

მერაბ მამარდაშვიდი

რაციონალიზაციის კლასიკური და არაკლასიკური იდეალები

ქართული თარგმანი ეკუთვნის დიმიტრი უჩანეიშვილს

გამომცემლობა „აქტი“
თბილისი – 2021



მწერალთა
სახლი

ნიგნი გამოიცა მწერალთა სახლის მხარდაჭერით

თარგმანი შესრულებულია შემდეგი გამოცემის მიხედვით:

Мамардашвили М. К.

Классический и неклассический идеалы рациональности. – СПб.:

Азбука, Азбука-Аттикус, 2010. – 288 с.

ISBN 978-5-389-01166-3

მთარგმნელი: დიმიტრი უჩანეიშვილი

რედაქტორი: ბაქარ როსტიაშვილი

კორექტორი: ეკატერინე კვირკველია

გამომცემელი: გიზო ცაცუა

გამომცემლობა „აქტი“, 2021 წელი

ვებ-გვერდი: AKTI.GE

© ელენე მამარდაშული

© გამომცემლობა „აქტი“

ISBN 978-9941-8-3348-9

სარჩევი

რასიმონადურობის ქდასიქური და არაქდასიქური იდეალები

1. დაკვირვების პრობლემა	9
2. ფენომენის ცნება	30
3. ცნობიერების ფენომენის მრავალგანზომილებიანობა	57
4. მოქმედების კონტინუუმის ნივთობრივი ეფექტის აბსტრაქცია	86
5. რაციონალურობის სიმბოლური ელემენტი	120

მ. მამარლაშვილი, ე. სოლოვიოვი, ვ. შვირიოვი ქდასიქური და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია (ეპისტემოლოგიური გაჯერების მსაღობა)

პირველი სტატია	133
კლასიკური ფილოსოფია	139
მეორე სტატია	164
არაკლასიკური სიტუაციები და ტრადიციული ფილოსოფიის კრიზისი	167

ქდასიქა და თანამედროვეობა: ბურჟუაზიული

ფილოსოფიის განვითარების ორი ეპოქა	195
კლასიკური ფილოსოფია	204
სულიერი წარმოების ტრადიციული ფორმებისა და თვითცნობიერების მათი შესაბამისი სტრუქტურის მოშლა	227
თვითცნობიერების ეთიკურ-ფსიქოლოგიური ვარიანტი	239
მეცნიერების ფილოსოფიის კრიტიკულ-რეფლექსიური ვარიანტები	253

ვ. კალინიჩანკო. „ქდასიქურისა“ და „არაქდასიქურის“

ხნაბები მ. მამარლაშვილის ფილოსოფიაში	276
1. „კლასიკურისა“ და „არაკლასიკურის“ ცნებები 1972 წლის სტატიაში	277
2. არაკლასიკური გამოცდილების ონტოლოგია	282
3. დეკარტის არაკლასიკურობა	287

მერაბ მამარლაშვილის ხნაბათა განმარტება	306
გამოყვანილობა „აქტი“-ს მიერ გამოყვანილი ნიშნები	308-310

„რაციონალურობის კლასიკური და არაკლასიკური იდეალები“, წიგნი, რომელსაც საფუძვლად მერაბ მამარდაშვილის მიერ 1980 წლის მაისში ლატივის სახელმწიფო უნივერსიტეტში წაკითხული ლექციების კურსი დაედო სახელწოდებით „შემეცნებითი ფორმების ანალიტიკა და ცნობიერების ონტოლოგია“, სამყაროს შესახებ ჩვენი ცოდნის რაციონალურობის არაკლასიკურ ფორმულირების განხილვას ეძღვნება.

ნაშრომში ფიზიკისა და ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მაგალითების მიხედვითაა განხილული წანამძღვრები და დაშვებები, რომლებიც განსაზღვრავენ, როგორც მეცნიერული ანალიზის ობიექტურობისადმი წაყენებულ მოთხოვნებს, ისევე ამ ობიექტურობის მიღწევის შესაძლებლობას შემეცნებელი სუბიექტის მიერ.

წიგნში ასევე მოცემულია ორი სტატია, დაწერილი მერაბ მამარდაშვილის მიერ ე. სოლოვიოვთან და ვ. შვირიოვთან ერთად, რომელთა გამოქვეყნება გასული საუკუნის 70-იან წლებში დიდ მოვლენად იქცა.

მთარგმნელი: ლიმიტრი ჯიანეიშვილი

მერაბ მამარდაშვილი

**რატომ ნადურობის კლასიკური
და არაკლასიკური იდეალები**

1. დაქვირვების პრობლემა

თავისი კლასიკური დასასრულით ფილოსოფიამ და მეცნიერებაში (თუ ამ დასასრულს XIX საუკუნის ბოლოთი და XX საუკუნის დასაწყისით დაეათარილებთ) მოგვცეს სრულიად განსაზღვრული ონტოლოგია გონებისა, რომელიც იმ ობიექტურ ფიზიკურ მოვლენებს (ფიზიკურ სხეულებს) აკვირდება, რომელთა შესახებ ცოდნის მიღება და აგება მეცნიერებაში ხდება. საკუთრივ თუ ვიტყვით, ეს ონტოლოგია არის კიდეც „რაციონალურობა“, ანუ „რაციონალურობის იდეალი“. რაც შეეხება გონების (ან, შესაბამისად, რაციონალურობის) ონტოლოგიის არაკლასიკურ პრობლემას, მას ფესვი იმ ცვლილებებში აქვს გადგმული, რომლებიც XX საუკუნეში იჩენენ თავს – სამყაროს მეცნიერულ სურათში ცნობიერ და ცხოვრებისეულ მოვლენათა შემოტანის ამოცანასთან დაკავშირებით. უკანასკნელი ნაბიჯი, კერძოდ კი ცნობიერებისა და ცხოვრების მოვლენათა შემოტანა სამყაროს ფიზიკურ სურათში, ერთობ პრობლემატურია.

უპირველეს ყოვლისა, მარტივი ფაქტი აღვნიშნოთ: ცნება დაკვირვებისა (რომელიც ფიზიკური მეცნიერებებისა და საერთოდ ბუნებისმეტყველების განსაკუთრებული, კერძო ტერმინებით უბრალოდ ცნობიერების განსაზღვრული ფილოსოფიური აბსტრაქციების გამოყენება და რეალიზაციაა) იქცა ერთ-ერთ გადამწყვეტ და პირველად (დამოუკიდებელ) ცნებად, რომელსაც თანამედროვე ფიზიკური მეცნიერებები შეეჩვენენ. იმის მნიშვნელობის შესახებ, თუ საერთოდ როგორ არის ის აგებული, საუბრობს, როგორც ფარდობითობის თეორია, ისე კვანტური ფიზიკა; წინა პლანზე გამოვიდა ის ეთნოლოგიურ, ანთროპოლოგიურ, იდეოლოგიურ და ა.შ., კვლევებშიც, ფსიქოლოგიაზე რომ აღარაფერი ვთქვათ. განსხვავებული პრობლემებისა და მეცნიერებების შეჯვარებამ მიგვიყვანა გზაჯვარედინთან, სადაც დაკვირვების ცნების მეტ-ნაკლებად ზუსტად განსაზღვრის მწვავე აუცილებლობა წარმოიქმნა

- თუნდაც იმდენად ზუსტის, რომ ის თავისი სიზუსტითა და განმარტებადობით მათემატიკურ და ფიზიკურ ცნებათა განსაზღვრის სიზუსტეს უახლოვდებოდეს. სხვა სიტყვებით, იქცა რა ძირითადად ფიზიკის თეორიულ-შემეცნებით სტრუქტურაში, ისევე, როგორც, ბუნებრივი გზით, ლინგვისტიკის, ფენომენოლოგიის, ეთნოლოგიის, ფსიქოლოგიის, სოციალური თეორიის სტრუქტურაში, დაკვირვების ცნებამ ფიზიკური მოვლენების ჩვენი ცოდნის ფორმულირება არა მხოლოდ დამოკიდებული გახადა ცნობიერი რიგის კვლევის შედეგებზე მოვლენებისა, რომლებიც ყოველთვის თან ახლდნენ და ახლაც მეგზურობენ პირველთა კვლევას, არამედ ახლა ფსიქოლოგიის ან რომელიმე X-მეცნიერებისგან, რომელიც ცნობიერების თეორიით არის დაკავებული, გარკვეულ იდეალიზაციებსა და აბსტრაქციებს მოითხოვს, რომლებსაც უნარი შესწევთ შუქი მოჰფინონ დაკვირვების მოვლენას მის იმ ნაწილში, რომელშიც ის, თვით მისი ფენომენი, ზოგადად ფესვებით მიდის მგრძნობელი და ცნობიერი არსებების მდგომარეობაში ბუნების სისტემაში.

ამით იმის თქმა მსურს, რომ დაკვირვების ცნებამ, რომელიც იმგვარად არის აგებული, რომ იმ ცნობიერ პროცესთა იმპლიკაციები გამოავლინოს, რომლებიც ფიზიკური მოვლენებისა და პროცესების ფორმულირების ნაწილია (რასაც კლასიკური ტრანსცენდენტალური ანალიზიც ახორციელებდა), შეეძლოს, ამასთანავე სივრცე უნდა გაშალოს ცნობიერების იგივე მოვლენების ანალიზისა და გაგებისთვისაც, როგორც განსაზღვრულ არსებათა სიცოცხლის მდგომარეობებისა, რომლებიც იბადებიან, ვითარდებიან, ურთიერთობენ, იცვლებიან და კედებიან.

მსგავსი ამოცანის გადაწყვეტა შესაძლოა ყოფილიყო პასუხი XX საუკუნის ფილოსოფიასა და მეცნიერულ კულტურაში მომნიშვნელოვან პრობლემაზე, რომელიც სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მეცნიერული კვლევის იმ სტილს, რომელიც ახლაა გაბატონებული, არ ძალუძს ერთ, ლოგიკურად ჰომოგენურ კვლევაში ეს ორი განსხვავებული რამ გააერთიანოს - ის, თუ როგორ ვიკვლევთ ჩვენ ფიზიკურ მოვლენებს და მათ ობიექტურ გაგებას ვაღწევთ და ის, თუ როგორ ძალგვიძს ამასთანავე გაგება - მეცნიერუ-

ლად, ობიექტურად – იმ ცნობიერი და ცხოვრებისეული მოვლენებისა, რომლებიც პირველ (ანუ ფიზიკურ) მოვლენათა კვლევისა და გაგებისას შეინიშნება (როგორც, სხვათა შორის, უამისოდაც). ხოლო მოვლენათა ორი რიგის ანალიზის საშუალებათა უნიფიკაცია – ფიზიკური რიგისა და ცნობიერების რიგის – აშკარად აუცილებელია (ანუ, ფაქტობრივად, ამით მეცნიერებათა ორი ციკლი გაერთიანდება – ფიზიკური მეცნიერებებისა და სიცოცხლისა და ცნობიერების შესახებ მეცნიერებების). სამყაროს ინტელექტუალურად დამაკმაყოფილებელი, სრული სურათი ვერ ითმენს საკუთარ თავში ასეთ ხარვეზს. სხვა სიტყვებით, საუბარია შესაძლებლობის რეალიზაციის შესახებ (რომელსაც ყოველი სრული და თვითკმარი ნატურალური ფილოსოფია გულისხმობს) ერთგვარი ერთობლივი განხილვის, ერთი მხრივ, ობიექტური ფიზიკური პროცესებისა, ხოლო, მეორე მხრივ, მათთვის გარეშე ცნობიერი მოქმედებებისა და მდგომარეობების, ანუ ისეთი განხილვის, რომ პირველთა გამოხატვა (მათი საკუთარი კანონების მიხედვით, რომლებიც გამოხატულებაშია ფორმულირებული) დასაშვებს ხდიდეს სიცოცხლისა და ცნობიერების ისეთი მდგომარეობების დაბადებას და არსებობას (ჩვენთვის განსაზღვრული გვარის ისტორიის ელემენტს, რომელსაც „ადამიანები“ ან „კაცობრიობა“ ეწოდება).

სწორედ ამ დელიკატურ პუნქტში შეიჭრა რიგი მეცნიერებებისა, რომლებიც XX საუკუნისთვის არის სპეციფიკური. აქ მე მხედველობაში მაქვს არა მხოლოდ ფარდობითობის თეორია და კვანტური მექანიკა, რომლებშიც ეს შეჭრა უდავოა, არამედ ისეთ „ორაზროვან“ მეცნიერებასაც ვგულისხმობ, როგორიც ფროიდის ფსიქოანალიზია. კულტურისა და მეცნიერული აუდიტორიის მიერ ფსიქოანალიზის აღქმის თვით უჩვეულობა იმას კი არ მოწმობს, რომ ფსიქოანალიზი, როგორც ხანდახან ამბობენ, XX საუკუნის ერთგვარ მითოლოგიას წარმოადგენს, არამედ მეცნიერული კვლევის ჩვენეული ჩვევების შეცვლის სირთულეს, რომლის ფეს-

ვები, სხვათა შორის, დაკვირვების (ანუ, რაციონალურობის) იმ ცნებაშია გადგმული, რომელიც ჩამოყალიბდა და კლასიკური მეცნიერების საფუძვლად დევს.

დასაწყისისათვის ამ პუნქტის გამყარებას შევეცდებოდი, საქმის მსვლელობასთან ერთად კი იმ გარდაქმნათა მაგალითებს მოვიტან, რომლებიც ბუნებაზე დაკვირვების ჩვენი შესაძლებლობების პირობებში ფარდობითობის თეორიის, კვანტური მექანიკის და იდეოლოგიის თეორიის (რომელიც სათავეს მარქსიდან იღებს და რადიკალური აზრით არაკლასიკურია, ანუ განსხვავდება კლასიკური ონტოლოგიისა და ეპისტემოლოგიის ჩვევებისგან) მიერ არის წარმოებული, ასევე მოვიხმობ მაგალითებს ფსიქოანალიზიდან და ა.შ., ამ ყველაფრიდან კი რაიმე გაკვეთილს გამოვიტანთ, რომელიც იმ ამოცანის კალაპოტში მიედინება, რომლის შესახებ მე უკვე ვისაუბრე და რომლის რეზიუმირება ასე შეიძლება: ზოგადად, საუბარი ფაქტობრივად მიმდინარეობს რაციონალურად წვდომადი მოვლენების ერთგვარი გაფართოებული ონტოლოგიის შესახებ, ონტოლოგიისა, რომელიც ასევე მოიცავს რეგიონს „ფსიქიკა – ცნობიერება“.

ამისათვის კი, რასაკვირველია, უკან უნდა დავბრუნდეთ, ჩვენი მეცნიერების საწყისებთან, და ხელახლა გავაანალიზოთ, გულდასმით გავეყვით იმ მოვლენებთან მიმართებით ცოდნისა და გამოცდილების მიღების გზებსა და პროცესებს, რომლებიც კლასიკურ მეცნიერებაშია შემუშავებული.

