ გამოიყენება არა რეფლექსიური (ამის თაობაზე უკანაკ-

26 ეს იდეა უზოგადესი ფორმით (ე.ი. ცნება „გაგების“ ტერმინოლოგიური დაზუსტების გარეშე) 70-იანი წწ-ების დასაწყისში არაერთხელ გამოითქვა ლოტმანის მიერ.

ნელ პარაგრაფში ვისაუბრებთ) და არა ფსიქოლოგიური (ე.ი. ინდივიდის ფსიქიკის აღმქმელი სტრუქტურების მუშაობის დონეზე), არამედ მარტოოდენ კულტურული ფენომენის მნიშვნელობით.

A. მეორე თავში მოცემული გაგების ზოგადი მახასიათებლებიდან გამომდინარე, ჩვენ მათ კონკრეტიზაციას კულტურის მიმართ შემდეგი სახით წარმოვიდგენთ. კულტურის ფენომენტა განხილვისას, გაგებად მიჩნეული იქნება ამგვარი ოპერაცია, ინდივიდისთვის უკვე გადაცემული კულტურული შინაარსით, რომელიც მოცემული შინაარსისა და მოცემული ინდივიდის მიმართ, მეტად აღარასდროს განმეორდება, თუმცა მთლიანობაში კულტურაში, იგი მეორედბოდა და განმეორდება მრავალჯერ. ე. ი. თუ საქმეს გაგებული შინაარსის მხრიდან შევხედავთ, გაგება (მოცემულ შემთხვევაში, ინდივიდუალური) მათთვის ნიშნავს თითქოს და ინდივიდის ცნობიერებაში „მოხვედრას“ („ჩაძირვას“). ინდივიდის მხრიდან კი მოცემული შინაარსის გაგება ნიშნავს, მისი კულტურის ობიექტურ ცხოვრებაში თანამონაწილეობის ფაქტს, იგივე შინაარსის „ცოდნისგან“ განსხვავებით, ცოდნისგან, რომელიც ინდივიდისთვის მხოლოდ ამ თანამონაწილეობის შესაძლებლობის გაგრძელებას ნიშნავს, თუნდაც მისი რეალიზაციის ყოველგვარი გარანტიის გარეშე.

B. „გაგება“ ჩვენს განხილვაში აუცილებლად არ ფიგურირებს, როგორც მხოლოდ ინდივიდუალური გაგება. იგი კულტურაში ობიექტურად ჩართულადაც მიიჩნევა, მისი არსებობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი იმანენტური პირობის სახით და, როგორც ასეთი, ის პრინციპში, შესაძლოა, არც იყოს დაკავშირებული არც შიდაკულტურულ კომუნიკაციებში ბუნებრივი ენის გამოყენების საშუალებებთან, არც ენის ცნებასთან ზოგადად. შეგვიძლია ასევე დავასახელოთ, მაგალითად, „ისტორიული“ კულტურები, რომელთა შიგნით „ეთიკის“ ფენომენი სრულიად ორიენტირებულია „გაგებაზე“ და, ფაქტობრივად, არ არის გამოხატული ენობრივ მატერიაში (ე. ი.

შეუძლებელია, ამგვარად, პროცედურული ცოდნის ობიექტად ყოფნა).²⁷ სხვა კულტურებში იგივე ფენომენი სრულად აღწერილია ენაში (კოდიფიცირებულია) და არსებითად, იქ საქმე გვაქვს უკვე მისი აღწერის ტრანსლაციასთან. ბოლოს, არსებობს ისეთი კულტურები, რომლებშიც თავად ბუნებრივი ენა იმისათვის, რომ რეალურად გამოყენებული და შემეცნებული იქნეს, თავდაპირველად უნდა იყოს გაგებული. (ამის თაობაზე მოკლედ ითქვა ზემოთ და გარკვეულწილად ეს შეეხება ყველა კულტურას, შესაძლოა იმათ გარდა, რომლებშიც ორენოვნება მათი ისტორიული ცხოვრების ტრადიციული ელემენტი იყო. უკანასკნელ შემთხვევაში ერთ-ერთი ენათაგანი, შესაძლოა, ცოდნაზე იყოს ორიენტირებული, ხოლო მეორე - გაგებაზე).

მაგრამ აქ, პრინციპული მნიშვნელობა გააჩნია იმ გარემოებას, რომ ყოველგვარი კულტურის შიგნით, ზოგადად, „გაგებას“ შეუძლია არსებობა, მხოლოდ როგორც არა სრულს, არა სრულად რეალიზებულ შესაძლებლობას. აქ საქმე არა მხოლოდ ისაა, რომ ერთი და იგივე კულტურული შინაარსი შესაძლოა სხვადასხვანაირად გაიგებოდეს, არამედ ის, რომ იგი შეიძლება ობიექტურად „გაიგებოდეს და არ გაიგებოდეს“ და რომ ამ კუთხით განხილული „ვერგაგება“ არ არის შეცდომა, არამედ არის მხოლოდ „გაგების „არყოფნა“. შესაძლოა, „სრული გაგების“ არსებობა კულტურის შიგნით, ძალზე ნაადრევად აიყვანდა ერთიან სოციალურ-ისტორიული არსებობის დონეზე იმ პრობლემებსა და კონფლიქტებს, რომელთა გადაჭრის დრო ჯერ კიდევ არ დამდგარა. შესაძლოა, „სრულ გაგებას“ კულტურის შიგნით, ობიექტური დადებითი ცოდნა დეგრადაციამდე და „სიმბოლური ცოდნა“ არაზომიერ ზრდამდე მიეყვანა. შესაძლოა მას უკიდურესად გაერთულებინა ყოველგვარი კულტურათაშორისი ურთიერთობა, რომელიც, ყოველ შემთხვევაში, დასაწყისში, რთულ, სიგნალურ-ენო-

27 ამ შემთხვევაში ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ „თანამიკუთვნება“ ცნობიერების შინაარსობრიობებისათვის.

ბრივი მექანიზმების გამომუშავებას მოითხოვს. ნებისმიერ შემთხვევაში მისი არსებობა გამოიწვევდა არჩევანის შესაძლებლობის მკვეთრ შემცირებას, როგორც ენის, ასევე ქცევის არაენობრივი ფორმების თვალსაზრისითაც. როგორც ჩანს, ნებისმიერი შეტყობინება, რათა კულტურული ღირებულება (ან სპეციფიკურ სემიოტიკური მნიშვნელობით - „ტექსტი“) გახდეს, ერთგვარი ორაზროვნება უნდა გააჩნდეს. ამას გარდა, ის საკუთარ თავში ყოველთვის უნდა ფლობდეს შესაძლებლობას „არ იყოს გაგებული“ საერთოდ. სხვაგვარად, მასალაში, სადაც ეს შეტყობინება სრულდება, ენა წყვეტს „ალბათურად“ ყოფნას. ენის გამოყენების წესი წყვეტს „კულტურის ფენომენად“ ყოფნას, ხოლო კულტურა შეუსრულებელ ინსტრუქციათა კრებულად იქცევა.

C. „გაგების არასრულობა“, როგორც კულტურის სიცოცხლის უმნიშვნელოვანესი ფაქტორი, „კულტურის მიერ საკუთარი თავის გაგების“ ბევრად უფრო რთულ ფენომენშიც ჩულავნდება. ეს ფენომენი წინასწარ განმარტებას მოითხოვს. ცნობილია, რომ კომუნიკაციის ყოველი აქტი, ბუნებრივი ენის არსებობის დონეზე (დამოუკიდებლად იმისა, გვაქვს თუ არა საქმე ბუნებრივ ენასთან, მისგან ნაწარმოებ სიგნალურ სისტემასთან ან სემიოტურ ინტერპრეტაციათა სისტემასთან), ავტოკომუნიკაციური პროცესების არსებობას გულისხმობს (ან პირველის წინსწრების, ან მისი დასრულების წესით). ადგილისა და დროის მიხედვით სრულიად განსხვავებულ კულტურათა ტექსტები იძლევიან ეარაუდის შესაძლებლობას, რომ კულტურებიც, როგორც მეტ-ნაკლებად ჩაკეტილი სიმთელეები, შესაძლებელია შეიმჩნეოდეს „საკუთარ თავთან მათ დამოკიდებულებაში“. მეტაფორულად რომ გამოვთქვათ, პრინციპში, ყოველგვარი კულტურის შესახებ, შეიძლება ითქვას, რომ იგი სხვა კულტურის მიმართ ისე იქცევა (კულტურათაშორისი კომუნიკაციის კონკრეტულ სიტუაციაში), თითქოს მას, ამასთანავე, საკუთარი თავის მიმართ გარკვეული დამოკიდებულება, საკუთარი თავის შესახებ ცოდნა და

საკუთარი თავის გაგება გააჩნდეს.

კულტურის, მხოლოდ მის შინაგან გამოვლინებებსა და ყოველგვარ კულტურათაშორის ურთიერთქმედების მიღმა, გარეშე დამკვირვებელმა, შესაძლოა, აგრეთვე დასკვნა გამოიტანოს იმის თაობაზე, რომ ი გ ი ს ა კ უ თ ა რ ი თავის შ ი გ ნ ი თ, თ ა ვ ი ს თ ა ვ ს ა მ გ ე რ ა დ დ ა ა რ ა რ ა მ ე ს ხ ვ ა ს ა ხ ი თ, იმის შედეგად ავლენს, რომ ს ა კ უ თ ა რ ი თ ა ვ ი ს თ ვ ი ს რ ა ღ ა ც თ ე ი თ კ მ ა რ ს და თვითიგივეობრივს წ ა რ მ ო ა ღ გ ე ნ ს. რა თქმა უნდა, კულტურას არ ძალუძს ამის გაკეთება საკუთარი თავის გარეშე დამკვირვებელთან გაიგივების წესით, რადგან ეს, ჯერ ერთი, მის თვითიგივეობრიობისა და თვითკმარობის ყოველგვარ შესაძლებლობას გააუქმებდა, მეორეც, გაიძულებდა მისი შესაძლებლობა რეფლექსიისთვის (უპირატესად პროცედურული) მიგვეწერა, ე. ი. გაგვეიგივებინა იგი ერთგვარ რეალურ ინდივიდთან - „კულტურის სუბიექტთან“, რაც მეთოდოლოგიურად საშინელებაა. მაგრამ მასში შესაქმნელი ტექსტების მეშვეობით კულტურას შეუძლია „ჩაწვდეს“ (ხაზს ვუსვამთ, რომ აქაც და ზემოთ, ეს სიტყვა გაგების არაპროცედურულობას, არადროულობას აქცენტირებს) მისი დასაწყისის (წარმოშობის) და გაგრძელების (არსებობის) ცალკეულ ფუნდამენტურ პირობებს. მხოლოდ ამ პირობების გაგება აძლევს კულტურას საკუთარ თავთან რეალურად კომუნიცირების საშუალებას (ე.ი. კულტურა თავის თავში ისეთ რამეს იგებს, რომელთა შესახებ შეიძლება მტკიცება, რომ ისინი არ იცვლებიან, ყოველ შემთხვევაში, კომუნიკაციის რეალური ან წარმოსახული აქტის განმავლობაში).

მაგრამ კულტურის მიერ საკუთარი თავის გაგება (არა როგორც იდეალური შემთხვევა, არამედ როგორც რეალური ტენდენცია) ავტოკომუნიკაციას არარეალურს ხდის და კულტურის არსებობის პირობების კვლავმაწარმოებელი ზოგი-

ერთი მექანიზმის განადგურებას იწვევს (ან სხვაგვარი ფორმულირებისას - კულტურის ფუნდამენტური ელემენტების კავშირის სტრუქტურის განადგურებას). ავტოკომუნიკაციის არარეალურობა (როგორც, ზოგადად, ყოველგვარი კომუნიკაციის) აქ დაკავშირებულია იმ გარემოებასთან, რომ ყოველგვარი შეტყობინება მისი გაგების შესაძლებლობას უნდა შეიცავდეს, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში ამ შესაძლებლობის რეალიზაციის აუცილებლობას. (არ ეგების ამ დებულების იმ საყოველთაოდ ცნობილ ფაქტთან წინააღმდეგობაში მოყვანა, რომ არსებობენ იმგვარი შეტყობინებები, რომელთა გაგება მათი, როგორც შინაარსის (ე.ი. „ცოდნის“) აღქმის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს). ამ აზრით, უაღრესად საგულისხმო და საინტერესოა ის გარემოება, რომ რაც უფრო რეპრეზენტატულია ტექსტი კულტურის თვალსაზრისით, მით უფრო შეიცავს მისი გაგების შესაძლებლობას.

და, ამავე აზრით, მნიშვნელოვანია შევნიშნოთ, რომ „ცნობიერების ტექსტები“ (ე.ი. წმინდა, მისტიკური, მეტაფიზიკური და ა.შ.), როგორც იზოლირებულ, ლოკალურ კულტურებზე მაღლა მდგარნი, განსაკუთრებით წინააღმდეგობრივები არიან საკუთარი კულტურის „ზოგადად კულტურასთან“ გამაიგივებელი დამკვირვებლის თვალსაზრისით, რადგან მათი ესოდენ სხვადასხვაგვარი გაგების შესაძლებლობას იძლევიან, რაც საშუალო ადამიანის კულტურულ-ფსიქოლოგიური განწყობისას ტექსტის ერთმნიშვნელოვან ინსტრუქციულობაზე აღმორიდებიან აღქმულები, მაგრამ, არა გაგებულები (ან უფრო, ალბათ, აღქმულები, იმიტომ, რომ არ არიან გაგებულები). ამგვარი ტექსტები არიან ესოდენ „კულტურატემატები“ (культуроёмкими) ე.ი. ფრიად მოჭარბებულები გაგების შესაძლებლობის თვალსაზრისით (მაგრამ არავითარ შემთხვევაში „მატარებელი ინფორმაციის სიჭარბის“ აზრით), რაც შესაძლოა (ყოველ შემთხვევაში, ფორმალურად) უცნობ, მატრანსლირებელ კულტურაში ტრანსლაციისათვის გან-

კუთვნილი ტექსტების ნიმუშად გამოდგეს. (ამგვარ ტექსტებს ჩვენ „გლობალური კულტურული მნიშვნელობის ტექსტებს“ ვუწოდებთ. შემდგომ, ამის შესახებ აქ 3(3)).

(5) 2(1) ზოგადად, A ტიპის ტექსტები ცალსახად მიიღწევიან ბუნებრივი ენის სიგნალური ფუნქციის იზოლაციისკენ. ეს ნიშნავს, რომ კულტურათაშორის კომუნიკაციაში ენის გამოყენების წესი სულ უფრო და უფრო ექვემდებარება გარკვეულ ვიწროკომუნიკაციურ პრაგმატიკას, მუდმივად კარგავს ვარიაციულობას, კონტექსტუალურობას, იდიომატურობასა და სინონიმურობას, იძენს სიგნალური შეტყობინების კრიტერიუმებს, ნორმებსა და მახასიათებლებს. ეს გამოიხატება შემდეგ გარემოებებში.

A. კულტურის ცოდნა საკუთარ თავზე ფორმირდება იმგვარად, რომ უადრესად ხელმისაწვდომი იყოს გარეშე დამკვირვებლისთვის ობიექტისეული ცოდნის სახით. (ე.ი. კულტურაში გამომუშავებადი „გარეშე დამკვირვებლის“ ცნება იმგვარია, რომ იგი აღმოჩნდება, თითქოსდა, ამ კულტურის გაბრწყინებული ანარეკლი, თავის თავზე დღევანდელი წარმოდგენების შუქზე. ამ აზრით, ძალზე საგულისხმოა, რომ სხვა სამყაროების უბრძენეს მოსახლეთა უმრავლესობა, ჩვენი დროის ფანტასტიკურ რომანებში გამოსახულია არსებებად, რომლებმაც „იციან ყოველივე, რისი ცოდნაც ადამიანებს შეეძლებოდათ, მათ რომ ესმოდეთ ის, თუ რა უნდა იცოდნენ“).

B. კულტურის შიგნით ეგზოთერიკული ცოდნა ცნობიერდება, როგორც ბუნებრივი ენის გამოყენების ერთადერთი რეალური წესი, ზოგადად. ბუნებრივი ენის ეგზოთერიკული შრეები ახლებურად ცნობიერდება, როგორც ამოშიფვრის (ან „გადაკოდირების“) ობიექტი. (მაგრამ ეს, სრულებითაც არ ნიშნავს კულტურიდან „გაგების ობიექტების“ აღმოფხვრას. უბრალოდ, ეს ობიექტები სულ უფრო და უფრო „ტოვებენ“ ბუნებრივი ენის სფეროს, ტოვებენ რა იქ მხოლოდ იმის კვალს,

რაც ზემოთ აღინიშნებოდა, როგორც „სიმბოლური აპარატი“.

C. განხილვის ინდივიდუალურ დონეზე, მოცემული კულტურის ცალკეული ადამიანი სულ უფრო და უფრო ნაკლებად აცნობიერებს საკუთარ თავს მის „გ ა მ გ რ ძ ე ლ ე ბ ა დ“ და უფრო და უფრო მეტად აცნობიერებს მის „წ ა რ მ ო მ ა დ - გ ე ნ ლ ა დ“. ეს ნიშნავს, რომ მის სპეციფიკურ სიგნალურ საქმიანობაშიც (გარეშე დამკვირვებლის თვალსაზრისით) აქცენტი კეთდება სივრცობრივ და არა დროით ტრანსლაცი-აზე. აქ, თუმიცადა, შესაძლებელია სიგნალური ფუნქციის სხვა მოდიფიკაციებიც და ამასთან დაკავშირებით მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ ის გარემოება, რომ საუკუნის უკანასკნელი მეოთხედის განმავლობაში შეტყობინების სივრცობრივმა ტრანსლაციამ საერთოდ შეწყვიტა კულტურულ პრობლემად ყოფნა. (ან ასევე, შეგვეძლო გვეთქვა, რომ ეს პრობლემა გადაჭრილი და გაძევებულია ტექნიკური ცივილიზაციის ველში).

სხვა მხრივ კი, ცხადია, რომ დროითი ტრანსლაცია უკვე დიდი ხანია დ ა ვ ი წ ყ ე ბ უ ლ ი ა ძირითადი კულტურული პრობლემის სახით (და გაძევებულია ტექნიკური ცივილიზაციის სფეროში, სადაც ის, როგორც ჩანს, ვ ე რ იქნება გადაჭრილი, ვინაიდან მასალის შერჩევის ამოცანა დროში გადაცემაზე არის სპეციფიკური კულტურული ამოცანა). ამასობაში, უკვე უახლოესი მომავალი „ხალხთა კულტურისგან“ მოითხოვს ამოცანის გადაჭრას, რაც ეხება არა უბრალოდ ინფორმაციის შერჩევას, შენახვას ან გადაცემას (შეენიშნავთ, რომ ინფორმაციული ასპექტი აქ სრულიადაც არ არის გათვალისწინებული), არამედ მასალის შერჩევას მის ინდივიდუალური ან ზოგადკულტურული გამოყენებისთვის. (არ იქნება ზედმეტი შეენიშნოთ, რომ ჯერ კიდევ რომდენიმე საუკუნის წინ ამოცანა ობიექტურად დაიყვანებოდა იქამდე, რომ „რაიმე არ გამოტოვებულიყო“ კულტურის საწყისი მასალის აღქმის მაქსიმალურად შესაძლო სიმთვლეში და გადაცემაში). ეს

შერჩევა ვედარასდროს იქნება წარმოებული გარეკულტურული კომუნიკაციის კრიტერიუმების საფუძველზე, ე.ი. ის, რა თქმა უნდა, შეძლებს იყოს წარმოებული, მაგრამ მისი შედეგი უკვე „ვედარ დაბრუნდება“ კულტურაში და ამიტომ ვერ იქნება წარმოებული კულტურის თვალსაზრისით. თუმცადა, შესაძლოა, რომ თავად საგანთა ბუნებრივი მსვლელობა „ხალხთა კულტურას“ ცოდნათა ობიექტებისა და გაგების ობიექტების (ამ კულტურის შიგნით) შედარებითი ბალანსის მდგომარეობაში დააბრუნებს.

3. ბუნებრივი და ხელოვნური; დიზაინი, პროექტი და დაგეგმარება; კოსმიური კომუნიკაცია, სიგნალიზაცია და სემიოტიკა.

(1) ახლა კი გადავდივართ მოსაზრებებზე, რომლებიც, როგორც ჩანს, სემიოტიკის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს „ოპოზიტორულ“ პრობლემათგანს ეხება. სინამდვილეში, მართლზომიერია კი თავად საკითხის დასმა „ხალხთა კულტურაზე“, მისი „საგანთა ბუნებრივ მსვლელობასთან“ მიმართებით? და რა ზომით იქნება შესაძლებელი სემიოტიკის კლასიკურ, „ბუნებრივი - ხელოვნურის“ ოპოზიციაზე საუბარი ზოგადად მიზნური კულტურის პერსპექტივაში? (აქვე შევნიშნავთ, რომ ეს ოპოზიცია წმინდა საგნობრივ ხასიათს ატარებს (ყოველ შემთხვევაში, ჩვენს განხილვაში) და ვერანაირად ვერ იქნება სემიოტიკის ობიექტებზე ექსტრაპოლირებული. მაშინაც კი, როდესაც ტერმინ ბუნებრივ ენას ვიყენებთ, მხედველობაში გვაქვს მხოლოდ ის, რომ სემიოტიკური მიდგომა, მისთვის უცხო კულტურის გარეშე დამკვირვებელს ენის გამოყენების, მისი წესის მრავალფეროვნების ამ ტიპის ბინარული დაყოფის საშუალებას აძლევს).

არა მხოლოდ „წარსულის“, არამედ აგრეთვე „ამჟამინდელ“ კულტურასთან ძალზე მჭიდროდ არის დაკავშირებული თანამედროვე - ჰუმანიტარული საქმიანობის სამი უმნიშვნელოვანესი სახეობა, რომელთა განვითარება (დამოუკიდებლად იმისგან, კულტურის „ბუნებრივ“ თუ „ხელოვნურ“ ფენომენებს მივაკუთვნებთ), კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს თავად ამ სემიოტიკურ ოპოზიციას. ამ სახის საქმიანობებს წარმოადგენენ: დიზაინი, პროექტირება და დაგეგმარება (რომლებიც, წმინდა პირობით-ტერმინოლოგიურად და განსახილველი პრობლემების მიხედვით შეიძლება გან-

ისაზღეროს, შესაბამისად, როგორც: საგანთა პროექტირება, სამუშაოს პროექტირება და ცხოვრების პროექტირება (პროექტირების სამივე სახეობა, „კულტურას“, როგორც მასალად, ასევე საქმიანობის საბოლოო მიზნადაც მიიჩნევეს).

A. კლასიკური ცნება „პროექტი“ გულისხმობს, ჯერ ერთი, უკვე ხელთმქონე საგანთა (ან კულტურის „ობიექტების“) არსებობას, მერე მეორეც, უკვე ხელთმქონე მოთხოვნილებათა (ე.ი. „კულტურულ მოთხოვნილებათა“) არსებობას, მერე მესამეც, ცხოვრების უკვე ხელთმქონე პირობების (აგრეთვე „კულტურულების“, ე. ი. საგანთა და მოთხოვნილებათა ერთიანობამდე პრინციპულად დაუყვანელის) არსებობას. (მიზანშეწონილია, შემდგომ „უკვე ხელთ მქონეს“ მაგივრად და გამოთქმის თვალსაზრისით გამოვიყენოთ ტერმინი „ისტორიული“). „პროექტი“, სიტყვის ამ მნიშვნელობით, კულტურათა „ისტორიული“ შესაძლებლობების პრინციპულ ან ტექნიკურ რეალიზაციას ნიშნავდა.

B. თანამედროვე ცნება „პროექტი“ კი გულისხმობს, უპირველეს ყოვლისა, კულტურის შესაძლებლობათა პროექტირებას, რომლებიც იმ დრომდე მის საგნებში, შესაძლებლობებსა და პირობებში იმყოფებოდნენ არა იმაზე მეტად, ვიდრე ჯერ კიდევ გამოუქანდაკებელი სკულპტურა იმყოფება ქვაში, ხოლო სურათი - საღებავებში. „არჩევანის“ მნიშვნელობა და „შემთხვევის“ როლი აქ, რა თქმა უნდა, განუზომლად დიდია, ვიდრე პროექტირებაში, სიტყვის კლასიკური მნიშვნელობით. საწყისი მასალა სულ უფრო ნაკლებ მნიშვნელოვანი ფაქტორი ხდება, ისევე, როგორც ყოველივე „ისტორიული“ კულტურაში ზოგადად. კულტურის „ისტორიულ“ ობიექტებზე დაყრდნობა უჩვეულოდ რთული ხდება, რადგან ეს „ობიექტი“ ძალიან ბევრია. მაგრამ შესაძლებელია, რომ ასეთივე სირთულეს ადამიანები უკვე აწყდებოდნენ არქაული კულტურების ჩამოყალიბებისას, როდესაც „ისტორიულ“ ობიექტებზე დაყრდნობა ასევე უჩვეულოდ რთული იყო, რადგან ეს „ობი-

ექტები“ იყო ძალზედ მცირე ან არ იყო სრულიად.

ორივე შემთხვევაში იდეალური „გარეშე დამკვირვებელი“, მიზნობრივი პრაგმატიკის, მიზეზობრივ-ისტორიული განპირობებულობის მიმართ აშკარა სიჭარბეს შეამჩნევდა. (ეს მოსაზრება ეხმაურება მამფორდის ცივილიზაციის გენეზისის ცნობილ და კარლ ცვიკის თვალსაზრისით ზოგად კონცეფციას, რომლის თანახმადაც, საწყისი მასალის ან კულტურის „ობიექტის“ არჩევა პრინციპულად შემთხვევითია, ხოლო მიზნობრივი დეტერმინირებულობის შემჩნევა შესაძლებელია მხოლოდ გ ე ე რ დ ი დ ა ნ (ე. ი. კულტურის გარედან და მოგვიანებით). ამავე დროს, ამ მოსაზრებაში პერდანის იდეებთან ერთგვარი მსგავსების დანახვაცაა შესაძლებელი).

თანამედროვე ცნებას - „პროექტი“ - არ ძალუძს საკუთარ თავში კულტურის ისტორიულ ობიექტთა „ბუნებრიობის“ იდეის შეტანა, თუნდაც იმ მიზეზით, რომ ინტერკულტურულ კომუნიკაციაში მოხვედრილი ეს ობიექტები წყვეტენ მათ წარმოშობ, თავიანთი კულტურის ღრმა პირობებთან შეფარდებას და, ამავდროულად, აღარ გაიგებიან და შეიმეცნებიან. ამ შემთხვევაში, გარე დამკვირვებლის აპელაცია მათი წარმოშობის ისტორიული პირობების მისი ცოდნის მიმართ არამართლზომიერია, ვინაიდან კულტურათაშორისი ურთიერთქმედების პროექტი არ ითვალისწინებს „დამკვირვებლის კულტურასთან“ ურთიერთქმედებას (ან კერძო შემთხვევად ითვალისწინებს).

სემიოტიკისთვის (ისევე, როგორც ბიოლოგიის ან ფსიქოლოგიისთვის) წარმოდგენილია შესაძლო პოზიციათა ფართო არჩევანი კულტურაში ენის გამოყენებაზე დასაკვირვებლად, მაგრამ მას თავისი პოზიციის დაფიქსირება უწევს, თუნდაც მოცემული დაკვირვების დროს. ამიტომ მას ძალუძს სიგნალიზაციის კონკრეტული სისტემის კონკრეტულ ბუნებრივ ენამდე აყვანა ან მის კვალდაკვალ ბუნებრივი ენის გამოყენების წესში სიმბოლური აპარატის აღდგენა, მაგრამ

მას კატეგორიულად არ ძალუძს „ბუნებრივ მდგომარეობაში“ სიგნალური სისტემის (ან მისი ცალკეული ელემენტების) დაბრუნების ფაქტის „მიკვლევა“ - ამისათვის აუცილებელია ის „გაგება“, რომელსაც იგი „კულტურისზევითა“ პოზიციაში მყოფი, უპირატესად მოკლებულია. და, ამ აზრით, შესაძლებელია საუბარი კულტურის, პროდუქტებისა და შედეგების შესაძლებლობების იმგვარ ოპერირებაზე, რომლებიც ძალაუნებურად აღმოჩნდებიან თითქოსდა „ბუნებრივ-ხელოვნური“-ს საგნობრივი ოპოზიციის მოქმედების სფეროს მიღმა.

(პროექტ სიგნალიზაციის პირდაპირ პარალელს ჩვენ ჯერჯერობით გვერდზე ეტოვებთ საკითხს იმის შესახებ, რა ზომით შეიძლება უკანასკნელს ეწოდოს „ენა“, რადგან მას რომ ეს ეწოდოს, იგი ამაღ უნდა გადაიქცეს) წარმოადგენენ მოთხოვნილებათა პროექტები შერეულ კულტურათა ახალ-შენში, სადაც ახალ (ე.ი. არცერთ თანამედროვე კულტურათაგანში არმყოფი) შესაძლებლობათა აღრიცხვა საშუალებას იძლევა, პრინციპულად არ დაირღვეს „ისტორიული კავშირები და სტრუქტურები“. წინააღმდეგ შემთხვევაში, შესაძლოა, საწყისი კულტურული ნიადაგის ის „დავიწყება“ მოხდეს, რომელიც გარდუვალად წარმოშობს (როგორც არაერთხელ წარმოუშვია) პოლიკულტურული ერთობის დაღუპვას. ე.ი. მეტაფორულად რომ გამოვხატოთ, ყოველგვარ სიგნალურ სისტემას წარმატებით ფუნქციონირება შეუძლია, როგორც ასეთს, ვიდრე მას „ახსოვს“, რომ იგი არის არაუმეტეს ბუნებრივი ენის ვიწროსპეციალიზებული გამოყენების კერძო შემთხვევისა).²⁸

(2) ჩვენ წარმოგიდგება, რომ მხოლოდ ენის გამოყენების შიდაკულტურული და კულტურათაშორისი „ისტორიული“ ფენომენების და სიგნალიზაციის ანალიზი (როგორც თეორიული, ასევე ფაქტობრივი) მისცემს მეკვლევარებს სა-

28 მსგავსად იმისა, როგორც (ეუბრუნდებით მეორე თავის დასაწყისს) ენას შეუძლია ფუნქციონირება, ვიდრე მას „ახსოვს“, რომ იგი არის არაფერი მეტი, ვიდრე ენა.

შუალებას იგულისხმონ რაღაც (ან როგორ შეიძლება და შექმნილიყო, ე.ი. „პრინციპულად დაპროექტებულიყო“ ეს „რაღაც“) შეტყობინების ზოგადი ხასიათის შესახებ, კულტურათაშორისი კომუნიკაციის ისეთ შემთხვევებში, როდესაც ყოველ შემთხვევაში ამ კომუნიკაციის მონაწილე ერთ-ერთი კულტურათაგანი უცნობია მეორისთვის (ამ უკანასკნელის მიერ ენობრივი გამოყენების მექანიზმების, კრიტერიუმებისა და ნორმების თვალსაზრისით).

ამასთანავე, ფრიად ყურადსაღებია, რომ ჯერ კიდევ ისტორიაში (ყოველ შემთხვევაში, ადამიანურში) არ შევხვედრივართ სიგნალური სისტემების მეშვეობით კულტურათაშორისი შეტყობინებების ფაქტს (რასაკვირველია, კულტურებსა და ენებს შორის ისტორიული ურთიერთქმედების საფუძველზე რიტუალიზებული, ფართოდ გავრცელებული სიგნალური სისტემების გამოკლებით). პრინციპში, ვიქნებით მართლები (ფსიქოლოგიურად და არა ლინგვისტურად), თუ ვიტყვი, რომ თ ა ე ა დ ა მ ო შ ი ფ ვ რ ი ს ც ნ ე ბ ა ს რეალური მ ნ ი შ ე ნ ე ლ ო ბ ა გ ა ა ჩ ნ ი ა მხოლოდ იმდნად, რ ა მ დ ე ნ ა დ ა ც შეტყობინება ხ ე დ ე ბ ა მ ა თ ხ ე ლ შ ი, ვ ი ს თ ვ ი ს ა ც ი ს გ ა მ გ ზ ა ე ნ ი ს მ ი ე რ ა რ ი ყ ო გ ა ნ კ უ თ ე ნ ი ლ ი. ნებისმიერი შეტყობინების ჭეშმარიტი ადრესატი არის გაგების სუბიექტი და არა ამომშიფრელი. გამონაკლისს (ისიც, მხოლოდ ნაწილობრივ) წარმოადგენს მხოლოდ „მას ვინც მიიღებს“ ტიპის შეტყობინება.

მ ო მ ა ე ა ლ ი ხ ე ლ ო ვ ნ უ რ ი ე ნ ე ბ ი ს პ რ ო ე ქ ტ ე ბ ი რ ე ა ლ უ რ ა დ გ ა ხ დ ო მ ა ს მხოლოდ მაშინ დაიწყებენ, როდესაც მათში შეყვანილი იქნება საზრისები, რომლებიც გაგების და ეერგაგების სხვადასხვაგვარ შესაძლებლობებს გულისხმობს. მაგრამ „საზრისების შეტანა“ ლინგვისტიკურად არის სრული სი-

სულელე (რადგან ბუნებრივი ენის გამოყენებისას მოხმარების სპეციფიკურ „სიგნალურ“ საშუალებებში საზრისი „ჯდუბა“ ბუნებრივ ენაში). ე.ი. საუბარი შესაძლოა იყოს მხოლოდ იმგვარი ბუნებრივი ენის შესახებ, სადაც საზრისები წარმოიშობიან არჩევანისა და შემთხვევის წესით (ე.ი. უკანასკნელ შემთხვევაში საქმე გვექნება მოვლენასთან, რომელიც, ყოველ შემთხვევაში, ახლოს იმყოფება ბუნებრივ ენასთან, თუ მისი იგივეობრივი არ არის).

ჩვენი კონცეფციის თანახმად, „იდეალური შეტყობინება“ წარმოადგენს ტექსტს და საწყისსა და დასასრულის გარეშე, თითქოს და გადმოსაცემი შინაარსის სპონტანური კონტინუუმიდან შემთხვევით ამოღებულს. ეს ფორმულირება, ჯერ ერთი, გულისხმობს ნებისმიერი შეტყობინების აშკარა გაუგებრობას (იმ აზრით, რა აზრითაც ზემოთ იყო საუბარი გაგების და ვერგაგების შესაძლებლობებზე), ვინაიდან ყოველგვარი კულტურა (და არა ენა) იმგვარადაა მოწყობილი, რათა მასში არ იყოს ტექსტი, რომელიც მის გაგებას ემსახურება. მეორე მეორეც, იგი თავის თავში შეიცავს ტექსტის იდეას (უფრო სწორად - ტექსტის ზოგად ტიპს), რომელიც შეიძლება გაგებულ იქნეს და გაგების იდეას, რომელიც ვერ იქნება ამოშიფრულ სიგნალთა მნიშვნელობის ცოდნიდან ამოღებული. ეს გვაბრუნებს საკითხთან შინაარსის შესახებ, როგორც ამ განხილვის სპეციფიკურ საგანთან.

(3) ჩვენ შეგვეძლო ინტერკულტურულ კომუნიკაციაში შეტყობინების შინაარსობრიობის პირობით კრიტერიუმად მიგვეღო მისი მნიშვნელოვნობა, როგორც ფენომენისა კულტურის შიგნით და კულტურის თვისკრომლისგანაც ეს შეტყობინება იგზავნება. როგორც წესი, რაც უფრო სპეციფიკურია მოცემული კულტურისთვის ამგვარი შინაარსი, ე. ი. რაც უფრო ნაკლებია ალბათობა (მოცემული

კულტურის თვალსაზრისით, რა თქმა უნდა), რომ რაღაც მსგავსი შეიძლება აღმოჩნდეს სხვა კულტურაშიც, მით უფრო, როგორც ჩანს, სავარაუდოა (გარეშე დამკვირვებლის თვალსაზრისით), რომ უკანასკნელში აღმოჩნდება მოცემულისაღმი კორელაციური რომელიღაც შინაარსი. ამგვარი შინაარსი მოიაზრება, როგორც რაღაც, რაც ანალოგიურ ან სხვა კულტურის მახლობელ შიდაკულტურულ სიტუაციებში გაგებას მოითხოვს და ჩვენ „კორელაციურ შინაარსს“ ან „კორელაციურ გაგებას“ ვუწოდებთ.

(უაღრესად საინტერესოა, რომ ამგვარი კორელატები ყველაზე ხშირად „გლობალური კულტურული მნიშვნელობის ტექსტების“ ერთი ლოკალური კულტურის ენიდან სხვა ენაზე შესრულებული თარგმანების შესწავლისას შედგენილია. კორელაციის ერთ-ერთ მაგალითად შეგვიძლია მოვიყვანოთ ისეთი შინაარსები, როგორებიცაა ძველი აღთქმის „კანონი“ და ახალი აღთქმის „მადლი“, თუმცაღა, დამატებით შევნიშნავთ იმ გარემოებას, რომ ეს კულტურები გენეტიკურად დაკავშირებული იყვნენ. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა კ. პაიკის მეტალინგვისტიკური იდეის გახსენება, სადაც „კულტურის ენების ცვლილების“ შესახებ საუბრისას, მას მხედველობაში აქვს კორელატთა ერთი წყვილის მეორეთი ჩანაცვლება. მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიური თვალსაზრისით, მსგავსი იდეა ე. შიფერსის მიერ იყო გამოთქმული, რომელიც თავისი კულტურის ენის „შეცვლას“ (ან უკიდურეს ვარიანტში, „გაუქმებას“) პოსტულირებს, როგორც მისი მატარებლის მიერ ამ კულტურის გაგების წინასწარ პირობას.

ზოგადად, თავად ცნება „კორელაციური შინაარსი“ საგნობრივად დაკავშირებული კულტურის ისეთ ფუნდამენტურ პირობებთან, რომლებიც შეიძლება შესრულდნენ (და არა აღიწერონ!) მხოლოდ ბუნებრივ ენაში და ამ უკანასკნელის მიერ ტრანსლირებული სტარბი შინაარსით.

(4) მაშინ დგება კონკრეტული (გარკვეული ზომით - ტე-

ქნიკური) საკითხი: შესაძლებელია თუ არა იმგვარი სოცნალიზაციის პროექტი (სოცნალური სისტემა), რომელიც აშკარად ჭარბი შინაარსის შეტანის მეშვეობით, კორელაციურ გაგებას სიცოცხლისკენ გამოიხმობდა? (ამასთანავე, ჩვენ კელაე უნდა შეგახსნოთ ის, რომ სოცნალური სისტემა აქ არ შედის ბუნებრივ ენასთან პირდაპირ ოპოზიციაში, არამედ განიხილება მხოლოდ, როგორც ამ უკანასკნელის „კულტურული“ გამოყენების კერძო შემთხვევა). როგორც ჩანს, ამგვარი პროექტი შესაძლებელია, მაგრამ იმ უმნიშვნელოვანესი გარემოების გათვალისწინებით, რომ (ბუნებრივი ენის შიდაკულტურული გამოყენებისგან განსხვავებით) აქ კორელაცია ვერ წარმოიშობა მხოლოდ სოცნალური კომუნიკაციის პროცესში. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, აქ სისტემა უნდა პროექტირდეს რ ა ც შ ე ი ძ ლ ე ბ ა ნ ა - კ ლ ე ბ ა დ მკაფიოდ და ზუსტად, მაქსიმალურად შესაძლო ღრიჭობით, გამოტოვებებითა და ზედმეტობებით. (თავისთავად ცხადია, რომ ეს მოთხოვნა ეხება მხოლოდ შინაარსის სისტემას და არა ტრანსლაციის მექანიზმებს. მაგრამ, შესაძლოა, რომ ამ უკანასკნელებმაც უფრო ნაკლებად მკაცრ რეჟიმში უნდა იმუშაონ, ვიდრე ეს აქამდე მიიჩნეოდა).

ამგვარი პროექტის თეორია შესაძლებელია ძალზე ზოგადად და შემაჯამებელი ფორმით შემდეგი სახით წარმოვიდგინოთ.

A. შეტყობინებაში შედიან აშკარად გაუგებარი შინაარსები, ე.ი. ისეთები, რომელთა ობიექტისეული ცოდნა ვერ იმპლიცირებს გაგების შესაძლებლობას, (მოცემული შეტყობინების კონკრეტული სიტუაციის გამგები გარე დამკვირვებლის თვალსაზრისით). მაგრამ, ამ „აბსურდული“ (აქ ეს არის - სპეციალური ტერმინი, რომელიც არ უნდა იწვევდეს მოდურ ასოციაციებს) შინაარსის შესახებ შეგვიძლია ვიგულისხმოთ, რომ იგი ამ ხერხით ან სხვაგვარად ეფარდება ან რომელიც ეზოთერიკულ ენას (დამკვირვებლისთვის უცნობს), ან სიმბოლურ აპარატს (რომელიც „დავიწყებულია“ ან მოცემუ-

ლი კულტურის მატარებლების მიერ „აღარ ცნობიერდება“ როგორც აქტუალური, ან იდეოლოგიას, რომლის ენაც ჯერ კიდევ (ან „უკვე“) გაუგებარია ამ კულტურის მიერ ბუნებრივი ენის გამოყენების ნორმების დონეზე, ან ბოლოს, მოცემულ კულტურასთან სპეციფიკურად დაკავშირებულ ან დაუკავშირებელ რომელიღაც ღრმა ფსიქოლოგიურ ფაქტორებს. (აქ შესაძლებელია როგორც ამ მიმართებების იერარქია, ასევე მათთან დაკავშირებული რეფლექსიურ პროცედურათა იერარქიაც, - ერთზეც და მეორეზეც დანართის ბოლოს იქნება საუბარი). ამგვარი შინაარსის შესახებ შეიძლება ვარაუდი, (მაგრამ არა წინასწარმეტყველება) რომ იგი უცნობ, უცხო ან სხვა კულტურაში უფრო დიდი ალბათობით „იპოვის თავისთვის“ კორელატს, ვიდრე, როდესაც საუბარი იქნება აბსოლუტურად გასაგებ შინაარსზე.

ბ. შესაძლოა სემანტიკურ დონეზე უფრო მეტი რაოდენობის კონკრეტული საზრისები (საზრისი აქ არის შეტყობინების უაღრესად მცირე ნაწილთან შეფარდებული, „ატომარული შინაარსის“ აღმნიშვნელი ტერმინი) შედის, რომელთა ღირებულებაც მოცემული პროექტისთვის მით უფრო მაღალია, რაც უფრო მეტი კავშირი აქვთ სხვა საზრისებთან.

გ. სინტაქსურ-პარადიგმულ დონეზე წარმოებს მასალის განმუხტვა (ე.ი. იგულისხმება არა წესების გამარტივება; არა შემცირება, არა კავშირების რედუქცია, არამედ ამოგდება (პრინციპში, შემთხვევითი), ეთქვათ, მოცემული პარადიგმის ელემენტების ნაწილის, თითქოსდა მათი „დაკარგვა“). ეს შეტყობინების საზრისს მთლიანობაში უფრო ტევადს ხდის, ხოლო მის ნაგულისხმევ ხერხს - ნაკლებად დეტერმინირებულს კულტურის პირობებით, რომლისგანაც შეტყობინება გამოდის.

ინტერკულტურულ კომუნიკაციათა თანამედროვე ენობრივი პროექტები, შეიძლება მთლიანობაში ჩაითვალოს ბუნებრივი ენის იმგვარი მეორადი გამოყენების პროექტებად,

რომლებიც შინაარსობრივად ორიენტირებულები არიან კომუნიკაციაში მონაწილე კულტურებზე და არა თავად კომუნიკაციაზე. და ცხადია, შეტყობინების სუბესტიურობა უფრო მნიშვნელოვან კრიტერიუმად მიიჩნევა, ვიდრე მისი ინფორმატიულობა.

(5) მაგრამ, როგორც უკანასკნელი გამოკვლევები გვიჩვენებს, მოძრაობის, ჟესტებისა და მიმიკების „ენების“ ველში ეს „ენები“ არა მხოლოდ ბუნებითად (натурно) არიან წარმოებული ბუნებრივი ენებისგან (რის, სხვათა შორის, რიგ შემთხვევებში დამტკიცება თითქმის შეუძლებელია, ამის სრული სიცხადის მიუხედავად, იხ. აქ I(3) A), არამედ, აგრეთვე, მოცემულია ჩვენთვის, როგორც მხოლოდ ბუნებრივ ენებში წარმოებული ფენომენები ინტერპრეტაციის შიგნით. მსგავსი სახის კვლევების ანალიზი (რომელსაც შეგვიძლია შევეუერთოთ მუნჯი და ხმოვანი კინოს შედარების კვლევებიც) აჩვენებს, რომ სიტუაციურ მნიშვნელობა მინიჭებულ ამ „ენებს“, ინტერპრეტაციის გარეშე, არ გააჩნიათ საზრისები. (თუ ბერდუისტელის სისტემას ავიღებთ, მაშინ აზრთგანმასხვავებელი ელემენტების იმდენად დიდი რაოდენობა აღმოჩნდება, რომ მათთან შედარებით თავად „სიტყვები“ იქნება უაღრესად ცოტა). ასე, კერძოდ, მუნჯი კინოს ეპიზოდების ენობრივი გაშიფვრის ცდებმა იმდენად უმნიშვნელო ვარიაციულობა აჩვენეს მათი საზრისის ინტერპრეტაციაში, გახმოვანების ფიქსირებულ ტექსტთან შედარებით, რომ ცხადი გახდა პირველის სახეითი საშუალებების სრული წარმოებულობა და დამხმარეობა. ე. ი. ცხადი გახდა, რომ მუნჯ კინოში ენამ „როგორც პანტომიმკამ“ და „როგორც კინეტიკამ“, უპირველეს ყოვლისა, მოახდინა ენობრივი ინტერპრეტაციის სუბესტირება, რომლის მიღმა მის პირობით მნიშვნელობებს თითქმის არ გააჩნდათ საზრისი.

ამუშავად, ჯერ კიდევ რთულია თქმა, ბუნებრივი ენის შიგნით არის განსაკუთრებული ინტერპრეტაციული მექანიზმი

(როგორც ამის შესახებ საუბარი იყო I.0-ში), თუ იგი წარმოადგენს კულტურის ფუნდამენტურ პირობებთან ახლოს მყოფ, ენის გამოყენების განცალკევებულ საშუალებას („სიმბოლური აპარატის“ ანალოგიის მიხედვით), თუ საქმე გვაქვს ცნობიერების ენობრივ მანიფესტაციასთან.

4. წარმოდგენები რეფლექსიურ პროცედურებზე წამოჭრილ პრობლემებთან დაკავშირებით.

(1) მას შემდეგ, რაც ლ. ვიდგენშტეინის „ფილოსოფიურ-მა გამოკვლევებმა“ დღის სინათლე იხილა, სრულიად ცხადი გახდა „აღწერის“ (დესკრიფციის), როგორც თეორიული ლინგვისტიკის (ცენტრალური ცნების უკმარისობა (უკანასკნელის მეტაფუნქციაში). ისე, რომ სრულიადაც არ აყენებდა ეჭვქვეშ „აღწერის წესის“ იდეას, როგორც ენის თვალსაზრისით - უნივერსალურის, ვიდგენშტეინმა (დეკარტეს შემდეგ პირველმა), ყურადღება მიაქცევინა ლინგვისტებს, ფილოსოფოსებს და ლოგიკოსებს განსაკუთრებული შინაარსების არსებობზე, ყოველგვარ შეტყობინებაზე (ან გამოთქმაზე), რომელიც გარკვეული სახით „იკეტება“ მათ შემატყობინებელ ან გამოთქმელ სუბიექტში. ამან იგი შინაარსის მიხედვით გამოთქმების სხვადასხვა ღირებულების შესახებ იდეამდე მიიყვანა (მათი „ტექნიკური-მცდარობის“ შესახებ საკითხის დასმის თვალსაზრისით), ხოლო შემდეგ (რაც შეუძლებელია ლოგიკურად ერთი მეორესგან არ გამოიმდინარეოდეს) (შეტყობინებების, აღწერის და ა.შ.) იდეამდე განსაკუთრებული გამოთქმებისა, რომლებიც განსაკუთრებულნი არიან უკვე, არა განსაკუთრებული შინაარსის შედეგად, რის შესახებაც ზემოთ იყო საუბარი, არამედ ფორმის უშუალოდ ენაში შემტევი, ე. ი. თავისი შინაარსის არა აუცილებლად მაფორმირებელი, გარკვეული, წმინდა ფსიქოლოგიური ინტენციის შედეგად. შემდგომ, ამ სახის ყველა გამოთქმამ, შეტყობინებამ და ა. შ. „რეფლექსიური პროცედურების“, ხოლო მათ მიერ დაფიქსირებულმა შედეგებმა - „რეფლექსიური ტექსტების“ სახელწოდება მიიღეს.

რეფლექსიურ პროცედურებს „ცოდნასთან“ (სიტყვის ჩვენ მიერ მიღებული აზრით იხ. II) აერთიანებს ის, რომ ისინი, ისევე,

როგორც ცოდნა, პროცედურულია, ე.ი. აღსაწერი ობიექტის დროსთან მიმართებით ხორციელდებიან, მაგრამ „ცოდნის-გან“ მათ ის განასხვავებთ, რომ მათი პროცესების საბოლოო „ობიექტი“ - ესაა მათი სუბიექტი. რეფლექსიური პროცედურები იმით განსხვავდებიან „გაგებისგან“ (სიტყვის ვიწრო მნიშვნელობით), რომ ისინი პროცედურულები არიან, მაგრამ მათ გაგებასთან აერთიანებთ ის, რომ ისინი შინაარსობრივად არაობიექტისეულები არიან. ამ პროცედურებში ობიექტისეული პროცედურული ცოდნაც და უობიექტისეული არაპროცედურული გაგებაც, შეიძლება შინაარსში იყოს ჩართული, მაგრამ აუცილებლად მათი (ე. ი. ცოდნისა და გაგების) აღწერის, როგორც კონკრეტულ სუბიექტთან აშკარა (დროისა და სივრცის აზრით) შეფარდების წესით. უზოგადესი ფორმულირებით, რეფლექსიური პროცედურა - ესაა ნებისმიერი შინაარსის აღწერა, როგორც იმის მდგომარეობისა, ვინც მას აღწერს (მიუხედავად იმისა, რომ თავად ეს აღწერაც ასევე იგულისხმება აღმწერის მდგომარეობით და ა.შ).

დაბოლოს, უაღრესად ფართო აზრით, რეფლექსიური პროცედურა ეწოდება „რეფლექსიისადმი ტენდენციის გამოხატულებად, ყოველგვარ აღწერას“ (ე. ი. საკუთარ მდგომარეობაში ჩაკეტვას). ამ აზრით, გამოთქმა - „მე ცუდად ვგრძნობ თავს“ (არავერიფიცირებადი, როგორც სპეციფიკური სუბიექტური შინაარსის მქონე) - ვერ იქნება რეფლექსური ან იქნება ნაკლებ რეფლექსიური, გამოთქმა „ის, რომ მე ცუდად ვგრძნობ თავს, არავითარი მნიშვნელობა არ გააჩნია“-სთან შედარებით, რადგან უკანასკნელ შემთხვევაში „რეფლექსი“ (ამასთან დაკავშირებით, სხვათა შორის, საჭიროა აღვნიშნოთ, რომ სიტყვა „რეფლექსის“ ზუსტი მნიშვნელობა სულაც არაა „რეაქცია“, არამედ „რამეს დაბრუნება იმასთან, რამაც იგი წარმოშვა“) ექსპლიცირებულია სიტყვით „რა“ იმ დროს, როდესაც პირველ შემთხვევაში მხოლოდ იმპლიცირებულია

სიტყვით „მე“.

ცნობიერებისგან განსხვავებით (სიტყვის ჩვენეული ტერმინოლოგიური მნიშვნელობით) რეფლექსური პროცედურა არსებობს (სწორედ „არსებობს“ და არა მხოლოდ გამოიხატება) მარტოოდენ ენობრივ აღწერაში და ამიტომ ის ფსიქიკის სუბიექტურობებამდე არ დაიყვანება, რადგან ენა ობიექტურია.

(2) ჩვენს განხილვაში რეფლექსია განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იმ გარემოების გამო იძენს, რომ ენობრივ ფენომენთა შორის იგი წარმოდგება, როგორც კულტურულად უფრო მეტად განპირობებული ფენომენი (ვინაიდან, ერთ კულტურაში ფრიად გავრცელებულია რეფლექსიური ტექსტები (როგორც, მაგალითად ელინურში ან განსაკუთრებით ძველინურში), სხვაში თითქმის არ არის გავრცელებული (როგორც ძველი აღთქმის ებრაულში ან პროტესტანტულ ინგლისურში), მესამეში საერთოდ არ არის (როგორც რუსულ კულტურაში მე-19 საუკუნემდე ან გერმანულში მე-18-ის შუამდე). მაგრამ, ცხადია, საქმე არა მხოლოდ ესაა, არამედ აგრეთვე ისიც, რომ რეფლექსიურ პროცედურებს გააჩნიათ (სადაც ისინი განვითარებულნი არიან) ძალზე ძლიერი უკუზემოქმედება, რომლის ძირითადი მიმართულება ამგვარია:

A. ცალკეულ კულტურებში რეფლექსიური ტექსტები (ტექსტები, ზოგადად) განსაკუთრებით ლიტერატურული ტექსტები) რეფლექსიური ტექსტების ფორმებსა და კლიშეებს იძენენ (ყველაზე ნათელი მაგალითია - რუსული ლიტერატურა, დოსტოევსკი და ბელი - რეფლექსიური შტამპების ჩემპიონები).

B. მოცემული კულტურის ბუნებრივი ენა რეფლექსიურ პროცედურათა უფრო ადეკვატური განსახიერებისთვის განკუთვნილ, განსაკუთრებულ მოდიფიკაციებს იძენენ, მაგრამ ნებისმიერი აღწერისთვის გამოსაყენებელი (არა მხოლოდ სტილისტურად, არამედ, აგრეთვე, ლექსიკურ-გრამატიკული

თვალსაზრისით, როგორც, ვთქვათ კაფკასთან, პრუსტთან და ჯოისთან). ენას შეუძლია სპონტანურად გამოიმუშაოს ან არ გამოიმუშაოს ეს მოდიფიკაციები რეფლექსიური რეალიზაციებისადმი „შინაგანი მზადყოფნის“ და სხვა კულტურულ ფენომენებთან ერთად რეფლექსიის გამოხატვისათვის შესაძლებლობების „დაგროვების“ წესითაც. სწორედ უკანასკნელი მოვლენის დაკვირვებამ მიგვიყვანა იმ იდეამდე, რომ კონკრეტული ბუნებრივი ენის სპეციფიკა განსაზღვრავს მოცემულ კულტურაში რეფლექსიური ტექსტებისა და მათი შესაბამისი რეფლექსიური პროცედურების არსებობას ან მსგავსებას. მაგრამ, ჩვენ წარმოგვიდგება, რომ ამგვარი თვალსაზრისით, რთული ან შეუძლებელი იქნება რეფლექსიური პროცედურის ფენომენის ახსნა იმ არქაულ კულტურებში, სადაც იგი ენის სიმბოლურ აპარატთან იყო დაკავშირებული, სემანტიკური სტრუქტურების მინიმალური განვითარებისას.

ც. შეიძლება ვარაუდი, რომ რეფლექსიური პროცედურები და ენობრივი ინტერპრეტაციები დამატებითობის მიმართებაში იმყოფებიან ერთმანეთთან (ბუნებრივი ენის მოცემულ კულტურაში გამოყენების ფარგლებში).

(3) მაგრამ, მგონი, რეფლექსიური პროცედურების თვალსაზრისით, უფრო მეტად არსებითს წარმოადგენს ის გარემოება, რომ მათ გარეშე სრულიად შეუძლებელია კულტურისა და ენისთვის (როგორც „კულტურული წარმონაქმნისათვის“) ძალზე დიდი მნიშვნელობის მქონე ზოგიერთი შინაარსი. ეს ნიშნავს შემდეგს: თუ საქმე გარკვეულ შინაარსებთან გვაქვს, შეგვიძლია რიგი ნიშან-თვისებების მიხედვით დავასკვნათ რომ:

A. იგი წარმოიშვა რეფლექსიური პროცედურის შედეგად.

B. მას რეფლექსიური პროცედურის ინდუცირება ძალუძს.

C. იგი შეიძლება იყოს ნაჩვენები, გაგებული, გაცნობიერებული ან აღქმული რეფლექსიური პროცედურის წესით, ან ის რეფლექსიური პროცედურის სინქრონულ რეალიზაციას გულისხმობს. ამასთან დაკავშირებით, საჭიროა კიდევ ერთი განმარტების გაკეთება. ამ სახის ყოველგვარი შინაარსი სრულდება რა აუცილებლად ბუნებრივ ენაში და წარმოადგენს რა როგორც ასეთ, უპირატესად კულტურულ ფენომენს (ამის შესახებ საუბარი იყო აქ, ზემოთ), სწორედ ამ გარემოების ძალით, ყოველთვის ან უმრავლეს შემთხვევებში, „აყენებს რეფლექსს“ კულტურაზე ან ენაზე მაღლა, ამ უკანასკნელის ნებისმიერ ასპექტში.

(4) ამგვარ წინაპირობებზე შესაძლებელია რეფლექსიურ პროცედურათა რიგი, როგორც შინაარსობრივი, ასევე ფორმალური იერარქიების აგება. ამგვარად, როდესაც „ენა არის კომუნიკაციის ერთ-ერთი საშუალებათაგანი“, ან „ენა არის სტრუქტურა“, ან „ენას მისი ყოფიერების შინაგანი კანონები გააჩნია“-ს ტიპის გამოთქმებს ვაწარმოებთ, მათ თაობაზე შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ ეს შინაარსები არ არიან დაკავშირებულები რეფლექსიურ პროცედურებთან. ხოლო, „ენა არის მხოლოდ ენა და ამ გარემოების გარეშე შეუძლებელია გაგება რა არის ეს“, ან „მხოლოდ იმის გაგების შემდეგ, თუ რა არის ჩემთვის ენა, შემიძლია გავიგო, რა არის ენა“, ან „არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს ენა რომელზეც. ვსაუბრობ, არის სხვა ადამიანების ენა“-ს²⁹ ტიპის გამოთქმები, რომლებიც შესაძლებელია, რეფლექსიურ პროცედურათა აზრით, სწორედ მათი შინაარსის მიხედვით შეფასდნენ. (დესკრიფციული სკოლის ღინგვისტები ვერ ხედებოდნენ, რომ მათი მიდგომა დაფუძნებული იყო, მარტოოდენ, ობიექტურ-პოზიტივისტური ფორმულირებებით ოდნავ შენიღბულ რეფლექსიურ პროცედურებზე. ამგვარი ფორმულირებები უფრო სწრაფად

29 ამ გამოთქმაში, რომელიც ე. შიფერს ეკუთვნის, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ნაწილი, „არ უნდა ვიფიქროთ“, რადგან იგი საკუთარი თავისკენ არის მიმართული (ე. ი. „მე არ უნდა ვიფიქრო“, რომ... რადგან სხვაგვარად ვერ შევიძლებ გაგებას, რომ...) და თავად „აყენებს რეფლექსს“.

წარმოიშობოდნენ, ვიდრე მათი რეფლექსიური საფუძვლების მეორადი დარეფლექსირება იყო შესაძლებელი. სწორედ ამიტომ, დესკრიპტივისტებს, ისევე, როგორც ადრეულ (ე. ი. 30-იანი წწ-ს) სემიოტიკოსებს, არ შეეძლოთ იმ გარემოების გაცნობიერება და შეფასება, რომ თუ „ენა არის ყველგან“, ან „ენობრივი აღწერის წესით ყველაფრის აღწერაა შესაძლებელი“, ეს ნიშნავს, არც მეტი და არც ნაკლები, თუ არა „საკუთარი თავის“ ყველგან მოთავსებას, ე. ი. თავად აღწერის საკუთარი „წესის“ რეფლექსიურ ბუნებას).

(5) ენის ან კულტურის მიერ „საკუთარი თავის“ გაცნობიერება არ არის მეტაფორა, რადგან რეფლექსიური შინაარსის არსებობას, დაბადებას, შესაძლებლობას ან „კეალს“ გულისხმობს. როდესაც ზემოთ საუბარი იყო კულტურაზე „რეფლექსზე“, მხედველობაში გვექონდა მკვლევარის დაკვირვება ისეთ ტექსტებზე, რომლის შინაარსი უკვე „აკვირდებოდა“ ამ კულტურას³⁰, ე. ი. ისე, თითქოს ამ შინაარსებში კულტურამ უკვე დაარეფლექსირა თავისი თავი.

რეფლექსიური პროცედურა კულტურისა და ენის დიფერენციალურ გაცნობიერებასაც გულისხმობს, ენის - მის ღონეებსა და ფუნქციებში, კულტურის - მის სხვადასხვარ ენობრივ გამოყენებებში, „ენასა“ და „სიგნალიზაციას“, როგორც სხვადასხვა კულტურულ ფენომენებს და ბოლოს, კულტურის ისეთ, უფრო მეტად შინაგან სფეროებს, როგორებიცაა სიმბოლური აპარატი, ფსიქოლოგია, იდეოლოგია და ფილოსოფია: სიმბოლურ აპარატს ძალუძს, ერთგვარი „უნივერსალური გასაღების“ როლის შესრულება კულტურაში ისე, როგორც იგი, ამავდროულად, რეფლექსიურ პროცედურაში შედის, როგორც გაცნობიერების წესი და რეფლექსიის შინაარსში, როგორც ის, რითაც კულტურა თავის თავს აღნიშნავს თავისთვის.

30 „იგულისხმებს“ და „გაითვალისწინებს“ გარე და მკვირვებელი (ე. ი. „მოჩაეალი ჩვენ“), და ამგვარი დაკვირვება არ იქნება რეფლექსია *par excellence*, როგორც ვერ იქნება ფსიქიკის დამკვირვებელი ცნობიერების რეფლექსია. ეს დებულება იყო ე. წ. „დაკვირვებითი ფსიქოლოგიის მეთოდის“ ერთ-ერთი პრინციპი, რომელიც შემოთავაზებული იყო დ. ზილბერმანისა და პიეტერსონის მიერ, 1972 წ-ს ე. ლეუვერის ხელმძღვანელობით გამართულ, მოსკოვურ სემინარზე რეფლექსიის პრობლემების შესახებ.

III თანამედროვე სიმბოლოლოგიის ორობითობა

0. ტერმინოლოგია. სიმბოლო - საგანი

ტერმინი „სიმბოლოლოგია“ შემოგვაქვს, როგორც ჩვე-
ნი ნაშრომის მიმართულების აღნიშვნადა
არა როგორც ცოდნის ახალი ველის სახელწოდება (რაც
საშინელი იქნებოდა). და, ამ აზრით, იგი ჰუსერლის ტერმინ
„ეგოლოგიის“ ან ბუდისტური „ჰუდგალაეადა“-ს პარალე-
ლურია. ამასთანავე, ჩვენ არა მხოლოდ მივიჩნევთ, რომ არ-
სებობს ასეთი საგანი, როგორც სიმბოლო, არამედ, აგრეთვე,
მივიჩნევთ, რომ ს ი მ ბ ო ლ ო ა რ ი ს ს ა გ ა ნ ი და არა
განხილვის პირობა ან აღწერის წესები. და თუკი თანა-
მედროვე მითოლოგიურ და სემიოტიკურ კვლევებს მხედვე-
ლობაში არ აქვთ არც სიმბოლოთა საგნობრიობა, არც თავ-
ად ცნება სიმბოლოლოგიის საზრისის ინტენციონალურობა,
მათზე ვისაუბრებთ ისე, თითქოს იგულისხმებოდეს ერთიც
და მეორეც.

სიმბოლოთა თანამედროვე ანალიზის გეგმა ელემენტა-
რულია.

(A) სეგმენტირებულ ტექსტში გამონაწევრდებიან
ფიზიკური ხატები (არა მხოლოდ მოაზრებადი, არ-
ამედ ზოგჯერ გაზომებადიც), ფაქტები, მოვლენები, საგნები
(მათ შორის რიცხვებიც), ფერები, კონსტრუქციები, ლანდ-
შაფტები, სიტუაციები.

(B) სეგმენტირებული ტექსტების ფიზიკურად განსაზ-
ღერულ ელემენტებად წარმომდგარი ეს ხატები, გარკვეულ
არაფიზიკურ ტიპურ მდგომარეობებს ეფარდებიან.

(C) ამ ტიპური მდგომარეობების მაინტერპრეტირებელ
აღწერაში ისინი, როგორც წესი, ნეგატიურ ფსიქიკურ მდგო-
მარეობებს წარმოადგენენ, რომელთაც ისევე მიეწერება უნი-

ვერსაღური მნიშვნელობა, როგორც მათი ნივთობრიობა - სიმბოლიკას, ე. ი. ყველა სიმბოლოლოგია, წინა საუკუნიდან მოყოლებული ამჟამინდელის ბოლომდე - ესაა იმის გარკვევა, როგორ აღინიშნება ტექსტში სიმბოლოებით ადამიანის უარყოფითი ფსიქიკური მდგომარეობები.

მაგრამ ამ გეგმასთან ერთად არსებობს, აგრეთვე სხვა, მისი შემავსებელი და არანაკლებ ელემენტარული, თანამედროვე სიმბოლოლოგიის სხვა გეგმაც. (ა) ფიზიკურ ხატებს, რომელთა შესახებაც (A)-ში იყო საუბარი, გააჩნიათ არა მხოლოდ მოცემული ტექსტის ან ტექსტთა ჯგუფების, არამედ, აგრეთვე, მოცემული კულტურის ჩარჩოებიდან გამავალი, ზოგიერთი ს ა ე რ თ ო მნიშვნელობა.

(ბ) ამ ხატებს აღწერილი ან მოაზრებული ფსიქიკური მდგომარეობების საზღვრებიდან გამავალი მნიშვნელობა მიეწერება. უფრო, ალბათ, საუბარი წარიმართება „ადამიანების“, „ბუნების“, „სულის“ (духа), „სამყაროს“ ან „დროის“ და ა.შ. მდგომარეობებზე. ამით, ამ მდგომარეობათა ფსიქიზმი მეტაფორა ხდება, ისინი „რადაც სხვანი“ არიან.

(ც) აღსანიშნ მდგომარეობათა უარყოფითობა გადადის რაღაცაში, რისთვისაც შეგვეძლო უფრო „არასაკმარისობა“, „არასრულყოფილება“ ან „დაუსრულებლობა“ გვეწოდებინა.

სიმბოლოლოგიის ამგვარი ორობითობა სრულებით არარეალურ რაღაცად აქცევს - თავად შ ი ნ ა ა რ ს ი ს პ რ ო ბ - ლ ე მ ა ს სიმბოლიკის მიმართ.

სიმბოლოთა უმრავლესობა, რომლის შესახებაც ამბობენ, რომ სიმბოლოები არიან, - სინამდვილეში სიმბოლოები არიან, მაგრამ ისინი ეფარდებიან არა უარყოფით ფსიქიკურ მდგომარეობებს, არამედ ცნობიერების გარკვეულ შინაარსობრიობებს, რომლებმაც თავად უწყიან საკუთარი თავის შესახებ (როგორც ცნობიერების ნებისმიერი შინაარსობრიობა) და რომელთა შესახებაც შეიძლება გვეგულისხმა შემდეგი: გარკვეულ სიმბოლოებთან (ან მთლიანობაში სიმბოლოურ

აპარატთან) შეფარდებულ ცნობიერების გარკვეულ სტრუქტურებში შესასვლელად, რომელიც შემთხვევებში სუბიექტური პირობების მოცემის წესით, აუცილებელია უარყოფითი მდგომარეობა. მაგრამ თავისთავად უარყოფითი მდგომარეობები არ შედიან ცნობიერების შინაარსობრიობაში (სტრუქტურებში). ისინი შედიან წინასწარ პირობაში სამუშაოსი, რომლის მეშვეობითაც ინდივიდუალურ ფსიქიკურ მექანიზმს ცნობიერების სტრუქტურაში „შესვლა“ ან რაღაცის ცნობიერების თვალსაზრისით ინტერპრეტირება ძალუძს. უარყოფითობა შეცდომით მიეწერება ამ სიმბოლოებს (აღსანიშნის შინაარსის თვალსაზრისით), რადგან სინამდვილეში (ე. ი. ცნობიერებასთან მიმართებით) ვერავითარი შეფასებითობა ვერ შევა მათ მნიშვნელობაში. ჩვენ წარმოგვიდგება, რომ ეს შეცდომა გამომდინარეობს იმ ფაქტის ვერგაგებიდან, რომ ყოველგვარი ცნობიერების სტრუქტურა არის არა შედარებით ნეგატიური, არამედ აბსოლუტურად პოზიტიური. მაგრამ ყოველ ჯერზე, როდესაც მიემართეთ არა ცნობიერებას, არამედ ინდივიდუალურ ფსიქიკას, ცნობიერების სტრუქტურაში მის ნამდვილ ან შესაძლო ჩართულობაში, სიმბოლო, შესაძლოა, ფუნქციონალურად დაკავშირებული აღმოჩნდეს ზოგიერთ უარყოფით ინდივიდუალურ ფსიქიკურ თავისებურებებთან, რომლებიც ამგვარი ჩართულობის პირობებზე გვეჩვენება.

მაგრამ, ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციის ნეგატივიზმს სხვა, სპეციფიკური გნოსეოლოგიური საფუძველიც გააჩნდა: სიმბოლოს, ფსიქიკური მექანიზმის უარყოფითი მდგომარეობების გამოხატულებად, მის ფაქტობრივ სამუშაოს დაუსრულებლობად განხილვას - განსაკუთრებით ფსიქოანალიტიკოსებისა და ნეოპოზიტივისტებისთვის - და ზოგადად შემეცნებითი პროცესის ფსიქიკური მხარის გათვალისწინებას, ადგილი აქვს მაშინ, როდესაც ფსიქიკური მხარე უარყოფით გავლენას ახდენს შემეცნებით

პროცესზე და მის ჩაშლას, შეფერხებას იწვევს. ამას გარდა, „ფსიქოლოგიური ნეგატივიზმი“, ზოგადად, განუყოფელია ევროპული კულტურის ანალიტიკური მიმართულებისგან. ეთქვამთ, არაშემთხვევითია, რომ აქ თითქმის უნივერსალურია ფსიქიკური ავადმყოფობის სიმბოლო, როგორც სიკეთე, სადაც თავად უარყოფითი ფსიქიკური მდგომარეობები, რომლებსაც კელაე ნაკლულები ეწოდებათ, სულიერი ცხოვრების, სულიერი აღსრულებების, სულიერი ზრდის პირობებად განიხილებიან.

სხვა მხრივ, იგივე სიტუაციის რეფორმულირება, ცნობიერების მეტათეორიის თვალსაზრისით, შემდეგნაირად შეგვეძლო. ევროპული კულტურის ტოპოსში ფსიქიკური დაავადება წარმოდგება (ინტერპრეტირდება), როგორც ცნობიერს იცოცხლებს ი ჩართვის შეუძლებლობის სიმბოლო. თუმცა, ამავდროულად, იგივე ფაქტი ჩვენ შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც საგანთა რეალური („შეუძლებლობის“ თვალსაზრისით) მდგომარეობის და ცნობიერების თვალსაზრისით, მისი შემდგომი გაგების გაცნობიერების შესაძლებლობის სიმბოლო. მაგრამ აქ, არა თავად ავადმყოფობაა სიმბოლო, არამედ მისი კულტურული, „იდეოლოგიური“ ინტერპრეტაცია, მისი იძულებითი ეთიკური კონცეპტუალიზმი (რომელიც, სახელდობრ, ავერინცევა შენიშნა ჩეხოვთან და პესესთან. პესეს წერილების საზრისი დაიყვანება იქამდე, რომ „თუ ამას ავადმყოფი ეწოდება, მე ავირჩევდი ავადმყოფად ყოფნას და, ამასთანავე, კულტურის ქონას, ხოლო ჩეხოვთან „შავ ბერში“ აღიწერება პროცესი, როდესაც ადამიანი, განთავისუფლებული იმისგან, რასაც ის ავადმყოფობად მიიჩნევს, კარგავს ცნობიერი არსებობის საზრისს). სწორედ აქედან ჩნდება დოსტოევსკისა და გარშინის ბიოგრაფიებისადმი დამოკიდებულება და თანამედროვე გატაცება ფსიქოტომიმეტიკოსებისადმი (ოლდოს ჰაქსლთან და ა.შ.).