თავდაპირველად მათ შედეგს შეგახსენებთ: ნიაღში ფიზიკური თეორიისა, რომელიც ბუნებრივ მოვლენებს იკვლევს და ფიზიკური სამყაროს ერთგვარი ობიექტური და ინტელექტუალურად შელწევადი სურათის მიღწევას ცდილობს, ჩვენ არ შეგვიძლია (თვით ამ თეორიის ნიაღში) იმ საშუალებების გაგება, რომლებსაც ამ სურათის ასაგებად ვიყენებთ. იმდენად, რომ ისეთი მეცნიერიც კი, როგორიც ფონ ნეიმანია, ცდილობდა რა აეხსნა, თუ საიდან ჩნდება ფიზიკურ თეორიაში ფარდობითი მნიშვნელობები და განუსაზღვრელობები, ამ ფარდობითი მნიშვნელობებისა და განუსაზღვრელობების წარმოშობას იმ ფაქტს უკავშირებდა, რომ თეორიას (ფიზიკურ თეორიას) საქმე აქვს მოვლენებთან, რომ-

ლებიც ბუნების ჯაჭვში იწყება, ხოლო ბოლოვდება ჩვენთვის სრულიად გაურკვეველ დამასრულებელ რგოლში, არიან რა რეგისტრირებულნი ასახვის ჩვენი აპარატების მიერ, ასახვის ამ აპარატების მდგომარეობათა ჩვენ მიერ გაცნობიერებით.¹

და აი, ეს ცნობიერება, რომელიც ჩვენ მიერ ფიზიკურ მოვლენათა ჯაჭვის ფიქსირების უკანასკნელ რგოლს წარმოადგენს და რომლის გარეშე ჩვენ საერთოდ არ შეგვიძლია მათ შესახებ მსჯელობა და რაიმეს ცოდნა, არ შეგვიძლია დავაფიქსიროთ ზუსტი ცნებებით. ამით სამყაროში ფიზიკურ მოვლენათა ზუსტ სურათს ჩვენ შევიძენთ ცნობიერ მოვლენათა გაუგებლობის ფასად. ხაზს ვუსვამ – ჩვენი მ ე ც ნ ი ე რ უ ლ ი გაუგებლობისა. როგორც ცოცხალი არსებები, ჩვენ განვაგრძობთ გაგებასა და ერთობ თავისუფლად ორიენტირებას და ცხოვრებას ცნობიერ მოვლენათა სფეროში, მაგრამ მათთან მიმართებით თეორიის აგება არ შეგვიძლია. სხვა სიტყვებით, ჩვენ არ შეგვიძლია ცნობიერი მოვლენების ფიქსირება ობიექტურად, რაც ადამიანსა და სიცოცხლეს – ეს კი უმთავრესი შედეგია – გამოხატული ფიზიკური უნივერსუმისადმი უცხოდ აქცევს, ამოაგდებს მათ მისგან.

დავიმახსოვროთ ეს შედეგი და იქ დავბრუნდეთ, საიდანაც დავიწყეთ. მე ვთქვი, რომ კლასიკური ფილოსოფია გვადლევს ერთგვარ ონტოლოგიას გონებისა, რომელიც ფიზიკურ სხეულებს აკვირდება. „შეფუთული“ სახით როგორი წესები და სრულიად ზოგადი წინაპირობები, და ასევე ფილოსოფიური ხასიათის დაშვებები იყო აქ მოქცეული? ჩავუფიქრდეთ თვით ცნებას „ფიზიკური სხეული“, განვიხილავთ რა მას, რასაკვირველია, ფილოსოფიური დაშვებებისა და ცნებების მხრიდან, ჩავუფიქრდეთ იმას, თუ სამყაროს როგორი ონტოლოგია გვეძლევა ამ ცნებებით.

1. ჯონ (იანოშ) ფონ ნეიმანმა წამოაყენა მათემატიკური მტკიცებულება კვანტურ-მექანიკურ ფორმალიზმში „ფარულ პარამეტრთა“ – დამატებითი ცვლადების ჩართვის შეუძლებლობისა, რომლებიც დამკვირვებლის მდგომარეობას აღწერს. მან უჩვენა, რომ თვით სისტემაზე გადასვლის შემთხვევაშიც კი, რომელიც კვლევის ობიექტთან ერთად თვით დამკვირვებლის ასახვის აპარატებსაც მოიცავს, გაზომვის შედეგთა თეორიული წინასწარმეტყველების განუსაზღვრელობა შენარჩუნებული იქნება. იხ.: ჯ. ფონ ნეიმანი. „კვანტური მექანიკის მათემატიკური საფუძვლები“. M.: Hayka, 1964. – რედ. შენ.

უხეშად თუ ვიტყვით, ფიზიკური სხეული ისეთ მოვლენას ეწოდება, რომელიც სრულად არის სივრცობრივად გამოხატული თავის შინაარსში, ანუ ყოველივე ის, რაც ჩვენ ამ მოვლენის სტრუქტურის, მისი შემადგენლობისა და აგებულების შესახებ შეგვიძლია ვქვათ, იმგვარია, რომ ის სრულად არის გაშლილი გარესივრცობრივი დაკვირვებისთვის ან (თუ საუბარი იდეალურ აბსტრაქტულ ობიექტთა ან ე.წ. დაუკვირვებად თეორიულ „არსთა“ შესახებაა) გადანწყვეტადია გარე სივრცის რომელიმე დაკვირვებად ნაწილზე. ამ აზრით ცნებები „ობიექტური“ და „სივრცობრივი“ თანხვდებათ, შესაძლებელია მათი გამოყენება მძიმის დასმით, ისევე, როგორც ცნებისა „გარე დაკვირვება“. უკანასკნელი დამატებიდან ცხადია, რომ „ობიექტურის“ იგივეობრივი აქ არის „გარე“ (ანუ სივრცობრივი), ხოლო „სუბიექტურის“ – „შინაგანი“: ფიზიკურის სახით განხილულ მოვლენებში არ შეიძლება იყოს შინაგანი, ანუ ისეთი, რაც მითითებებში, განმარტებებში, დასაბუთებებსა და ა.შ. დაშვებული იყოს დროსა და სივრცეში მოვლენების ლოკალიზაციასა და კვალდაკვალ მიყოლას მიღმა (რაიმეს სახით, რაც აღჭურვილია „პირველადი ძალებით“, „თვისება-მიდრეკილებებით“, როგორიცაა: „სწრაფვა“, „თავის არიდება“, „სურვება“, „დაფიქრება და ამიტომ რაიმეს გაკეთება“ და ა.შ.).

აქედანვე მოდის კლასიკური რაციონალურობის მეორე კანონი, დაკავშირებული ყოველივე გაცნობიერებადისა და გაგებადისათვის სივრცული არტიკულაციის მინიჭებასთან, წესი, რომელიც, ობიექტურობასთან ერთად, ასევე განსაზღვრავს განსახილველ მოვლენათა „მატერიალურობას“. მხედველობაში მაქვს გაიგივება (რაც წარმომავლობას დეკარტესგან იღებს) „მატერიალურობისა“ სივრცულობასთან (ანუ გარეგან გამოხატულებობასთან დამკვირვებლისთვის), რაც ერთადერთია, რის მიხედვითაც სამყაროს ზემოქმედება ჩვენზე ან შესაძლო დამკვირვებელზე შეიძლება იყოს (და იქნება) განხილული, როგორც მ ა ტ ე რ ი ა ლ უ რ ი, გამოცდილებით მოცემული (და დაექვემდებარება თვალსაჩინო წარმოდგენას „კონტაქტის“, „შეხების“, „დარტყმის“, „ურთიერთგანწყობის“ და ა.შ. ხატების მეშვეობით). ეს არის ცდისეული მეცნიერების უდიდესი პრინციპი: ის, რისი აღქმაც გრძნობის ორგანოებით ხდე-

ბა, მხოლოდ მატერიალური სხეულები და მათი მოქმედებებია. ცხადია, რომ სივრცისა და მატერიის გაიგივებას ღრმა ფილოსოფიური და მეთოდოლოგიური აზრი გააჩნია. თუ ჩვენ „მატერიის“ ცნების ქვეშ გვაქვს რაიმე, განსხვავებული ცნობიერებისგან, რომელსაც შინაგანი (ფსიქიკური) განზომილება გააჩნია, ხოლო ვალიარებით ამ უკანასკნელის არასივრცულობას, მაშინ „მატერიალური პროცესების“ ქვეშ ჩვენ, რასაკვირველია, მხოლოდ და მხოლოდ იმას ვგულისხმობთ, რაც სრულად გამოხატავს საკუთარ თავს თავისი სივრცული მდებარეობით, რაც გარე დაკვირვებას ექვემდებარება.

ასეთი გარედაკვირვება, რომელსაც უნარი შესწევს, ობიექტური წესით გაშალოს საგნის არსი, მისი აგებულება და კანონები, განსაზღვრებითაა რეფლექსიური, ანუ შემდეგ მისი დასახვა კლასიკური წესით ხდება – „კოგიტოს“ (ანუ ტრანსცენდენტალური „მე“-ს) დეკარტესეული წესით. „კოგიტოს“ ტერმინი ანუ ცნება, „კოგიტოს“ წესი მოვლენათა მთელ ერთობლიობაში გამოყოფს მოვლენათა ერთ კატეგორიას, რომლებიც უშუალო უტყუარობის თვისებით ხასიათდებიან და ფლობენ მას, ისეთს, რომ მოვლენა თავისი თავის მეშვეობით არის გასაგები და თავისი გაგებისთვის არანაირ დამატებით ვარაუდებს საჭიროებს, არ საჭიროებს იმას, რომ ჩვენ ის დავშალოთ და მის განსამარტავად რაიმე სხვა მოვლენებს მივმართოთ, არ საჭიროებს მათზე დაყვანას; მისი გაგება თვით მისი მეშვეობითაა შესაძლებელი. და, რაც მთავარია – მას არ გააჩნია რეფერენტი თავის გარეთ (თვითრეფერენტულია). სწორედ ასეთია ცნობიერების ფ ე ნ ო მ ე ნ ი.

ამასთან, მის ქვეშ იგულისხმება არა ჩვენ მიერ გაცნობიერებადი ესა თუ ის კონკრეტული შინაარსი, არამედ თვით ამბავი, ცნობიერების მოვლენა, რომლის უნივერსალურ ფორმაში (თუ ის მოხდა) უწყვეტი და შემდეგ კი თავისი თავის შიგნით განურჩეველი წესითაა დაკავშირებული ორი უკიდურესი ცნება: საქმის ამა თუ იმ მდგომარეობის აღქმადობა სინამდვილეში და ცნობიერება, რომ „მე სწორედ საქმის ამ მდგომარეობას აღვიქვამ“. ესაა წმინდა და მარტივი ფ ო რ მ ა – იმ აზრით, რომ მისი ცნობიერი შინაარსი არ შეიძლება იყოს განხილული, როგორც გრძნობის ორგანოებიდან მიღებული (შესაბამისად, ის ტრანსცენდენტალურია)

და რომ მის ერთობ გაშლილ და სრულებით არა წერტილოვან სფეროში ჩვენ სხვა ვერანაირ საგანს ჩაედგამთ, რომელიც, თავის მხრივ, თვითონ არ ფლობს ცნობიერების თვისებას (ფაქტობრივად – ცნობიერების ცნობიერებას).

ამგვარად, კოგიტალური ცნობიერება არის ცნობიერების მიერ ყოველ გაცნობიერებად შინაარსში თვით ფაქტის მოხელთება, რომ „მე მას ვაცნობიერებ“, რითიც ამოიწურება კიდეც ეს შინაარსი, როგორც ცნობიერი მოვლენა. ვთქვათ, გაცნობიერებადი ფიზიკური ტკივილის შინაარსი არის ამ ტკივილის ცნობიერება; ხოლო, ამ ტკივილის გაცნობიერება – თავის იგივეობაში ამბის ხდომილების ცოდნასთან – არ არის დამოკიდებული იმაზე, რომ ჩვენ შეგვეძლო დაგვემტკიცებინა, სინამდვილეში ასეთი ტკივილის მიზეზი არ არსებობს, რომ ეს ჩვენ მხოლოდ გვეჩვენება. არ აქვს მნიშვნელობა – გვეჩვენება ეს თუ არა – რადგან გაცნობიერებადი მოვლენის შინაარსი, როგორც გაცნობიერების ფენომენისა, მთლიანად ცნობიერების მიერ არის მოცემული.

სხვა სიტყვებით, მოცემულ შემთხვევაში მოვლენის ხდომილების კონცეპტუალური ცნობიერება ემთხვევა მის შინაარსს, ხოლო ეს უკანასკნელი არ შეიძლება გამიჯნულ იქნეს პირველისგან. ფსიქოლოგს ან ფიზიოლოგს ძალუძთ იმის ჩვენება, რომ სუბიექტის მიერ ტკივილის გაცნობიერება ან შეგრძნება გარკვეულ ილუზიათა მიზეზით წარმოიშვა, რომლებიც გარკვეული ფიზიკური მიზეზებითაა გამოწვეული, მაგრამ ამ სახის ვერცერთი კვლევა ვერ გააუქმებს ტკივილის მოცემულ მოვლენას, როგორც მოვლენას გაცნობიერებადისა. ასეთ მოვლენებს განეკუთვნება „კოგიტოს“ ტერმინი. მაშინ ასეთი მოვლენები განიხილება, როგორც აბსოლუტური. რა არის „აბსოლუტური“? აბსოლუტურს წარმოადგენს ის, რაც საკუთარი თავის გასაგებად სხვა არაფერს საჭიროებს, ის, რაც შეიძლება გაგებულ იქნეს თვითონ თავისი თავის მეშვეობით. რა არის „ფარდობითი“? ფარდობითი არის ის, რასაც ჩვენ ვიგებთ სხვა რამის გაგებიდან გამომდინარე და პირველის მეორესთან შედარებით, ერთისა – სხვასთან (მაგალითად, მდებარეობა გარეშე სივრცეში ყოველთვის ფარდობითია).

თუ ჩვენ რომელიმე მოვლენა გვესმის სხვა მოვლენებისგან დამოუკიდებლად, მაშინ ის „აბსოლუტურია“. ამ აზრით ცნო-

ბიერება კლასიკური ფილოსოფიისთვის არის აბსოლუტური უტყუარობა (ან ცნობიერების მ ო ც ე მ უ ლ ო ბ ა აბსოლუტურ უტყუარობას წარმოადგენს).

კლასიკურ ფილოსოფიაში (განმეორებით ვამბობ) ფორმულირდება თეზისი, რომ ცნობიერების მოცემულობა ან მოცემულობები წარმოადგენენ უშუალო, შემდეგ კი დაუყვანელ სიცხადეს, რომლებიც შესაძლოა სხვა დანარჩენის გაგების საფუძვლად იქნეს ჩადებული. ყოველივე გაგებადი სხვა იქნება ფარდობითი, მხოლოდ ცნობიერების მოცემულობა (ან მოცემულობები) ფლობს უშუალო სიცხადეს ანუ აბსოლუტურობას. მაგრამ აქ იგულისხმება არა ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ი ს თ ვ ი ს რაიმეს მოცემულობა, არამედ მოცემულობა ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ი ს ა. ეს არის არა გ ა ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ა დ ი შინაარსი, არამედ გ ა ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ი ს ფენომენი. გაცნობიერების ეს ფენომენი რეფლექსიურია, რადგან, როგორც ვიხილეთ, ჩვენ ცნობიერების განსაზღვრაც კი არ შეგვიძლია, თუ ცნობიერების ცნობიერებას ანუ, თვითცნობიერებას არ დავუშვებთ. მაგრამ თვითცნობიერება არა ემპირიული ფსიქოლოგიური აზრით, როგორც, მაგალითად, „გაცნობიერება ჩემ მიერ ჩემი თავისა“, როგორც ერთგვარი რეალური ემპირიული ფსიქოლოგიური სუბიექტისა, არამედ რაიმე მომხდარი მოვლენის შინაარსის ცოდნის ფაქტთან ურღვევობის აზრით, ფაქტთან, რომ ეს მოვლენა მოხდა. საუბარია კოგიტალური და არა ფსიქოლოგიური აქტების შესახებ.

კოგიტალურ ანუ რეფლექსიურ ცნობიერებაში ჩვენ ერთდროულად ვიხელეთ საგანს იმ ოდენობით, რა ოდენობითაც მოსახელთებელ და აზრობრივად ხილულ საგანთან ერთად იმ აქტებსა თუ სქემებს მოვიხელეთ, რომელთა საშუალებითაც ეძლეოდა ეს საგანი ცნობიერებას. ასეთი რეფლექსიური პროცედურა ობიექტივაციის ჩვენს შესაძლებლობებს განსაზღვრავს.

რა არის ობიექტივაცია? ესაა ჩვენი ცნობიერების ის შინაარსები, რომელთა შესახებ შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ მათ შესაბამის ობიექტებს ჰქონდათ ადგილი ან სინამდვილეში მოხდა, ანუ ცნობიერების ისეთი შინაარსები, რომლებიც შეგვიძლია გამოვაცალკევოთ სუბიექტის მდგომარეობებისგან, რომლებიც არ არის

დამოკიდებული ამ უკანასკნელებზე და რომლებიც შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც სინამდვილეში (და არა წარმოდგენებსა და მათ კავშირში) მომხდარი. მაგრამ თავისთავად იგულისხმება, რომ ჩვენი ცნობიერების ყოველი შინაარსის ობიექტივირება, ჩვენი საკუთარი მდგომარეობისგან გამოცალკევება არ შეგვიძლია. ხოლო რისი ობიექტივირებაც შეგვიძლია, მხოლოდ განსაზღვრული ნესების, წინაპირობებისა და დაშვებების საფუძველზე. უკანასკნელთა რიცხვში ფიგურირებს ერთი ძირითადი დაშვება, რომელიც „კოგიტოს“ აქტის სწორედ რომ რეფლექსიურ ხასიათს უკავშირდება, კერძოდ: ობიექტივაციის შესაძლებლობა გულისხმობს, რომ სამყაროს მოვლენები, რომლებსაც სუბიექტი აკვირდება (ნებისმიერი სუბიექტი – ადამიანი ან რაიმე სხვა, მაგრამ რომელიც თავისი ფორმალური იგივეობითა და მუდმივობით ცნობიერების განსაზღვრებას აკმაყოფილებს და არ ახორციელებს რაიმე ცვლილებებს სამყაროს ქმედებებში), სამყაროში თითქოს ორჯერ ხდება – ერთხელ სტიქიურად და სპონტანურად, გვხვდება რა თავის ზემოქმედებაში ადამიანურ ან რაიმე სხვა შემგრძნობ და გამაცნობიერებელ მონყობილობაზე, შემდეგ კი მეორდება ცნობიერად კონტროლირებადი, კვლავწარმოებითი და კონსტრუქციული სახით.

ფიზიკური მოვლენების ან ბუნების შესწავლისათვის ეს ნიშნავს, რომ ამბები სამყაროში, სამყაროს მოვლენები – ისეთები, რომელთა შესახებ ჩვენ შევძლებდით რაციონალურად რაიმეს გამოთქმას და რომლებსაც ჩვენ ობიექტივირებულად წარმოვადგენდით ჩვენი შეგრძნებებისგან გამოცალკევებითა და დამოუკიდებლად, განმეორებულ და კვლავწარმოებულ უნდა იქნენ დაკვირვების რაიმე სივრცეში, რომელიც დაკვირვების თვით ცნობიერი მდგომარეობების განსაზღვრულ უწყვეტობას უზრუნველყოფს. სხვა სიტყვებით, „კოგიტოს“ აბსტრაქცია ცნობიერების ზოგიერთ ზემოპირიულ, უწყვეტ აქტს გულისხმობს. საგანს თითქოს არ შეუძლია „ამოხტეს“ მისგან, იმ აზრით, რომ ის არ შეიძლება ფლობდეს ზოგ, პირობითად ვთქვათ, ჩრდილოვან მხარეებს ან ხვრელებს, რომლებიც დროის რაიმე მომენტში ან სივრცის რაიმე ადგილას დაკვირვებაში უწყვეტ გაშლას არ ექვემდებარებოდნენ.

სხვა სიტყვებით, „კოგიტოს“ პროცედურის ჩარჩოებში შემოდის კვლავსაწარმოებელი გამოცდილების უწყვეტობის პრინციპი,

რომლის გარეშე ფიზიკური ცოდნა არ არსებობს. ხოლო, ვინაიდან რეფლექსიური პროცედურის ჩარჩოებში გამოცდილების უწყვეტობაა შემოტანილი, ეს გულისხმობს ანუ იმავდროულად იძლევა სუბიექტის (დაკვირვების სუბიექტის) ერთგვარ თვითიგივეობრიობას. იგულისხმება, რომ არსებობს ერთგვარი „ერთი ცნობიერება“ – გასაცნობიერებელი მოვლენების ან მოვლენათა დაკვირვების უწყვეტი მატარებელი. მოკლედ რომ ვთქვათ, დაკვირვების სივრცის ყოველ წერტილშია შესაძლებელი დაკვირვების (უწყვეტი) გადატანა, რომელიც მის არცერთ წერტილში არ ირღვევა. ნებისმიერ მათგანთან მიმართებით, მათ შორის ისეთთან, რომელშიც მე, როგორც დამკვირვებელი, არ ვიმყოფები, მოქმედებს შესაძლებლობა მასში რეფლექსიურად გადატანისა და მასში „ერთი და იმავე ცნობიერების“ კელაწნარმოებისა, ანუ საკუთარი თავის ქცევა იმ მოვლენათა ცნობიერ მატარებლად, რომლებიც იმ წერტილში სპონტანურად და უჩემოდ მოხდა. მე შემიძლია მათი აღდგენა, ანუ მათი დაყვანა რომელიმე ერთ (ტრანსცენდენტალურ) სუბიექტზე, როგორც მათ ავტონომიურ და სასრულ წყაროზე.

მაგალითად, დაკვირვების კლასიკური სტრუქტურის მარტივი წანამძღვარი შემდეგში მდგომარეობს: ცოდნა, ექსპერიმენტი (თუ ექსპერიმენტს ცოდნის სახით განვიხილავთ) მტკიცებითია, თუ კელაწნარმოებას ემორჩილება, ანუ ნებისმიერ სხვა ადამიანს სივრცის სხვა ადგილას და სხვა დროს უნდა გააჩნდეს მისი კელაწნარმოებისა და იმავე შედეგების მიღების შესაძლებლობა. შესაბამისად, „ცოდნის“ ცნებაში ტავტოლოგიურად არის მოქცეული ვარაუდი, რომ იმისთვის, ვისთვისაც ცნობილია საგანი A, ასევე ცნობილია თავისი გონების მდგომარეობა A-ს მიმართ (ანუ, ცნობიერება გამჭვირვალეა საკუთარი თავისთვის).

მეტიც, მდგომარეობა გონებისა, რომელშიც ცნობილია რომელიმე საგანი A, ერთნაირია დამკვირვებლებისა და მათი მდგომარეობების მთელ სივრცეში, ანუ ფაქტობრივად ნებისმიერ მოცემულ მომენტში მდებარეობს მრავლობითად შეტყობინებული სახით. სხვათა შორის, კლასიკურ ფილოსოფიაში აქედან ჩნდებოდა გარდაუვლად, თუ ფიზიკის ენით გამოვთქვამთ, შემოტანილ განსაზღვრებათა უსასრულო მნიშვნელობები. მაგალითად, ასეთი იყო წარმოდგენა ერთგვარი ჰიპოთეტიური, ზემძღვარი, „ღვთი-

ური" ინტელექტისა, რომლისკენ გადასვლა ადამიანურიდან მხოლოდ ზღვრული სახითაა შესაძლებელი. მაგრამ ასეთი ზღვრული გადასვლა დასაშვებია, რადგან იმთავითვე იგულისხმება, რომ ადამიანის გონება თანა-ნათესაური, თანა-ბუნებითია, მონანილეობას იღებს ამ ჰიპოთეტიურ, მომენტში „ყოველისმომცველ“ და „ყველგანმსუფვე“ ღვთიურ ინტელექტში, რომლის ხატი ასაბუთებს კიდევ ცნობიერი გამოცდილების უწყვეტობის დაშვებას, რომელიც, თავის მხრივ, იმის პირობაა, რომ ჩვენ საერთოდ რაიმე ობიექტურის გამოთქმა შეგვიძლია რაიმეს შესახებ. მეტიც, „თანდაყოლილ იდეათა“ დეკარტესეული თეორია ასევე სრულიად ცხადად გამომდინარეობს ცნობიერი დაკვირვების უწყვეტობის დაშვებიდან (ან, ფაქტობრივად, ერთგვარი ზემოპირიული ცნობიერებისა), თუმცა ყველასათვის ცხადია, რომ რეალური ცნობიერება დისკრეტულია, აქტუალიზდება დროსა და სივრცეში გამიჯნულ თავებში და შინაგან მდგომარეობათა შენაცვლებაში მათ შორის და მათ შიგნით, და არავინ აზროვნებს უწყვეტად, და არავინ აცნობიერებს უწყვეტად. მაგრამ „თანდაყოლილობის“ ანუ „ტრანსცენდენტალური აპრიორის“ (კანტისეული ვარიანტით) პრინციპი სხვას გულისხმობს, კერძოდ, ცნობიერების სტრუქტურული და არალოკალური ელემენტების არსებობას, რომლებიც არ დაიყვანება სასრულ დროსა და სასრულ სივრცეში დასრულებადი ნებისმიერი გამოცდილების შინაარსზე (ამ აზრით – ემპირიულმილმა) და რომლებიც „ერთი ცნობიერების“ უწყვეტობას უზრუნველყოფენ.

როგორც ვხედავთ, ყველა ეს საგანი სრულიად ცხადად უკავშირდება კლასიკური რაციონალიზმის იმ პრინციპს, რომელიც დასაწყისშივე და, თითქოს, რეფლექსიის პრინციპისა და გამოცდილების უწყვეტობის პრინციპისგან დამოუკიდებლად ჩამოვაყალიბე, კერძოდ – პრინციპთან სივრცულობისა, ანუ საგნის სრული სივრცულობის არტიკულირებადობის მოთხოვნასთან საკუთარ თავს მიღმა (რაც გარე დაკვირვებისთვის ხელმისაწვდომია), როგორც პირობასთან იმისა, რომ ჩვენ საერთოდ შეგვიძლია მის შესახებ მეცნიერულად ვიცოდეთ რაიმე. მაგრამ სწორედ აქედან იწყება არაკლასიკური რაციონალურობის პრობლემები, აქ იკვრებიან ისინი და ხანძრის მსგავსად ვრცელდებიან ყოველივე დანარჩენზე.

ცხადია, რომ ცნობიერ მოვლენათა მთელი პრობლემა, სამყაროს მეცნიერულ სურათში მათი შეტანის მთელი სირთულე სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ცნობიერი მოვლენები, განსაზღვრების თანახმად, თითქოს იხვევიან რა ერთმანეთზე და საკუთარ დროსა და სივრცეს ქმნიან, გვისხლტებიან ჩვენ, უსხლტებიან ჩვენს დაკვირვებას, იმ დაკვირვებას, რომელიც კლასიკური წესებით არის ჩამოყალიბებული, ანუ იმას, რომელიც შეიძლება გამოყოფილ იქნეს (საგნებისაგან განცალკევებით) დაკვირვების გ ა რ ე შ ე ს ი ვ რ ც ი ს სახით.

მარტივი ილუსტრაცია მოვინიშნოთ შემდეგისათვის. როგორც მე უკვე ვთქვი, გამოცდილების უწყვეტობა (ის კი არის პირობა მეცნიერული გამონათქვამებისა საგნების შესახებ, რომლებიც ამ გამოცდილებას ეძლევა) გულისხმობს დაკვირვების გადატანას მთელ ველზე, ანუ ჩემს შესაძლებლობას, დაკვირვების სივრცის ნებისმიერ წერტილში ვიყო იქ მიმდინარე (ან საერთოდ, გაცნობიერებადი) მოვლენების, ამბების ინტელიგიბელური შინაარსის რეფლექსიურად უწყვეტი მატარებელი. მაგრამ უკვე სწავლების მარტივი მაგალითი – თუ ჩავუფიქრდებით – უსხლტება ამ უწყვეტობას, უფრო რთული მოვლენების შესახებ რომ აღარაფერი ვთქვათ, რომლებიც, მაგალითად, გამოვლენილია ფსიქოანალიზის მიერ. მე ჩემს ამოცანას შემოვფარგლავ (რადგან ყველა დანარჩენი, უფრო რთული პრობლემა წინ გველის) ცოდნისა და სწავლების შეთვისების ფენომენის მარტივი თვისების შესხენებით. კლასიკურ პედაგოგიკაში, ის კი მხოლოდ კერძო ელემენტია აზროვნების ზოგადი კლასიკური სტილისა, ფაქტობრივად, იგულისხმება ათვლის ერთგვარი პრივილეგირებული სისტემა (ამ აზრით კი ერთ-მთლიანი და აბსოლუტური) – ისეთი, რომ ცოდნის გადატანა დროისა და სივრცის ნებისმიერი წერტილიდან დროისა და სივრცის სხვა წერტილში (მათ შორის, სწავლებისა და შეთვისებისას – ერთი თავიდან მეორეში) ამ ველის ყველა წერტილში ერთი მთლიანი (ან თვითიგივეობრივი) სუბიექტის რეკონსტრუქციასა და აღდგენაზე სუფევს. ეს ნიშნავს, რომ ყველგან „ერთი და იგივე“ ხდება, რომ შესაძლებელია მიღებულ იქნეს არჩეული,

დაკავშირებული და დასაბუთებადი მონაცემების, წარმოდგენებისა და ცოდნის ერთრეფლექსიური, ავტონომიური და სასრული წყაროს შენაცვლების საფუძველზე.

ამ აზრით, ველი „ნორმალიზებულია“ და იგულისხმება, რომ დრო, დახარჯული შემდგომში გაერთიანებული წერტილების გარდაქმნასა და ტრანსფორმაციაზე, შეგვიძლია არ გავითვალისწინოთ, ანუ გარდაქმნა ი გ უ ლ ი ს ხ მ ე ბ ა ა ლ ს რ უ ლ ე ბ უ ლ ა დ, მყისიერად (ამ აზრით წერტილები უზომოა, იდეალურია). ჩვენ ხომ ცნობიერების, დაკვირვების, ასახვისა და ა.შ. შესახებ საუბრისას თითქოს ყოველთვის ორ სკამზე ვსხედვართ: ჩვენ ერთდროულად რაღაც დამოუკიდებელი საშუალებებით ვხედავთ, როგორც ცნობიერების საგანს (რომელიც, მაგალითად, ბავშვისთვის არის მიცემული დაკვირვების რომელიმე სხვა წერტილში), ისევე ამ საგნის მოქმედებას ცნობიერებაზე, და თვით ამ ცნობიერებას – იმ ვარაუდით, რომ იქაც და აქაც აკვირდებიან ე რ თ ს ა დ ა ი მ ა ვ ე ს ა მ ყ ა რ ო ს, რომლის შესახებ ჩვენთვის ცნობილია „გზებისგან“ დამოუკიდებლად, რომელსაც ბავშვი გაივლის მისკენ და რომელიც ათვლის რომელიღაც უნივერსალურ სისტემაში არსებობს. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ სწავლების პროცესი იმაში მდგომარეობს, რომ თუ, მაგალითად, ბავშვი იმყოფება წერტილში A, ხოლო მე, უნივერსალურ დამკვირვებელს, გამაჩნია ცოდნა იმის შესახებ, თუ რა ხდება წერტილში A, შემიძლია გადავცე ბავშვს ეს ცოდნა, ან ის, გადადგამს რა შესაბამის ნაბიჯებს თავის რომელიღაც ფარულ დინამიკურ „მრუდზე“, დროთა განმავლობაში მაინც იმის გაგებასთან მივა, რაც მე უკვე მესმის. მაგრამ, პირველ რიგში, ლინგვისტურ და ფსიქოლოგიურ კვლევათა მთელი გამოცდილება, ისევე, როგორც ანთროპოლოგიური და მითოლოგიური კვლევებისა, ადასტურებს ძველ, ჯერ კიდევ სოკრატესა და პლატონის დროიდან ცნობილ ჭეშმარიტებას, რომ ცოდნის გადარგვა ერთი თავიდან მეორეში ერთი მარტივი ონტოლოგიური ვითარების გამოისობითაა შეუძლებელი: არავის ძალუძს რაიმე გაიგოს სხვის მაგივრად, უნდა გაიგოს თვითონ, და მეტიც, თუ უკვე ვერ გაიგე, შესატყობინებელს ველარ გაიგებ: მხოლოდ იმის

გაგება შეიძლება, რაც უკვე გაიგე (ამ აზრით – საკუთარი თავიდან, „გახსენებით“). „თვით“² გაგების ამ აქტის გამოტანა ასეთი გაგების განპირობების არცერთი ჯაჭვიდან არის შესაძლებელი, ის ან უნდა აღსრულდეს, ან არ უნდა აღსრულდეს, ანუ ცოდნას ვერ გადატუმბავთ ერთი თავიდან მეორეში, როგორც რაიმე სიცარიელეში გადატუმბავდით სითხეს. მე შემოძლია მაქსიმალურად შორს წავიდე, მაქსიმალურად დავავიწროვო ძაბრი, რომლის შიგნით უნდა აინთოს გაგების აქტი, მაგრამ გაგების აქტი – ის უნდა აინთოს, და მას იქიდან ვერ გამოვიტანთ, რომ მე ძაბრი დავავიწროვე. თანამედროვე ფილოსოფიის მთელმა გამოცდილებამ (მაგალითად, ეგზისტენციალიზმის, ფენომენოლოგიის, ანთროპოლოგიის და ა.შ.) გასაგებად აქცია ერთი უბრალო რამ, კერძოდ, რომ არსებობს ერთი, სრულებით არა ფსიქოლოგიური, ონტოლოგიური გარემოება, რომელიც უნიკალურად აქცევს ზოგიერთ აქტს, რომელიც აღნიშნულია სიტყვებით „პასუხისმგებლობა“, „გადანყვეტილება“, „არჩევანი“, „გაგება“ და სხვა.