მაგრამ აქ ფრიად მნიშვნელოვანია სხვა რამეც. უარყოფითი მდგომარეობები არა მხოლოდ სიმბოლიზდებიან, არამედ, აგრეთვე, სიმბოლიზებენ, წარმოადგენენ იმასთან ზიარების ნიშანს (ფსევდოსიმბოლოს), რაც აშკარად მიჩნეულია ღირებულებად (კულტურა, ცოდნა, ნიჭი და ა.შ.) და აშკარად არ არის ცნობიერება. ამგვარი სახის სიმბოლოებს განეკუთვნება საკუთრივ-ფსიქიკური სიმბოლიკაც. უკანასკნელი არ ესაჭიროება ცნობიერებას ფსიქიკის ასახვითი ინტერპერატაციისთვის, როგორც ცნობიერების შინაარსების (ან სტრუქტურების) შემთხვევაში. ამგვარ სიმბოლოებს ძალუძთ ფსიქიკური მექანიზმის ცნობიერების ამა თუ იმ სტრუქტურაში შესვლის „უკუ სამუშაოს“ მოემსახურონ. ამიტომ, როდესაც საუბარია შემოქმედებითი პიროვნების ტანჯვაზე, როგორც მისი შემოქმედებითი ნიჭიერების სიმბოლოზე, სინამდვილეში ესაა ფსევდოსიმბოლო, რომელიც საკუთარ თავში ფსიქიკური სამუშაოს ზოგიერთ დამატებით პირობას ატარებს, რომელთაც ძალუძთ სრულიად არ იყვნენ დაკავშირებულები ცნობიერებასთან, არამედ მარტოოდენ საკუთარი თავისკენ იყვნენ მიმართულნი.

მაგრამ, აქ უმნიშვნელოვანეს გარემოებას წარმოადგენს ის, თუ როგორც ცნობიერდებოდა ამგვარი სამუშაო. ინდურ იოგურ პრაქტიკაში იგი მკაფიოდ ცნობიერდებოდა, როგორც ფსიქოტექნიკა. ე. ი. ყოველ ჯერზე ადეპტის ან მოსწავლის ყურადღება მიჰყრობილი იყო იმაზე, რომ ესაა - ფსიქიკური მუშაობა მხოლოდ საკუთარ ფსიქიკაზე. ეს არ ნიშნავს, რომ ფსიქიკის გარდა სხვა არაფერი არის, არამედ ეს ნიშნავს, რომ ყოველივე, რითაც იგია (ადეპტი) დაკავებული - ესაა მისი ფსიქიკური მუშაობის კულტივირება და ის მხოლოდ ამგვარად უნდა იქნეს ინტერპრეტირებული. უფრო მეტიც, ცნობიერმა დამოკიდებულებამ „ფსიქიკისადმი, როგორც ფსიქიკისადმი“ აღმოსავლეთში და კერძოდ ინდოეთში ენისადმი სპეციფიკური დამოკიდებულებ

ბა წარმოშვა. ენა იქ განიხილებოდა არა მხოლოდ წმინდა ინსტრუმენტალურად და არა მხოლოდ კონტროლირდებოდა ერთგვარ, ბუნებითად ორგანიზებულ ობიექტად, არამედ, სწორედ მის მიერ ამ ფსევდოსიმბოლოების მეშვეობით, მართვის წყალობით დეავტომატიზდებოდა, დესკონტანიზდებოდა და თავად იქცა ერთგვარ „იდეალურ ობიექტად“, „იდეალურ ორგანიზმად“. ენის ამგვარი განხილვა წარმოადგენს მის უნივერსალურ ანალოგად თანამედროვე განხილვის სრულ ანტითეზისს. ზოგადად, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ თუ მეტაფორულად ვისაუბრებთ თანამედროვე კულტურის დეგრადაციაზე, მკაცრად რომ ეთქვას, საუბარი შეეხება მის არნახულ განვითარებას და რაღაც სხვის დეგრადაციას - კულტურის იმ მხარის დეგრადაციას, რომელიც სწორედ მეცნიერების „ენობრივ მონიჰმთან“ არის დაკავშირებული.

✓

1. ცნობიერების კონკრეტული სიმბოლოლოგია

ახლა კი, ცნება სიმბოლოს ანალიზს შევუდგებით, რადგან ცნობიერების ამ თემის დონეზე სიმბოლოები შესაძლებელია სრულიად დამოუკიდებელ კატეგორიად განიხილებოდნენ. ჯერ ერთი, ჩვენთვის სიმბოლო - ეს არის ის, რაც არა უბრალოდ ეფარდება ცნობიერების შინაარსობრიობას, არამედ ის კონკრეტული საგანი, რომელიც კონკრეტულად და ნივთობრივად ეფარდება რაღაც განსაზღვრულს ცნობიერების შინაარსობრიობაში. ე.ი. ამგვარი განხილვისას, სიმბოლო, ზოგადად, წარმოდგება როგორც ის, რაც ერთი ბოლოთი ჩაძირულია ცნობიერების ამ განსაზღვრულ შინაარსობრიობაში, ხოლო მეორე ბოლოთი ჩაძირულია ფსიქიკურ ექსისტენციაში, სადაც ცნობიერების რომელიღაც შინაარსობრიობები მუშაედებიან. მაგრამ საქმე არა მხოლოდ ესაა, არამედ, როგორც ჩანს, აგრეთვე ისიც, რომ თავად სიმბოლოს მატერია, რომელიღაც ტრანსფორმირებული, მის კონკრეტულობასთან უცნაურად არამსგავსი (ფსიქიკის მხრიდან) სახით აუცილებლად იმყოფება ცნობიერებაშიც. ეს არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს, რომ სიმბოლოს მატერია და მისი ცნობიერი შინაარსობრიობა - ერთი და იგივეა. ეს უფრო ნიშნავს აი, რას: როდესაც ვიცით, რომ რომელიღაც საგანი არის სიმბოლო, ეს ნიშნავს, რომ ცნობიერებაში ან, სინამდვილეში - ყოფიერებაში არის რაღაც, მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენი კულტურისთვის ჩვეული ინდივიდუალური ფსიქიკის აბსოლუტიზაციისა და ენის უნივერსალიზაციის ძალით სიმბოლოს მატერია ფსიქიკური დამუშავების და ცნობიერების ფაქტის ენობრივი აღწერის შედეგად გვევლინება (ე. ი. ისე, როგორც ჩვენ მას ინდივიდუალური ფსიქიკის თვალეებით ვხედავთ ამ დამუშავების პოლუსზე).

აეილოთ სიმბოლო, რომელსაც სრულიად სხვადასხვა კულტურებში, სრულიად სხვადასხვა ეპოქებში ფრიად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ - გველი. გველი ციმბირში ფიგურირებდა (მათ შორის, ციმბირის იმ მხარეებშიც, სადაც არავითარი გველი არ ბინადრობდა), როგორც შამანური ფსიქიკური ძალის სიმბოლო, ძველი ინდოეთის სამხრეთში - როგორც შემოქმედებითი მისტიკური ძალის სიმბოლო, შუა საუკუნეების ინდოეთში - როგორც ქალური სქესობრივი და მისტიკური ძალის სიმბოლო, ახალი ერის დასაწყისის ეგვიპტეში - როგორც სიბრძნის მისტიკური ძალის სიმბოლო. და როდესაც ვამბობთ, რომ გველი - სიმბოლოა, ვდებთ რა ამ სიტყვაში ტერმინოლოგიურ აზრს, მხედველობაში გვაქვს, რომ ცნობიერების შინაარსობრიობაში არის რაღაც, ან რომ არსებობს ცნობიერების ასეთი ატომარული აქტი, ან ცნობიერების რომელიღაც დისკრეტული სტრუქტურა; როგორი - ამის გაგება ჯერ არ შეგვიძლია. ჩვენ არ ვიცით, რა ეწოდება ამას იქ; სწორედ რომ ვთქვათ, იქ ამას არ შეიძლება რამე ეწოდებოდეს. ჩვენთვის ესაა „სიმბოლური გველი“, ე. ი. საგანი, რომელიც უკვე „ზოგადად სიმბოლოა“ და მხოლოდ ამიტომ შეიძლება მიიჩნეოდეს ან იყოს სიმბოლო ჩვენთვის.

არსებითად, როდესაც სიმბოლოზე ვსაუბრობთ, სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, ვსაუბრობთ ისეთ საგანზე, რომელიც განუყოფელია ცნობიერების აქტისგან. სწორედ ამიტომ ს ი მ ბ ო ლ ო (ზ ო გ ა დ ა დ, ნ ი შ ნ ი ს გ ა ნ განსხვავებით) ა რ შ ე ი ძ ლ ე ბ ა მ ი ს გ ა ნ გ ა ნ ს ხ ვ ა ე ე ბ უ ლ ი, რ ო მ ე ლ ი ღ ა ც ა ღ ს ა ნ - ი შ ნ ი ს მ ქ ო ნ ე დ მ ი ი ჩ ნ ე ო დ ე ს. უბრალოდ, სიმბოლოდ წოდებულ საგნებს, გააჩნიათ მხარე, რომელსაც ჩვენ ფსიქიკისგან ეხედავთ, მაგრამ ცნობიერების მხრიდან ცნობიერების მიერ ს ხ ვ ა გ ვ ა რ ა დ დანახული თავად ეს საგანი სულაც არ იცვლება.

მაგრამ არსებობს ამ ცნების სხვა ასპექტიც. საქმე ისაა, რომ როდესაც ჩვენ ამგვარად ესაუბრობთ ცნობიერებაზე, მის სრულ დეფინიციონალიზებას ვახდენთ. რადგან, თუმცა კი ვიცით, რომ სიმბოლო - ესაა ის, რაც ცნობიერების მუშაობის მხრიდან მოჩანს, ამიტომ ჩვენს მსჯელობაში ე ს სამუშაო ჯერ კიდევ არ არის. იგი მაშინ იწყება, როდესაც სიმბოლო ფსიქიკური სიცოცხლის გ ა რ კ ე ე უ ლ კონტექსტს წ ა რ მთ ა დ გ ე ნ ს . ამიტომ, ერთია, როდესაც მხედველობაში გვაქვს, რომ არსებობს ზოგადად გველი, რომელიც სიმბოლოს წარმოადგენს ძველ ინდივიდუალთან და ა.შ. სხვა საქმეა, როდესაც არსებობს ზოგადად გველი, ფიგურირებული, როგორც საგანი, რომელშიც ფიქსირდება ზოგიერთი ბუნებრივი ძალა მისი ბუნებრივი კორელაციით ჩ ე ე ნ შ ი - და რის გამოც მაშინ სწორედ გველი აღმოჩნდა სიმბოლო? უკანასკნელ შემთხვევაში უკვე წარმოიშობა გარკვეული სამუშაო, გარკვეული ფუნქციონირება, რომელშიც სიმბოლო ცნობიერების მხრივ ა რ ა შ ი ნ ა ა რ ს ო ბ რ ი ვ ჰიპოსტასში ინტერპრეტირდება. ამგვარად, ჩვენ შეგვეძლო გვეთქვა, რომ ყოველ სიმბოლოს მეტ-ნაკლებად ფართო რეპრეზენტაციის სპექტრი გააჩნია. ეს რეპრეზენტაციები ცნობიერების მიმართ ა რ ა შ ი ნ ა ა რ ს ო ბ რ ი ვ ი ა, უფრო სწორად, აქ რაღაცის გ ა მ ო ც ნ ო ბ ა შეგვიძლია.

მაგრამ, პრინციპში, ვიდრე ჩვენ რეპრეზენტაციის სპექტრში ვმუშაობთ, ვიდრე სიმბოლოს იმ ბოლოსთან დაკავშირებული ვარაუდებითა და ინტერპრეტაციებით გამოვდივართ, რომელიც ჩვენი ფსიქიკისკენ არის მიმართული, ამას, არსებითად, ცნობიერებასთან არავითარი მიმართება არ გააჩნია. მაშინ იწყება ს ი მ ბ ო ლ ო ს ი დ ე ო ლ ო გ ი ზ ა ც ი ა. იგი იწყებს წარდგომას, არა მხოლოდ, როგორც წმინდა ფსიქიკური ცნება, არამედ, აგრეთვე, როგორც ფ ს ე ე დ ო ს ი მ ბ ო ლ ო იმიტომ, რომ, როგორც უკვე ვთქვით ზემოთ, სიმბოლოს არსებობის ფაქტში მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის დანახვა იწყე-

ბა, რომელიც ვერ იქნება დანახული იმ აზრით, რა აზრითაც ესაუბრობთ ცნობიერებაზე იმიტომ, რომ ცნობიერების აქტი, რომლის სიმბოლოსაც რაღაც წარმოადგენს, არ მონაწილეობს არავითარ მიზეზ-შედეგობრივ კავშირში, ხოლო ჩვენ მას უბრალოდ ვკითხულობთ, როგორც ამ სიმბოლოს.

მაგრამ ვინაიდან ფსიქიკური მექანიზმის მუშაობა მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის მიხედვით მიედინება, ამიტომ ამ სამუშაოს სიმბოლოში გადატანით, არსებითად ვიწყებთ „დ ე ს ი მ ბ ო ლ ი ზ ე ბ ა ს“. ე. ი. ჩვენ ვხსნით, რ ა ტ ო მ შეესაბამება მ ი ს ი „რ ა ღ ა ც“ სხვა „რაღაცას“, როგორ „შეესაბამება“ იგი და, ამგვარად, ჩვენ ის იდეოლოგიის სფეროში შეგვაქვს. შეგვაქვს იმგვარი სამუშაოს სფეროში, რომელსაც საკუთარი მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი გააჩნია. და ჩვენ უკვე აღარ შეგვიძლია ამ კავშირის შეფარდება ცნობიერების არავითარ შინაარსობრიობასთან, ხოლო თუ შევუფარდებთ, ეს შეფარდება ისეთივე ზომით იქნება ფსევდოშეფარდება, რა ზომითაც დარჩენილი სიმბოლო, უფრო სწორედ - მისი ფუნქციონირებული გარსი უკვე ფსევდოსიმბოლოდ წარმოდგება.

სიმბოლოსა და ფსევდოსიმბოლოს შორის განსხვავება ცნობიერების სტრუქტურასა და ფსევდოსტრუქტურას შორის განსხვავების პარალელურია და, ამ აზრით, შესაძლოა ახსნილ იქნას ჩვენი კვლევის აპარატის (ე. ი. მეთოდოლოგიის, სიტყვის ერთგვარი აზრით) დონეზე. ჩვენ გეგონია, რომ ფსევდოსიმბოლოსა და სიმბოლოს შორის განსხვავება, ისევე, როგორც ცნობიერების ფსევდოსტრუქტურასა და ცნობიერების სტრუქტურას შორის, წარმოადგენს ახსნის ერთადერთ შესაძლო საშუალებას, როგორც ჩანს, იმ მოჩვენებითად დამოუკიდებელი სიცოცხლის გაშიფვრის საშუალებას, დამოუკიდებელი მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის ეელისა, რომელიც ფსევდოსიმბოლოს იძენს იმაში, რასაც პირობითად იდეოლოგიას ეუწოდებთ.

მაგრამ სიმბოლოები ჩვენთვის არ არიან მოცემულნი, როგორც საგნები, მიმართული ცნობიერებისა და ინდივიდუალურ-ფსიქიკური მექანიზმის მხარეს (სადაც თავად სიმბოლო, როგორც ასეთი, შესაძლოა მიღებულ იქნეს, როგორც ყოველგვარი კავშირის სინთეტიკურად ჩამკეტი და, ამიტომ, მთლიანობაში ყველა ამ სიტუაციის გამოტოვების და მისი ჩამანაცვლებელი სიმბოლოებით ოპერირების საშუალების მიმცემი ერთგვარი საბოლოო კავშირი). ჩვენთვის მოცემულია მათი გარეგნული (კულტურული) გამოყენების მხოლოდ იდეოლოგიური ველი, რომლითაც ესარგებლობთ, როგორც დაკვირვების საგნით, რომლის მეშვეობითაც ცნობიერი სიცოცხლის რეკონსტრუირებას ვაპირებთ ან ბოლოს და ბოლოს რამის გაგებას ჩვენი საკუთარი ფსიქიკური მექანიზმის მუშაობაში, რამის გაგებას ცნობიერების შინაარსობრიობაში, რომლის შიგნითაც ვტრიალებთ. ჩვენ გვგონია, რომ სიმბოლოსა და ფსევდოსიმბოლოს შორის განსხვავება არის იდეოლოგიური ველის განმარტების საშუალება იმ აზრით, რომ ამ განსხვავების განხორციელებით, ამ ველს მის მოჩვენებით დამოუკიდებლობას ვაცლით. შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ თავად ეს ველი არის სიმბოლოთა ფუნქციონალური როლის ველი (იგი არ არის დამოკიდებული იმაზე, ფუნქციონირებს თუ არა ფსიქიკური აპარატი, რადგან მუდმივად ინარჩუნებს სიმბოლოს კავშირს მისი წარმოშობის სიტუაციასთან).

ამ ველის შიგნით სიმბოლოები არა მხოლოდ ინტერპრტირდებიან მათ რეალურ გამოყენებაში, მათ რეალურ მოტივაციებში, არამედ, აგრეთვე, განიმარტებიან, როგორც ამ გამოყენებებთან და მოტივაციებთან ფუნქციონალურად და გენეტიკურად დაკავშირებულნი. ამ ველის შიგნით წარმოიქმნებიან მეორადი სისტემები, რომლებიც საკუთარ თავზე იღებენ ამოცანას განმარტონ, გახადონ შესაძლებელი, დასაშვები, თავისთავად გასაგები ის, რაც საგანშია სიმბოლიზებული, რაც შეიძლება იყოს მასში. ისინი საკუთარ

თავზე „აპოლოგეტურ როლს“ ირგებენ, ე. ი. როლს - განმარტონ, აღიარონ, ჩვენი კულტურა ჩვენი თვითცნობიერებით იმის მიღებამდე მიიყვანონ, რაც უკვე მოცემულია, რაც უკვე არის ებოზს. ეს არ არის სულიერი წარმოქმნა ცნობიერების ორიგინალური შინაარსობრიობების განვითარების თვალსაზრისით, ეს არც სხვა ცნობიერების სტრუქტურაში გადასვლაა, - ესაა მცდელობა მისაღები გახდეს ის, რაც უკვე მოცემულია. თუმცა, რა თქმა უნდა, თავად აპოლოგეტური გაშლა მეორად სისტემაში იმისა, რაც პირველად შიდა და რაც სპონტანურად არის მასში წარმოშობილი, რისი ახსნაც არ შეგვიძლია არაერთი მიზეზობრივი კავშირებით, შესაძლოა, მსჯელობის უნარი სკენ მიმართულ ხასიათს ატარებდეს³¹ (მაგრამ არა აუცილებლად).

მითიური (ან პირველადი) სიმბოლოები ჩვენთვის, ცნობიერების სპონტანური სიცოცხლისა და ცნობიერების შინაარსობრიობებთან ინდივიდუალურ-ფსიქიკური მექანიზმების სპონტანური მიმართების დონეზე მდებარეობენ. მეორადი სიმბოლოები ჩვენთვის მითოლოგიური სისტემის დონეზე მდებარეობენ, რომლებიც იდეოლოგიური (მეცნიერული, კულტურული და ა.შ.) დამუშავების, ინტერპრეტაციის შედეგს წარმოადგენენ. ანალოგიური გაყოფის დანახვა შეგვიძლია ფროიდთან ცნობიერისა და არაცნობიერის ურთიერთმიმართებაში. ფროიდი ძალზე საინტერესოდ ხსნიდა ზოგიერთ დამოუკიდებელ კომპლექსურ მოვლენას, ისეთს, როგორიცაა, მაგალითად სიზმარი (თუ მას დაემატა სოციალური!).

თუ მის საწყის წანამძღვრებს მივიღებთ, სიზმარი საკმაოდ მთლიან, საესეებით ლოგიკური და თანმიმდევრული კონსტრუქციის ელემენტს წარმოადგენს. (იგი ლოგიკურად მოგეჩვენება იმ პირობით, თუ შენ მის შიგნით ხარ). ფროიდი ამგავსებებს ულ სიზმარს, მისი შემადგენლო-

31 (მაგრამ არა აუცილებლად სწორედ მისადმი მიმართვა - შესაძლებელია აზროწარმოქმნიელი სხვა ფაქტორებისადმი მიმართვა).

ბის მიხედვით გადამუშავების რეზულტატს უწოდებდა, რეზულტატს, სადაც იგება მეორადი სტრუქტურები, რომლებშიც ერთგვარი დესიმბოლიზება ხორციელდება. ჩვენ გვგონია, რომ აქ ვაწყდებით მცდელობას, სიმბოლოთა მიერ დასახული შინაარსების იდეოლოგიურად შეგუებისა სუბიექტების უნართან - მათით ოპერირებისა, მიიღონ, როგორც ამ პირველადი სიმბოლოების თავისთავად გასაგები შინაარსი (და ამგვარი მიღების ერთ-ერთ ასეთ მცდელობას თავად ფროიდის თეორია წარმოადგენს). ყოველ შემთხვევაში, აქ იმალება მეცნიერების ისტორიაში იმ უნიკალური მოვლენის საიდუმლო, როდესაც მისი რომელიღაც სპეციფიკური პროდუქტი კულტურის იმდენად საყოველთაო ელემენტი გახდა, რომ სუბიექტების მიერ საკუთარ თავზე ყოველდღიურ აზროვნებაში შევიდა, ელემენტი, რომლის მეშვეობითაც ეს სუბიექტი სპონტანურად, სტიქიურად, უშუალოდ გამოიმუშავებს საკუთარ საქციელზე წარმოდგენას თავად ამ საქციელის ჩადენასთან ერთად.

იშვიათად ხდება, რომ თეორია სუბიექტის შინაგანი სამყაროს აგების ელემენტი გახდეს. ჩვეულებრივ, მეცნიერება ძალზე რთულად ეწერება ინდივიდის მიერ საკუთარი ცხოვრების ყოველდღიურ, უშუალო, პრაქტიკულ მოწყობაში, იმ ზომით, რა ზომითაც ეს თვითცნობიერებაზეა დამოკიდებული. რაღაც მსგავსი შეემთხვა დარვინის ევოლუციონის თეორიას, მაგრამ, ცხადია, აქ რთული არის ანალოგიის გავლება, რადგან დარვინის თეორიისთვის რთული იყო ადამიანის ფსიქიკურ თვითანგარიშში შეღწევა (მოსაზრებამ ადამიანის წარმოშობის შესახებ ვერ შეძლო ამგვარი თვითანგარიშის ელემენტად გახდომა). ხოლო ის, რაც ფროიდის თეორიიდან აიღება, სახელდობრ, სიმბოლოს ორი დონის ურთიერთმიმართება, ხდება ყოველდღიურად და არა მხოლოდ წარმოშობის მომენტში. (ზოგიერთი მეცნიერული თეორია შეიძლება ამგვარი აპოლოგეტიკის საგანი გახდეს იმ

აზრით, რა აზრითაც იგი განესაზღვრეთ, ე.ი. იდეოლოგიური ტექსტის გარკვეული თვისების შეძენა, - ისეთი ტექსტის, რომელთან მუშაობაც ცნობიერების მუშაობისგან თუნდაც იმით განსხვავდება, რომ ზოგადად არაფერს წარმოქმნის: აიღება გარკვეული ფორმულირებები და მასზე ითქმება, რომ მათში მდგომარეობს სინამდვილის შესაბამისობა. ამაშია ნებოსმიერი აპოლოგეტიკის საზრისი და ამავდროულად უაზრობა).

სიმბოლოს შინაარსის ამგვარი გარდაქმნა თავისთავად ცხად, ე. ი. გასაგებ, სუბიექტისთვის მისაღებ რაღაცად, შესაძლებელია სხვადასხვა გზით მიმდინარეობდეს. ერთ-ერთი ასეთი გზა შესაძლოა მსჯელობის უნარებისადმი მიმართვა აღმოჩნდეს. მითიურ სისტემებში სხვა საშუალება გამოიყენება, მაგრამ საერთო რჩება ერთი რამ: იმგვარი, მთლიანი წარმონაქმნების დამოუკიდებელი სიცოცხლის გაგების წესის ერთადერთობა, რომლებიც კულტურის ისტორიის მემკვიდრეობითობით, იდეოლოგიის სისტემების, მითების (რომ არაფერი ვთქვათ „მე“-ს სისტემის ტიპის ფსიქოლოგიურ სისტემებზე) სახით არის ჩვენთვის მოცემული, რაც ჩვენს სამუშაოს, მოცემულ შემთხვევაში, ფილოსოფოსის სამუშაოს მეცნიერის სამუშაოსთან აკავშირებს. აქ, ჩვენი პროცედურა ობიექტური კვლევის პროცედურებს ეკვრის, მხოლოდ სიტყვის რამდენადმე გაფართოებული მნიშვნელობით. და აი, რაში მდგომარეობს ეს გაფართოება.

ჯერ ერთი, ნათელია (ამ თვალსაზრისით არის საუბარი ობიექტურობაზე), რომ გარეგნულად დამოუკიდებელი სისტემების ანალიზის საშუალებები - რომლებიც ჩვენეულ ტერმინოლოგიაში მეორად სისტემებს წარმოადგენენ, რომლებსაც საფუძვლად ცნობიერების ფსევდოსტრუქტურები უდევთ - უპირველეს ყოვლისა, მდგომარეობს იმაში, რომ ერთგვარი რედუქციის გზით გამოაველინოს სიმბოლიკის საკუთრივ რომელი შინაარსი აპოლოგეტიზდება, რათა დავინახოთ ცნო-

ბიერი შინაარსების ნამდვილად დამოუკიდებელი სიცოცხლე, რომლებიც რომელიმაც სრულიად სხვა ადგილას და სხვაგვარად არიან წარმოებულნი, ვიდრე თავად მათ შესახებ ამაზუა საუბარი, დაეინახოთ დამოუკიდებლად იმისგან, როგორ მუშავდებიან სისტემაში ან როგორ ე ს მ ი ს ხალხს თ ა ე ი ა ნ თ ი ა მ ო ც ა ნ ა ამ შინაარსთა დამუშავებაში და იყენებენ მათ საკუთარი სისტემის შექმნაში (Systemenbildung ფროიდის მნიშვნელობით).

ცნობიერი შინაარსის გამოვლინების თვალსაზრისით, რომელიც შემდგომ დამუშავებას დაექვემდებარა, ე. ი. ფსევდოსტრუქტურებში ან მეორად სისტემებში (და იდეოლოგიურ ფსევდოსიმბოლოებში გამოხატულ სიმბოლოებში) შემდგომ ტრანსფორმირებულ შინაარსს, მაგალითად ფროიდული კონცეფციის შესახებ შეიძლება ითქვას შემდეგი. სიზმარი მ ხ ო ლ ო დ გ ა რ კ ე ე უ ლ ი მ ნ ი შ ე ნ ე ლ ო ბ ი თ არის ცნობიერების მდგომარეობა, რამდენადაც ის ფიქსირდება და მუდგანდება მ ხ ო ლ ო დ კულტურის მიერ მოცემული, მისი შინაარსის ინტერპრეტაციის წმინდა იდეოლოგიური სქემის მეშვეობით. მისი ყველა სხვა მახასიათებელი, („ქვემოდან“ გამომჟღავნებული) უმთავრესად განეკუთვნება ფსიქოლოგიას, ფსიქოფიზიოლოგიას, ელექტროენცეფალოგრაფიას და ა.შ.

თავად სიზმრის ცნება გულისხმობს არა მხოლოდ მის „დამახსოვრებას“, არამედ აგრეთვე მისი ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობასაც, ასევე ც ო დ ნ ა ს ა ც იმის შესახებ, რომ ასეთი ინტერპრეტაცია არსებობს. მაგრამ ეს ინტერპრეტაცია, როგორც იდეოლოგიური სისტემა, შეიძლება თავად იქნეს ამოცნობილი ორგვარად. ფროიდთან იგი წარმოდგება, როგორც სიზმრის დამამახსოვრებელი ადამიანისთვის ჩვენება, თუ „ვინ არის ის“ წმინდა ფსიქოლოგიური აზრით. (სიზმრის სიმბოლიკა აქ - მ ე ო რ ა დ ი ფსიქოლოგიური სიმბოლიკა) ი მაგალითად, ისლანდიურ

საგვარეულო საგებში - ეს არის ჩვენება იმისა, რაც მოცემულ ადამიანს შეემათხევა, ე.ი. მისი ობიექტივირებული ბედისწერის ჩვენება. უკანასკნელი შემთხვევიდან (ისევე, როგორც ოიდიპოსის წინასწარმეტყველების შემთხვევიდან) შესაძლებელია ცნობიერების გარკვეული შინაარსობრიობის („ბედისწერა, როგორც სუბიექტის დამოუკიდებელი არაფსიქიკური ყოფიერება“) აღდგენა, რომელშიც ადამიანი „სიზმრად“ და „მეხსიერებად“ წოდებული ცნობიერების მდგომარეობის წყალობით ხვდება, - ფროიდული განმარტება კი არის ფსიქიკაზე რეფლექსია).

მეორე რიგში (შემდგომი ნაბიჯი), ჩვენ განვიხილეთ რა, ცნობიერების სტრუქტურის ფსევდოსტრუქტურებიდან რეკონსტრუირებული, უკვე აღდგენილი ეს სიმბოლოები, მეორადი სისტემებიდან აღდგენილი პირველადი სისტემები, ისინი უნდა განვიხილოთ მათ დამოუკიდებელ სიცოცხლეში, შეუფუარდოთ ჩვენეული ანალიზის მეტათეორიულ აპარატს ან, რაც იგივეა, სიმბოლური მნიშვნელობით „ცნობიერების სტრუქტურებსა“ და „მდგომარეობებში“ საგანთა რამე სახის კონკრეტიზაციისგან აბსოლუტურად დამოუკიდებელ „ცნობიერების სფეროს“ (იხ. შესავალი). და ამასთან დაკავშირებით ცნობიერების საგნობრიობები (სისტემის ელემენტები) უნდა გავიგოთ, როგორც „ყოფიერება-ცნობიერების“ ერთიან კონტინუუმში მყოფი და ამით თავად მიზეზობრივ კავშირში არმდგარი ცნობიერება, ამავედროულად, კონკრეტიზდება, როგორც მიზეზობრივ კავშირთა განხორციელების ელემენტი. ე.ი. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს, რომ არ არსებობს ცნობიერების მიზეზობრივი კავშირი, არამედ არსებობს მიზეზობრივი კავშირი და რომ არსებობს ცნობიერება, რომელიც შესაძლოა ჩვენ მიერ მიჩნულ იქნეს, როგორც მის განხორციელებაში მონაწილეობის მიმღები ელემენტი. და მესამე ნაბიჯი - დაბრუნება, მაგრამ უკვე ამხსნელობითი მეორადი, (მესამეული და ა.შ.) სისტე-

მების მიმართ, რომელიც მათ გაფართოებულ კაუზალობად წარმოადგენს (ამას შეიძლება გაფართოებული რაციონალურობა ეწოდოს).

ეს შეიძლება გავიგოთ ჩვენი „შესავლის“ აზრით, სტრუქტურად აღებული (თუ, რა თქმა უნდა, ასეთი სტრუქტურა არსებობს) „მიზეზ-შედეგის“ სტრუქტურის მაგალითზე. ჩვენ ფსიქიკურ დამუშავებაში შეგვიძლია რომელიღაც ფაქტები დავამუშავოთ ამ ცნობიერების სტრუქტურის შიგნით, ხოლო რომელიღაც ფაქტები - მის მიღმა. და მაშინ ჩვენთვის იარსებებს გაფართოებული დეტერმინისტული აღწერა ე.ი. გაფართოებული იმის ხარჯზე, რომ იმგვარ დუალიზმებს, როგორებიცაა „ნივთობრივი-სულიერი“, „მატერია-ცნობიერება“, დამატება რაღაც ისეთი, რაც ჩვენი ანალიზის ფარგლებში ამ დუალიზმებს მოხსნის და ამით ჩვენ, ცხადია აქ დუალიზმ „სიმბოლო-ცნობიერებისკენ“ გადავდივართ.

ფროიდისთვის სიზმრისეული საგნები და შემთხვევები სუბიექტის ფსიქიკური სპონტანურობა ან, მეტაფორულად რომ ვთქვათ, იმგვარი ბუნებრივი, ბუნებითი (естественной, природной) სიცოცხლეა, რომელსაც თავის თავის ცოდნა არ ძალუძს. მაგრამ მთელი ამბავიც ხომ ისაა, რომ ჩვენ, დიხაც, (როგორც სიზმრის სუბიექტებს, ისევე მათ ინტერპრეტატორებს) შეგვიძლია ეს სიცოცხლე გავიგოთ მხოლოდ ამ სიმბოლოებით, უფრო ზუსტად კი - დამახსოვრებულის სიმბოლური ინტერპრეტაციით. ფროიდიდან კი გამომდინარეობს (თუმცა თავად მისთვის ეს არ გამომდინარეობდა), რომ თუკი, ვთქვათ, „გველი“ და „დროშა“ ფსიქიკური მდგომარეობის სიმბოლოს წარმოადგენენ, სადაც მამაკაცის სასქესო ასო ფიგურირებს³², ეს ნიშნავს, რომ ა რ ს ე ბ

32 აქ ძალზე მნიშვნელოვანია გვახსოვდეს, რომ სიზმრის სახეების ინტერპრეტაცია ხორციელდება (როგორც ეს ფსიქოანალიტიკაში ხდებოდა) ფსიქიკური მდგომარეობით (და არა ცნობიერების მდგომარეობით). და ამიტომ, „მამაკაცის სასქესო ასო“ სხვა არა არის რა (ისევე და ისევე ფროიდის მიხედვით, რა თქმა უნდა), თუ არა ამ მდგომარეობის კოდირებული აღნიშვნა, ხოლო, ვთქვათ „დროშა“ - სიმბოლური აპარატის ელემენტი.

ობს რაღაც, რასაც ამ სახეების წაკითხვა ძალუძს, მათი, ზემოთ მითითებულ სიმბოლური მნიშვნელობით. და ამ აზრით, თავად წინასწარმეტყველების ფაქტმა შესაძლოა ორგვარი ინტერპრეტაცია მიიღოს.

ერთი მხრივ - როგორც სიმბოლოთა ექსპოზიცია, რომელიც სუბიექტის მიერ საკუთარი თავის საკუთარ ობიექტურ და უნივერსალურ თვისებებში შემეცნებას ემსახურება. მეორე მხრივ - ობიექტური ცნობიერი შინაარსის მქონე სიტუაციაში სუბიექტის ჩართულობის ნიშანი. და აქ სიმბოლო, ცნობიერებაში ჩართვის საგნურ ინსტრუმენტად მყოფ პირველად სიმბოლოდ წარმოდგება, იმდროს, როდესაც პირველ ინტერპრეტაციაში საქმე გვექნება ფსევდოსიმბოლოებთან, ე.ი. იდეოლოგიურ ან სხვა მეორად მაინტერპრეტირებელ. სისტემაში სიმბოლური საზრისის მქონე საგნებთან.

ახლა (ანალიზის მესამე ნაბიჯი, როგორც ვამბობდით) ჩვენი ამოცანა ისაა, რომ გაგებული სიმბოლური სიცოცხლიდან, ცნობიერების სიმბოლოს „გაგებული დონიდან“ კვლავ გადავიდეთ მეორადი სისტემებისკენ, მათი რეალური სასიცოცხლო ფუნქციონირება გამოვსახოთ, როგორც - მათში საბოლოო, კონკრეტულ-განსაზღვრული საშუალებების გამოყენებით - პირველად სტრუქტურათა შინაარსის გაშლა, ე.ი. ფსევდოსიმბოლოები გამოვსახოთ, როგორც სიმბოლოთა შინაარსის გაშლა. და ეს ემატება ფსიქოლოგიურ და სოციოფსიქო-ლოგიკური დაკვირვების შესაძლებლობასაც და გამოცდილებასაც.

შეიძლება ასეთი სახალისო მაგალითის მოყვანა. ფროიდის მიხედვით, თავად ოიდიპოსის კომპლექსი შეგვიძლია გარკვეული ნატურალისტური სურათის სახით წარმოვიდგინოთ, რომელიც, როგორც ნატურალისტური სურათი, შესა-

ბამის დრამატურგიულ ტექსტში იყო დაფიქსირებული. ამავე დროს, ამ ნაწარმოების ყველაზე პრიმიტიული სიუჟეტური ანალიზი აჩვენებს, რომ მამაკაცის ქცევის სახედ ქცეულ ამ სურათის შიგნით, შეტანილია სრულიად გარეშე თვისებები, რომლებიც მის ფსევდოსიმბოლურ ხასიათს გვიჩვენებს. მიუვითებით მხოლოდ ერთ ასეთ თვისებას. ყოველივეს, რაც არ უნდა ხდებოდეს ამ სურათის საზღვრებში (ხოლო სურათი სტატიკურია საბოლოო რეზულტატის მიხედვით, თუმცა ძალზე დინამიურია სიუჟეტური განვითარების თვალსაზრისით), არ გააჩნია მიმართება, არავითარ მოცემულ ადამიანთან, როგორც ასეთთან, იმიტომ, რომ ყველაფერი, რაც მასში ხდება, სინამდვილეში არის ის, რასაც ე რ თ ი ა დ ა მ ი ა ნ ი მ ე ო რ ე ს უ კ ე თ ე ბ ს. ჩვენ არ ვამბობთ, რომ ესაა - წინააღმდეგობა სიმბოლოს მიმართებაში შინაარსთან, ჩვენ ვამბობთ სხვას: ის, რაც ფროიდმა გამოსახა, როგორც მამაკაცის ქცევის შინაგანი ტენდენციების ბუნებითი (натурный) სიმბოლო - ყველაზე ელემენტარული ქცევითი ანალიზისას - აღმოჩნდება, ურთიერთმიმართების სრულიად გარკვეულ სტრუქტურათა შინაგანი ტენდენციების სურათი. ძველი ინდოელები იტყოდნენ, რომ ამ სურათში ადამიანი თავის თავად არაფერს აკეთებს, - იგი მუდმივად რაღაცას უკეთებს ს ხ ე ა ს. ე. ი. ის ს ხ ე ი ს თ ვ ი ს რაღაცის გაკეთებით აღმოაჩენს საკუთარ თავს. ე.ი. იგი საკუთარ თავს მარტოდენ ქცევის კლასიკურ ევროპულ სტრუქტურაში აღმოაჩენს, სახელდობრ, საქმიანობის ფარგლებში. სინამდვილეში, ეს ქცევაც კი არ არის - ეს არის საქმიანობა. გმირი საკუთარ თავს მხოლოდ იმიტომ აღმოაჩენს, რომ საკუთარ მამას კლავს, რადგან ის საკუთარ დედასთან წევს, ე.ი. იმიტომ, რომ იგი მუდმივად აუღენს დინამიკას ურთიერთმიმართების გარეგნულ, საგნობრივ აქტებში.

ჩვენთვის სრულიად ცხადია, რომ ამგვარი ბუნებითი (натурный) დინამიკური სახით, ე.ი. სახით, რომელსაც ისევ და ისევ ფსიქიკური მექანიზმის მუშაობის რეჟიმი გვთავაზობს (ე.ი. ქმედითი სიმბოლოები და არა ფსევდოსიმბოლოები) ვერ აიგება. რა თქმა უნდა, ჩვენ აქ საქმე გვაქვს ისევ

და ისევ მეორად წარმონაქმნებთან, სადაც შეტანილია სიმბოლურ წარმოდგენათა უკვე ჩამოყალიბებული, გარკვეული სისტემა. საგნები და მათი მოძრაობა (რომელთა შესახებაც ჩვენ არ ვიცით - ნამდვილად სიმბოლოები არიან თუ არა) ფსიქიკურ სამუშაოში სიმბოლოთა მნიშვნელობას იძენენ. ფროიდიც (ამას იგი შესანიშნავად აკეთებს) მოგვიანებით ცდილობს ისინი აიყვანოს ადამიანის ყოფიერების რომელიღაც პირველად სიმბოლიკამდე, როგორებიც ისინი არ არიან თავისთავად.

ახლა ავიღოთ ეთნოგრაფიულ და სემიოტიკურ ლიტერატურაში საყოველთაოდ ცნობილი სქესის სამმაგი სიმბოლიკის მაგალითი: დედამიწა - როგორც ქალური საწყისის სიმბოლო, მზე - როგორც მამაკაცური და მთვარე - როგორც ანდროგინული, პერმაფროდიტული საწყისის სიმბოლო. ახლა ჩვენ არ ვართ დაკავებული საკითხით, წარმოდგენენ თუ არა ეს სიმბოლოები ნამდვილად სიმბოლოებს. უფრო არსებითია სხვა რამ: ეს სამმაგი სტრუქტურა - დედამიწა, მთვარე და მზე - შესაძლოა თავისთავად აღმოჩნდეს ცნობიერების ცალკეული სიმბოლო, ცნობიერების გარკვეული სტრუქტურის მუშაობის ერთიანი სიმბოლო, რომლის შინაარსობრიობა ჩვენს ფსიქიკაზე, ტრიადა - მზე, მთვარე, დედამიწის - სახით პროექცირდება. ეს არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს, რომ ის, რაც ცნობიერებაში ქალურია, ფსიქიკურ სამუშაოში დედამიწად სიმბოლიზდება, რაც მამაკაცურია - მზედ, ხოლო რაც ანდროგინული - მთვარედ. არაფერი მსგავსი, რადგან ისევ და ისევ ეს ჩვენთვის მოცემულია მეორადი სიმბოლიკური სტრუქტურის სახით, რომელიც დამატებით ანალიზს, ე.ი. თავად პრინციპის გამოვლენას მოითხოვს, რომლის მიხედვით, ის, რაც პირველად სისტემაშია ჩადებული, ფსიქიკის სუბიექტისთვის ბუნებრივად ცხადი და თავისთავად გასაგები ხდება ზემოთ მითითებული მეორადობის მეშვეობით.³³

33 სახეებით შესაძლებელია, რომ ჩვენ სწორედ აქ ვაწყდებით „განმეორებადი ეერტიკალური სამმაგობის“, როგორც ცნობიერების სტრუქტურის იდეას, რომლის მიმართაც ზემოთ მოყვანილი „სქესობრივი ტრიადა“ მეორადი ინტერპრეტაცია იქნება ბუნებოთი (натурально) ფსიქიკური მდგომარეობების აზრით.

ახლა დაეუბრუნდეთ ერთ არაძირითად, მაგრამ ფრიად მნიშვნელოვან გარემოებას, რომელიც ზემოთ ვახსენეთ, როდესაც კულტურაში ფსიქოანალიზის გავრცელების თაობაზე ვსაუბრობდით. ყოველდღიური ყოფითი კულტურის დამახასიათებელ თვისებას წარმოადგენს ზოგიერთი ნასესხობა სემიოტიკიდან, რომელიც ხდება მოცემული კულტურის სუბიექტის თვითანგარიშის (самосчета) საშუალება. მაგრამ იგივე თვისება განეკუთვნება ჩ ვ ე ნ ს პროცედურასაც ან უფრო ფიქრის (мышления) იმ ველს, რომელშიც ვმოძრაობთ. ის, რასაც ფსიქიკის შესახებ ჩვენი ფიქრის სახით ვანვითარებთ, შეიძლება თავად ჩვენი ფსიქიკური სიცოცხლის ან თავად ჩვენი ცნობიერების სიცოცხლის ტერმინი აღმოჩნდეს. ფიქრის ამ ველის განსაკუთრებულობა იმაში მდგომარეობს, რომ ზოგიერთი ტიპის შინაარსობრიობა, მაგალითად, „მე“-ს სტრუქტურები, რომელიც, ჩვენეული განსაზღვრებით, ფსიქიკურ ან ფსიქოცნობიერ სიცოცხლეს განეკუთვნება, „მე“-ს (ფროიდის თეორიის ტერმინებში) მეორადი (კონცეპტუალური) სისტემის დონეზე ვითარდება.

ამის თაობაზე საუბრისას, გესურს ხაზი გავესვათ, რომ აქ, უშუალოდ თავად ფსიქიკური ცხოვრება იმ ზომით, რა ზომითაც იგი ცნობიერებიდან რაღაცას „იღებს“ (извлекает), ვითარდება რომელიღაც მეცნიერული თეორიის ტერმინებში. ი.ი. რაღაც წარმონაქმნში, რომელიც სხვა პიპოსტასში წარმოადგენს სპეციალიზებულ საქმიანობას. და რადგან ამგვარი კვლევა არსებობს, სფეროს, რომელშიც იგი ხორციელდება, შემდეგი თვისება გააჩნია: ის, რაც მასში ვითარდება, როგორც სამეცნიერო ტერმინოლოგია, შესაძლოა შემდგომ აღმოჩნდეს მასალა იმ მეორად სისტემათა განვითარებისთვის, რომლებიც თავად წარმოადგენენ ანალიზის ობიექტს მეცნიერებაში. მაგალითად, „მე“-ს ფსევდოსტრუქტურები შესაძლოა შესაბამისობაში იქნენ მოყვანილნი ტერმინებთან, რომლებიც სხვა პიპოსტასში, მეცნიერული კვლევის შიგნით არსებობენ.

ზუსტად ასევე, ჩვენ ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმას, რასაც თავად მსჯელობა - სიმბოლოების შესახებ, სიმბოლოთა ველში მოძრავი აზრების მუშაობა, სადაც „სიმბოლო-ცნობიერების“ დუალიზმი არსებობს, - თავად ეს მსჯელობა, შესაძლოა, ცნობიერების უშუალო სიცოცხლის ტერმინი გახდეს, ამ მსჯელობის მატარებლის ან ნებისმიერი იმ ადამიანის სიცოცხლისა, ვინც ამ მსჯელობას ახორციელებს. იქ წარმოიშობა „მე“-ს რომელიღაც სხვა (სხვადასხვა) სტრუქტურები ან სისტემები, რომელშიც სუბიექტის მიერ თავისი თავის უშუალოდ გამაცნობიერებელ ტერმინებად, მსჯელობის მიერ „ცნობიერება-სიმბოლო“-ს ველის შესახებ გამოუმუშავებული ტერმინები იქნება გამოყენებული. ე.ი. ჩვენ ვიტყვით, რომ აქ, თეორიის რომელიღაც ნამდვილი სიცოცხლე, რეალური სიცოცხლის არანამდვილობად გარდაიქმნება.

სავსებით ცხადია, რომ, მაგალითად, როდესაც ფროიდი თავის თეორიას ქმნიდა, მთელი მისი ნატურალისტურობისა და მეცნიერული აზროვნების კლასიკური ევოლუციონური კულტურისადმი მიკუთვნებულობის მიუხედავად, იგი თანამედროვე კულტურაში შევიდა არა მეცნიერულ თეორიად, არამედ მითოლოგიურ ობიექტად და მეორადი მეცნიერული კონცეპტუალიზაცია და ახალი ცხოვრებისეული ისტორია მიიღო. როცა ვკითხულობთ, ქმედითია თუ არა ფსიქონალიზი, როგორც თანამედროვე რიგითი ადამიანის ცხოვრების შინაგანი აღწერის ერთ-ერთ საშუალებათაგანი, პასუხი ამ კითხვაზე, თუ ჩვენ, მაგალითად, ნევროზი გვაქვს მხედველობაში, არავითარ შემთხვევაში არ იქნება დაკავშირებული პრობლემასთან, ჭეშმარიტია თუ არა ფროიდის თეორია. ეს სრულიად სხვადასხვა საგნებია. ჩვენ საერთოდ ვფიქრობთ, რომ ყველაფერი, რაც ჩვენს ცხოვრებაში, ჩვენს მეცნიერულ აზროვნებაში ან ჩვენს, როგორიც არ უნდა იყოს აღწერად თუ არა აღწერად გამოცდილებაში მუშავდება, - ყოველივე ეს, სრულიად სხვაგვარად უნდა გაიზრებოდეს, იმისდა გათ-

ვალისწინებით, პირველადი სტრუქტურები მუშავდება იქ თუ მეორადი.

შევეცდებით ეს კიდევ ერთი მაგალითის მიხედვით ვაჩვენოთ. კლასიკური ევოლუციის თეორია, რომელმაც განსაზღვრული და კულტურაში მკაფიოდ ფუნქციონირებადი მეორადი სიმბოლოთა სისტემა შექმნა, აგრეთვე ბუნებით (натурно) ობიექტთა მეცნიერული შესწავლის წესით იყო შექმნილი. ავიღოთ ევოლუციის თეორიის ცენტრალური ობიექტი, - სწორედ რომ ეთქვათ, ობიექტიც კი არა, არამედ სრულიად ევოლუციის თეორიის საგანი, სახელდობრ, - „სახეობა“ დარვინთან. დარვინი დაკავებული იყო პრობლემით, თუ როგორ წარმოიშვა არსებული სახეობები. მაგრამ იგი არასდროს იყო დაკავებული პრობლემით, როგორ ჩამოყალიბდა არსებული სიცოცხლის ს უ რ ა თ ი დედამიწაზე მთლიანობაში. ეს პრობლემა მას არ აღელვებდა, იმიტომ, რომ ის იყო თავისი საუკუნის ადამიანი, ანალიტიკური, მეცნიერული აზროვნების საუკუნისა. მაგრამ, ჩვენს საუკუნეში დარვინის მეცნიერული თეორია მთელი მისი კორექტივებითა და გაფართოებებით, რომლებიც მასში თანამედროვე გენეტიკის, ბიოქიმიისა და ბიოფიზიკის გაერთიანებასთან აღმოჩნდა დაკავშირებული, სრულიად სხვა რამედ ტრანსფორმირდა. და შესაძლოა მოგვეჩვენოს, რომ ევოლუციური აზროვნება დედამიწაზე თანადროულად არსებული სიცოცხლის სინამდვილის წარმოშობის სურათამდე მივიდა, როგორც მის ლოგიკურ დასასრულამდე. სინამდვილეში მსგავსი არაფერი არსებობს და შეუძლებელია არსებობდეს.

მაგრამ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ სხვა რამ - რომ რომელიღაც ცნობიერი ძალები იმგვარად მოქმედებდნენ, რომ, ერთი მხრივ, ევოლუციის თეორია წარმოშვეს, ხოლო მეორე მხრივ, - პირველთან ყოველგვარი კავშირის გარეშე - ბიოლოგიური სინამდვილის მრავალფეროვნების წმინდა სინქრონული ს უ რ ა თ ი. და მაშინ საკუთარ თავს უფლებას

მივცემდით გვევარაუდა, რომ ევოლუციის თეორია და მის ტერმინებში აზროვნების განვითარება, არის გარკვეული სახის არსებების (ცნობიერი) ცხოვრების წესი, ცხოვრების წესი მათი არსებობის რომელიღაც ეტაპზე (ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა პირველსაწყის სიმბოლიკას მიკუთვნებული ან მასთან ახლოს მყოფი მითების ინტერპრეტაციის შესაძლო ტიპებზე დაკვირვება). ყოველ შემთხვევაში, არსებობს ფაქტი, რომ ევოლუციის თეორიის ტერმინები დღეს ჩვენთვის ან x ადამიანისთვის ვერ იქნება ტერმინი, რომელშიც ჩვენ (ან იგი) „მე“-ს საკუთარ სისტემას ავაგებდით (მაგალითად, ფროიდის, იუნგის ან ადლერის ტერმინებისგან განსხვავებით). ეს (რაც ევოლუციის თეორიისთვის სასაყვედურო ვერ იქნება) მეტყველებს იმაზე, რომ იგი არ შეიცავს ცნობიერების მასალას, განსხვავებით ფროიდული თეორიისგან, რომელიც მას შეიცავს.

მაგრამ ფროიდის თეორია ნამდვილად აკმაყოფილებს ერთ ფუნდამენტურ შეზღუდვას, რომელიც უწესდება კვლევის ველს, რომელშიც ჩვენ ვმოძრაობთ. მასში მხოლოდ ისეთი არსის და ამხსნელობითი კონსტრუქციების შეტანა შეგვიძლია, რომლებსაც თავად - პრინციპში, პოტენციურად, რომელიღაც აზრობრივ და შესაძლო კავშირში, კულტურის რომელიღაც წარმოსახვით სტრუქტურასა და განვითარებაში - ძალუძთ გახდნენ ახალი ან უბრალოდ სხვა ცნობიერი გამოცდილება. (ჩვენს კვლევაში ნებისმერი სხვა კონსტრუქცია თავიდან მოცილებული უნდა იქნეს!). ეთქვათ, ჩვენ მეცნიერებიდან გიცით (ხაზს ეუსევამთ სიტყვას გიცით), რომ ნეირონულ ჯაჭვთა ფუნქციონირებას პირდაპირი და უშუალო მიმართება აქვს იმასთან, რასაც, სხვა მხრივ, ფსიქიკისა და ცნობიერების პროდუქტებს გუწოდებთ, მაგრამ ვერავითარი ცოდნა ნეირონის ამ ჯაჭვებისა და უმაღლესი ნერვული საქმიანობის შესახებ ვერ გახდება ცნობიერი გაშოცდილებათ, ე.ი. ვერ გახდება ტერმინთა

სისტემა, რომელშიც გაშლას შეძლებდა რომელიღაც ცნობიერი სასიცოცხლო პროცესი. ეს მეთოდოლოგიური პირობა საშუალებას გვაძლევს დასაწყისშივე გამოვრიცხოთ მთელი რიგი მეცნიერული და იდეოლოგიური კონსტრუქციები. ჩვენ მათი ელიმინირება შეგვიძლია ისე, რომ, არსებითად, არც კი გავერკვეთ ამ კონსტრუქციებში, უბრალოდ იმიტომ, რომ ვერცერთი მათგანი ვერ გახდება, პრინციპში, - ვერც ჩვენს, ვერც რომელიღაც სხვა, წარმოსახულ კულტურაში ამ კონსტრუქციათა მატარებლის ცნობიერი გამოცდილება. ჩვენ, როგორც გაგების მატარებლებს, არ გაგვაჩნია ამ ცოდნის ტერმინები, ტერმინების სახით, რომელშიც ჩვენს ცნობიერ გამოცდილებას ვშლით.

2. სიმბოლოლოგიის „პოსტულატები“

სიმბოლო, როგორც სრულიად გარკვეული, ნივთობრივი ფაქტი, რომელიც შეგვიძლია ბუნებითად (натурно) გამოვსახოთ, განსხვავებით ზოგიერთი ინტერპრეტირებადი ფსიქიკური ობიექტისგან, არ საჭიროებს დენატურალიზაციას, რადგან მას, როგორც წესი, არა ცნობიერების ფაქტთან, არამედ ცნობიერების შინაარსობრივ სტრუქტურულ წარმონაქმნებთან მიეყვართ.

ამიტომ იგი არ საჭიროებს დენატურალიზაციას იმ ზომით, რა ზომითაც, ზოგადად, შეიძლება მეცნიერულ ანალიზს დაექვემდებაროს. რეალურად, ინტელექტუალური განვითარების ისტორიაში ხშირად მომხდარა, რომ სიმბოლოდან მასზე შეზრდილი ნატურალიზებული გარსის მოხსნა გამხდარიყო საჭირო, მაგრამ, როგორც ასეთი, მიუხედავად ამისა, არ საჭიროებდეს დენატურალიზაციას. ჩვენს მეტაგანხილვაში, რომელსაც ვაწარმოებთ, შეგვიძლია ყოველ ჯერზე აღმოვაჩინოთ შინაარსის სტრუქტურულობა, რომელიც სიმბოლოს ეფარდება ან, უფრო სწორად, როგორც უკვე ითქვა, რომელიც უბრალოდ იმყოფება იგივე სიმბოლოს ჩვენთვის მიუწვდომელ ველში.

ამგვარად, მსჯელობისას მიედივართ (ან საკუთარი თავი მიგვეყავს) სიმბოლოლოგიის პირველ პოსტულატთან: თავისი ბუნებითი (натурной) ნივთობრიობით ვერანაირი სიმბოლო ვერ შეეფარდება ცნობიერების შინაარსობრიობას (ან სტრუქტურას). ეს შესაძლოა ნაჩვენები იყოს ძველ დროში არსებულ, სამყაროს ძალზე მკაფიო სამმაგი ვერტიკალური დაყოფის მაგალითზე. ეს დაყოფა წარმოდგებოდა, როგორც დედამიწა, მთვარე, მზე ან დედამიწა, შუალედური სივრცე, ცა. ყველაზე ადრეულ ინდურ ტექსტებში, რომლებიც, როგორც ჩანს, პირველადი სიმბოლო

ბოლოდან მის პირველ განმარტებაში გადასვლას ასახავენ, ამ სამმაგობის სახე განიმარტება ამგვარად: არის დედამიწა, დედამიწიდან მოჩანს შუალედური სივრცე, სადაც ატმოსფერული მოვლენები და ცა არსებობს, სადაც კაშკაშებს მზე. ხოლო რა მოჩანს ზეციდან? ზოგიერთი ტექსტი შემდეგ პასუხს იძლევა: ცას თავისი დედამიწა გააჩნია, თავისი მთვარე, თავისი მზე (ცა). შესაბამისად, საზრისი იმაში კი არ არის, რომ სამყარო დედამიწად, ატმოსფეროდ და ცად იყოფა, არამედ იმაში, რომ, განხილული ვერტიკალური თვალსაზრისით, რეგიონი ყოველთვის სამია და ყოველი ამ რეგიონთაგანი, მხოლოდ საკუთარ არსში არსებობს. ამგვარად, შეგვეძლოს გვეთქვას, რომ თუ ამ კომპლექსურ სიმბოლოთა მიღმა დაფარულია ცნობიერებაში ჩაძირული შინაარსობრიობა, ეს შინაარსობრიობა მაშინ არ იქნება ის, რასაც ჩვენ ვუწოდებდით ცას, შუალედურ სივრცეს და დედამიწას, არამედ ვიტყოდით, რომ არსებობს იმგვარი ცნობიერების სტრუქტურა, რომელიც ვერტიკალური დაყოფის სამმაგობას გულისხმობს. ხოლო რა დგას ამის უკან? დანამდვილებით ჩვენ ეს არ ვიცით, იმიტომ, რომ ცნობიერებას არ გააჩნია ენა თავისთვის, არამედ ენა გააჩნია მხოლოდ ფსიქიკისთვის და ამ ენას წარმოადგენს სიმბოლოთა ენა.

ამიტომ, „აბსტრაქციის“ სიტყვა - სიტყვით განმარტება, როგორც სიმბოლოებისა, აქ ვერაფერს მოგვცემს. მოცემულ შემთხვევაში (ვერტიკალური დაყოფის სამმაგობაში), საქმე არ გვაქვს რიცხვი 3-ის მისტიკურ სიმბოლიკასთან. უკანასკნელი შეგვიძლია მხოლოდ მეორად ადამოვიყვანოდთ პირველადი სიმბოლოს კონტექსტიდან, როგორც ყოველი ცნობიერი (სულიერი) ყოფიერების სამმაგობის ცალკეული ნიშანი. ამ სამმაგობის სიმბოლო ვერ იქნება რიცხვი 3, რადგან იგი გულისხმობს აზროვნების მოაზრებად (ე.ი. მეო

რ ა დ კულტურულ, იდეოლოგიურ და ა.შ.) კ ა ვ შ ი რ ს ცნობიერებასთან, რაც ნამდვილია მეორად სიმბოლურსზე-თა (надсимволических) ნიშანთათვის, მაგრამ შეუძლებელია პირველად სიმბოლოთათვის, რადგან ცნობიერებით მათი მოტივირებულობა არატრანსცენდენტალურია (ე.ი. ტრანსცენდენტალურია, როგორც ფ ა ქ ტ ი, მაგრამ არა როგორც შინაარსის მიხედვით კონკრეტული კავშირი).

ახლა კი გადავდივართ სემიოტიკური, ანთროპოლოგიური და მითოლოგიური კვლევებისთვის დიდი მნიშვნელობის მქონე საკითხზე: შეუძლია თუ არა მეორად სიმბოლურ წარმონაქმნს „თავის თავში“ საკუთარი წარმოშობის სურათის ჩვენება? თუ ეს მეორადი სიმბოლური წარმონაქმნი ნამდვილად დააკავშირებული პირველადთან (რადგან არსებობს უამრავი მეორადი წარმონაქმნი, რომელთათვის საერთოდ არ არსებობს პირველადი), მაშინ იგი საკუთარ თავში დაბნელების, პირველადი სიმბოლური წარმონაქმნიდან თავისი წარმოშობის შენიღბვის ტენდენციას ატარებს. ჩვენ ამ ტენდენციისთვის შეგვეძლო გვეწოდებინა უთუო, ეინაიდან იგი თავად ცნობიერების შინაარსშია ფესვგადგმული. ამედროულად, მეცნიერება ა რ ა ც ნ ო ბ ი ე რ ა დ მიისწრაფვის სიმბოლური წარმონაქმნების აღქმისა და აღწერის ისეთი წესისკენ, რომელიც მათ მნიშვნელოვან ელემენტებს რომელიღაც დაიაქრონულ რიგში ი მ გ ე რ ა დ „აწყობს“ (выстраивает), რომ მკვლევარს შეუძლია დაადგინოს, რა იყო ადრე და რ ა გვიან, ე. ი. სიმბოლოს ფსევდოგენეზისთა ერთიანობა ააგოს. თანაც ძალზე ნათლად ჩანს, რ ა წარმოადგენს დროებითი გაშლის მეცნიერულ ან მეთოდოლოგიურ საფუძველს. ეს არის მეორად სიმბოლურ სტრუქტურებში მარტივი და რთული, მდიდარი და ღარიბი, ზოგიერთი მათგანისთვის როგორც არქაულის, ხოლო სხვათათვის - როგორც უფრო გვიანდელის ინტერპრეტაციისთვის დიდი შესაძლებლობის მიმცემ ელემენტთა ერთდროული არსებობა.

მაგრამ, საქმე ისაა, რომ თავად სისტემის ცნება მეორად სიმბოლურ წარმონაქმნებთან გამოყენებაში, გამომდინარეობს თანამედროვე მეცნიერების მცდელობიდან, საკუთარი თავი იმგვარ მთლიანობად წარმოადგინოს, რომელიც ყოველ ეტაპზე საკუთარი თავის მის წინა ეტაპთან გაიგივების შესაძლებლობას აძლევს. ამ აზრით, ძალზე საგულისხმოა პროპის შემთხვევა, რომელმაც დაასრულა დაახლოებით ასწლოვანი სამუშაო ფოლკლორის გენეტიკურ სისტემატიზაციაში (დაასრულა „ტილორ-ფრეიზერ-ლევე ბრიულის“ აღმავალი ხაზი). ამ სამუშაოს რეზულტატი გახდა, ერთი მხრივ, ზღაპრის ტექსტის რეალური მორფოლოგიური სტრუქტურის აღდგენა, სხვა მხრივ კი, - ფაქტთა გენეტიკური გაშლის ექსპოზიციის გამოცდილება, ფაქტთა, რომლებიც „გახდნენ“ ზღაპრები, ხოლო „იყვნენ“ ცხოვრების ფაქტები (რომლებიც დროთა განმავლობაში გადაიქცნენ იმ ტექსტის სპეციფიკურ ფაქტებად, რომელსაც ზღაპარი ეწოდება). ეს „ჩამოყალიბება“ ხორციელდებოდა გაცნობიერებითა და სიმბოლურ ტექსტად პირველყოფილური ცხოვრების ისეთი მნიშვნელოვანი მოვლენის გადაქცევით, როგორადაც პროპი ინიციაციის წეს-ჩვეულებას მიიჩნევდა. (ეს იდეა ძალზე სარწმუნოდ არის გადმოცემული წიგნში „ჯადოსნური ზღაპრის ისტორიული ფესვები“).

ამასთანავე, ანალიზის რამდენადმე სხვანაირი შემობრუნებით, ზღაპრის სიმბოლიკის, ინიციაციის ყველაზე შესაძენვე წეს-ჩვეულების სიმბოლიკასთან შეპირისპირების მცდელობისას, შეიძლება რაღაც სხვის დანახვა. ცნობიერების ერთი და იგივე შინაარსობრიობები, რომლებსაც ფსიქიკურ მექანიზმებში მათი გადამუშავებისას ერთ ეპოქაში შეეძლოთ ინიციაციის წეს-ჩვეულებათა ტიპის ქცევის მოვლენა წარმოეშვათ, ხოლო სხვაში, შეეძლოთ ზღაპრად კლასიფიცირებული სპეციფიკური ტექსტის (უკვე ნაწილობრივ იდეოლოგიური) წარმოშობა.

უფრო მეტიც, ჩვენ მიდრეკილები ვართ ვიფიქროთ კიდევაც, რომ ერთიც და მეორეც არასდროს შეწყვეტილა, რომ ინიციატივის ჩვეულება მისი სიმბოლური მნიშვნელობით არ უსწრებდა წინ ზღაპარს, არამედ დროის ყოველ, ნებისმიერ გამოკელეულ მონაკვეთში ჩვენ მას დაშიფრული სახით აღმოვაჩინეთ, ისევე, როგორც ზღაპრის შექმნის თავად ისტორიულ ფაქტს, რომელიც აღნიშნულია აგრეთვე სხვა ჟანრისა და ისტორიული ნაირსახეობების ტექტების ნიშნებითაც, რომლებსაც დღეს ვერაფრით უწოდებ ზღაპარს. როგორც ჩანს, ეს დაკავშირებულია არა მარტო ცნობიერების შინაარსობრიობების ფსიქიკური დამუშავების თავისებურებებთან, არამედ, აგრეთვე, იმ შესაძლებლობებთანაც, რომლებიც თავად ცნობიერების შინაარსობრიობებში არიან ფესვგადგმულნი. უკანასკნელნი თავად გვაძლევენ ერთი და იმავე სიმბოლოს მრავალჯერადი „ფსიქიკური“ გაცნობიერების შესაძლებლობას. ამას ემატება ისიც, რომ რამდენიმე ფსევდოსიმბოლოს ერთ სიმბოლომდე დაყვანა არ მიმდინარეობს მათი თვისებების ანალიზაციის ან გენერალიზაციის ხაზით, არამედ უფრო ზოგიერთი ტიპის ან მოდელური სიმბოლოების მონახვის ხაზით, რომლებიც ანალიტიკურ, მეცნიერულ აზროვნებაში განხილულ სიმბოლოებს შეესაბამებიან.

სიმბოლო აღნიშნავს ცნობიერების პირობას (ან ცოდნის, როგორც ცნობიერების პირობას და არა როგორც ობიექტური ცოდნის) არა როგორც სტრუქტურებისა, რომელთა ლოგიკურად გაანალიზება არის შესაძლებელი ან რომლებიც შესაძლოა გაშლილ იქნენ, როგორც ლოგიკური სტრუქტურები. და სიმბოლოსადმი ამ თვალსაზრისით მიდგომისას, სიმბოლოს ინტერპრეტაციის სიმრავლის პრობლემის წინაშე ვდგებით. სიმბოლოს ინტერპრეტაციის სიმრავლე დაკავშირებულია „გაგება-ვერგაგების“ პრობლემასთან და ზოგადად იმის ყოფიერების (და

ა რ ა გ ა მ ო ხ ა ტ ე ი ს!) წესს წარმოადგენს, რომელიც სიმბოლიზდება.

მაგრამ სწორედ აქ წარმოიშობა ბუნდოვანება, რომლის გარკვევის გარეშეც გაგვიჭირდებოდა სიმბოლოსა და მისი სიცოცხლის წესის პრობლემის გაგება. პირველი ბუნდოვანება მდგომარეობს შემდეგში: როდესაც ვამბობთ, რომ ინტერპრეტაციის სიმრავლე არის სიმბოლოების არსებობის წესი, ამით ჩვენ, ფაქტობრივად, ვამტკიცებთ, რომ რაღაც ყოფიერებადი (существовавшее) იმ ზომით, რა ზომითაც იგი არის სიმბოლიზებული, ა რ დ ა ს რ უ ლ ე ბ უ ლ ა. არ დასრულებულა სწორედ როგორც ყოფიერებადი და ამ ყოფიერების დასრულების წესით, რომელიც სიმბოლიზებულია, რომელიც წარმოადგენს დროსა და სივრცეში იმავდროულ, პარალელურად არსებულ მრავალ „ინტერპრეტაციის - ანათაღს“ მოცემული სიმბოლოსი, რომლებიც სწორედ თავიანთი მრავლობითობით ასრულებენ იმ ყოფიერებას, რომელიც თავად სიმბოლოში არ დასრულებულა.

სხვა მხრივ კი, თუ რამეს ვერ ვიგებთ, ამის მიზეზს წარმოადგენს არა სიმბოლოს შინაარსის გაშიფვრის ჩვენი უნარის ნაკლოვანება (უფრო სწორად, მისი მითითებით კვლავ ვაწარმოთ ცნობიერების ის შინაარსობრიობა, რომელსაც ეს სიმბოლო მოითხოვს), არამედ უფრო დ ა მ ო უ კ ი დ ე ბ ლ ო ბ ა იმ შინაარსის ყოფიერებისა, რომელიც სიმბოლიზდება. ამგვარად, ვერგაგება განისაზღვრება თავად ყოფიერების გამოვლინებით, რომელიც სიმბოლოშია „მითითებული“, ე.ი. ჩვენთვის იმის შეხსენებით, რომ სიმბოლოს უკან ყოფიერება დგას. ე.ი. თავად ჩვენი ვერგაგება „მიგვითითებს“ ყოფიერების თვითქმარობაზე (შეიძლება ითქვას კიდევაც, რომ სრული გაგება არსებულის (сущего) ყოფიერების განადგურება იქნებოდა). როდესაც ჩვენ არ გვესმის სიმბოლო, აქ არსებითია, რომ ჩვენ არ გვესმის ის, რაც სინამდვილეში არის და არა ის, რაც არ არის. ამგვარად, გაგება და ვერ-

გაგება, ვინაიდან ისინი არ იმყოფებიან ყოფნის ან არყოფნის შემძლე ფსიქიკურ უნართა დაქვემდებარებაში, ალტერნატიულად იმყოფებიან ცნობიერების არსებულ შინაარსობრიობათა დაქვემდებარებაში, ე.ი. სიმბოლოთა იმ პოლარულ (გაგება ან ვერგაგების აზრით) მასალასთან, რომელიც ჩვენზე პირქვევდება და ჩვენში საკუთარი თავის ერთგვარ გაგებას ან ვერგაგებას წარმოშობს. აქ ჩვენ სიმბოლოლოგიის მეორე პოსტულატთან მივდივართ: როდესაც ჩვენ ვამბობთ, რომ ვიგებთ ან ვერ ვიგებთ ობიექტს მისი ცოდნის აზრით, ეს გაგება ან ვერ გაგება, გარკვეული აზრით, ჩვენზეა დამოკიდებული, ხოლო როდესაც ვამბობთ, რომ ჩვენ ვიგებთ ან ვერ ვიგებთ სიმბოლოს, ცნობიერების შინაარსობრიობასთან მის მიმართებით, ეს თავად სიმბოლოზეა დამოკიდებული.