მე ჯერჯერობით ფაქტობრივად მხოლოდ კერძო მაგალითები მომაქვს იმ ონტოლოგიის დარღვევისა, რომელიც ფიზიკურ სხეულებსა ან ფიზიკურ მოვლენებზე დაკვირვებისთვისაა გამოყენებადი, ხოლო მათ მიმართ გამოყენებადი იმ მიზეზით არის, რომ მათ საკუთარი დრო და სივრცე არ გააჩნიათ. აქ ერთ რამეს უნდა გავუსვათ ხაზი, რათა გაუგებრობას არ ჰქონდეს ადგილი. ჩვენ უკვე ვიხილეთ, რომ „კოგიტოს“ პროცედურით, სხვა ყველაფრის გარდა (გარდა რეფლექსიის ცნების, დაკვირვების უწყვეტობის, ერთგვარი ზეემპირიული უწყვეტი ცნობიერებისა და ა.შ.) ასევე შემოგვაქვს დროისა და სივრცის მოთხოვნა. მაგრამ ეს დრო და სივრცე არ არის ცნებები დროისა და სივრცის შესახებ, არამედ ცოდნის პირობა; ისინი, უპირველეს ყოვლისა, წარმოადგენენ იმ ფიზიკური პროცესების პირობათა მახასიათებელსა და დაკვირვების სტრუქტურას, რომლებშიც დამკვირვებელი მონაწილეობს, როგორც ფიზიკური არსება.

2. საკუთარი თავის მიერ. – მთარგ. შენ.

ხოლო ჩემ მიერ მოტანილი მაგალითიდან შემდგომის ფონის სახით ჯერჯერობით გვაქვს მინიშნება იმაზე, რომ სამყაროს შემადგენელში არის მოვლენათა განსაკუთრებული კატეგორია, რომლებიც (ან ჩვენი ცოდნა მათ შესახებ) აშკარად არღვევენ მითითებულ მოთხოვნას (ან მის განვრცობას მოითხოვენ). თუკი ჩვენ გვესმის, რომ ვერავის ვერაფერს ვასწავლით იმ აზრით, რომ სწავლების ან გაგების აქტი თვითონ უნდა განხორციელდეს და, როგორც ასეთი, მოცემული არ არის, ჩვენ, ცხადია, საქმე უნდა გვქონდეს ჩვენი გაგების და ჩვენი ანალიზის რაიმე სხვა ინტელექტუალურ ინსტრუმენტთან.

მეორეც, განვაგრძობთ რა მაგალითს, რათა მყისვე გავამყაროთ ეს პუნქტი, ერთ ამბავს შეგახსენებთ, ან სულაც ორს. თუ ყველა ნაშრომს ავიღებთ, რომელიც ბავშვთა ფსიქოლოგიასა და ლინგვისტიკაშია შექმნილი, ვთქვათ, ბავშვის მიერ ენის ათვისების პროცესების კვლევისადმი მიძღვნილი, ცხადად ვიხილავთ, რომ ვარაუდი (ის კი კლასიკურ მეთოდოლოგიას უკავშირდება), რომ ბავშვი ენას ითვისებს ენის ერთეულთა ან სიტუაციათა თანმიმდევრული გადასინჯვით, აშკარად არ მუშაობს. სადღაც სამი წლის ასაკში ხორციელდება ნახტომი, როდესაც ჩვენ უეცრად შეგვიძლია იმის კონსტატირება, რომ ბავშვმა იცის ენა. იმას ვერ ვივარაუდებთ, რომ მან სემანტიკური და ფორმაციული ერთეულების შესწავლითა და შეთვისებით განახორციელა ეს აქტი და შეიძინა უნარი ეშვა მართებული ფრაზების განუსაზღვრელი რაოდენობა. ასეთ ერთეულთა რაოდენობის შედარებაც კი არ შეიძლება რაოდენობასთან თავის ტვინის განგლიების, როგორც ინფორმაციის დატევისა და შენახვის ერთეულებისა. შეუძლებელია ინფორმაცია ენის ყველა სემანტიკური და ფორმაციული ერთეულის შესახებ დატეულ იქნეს, თუ თანმიმდევრულად გავივლით ყველა ერთეულს, რადგან ეს გვაძლევს რიცხვს, რომელიც მნიშვნელოვნად აღემატება თავის ტვინის დასაშვებ შესაძლებლობას.

სხვა მაგალითი განვიხილოთ – ბავშვის სქესობრივი განვითარებისა. ვართ თუ არა დარწმუნებულები, რომ ბავშვის წინაშე იგივე სამყაროა, რომელსაც ჩვენ ვუმზერთ? დარწმუნებულები ვართ, რომ უფლება გვაქვს მეთოდოლოგიურად რეფლექსიურად გადავინაცვლოთ (გამოცდილების უწყვეტობის წესების მიხედ-

ვით) ბავშვის მიერ სამყაროზე დაკვირვების წერტილში და უკან – ამ წერტილიდან წერტილში, რომლიდანაც ჩვენ ვახდენთ დაკვირვებას? კლასიკური ემპირიული გამოცდილება დაკვირვების ასეთი სივრცის ერთგვაროვნებასა და მის პირობათა უნივერსალურობას გულისხმობს. ამ მაკროსკოპული ერთგვაროვნებისა და მიზეზობრიობის ვარაუდი დღემდე იმდენად არის გაბატონებული ჩვენს აზროვნებით ჩვევაში, რომ იმ მოვლენათა გაგებას, რომლებიც ბავშვობას ეკუთვნის და ფსიქოანალიზის მიერ აღინერება, ჩვენი ეს ჩვევა კედლის მსგავსად ეღობება. სამყარო ჩვენ მოცემული გვაქვს ათვლის ერთგვარ უნივერსალურ და აბსოლუტურ სისტემაში, საიდანაც შესაძლებელია მასში მიმდინარე მოვლენებზე გარე დაკვირვება. ხოლო ყველაფერი, რაც ასეთ კვლავნარმოებით დაკვირვებას არ ექვემდებარება ან არ გაირბენს გზებს, რომლებიც მისი „ნორმალიზებული“ ველისა და დაყვანის ფორმებით არის წინასწარ დასახული, გადახრად, ვარდნად, დარღვევად, მუშაობის თანამდევ პროდუქტად, გამოსვლისას წარმოებულ ფლუქტუაციად და ა.შ. განიხილება. ამიტომ, ვიტყვით, რომ შემოღობვა – სულიერი ჯანმრთელობის ნორმის დარღვევა, *lapsus linguae*³ და *lapsus calami*⁴ – ლინგვისტური ნორმების დარღვევა, სექსუალური გადახრები – დარღვევაა ამ ფრაზის თვით ენობრივი აზრით. თუ ფილოსოფიურ და ინტელექტუალურ სამყაროს ჩავუფიქრდებით, რომელიც იმის მიღმა დგას, თუ როგორ ვახორციელებთ მსგავსი სახის მსჯელობას, მათ განაზრებადობას, როგორც ტექსტებისა, მაშინ ისინი უმეცარი აღმოჩნდება, არაკორექტულად შობილი, რადგან ამ შემთხვევებში ჩვენ საქმე გვაქვს სხვა რეალობასთან, რომელიც აზროვნების განსხვავებულ საშუალებებს მოითხოვს.

ჩემ მიერ მოტანილი მაგალითი შებრკოლების ლოდს შეიცავს, რომელსაც ფსიქოანალიზი საწყისის სახით განიხილავს, რაც, საკუთრივ, არის კიდევ მიზეზი იმისა, თუ რატომ გულისხმობს ფსიქოანალიზი ჩვენი აზროვნებითი ჩვევების განსაზღვრულ რევოლუციას, უპირველეს ყოვლისა კი, გადახედვას ჩვენეული გაგებ-

3. მცდაროქმა (ლათ.). – რედ. შენ.

4. მცდარწერა (ლათ.). – რედ. შენ.

ისა, თუ რა არის ფიზიკური ფაქტი, ობიექტური მოცემულობა (ფიზიკურ ფაქტში მე მოცემულ შემთხვევაში სავალდებულოდ ნიეთობრივ ფაქტს არ ვგულისხმობ, არამედ ფაქტს, რომელიც შეიძლება შეუქცევლად მომხდარად ჩაითვალოს და რომლის შესახებ ჩვენ შეგვიძლია ობიექტური აზრი გამოვთქვათ). აი, მარტივი რამ ჩვენი მაგალითიდან – სქესთა შორის განსხვავება. ეს უტყუარი ფაქტია; მაგალითად, არსებობს სქესთა სხვაობა ორი წლის ბიჭუნასა და ორი წლის გოგონას შორის. ვუნოდებთ რა ამას ფაქტს, ჩვენ ვგულისხმობთ, რომ ამ ბავშვების განვითარებადი ცხოვრება მიედინება ამ (და ჩვენთვისაც საერთო) რეალობის ცნებებში, რომელიც მათთვისაც ფაქტია, მაგრამ რომელსაც თანდათანობით ეფინება ნათელი და თანდათანობით ხდება გასაგები. ხოლო ის, რასაც ისინი ახლა ამბობენ, ბავშვური, უმნიშვარი ცნობიერების ცდომილებებია. მათთვის ჯერ კიდევ უცნობია რაღაც – ის, რაც ვიცით ჩვენ, რაც უეჭველად არსებობს და რაც იქაც და აქაც მოქმედებს დამოუკიდებლად იმ ინდივიდუალური გზისგან, რომლითაც ათელის შესაბამისი სისტემა დამკვიდრდება. მაგრამ, ფსიქოანალიზმა სწორედ ის აჩვენა, რომ სქესთა შორის განსხვავება არ არსებობს, როგორც ფაქტი, ანუ, რასაც ჩვენ ვხედავთ, ის არ მოქმედებს ასეთის სახით. ფაქტის სახით ის ნარმოქმნება (ლოკალურად, ანუ რიგის გადამეტებისა და გავლისგან დამოუკიდებლად. ხოლო ნარმოქმნება მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ბავშვის მიერ განხორციელდება უკიდურესად რთული ფსიქიკური დამუშავება, ე.წ. „ბავშვური“ თეორიების ინტერპრეტაცია, ფანტაზირებისა და წარმოსახვის სამუშაო, რომლებიც განმარტავენ, თუ რატომ აქვს გოგონას ჩაბურცულობა იქ, სადაც ბიჭუნას ამობურცულობა აქვს.

სწორედ ეს „სამყარო სამუშაოში“ წარმოადგენს რეალობას დამკვირვებლისთვის იმ აზრით, რომ ამ სამყაროს მუშა კონსტრუქციების ხასიათზეა დამოკიდებული ფსიქიკური, ზნეობრივი და მენტალური შედეგები, რომლებიც შემდეგ ადამიანური სუბიექტის კონსტიტუციაშია მოცემული და რომელთა ჩამოშორება არ ხდება, მაგალითად, მორალიზების გზით. ხომ ცხადია, რომ მხოლოდ აბსოლუტური დამკვირვებლის დაშვებისას (ეს კი კლასიკური დაშვებაა) წარმოადგენენ ე.წ. სექსუალური გადახრები მორა-

ლური განსჯის საკითხს. ასეთ დროს კი ჩვენ შესაბამის ღონისძიებებს მივმართავთ – ან ციხე, ან იდეური ჩაგონება. XX საუკუნეში მრავალმა რამემ მიგვაჩვია (თუმცა, ჯერ სრულებით არა), რომ ეს სხვაგვარად დაგვენახა (რადგან, თუ კარიდან გააგდებ, ფანჯრიდან დაგიბრუნდება). ჩვენ მოგვეთხოვება ამ რეალობის რაციონალურად კვლავნარმოების უნარი, ამას კი ისე ვერ მოვახერხებთ, თუ არ შემოვიტანთ ფენომენებს – რომლებიც ცხადად ეკუთვნიან არა ბუნების, არამედ ფსიქიკის, ცნობიერებისა და ენობრივი არტიკულაციის მოქმედებას – სწორედ დასაწყისში, სამყაროსა და მისი „ფაქტების“ აგებულების ობიექტური განსაზღვრის ნიაღში. ბავში იმ სამყაროში არ ცხოვრობს, რომელშიც არსებობს სქესთა განსხვავება. ეს სამყარო წარმოიქმნება ამა თუ იმ სახით და იმ შედეგებით ი ს ტ ო რ ი ი ს ა, იმის მ ო დ უ ს ი თ, როგორც განისაზღვრა ის ცოცხალი არსებისთვის.

არსებობს უნიკალურობა მოვლენებისა, რასაც კლასიკური ონტოლოგია არ ითვალისწინებს. ცნობილია კლასიკური ონტოლოგიის ერთი ფუნდამენტური განსხვავება. ის შემდეგში მდგომარეობს: განასხვავებენ არსთა სამყაროსა და სამყაროს მოვლენებისა, რომლებზეც ჩვენ ამ არსებს ვაკვირდებით. მოვლენების კვლავნარმოებისა და ხელახლა დაკვირვების აქტი – რამდენადაც ეს აქტი, ტრანსცენდენტალური წესის თანახმად, არ ახდენს გავლენას საგანთა ობიექტურ მსვლელობაზე – სრულებით არ ცვლის არსს. ეს არის ობიექტური ფიზიკური კვლევის ელემენტარული პოსტულატი. თუმცა, სიტყვამ მოიტიანა და, სახელდობრ კლასიკურისა, რადგან ის მერყეობს და ირღვევა უკვე, მაგალითად, კვანტურ მექანიკაში. ამიტომ ხამს მოტიანილ ელემენტარულ ჭეშმარიტებაში გარკვევა.

მაგალითად, ჩვენთვის ცნობილია, რომ ადამიანურ სიყვარულს, როგორც მოვლენასა და გრძნობას, განსაზღვრული მნიშვნელობა და არსი გააჩნია. ჩვენ კი, ზოგადად, სახელდობრ ამ, ჩვენ მიერ არგაუქმებულსა და არშეცვლილს განვიცდით ჩვენს ცხოვრებაში, ისევე, როგორც ხელახლა განიცდიან სხვა ადამიანები, მილიონობით სხვა, რაც, რასაკვირველია, საქმის არსსა და მნიშვნელობას არ ცვლის. იგია ის, რაც არის, რასაც საკუთარი არსი აქვს. მეორე მხრივ, არსებობს განსაზღვრული გამოცდილება, მისი ცდისეუ-

ლი გამოვლენა. ვთქვათ, მე 16 წლის ვარ, ხოლო ზრდასრული, გამოცდილი ადამიანი მიხსნის, როგორია სიყვარულის ბუნება და მისი კანონები, ამბობს რა, მაგალითად, რომ „რაც უფრო ნაკლებად გვიყვარს ქალი, მით მეტად მოვწონვართ მას“ (ეს პუშკინთანაც კი შეგვიძლია ამოვიკითხოთ).⁵ ამის გაგება და შეთვისება არ ძალმიძს. რატომ? ნუთუ უგუნურების ან ბავშვური უმწიფრობის მიზეზით, როგორც ვვარაუდობთ კიდეც? არა, გაგება აქ პრინციპულად შეუძლებელია, ხოლო სხვაობას ვერ აღმოვფხვრით მითითებით არსის ყოველი ემპირიული მოვლენის მიახლოებით „არასრულყოფილ“ ხასიათზე (წარმოიდგინეთ, რომ გაზომვის პრობლემა კვანტურ მექანიკაში მსგავსი სახის მითითებით წყდებოდეს!). არსებობს ისეთი რამ, რაც განცდილი და ხელახლა დამკვიდრებული უნდა იქნეს, განუწყვეტლივ დაიბადება რა უსასრულო პოტენციათა ნიაღში. მნიშვნელოვანია ის, რაც ხდება ინდივიდუალური განცდის შიგნით, გამოცდის, ემპირიული ფაქტის შიგნით განფენილ განზომილებაში, ანუ ემპირიული გამოცდილებაში ის ემპირიული ფაქტისა (ამ აზრით ემპირია იქნება მისი თეორიული შინაარსიც – მაგალითად, აღწერის ენის არჩევა). ის არ არის მარტივი, ფორმასთან რეფლექსიურად მიტანილი გამეორება არსისა, არამედ მნიშვნელობა გააჩნია თვით არსისთვის, იმ აზრით, რომ ასეთ შემთხვევებში ჩვენ არ შეგვიძლია ვივარაუდოთ კანონთა და არსთა წინდანინ მოცემული (ან, წინარემოცემული) სამყარო, რომელთან მიმართებით სამყარო მხოლოდ ანარეკლი იქნებოდა და რომელსაც მხოლოდ ჩვენ მიერ შეცნობის მოლოდინი ექნებოდა, მოგვიახლოვდებოდა რა ჩვენ – ჩვენ მიერ ფარდობით ჭეშმარიტებათა დაჯამების კვალდაკვალ – აბსოლუტური ცოდნის ასიმპტოტის მარადიული შორეთიდან. შეუძლებლობა არსებობათათვის რეალური ფიზიკური აზრის მინიჭებისა იდეალურ არსთა და კანონთა მზა სამყაროში (ამ დროს კი სწორედ მისი დაშვება დგას ჭეშმარიტებისკენ ჩვენი მოძრაობის ასეთი სურათის უკან) სავსებით ცხადია, თუკი, მაგალითად, იმ სურათს ჩავაქცერდებ-

5. იგულისხმება სტრიქონები პოემიდან „ევგენი ონეგინი“: „რაც უფრო ნაკლებად გვიყვარს ჩვენ ქალი, მით უფრო იოლად მოვწონვართ მას“. – რედ. შენ.

ით, რომელსაც ვიღებთ ე.წ. ალბათობის ტალღის ან შრედიנגერის ფუნქციის შემთხვევაში, რომლის მხოლოდ კვადრატს აქვს კვანტურ მექანიკაში ფიზიკური აზრი (ამასთან, ფაზური სივრცის კომპლექსურ სფეროში შესვლით), ხოლო ამ აზრის არსებითი კონსტიტუირება ექსპერიმენტისა და ენობრივი (თეორიული) არჩევანის ფაქტით ხდება – როგორც ისეთისა, რომელსაც ე მ პ ი რ ი უ ლ ა დ ჰქონდა ადგილი და არა იდეალურად იყო ნაგულისხმევი (თუმცა, ისე მოჩანს, თითქოს ის უნდა იყოს არსის კიდევ ერთი დაკვირვების მხოლოდ ფაქტი). მისი მნიშვნელობა სამყაროს ფიზიკურ სურათში უნდა იყოს გათვალისწინებული, ან ფილოსოფიის შემთხვევაში, ონტოლოგიაში.

მოკლედ რომ ვთქვათ, განსაზღვრულ უ ნ ი კ ა ლ უ რ მ ო ვ ლ ე ნ ე ბ ს შედეგები მოყვებათ დიდი სისტემებისთვის, სამყაროსთვის, იმისთვის, რადაც და რა ფორმადაც ჩამოისხმება მისი სტრუქტურა ან მისი ონტოლოგია.

რაც შეეხება ადამიანებს, საუბარი ფორმაციული შედეგების შესახებაა: ემპირიული გამოცდით სამყაროს ინდივიდუალიზება დამოკიდებული, ვინ და როგორი ვიქნები, მრავალი რამ ჩემში და ჩემს ბედისწერაში იმ უნიკალური ფორმის შესაბამისად გაიშლება, რომელშიც მე, ვთქვათ, შემიყვარდა, ან განვახორციელე პირველი სასიყვარულო გამოცდილება, ისევე, როგორც შესაბამისად ნებისმიერი სხვა ადამიანური თვისებისა და მდგომარეობის. მე ვერაფერი გამათავისუფლებს ამისგან, ისევე, როგორც ჭეშმარიტებას ვერ მასწავლის – მე ის თვითონ უნდა გავიგო, როგორც ზემოთ უკვე ითქვა. ეს არ არის მარტივი და ფორმალური დანამატი, რომელიც განზავდება სიტყვებში: „ყოველმა უნდა განიცადოს რაღაც“, „თავად უნდა გამოსცადო“ და ა.შ. არა, ფიზიკური მოვლენის ინდივიდუალობისთვის მიმართვა აშკარად ინვესს არსებით ფილოსოფიურ და ონტოლოგიურ შედეგებს, რომლებიც იმაზე მეტყველებენ, რომ განსაზღვრულ საგნობრივ სფეროებში ადგილი აქვს არსისა და მოვლენის (ისევე, როგორც სხვა კატეგორიების) ისეთ მიმართებას, რომელიც ჩვენი აზროვნების ჩვეული ჩარჩოების ცვლილებას მოითხოვს.

2. ფანოქანის წება

ჩვენ გავარკვეით, რასაკვირველია, უკიდურესად შეჯამებითი სახით და აჩქარებულად, რომ ბუნების მოქმედებები – იმ ოდენობით, რა ოდენობითაც ჩვენ მათ ვიგებთ – ფიქსირდებიან გამოცდილების ჩ ვ ე ნ ს სივრცესა და დროში, სივრცობრიობასა და დროითობაში, რომლებსაც შემმეცნებელი სუბიექტის მოღვაწეობის განსაზღვრული ს ქ ე მ ე ბ ი გვაძლევენ, ხოლო მათზე დაფიქსირებისას არ გვანიჭებენ შესაძლებლობას, მოვლენის ფიზიკის ცოდნასთან ერთად მეცნიერულად ვიცოდეთ ცნობიერების პროცესების შესახებ. ამგვარად, ეს უკანასკნელი არის არა ფილოსოფიური თეზისი, რომელსაც მივიღებდით ან უარყოფდით, არამედ ცნობიერების ო რ გ ა ნ ი ზ ა ც ი ი ს, მისი „ისტორიის“ პროდუქტი. ეს თვით ცნობიერების ეკრანია, რომელიც ცნობიერების ორგანიზაციისა და მისი აქტების ტრანსცენდენტალურ ელემენტს წარმოადგენს და ხელს უშლის სუბიექტის დასწრების დანახვას სამყაროსეულ სპექტაკლს მ ი ლ მ ა, სუბიექტისა, რომელიც ობიექტის სახით წარმოდგება.

სწორედ აქ ძვეს სულისა და სხეულის, ცნობიერებისა და მატერიის, სულიერისა და უსულოს და ამგვარი კლასიკური განსხვავებები, ხოლო მთელი ამ სიტუაციის სავსებით ლოგიკურ განზოგადებას წარმოადგენს დეკარტეს დასკვნა „სუბიექტ-ობიექტისეული სტრუქტურის“ დუალური ხასიათის შესახებ, ანუ მის ჩარჩოებში ორი „სუბსტანციის“ – აზროვნებითისა და განფენილის – დაუყვანადობის შესახებ. დუალიზმი ფაქტობრივად იმას ნიშნავს, რომ თუ მოვლენათა ფიზიკის აღწერილობა იმგვარად არის ორგანიზებული, რომ მის ერთ-ერთ პირველად და დამოუკიდებელ ცნებას დაკვირვების განსაზღვრულ თვისებათა დაშვება წარმოადგენს (მაგალითად, ცნობიერების ტრანსცენდენტალური უწყვეტობისა), თუ ჩვენთვის გარე სამყაროში ნებისმიერი კონკრეტული მიზეზობრივი კავშირის თვით ფორმულირება იმაზეა დამოკიდებული,

თუ როგორ არის შეკავშირებული მის გამოვლინებათა დაკვირვების უნივერსალური და ერთგვაროვანი გამოცდილება დროისა და სივრცის მრავალ წერტილში, მაშინ მიზეზობრიობის იმავე აპარატით ავხსნით (სამყაროს მიერ მ ი ზ ე ზ ო ბ რ ი ვ ა დ გამოწვეული სახით, მათ შორის, ჩვენი სხეულის მიერ, რომელიც ამ სტრუქტურაში გარე სინამდვილის ნაწილია) ჩვენი ცნობიერების პროცესებს, რადგან ცნობიერება უკვე დაშვებულია – დაშვებულია აკაუზალურად – მიზეზობრივი კავშირის თვით ფორმულირებაში. ამიტომ, ჩვენი ენა ორობითი უნდა იყოს, მიიტანს რა აზრებსა და ცნობიერ მდგომარეობებს გონიერ „სუბსტანციასთან“, ხოლო მატერიალურ მოვლენებს – განფენილთან, მკაცრად ამოკვეთს რა ერთის ცნებებს მეორის აღწერიდან.

ამგვარად, ჩვენ შემდეგი, ერთობ საინტერესო შედეგი მივიღეთ. ის, რასაც დეკარტე „პირველად თვისებებს“ უწოდებდა, როგორც ერთადერთ ობიექტურს ადამიანის ამსახველ აპარატში (განსხვავებით „მეორეული თვისებებისგან“), არის კიდევ ამსახველ მონეობილობათა ისეთი თვისობრივი მდგომარეობები, რომლებიც სამყაროს მოვლენებში სივრცულ არტიკულაციას ექვემდებარებიან, მოქმედებენ რა მათში კ ო ნ ტ ი ნ უ ა ლ უ რ ა დ და რომლებიც ცხადად და მკაფიოდ მოაზრებადია სწორედ ამიტომ, რომ ამ მოვლენების შიგნით ჩვენ მაქსიმალურად დავაღწიეთ თავი ჩრდილს, რომელსაც რაიმე სახის „სულები“ ან განსულებიერებული ძალები და მათი პროექციები ჰყვნდნენ. სხვა სიტყვებით, ჩვენ სწორედ მათში დავაშორიშორეთ პირველადი უნებური (და ანთროპომორფული) შერწყმულობა – შერწყმულობა საგანთა სამყაროში ობიექტივირებადი ატრიბუტებისა მათ „მგრძნობ-განმცდელ“ მდგომარეობებთან, რომლებიც ჩვენ შიგნით მჯდომი ჰომუნულის მზერის პროექცირებას ახდენენ. მაგრამ ჩვენ ეს განსაზღვრულ ცნობიერების სტრუქტურაში განვხორციელეთ (რომელსაც ზევით მე ღუალური ვუწოდებ).

ამას მარტივი აზრი აქვს: შეგრძნებათა მონაცემებისა და ჩვენებების გამოყენება ბუნების მოქმედების ჯაჭვის „მგრძნობი“ რგოლიდან (სადაც ფიზიკური ჩვენთვის იდუმალი და უცნობი გზით გარდაიქმნება გრძნობადად, ანუ ფსიქიკურად) ამ მდგომარეობათა

გ ა ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ ა დ ი მხარის მეშვეობით (რაც საშუალებას გვაძლევს, არ ვიყოთ დამოკიდებული ნახსენებ არცოდნაზე და გავანეიტრალოთ ის) ნიშნავს, რომ სამყაროსეულ და ასახვის მოვლენათა გადაკვეთის ამ წერტილში ჩვენ გვაქვს მ ო დ ე ლ ე ბ ი და მათი მოქმედება, ნიშნავს, რომ შესაძლო ბუნებრივი მოვლენების მოდელირებას საკუთარი მატერიალური აგებულებითაც ვახორციელებთ, ვავითარებთ რა მასში არტიფაქტულ ელემენტს (მყარი სხეულის კანონმდგავსებისა გეომეტრიული „ხატის“ ან საზომ ხელსაწყოთა მინადგამისაებრ ჩვენი გრძნობის ორგანოებისადმი) და მათთვის არალოკალური სტრუქტურული ელემენტის დამატებითაც, რომელიც უსასრულობის ეფექტის რეალიზებას უზრუნველყოფს. ამიტომ საუბარი ეხება „მოვლენებს“ მოდელების ლ ო გ ი კ უ რ ს ი ვ რ ც ე შ ი, უწყვეტ მოქმედებებს (მაგალითად, ინერციას), რომლებიც კვაზისაგნობრივ „პირველსახესაც“ არის მიბმული და უსასრულობასაც, და რომლებზეც ობიექტივაცია უწყვეტად არის დამოკიდებული. ის, რაც „მოვლენადია“, ასეთი არის მოდელთა ლოგიკურ სივრცეში, არის სამყაროს მოქმედების არტიკულაცია, მ ი ს ა ნ ვ დ ო მ ი დაკვირვებისა და მასში უწყვეტი გაშლისთვის (მაგრამ ამავეთი ასევე ამპლიფიცირებული). ეს არის ემპირიული მიზეზობრივი გამოცდილების მაკროსტრუქტურა.

მაგრამ მთელი ამ მოქმედების ცნობიერების კონსტრუქციული გამოყენებისთვის (მაგალითად, მოდელებში), სპონტანურად „განმასულიერებელი“ და პროექციული შენაზარდების დაშორიშორებისთვის სახელდობრ ცნობიერების ამ სტრუქტურაში დადგენილია ფასი, რომელსაც ჩვენ ვიხდით. თუ არ არსებობს სტრუქტურა, ჩვენ ვერაფერს ვიტყვით იმის შესახებ, თუ როგორია სამყარო ჩვენი შეგრძნებების გარეშე და მათგან დამოუკიდებლად, ხოლო თუ ის არსებობს, ყველაფერს ვერ ვიკითხავთ და ვერ გავიგებთ. მათ შორის – ვერ გავიგებთ სინამდვილეში მომხდარის იმ ნაწილს, რომელიც ჩვენ მდგომარეობათა იმ თვისობრივ და ინდივიდუალურ ინტენსივობებში გაერიდა, რომლებიც შეგრძნებებით არის წარმოშობილი (ისევე, როგორც ყვავილები, სურნელი, ხმები და ა.შ. არ არის სამყაროს ფიზიკური სურათის შემადგენლობაში, თუმცა მათი განმასხვავებელი მაჩვენებლები სავალდებულო წესით

გამოიყენება მის აგებაში). აქ განსაზღვრული სახის ლოგიკური (ანუ პერმენენტული) წრე გვაქვს. რასაკვირველია, საქმე ისაა, რომ ცნობიერების კავშირობა ელემენტარული აღმოჩნდა (იმაში, რაც მასზე დაბლაა, ჩვენ ვერ გავივლით). მისი ელემენტარულობა ჩვენ გვეწევა აზრის კონფიგურაციის უსასრულობაში მიმავალ ბოლოზეც, რომლის [აზრის] უნივერსალური მნიშვნელობები რეალურ ობიექტებს არის მიბმული გადაკვეთის წერტილში. ეს გადაბმულობა ერთადერთი და უნიკალურია და არ არის განსაზღვრული შინაარსობრივ-საგნობრივად სრული სახით, რადგან არ არსებობს ალგორითმიზებადი და უწყვეტი გადასვლა მისი საგნობრივი შემადგენლიდან აზრზე, გამგებ აზრზე. ხოლო მისი განსაზღვრულობამდებლობის ასეთი ელემენტის არასაგნობრიობის მიზეზით, მას პოტენციური მიახლოების ხაზით ვერ „მივანვებით“, რომ ყველაფერი მოიცვას, ყველა დაშორებული საგნობრივი გარემოება, რათა განვსაზღვროთ იგი აქ, წერტილში. სხვა სიტყვებით, აქ მოქმედებს შინაარსის დამატებითი კავშირი მთელისა, რომლის არტიკულაციისთვის გამოცდილების საგნებიდან და მათი დაკვირვებებიდან ნასესხები მითითებები არ გამოდგება. ის (მისი აბსოლუტური ელემენტებით, „ინდივიდის“ აბსოლუტური თვისებებით) პრინციპულად უხილავია, ანუ თვითონ გამოითქმება სუბიექტის მეშვეობით, მაგრამ მას მისი გამოთქმა არ ძალუძს იმავე საგნობრივი ენით, რომლითაც ცოდნის გასაგებ საგნებს გამოხატავს.