ამ პოსტულატთან არის დაკავშირებული ერთი პრობლემა, რომელიც ხშირად ფიგურირებს XX საუკუნის უკანასკნელი ათწლეულების ლიტერატურულ და მხატვრულ კრიტიკაში. ესაა - „ჩვენზე მაყურებელი სიმბოლოების“ პრობლემა (ისეთ სახეებში დაფიქსირებული, როგორიცაა საათი ისრების გარეშე სეზანის ცნობილ „ნატურმორტში“ ან ბერგმანის „მიწის ეელობში“. ამგვარ სიმბოლოთა თავისებურებას (ჩვენეულ განხილვაში - მეორადების) წარმოადგენს განსაკუთრებული შინაარსობრივი მხატვრული თვისება, რომლითაც მხატვრები მიხვდნენ და აჩვენეს, რომ ვერგაგების რომელიღაც ხარისხი ან დოზა წარმოადგენს ყოფიერების რომელიღაც დამოუკიდებელი ძალის გამომჟღავნებას ან მითითებას, იმის მითითებას, რომ ამ ვერგაგების რაღაც საზღვარი უნდა შენარჩუნდეს. სრული გაგების მცდელობა უბრალოდ არსებულის ვლინების (всплывания) ელიმინაცია იქნებოდა (არსებულის ქვეშ გვესმის ყოფიერების ისეთი მოვლენები, რომლებმაც უკვე მიიღეს რომელიღაც ობიექტისეული საგნობრივი დახასიათება და ცოდნასა და ნიშნობრივ სისტე-

მეხსიანობაში რომელიმე ასახვაც შეიძლება რომელიმე კონკრეტულ ნიშნობრივ, ლოგიკურ ან რომელიმე სხვა სტრუქტურას შეესაბამებოდეს).

საინტერესოა, რომ საათის ამ კონკრეტული მაგალითის გარჩევაში ასევე ვლინდება მისი (მის ფილოზოფიკური გაზიარებაში) ალტერნატივა: როგორც სიკვდილის სიმბოლო იგი ქეიშის საათის სახით ივსება. ერთიც და მეორეც, როგორც მეორადი სიმბოლოები, პირველად სიმბოლოში შედიან, რომლის ცნობიერ შინაარსსაც ჩვენ ვაფორმულირებთ ასე: „სიკვდილი“ წარმოდგება, როგორც დროის გაზომვის რომელიმე წესის შესრულება და ქეიშის საათები უპირისპირდებიან უისრო საათებს, როგორც რომელიმე კანონის აღსრულების სახე, რომელიც დროებით არ სრულდება. როგორც ჩანს, ორივეგან საქმე გვაქვს დროის მეორად სიმბოლიკასთან, რომელიც საათის ამ ორი სახის ალტერნატივაში რომელიმე ჩვენთვის უცნობი, პირველადი სიმბოლიკით იფარება. და მხატვარი, როდესაც იგი მეორადი სიმბოლიკის ხატის მატერიაში შედის - მისი სურვილის, მისი ნების გარეშე, უკვე ამით „ჩნდება“ პირველადი სიმბოლიკის ველში, მაშინ, როდესაც მკვლევარი გვერდიდან ადგენს მეორადი სიმბოლიკის ფაქტებს. რატომ? იმიტომ, რომ იგი იკვლევს იმ ექსისტენციას, რომელსაც მეორადი სიმბოლოები გამოიმუშავენ, მიუხედავად იმისა, რომ პირველადი სიმბოლოები მასში უკვე არიან (ან იგი არის მათში!). შესაბამისად, ამ სიცოცხლეში გვერდიდან შესვლით, მეცნიერი მეორად სიმბოლოს იღებს, არ აღმოჩნდება რა ამით პირველადი სიმბოლოს ველში.

ამგვარი მიდგომა სიმბოლიკის სემიოტიკური ანალიზისთვისაც არის დამახასიათებელი. აქ უნდა შევნიშნოთ შემდეგი გარემოება. ამ მიდგომაში მძლავრი სახით იჩინა თავი XIX საუკუნისგან მემკვიდრეობით მიღებულმა ყოველი „ნამდვილი“ მეცნიერების თავისებურებამ: მკვლევარისაგან ობიექტის

დამოუკიდებლობის პრინციპის თანმიმდევრული გატარება. ხოლო, მას კი რაღაც უცნაური სახით მიეყავართ სწორედ ობიექტის მკვლევარისაგან ამ დამოუკიდებლობის დარღვევამდე, აქცევს რა ობიექტს მკვლევარის აზროვნების ფუნქციად. ეს პარადოქსულად წარმოგვიდგება. ის, რასაც ჩვენ ვამბობდით, ერთი მხრივ, „ვერგაგების რეზერვის“ შენარჩუნების აუცილებლობის შესახებ, ხოლო, სხვა მხრივ, ობიექტის დამკვირვებლისადმი დამოკიდებულების აღმოფხვრაზე ობიექტური მიდგომის თანმიმდევრული გატარებისას XIX ს-ში, - უნდა გავიგოთ, როგორც რაღაც ისეთი, რაც ობიექტური აღქმის პრობლემას არ განეკუთვნება: ობიექტური მიდგომის მისივე საპირისპიროდ გადაქცევის პარადოქსი იმყოფება არა სიმბოლოს სუბიექტური აღქმის თავისებურებების დონეზე (რომელზეც ვერგაგების ინდივიდის შეზღუდულობისთვის მიწერას შევძლებდით), არამედ ახალი და უახლესი დროის კულტურაში (და სიცოცხლეში) თავად სიმბოლოს ყოფიერებას განეკუთვნება.

ამჟამად არსებობს ცნობიერი ყოფიერების დაუსრულებლობისა და დამოუკიდებლობის მეორად სიმბოლოებში ამოცნობის ტენდენცია, განსაკუთრებული სახით გაგებული, მათი კომუნიკაციის დონეზე კვლევისას. ამგვარი მცდელობები ხორციელდებოდა ექსისტენციალიზმში, კრიტიკულად ორიენტირებულ ფსიქოანალიზში და ა.შ. მაგრამ ეს პრობლემები მდებარეობენ არა კომუნიკაციის დონეზე, არამედ ჩვენ მიერ ცნობიერ ყოფიერებად წოდებული არსებობის იმგვარი ფენის დონეზე, რომელშიც არსებობა „თანა-ყოფიერია“ (со-бытийно). სიტყვა „თანა-ყოფიერია“ გულსხმობს თანა-ყოფიერებას, ე.ი. რაღაცას, „სიმბოლოებულს“, როგორც ყოფიერებას“, სწორედ იმ ზომით, რა ზომითაც იგი ყოფიერებადაა მოცემული, თანა-არსებულ (со-существующих) ან თანა-ყოფიარე (со-бытийствующих) სიმრავლეებში და მაშინ იგი წარმოადგენს შემთხვევას აზრში, სიცოცხლეში, ის-

ტორიაში.

ჩვენ, მოცემულ შემთხვევაში, შეგნებულად ეეთამაშებით სიტყვა „შემთხვევის“ (событие) დაშლის შესაძლებლობას. სხვა შემთხვევაში, დროის პრობლემაც წარმოდგება, როდესაც ყოფიერებას განვიხილავთ, როგორც თანა-ყოფიერ (со-бытийное) ყოფიერებას და არა როგორც რაღაც დასრულებულსა და ერთხელ და სამუდამოდ მომხდარს. თუ ამგვარ დასრულებას ან მომხდარის საბოლოო ფორმას აქვს ადგილი, მაშინ არ არის სიმბოლოები. სიმბოლო თანა-ყოფიერებას (со-бытие) გულისხმობს, ე.ი. შემთხვევა (со-бытие) გულისხმობს, რომ მომხდარი ხორციელდება ფაქტთა სიმრავლეზე, რომლებიც ერთმანეთს ავსებენ ან, თუკი შეიძლება ამგვარად გამოიხატოს, ერთმანეთს „მოელაპარაკებიან“ ან „საყვედურობენ“. აქ წარმოიშობა დროის რთული პრობლემა. და, სხვათა შორის, შესაძლოა, უფრო მოსახერხებელი ყოფილიყო მასზე „სიკვდილის პრობლემის“ (ჩვენთვის უაღრესად არსებითის) წარმოება, როგორც ცნობიერების ისეთი ფაქტისა, რომელიც მენტალიტეტისთვის მოუხელთებელია თავისი თვისებებით, თავად ჩვენთვისვე წარმოაჩენს ზოგადად „ცნობიერების სტრუქტურას“, როგორც ჩვენ მიერ ანალიზის ჩვენეული მეტათეორიული აპარატის ცნებებში შეტანილ, განსაკუთრებულ მოვლენას.

და ამასთან დაკავშირებით დგება კიდევ ერთი და, შესაძლოა, ყველაზე საინტერესო საკითხი: ძალუძს თუ არა სიმბოლოს, ნამდვილად გაგებულს, როგორც საგანი (ე.ი. როგორც კონკრეტული და რეალური საგანი და არა როგორც განზოგადებული სახე), ინდივიდის ფსიქიკა მასთან (ე.ი. სიმბოლოსთან) შეფარდებულ ცნობიერების შინაარსში „შეიყვანოს“? ჩვენ შეგვიძლია ამ საკითხის შესახებ რიგი განმარტებითი პარაფრაზები მოვიყვანოთ, ისეთები, როგორებიცაა: შეუძლია თუ არა სიმბოლოსთან „კონტაქტს“ (ან სიმბოლოს აღქმას) ინდივიდის არსებობა ცნობიერების რომელიმე

ფაქტისადმი თანაყოფიერებითი (событийственным) გახადოს? შეუძლია თუ არა რომელიმე კონკრეტულ საგანს აშკარად შეცვალოს ინდივიდის ცნობიერი სიცოცხლის სტატუსი და ამით საკუთარი თავი გამოამჟღავნოს, როგორც სიმბოლო? და ა.შ.

ამ კითხვაზე პასუხი სწორედაც სიმბოლოლოგიის მესამე პოსტულატს წარმოადგენს, რომელიც ასე ფორმულირდება:

სიმბოლო - ესაა ცნობიერების მდგომარეობის ინდუცირების უნარის მქონე საგანი, რომლის მეშვეობითაც ინდივიდის ფსიქიკა ცნობიერების გარკვეულ შინაარსებში (სტრუქტურებში) ერთვება. ან: ინდივიდის ფსიქიკის მიერ ცნობიერების გარკვეული მდგომარეობების აკუმულაციისას, სიმბოლო ცნობიერების გარკვეულ სტრუქტურებში ფსიქიკის შეტანის უნარს ამჟღავნებს.

რადაც აზრით, დროის პრობლემა ცნობიერების სტრუქტურების პრინციპულ აღწერასთან არის დაკავშირებული და ეს პრობლემა არ განსხვავდება სიკედილის პრობლემისგან, მაგრამ ჩვენთვის გადმოცემის დიდი მოხერხებულობის უპირატესობა გააჩნია. მთელი სირთულე მდგომარეობს შემდეგში: იმ ზომით, რა ზომითაც ჩვენ, ცნობიერების შინაარსობრიობას ფსიქიკური მექანიზმების დონეზე განვიხილავთ, როგორც დროში მიმდინარეს, აღმოვაჩენთ, რომ დრო დისკრეტულია. დროის შემდეგი მომენტი ჩვენთვის არ არის ნაცნობი წინამორბედისგან. ზუსტად ისევე, როგორც სიკედილში: ვიცით, რომ მოვკედებით, მაგრამ ჩვენ არასდროს ვიცით, ეს როდის მოხდება. ეს შემთხვევა, რომელიც მოხდება, ისევე დისკრეტულია, როგორც დისკრეტულად მოდიან დროის ერთეულები ცნობიერების რომელიმე შინაარსობრიობის განხორციელებისა და გაშლისათვის.

დროის დისკრეტულობის, ე.ი. დროის მომენტებს შორის

კავშირის არყოფნის თვალსაზრისით უნდა გაეიგოთ ფაქტი, რომელსაც ჩვენ „აზრის“ შემთხვევითობას ეუწოდებდით. რას ვაკეთებთ, როდესაც ცოდნას მის ენობრივ ელემენტებში ვშლით? მაგალითად, ცოდნის სტრუქტურის, როგორც სამეცნიერო თეორიის ან რომელიღაც ლინგვისტური სტრუქტურის გამოსახვით, ჩვენ, ფაქტობრივად, პოსტფაქტუმ ვშლით რომელიღაც უკვე მომხდარი მოვლენის თანმიმდევრულობას, რომელსაც ეს თანმიმდევრულობა, ე.ი. წინამორბედი ელემენტებიდან შემდეგი ელემენტების გამოყვანის შესაძლებლობა არ გააჩნია, როდესაც ი გ ი ხორციელდება. ჩვენ ხომ, როდესაც ვაზროვნებთ, არ გაგვაჩნია არავითარი გარანტია, რომ რომელიღაც მოცემული აზრი ან ზოგადად აზრი „მოგვივა“ თავში. როდესაც მოგვივიდა ეს თავში, ჩვენ პოსტფაქტუმ შეგვიძლია ის გავშალოთ, როგორც რომელიღაც სტრუქტურა, მათ შორის, როგორც ლოგიკურ დასკვნათა სტრუქტურა და მისი დემონსტრირება.

ამგვარადვე შეგვიძლია, მაგალითად, ინტუიციის სტრუქტურა გავშალოთ დეკარტესეული მნიშვნელობით. რომელ სტრუქტურას გავშლით, - ამას არ აქვს მნიშვნელობა: ჩვენი თვალსაზრისით, დროის მომენტთა დისკრეტულობის თვალსაზრისით, - პრინციპში შემთხვევითია, აბსოლუტურად შემთხვევითია ნებისმიერი აზრი. იგი მხოლოდ პოსტფაქტუმ იძენს რომელიღაც აუცილებლობის თვისებას, მათ შორის, ლოგიკური აუცილებლობისა და მხოლოდ რეფლექსიის დონეზე ვშლით ამ სახის წესრიგს სტრუქტურაში, რომელშიც არის რომელიღაც მოძრაობა ელემენტ X-დან ელემენტ Y-ისკენ, ელემენტ Y-იდან ელემენტ Z-სკენ.

ხალხს, რომელმაც ისტორიაში პირველად შემოიტანა რეფლექსიური პროცედურის ცნება, სადაც ცნობიერების სხვადასხვა პირობები ნეიტრალიზდება და ცნობიერების აღრიცხვა მიმდინარეობს არა ცნობიერების უშუალო ფუნქციონირებისა და შინაარსობრიობის დონეზე, არამედ

კვლავ წარმოებულ ცნობიერების დონეზე, რეფლექსის დონეზე, ესმოდა ზემოთ აღნიშნული გარემოება. პლატონი და, უპირველეს ყოვლისა, დეკარტე აცნობიერებდნენ, რასაც აკეთებდნენ და ესმოდათ, რომ ცნობიერების შინაარსის ერთგვარ ექსისტენციალურ საფუძველთან გაწყვეტას აწარმოებდნენ. ისინი ამ განხეთქილებას არ აწარმოებდნენ იმ აზრით, რომ ამ საფუძველს არაარსებითად მიიჩნევდნენ. მათ ესმოდათ, რომ რეფლექსის დონეზე გადასვლით და ცნობიერების ერთგვარი სპონტანური პროცესის რეფლექსიურ დონეზე დუბლირებით იგება რომელიღაც განსაკუთრებული, პირობითი კონსტრუქციები - კონტროლირებული გამეორებების რეფლექსიური კონსტრუქციები და კვლავ წარმოება იმისა, რაც უწინ სპონტანური და გაუკონტროლებელი, დისკრეტული იყო. ე.ი. მათ ესმოდათ, რომ დროსთან კავშირი რეფლექსიის დონეზე ჩნდება და პირველად დონეზე იგი არ არის. ე.ი. მათ ესმოდათ, რომ არსებობს „მადუბლირებელი“ კონსტრუქციები, სადაც მოვლენები, თითქოსდა, ორჯერ ხორციელდება: პირველად - როგორც თავისთავად, მეორედ - ისე, დასაწყისშივე რომ რეფლექსიური მექანიზმი ყოფილიყო. აქედან არის იმგვარი სულიერ-კულტურული მოვლენები, როგორებიცაა ესქატოლოგია და პროგნოსტიკაცია, რომლებიც არსებითად წარმოადგენენ დროში იმგვარად დარეფლექსირებულ, მოვლენათა მომენტების რომელიღაც შემთხვევითი მონაცვლეობის პროექციას, თითქოს, პროცესი დასრულდა. შემდეგ ისინი ამ პროექციის პიპოთეტურ მომავალში გადაბრუნების შესაძლებლობას გეაძლევენ, გადაბრუნება, როგორც იმ კანონზომიერების წინასწარმეტყველება, რომელიც წარსულში ცნობიერების შინაარსობრიობის თვალსაზრისით მოცემული გექონდა, როგორც წმინდა შემთხვევითობა.

აქ მნიშვნელოვანია ხაზი გავესუათ, რომ, როდესაც პლატონი, დეკარტე და კანტი ახალ ამოცანებს ჭრიდნენ, მათ

ესმოდათ, რომ ეს ამოცანები არ ემთხვევა ცნობიერების ფუნქციონირების პირველადი ფენის აღწერას და ეს გაგება მათ იმ ფაქტში გამოხატეს, რომ ამ პირველადი ფენის აღსანიშნავად მათ ზოგიერთი სპეციფიკური სიმბოლო დატოვეს ფილოსოფიაში.

ახლა ჩვენ შევეცდებით სიმბოლოს ს ა ზ რ ი ს ი ს ჩვენეული გაგება დაეაზუსტოთ. როდესაც ვამბობთ „აქ არის სიმბოლო“, მხედელობაში გვაქვს შემდეგი. ჯერ ერთი, სიმბოლო თავისთავად არის „ცნობიერების თვალსაზრისით საზრისის მქონე საგანი“. ეს ნიშნავს, რომ მას საკუთარი საზრისი გააჩნია, როგორც „განსაკუთრებულ საგანს“ და, ამავედროულად, საზრისი ცნობიერების თვალსაზრისითაც. უკანასკნელი გულისხმობს, რომ იგი ერთგვარად არის უკვე „არა-საგანი“, ვინაიდან „ცნობიერობა“ (сознательность) და „ნივთობრიობა“ განსხვავებული ონტოლოგიური მიმართულების ცნებებია. (ასე, მაგალითად, ბევრ უძველეს ბუდისტურ ტექსტში პალის ენაზე გვამს ეწოდება „ბრიყვული საგანი“, რაც სრულიად დასაბუთებულია იმის გაგების იოგური ხასიათით, თუ რა არის სიმბოლო (და არა გვამი, რადგან გვამი აქ - სიმბოლოა). მედიტაციის განსაკუთრებულ ნაირსახეობაში (ე.წ. „გვამზე“ ან „გვამით“ მედიტაციაში) იოგმა იცის, რომ გვამი - ესაა „მხოლოდ საგანი“ და არა რაღაც უფრო მეტი, ე.ი. რომელიღაც ცნობიერ პიროვნულ საწყისთან დაკავშირებული, თუ ასეთი არსებობს (მაგრამ სიკვდილი ამ კავშირს წყვეტს). მაგრამ ეს „ბრიყვული საგანია“, რადგან შენი პიროვნული საწყისი ისევე არარელურია, როგორც გვამი, რომლის ჭერეტაც შენი „მე“-ს არარელაურობასა და იმის რელაურობას მიგაჩვენებს, რომ შენ - ხარ არა არსი, არამედ საგანი (როგორც ეს გვამი). მაგრამ ის, რომ ეს ასეა, არის ცნობიერება (არა შენი ან ჩემი, არამედ - ცნობიერება) და ამიტომ გვამი არა მხოლოდ იოგის ხელსაწყოა (რომლის მეშვეობითაც შენ ცნობიერების სტრუქტურა „სიკვდილში“ შედიხარ), არამედ არის, აგრეთვე,

ცნობიერებას მიკუთვნებული საგანი, ე.ი. სიმბოლო).

მერე მეორეც, სიმბოლოს როგორც „ნიეთობრიობა“, ასევე „არა-ნიეთობრიობაც“ შესაძლოა „ჩემთან“, როგორც ინდივიდუალურ ფსიქიკურ მექანიზმთან მიმართებით, ერთგვარი სრულიად ავტონომიური სახით არსებობდეს. ეს ნიშნავს, რომ მე შემძლია „სიმბოლოს ველში“ ვიმყოფებოდე (ფიზიკურად ან ფსიქიკურად), არ ვაცნობიერებდე ცნობიერების მხრივ ამ სიმბოლოს საზრისს, თუმცა კი ვიმყოფებოდე ამ სიმბოლოს, როგორც „განსაკუთრებული საგნის“ ზემოქმედების ქვეშ. ამ შემთხვევაში მე უბრალოდ არ ვიცი, რომ ეს საგანი - სიმბოლოა (ამ სიტუაციის დაკვირვება მხოლოდ გარე დამკვირვებლის თვალსაზრისით არის შესაძლებელი, რომელმაც იცის, რომ მოცემული საგანი არის სიმბოლო და რომ მოცემულმა დამკვირვებელმა ინდივიდმა ეს არ იცის). უკანასკნელ შემთხვევაში სიმბოლოს მიერ „ჩემს“ ფსიქიკურ მექანიზმზე წარმოებული ქმედება, ამ სიმბოლოს რაღაც იმანენტურ ძალას უნდა მიეწეროს, რომელსაც პრინციპულად არაფერი საერთო არ გააჩნია ცნობიერებასთან, როგორც ასეთთან.

მაგრამ შესაძლოა, აგრეთვე, ისეთი სიტუაციაც, როდესაც მე ამ (თავისი ძალით ჩემზე მოქმედ) სიმბოლოს ველში ვიმყოფებოდე, ვაცნობიერებდე მის საზრისს ცნობიერებასთან მიმართებით და, ამგვარად, ჩემი ფსიქიკური მექანიზმის კონტროლირების მდგომარეობაში მყოფი, ამ ძალის ზემოქმედებას განვიცდიდე.

დაბოლოს, შესაძლოა მოხდეს ისეც, რომ სიმბოლოს ველში არმყოფი, ამ სიმბოლოს საზრისს გავიგებ.

მერე მესამე, სიმბოლოთა განხილვისას აუცილებელია თავისებური „ეთოლოგიური ღონის“ გათვალისწინება, სადაც ყოველგვარი სიმბოლო წარმოგვიდგება, როგორც რაღაც კომპლექსი - ობიექტების ან ქმედებებისა, არცერთი - მათგანი რომ არ არსებობს (როგორც სიმბოლოური!) ამ კომპლექსის ერთიანობის მიღმა. ამგვარი მიდგომა, თავისი მეტაფ-

ნის გამოყენებულ, **ობიექტური** (ე.ი. მოცემულ სიტუაციაში თავისი ქცევის სუბიექტად არფიგურირებული) დამკვირვებლის არსებობას გულისხმობს. მაშინ ეს მეტაენა შუამავლის როლს. შეასრულებს დამკვირვებლის ენასა და სიმბოლოთა ენას შორის (დააკვირდით: არა დამკვირვებლის ენასა და დასაკვირვებლის ენას შორის!).

სიმბოლოს ფსიქოლოგიური ასპექტი **კოგნიტური** დონის იდეასთან არის დაკავშირებული. ეს ნიშნავს, რომ **ნორმალურ სიტუაციაში** დასაკვირვებელ ინდივიდს:

(1) არ ძალუძს განიხილოს ან აღიქვას რაღაც, როგორც განსაკუთრებული მნიშვნელობის ე.ი. მის საკუთარ მენტალურ მდგომარეობებს მიკუთვნებული სიმბოლო;

(2) არ ძალუძს გაიგოს, რომ ეს მნიშვნელობა საკუთარი მენტალური მდგომარეობით წარმოიშობა, და

(3) არ ძალუძს გაიგოს, რომ საკუთარი მენტალიტეტი (სიმბოლოებზე მარეაგირებელი) მის „ნივთობრიობაში“ მიიწოდომება (ე.ი. როგორც „არა-ჩე“).

ამგვარად, სიმბოლოს ფსიქოლოგიური საზრისი გარე დამკვირვებლის მიერ უნდა ინტერპრეტირდებოდეს ამბივალენტურად, ე.ი. სიმბოლოს მიმართებით დასაკვირვებლის ფსიქიკასთან და დამკვირვებლის ფსიქიკის მიმართებით სიმბოლოსთან. და ამგვარ დაკვირვებაში სიმბოლო არ იქნება არც მარტივი და არც რთული (შედგენილი). ეს მთლიანად დამკვირვებელზეა დამოკიდებული, რადგან მოცემულ შემთხვევაში სიმარტივე და სირთულე წარმოდგებიან, როგორც სიმბოლოს **ობიექტური** მახასიათებლები.

თავად ცნება „სიმბოლოური ობიექტი“ (განსხვავებით „სიმბოლოსგან, როგორც საგნისგან“), შეიძლება გარედამკვირვებლის ენაში ფიგურირდეს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მას ძალუძს დასაკვირვებელ ინდივიდზე სიმბოლოს მოქმედების დაკვირვება (და მხოლოდ ამგვარი დაკვირვების შემდეგ).

ცნება „სიმბოლური ობიექტი“ სრულიად სხვა, ძალზე საინტერესო იდეასთან არის დაკავშირებული, ვიდრე „ნიშნის“ ან „ნიშნობრიობის“ იდეაა. იგი არ გულისხმობს არც შინაგან თვისებას, არც საგანთა ასპექტს (როგორც მაშინ, როდესაც ნიშანზე ვსაუბრობთ), არც მით უმეტეს, მათ ფუნქციას. პრობლემა, როგორც ჩანს, ისაა, რომ „სიმბოლურ ობიექტებში“ ჩვენ საქმე გვაქვს საგანთა განსაკუთრებულ ნაირსახეობებთან, რომლებიც ჩვენთვის განსაკუთრებულ (და უმთავრესად ობიექტურ) სიტუაციებში მქლავნდებიან, რომელსაც აქ „სიმბოლოთა ველი“ ეწოდება. მაგრამ (და ეს ძალზე არსებითია) ამ ობიექტების ფუნქციები, თავის თავში მენტალური (და განსაკუთრებით აპერცეფციული) აქტიურობის შემტან, წმინდა სუბიექტურ ჭრილში მქლავნდება (არ არის მნიშვნელოვანი, საუბარია ინდივიდზე თუ ხალხთა ჯგუფზე).

3. სიმბოლოთა განსაკუთრებული კატეგორია

ახლა ჩვენ სიმბოლოს ერთი განსაკუთრებული კატეგორიის განხილვაზე გადავდივართ. შეგახსენებთ, რომ ჩვენთვის, ჯერ ერთი, სიმბოლოები სტრუქტურათა ერთგვარი სპონტანური ფუნქციონირებისა და, ზოგადად, ცნობიერების შინაარსობრიობის დონეზე არსებობენ, მერე მორეც, ისინი არსებობენ რომელიღაც, ჩვენ მიერ მასურად ნაგულისხმევ, ცხოვრების, ადამიანურ კოლექტივებში, მათ ისტორიაში, კომუნიკაციის და ა.შ. ზოგიერთ პროცესში განხორციელებული მეორადი დამუშავების დონეზე. და გარდა ამისა, არსებობენ ფილოსოფიის მიერ გამომუშავებული სპეციალური სიმბოლოები, რომლებიც ასევე უნდა შევიტანოთ კლასიფიკაციაში. ისინი უნდა განვასხვაოთ ფილოსოფიური ცოდნის სხვა ელემენტებისგან, მხედველობაში ვიქონიოთ, რომ ჩვენ მიერ სიმბოლოდ წოდებული კონსტრუქციები ფილოსოფიაში განსაკუთრებულ როლს ასრულებენ ფილოსოფიური ანალიზის აპარატში. მათ სპეციალურად იმუშავებენ ფილოსოფოსები და არ მუდამდებიან ცნობიერების სპონტანური ფუნქციონირების დონეზე.

ფილოსოფიაში ეს სიმბოლოები ხშირად წარმოადგენენ თავად ფილოსოფიური პროცედურის დახასიათების „შ ე ხ ს ე ნ ე ბ ა ს“, შეხსენებას იმის შესახებ, რომ ის, რაზეც არის საუბარი ფილოსოფიური აპარატის ამ ნაწილში, არ უნდა მივიღოთ ფაქტობრივ ან რეალურ არსებობად. მაგალითად, დეკარტე ხვდებოდა, რომ ის, რასაც ის უკან იტოვებდა იმისთვის, რომ რეფლექსიური პროცედურის გამოყენებაში გადასულიყო, თავად ფილოსოფიური პროცედურის ზოგიერთი ნაბიჯისთვის სიმბოლური ხასიათის მინიჭებით უნდა შენარჩუნებულიყო და დაფუძნებულიყო. მან შემოიტანა *cogito ergo sum*, შ ე ი ნ ა ხ ა ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ა შ ი და გაგებაში, რომ არსებობს დაუკავშირებელი და ერთმანე-

თის მიმართ დისკრეტული დროის მომენტები და რომ რ ჩ ე ბ ა დროის ამ თვისების ანალოგიური შ ე მ თ ხ ე ე ე ა - სიკედელი. დეკარტე ხშირად ამბობდა, რომ ჩვენ ვიცით სიკედილის შესახებ, რომ იგი დადგება, მაგრამ ეს მოხდება იმ მომენტთან ყოველგვარი კავშირის მიღმა, რომელშიც ჩვენ ამის შესახებ ვიცით ან შეგვიძლია ვიცოდეთ, ან ვიფიქროთ. როგორც დეკარტეს ცნობილი ფორმულის სემანტიკური ანალიზი გვჩვენებს, ამ ფორმულას მხედველობაში არ აქვს, რომ „დეკარტე ა ზ რ ო ე ნ ე ბ დ ა (cogitat) იმიტომ, რომ ის ა რ ს ე ბ ო ბ ს (est)“ რომელიდაც მიზეზობრივი კავშირის აზრით, რომლიდანაც სილოგისტურად შედეგების მიხედვით შეგვეძლო დაგვესაყენა მიზეზის შესახებ; პირიქით, მისთვის „აზროვნება“ არის „ყოფნა“, ე.ი. მისთვის აზროვნება და ყოფნა (cogitare et esse) ერთი და იმავე ცნობიერების სტრუქტურის საზღვრებში მდებარეობენ მისი ფსიქიკური დამუშავების დონეზე კულტურული საქმიანობის იმ სახით, რომელსაც ფილოსოფიას ეუწოდებთ.

შეგვეძლო ასევე, მოგვეყვანა თითქმის ყოველთვის მცდარად განმარტებული პეგელის იდეა აბსოლუტურ გონზე. პეგელის აბსოლუტური გონი, როგორც ჩანს (ც ნ ე ბ ი ს ს ტ რ უ ქ ტ უ რ ი ს მ ი ხ ე დ ე ი თ), ასევე ფილოსოფიურ სიმბოლოს წარმოადგენს. პეგელისეული „გონის ფენომენოლოგიის“ ტერმინოლოგიის თავად ხასიათი მიუთითებს, რომ აბსოლუტური გონი არის რაღაც, რაც, გარკვეულწილად, ერთმიმართულოვანია; აბსოლუტური გონი მხოლოდ ერთგვარი „საკუთარი თვითრეალიზაციის პროგრესის“ წესით არსებობს. სრულიად ცხადია, რომ წმინდა სემანტიკურად აბსოლუტური გონი აღნიშნავს, რაღაც ა რ ა ყ ო ფ ი ე რ ე ბ ა ს და სრულიად არაარსებითია, როგორი პოზიცია მოიაზრება აქ საწყისად ფილოსოფოსობისათვის ზოგადად, რადგან, როგორც საწყისი პოზიცია, იგი შეიძლება ცნობიერებასთან შეფარდებულად მოიაზრებოდეს. და მაინც, ჩვენ მიდრეკილნი ვართ

ვიფიქროთ, რომ დეკარტესეული „სიმბოლური“ ფორმულირება ბევრად უფრო ახლოს დგას ცნობიერების შინაარსობრიობასთან, როგორც მ ი ს ი, ყოფიერებასთან ერთ სტრუქტურაში გამაერთიანებელი („გამაერთიანებელი“ არ ნიშნავს „იგივეობრივს“). დეკარტესთვის „აზროვნება“ და „ყოფნა“ არასდროს ყოფილა იგივეობრივი იმიტომ, რომ ეს ფორმულირება მთლიანობაში „ერთიან ფილოსოფიურ სიმბოლოს“ წარმოადგენდა - ისევე როგორც, ჩვენეული განხილვის თვალსაზრისით აბსოლუტური გონის იდეა წარმოადგენდა არა იდეას, არამედ იმ სიმბოლოს, რომელიც ჰეგელთან „ფილოსოფოსობას“ აღნიშნავდა, ე.ი. იმას, რის გარეშეც შეუძლებელია ფილოსოფოსობის დაწყება და, ამგვარად, რომელიც სპეციფიკური ფილოსოფიური სიმბოლოს როლს ასრულებდა. ეს სიმბოლო თავისთავად, უხეშად რომ ვთქვათ აღნიშნავდა, ცნობიერების დასასრულს, საზრისის დასაწყისს (რაც შეუძლებელია დეკარტთან იმიტომ, რომ ფილოსოფიური სიმბოლო დეკარტესთან აღნიშნავს მათ შეთავსებას და არა დასაწყისს და დასასრულს). და, ამ აზრით, შეიძლება ითქვას, რომ დეკარტეს სიმბოლო ცნობიერების „არა-დროითობას“ შეესაბამება, მაშინ, როდესაც ჰეგელის სიმბოლო სპეციფიკურ ოპერაციაზე მიუთითებს, რომელსაც ცნობიერება დროში შეჰყავს, ე.ი. მას ცნობიერი სიცოცხლის ერთ გარკვეულ თავისებურებას ართმევს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ჰეგელს ცნობიერება საგანთა შიგნით შეაქვს, უხვევს რა კარტეზიანული ხაზიდან, რომელზეც ახალი დროის ფილოსოფია განვითარდა, თუ მის წარმოშობას XVII საუკუნით დავათარიღებთ. ეს ხაზი ცნობიერების მახასიათებლების ფილოსოფიური ანალიზის აპარატზე გადატანაში მდგომარეობდა. ე.ი. მიიჩნეოდა, რომ ცნობიერების მახასიათებლები შეიძლება მხოლოდ იმ პროცედურებს მიეწეროს, რომლებიც ფილოსოფიაში გამოიყენებიან და ცნობიერება არის ისეთი განზომილება, რომე-

ლიც სრულად უნდა იქნეს გამოყვანილი, ელიმინირებული საგნებიდან, რომლებიც ობიექტურ მეცნიერებაში შეისწავლებიან და განიხილებიან. ეს იყო დაკავშირებული თავად მეცნიერული პროცედურის ხასიათის ღრმა გაცნობიერებასთან, ვინაიდან იგი შემოტანილი იქნა.

რით განსხვავდება სამეცნიერო პროცედურა, ეთქვათ, არისტოტელესეული ონტოლოგიის ან მეცნიერებისგან? მეცნიერების ისტორიის სახელმძღვანელოებში თემა, რომელიც ამჟამად ჩვენ გვაინტერესებს, ხშირად ფიგურირებს გაუაზრებელი სახით - იმ განხეთქილების აღწერის სახით, რომელიც გალილეისეულმა ფიზიკამ განახორციელა არისტოტელესეული ფიზიკის მიმართ - საბოლოოდ გაწყვიტა კავშირი არისტოტელესეულ ფორმებთან ან საგანთა შინაგან ფორმებთან. დეკარტეს თვალსაზრისით, საგნებს იმ ზომით, რა ზომითაც ისინი მეცნიერული ანალიზის ობიექტებს წარმოადგენენ, არ გააჩნიათ შინაგანი თვისებები. ისინი ვერ იქნებიან მეცნიერულად განხილულნი და გაგებულნი, როგორც რამე „შინაგანის“ ან „ფორმის“ მქონენი. და იმ ზომით, რა ზომითაც საუბარი იყო ცნობიერების შესახებ, დეკარტესთვის ეს ნიშნავდა შემდეგს. ერთი მხრივ, უფლება გვაქვს საგნები აღეწეროთ, როგორც ნივთობრივ-სივრცობრივი სტრუქტურა. ესაა - მეცნიერება. მაგრამ, იმაედროულად, უფლება გვაქვს ვისაუბროთ იმ პირობებზე, რომლებშიც საგანს აღეწერთ, როგორც ნივთობრივ სტრუქტურას. სწორედ ამ პირობების მიმართ არის გამოყენებადი ტერმინი „ცნობიერება“ იმ აზრით, რომ ისინი უნდა აღინიშნონ განსაკუთრებულ მეტაფიზიკურ აპარატში, მათ შორის სიმბოლურში. „ვაზროვნებ მაშასადამე ვარსებობ“ „შემოდის როგორც თავად მეცნიერული პროცედურის პირობა, მაგრამ უნდა გვახსოვდეს ის, რომ თუ აქ, საკვლევ (მოაზრებად) საგანს ცნობიერების პირობებთან ერთად ვიღებთ, მაშინ სიტყვა „ცნობიერება“ განეკუთვნება პირობებს, რომელშიც „მე რაღაცაზე ვაზროვნებ ან ესაუ-

ბრობ მეცნიერულად“. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ საგნებსა და ობიექტებს თავისი რომელიღაც შინაგანი განზომილება გააჩნიათ, რომელსაც „ცნობიერება“ ეწოდება.

ჰეგელი ამ პროცედურას მცირეოდენ ცვლის, კანტონ თავისი ანგარებითი პოლემიკით გატაცებული, იგი ვარდება ილუზიაში, რომ „ნივთი თვისთვადის“ პრობლემა გადაჭრა. სინამდვილეში იგი ნატურალიზებს ცნობიერებას, შეაქვს ის თავად სინამდვილისა და თავად საგნების შიგნით და ყოველგვარ ყოფიერებას ან „ნივთ თავისთავადს“ განიხილავს, როგორც სულიერ ან შინაგან ყოფიერებას და, ამ აზრით, როგორც რაღაცას, რაც რაციონალურ გააზრებას და გამოსახვას ექვემდებარება. ე.ი. აქ მან მეცნიერებისგან „გადაუხვია“, რომელსაც სწორედაც რომ მიაჩნია, რომ იმ ზომით, რა ზომითაც მეცნიერული კვლევის ობიექტად გამხდარ საგანს ვაკუთვნებთ რომელიმე შინაგან სიცოცხლეს, თვითმოქმედ პოტენციას, ჩვენ ამით ეს საგანი მეცნიერული განხილვის წრიდან გამოგვყავს.

როდესაც კანტმა თქვა, რომ „ნივთი თავისთავადი“ შეუმეცნებელია ან „ნივთი თავისთვადის“ პრობლემა არ წარმოადგენს მეცნიერების პრობლემას, იგი სავსებით მართალი იყო. ფაქტობრივად, იგი ხომ შემდეგს ამბობდა: იმ ზომით, რა ზომითაც ობიექტი მეცნიერების საგანს წარმოადგენს, არასპონტანურია და, შესაბამისად, სივრცობრივად უნდა განვიხილოთ, როგორც საგნის შიგნით ექსპლიცირებული, ხოლო იმ ზომით, რა ზომითაც რაღაცა თვითმოქმედი და სპონტანურია, გააჩნია შინაგანი განზომილება, მაგალითად, „ადამიანი“ - არ არის მეცნიერების ობიექტი. კანტი ამას გვახსენებდა, მიუთითებდა იმას, რომ „მე“, რომლის შესახებაც ცნობიერების ანალიტიკაშია საუბარი, არ არის სუბსტანცია. ამასთანავე, მას მხედველობაში ჰქონდა, რომ „მე“ არის რ ა ი მ ე ს ს ი მ ბ ო ლ უ რ ი ა ღ ნ ი შ ე ნ ა, როგორც იმისა, რასაც ო ბ ი ე ქ ტ ა დ გ ა ხ დ ო მ ა ა რ ძ ა ლ უ ძ ს ი მ

ზომით, რა ზომითაც ეს რაღაც „მეს“ გაგებით სპონტანური თვითმოქმედი ყოფიერების სახით ნარჩუნდება. სწორედ ამ თვისებით სიმბოლიზდება და თავსდება იგი „ცნობიერების ანალიტიკად“ წოდებულ ფილოსოფიურ განყოფილებაში, სადაც „მე“ ფიგურირებს, როგორც ნეგატიური ფილოსოფიური სიმბოლო. მაგრამ ჩვენ ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს, რომ ამ შემთხვევაში „ყოფიერების თვითმყოფადობა“ და „ადამიანი“ არ წარმოადგენენ მეცნიერების ობიექტებს. იმ ზომით, რა ზომითაც არის სპონტანურობა, არ არსებობს მეცნიერება, ხოლო იმ ზომით, რა ზომითაც არის მეცნიერება, არ არსებობს სპონტანურობა.

აქ შეიძლებაოდა, აგრეთვე, მოგვეყვანა სხვა „სიმბოლოს გამოყვანილი ფორმულირებები“, ე.ი. ფილოსოფოსობის სახეები და ფორმულირებები, რომლებიც თავად ფილოსოფოსებს ასეთებად არ დაუფუძნებიათ თავიანთ სიმბოლურ მანიფესტაციაში. ამ. აზრით, საინტერესონი არიან, ეთქვამთ, ექსისტენციალისტები, რომლებიც ცნობიერად და არაცნობიერად ფილოსოფიურ სიმბოლოებად იყენებენ კულტურის რომელიღაც მეორად და მესამეულ სიმბოლოებს.

ეთქვამთ, კამიუს „უცხოში“, რომელიც, სხვათა შორის, სემიოტიკის ინტერპრეტაციის ობიექტია, მკვლელობის მომენტი დაკავშირებულია მზის გიჟურ ელვარებასთან, ე.ი. სიკედილი. აქ სინათლისა და ენერგიის სახით სიმბოლიზდება. საინტერესოა, რომ თანამედროვე კულტურაში მსგავსი სახის ასოციაციები საკმაოდ თანმიმდევრულად ტარდება. შეიძლება მაგალითად დოქტორ ოპენჰაიმერის მოხმობა, რომელიც აკვირდებოდა რა პირველი ატომური ბომბის აფეთქებას, კომენტირებდა მას ციტატით „ბჰაგავადგიტადან“, სადაც ყველაზე საშინელი სასაკლავო დაკავშირებული იყო „ათასი მზის“ ბრწყინვალე ელვარებასთან.

წინა სამყაროს სიკედილის ამგვარი სიმბოლიზება, ცხადია, ბევრ ავტორთან სრულიად სპონტანურად წარ-

მოიშობა. კამიუც და ოპენჰაიმერიც ცნობიერად ან ნახევრად ცნობიერად იყენებენ გარკვეულ კულტურულ სიმბოლოებს, რომელთაც შესაძლოა არავეითარი მიმართება არ გააჩნდეთ ცნობიერებასთან და წარმოადგენდნენ მეორადს. მაგრამ, იმავდროულად, ეს სიმბოლიკა, თუ მას გვერდიდან დავაკვირდებით, „იხმობს“, „მოუწოდებს“, თავისკენ „იზიდავს“ მეორად ინტერპრეტაციას, რომლის გარეშეც, ზოგადად რომ ვთქვათ, ის არც ცოცხლობს. ე.ი. საქმეც ისაა, რომ, ვინაიდან პირველადი სიმბოლო პირდაპირ ან გაშუალედურებულად დაკავშირებულია ცნობიერების სიცოცხლესთან, რჩება რა ის თავისი პოტენციით ინტერპრეტირებული, ცოცხლობს ინტერპრეტაციის გარეშეც. ამასობაში, ასეთი სახის მეორადი სიმბოლიკა, როგორც ყოფით, ისე მეცნიერულ ინტერპრეტაციას გულისხმობს, რაც ჩვენ საბაბს გვაძლევს მივიჩნიოთ, რომ როგორც თავად ის, ასევე მისი ინტერპრეტაცია ერთი და იმავე ფაქტორების მიერ არის წარმოშობილი.

ზოგადად, ზოგიერთი ძირითადი ფილოსოფიური ცნება შეგვიძლია მივიჩნიოთ სიმბოლურად მოცემული ფილოსოფიური სისტემის ან დამკვიდრებული ფილოსოფიური მიმართულების თვალსაზრისით. მოვიყვანთ ორ მაგალითს:

ჩვენ გვგონია, რომ ფენომენის ცნება კანტურ ტრადიციაში სპეციფიკურ სიმბოლოს იმიტომ არ წარმოადგენს, რომ განუსაზღვრელია - ალბათ, მისი განსაზღვრა შეუძლებელია. ჩვენ ვიცით, რომ, უზოგადესი აზრით, სიტყვა ფენომენი - ესაა ნებისმიერი მოვლენა ან ნებისმიერი ფაქტი, რომლის შესახებ ცოდნა ჩვენთვის მოცემულია უკვე მოგვიანებით - სინამდვილის შესახებ ჩვენი აზროვნების დამუშავებაში. (ცნობილია, რომ კანტიც და ჰუსერლიც უარს ამბობდნენ რომელიმე ფაქტის, საგნის ან მოვლენის შესახებ, როგორც ფენომენზე ისე ესაუბრათ, თუ ისინი მოცემული არ გვაქვს ამგვარი სახის დამუშავებაში). ჩვენეულ განმარტებაში „ფენომენი“ სიმბოლო ხ დ ე ბ ა, როდესაც მხედველობაში გვაქვს მიმართების

გარკვეული ტიპი, ჩვენი „ფსიქიკური“ ცოდნის (ე. ი. ჩვენი აზროვნების, ცხოვრების, ენის და ა.შ.) შეუღლებულობა მის უნივერსალურ ფილოსოფიურ მოდიფიკაციასა და ცნობიერების სიცოცხლესთან. ამგვარი ინტერპრეტაციისას, ფენომენის გაგებისას გვერდზე გადავდებთ რაღაც რეალურად არსებულს, ვინაიდან ამ რეალურად არსებულმა საკუთარ თავში ცნობიერების სიცოცხლისა და ფსიქიკის მუშაობის შემაღლებელი, სრულიად განსაზღვრული ინდივიდუალური დამუშავება გაიარა. ე. ი. ჩვენ მასში ეხედავთ სწორედ ცოდნის გარკვეული შემთხვევისა და ცნობიერების სიმბოლოს. ამ შემთხვევის ფილოსოფიური საზრისი შეგვიძლია აღვწეროთ დაახლოებით ასე: ჩვენი შემეცნებითი უნარები მიმართულია (ან გააჩნით ინტენცია) ემპირიული ფაქტების აგებაზე, მაგრამ ისინი ვერ იქნებიან მიმართული ამ მიმართულობის (ან ინტენციის) ბუნებაზე ან- ემპირიული ფაქტების ამ მიმართულობის სფეროში შეყვანის პირველად პირობებზე. მოცემული სიმბოლო, მეცნიერებად წოდებული ცნობიერების აგებულებაზე მითითება ან მეცნიერების ცნობიერების წყობად განხილვა იყო (სამყაროს მეცნიერული სურათი ხომ არ არის რაღაც თავისთავად გასაგები „ნატურალური“).

სხვა მაგალითი - ესაა ნების ცნება შოპენჰაუერთან, რომელიც ადამიანური სიცოცხლის პროცესის განცნობიერების სიმბოლოდ წარმოდგება (უფრო სწორად, როგორც მის მიერ შემოქმედებითი (ინოვაციური) პროცესის გაცნობიერების სიმბოლოდ). აი აქ, ამ ადგილას, რაღაც არ არის; რაღაც „პროექტირება“, როგორც წარმოშობილი და გამოჩენილი და ეს პროექცია შეუძლებელია ნებითი იმპულსის გარეშე, რომელიც შოპენჰაუერის ფილოსოფიურ მოდიფიკაციაში წარმოდგება, როგორც ცნობიერი სიცოცხლის იმპულსი და არა როგორც სუბიექტის ინდივიდუალურ-ფსიქიკური მექანიზმის იმპულსი.

ე.ი. ეს არის არა ის ნება და ნებელობა, რომელსაც საქმე აქვს ფსიქოლოგიასთან, არამედ ნებად წოდებული ის საგანი, რომელიც, ცნობიერი სიცოცხლის გარკვეულ სტრუქტურებს, ე.ი ყოფიერების, ინოვაციებისადმი პრინციპულ უნარს მიკუთვნებული, გააშლის ნებისადმი მის უნარს სიმბოლიზებს. მაგრამ ეს „გამოვლინება“ ან „გამოჩენა“ უნდა გავიგოთ უფრო ძველინდური მნიშვნელობით - როგორც გამოვლენა იმისა, რაც „არის“ და არა იმის გამოჩენა, რაც არ ყოფილა. ე.ი. როგორც იმპულსი, რომელიც ცნობიერების რომელიმე ბირთვული წარმონაქმნის გაშლისკენ მიდის და, ამ აზრით, შოპენჰაუერთან ნება წარმოადგენს ცნობიერების სიცოცხლეს მიკუთვნებულ, იმგვარ სპეციფიკურ ფილოსოფიურ სიმბოლოს, - როგორც ძველინდურ ტრადიციაში - „პირველადი სურვილი“, ძირითადი იმპულსი არსებულის (сущего) „გაშლისთვის“.

ცნობიერებასთან გაშუალებულიად დაკავშირებული ამ სახის ფილოსოფიური სიმბოლო, შეუძლებელია არ იყოს დამოკიდებული „ცნობიერ“ ინტერპრეტაციებზე, რომლებთანაც ის, თუმცა გაშუალებულიად, მაგრამ ხდომილობს (соденитийствует). მაგრამ თავისი ინტერპრეტაციის დონეზე იგი იცოცხლებს დამოუკიდებლად იმისგან, იქნება თუ არა ნამდილად ადეკვატურად გაგებული როგორც სიმბოლო. და ამიტომ, „ნების“ განხილვა შოპენჰაუერთან შეგვიძლია დამოუკიდებლად იმისგან, თუ როგორ ესმოდა თავად მას ეს „საზრისი“, რომ აღარაფერი ეთქვათ უკვე იმაზე, საერთოდ როგორ იყო ის გაგებული გერმანული და ევროპული ფილოსოფიური ტრადიციის ფარგლებში. მაგრამ აქ ბევრად უფრო მნიშვნელოვანია სხვა რამ. „ნება“, სიტყვა სიტყვით გაგებული, როგორც სიმბოლო, არსებობს არა მხოლოდ იმისგან დამოუკიდებლად, თუ როგორ გაიგებოდა შოპენჰაუერის მკითხველთა ან თვით მათ მიერაც, ვინც მასზე წერითა და საუბრით მოიპოვებდა პურს თავისი არ-

სებობისა, არამედ აგრეთვე იმისგანაც, როგორ ესმოდა იგი შოპენჰაუერს ან გეესმის თავად ჩვენ. ვინაიდან, რადგან იგი სიმბოლოა, (სიმბოლოლოგიის მესამე პოსტულატის თვალსაზრისით) მას თავად ძალუძს ასე თუ სხვაგვარად (ე.ი. სულაც უარყოფითი აზრითაც კი) მასში (ჩვენში, მათში) ცნობიერი შინაარსის გაგების ან ვერგაგების ინდუცირება, რომელსაც მეორადად ეფარდება.

რომ დაეუფიქრდეთ იმ თავისებურებებს, რომლებიც სიმბოლოს ამ დამოუკიდებლობის ფაქტში ელინდება, შეეძლებოთ სხეანაირად შეეხედოთ ცოდნის კომუნიკაციის ჩვეულებრივ საშუალებებს ჩვენთვის ნაცნობ კულტურულ მექანიზმებში. აქ ჩვენ წინაშეა, ზოგადად, კომუნიკაციის რომელიღაც სხვა პრინციპი, თავად საკომუნიცირო ცოდნის აგების სხვა პრინციპი, პრინციპი, რომლის შესახებაც შეიძლება ითქვას შემდეგი: დასრულებულ ცოდნას საერთოდ არ ძალუძს კომუნიცირება; ან: თუ. რაღაც „მოხდება“ და კომუნიცირდება, მაშინ - ეს დაუსრულებელი ცოდნაა. ეს პრინციპი, რომელიც „უკუ“ სახით ფიგურირებდა მეორე თავის დანართში, მაგრამ კ უ ლ ტ უ რ ა თ ა მიმართ, აქ თავად აზრობრივი შინაარსის მხრივ ექსპლიცირდება. დასრულებული აზრი საერთოდ არ გადმოიცემა. შესაძლებელია გადაეცემოდეს დაუსრულებელი აზრი - გაუგებარი ან არა აუცილებლად გასაგები - თავად მის „ავტორს“. ყოველ შემთხვევაში, აქ სხვაგვარად მოქმედებენ გაგებისა და ვერგაგების ის თავისებურებები, რომელთა შესახებ იმავე დანართში ესაუბრობდით. შოპენჰაუერის შემთხვევაში, როგორც ჩვენ გეგონია „ნებაშ“ როგორც სიმბოლომ, სწორედ იმიტომ შეძლო ისტორიკო-ფილოსოფიურ გრადაციაში კომუნიცირება, რომ მის უკან დგას რაღაც, რასაც შოპენჰაუერი თავად ვერ ფლობდა როგორც საზრისს - ამ სიმბოლოთი სიმბოლიზებულ და მასში ან მისით მოცემულ რაღაცას.

და შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, რომ რომელიღაც

სპეციფიკური ფილოსოფიური სიმბოლოები ამგვარ დაუსრულებლობას აფიქსირებენ ლოგიკური აზროვნების ოპერაციების მიმართ. (ე.ი. ისინი წარმოდგებიან ყოველთვის იქ, სადაც ეს ოპერაციები არ არის ფილოსოფიურ სისტემაში ან, ვთქვათ, სადაც ამ ოპერაციებისთვის გამომუშავდებიან რომელიმე პირველსაწყისი პირობები, რომლებიც თავად ამ ოპერაციებს არ წარმოადგენენ).

ჩვენ გვგონია, რომ დაუსრულებლობის პრინციპი დაკავშირებულია, უპირველეს ყოვლისა, სიმბოლიზებული ცნობიერი შინაარსის განუსაზღვრელობასთან, რომელიც ფილოსოფოსობაში ხშირად წარმოდგება როგორც არცოდნა იმისა, რასთანაც სინამდვილეში ამჟამად გვაქვს საქმე - ცნობიერებასთან ან ფსიქიკასთან.

ახლა კი დავებრუნდეთ ორ ტერმინს, რომელთა განხილვა საინტერესოა იმ აზრით, რაც ეს-ესა ზემოთ ითქვა. ესაა - „მე“ და „სიკედილი“. საქმე ისაა, რომ როცა ბუდა საუბრობდა იმის თაობაზე, რომ „მე“ არ არსებობს, იგი ამით, როგორც ჩანს, მიუთითებდა იმაზე, რომ იგი არ იცნობს ისეთ ცნობიერების მდგომარეობას, რომელსაც ეს მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონოდა. ე.ი. თუ „მე“ რაღაცას აღნიშნავს, ეს უნდა მიეკუთვნებოდეს ცნობიერების მდგომარეობას, მაგრამ რა არის ისეთი ცნობიერების მდგომარეობა, როგორიცაა „მე“, მან არ იცის.

ჩვენ გვგონია, რომ საინტერესო იქნებოდა ბუდიზმის ამ ცენტრალური დებულების შევსება, იმგვარი ცნების ანალოგიის მიხედვით განხილვით, როგორიცაა „სიკედილი“. ჩვენ შეგვეძლო გვევულისხმა, რომ სიკედილი არსებობს, როგორც გარკვეული ცნობიერების სტრუქტურა, მაგრამ მაშინ „სიკედილი“ არსებობის კანონის სიმბოლოდან, იქიდან, რაც, არსებითად, „არსებობის ევროპული ფილოსოფიის“ ცენტრალურ სიმბოლოს წარმოადგენს, ცნობიერი სიცოცხლის ათეული

ან ასეული სტრუქტურებიდან ერთ-ერთად გადაიქცევა. და როდესაც ვამბობთ: „არ არის „მე“, და როდესაც ვამბობთ: „არის სიკედილი“, აქ ძალზე მარტივად დგინდება ანალოგია ცნობიერების ორ მოვლენასთან: პირველი - ნეგატიური, მეორე - პოზიტიური. ე.ი. სიკედილი არის, მაგრამ არ არის ეს? ჩვენ სიკედილი, ჩვენეული ცნობიერების მეტათეორიის აზრით, გვესმის, როგორც ერთ-ერთი ცნობიერების სტრუქტურათაგანი და „მე-ს“ აღვიქვამთ, როგორც ცნობიერების ფსევდოსტრუქტურას. ჩვენ არ შეგვიძლია ეთქვათ, რომ ფორმულირება „მე“ კედება“ - ჩვენეული მეტათეორიის სიმბოლური აპარატის აზრით - გააზრებულა, ვინაიდან ჩვენი კლასიფიკაციის მიხედვით, „კედება“ განეკუთვნება რეალურად არსებულ ცნობიერების სტრუქტურას, ხოლო „მე“ - არმყოფ (отсутствующей) ცნობიერების სტრუქტურას.

უდავოა, რომ მეცნიერების, ასევე ფილოსოფიის აზრით, რომელიც არსებობით და არა ყოფიერებით არის დაკავებული, (ე.ი. რომელიც არ არის დაკავებული ონტოლოგიით), საზრისი გააჩნია „მე“ კედება“ ან „მე“ სასიკედილოდ ვარ განწირული“ ან, ეთქვათ, „სამყარო კედება“, ან „სამყარო იბადება“-ს ტიპის გამოთქმებს. ზოგადად, ეს გამოთქმები ერთგვარი, ძალზე გაშუალებული სახით სიმბოლიზებს არა ცნობიერება-ზე ორიენტირებულ, აზროვნების გარკვეულ მეცნიერულ-ფილოსოფიურ მიმართულებას ან, იმგვარადვე, ამას განეკუთვნება „მე უკვდავი ვარ“ ტიპის გამოთქმა. ყოფიერების ჩვენეულ გაგებაში, ცნობიერების ჩვენეული მეტათეორიის აზრით, შესაძლებელი რჩება მხოლოდ ამ ტიპის ფორმულირება: „მე“ ეფარდება „სიკედილს“, როგორც ცნობიერების ფსევდოსტრუქტურა ცნობიერების სტრუქტურას და ამ ეფარდობითობას სიმბოლიზებს.

მაგრამ ჩვენეული ცნობიერების მეტათეორიის ფარგლებშიც კი ამ შემთხვევის განხილვის სხვა ვარიანტი არის

შესაძლებელი. სიკედილს შეიძლება შევხედოთ, როგორც ისეთივე ცნობიერების ფსევდოსტრუქტურას (ან ცნობიერების სტრუქტურასაც კი არა), როგორსაც წარმოადგენს დრო - არ განიხილავს რა მათ შორის არავითარ პრინციპულ განსხვავებას. და თუ ბუდიზმის პრინციპული არგუმენტის საფუძველზე, რომ არ არსებობს ისეთი მდგომარეობა, როგორიცაა „მე“, შეიძლებოდა თქმა, რომ, მაინც არსებობს რამდენიმე ცნობიერების მდგომარეობა, რომლებთანაც შესაძლებელი იქნებოდა სიმბოლურად მიმაგრებულიყო „მე“-დ წოდებული რაღაც, მაშინ რაღაც ფრიად მსგავსის დასკვნა იქნებოდა შესაძლებელი სიკედილის შესახებაც.

და აქ მართებულია ერთი ძალზე მნიშვნელოვანი პარალელის გახსენება: ზუსტად იგივე, რასაც სკოლა ვიჯნიანავადას ბუდისტის ფილოსოფოსები ამბობდნენ ცნობიერების შესახებ („ცნობიერება“ განსხვავებულია „ცნობიერების ნაკადისგან“), შეიძლება დაშვება დროის შესახებაც („დრო“ არ არის დაკავშირებული „დროის ნაკადთან“). და მაშინ, სიკედილი მოგვევლინება უკვე არა განსაკუთრებულ ცნობიერების სტრუქტურად, არამედ დ რ ო ი ს დ ი ს კ რ ე ტ უ ლ ო ბ ი ს ს ი მ ბ ო ლ ო დ, სწორედ რომ არა დროდ, არამედ დროის დისკრეტულობად. ან უფრო ზუსტად: „ს ი კ ე დ ი ლ ი“ ა რ ი ს დ რ ო ი ს მ ო მ ე ნ ტ თ ა, ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ი ს კ ა ტ ე გ ო რ ი ა შ ი ე რ თ მ ა ნ ე თ ი ს მ ი მ ა რ თ დ ი ს კ რ ე ტ უ ლ ო ბ ი ს ს ი მ ბ ო ლ უ რ ი ა ღ ნ ი შ ე ნ ა. რადგან ჩვენ არ ვიცნობთ ცნობიერების დროის მომენტთან მიმდევრულობას, ეინაიდან მოცემული მომენტის ცნობიერება არ გამომდინარეობს ცნობიერების დროის წინამორბედი მომენტისგან. ჩვენ ვიცით, რომ, ზოგადად, მოვკედებით, მაგრამ არ ვიცით როდის. და ამ სიტუაციაში შეგვიძლია ამ არცოდნის თავად ფაქტი ა ღ ე ნ ი შ ნ ო თ, აღვნიშნოთ იგი, როგორც ის, რაც ფსიქიკის მექანიზმებში ინტერპრეტირებულ, ცნობიერების დონეებზე კვლავწარმოებას საჭიროებს.

და ამ ადამიანური ხდომილობის პირობითი დროის ცნობიერების თვალსაზრისით, დროსა და სივრცეში გამოიყენება არა ერთი, არამედ ორი სიმბოლო: თავდაპირველად - „უკუდავება“ და მხოლოდ სიმბოლოს მიმართ „უკუდავება“- მასთან შეუღლებული „სიკვდილი“. აი, ორი შეუღლებული სიმბოლო და ისინი გამომუშავდებიან ყველგან, სადაც არის ფილოსოფიური სპეკულაცია იმ ზომით, რა ზომითაც ამ სპეკულაციას ორი სტრუქტურა შემოაქვს (ერთი-მეორისგან შემოტანის წესის მიხედვით განსხვავებული): „მე“, როგორც ცნობიერი სიცოცხლის ფსევდოსტრუქტურა და „მე“, როგორც ფილოსოფიური ანალიზის სიმბოლური აპარატის ელემენტი.

ამგვარად, ის „მე“, რომელიც კანტმა შემოიტანა, გვაფრთხილებდა რა რომ ეს არ არის სუბსტანცია, ბუდამ შემოიტანა, როგორც იმის სიმბოლო, რომ რომელიღაც საგნები (ე.ი. ის, რომლის შესახებაც იგი ამბობდა „ისინი“) არ ეიცოთ და ამ არცოდნის სიმპტომი არის „მე“.

ამგვარად, შეგვეძლო გვეთქვა, რომ ცნობიერების შესახებ ზოგიერთი საგნის არცოდნა ტერმინ „სიკვდილით“ „სიმბოლიზდება“, ხოლო ცნობიერების შესახებ ზოგიერთი საგნის არცოდნა „სიმბოლიზდება“ ტერმინით „მე“.

მაგრამ, როდესაც ჩვენ ვამბობთ, რომ „სიკვდილი“ არის არა ცნობიერების სტრუქტურა, არამედ დროის დისკრეტულობის სიმბოლო, აქ განსაკუთრებით ესმევა ხაზი იმ გარემოებას, რომ დისკრეტულობა ფსიქიკური და მუშავეებისა და ცნობიერი სიცოცხლის ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციის დრო. „დისკრეტულობა“ აქ წარმოდგება, როგორც დამოუკიდებელი ცნობიერების სტრუქტურა. ამ აზრით, შეგვეძლო გვეთქვა სხვა რამეც: არც თუ სრულად გასაგები რჩება - რა არის თავად დრო იმიტომ, რომ ახლა ჩვენ არ ვსაუბრობთ ცნობიერების სტრუქტურის შესახებ, რომელსაც ეწოდება „დრო“. შესაძლოა, რომ დრო არსებობს როგორც ცნობიერების სტრუქ-

ტურის ერთგვარი შეუღლებული ეელი, მაგრამ უფრო, ალბათ, ეს ასე არ არის: უფრო, დრო განეკუთვნება არა საკუთრივ ცნობიერ სიცოცხლეს, არამედ მის დამუშავებას ინდივიდუალურ ფსიქიკურ მექანიზმში, (როგორც ამას მიიჩნევდა შესანიშნავი ფილოსოფოსი ჟან გებსერი), რომლის უკუ პროექცია „დროის დისკრეტულობად“ წოდებულ ცნობიერების სტრუქტურაში ფიქსირდება. ჩვენ მიერ „დროის დისკრეტულობად“ წოდებულ და პირველადი სიმბოლოების მიერ სიმბოლიზებულ „სიკვდილში“, „უკვდავებაში“ ხორციელდება მეორადი, მესამეული და ა.შ. სიმბოლოების წარმოშობა, რომელთაც სულ უფრო და უფრო ნაკლები მიმართება გააჩნიათ საკუთრივ ცნობიერებასთან და სულ უფრო და უფრო მეტი - ინდივიდუალურ-ფსიქიკურ მექანიზმში ცნობიერი სიცოცხლის დამუშავებასთან. ამგვარად, ჩვენ შეგვეძლო გვეთქვა, რომ სიმბოლიზში „უკვდავება-სიკვდილი“ უთუოდ მიიღტვის ფსიქიკისკენ იმიტომ, რომ იგი სიმბოლიზებს იმას, რაც ფსიქიკასა და ცნობიერებას შორის იმყოფება.

წმინდა მეტაფიზიკური თვალსაზრისით, სიმბოლოები არსებობენ, როგორც სიმბოლოები (და არა როგორც რაღაცის სიმბოლიზების შემძლე საგნები), მხოლოდ ინტერპრეტაციის შიგნით. და ეს ინტერპრეტაციები სრულიადაც არა აუცილებლად არიან ცნობიერნი, ე.ი. ისეთნი, რომელშიც ცნობიერება თავისთავს კითხულობს. უფრო ხშირად ეს ის ინტერპრეტაციებია, რომლებშიც კულტურა თავის თავს კითხულობს, სხვადასხვა საგნებს, სახეებს, სიტყვებს და ფორმულირებებს (რომლებსაც, სხვათა შორის, სინამდვილეში ძალუბთ აღმოჩნდნენ სიმბოლოები) ანიჭებს გარკვეულ სიმბოლურ მნიშვნელობას და დაიმედებული, რომ ეს საგნები, სახეები, სიტყვები და ფორმულირებები „ვთქვათ და“ ამუშავდებიან, ცნობიერების ყოფიერებასთან თანამონაწილენი აღმოჩნდებიან. ამ სახის რომანტიკული გათვლებითაა სავსე უკანასკნელი საუკუნის (ე. ი. გასულის 70-იანი წლებიდან

ახლანდელის 70-იან წლებამდე) მსოფლიო (ვერ ვიტყვით - „ეროპული“ ან „რუსული“, ან „აღმოსავლური“) კულტურა. მოვიყვანთ რამდენიმე გაცეითილ მაგალითს ამგვარ არაცნობიერ (неосознательно) (მაგრამ, შეამჩნიეთ, არავითარ შემთხვევაში „არაცნობიერ“! (неосознательно)) სიმბოლიზაციაში.

პირველი მაგალითი - ჩვენ მას პირობითად „ფრიდრიხ ნიცშეს“ პირველ ხაზს“ ეუწოდებთ. ნიცშემ გამოიგონა (უფრო სწორად - წარმოდგენა შექმნა) „ზეკაცი“, რომელიც თავად მისთვის არ ატარებდა არც სიმბოლურ და არც ფსევდოსიმბოლურ ფუნქციას, მაგრამ მისი რეფლექსიის პირდაპირი და მკაფიო შედეგი გახდა. რას არეფლექსირებდა იგი? იგი თავის თავში არეფლექსირებდა იმ კლასიკურ და ეროპულ (რუსულის ჩათვლით) კულტურაში განუწყვეტლად გაბატონებულ რუსოს „ბუნებრივი ადამიანის“ ლიტერატურულ სახეს, რომელსაც თავად რუსო, იმავდროულად, ეთიკურ იდეალადაც და საგანთა ბუნებრივ მდგომარეობადაც მიიჩნევდა, ვერ ხედებოდა რა, რომ იგი გახდა ეროპულ კულტურაში ერთ-ერთი ყველაზე ხელოვნური წარმონაქმნის ავტორი (ბევრად უფრო ხელოვნურის, ვიდრე ე. ტ. ა. პოუმანის ყველა თოჯინა) და რომ ეს პომუნკულური ქმნილება თავად არის არა მხოლოდ განსაკუთრებულად განვითარებული რეფლექსიის პროდუქტი, არამედ, აგრეთვე, რეფლექსიის შედეგის უკიდურესი რაციონალიზაციის ნიმუში.

მაგრამ საკუთარ თავში რუსოს „ბუნებრივი ადამიანის“ დარეფლექსირების შემდეგ, ნიცშემ იგი ქრისტიანად და იუდეველად, გერმანელად და ებრაელად მიიჩნია. იგი ვერ ხედებოდა (ეს უბრალოდ არ შედიოდა მის ფილოსოფიურ ამოცანა-

34 რა თქმა უნდა, ნიცშე - ესაა შესანიშნავი საბაბი ფილოსოფოსობისათვის. მაგრამ არა მხოლოდ ეს. ბრწყინვალე მეცნიერ-ფილოლოგი, იგი ფილოსოფიაში იმდენად სპონტანური იყო, რომ მისი ფილოსოფოსობის ნებისმიერი, თვით ყველაზე ობიექტური სისტემატიზება მის იდეებს იდეოლოგიად აქცევს, როგორებიც ისინი არასდროს არ იყვნენ სინამდვილეში. მაგრამ, რაც კიდევ უფრო მეტად მნიშვნელოვანია, მთელმა მისმა ცხოვრებამ (ისევე, როგორც კირკეგორის) სიმბოლურ სიტუაციებში განვლო და ის (ისევე, როგორც კირკეგორი) ხედებოდა, რომ ისინი ვერ გადაწყდებიან სხვაგვარად, ვიდრე მათი ზოლომდე განვლა.

ში), რომ მისი „ზეკაცი“ უარყოფს არა ქრისტიანულ-იუდეური უმწეო კულტურის რაციონალიზმს, არამედ მისი რაციონალიზმის სისუსტეს, ხოლო კიდევ უფრო ზუსტად - ევროპულ კულტურაში რუსოსეული ტენდენციის სისუსტესა და გადატაკებას. ნიცშე თავად ატარებდა მას საკუთარ თავში, თავად აცნობიერებდა მას, თავად წყევლიდა და... თავადვე გაამოდერნიზირა, შექმნა ბუნებრივი ზეკაცის „ანტისახე“, თავის თავში იმ არა რაციონალიზდება ძალის მატარებელი, რომელიც, მომავალში გადასხმული, ახალი კულტურის ბირთვი იქნებოდა. მას არ უქნია ერთი რამ: მან არ აწარმოა მეორადი დარეფლექსირება იმისა, რაც მის მიერ იყო ქმნილი. მხოლოდ და მხოლოდ ამ კუთხით არის ნიცშე - ექსისტენციალისტების წინამორბედი, რადგან ისინიც ასევე ჩვეულებრივ ვერ დადიოდნენ მეორად რეფლექსიამდე, რომლის მეშვეობითაც არის მხოლოდ შესაძლებელი პირველადი რეფლექსიის სუბიექტურობის კორექტირება, კონტროლირება და აღმოფხვრა.