სულ ცოტა, ერთი რამ ცხადია – „მოვლენა“ არის ტექნიკური, სპეციალური ცნება და არა ყოველდღიური ენისა და ალქმის სიტყვა. ყველაფერი, რაც ჩვენთან გარედან მოდის, არ განიცდება, შეიგრძნობა და ა.შ. – მ ო ვ ლ ე ნ ი ლ ი ა (მიღმა ხომ შესაძლოა დემონებიც არსებობდნენ, რომლებიც ჩვენ მიერ გაცნობიერებადი ალქმების შინაარსის ორგანიზებას ახორციელებენ), მოვლენილია ის, რისთვისაც არსებობს მოდელები, რაც მოდელირებულია (ხოლო მის შესახებ ცოდნის ისე ასაგებად, რომ ჩვენს ალქმებში უცხო ჩარევა გამოგვერიცხა, მათში რალაციის ცოდნის მსხვერპლად გაღება მოგვინია).

მაგრამ ასევე ცხადია ის, რომ ეს ჩ ა მ ო ყ ა ლ ი ბ ე ბ უ ლ სუბიექტს გულისხმობს – ის თითქოს ნაღვეს შეერიო, ხოლო ყოველივე დანარჩენი გაქრა, რედუცირდა, თვალსაჩინოდ შეიკუმშა რა

ჩვენს თავზე გამზადებული სამყაროს ობიექტთა ატრიბუტებითა და ნიშნებით, შესრულებულითა და დასრულებულით. მაგრამ იმას რა მოვუხერხოთ, რაც აქ ვერ მოხვდა (რასაც სრულიად განსხვავებული ბუნება აქვს) და საზღვარზე მოქმედებს, მიმართულად და დაძაბულად ინარჩუნებს რა ცოცხალ მდგომარეობასა და მის მთელ სფეროს? საუბარი კი სახელდობრ მის შესახებაა, თუ, რასაკვირველია, შემადგენლისგან გამოცდილებისა (დანანერებადის მისივე თანმიმდევრულ პერსპექტივაში) განვასხვავებთ – თითქოს მის განივ – მისივე გამოტანის [извлечения] მოვლენას, რაც, თავის მხრივ, სამყაროს მოვლენას წარმოადგენს და მის აგებულებასა და სირთულეს ემატება. შინაარსის განზომილების განივ საქმე გვაქვს მეტისმეტად ბევრთან სახელდობრ „ამ“, „განსაზღვრული“ აზრის ემერჯენციაში,⁶ ანუ ც ნ ო ბ ა დ ი ს ა, მნიშვნელოვანისა და ყველაფრისთვის გასაგები გზით ადგილის მიმჩენის სახით, საქმე გვაქვს ისეთი ოდენობის მოქმედებათა შეხამებასა და კოორდინაციასთან, რომელთა კავშირი საერთოდ არ არის ჩვენს გრძნობად-ოპერაციულ და განსჯით ძალებში და რაც, მიუხედავად ამისა, მაინც ხდება, რასაც მაინც აქვს ადგილი! მაშასადამე, ემპირიული გამოცდილების ე მ პ ი რ ი უ ლ ი ფაქტი (ვგულისხმობთ რა პირველში, რასაკვირველია, თეორიასაც) – დამოუკიდებელი, ინდივიდუალური მოვლენაა, გაშლილი სწორედ რომ კავშირის შინაარსის (რაც ლაიბნიცისთვის მონადოლოგიური იყო) დამატებით განზომილებაში. კლასიკა წინასწარ დადგენილი ჰარმონიისა და პოტენციურად უსასრულო ანალიზის პრინციპით კიდევ აფიქსირებდა და კიდევ უარყოფდა საქმის ამ მხარეს (კანტი სწორედ აქ ცდილობდა ზეფიზიკური ზემოქმედების დაშვებისთვის თავის არიდებას, ისევე, როგორც არსთა მენტალიზმისთვის, სადაც დრო და სივრცე სასრული ადამიანური გონების წარმოსახვებად იქცეოდნენ, ხოლო თავისუფლება – პრაგმატულად ღირებულ ილუზიად, რომელსაც უსასრულო ანალიზის მისივე უუნარობა კეცავს).

6. ემერჯენტული ევოლუცია იყო პიპოთეზა იმის შესახებ, რომ ევოლუციის განმავლობაში ზოგი სრულიად ახალი თვისება, როგორიცაა გონება და ცნობიერება, განსაზღვრულ კრიტიკულ წერტილებში ჩნდება, ჩვეულებრივ, უკვე არსებულ არსთა არაპროგნოზირებადი გარდაქმნის მიზეზით. – მთარგმ. შენ.

ჯერჯერობით ჩვენთვის ამ ყველაფრიდან იმაში დარწმუნებაა საკმარისი, რომ სამყაროს ან ფაქტების „მოვლენობის“ მოდელები, თავის მხრივ, არის მისი ფაქტი (ამასთან, ელემენტარული, ხოლო ჩვენ მისი მიზეზით ვხედავთ ობიექტებს, შინაარსებს, მათ შორის, ფსიქიკურს, ანუ წარმოდგენებს, და ვერ ვხედავთ ცნობიერებას). ის სწორედ ასეთის სახით მოქმედებს. სხვაგვარად, ფაქტების მოდელები ა რ ს ე ბ ო ბ ს, თვით უნდა იყვნენ არა მხოლოდ კონსტრუქცია ადამიანისა, არამედ ფაქტიც, რომელიც დაშვებული და წარმოებულია სამყაროს კავშირებით, რომლის ევოლუციის ნაწილს სუბიექტის ტრანექტორიის ევოლუციაც წარმოადგენს. კიდევ უფრო სხვაგვარად – სამყაროს მოქმედებები, რ ო გ ო რ ც მ ო ვ ლ ე ნ ი ლ ი არსებობს, არსებობს როგორც რეალობა და არა წარმოდგენა (თუმცა ანალიზის დროს უკიდურესად რთულია ფსიქიკური ფორმაციებიდან ცნობიერებისკენ, ცნობიერების ფ ე ნ ო მ ე ნ ი ს კ ე ნ განრიდება). რომელიღაც განსაკუთრებული ობიექტები თავის დამოუკიდებელ მოქმედებაში შეინოვენ სუბიექტურობის ელემენტს, რომელიც განშორებადია ფსიქიკისგან, თავის იდეალურ ეკრანში რომ არის ჩაკეტილი, და გაშლიან მას [(ამ ელემენტს)] მიღმა და გარეშე წყაროსი, რომელსაც მ ხ ო ლ ო დ ჩვენ ვაკვირდებით სუბიექტის მგრძნობ სხეულსა და „ადგილას“, რომელიც რაღაცაში „ბუნებრივად“ და „თავისთავად მისთვის დამახასიათებელია“ (ანუ თითქოს აბსოლუტურში). ეს რაღაც დამოუკიდებელია მსგავსი აბსოლუტური განსაზღვრებებისგან, ჩვენ კი მხოლოდ დამატება შეგვიძლია მისი ცნებებისა და მათი მიმართებების დაკვირვებითი და ლოგიკური განსაზღვრებებისთვის. საუბარია ცნობიერების რეალური მოქმედებების შესახებ, მოვლენებისა რეალობაში (რომელიც ანალიზის განსაზღვრული სახეობისთვის შესაძლებელია და უნდა იყოს ცდისეული) და არა წარმოდგენაში. ამას, რასაკვირველია, უნდა დავუმატოთ, რომ თვით ეკრანიერებაც რეალური მოქმედებაა, რომელიც არ კონტროლდება რეფლექსიური ცნობიერების მიერ და კონსტრუქციულად მის მიერ არ იშლება.

7. კვადრატულ ფრჩხილებში რედაქტორის დამხმარე ჩანართებია მოცემული. – რედ. შენ.

სწორედ აქ მიდის რაციონალურობის ჩვენი პრობლემა უფრო შორს და გარდაუვლად გვაყენებს უშუალოდ იმ ვითარების წინაშე, რომ თვით მდგომარეობა, რ ო მ ე ლ შ ი ც ჩვენ გამოვთქვამთ ცოდნას მოვლენების შესახებ ან საერთოდ გაგვაჩნია ისინი, ჩვენი ცხოვრებისა და ისტორიის არა მხოლოდ ერთობ რთული და მთლიანი პროდუქტია, არამედ, თავის მხრივ, სამყაროსა და მისი ევოლუციის ნაწილიც.

ჩვენ უკვე დავრწმუნდით იმაში, რომ ეს სამყაროს შესახებ ჩვენი თავისთავადი ენა არ არის, რადგან სამყაროს ფიქსაციის ჩვენს ენაში სპონტანურად არსებობს მისი განსულიერების უმრავალფეროვნესი ფორმები, სუბიექტურ შეგრძნებათა პროექციები, პილოზოისტური წარმოდგენები და ა.შ., ამასთან ერთად კი უნდა მოახერხო და გარეგნულად დაინახო ის, რაც სამყაროში ხდება, წარმოიდგინო ის მოვლენის სახით – ეს კი უკვე გარკვეული სახით ო რ გ ა ნ ი ზ ე ბ უ ლ ი ე ნ ა ა – და სინამდვილის მისი ელემენტების შესაბამისობის სახით – მისი ს ი ც ო ც ხ ლ ი ს ფორმების პროდუქტი. მაინც, დავუშვათ, რომ ჩვენ შევძელით აღმოვჩენილიყავით მდგომარეობაში, რომელშიც რალაციის გამოთქმა შეგვიძლია სამყაროს, როგორც მოვლენის, შესახებ. მაგრამ ჩნდება კითხვა: თვით ეს მდგომარეობა, რომელშიც ადამიანი ხედავს რალაცას, როგორც მოვლენას, თავის მხრივ, არსებობს თუ არ არსებობს? ხოლო, თუ არსებობს, სად? მე ხომ ჯერჯერობით მოვლენების შესახებ კანტის ცნებებით ვსაუბრობდი (ისინი, როგორც ვიხილეთ, აღქმებს არ უტოლდებიან), მე თითქოს ინტელექტურად ვიმყოფებოდი აზრის რომელიღაც შინაარსის შიგნით და ვხედავდი იქიდან (ან მის გამჭოლ) ობიექტებს (მოვლენებს) სამყაროში, რომელთა არსებობას სამყაროში სხვა არავითარი განზომილება გააჩნია, გარდა საკუთარი შინაარსისა, ხოლო ხდება (და ჩემ მიერ ექსპლიცირდება) სუბიექტის აქტებისა და მდგომარეობებისგან, დაკვირვებისგან და ა.შ. სრულიად დამოუკიდებლად (სხვათა შორის, შევნიშნოთ, რომ არაცხადი სახით სუბიექტის აქტებსა და მდგომარეობებზე დამოკიდებულება აქ მაინც მყოფობს, მოცემულ შემთხვევაში – ცოდნის მკვლევრის მდგომარეობაზე: მან ის უნდა გა ა ი გ ო ს, რეფლექსიურად კვლავწარმოებს და მასთან შესაბამ-

ისობაში მოიყვანს რა გონების თავის მდგომარეობას, რაც, რასაკვირველია, ცოდნის საკუთარი რეალობის ანთროპომორფიზირებას ახდენს; მაგრამ ეს უკანასკნელი ჯერ კიდევ არ გამოგვიცალკევებია). მაგრამ საგნები თავისთავად არ არიან მოვლენები, ისინი შეიძლება იქცნენ ასეთებად დამუშავების განსაზღვრული პრინციპებისა და გამოცდილების მიერ მათი მასობრივი კვლავნარმოების საფუძველზე, რომლის ორგანიზაციაში არის განსაზღვრული წანამძღვრები, დაშვებები, აბსტრაქციები, ზოგადად არის ის, რასაც მე „ჩამოყალიბებული სუბიექტი“ ვუნოდე (ინდივიდუალობისა და მთლიანობის წინაპირობაზე რომ აღარაფერი ვთქვათ), ამგვარად, არის გაცნობიერებად სამყაროში ადამიანის მონაწილეობის განსაზღვრული, ფიზიკურად თვალგადევნებული „ისტორია“ – მაგალითად, მასში დროისა და სივრცის განფენა, როგორც „ერთეული წარმოდგენებისა“, კანტის ტერმინოლოგიით, როგორც ემპირიული „ინდივიდებისა“ ან იმის, რასაც ჯერ კიდევ დეკარტე უწოდებდა „ბუნებრივ გეომეტრიას“, რომლებიც წარმოადგენენ რა მოვლენებს სამყაროში, რომლებიც ამ უკანასკნელის იგივე კანონებით არის დაშვებული და რომელთა ფორმულირების შესაძლებლობის წინაპირობას წარმოადგენენ, რასაკვირველია, ცოცხალი ფორმებია. შეუძლებელია, რომ ისინი დანარჩენ სამყაროსთან არ ურთიერთქმედებდნენ, თუმცა ჩვენ ისინი „ინერციულად“ წარმოვადგინეთ ათვლის სისტემაში, დამოუკიდებლად დანარჩენი სამყაროსგან, ახლა კი მხოლოდ შინაარსს ვხედავთ და არა ცნობიერებას. თუნდაც დაეუშვათ (რასაც აკეთებს კიდევ კლასიკა), რომ ეს ყველაფერი მოხდა და სამყარო მოვლენილია, და ჩვენ ვხედავთ მის მოვლენებს (როგორც პირობას, საფუძველს და მასალას რეალობის შესახებ მეცნიერული ცოდნისა), მაშინ ჩემ მიერ ზემოთ დასმული კითხვა მაინც ჩნდება (მით უმეტეს, რომ გაცნობიერების ფენომენს თავისთავად გააჩნია არსებობის ონტოლოგიური სტატუსი უკვე იმ სახით, როგორც ის დეკარტესა და კანტის მიერ არის გამოყოფილი „მე-კოგიტოს“ თეორიაში).

ის უკვე ჰეგელის „გონის ფენომენოლოგიაში“ წარმოიქმნა, როგორც კითხვა „მოვლენადი ცოდნის“ შესახებ, მაგრამ სრულებით

იქნა დაჩრდილული იმ ფორმის მიერ, რომელიც ჰეგელმა მიანიჭა თავის ფილოსოფიას. მიუხედავად ამისა – მართალია, უკვე XX საუკუნის ფილოსოფიაში – ის კვლავ ამოვიდა ზედაპირზე. ეს ფენომენოლოგიური საკითხია (ვუნოდოთ მას „ფენომენოლოგიური ძერა“). მისი ხელახალი ფორმულირება ასე შეიძლება: როდესაც ჩვენ შემეცნების ტრადიციულ თეორიაში ვარკვევთ, თუ როგორია წყაროები და საფუძველი, რა დაშვებებზე, წანამძღვრებსა და პრინციპებზე სუფევს და შესაძლებელია რაციონალური ცოდნა საგნის შესახებ, ჩვენ რაიმე ცდისეული რეალობა არ გვაქვს მხედველობაში, რომლის შესახებ ჩვენ ამით თეორიას ავაგებდით, არამედ ფაქტობრივად ლოგიკური საშუალებებით ექსპლიცირებას ვახდენთ და ნათელს ვფენთ ერთგვარ ობიექტურ აზრობრივ შინაარსს (მასთან ჩვენი გაგებადი კავშირის ვარაუდით, რომლის მეშვეობით და რომლის ცნებებით ვხედავთ ჩვენ ცოდნისთვის გარე საგანსაც) და ნორმატიულ წესებსა და დროისმიღმურ მიმართებებს ვაყალიბებთ, რომლებიც ამ ცოდნას პრინციპულად შესაძლებლად აქცევენ, არ ვაქცევთ რა ამ დროს ყურადღებას იმას, რომ ეს ცოდნა მაინც უნდა მომხდარიყო, ქცულიყო მოვლენად, რეალიზებულიყო, რომ ეს ცოდნა არის თვით ამ აზრით მოვლენა (არა მოვლენის ცოდნა, არამედ ცოდნის მოვლენა). უკანასკნელის შემოტანა მხოლოდ დაშვებით ან ვარაუდით ხდება. მაგრამ, შეიძლება კი ამის ვარაუდი? უკვე კანტი საუბრობდა შესანიშნავად, რომ შეუძლებელია ცნობიერების წინასწარ ვარაუდი! ხოლო, თუ მარტივი ვარაუდით არ შეიძლება მიღება, მაშინ სად ხდება ცოდნის მოვლენა, რომელი პირობების შესრულებას გულისხმობს ის, როგორც მოვლენა, და რომელ სივრცეში რეალიზდება და არსებობს (გავიხსენოთ, რომ ცნობიერების მოქმედებები სავსებით საგნობრივია და არა ინტელექტურად რეფლექსიური – მაგალითად, ეკრანირება და ინდივიდუაცია)? არა თავისი საკუთარი საგნობრივი შინაარსის განზომილებაში (ორი საგანი ერთსა და იმავე ადგილს ვერ დაიკავებს)! რასაკვირველია, პრობლემაა, თუ ჩვენ ახლა ველარ შევძლებთ უბრალოდ მომხდარად ვიგულისხმოს ის „ისტორია“, რომლის შესახებ მე ზევით ვსაუბრობდი, ანუ ავიღოთ გარდაქმნები რომელიმე განუ-

ზომელ, იდეალურ წერტილში (მივიღებთ რა ამით ინსტანტიზმის პოზიციას, რომელიც განუყრელადაა დაკავშირებული ობიექტური ცოდნის კლასიკურ იდეალთან).

სანამ ჩვენ მიერ გააზრებადი შინაარსის შესახებ ვსაუბრობთ, რომლის ობიექტივირებულ ცნებებში სამყაროს საგნებს ვხედავთ (თვალი კი აქ, მაგალითად, მხოლოდ მის მიერ ხილულ საგანთა ველია), ჩვენ არ შეგვიძლია არსებობის ცნებები აზროვნების მიერ ამ შინაარსის რეალიზაციის ფაქტებისა და პროცესების მიმართ გამოვიყენოთ. მაგალითად, როდესაც მე ვაყალიბებ ნიუტონის კანონს $F=ma$, მაშინ „აზრის“ სახით მე განესაზღვრავ ერთგვარ ობიექტურ შინაარსს, რომელიც დამოუკიდებელია ჩემი აქტებისა და მდგომარეობებისგან, როგორც სუბიექტისა, და შემოიძლია (უკვე შემეცნების თეორიაში) მისი მოქმედების პირობებისა და სფეროს, გამოცდილების მონაცემებიდან მიღების საშუალების, დასაბუთების ან დამტკიცების კონტექსტის ექსპლიცირება (მოვახდენ რა აბსტრაქტული ობიექტებისა და მათი მაკავშირებელი იდეალური კანონების სამყაროდან შესაბამისი ნასესხობების იდენტიფიცირებას). რაც შეეხება კითხვას „არსებობის“ შესახებ ამ აზრის შესრულებისა და რეალიზაციის მიმართ გამოყენებაში, ის მხოლოდ იმიტომ წარმოიშობა, რომ ცოდნის შინაარსის შესაძლებლობის პირობები არასაკმარისია მისი, როგორც მოვლენის, ხდომილების შესაძლებლობისთვის. მეტისმეტად ბევრია მათში რედუცირებული და არანაირი შინაარსობრივი პერსპექტივა არსებობს (ვთქვათ, მოვლენათა რაიმე სამყაროსი „თავისთავად“), რომლიდანაც ჩვენ მათ განსაზღვრულობამდელობას მივანიჭებდით რადგან სამყაროს შესახებ, რომელიც გარეგანია მოცემული ცნობიერებისთვის, ჩვენ მხოლოდ იქიდან ვიცით, რასაც ის გვაუწყებდა რეალურად (გადაკვეთის სასრული სფეროს მიხედვით) შესრულებულ ურთიერთქმედებებში, — გვაუწყებდა, იყო რა ა ს ე თ ი... როგორსაც წინდანინ ვერ ვივარაუდებთ! ამიტომ, თუკი არსებობს მოვლენები „მოვლენადი ცოდნისა“, როგორია ის თავის განსაზღვრულობაში და, რაც მთავარია, სად უნდა გავიაზროთ ის, სად იმყოფება? ცხადია, რომ არა აზრის საგანთა განზომილებაში, სადაც ადგილი უკვე დაკავებულია და სადაც უბრალოდ მოქმედებს მოაზრებადი

კანონი $F=ma$, და არც ასახვის შინაგან იდეალურ პლანში, რადგან ჩვენ აქ საქმე გვაქვს მხოლოდ აქ „გადმონერგილ“ განაზრებადობასთან მითითებული ობიექტური შინაარსისა, რომლის პირობები სწორედ რომ არასაკმარისია ცოდნის, როგორც მოვლენისთვის (ხომ არ განვათავსებთ მათ ჰომუნკულუსების, შინაგანი „პატარა ადამიანების“ წარმოსახვით სამყაროში?!). ხოლო, თუ არც აქ და არც იქ, მაშინ მხოლოდ ძვრაში – ფენომენოლოგიურ ძვრაში. აი, ეს ძვრა, რომელიც ფაქტობრივ აბსტრაქციას წარმოადგენს – განსაზღვრულ აზრობრივ შინაარსთა არსებობის ნიშან-თვისებათა აბსტრაქციას, არსებობის მოდუსისა, რომელიც განსხვავდება ამავე არსებობის შინაარსისგან, აღმოჩნდა კიდეც პრობლემის შინაარსი, რომელიც განსხვავებულად ფიქსირდებოდა განსხვავებულ მოაზროვნეთა მიერ, ხოლო ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში დაფიქსირდა, როგორც „ფენომენის“ პრობლემა, პრობლემა ცნობიერების წარმონაქმნების, როგორც არსებობისადმი მიდგომისა.

ოდნავ უფრო ღრმა განმარტება მიეცეთ ამ ყველაფერს. მაგალითად, ხომ ცხადია, რომ გამოთქმას „ $F=ma$ “ უნდა გააჩნდეს, პირობითად თუ ვიტყვით, არსებობის ერთგვარი სიმკვერივე, „სხეული“, რომ მის უბრალო სიმბოლურ და რიცხობრივ ჩანერას აზრი არ აქვს მისი გ ა გ ე ბ ი ს მდებარეობის გარეშე საზომ ხელსაწყოთა მდგომარეობების ცოცხალ ინტერპრეტაციაზე, რომლებიც ფიზიკურ ძალათა განსაზღვრულ რეჟიმში მუშაობენ და გრძნობის ორგანოების მიერ მათ ამპლიფიცირებას ახორციელებენ, ცნობიერების ერთდროული სემანტიკურად (და გენეტიკურად) სხვადასხვაგვარი შრეებისა და მათი „ნაკითხვის“ სიმრავლის აქტუალიზაციასა და კოორდინაციაზე, ამ ყველაფრის ერთად შეკავებაზე მთლიანობაში განხორციელებადი აზროვნებითი აქტისა „ $F=ma$ “, მისი ყველა წანამძღვრითა და დაშვებით, არათვალსაჩინო, აბსოლუტური ელემენტების ჩათვლით, რომლებიც არ არის მოქცეული საგანთა თვისებებში და არ ხდება მათი დაკვირვებით გამოტანა, რისი უსასრულო ეფექტი კორელირდება სუბიექტის ფ ე ნ ო მ ე ნ ო ლ ო გ ი უ რ ა დ ს რ უ ლ ი მდგომარეობით „შემიძლია (არ შემიძლია)“, მით, „როგორც“ შინაარსებისა, რომელიც უკანასკნელთაგან არ შეიძლება მიღებულ იქნეს დედუქციის გზით, არამედ შეიძლება მხოლოდ

დანახულ იქნეს, ანუ... იყოს. ეს ყველაფერი კი იმისთვის, რომ აქტს $F=ma$ შეეძლოს ე მ პ ი რ ი უ ლ ა დ მოხდეს, დაემატება რა სამყაროულ მოვლენათა შემადგენლობას, რომლებიც რეგულირდება კანონით $F=ma$. ამასთანავე, მისი შინაარსი გამოითქმება „პირველად და ერთადერთხელ“ (მის ყოველ ენურ გამოვლენას უკვე სხვა სტატუსი ექნება შემეცნების შემადგენლობაში, დეტერმინირებულ კოგნიტიურ სტრუქტურაში, რაც იმას წარმოადგენს, რაც ჩვენ სწორედ რომ დაგვრჩა, ასე ვთქვათ, „ნალექის“ სახით პროცესების მთელი განფენილობის რედუქციისა და შეთანხმების შემდეგ, რომლის შესახებ ზევით ვსაუბრობდი). ხოლო, როდესაც ვინმე ამბობს, რომ ნიუტონმა მოძრაობის წრიული სიჩქარე აღმოაჩინა და ამით მხედველობაში აქვს ცოდნის ახსნა ფიზიკური მოძრაობისთვის მართლაც დამახასიათებელი თვისების ასახვით (ამ უკანასკნელათათვის ცოდნის „მიყენების“ აზრით), ამით მას ცნობიერი მოვლენის (ამ შემთხვევაში – ნიუტონის თეორიის) განმარტებაში შემოაქვს წინაპირობა, რომელიც უკვე მოიცავს ცოდნას სამყაროს შესახებ, რომელიც თვით წარმოადგენს ნიუტონის ფიზიკისა და მისი შემდგომი განვითარების პროდუქტს. ცხადად საჭიროა ამის რედუქცია, რ ო გ ო რ ც ც ო დ ნ ი ს ა, როგორც სამყაროს განპირობებადი ნატურალური სურათის, რომელშიც შემეცნების აქტები ხორციელდება, რათა მის შეკუმშულ ეკრანს ქვეშ შევიხედოთ და გამოვამჟღავნოთ ამბავი, მოვლენა, ანუ რა მ ო ხ დ ა ს ა კ უ თ რ ი ვ ა მ „პირველად და ერთადერთხელ“-ში (შევნიშნოთ, რომ ფაქტობრივად საუბარი ეხება რედუქციის რედუქციას).

რასაკვირველია, მისი განსაზღვრულობის მისაღებად შესაძლებელია არსებობის ამ მოდუსის, შემეცნების ამ თავისთავად გამოცალკევებული მომენტის სახელდება, რომლის მიღება შეუძლებელია, როგორც ცნებიდან (ჩვენ შემთხვევაში – წრიული სიჩქარის ცნებიდან), ისე საგანთა თვისებებზე დაკვირვებიდან, შეუძლებელია მიღება „მეცნიერების ისტორიიდან“ და მისი განთავსება უწყვეტ ადევოლუციაში, დროით დავარგებაში იმის ცოდნისა, რაც წინდანინ და მთლიანად უკვე არის, მოცემულია სინამდვილის აგებულებაში. მაგრამ თ ვ ი თ ეს „ისტორია“ არის ცნობიერების სტრუქტურა, შიდაკულტურული ილუზია ცნობიერების

ინდივიდუალური მთლიანობისა და მის მიერ დაცული რეალური ისტორიის მიმართ, შეგვიძლია შემდეგიც კი ვთქვათ: ცნობიერების მეორეული, მეოთხეული სტრუქტურა იმასთან მიმართებით, რაც სინამდვილეში ხდება. სერიოზულად ვერ დაუშვებთ, რომ აზრს რაღაც დასახული, ჩადებული პროგრამა აქვს, რომელიც კოდის მსგავსია და რომელიღაც წინასწარ დადგენილი ჰარმონიით არის შეთანხმებული საგანთა წესთან, და რომელიც, ფოტოს მსგავსად, მხოლოდ დროსა და სივრცეში ვლინდება – თითქოს სამყაროს ნაცადი შინაარსებისადმი ლაკმუსის ქალაღდს ვიყენებდეთ ჩვენი საზომი ხელსაწყოების სულ უფრო მაღალი სიზუსტის, ჩვენი ლოგიკური საშუალებების სინატიფის, მეტი თეორიული გონებისადმი და ა.შ. (რაც, რასაკვირველია, იმის წინასწარდადგენილობასაც გულისხმობს, რომ ბუნება ასეთ მომენტში გვიჩვენებს და რომ ჩვენ სახელდობრ ამას გავიგებთ, რადგან უკანასკნელისადმი არ არსებობს ზოგადი და ალგორითმული გადასვლა სურათის საგნობრივი ელემენტებიდან). ვსესხულობთ რა საგნობრივ ცნებებს თვით სამყაროს წიაღიდან, ჩვენ მხოლოდ ვაორმაგებთ მათ სანყისებსა და საფუძვლებს და უსასრულოდ ვამრავლებთ „მესამე თვალის“ ეფექტს შემეცნების ასეთ სურათში, სადაც ჩვენ საქმის რომელიღაც ობიექტური მდგომარეობით (რომელიც რაღაცნაირად არის ჩვენთვის ცნობილი) ვცდილობთ მისი ანარეკლების მიცემას ადამიანთა გონებაში, თუმცა მის შესახებ სწორედ იქიდან ვიცით, რაც უკანასკნელებმა შეგვატყობინეს, ხოლო თავად შეტყობინების უწყვეტ ჯაჭვში ვიმყოფებით, არ გვაქვს რა მისგან ამოხტომის შესაძლებლობა და სამყაროს დანახვა ერთგვარი, ამ ჯაჭვისგან დამოუკიდებელი სახით.

აი, შემოვიტანეთ კიდევაც – ნანილ-ნანილ და ესკიზურად – ე.წ. „ფენომენოლოგიური რედუქციის“ მთელი საზრისი, სფერო და ამოცანა – ობიექტური საგნობრივი სამყაროს წანამძღვრობის რედუქციისა (ან „შეკიდების“ [подвешивания]), რაც იმაში მდგომარეობს, რასაც ჰუსერლი „ბუნებრივ შეხედულებას“ ან „სამყაროს ნატურალურ სურათს უწოდებდა“. მსჯელობა (ან თუნდაც მსჯელობის დანყება) ცნობიერი ობიექტებისა და მოვლენების შესახებ ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ წინასწარი რედუქციული ოპ-

ერაციის განხორციელებისას ცნობიერების ობიექტისეულ-ცოდნით წანამძღვრებთან მიმართებით.