ამის გამო, მათთვის საძულველმა კულტურამ მის მიმართ ყველა დონეზე იძია შური. თომას მანმა მისი იდუმალი ფილოსოფიური უგეანობა „დოქტორ ფაუსტუსად“ გადააქცია, 30-იანი წლების საბჭოელმა ფილოსოფოსებმა „რასიზმის იდეოლოგიად და კაცთმოძულეობად“, ხოლო 20-იანი წლების გერმანელმა ფილოსოფოსებმა მის „ზეკაცს“ არცთუ რთული ოპერაცია ჩაუტარეს, გადააქციეს რა იგი ანტიინტელექტუალიზმის ეთიკურ სიმბოლოდ (არა „პრინციპად“, არა „იდეალად“, არამედ სწორედ სიმბოლოდ!), როგორც იყენებდნენ მარჯვნივ მიმართული სვასტიკის მაგიურ დიაფრაგმას „არიული ერის“ ემბლემად. მაგრამ აქ მსგავსება მხოლოდ ისაა, რომ „ზეკაცმაც“ და „სვასტიკამაც“ სიმბოლური ინტერპრეტაცია მიიღეს ისე, მათი გამოყენება მის გამოყენებლებს ცნობიერების იმ ძალაში რომ „რთავდეს“, რომელსაც ძალუბს სიმბოლოს მეშვეობით „გაიშალოს“. მაგრამ, პირველ

შემთხვევაში, ეს ვერ მოხდებოდა თეორიულად, იმიტომ, რომ „ზეკაცი“ არის უბრალოდ რაღაც არარსებული ცნობიერების თეალსაზრისით (ე.ი. ვერ განიხილება ცნობიერების ვერც „მდგომარეობად“ და ვერც სტრუქტურად), ხოლო მეორე შემთხვევაში, ეს ვერ მოხდებოდა იმიტომ, რომ იმ ადგილას, სადაც სიმბოლური ინტერპრეტაცია ხდებოდა, უბრალოდ არ იყო ცნობიერება (თუმცა, თავად სიმბოლო, როგორც საგანი, ცნობიერების სიმბოლოდ რჩებოდა).

საინტერესოა შევნიშნოთ, რომ ამ სახის „პიქერსიმბოლიზაცია“ ან „სიმბოლომანია“, ფრიად დამახასიათებელია იმ (ამჟამად ფრიად პოპულარულ) სოციალურ-კულტურული ძვრებისათვის, რომლებმაც მიიღეს საკმაოდ წარმატებული სახელწოდება - „კულტურული რევოლუციები“. ივანე მრისხანეს სახუმარო ბერობიდან და პეტრეული ორგიების ფსევდორიტუალიზმიდან, მაქსიმილიან რობესპიერის „უმადლესი არსების კულტის“ გავლით, 20-იანი წლების რუსების ათეისტური სიგიჟის „ანტირიტუალადე“, მესამე რაიხის ანტიკლერიკალურ „ვოტანიზმადე“ და მათს ტექსტების საკრალიზაციამდე თანამედროვე ჩინეთში - მთელი ეს რიგი წარმოგვიდგენს არა „კულტურის კარნავალიზაციის“ ნიმუშებს (როგორც იგი ბახტინთანაა აღწერილი), არამედ საგნების, შემთხვევებისა და ტექსტების გაცნობიერებულ ინტერპრეტაციას მათ ახალ (ან სხვაგვარ) სიმბოლურ ფუნქციონალურობაში.

მეორე მაგალითი - „ნიცშეს მეორე ხაზი“. ფრიდრიხ ნიცშეს მიერ მისი კულტურის კრიტიკა, თავად მის მიერ არადარეფლექსირებული, ე.ი. მის მიერ თავისი ცნობიერი სიცოცხლის ექსპლიკაციად გადაუქცეველი, თავდაპირველად, შეენგლერის, ხოლო შემდეგ - თოინბის ტექსტებში განსაკუთრებული სახის ისტორიოსოფიად გადაიქცა (შენიშნეთ, თავად ნიცშე არასდროს ყოფილა ისტორიოსოფოსი). ამ ისტორიოსოფიაში კულტურა, თავდაპირველად, იძენს თვისებებს, რომლებიც

ხდის მას მთლიანს, ინტეგრალურ წარმოდგენას, შემდეგ გაიაზრება, როგორც განვითარებადი ორგანიზმი, დაბოლოს, თავად სიმბოლიზდება განსაკუთრებულ ადამიანურსხეულთა ობიექტად, ობიექტად, რომელიც ხან ცნობიერებას, ხან კოლექტიურ ბედისწერას სიმბოლიზებს. და განა შესანიშნავი არაა, რომ ამგვარ ისტორიოსოფიაში „კულტურა“ წარმოდგება საპირწონეს სახით, (მხოლოდ „სახით“ - სინამდვილეში ორივე მათგანი ერთი მიმართულებით მიიწევს) სიმბოლიზაციის სხვა (ასევე არარსებული!) იდეალური ობიექტის მიმართ - „ისტორიული აუცილებლობის“ მარქსისტულ ფილოსოფიაში.³⁵ ამასთანავე, ნიცშე ინტუიციურად ხედებოდა, რომ, ასე ვთქვათ, „კულტურის შეცდომას“ არავითარი კავშირი არ აქვს ცნობიერ სიცოცხლესთან, იმ დროს, როდესაც მისმა ისტორიოსოფიულმა გამგრძელებლებმა კულტურაში, ფაქტობრივად, შეიტანეს ყველაფერი, გახადეს იგი საყოველთაოობის, ერთიანი ადამიანური ყოფიერების სიმბოლო (ე.ი. მის მიმართ მოიმოქმედეს ის, რაც მარქსისტებმა ისტორიული პროცესის მიმართ).

მაგრამ, ალბათ, ყველაზე მნიშვნელოვანი აქ ისაა, რომ აბსტრაქცია საგანთა თვისებებს იძენს, - სხვაგვარად ფსევდოსიმბოლიზაცია უბრალოდ შეუძლებელია. თუკი რიგითი ადამიანის ყოველდღიურ აზროვნებაში კულტურა აღიქმება, როგორც ამინდი ან საკვები, ჩვენ საქმე გვაქვს უკვე ფსევდოსიმბოლოსთან, რომელიც წარმოიშვა, როგორც საკუთარი თავის შემდეგ დონეზე დარეფლექსირების ვერსიოდლე, აზროვნების ინტერპრეტაციის შედეგი. მაგრამ რატომ არის ეს მაინც ფსევდოსიმბოლო და არა, ვთქვათ, მითი? იგივე მიზეზით: ყოველი მითი, ე.ი. ყოველი მითოლოგიური კონსტრუქცია, ისევე, როგორც მისი ცალკეული ელემენტი, თავისი ყოფიერებისთვის არ საჭიროებს ნივთობრივ თვისებებს.

35 ემჩნევა, რომ მსგავსად იმისა, როგორც ცნება „კულტურა“ შპენგლერსა და ტიონ-ბისთან წარმოადგენს ნიცშეს სუბიექტივისტურ „დაუსრულებელ სამუშაოს“, ასევე ცნება „ისტორიული აუცილებლობა“ მარქსიზმში წარმოადგენს პეგელის სუბიექტივისტური „დაუსრულებელი სამუშაოს“ შედეგს.

პირიქით, ძალზე ხშირად საგანმა ან შემთხვევამ უნდა დაკარგოს რაღაც თავისი საგნობრიობიდან ან ხდომილებიდან იმისათვის, რომ იყოს მითი. მაგრამ თუ ამ დებულების მცირეოდენ რეფორმულირებას მოვახდენთ, შევძლებდით გვეთქვა, რომ მითი ამ თუ იმ წილად არის „ფსიქოლოგიზებული საგანი“ (ან შემთხვევა), მაშინ, როდესაც ფსევდოსიმბოლო არის მისი სამუშაოს შუა გზაში გაჩერებული, გონების განივთებული აბსტრაქცია.

მესამე მაგალითი - „ფრიდრიხ ნიცშეს მესამე ხაზი“. ნიცშეს წარმოდგენა რაღაც არარაციონილიზებადი ძალის შესახებ საფუძვლად დაედო ჩვენი დროის ყველაზე სიმბოლურ კონცეფციას - ფროიდის კონცეფციას. ფროიდის თეორიაში იმპლიცირებულია წმინდა სემიოტიკური (ჩვენ ვიტყვით, რომ - ზესემიოტიკური) წინაპირობა: ყოველი საგანი არის სიმბოლური ინტერპეტაციის ობიექტი (სწორედ „არის“ და არა „შეიძლება განიხილოს როგორც“... ფროიდი იყო თანამედროვე არა პოზიტივისტი ან ეპისტემოლოგი, არამედ ბუნების მკვლევარი და იდეოლოგი). უფრო მეტიც, მან აღმოაჩინა ობიექტთა თვისება, იყვნენ ინსტინქტური ძალების ობიექტნი³⁶. მაგრამ როგორც ჰაინზ ბერგამდელი პერიოდის კლასიკური ბუნების მკვლევარი, იგი ვერ ხედებოდა, რომ თავად ინტერპრეტაცია ობიექტებისა, როგორც სიმბოლოებისა, გულისხმობს, რომ მათ (ე.ი. ინტერპრეტაციასაც და სიმბოლოსაც) ერთი ბუნება აქვთ - ცნობიერების ბუნება. ხოლო მისთვის დამკვირვებლის გაცნობიერება დაპირისპირებული იყო დასაკვირვებელი ობიექტების ბუნებითობასთან.

შესამჩნევია, რომ სწორედ ნიცშემ, ახალი ევროპული ფილოსოფიის გნოსეოლოგიური პრობლემატიკიდან მკვეთრად გასულით, ფაქტობრივად, დაადგინა დიქტომია „არაცნობიერის ენერგეტიკა - ცნობიერის რეფლექსია“,“³⁷ აღიქვა რა ეს

³⁶ ამიტომ, ფროიდიდან სიმბოლოებს გააჩნდათ „მნიშვნელობა“, მაგრამ არ გააჩნდათ „საზრისი“. აქედანვე - მათ მიერ, უპირველეს ყოვლისა, ინსტინქტური სიცოცხლის ნეგატიური ასპექტების ასახვა.

³⁷ რაც, რა თქმა უნდა, გულისხმობდა თვითცნობიერების არქონას ენერგეტიკული საწყისისა და ენერგეტიკისთვის - ცნობიერისთვის.

დიქტომია (ხოლო ნიცშეს აღქმა XIX საუკუნეში უკვე შევიდა არა მხოლოდ გერმანული, არამედ, აგრეთვე, რუსული კულტურის „კულტურულ კომპლექსშიც“), შემდეგი თაობის ბევრმა ფსიქოლოგმა, ფიქოლოგიურ აქტში დაიწყო მიზეზისა და საფუძვლის ხედვა კითხვისთვის: „რა არის ეს? სტიქია თუ რეფლექსია?“

ფროიდის წინაშე ეს საკითხი არ იდგა: ყოველივე იყო უკვე სტიქია.³⁸ პიროვნების ონტოგენეზში ან კულტურის გენეზისში, ან ბოლოს ადამიანის ფილოგენეზისში დაფარული სტიქია.³⁹ მაგრამ რა იქნება აქ სიმბოლო? და სრულიად შესანიშნავია ის, რომ ფსიქოანალიზის არცერთი თეორიტიკოსი (არც თავად ფროიდი, არც იუნგი, არც ნეიმანი, არც ადლერი და ბოლოს არც ერიქსონი) არ იყო დაკავებული სიმბოლოს მეტათეორიით, მაყოფილდებოდნენ (უკეთეს შემთხვევაში) თავიანთი ფნომენოლოგიით. ერთ შემთხვევაში, სიმბოლო - ესაა უბრალოდ „ხერელი“, რომლითაც „ცნობიერება ახლა“ კითხულობს იმას, რაც იყო „ცნობიერებაში მაშინ“⁴⁰. სხვა შემთხვევაში, ესაა - პიროვნების (და კულტურის) მიერ საკუთარი თავის კოლექტიური ქვეცნობიერი სიცოცხლის სტერეოტიპული სახეების მეშვეობით გაცნობიერების ფაქტი (იუნგი). მესამე შემთხვევაში, ესაა - ძალზე რთული ტრანსფორმაციის ფაქტი, რომლითაც რაღაცა ცნობიერებაში არაცნობიერი სტიქიის ზემოქმედების ქვეშ ექცევა (ერიქსონი, ნაწილობრივ ლაინგი). სამივე შემთხვევაში რაიმეს სიმბოლოდ ინტერპრეტაციის სამუშაო აბსოლუტურად გამოეყოფა სიმბოლოს და რჩება საგნად, რომლის საზრისი ყოველთვის იმყოფება სადღაც სხვა ადგილას,⁴¹ მაგრამ არა თავად მასში. ჩვენ კი

38 ამასი ისევე, როგორც სხვაში, თავს იჩენდა „გულუბრყვილო ბიოლოგიზმის რეფლექსი“.

39 აქედან - უგუნური ისტორიული ექსტრაპოლაციები, როგორც „ტოტემი და ტაბუში“.

40 ეს გაგება ფროიდისთვის უფრო მისი „ფსიქოანალიზის ლექციებშია“ დამახასიათებელი.

41 კულტურის პალეონტოლოგიაში, პიროვნების ემბრიოლოგიაში, მკვლევარ-ფსიქოანალიტიკოსის მეთოდოლოგიაში, ბოლოს და ბოლოს! ამიტომ შევნიშნეთ ჩვენ ზემოთ, რომ ამგვარ განმარტებებში სიმბოლოს ყოველთვის ექნება ერთგვარი უნივერსალური მნიშვნელობა. მაგრამ არასდროს არ ექნება კონკრეტული საზრისი.

ეფიქრობთ, რომ რაღაცის სიმბოლოდ ინტერპრეტაცია საკუთარ თავს (და ინტერპრეტატორს მისი რეფლექსიით) რთავს ცნობიერებაში, თუ ეს სიმბოლოა და არა ფსევდოსიმბოლო. ჩვენ ვიტყოდით კიდევაც - „ცნობიერების სტიქიაში“, რადგან მას თავისი სტიქია გააჩნია. ამის გასაგებად ფსიქონალიტიკოსებს ყოველთვის უშლიდათ ხელს მათი ბავშვური რწმენა იმისა, რომ ცნობიერება ერთგვარი სახით აკონტროლებს არაცნობიერებას. ქრისტიანული ერის დასაწყისის ინდოელმა იოგებმა ბრწყინვალედ იცოდნენ, რომ ცნობიერებას მხოლოდ საკუთარი თავის კონტროლირება ძალუძს.

4. პირველადი და მეორადი სიმბოლიკაში

ახლა, ვინაიდან ცნობიერების პირველადი სიმბოლო ჩვენი სიმბოლოლოგიის მიხედვით არის „საგანი“ (სწორედ საგანი და არა ფენომენი), შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ იმგვარი სიტუაცია, როდესაც ამ საგნის რომელიმე მაინტერპრეტირებელი პირობების გარეშე გამოყენებას, თავისთავად, შემთხვევით, ინდივიდუალური ფსიქიკური მექანიზმი ცნობიერების სტრუქტურაში შეაქვს (სიმბოლოლოგიის მესამე პოსტულატის აზრით). ზოგადად, ამგვარი ჩართვა შეიძლება სხვადასხვანაირად განხორციელდეს. პირველ რიგში, ფსიქიკური მექანიზმი შეიძლება მოცემულ ცნობიერების სტრუქტურაში უშუალო „მოხვედრის“ გზით იყოს ჩართული და ზუსტად ასევე შეიძლება იგი „ვერმოხვედრით“ იყოს ჩართული სხვა ცნობიერების სტრუქტურაში. მეორე რიგში, იგი შეიძლება ცნობიერების სიცოცხლეში განუსაზღვრელი ან ჩვენთვის უცნობი სახით ჩაერთოს. (ამან თავისი აღწერა ადრეულ ბუდისტურ ფსიქოლოგიურ მეტაფიზიკაში (აბჰიკიმაში) კპოვა, სადაც ნებისმიერ შესაძლო მიზეზებთან, შედეგებთან და ეფექტებთან შედარებით პრიციპულად განუსაზღვრელი (ა ვ ი ა კ ა ტ ა), ცნობიერების მდგომარეობის განსაკუთრებული ნაირსახეობა (დჰამმი), არის გათვალისწინებული). და, მესამე რიგში, - როდესაც ინდივიდუალური ფსიქიკური მექანიზმი ცნობიერების სტრუქტურაში იმგვარი საგნის გამოყენებით ერთვება, რომელიც ცნობიერების სტრუქტურის შინაარსობრივ თავისებურებათა სიმბოლო ა ღ მ ო ჩ ნ დ ე ბ ა („აღმოჩნდება“ ჩვენთვის, ხოლო სინამდვილეში იგი ყოველთვის „იყო“).

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ, როდესაც პირველადი სიმბოლოების „ისტორიული“ გამოყენება ხორციელდება, მათ უკან არ დგას არა მხოლოდ არავითარი სპეკულაციური ცოდნა, არამედ, აგრეთვე (თვით ყველაზე ელემენტალური), რეფლექსიური პროცედურები. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მათ უკან, არსებითად, არ დგას „გამოყენების სუბიექტი“. ამ „ნულოვან

რეფლექსიას“ ძალზე მნიშვნელოვანი ეფექტის მოცემა შეეძლო: არ ხორციელდება ინდივიდის მუდმივი „ჩაკეტვა“ საკუთარ ფსიქიკურ მექანიზმზე. და თუმცა ინდივიდის ფსიქიკა „ისტორიულად“ (როგორც, მაგალითად მაგიაში, რომელიც აბსოლუტურად არეფლექსიურია) არ ყოფილა ორიენტირებული ამა თუ იმ ცნობიერების სტრუქტურაში ჩართულობაზე, მაგრამ ეინაიდან ესა თუ ის სიმბოლო მაინც გამოიყენებოდა „**რ ო გ ო რ ც ს ა გ ა ნ ი**“, ამით ცალკეული ინდივიდუალური ფსიქიკური მექანიზმები ცნობიერების ამა თუ იმ შინაარსობრიობასთან „კონტაქტში“ აღმოჩნდნენ. აქ, როგორც ჩანს, უდიდესი როლი ითამაშა შემთხვევამ. მაგრამ, ამასთანავე, შესაძლოა მომხდარიყო პირიქით: არსებობდა „გამოყენებულ“ საგანთა დიდი რაოდენობა, რომელთა შესახებ ადამიანმა **ა რ ი ც ო დ ა**, სიმბოლოები იყვნენ ისინი თუ არა და რომლებიც მოგვიანებით გამოიგონეს, როგორც სიმბოლო (შესაძლოა „პირველყოფილი სპეკულაციის“ წესით)⁴².

არსებითად ხომ ის, რასაც ამჟამად (ე.ი. თანამედროვე ანთროპოლოგიურ ცოდნაში) „მაგია“ ეწოდება, არის სიტუაცია, რომელიც პირველად და მეორად სიმბოლურ სტრუქტურებს შორის ურთიერთობით ყალიბდება. როდესაც საუბარი შეეხება კულტურას, მათში მეორადი სტრუქტურები არსებობენ, როგორც პირველად სტრუქტურებთან ხალხთა მასის ზიარების წესი, რომელთაც რომელიღაც „კულტურული“ ან ინდივიდუალური მიზეზებით არ ძალუძთ მეორადი სტრუქტურების გარეშე პირველადთან ზიარება და შესაძლოა ყოველთვის დარჩებიან მეორადში. ასე ხდება იმ შემთხვევაში, როდესაც მეორადი სიმბოლიკა თითქოსდა ცნობიერების რომელიღაც ხაზის გვერდითა განშტოებას „გამოხატავს“, რადგან იმისათვის, რომ რომელიმე **ს ხ ე ა** ცნობიერების სტრუქტურაში გადავიდეს, საჭიროა იმ სტრუქტურის მეორად სიმბოლიკაში **ა რ ყ ო ფ ნ ა**, რომელშიც შენ უკვე ისედაც ხარ, საჭიროა მასში ან არყოფნა ან ყოფნა პირ-

ველადში, რათა შემდგომ უკვე მისგან სხვაში „გადავარდე“. აქ მართებული იქნებოდა, ერთი ჩვენი ნაცნობი ინდოელის მონათხრობის გახსენება. მან თქვა, რომ მის სოფელში ხალხის ორ კატეგორიად დაყოფა შეიძლება: ხალხი, რომლებსაც კბენს გველი და ხალხი, რომლებსაც გველი არ კბენს. მაშინ ჩვენ მას ვკითხეთ: ვის არ კბენს გველი? მან გვიპასუხა: ხალხს, რომლებმაც იციან, რა არის გველი - ე. ი., როგორც ჩანს, ხალხს, რომლებმაც გველის რელიგიური სიმბოლიზმის შესახებ იცოდნენ. მათთვის, ვისთვისაც გველი - მკბენარე, საზიზღარი, საშინელი არსებაა, - ისინი კბენდნენ, ხოლო მათ, ვინც იცოდა, რა არის გველი, არ კბენდნენ.

ჩვენ გვეფიქრება, რომ ამ მაგალითში მაგია წმინდა სახით არსებობს: აქ, „ცოდნა“ ნიშნავს სიმბოლოს მეშვეობით ცნობიერების სტრუქტურაში „ყოფნას“, რომლის მიმართაც „გველი“ ქალური შემოქმედებითი ძალის სიმბოლოა. მაგრამ ეს მაგალითი ინდუიზმის არაჩვეულებრივად განვითარებულ მაგიურ-რიტუალური კულტურის კონტექსტში იმყოფება, სადაც სინამდვილეში ყოველი იცნობს გველის სიმბოლიკას. სხვა საქმეა - დიდი მოსკოველი გველისმჭერი რიუმიანი. მას წარმოდგენა არ აქვს არავითარ გველურ სიმბოლიზმზე. მაგრამ მას უყვარს გველები. და ისინი მას არ კბენენ. ვინ იცის? - შესაძლოა „ამ საგნისადმი“ კეთილგანწყობილი დამოკიდებულებით ის მისი მეშვეობითობიერად ხდება მოცემული ცნობიერების სტრუქტურის თანამონაწილე⁴³

ამგვარად, თავად მაგია წარმოადგენს პირველად სტრუქტურათა არსებობის ისეთი მეორადი საშუალებების მაგალითს, რომლებთან ზიარება სიმბოლიკის მეშვეობით ხორციელდება. რა თქმა უნდა, იგივე პრობლემისადმი სხვა მხრიდანაც შეიძლებოდა მიდგომა, გვეგულისხმა, რომ სა-

43 რომლის შესახებაც ჩვენ არაფერი ვიცით და არ ვართ მისი თანამონაწილე ნი.

გნების გამოყენების შემთხვევაში, რომლებიც სინამდვილეში სიმბოლოები არიან, ყოველთვის არის რომელიღაც ფსიქიკური მექანიზმი, რომელმაც „იცის“, რომ ის სიმბოლოა, მიუხედავად იმისა, რომ ყველა დანარჩენმა შეიძლება „არ იცოდეს“.

ამგვარი სახის „ცოდნა“, ისევე, როგორც მაგიური ქმედების შესრულება, არის საშუალება, თუნდაც რაღაც ზომით, თუნდაც რამენაირად შესრულება იმისა, რაც პირველად დონეზე არის დაფიქსირებული. რაღაც მისაღების გაკეთება არის საჭირო ჩვენთვის, ხალხთათვის, რომელთაგანაც უკვე აღარავის ძალუძს პირველად დონეზე ყოფნა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, შეუძლია გარკვეული სახით შეესაბამებოდეს მას, რომც არ იცოდეს ამის შესახებ. თავად სიმბოლიკის მეორადობა ასევე არის პირველადში მოცემულ შინაარსთან შესაბამისობის საშუალება.

რამედ ყოფნა ისე, რომ ამის შესახებ არაფერი იცოდეს, არის ყოველი მეორადი სიმბოლური წარმონაქმნის სიცოცხლის ფუნქცია, ამოცანა და წესი.

მაგრამ არსებობენ სიმბოლიკის ბევრად უფრო რთული და მრავალსაფეხუროვანი წარმონაქმნები, რომელთა აყვანა ცნობიერების პირველად შინაარსობრიობებამდე იქნება არა მხოლოდ ტექნიკურად რთული საქმე, არამედ, აგრეთვე, მეთოდოლოგიურად ფრიად პირობითი. მაგალითისთვის ავიღოთ „ფსევდომაგიური“ ფორმულირება „ყველა ადამიანი თანასწორია“ ცნობიერების იმგვარ პირველად სტრუქტურასთან მიმართებით, როგორიცაა „ადამიანი“. ამ ფორმულირებაში „ადამიანი“ ფიგურირებს, როგორც მესამე ან მეოთხე რიგის სიმბოლო, მაგრამ მაინც სიმბოლოა იმ გარემოების ძალით, რომ არსებობს ფ ს ი ქ ი კ უ რ ი სიცოცხლის რომელიღაც დონე, რომელზეც არცერთი ადამიანი არ განსხვავდება მეორისაგან. მაგრამ, ვინაიდან ამ გარემოების გაგება ცნობიერების სტრუქტურა „ადამიანში“ ჩ ა რ თ ე ა ს ნიშნავს

და ვინაიდან ამ დონეზე ცხოვრება დედამიწის 3 მილიარ-
დი ადამიანიდან შესაძლოა ასეულს ძალუძდეს, დანარჩენებს
შეუძლიათ ფორმულირება „ყველა ადამიანი თანასწორია“-ს
მეშვეობით „შესაბამებოდნენ“ ამ დონეს (დონეს, რომელზე
ცხოვრება მათ არ ძალუძთ!). და ეს შესაბამისობა სინამდ-
ვილეში ა რ ა რ ი ს არავითარი ზიარება ცნობიერ სი-
ცოცხლესთან, არამედ მხოლოდ უმეცრების ერთ-ერთი იდე-
ოლოგიის კელაფწარმოება. (ე.ი. შიფერსი ამბობს: „იმისათვის,
რომ გამოთქმა „ყველა ადამიანი თანასწორია“-ს რეალუ-
რი საზრისი გააჩნდეს (ე.ი. რეალური მიმართება ცნობიერ
სიცოცხლესთან), შენ უ კ ე ე უნდა იყო იმ ადამიანთაგან
ერთ-ერთი, რომლებიც ერთმანეთის თანასწორია“).

აქ არის ერთი საინტერესო გარემოება. საქმე ისაა, რომ,
როგორც ჩანს, ერთი და იგივე საგანი მეცნიერებაში, ფი-
ლოსოფიაში ან იდეოლოგიაში, ერთი და იგივე სიმბოლური
ფორმულირება აღმოჩნდება სრულიად სხვა, თუ შევეცდებით
მის ინტერპრეტირებას ცნობიერებასთან მის მიმართების სხ-
ვადასხვა დონეზე.

რადაც აზრით, ეს ძალზე კარგად ესმოდა პასკალს, როდე-
საც სასოწარკვეთილ, ურწმუნო ადამიანს უხსნიდა, თუ
როგორ უნდა ერწმუნა. ძალზე მარტივად, - მსჯელობდა
პასკალი. როდესაც ადამიანს სწამს, არსებობს მის რწმე-
ნასთან დაკავშირებული, გარკვეული რიტუალი, არსებობს
ყოველდღიურ აქტებსა და ჟესტებში დაფიქსირებული მისი
რწმენის გამოხატულება: იგი... პირჯვარს იწერს... მუხლებზე
დგება და ღოცულობს. ამით პასკალი ამბობს: თქვენ არ
გწამთ? შეეცადეთ ყოველივე იმის შესრულება, რასაც ეს
რწმენა გ უ ლ ი ს მ ო ბ ს: ილოცეთ, პირჯვარი გადაიწერ-
ეთ, გამოიყენეთ სიმბოლური აპარატი, სიმბოლური აპარატის
საგნობრივი მხარე.

ამ სახის „ცნობიერი“ რეკომენდაციის წარმოებისას, პასკა-
ლი მოცემულ შემთხვევაში აბსტრაქტიზდებოდა არა მხოლოდ

თეოლოგიური სპექულაციის დონიდან, არამედ, აგრეთვე, ცნობიერი სიცოცხლის სიმბოლიზმის რეფლექსიდანაც. სიმბოლო აქ მისთვის - უბრალოდ მაგიური საშუალებაა. იმ დროს, როდესაც ბუდიზმის თვალსაზრისით სიმბოლური აპარატის საგნობრივი მხარის გამოყენება ერთმნიშვნელოვანია იმისა, რომ ხალხი მოიმოქმედებს იმას, რაც მათ ცალსახად არ ესმით და ეს არასწორია, რადგან საჭიროა იმის ქმნა, რისი საზრისიც ცალსახად ცნობილია. პასკალი ამას შეეწინააღმდეგებოდა: საჭიროა იმის ქმნა, რისი საზრისი თქვენთვის უცნობია და ეს საზრისი ამ საგნობრივი ქმედებით მოვა თქვენთან.

მაგრამ პასკალი აქ თანმიმდევრულ „ქურუმულ“ პოზიცი-აზე დადგა. რადგან იგი დარწმუნებული იყო, რომ დადგე-ბა ცნობიერების სტრუქტურაში საგნების გამოყენებით მოხვედრის „შემთხვევა“ (ესაა - „რელიგიური ოპტი-მიზმი“), მსგავსად იმისა, როგორც კანტი იყო დარწმუნებუ-ლი, რომ „დიალოგიითა“ და „რეფლექსიით“ (კანტისთვის ესეც საგნები იყო) ჩვენ სხვა ცნობიერების სტრუქტურაში „ეხვდებით“ („მეტაფიზიკური ოპტიმიზმი“).

მაგრამ კანტთან დიალოგიას 0,01% უკავია მორწმუ-ნეთა და რელიგიით დაკავებულთა 100%-ს მიმართ. კანტის (მაგრამ არა პასკალის) შეწინააღმდეგების თვალსაზრისით შეგვიძლია შევნიშნოთ, რომ „რეფლექსია“, როგორც ცნობი-ერების სტრუქტურა, არ ამოიწურება რეფლექსიის კატე-გორიით. არსებობს რომელიღაც რეფლექსიური მექანიზმი, რომელიც ან იგულისხმება, ან არ იგულისხმება მოცემული კონკრეტული სტუქტურით. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ამ ცნობიერ-ბის სტუქტურაში გარდა რეფლექსიისა (და მისი არყოფნისა) არის მრავალი სხვა (მათ შორის მეხსიერება), რასაც პირვე-ლად დონეზე ფიქსირება ძალუძს.

44. ე. ი. ჩვენ ვგულისხმობთ, რომ გარდა „რეფლექსიისა“, როგორც ცნობიერების მდ-გომარეობისა, შესაძლებელია ერთი განსაზღვრული ცნობიერების შინაარსის შესა-ბამისი, რომელიღაც არაპროცესუალური და არაფსიქოლოგიური კატეგორია. და ამ შინაარსს, როგორც სტრუქტურას, საერთო არაფერი გააჩნია რეფლექსიურ პროცეს-თან.

ამასთან დაკავშირებით აუცილებელია ცნობიერების სტრუქტურის მიმართ ერთი რამის დამატება: ცნობიერების სტრუქტურის ცნებაში „მეორე სიცოცხლის“ შესაძლებლობა შედის და არა მხოლოდ მეორადი სიმბოლური წარმონაქმნების აზრით, არამედ, აგრეთვე, ცნობიერების იმგვარი წარმონაქმნების აზრითაც, რომლებიც წარმოდგებიან, როგორც გლობალური ბუნებრივი მოწყობილობის სრულიად სპონტანური მდგომარეობები. და რაოდენ „გაკულტურებულებიც“ არ უნდა იყვნენ ისინი, რაოდენ ინტენსიურადაც არ უნდა ცნობიერდებოდნენ ამ მდგომარეობების მატარებლის მიერ, რაოდენ დიდი ადგილიც არ უნდა ეკავოთ ცნობიერ სიცოცხლეში და რაოდენ დიდი გავლენაც არ უნდა ჰქონდეთ ცნობიერი სიცოცხლის ყველა დანარჩენ ფაქტზე - მათ ვერ ეუწოდებთ ცნობიერების სტრუქტურებს. ე.ი. აქ თითქოსდა დაკარგულია „უკუსვლის“ შესაძლებლობა მათი წარმომქმნელი ცნობიერების სტრუქტურისკენ. (ანალოგიად შეგვიძლია მოვიყვანოთ სიყვარულის გრძნობა ან სიყვარულად წოდებული ადამიანის დამოკიდებულება სხვა ადამიანის მიმართ, რომელსაც ადამიანი ვერ გაიმეორებს, ვერ აღადგენს რეფლექსიურობის დონეზე). სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ვინაიდან შენ „უკვე გადახვედი“ სტრუქტურიდან მის მეორად წარმონაქმნებში, მათი მეშვეობით შენ ვერ შეძლებ მასთან დაბრუნებას: აქ აუცილებელი იქნება სხვა სამუშაო.

და აი, ამასთან დაკავშირებით ძალზე საინტერესო იქნება „პირველცოდვის“ განხილვა, პირველცოდვის, როგორც სიმბოლური სიტუაციისა მის მეორად მიმართებაში, იმგვარ ცნობიერების მდგომარეობასთან, როგორიცაა სიყვარული, ე.ი. ისეთ ცნობიერების მდგომარეობასთან, რომელიც გულისხმობს ფსიქიკურ სიცოცხლეში კანალიზაციას, მენტალურ მექანიზმებში იმას, რაც განპირობებულია რომელიღაც სრულიად სხვა ცნობიერების სტრუქტურებით, რომლებიც ამ ცნობიერების მდგომარეობაში თავისთავად გაუფორმებელია

კონსტრუქციულად. მაშ ასე, როდესაც ჩვენ შეგნებულად ვიწყებთ პირველი ცოდვის ინტერპრეტირებას, როგორც ამ ცნობიერების მდგომარეობის (და, იმავდროულად, იმ სტრუქტურების, რომლებიც აქ ოპერატიულად მონაწილეობდნენ) სიმბოლოსი, მაშინ დაეინახავთ, რომ „პირველი ცოდვა“ ნიშნავს იმის კვლავ წარმოების მცდელობას, რაც, ჯერ ერთი, არ არის მოცემული საგანთა რეალურ მდგომარეობად და, მეორე მეორე, რაც მოითხოვს, რომ თავად ადამიანმა გააკეთოს ის, რაც არ ყოფილა საგანთა ბუნებრივ მდგომარეობაში. ის, რაც მან გააკეთა, არ ყოფილა მოცემული გამეორების არავითარ სიტუაციაში და ვერ იქნებოდა ამ გამეორებით გარანტირებული და უზრუნველყოფილი, ხოლო ამის გამეორება და „გარანტირება“ სრულად დამოკიდებული გახდა თავად მათ მიერ იმ ფენომენის შექმნაზე, რომელსაც ადამიანურ დონეზე სიყვარული, ხოლო ბიოლოგიურ დონეზე - სქესობრივი ინსტინქტი ეწოდება. და მთელი ეს ბუნების მექანიზმი, რომელიც გვარისა და სახეობისთვის შესაბამის ფუნქციონირებასა და განმეორებას უზრუნველყოფს, - ეს მექანიზმი, ვიმეორებთ, ბუნებაშია იმიტირებული და კვლავწარმოებული, მაგრამ მოცემული ადამიანური ფენომენის რეაქცია არაკვლავწარმოებადია.

ამიტომ, ადამიანური ცხოვრების რომელიმე შემთხვევაზე (აქ - სიყვარულზე) მიმართული ბუნებრივი გარანტიების ამ დანაკარგს, ეს შემთხვევა ადამიანურ გამოიმგონებლობაზე, უნარზე, აზროვნებაზე და ა.შ. დაქვემდებარებული უნდა გაეხადა, ეი ნებისმიერ ხელოვნურ ქმნილებაზე დაქვემდებარებული. და ამგვარად, ამ აზრით, „პირველცოდვა“ არის ბიწიერების სიმბოლო, რადგან ვერ მოიქცევი სწორად ან არასწორად, უბრალოდ საგანთა ბუნებრივი მდგომარეობისდა გამო, ეს შესაძლებელი ხდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც არსებობს საწარმოებელი ფენომე-

ნი. და მაშინ, ჩვენ ვიტყვით: აქ მორალური პრობლემაა და ამიტომ ადამიანს ცოდვისაკენ მიმითებელი სიმბოლოები ეძლევა, რადგან ადამიანური საქმიანობის შედეგი არასოდესაა მოცემული არავითარი ბუნებრივი მექანიზმით. სიმბოლო „პირველცოდვა“ ამბობს, რომ ჩვენ გამოვედით ბუნებრივი, ნეტარი მდგომარეობიდან, როდესაც უკვე აღარ შეგვიძლია მუდმივად დავეყრდნოთ ჩვენზე მომუშავე ბუნებრივ მექანიზმს (და ჩვენ დაეკარგეთ ინსტინქტის მექანიზმი, რომელიც ცხოველს შესაძლებლობას აძლევს თავი აარიდოს რომელიღაც მომენტებში დანერბვას და ისწრაფვის რომელიღაც სხვაში). „პირველცოდვა“ სიმბოლიზებს სიტუაციას, რომელიც სიტყვებით „ახლა მოგვიწევს გადაჭრა“ აღიწერება.

ადამიანურ დონეზე ყველაფერი ეს გადაჭრას ექვემდებარება და რაზე შეიძლება იყოს ეს გადაჭრა დაფუძნებული ფსიქიკაში? - ძალიან მკვეთაზე. ამიტომაც არის შესაქმეს წიგნში მოცემული ახალი გადაჭრილი სიტუაციის ახალი სიმბოლო, სიტყვებით „საკუთარი ოფლით...“ გამოხატული სიმბოლო. რადგან შენ „გადაწყვეტე“ არ ენდო საგანთა ბუნებრივ მდგომარეობას, მაშინ გაძლიერდი, მაგრამ ამ შემთხვევაში გაძლიერება მოგიწევს არა მხოლოდ სიყვარულისა და სქესობრივი აქტის თვალსაზრისით, არამედ, აგრეთვე, აზროვნების, ზნეობრიობის, კულტურის - ნებისმიერი სახის საქმიანობისა და ცხოვრების მხრივაც. ფაქტობრივად რომ ვთქვათ, ეს ორივე სიმბოლო არ წარმოადგენს ცნობიერების სიმბოლოს: აქ უკვე სიმბოლიზდება ხალხთა მიმართება ცნობიერი სიცოცხლის ძირითად ფაქტებთან და მოვლენებთან. მაგრამ, ამასთანავე, ეს სიმბოლოებივე ცნობიერების სიმბოლოებს წარმოადგენენ, ვინაიდან ისინი პირველადად სიმბოლიზებენ გარკვეული ცნობიერების მდგომარეობების უარყოფით ასპექტს.

არსებობს ასეთი განსაკუთრებული ადამიანური უნარი (ადამიანური აზროვნების უნარი, ადამიანური გამომგონე-

ბლობის უნარი), - უნარი სიმბოლოების დონეზე ყოფნისა. თავად სიმბოლიკა, როგორც პირველადი ცნობიერი წარმონაქმნი, არის იმგვარი ფაქტორი, რომელიც თავისი ბუნებით „სიმბოლური სიცოცხლის ინდივიდებთან“ ერთად უშვებს, სხვა, არაგანდობილ, ე.ი. ამის არშემძლე და მხოლოდ სიმბოლოებიდან გამომდინარე კულტურული გრადაციების მიმღები ნორმების და ზნეობრივი წარმოდგენების არსებობასაც. ამ უკანასკნელებმა უწყიან სიმბოლიზმის ეთიკური „ბუღალტერია“, მაგრამ არ უწყიან, თუ რ ა ზ ე წ ა რ მ ო ე ბ ს თ ე ლ ა , ე.ი. არ ესმით სიმბოლო, მაგრამ ამით ირიბად თავს არიდებენ ამ არცოდნის შედეგებს.

ხოლო სიმბოლოს გ ა გ ე ბ ა შესაძლებელია. ვისაც ესმის სიმბოლო, არ საჭიროებს დასჯის, წახალისების, მითითების, გამართლების ბუღალტერიას.

IV. სიმბოლური და ბუნებრივ-ენობრივი სისტემების თანამიმართება, როგორც კულტურის ხასიათის განმსაზღვრელი ფაქტორი

მეორე თავის დანართში გამოეთქვით ზოგიერთი დებულება, რომელიც კულტურაში ენისა (სიგნალიზაციის) და სიმბოლიკის თანამიმართებას ეხება. ეს დებულებები აქ ერთგვარ განვითარებას ჰპოვებენ ცნობიერი (ან ფენომენოლოგიური) გააზრების მიმართულებით.

ახლა ჩვენი მსჯელობის დედუქციითა და ამავდროულად, სიმბოლური იდეების დიდი კონკრეტიზაციით შეგვეძლოს გაგვემორებინა, რომ ყოველი არსებული კულტურის ფარგლებში არსებობს სიმბოლიზმისა და ენობრიობის გარკვეული თანამიმართება, გარკვეული თანამიმართება ორი სისტემისა, უფრო სწორად, მათი კულტურული მოხმარების სისტემებისა. ამასთანავე, არ არის მნიშვნელოვანი სწორედ რომელ კონკრეტულ ენობრივ მატერიაზეა საუბარი, უბრალოდ ყოველი კულტურულ-ეთნიკური კომპლექსის, როგორც სინქრონულ განხილვაში, ასევე ისტორიულ პერსპექტივაში, აუცილებლად მელაენდება სიმბოლოების გამოყენების ესა თუ ის მასშტაბი, თუმცა შესაძლოა - ესეც პოსტულირებული იყოს, - რომ კულტურის შესახებ მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს საუბარი, როდესაც სახეზეა ერთის გამოყენებაც და მეორესიც (ე.ი. სიმბოლოისიც და ნიშნისაც). როგორც ჩანს, საქმე ისაა, თუ რაოდენ ძლიერად არის წარმოდგენილი ცალკეულ კულტურაში ესა თუ სხვა კომპონენტი. ჩვენ წარმოგვიდგება, რომ ისტორიულად და ანთროპოლოგიურად ისინი თავდაპირველად ყველა კულტურაში თანაარსებობდნენ, ვინაიდან საუბარი შეიძლება უკვე შეეხებოდეს კულტურას. და რაც უფრო ძველ კულტურას ვაწყდებით, როგორც ჩანს, მით უფრო ცხადად გვაქვს დაკვირვებაში მოცემული სიმბოლოთა გამოყენების გამოიჯვნა საკუთრივ ნიშნობრივი სისტემების გამოყენებისგან.

უძველეს კულტურებში ენის გამოყენების სფერო, მიუხე-

დავად იმისა, რომ შესაძლოა ძალზე ფართო ყოფილიყო, იყო ბევრად უფრო მკაფიოდ იზოლირებული და, როგორც ჩანს, უკვე მაშინ არსებობდა კულტურათა გარკვეული მრავალფეროვნება იმ აზრით, რომ ზოგიერთ კულტურაში უფრო დიდი ღოზით გამოიყენებოდა სიმბოლიზმი, ხოლო ზოგიერთში - ნიშნობრიობა. (ზოგადად, ამ აზრით, შეიძლება გვეთქვას, რომ ყოველი კულტურა - ესაა სიმბოლიზმისა და ენობრიობის თანამიმართების ინდივიდუალური ტიპი). მაგრამ რაც აქ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია: არსებობს გამოჩედიანების შესაძლებლობა იმგვარი ჩაკეტილი კულტურული სიტუაციისა, რომლის შიგნით ენის გამოყენების სფერო იქნებოდა არა მხოლოდ გამიჯნული, არამედ, აგრეთვე, ასე ეთქვამთ, ძალზე მკაფიოდ ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ა დ ო რ ი ე ნ ტ ი რ ე ბ უ ლ ი . ეს ნიშნავს, რომ იქ ენა გარკვეულ კულტურულ ობიექტებთან კავშირში გამოიყენებოდა და შეეძლებოდა შემჩნევას კულტურულ ობიექტთა ჯგუფის, რომლებთან კავშირშიც ზოგადად ენა არ გამოიყენებოდა და რომლებშიც (და რომლებისთვისაც) მხოლოდ სიმბოლური მნიშვნელობები გამოიყენებოდა.

ჩვენ წარმოგვიდგება, რომ უკანასკნელი ასწლეულის ეთნოგრაფთა, ანთროპოლოგთა და ფოლკლორისტთა მრავალრიცხოვანი მოსაზრებები და მიხედვრები სხვადასხვა არქაულ კულტურებში ენობრივი და არაენობრივი ტაბუს შესახებ გულისხმობდა, უპირველეს ყოვლისა, ამ ობიექტისეულ გამიჯვნებს. ამ პრობლემის დეტალური გაცნობა ცხადად აჩვენებს, რომ ბევრად უფრო უნეერსალურ როლს, ვიდრე ტაბუ ბუნებრივი ენის გარკვეულ სიტყვებზე, ასრულებდნენ სხვა სახის ტაბუები, რომელთა ჩაწდომა და დაფიქსირება ბევრად უფრო რთულია, სახელდობრ - ტაბუ გარკვეული ობიექტების ჩართვაზე ობიექტთა ჯგუფში, რომლისთვისაც ბუნებრივი ენა გამოიყენება. როგორც ჩანს, ყოველთვის არსებობდნენ ობიექტები, რომლებიც ს ი მ ბ ო ლ ო ე ბ ი ს გ ა -

მოყენების გამო იყვნენ კულტურაში ჩართულნი. დაახლოებით გარემოება, რომ, ეთქვამთ, რიგი ავსტრალიური ტომების ენებში არ არის „კლიმატის“, „ცის“, „მიწის“ ტიპის კარდინალურად ზოგადი ცნებები და არის უფრო კონკრეტულ მნიშვნელობებთან დაკავშირებული ტიპის ცნებები, ამგვარი ამინდი, ამგვარი ღანდშაფტი გარკვეული ამინდისას და ა.შ., ჩვენთვის ესაა უფრო მითითება იმაზე, რომ რომელიმე ზოგად ცნებებს ენობრივი სფეროს მიღმა არსებობა შეეძლოთ, დაკავშირებული იყვნენ სიმბოლიზმის გამოყენებასთან.

ჩვენ თეორიულად ეუშევრებით, რომ სიმბოლიზმისა და ენობრიობის, როგორც ერთი კულტურის ორი კომპლიმენტალური კომპონენტის თანამიმართების კონკრეტული ხასიათი, ძალზე მჭიდროდ იყო დაკავშირებული რელიგიის ზოგად ხასიათთან მოცემულ კულტურაში. რეგულარული ქურუმული და საკულტო კონტინგენტის გამოჩენა ყოველთვის ემთხვეოდა მოცემულ კულტურაში სპეციფიკური ბუნებრივ-ენობრივი საშუალებების სიჭარბეს. (როგორც წესი, ეს უკვე დაკავშირებული იყო ენის სიერცობრივი ფიქსაციის საშუალებების გამოყენებასთანაც, ფიქსირებული მნემოტექნიკიდან დამწერლობამდე, ამ უკანასკნელის ხასიათისა და წყობისგან დამოუკიდებლად).

ჩვენი შეხედულებით, უაღრესად დიდ ინტერესს წარმოადგენს ის გარემოებაც, რომ რელიგიური სიცოცხლის ასეთი ფორმები ცალკეულ ლოკალურ კულტურებში, რომლებიც არ იყვნენ დაკავშირებულნი განცალკევებულ, საკულტო, ქურუმთა კონტინგენტის ფუნქციონირებასთან, ჩვეულებრივ, აღმოჩნდებოდნენ ხოლმე ჩართული იმ კულტურაში, სადაც სიმბოლიზმის გამოყენება ჭარბობდა ბუნებრივი ენობრივი საშუალებების გამოყენებას.

უძველესი ხანის კლასიკური კულტურები, როგორც ჩვენმა ვხედავთ, მათი მრავალფეროვნებით ჩვენს ერამდე პირველი ათასწლეულის შუაში (როდესაც ისინი უკვე იძენენ რე-

ულარულ ისტორიულ რეტროსპექტივას) წარმოგიდგენენ სურათს, ერთი მხრივ, სპეციფიკური ენობრივი საშუალებების გამოყენების არნახული „შხაპუნისა“, ხოლო სხვა მხრივ (რაც ასევე ფრიად მნიშვნელოვანია), იმგვარი კულტურული ფენომენების მკვეთრ გამოვლენას, რომლებიც სპეციფიკური ბუნებრივ-ენობრივი საშუალებების გამოყენების სიჭარბის პირობებში უშუალოდ სიმბოლიზმს ემყარებიან (базируются).

ამ დროის უფართოესი კულტურული ოიკუმენე (დასავლეთ ხმელთაშუა ზღვისპირეთიდან აღმოსავლეთ ჩინეთამდე) გვიჩვენებს არა მხოლოდ უაღრესად განვითარებულ ყველაზე ბუნებრივ-ენობრივ საშუალებებს, არამედ, აგრეთვე, რომელიღაც რთულ მეტაწარმონაქმნებს, დაკავშირებულს მათ გრამატიკულ, ფილოლოგიურ, ლოგიკურ და ფილოსოფიურ გაცნობიერებებთან, წარმონაქმნებთან, რომლებიც სპეციფიკურ ენობრივ კულტურულ ფონზე ჩნდებიან, მაგრამ არა - მისგან წამოიზრდებიან, არამედ, პირიქით, მაგრამ ამჟღავნებენ ძალზე მკაფიო ორიენტაციას ცნობიერების სიმბოლიზმის მიმართ. ენობრივი საშუალებების განვითარების აზრით, შეგვიძლია ყველა ამ ფენომენს პირობითად, რეგრესიული რიგის ფენომენები ვუწოდოთ, ვინაიდან ისინი, როგორც ჩვენ წარმოგიდგება, ცნობიერების პირველად სიმბოლიზმს, იმ არქაული ინსტრუმენტარიების საშუალებით უკავშირდებოდნენ (არა იმ ენობრივი საშუალებების მეშვეობით, რომელიც ამ დროისთვის არსებობდა, არამედ მათი გამოყენების გარეშე), რომლებიც ენის ფსიქიზმზე ცნობიერების სიმბოლიზმის უთუო კულტურული სიჭარბის წინა ეპოქაში გამოიყენებოდა. აქედან წარმოსდგება კულტურის ისტორიკოსების საგონებელში ჩავარდნა: როგორ იყო შესაძლებელი ინდოეთში ჩვენს ერამდე 1-ლი ათასწლეულის დასაწყისსა და შუაში ბჰაგავატიზმის, ჯაინიზმისა და ბუდიზმის წარმოშობა იქ არსებული ჰიპერტრო-

ფირებული საკულტო სპეციალიზაციისას (ამ რელიგიების სულისკვეთებისათვის აბსოლუტურად უცხო) ან ჩინეთში წინაპართა კულტის სიჭარბისა და ამ პერიოდისათვის წარმოუდგენელი ენისა და დამწერლობის განვითარების ფონზე დაოსიზმის რელიგიური ფილოსოფიის წარმოშობა?

სავსებით სხვა კულტურულ კომპლექსში სრულიად სპეციფიკური ფორმით ვაწყდებით იმავე მოვლენას, როდესაც საუბარია პითაგორას სკოლის წარმოშობაზე. და, როგორც ჩანს, პირდაპირ ან ირიბად, ამავე ფენომენებს განეკუთვნება სოკრატეც, თუ მას მივიღებთ ისე, როგორც იგი პლატონის ფილოსოფიის მიხედვით რეკონსტრუირდება, რომელიც, რა თქმა უნდა, მთლიანობაში, ენის აშკარა სიჭარბის გარემოში წარმოშობილი ფენომენი იყო და რომელიც სიმბოლიზმს არა მისი პირველადი ფორმით „მოიხმარდა“, არამედ უკვე ენის რთული მეტაწარმონაქმნებისა და სპეკულაციური აზროვნების მეშვეობით.

ზემოთ (როგორც პირველ თავში, ასევე განსაკუთრებით მეორე თავის დანართში) ჩვენ ესაუბრობდით ენისა და კულტურის დაპირისპირებაზე ცნობიერების თვალსაზრისით, მაგრამ, თუ რაღაც უნივერსალურ კლასიფიკაციას წარმოვიდგენთ, მაშინ ამ კლასიფიკაციის ერთ უჯრედში ცნობიერებას მოვათავსებდით, ხოლო ენად და კულტურად წოდებული ფენომენები იქნებოდნენ რომელიღაც სხვა უჯრედში. მიმართების ზოგიერთი ნიშან-თვისების მიხედვით, ცნობიერება და კულტურა (უფრო დიდი ხარისხით, ვიდრე ცნობიერება და ენა) ერთმანეთს გამორიცხავენ. შეიძლება ითქვას ასე, რომ არსად ვაწყდებით ადამიანს კულტურისა და ენის მდგომარეობის მიღმა. პრინციპში, ჩვენ არ შეგვიძლია უკან ავუყუეთ დროის ნაკადს და ვიპოვოთ ადამიანი ამ ფენომენის, კულტურის მდგომარეობის მიღმა. სათავის პრობლემა არარეალურია მეთოდოლოგიურად და არა მეტაფიზიკურად.

ესაა - მდინარე სათავის გარეშე. და, მიუხედავად ამისა, „ისტორიულად“ ცნობიერება და კულტურა ერთმანეთის მიმართ ისეთ თვისებას ავლენენ, როგორიცაა აქტიური პროგრესირებადი შეუთავსებლობა. ყოველ ჯერზე, როდესაც კულტურის განვითარების ფენომენს ვაკვირდებით (არა მხოლოდ როგორც ენის გამოყენების წესის ჯამს, არამედ, აგრეთვე, როგორც ცოდნის ჯამს), ჩვენ ამავე პერიოდსა და რეგიონში აღმოვაჩენთ უკან დახევას, ცნობიერების სიმბოლური სიცოცხლის რეგრესს და პირიქით. კულტურის პროგრესისა და ცნობიერების სიმბოლიკის რეგრესის პირობით ზღვარს ეუწოდებით ისეთ „იდეალურ“ სიტუაციას, როდესაც „ადამიანიც“ კი არ იქნება ჩართული ცნობიერების სურათში, როგორც განსაკუთრებულ ფსევდოსტრუქტურად, სტრუქტურად ან მდგომარეობად გამოყოფილი რაღაც. მაგრამ ეს მეტყველებს მხოლოდ იმაზე, რომ არც მას და არც სხვას (არც კულტურას, არც ცნობიერების სიმბოლურ სიცოცხლეს) არ ძალუძთ რედუცირება, ერთ წერტილამდე დასვლა - სხვაგვარად ჩვენ არ ვიარსებებდით.

მაგრამ ამ გარემოების გასაგებად, ზოგადად, უნდა დაეფიქრდეთ იმაზე, რა არის კულტურა პრინციპულად, ე.ი. რა არის კულტურა ცნობიერების აზრით.

კულტურა, ისევე, როგორც ენა - ესაა ცნობიერების მიმართ უდიდესი დოზით ფორმალური რაღაც, ცნობიერებიდან რაღაც ვარდება კულტურაში და დაუყოვნებლივ განიცდის იმას, რისთვისაც კულტურული ფორმალიზაცია შეგვეძლო გვეწოდებინა და თავად კულტურულ ფორმალიზმად იქცევა, რომლის ფუნქციონირება დამოკიდებულია იმაზე, თუ რამდენადაა ეს სწორედ „ფორმალიზმი“, ე.ი. რამდენად ძლიერადაა მასში რედუცირებული ცნობიერების სიცოცხლის პირობები. იმ ზომით, რა ზომითაც ეს რედუქცია ხერხდება, კულტურა ასრულებს თავის ამოცანებს ადამიანური სიცოცხლისა და კაცობრიობისთვის. და ზუსტად ასევე არსებობს საპირისპ-

ირო ტენდენცია. ადამიანური უნარი ზომილობისა (ე.ი. ნებისმიერი დაფიქსირებული შეფასების წარმოებისა) ამტკიცებს ცნობიერების ფაქტთა კულტურული რედუქციის შედეგებს, მაგრამ ამ უნარის თანადროულად უნდა არსებობდეს უნარები და ძალები, რომელთა ამოცანაა კულტურულ ფორმალიზაციებთან დაპირისპირება. კულტურაში იმ პირობების შენახვითა და ჩაწერით, რომლებმაც კულტურული ფორმალიზაციები უნდა დაარედუცირონ, ამ ძალებმა შეინარჩუნეს ცნობიერი სიცოცხლის ზოგიერთი სხვა პირობაც იმისათვის, რომ სწორედ იგივე კულტურა წარმატებით მუშაობდეს, ე.ი. გაუმკლავდეს კულტურული გადამუშავების ღია ხახაში კელავ და კელავ შემომაველ, ადამიანური მასალის სოციალიზაციისა და გაკულტურების ამოცანას.

ამ ტენდენციებს მოცემული კულტურის შიგნით ცალკე არსებობაც ძალუძთ (ზოგჯერ სპეციალიზებულ კონტინგენტსაც კი ქმნიან საკუთარი რეალიზაციისთვის). ასე, მაგალითად, გვიანდელი დაოსიზმი უმაღლესი ხარისხით ფორმალიზებურ ჩინური საზოგადოების ფარგლებში ან, ეთქვამთ, იოგა ძველ ინდოეთში შეიძლება განიხილოს (მაგრამ მხოლოდ კულტურის თვალსაზრისით), როგორც აუცილებელი დამცავი ზომა უკიდურესი ფორმალიზაციის შემთხვევისთვის.

რა არის, ამ აზრით, „ფორმალიზაცია“? ეს, არსებითად, ნებისმიერი მექანიზმის იმგვარი მუშაობაა, რომელიც ამ მექანიზმის მიერ საწყისი მასალისა და პირობის რედუქციისას შეიძლება განხორციელდეს⁴⁵, ე.ი. არ გულისხმობდეს მათ მუდმივ კელავწარმოებასა და „გაცოცხლებას“. ძველი ინდოეთი გვაძლევს უმაღლესი ხარისხით ფორმალიზებული კულტურული სიტუაციის ნიმუშს, რიტუალურად რეგლამენტირებულ ძალთა მთელი სიმდიდრითა და მრავალფეროვნებით; იოგას თეორია და პრაქტიკა თავდაპირველად წარმოიშობა, თუ შეიძლება ასე გამოითქვას, როგორც გვერდითი თეორი-

⁴⁵ როგორც კუსერლი იტყოდა, მათი ყოველ ჯერზე აღსვენის, „თემატიზების“ აუცილებლობის გარეშე.

ული პროდუქტი, რომელიც სხვა კულტურაშიც შეიძლება დამოუკიდებლად შესრულდეს (როგორც ეს სინამდვილეში მოხდა). მაგრამ აქ იგი წარმოდგება, როგორც ანტირედუქციულ მექანიზმთა მუშაობის „სარეზერვო“ რეზულტატი, რომლებიც არა მხოლოდ ბადებენ (ე.ი. კელავაწარმოებენ) არქაულ, გარეშეკულტურულ, სიმბოლურ წარმონაქმნებს, არამედ, აგრეთვე, ფსიქოტექნიკურ გამოყენებას აუწყებენ უკვე ფორმალიზებურ ობიექტებს.

შესაძლოა, აქ მოქმედებს რომელიღაც ტენდენცია (მისთვის პროპორციულობის ტენდენცია შეგვეძლო გვეწოდა) იმისათვის, რათა დროისა და სივრცის ნებისმიერ მოცემულ მომენტში მუდმივად გააჩნდეთ ერთიც და მეორეც.

ჩვენ, ალბათ, თვით ყველაზე თანამედროვე ფილოსოფიასაც კი, რომელიღაც ძალზე პირობითი აზრით, განესაზღვრავდით, როგორც რაღაც ისეთს, რითაც სრულდება კულტურის გარკვეული არქაიზაცია. სწორედ ახლა, ყველაზე მეტად, ვიდრე ოდესმე, ფილოსოფიური გონებაჭვრეტა თავისი არქაიზაციით შ ე ა ვ ს ე ბ ს კულტურული კავშირის დანაკარგს ცნობიერების სიმბოლიზაციის პირველად პირობებთან. მაგრამ, ამ აზრით, მეცნიერებაც ყველაზე ზედაპირული განხილვისას წარმოგვიდგება ფილოსოფიის „ფუნქციონალურ ანტიპოდად“.

წმინდა თეორიულად, ჩვენ ვბედავთ ვამტკიცოთ, რომ მეცნიერება, როგორც ასეთი (თუ მის მრავალრიცხოვან დისციპლინარულ რეალიზაციებს განვყენებით და თავად ბირთვს ავიღებთ), შიდაფილოსოფიურ ფენომენს წარმოადგენს. ამასთანავე, ჩვენ მხედველობაში გვაქვს არა მხოლოდ მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ისტორიულ-გენეტიკური გაიგივებების სრული თეორიული არამართლზომიერება, არამედ, აგრეთვე, ის, რომ ცნობიერებასთან მათი პრინციპული მიმართებით წარმოდგებიან, როგორც ორი სრულიად განსხვავებული მოცემულობა.

ყოველ ჯერზე, როდესაც მეცნიერება უკვე არსებობს, ის ჩვენთვის მოცემულია ე ა რ ა უ დ შ ი, რ ო მ უკვე შესრულდნენ რ ე ა ლ უ რ ი ა ნ მ ო ა ზ რ ე ბადი ო ბ ი ე ქ ტ ე ბ ი ს გ ა მ ო ყ ე ნ ე ბ ი ს, ც ე ლ ი ლ ე ბ ი ს, გ ა ზ ო მ ვ ი ს ა ნ შ ე ფ ა ს ე ბ ი ს რ ო მ ე ლ ი ღ ა ც ქ მ ე დ ე ბ ე ბ ი. მაგრამ მეცნიერება არ წარმოიშობა, როგორც პრაქტიკასთან და ტექნიკასთან თავისი კავშირის გაგრძელება იმიტომ, რომ ეს ქმედებებიც ობიექტებთან და თავად ობიექტებიც უკვე ახსნილია (ან ზერელედ ახსნილია („отнесены“) მაგიის წმინდა პრაქსისში, პრაქტიკულ რელიგიაში, იდეოლოგიურ სისტემებში. სწორად რომ ვთქვათ, შეფასებისა და ობიექტთა გაზომვის ი დ ე უ რ ი მ ხ რ ი დ ა ნ, მათში არაფერია გაუგებარი ამ კულტურების ს უ ბ ი ე ქ ტ ი ს ა თ ე ს. ამიტომ, სხვა მხრივ, მეცნიერება წარმოგვიდგება, როგორც რაღაც ისეთი, რაც წარმოიშობა და თავად ფილოსოფიის წარმოშობის აქტით შუალედდება: ფილოსოფია რეკონსტრუირებს და ინარჩუნებს ცნობიერების რომელიღაც პირობებს, მეორადი სიმბოლიკის რომელიღაც მიმართებას ცნობიერებასთან, რამაც ისტორიულად შესაძლებლობა მისცა მეცნიერებას პრაქტიკული ჩვევებიდან (რომლებსაც ახსნა და საზრისი მაგიურ და რიტუალურ სისტემებში გააჩნდათ) გადასულიყო და ეს სიმბოლიკა რაციონალური გაგების ტერმინებში გადაეტანა.

ამგვარ გაგებას ძალუძს თავად ფილოსოფიაც გაამდიდროს და მისი მაარქაიზებელი ფუნქციის შესრულების შესაძლებლობაც მისცეს (კერძოდ, ფილოსოფიის სიმბოლოების მეორადი გამოყენების მეშვეობით, რომელსაც პლატონთან ვამჩნევთ). ამიტომ, ჩვენ პლატონს ასე მკვეთრად არ გამოეყოფდით სოკრატეს იმ სახიდან, რომელსაც იგი დიალოგებში ფილოსოფიური ცოდნის დონეზე აკონსტრუირებდა. რადგან სოკრატეს სახე პლატონთან ფიგურირებს, როგორც ცნობიერების სიმბოლო ადამიანის ნიშნობრივ-კულტურულ სიცოცხ-

ლეში, როგორც ველის განთავისუფლების „ნიშანი“ ცნობიერების სიმბოლიკის უფრო ინტენსიური სიცოცხლისთვის, იმავედროულად, ანვითარებდა ცოდნის სტრუქტურასაც და ამ სტრუქტურათა ბრძოლის არქაულ ტენდენციასაც კულტურულ ფორმალიზმთან. და, ამ აზრით, პლატონის შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ იგი იდგა ცნობიერების სიმბოლური ფილოსოფიისა და ცოდნის ლოგიკური ფილოსოფიის ზღვარზე, განასახიერებდა რა საკუთარ თავში ორივე ტენდენციას, რომლის შესახებაც იყო საუბარი.

რადენ პარადოქსულიც არ უნდა იყოს ეს, კულტურაში ორი ტენდენციის გამოყოფის შესახებ ამ მსჯელობიდან, რომლის განხორციელებასაც ეცდილობთ, გამომდინარეობს რამდენადმე მოულოდნელი დასკვნა: რომ ჩვენ ვიმყოფებით ენის განუვითარებლობის ფაქტის წინაშე, ცნობიერების სიმბოლური სიცოცხლის განუვითარებლობის თვალსაზრისით, ე.ი. ენის განუვითარებლობისა იმ ცვლილებების თვალსაზრისით, რომლებსაც კონკრეტული კულტურის სიცოცხლესა და ბედისწერაში განხორციელბა ძალუძთ.

ავიღოთ ესოდენ გაერცელებული ეთნოგრაფიული შემთხვევა, როდესაც „განუვითარებელი“ ეთნოკულტურები თავიანთ ენას კარგავენ. მათ თავიანთი ენა დაკარგეს არა იმიტომ, რომ ნამდვილად „ავიწყდებოდათ“ საკუთარი ენა, არამედ იმიტომ, რომ დაირღვა სიმბოლური სიცოცხლე, მათი ენის სიცოცხლის სიმბოლური კონტექსტები, ხოლო მათი ენა სიცოცხლის ამ სიმბოლურ კონტექსტებს საჭიროებდა, რათა ეფუნქციონერა როგორც ენას. და ამიტომ (როგორც ამის შესახებ რამდენადმე განსხვავებული ასპექტით უკვე ზემოთ იყო საუბარი), აქ სახეზეა არა ენის დაღუპვა, არამედ ცნობიერების სიმბოლური სიცოცხლის დაღუპვა. და ენები „მოკვდნენ“ არა უცხო კულტურის გავლენით და არა არყისა და ცივილიზაციის სხვა სიახლეების გავლენით, არამედ ბუნებრივი ენის აკუმულაციის, დამკვიდრების, გადაცემისა და

მოხმარების ახალი საშუალებების გაელენით.

ასე შესამჩნევად ენიხს დაკარგვით ისინი შეუმჩნეველად კარგავდნენ სიმბოლიზმს. მათი მეცნიერები ამჩნევდნენ, როგორ კარგავდნენ ენას და ვერ ამჩნევდნენ, როგორ კარგავდნენ სიმბოლიზმს, იღებდნენ რა ამ ენას კულტურულ ფორმასთან ჯერ კიდევ არარედუცირებულ, ცნობიერების მეორადი წარმონაქმნების კონტექსტიდან.

რამდენადაც ამის გაგება შესაძლებელია, კულტურის დაღუპვა ყოველთვის ერთი და იმავე გზით ხორციელდება - კულტურის ელემენტების იზოლაციის გზით, ე.ი. როდესაც ცხოვრების შეცვლილი პირობების შედეგად მოკვდა სიმბოლიზმი, ენა, როგორც კულტურის იზოლირებული ელემენტი, ამით უკვე განწირული აღმოჩნდა. ეს ცვლილებები თავისთავად არ ფიქსირდებიან და ვერ დაფიქსირდებიან ცნობიერების სიცოცხლეში, რჩებიან რა საბუნებისმეტყველო მეცნიერულ ანთროპოლოგიური და ეთნოგრაფიული მონაცემების ფარგლებში, მაგრამ სწორედ ისინი ისახებიან სიმბოლიკის ბედისწერაში კულტურულ-ენობრივი კომუნიკაციის რეჟიმთა ახალ („პროგრესულ“) პირობებში.⁴⁶

ახლა ჩვენ გადავალთ ფენომენზე, რომელშიც ეს სხვა, მაარქაიზებელი ტენდენცია უკიდურეს შემთხვევადაა მოცემული. ჩვენ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, რომ არსებობს ზოგიერთი განსაკუთრებული, ღრმად გონიერი, შესაძლოა პროზიდენციალურად მოცემული მოწყობილობები, რომლებიც მოიმოქმედებენ იმას, რომ თუ ჩვენ ვართ - კულტურა, მაშინ არსებობს ანტიკულტურაც, დამოუკიდებლად იმისა, რა შეიძლება მოცემულ კულტურაში აღმოჩნდეს მასთან დაპირისპირებული და მაშინ ის მოვლენები, რომლებსაც ჩვენ ანტირედუქციულებსა და ანტიფორმალურებს ეუწოდებთ,

46 მაგრამ, ვინაიდან ცნობიერების სიცოცხლე არ ფიქსირდება, ვერ დაფიქსირდებიან არსებული საშუალებებით ანთროპოლოგიური, სემიოტიკური და ა.შ. დაკვირვებები, რომლებიც ხელთ აქვთ მეცნიერებს. ამიტომ მეცნიერებს არ ძალუბთ ენის ასეთი დაღუპვის მიზეზის დაფიქსირება.

წარმოდგენადია, აგრეთვე, როგორც განცალკევებული ანტიკულტურული ველები: ანტიკულტურული ფილოსოფია, ანტიკულტურული სულიერი წარმოება და ა.შ.

ამ ფენომენის განხილვა საინტერესოა იმ მაგალითის მიხედვით, თუ როგორ აფასებდნენ სოკრატეს მისი თანამედროვეები „მათი რელიგიის“ პოზიციიდან. ის გარემოება, რომ სოკრატე უდემერთობის გამო იყო სიკედილმისჯილი, ძალზე მნიშვნელოვანია, რადგან იგი, იმ წარმოთქმული სიტყვის მიხედვით, რაც მას მიეწერება, აცხადებდა მის არამიკუთნებულობას იმ დროის „კულტურული რელიგიის“ მიმართ (ბუდიზმის კრიტიკერიუმების თვალსაზრისით, სოკრატე სწორედ რელიგიის მატარებელი იყო). ჩვენ კი უფრო ვიხრებით იქითკენ, რომ ამაში დავინახოთ ცნობიერების სამყაროს მიმართ მისი მკუთხეზებული აზროვნება. მაგრამ მაშინ ათენში უკვე არსებობდა რელიგია და უკვე იმდენად ფორმალიზებული იყო ის, რომ ცნობიერების პირველადი სიმბოლიზმის იმ ადამიანის მიერ, როგორიც იყო სოკრატე, ეკერ იქნებოდა ცნობიერებაში სიმბოლურ „შესვლად“ მიღებული. ამიტომ, სოკრატე ობიექტურად (არა მხოლოდ მოსამართლეების თვალსაზრისით) აღიქმება, როგორც ანტირელიგიური ადამიანი, იმ რელიგიის თვალსაზრისით.

სოკრატე, როგორც ჩანს (ამის ზუსტად თქმა არ შეგვიძლია), მიიჩნევდა, რომ მას უნდა დაენგრია ზოგიერთი შორს წასული კულტურული ფორმალიზაციები, რათა გამოეცოცხლებინა, გამოეჯანმრთელებინა იმ სიმბოლური წარმონაქმნების სიცოცხლე, რომლებიც ამ კულტურული ფორმალიზაციების მიერ უნდა ყოფილიყო უზრუნველყოფილი. მაგრამ კულტურული ფორმალიზაციების ბედი ისეთია, რომ ისინი ყოველთვის იმდენად შორს მიდიან, რომ ამ სიმბოლურ წარმონაქმნებში უკვე „ვეღარ შეაღწევ“. შესაძლოა, კულტურის, როგორც ასეთის, „ბირთვი“ იმაში მდგომარეობს, რომ რაღაცის გაკეთების შესაძლებლობა არსებობდეს კულტურ-

ის დონეზე და თავად კულტურაში, ე.ი. ისე, რომ ა რ გ ე ს-
მოდეს. რამეს გაკეთება გაგების გარეშე არის კულტურა.
რამეს მექანიკურად გაკეთება არის კულტურა. (ე. ი. იმ აზ-
რით, რაც პირველი თავის დასაწყისში ითქვა, კულტურა არის
ის, რაც აზროვნების ობიექტურად მიმართულ ავტომატიზმს
კულტივირებს).

კულტურა თავისი ნიშნობრივი ხასიათით, თავისი ფორ-
მალური და მადესიმბოლიზებული ფუნქციით, გ ა რ ე შ ე
ო ნ ტ ო ლ ო გ ი უ რ ი ა. ანტიკულტურა კი წარმოადგება,
როგორც მ ო ც ე მ უ ლ ი კულტურული სიტუაციის უარმყ-
ოფელი და თავისი ცნობიერი სათავეს მიმართ პ რ ი ნ ც ი ა-
ულად განუსაზღვრელი კონკრეტული ფენომენი. ამიტომ,
ჩვენ შეგვიძლია ამა თუ იმ კულტურის ან, პირობითად, ზო-
გადად, კულტურის გენეზისზე ვისაუბროთ, ე.ი. მხოლოდ იმ-
დენად, რამდენადაც განვეყენეთ ანტიკულტურის მოვლენას.
ეთქვათ, პლატონის ფიგურა ჩვენთვის არის, ერთგვარი სახით,
ევროპული კულტურის წარმოშობა, რადგან მის ზურგს უკან
სოკრატე დგას, ე. ი. ის სოკრატეს ტრანსლატორია მისი ცნო-
ბიერი სიცოცხლის სიმბოლიკით. მაგრამ მის შემდგომ - არ-
ისტოტელე თავისი იდეალური „ფილოსოფიის კულტურული
ფორმალიზაციით“, როგორც იდეალი, თუმცა ჯერ კიდევ არა
სრულად რეალიზებული (ბევრი დარჩა გასაკეთებელი).

მეტაფორულად რომ ეთქვათ, ევროპულ კულტურ-
ას შეეძლო პლატონიდან წასულიყო, როგორც ერთ,
ისე მეორე მხარეს. უფრო მეტიც, ცხადია, რომელიმე
შუალედური ხაზის შესაძლებლობაც არსებობდა.

იგი ამ გზით არ წასულა, ის წავიდა არისტოტელეს
მხარეს.

ყოველი ცოცხალი ერთობლივი ადამიანური ორგანიზმი
(ჩვენ ხალხთა ერთობლიობა მხედველობაში გვაქვს იმ
ზომით, რა ზომითაც ისინი ცოცხლები არიან კულტურის აზ-
რით და კულტურული პროგრესის, განვითარების ან თუნდაც

გადარჩენის შანსი გააჩნიათ) ყოველთვის შეიცავს პროპორციების ცვალებად ამ ანტიკულტურულ ფუნქციას, ფუნქციას, რომელთანაც ცნობიერების სიმბოლური სიცოცხლე (ან ცნობიერების სიმბოლურად რეპრეზენტირებადი სიცოცხლე) და, სხვა მხრივ, თავად კულტურის ზოგიერთი ნიშნობრივ-ენობრივი კომპლექსის საქმიანობა არის დაკავშირებული.

მაგრამ ეს თანამიმართება ძალზე საინტერესო სახით კელაწარმოებს პიროვნების ტიპოლოგიაში. ევროპული კულტურის ფარგლებში მკაფიოდ გამოიყოფა პირდაპირ დი-აქრონულ მემკვიდრეობაში მცხოვრები, ხალხთა სამი ტიპი: სოკრატე, პლატონი არისტოტელე. ამ აზრით, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ გალილეი - ესაა სოკრატე, დეკარტე - ესაა პლატონი, კანტი - ესაა პლატონი, პეგელი - ესაა არისტოტელე, შოპენჰაუერი - ესაა სოკრატე. რაღაც აზრით, ცნება და ტერმინი „ფილოსოფიის განვითარება“ უაზროა იმიტომ, რომ საუბარი შეეხება ფილოსოფოსობის პიროვნულ ტიპთა მონაცვლეობას მათ ობიექტურ მიმართებაში ცნობიერ სიცოცხლესთან, სიმბოლიზმთან და კულტურასთან.

იმავდროულად, ფილოსოფიაში განვითარება, რომელიდაც სრულიად სხვა დონეზე გადის და სრულიად სხვაგვარად აკავშირებს სხვადასხვა წერტილს დროში. საქმე ისაა, რომ მეცნიერების ნამდვილი ბირთვისადმი ასევე არცთუ მარტივად გამოყენებადია ტერმინი „განვითარება“. მაგრამ მეცნიერების იდეური, პროდუქტიული ბირთვი ხომ ფილოსოფიური წესით ცხოვრობს, ე.ი. ასევე მონაცვლეობს აფეთქებებითა და ფორმალიზაციის და დეფორმალიზაციის ცვლილებებით და ამ მექანიზმის იგივე გამოვლინებით მეცნიერთა ტიპოლოგიის დონეზე და ა.შ. - იმ ზომით, რა თქმა უნდა, რა ზომითაც მეცნიერება არ არის ცოდნათა ჯამი, არამედ არის სამყაროს აღქმის სისტემა, რომლის მიმართაც ცოდნათა ჯამი არის უბრალოდ ჩვენი ემპირიული ხედვის გაფართოება. (როგორც ჩანს, იგივე შეიძლება ითქვას ფილოსოფიურ ამოცანათა

გადაჭრის ტექნიკაზეც, რომელმაც ცოდნის ხერხების აკუმულირება მოახდინა). იმავე მიზეზით კიდევ უფრო რთულია ცნება „განვითარების“ ან „განვითარებულობის“ გამოყენება ხელოვნების მიმართ. უკანასკნელში, რეგრესია ცნობიერების სიმბოლიზმის მიმართ მოცემულია არა ტენდენციაში (როგორც ფილოსოფიაში), არამედ, როგორც ნებისმიერი შესრულების ძირითადი პირობა. და თავად ცნება განვითარება აქ, გამომდინარეობს არა შეპირისპირებიდან, არამედ ერთი რთული სისტემის მეორეთი ჩანაცვლებიდან. რა ხდება? ჩვენ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ თანამედროვე მხატვარი სხვა ან უფრო მაღალ დონეზე იმყოფება, ვიდრე „შავკანიანის ნიღბის“ ავტორი. მაგრამ განსხვავებულია სიცოცხლის საშუალებები იმისა, რაც გამოისახება, იმიტომ, რომ ნიღბის, როგორც ცნობიერების სიმბოლოს კვლავწარმოება სხვა საშუალებებით არის შესაძლებელი. შეიძლება ითქვას კიდევაც, რომ სიმბოლოების სიცოცხლისთვის თავად ნიღბი აკეთებს აჩას.

მაშინ, თითქოსდა შეუძლებელია სეზანთან „გადასვლა“? შესაძლებელია, მაგრამ არა ცნება შემოქმედების „ინდივიდუალიზაციით“ ან რაღაც ამდაგვარით, არამედ სიმბოლიკის განუმეორებელი კვლავწარმოების საშუალებების მონახვით.

როდესაც საუბარია აფრიკის არქაულ ან განსაკუთრებით ცენტრალური ამერიკის კულტურებზე, როგორც ჩანს, საქმე გვაქვს სიმბოლოთა ფრიად მკაფიოდ გამოცალკევებულ კომპლექსთან, რომელიც დროის დიდი მონაკვეთის განმავლობაში კულტურის მიერ კვლავწარმოებდა მისი ცნობიერების ნულოვან დონეზე. შესაძლოა, რომ იქ, ისტორიულად ძალზე თავისებური სახით, საქმე გვაქვს კულტურის მასშრობასა და ხელოვნების არყოფნასთან (ამ სიტყვის რეალური მნიშვნელობით ესეც იგიყვას). ჩვენ ვფიქრობთ, რომ კულტურის მასშრობა გულისხმობს (საერთო ნიშან-თვისების სახით)

მეორად სიმბოლოთა სრულ ფორმალიზაციას, თუმცა ზოგიერთი მათგანი რჩება გარეთ, კულტურისმიდმა მდგომარეობაში და მუდმივი კელაფწარმოების ერთგვარ შესაძლებლობას უტოვებს იმას, რაც ადრე ცნობიერების პირველად შინაარსთან იყო დაკავშირებული. და, ამ აზრით, უნდა ითქვას, რომ ამგვარი კულტურის ფარგლებში ამის ქმნა ძალუძს ყოველს, თანაც ხშირად ეს ძალზე უცნაურ, ახირებულ ფორმებს იძენს. როგორც ჩანს, ზოგიერთი აფრიკული და ცენტრალურამერიკული კულტურის ფარგლებში პრინციპულად ყოველ კულტურულ ადამიანს ძალუძს ნიღბის შექმნა. ენობრივი თეალსაზრისით ფენომენალურად, პიპერტროფირებულად განვითარებული შუა საუკუნეების ისლანდიური კულტურის ფარგლებში, ყოველ ადამიანს ძალუძს ლექსების წერა. მაგრამ ახალი და უახლესი დროის ხელოვნებაში ვაწყდებით სწორედ იგივე მაგალითს, რომელსაც ვაწყდებით პითაგორასა და სოკრატეს შემთხვევაში. როგორც ჩანს, აქ სრულიად სხვა კულტურულ სფეროში იყო გახსნილი ის „ხერელები“, რომლითაც მხატვრებმა დაადგინეს ზოგადკულტურულად არაკვლავწარმოებადი კავშირი ცნობიერების პირველად სიმბოლიზმთან და, ამგვარად, „კელაფ“ დაუბრუნდნენ აქტიურობას, რომელიც, პრინციპში, არაგანმეორებადია.

ეს, რა თქმა უნდა, არ აუქმებს იმას, რომ ესოდენ ინდივიდუალური შემოქმედების პირობებშიც ვაწყდებით გარკვეულ ტიპოლოგიას: აქ ვერ განმეორდება პირველად სიმბოლიზმთან კავშირში შექმნილი პროდუქტი, მაგრამ შეიძლება განმეორდეს შემოქმედის ტიპი და სიმბოლიზმთან ცნობიერი მიმართების ტიპი. (ე.ი. „ცნობიერის“ - ჩვენეულ ტერმინოლოგიაში, ხოლო იუნგისეულში - რა თქმა უნდა, „არაცნობიერის“!).

შესაძლებელია თუ არა წარმოდგენა არა კულტურის, არამედ ისეთი ექსტრაკულტურული ფენომენისა, როდესაც ინდივიდუალური ფსიქიკური მექანიზმები პირველადი სიმ-

ბოლოების გარეშე განიცდიან ცნობიერების სიცოცხლეს? ან, თუ ამ საკითხის რეფორმულირებას მოეახდენთ,- შესაძლებელია თუ არა ცნობიერების ისეთი სიტუაცია, როდესაც არის ცნობიერება, მაგრამ არ არის მისი სიმბოლო? ჩვენ მივიჩნევთ, რომ აღწერის სურათის სისრულისა და ამ სურათის სიზუსტისათვის შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, რომ ცნობიერების ასეთ ფენომენს, შესაძლოა ადგილი ჰქონდეს სინამდვილეში. ჩვენ გვგონია, რომ სიმბოლო თავისი განვითარების წესით (ან პირიქით - რედუქციით) ჩვენთვის დაკვირვებაში ყოველთვის მოცემულია, როგორც ის, რაც ადამიანის კულტურულ ცხოვრებას ცნობიერებასთან აკავშირებს. ამ დაკვირვების წმინდა ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით (ე.ი. „ცნობიერების მდგომარეობების მიმართ“ პირუკუ თვალსაზრისით), სიმბოლო აუცილებელია. ე.ი. როდესაც საუბარია ადამიანის საქმიანობის ნებისმიერ კონკრეტულ ფორმაზე, ფსიქოლოგიურ საქმიანობაზე, კულტურულ მოძრაობაზე, ყოველ ჯერზე, როდესაც ვაკვირდებით ფსიქიკისა და ცნობიერების შეხებას ფსიქიკის მხრიდან, ე.ი. სიმბოლოდ წოდებულ საგნის იმ ბოლოდან, რომელიც ფსიქიკას „უმზერს“, მაშინ ცნობიერებაში ადამიანის სიცოცხლე შეუძლებელია ამ სიმბოლოების გარეშე. მაგრამ ის შესაძლებელია, თუ ამ სიტუაციის დაკვირვებას ცნობიერების მხრიდან ვივარაუდებთ და, ამასთანავე, მხედველობაში მივიღებთ (როგორც ამის შესახებ ვსაუბრობდით შესავალ თავში), რომ ცნობიერებას რომელიც საკუთარი სპეციფიკური მექანიზმი გააჩნია, რომელიც „აკეთებს“ ისე, რომ ადამიანი ცნობიერებაში სიმბოლოების გარეშე ცხოვრობდეს (მაგრამ, როგორც ჩანს, ადამიანს ამისი ქმნა არ ძალუძს). თუ ამგვარი ნულოვანი შესაძლებლობა არსებობს, მარტოოდენ ცნობიერების რაღაც განსაკუთრებული აქტივობების აზრით. როგორც ჩანს, ადამიანი მაინც - ესაა ისეთი არსება, რომელსაც (თუ მხედველობაში მივიღებთ იმას, რასაც მისი „ნება და წარმოდგენა“ ეწოდება) არ ძალუძს

თავისი ნებითა და წარმოდგენებით სიმბოლოების გარეშე სიცოცხლე ცნობიერებაში, მაგრამ ცნობიერებას იმგვარი აქტივობებისა და მექანიზმების გამომუშავება ძალუძს, რომ თავისი ნებითა და წარმოდგენებით მასში ყოფნა შეეძლოს. მაგრამ ეს უნდა მომდინარეობდეს ცნობიერებიდან და არა ადამიანიდან.

გაგების პრობლემას, სიმბოლიზმის გამოყენებისა და მასში ინდივიდუალური, ფსიქიკური მექანიზმების ჩართვის გამო, ისევე, როგორც ყველაფერს, რაც დაკავშირებულია გაგებასთან და არა ცოდნასთან, არსებითად, არ ძალუძს ფილოგენეტიკური რეტროსპექტივების ქონა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ჩვენ უბრალოდ მოკლებულნი ვართ ფილოგენეზის მეშვეობით მისი გაშიფვრის შესაძლებლობას (აქ კვლავ საუბარია, ისტორიკო-ფილოსოფიური რიგის ფაქტებზე). ცხადია, ადგილი აქვს უძველესი პერიოდის ანტიკური ფილოსოფიის ვერგაგებას (სიტყვა „ვერგაგება“ აქ ტერმინოლოგიურად გამოიყენება). ავიღოთ ესოდენ ზოგადი ადგილი, როგორცაა ელემენტების შესახებ სწავლების წარმოშობა მილეტის სკოლაში (თუმცა, როგორც ჩანს, იგი მიღებულია მდედრი ხნით ადრე წარმოიშვა). ყოველგვარი სახის ატომისტური და ატომისტურამდელი წარმოდგენა ოთხი ან, შესაბამისად, ხუთი სტიქიის შესახებ ამჟამად განიხილება, როგორც მეცნიერული შემეცნების სათავეებთან მდებარე. ე.ი. როგორც ის ბირთვული წარმოდგენები, რომლებიც უძველესი ფილოსოფოსობის ზოგად სქემაში ჩაწერილი, გახდა ისტორიული საფუძველი ანტიკური პოზიტიური მეცნიერული ცოდნის დაკმაყოფილებისა და განვითარებისთვის, როგორც მეცნიერების აკვანთან მდებარე ფრიად მნიშვნელოვანი ფაქტი.

აქ - აშკარა შეცდომაა. ჩვენ წარმოვიდგება, რომ ეს თეორია, როგორც იგი უძველეს ინდურ და ელინურ ფილოსოფიებშია გამოხატული, უფრო ცნობიერი სიცოცხლის სრულიად სხვა ანათაღს ასახავს: სადაც არ უნდა წარმოშობილიყო

სწავლება ელემენტებზე, პირველად სტიქიებზე, იგი წარმოიშობოდა არა მეორადი ან რეფლექსიური გაცნობიერების წესით ინდივიდუალური ფსიქიკური მექანიზმების დამუშავებაში, არამედ უშუალო მჭერეტელობითი (იოგური) მუშაობის წესით სტიქიებთან, როგორც ცნობიერების პირველად სიმბოლოებთან.

აქ განსაკუთრებით საინტერესოა, რომ ელემენტების შესახებ სწავლებაში სტიქიები წმინდა სიმბოლურ დენომინაციებადაც წარმოდგებიან (ე.ი. ნიშნობრიობასთან ცნობიერად დაპირისპირებული და მისი აღმომფხვრელი). ძველინდურ ფილოსოფიაში ელემენტების შესახებ სწავლება შემდეგი სახით ფორმულირდებოდა: საგანთა არსში მჭერეტელობითი შეღწევის გარკვეულ საფეხურზე ადამიანი წყვეტს საგნის ხედვას და იწყებს ელემენტების ხედვას, რომლისგანაც ეს საგანი შედგება. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ინდოელი მოაზროვნე ფსევდოემპირიული ანალიზით იყო დაკავებული, ე.ი. ანალიზით წარმოდგენების გარკვეული სისტემის ფარგლებში, რომლის შიგნით მატერია „იდეალურად“ ანალიზდებოდა ელემენტებამდე. (მეცნიერების ისტორია ძალზე კარგად აჩვენებს, რომ ამ გზით არავინ მიდიოდა ელემენტებამდე. პოზიტიურ მეცნიერებაში საუბარი იყო სრულიად სხვა რამეზე - რომ თავად ცნება „მატერიალური ობიექტი“, სუბიექტური სიცოცხლისგან მისი იდეალური გამონაწერებით წარმოდგება).

თავად სტიქიის ცნება, წარმოგვიდგება უფრო, როგორც ცოდნის შიგნით სიცოცხლის ხედვის, ნიშნობრივი სისტემის შიგნით „არსთა“ ხედვის შედეგი, რომლიდან გასვლა აუცილებელი იყო სიმბოლოთა გაგების პროცესში; მატერია ელემენტებად არ იშლებოდა, ხოლო სიმბოლოს გაგების მიმდინარეობისას ცოდნიდან გაგებისკენ მოძრაობაში მატერია გაქრა და გამოჩნდნენ ელემენტები,

როგორც მატერიის ცოდნის „გაგებითი“ (понимательный) სუბსტიტუტი. ელემენტები ან სტიქიები წარმოგვიდგებიან იმგვარი ცნობიერების (და არა სტრუქტურის!) მდგომარეობის კონკრეტულ სიმბოლოებად, რომელშიც „მატერიალურ ობიექტად“ წოდებული, მოცემულობასთან მენტალიტეტის ფსიქოტექნიკური მუშაობა მიმდინარეობს. (მაგრამ, რა თქმა უნდა, სტიქიაც კი სიმბოლიზებს ამ მენტალურ-ცნობიერი სამუშაოს შედეგს, ე.ი. იგი სიმბოლიზებს იმას, რომ არ არის არც მატერია (არც სული, მისგან გამონაწევრებული) და არც ობიექტი).

როგორც ჩანს, უძველეს საკუთრივ ატომისტურ წარმოდგენებს იგივე სიმბოლური საზრისი და სათავე გააჩნდათ. ჩვენ ვერ ვიპოვით ვერცერთ ტექსტს, ძველინდურს თუ ძველბერძნულს (ლუკრეციუსის ტიპის რომაული მოდიფიკაციების ჩათვლით), სადაც პოზიტიური გნოსეოლოგიური წესით მტკიცდებოდა ობიექტური საგნებიდან ატომებისკენ აღმასვლის ემპირიული ან რეფლექსიური პროცედურა: ამგვარი აღმასვლა უბრალოდ არ არსებობდა ნიშნობრივი მეცნიერული ცოდნის შიგნით. მაგრამ ბევრად უფრო ცხადია ის, რომ იგი არ არსებობდა სიმბოლოს გაგების შიგნით. ატომი აღმოჩნდა ცნობიერი სიცოცხლის ის სიმბოლო, რომლის გაგებამდე უძველესი მოაზროვნე ან იოგი, როგორც ჩანს, თავისი იმ ფსიქიკური მდგომარეობის ცნობიერი (და არა რეფლექსიური) ანალიზის ნიადაგზე მიდიოდა, რომლის განცდის პროცესში ატომი აღმოჩნდებოდა ანალიზის „გაჩერება“, სიმბოლო იმისა, რომ ცნობიერი სიცოცხლის მოცემულ დონეზე შემდგომი ანალიზი შეუძლებელია. სწორედ ამით, ელემენტიც და ატომიც გარკვეული ცნობიერების სტრუქტურის პირველადი სიმბოლოები ხდებოდნენ (და ინდივიდებს მასში შესვლის შესაძლებლობას ან ჩვენეული სიმბოლოლოგიის ერთ-ერთი პოსტულატის საზრისში მოხვედრის შესაძლებლობას აძლევდნენ). მაგრამ შემდგომ ამ

ცნობიერების მდგომარეობიდან გამოსული, იგი მათ აფასებდა, როგორც სრულიად განსაზღვრულ ტრანსცენდენტურ არსებებს, რომლებიც ამ ცნობიერებიდან გამოსვლით შეიძლებოდა რეალურ მატერიებთან შეეჯახებულა. (მაგრამ არა გაიგივებული) ყოფილიყო. მაგრამ მაშინ საუბარი შეეხება უკვე სრულიად სხვა რამეს: სიმბოლური გაგება სახეცვლილებას განიცდის, წყვეტს საკუთარ თავად ყოფნას, გარდაიქმნება მეორად, მესამეულ, მეოთხეულ და ა.შ. პოზიტიურ ინტერპრეტაციად და, ფაქტობრივად, ხდება ცოდნა.

ძველინდური ტექსტების შესწავლის ბაზაზე, სრულიად ცხადი ხდება, რომ, როდესაც იქ (განსაკუთრებით აჯივაკას სწავლებაში) საუბარი იყო იმის თაობაზე, რომ „ყველა სხეულის ატომებისგან შედგება“ (ფეინმანის ზუსტი ფირმულირება), იგულისხმებოდა, რომ ამ ტექსტების ავტორები ფუნქციონირებული ნიშნობრივი სისტემებიდან გამოსვლიდან და შესაბამისი ცნობიერების მდგომარეობით მიდიოდნენ უშუალო ინტერპრეტაციამდე ან გაგებამდე ატომისა, როგორც ამ ცნობიერების მდგომარეობის შიგნით თავისი ინდივიდუალური ფსიქიკის დინამირების კონკრეტულ სიმბოლომდე, რომელიც უკვე მოგვიანებით, წმინდა სპეკულაციური წესით მეორადად, მესამეულად და ა.შ. იყო შეფარდებული „სამყაროს ობიექტებთან“.

(უაღრესად მსგავს სიტუაციას ვამჩნევთ „მდინარის“ ხატის შემთხვევაშიც პერაკლიტე ეფესელთან. „მდინარე“ აქ სიმბოლიზებს არა სამყაროს სურათის არც მარადიულ და არც განუწყვეტელ ცვლილებას, არამედ ცნობიერი სიცოცხლის დისკრეტულ ხასიათს, რომელშიც ფსიქიკურ მექანიზმს მხოლოდ ცვლილებების ცალკეული აქტების (ფაქტების, შემთხვევების) ფიქსირება ძალუძს. რადგან განუწყვეტლობა - ესაა ცოდნის სპეკულაციური სტრუქტურა,

ცნობიერში შესვლის მჭერეტელობითი გამოცდილებისთვის უცხო).

ზემოთ მოყვანილი მოსაზრების რეზიუმირება რამდენადმე სხვაგვარადაც შეიძლება.

ჯერ ერთი, ცოდნას, რომელსაც ჩვენ მეცნიერულს ეუწოდებთ, არ ძალუძს წარმოშობა და არ წარმოიშობა არც ონტოგენეტიკურად, არც ფილოგენეტიკურად გარკვეული სიმბოლური საარსებო გარემოს მიღმა. ცხადია, თავდაპირველად, უნდა წარმოიშვას ისეთი გარემო, რომ შემდგომ წარმოშობა შეძლონ ჩვენ მიერ ცოდნად წოდებულმა წარმონაქმნებმა, რომელთა გაანალიზებას ჩვენ უკვე პოსტუაქტუმი, მეცნიერებისა და კულტურის მაგალითზე შეეძლებდით ცოდნის ნიშნობრივი სტრუქტურების, მეცნიერების ლოგიკური სტრუქტურებისა და კულტურის ღირებულებითი სტრუქტურების წმინდა ობიექტისეული ტერმინებით.

მერე მეორეც, ცხადია, ჩვენ უნდა ვისაუბროთ სიმბოლოთა გარკვეული კატეგორიის „არასაგნობრიობაზე“ ნიშნებთან მიმართებით: არასაგნობრივი ნიშნები არ არსებობენ და პრინციპულად ვერ იარსებებენ, მაგრამ სიმბოლოები შეიძლება არასაგნობრივები იყვნენ.

ზოგჯერ, ჩვენ შეგვიძლია დავადგინოთ, რომ ამ თუ სხვა ნიშანს საგანი „არ გააჩნია“, მაგრამ იგი მაინც „არსებობს“. ჩვენ არ ვამტკიცებთ, რომ ყველა სიმბოლო უსაგნოა. მაგრამ ისინი უსაგნოები არიან, ვინაიდან მათ მიერ სიმბოლიზებული შინაარსის ვერავითარი რედუქცია („რედუქცია“ - ფენომენოლოგიური აზრით) ვერ მიგვიყვანს ობიექტამდე. როდესაც ჩვენ ვამბობთ: „ინდუიზმში გველი ქალური საწყისის კრეატიულ ძალას სიმბოლიზებს“ ან „გნოსტიციზმში გველი მჭერეტელობით სიბრძნეს სიმბოლიზებს“, სიმბოლიზებული საგანი აქ არის არა - საგანი, არამედ მენტალური და ცნობიერი სიცოცხლის მოჩვენებობა. საგნები, როგორც უკვე ითქვა მესამე

თავში - ესაა თ ა ვ ა დ ს ი მ ბ ო ლ ო ე ბ ი და არა ის, რასაც ისინი სიმბოლიზებენ. ჩვენ ხომ უკვე დაეადგინეთ, რომ თუ, პირობითად, ვისაუბრებთ სიმბოლოთა საგნობრიობაზე, მაშინ იგი ორმაგია: იქ ყოველთვის არის უშუალო საგანი, სიმბოლოს „საგანი“ ან ცნობიერების მდგომარეობის და სტრუქტურის სიმბოლოდ აღნიშნული „საგნობრივი მოჩვენებითობა“. გამოვყოფთ რა ისტორიულ-ფილოსოფიურ ფაქტთა განსაკუთრებულ ჯგუფს და მათ ვაინტერპრეტირებთ სიმბოლოთა განსაკუთრებულ კატეგორიად, შეგვიძლია მათ, პირობითად, „ნულოვანი“ სიმბოლოები ეუწოდოთ. მათი დროითი შეფარდება ცნობიერების სიმბოლურ სიცოცხლესთან არარეალურია იმიტომ, რომ ჩვენ უკვე დასაწყისშივე დაეადგინეთ, რომ საქმე გვაქვს სათავეს არმქონე მდინარესთან, როდესაც მოქმედებს ის, რისთვისაც კოსმიური ხასიათის ან ცნობიერების კოსმიური სახის ან, უფრო ზუსტად, უბრალოდ „კოსმიური ცნობიერების“ წოდება შეიძლება.

ზუსტად რომ ეთქვათ, როდესაც ცნობიერების პრობლემას განვიხილავთ, საქმე გვაქვს ადამიანური არსების რომელიღაც თავისებურებებთან, რომლებიც რჩებიან რა ადამიანური არსების თავისებურებებად, ამასთანავე, არ შეუძლიათ განსაზღვრების არავითარი სასრული ზომილობების, არავითარი სასრული საგნობრიობის მიღება, როგორც სწორედ ადამიანური არსების თავისებურებებს. გაგება ადამიანში დაკავშირებულია, უპირველეს ყოვლისა, შემდეგ საკითხთან: არის თუ არა ადამიანში, ადამიანის განკარგულებაში იმგვარი სტრუქტურები, რომლებიც სამყაროს სტრუქტურების თანაზომადნი არიან და რომლებიც ადამიანს ამ სამყაროს გაგების შესაძლებლობას აძლევენ? მაგრამ, ზოგადად, რა თქმა უნდა, გადავხედავთ რა ადამიანის ადგილს სამყაროში, ჩვენ უნდა ამოვიდეთ იქიდან, რომ ადამიანის განკარგულებაში მყოფი სტრუქტურების თანაზომადობა გარემომცველ სტრუქტურებთან არის, მაგრამ არის, ეთქვათ ასე: ცვალებადი

კაპიტალი, კაპიტალი რომელიც ყოველ ჯერზე სტრუქტურის მიღმა მდებარე, სათავედან გამომდინარე დაგროვებების ზეწოლით იცვლება. პრინციპში, ადამიანი იმ ენას მოიხმარს, რომელსაც თავად იგი იგონებს და რომლის მეშვეობითაც ის ადამიანურ კოლექტივში კულტურულ დადგენილებებს ექვემდებარება, რომლებიც შეგვიძლია რომელიღაც კულტურის გეოგრაფიაში განვათავსოთ დროსა და სივრცეში. მაგრამ ადამიანური თავისებურებები არათანაზომადია კოსმოსის მოწყობასთან. (ისინი „ადამიანური“ არიან, ე.ი. ისინი უკვე კოსმიური მთლიანობის რეზერვზე „ოცნებობენ“).

მაგრამ უკვე ის, რომ ჩვენ ამის შესახებ ესაუბრობთ, იმას მოწმობს, რომ ადამიანი არის იმგვარი არსება, რომელსაც „ამის შესახებ ცნობიერება“ აქვს, ე.ი. რომელიღაც მთლიანზე, რომლის წინაშეც ადამიანი – არარაა და რომელიც მის სამყაროს არის გარშემორტყმული. და თავად ეს ცნობიერება არ არის ჩვენი დღევანდელი დროის პრობლემა, არამედ არის ადამიანის ზოგადად ცნობიერებასთან კავშირის საშუალება, ცნობიერების სიცოცხლესთან თავად მისი ინდივიდუალური ფსიქიკური მექანიზმის თვისება. თვისება, რომლის შესახებაც, რამდენადმე მეტაფორულად რომ გამოვხატოთ, შეიძლება ითქვას, რომ იგი მთლიანობაში ცნობიერების სფეროს სარკისებურ ასახვას წარმოადგენს⁴⁷.

ამიტომ გაგების როგორც პირველსაწყისი, ისევე ყველა შემდგომი ფორმა და სახეობა (გაგება, ადამიანთან, როგორც სასრულ არსებასთან არათანაზომადის) თავისი არსით სიმბოლურია.

და ამიტომვე, ადამიანთწარმოქმნის (человекообразование) იმგვარ ფაქტორებთან ერთად, როგორიცაა, ეთქვას, ისტორიის პროცესში მოხელთება, ისევე, როგორც მოხელთება ყოველ

47 ე. ი. ფსიქიკაში ჩაძირული ცნობიერების ბოლოს კავშირები კოსმოსთან, მახლობელ სამყაროსთან (окосомирьем) (თუ ამ უკანასკნელისგან განსხვავებით „სამყაროს“ ქვეშ, გაევიგებთ კონკრეტული ადამიანური ზომილობის მიღებულ, ნებისმიერ საგნობრიობას).

მოცემულ მომენტში სულ ახალი და ახალი ადამიანური ბოლოგური მასალის, არსებული კულტურული, ენობრივი, სოციალური, ეთიკური ნორმების ორბიტაში ჩაბმისა და ამით სოციალიზაციის, ეთიზაციის, კულტურიზაციის აზრით, - ადამიანთწარმოქმნის ამ ფაქტორებთან ერთად არსებობენ ასევე სხვებიც. არსებობს მოვლენების რაღაც შეზღუდული რიცხვი, რომლებშიც ადამიანთწარმოქმნის ფაქტორს სწორედ ადამიანის „ზეკაცთან“ - თავად ადამიანთან არათანაზომადთან მიმართების ეს შესაძლებლობა წარმოადგენს. ეს პირველადი სიმბოლოებით გამოიხატება, სიმბოლოებით, რომლებსაც შეგვიძლია მითოლოგიის რომელიღაც სისტემებში მივაკელიოთ, რომლებშიც „გადადებულია“ ცნობიერების ეს პირველადი სიცოცხლე, რომლიდანაც თარიღდება გაგება ან განვითარება იმისა, რასაც ჩვენ გაგებას ეუწოდებთ. ეს პირველადი სიმბოლოები ა რ ა ფ ე რ ზ ე მეტყველი სიმბოლოებია, იმ აზრით, რომ ამ სიმბოლოთა ფიზიკური სიცოცხლე გულისხმობს, რომ მათ ვერ მიენიჭებათ საგანი და რომ ისინი სასიცოცხლონი იქნებიან და სწორედ იმ ზომით შეძლებენ მუშაობას, რა ზომითაც მათ ვერ მიენიჭებათ ვერავითარი საგანი, რადგან ნებისმიერი მინიჭება წარმოადგენს სიმბოლოსთვის სასრული ზომილობის მინიჭებას, ხოლო სიმბოლო სინამდვილეში - არის სრულიად სხვა რამის გამოხატულება, გამოხატულება ცნობიერების კოსმიური ხასიათისა. და, ამ აზრით, ადამიანი არის, რა თქმა უნდა, უნიკალური არსება, ერთადერთი არსება მთელ სამყაროში, რომელსაც ზეადამიანურის, არაადამიანურის, ადამიანურსზევითას (надчеловеческом) და გარეშეადამიანურის შესახებ თავისი აზრები სირგელივ წარმოქმნა, ჩამოყალიბება, განვითარება ძალუძს.

ჩვენ მიერ ინტერპრეტირებული ის ფილოსოფიური მასალა, რომელიც ეს-ესაა მოტანილი იყო, სრულიად ნათლად მეტყველებს, რომ უძველესი ხანის ფილოსოფიური გონებატვრუტის საწყისი სახეების საგნობრივი განმარტების ნებისმიერ

მცდელობას, ისტორიულ-ფილოსოფიური განხილვის შეცდომებამდე მიეყვარათ. ეს მასალა მეტყველებს იმაზე, რომ იმგვარი ტერმინები, როგორებიცაა „სტიქია“, „ატომი“, „ნაკადი“ და მათი ანალოგიური, არ გულისხმობენ მეცნიერული პროცედურის თანახმად გასაანალიზებელ სამყაროს. ჩვენ არ შეგვიძლია სამყაროს ობიექტების იმგვარ შემადგენელ ნაწილებად დაშლა, რომელსაც შემდგომ სტიქიებს ან ატომებს ეწოდებოდა იმიტომ, რომ რომელიმე გონებატყვერების არქაიზმზე შედავითის მიუხედავად, ძალზე უცნაური მოჩანს ბანალური აზრები მე-4 ან მე-5 ელემენტების შესახებ, უცნაური მოჩანს შემოქმედებითი ემოციისა და ფსიქიკური ენერგიის ამგვარი შეუსაბამობა, დახარჯული იმის მტკიცებაზე, რომ „სტიქიები არსებობს“ ამ დამუშავებების ინტელექტუალურ სიღარიბესთან.

და ეს ინტელექტუალური სიღარიბე რჩება, სანამ ჩვენ სტიქიის საზრისის, უბრალოდ, როგორც სამყაროს შესახებ პოზიტიური მტკიცების ინტერპრეტირებას ვცდილობთ: სამყარო წყლისგან, მიწისგან და სხვა ელემენტებისგან შედგება. ვერავითარი შედავითი თეორიული აზროვნების განვითარებაზე (ან განუვითარებლობაზე) ვერ აღმოფხვრის ამ შეცბუნებას - რომლის დაფარვა შესაძლებელია (როგორც ამას უძველესი ფილოსოფიის ისტორიის შესახებ წიგნების ავტორთა უმრავლესობა სჩადის), მაგრამ რთულია არ განიცადო. ადამიანს არ შეუძლია აზროვნების დაწყება, თუ იგი ზოგადად აზროვნებს: მოცემულ შემთხვევაში საუბარია უფრო იმის შესახებ, რომ დაიწყოს „აზროვნება“ პირველად სიმბოლოთა უშუალო გაგების აზრით, რაც მხოლოდ საკვებს იძლევა პოზიტიური ობიექტისეული აზროვნებისათვის, რომელიც ასევე იწყება როგორც „განუვითარებელი“, „პრიმიტიული“ და ა.შ. შეცბუნება აღმოიფხვრება, როდესაც უეცრად ვიგებთ, რომ, სწორად რომ ვთქვათ, ესაა სიმბოლო, მაფიქსირებელი კოსმოსისა და ადამიანური მიკროკოსმოსის

მ ი მ ა რ თ ე ბ ი ს გ ა რ კ ე ე უ ლ ტიპისა, რომელიც ადამიანს ცნობიერების იმ გარემოზე მიუთითებს, რომელშიც იგი „ჩაეარდა“ და მარტოოდენ რომელშიც შეიძლებოდა წარმოქმნილიყვნენ პოზიტიური მეცნიერული აზროვნების თეორიის პირველადი შინაარსები.

ამასთან დაკავშირებით, შეგვიძლია მოვიყვანოთ წმინდა მეცნიერული ხასიათის რამდენიმე ყველაზე შემთხვევითი ინტერპრეტაცია, გამოთქმა და წინადადება. საყოველთაოდ ცნობილი გამოთქმა, რომელიც ეკუთვნის ამერიკელ ფიზიკოსს, ფეინმანს. მან თქვა, რომ თუკი მას სთხოვენ ფრაზის წარმოთქმას, რომელიც, მისი აზრით, მაქსიმალური რაოდენობის ინფორმაციას შეიცავს, მაშინ ის წარმოთქვამდა შემდეგ ფრაზას (ჩვენ მიერ უკვე ზემოთ მოყვანილს უძველესი გონებაჭერების კონტექსტში): „ყველა სხეული ატომებისგან შედგება“. ამ ფრაზისათვის (მისი თანამედროვე შესრულებით) ჩვენ გთავაზობთ ძალზე მარტივ, უბადრუკობამდე მარტივ ც ნ ო ბ ი ე რ (ე.ი. ცნობიერების აზრით) ინტერპრეტაციას. დოქტორი ფეინმანისთვის ატომის ცნება აქ გახდა ცნობიერების ს ი მ ბ ო ლ უ რ სიცოცხლესთან საერთო არაფრის მქონე, სრულიად მკაფიო ფსიქიკური დენოტატის მქონე სიტყვა (ნიშანი).

მაგრამ ამ ფრაზას საზრისი მხოლოდ სპეკულაციური, ე.ი. სამეცნიერო მიდგომისას გააჩნია, მაგრამ რეფლექსიის (და არა აბსტრაქციის) უფრო მაღალ დონეზე. ტრანსფორმირებული ფრაზაში: „ყველაფერი დისკრეტული არაცნობიერ სიცოცხლეში შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, როგორც დისკრეტული ატომარობა“, იგი ნიშნავს, რომ ატომი აქ წარმოდგება, როგორც არაცნობიერი სიცოცხლის ნიშანი, თანაც ფილოსოფოსისთვის სრულიად ცხადია, რომ აქ საქმე გვაქვს აბსტრაქციის ერთი ხარისხის, რეფლექსიის ერთი რანგის ორ ტერმინთან - „ატომი“ და „სხეული“. ნებისმიერი თანამედროვე ფიზიკოსი, თუ ის ჭკუიდან არ შემლილა, უნდა აღიარებდეს,

რომ ატომის ცნება და სხეულის ცნება პრინციპში ერთი და იმავე დონის ცნებებად რჩებიან (თუმცა ისინი, ყოფით აზროვნებაში ყოველთვის აღიქმებიან, როგორც ორი დონის ცნებები, ვინაიდან სხეული ჩვენთვის მოცემულია უშუალო აღქმაში, მაგრამ ატომი არ არის მოცემული).

შემდგომი ინტერპრეტაცია იმგვარია, რომ პოზიტიური ცოდნის ის „არარა“, რომელსაც ფეინმანი სხეულს „უწოდებს“ ჩვენს განხილვაში შედგებიან იმ „არარათაგან“ რომლებსაც იმ სახითვე წარმომდგარი „მე“ უწოდებს ატომს.

აქ არის კიდევ ერთი ინტერპრეტაციული პრობლემა, რომელიც გაგებას ეხება. სხვა ადგილას ჩვენ ვამბობდით, რომ ჩვენ მიერ გაგება მტკიცდება, როგორც არაპროცესუალური რაღაც (განსხვავებით ცოდნისგან) და, ამავდროულად, გაგება ჩვენ მიერ ხორციელდება, როგორც დისკრეტული რაღაც. მოცემულ შემთხვევაში, ჩვენი სამუშაოს მოცემულ მომენტში, რით გამოიყოფა „ა“-ს გაგება „ბ“-ს გაგებისგან? ამ შემთხვევაში გაგება ვერ იქნება უწყვეტი, იგი დისკრეტულია იმის წყალობით, რომ სიმბოლო „ა“-დან გადავიდეთ არასიმბოლურ მდგომარეობაში, მისგან კი - „ბ“-ში, იქიდან არასიმბოლურ მდგომარეობაში და ა.შ. მაგრამ, სხვა მხრივ, შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ რიგი დამატებითი ინტერპრეტაციებისა, რომლებსაც პროცესუალური ხასიათი ექნებათ, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, გაგებას მიეკუთვნებიან. და აი, ასეთ ინტერპრეტაციებში შეგვიძლია ცალკეულ სიმბოლოთა პოზიტიური მნიშვნელობის ჩვენება.

ავიღოთ პირველი მაგალითი: „ყოველივე არსებული ატომებისგან შედგება“. ხოლო დამატებითი მაინტერპრეტირებელი ფრაზა შესაძლოა ყოფილიყო ამგვარი: „ჩემთვის, სიტყვები „ატომი“ და „ელემენტი“ არის ტერმინოლოგიური დასაბუთება სიმბოლოებისა, რომლებსაც მე აღვიქვამ და რომელთა გაგებაც მე, „ჩ ე მ ს“ გარკვეულ ფსიქიკურ მდგომარეობებში მიაშკარავდება“. ამგვარად, შეგვეძლო გვეთქვა, რომ პერ-

აკლიტეს იმისათვის, რომ ეთქვა, რომ ყველაფერი მიედინება და ყველაფერი იცვლება, უნდა დაკვირვებოდა არა მდინარის დინებას, არამედ შ ე გ ნ ე ბ უ ლ ა დ გამოეყენებინა მისი ფსიქიკის მდგომარეობები, რომლებმაც გარკვეული წყობა მიიღო, როდესაც მდინარის დინება მას ცნობიერების პირველადი სიმბოლოს წესით „გამოუაშკარადა“. ეს აჩვენებს, თუ როგორ შეუძლიათ ამ სახის გაგებებს მეორადი ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციების მიღება. და ასეთ შემთხვევებში არ უნდა ეთქვათ უარი ფ ს ი ქ ო ლ ო გ ი უ რ ინტერპრეტაციებზე სამეცნიერო მიდგომის ობიექტივიზაციის წესით, არამედ ისინი, როგორც კელევის უმნიშვნელოვანესი ობიექტური პირობები, გავითვალისწინოთ.

ამ სახის მიდგომის ჩინებულ მაგალითად შეგვიძლია მოვიყვანოთ შესანიშნავი ინგლისელი ეთნოგრაფი პროფესორი მარეტი, რომელიც ამბობდა, რომ, როდესაც მეცნიერი საკმაოდ განვითარებული თანამედროვე კულტურების შიგნით უძველესი რწმენების რელიქტების კელევით არის დაკავებული, მან ფ ს ი ქ ო ლ ო გ ი უ რ ა დ ბევრად უფრო მკაფიოდ უნდა წარმოიდგინოს თავისი სამეცნიერო პრობლემები. ნიმფების, სირინოზების და ლეშების კულტით დაკავებითა და ამ კულტების ნაკვალევზე მასალის შეგროვებით ბრეტანში, ირლანდიასა და კელტურ ინგლისში, იგი მივიდა დასკვნამდე, რომ არ უნდა დაისვას საკითხი: „იცით თუ არა, რომ არსებობს წარმოდგენა სირინოზების, ლეშების და ნიმფების შესახებ და როგორები არიან ისინი?“, არამედ უნდა დაისვას საკითხი: „ცნობილია თუ არა თქვენთვის, თუ რ ი ს ი გაკეთებაა საჭირო, რომ სირინოზის, ნიმფას და ლეშის დანახვა შეძლოთ?“ რისი გაკეთებაა საჭირო, რომ მადონა დაინახო? (უკანასკნელი საკითხი თანამედროვე მკვლევარის მიხედვით (ე.ი. მან, რომ იგი ისე დასვას, თითქოს საკუთარ თავს მიმართავდეს) შეიძლება პერიფრაზირდეს ასე: „სახელდობრ, რისი გაკეთება არ შეიძლება იმისათვის, რომ დავინახო სირინოზი

და ა.შ.?”

უძველეს ხანაში იოგები ფსიქიკურ ინტერპრეტაციათა მეორადობებზე ერთგვარი სპეციალიზაციით მიდიოდნენ, რომლის შესახებ ამჟამად ესაუბრობდით. იოგი სპეციალურად იმუშავებდა იმ ტექნიკას, რომელიც უნდა განხორციელდეს, რათა დაინახოს, ვთქვათ, საგანთა დისკრეტულობა, მათი ატომარულობა, ელემენტურობა, დპარმულობა და ა.შ. სხვები სპეციალიზდებოდნენ საგნებში ა რ ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს მჭერეტელობაზე. და, შესაბამისად, ამგვარი მდგომარეობის „გადაცემა“ იგებოდა, როგორც გადაცემა იმისა, რისი ბ ა კ ე თ ე ბ ა ც ა ა ს ა ჭ ი რ ო, რათა იყო ისეთ მდგომარეობაში, რომელშიც რაღაც მოჩანს, როგორც ამ თუ სხვა სიმბოლური სახით ან ცნებით აღნიშნული.

ამ მიდგომის მიხედვით, განსახიერებელი ფსიქიკური სტიქია, რომელიც პრაქტიკულად ჩვენთვის ცნობილ ყველა უძველეს კულტურაში ნიმფების, ლეშების, სირინოზების და ა.შ. სიმბოლიკაში არსებობდა, წარმოდგებოდა იმავე პირველადი სიმბოლიკის წესით, რომლითაც ელემენტები და ატომები წარმოდგებოდნენ იმიტომ, რომ სინამდვილეში, ელემენტებისა და ატომების შესახებ შეგვიძლია ვთქვათ - ვიტყოდით უფრო მეტს: ატომებისა და სხეულების შესახებ ზოგადად (რაც შეიძლება ითქვას სირინოზების შესახებაც!), - რომ ა რ შ ე გ ე ი ძ ლ ი ა მ ა თ ი ც ო დ ნ ა, რომ ზოგიერთი პირველადი, უშუალო თვალსაზრისით მათი ცოდნა არ შეგვიძლია, მაგრამ შეგვიძლია ვიცოდეთ საკუთარი თ ა ე ი - რ ო გ ო რ ა დ ა ც ვ ა ა შკარავეთ მათ შესაბამის ცნობიერ შინაარსს, როგორც სიმბოლოებს.

დაბოლოს, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ „სიმბოლურია“ არა მხოლოდ გაგება, არამედ, აგრეთვე, ვერგაგებაც. რა თქმა უნდა, იმ შემთხვევაში, როდესაც სინამდვილეში საქმე გვაქვს ვერგაგებასთან და არა არცოდნასთან. ტერმინოლოგიურად რომ გამოვთქვათ, შეგვიძლია, ვერ გავიგოთ მხოლოდ ის, რის შეს-

ახედაც აშკარად ცნობილია, რომ მათი ცოდნა ჩვენ არ შეგვიძლია. ჩვენ შეიძლება ეს გავიგოთ ან ვერ გავიგოთ, მაგრამ ჩვენ არ შეგვიძლია ამის ცოდნა ან არცოდნა. სიმბოლური ცხოვრება თავის თავში როგორც გაგებას, ასევე ვერგაგებასაც რთავს. ესეც და სხვაც ადამიანურ სიმბოლოებში ცოცხლობენ და ჩვენ აქ გავდივართ დუალიზმზე „გაგება - ვერგაგება“. გაგება დისკრეტულია ისევე, როგორც ვერგაგება. ვერგაგება არ იმყოფება გაგების მიმართ იმ კავშირში, რომელიც შეიძლებოდა განგვეხილა, როგორც ვერგაგებიდან გაგებისკენ მიმავალი, ერთგვარი ევოლუციური პროცესი, სადაც არსებული გაგება თითქოს და თანდათანობით იწმინდებოდა, თავისუფლდებოდა გარსშემოხვეული პირველადი ბურუსიდან. ფსიქოანალიზში ხშირად მოჰყავთ ე.წ. „პირველადი ცდუნების“ ცნობილი მაგალითი. როდესაც ბავშვი პირველად აღმოჩნდება ეროტიკული სცენის წინაშე, იგი მას ვერ იგებს. ე.ი. მის განკარგულებაში არ იმყოფება აზრობრივის სტრუქტურები, რომლებთან შეპირისპირებისას შემთხვევისა და იმის სტრუქტურა, რასაც ეს შემთხვევა მოიცავს, იქნებოდა თანაზომადი და ამით შეიძლებოდა გაგებულყოფა. გარემომცველ, სახელდობრ, მოცემულ შემთხვევაში „პირველად ცდუნებას“ არ გააჩნია ბავშვისთვის ცნებითად ხელმისაწვდომი სტრუქტურა. მაგრამ, საქმე ისაა, რომ ვერგაგების ფაქტი აქ, თვითემბარი, დისკრეტული და პროდუქტიულია. იგი თავად ბადებს იმ სიმბოლოებს, რომლებსაც შემდგომ ჩვენ კულტურაში, მეცნიერებაში, ხელოვნებასა და ფსიქიკურ დაუვადებებში ვაწყდებით და ვშიფრავთ. ე.ი. ვერგაგება არ არის ევოლუციური პროცესის მიერ აღმოსაფხვრელი რაღაც (როგორც, არასრულყოფილი ცოდნიდან, უფრო სრულყოფილში გადასვლის შემთხვევაში), არამედ რაღაც, რაც უკვე ამაშავდა და სრულიად დისკრეტული, თვითემბარი და თვითნაკეტილი სახით წარმოშვა პროდუქტი. ვერგაგება არ არის ისეთი რაღაც, რის „განზავებასაც“ შეეძლებდით ნები-

სმიერი სახის ევოლუციაში - ასაკობრივში, კულტურულში ან ზნეობრივში.

როგორც ჩანს, ბავშვის მიერ შეწყვილების ფაქტის აღქმა, ბავშვის დაბადებასთან და მის ამქვეყნად მოვლინებასთან ასოციაციაში, როგორც პოზიტიური ცოდნის ფაქტი, უკვე ნიშნავს სიმბოლურ სიცოცხლესთან შეერთების არარსებობას. ამგვარი განხილვისას ეს ფაქტი მეტყველებს, რომ „პირველადი ცდუნების“ წინ ბავშვს გააჩნია აბსოლუტური ვერგაგება, ხოლო, უფრო მოზრდილ ბავშვებთან ეამჩნევთ მკაფიო შემთხვევას ცოდნისა და გაგების (და არა ვერგაგების) არქონისა. რატომ? - რადგან სრულიად ცხადია, რომ როდესაც დიდი ბავშვი მის მიერ პირველად დანახულ შეწყვილების ფაქტს ასოცირებს სხვა ადამიანების დაბადებასთან ან სამყაროში საკუთარ მოვლინებასთან, იგი ერთვება მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის გარკვეულ ნიშნობრივ სისტემაში გარკვეულ სივრცით დროით ლოკალიზაციასთან. მაგრამ ეს შემდგომი ცოდნა, რომელშიც რომელიღაც შემთხვევა ბავშვისთვის მიზეზობრივი კავშირის დრო-სივრცით ინტერპრეტაციას იღებს, არ აღმოფხვრის იმას, რაც უკვე მომხდარა თავად ამ პირველადი და ოდესღაც შემჩნეული სცენის ვერგაგების ძალით. საინტერესოა, რომ „აბსოლუტური ვერგაგების“ პათოგენური შედეგები ხშირად დაკავშირებული აღმოჩნდება ფსიქიკური სიმბოლიზების დისკრეტულობის ჰიპერტროფიასთან (როგორც ნეგატიურ, ასევე პოზიტიურ მაგალითებშიც).

აბსოლუტური ვერგაგება - ესაა ის, რაც უკვე განმტკიცდა (закрепилось) სიმბოლოებში, ხოლო ეს სიმბოლონი ფსიქოანალიტიკური დიაგნოსტიკით არიან ის, რასაც ფსიქიკურ კომპლექსთა სიმპტომური გამოხატულება ეწოდება. ეს დაუშლელი სიმბოლოები დარჩებიან ერთიანნი ან მთლიანნი ნებისმიერი შემდგომი ცოდნის მიმართ, თუკი განხორციელდა პირველადად ან თავდაპირველად ვერგაგებულის ეს

რეაქტივაცია.

ეს მაგალითი გვიჩვენებს, რამდენად მნიშვნელოვანია თანამედროვე მეცნიერების კლასიკურ ცრურწმენებზე უარის თქმა, გამომდინარე კლასიკური ფილოსოფიის ცრურწმენებიდან (რაც ძალზე ხშირად აღმოჩნდება ევოლუციონისტურ პოზიციებზე). უკანასკნელი გულისხმობდა, რომ ცნობიერებაში რაღაცა გადაიდებოდა იმგვარად, რომ ყველაფერი ის, რაც შეიძლება იქნას გაგებული და ცხადი სახით კელაენარმოებული რეფლექსიურ დონეზე, შლის (разлагает), მოხსნის ცნობიერების ნებისმიერ სხვა წარმონაქმნებს, რომლებიც ამით შეიძლება განხილული იქნან, როგორც პირუანდელნი, განუვითარებელნი სხვების, უფრო განვითარებულების მიმართ. ამ უფრო განვითარებულებს, როგორც კლასიკურ ფილოსოფიაში იგულისხმება, შესაძლოა გაებათ ევოლუციური განვითარების ძაფი, რომელშიც იფანტება ბინდი და რეალობა ხდება უფრო ცხადი და ცხადი. მაგრამ ასეთი მსჯელობა ვერგაგების დისკრეტულობის ფაქტს აწყდება და ამ ფაქტით ირღევეა.

მოყვანილი მაგალითის სიმბოლოგენურობა ფრიად საინტერესოდ არის გამოსახული სიზმრების ძველინდურ განმარტებაში, სადაც სიზმარში ნანახი (მაგრამ არა განცდილი) შეწყვილების აქტი სიკედილის სიმბოლოს წარმოადგენს.

(ეს ძალზე საინტერესოდ არის განმტკიცებული ფრანგულ არქაულ გამოთქმაში, სადაც ეაკულაცია „პატარა სიკედილად“ იწოდება).

თანაც იოგურ სიმბოლიკაში ეს იღებს ძალზე მკაფიო ინტერპრეტაციას: თუ ადამიანი სიზმარში ორ შემწყვილებელ ადამიანს ხედავს, ეს სიმბოლიზებს მის მიდგომას სიკედილისა და შემდეგი დაბადების მიმართ; შეწყვილება - ესაა რეფლექსიის სიმბოლო იმგვარ ცნობიერების მდგომარეობაში, სადაც მისი განგრძობადი ფსიქიკური სიცოცხლე შემდეგ წი-

აღში „გადახტება“ ჩასახვის მომენტში. (ხოლო ამ მექანიზმის შესახებ ცოდნა „ჩაიძირება“ წმინდა ცნობიერების უგონობაში, საიდანაც ის კელაე „ამოყვინთავს“ „პირველი ცდუნების“ აბსოლუტური ვერგაგების ცნობიერ (ფროიდისა და იუნგის მიხედვით - არაცნობიერ) აქტში).

საინტერესოა, რომ აქ ერთი და იგივე სიმბოლური სურათი, ერთი სიმბოლოა. პირველ შემთხვევაში მას რეტროსპექტიული, ხოლო მეორეში - აშკარად პერსპექტიული ქმედება გააჩნია ცნობიერების სიმბოლიზებული შინაარსის მიმართ. პირველ შემთხვევაში სიმბოლო ეფარდება წარსულს, რომელიც ადამიანს საკუთარი თავიდან „აგდებს“, მეორე შემთხვევაში - მომავალს, რომელიც მას თითქოსდა საკუთარ თავში „ითრევს“. მოცემულ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ძველი ინდოელების წმინდა სტრუქტურულ, ცნობიერ იდეასთან რეინკარნაციის უსასრულო ჯაჭვის, ცნობიერი ყოფიერების რეკურენციის შესახებ. სიზმარში შეწყვილება ეს არ არის, არსებითად, სიკვდილის სიმბოლო იმიტომ, რომ სიკვდილი არ არის, ხოლო ესაა უსასრულო მიგრაციის სიმბოლო ინდივიდისა, როგორც ცნობიერი სიცოცხლის წმინდა შესაძლებლობისა, ე.ი. ის აღმოჩნდება არაფურის სიმბოლო იმიტომ, რომ ამ სიმბოლოს არავითარი ობიექტისეული შინაარსობრივი ინტერპრეტაციის მიღება არ ძალუძს, ეინაიდან არ არსებობს ფიზიკური უკვდავება.

აქ საუბარია სრულიად სხვა რიგის კონკრეტულობაზე, სწორედ რომ ეთქვათ, წმინდა ცნობიერი რიგის კონკრეტულობაზე. ესაა იმ „არარას“ სიმბოლო ცნობიერებაში, ცნობიერების ის არასტრუქტურირებულობა, უფრო სწორად, ის ადგილი ცნობიერების ორ სტრუქტურას შორის, რომელსაც ძველი ინდოელი სავალდებულოდ მიიჩნევდა (რომლიდანაც „გადაითვლიდა“) ინდივიდის ცნობიერი სიცოცხლის უსასრულო გაგრძელების ერთი აქტიდან მეორეში გადასვლისას.

და, ამავდროულად, ეს ნიშნავს, რომ, ფაქტობრივად, ცნობიერების სიცოცხლე და ის წესრიგი და მოწესრიგებულობა, რომლებიც ცნობიერების სიცოცხლეს გულისხმობს, პრინციპში მიმართულია დროის ნაკადის წინააღმდეგ. ი გ ი დ გ ა ს.⁴⁸ თავისთავად ის არანაირად არ არის მიმართული: ისე, როგორც ფსიქოლოგიური, ილუზორული, არარსებული დრო მიდის, იგი გვეჩვენება ამის წინააღმდეგ მიმართული, მაგრამ იგი - დგას.

და ამასთან დაკავშირებით ეს ორი სიმბოლო: სიკედილი და უკვდავება ძალზე მჭიდროდ არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული. ერთი - არ არსებობს მეორეს გარეშე. და ისინი დაკავშირებულნი არიან ცნობიერების სიცოცხლის იმ თავისებურებასთან, წესრიგის იმ ტიპთან, რომელსაც იგი იმპლიცირებს, მიუხედავად დროის ნაკადისა, რომელთანაც დაკავშირებულია ქაოტურ, მოუწესრიგებელ ცნობიერებაში ადამიანის სულ უფრო მეტი და მეტი გასვლის (прихождения) იდეა. ამ აზრით, ცნობიერება და მისი სიცოცხლე არის ქაოსისა და მოუწერიებლობის საპირისპირო ტენდენცია. და ყველაზე საინტერესო - ჩვენ გვგონია, რომ სიკედილისა და უკვდავების სიმბოლოების წყარო იმ ფაქტთან არის დაკავშირებული, რომ ცნობიერება, როგორც ასეთი, გაგებით - ან, ეთქვამთ, ასე: ან სრულ, მაქსიმალურ გაგებაზე განწყობით - ჩვენგან მიდის (ან როგორც ძველი ინდოელები იტყოდნენ „საკუთარ თავში მიდის“). ცნობიერება ხომ - ეს არის ერთგვარი გარემო, რომელშიც მუდმივად ხორციელდება გაძლიერება, სისრულემდე მიყვანა ყოველივე იმისა, რაც ცნობიერების ამ გარემოსა და მის სიმბოლურ სიცოცხლეში ხვდება. მაშ ასე, სიკედილის სიმბოლოთი (და უკვდავების სიმბოლოთი), ფაქტობრივად, სიმბოლიზდება შემდეგი: მხოლოდ მაშინ გაგებანია სრული მაქსიმალური გაგება (ან თვითობა) და სრულად შეგვიძლია საკუთარი ცნობიერი სიცოცხლის მოც-

48 ამიტომაც არის განვითარება და არა უბრალოდ დიაქრონიული events, შემთხვევითი, უნიკალური მოვლენები.

ვა, როდესაც ვკედებით, მაგრამ როდესაც ვკედებით, ჩვენ არ ძალგვიძს ამ ცნობიერი სიცოცხლის ქონა, რადგან იგი გამოეყოფა ჩვენს ფსიქიკურ ფუნქციონირებას, რომლის მოცვა არაფერს შეუძლია და რომელიც დ რ ო ე ბ ი თ ი ა. (სხვათა შორის, ძველ ინდურ ბუდისტურ მისტიკაში ეს შესანიშნავად ჩანს „ცხოვრების უკანასკნელი მომენტის“ მაგალითზე, სადაც ხორციელდება ეს „ცნობიერების შეკურობა“ როგორც სრული, აბსოლუტური, არაპროცესუალური გაგება მომაკედავის მთელი ცხოვრებისა, როგორც ცნობიერების უკან მიმდინარე შემთხვევისა).

და აქედან ჩნდება, ერთი მხრივ, სიკვდილი - როგორც ისეთი მდგომარეობა, მარტოოდენ რომელშიც შეგვიძლია სრული გაგების ქონა და, ამავედროულად, იმის ძალით, რომ ესაა - სიკვდილი, არ შეგვიძლია მისი ქონა, მაგრამ მისი ქონა ძალგვიძს მხოლოდ ცნობიერი არსებობის მიგრაციის გულისხმობით მიღწევადი ცნობიერების სიცოცხლის სრული დასრულებულობისა და ამოწურულობის ტენდენციასზე მიმთითებელი უკედავების ძალით. ე.ი. აქ არ მტკიცდება, რომ, ფაქტობრივად, ჩვენ არ ვკედებით, - პირიქით აქ მტკიცდება, რომ, ფაქტობრივად, ჩვენ ვკედებით. აქ არ მტკიცდება „მე-ს“ არავითარი სუბსტანცია, რომელიც იქნებოდა უკედავი და საკუთარი თავის იგივეობრივი დროში. (პირიქით, ის არ არის მაგრამ მის შესახებ მტკიცდება, რომ იგი მოკედავია). და ჩვენ გვგონია, რომ ის მიზეზი, რომლის მიხედვითაც სიმბოლოები: სიკვდილი და უკედავება მუდმივად ახლდებიან, მუდმივად საინტერესოებად რჩებიან ადამიანისთვის, ცოცხლობენ სამყაროსადმი მის მიმართებაში და მათდამი ინტერესი არასდროს კდება არც რელიგიაში, არც ფილოსოფიაში, არც ხელოვნებაში, მდგომარეობს იმაში, რომ თავად ისინი წარმოიშვნენ ცნობიერი სიცოცხლის იმ თვისებებიდან, იმ კავშირიდან ცნობიერ სიცოცხლესა და

სიმბოლოებს შორის, რომელსაც აღეწერდით.

ჩვენი მსჯელობის დასასრულისას საკუთარ თავს უფლებას მივცემთ დაეუბრუნდეთ საკითხს პირველადი სიმბოლიზმის შესახებ. საქმე ისაა, რომ, როგორც ჩანს, პირველადი სიმბოლოები, რომელთა შესახებაც ჩვენ ვ უ წ ყ ი თ (ხაზს ეუსვამთ: რომელთა შესახებაც ჩვენ ვ უ წ ყ ი თ, როგორც სიმბოლოების შესახებ, ისევე, როგორც უწყიან, ფეინმანისეული აზრით, საგნების შესახებ), ძალზე მცირეა. სიმბოლოებს შორის, რომლებიც განაგრძობენ უდიდესი ინტერესის გამოწვევას ეთნოგრაფებსა და ანთროპოლოგებში, ფიგურირებს ამგვარი კრებული: ბორბალი რადიალური ჩხირებით, ჯვარი და ხე ფესვებით მაღლა. საინტერესოა, რომ ე.წ. წმინდა ემპირიული მიდგომა ამ სიმბოლიკის ინტერპრეტაციისათვის ყოველთვის ერთმნიშვნელოვანია. ბორბალი უმრავლეს მკვლევართა მიერ ფასდება, როგორც ბუნებრივი სოღარული სიმბოლო, ჯვარი - როგორც ცეცხლის ყოველდღამწმენდი ძალის სიმბოლო, ხოლო ხე ფესვებით მაღლა - ღვთაებრივი მატრანსფორმირებელი ძალის სიმბოლო, რომელიც ბუნებრივი კოსმოლოგიური პროცესების მიმართ საწინააღმდეგო სახით არის მიმართული, უხეშად რომ ვთქვათ, ჩვენი კატეგორიების მიმართ გამოყენებაში - როგორც ღვთაებრივი ცნობიერების სიმბოლო.

და აი, რა არის აქ საინტერესო: როდესაც ვცდილობთ გამოყენების საშუალებების დადგენას, რომელთა შიგნითაც ეს სიმბოლოები ფიგურირებენ, ჩვენ ვხედავთ, რომ ისინი სრულიად ტოლმნიშვნელოვნები არიან, რომ მზე წარმოდგებოდა არა როგორც ამ მადენოტირებელი სიმბოლოს საგანი, არამედ უფრო, როგორც იმ საკულტო კონტექსტის ობიექტი, რომელშიც ადეპტის ფსიქოტექნიკა ორიენტირდებოდა ცნობიერებაზე. და ამას მოწმობს არა მხოლოდ ცეცხლთაყვანისმცემელთა სიმბოლიკა, არამედ შამანური სიმბოლიკის უდიდესი მასალა, სიმბოლოები, რომლებიც წმინდა სახით,

პირველადი არამაინტერპრეტირებელი გაგებით, არსებითად, არიან არა სიმბოლოები „რისგან“, არამედ სიმბოლოები „რისთვის“. ე.ი. ისინი არიან, როგორც სიმბოლური აღნიშვნები დისკრეტული ფსიქიკური მდგომარეობებისა, მათი სრულიად განსაზღვრული ორიენტირებულობისას ამა თუ იმ ცნობიერების სტრუქტურებზე, რომლებიც, ბუნებრივია, შამანის მიერ აღწერილი ვერ იქნება, ხოლო მეცნიერები, როგორც წესი, კონკრეტული რელიგიური კონტექსტების მიმართ მათი მისადაგების თვალსაზრისით აღწერენ.

სწორედ სიმბოლიკის გაგების თვალსაზრისით, ზოგადად, ვერ იქნება საუბარი კონკრეტულ რელიგიურ კონტექსტებზე. ჩვენთვის ცნობილ თითქმის ყველა რელიგიაში (მის ეზოთერულ ვარიანტებში) ხომ აუცილებლად პოსტულირდება ისეთი ფსიქიკური მდგომარეობები (ეუწოდოთ მათ პირობითად უმაღლესნი), რომლებიც სრულად ხსნიან (снимают) რელიგიური სპეციფიკაციების პრობლემას, უფრო მეტიც, რომელთა შესახებაც შეიძლება ითქვას, რომ რომც არსებობდნენ ეს რელიგიური სპეციფიკაციები, ისინი იქნებიან საკუთარი თავის მიმართ არაადეკვატურები. (აინშტაინი მსჯელობდა რა სხვა რამის შესახებ, საუბრობდა „კოსმიურ რელიგიურ გრძნობაზე“, რომელიც, პრინციპში, გამორიცხავს და არ გულისხმობს ანთროპომორფული, მეცნიერული ან სოციალურ-მორალურ-ნორმატიული ხასიათის არავითარ კონკრეტულ სპეციფიკაციას).

და არასპეციფიკური რელიგიური ტექსტის ძალზე საინტერესო მაგალითად გამოდგება კოპტური თომას სახარება, რომელმაც, როგორც ჩანს, კოლოსალური როლი ითამაშა ქრისტიანული ერის დასაწყისში. ამ სახარებაში ნათქვამია, რომ ჭეშმარიტად სწამს მას, ვინც არ ლოცულობს, არ იცავს მარხვას და ა.შ. ჩვენი დროის ერთ-ერთი უშესანიშნავესი მითოლოგის, პროფესორ უკუ მაზინგის აზრით, ესაა - თავისებური „მკედრების წიგნი“, ე.ი. სახარება, რომლის წაკითხ-

ვაც მართებს მომაკვდავს, ე.ი. ადამიანს, რომელიც მიდიოდა, უფრო სწორად, ფსიქიკური სამუშაოს ყველა მოცემულობიდან გადიოდა და რომელსაც „სიკედილი“ უაშკარავდებოდა (раскрывалась), როგორც წმინდა ცნობიერების სიმბოლო. ცხადია, სიკედილი ქრისტიანობის მიერ განიხილებოდა, როგორც უაღრესად მნიშვნელოვანი პოზიტიური შემთხვევა, ე.ი. როგორც შემთხვევა, რომლის ფარგლებში (ჩვენ ხაზს ვუსვამთ, არა რომლის დროს - მას არ გააჩნია დრო), რომლის ცნობიერ ფარგლებში შეიძლება რაღაც მოხდეს და უკვე ვერაფერ სხვაში ეს ვერ მოხდება და, პრინციპში, ვერაფერ სხვაში ვერც მოხდებოდა. და ადამიანისთვის ესაა - ამ რაღაცის გაგების ერთადერთი შემთხვევა. მაგრამ სხვებისთვისაც ესაა - განსაკუთრებული შემთხვევა, რომელიც მნიშვნელოვანია იმისათვის, რათა რელიგიას მოეხსნას ყველა ნიშნობრივი კონვენცია, მისი ყველა ნიშნობრივი გარსი და გააშიშვლოს მისი თაყვანისმცემელი სიმბოლიზმი, მასთან შეახვედროს მომაკვდავი. (ამ აზრით, ეთქვათ, ადამიანი, რომელიც მთლიანად იოგაში ან უწყვეტი ღოცვის ასკეტოლოგიაში ცხოვრობს, უკვე მომაკვდავის, სრულიად ერთმნიშვნელოვანია იმ პრინციპის თანახმად, რომელიც თომას სახარებაშია გამოხატული, რადგან იგი სრულად - სიკედილის სიმბოლოლოგიაშია, ერთგვარი სახით უკვე იმყოფება ცნობიერების მდგომარეობა „სპონტანურ სიკედილში“ და მისი ინდივიდუალური ფსიქიკური მექანიზმი მეტად აღარ ბადებს ცნობიერების შინაარსებისგან განსხვავებულ საკუთარ შინაარსებს, რომლებშიც იგი იმყოფება. და ასკეტისთვის ენობრივი გარსის „როლს“ წმინდა ცნობიერების პირველადი სიმბოლო ასრულებს. სიკედილი მისთვის - არა შემთხვევაა, არამედ ამ უკანასკნელი საგნის, სიმბოლოს, ჩვენ მიერ „სიკედილად“ წოდებულის გაქრობა).

ჩვენ სკეპტიკურად ვასრულებთ ამ მსჯელობებს: რატომ არის საჭირო, სწორად რომ ეთქვათ, ესოდენ ხანგრძლივი და

რთული მსჯელობა ცნობიერების სიცოცხლის სიმბოლური ახსნისა და გაგებისთვის მაშინ, როდესაც ცნობიერების სიმბოლური სიცოცხლე გულისხმობს, პრინციპში, უშუალო გაგებას?

ჩვენ ვგულისხმობთ, რომ სიმბოლო უშუალოდ გასაგებია მისთვის, ვინც მისით ოპერირებს საგნის სახით. ხოლო მას ხომ „სიმბოლოს“ ჩვენ ეუწოდებთ - გვერდიდან, გარედან.

მერაბ მამარდაშვილი, ალექსანდრ პიატიგორსკი
სამი საუბარი ცნობიერების მეტათეორიის შესახებ
(მოკლე შესავალი ვიჯნიანავადის სწავლებაში)

წინასიტყვაობა

დაახლოებით ათას ხუთასი წლის წინ, ჩრდილო-დასავლეთ ინდოეთში წარმოიშვა განსაკუთრებით საინტერესო და ორიგინალური გონებატერეტიო სწავლება ცნობიერებაზე, რომელმაც „ვიჯნიანავადას“ სახელწოდება მიიღო (სიტყვ. „ცნობიერების თეორია“). მის შექმნას ბოდჰისატვა მაიტრეისა და ასანგას მიაწერენ. ამ სწავლების გაგება, რომელიც თანამედროვე სემიოტიკოსთა, ლინგვისტთა და ფსიქოლოგთათვის უდიდესი ინტერესის (და არა მხოლოდ ისტორიული) მქონე რიგ იდეებსა და დებულებებს შეიცავს, არის განსაკუთრებით რთული. ერთის მხრივ, იგი, იმ ყოველმხრივ ლინგვისტურ და ტექსტოლოგიურ (რეალიების ღრმა ცოდნის ჩათვლით) მომზადებას მოითხოვს, რომელიც ჯერჯერობით მიუწვდომელ იდეალად რჩება მრავალი ინდოლოგისათვის. სხვა მხრივ კი, ვიჯნიანავადას შესწავლა ზოგიერთი ზოგადი ცნების (და შესაბამისი ტერმინების) ათვისებას მოითხოვს, შესაძლოა თანამედროვე მეცნიერისათვის ცოტაოდენ უჩვეულო კუთხით.

დიდი სიცხადის (არა მხოლოდ მკითხველთათვის, არამედ ავტორებისთვისაც) მიზნით დიალოგის ფორმით აგებულ ამ მცირეოდენ ნაშრომში, ავტორები შეეცადნენ ვიჯნიანავადას სამომავლო შესწავლა გაეიოლებინათ, მხედველობაში ჰქონდათ რა, პრობლემის მარტოოდენ მეორე მხარე, კერძოდ: მათთვის, ვინც ვიჯნიანავადას გაგებას შეეცდება, შესთავაზონ, თავად მათ მიერ გამოყენებული ტერმინების ცოტაოდენ სხვაგვარი გაგება, რათა შემდგომ მათთვის უფრო ცხადი გახდეს ვიჯნიანავადას ტექსტებში გამოყენებული ტერმინები (ზოგჯერ სრულიად სხვაგვარი!).

ა.პ. როდესაც ცნობიერებაზე ეფიქრობ, უფრო სწორად, როდესაც ცნობიერების აღწერას ვცდილობ, უპირველეს ყოვლისა, მივისწრაფვი ავხსნა რომელიმე მენტალური აუცილებლობის ბუნება, რომელიც აღგვირავს, რომ ცნობიერებით დავკავდეთ. ამიტომ, მე ამ საუბარში სრულიადაც არ მაინტერესებს ისტორიული აუცილებლობა - მე უბრალოდ ვთვლი, რომ მოცემულ შემთხვევაში ის არ არსებობს და ჩვენ მისით არ დავკავდებით. მსურს ვიცოდე, როგორია ამ მენტალური აუცილებლობის ხასიათი, რომელიც საკუთარი თავისთვის ცნობიერების გაგების მცდელობას და ამ გაგების გარკვეული ტექსტის სახით ექსპლიკაციის მცდელობისკენ მოსწრაფებას იწვევს. მე მგონია, რომ ცნობიერების პრობლემას სრულიად დამოუკიდებელი, პრაგმატული ასპექტი გააჩნია და მისი განხილვისას სწორედ ამ ასპექტში შეიძლება იგი პირობითად სისტემატურად (ე.ი. მარტოოდენ „სისტემის მიზნით“) გამოყოფილი, გამოცალკევებული იყოს, ფსიქოლოგიის, ეპისტემოლოგიისა და ლინგვისტიკის სხვა რიგი პრობლემებისაგან. ამასთანავე, ეს პრობლემა შეიძლება პრაგმატულად გამოცალკევდეს ადამიანის ცხოვრების სხვა, წმინდა პრაქტიკული პრობლემებისგან. და ამიტომ მსურს, რომ ჩვენი პირველი საუბარი იყოს თითქოსდა ნაშრომის შესავალი და არა შესავალი საქმის არსში. მაგრამ რატომ მივმართავთ ცნობიერებას?

მ.მ. მე მგონია, რომ ცნობიერებისადმი მიმართვას აზრი გააჩნია იმიტომ, რომ ყველა სხვა შემეცნებითი და ცხოვრებისეული პრობლემისგან განსხვავებით, იგი არის შემეცნების სრულიად განსაკუთრებული წყარო.

ა.პ. ე.ი. ცნობიერების „გაგება“ არის შემეცნების სრულიად განსაკუთრებული წყარო?

მ.მ. გაგება აქ - არის არა ცნობიერების კონცეფცია, არამედ ცნობიერებასთან მუშაობის პირობა. ე. ი., პირველ რიგში,

წარმოიშობა რაღაცის გამოყოფის აუცილებლობა, რასაც თავად ცნობიერებასთან თითქოსდა კავშირი არ გააჩნია და არ განიხილება, როგორც გამოყოფა რაღაცის, რასაც ცნობიერებასთან და მასთან მუშაობასთან კავშირი არ გააჩნია; მეორე რიგში, ეს არის მუშაობა თვით ცნობიერებასთან (არა „ცნობიერების მუშაობა“, არამედ „ცნობიერებასთან მუშაობა“), რომელიც შემეცნებისა და ცოდნის სრულიად განსაკუთრებულ წყაროს წარმოადგენს.

ა.პ. ამგვარად, აქ ჩვენ საქმე გვაქვს ერთგვარ მეტაცნობიერებასთან, რომელშიც შეგვაქვს რაღაც, რასაც თავისთავად ცნობიერება არ შეიცავს. და, მოცემულ შემთხვევაში, ამგვარი შემეცნებითი სფეროს არსებობა არაფერს გვეუბნება იმის შესახებ, განეკუთვნება თუ არა ის, რაც მასშია შეტანილი, ცნობიერებას. მნიშვნელოვანია ის, რომ ამ პრობლემისადმი აბსტრაქტული ინტერესი არსებობს და თავდაპირველად უნდა შევეცადოთ გავიგოთ, ამ პრობლემის, ცნობიერების პრობლემების როგორი გაგება შეგვაქვს ცნობიერებაში. ამიტომ გადავწყვიტე საუბრის დაწყება „მენტალური აუცილებლობის“ პრობლემის გამორკვევით, რომელიც ამგვარი „გაგებისკენ“ ან ამგვარი „სამუშაოსკენ“ გვიბიძგებს.

მ.მ. მე ვფიქრობ, აქ განსაკუთრებულ როლს „ცნობიერებასთან ბრძოლაში“ გამოხატული რომელიღაც, ერთგვარი შინაგანი უარყოფითი უნარი თამაშობს. ცნობიერებასთან ბრძოლა ნიშნავს, რომ ადამიანის მისწრაფებით, ცნობიერება აღარ არის რაღაც სპონტანური, ბუნებას მიკუთვნებული, ავტომატურად ფუნქციონირებადი. ცნობიერება ხდება შემეცნება და ამ დროს (სიტყვა „დროს“, ამ შემთხვევაში, ფიზიკური მნიშვნელობა არ გააჩნია) წყვეტს ცნობიერებად ყოფნას და თითქოსდა მეტაცნობიერებად იქცევა, - და მაშინ ტერმინებსა და ამ უკანასკნელის მტკიცებას ჩვენ მეტათეორიას ეუწოდებით. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ის, რაც მეტაცნობიერების თეორიის აგებისკენ აუცილებლობით გვიბიძგებს, არის ცნო-

ბიერებასთან ბრძოლის აუცილებლობა. და ამოცანა იმაში მდგომარეობს, რომ, ჯერ ერთი, განესაზღვროთ პირობები, რომლებშიც ცნობიერებასთან ბრძოლის პრობლემა წარმოიშობა (და ამით საფუძველი ჩაეყაროთ მათ პირად ცვლილებასა და დაძლევის ადამიანის მიერ, რომელიც უკვე პრაგმატულადაა დაინტერესებული ცნობიერებით), მერე მეორე, ცნობიერებასთან ეს ბრძოლა გამოვააშკარაოთ, როგორც თავისთავად შემეცნების წყარო. ცნობიერებასთან ბრძოლა ცალკეული ადამიანის, როგორც ცნობიერი არსების, თავად არსებობის წესიდან გამომდინარეობს, ამ წესის გამოვლინებას წარმოადგენს და, ამ თვალსაზრისით, ეს პრაგმატული პრობლემაა, რადგან რა საქმიანობასაც არ უნდა ეწეოდეს ადამიანი, მას ყოველთვის აწუდება. ადამიანი ამ პრობლემას წყვეტს, როგორც მ ი ს ი არსებობის წესის პრობლემას.

ა.პ. მაგრამ, როგორც ჩანს, ცნობიერებასთან მიდგომა შეიძლება, როგორც გაუცნობიერებლად, ისე გაცნობიერებულად. ცნობიერებისადმი გაუცნობიერებელი მიდგომა ხასიათდება იმით, რომ ცნობიერება ითვლება ასახვის ან შემეცნების (познавания) შემთხვევად, ანუ ცნობიერება წარმოედება, როგორც თავად რაღაც განსაკუთრებული შემეცნებითი პროცესი. და მაშინ, ცნობიერება რჩება „თავის ადგილზე“, მასთან „არაფერი ხდება“. მაგრამ ჩვენ ამ საუბარში რაღაც სხვას გთავაზობთ. ჩვენ ამოვდივართ იმ, ცოტა არ იყოს, უგუნური ვარაუდიდან, რომ ამ მომენტში, ახლა, იმ დროს, როდესაც ვმსჯელობთ ცნობიერების პრობლემაზე, როდესაც, როგორც შენ ამბობ, „ჩვენ ვმუშაობთ ცნობიერებასთან“, ერთგვარად გამოვრიცხავთ მას, როგორც რაიმე სპონტანურ, ბუნებრივ პროცესს. ამაში მდგომარეობს საკუთრივ ცნობიერებასთან ბრძოლა. ჩვენ შეგვიძლია შორს წავიდეთ ცნობიერების პრაგმატიკაზე მსჯელობაში, მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, რომ ცნობიერების სამყარო რაღაც უკიდურესად არსებით ასპექტში უპირისპირდება ჩვენს შინაგან მისწრაფებებს,

უპირისპირდება ჩვენი ცხოვრების რომელიმე მნიშვნელოვან ხაზს და მაშინ გამოთქმას - „ცნობიერებასთან ბრძოლა“ - უფრო კონკრეტული სასიცოცხლო მნიშვნელობა ენიჭება, ვინაიდან აღმოჩნდება ისეთ რამედ, რომ იგი ცნობიერების საზღვრებს მიღმა მდებარე ზოგიერთ მოტივაციათა და მიზანთა სახელით, რაღაც აზრით უნდა „შეეწყვიტოთ“. უნდა შეეწყვიტოთ, და არა მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი გავიგოთ.

მ.მ. უფრო სწორად, რათა გავიგოთ რაღაც სხვა და არა მართლ იგი.

ა.პ. დიახ! და რომ გავიგოთ რაღაც სხვა და, როგორც ჩანს, რათა უბრალოდ ვიცხოვროთ. „სიცოცხლე“ და „ცნობიერება“ - სემანტიკურად განსხვავებული საგნებია, ე.ი. ისინი, რა თქმა უნდა, იკვეთებიან, მაგრამ რაღაც ძალიან მნიშვნელოვანში, არიან სრულიად განსხვავებული საგნები: ცხოვრების რომელიღაც მომენტში ცხადად ვგრძნობ, რომ გამაჩნია იმგვარი სიცოცხლე, რომელიც ცნობიერებას არ წარმოადგენს და რომ ამ სიცოცხლეს არსებობა შეუძლია, შეუძლია რაღაც სიმთელის შეძენა - არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ცნობიერება ჩერდება, რათა გაცნობიერებული იყოს, არამედ იმდენად, რამდენადაც იგი ჩერდება, რომ აღარ იყოს. მე ვფიქრობ, რომ ჩვენ შეგვიძლია, დაახლოებით, ისევე განვიხილოთ ცნობიერების პრობლემის პრაგმატიკა, როგორც ფროიდი განიხილავდა (უფრო სწორად - შეეძლო, უნდა განეხილა) ქვეცნობიერის პრობლემის პრაგმატიკას, თუმცა მას მიაჩნდა, რომ საკუთრივ ქვეცნობიერს შეისწავლიდა და პრობლემის პრაგმატული ასპექტი არ გამოუცალკევებია. ფროიდისთვის აუცილებელი იყო ადამიანის ქვეცნობიერი სიცოცხლის, შესაძლოა, საკუთარი თავის, რამე სახით ობიექტივირება, მაგრამ მას, როგორც მეცხრამეტე საუკუნეს სრულიად მიკუთვნებულ მეცნიერს, ეს ობიექტივაცია მხოლოდ პოზიტიური მეცნიერული ჭეშმარიტების მიგნების აზრით ესმოდა. ასეთი ობიექტივაციის დახმარებით იგი მკურნალობდა ნევროზს, მაგრამ ის ვერ მიხედა (ყოველ

შემთხვევაში, ამის თაობაზე არ წერდა), რომ ქვეცნობიერის პრობლემათა გამოცალკევებას, თავისთავად ძალიან დიდი სასიცოცხლო მნიშვნელობა გააჩნია, არა მხოლოდ როგორც ბრძოლას იმასთან, რაც არ შემეცნებულა, არამედ, აგრეთვე, როგორც ბუნებრივ მოვლენას, რომელიც ხელის შემშლელი იყო არა მარტო იმიტომ, რომ შეუმეცნებელი იყო, არამედ იმიტომაც, რომ უბრალოდ ხელს უშლიდა თავისი არსებობის ფაქტით.

მ.მ. არსებითად, ქვეცნობიერის პრობლემა, როგორც ეს თავის დროზე მახვილგონიერულად შენიშნა ნილს ბორმა, არ გახლავთ ადამიანის მიერ საკუთარი ქვეცნობიერის სიღრმის გაზომვის პრობლემა, არამედ წარმოადგენს ახალი ტიპის ცნობიერი გამოცდილებისთვის პირობების შექმნის პრობლემას ან თავად ამ გამოცდილებას. და ამ აზრით, ფროიდის ფსიქოტექნიკა მდგომარეობდა იმაში, რომ ეჩვენებინა ზოგიერთი ბუნებრივი მოვლენა ან ის, რაც შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ადამიანური ბუნების თვისება, არა ბუნებრივი მოვლენის, არამედ ცნობიერების წარმოქმნის კუთხით. ამგვარად, თავდაპირველად ჩნდება არაცნობიერის ცნობიერად გარდაქმნის და ამგვარი გარდაქმნის გზით ადამიანის ახალ, ცნობიერი გამოცდილების მდგომარეობაში გადაყვანის ამოცანა. და მაშინ აღმოჩნდება, რომ არაცნობიერი - ეს არის ის, რაც „იყო“ ცნობიერი, და, მხოლოდ ამ აზრით, აქვს არაცნობიერისა და ცნობიერის შედარებას ან განსხვავებას აზრი. არაცნობიერის ცნობიერებასთან შეპირისპირებას მხოლოდ მაშინ გააჩნია აზრი, როდესაც არაცნობიერს მიმართება აქვს ცნობიერებასთან, თავად არის ცნობიერების, ყოფილი ცნობიერების, რაღაც განსაკუთრებული ელემენტი.

ა.პ. სიტყვა „ყოფილი“ აქ, რა თქმა უნდა, განიმარტება პირობითად. საუბარი არ არის რომელიღაც რეგულარულ კავშირზე დროში.

მ.მ. არავითარ შემთხვევაში.

ა.პ. მაშინ, საუბარია იმაზე, რომ ზოგიერთი ფაქტის დრო-ში ფლობის შესაძლებლობა გვაქვს, იმ დროს, როდესაც სხვა ფაქტების ფლობა შეგვიძლია სიერცეში. ამიტომ თანაბარი უფლებით ძალგვიძს ქვეცნობიერს ეუწოდოთ არა „ყოფილი“, არამედ, ეთქვას, „მომავალი“ ცნობიერება. მნიშვნელოვანია, რომ ფსიქიკის ნებისმიერი წ ა რ მ ე ბ უ ლ ი მოვლენა, შესაძლოა ჩვენთან, პირობითად ფიგურირებდეს, როგორც ცნობიერების მოვლენა, მაგრამ არა იმის შედეგად, რომ ისინი გახდნენ ცნობიერების ობიექტები, არამედ მარტოდენ იმის გამოისობით, რომ თავად განიხილებიან ცნობიერების ბუნებრივ „გადამუშავებად“ ან თავად ცნობიერებადაც კი. მაგრამ, ამას გარდა, მე მგონია, რომ ცნობიერების გაგება, ცნობიერებასთან მუშაობა, ცნობიერებასთან ბრძოლა და, აქედან გამომდინარე, ცალკეული ადამიანისთვის (მოცემულ შემთხვევაში, ეფიგურირებთ, როგორც ორი ცალკეული ადამიანი) საკუთარი, რაღაც მეტათეორიის აგების მცდელობა, გამოწვეულია ჩვენი სურვილით, მივაღწიოთ რომელიღაც ჩვენთვის ამჟამად ხელმისაწვდომ ზღვრამდე, თანაც ზღვრამდე არა წმინდა გონებატერეტაში, არა ძიებაში რომელიღაც აბსტრაქტული, კატეგორიალურად არსებული ცნობიერებისა, არამედ ზღვრამდე მ ი ს ი ცნობიერი არსებობის საფუძვლების ძიებაში. რა თქმა უნდა, შეგვეძლო ისევ და ისევ ფროიდის პერიფრაზირებით გვეთქვას, რომ ეს მცდელობები აუცილებელია იმისათვის, რათა, ჩვენ ან სხვა (აუადამყოფი?), ვიყოთ უკეთ, მაგრამ ცხადია, რომ ეს, სულ სხვა რიგის აუცილებლობაა. აქ არ დგას საკითხი „კარგსა“ და „ცუდზე“- აქ უბრალოდ წარმოიშობა შინაგანი აუცილებლობა - რაღაც არ უნდა დაგვიჯდეს - ზღვრამდე მიღწევისა სუბიექტურ, ცნობიერ არსებობაში. შემდეგ კი კვლავ დაბრუნება სასიცოცხლოს ფუნქციონირებისკენ. მოცემულ ნაშრომში ექსპლიცირებული, ცნობიერების ჩვენეული გაგება, მიეკუთვნება ცნობიერების მეტათეორიას და არა ცნობიერების თეორიას. ამის ახსნა ძალზე რთულია. არა იმიტომ, რომ

ამას ახსნა არ გააჩნია, არამედ იმიტომ, რომ ძალიან ბევრი ახსნა გააჩნია. პირველი ახსნა, რომლის შემოთავაზებასაც შეეძლებდი (რატომ არის ცნობიერების ჩვენეული გაგება, ჩვენი მუშაობა ცნობიერებასთან, ცნობიერების მეტათეორია და არა ცნობიერების თეორია), დაკავშირებულია ერთ, ძალზე მნიშვნელოვან გარემოებასთან: ცნობიერება, როგორც ასეთი (და არა მისი გაგება), შეუძლებელია, პირდაპირ რომ ვთქვათ, ჩვენ მიერ ცხოვრებისეულად იყოს განცდილი, შეუძლებელია ჩვენთვის იყოს სიცოცხლის ფენომენი და ამიტომ ვერ იქნება პოზიტიური ცოდნის ობიექტი. საქმე მხოლოდ ის კი არაა, რომ იგი ვერ იქნება პირადი გამოცდილების ობიექტი, თუმცა ესეც ძალზე მნიშვნელოვანია, არამედ ის, რომ უბრალოდ ვთანხმდებით, რომ იგი ჩვენთვის ვერავითარი ობიექტი ვერ იქნება. ჩვენ ვამბობთ, რომ მუშაობთ ცნობიერებასთან, დაკავებულინი ვართ ცნობიერების გაგებით, სწორედ იმიტომ, რომ ცხადია: აღწერა თავად ცნობიერებისა, მუშაობა თვით ცნობიერებასთან და არა მის გაგებასთან, შეუძლებელია.

მ.მ. ამიტომ, უნდა შემოვიტანოთ რაღაც ტერმინები, ცნებები, რომლებიც უნდა მივაკუთვნოთ არა ცნობიერებას, როგორც სამუშაო საგანს, არამედ „სამუშაოს“ - ამგვარად ეს ტერმინები და ცნებები დაფიქსირდებიან, როგორც საკუთრივ ცნობიერებასთან მუშაობის თვისებები. ამ თვისებების დაფიქსირებით ვაპოსტულირებთ ისეთ ველს, სადაც ტერმინები, „ობიექტი“ და „სუბიექტი“, აღარ იარსებებენ, როგორც ცნობიერების საგნობრივი ტერმინები, სადაც „ობიექტი“ და „სუბიექტი“ ენაში არაშესწავლადი ობიექტის აღწერის, ანუ ცნობიერების სინამდვილის, მეტაენის ტერმინები იქნებიან.

ა.პ. მე მსურს კიდევ უფრო დიდი უშუალო გაგების მიღწევა იმაში, რითიც ამჟამად ვაპირებთ დაკავებას. მე მეფიქრება, რომ აქ, ანალოგიის გზით სიარული არის შესაძლებელი. ავიღოთ „ცნობიერება როგორც ასეთი“. ჩვენ არ ვიცით, რა არის ეს, ამოვდივართ იქიდან, რომ ცნობიერების მსგავსი არაფერია,

მაგრამ, ამავდროულად, ზოგიერთ სხვა საგნებსა და მოვლენებზეც შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ვერ იქნებიან უშუალო ცოდნის ობიექტები; და იმდენად, რამდენადაც ისინი ვერ იქნებიან უშუალო ცოდნის ობიექტები, ამიტომ მათი ამ ნიშნით ცნობიერებასთან შეპირისპირება შეიძლება. და ამ აზრით, უადრესად საინტერესო მოვლენას წარმოადგენს სიკედილი, როგორც ცნობიერების მოვლენა. როგორც ჩანს, სიკედილის აღწერა შეუძლებელია. შეუძლებელია მისი აღწერა იმ ტრივიალური გარემოებისდა გამო, რომ მის აღსაწერად საჭიროა ცოცხლად ყოფნა, ხოლო ცოცხალი, საკუთარ სიკედილს ვერ აღწერ.

მ.მ. ე.ი. ანალოგიისთვის უნდა ავიღოთ იმგვარი მაგალითები, რომლებშიც თავად აღწერის საშუალება სპობს პირობას, რომელშიც ცოცხლობს, ან არსებობს საგანი, რომლის აღწერაც გვსურს.

ა.პ. სავსებით სწორია. აღსაწერი საგნის პირობების გამორიცხვით, შესაძლებელია სიკედილის ცნების, როგორც კლინიკური აღწერის კონკრეტიზება. არსებობს კლინიკური და ბიოლოგიური სიკედილი, მაგრამ სიკედილი, როგორც მოვლენა რჩება აღუწერელი და ამიტომ სასაცილოა სიკედილის თეორიაზე საუბარი, იმ დროს, როდესაც ცნობიერების ფსიქოლოგიის თვალსაზრისით, სრულიად დასაშვებია საუბარი სიკედილის მეტათეორიაზე (უკვე ზემოთაღნიშნული აზრით, ანუ პირობების აღწერით, რომელშიც სიკედილზე ითქმება, ამ თქმის თვისებით და არა თავად საგნის). თუკი ტერმინთა რაღაც სისტემის შემუშავებას შევძლებთ, მაშინ შეგვეძლება აღწერის ენის შექმნა, რომელიც განეკუთვნება პირობებს, რომლებშიც განვიხილავთ საგნებს - მოცემულ შემთხვევაში, „სიკედილს“ ან „ცნობიერებას“.

მ.მ. შესაძლებელია აგრეთვე ანალოგია ენის ისტორიასთან, ენის წარმოშობის პრობლემასთან. პრაქტიკულად სიკედილის, როგორც რაღაც საგნის აღწერის ან აღწერის მცდელობის, ე.ი. ცნობიერების თეორიის ან სიკედილის თეორიის პეების მცდ-

ელობაში ჩვენ მიერ, ფაქტობრივად, აღმოჩენილი პირობების შემზღუდველი თავისებურებები გვაიძულებენ მეტათეორიის საკითხის დასმის აუცილებლობას იქ, სადაც შეუძლებელია თეორია. და სწორედ იგივე პირობები მოქმედებენ, როდესაც ენის მეტათეორიის შესახებ დაისმის საკითხი, ყოველ შემთხვევაში, ენის თეორიის იმ ნაწილში, რაც მისი წარმოშობისა და ისტორიის პრობლემას ეხება. სინამდვილეში, ენის წარმოშობის პრობლემა შეუძლებელია დაისვას, როგორც საგნის წარმოშობის აღწერა და ანალიზი, იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ მისი აღწერის ყოველი მცდელობა უკვე შეიცავს თავის თავში იმ პირობებსა და საშუალებებს, რომელთა წარმოშობაც, სწორედაც რომ, გამორკვეული უნდა იყოს და ამიტომ, როგორც ჩვენ ვფიქრობთ, ლინგვისტიკის მეცნიერებამ ენის ფაქტი უნდა მიიღოს როგორც მთლიანი, მისი წარმოშობის, გენეზისის თვალსაზრისით დაუნაწევრებელი.

ჩვენ ვერ შევძლებთ ენის, როგორც ხელუხლებელი ფაქტის აღდგენას, რომლამდეც არ არსებობდა ენა, შემდეგ კი წარმოიშვა, როგორც რაღაც ხელუხლებელი. ჩვენ შეგვიძლია, დიაქრონიული თვალსაზრისით მხოლოდ, რომელიმე არსებული ენის კონკრეტული სტრუქტურების აღწერა, ენის წარმოშობისა და ენის სტრუქტურის პრობლემებისაგან განწყენებულად ამ სიტყვის აბსოლუტური მნიშვნელობით.

ა.პ. სავსებით ანალოგიური მოვლენა შეინიშნება ენის ორტოგენეზშიც. ჯერ კიდევ სრულიად გაუგებარია - როგორ სწავლობს სიცოცხლის პირველ ოთხ წელიწადში ადამიანი ენას. პრაქტიკულად ხდება ისე, რომ დგება დრო, როდესაც იგი უკვე დაეუფლა ენის ელემენტებს და ყოველი მცდელობა „ენის დაუფლების სიტუაციის“ დეტერმინირებისა რაღაც საწყისი, დასაბამი სიტუაციით, აბსოლუტურად უნაყოფოდ მეჩვენება. აქ ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ „უფრო შორს წასვლა“ ეტაპიდან, როდესაც ის უკვე დაეუფლა ენის ელემენტებს, ენობრივი განსწავლულობის შემდგომ, ანუ, ფაქტობრივად, მისი ენობრივი

ერუდიციის გაფართოების ეტაპამდე, ეინაიდან ის უკვე მოცემული იყო 3-4 წლის ასაკში. მაგრამ როგორ მოხდა ეს - ამის დეტერმინირებულად გაცნობიერება პრაქტიკულად შეუძლებელია.

მ.მ. იმიტომ, რომ აქ, ამის დეტერმინირებულად გაცნობიერების ყოველი მცდელობა, ანუ საწყის პირობათა დეტერმინირებულად აღდგენა, უკვე შეიცავს ფარული სახით თავად ამ საწყის პირობებს. მაგრამ ეს არ გახლავთ საწყის პირობათა ის სახეობა, რომელიც, სავარაუდოდ, გენეტიკურად წინამორბედს წარმოადგენს - გენეტიკურად წინამორბედი საწყისი პირობა გაუჩინარდა და არაა აღდგენადია.

მაგრამ დაუზღურდეთ ცნობიერების მეტათეორიის პრობლემა. გარდა სხვა მიზეზებისა, ეს პრობლემა, ჩემი აზრით, რთულდება აგრეთვე იმიტაც, რომ არსებობს ე.წ. პირველადი მეტაენა. ე.ი. გარდა ცნობიერების იმ მეტაენისა, რომლის აგებაც ჩვენ, როგორც მკვლევრებს გესურს, არსებობს სხვა, ჩვენს ენასთან მიმართებით პირველადი, - თავად ცნობიერების, როგორც ერთგვარი, რაღაც ბუნებრივად ფუნქციონირებადი ძალის მეტაენა. მე ამ პრობლემას სრულიად განსაზღვრულ საგნებთან დაკავშირებით წავაწყდი. მე თვალში მეცა ძველინდურ გრამატიკულ წარმოდგენათა ესოდენ საოცარი უნარი (თუმცა ანალოგიური საგნები ბევრ სხვა მითოლოგიურ სისტემაშიც შეინიშნება). ინდოლოგები და ლინგვისტები ამ წარმოდგენებს განიხილავენ, როგორც ცოდნას ენასა და ენის მეცნიერული გრამატიკის ჩანასახის შესახებ, ვითომდა ეს ტექსტები რომ შეიცავს, მაგრამ მე მგონია, რომ სინამდვილეში ისინი წარმოადგენენ არა ცოდნას ენის შესახებ, იმ აზრით, რა აზრითაც ენის შესახებ მეცნიერება თავის თავში შეიცავს ენის შესახებ ცოდნას და ქმნის ცოდნებს ენის შესახებ, არამედ რაღაც „ბუნებრივ წარმონაქმნებს“, თავად ენის „მუშაობის“ პირობებს, (პრინციპულად) ნებისმიერი ენის ფუნქციონირების შინაგან შესაძლებლობებს, ენის შესახებ რაიმე მეცნიერების

არსებობისგან დამოუკიდებლად.

ა.პ. ე.ი. შეგვეძლო გვეთქვა, რომ ცნობიერების ანალოგიურ ზოგიერთ ფაქტს ძალუძს თავად, ერთგვარად სპონტანურად, კელაეწარმოშოს რომელიღაც მეტაენობრივი წარმონაქმნები. ჩვენ შევეჩვიეთ მეტაენისა და ენა-ობიექტის დანაწევრებას, საბოლოო ჯამში კი შემდეგი სახით: როდესაც საუბარია ენა-ობიექტის შესახებ, რაღაც „რომ“ იძულებით ეფარდება ობიექტს, ხოლო როდესაც საუბარია მეტაენაზე რაღაც „რომ“ იძულებით შეეფარდება სუბიექტს. ჩვენს საუბარში, ვფიქრობ, საინტერესო იქნებოდა ამ დაყოფაზე უარის თქმა, ე.ი. შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, რომ მეტაენა და ენა-ობიექტი იმ წინასწარი პირობების ძალით არსებობენ, რაც საუბრის დასაწყისში შევიძუშავეთ, ე.ი. რაც ჩვენ გვაინტერესებს: ვინ არის სუბიექტი და რა არის ობიექტი. შეგვიძლია უბრალოდ წარმოვიდგინოთ, რომ რომელიღაც მოვლენებს (და არა სახელდობრ „სუბიექტს“) თავად შეუძლიათ რაღაც მეტაწარმონაქმნების შემუშავება, რომ რომელიღაც ენას შეუძლია დღესაც წარმოშოს რაღაც მეტაენობრივი წარმონაქმნები.

მ.მ. ე.ი. ხატონად რომ ვთქვათ, ჩვენ მივდიოდით და თავად ჩვენი მსვლელობა ჩვენ წინ ინდუცირებდა იმას, რაც ჩვენ, წამოძახილით „ოჰ!“- აღმოვაჩინეთ საგნის სახით, ვითომდა ჩვენი მსვლელობისაგან დამოუკიდებლად, მაგრამ სინამდვილეში, ამასთანავე ჩვენი მსჯელობა ჩვენ წინ ინდუცირებდა იმას, რომ ჩვენ მას საგნის სახით წავაწყდით. არსებობენ ამგვარი საგნები და მათ უნდა მივაკუთვნოთ ცნობიერება და ენა, რომელთაც ბუნებრივი სახით ფუნქციონირება მხოლოდ იმ პირობით ძალუძთ, თუ თავად ამ საგნებზე რამე წარმოდგენები (რომელთაც მეტასაგნებს ეუწოდებთ) არსებობს. ე. ი. ცნობიერება ფუნქციონირებს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც რაღაც არსებობს ცნობიერების შესახებ. ენა ფუნქციონირებს, თუ არსებობს რაღაც ენის შესახებ. მაგრამ საკმე ისაა, რომ საგნების შესახებ ამ მეტაგამოთქმებს, ამავედროულად ამ საგნის

ფუნქციონირების ელემენტები რომ არიან, ძალუძთ მოცემულნი იყენენ და სრულიად ობიექტური ფორმით იარსებონ, როგორც საგნებმა ან თუკი გნებავთ, როგორც ობიექტივაციებმა. ჩვენ ვთნხმდებით, რომ ამგვარ მეტაწარმონაქმნებს ეუწოდოთ პრაგმემები, ე. ი. ისეთი ობიექტისეული წარმონაქმნები, რომლებიც ადამიანის, მისი საქმიანობის სიტუაციასთან პრაგმატული კავშირის ძალით არსებობენ და რომლებიც წარმოიშობიან ამ პრაგმატული კავშირით, როგორც მისი მსახური ობიექტები.

მაგრამ ჩვენ მეორადი მეტაენის ფარგლებში ვმუშაობთ, ვაგებთ მეორად მეტაენას, ვისწრაფვით მისი არაობიექტივირებისაკენ, ე.ი. არ განვიხილავთ პრაგმემებს, როგორც ნატურალურად არსებულ საგნებს, რაც პირველადი მეტაენის აგებისას ხდება. და თავად ფაქტი, რომ რაღაცას პრაგმემებად და არა რეალურ საგნებად განვიხილავთ, არის მეორადი და არა პირველადი მეტაენის ნიშანთვისება, რომლისთვისაც სწორედ ამ საგნების გარეთ გამოტანაა დამახასიათებელი და მათთან სრულიად ნატურალისტური მიმართება გააჩნია.

ა.პ. და რამდენადაც შეეძელი ვაგება, პირველადი მეტაენა არ განეკუთვნება მეტაენას, როგორც მასთან ისტორიულად დაკავშირებული რაღაც. არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პირველადი მეტაენა იყო მეტაენის ფუძე. უბრალოდ, როგორც ჩანს, რაღაც წარმოშობს პირველად მეტაენას და გარდა ამისა, არსებობს მეტაენა, რომლის პირველად მეტაენასთან ტიპოლოგიურად და არა ისტორიულად, გენეტიკურად მიკუთვნებაა შესაძლებელი. ამგვარი სახისვე პარალელი შეინიშნება ძველინდურ ცნობიერების თეორიაში. საესებით ცხადია, რომ ძველინდური შემეცნების თეორია, როგორც იგი ადრეულ ბუდისტურ სუტრებში ფიგურირებდა და, შესაძლოა, ძველ ეგვიპტურ ტექსტებშიც, არის პრაგმემების, როგორც თავად ცნობიერების ელემენტთა ერთობლიობა და არა თეორიანი (ან მეცნიერებანი) მასზე. მაგრამ, ამასთან ერთად, იქ, ცხადია, რომ არსე-

ბობდნენ რაღაც დებულებები, რომლებსაც ცნობიერების მეტაენას სიტყვის ჩვენეული აზრით, მიეკუთვნებოდა მაგრამ, მე ვუიქრობ, რომ ზოგადად, შესაძლებელია იმგვარი მიდგომა, რომლითაც ნებისმიერი მეტაენა შეიძლება აღიწეროს, როგორც პირველადი.

მ.მ. ე.ი. როგორც იმდაგვარი, სადაც ზოგიერთი მეტაწარმონაქმნი ნატურალისტურად არსებულ საგნად, ყოფიერების თვისებად აღიწერება.

ა.პ. ამასთანავე, მე მგონია, რომ არ შეიძლება პირველადი მეტაენის მოვლენებს მეცნიერება ეწოდოს. ძველინდურ შემეცნების თეორიისათვის ცნობიერების მეცნიერების, ხოლო ენის შესახებ ძველ ინდოელთა პირველ გენიალურ მოსაზრებებისთვის ენის მეცნიერების წოდება უაზრობაა. პირველად მეტაენას შეუძლია უბრალოდ სუბიექტისა და ობიექტის მიმართების კლასიკური პრობლემის მიღმა წარმოიშვას, პრობლემებისაგან, რომელთა სულისკვეთებითაც მეტაენა ყოველთვის სუბიექტის სფეროსთანაა დაკავშირებული. თუმცა ასეთი კავშირი ემპირიულად შესაძლებელია (ჩვენ სულაც არ გამოვრიცხავთ ამას), მაგრამ ჩვენთვის ობიექტის ენისა და მეტაენის განსხვავება არსებობს, როგორც განსხვავება „ობიექტ-სუბიექტის“ სტრუქტურასთან პრინციპულად არათავსებად ცნობიერების რაღაც ორ მოვლენას შორის.

მ.მ. როდესაც ვამბობთ, რომ რომელიღაც პირველად მეტაენაში, რომლის კვალის აღმოჩენაც ენის ან ცნობიერების შესახებ ძველინდურ ტრაქტატებშია შესაძლებელი, არის რამე ენის ან ცნობიერების შესახებ, არ ვგულისხმობთ, რომ ენის ან ცნობიერების შესახებ ეს - ცოდნა, ამ სახით, ნაკლებად სრულყოფილი ცოდნაა, რომლის მიმართაც მეცნიერული ცოდნა, მეცნიერული გრამატიკა ან ცნობიერების მეცნიერული თეორია ნაკლებ სრულყოფილი და, ამ აზრით, ერთიც და მეორეც განვითარების ერთ ხაზზე მდგომნი არიან.

ა.პ. ამდენადვე უადგილოა აქ ძველინდოელ გრამატიკოსთა

და ფსიქოლოგთა სწავლების მიმართ გამოთქმა „განჭვრეტის“ (предвосхищение) გამოყენება. ეს უთოუდ თვითჩაკეტილი მოვლენაა, იგი არაფერს განჭვრეტს.

მ.მ. პირველადი მეტაენა ერთი მხრივ და ამ პირველადი მეტაენის მეცნიერული ცოდნა საგნის შესახებ - სხვა მხრივ, სრულიად სხვადასხვაგვარი, ერთმანეთთან „ადრე-გვიან“, „არამთელი-მთელი“, „არასრულყოფილი-სრულყოფილი“, „განუვითარებელი-განვითარებული“, „არქაული-თანამედროვე“ მიმართებების არმქონე მოვლენებია.

ჩვენ ასევე აღვნიშნავთ, რომ პირველადი მეტაენის სისტემატიზაციას წარმოადგენს არა მეცნიერება, არამედ მითები და ამ აზრით ზოგიერთი მითოლოგიური სისტემა შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც პირველადი პრინციპის გაშლა, რომლის ჯერ კიდევ მეტაენის ობიექტთა თვისებიდან გამოყვანაა საჭირო, რომელიც მითის მიერ ყოფიერების ან სამყაროს სურათის რანგში არის გადაყვანილი. მეცნიერება კი სწორედაც რომ არ შეიძლება პირველადი მეტაენის სისტემატიზაციად იქნას განხილული, რადგან იგი უკუმოძრაობას ახორციელებს, რაც ამგვარ გადატანას კრძალავს.

ა.პ. ამასთან დაკავშირებით შეგვიძლია დაეუშვათ, რომ რომელიღაც საგნები თავის თავში, თავისთავად მეტაენობრივ მნიშვნელობას ატარებენ. მე მგონია, რომ ენის რომელიღაც ფაქტები, რომელიღაც გამოთქმები, რომელიღაც გამოთქმების თავად მატერია, როგორც, უპირველეს ყოვლისა, მაგიურ, მითიურ და სამლოცველო ტექსტებში არსებული - ყოველივე ამის გარკვეულ მეტააზრში ინტერპრეტირებაა შესაძლებელი. ჩვენ მიერ ცნობიერებისა და ენის მიმართ ტერმინ „პირველადი მეტაენის“ შემოტანის საფუძველს ის გარემოება წარმოადგენს, რომ რაღაცის მეტაენად ინტერპრეტირების დაწყების შესაძლებლობა გაგვაჩნია. რატომ? ვინაიდან რომელიღაც საგნების მეტაენად ინტერპრეტირება შეგვიძლია, ამიტომ მათ მეტაენას ვუწოდებთ, თუმცა ამასთანავე, რომელიღაც მეორადი

ობიექტისეული განსხვავების თეალსაზრისით მათ ძალუძთ მეტაენად როგორც ყოფნა, ისე არყოფნა. მაგრამ ჩვენთვის ეს ტერმინი სრულიადაც არ არის სუბიექტისეულ თვისებებთან დაპირისპირებულ, არავითარ ობიექტისეულ თვისებებთან დაკავშირებული. იგი მარტოოდენ ჩვენი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობებთანაა დაკავშირებული.

აქ, ტერმინების: „მეტაენისა“ და „მეტათეორიის“ გვერდიგვერდ ხმარება არ უნდა გავიგოთ იმ აზრით, თითქოს ეს ერთი და იგივეა. ცნობიერების მეტათეორია, რომლის შესახებაც ვსაუბრობთ - ესაა რაღაც, რასაც ცნობიერებასთან ჩვენს ბრძოლაში, ცნობიერებასთან ჩვენს მუშაობაში ეაკონსტრუირებთ. ამასთანავე რომელიღაც სიტყვები წარმოადგენენ ყველაზე უბრალო ყოფით მასალას ამ „კონსტრუირებისათვის“, ვინაიდან ხელთა გვაქვს რომელიღაც სიტყვები და მეტი არაფერი. რაც შეეხება ცნობიერების მეტაენას, აქ ჩვენ ან იძულებულნი ვართ არსებული ტერმინებით ვისარგებლოთ, რომლებსაც თანაბრად ვიღებთ ენა-ობიექტისა და მეტაენისაგან, ან ამ მომენტამდე ტერმინოლოგიური მნიშვნელობის არმქონე, რომელიღაც ყოფითი ტერმინებითა და გამოთქმებით ვისარგებლოთ, რომლებსაც სპეციალურ ტერმინოლოგიურ მნიშვნელობას ეანიჭებთ, როგორც მაგ: „ცნობიერების გაგება“, „მუშაობა ცნობიერებასთან“, „ცნობიერებასთან ბრძოლა“. ამასთანავე მე მსურს, რომ მათ ამავდროულად თავიანთი ელემენტარული მნიშვნელობაც შეინარჩუნონ - შეძლებოს დაგეარად; ცნობიერების მეტათეორიის აგებისას, საჭიროა სწრაფვა ტერმინებისკენ, რომლებიც ყოფითი გამოყენების თავიანთ გამჭვირვალე მნიშვნელობას, თავიანთ რეალურ ენობრივ მნიშვნელობას შეინარჩუნებდნენ.

მ.მ. და უპირველეს ყოვლისა - თავიანთ ასოციაციურ მნიშვნელობას, ასოციაციათა სიმდიდრის გამოწვევის თავიანთ იმ უნარს, რომელიც ანალიტიკური გამოთქმების სირთულეს აანაზღაურებდა იქ, სადაც საქმე მეტამატერიას ეხება.

ა.პ. საესეებით სწორია. და აქ ძალზე მნიშვნელოვანია, რომ ჩვენს მსჯელობებში ისეთი ტერმინოლოგიური გამოთქმები, როგორიცაა, მაგ: „ცნობიერებასთან მუშაობა“, იყოს მეტაენის იგივე რანგის ტერმინი, როგორც, ვთქვათ, „პრაგმემა“. თუმცა კი ვთქვით, რომ „ცნობიერებასთან მუშაობა ეს პრაგმემა“, მაგრამ მოცემულ შემთხვევაში, ჩვენი მეტათეორიის ფარგლებში არ დაეკავდებით მეტათეორიის შემდგომი, უფრო მაღალი დონეების დადგენით. საუბარი, მსჯელობა ცნობიერებასთან მუშაობაზე ძალზე რთულია, რადგან ავტომატურად მოქმედებენ პირველადი ასოციაციები. აქ, რა თქმა უნდა, შესაძლებელია „პრაგმემის“ ტიპის ტერმინთა რაოდენობის გაზრდა, რაც ასოციაციათა ახალი კონების შექმნას გულისხმობს, მაგრამ შეეცდებით, რომ ამგვარი ტერმინები იყოს შეძლებისდაგვარად მცირე, ვინაიდან ჩვენთვის უმთავრესია „ჩვენთვის“ ცნობიერების გაგების ინტერპრეტაცია. დაე, დარჩეს უწინდელი სიტყვები და მათ ყოველ ჯერზე ახლიდან გარკვევას ვამჯობინებთ, ვიდრე შემოღებას ტერმინთა, რომელთა შემდგომ შეუზღუდავად ინტერპრეტირება იქნება შესაძლებელი.

ახლა კი შეეჩერდები კიდევ ერთ პრაგმატულ საკითხზე: შეგვიძლია კი საუბარი იმაზე, შესაძლებელია თუ არა ცნობიერების „ამოცნობის (распознавания) საშუალებების“ არსებობა? შეგვიძლია თუ არა ვთქვათ, რომ გაგვაჩნია რაღაც საშუალება, თუნდაც ემპირიული, თუნდაც ინტუიციური? თავდაპირველად არც არის მნიშვნელოვანი, თუ როგორია ეს საშუალება, ოღონდ კი იყოს იმგვარი, რომლის წყალობითაც შევძლებდით გვეთქვა: ეს არის - ცნობიერება, ეს კი - არა-ცნობიერება. ჩვენთვის, ცნობიერების გაგების ენობრივი ფორმა (ამჟამად ჩვენ ცნობიერების შესახებ ვსაუბრობთ) არ უნდა ფარავდეს სრულიად ცნობიერების ველს. არ შეგვიძლია ვთქვათ: „სადაც ენაა - იქ არის ცნობიერება“. ჩვენ უბრალოდ ვამბობთ, რომ არ გვსურს ამგვარად მსჯელობა და ამავედროულად არ გვსურს ვთქვათ, რომ სადაც არის ცნობიერება, იქ არის ენაც. ჩვენ მხ-

ოლოდ ეგულისხმობთ, რომ ცნობიერების ჩეენეულ გაგებაში
ესარგებლობთ ენით, ვინაიდან ეს გაგება ექსპლიცირდება.
რაც შეეხება თავად ცნობიერებას, როგორც ჰიპოსტაზირე-
ბულ ობიექტს, ჩვენ სრულიად ღიად ეტოვებთ საკითხს მის
ენასთან მიმართების შესახებ. როგორც ჩანს, ცნობიერების
გაგებისა და ცნობიერების გაგების ექსპლიკაციის მრავალი
ხერხი არსებობს. მე მსურს მივუთითო მხოლოდ ერთ მომენ-
ტზე: როდესაც საუბარია ცნობიერების შეწყვეტაზე, ცნო-
ბიერებასთან ბრძოლაზე, როგორც ისეთ რამეზე, რაც უნდა
შეჩერდეს, უთუოდ ენობრივი მატერიის შეწყვეტასთან უნდა
გვქონდეს საქმე, მაგრამ მარტოდენ, როგორც ჩვენი გაგების
ექსპლიკაციის საშუალებასთან, თავად ცნობიერებას დასაწყ-
ისისათვის არაექსპლიკაცირებადად მივიჩნევთ.

მ.მ. მე ეფიქრობ, რომ ცნობიერების ენისგან განსხვავება,
როგორც ცნობიერების ანალიზში შემავალი ამოცანა, შესა-
ძლოა, დაფიქსირდეს ცალკეულ აღწერად და კონტროლირე-
ბად პროცედურებში. შესაძლებელია, ჯერ ერთი, ენაში ვიპო-
ვოთ ნაგლეჯები, რომლებშიც, სავარაუდოდ, ცნობიერება და
ენა გადაიკვეთებიან. ენის ამგვარ ნაგლეჯებად, შესაძლოა
საკუთარი თავის განმსაზღვრელ სახეებად წარმოდგენილი
და თავის თავში თვითგანმსაზღვრელი ინფორმაციის მატარე-
ბელი ენობრივი ფორმაციები ფიგურირებდნენ. უკანასკნელს
წარმოადგენს მაგ. ამგვარი ტიპის წარმონაქმნი: „მე ეფიქრობ,
რომ“, „მე ვვარაუდობ, რომ“, სადაც რეფერენტი, რომელზეც
ენა მიუთითებს, იმყოფება თავად ენაში და არა მის გარეთ.
ამ შემთხვევაში, შესაძლოა ვიგულისხმოთ ცნობიერების
სხვა წარმონაქმნების ამ ფორმაში გადაყვანის უნარი ან შეს-
აძლებლობა, ანუ სხვაგვარი, უფრო რთული ან მარტივი ენო-
ბრივი წარმონაქმნების იმგვარ ფორმაციებთან რედუცირება,
სადაც, როგორც მოცემულ შემთხვევაში ვვარაუდობთ, „იბ-
ზირება“ ცნობიერება.

მაგრამ, მოცემულ შემთხვევაში, სწორედაც შეგვიძლია ენო-

ბრივი ფორმებისგან იმ უბრალო მიზეზით განყენება, რომ ცნობიერების ენობრივი გამოვლინების სახით გამოვეყავით ის, რაც სრულიად არ წარმოადგენს ენის სპეციფიკურ თვისებას და ამიტომ ეს გვაძლევს ზოგადად ენობრივ ფორმებზე უარის თქმის უფლებას, როგორც სარკმელზე, რომელშიც შეიმზირებოდა ცნობიერება. და ვიმეორებ: ეინაიდან, ცნობიერების ენობრივი ნიშნის სახით ენაში გამოვეყოფთ რაღაცას, რაც არ წარმოადგენს ენის სპეციფიკურ (განმასხვავებელ) თვისებას, ამდენად შეგვიძლია ზოგადად ცნობიერების ენობრივი გადაკეთისაგან განყენება და საკუთარი თავის თვითმითითების ამ უნარის ენისაგან განცალკევებულ ცნობიერებად განხილვა და ამით ცნობიერებად განხილვა ისეთი ტექსტებისა, რომლებიც თავად ტექსტის კითხვის აქტით იქმნება. ასეთ შემთხვევაში შეუძლებელით გვეყარაუდა, რომ ენა წარმოადგენს ისეთ სფეროს, სადაც ცნობიერება „სუსტადაა ნიშანდებული“. არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ზოგიერთი ენობრივი ტექსტი ნიშანდებულია, როგორც ცნობიერების აქტი. უფრო, საქმე გვაქვს რომელიღაც რთულ სინტაქსურ და სტილისტურ კონსტრუქციებთან, სადაც ცნობიერება მუდამდება ტექსტის რანგის დადგენაში, ტექსტის შიგნით ტექსტის დადგენაში და ა.შ. ამ მოვლენაზე არაერთხელ გაუმახვილებიათ ყურადღება ლინგვისტებსა და ენის სტილისტური თავისებურებების მკვლევრებს.

ზოგადად, ეს პრობლემა ჩვენ არ გვაინტერესებს, მაგრამ უბრალოდ იმიტომ, რომ გესურს გავიგოთ არა ენა, არამედ ცნობიერება; მიგვაჩნია, რომ ენა - ესაა რაღაც, რაც უკვე გაგებულია (არა ჩვენ მიერ). ჩვენ არ გვესმის - რა არის ენა, მაგრამ აქ არც გვინდა გავიგოთ, რა არის ენა, - ჩვენ გესურს გავიგოთ, რა არის ცნობიერება.

ახლა, მსურს ცოტა წინ გაეუსწრო მესამე საუბარის შინაარსს და შევჩერდე პრობლემის კიდევ ერთ პუნქტზე „ენა - ცნობიერება“. საქმე ისაა, რომ თავისთავად ენობრივი ოპოზიციები, როგორც მე წარმომიდგება, არაფერზე მეტყველუ-

ბენ ცნობიერებაში. მეტიც, ისინი არაფერს ამბობენ ცნობიერებაში ყოფნის თაობაზე. შესაძლებელია სხვა რამის ვარაუდი: როდესაც ადამიანი ერთი ოპოზიციიდან მეორეში გადადის, იქ შეგვიძლია ცნობიერების ფაქტის არსებობის ვარაუდი, სწორედ ცნობიერების, როგორც ერთი ენობრივი მდგომარეობიდან მეორეში გადასვლის ერთგვარი ფაქტის. თავად ღინამიკა ერთი მდგომარეობიდან მეორეში გადასვლისა, თითქოსდა ირიბად მიუთითებს იმაზე, რომ საკმე ცნობიერებასთან გვაქვს. ამ აზრით ლინგვისტური ოპოზიციებით კი არ უნდა ესარგებლოდეთ ცნობიერების განმარტებისას, არამედ ვისარგებლოთ ცნობიერებით ლინგვისტური ოპოზიციების განსამარტად, თავად მათი არსებობის ფაქტთა ინტერპრეტაციისათვის. შეგვეძლო ცნობიერება შემოგვეყვანა საერთოდ, როგორც ცნობიერებასთან მიმართების არმქონე, ლევი-სტროსის გაგებით, ინტელექტუალურ სტრუქტურათა მოქმედების თვალსაზრისითაც ასევე ცნობიერებასთან მიმართების არმქონე რაღაც სტრუქტურათა, მოვლენათა, შემთხვევათა თარგმნის ღინამიკური პირობა.

არსებითად, ინტელექტუალურ სტრუქტურათა და ლინგვისტურ ოპოზიციათა ველი შეგვიძლია განვსაზღვროთ, როგორც მექანიკურ დამუშავებათა, ცნობიერების „ნასხლეტთა“ (снпосов) ველი, განსხვავების თვალსაზრისით, ვთქვათ, მწერის ჯაფშანს, რომელიც შეიძლება მწერმა მოიცილოს და თავად მწერს შორის, ხოლო ინტელექტუალური სტრუქტურები განვიხილოთ, როგორც რაღაც, საითკენაც ცნობიერებამ მიიყვანა ადამიანი და სადაც მან იგი დატოვა ან საიდანაც იგი მისგან გამოვიდა. ამ თვალსაზრისით, სხვაგვარადაც შეგვეძლო გვეთქვა: როდესაც ადამიანი გადადის ენობრივი აზროვნების დამკვიდრებულ სტრუქტურაში, თავად ის ფაქტი, რომ იგი რჩება ენობრივი აზროვნების მოცემულ მდგომარეობაში, მოწმობს, რომ იგი გამოვიდა ცნობიერებიდან, ე. ი. მან დატოვა რომელიღაც ცნობიერების სტრუქტურა. აქ შეგვეძლო

სეპირ-უორფის რომელიღაც „ანტიპოთეზა“ შემოგვეთავაზებინა.

სეპირ-უორფის თვალსაზრისისთვის (თანამედროვე მეცნიერების ღრმა ენობრივი გამოცდილების გამომხატველი), იმის თაობაზე, რომ ენა წარმოადგენს საშუალებას, რომელზეც ცნობიერების ინტერპრეტირებაა შესაძლებელი, რომ იგი წარმოადგენს საშუალებას ცნობიერების ინტერპრეტაციისათვის, საშუალებას ცნობიერების სტრუქტურათა რაღაც კონსტრუირებისთვის, შეგვეძლო დაგვეპირისპირებინა ვარაუდი, რომ, პირიქით, ენის გარკვეული სტრუქტურები ხორციელდებიან, ან უფრო სწორად, შეუძლიათ განხორციელდნენ ენის მატერიაში. მაგრამ ალბათობის უფრო დიდი ხარისხით შეგვეძლო გვევარაუდა, რომ ენობრივი აზროვნების რაღაც სტრუქტურები დაკავშირებულია ცნობიერების არქონასთან, ვიდრე მის ქონასთან. თავად ენისა და ცნობიერების ობიექტური მიმართების პრობლემა ხელოვნურად არის მეცნიერების მიერ თავსმოხვეული უკანასკნელი საუკუნენახევრის განმავლობაში. ამ პრობლემის დასმა შესაძლებელია, ალბათ დიდი საფუძელიანობით, როდესაც საუბარია ენის შესახებ. მისგან განთავისუფლება ძალიან რთული, მაგრამ აუცილებელია, როდესაც ვმსჯელობთ ცნობიერების ჩვენეულ გაგებაზე, რადგან ცნობიერების გაგება შეუძლებელია ტექსტის კვლევით. ტექსტის კვლევა, თვით ყველაზე ღრმაც, მოგვცემს არაფერს მეტს, ვიდრე ცნობიერებისთვის „თვალის გადავლება“. ჩემთვის საეხებით ცხადია, რომ ტექსტი შესაძლოა ცნობიერების გარეშე შეიქმნას, სპონტანურად ან ობიექტური ცოდნის წესით.

ა.პ. მაშინ ამის სხვაგვარად ფორმულირებას მოვახდენ: ტექსტის კითხვისას შეგვიძლია ვთქვათ: „ამ ადგილას არის ცნობიერება“, მაგრამ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ, როდესაც ვხედავთ ტექსტს, „აქ არის ცნობიერება“. თავისთავად ტექსტი, როგორც კონკრეტულ-შინაარსობრივი მომენტებისაგან

აბსტრაქტირებული რომელიღაც ობიექტი, არაფერს გვეუბნება ცნობიერებაზე. ტექსტი შესაძლოა წარმოშობილი იყოს, მაშინ, როდესაც ცნობიერება ვერ წარმოიშობა ეერავითარი ლინგვისტური მოწყობილობით, უპირველეს ყოვლისა, იმიტომ, რომ ცნობიერება ტექსტში წარმოიშობა ენის არა რაღაც კანონზომიერებების მეშვეობით ე.ი. ტექსტის შიგნით, არამედ მარტოდენ თავად ცნობიერების რაღაც კანონზომიერების ძალით.

მ.მ. უკვე იმაში, თუ როგორ ვასაბუთებთ ენისაგან აბსტრაქციას, ვაწყდებით ველის ერთ თავისებურებას, რომლის მიმართაც უნდა ვიხმართ ტერმინი „ცნობიერება“. ფაქტობრივად, ამ თავისებურების არსებობას ეხედავთ რაღაც ფორმის სახით, რომელიც თვითაღნიშვნის უნარს ან თვისებას ფლობს. ენაში ეს ხდება იქ, სადაც შეტყობინების საგანი თავად შეტყობინების მექანიზმი აღმოჩნდება და იგი (საგანი) ამით თავის თავზე მიუთითებს, არსებობს, როგორც რაღაც, რაც მოცემულ შემთხვევაში ითქმება, ე.ი. როგორც რაღაც, ინდუცირებული მდგომარებით, რომელშიც მიმდინარეობს თქმა ან აზროვნება. თუმცა იმისათვის, რომ ეს გავიგოთ, დაეუბრუნდეთ მეტაენას.

უკვე ვთქვით, რომ, როდესაც მეტაენით ვართ დაკავებული, საქმე გვაქვს რაღაცასთან, რაც სუბიექტურ-ობიექტური მიმართების მიღმა იმყოფება და, მოცემულ შემთხვევაში, არ გვაინტერესებს ენობრივი განსაზღვრებების არც სუბიექტისთვის და არც ობიექტისათვის მიკუთვნება. უკვე ვთქვით, რომ რაღაც წარმოადგენს მეტაენას, იმიტომ, რომ მას ამგვარად ვაკონსტრუირებთ. ფაქტობრივად ვთქვით, რომ ობიექტი არის ის, რასაც ობიექტის სახით ვაკონსტრუირებთ და არაეითარი სხვა შინაარსი არ გააჩნია. სხვათა შორის, აქედან გამომდინარეობს ჩვენ მიერ ზემოთ მონიშნული, ინტერპრეტაციის მრავალგვარი პრობლემა. მაგრამ ამ თვისებას მეტაენისა ან იმისა, თუ როგორ შემოგვაქვს მეტაენა, როგორ ამოვიცნობთ მას, გააჩნია საერთო თვისება იმ ველთან, რომლის გამოც მე-

ტაენის აუცილებლობა წარმოიშობა ან რომლის მიმართაც და რომლის განსამარტადაც მეტათეორიის აგების ამოცანა შემოგვაქვს. (აღრე, მეტათეორიის აუცილებლობა ცნობიერების ობიექტური აღუწერელობისგან გამოგვეყვად).

ა.პ. ე.ი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მეტათეორიით დაკავებული ვართ იმიტომ, რომ თეორიის თვალსაზრისით ცნობიერება არაინტერპრეტირებადია. აგრეთვე შეგვიძლია შევთანხმდეთ, რომ ცნობიერება - ესაა ობიექტი, მაგრამ რამდენადაც მისი თეორიის თვალსაზრისით ინტერპრეტირება არ შეგვიძლია, ამიტომ იგი ჩვენთვის არ წარმოადგენს ობიექტს.

მ.მ. არსებობს რიგი მოვლენებისა, რომლებშიც აღმოვაჩენთ იმას, რასაც ინტერპრეტირების კანონი შეიძლება ეწოდოს და იმ თავისებურებას, რომელსაც მეტაენის შემოღების ჩვენეულ წესს მივაწერთ, პირობითად აღმოვაჩენთ იმ დარგის ან ევლის ობიექტურ თვისებებში, რომლის განსამარტადაც იგება სწორედ მეტათეორია და არა უბრალოდ თეორია. რა თვისებებია, რომლებიც თეორიას უსხლტებიან, მაგრამ, ჩვენი აზრით, მეტათეორიაში ექვემდებარებიან ახსნას? ეს მოვლენათა საკმაოდ ფართო ევლია, სადაც ობიექტი მისი ინტერპრეტაციის იგივეობრივია. მოვიტან უბრალო მაგალითს. დაეუშვათ, ბავშვობაში რაღაც შემემთხვა. მომხდარს მე ვიხსენებ, როგორც ჩემზე მოქმედ, ჩემს მაფორმირებელ, ჩემზე გავლენის მქონე გარემოებას. მაგრამ წარსულში შემთხვეულის განხილვისას ვაყენებ კი საკითხს იმაზე, რომ გამოვაელინო ჩემზე შემთხვეული ობიექტური ფაქტი? რა წარმოადგენს მოცემულ შემთხვევაში ობიექტურს. შესაძლოა, საზრისი არ გააჩნია, თავად განსხვავებას ობიექტურად მომხდარსა და იმას შორის, როგორ იქნა აღქმული და დამახსოვრებული ობიექტურად მომხდარი?

ა.პ. ე.ი. რომც გააჩნდეს საზრისი, მაშინ მექანიზმები „როგორ“ და „რა“ იქნებოდნენ იმდენად ახლოს, ანალოგიურნი, რომ ჩვენს მსჯელობაში განსხვავება ამ მექანიზმებს შორის

ფრიად არამყარი იქნებოდა. „როგორ“ და „რა“ პრაქტიკულად დაემთხვეოდნენ.

მ.მ. მაგრამ აქ სხვა რამეც არის. რეალურად მოქმედ ძალას, ანუ რეალობას წარმოადგენს ის, თუ როგორ მახსოვს, აღვიქვამ, ვაინტერპრეტირებ იმას, რაც შემემთხება და ეს „როგორ“ შესაძლოა იცვლებოდეს, მაგრამ იცვლებოდეს სინამდვილეში არა მარტოდენ აღქმაში. იცვლებოდეს ან ახლიდან წარმოიშობოდეს რაღაც რეალობა, რომლის მიხედვითაც განსხვავებას ინტერპრეტაციასა და ამ ინტერპრეტაციის გარეობიექტს, აღქმულისა და აღქმას შორის აზრი არ გააჩნია და ამგვარი მოვლენის ინტერპრეტირებულ ობიექტთა დიდ რაოდენობაში აღმოჩენა შეგვიძლია. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ სწორედ ასეთი თვისების მქონე, სწორედ ამგვარი მოვლენების მიხედვით შეიძლება აიგოს მეტათეორია. ამიტომ ვვარაუდობთ, რომ ყველგან, სადაც ასეთი თვისება არის, შესაძლებელია მეტათეორიის შემოტანა; ყველგან, სადაც ასეთი თვისება არის, საქმე გვაქვს იმასთან, რაც პირობითად შეიძლება აღიწეროს, როგორც ცნობიერება.

ცნობიერება შესაძლოა შემოდიოდეს, როგორც ერთგვარი განსაკუთრებული განზომილება, რომელშიც მსოფლიო ობიექტები და შემთხვევები აღიწერება: მსგავსად იმისა, როგორც მსოფლიო ობიექტები და შემთხვევები დროსა და სივრცეში არსებულად და კონკრეტიზებულად შეიძლება მოიაზრებოდეს, ასევე შესაძლებელია მათი ცნობიერებაში არსებულად და კონკრეტიზებულად მოაზრება, და მსგავსად იმისა, როგორც დროსა და სივრცეში არსებობა, დროსა და სივრცეში არსებულ საგნებსა და შემთხვევებს რაღაც შეზღუდვებს და დამოკიდებულობებს უწესებს, აგრეთვე ცნობიერი ყოფიერების განზომილება რაღაც შეზღუდვებსა და დამოკიდებულობებს უწესებს პირობითად ჩვენს ცნობიერებაში მოთავსებულ მსოფლიო შემთხვევებსა და ობიექტებს.

ა.პ. როგორც ჩანს, არა მხოლოდ მეხსიერება, არამედ ნებ-

სმიერი ფსიქიკური პროცესი, რომლის, ცნობიერებისგან განსხვავებით, ობიექტად განხილვაც შესაძლებელია, შეიძლება ინტერპრეტაციის საშუალებას წარმოადგენდეს ისეთივე „თვითმითითებადი წესის“ შექმნის თვალსაზრისით, ისევე, როგორც ეს იყო, როდესაც ენისა და ტექსტის შესახებ ვსაუბრობდით. შეგვეძლო გვეთქვა, რომ ყველგან სადაც არის ცნობიერება (ეს არ არის ცნობიერების ამოცნობის მაგალითი) იქ არის მეხსიერება, მაგრამ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ყველგან სადაც მეხსიერებაა, იქ არის ცნობიერება. ცნობიერება - ეს არ არის ფსიქიკური პროცესი სიტყვის კლასიკური ფსიქოფიზიკური აზრით. მაგრამ ძალზე მნიშვნელოვანია, მხედველობაში ვიქონიოთ, რომ ნებისმიერი ფსიქიკური პროცესის, როგორც ობიექტისეულ ჭრილში, ასევე ცნობიერების ჭრილში წარმოდგენა შეიძლება. და თუმცა გვესმის, რომ ძალიან რთულია ამგვარ ფსიქოლოგიურ ორობითობასთან შეგუება, იგი ჩვენთვის არსებობს, როგორც ფსიქოლოგიისა და ონტოლოგიის ორობითობა. ღრმა წარსულში, ჩვენს წელთაღრიცხვამდე პირველი ათასწლეულის შუაში, ბუდისტი მოაზროვნეები ხომ მიიჩნევდნენ, რომ ცნობიერება არ არის არც ერთი ფსიქიკური პროცესთაგანი, რომ იგი არის ღონე, რომელზეც ყველა კონკრეტული ფსიქიკური პროცესი სინთეზირდება, რომლებიც ამ ღონეზე აღარ წარმოადგენენ საკუთარ თავს, რადგან ამ ღონეზე ისინი ცნობიერებას განეკუთვნებიან.

ამგვარად, ყოველ ფსიქიკურ პროცესს შეგვიძლია შევხედოთ, როგორც ცნობიერების, ასევე ობიექტის მხრიდან. კერძოდ, ჩიხები ფსიქიკური პროცესის მექანიზტიურ გაგებაში, როგორც მე წარმომიდგება, როგორც ჩანს, ცნობიერების მხარის გაუთვალისწინებლობით წარმოიშობა. ავიღოთ მაგალითად, იგივე მეხსიერება. კვლავწარმოების ღონეზე დამახსოვრებული ფაქტი წარმოადგენს ცნობიერების ფაქტს იმდენად, რამდენადაც მაცნობიერებელ სუბიექტს ამასთანავე დამახსოვრების ფაქტის ექსპლიცირება ძალუძს. ე.ი.

აღსრულებული შემთხვევის ფაქტი, რომელზეც საუბარია, დამახსოვრების ფაქტი და ცნობიერების ფაქტი - ესაა მეხსიერების ფსიქიკურ პროცესს მიკუთვნებული ფაქტები. მაგრამ, როდესაც ისინი მათი კორელაციის დონეზე წარმოდგებიან, რაღაც ერთიან ნაკადში, უკვე აღარ შეიძლება ობიექტისეულად განხილვადები იყვნენ. და ეს, უკვე გვაძლევს საფუძველს ცნობიერებაზე ვისაუბროთ.

მ.მ. ე.ი. ცალკე აღებული „დამახსოვრება“ და „მოგონება“ ობიექტურად მომხდრები არიან ამ სიტყვის მეცნიერული აზრით, ხოლო მათი კორელაცია არის „რაღაც“, რაშიც არ არის განსხვავება „როგორ“-სა და „რა“-ს შორის. და ეს „რაღაც“ მოქმედებს, როგორც ერთგვარი ინტეგრალური ცნობიერი ძალა.

ა.პ. დიახ, იგი მოქმედებს, როგორც ცნობიერი ძალა, მაგრამ ცნობიერი მხოლოდ იმ აზრით, რომ რაღაცას, რაც მასთან ხდება, ჩვენ ვაცნობიერებთ, მაგრამ იგი არ არის „ცნობიერების ძალა“, რადგან ცნობიერებაზე რომ ვისაუბროთ, მეტათეორიიდან თეორიაზე უნდა გადავიდეთ. ჩვენ გვესმის, რომ ცნობიერების ჩვენეულ გაგებას ვერ ექნება პრეტენზია, რომ „ცნობიერება“ ეწოდოს იმ აზრით, რომელშიც ჩვენთან ცნობიერება იქნებოდა ფიგურირებული, თეორიის ობიექტი რომ ყოფილიყო.

მ.მ. ან სიტყვის იმ აზრით, სადაც ცნობიერება თვითცნობიერების კლასიკური რეფლექსიური პროცედურების შიგნით ფიგურირებდა.

ა.პ. ვინაიდან მსჯელობიდან, რომელიც ცნობიერებასთან ჩვენს სამუშაოსა და ცნობიერების მეტამნიშვნელობას ეხება, გადავდივართ ცნობიერებაზე, როგორც ასეთზე ჩვენს მსჯელობაში, ე.ი. ვინაიდან გადავდივართ უკვე ჩვენ მიერ ცნობიერების გაგების ტერმინოლოგიებთან, მსურს საუბარი დაეიწყო ცნება და ტერმინ „ცნობიერების სფეროთი“.

„ცნობიერების სფერო“ შემოგვაქვს პიპოთეზის აღსანიშნავად იმის შესახებ, რომ ცნობიერების აღწერა ამ ცნობიერების გარკვეულ სუბიექტთან, ინდივიდთან დაკავშირების შესაძლებლობისგან დამოუკიდებლადაა შესაძლებელი. უფრო მეტიც, ამასთან დაკავშირებით წარმოიშობა სხვა საკითხი - საკითხი ცნობიერებისთვის ნებისმიერი რამის მიუწერლობის პრინციპული შესაძლებლობის შესახებ, როგორც სუბიექტის, ასევე ობიექტის მხრიდან. მე ვფიქრობ, რომ ამგვარი პიპოთეზისათვის არასაკმარისია შენიშვნა იმის შესახებ, რომ ცნობიერება შეიძლება აღიწეროს, როგორც არაობიექტისეული. იმისათვის, რომ აქ თანმიმდევრულები ვიყოთ, აუცილებელია ცნობიერების, როგორც რაღაც ონტოლოგიურად არასუბიექტისეულის აღწერის პრინციპული შესაძლებლობა დაეუშვათ. ვიმეორებ: აქ საუბარი არაა საგანთა რეალურ მდგომარეობაზე, რადგან აქ არ განვიხილავთ საგანთა რეალურ მდგომარეობას ცნობიერებისადმი. ჩვენ მხოლოდ ვსაუბრობთ იმაზე, რომ ცნობიერების ჩვენეულ გაგებაში გგულისხმობთ მისი აღწერის შესაძლებლობას ნებისმიერი სახის დაკავშირების, ნებისმიერი სახის მიწერის გარეშე, როგორც სუბიექტისეული, ასევე ობიექტისეული ხასიათისა, ვინაიდან ცნობიერების სუბიექტიც და ობიექტიც, საჭიროებისამებრ წარმოდგებიან, როგორც ერთგვარი სახით ფორმულირებული საგანთა რეალური მდგომარეობა ცნობიერებისადმი.

ცნობიერების ამ კუთხით განხილვისას (მე ახლა ვსაუბრობ არა ცნობიერების სფეროზე, არამედ ზოგადად ცნობიერების

შესახებ) შეგვიძლია, ცნობიერების სფერო განვიხილოთ, როგორც თავისებური მეტასფერო, სხვა შესაძლო მეცნიერული, ფილოსოფიური, მეტაფიზიკური სფეროების გონებატერეტი-თი განხილვის მიმართ. სწორედ ცნობიერების მდგომარეობა, როგორც რაღაც უნივერსალური მეტაობიექტისა, შეუძლებელს ხდის ანალოგიებისადმი მიმართვას, ვინაიდან ყოველი ანალოგია, იმისათვის, რომ კორექტული იყოს, იმავე დონეზე უნდა იწარმოოს, რომელზეც ანალოგიზებადი ფაქტი წარმოებს ან, ყოველ შემთხვევაში, მის მახლობელ დონეზე.

მ.მ. მსურს ერთი მარტივი მიზეზის გამო შეგაჩერო ამ მსჯელობაში: წარმომიდგენია ცნობიერების სფეროს შესახებ ამგვარი წესით საუბრის სრული უნაყოფოება, როდესაც ცნება „ცნობიერების სფერო“ მკითხველისთვის შემოგვაქვს, როგორც ჩვენი პირობითი ხერხი, რომლის ნაყოფიერება და გონიერულობაც ჯერ კიდევ სრულიადაც არ არის ცხადი. მე ვფიქრობ, უმჯობესი იქნებოდა, დაგვეწყო რაღაც კონკრეტული, ცნობიერებაზე „მსვლელობის“ თვალნათლივი გზით, გზით, რომელიც აშკარა პარადოქსამდე მიგვიყვანდა, პარადოქსალურობის ისეთ შემთხვევამდე, რომლის გამოყენებითაც „ცნობიერების სფეროს“ ამ პარადოქსის გადაჭრის საშუალებად შემოთავაზებას შევძლებდით, ისე რომ, მკითხველს ერთდროულად, ჯერ ერთი, ექნებოდა საწყისი მასალა, მერე მეორეც, ექნებოდა რაღაც ცხადი ჩიხური სიტუაცია, რომელშიც იგი ცნობიერების განხილვის სხვა საშუალებას შეჰყავს. მხოლოდ მაშინ შეძლებდა იგი მიეღო ჩვენ მიერ შემოთავაზებული წარმოდგენა ცნობიერების სფეროზე, როგორც ამ ჩიხიდან გამოსვლის საშუალებაზე. ჩვენ ხომ, ფაქტობრივად, გვსურს ცნება ცნობიერების სფეროს შემოტანა, როგორც სწორედ იმ წინააღმდეგობების გადამჭრელი ცნების, რომელთანაც ცნებების: „სუბიექტისა“ და „ობიექტის“ გამოყენებას მიეყვართ, წინააღმდეგობის, რომელთანაც მიეყვართ თავად განსხვავებას ობიექტისეულ სფეროს, როგორც ნატურალურად არსე-

ბული სფეროსი ერთის მხრივ და სუბიექტისეულ სფეროს, როგორც ასევე ნატურალურად არსებულ, მაგრამ ობიექტური სფეროს მახასიათებლებისგან განსხვავებული რაღაც ფსიქოლოგიური ხარისხისა და მახასიათებლების მქონეს შორის.

ცნება ცნობიერების სფეროს შემოტანის ერთ-ერთი მიზეზი შესაძლოა იყოს მაგ. ის ფაქტი, რომ აქ არ არსებობს ფსიქოლოგიური ობიექტი, რომ ცნობიერების თეორიამ იმ ზომით, რა ზომითაც იგი ცნობიერების თეორიაა, თავის საწყის (ან შესავალ) მჯელობებში უარი უნდა თქვას წარმოდგენებზე, ფსიქოლოგიური თვისებების არსებობის შესახებ, რათა, ვინძლო, ისინი შემდგომ ცნობიერების საფუძველზე შემოიტანოს და არა როგორც ნატურალურად მოცემული რაღაც.

ა.პ. მაგრამ ამისათვის მასინთეზირებელი დონის მონახევა საჭირო?

მ.მ. ეს მხოლოდ ერთ-ერთი მაგალითია, იმიტომ, რომ ჩვენთვის აქ სუბიექტურის ველი, როგორც ასეთი არა საწყისია, არამედ წარმოადგენს კონსტრუქციას. ჩვენ კი რაღაც საწყისის პოვნა გესურს.

ა.პ. ჩვენ შეგვიძლია ამოვიდეთ იმ ფრიად ელემენტალური და ტრივიალური გონებატერეტიი წინაპირობიდან, რომ თუ დასაწყისშივე მივიღებთ პიპოთეზას სუბიექტისა და ობიექტის ტოლფასოვნების (სამეცნიერო აღწერის კუთხით) შესახებ, ასეთ შემთხვევაში შესაძლოა, ბუნებრივად წარმოიშეას წარმოდგენა, რომ არსებობს რაღაც უნივერსალური მასინთეზირებელი კატეგორია, რომელზე დაყრდნობითაც სუბიექტისეული და ობიექტისეული თვალსაზრისის განხილვაზე გადასვლას შეეძლებდით. ვინაიდან მე განსაზღერულ კულტურაში ვცხოვრობ, შევეჩვიე აზროვნებასა და შემთხვევების აღწერას მეტ-ნაკლებად მკაცრი დიქტომიური თვალსაზრისით: „სუბიექტი-ობიექტი“. დავუშვათ, წარმოიშობა რაღაც სხეეგვარი წარმოდგენა - წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ „სუბიექტ-ობი-

ექტის“ თვალსაზრისს არ მივიჩნევ გონებაჯერეტის პირველად თვალსაზრისად, რომ პირველადი თვალსაზრისი, ჯერ ერთი, არადიქტომიურია, მერე მეორეც, არსებობს რაღაც მასინთეზირებული თვალსაზრისი, რომლიდანაც „სუბიექტ-ობიექტის“ თვალსაზრისზე გადასვლას შეეძლებდით. ე.ი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, შემოძლია ჩემი გაგების ისეთი დონის არსებობის დაშვება, სადაც, რადგან ვიცი, რომ არსებობს აღწერის იმგვარი საშუალებები, როგორც რაღაცის სუბიექტად და რაღაცის ობიექტად აღწერაა, - და აი, რადგან ეს ვიცი, ჩემს მსჯელობაში აღწერის პირველად საშუალებად გთავაზობ ისეთ საშუალებას, როდესაც შემოდის ცნობიერების სფერო, რომელშიც რაღაც აღიწერება სუბიექტისა და ობიექტის ყოფნის გარეშე.

მ.მ. ეს შეიძლება სხვაგვარადაც გამოიხატოს. თავად შემოტანის აუცილებლობა ამ მსვლელობისას, რომელსაც მეტამსჯელობას ვუწოდებთ, რაც ცნება „ცნობიერების სფეროს“ გულისხმობს, დაკავშირებულია იმ გარემოებასთან, რომ ცნობიერების აღწერის მცდელობისას აუცილებელია ერთგვარი „სინთეზური ობიექტის“ წინასწარ კონსტრუირება.

ა.პ. ობიექტი, რომელიც ჩვენეულ გაგებაში ობიექტს არ წარმოადგენს, ე.ი. რომელიც „ჩვენთვის“ ობიექტი იქნებოდა, მაგრამ, რომელიც ჩვენს გონებაჯერეტაში უკვე გახდა ჩვენი გონებაჯერეტის კონსტრუქცია და ვერ იქნება ობიექტი სიტყვის რეალური აზრით.

მ.მ. ამ სინთეზურმა ობიექტმა უნდა მოგვცეს შესაძლებლობა, რომ გადავლახოთ საზღვარი, სიგრძე-სიგანით თავისუფლად ვიმოძრაოთ ფსიქოლოგიური, სოციოლოგიური, ეთიკური და ა.შ. აღწერების განსხვავებების საზღვრებს შორის, ნება დაგვართოს ავაგოთ საწყისი ათელების წერტილი, რომელიც არ იქნებოდა დამოკიდებული საგნობრივ და პროფესიონალურ დაყოფაზე, ცნობიერებასთან სოციოლოგიურ (ან ცნობიერებისადმი სოციოლოგიურ მიდგომაზე), ფსიქოლოგიური, ეთიკურ

რი და ა.შ. მიდგომებისას. ობიექტი, რომელსაც თავისი განსაკუთრებული თვისებები ექნებოდა და საშუალებას მოგვცემდა სხვაგვარად დაგვეჩინა იგივე საგნები, რომლებიც ტრადიციულად გაფანტულია შემეცნებისა და ცოდნის სოციოლოგიის, ცნობიერების ფსიქოლოგიის, ეთიკის, ეპისტემოლოგიის და ა.შ. დეპარტამენტებში. დასაწყისში ჩვენთვის ძალზე მნიშვნელოვანია არ ვიყოთ დამოკიდებულები არავითარ დანაწევრებაზე. ეს პირველი და ძირითადი პუნქტია.

მაგრამ, ამას გარდა „ცნობიერების სფერო“, თავის თავში ობიექტისეულ-სუბიექტისეული მახასიათებლების არშემცველი, ცნობიერების ჩვენეული გაგების „სიმბოლური აპარატის“ ნაწილს წარმოადგენს (ამასთანავე, მე არ მაქვს მხედველობაში, რომ ცნობიერების გაგების მთელი აპარატი სიმბოლურია). მე ვუბრუნდები იმ გარემოებას, რომელიც ნაწილობრივ უკვე აღვწერეთ ცნობიერებისადმი ჩვენეული მიდგომის პრაგმატულ აღწერაში. ჩვენ, ცნობიერებასთან ბრძოლაზე ესაუბრობდით და ამით ფაქტობრივად მხედველობაში გექონდა ფრიად გაერცვლებული და ფართოდ შემჩნეული ფაქტი, რომ ცნობიერების ან სულიერი მოღვაწეობის აუარება პროცესი - ჯერ-ჯერობით ასე გამოვთქვათ, არადიფერენცირებულია, - დაკავშირებულია არსებული ობიექტივაციების დანგრევასთან ერთი მხრივ და სხვა მხრივ, ფსიქოლოგიურ კრისტალიზაციებთან, რომლებიც თვისებების სახით მიეწერება სუბიექტს. ხორციელდება რომელიღაც ნივთობრივი, ობიექტისეული სტრუქტურებისა და სუბიექტისეული სტრუქტურების რღვევა.

და აი, იმისთვის, რომ აღვნიშოთ ის რაღაც, რისი გულისთვისაც ნივთობრივი და ფსიქოლოგიური სტრუქტურები ინგრევა, რაღაც, რასაც უკვე, თავისი განსაზღვრებით, თავად ჩვენი მიდგომის, თავად ამ მოვლენების ფიქსაციის საშუალების მიხედვით, არ გააჩნია მიმართულება, არ გააჩნია სახე, არ გააჩნია მახასიათებლები (რადგან, მას რომ სახე გააჩნდეს, ექნებოდა მახასიათებლებიც, იგი უკვე იქნებოდა სუბიექტურ ან ობიექ-

ტურ სტრუქტურათაგან ერთ-ერთი), შემოგვაქვს არაკონკრეტ-იზებადი სიმბოლო (ან ოპერატორი) „ცნობიერების სფერო“, როგორც ამ უკიდურესი „რადაციის“ აღნიშვნა. ან სხვაგვარად, რათა გამოვსახოთ ცნობიერების ჩვენი გაგების მუშაობის ეს მიმართულება, ანუ იმგვარი გაგების, რომელიც ცნობიერებასთან ბრძოლას, ხედავს როგორც, რომელიდაც პუნქტებში, რომელიდაც წერტილებში წარმოშობილს, უნდა შემოვიტანოთ ცნება „სფეროზე“ ან „სიცარიელეზე“, რომელშიც ყოველივე ეს „მიემართება“ (устремляется), სფეროზე, რომელიც არაერთარ განსაზღვრებებს არ იღებს. თვალსაჩინოობისთვის შეგვეძლო მოგვეყვანა ცნობიერების აღწერის პარადოქსული სიტუაცია, რომლებიც ახალ წარმოდგენებს იწვევენ, მოცემულ შემთხვევაში - წარმოდგენას „ცნობიერების სფერო“.

ცნობიერების აღწერის არსებული საშუალებები ცნობიერებაზე, როგორც ობიექტზე ოპერირებენ, უთუოდ დაკავშირებულები არიან სუბიექტთან, ან თუკი არ ოპერირებენ ამგვარი წარმოდგენით (ექსისტენციალური თეორიის ზოგიერთი ნაირსახეობა არ გულისხმობს ამგვარ კავშირს) მაშინ, მიუხედავად ამისა, დაკავშირებულნი არიან კლასიკური ფილოსოფიის ძირითადი წანამძღვრის მიღებასთან, სახელდობრ, რომ ყველაზე უტყუარი ათვლის წერტილი ცნობიერების ნებისმიერი მოვლენისთვის არის ცნობიერების მოცემულობა. ე. ი. ცნობიერების აღწერის ისეთი საშუალებები, რომლებიც თავად ცნობიერების საზღვრებს მიღმა არასდროს და პრინციპულად არ გადაიან.

ასეთია კლასიკური ფილოსოფიის ძირითადი თეზისი - ცნობიერების მოცემულობათა პრივილეგირებულობა და ეს იგივე რჩება (სხვა ენაზე და სხვაგვარი მიდგომის ფარგლებშიც) ფენომენოლოგიური და ექსისტენციალური ანალიზის პუნქტად და ბაზად. აქ კი მელანდებია იგივე დამახასიათებელი თვისება, რომ, როგორც ცნობიერების ობიექტად, სუბიექტისადმი წინამდებარედ განხილვისას, ასევე იმგვარი

განხილვისას, რომელიც ცნობიერების ფარგლებს არ ცდება (რადგან მასში თავად ათელის წერტილს ეძებს), ვაწყდებით პარადოქსს: ორივე შემთხვევაში აღმოჩნდებით სიტუაციაში, როდესაც იძულებული ვხდებით ცნობიერება ვუწოდოთ იმას, რაც მას აშკარად არ წარმოადგენს. ასე, მაგალითად: ფენომენოლოგიური ავტორები ტერმინ „ცნობიერებას“ იყენებდნენ პროცესების მიმართ, რომლებიც არაცნობიერად ხორციელდება ან როგორც ფენომენოლოგები გამოთქვამენ ანონიშური, ავტონომიური, სპონტანურია და სხვ. ანუ მათ ცნობიერება - სხვა ტერმინი არ გააჩნდათ და ამისკენ უბიძგებდათ მსჯელობის ლოგიკა - უნდა ეწოდებინათ ისეთ საგანთათვის, რომელთათვისაც მათ ამავედროულად თავადვე არ უნდა ეწოდებინათ ცნობიერება: ისინი იმავე მახასიათებლებით არ წარმოადგენენ ცნობიერებას, რასაც ისინი ცნობიერებას მიაწერენ.

მაშინ ამ მსჯელობის ფარგლებში ორაზროვანი ხდება თავად ტერმინი „ცნობიერება“. და შესაძლოა, ფსიქონალიზის ძირითადი პარადოქსი მდგომარეობდეს შემდეგში: ჩვეულებრივ, ფსიქონალიზს ხომ იმას საყვედურობენ, რომ მასში არაცნობიერი სრულიად მითოლოგიური ტიპის ცნებას წარმოადგენს. იგი ვერანაირად განისაზღვრებაო, იგი არის რაღაც პატარა კობოლდის მაგვარი, ეშმაკუნა, ყოველგვარი უმსგავსობის ჩამდენი. მაგრამ საქმე ეს არ გახლავთ. ფსიქონალიზის ძირითადი პარადოქსი, შესაძლოა, ისევე, როგორც ფენომენოლოგიისა და ექსისტენციალიზმის პარადოქსი, მდგომარეობს იმაში, რომ ტერმინი „ცნობიერება“ გახდა ორაზროვანი, გაბუნდოვანდა. პრობლემა გახდა არა არაცნობიერი, არამედ ცნობიერი, რომელიც გაუგებარი და არგაგებული დარჩა.

ა.პ. ფაქტობრივად გამოვიდა ისე, რომ ფროიდმა და იუნგმა ცივილიზებულ სამყაროს არაცნობიერი აღმოუჩინეს გამოცალკევების, ანალიტიკური პროცესის სახით, არაცნობიერის ცნობიერისაგან იმისათვის გამომაცალკევებელი, რომ ცნობი-

ერების ანალიტიკური გაგება ბევრად უფრო შინაარსობრივი გამხდარიყო. სინამდვილეში კი ცნობიერების ანალიტიკურმა გაგებამ მისი სრული უშინაარსობა სწორედ არაცნობიერის შემოტანის შედეგად გამოამჟღავნა.

მ.მ. საესებით სწორია. პრობლემა გახდა ცნობიერება - ადგილი, ბუნება, შინაარსი და ზოგადად ცნება „ცნობიერების“ თავად საზრისი. მე მგონია, რომ გაგების მიღწევა შესაძლებელია, იმის უბრალო ჩვენებით, რაც ცნობიერების ფარგლებში რჩება, ე.ი. აღწერის ისეთი ხერხით, რომელსაც არ შემოაქვს ცნობიერების მიღმა მყოფი რაღაც, ცნობიერების, როგორც სუბიექტისეულ-ობიექტისეული რეალობის მიღმა, შეუძლებელია ცნობიერების პრობლემის გადაჭრა. თუმცა მრავალი თანამედროვე ავტორი კი იმეორებს, რომ სუბიექტი და ობიექტი ერთიანია, რომ არის სფერო, რომელშიც სუბიექტი განუყოფელია ობიექტისაგან, მაგრამ იმ ზომით, რა ზომითაც ვოკერირებთ იმ ტექნიკით, რომელიც ათელის წერტილად იღებს ცნობიერების მოცემულობას ან მოცემულობას ცნობიერებაში, გარდაუვალად აღმოეჩნდება პარადოქსის წინაშე. ერთი მათგან უკვე მოვიტანე: ცნობიერებას ვუწოდებთ რაღაც აშკარად არაცნობიერს, ცნობიერებას მივაწერთ თვისებებს რაღაცისა, რაც აშკარად არ წარმოადგენს ცნობიერებას. მეორეც, ჩვენ ვბრუნდებით ამ ათელის წერტილებში, ამ კოორდინატებში, ამ ძალიან ძველ პარადოქსთან, რომელიც ცნობილი იყო სოკრატესათვის, ძველი ინდოელებისათვის და, ყოველ შემთხვევაში, ახალი დროის ისეთ ფილოსოფოსთათვის, როგორიც დეკარტე და სპინოზაა, სახელდობრ, რომ თავად აზრის აქტი საკუთარ თავში გარკვეულ პარადოქსულობას შეიცავს. მაგალითად, სოკრატე ამბობდა: იმისათვის, რომ გავიგო რაღაც, უნდა ვიცოდე, რომ გაგება მსურს, მე უკვე უნდა ვიცოდე ის, რომ მინდა გავიგო. სპინოზა ამბობდა, რომ ფაქტობრივად იმისათვის, რომ ვიცოდე, უკვე უნდა ვიცოდე, რატომ მჭირდება ამის გაგება, ხოლო იმისათვის, რომ ვიცოდე, რატომ მჭირდ-

ება ამის გაგება, მე უნდა ვიცოდე, რომ მსურს გაგება და ასე უსასრულობამდე. სწორედ ამ პარადოქსის გადასატრელად შემოიტანა სპინოზამ ღვთაებრივი უსასრულო ინტელექტის ცნება, რომლის ნაწილსაც ადამიანური ინტელექტი წარმოადგენს. ძველი ინდოელებიც საკუთრივ იგივეს ამბობდნენ. შენ გახსოვს ატმანის თეორია, რომლის მიხედვითაც, თუკი მე რაღაცას ვაფიქსირებ, როგორც ჩემი ცნობიერების აქტს, მაშინ მე უკვე აღარ ვარ ამ ცნობიერების მდგომარეობაში და მე, შესაბამისად, უკვე აღარ ვარ „მე“, და ა.შ. უსასრულობამდე.

მაშ ასე, სწორედ ასეთი სახის სიტუაციების გადასატრელად დაგეგირდებოდა, გამოგვადგებოდა ცნება, რომელიც ათელის წერტილად იქნებოდა შემოტანილი ცნობიერების გაგებაში ისე, რომ ეს ათელის წერტილი არ მდებარეობდეს, როგორც მოცემულობა ცნობიერებაში.

ა.პ. მართალია. მაგრამ, მე მგონია, რომ აქ, ცნობიერების ჩვენეულ გაგებაში ჩვენ მიერ შემოტანილ ცნება „ცნობიერების სფეროს“ ძალუძს სხვა სახის სიტუაციის გადატრაშიც დაგვეხმაროს. ჩვენი პარადოქსული სიტუაცია, ერთი მხრივ, ზოგადად წმინდა გონებატვრეტიტ სიტუაციას წარმოადგენს, სხვა მხრივ კი, როგორც ჩანს, დაკავშირებულია ძალიან მტკიცე „მეტა-ინგვისტურ“ სიტუაციასთან. საქმე ისაა, რომ არსებობს ასეთი აქსიომა ევროპული და არა მარტო, თითქმის ყველა სხვა გონებატვრეტისა. ეს აქსიომა, რომელიც რიგ სისტემებში იმპლიციტურადაა მოცემული, ხოლო რიგ სისტემებში კი საკმაოდ ცხადად ტექსტურადაა გამოხატული, მდგომარეობს, აი რაში: თუკი ვამბობთ, რომ ჩვენ რაღაცას ვიგებთ, რომ რაღაცის გაგებას ვცდილობთ, ამით ვგულისხმობთ, რომ ეს რაღაცა თავის თავს ვერ იგებს ან იგი თავის თავს ვერ იგებს მოცემულ მომენტში. ზოგადად, ყოველი გონებატვრეტიტი დაშვება ნებისმიერი რამის „შენი“, „ჩემი“ გაგებისა, აუცილებლად, აქსიომატურად გულისხმობს, რომ ეს „რაღაცა“, თუნდაც ჩვენი გაგების სიტუაციაში, თავის თავს ვერ იგებს. როდესაც ჩვენ მას ვიგებთ, იგი

თავად ვერ იგებს საკუთარ თავს; თუკი იგი იგებს საკუთარ თავს, ეს ნიშნავს, რომ ჩვენ ვერ ვიგებთ მას. ასეთია „განკერძოებულობის (исключительности) აქსიომა“, რომელიც, არსებითად ყოველთვის ადგენს ცნობიერების მონოპოლიის რომელიღაც ელემენტს.

ცნება „ცნობიერების სფეროს“ შემოტანა ამგვარი სიტუაციის გადაჭრაში დაგვეხმარება იმიტომ, რომ მოცემულ შემთხვევაში, როდესაც ვამბობ, რომ არსებობს ობიექტთან არადაკავშირებული ცნობიერება, უბრალოდ მსურს ვთქვა, რომ, ამასთანავე განვეყენები, მისი თავისთავად გაგების პრობლემას. მოცემულ შემთხვევაში მე, ასე ვთქვათ, სხვა ჰიპოთეზის მიღებისკენ ვიხრები, რომელიც ამ პრობლემას ხსნის სახელდობრ, რომ ცნობიერების გაგების ჩემს მცდელობას არავითარი კავშირი არ გააჩნია კითხვასთან, იგებს თუ არა ცნობიერება თავის თავს. ეს ჰიპოთეზა იმპლიციტურად შეიცავს, რა თქმა უნდა, პრეზუმპციას, რომ იგი თავის თავს იგებს, ისე, რომ არ არის დაკავშირებული არც სუბიექტთან და არც ობიექტთან.

მ.მ. ეს დაშვება არ ნიშნავს სიტყვასიტყვით, რომ ცნობიერება თავის თავს იგებს, რომ ჩვენს ანალიზში პირობითად ვიღებთ იმას, რასაც „ამბობს“ ცნობიერება, საგანთა რეალურ მდგომარეობაზე.

ა.პ. ე.ი. შემოგვაქვს რომელიღაც უპიროვნო კონსტრუქცია: „მას ესმის“.

მ.მ. ცნობიერების რაღაც ნაწილს (იმისგან დამოუკიდებლად, თუ რისი თქმა შეგვიძლია ამ ცნობიერების რეფერენტზე) საგანთა რეალურ მდგომარეობას ვუთანაბრებთ. გავაგრძელებ: საქმე ისაა, რომ ეს პრინციპი - და ჩვენ გვიხდება ცოტათი წინ გაქცევა, იმიტომ, რომ ეს არცთუ სრულად განეკუთვნება ცნობიერების სფეროს პრობლემას, არამედ განეკუთვნება მას ამავედროულად იმ აზრით, რომ ცნება „ცნობიერების სფეროს“ შემოტანის გარეშე შეუძლებელი იქნება კონკრეტული პრობ-

ლემის ამ შემდგომი ველის განვითარება - მე ვთვლი, რომ იმ პრიციპებთან ერთად, რომლებიც კლასიკურ ფილოსოფიაში არის ცნობილი (როგორიცაა სამყაროს მოწესრიგებულობა და ამდაგვარნი) შემოტანილ უნდა იქნას „ობიექტური შეცდომის პრინციპი“. რას ვგულისხმობ? როდესაც ვამბობთ, რომ ცნობიერების რაღაც ნაწილს საგანთა რეალურ მდგომარეობას ეუთანაბრებთ (ამით განვეყენებით იმას, იგებს თუ არა თავის თავს ცნობიერება), ჩვენ, ფაქტობრივად, ეუშვებთ უნივერსალურ პოზიტიურ პრინციპად, რომ შესაძლებელია შეცდომა, მაგრამ ჩვენ უნდა გვჯეროდეს „მისი“ და დაეუჯერებთ.

ამ „გათანაბრების“ განხორციელებითა და ამგვარად, კლასიკური დილემისაგან განყენებით, რომელზეც ვსაუბრობდით, შემოგვაქვს ერთგვარი „კვაზისაგნობრიობა“. ან უფრო სწორად, ასე: ის, რის, ცნობიერების ჩვენეულ გაგებაში საგანთა რეალურ მდგომარეობად ჩათვლის უფლებასაც ვაძლევთ თავს, არის ის, რასაც, ამოსავალ პუნქტად ცნობიერების სფეროს მქონე ჩვენს მეტათეორიაში კვაზისაგნობრიობას ეუწოდებთ. კვაზისაგნობრიობის შემოტანა, ჩემი აზრით, ამ პარადოქსთა გადაჭრის ერთადერთი საშუალებაა, რადგან მათი არსი იმაში მდგომარეობს, რომ ცნობიერების აღწერის გამოყენებული საშუალებები აწყდებიან რაღაცას, რაც რეფლექსიური პროცედურებისგან სხლტება. ხოლო თვად აღწერის ეს საშუალებები განუწყვეტლად დაკავშირებულია რეფლექსიურ პროცედურებთან, შემოსაზღვრულია მისი წანამძღვრებით, მისი ტრადიციებით და ა. შ. მაგრამ, როდესაც იგი აწყდება რეფლექსიური პროცედურებისგან პრინციპულად მსხლტომ რაღაცას, სწორედ მაშინ წარმოიშობა პარადოქსები, რომელთა გადაჭრაც საკუთრივ, რეფლექსიურობაზე, ე.ი. აღწერის კლასიკურ საშუალებაზე უარის თქმაში მდგომარეობს, ვინაიდან, კლასიკური აღწერა პრინციპულად გამორიცხავს ცნობიერების რაღაც ნაწილის საგანთა რეალურ მდგომარეობასთან გათანაბრებას.

ა.პ. ე.ი. საგანთა იმგვარ რეალურ მდგომარეობასთან, რომელიც თავის თავს ვერ იგებს, ხოლო ცნობიერება - ესაა ის, რასაც ჩვენ ვიგებთ.

მ.მ. საესებით სწორია. საგანთა რეალური მდგომარეობა კი არის რაღაც ისეთი, რომელზეც არანაირ რეფლექსიას არ შეუძლია თქვას, რომ ეს „არის“ ცნობიერება.

ა.პ. ამგვარად, კლასიკური საშუალება შეიცავს მოგონილ კონტრადიქციას: „შევთანხმდით“, რომ თუ ობიექტია, მაშინ იგი - არ არის ცნობიერება, ხოლო თუ ცნობიერებაა, იგი - არ არის ობიექტი. ჩვენ კი რადგან არ ვამტკიცებთ ცნობიერების ობიექტურობას და განვეყენებით ცნობიერების ობიექტურობასა და სუბიექტურობას, ეხსნით (снимаем) ამ პრობლემას.

მ.მ. ტერმინ და ცნება „ცნობიერების სფეროს“ შემოტანით, ეუბრუნდებით ამ პრობლემას, მაგრამ მას უკვე კვაზისაგნობრიობად აღვნიშნავთ. შესაძლებელია აგრეთვე კიდევ ერთი მიდგომა ცნობიერების სფეროსათვის ხელშესახებად. მე გგონია, რომ ოპერაციონალურად მოსახერხებელია, რომელიღაც იდეალიზებული პრაგმატული სიტუაციიდან ამოსვლა. ნებისმიერი საკითხის განხილვა, ვინაიდან იგი აღიწერება თავად ადამიანის მიერ, რომელიც ამ საკითხს განიხილავს, უნდა გულისხმობდეს რომელიღაც პირველად საწყის სიტუაციას, როდესაც ეს საკითხი არ განიხილება. საკითხი არ განიხილება, შემდეგ იგი განიხილება. ჩვენ არ გვიმსჯელია ცნობიერებაზე, შემდეგ ვიწყებთ მსჯელობას ცნობიერებაზე, არ ვიყავით ცნობიერების გაგებით დაკავებულნი, შემდეგ ვიწყებთ ცნობიერების გაგებას. იმისათვის, რომ გავიგოთ პრაგმატული სიტუაცია, რომლის შესახებაც პირველ საუბარში ვსაუბრობდით, შევთანხმდებით, რომ სიტუაციას, როდესაც ცნობიერების გაგებით არ ვართ დაკავებული, არ ჩავთვლით თანაბარმნიშვნელოვნად სიტუაციისა, როდესაც ეს ცნობიერება არ არსებობს; იმიტომ, რომ თუ ასე მივიჩნევდით, ამგვარად იმპლიციტურად გამოვხატავდით ცნობიერების ობიექტისეულობის

იდეას, მაშინ როდესაც იგი არც ობიექტისეული უნდა იყოს და არც სუბიექტისეული, თვით ასეთ წმინდა პრაგმატულ სფეროშიც კი.

ჩვენ მივიჩნევთ: თუკი არ შეედგომივართ მსჯელობას ცნობიერებაზე, ცნობიერების გაგებაზე, ცნობიერების ჩვენეული გაგების ექსპლიცირებაზე, ეს თავისთავად არაფერს მეტყველებს ცნობიერების, როგორც ასეთის, აღწერის შესაძლებლობის თაობაზე. ე.ი. აქ ჩვენ ამოვდივართ პირობიდან, რომ „ცნობიერების ჩვენეული გაგება“ და „ცნობიერება“ სიტუაციური უტყუარობის სხვადასხვა დონეზე იმყოფებიან. ჩვენს ამ საუბარში, ცნობიერების სფეროს ვიღებთ, როგორც პირველადს ჩვენს მსჯელობაში, ცნობიერების ჩვენეულ გაგებაში, არა იმიტომ, რომ იგი აბსტრაქციის უმაღლესი რანგის ცნებას წარმოადგენს, არამედ პირიქით, იმიტომ, რომ იგი პრაქტიკულად თითქოსდა პრაგმატიზაციის უმაღლესი რანგის ცნებაა. ჩვენ გადმოვცემთ, აღწერთ სიტუაციის იმ წრეს, რომლითაც ცნობიერების ჩვენეული გაგების სიტუაციაა გარშემორტყმული, და საკუთრივ, ცნება „ცნობიერების სფერო“, არსებითად წარმოდგება, როგორც უკიდურესად პრაგმატიზებული ცნება, როგორც ამ სიტუაციათა განზოგადებულად აღწერის საშუალება და არა როგორც ცნობიერების განზოგადებულად აღწერის საშუალება. ამით კიდევ ერთხელ ვუსვამთ ხაზს, რომ საუბარია მემატერმინზე.

ცნება „ცნობიერების სფერო“ არ წარმოადგენს მხოლოდ ჩვენეული ცნობიერების მეტათეორიის საკუთრებას; ცნობიერების სფეროსთან შეხება არის აქტი, რომელსაც შესაძლოა ადამიანი ყოველდღე და ყოველ საათს ახორციელებს. შეიძლება იმის ჩვენება, რომ ნებისმიერი აქტი, რომელიც ზედაპირულად აღიწერება, როგორც შემოქმედებითი აქტი, არის სიტუაცია, რომელშიც ვინმე რაღაცას აკეთებს, „ცნობიერების სფეროში“ შესვლით ან გამოსვლით. ე.ი. „ცნობიერების სფეროდ“ აღვნიშნავთ რაღაცას, რომლამდეც პრაქტიკულად

მიყვართ ზოგიერთ სიტუაციას.

ა.პ. ამასთანავე, ეს არის ჩვენ მიერ აქსიომატიზებული სიტუაცია, რომელშიც შესაძლოა ისინი პრინციპში არ მონაწილეობდნენ.

მ.მ. როდესაც ადამიანი ცნობიერების სფეროში აღმოჩნდება, მე ვამბობ: „არსებობს ცნობიერების სფეროში ჩავარდნილი ადამიანი“. მე არ მსურს ვთქვა, რომ ყოველი ადამიანი ცნობიერების სფეროში იმყოფება, მაგრამ რადგან იგი მასში არის - იგი არის მასში. ეს ტაუტოლოგიაა. აი, რას ვგულისხმობ: ან არის ან არ არის. როცა ვოლტერი ამბობდა, რომ არ შეიძლება სიქველე იყოს ნახევარი (იგი ან არის ან არა), მას მხედველობაში არ ჰქონდა, რომ ყველა ადამიანი ქველია; პირიქით, მას მხედველობაში ჰქონდა, რომ ყოველ ადამიანს ძალუძს ამგვარი იყოს (ან არ იყოს).

ა.პ. ამგვარად, ჩვენთან, „ცნობიერების სფეროს“ იფიგურირებს, როგორც რომელიღაც ფსევდოტოპოლოგიური ცნება. ფსიქიკაზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იგი არის „ცნობიერების სფეროში“, ან შეგვიძლია ვთქვათ „ცნობიერების სფეროზე“, რომ იგი აქ არის ან არ არის აქ და მეტატერმინ „ცნობიერების სფეროს“, როგორც რაღაც უკიდურესი, არა შინაარსობრივის, არამედ წმინდა სიტუაციური აბსტრაქციის შემოტანით, შეგვიძლია შევთანხმდეთ, რომ იგი ფლობს იმგვარ თვისებებს, რომ შეგვიძლია ვთქვათ, მას ადგილი აქვს (имеет место) და შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სადღაც მას არ აქვს (не имеет места). და აი აქ, წარმოიშობა კიდევ ერთი შემოთავაზება: ცნობიერების მეტათეორიის შესახებ საუბრის შემდგომი, უფრო მკაფიო განვითარებისთვის, შემოგთავაზებდი, თუნდაც წინასწარ შევთანხმდეთ, რომ ჩვენთვის არსებითია, რომ „ცნობიერების სფეროს“ პრინციპში არ გააჩნია ადგილი, ე.ი. მას საერთოდ არ აქვს ადგილი. რაღაც უფრო კონკრეტული აზრით შეგვიძლია ვთქვათ, იგი არის აქ ან იგი აქ არ არის. ეს ისევ და ისევ ხდება, როგორც წმინდა პრაგმატული დაშვება.

მე მგონია, რომ ცნობიერების სფერო არაკლასიფიცირებადია თავად ჩვენი მიდგომის სპეციფიკის გამოისობით, როგორც ამის შესახებ ზემოთ ვსაუბრობდით. იგი არაკლასიფიცირებადია, რადგან ჩვენ ვგულისხმობთ, რომ ცნობიერების სფერო - არის ის, რაც დაგვეხმარება შემდგომ გადავიდეთ რომელიმე დაზუსტებებზე, სპეციფიკაციებსა და კონკრეტიზაციებზე ცნობიერებისა, რაც, ასევე არაკლასიფიცირებადია. ჩვენეულ მიდგომას სრული და თანმიმდევრული არაკლასიფიცირებადობის პრინციპი უდევს საფუძვლად. ე.ი. როცა ვფიქრობ, რომ ცნება „ცნობიერების სფეროდან“ „ცნობიერების მდგომარეობის“ ცნებაში ან ცნება „ცნობიერების სტრუქტურაში“ გადასვლა ხორციელდება, ეს არ ნიშნავს, რომ ეს გადასვლა შეიძლება განხილვობდეს, როგორც ლოგიკურად კლასიფიკაციური. ეს გადასვლა ხორციელდება, როგორც გადასვლა ცნობიერების ჩვენეულ გაგებაში, რომლის შესახებ ზემოთ ვსაუბრობდით. ეს არ არის გადასვლა ზოგადი ცნებიდან კერძოსკენ, არამედ უბრალოდ შემდგომი საფეხური ჩვენს მსჯელობაში, ჩვენი გაგების კონკრეტიზაციაში. ახალი ცნებები წარმოდგებიან, როგორც თავად ჩვენი გაგების და არა მისი ობიექტის ახალი კონკრეტიზაციები.

მ.მ. ცნობიერების ჩვენეული გაგების შემდგომი კონკრეტიზაციის განხილვამდე, მიზანშეწონილად მიმაჩნია ისეთ ცნებებზე შეჩერება, როგორიცაა „მსოფლიო შემთხვევა“ და „მსოფლიო ობიექტი“. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ცნობიერების ზოგიერთი ფაქტი, ობიექტი, შემთხვევა, დაფიქსირებული ან ცნობიერებაში არსებული, განსხვავებით ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების შემთხვევებისგან, წარმოადგენენ თითქოსდა ხაზზე მდგომ შემთხვევებს, ობიექტებს, რომლებიც სჭვალავენ ნებისმიერ ეპოქას, ნებისმიერ ადამიანურ სტრუქტურას, როგორიც არ უნდა იყვნენ - ეროვნული, სოციალური, პიროვნული, რომლებშიც რაღაც არსებობს დროის მიღმა, რომლებშიც რაღაც არსებობს როგორც იგივეობა. ავხსნი მაგალითის მიხედვით:

წარღვნა, როგორც მდინარის ნაპირებიდან გადმოსულა ან საზღვაო წყალდიდობა არის „შემთხვევა“. მაგრამ წარღვნა, როგორც სიმბოლო, გადმოცემული ცნობიერების მიერ, არის „მსოფლიო შემთხვევა“. ამგვარი სახის ე.ი. დროის მიღმა არსებული ობიექტი და შემთხვევა, რომლებსაც გვეჩვენება, რომ გააჩნიათ რაღაც რეალური ანალოგი, მაგრამ სინამდვილეში სრულიადაც არ მიეკუთვნებიან მას, არამედ წარმოადგენენ რაღაც სხვას, პრინციპში, სხვაგვარად ანალიზებად, მსოფლიო შემთხვევას, მსოფლიო ობიექტს. და თავად დაკვირვების ფაქტი, ადამიანთა მიერ რეალური შემთხვევების აღქმა იმგვარად, სრულიად განსხვავებულად უნდა ანალიზდებოდეს, ვიდრე იგივე ფაქტი, მაგრამ „მსოფლიო შემთხვევად“ ქცეული და ღირსი, როგორც ასეთი, უკვე ცნობიერების სიცოცხლესთან შეფარდებისა.

შემიძლია ვამტკიცო, რომ მითების მასალა მსოფლიო შემთხვევებისგან შედგება (წარმოდგენილი, როგორც მითები). ცხადია, ასეთი მსოფლიო შემთხვევები და მსოფლიო ობიექტები ენ რაოდენობით აღირიცხება. განსხვავება ცნება „შემთხვევასა“ (случае) და „ობიექტს“ შორის აქ წმინდა პროცედურულია. მე ვამბობ „შემთხვევას“, თუ მსურს, რომ ერთ და იგივე ობიექტში ხაზი გაეუსვა პროცესუალობასაც. მე ვამბობ „ობიექტი“, თუ მსურს დავაფიქსირო: ესეც „ასევე ობიექტია“, იმიტომ, რომ ჩემს ტერმინოლოგიაში შემთხვევა არის ობიექტი, ის, რასაც ობიექტს ეუწოდებ. მე მიმაჩნია, რომ საჭიროა ამ ცნების შემოტანა, როგორც დამატება „ცნობიერების სფეროსათვის“.

ა.პ. ახლა ჩვენ „ცნობიერების სფერო“ პრაგმატული და მეტათეორიული მხრიდან განვიხილეთ. მე მგონია, რომ მისი განხილვა შესაძლებელია, ასევე, როგორც გარკვეული მითებისა და მაშინ წარმოიშობა ჰიპოთეზა, რომ მსოფლიო შემთხვევის, მსოფლიო ობიექტის თვალსაზრისით, „ცნობიერების სფერო“ წარმოდგება, როგორც „უნივერსალური დამკვირვებელი“.

მ.მ. ფაქტობრივად, ცნობიერების სფერო შემოგვაქვს, როგორც ჩვენთვის, „კარტეზიანული ადამიანის“ ჩამანაცვლებელი ცნება. კლასიკური ფილოსოფია, როგორც ამის შესახებ წინა საუბარში ვამბობდით სუბიექტის, როგორც რომელიღაც რეფლექსიური პროცედურების ჩარჩოებში რაღაც დაკვირვების უნივერსალური ღვთაებრივი მოდულის დამშვები წანამძღვრებით ოპერირებდა. ფაქტობრივად, ამ ცნებამ საკუთარ თავში უნდა შეისრუტოს დაკვირვების თვისებათა ნაწილი, რომლებიც მიეწერებოდა დამკვირვებელ სუბიექტს, როგორც უნივერსალური პერცეპციის ღვთაებრივ მოდელს და თვისებათა ნაწილი, რომლებიც დაკვირვების ობიექტს მიეწერებოდა, ოღონდ ჩვენ არ ვანიჭებთ ამ მოდულს რეფლექსიის რაიმე თვისებებს და ამგვარად მისთვის სუბიექტის თვისებათა ნაწილისა და ობიექტის თვისებათა ნაწილის, როგორც დაკვირვების ობიექტის ან დამკვირვებელი მოწყობილობის წართმევით, ეიყვნებთ „ცნობიერების სფეროს“ ცნებას. ხოლო მსოფლიო ობიექტისა და მსოფლიო შემთხვევის ცნებები უფლებას გვაძლევს განვეყენოთ კულტურისა და ცნობიერების კავშირის, ერთი კულტურიდან მეორეში ინფორმაციის გადაცემის, რეალური ჩემკვიდრეობის და ა.შ. პრობლემებს.

მე ვამტიციებ შემდეგს: ინდურსა და ბერძნულ მითოლოგიებში ასახული შემთხვევები, ცნება მსოფლიო შემთხვევის საშუალებით შესაძლებელია მოვაქციოთ ერთ წერტილში, ერთ ხაზზე, როგორც ერთი მოვლენა; ე.ი. მსოფლიო ხაზის ერთ წერტილში მყოფი ობიექტები მსოფლიო ობიექტი, დამოუკიდებლად იმისა, შემიძლია თუ არა მათი რეალური კავშირი, ჩემკვიდრეობისთვის თვალის გადვენება, ერთი კულტურიდან მეორეში, ერთი მითოლოგიიდან მეორეში სესხება და სხვ. ამიტომაც, „მსოფლიო ობიექტისა“ და „მსოფლიო შემთხვევების“ ცნებების შემოტანით, თავს ვაღწევთ დრო-სივრცითი კავშირის პრობლემას, ვუტოვებთ მას ეთნოგრაფიასა და ანთროპოლოგიას. ამგვარად, რეალური კავშირისაგან დამოუკიდებლად,

უნდა არსებობდეს რომელიღაც ორი შემთხვევა გარეგნულად განცალკევებულ კულტურებსა და პიროვნებებში, რომლებიც ერთ წერტილში იმყოფებიან მსოფლიო ხაზზე და ერთ შემთხვევას, ერთ „მსოფლიო ობიექტს“ წარმოადგენენ.

ა.პ. ჩვენ სრულიად უნდა ვთქვათ უარი კულტურის ცნებაზე, როგორც ცნობიერებასთან დაპირისპირებულ რაღაცაზე. კულტურის ცნებას, როგორც კულტურისა ზოგადად, როგორც ტერმინისა და როგორც ჩვეულებრივი ადამიანის აღქმის ელემენტისას ჩვენს განხილვაში არავითარი მიმართება არ გააჩნია ცნობიერებასთან. მაგრამ არსებობს სხვა, წმინდა პრაგმატული მომენტი. საქმე ისაა, რომ ცნობიერების მეტათეორიას, როგორც იგი მე წარმომიდგენია, (ისევე, როგორც თავად ცნობიერებას) შესაძლოა, არავითარი მიმართება არ გააჩნდეს რომელიმე კერძო კულტურასთან და კულტურასთან ზოგადად. არსებობს სხვადასხვა ცნობიერების თეორიები, რომლის შესახებ არ ვსაუბრობთ და რომლებიც კულტურებს შეეხება, მაგრამ „თავად ცნობიერებას“ და ჩვენი სამუშაოს ცნობიერებასთან, რომლებიც ჩვენ მიერ შემოთავაზებულ მეტათეორიაშია წარმოდგენილი, არავითარი მიმართება არ გააჩნია ცნობიერებასთან.

დასასრულს უნდა დავაზუსტოთ ტერმინ „ცნობიერების სფეროს“ სემიოტიკური ასპექტი. ჩვენ ამის შესახებ დასაწყისში ვსაუბრობდით, რომ გარდა მეტამიდგომისა, „ცნობიერების სფეროს“ ჩვენ განვიხილავთ, როგორც მორიგ ელემენტს, მორიგ სიტყვას, ჩვენი სიმბოლური ენის აღნიშვნის ჩვენეული სისტემის მორიგ ტერმინს.

მ.მ. როდესაც ცნება „ცნობიერების სფეროს“ ვახასიათებდი, როგორც სიმბოლური აპარატის ელემენტს, მეტათეორიის გაყოფის სიმბოლურ ხასიათზე ვსაუბრობდი და ვამბობდი, რომ ჩვენ ხაზს ეუსვამთ თავად ჩვენი სამუშაოს სიმბოლურ ხასიათს, მხედველობაში მქონდა ზოგიერთი თვისება, რომლებსაც შემდგომ ცნობიერებაში აღმოვაჩინეთ, ხოლო ემპირ-

იულად ჯერ კიდევ ამ სამუშაოსკენ ჩვენი მოძრაობის დაწყებაამდე აღმოვაჩინეთ. სწორედ მათ გამოიწვიეს ჩვენი მოძრაობა, როგორც ცნობიერების მეტათეორიის გაგება. მხედველობაში მქონდა ობიექტთა ის თვისებები, რომლებიც დეტერმინისტულ ანალიზს არ ექვემდებარებიან, ხოლო სხვა მხრივ, ნებისმიერი ტიპის სემიოტიკურ ანალიზს უსხლტებიან, დაფუძნებულს იმაზე, რომ არსებობს აღმნიშვნელი, როგორც რეალურად ცალკე ელემენტი და არსებობს აღნიშნული, როგორც პირველის დენოტატი. ტერმინი „ცნობიერების სფერო“ კი იმ გარემოების სიმბოლოს წარმოადგენს, რომ მოცემულ განხილვაში არ არსებობს არც აღსანიშნი, არც აღნიშვნადი, არც აღმნიშვნელი. საქმე გვაქვს სემიოტიზაციის ინტუიციურ გამოცდილებასთან, გამოცდილებასთან, რომელშიც ეს სამი მომენტი არსებობს, მაგრამ დროსა და სივრცეში განცალკევებული ვერ მოიხელთებიან. შეიძლება ვარაუდი, რომ არსებობს უწყვეტი კაშვირი აღსანიშნავსა და აღმნიშვნელს შორის, როდესაც შეუძლებელია ერთის მეორესგან განცალკევება.

ა.პ. კიდევ ცოტა რამ „ცნობიერების სფეროზე“. დაუკმაყოფილებლობის შეგრძნება მიჩნდება არასრული გაგებით. მე ბოლომდე არ მესმის, რას ეუპირებ მას, მაგრამ იგი წარმოიშვა ჩემს გაგებაში და მის ექსპლიცირებას უნდა ვცდილობდე. ვინაიდან, ხატოვნად რომ ვთქვა, ჩემი ფსიქიკა აღმოჩნდა იმ ადგილას, სადაც ამგვარი სახის იდეა წარმოიშვა. მე კვლავ შეგახსენებთ ცნება „ცნობიერების სფეროს“ პრინციპულ შეფარდებლობაზე ინდივიდუალურ ფსიქიკურ მექანიზმთან. ამიტომ გამოთქმა „აქ არის ცნობიერების სფერო“ ან „აქ არ არის ცნობიერების სფერო“ პირობითია და ზოგადად რომ ვთქვათ, არცთუ მთლად მართებული იმ აზრით, რომლითაც ეს მსჯელობა დაეიწყეთ, იმიტომ, რომ ვინაიდან საუბარი არაა ინდივიდუალურ ფსიქიკურ მექანიზმებზე, უფრო შესაძლებელია ვთქვათ, რომ „ცნობიერების სფერო“ არის, რომ იგი „ზოგადად არის“ ამგვარი შეფარდების მიღმა და შეგვიძლია ვამტკიცოთ,

რომ იგი „აქ არის“ ან იგი „არ არის აქ“, მხოლოდ როდესაც ასეთი შეფარდება ჩვენ მიერ იდეალურად იგეგმება, რაც მე მგონი, „ცნობიერების სფეროს“ მიმართ მაინც არაგამოყენებადია.

ცნობიერების სფერო ჩემთვის იდეალური პრაგმატული ეტაპია. ვიწყებთ ცნობიერების სფეროს ჩვენეული გაგების ექსპლიკაციას, იმიტომ, რომ „ცნობიერების სფერო“ - ესაა ის, რაც ჩვენ საუბარში გარკვეულ საზღვარს მოასწავებს: „აი აქ“ ვიწყებთ ჩვენი გაგების და შესაბამისად ცნობიერების მეტათეორიის ტერმინების ახსნას და, ვინაიდან მას ვიწყებთ რაღაც „არარაღან“, ჩვენ ამ „არარას“, ამ საზღვარს, ამ საწყისს ვუწოდებთ „ცნობიერების სფეროს“.

მ.მ. შენ განსაკუთრებულ ხაზს უსვამ ტერმინ „ცნობიერების სფეროს“ პრაგმატულ ასპექტს, უფრო სწორად, „ცნობიერების სფეროში“ თავად არსებობის პრაგმატულ ასპექტს, თუკი შეიძლება ტერმინ „არსებობით“ გამოიხატოს რამე, რასაც ამავდროულად არარსებობის თვისებასაც მივაწერთ. და იმისათვის, რომ ამ ასპექტის რეზიუმირება მოვახდინოთ, შეიძლება დაეუბრუნდეთ მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ „ცნობიერების სფერო“ - ესაა სიტუაცია, რომელშიც პრაგმატულად იმყოფება ცნობიერება, ან უფრო სწორად, ძალუქს იმყოფებოდეს, არ იგულისხმება რა, რომ ყოველი ცნობიერება იმყოფება ამ სიტუაციაში. იგი ან იმყოფება ან არ იმყოფება.

ა.პ. მე ვისურვებდი აქ ტერმინ „ცნობიერების სფეროსთვის“ სიერცობრივი სპეციფიკაციის მოცილებას, მსჯელობის შემდგომი მსვლელობის მხედველობაში მიღებით. „ცნობიერების სფეროს“, მკაცრად რომ ვთქვათ, არ გააჩნია სიერცობრივი განსაზღვრულობა, ისევე, როგორც მას არ გააჩნია დროითი განსაზღვრულობა.

მ.მ. მაგრამ აქ არის მოძრაობა და ამიტომ მსურს ხაზი გაუვსვა იმ გარემოებას, რომ „ცნობიერების სფეროსკენ“ მოძრაობას მივაწერთ არა მხოლოდ ჩვენეულ მეტათეორიულ მსჯელობას, არამედ ზოგადად აგრეთვე ადამიანთა ცნობიერების

პრაგმატიკასაც. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ყოველი ადამიანი იმყოფება ამ პრაგმატიკის გზაზე; ეს, უპირველეს ყოვლისა, ცნობიერების აღწერის ჩვენს საშუალებას ეხება, რადგან, არსებითად რომ ვთქვათ, „ცნობიერების სფეროს“ რუბრიკაში შეგვაქვს ცნობიერების აღწერის რაღაც თვისებები. ცნება „ცნობიერების სფეროს“ შემოტანით ცნობიერების მდგომარეობისა და სტრუქტურის აღწერის ჩვენი აპარატის სიმბოლურ ნაწილს ვაგებთ - ნაწილისა, რომელსაც არ მივაწერთ არავითარ ლოკალიზაციას და რომელსაც არანაირად არ ვაკონკრეტიზებთ, იმიტომ, რომ შემდგომ ცნობიერებისა, თავად მდგომარეობებსა და სტრუქტურებს განვიხილავთ, როგორც ლოკალიზაციასა და კონკრეტიზაციას იმისა, რასაც „ცნობიერების სფეროში“ ვაფიქსირებთ. ამით, ფაქტობრივად, ცნების „ცნობიერების სფერო“ სიმბოლურ ხასიათს ვაღიარებთ. „ცნობიერების სტრუქტურას“, „ცნობიერების მდგომარეობას“ და სხვა რიგ ცნებებს, რომლებსაც შემდგომ შემოვიტანთ, არ ექნებათ სიმბოლური ხასიათი. მათ ჩვენ, ამ სიმბოლოს ინტერპრეტაციად გამოვიყვანთ; თავად ცნობიერების სფეროს მდგომარეობას კი განვიხილავთ, როგორც ცნობიერების სფეროს ინტერპრეტირებულ, კონკრეტიზებულ არსებობას, როგორც „ცნობიერების სფეროს“ ლოკალიზაციას, „შეპყრობას“, „მახეს“. ან, პირიქით, შეიძლება ამ ტერმინის შემოტრიალება და თქმა: „ცნობიერების სფეროში შესვლას“, „ცნობიერების სფეროში“ შესულ რაღაცას ცნობიერების სტრუქტურა გააჩნია. ან პირიქით: ცნობიერების სტრუქტურა დაინგრევა „ცნობიერების სფეროში“ და ა.შ. ამჟამად ეს არ არის მნიშვნელოვანი - ჩვენთვის მნიშვნელოვანია ხაზი გავუსვათ, რომ „ცნობიერების სფერო“ არ გულისხმობს არავითარ რეალურ შემთხვევას ცნობიერებაში. ზოგადად, არავითარ რეალურ შემთხვევას ჩვენ არ აღწერთ და ამ აზრით აპარატს, რომელშიც ცნება „ცნობიერების სფერო“ შემოდის, გააჩნია საერთო თვისებები, ვთქვათ, კვანტური ან ფსიქონაღლიტიკური აღწერ-

ის აპარატის ზოგიერთ ხაზთან. ძალზე ბევრი გაუგებრობა და შეცდომა ფროიდის კლასიკურ ფსიქონალიზის აღწერაში, დამახასიათებელი არა მხოლოდ ფროიდის ფილოსოფოს-ინტერპრეტატორთა ან გარეშე პუბლიკის, არამედ აგრეთვე თავად ფსიქონალიტიკოსთათვისაც, 99% შემთხვევაში, ხომ ფროიდის პროცედურის ნატურალისტურ გაგებაში მდგომარეობს. (მაგალითად, როდესაც ფროიდი ოიდიპოსის კომპლექსზე საუბრობს, გულისხმობენ, რომ „ოიდიპოსის კომპლექსი“ რეალურად მომხდარი შემთხვევის აღმნიშვნელი ცნებაა, რომ რომელიღაც ინდივიდში რეალურად არსებობს „ოიდიპოსის კომპლექსი“, მაშინ, როდესაც სინამდვილეში, აქ არის ცნობიერების სრულიად სხვაგვარი მოვლენა, სიმბოლურად აღნიშნული, როგორც „ოიდიპოსის კომპლექსი“).

ა.პ. ახლა კი გთავაზობ ცნება „ცნობიერების მდგომარეობის“ შემოტანას. „ცნობიერების მდგომარეობას“ მე ეუწოდებ, მაგალითად, იმ მდგომარეობას, რომლის შესახებ ჩვენ დავიწყებთ საუბარს ცნობიერების მეტათეორიაზე. ამით მსურს ვთქვა, რომ ყოველ შესაძლო აზრობრივ კონსტრუქციას (მოცემულ შემთხვევაში, ცნობიერებაზე მუშაობასთან, ცნობიერების გაგებასთან დაკავშირებულს) სუბიექტის გარკვეული ფსიქიკური მდგომარეობა შეესაბამება, „მე“. ე.ი. მდგომარეობა, რომელსაც იმგვარი თვისება გააჩნია, რომელიც არ გააჩნია ცნებას, რომლის შესახებაც ადრე ვსაუბრობდით. „ცნობიერების სფეროზე“ საუბრისას სუბიექტთან და ობიექტთან პრინციპულ შეუთანადებლობას ვაპოსტულირებდით. ახლა კი სუბიექტთან პრინციპულ შეუთანადებლობას ვაპოსტულირებთ, ჯერჯერობით ღიად ვტოვებთ რა საკითხს ობიექტზე. ვინაიდან შეეთანხმდით, რომ ცნობიერების განხილვისას დავადექით რამდენადმე სხვა გზას, ვიდრე იყო აქამდე, შეგვიძლია თავს უფლება მიეცეთ, ვისაუბროთ სუბიექტზე ისე, რომ არ შევეხოთ ობიექტს (ისევე, როგორც ვისაუბროთ ობიექტზე და არ შევეხოთ სუბიექტს). მე გთავაზობ ცნობიერების შესახებ საუბარს სუბიექტის თვალსაზრისით, ისე, რომ არ ვისაუბროთ ობიექტის შესახებ. მე ვამბობ: ჩვენს საუბარში მოცემულ მომენტში, რიგ მომენტებში, რომელიღაც განსაზღვრულ დროს, რომლის ობიექტურად დაფიქსირებაც და არდაფიქსირებაც შეგვიძლია, ობიექტურად იმყოფება ჩვენი ფსიქოფიზიოლოგიური აპარატის რომელიღაც განსაზღვრული მდგომარეობა. აქ არაფერია დასამტკიცებელი - ეს პოსტულირდება. მე ვგულისხმობ, რომ ჩვენი განხილვის ყოველ აქტს გარკვეული „ცნობიერების მდგომარეობა“ შეესაბამება. იგი შეიძლება სხვა მდგომარეობის თანაფარდოვანი იყოს ან არ იყოს თანაფარდოვანი. გარდა ამისა, იგი შეიძლება იყოს ჩემი, შენი, მისი; მოცემულ შემთხვევაში არსებითია, პირველ რიგში, მისი მისადაგება სუბიექტთან,

ხოლო მეორე რიგში, მისი წმინდა აქსიომატური თანამიკუთვნება ჩვენს მუშაობასთან ცნობიერებაზე.

მ.მ. შეიძლება ითქვას ასე: ცნობიერებაზე რეფლექსია იმყოფება რაღაც მდგომარეობაში, რომელიც არ წარმოადგენს თავად ამ რეფლექსიის შინაარსს, არამედ წარმოადგენს ნებისმიერი ასეთი რეფლექსიის მუდმივ აღმოუფხვრელ დანამატს და არ შედის ამ შინაარსში ან შინაარსი არ შედის მასში. ეს ერთი და იგივეა. ანუ ყოველ მოცემულ მომენტში, რეფლექსია იმყოფება ისეთ მდგომარეობაში, რომელიც თავად მისით არ მიიწვედომება და ის, რომ იგი არ მიიწვედომება, არის „ცნობიერების მდგომარეობა“. იგი შესაძლოა ზოგიერთი ფსიქოლოგიური სახით აღიწეროს და კლასიფიცირდეს, მაგრამ თავად ფსიქიკის არაიმანენტურია, არ არის შიდა ფსიქოლოგიური. შორს წასულნი, ჩვენ „ცნობიერების მდგომარეობას“ ეუწოდებთ იმასაც, რასაც პრინციპში გადაწყვეტილების შემოწმების გზით ადრე, საერთოდ ვერ ექნებოდა ვერავითარი კავშირი ცნობიერებასთან. ესეც „ცნობიერების მდგომარეობაა“. რომელიღაც საგნებს ეწოდება „არამეტალები“ - ეს განეკუთვნება მეტაღთა თვისებას. მე გგონია, რომ ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის განვითარებამ XX-ე საუკუნეში ფროიდისა და ფენომენოლოგიის გამო ცნობიერების თეორია თავისებურ ჩიხში შეიყვანა, როდესაც ხალხმა გააცნობიერა თავშესაქცევი პარადოქსი, რომ ისინი, უმრავლეს შემთხვევაში, ვაღდეულები არიან ცნობიერება უწოდონ იმას, რაც ცნობიერებას არ წარმოადგენს. ამის შესახებ წინა საუბარში ვამბობდი.

ა.პ. მე ვფიქრობ, რომ ტერმინი „ცნობიერების მდგომარეობა“ მეტყველებს არა იმდენად ჩვენს მოხერხებულობაზე, არამედ უფრო ჩვენს უძლურებაზე შინაარსიანად გადავჭრათ ცნობიერების პრობლემა. მისი შინაარსიანად ვერგადაჭრით, მას ვჭრით არაშინაარსიანი სახით. მაგრამ ცნება „ცნობიერების მდგომარეობის“ არაშინაარსიანობას ერთი მნიშვნელოვანი მხარე გააჩნია, რომელიც მას შინაარსიანს ხდის შემდეგ

დონეზე.

მ.მ. მოვიყვან ცნება „ცნობიერების სფეროს“ შემოტანის ამ წესის უფრო პარადოქსულ შემოტრიალებას, რომელიც თავად პრობლემის სირთულეს ან შეუძლებლობას აჩვენებს. როდესაც „ცნობიერების სფეროს“ შესახებ ესაუბრობდით, მხედველობაში გვქონდა, რომ ყოველივე დანარჩენს შემოვიტანდით, როგორც ჩვენი სიმბოლური ოპერატორის კონკრეტიზაციას. ჩვენ სწორედ ამას ვაკეთებთ. ფაქტობრივად, „ცნობიერების მდგომარეობის“ ამ განსაზღვრებაში ჩვენ ვამბობთ, რომ „ცნობიერების მდგომარეობაში“ იმყოფება ყოველი, ვინც იმყოფება „ცნობიერების სფეროში“.

ა.პ. მაგრამ ეს ძალზე ზოგადია. ცნობიერების მდგომარეობაში ხომ იმყოფება ყოველი, ვინც არაფერს ამბობს და საერთოდ არაფერს ფიქრობს, რადგან „ცნობიერების მდგომარეობა“ უარყოფითი შინაარსის, ფსიქოლოგიურად ნეგატიურ პროცესზე პირდაპირ ორიენტირებულ ცნებას წარმოადგენს. ამასთნ დაკავშირებით უაღრესად საინტერესოა უძველეს ფსიქოლოგთა გენიალური მიხედვრა...

მ.მ. მხედველობაში გაქვს, რომ ისინი ერთნაირად პრივილეგირებულ მდგომარეობას ანიჭებდნენ პოზიტიურსა და ნეგატიურ კონსტრუქციებს?

ა.პ. დიახ, მაგრამ საუბარია არა კონსტრუქციებზე, არამედ სწორედ „ცნობიერების მდგომარეობებზე“. როცა ადამიანი ვერ აცნობიერებს - ესეც „ცნობიერების მდგომარეობაა“, როცა იგი აცნობიერებს - ესეც „ცნობიერების მდგომარეობაა“, როდესაც ის აცნობიერებს ერთს - ესეც „ცნობიერების მდგომარეობაა“, როდესაც ის აცნობიერებს მეორეს - ესეც „ცნობიერების მდგომარეობაა“. მაგრამ, მსურს შეგწერდე კიდევ ერთი, წმინდა ფსიქოლოგიური ხასიათის მქონე გარემოებაზე. საქმე ისაა, რომ შეგვიძლია განვიხილოთ კონკრეტული ფსიქიკური პროცესები, მოვლენები, შემთხვევები, ფსიქიკური თვისებები (მოცემულ შემთხვევაში, სრულიად არ აქვს მნიშვნელობა

პრედიკატსა და სუბიექტს), ისევე, როგორც ფსიქიკის სპეციფიკური ფუნქციონირების ნებისმიერი დონეები (მაგალითად, შეგრძნება, აღქმა; წარმოდგენა), მათი აქსიომატური მიკუთვნებულობით ცნობიერებასთან, გარკვეულ „ცნობიერების მდგომარეობებთან“. ძალზე საინტერესოა, რომ ძველინდურ ფსიქოლოგიაში ყოველ კონკრეტულ ფსიქოლოგიურ ცნებას თავისი დუბლი გააჩნდა. მაგალითად, მხედველობა ფიგურირებდა, როგორც მხედველობა (როგორც სპეციფიკური ანალიზატორი) და როგორც ცნობიერების კატეგორია, დაკავშირებული „მხედველობის გაცნობიერებასთან“ (ან ხილულის გაცნობიერებასთან), ზუსტად იგივე სმენასთან და ა.შ.

მ.მ. თუ ეს ასეა, თუ ცნობიერებას ვუწოდებთ ფაქტობრივად ყოველ ფსიქიკურ მდგომარეობას, ე.ი. თუკი ჩვენ, ფაქტობრივად, ვაორებთ (двоячим) სმენას სმენის გაცნობიერებასთან, მხედველობას - მხედველობის გაცნობიერებასთან, მაშინ რისთვის გვჭირდება ტერმინი „ცნობიერება“? რისთვის გვჭირდება დუბლიკაცია, თუკი ვამტკიცებთ, რომ თეორიულად, ისე, რომ მხედველობაში არ გვაქვს რეალური შეფარდება, არამედ პირობითად, სიმბოლურად, შეგვიძლია ცნობიერების მდგომარეობა ვუწოდოთ ნებისმიერ ფსიქიკურ მოვლენას (შესაძლოა, პრაგმატულად, რათა საკუთარ თავში ბიოლოგიური ყოფიერების ინერცია დავძლიოთ?) რას გვაძლევს ამგვარი დუბლიკაცია? შესაძლოა, ტერმინი „ცნობიერება“ რაღაცას წყვეტს ამ ფსიქიკურ მდგომარეობებთან დაკავშირებით, რაც არ მოხდებოდა, ჩვენ რომ იგი არ შემოგვეტანა?

ა.პ. იგი ჩვენი ყოფიერების იმ მხარეზე მუშაობის საშუალებას გვაძლევს, რომელსაც არ შეუძლია იყოს მეცნიერული განხილვის არავითარი ობიექტი (არც სუბიექტი!).

მ.მ. ე.ი. რამდენადაც ყოველივე, რაც ფსიქიკაში არ შეიძლება ობიექტურად იქნეს განხილული, იმ ზომით, რა ზომითაც იგი ვერ იქნება ობიექტურად განხილული, არის ცნობიერება?

ა.პ. დიას, აგრეთვე ის, რაც ჩვენ ცნობიერების მიღმა წარმოგვიდგება, მაგრამ, შესაძლებელია, „ცნობიერების მდგომარეობის“ კატეგორიის შემოტანით ცნობიერებას შევეუფარდოთ, როგორც მისი მდგომარეობა.

მ.მ. როდესაც „ცნობიერების სფეროდან“ „ცნობიერების მდგომარეობისკენ“ მსვლელობისას ვაპირისპირებთ ორ ტერმინს: „მხედველობა“ და მასთან ერთად თითქოს იგივეს აღმნიშვნელ „ხილულის გაცნობიერებას“, ეგულისხმობ, რომ ხილულის გაცნობიერება არის, თავის მხრივ, „ცნობიერების მდგომარეობა“, რომელიც არ არის ხილულის შინაარსი. ეს ნიშნავს, რომ ხილულში ვაფიქსირებ იმას, რაც არ წარმოადგენს არც ხილულის და არც საკუთარი თავის შინაარსს, მაგრამ მუდამ მასთან ერთად მიმდინარეობს და მუდამ ხელიდან სხლტება, იმიტომ, რომ თუკი მე კვლავ რომელიღაც პოზიციიდან შევეცდები იმის დაფიქსირებას, რაც პირველი პოზიციიდან გამისხლტა, მაშინ ვიქნები ცნობიერების მდგომარეობაში, რომელშიც მაინც ვერ შევა - შინაარსის სახით - ხილული, მოსმენილი, რეფლექსირებული. ამიტომ, ისეთი სპეციფიკური ფსიქოლოგიური თვისებები, როგორიცაა მხედველობა და სმენა, ჩვენთვის ყოველთვის განსხვავებული იქნება ცნობიერებისგან.

ა.პ. სავსებით სწორია. ჩვენ მათ ცნობიერებისგან განვასხვავებთ, როგორც ფსიქიკის ზოგიერთ ობიექტისეულ წერტილს.

მ.მ. და ამ აზრით აზროვნება არის თვისება, ხოლო ცნობიერება არ არის თვისება. ე.ი. შეგვიძლია ვთქვათ ასე: რაღაცებს შეიძლება მიეწეროს ცნობიერების თვისებები, მაგრამ ცნობიერება არ წარმოადგენს თვისებას.

ა.პ. როდესაც ვსაუბრობთ იმის შესახებ, რომ „ცნობიერების მდგომარეობა“ უმთავრესად არაშინაარსობრივია, მაშინ, იმ ფსიქიკურ პროცესებზე საუბრისას, რომლებიც ფსიქოლოგიის მეცნიერების ობიექტს წარმოადგენენ და ვსაუბრობთ მათზე, როგორც ცნობიერების პირობით ასლებზე და ვსაუბრობთ

ცნობიერებაზე, როგორც ფსიქიკურ ობიექტთა და პროცესთა ერთგვარ უნივერსალურ ასლებზე, ვგულისხმობთ, რომ „ცნობიერების მდგომარეობა“, როგორც ჩვენ მიერ შემოტანილი კატეგორია უპირატესად არაშინაარსობრივია. ფსიქოლოგიის მეცნიერების ობიექტად მყოფი შესაბამისი ფსიქიკური მოვლენები კი შინაარსობრივია, ანუ შეუძლიათ შინაარსობრივები იყვნენ (შესაძლოა, მათ ძალუძთ არაშინაარსობრივებიც იყვნენ), ყოველ შემთხვევაში, უპირატესად არ წარმოადგენენ არაშინაარსობრივს.

მაგრამ ამით ვერ დავასრულებთ „ცნობიერების მდგომარეობის“ შინაარსობრიობის პრობლემის განხილვას. როდესაც „ცნობიერების მდგომარეობის“ არაშინაარსობრიობაზე ვსაუბრობთ, მხედველობაში არ გვაქვს შინაარსის ფორმათა ოპოზიცია. „ცნობიერების მდგომარეობა“ სრულიადაც არ შეიძლება მოიაზრებოდეს, როგორც რაღაც ფორმები, რომელშიც ეს ცნობიერება შეძლებდა შინაარსობრივად რეალიზებას. აქ არაშინაარსობრიობა ფიგურირებს, როგორც წმინდა ნეგატიური გარემოება და, ამასთან დაკავშირებით, აგრეთვე ცნობიერების სტრუქტურებზე ჩვენს შემდგომ მსჯელობასთან დაკავშირებით, რომელიც უპირატესად შინაარსობრივია, მსურს ერთი რამის დამატება. საქმე ისაა, რომ „ცნობიერების მდგომარეობა“ შეიძლება გარკვეული სახით მიესადაგოს კონკრეტულ შინაარსს. მეტიც, პრინციპში შესაძლებელია „ცნობიერების მდგომარეობის“ კლასიფიკაცია („ცნობიერების სფეროს“ კლასიფიკაციის შეუძლებლობის დროს) - კლასიფიკაციისა, რომელიც, შესაძლოა, ატარებდეს ფსიქოლოგიურსაც და ლოგიკურ ხასიათსაც, და ამასთანავე, შეგვიძლია „ცნობიერების მდგომარეობის“ იმგვარი კლასიფიკაცია წარმოვიდგინოთ, რომელსაც უპირატესად შინაარსობრივი ხასიათი ექნებოდა (ე.ი. როდესაც მოცემული გვაქვს პირველადად განსაზღვრული შინაარსი, ამ შინაარსს, შესაძლოა, შეესაბამებოდეს გარკვეული „ცნობიერების მდგომარეობა“).

მ.მ. ამ შინაარსს მივაწერთ ცნობიერების თვისებებს, მაგრამ თავად ამ თვისებას შინაარსისგან დამოუკიდებლად განესაზღვრათ. ხომ ასეა?

ა.პ. შესაძლოა ასეც იყოს. ჩვენ აქ მხოლოდ მაგალითი მოვიყვანეთ. ჩვენ მივიჩნევთ, რომ იმ ფაქტს, რომ ცნობიერების გაგებას ეცდილობთ, შეესაბამება რიგი ინდივიდუალური „ცნობიერების მდგომარეობებისა“, მოცემულ შემთხვევაში, ჩემი და ჩემი ოპონენტის. მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია, უთუოდ, გამოვავლინოთ უფრო კონკრეტული შესაბამისობა: შეგვიძლია ზოგადად წარმოვიდგინოთ, რომ ნებისმიერი მოაზრებადი შინაარსი - ეთქვათ, ასეთი ტიპის შინაარსი, „ყოველივეს, რაც ხორციელდება (имеет место), გარკვეული საზრისი გააჩნია“ ან „ყოველივეს, რაც ხორციელდება, არ გააჩნია საზრისი“, ან ტექსტუალური შინაარსის სხვა გამოსანაწევრები - შეგვიძლია შევუფარდოთ გარკვეულ „ცნობიერების მდგომარეობას“ ან გარკვეულ „ცნობიერების მდგომარეობებს“. აქ საუბარია არა რაღაც ერთმნიშვნელოვან შეფარდებებზე, არამედ შეფარდების პრინციპულ შესაძლებლობაზე. ერთი და იგივე შინაარსს, შესაძლოა, რამდენიმე „ცნობიერების მდგომარეობა“ შეესაბამებოდეს ან შინაარსის გვერდიგვერდ ეფარდებოდეს ერთი „ცნობიერების მდგომარეობა“. მნიშვნელოვანი ის არის, რომ ამგვარი შეფარდების შესაძლებლობას ვუშვებთ. მკაცრად რომ ეთქვათ, ინტუიციურად ამ იდეაზე ორიენტირებენ ფსიქიატრები ბოლო 60-70 წელია (რადგან, ცხადია, ისინი განეყენებიან ამ კატეგორიებს, მიუწვდომელს ჩვენი დროის განუვითარებელი ფსიქიატრიული აზროვნებისათვის), მაგრამ ფსიქიატრიაში ეს შეფარდება ერთი მიმართულებით ფიგურირებს, ე. ი. ფსიქიატრი განიხილავს რომელიღაც კონკრეტულ შინაარსს, რაც ადამიანის ქცევას, ადამიანის აზროვნებას ეხება და მისგან მიემართება. ცნობიერებასთან დაკავშირებულ და ცნობიერებასთან დაკავშირებულ რაღაც ზოგად პათოფსიქოლოგიური მახასიათებლებისკენ.

მე მგონია, რომ ცნობიერების მეტათეორიაში ამგვარი შეფარდება ყოველთვის ორმხრივი უნდა იყოს, ასეთი შეფარდება არსებობს, მაგრამ არ შეგვიძლია ცალსახად ვთქვათ, რომ ამგვარი შინაარსი ეფარდება რომელიღაც ერთ მდგომარეობას ან ერთი რომელიღაც მდგომარეობა ერთ რომელიმე შინაარსს ეფარდება. განუსაზღვრელობა ბატონობს ყოველთვის, როდესაც საუბარი მიდის მდგომარეობის კონკრეტიზაციაზე შინაარსის აზრით ან შინაარსის კონკრეტიზაციაზე მდგომარეობის აზრით. ამასთანავე, მსურს ხაზი გავუსვა ფსიქოლოგიური თვისების მქონე კიდევ ერთ გარემოებას.

შეგვიძლია მოვიაზროთ რომელიღაც შინაარსები (როცა საუბარია „ცნობიერების მდგომარეობაზე“), როგორც გარკვეული ტიპები. ე.ი. თუმცა კი ესაუბრობთ „ცნობიერების მდგომარეობაზე“ პიროვნებასთან, ინდივიდთან მისადაგების აზრით და თუმცა ვუფარდებთ მათ შინაარსს, ხაზს ვუსვამთ იმ ფაქტს, რომ თავად ისინი აბსოლუტურად არაშინაარსობრივები არიან, ამასთან, ყოველთვის მხედველობაში გვაქვს, რომ ფსიქიკური მდგომარეობის პიროვნებასთან (შინაარსზე ორიენტირებულის) ფარდობადობა სრულიადაც ვერ იმეტყველებს ამ შინაარსების „პიროვნებასთან“ ფარდობადობაზე. თავისთავად ეს შინაარსები, ასე ვთქვათ, აბსოლუტურად არაპიროვნულია და, არა მხოლოდ იმიტომ, რომ (როგორც შემდგომ დავინახავთ, როდესაც საუბარი შეეხება წმინდა შინაარსობრივ კატეგორიას - „ცნობიერების სტრუქტურა“) ძალუძთ უსასრულოდ განმეორდნენ, რომ ისინი ანტიისტორიულები, გენეტიკურად არაინტერპრეტირებადები არიან, არამედ კიდევ იმიტომ, რომ ეს შინაარსები ანონიმიურია და ამიტომ შეგვიძლია მათი ლინგვისტურად განმარტება, როგორც, პირობითად რომ ვთქვათ, ტექსტთა ტიპების. ამის გაგება ძალზე რთულია - როგორც იმიტომ, რომ ასეთი კონკრეტიზაციები წმინდა ლინგვისტურად ყოველთვის გვეჩვენება ცნობიერებისთვის

უაღრესად უცხოოდ, ასევე იმიტომაც, რომ ზოგადად არ ვართ შეჩვეული ამგვარად აზროვნებას.

მ.მ. როდესაც ვამბობთ, რომ „ცნობიერების მდგომარეობა“ მისადაგებულია რომელიღაც შინაარსთან ან პირიქით, რომ რომელიღაც შინაარსი მისადაგებულია „ცნობიერების მდგომარეობასთან“ და ამასთანავე ვამბობთ, რომ რამდენიმე შინაარსი შეიძლება მიესადაგოს ერთ „ცნობიერების“ მდგომარეობას, სწორედ რომ ეთქვას, მხედველობაში გვაქვს შემდეგი: ჩვენთვის არ არის მნიშვნელოვანი, მოცემულ შემთხვევაში, ცნობიერების ან „ცნობიერების მდგომარეობის“ განსხვავება დროსა და სივრცეში, ჩვენთვის არ არის მნიშვნელოვანი, მოცემულ შემთხვევაში, დისკრეტულია თუ არადისკრეტული ცნობიერების მდგომარეობა.

ა.პ. არა, რაღაც ზომით ეს მნიშვნელოვანია, ვინაიდან, მაინც, ცნობიერების მდგომარეობა სივრცეში კონკრეტიზდება, როგორც მოცემულ პიროვნებას მიწერილი „ცნობიერების მდგომარეობა“. და იგი დისკრეტულია, როგორც დისკრეტულია პიროვნების ცნობიერი სიცოცხლე დროში.

მ.მ. საკვებით სწორია. მაგრამ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ერთი „ცნობიერების მდგომარეობა“, რომელშიც ყველა შინაარსი იქნება, ან ცნობიერება ერთის, რომელშიც იქნება ყველა შინაარსი, ან ბევრის „ცნობიერების მდგომარეობა“, რომელშიც ერთი და იგივე შინაარსი იქნება...

ა.პ. დიახ, მაგრამ უკანასკნელი შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როდესაც ჩვენი მსჯელობიდან ამოვდივართ არა „ცნობიერების მდგომარეობიდან“, არამედ შინაარსიდან, ე.ი. როდესაც საუბარი შეეხება უკვე ცნობიერების სტრუქტურას.

მ.მ. ჩვენ, ფაქტობრივად, გვესაჭიროება „ცნობიერების მდგომარეობა“ განსაზღვოთ, როგორც ფორმალური თვისება, არა შინაარსთან დაპირისპირებულობის აზრით, არამედ ნებისმიერი შინაარსისაგან დამოუკიდებლობის აზრით, რომელიც ყოველთვის გააჩნია ადამიანს. თავად ცნობიერების თვისება

„გააჩნია შინაარსს“, თუ შინაარსი „იმყოფება“ „ცნობიერების მდგომარეობაში“. და ამით უკვე ფორმალურად შემოგვაქვს „ცნობიერების მდგომარეობა“: „შეცნობა“, ნიშნავს „იყო ცნობიერების ფორმა“, ან უფრო ზუსტად რომ ეთქვას, „გაცნობიერება“ - ნიშნავს „იყო ფორმა“.

ა.პ. რაღაც ამდაგვარი: გაცნობიერება - უფრო მეტად ფსიქოლოგიური ელფერით - ეს გარკვეული აზრით ნიშნავს, „შეგეძლოს გაცნობიერება“.

მ.მ. ე.ი. იყო ფორმა ნებისმიერი პოტენციური შინაარსისათვის. მე მგონია, რომ ამ დებულებიდან ამოსვლისას, ცნება „ცნობიერების ტექსტის“ შემოტანა შეგვიძლია, ლინგვისტური და ფსიქოლოგიური ანალოგიებისა და ასოციაციებისგან უშიშრად.

ა.პ. ჩვენი საუბრის. დიდი კორექტულობისთვის უნდა შევთანხმდეთ იმის შესახებ, რომ შინაარსის არყოფნაც შეიძლება ერთგვარად შეფარდებული აღმოჩნდეს გარკვეულ ცნობიერების მდგომარეობასთან. შეიძლება არც აღმოჩნდეს. აქ მნიშვნელოვანია შესაძლებლობა. გარკვეულ შინაარსს პოზიტიურადაც ვაფასებთ და ნეგატიურადაც. უკვე არაერთხელ გვისაუბრია ნეგატიურ და პოზიტიურ შემთხვევათა აბსოლუტურ დამოუკიდებლობასა და ტოლფასოვნებაზე, როდესაც საუბარია ცნობიერებაზე. როცა შინაარსი აღნიშნულია უარყოფითი ნიშნით, როდესაც ვამბობთ, რომ შინაარსი არ არის, შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ შინაარსის მიმართ ამ „არა“-ზე ორიენტირებული გარკვეული „ცნობიერების მდგომარეობა“. ე.ი. მე წარმომიდგება, რომ არსებობს ისეთი „ცნობიერების მდგომარეობები“, რომელთაც ნებისმიერი გაცნობიერებადი და დასახელებადი შინაარსის არყოფნა შეესაბამება. ეს ძალზე მნიშვნელოვანი იქნება შემდგომში.

მ.მ. ეუბრუნდები „ცნობიერების ტექსტის“ საკითხს და მის ამგვარად ფორმულირებას ვცდილობ: შინაარსი არის ტექსტი, ტექსტი არის შინაარსი. ტექსტი ან შინაარსი არის ცნო-

ბიერების მიერ წაკითხვადი რაღაც. ტექსტის კითხვა ერთგვარად ცნობიერების მდგომარეობა არის. მაგრამ, სწორედ იმიტომ, რომ ცნება „ცნობიერების მდგომარეობა“ შემოგვაქვს, როგორც რაღაც არაცნობიერად მიჩნეული განსაზღვრება ან კონკრეტიზაცია, რაც რაიმე არაშინაარსობრივს ეხება, ამით მხედველობაში გვაქვს ტექსტის რაღაც სრულიად განსაკუთრებული მხარე. ტექსტის რომელი მხარე გვაქვს მხედველობაში? მე მგონია, სწორად რომ ვთქვათ, „ცნობიერების მდგომარეობა“ წარმოადგენს ცნობიერების ტექსტის იმგვარ კითხვას ან, უფრო სწორად, კითხვას ცნობიერების იმგვარი ტექსტისა, რომელიც თავად კითხვის აქტში წარმოიშობა. ე.ი. „ცნობიერების მდგომარეობა“ არ არის „ცნობიერების მდგომარეობამდე“ ან მისგან დამოუკიდებლად მოცემული ტექსტის კითხვა. თავად ცნობიერების მდგომარეობა არის ტექსტის ისეთი მხარე (ან თვისება), რომელიც თავად ტექსტის კითხვის აქტში წარმოიშობა და არსებობს. ტექსტი ითხოვება ტექსტის კითხვით და ტექსტის ეს მხარე ან თვისება, ან ასეთი ტექსტი, არის ფაქტობრივად „ცნობიერების მდგომარეობა“, არის სასრული, ფეთქებადი კავშირი ან შერთვა...

ა.პ. ...გამაცნობიერებლისა გასაცნობიერებელთან.

მ.მ. სავსებით სწორია - რომელიღაც „გამაცნობიერებელი-გასაცნობიერებელი“ სიტუაციის, და ის, რაც ამ რაღაცის გაცნობიერების აქტში ჩნდება, არის „ცნობიერების მდგომარეობა“. ამიტომ, თუ ცნობიერების მდგომარეობის სახით აღეწერ ტექსტის ასეთ თვისებას, მაშინ აშკარად შემომაქვს ცნება „ცნობიერების მდგომარეობა“, როგორც რაღაც უშინაარსოსი, თუმცა ყოველთვის დაკავშირებულის რაღაც უშინაარსთან - როგორც ტექსტთან, ნეგატიურისა ან პოზიტიურისა.

ა.პ. მაგრამ მაშინ ჩვენ გარდაუვალად მივალთ, არა იმდენად თანამედროვე მეცნიერების, არამედ უფრო თანამედროვე კულტურის, ორი ამგვარი, ვიტყვდი უფუნდამენტურესი წარ-

მოდგენის დაპირისპირებამდე - ესაა ტექსტი და ინფორმაცია. ვინერი (ისევე, როგორც ეშბი) მუდმივად უსვამს ხაზს იმ გარემოებას, რომ ინფორმაციის ცნება ყოველთვის ითვალისწინებს რომელიღაც ორპოლუსიანობას, ე.ი. ინფორმაცია არსებობს მხოლოდ თანადროულად, გამგზავნის დონეზე და მიმღების დონეზე და ტექსტი მაშინ წარმოგვიდგება რომელიღაც განსაზღვრული ინფორმატიული ხანგრძლივობით. ჩვენ კი მსჯელობის ამ ეტაპზე სრულად განვეყენებით ინფორმაციისა და ტექსტის შესახებ თანამედროვე „კულტურულ“ წარმოდგენას.

მ.მ. თუკი ცნობიერების ტექსტის თვისების ქვეშ გვესმის ტექსტის თვისება წარმოიშვას და იარსებოს თავად წარმოშობის აქტში, ამგვარი თვისების შემოტანით პოსტფაქტუმ შეგვიძლია ვიმსჯელოთ იმაზე, რომ შესაძლებელია ცნობიერებაში შეყვანა ტექსტებისა, რომლებიც ინფორმატიულნი არიან, შემდეგ განვასხვაოთ ტექსტი ინფორმაციისგან (როგორც იმისგან, რაც ორ და არა ერთ პოლუსზე არსებობს) და ა.შ. მაგრამ თავად ფაქტი, რომ პოსტფაქტუმ შეგვიძლია ამგვარ ტექსტებზე ვიმსჯელოთ, მეტყველებს იმაზე, რომ ისინი არ გვესაჭიროებინ, როდესაც „ცნობიერების მდგომარეობა“ შემოგვაქვს, იგი არის ცნობიერების მიერ ფსიქიკის, როგორც თავის თავის ინტერპრეტირების შესაძლებლობა.

ა.პ. ისინი არ გვესაჭიროებიან, აგრეთვე, სხვა მიზეზითაც. საქმე ისაა, რომ ცნებები „ინფორმაცია“ და „ტექსტი“ ფსიქოლოგიურად და მეცნიერულად ორიენტირებულნი არიან კომუნიკაციაზე. ტექსტი ჩვენი გაგებით, უპირველეს ყოვლისა, ავტოკომუნიკაციაზეა ორიენტირებული. მაგრამ, რა თქმა უნდა, ერთი არ გამორიცხავს მეორეს.

მ.მ. უდავოა, რომ რაღაც დონეზე შესაძლებელია ცნობიერების სოციოლოგია ან რაღაც სოციოლოგიური მიმდინარეობა თავად ცნობიერების მეტათეორიაში, სადაც შესაძლებელია ცნობიერების, როგორც სოციალურად დაბადებულის,

სოციალურად წარმოშობილი ფენომენის ინტერპრეტირება. აქ ჩვენ სპეციალურად განვეყენებით ამგვარ შესაძლებლობას, იმიტომ, რომ ასეთ შემთხვევაში, შეუძლებელი იქნებოდა ცნობიერების ახსნა, ცალკეულად განმარტება, კომუნიკაციის პრობლემისგან განცალკევებულად. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ვაცნობიერებთ, რომ თავად ცნობიერებას უპირატესად განემარტავთ, როგორც ავტოკომუნიკაციას.

ა.პ. ავიღოთ ასეთი შემთხვევა: 20 ადამიანში ვამჩნევთ „ცნობიერების მდგომარეობას“, რომელსაც ერთი და იგივედ მივიჩნევთ. ეს ჩვენი უფლებაა - რაიმე სახით თავს მოვახეიოთ ჩვენი ჩარჩოები ემპირიას. ასე, რომ არსებობს თვალსაზრისი, რომ თუ, ეთქვამთ, 20 ადამიანს გააჩნია ერთი და იგივე „ცნობიერების მდგომარეობა“ ეს გულისხმობს ამ მდგომარეობათა გარკვეულ კომუნიკაციას სივრცეში. ან, თუ ამ საკითხს სხვა კუთხით მივუდგებით, ეს იქნება ვარაუდი შინაარსის გარკვეული კომუნიკაციისა. მე კატეგორიულად ვეწინააღმდეგები საკითხის ასე დაყენებას. რატომ?

მ.მ. უპირველეს ყოვლისა იმიტომ, რომ შინაარსი არ კომუნიცირებს, როგორც ცნობიერება. ცნობიერება გამუდმებით უნდა წარმოიშობოდეს. კომუნიცირებს რაღაც სხვა. ხოლო, თუ რაღაც კომუნიცირებს, იგი არ არის ცნობიერება.

ა.პ. მოცემულ შემთხვევაში, სრულიადაც არ გვაინტერესებს ობიექტური კომუნიკაციის პრობლემა, ე.ი. პრობლემა, რომლის გარეშეც არ არსებობს არც ტექსტის თანამედროვე ლინგვისტური გაგება, არც მთლიანობაში ინფორმაციის თეორია.

მ.მ. ეს არ გვაინტერესებს, რადგან ვაცნობიერებთ, რომ როდესაც რაღაც კომუნიცირდება, კომუნიცირდება არა ცნობიერება - ცნობიერება უნდა წარმოიშვას მუდმივად.

ა.პ. ამგვარად, რადგან ვუბრუნდებით ტექსტის ჩვენებულ გაგებას, შეგვიძლია მისი შემდეგი სახით ფორმულირება: ტექსტი ჩვენი გაგებით ცნობიერების მეტათეორიის მიმართ - ესაა

შინაარსის რომელიდაც ხანგრძლივობა, ორიენტირებული ცნობიერების რომელიდაც მდგომარეობაზე. უკანასკნელი კი შემოგვაქვს ყოველგვარი პრინციპული ოპოზიციის გარეშე. ცნობიერების მდგომარეობა არ ეწინააღმდეგება მასთან შეფარდებულ იმ შინაარსებს, რომლებზეც საუბარი იყო აქამდე, ასეთ ოპოზიციებს არ აქვს ადგილი. ახლა გადავდივარ მესამე ძირითად კატეგორიაზე ჩვენს საუბარში, სახელდობრ „ცნობიერების სტრუქტურაზე“. მე წარმომიდგება, რომ ცნობიერების სტრუქტურა იქნება შინაარსი, აბსტრაქტირებული ცნობიერების მდგომარეობიდან, ე.ი. იმ პირველსაწყისი პირობიდან, რომელიც შემოვიტანეთ, როდესაც ცნება „ცნობიერების მდგომარეობა“ შემოგვქონდა, სახელდობრ, რომ ის არის რაღაც, არ არსებული ინდივიდთან მისადაგების გარეშე. „ცნობიერების სტრუქტურის“ შესახებ ვიტყვით: ეს არის რაღაც, რაც ინდივიდთან მისადაგებული, პრინციპულად ვერ იარსებებს. იმიტომ, რომ მას, უპირველეს ყოვლისა, უაღრესად შინაარსობრივი არსებობა გააჩნია, მაგრამ ისევე და ისევე არა ფორმისა და შინაარსის დაპირისპირების აზრით.

მ.მ. „ცნობიერების სტრუქტურას“ შინაარსიც შეიძლება ეწოდოს და ფორმაც. ნაწილობრივ, ცნება „ცნობიერების სტრუქტურით“ ვფარაეთ იმას, რასაც ტრადიციულად მრავალ ფილოსოფიურ მიმდინარეობასა და სკოლაში „ცნობიერების ფორმა“ ეწოდება.

ა.პ. გთავაზობ ცნება „ცნობიერების სტრუქტურის“ პირველ ზოგად დახასიათებას: ცნობიერების სტრუქტურა წარმომიდგება რაღაც წმინდა „სივრცობრივ ელემენტად“; ჩვენ ვამბობთ, რომ ცნობიერება არსებობს, ე.ი. წარმოგვიდგენია, რომ არსებობს წყება ცნობიერების სრულიად კონკრეტული მოვლენებისა. დაეუშვათ ასეთი ელემენტარული შემთხვევა: რამდენიმე ადამიანი გამოთქვამს რაღაც საერთო იდეას, რითაც რომელიდაც „ერთნაირი ტექსტების“ აღმოჩენის შესაძლებლობას გვაძლევენ. უაღრესად არსებითად მეჩვენება

ერთნაირობითა და განმეორებადობით დაწყება. ეს რამდენიმე ადამიანი, შესაძლოა, ერთდროულად ცხოვრობდეს, ან ცხოვრობდნენ სხვადასხვა საუკუნესა ან ათასწლეულში.

მ.მ. შეიძლება ითქვას ასე: ტექსტთა რაღაც რაოდენობა ერთნაირი ცნობიერების მიერ არის წაკითხული.

ა.პ. არა, მე წინააღმდეგი ვარ.

მ.მ. რატომ?

ა.პ. იმიტომ, რომ მე ისე ვიწყებ, რომ „არ ვუწყ“ ცნობიერების შესახებ. რომელიღაც „ცნობიერების ტექსტები“ წაკითხულია სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა ადგილას.

მ.მ. ამით იგულისხმება, რომ როგორც ცნობიერების ფაქტები, ისინი ერთნაირია?

ა.პ. ჩვენ ნებას მივცემთ საკუთარ თავს ვიგულისხმოთ, რომ ეს ერთი და იგივეა და, ზოგადად, ტექსტთან შინაარსობრივი მიდგომის თვალსაზრისით, არ გვაქვს ამაში ეჭვის შეტანის საფუძველი. ამაში ეჭვის შეტანის საფუძველი გვექნება, თუ ამავე პრობლემას პიროვნების ფსიქოლოგიის დონეზე და „ცნობიერების მდგომარეობაზე“ ჩვენი წარმოდგენის დონეზეც მივეუდგებით, მაგრამ მოცემულ შემთხვევაში, ჩვენ ამას განვეყენებით.

ჩვენ არ ვიცით, ვინ წაკითხა, მაგრამ ვიცით, რომ წაკითხულია. უხეშად რომ ვთქვათ, ვაწყდებით სიტუაციას, როდესაც „ცნობიერებამ წაკითხა ცნობიერება“. ჩვენთვის მნიშვნელოვანია, რომ წაკითხა ცნობიერებამ და რა წაკითხა მან. აქ იგულისხმება ამ შინაარსის გარკვეული ხანგრძლივობაც. და როდესაც ჩვენ გვაქვს რიგი ამგვარი ტექსტებისა, შეგვიძლია ერთი ელემენტარული, წმინდა ყოფითი დასკვნა გამოვიტანოთ, რომ ასეთი სახის ტექსტი „ზოგადად არსებობს“. - არა ის, რომ იგი წარმოიშობა სხვადასხვა ადგილას, სხვადასხვა დროს, არამედ ის, რომ „ასეთი ტექსტი არის“. მე ვამბობ: „ტექსტი“ და არა „ტექსტები“, - იმიტომ, რომ თუკი მათ მივიჩნევთ ერთნაირებად ჩვენ მიერ გამოცხადებული მიდგომის თვალსაზრისით, მაშინ არ გვაქვს უფლება ვთქვათ:

„ტექსტები“. მათემატიკოსი ხომ არ ამბობს: „რიცხვები 5“, არამედ ამბობს: „რიცხვი 5“, თუმცა იგი, შესაძლოა, სხვადასხვა პრაგმატულ, დროით-სივრცესთან დაკავშირებული სიტუაციისათას და მილიონ შემთხვევაში ფიგურირებდეს.

შეგვიძლია ვთქვათ: „აი, არსებობს ცნობიერების ამგვარი ფაქტი“ - ფაქტის ქვეშ ვგულისხმობთ რაღაც შინაარსობრივს. მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ არის „ცნობიერების სტრუქტურა“. გესურს, რომ ჩვენი აზროვნება ცნობიერების მასალისადმი სხვა მიდგომას შეეწვიოს. ჩვენ ვამბობთ, რაღაც არსებობს აქ და ცნობიერების შინაარსის ხანგრძლივობის ამ არსებობას შეგვიძლია, ზოგიერთ შემთხვევაში, გარკვეული ჩარჩოები დაუწესოთ, ე.ი. რაღაც აზრით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ არსებობს ცნობიერების გარკვეული ტექსტი და თუ ამავდროულად რომელიღაც ცნობიერების ტექსტზე ვამბობთ, რომ იგი არსებობს, გვაქვს რაღაც საფუძველი ვამტკიცოთ, ვთქვათ, რომ ამ ადგილას არსებობს ცნობიერება. ეს ერთი. ამ ადგილას რომ არ არსებობს სხვა ცნობიერების ტექსტი - ეს მეორე. და არის ადგილი, სადაც ეს ცნობიერების ტექსტი არ არსებობს - მესამე.

მ.მ. მე დავამატებდი მეოთხეს: ცნობიერების ეს ტექსტიც უნდა არსებობდეს.

ა.პ. მე მგონია, რომ არსებობს ჩვენი პირველი დებულებიდან შემდგომი დასკვნების გამოტანის რაღაც შესაძლებლობები. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ცნობიერების ეს შინაარსობრივი აქტები დისკრეტულია, რომ ისინი დისკრეტულები არიან არა მხოლოდ არაფრის, ე.ი. იმის მიმართ, სადაც არ არის ცნობიერება, და არა მხოლოდ ცნობიერების სხვა აქტებთან შეფერხების მიმართ, არამედ, რომ ისინი დისკრეტულნი არიან, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარი თავის მიმართ. როდესაც ვამბობთ, რომ არის ცნობიერების აქტი, ეს არ ნიშნავს (როგორც, როდესაც საუბარი იყო „ცნობიერების მდგომარეობაზე“) დრო-სივრცით უწყვეტობას, იმიტომ, რომ როცა ის არის,

ეს არ ნიშნავს არაფერ მეტს ვიდრე „იგი არის“. „არის“ ქვეშ ჩვენ ვგულისხმობთ, იგი „არის“ მოცემულ მომენტში, როდესაც ვამბობთ, რომ იგი არის და რომ არ გვაქვს საფუძველი მივიჩნიოთ, რომ რომელიმე სხვა დროს (როდესაც ჩვენს მეტამსჯელობაში ამის თაობაზე იქნება საუბარი) იგი არ იყო. მაგრამ ჩვენ არ ვმსჯელობთ განუწყვეტლად და არ ვაცნობიერებთ განუწყვეტლად. მე მივიჩნევ, რომ ჩვენი ცნობიერი არსებობის დისკრეტულობას თვითნებურად ვაკისრებთ ცნობიერების შინაარსობრიობის ფაქტს. ახლა ვუბრუნდებით სივრცობრივ დახასიათებას. ყოველივე ის, რაც ახლა ვთქვით, თავისთავად არაფერს ამბობს იმაზე, რომ ცნობიერების ეს ფაქტი რეალურად არსებობს სივრცეში, მაგრამ ჩვენთვის მოსახერხებელია მასზე საუბარი, როგორც „თითქოს არსებულზე“ რომელიმე სივრცეში.

მ.მ. თავად სივრცე შესაძლოა გაცნობიერდეს, როგორც ცნობიერების შინაარსობრივი მოვლენა. ცნობიერების შინაარსობრივი ფაქტი ან შინაარსობრივი მასალა არის თავად ცნობიერების მასალის ერთგვარი სივრცობრივი მდებარეობა არა იმ აზრით, რომ ცნობიერება არის სივრცეში, არამედ იმით, რომ თავად ეს ცნობიერება (როგორც „ცნობიერების სტრუქტურა“) არის სივრცობრივი მდებარეობა საკუთარი თავის მიმართ. თავად „ცნობიერების სტრუქტურა“ არის გარკვეული სივრცობრივი კონფიგურაცია. თავისთავად იგი არის ერთგვარი სივრცე.

ა.პ. დაბოლოს, ცნობიერების „ფაქტის“ ბოლო დახასიათებელი. შეიძლება ითქვას, რომ ეს ფაქტი შეიძლება იყოს სტრუქტურები. რას ნიშნავს ეს? რომ შეიძლება მას გარკვეული სიძნელეები გააჩნდეს, ე.ი. იგი, შესაძლოა, თვის თავში გარკვეულ მრავალფეროვნებას შეიცავდეს. თავად ფაქტის არსებობა, რომლის ცნებაც შემოგვაქვს, გულისხმობს ცნობიერების მრავალფეროვნებას. ჩვენ ვამბობთ: „სადღაც არის ცნობიერების ფაქტი“, სადღაც არის ცნობიერების ერთი ფაქ-

ტი, სადღაც კი სრულიად სხვა“. მე მგონია, რომ ჩვენი განაზრე-
ბანი ცნობიერების ფაქტზე თავისთავად არის „ცნობიერების
სტრუქტურაზე“ განაზრება. იგი ფაქტია, სანამ არ მიგვინი-
ჭებია ეს უკანასკნელი მნიშვნელოვანი თვისება, სახელდო-
ბრ, რომ ცნობიერების ამ ფაქტს შინაგანი სირთულე გააჩნია,
განსხვავებით „ცნობიერების მდგომარეობის“ ერთგვარეობის-
გან.

მ.მ. და რომ შესაძლებელია მისი მეტამსჯელობის პროცეს-
ში დანაწევრება. თანაც მეტამსჯელობის პროცესში შესაძლე-
ბელია მისი სხვაგვარად დანაწევრება, ვიდრე იგი ნაწევრდება
პიროვნულ, კულტურულ, ინდივიდუალურ კონკრეტიზაციებ-
ში, აგრეთვე ნებისმიერ სხვაში: სოციალურში, ტექნოლოგიურ-
ში, მათემატიკურში, ლინგვისტურში და ა.შ. და მეტამსჯელო-
ბა, დამანაწევრებელი, ცნობიერების მასტრუქტურირებელი
მასალა, იქნება საგნობრივად სხვა, იმიტომ, რომ იგი არის
ერთგვარი დამოუკიდებელი საგანი და რაღაც თვალსაზრისით
ჩვენი დანაწევრება იქნება გამაშუალებელი სხვა დანაწევრე-
ბის მიმართ, რომელიც ცნობიერების ამ თუ იმ სტრუქტურაში
აღმოჩენ ან აღმოჩენილმა ადამიანმა შეიძლება აწარმოოს.

ა.პ. და ჩვენ, „ცნობიერების სტრუქტურაზე“ ჩვენი მეტამს-
ჯელობის მომენტში არ გაგვაჩნია ცნობიერების ჩვენეული
გაგების შეფასების შესაძლებლობა, მის მიმართ ცნობიერე-
ბის სტრუქტურის გამოყენების თვალსაზრისით. ეს ძალზე
მნიშვნელოვანი გარემოებაა. შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ
ცნობიერების ისეთ ფაქტს, როგორსაც მოცემულ მომენტში
ცნობიერებაზე ჩვენი საუბარი წარმოადგენს, შეესაბამება
გარკვეული „ცნობიერების მდგომარეობა“, მაგრამ ჩვენ ამ ფაქ-
ტის გარკვეული ცნობიერების მდგომარეობის აზრით აღწერა
არ შეგვიძლია, რომელსაც გარკვეული ცნობიერების სტრუქ-
ტურის აზრით ამჟამად ჩვენს ნაშრომში ვექსპლიცირებთ.

მ.მ. ამგვარად, როდესაც ცნობიერების ჩვენეულ გაგებაზე
ვმსჯელობთ, ჩვენ თავად არ ეუწყით, რომელ „ცნობიერების

სტრუქტურაში“ ვიმყოფებით, რომ გეცოდნოდა, რომელ „ცნობიერების სტრუქტურაში“ ვიმყოფებით, ამით უკვე ავტომატურად სხვა „ცნობიერების სტრუქტურაში“ ვიქნებოდით, ვიდრე ის, რომელშიც ჩვენს ცნობიერების მეტათეორიას გადმოვცემთ.

ა.პ. რომ არაფერი ვთქვათ უკვე იმის თობაზე, რომ ჩვენი მსჯელობის საგანს აქ წარმოადგენს „ცნობიერების სტრუქტურა“ (როგორც მეტათეორიის ცნება) და არა ცნობიერების მეტასტრუქტურა. ესეც უაღრესად მნიშვნელოვანია.

მ.მ. მე გთავაზობ ნაცვლად ტერმინ „ცნობიერების ფაქტის“, როდესაც მას „ცნობიერების სტრუქტურისგან“ განვასხვავებთ, გამოვიყენოთ ტერმინი „მომხდარი ცნობიერება“.

ა.პ. როგორც ჩანს, „მომხდარი ცნობიერება“, ვერ იქნება ჩვენ მიერ მოხელთებული მეტამსჯელობის ყოველ მომენტში. და როდესაც ვსვამთ კითხვას, წარმოადგენს კი მითითებული მომხდარი ცნობიერება შინაარსობრივ ცნობიერებას, წარმოადგენს კი იგი „ცნობიერების სტრუქტურას“, მაშინ, მოცემულ შემთხვევაში, იხსნება შეზღუდვები, რომლებიც დასაწყისში გამოეთქვით. ნაწილობრივ იხსნება შეზღუდვა: „არის ცნობიერების ფაქტი, თუ არ არის ცნობიერების ფაქტი“. ჩვენ მივიჩნევთ, რომ „არის“, იმიტომ, რომ ამჟამად ამ ფაქტის ერთგვარად თანამონაწილენი ვართ, მაგრამ არ ძალგვიძს „ცნობიერების სტრუქტურაზე“ ვისაუბროთ, როდესაც ცნობიერების ფაქტზე ვსაუბრობთ, რადგან ცნობიერების სტრუქტურა აუცილებლად გულისხმობს გარე და შიდა დანაწევრებას, ხოლო ჩვენ უუნარონი ვართ, დამატებითობისა და დაკვირვებადობის გარკვეული წესის ძალით, ცნობიერების ფაქტი ერთდროულად განვიცადოთ, როგორც სტრუქტურაც - შესაძლოა, ჩვენ უკვე აღმოვჩნდით მეორე ან მესამე სტრუქტურაში. ან, შესაძლოა, ჩვენ საერთოდ გავედით „ცნობიერების სტრუქტურის“ ველიდან მომხდარი ცნობიერების ველში, რომელიც ჩვენ მიერ ვერ იქნება სტრუქტურირებული. იმიტომ, არ შეგვიძლია ვთქ-

ვათ, რომ სადაც არსებობს ფაქტი, იქ არსებობს „ცნობიერების სტრუქტურა“, არსებობს სტრუქტურირებული ცნობიერების ფაქტი, რადგან არ შეგვიძლია ცნობიერების ყოველ ფაქტს სტრუქტურირებულობის ინტერპრეტაცია დავეუროთო. ჩვენ მხოლოდ ვგულისხმობთ, რომ ცნობიერების შინაარსობრიობა შესაძლოა სტრუქტურად წარმოდგეს.

მ.მ. ე. ი. ჩვენ ვმსჯელობთ დაახლოებით ამგვარად: დაკვირვებისას ჩვენ აღმოვჩნდით „დამატებითობის პირობებში“ და მაინც ობიექტური აღწერის რაღაც საშუალების მოძებნას ვცდილობთ. ცნება ცნობიერების სტრუქტურები არის ის ცნება, რომელიც ნებას გვრთავს „დამატებითობის პირობებში“ კომპრომისულად დავადგეთ იმის ობიექტურად აღწერის გზას, რაზეც პირველ საუბარში მის ობიექტად არჩათვლაზე შევთანხმდით.

ა.პ. მტკიცებით, რომ არსებობენ რომელიღაც „ცნობიერების სტრუქტურები“ და ამ სტრუქტურების შესაბამისობა ცნობიერების გარკვეულ, კონკრეტულ ტექსტებთან, მასში ვერბალურის, წერილობითის და ა.შ. შეტანით, ჩვენ ამასთანავე არ შეგვიძლია სუბიექტურად ვთქვათ, არის თუ არა საუბარი „ცნობიერების სტრუქტურაზე“. მოვიტან ასეთ მაგალითს: არსებობს რაღაც, რასაც ჩვენ „ცნობიერების სტრუქტურას“ ვუწოდებთ. დავუშვათ, მე გთავაზობ რომელიღაც ტექსტს და ვამბობ: „გთხოვთ, ეს ტექსტი ცნობიერების სტრუქტურად მიიჩნიოთ“. ვთქვათ, მე გთავაზობ: „ჩვენ ვაცნობიერებთ იმ გარემოებას, რომ ოდესმე გარდავიცვლებით, ამასთანავე ვაცნობიერებთ იმ გარემოებასაც, რომ ჩვენ არ ვიცით, ეს როლის მოხდება და ამ გარემოების გაცნობიერება ართმევს მის პირველ ნაწილს წმინდა ფსიქოლოგიურ უტყუარობას“. და მოცემულ შემთხვევაში, ვამბობ: „ჩვენ ამას ცნობიერების სტრუქტურად“ მივიჩნევთ.

ვინაიდან ჩვენ შემოვიტანეთ ცნება „ცნობიერების სტრუქტურა“, ეს უკვე ჩვენი საქმეა განვსაზღვროთ, რა წარმოადგენს

ცნობიერების სტრუქტურას და რა არ წარმოადგენს მას. მაგრამ, ამასთანავე, არ შემიძლია ვამტკიცო, რომ მე ვიმყოფები ამ „ცნობიერების სტრუქტურაში“. ამის თქმა შემიძლია სხვა ადამიანზე, მაგრამ არა საკუთარ თავზე. ამის თქმა საკუთარ თავზე არ შეიძლება ორი აზრით: ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ ჩვენ აქვე გარდაუვალად გადავდივართ მეტასტრუქტურაში, რომელიც არ უდრის სტრუქტურას. ეს უკვე საერთოდ, რაღაც სრულიად სხვაა, რასაც აქ არ შეეხებით. ეს არის ცნობიერების მეორადი, მესამეული, მეოთხეული გაცნობიერება (და მას, ცხადია, განსაკუთრებული „ცნობიერების მდგომარეობა“ შეესაბამება).

მეორეც, აქ არის აგრეთვე ამ საკითხთან კავშირის მქონე, ასე ვთქვათ, „საგნობრივი“ გარემოება: მე არ შემიძლია დარწმუნებული ვიყო, რომ სწორედ ამ სტრუქტურაში ვიმყოფები, იმ ფაქტის ძალით, რომ ჩვენ ამჟამად ვაცნობიერებთ სწორედ ამ სტრუქტურაში ყოფნას. ამიტომ ემპირიული მტკიცება რომელიმე ცნობიერების ფაქტზე, რომ იგი „ცნობიერების სტრუქტურას“ წარმოადგენს, შესაძლოა მხოლოდ ობიექტური თაღსაზრისით. ჩვენ ხომ პრინციპში შეგვეძლო გვეთქვა, რომ შესაძლოა მოცემულ იქნეს „ცნობიერების სტრუქტურის“ რაღაც ნუსხა, მაგრამ არ შეგვიძლია ყოველ მოცემულ მომენტში ვთქვათ, რომელ ნაწილში, ამ ნუსხის რომელ წერტილში ვიმყოფებით. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ასეთი ნუსხა არსებობს და მასში არის „ცნობიერების სტრუქტურათა“ რაღაც რაოდენობა (საგარაუდოდ, არც ისე დიდი).

ახლა კი კვლავ ეუბრუნდებით „ცნობიერების სტრუქტურებთან“ დაკავშირებულ პირველსაწყის მახასიათებელთაგან ერთ-ერთს. მაშ ასე, რომელიღაც ფაქტები შეგვიძლია სხვადასხვა „ცნობიერების სტრუქტურებად“ განვიხილოთ, რომელიღაც ფაქტები - „ცნობიერების სტრუქტურასთან“ მიკუთვნებულად, რომელიღაც ფაქტები - „ცნობიერების სტრუქტურასთან“ არამიკუთვნებულად (თუ საკითხს ზოგადი

ფორმით ვსვამთ). წარმოადგენს თუ არა ეს ფაქტი თავისთავად „ცნობიერების სტრუქტურას“? როგორც ჩანს, შესაძლოა, საკმე გეჰონდეს არა მხოლოდ სხვადასხვა სტრუქტურებთან, არამედ ცნობიერების სხვადასხვა ფაქტებთანაც, სხვადასხვა მათი მიმართებით სტრუქტურასთან. ე.ი. რომელიმე ფაქტზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ესაა - „ცნობიერების სტრუქტურა“, სხვაზე - რომ ეს არ არის „ცნობიერების სტრუქტურა“, თუმცა უკანასკნელი სხვადასხვა პრაგმატულ სიტუაციაში შესაძლოა ფიგურირებდეს, როგორც „ცნობიერების სტრუქტურა“. ეს არის სწორედ ის, რისთვისაც ცნობიერების ფსევდოსტრუქტურის წოდებას გეთავაზობდი. აქ, როგორც ამაზე დასაწყისში ითქვა, შეუძლებელია თეორია, ე.ი. არ შეგვიძლია წინასწარ განვგვიტოთ „ცნობიერების სტრუქტურა“, რომც განვიხილავდეთ შედარებით დიდ ტექსტს. ჩვენ შეგვიძლია ამ ტექსტის გარკვეული სახით პრიმიტიზება, დაქუცმაცება, დანაწევრება. და ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ...

მ.მ. ...რომ ეს ტექსტი „ცნობიერების სტრუქტურის“ დონეზე აღწერას ექვემდებარება ან რა ექვემდებარება მასში ამგვარ აღწერას და რა არა.

ა.პ. ალბათ აქ მნიშვნელოვანია, რომ ეს ნუსხა წინასწარ გაგვაჩნია. ჩვენ წინასწარ არ ვუწყით ყოველივე, რაც „ცნობიერების სტრუქტურას“ განეკუთვნება, მაგრამ რაღაც ფაქტებზე შევთანხმდით, რომ ისინი „ცნობიერების სტრუქტურებია“ ან რომ ზოგიერთი ფაქტის გარკვეულ პრაგმატულ სიტუაციაში „ცნობიერების სტრუქტურის“ როლის შემსრულებლად წარმოადგენა შეგვიძლია. ვთქვათ, ზემოთ მოყვანილი მაგალითის შესახებ, („ადამიანი მოკვდავია“) ვგულისხმობ, რომ ესაა - „ცნობიერების სტრუქტურა“. მაგრამ სრულიად გეთანხმები, როცა ამბობ, რომ ცნება „ადამიანი“ არ წარმოადგენს „ცნობიერების სტრუქტურას“, - იგი ცნობიერების ფაქტს წარმოადგენს, მაგრამ ის არ წარმოადგენს ფაქტს, რომელიც ღროსა და სივრცეში მრავალჯერადად განმეორებისას საკუთარი

თავის ერთი და იგივედ მიჩნევის საფუძველს მოგვეცემდა, ე.ი. საკუთარი თავი „ცნობიერების სტრუქტურად“ მიგვეჩნია. მე მხოლოდ ამ ნიშან-თვისებას ვიღებ. იგი საკუთრივ, შესაძლოა, არც იყოს ცნობიერების ერთი და იგივე ფაქტი. ჩვენ მას ერთი და იგივე ცნობიერების ფაქტს ვუწოდებთ მარტოდენ მისი ლინგვისტიკური აღნიშვნადობის ერთმნიშვნელოვანობის გამო (როდესაც ამგვარი ტექსტები ერთი და იგივე ბუნებრივი ენის ფარგლებში აღმოჩნდება).

მ.მ. ე. ი. თუკი ვამბობთ, რომ „ცნობიერების სტრუქტურა“ „აღადმიანთან“ გამოყენებით არსებობს (ჩვენს მაგალითში), ამით მხედველობაში გვაქვს, რომ აღადმიანი „ცნობიერების სტრუქტურას“ წარმოადგენს, როგორც მხოლოდ ნიშან-თვისებათა კრებული ან როგორც „აღადმიანი მოკვდავია“-ს ტიპის შინაარსი.

ა.პ. შეგვიძლია ასევე ვთქვათ, რომ ამ ფაქტს მიმართება გააჩნია „ცნობიერების სტრუქტურასთან“, ამიტომ მას ცნობიერების ფსევდოსტრუქტურას ვუწოდებთ. ბოლოს, ავიღოთ მაგალითისათვის ცნობიერების მესამე ფაქტი „მე“. კიდევ უფრო რთულია ცნობიერების თვალსაზრისით მისი ობიექტურად კვალიფიცირება, რადგან „მე“-ს ნიშან-თვისებები სრულიად სხვა სიბრტყეს განეკუთვნება, ვიდრე „აღადმიანის“ ნიშან-თვისებები, რომ არაფერი ვთქვათ სიბრტყეზე, რომელშიც ფიგურირებს სტრუქტურა „აღადმიანი მოკვდავია“.

მ.მ. „აღადმიანი“ ან „აღადმიანი მოკვდავია“ „ცნობიერების სტრუქტურის“ დონეზე ფიგურირებს, ხოლო „მე“-ს ნიშან-თვისებები ფიგურირებენ ცნობიერების მეორადი წარმონაქმნების დონეზე, ანუ მათზე, რომლებიც პირველადი მასალისგან კონსტრუირდება, პირველადს კი „ცნობიერების სტრუქტურა“ წარმოადგენს.

ა.პ. და როდესაც აღადმიანი ამბობს, „ჩემი მე ამის მიმართ უცხოა“ - იგი იყენებს ზოგიერთ ცნობიერების ფსევდოსტრუქტურებს, რადგან „მე“ არ არსებობს ცნობიერების სტრუქტურა-

თა თვალსაზრისით. მაგრამ აქ უაღრესად მნიშვნელოვანია, რომ „მე“ გარკვეულ „ცნობიერების მდგომარეობას“ შეესაბამება. ამასთანავე შეგახსნებ, რომ „ცნობიერების მდგომარეობა“ არა აუცილებლად უნდა შეესაბამებოდეს „ცნობიერების სტრუქტურას“. (იგი, შესაძლოა, საერთოდ არ შეესაბამებოდეს ცნობიერებას) ის, შესაძლოა, შეესაბამებოდეს ცნობიერების ფსევდოსტრუქტურას, ან ცნობიერების არა-სტრუქტურას, ან ცნობიერების ფაქტს, ან არაფერს.

მ.მ. მაგრამ ჩვენ შევთანხმდებით ჩავთვალოთ, რომ ცნობიერების ნებისმიერ წარმონაქმნს პირუკუ ვერ შეეფარდებიან „ცნობიერების მდგომარეობები“. რომც განვიხილავდეთ „მე“-ს კონსტრუქციას, „ცნობიერების სტრუქტურის“ მიერ მოცემული მასალის მიმართ ილუზორულად, თავად ეს ილუზორული კონსტრუქცია გარკვეულ „ცნობიერების მდგომარეობას“ იმპლიცირებს.

ა.პ. ჩვენ შევთანხმდით, რომ ვერ შევძლებთ ემპირიულად მოძიებული ფაქტის ზოგადად „ცნობიერების სტრუქტურასთან“ ერთმნიშვნელოვნად შეფარდებას. არ შეგვიძლია აგრეთვე თავად ჩვენი მეტამსჯელობის „ცნობიერების სტრუქტურასთან“ შეფარდება. მაგრამ ჩვენი მეტამსჯელობის ყოველი ეტაპი, ერთი მხრივ, წარმოადგენს ცნობიერების ფაქტს, ხოლო მეორე მხრივ - რაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია - გარკვეულ „ცნობიერების მდგომარეობებს“. ამგვარად, შესაძლებელი ხდება წარმოდგენა ერთგვარი ერთ-მიმართულებიანი (ცალმხრივად მიმართული) სემიოტიკური კავშირების შესახებ: „ცნობიერების სტრუქტურები“, მომავალი სტრუქტურები, სტრუქტურათა ან ფაქტთა არყოფნა ჩვენი მეტამსჯელობის მოცემულ ეტაპზე შესაძლოა ცნობიერების მდგომარეობის ნიშნებად მიიჩნეოდეს. მაგრამ არა პირიქით, არ ძალგვიძს „ცნობიერების მდგომარეობიდან“ ცნობიერების შინაარსობრიობისკენ სელა.

მ.მ. ვინაიდან შინაარსობრიობას განვიხილავთ, როგორც

„ცნობიერების მდგომარეობის“ მუდმივ შესაძლებლობას.

ა.პ. შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ცნობიერების სემიოტიკური კლასიფიკაცია: რაღაცა ცნობიერებაში შეგვიძლია მივიჩნიოთ რაღაც სხვას ნიშნად. კერძოდ, „ცნობიერების სტრუქტურის“ შიგნით შესაძლებელია რომელიღაც ატომარული ფაქტის გამოწვევება, რომელიც ჩვენ მიერ ცალკე აღქმული, იფიგურირებს როგორც ამ სტრუქტურის ნიშანი. მაგრამ არც აქ იქნება ერთმნიშვნელოვანი კავშირი. ამის მიუხედავად, შეგვიძლია რომელიღაც გარკვეული სემიოტიკური კავშირი ვამტკიცოთ, ისევე, როგორც ატომარულ ფაქტების, მისგან შექმნილ სტრუქტურებისა და არასტრუქტურული ატომარულ ფაქტების გარკვეულ „ცნობიერების მდგომარეობებთან“, როგორც ნიშნების - აღმნიშვნელთან შეფარდების შემთხვევაში.

ახლა „ცნობიერების სტრუქტურის“ განხილვის პრაგმატულ მხარეზე გადავდივარ. ჩვენ ყოველივე მოაზრებადის ჩვენი ფსიქიკის გენერაციად მიჩნევას ვართ შეჩვეულნი. მაგრამ აქ, ჩვენთვის ეს საკითხი არსებითად საინტერესო ვერ იქნება, ვინაიდან შევთანხმდით, რომ ფსიქიკით არ ვიქნებით დაკავებული, ამიტომ, თუ შემოთავაზებული იქნება იდეა იმის შესახებ, რომ ფსიქიკა ცნობიერებას განკუთვნილ რაღაცას გენერირებს, ჩვენ ამ იდეასთან არ ვიკამათებთ, ვინაიდან არ ვართ ფსიქიკით დაკავებულები, - ჩვენ დაკავებულნი ვართ მხოლოდ ცნობიერებით. მაგრამ თუ უარს ვამბობთ ცნობიერების ფსიქიკური სუბსტრატის ჰიპოთეზაზე (ვინაიდან ჩვენს განხილვაში იგი არ ფიგურირებს), ვალდებულნი ვართ იმ პრაგმატულ ჩვევებსა და ესთეტიკურ სახეებზეც ვთქვათ უარი, რომლებიც დაკავშირებულია გენერაციის იდეასთან და, უპირველეს ყოვლისა, ერთ სივრცობრივ ხატზე, რომელიც ყველა ტექსტს ახლავს თან, სადაც ეფარდებიან ადამიანი და ცნობიერების რაღაც აქტი.

ადამიანს ცნობიერების ფაქტი მისი „მე“-ს რაღაც სივრცო-

ბრივ ფიზიკურ (ე.ი. სინამდვილეში „ფსევდოფიზიკურ“) ველში რთავს. ის ამბობს: „მე დამებადა აზრი“, „მე რაღაც მოვიფიქრე“, „ჩემს თავში წარმოიშვა იდეა“. ჩვენთვის, რამდენადაც უარს ვამბობთ გენერაციის იდეაზე, საინტერესო იქნებოდა შემოგვეთავაზებინა ერთგვარი ინვერსიული „ანტისახე“. თუკი ვიტყვით არა „მე წარმომეშვა იდეა“, არამედ „მე აღმოვჩნდი იდეაში“, არა „მე მოვიფიქრე რაღაც“, არამედ „მე აღმოვჩნდი რაღაცაში“, „მე აღმოვჩნდი რაღაცაზე აზრში“, „მე აღმოვჩნდი ცნობიერების რომელიღაც ფაქტის შიგნით“, ეს შესაძლოა „ესთეტიკურად“ დაგვეხმაროს სხვაგვარი მიდგომის ჩვევის გამომუშავებაში, დაგვეხმაროს აზრობრივი კონსტრუქციების გრძნობად აღქმაში, რომელთანაც საკუთარი თავის ინტელექტუალურად მიჩვევა გვსურს, დაგვეხმაროს ახლებური რეფლექსიური პროცედურების განვითარებაში. რამდენადაც ამოვდივართ ცნობიერების ფაქტიდან, როგორც ერთგვარი „ტოპოლოგიური ცნებიდან“, ცნებიდან, რომელიც დაკავშირებულია ადგილსა და სივრცესთან, ამდენად შეგვიძლია ფსიქიკა „ცალკე“ არსებულად წარმოვიდგინოთ (ეფიქრობ, არავინ დაიწყებს კამათს იმ ფსიქოლოგიურ ფაქტთან, რომ ფსიქიკები დისკრეტულია - ფსიქიკა „ჩემი“, „სხვა ადამიანის“ და ა.შ.), როგორც რაღაც ფაქტების ან ცნობიერების სტრუქტურების შიგნით აღმოჩენილი.

მაგრამ ეს ისევ და ისევ გულისხმობს, რომ ფსიქიკები, შესაძლოა, საერთოდ „ცნობიერების სტრუქტურების“ მიღმაც აღმოჩნდნენ. მოცემული ფსიქიკა შესაძლებელია რამდენიმე „ცნობიერების სტრუქტურაში“, შესაძლებელია ერთ „ცნობიერების სტრუქტურაში“ ან სხვა „ცნობიერების სტრუქტურაში“ იყოს. ბუნებრივია, ყოველივე ამას მხოლოდ ობიექტური მიდგომის მცდელობისას აქვს აზრი.

მ.შ. „ცნობიერების სტრუქტურის“ პრობლემაში, იმის ახსნის პრობლემაში, თუ რა არის „ცნობიერების სტრუქტურა“, შესაძლებელია „ცნობიერების მდგომარეობის“ ჩვენი განმარტების

ერთი დეტალიდან გასვლა. „ცნობიერების მდგომარეობა“ შეიძლება ეწოდოს იმას, რაც „ინტერპრეტირებულია და „მოცემულია, როგორც „ყოფნა“ (присутствие), ე.ი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, „ცნობიერების მდგომარეობა“ შეიძლება განიხილებოდეს, როგორც ინტერპრეტაციის პროდუქტი ან ცნობიერების მიერ ინდივიდუალური ფსიქიკური მექანიზმების განცდა. ან ამის ექვივალენტი სხვა გამოთქმა რომ ვიხმართ: ცნობიერება შეიძლება „შეაყრობილი“ (захватываться) იყოს ამ მექანიზმებით. ცნობიერების ფენომენოლოგიური გამოვლინება კი შესაძლებელია ინტერპრეტირდეს, როგორც ფსიქიკის შესახებ ჩვენი ცოდნის შევსება. მაშინ ობიექტი და სუბიექტი იარსებებენ მხოლოდ, როგორც ამ ფსიქოლოგიური მექანიზმების, ცნობიერების მიერ ინტერპრეტაციის სხვადასხვა შემთხვევები.

ა.პ. შეგვიძლია კი ოპოზიცია „სუბიექტ-ობიექტი“ „ცნობიერების სტრუქტურად“ მივიჩნიოთ?

მ.მ. უდავოდ. ამ თვალსაზრისით თავად ოპოზიცია „ობიექტი-სუბიექტი“ შეიძლება ჩვენ მიერ განიმარტოს, როგორც ერთ-ერთი „ცნობიერების სტრუქტურათაგანი“. იმის მტკიცების აზრით, რომ ობიექტი და სუბიექტი არსებობენ მხოლოდ, როგორც ცნობიერების მიერ ფსიქიკური მექანიზმების ინტერპრეტაციები, შეიძლება განხილული იყოს არა მხოლოდ ცნობიერების პრობლემა, არამედ აგრეთვე არაცნობიერის პრობლემაც... და მაშინ არაცნობიერი წარმოდგება, როგორც ცნობიერების აღსრულება სხვა (მოცემულ შემთხვევაში - ფსიქოფიზიოლოგიურ) მასალაში. ამასთან დაკავშირებით ჩვენ კვლავ ეუბრუნდებით იმას, რის შესახებაც უკვე ვთქვით: ცნობიერება არის იმდაგვარი ტექსტი, რომელიც ამ ტექსტის კითხვის აქტით წარმოიშობა, რომელიც თავად აღნიშნავს საკუთარ თავს, რომელიც საკუთარ თავს მიუთითებს (отсылает к самому себе). ეს თვითმითითება (самоотсылка) კვლავ იქცევა ტექსტად უსასრულობამდე. და აქედან - გადასვლა „ცნობიერე-

ბის სტრუქტურისკენ“.

„ცნობიერების სტრუქტურა“ - „ცნობიერების ადგილის“ ის შინაარსობრივი, მყარი განლაგებაა, რომელიც ცნობიერების სფეროს თვალსაზრისით, „ცნობიერების მდგომარეობასთან“ კავშირში ვლინდება. ე.ი. თუ „ცნობიერების მდგომარეობას“ „ცნობიერების სფეროს“ მხრიდან შევხედავთ, „ცნობიერების მდგომარეობაში“ „ცნობიერების სტრუქტურების“ დანახვას, გამოცალკევებას, გამოვლენას შევძლებთ. ამ „ცნობიერების სტრუქტურების“ მიმართ გამოყენებადია ყოველივე, რასაც ზემოთ ამბობდი, რომ ისინი შესაძლოა იყვნენ, შესაძლოა არ იყვნენ და ა.შ. სიერცის დეკარტესეული ტოპოლოგიისგან განსხვავებით, „ცნობიერების სტრუქტურები“ დისკრეტულია სიერცეში და არადისკრეტულია დროში. „ცნობიერების სტრუქტურა“, ფაქტობრივად, ყოფიერების გარეშეპიროვნული, კვაზისაგნობრივი მდგომარეობა არის. აქ უკვე ანალიზის იმ დონეზე გადავდივარ, რომელიც აქამდე არ გაგვაჩნდა, კერძოდ, „ცნობიერების სტრუქტურებისა“ და ყოფიერების შედარებითი ანალიზის დონეზე. ფაქტობრივად, ცნობიერების მდგომარეობა არის ერთგვარი „ყოფიერების ხერელების ამოვსება“, „ხერელებისა“, რომლებიც მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის აგრეგატების მიერაა დატოვებული. ამ კვაზისაგნობრივად სტრუქტურირებულ „ხერელში“ (რომელსაც სხვა სტრუქტურა არ გააჩნია, რადგან იგი - ხერელია) არის ერთიანი „ცნობიერების სტრუქტურები“.

ა.პ. ეს სახეა?

მ.მ. არცთუ მთლად. აქ ჩემთვის მნიშვნელოვანია, ზაზი გაუესვა შემდეგ აზრს, რომელიც ყოფიერების წესს, „ცნობიერების სტრუქტურის“ სიცოცხლეს შეეხება. „ცნობიერების სტრუქტურას“ განვიხილავთ ისეთ რაღაცად, რის მიმართ არაგამოყენებადია ცნებები: წარმოშობა, განადგურება, - „ცნობიერების სტრუქტურები“ არ წარმოიშობიან და არ ნადგურდებიან; ის, შესაძლოა, ამ თუ სხვა ადგილას არ იმყოფე-

ბოდეს, შესაძლოა, სულაც არ იყოს ამა თუ იმ „ცნობიერების სტრუქტურაში“. ეს ასეა.

მაგრამ თუ იგი არის, ვერ ვიტყვით, რომ ის წარმოიშვა ან განადგურდა. ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ცნობიერება გაე-
იდა რომელიღაც „ცნობიერების სტრუქტურიდან“, დატოვა
ეს „ცნობიერების სტრუქტურა“ და, შესაძლოა, ამ ცნობიერე-
ბას შემდგომ რომელიმე სხვა „ცნობიერების სტრუქტურაში“
მიეკუთვნოთ, მაგრამ არაფერს ვამბობთ მის წინამორბედ ან
სხვა „ცნობიერების სტრუქტურის“ ხვედრის თაობაზე, რომლ-
იდანაც გავიდა ცნობიერება ან რომელიც ცნობიერების მიერ
იქნა მიტოვებული. სასხვათაშორისოდ რომ ვთქვათ, რადგან
ცნობიერების მეტათეორიას დაკვირვების დამატებითობის
პირობის გათვალისწინებით ვაგებთ, უნდა ვსაუბრობდეთ აქ
მხოლოდ ახალ ცნობიერ გამოცდილებაზე და არა „ცნობიერ-
ების სტრუქტურის“ დაბადებასა და განადგურებაზე. ფაქტო-
ბრიად, „ცნობიერების სტრუქტურას“ რაღაც ოდინდელქმ-
ნადობის (ископимозадапности) სახით უნდა განვიხილავდეთ
და, შესაძლოა, შემოსაზღვრულად სასრულადაც მისი კლას-
იფიკაციური რიგი მასალით, რომელსაც ჩვენ „სესხად ვიღებთ“
და აქ ვამუშავებთ (ჩვენ-ს ქვეშ მხედველობაში მაქვს ჩვენი
სამუშაოს ტექნიკური მექანიზმი). ჩვენ რაღაცით მდიდრები
ვართ აღებული სესხით. ამ აღებულ სესხზე ვაგებთ „მე“-ს
კონსტრუქციას. ამ აღებულ სესხზე ვაგებთ მითოლოგიას და
ა.შ. მაშ ასე, ცნობიერებას ძალუძს დატოვოს მითოლოგიური
სისტემა, სამეცნიერო სისტემა ან ენობრივი სისტემა(ც კი. და
ამ მსჯელობის გაგრძელებით შეეძლებთ ვისაუბროთ შემდეგ-
ზე, რათა ავხსნათ თავად ამ ცნება „ცნობიერების სტრუქტურ-
ის“ ამგვარი მეტათეორიული, მეთოდოლოგიური ხასიათი,
- მაგალითად „ცნობიერების სტრუქტურის“, „მე“-ს ტიპის
კონსტრუქციებთან შეჯერებით. მეთოდის თვალსაზრისით, ამ
ტიპის კონსტრუქციები, ალბათ, მეტად უახლოვდებიან იდე-
ოლოგიურ კონსტრუქციებს. მე მგონია, რომ ამ ტიპში არსე-

ბოზს კონსტრუქციები, რომლებიც, მეთოდის თვალსაზრისით, ალბათ უფრო უახლოედებიან იდეოლოგიურ კონსტრუქციებს. ისინი, თუ „ცნობიერების სტრუქტურასთან“ მათი კავშირით განვიხილავთ, იმყოფებიან თითქოს ერთ დონეზე, თანაბარუფლებიანნი არიან ერთმანეთთან, და ამიტომ მსგავსნი „ცნობიერების სტრუქტურებთან“. „ცნობიერების სტრუქტურასთან მიმართებით“ ყოველი მათგანი ფსევდოსტრუქტურას, ნაწარმოებ, მეორად მოვლენას წარმოადგენს.

ამგვარად, თუ „მე“-დან ან იდეოლოგიური კონსტრუქციებიდან ამ „ცნობიერების სტრუქტურებისკენ“ ვივლით, ისინი წარმოადგენენ სასრულს, დაუშლელ ფენომენებს, მითითების საბოლოო პუნქტებს. ხოლო თუ „ცნობიერების სტრუქტურებისკენ“ ჩვენი სიმბოლური აპარატიდან ვივლით, ეს სტრუქტურები ჩვენი განზოგადებული დეტერმინისტული ობიექტური აღწერის კვაზი-საგნობრივ მოვლენებს წარმოადგენენ, რომლებიც ათვლის საგნებსა და შინაარსს გვაძლევენ. ხაზს ვუსვამ: ათვლის შინაარსი, რადგან შეგახსენოთ, რომ თავად „ცნობიერების მდგომარეობა“, როგორც ასეთი, განსხვავებით „ცნობიერების სტრუქტურებისგან“, შემოვიტანეთ, როგორც რაღაც არაშინაარსობრივი.

მაშ ასე, ეს განზოგადებული ობიექტური აღწერა გვაძლევს შინაარსობრივ საგნებს, იდეალურ ობიექტებს, მოტივაციებს, მეორად პროცესთა ათვლას, ე.ი. თავად სამუშაოს, მუდამ მეორად პროცესებში შესრულებულს, ყოველ გაშლას, რომელსაც ინდივიდუალური ფსიქიკური მექანიზმი ცნობიერების მასალასთან ანხორციელებს, როდესაც ეს მექანიზმი მასში იმყოფება.

- ა**
 აგერინცევი ს. 185
 ადლერი ა. 205, 244
 ანდერსენი პ. კ. 140, 141
 არისტოტელე 226, 268, 269
 ასანგა 7, 297
- ბ**
 ბახტინი მ. 241
 ბერგმანი ი. 213
 ბერდუისტელი რ. 129
 ბუდა 123, 131, 135, 234, 237
- გ**
 გალილეი გ. 227
 გარშინი ვ. 185
 გუბსერი ე. 71, 238
 გრეიფი რ. 7, 89
- დ**
 დარვინი ჩ. 194, 204
 დეკარტე რ. 7, 42, 81, 110, 116, 118, 176, 218, 219, 224-227, 269, 330, 372,
 დოსტოევსკი თ. 178, 185
- ე**
 ეილგენშტეინი ლ. 176
 ეინერი ნ. 356
 ეოლტერი ფ. 48, 336
 ეუნდტი ე. 87
- ზ**
 ზილბერმანი დ. ბ. 181
- თ**
 თოინბი ა. 241
- ო**
 ივანე მრისხანე 241
- ქ**
 კამიუ ა. 229
 კანტი ი. 7, 116 -118, 122, 123, 131, 132, 142, 219, 228, 230,
 კაფკა ფ. 178
 კირკეგორი ს. 139, 141, 239
 კოოდი კ. 141
- ლ**
 ლაიბნიცი გ. ე. 141
 ლაინგი რ. 176
 ლევი-ბრიული ლ. 87, 210
 ლევი-სტროსი კ. 87, 134, 316
 ლეფვერი ე. 181
 ლოტმანი ი. 156
 ლუკრეციუსი 275
- მ**
 მაზინგი უ. 239
 მაიტრეა 297
 მამფორდი ლ. 176
 მანი თ. 240
 მაო ძედუნი 241
 მარეტი რ. 202
 მილერი ჯ. 149
- ნ**
 ნეიმანი ს. 244
 ნიცშე ფ. 86, 87, 239-244
- რ**
 რპენჰაიმერი რ. 229

- პ**
 პაიკი კ. 87, 171
 პასკალი ბ. 250, 251
 პიატიგორსკი ა. 181
 პითაგორა 135, 260, 271
 პირსი ჩ. 142
 პლატონი 86, 98, 100-102, 120, 139-141, 218, 219, 260, 265, 268, 269
 პროპი ე. 210, 263, 269
 პროსტი მ. 178
რ
 რიუმინი ა. 248
 რობესპიერი მ. 241
 რუსო ჟ. ჟ. 239, 240
ს
 სეზანი პ. 213, 270
 სეპირი ი. 29, 316, 317
 სივერცევი მ. 88
 სოკრატე 42, 43, 86, 102, 131, 135, 138, 260, 264, 267-269, 271, 330
 სოსიური ფ. 100
ტ
 ტეილორი ე. 210
 ტოპოროვი ე. 87
უ
 უორფი ბ. 29, 87, 316, 317
ფ
 ფეინმანი რ. 276, 282, 283, 292
 ფრეიზერი ჯ. 87, 210
 ფროიდი ზ. 14-16, 42, 54, 87, 112, 193, 194, 196-203, 205, 243, 244, 289, 310-303, 329, 344, 346
შ
 შიფერსი ე. 171, 180, 205
 შოპენჰაუერი ა. 231-233, 269
ჩ
 ჩეხოვი ა. 185
 ჩომსკი ნ. 100
ც
 ცეიკი კ. 167
კ
 კაქსლი ო. 178
 კეგელი ბ. ე. ფ. 225, 226, 228, 242, 260, 264, 267-269, 271, 330
 კერაკლიტე 276, 284
 კერდანი 167
 კესე კ. 185
 კოფმანი ე. ტ. ა. 141, 239
 კუსერლი ე. 86, 116, 119, 120, 122, 123, 142, 182, 230, 162

შინაარსი

წინათქმა	3
----------------	---

ავტორები - ერომანეთს	7
----------------------------	---

I მეტათეორიული შესავალი ცნობიერების შესახებ

0. ცნობიერება. მუშაობა ცნობიერებასთან. თეორია და მეტათეორია. ენა, ინტერპრეტაცია.....	11
1. ცნობიერების სფერო.....	36
2. ცნობიერების მდგომარეობები.....	56
3. ცნობიერების სტრუქტურები.....	68

II თეორიული შესავალი სიმბოლოს გაგებაში

0. ნიშნობრივი დუალიზმები.....	90
1. სიმბოლოსთაბ მიახლოება.....	104
2. ნიშანი და სიმბოლო	108
3. ცოდნა ენა და სიმბოლო.....	129

II თავის დანართი

მსჯელობა კულტურათაშორისი კომუნიკაციის პრობლემაზე:
ენა, ცოდნა და გაგება

0. ზოგადმეთოდოლოგიური დებულებები.....	144
1. მეთოდოლოგია.....	145

2. საწყისი წარმოდგენები და მოსაზრებები
(კულტურა და შეტყობინება; ცოდნა და გაგება;

ენა და სიმბოლიკა).....148

3. ბუნებრივი და ხელოვნური; დიზაინი,
პროექტი და დაგეგმარება; კოსმიური კომუნიკაცია,
სიგნალიზაცია და სემიოტიკა.....165

4. წარმოდგენები რეფლექსიურ პროცედურებზე
წამოჭრილ პრობლემებთან დაკავშირებით.....176

III თანამედროვე სიმბოლოლოგიის ორობითობა

0. ტერმინოლოგია. სიმბოლო - საგანი.....182

1. ცნობიერების კონკრეტული სიმბოლოლოგია.....188

2. სიმბოლოლოგიის „პოსტულატები“.....207

3. სიმბოლოთა განსაკუთრებული კატეგორია.....224

4. პირველადი და მეორადი სიმბოლოკაში.....246

IV სიმბოლური და ბუნებრივ-ენობრივი სისტემების
თანამიმართება, როგორც კულტურის
ხასიათის განმსაზღვრელი ფაქტორი.....256

დანართი

მ. მამარდაშვილი, ა. პიატიგორსკი

სამი საუბარი ცნობიერების მეტათეორიის შესახებ.....297