ცხადია, რომ ეს კვლავ ა ლ დ გ ე ნ ი ს ამოცანაა იმასთან მიმართებით, რაც რედუცირდა შეტყობინების ჯაჭვში მოქცევით იმავე დროს, როდესაც მოხდა: ყველაფერი, რაც ადამიანის რეალობაში ხდება, ხდება საკუთარ თავში რეფლექსირებისა და ცნობიერ არსებათა, როგორც ასეთების, მთელ ჯაჭვში შეტყობინების გზით (მე განგებ ვამბობ: „СО-ИНЯИВЯИСЬ“, ესარგებლობ რა რუსული ენის მიერ ბოძებული შესაძლებლობით, „ურთიერთობის“ ელფერზე მივანიშნო „შეტყობინებაში“ [რუს. инЯение – соинЯение] ან სულაც მათ იგივეობაზე გარკვეული აზრით). ამასთან, ეს რეფლექსიური ეკრანი (სადაც მე ცნობიერების შეცნობით შეზრდილი ვარ საკუთარ თავთან, როგორც სხვასთან დროის შემდგომ მომენტში, ხოლო სხვები – შეზრდილები არიან მასში ჩემთან) განვდენილია შინაარსობრივად უსასრულოდ – ძველი ადამიანების გამოქვაბულის ფერწერამდე ან არამინიერი ცივილიზაციის სიგნალამდე, როცა ის ჩვენამდე მოაღწევს: ჩვენ ყველა მის აქეთა მხარეს ვართ. მაგრამ ის, რაც „სინამდვილეში მოხდა“, საკუთარი თავის შესახებ ინფორმაციის სხვა წყაროს არ გვთავაზობს, რადგან ცნობიერ ობიექტთა შემთხვევაში მისი „ჩანერა“ დაშორებულად (მიმღების, სხვა დამკვირვებლის და ა.შ. მიერ) წინასწარ გათვალისწინებულია ამბის, მოქმედების თვით აღსრულებაში. სწორედ ამ წყაროში ვართ ჩვენ შეზრდილები გაგებითად (ემპირიული გამოცდილების მიზეზობრივი მაკროსტრუქტურით) და მივმართავთ მას ა ბ ზ ო ლ უ ტ უ რ ი ა ზ რ ი თ, ვეძებთ თავისთავად არსებულ აბსოლუტურ გარე ავტორიტეტს, საიდანაც ავითვლიდით საკუთარ თავსაც და სხვებსაც, და ასე აღვადგენთ, მაგალითად, ნიუტონის თეორიას ან ძველი ადამიანების ფერწერის საშუალებებს, ანუ ფაქტობრივად ვნახულობთ საკუთარი თავის (როგორც მკვლევრების) წყაროს აბსოლუტურ აზრში, საკუთარი თავის მცოდნეებისა და გამგებების, საკუთარი მდგომარეობისა, როგორც შემეცნებელი სუბიექტის, ვამაგრებთ რა მასზე, მის დაკვირვებად ინდივიდუალურ-ფსიქიკურ სხეულებრივ აპარატზე, აზრობრივ შემადგენლებს, როგორც „თავისთავად დამახასიათებელის“, „უნარების“, „თვისებების“ და

ა.შ. გამოვლინებებს და არსებითად მენტალურ შინაარსებს განვიხილავთ, როგორც განსაკუთრებულ ფსიქიკურ საგნებს – „ნიშნებს“, ფსიქიკურ ეტიკეტებს გარეშე საგნებისა „თავის თავში“. ეს კი ნიშნავს ანალიზის საგნის სუბიექტურ დამოკიდებულებაში მოქცევას, უუნარობას მისი გათავისუფლებისა მკვლევარის სუბიექტური გაგებითი მდგომარეობის დამოკიდებულებისგან. რაც შეეხება ფენომენოლოგიურ რედუქციას, ის ერთდროულად ინარჩუნებს ამ წყაროს და აჩერებს (შეკიდებს) იმას, რაც მისგან გამომდინარეობს – ის წ ა რ მ ო დ გ ე ბ ა და მე არაფერს მივმართავ მის მიღმა. სწორედ ეს ნიშნავს: აღწერო და არა განმარტო.

სხვა სიტყვებით, ფენომენოლოგიური რედუქცია არის მენტალურ შინაარსთა გაგებითი (უნივერსალური) კავშირის დარღვევისა და ობიექტის გამოვლენის მცდელობა, როგორც ის არის, დამოუკიდებლად ჩვენი მდგომარეობისგან ზემოთ მითითებული აზრით. ყურადღების ველში უნდა მოექცეს მოქმედებისა და ცნობიერების საკუთარი ცდისეული რეალობა. უუნარობა მისი ობიექტების გამოვლენისა და მათი თეორიული კონსტრუირების – ეს არის უუნარობა მათი მოხსნისა მათი ამომცნობი მენტალური მდგომარეობებისგან, მათი ქცევა დამოუკიდებლად მათი შემეცნებისა და ამ შემეცნების ენისგან. ხოლო მათი [(ამ ობიექტების)] მოქმედებები რეალური, ლოკალური და დამოუკიდებელია, ანუ წარმოადგენენ რეალობის დამოუკიდებელი მოქმედების ელემენტს და იშლებიან ინდივიდის დაკვირვებადი სხეულისა და მისი ამსახველი „თვისებების“ (ფსიქიკური ფორმაციებიც ხომ განსაკუთრებული სახის საგნებია!) მიღმა და გარდა. ამ აზრით, ფენომენოლოგიური რედუქცია არის კიდევ აზროვნებით შინაარსებთან სპონტანური და არაკონტროლირებადი გაგებით-მენტალისტური შენაზარდის დაშორიშორება, რაც იმის ანალოგიურია, ჯერ კიდევ დეკარტემ რომ განახორციელა „პირველად თვისებათა“ და მათი კონტინუუმის ცნებაში, მაგრამ ამჯერად სხვა სახის ობიექტების მიმართ – ცნობიერების თვისებებისადმი (ოღონდ, როგორი იქნება ვითარება მის კონტინუუმთან მიმართებით, ეს ჯერ კიდევ უცნობია). ასეთი დაშორიშორებისთვის კლასიკური ხერხები და ნესები საკმარისი არ არის. მათი გამოვლენა ნიშნავს ფ ე ნ ო მ ე

ნოლოგიურ მოთხოვნას, რატომაც ვუწოდებ მე წინამორბედ მსჯელობას ყურადღების ფენომენოლოგიური ძერა, ვგულისხმობდი რა, რომ ყურადღება გადაინია შინაარსიდან არსებობაზე, რომლის პორიზონტალში ყველა ნერტილი მენტალური ფორმაციებითა და მათი რეფერენტებით – გარე სამყაროს ობიექტებით არის დაკავებული.

ახლა ცხადია, როგორ უნდა განესაზღვროთ „ფენომენის“ ცნება. განსხვავებით კლასიკური „მოვლენისგან“, „ფენომენი“ არის რალაც, რასაც ონტოლოგიური არსებობა ანუ მნიშვნელობა გააჩნია. კლასიკურად მოვლენა არსისგან იმით განსხვავდება, რომ ონტოლოგიური მახასიათებლები არსს მიეკუთვნება, ხოლო თვით მას, გარკვეული აზრით, არსებობა არ გააჩნია.

მაგალითისათვის განვიხილოთ მზის მოძრაობის მოვლენა ცისკიდეზე. კლასიკური აზრით ეს არის რალაც უშუალოდ დაკვირვებადი სახელდობრ ამგვარად, განსაზღვრული ცოცხალი არსების მგრძნობელობითი აპარატის თვისებათა მიზეზით, ადამიანისა, რომელიც ამ დროს დროისა და სივრცის განსაზღვრულ ნერტილში იმყოფება დედამიწაზე, რომლის შესახებ ასტრონომიიდან ვიცობთ, რომ მას ასეთი და ასეთი მდებარეობა აქვს მზის მიმართ, ხოლო დამკვირვებელს მასზე, მზის სისტემის შიგნით მოძრაობისა და საკუთარი ბრუნვის შესაბამის მიზეზით წარმოუდგება, რომ მზე ბრუნავს დედამიწის გარშემო. გარკვეული აზრით მზის მოძრაობა არ არსებობს – მოძრაობს დედამიწა, ხოლო პირველი – ამის მოვლენაა. შესაბამისად, თუ ჩვენ ვიცით, მაშინ ცოდნის ტერმინებში, სადაც არსი და მოვლენა გამიჯნულია, უკანასკნელს ონტოლოგიური სტატუსი არ გააჩნია და, თუ მას ცოდნის ნატურალური საგნის მხრიდან შევხედავთ, სრულიად არის განზავებული ჩვენ მიერ რეკონსტრუირებად არსში, რომელსაც მისგან ვასკვნით.

მაგრამ, თუ ჩვენ აზრის რეალიზაციის და ასრულების განზომილებაში (განვაფენთ რა მასში აზრის მდგომარეობის განხორციელების ემპირიულ და არა იდეალურად ნაგულისხმებ ფაქტს) შევუდგებით საუბარს ზოგი მდგომარეობის შესახებ, როგორც არსებობის მქონეზე და ჩვენ ანალიზში იმით დავასრულებთ, რომ ონტოლოგიურ მნიშვნელობასაც მივანერთ ამ არსებობებს (გავიხ-

სენოთ მთლიანობებში კოორდინაციის უსასრულო ეფექტი!), ჩვენ, ბუნებრივია, აღმოვჩნდებით ცნობიერების რომელიღაც შრის ან მისი სფეროს წინაშე, რომელიც აქამდე ჩვენთვის დახურული იყო და რომლის მოვლენებს ცოდნის ნაგულისხმევი ობიექტების მხრიდან ვერ შევხედავთ. ხოლო ამ სფეროსა და შრის გახსნა – ფენომენალურობის შრისა – ხდება მეშვეობით პატარა სიტყვისა „არსებობა“.

რა სფეროა ეს? მზის ხილული მოძრაობის მაგალითს დავუბრუნდეთ. მაგალითად, განვიხილოთ, როგორ მოქმედებს (თუ საერთოდ მოქმედებს) სინამდვილის შესახებ ჩვენი ცოდნა ჩვენი ცნობიერების მუშაობაზე, რეჟიმზე, რომელშიც ჩვენი ცნობიერი ცხოვრება მიედინება და დაკვირვების ინსტრუმენტთა მოქმედებასთან ჩვენ ცნობიერ-საორიენტაციო შენაზარდებზე. აღმოჩნდა, რომ არ მოქმედებს. ისინი წინანდებურად განაგრძობენ, მიუხედავად იმისა, რომ სინამდვილის შესახებ ცოდნა უკვე არსებობს. ჩვენს ცნობიერებაში სტაბილურად კვლავწარმოებენ რაღაც შეჭიდულობები [целености], შესქელებები, მთლიანობები, რომლებსაც მეცნიერების ვერანაირი შუქი დაშლის და რომლებიც განაგრძობენ საკუთარი თავიდან განსაზღვრული დეტერმინაციების ამოფრქვევას ჩვენი მოქმედებისა და წარმოდგენების მთლიანობასთან მიმართებით. მილიონობით ფსიქოსომატურ რეაქციასა და მიდგომაში, მანიპულატორ ხატებში, არტეფაქტულად შეესებულ და ინტენსიფიცირებულ გრძნობით მდგომარეობებსა და ა.შ. ჩვენ გვაქვს უძრავი დედამიწისა (რომელსაც ჯერ კიდევ ძველ დროს აცნობიერებდნენ, როგორც ელემენტ-სტიქიას) და მოძრავი მზის მდგრადი, დაუყვანადი და შემდგომ დაუშლადი ბირთვი წარმოდგენებისა შუქისა და რადიაციის მთელი დინამიკით. სწორედ ამ უ რ თ ი ე რ თ კ ა ე შ ი რ შ ი შეიძლება, რომ პირველს ფ ე ნ ო მ ე ნ ი ენოდებოდეს (ასეთივე ფენომენს წარმოადგენს ევკლიდესეული მყარი სხეული).

ხოლო, თუ მე, ს ა ხ ე ლ დ ო ბ რ მ ი ს განსამარტავად ჩემი ასტრონომიული და სხვა ცოდნის ცნებებს მივმართავ, ცნებებს მისი [(ცოდნის)] ობიექტების ზემოქმედებისა აღქმაზე, მე შემოვიტან ზედმეტ განმარტებით არსებს, რადგან მათ შუქში ვერ განვასხვავებ ანალიტიკურად და მეტად ვერ დავშლი ელემენტებს

კომპლექსისა „უძრავი დედამიწა“ (ზუსტად ისევე, როგორც აბსტრაქტული არაევკლიდური გეომეტრიის ცნებებით ვერ გავარჩევ რაიმეს ევკლიდურ ობიექტებში, არამედ უმაღლეს, პირიქით, პირველთა ინტერპრეტაციისა და გადანაცვებისთვის კვაზიევკლიდური თვალსაზრისი მოდელი უნდა ავაგო). ჯერ კიდევ ოკამი გვთავაზობდა თავის სამართებელს ზედმეტ არსთა აღმოფხვრისთვის. მაგრამ ისინი არა მხოლოდ ზედმეტნი არიან, არამედ, ამასთანავე, სწორედ იმ პირობებს ანადგურებენ, რომლებზეც ის არსებობს, რისი განმარტებაც მე მსურდა: მოძრავი მზის დანახვა ცხოვრების მთლიან ურთიერთკავშირში. ყურადღების ფენომენოლოგიურ ძვრასა ან გარე სინამდვილის ბუნებრივი წარმოდგენის რედუქციულ შეკიდებაში ჩვენ ამ დანახვის მახასიათებლები უნდა მივიღოთ მის საკუთარ სიტემაში მოძრაობით, ანუ დარჩენით ცნობიერების ფენომენის ჩარჩოში და მის დაუტოვებლად, ამ აზრით კი მოვიხელთოთ ის აღწერით და არა განმარტებით.

ასეთი ჩარჩოები ერთობ განსაზღვრული და ევრისტიკულად ნაყოფიერია, შეზღუდულად განსაზღვრავს რა ყოველივე იმის არჩევანს, რაც გარეგანია მოვლენის უშუალო შინაარსისთვის. მაგალითად, შესაძლებელია ვცადოთ იმის ჩვენება, თუ როგორ ხდება ამა თუ იმ ცნობიერი მდგომარეობების გამოწვევა თავის ტვინის ნეირონების პროცესებითა და მათი აქტივობის კომბინაციებით. მაგრამ, მიუხედავად მსგავსი მცდელობის წარმატების თუ წარუმატებლობისა, ცხადია, ნეირონების შესახებ ცოდნა ვერ გახდება ცნობიერი გამოცდილების ელემენტი, რომელიც (ამ ცოდნის მიღების შემდეგ) ამ ნეირონების მიერ იქნებოდა წარმოშობილი. ამგვარად, ეს არის კიდევ რედუქციის ერთ-ერთი ნაბიჯი: ცნობიერების წარმონაქმნთა განმარტებაში ნეირონთა ცნება ზედმეტია, ზედმეტი არსია, რადგან, პრინციპულად, არცერთ წარმოსახვით კულტურაში, არცერთ წარმოსახვით ცნობიერ არსებაში ეს პროცესები, რომლებიც, როგორც ჩვენ ვიცით (მე ხაზს ვუსვამ სიტყვას „ცოდნა“), ცნობიერების აქტიურობას ინვევენ, ვერ იქცევიან ცნობიერი გამოცდილების ელემენტად. ჩვენ სწორედ იმისგან ვართ გამიჯნულები, რაც ფიზიკურად განაპირობებს ჩვენს ცნობიერებას, გამიჯნულები ვართ თვით ამ ცნობიერების ეკრან-

ით (ეკრანით, რომელიც გარე სამყაროს მოვლენათა პორიზონტს ქმნის). მაგრამ, ჩვენ უკვე შევთანხმდით, რომ ასეთი ეკრანი – ცნობიერების, მოქმედების საკუთარი ც ხ ო ვ რ ე ბ ა ა და არა განყენება ან რაიმე სხვა რეფლექსიურად კვლავნარმოებული ანალიტიკური აქტი, ხოლო ობიექტური გარე წანამძღვრები მის ანალიზში დახმარებას ვერ გაგვინვევენ.

სხვათა შორის, ჩვენ რომ ელექტრონთა იმ როკვის უშუალოდ აღქმა შეგვეძლოს, რომელიც ჩვენს სხეულში მიმდინარეობს და რომელიც, უპირობოდ, ფიზიკური სურათის ცნებებით წარმოადგენს ჩვენი ცნობიერების პირობას, ჩვენ იმავე წამს სიკვდილით ან ჭკუიდან შეშლით დავასრულებდით (იქნებ, შეშლილობა არის კიდევ მდგომარეობა, როდესაც ხილული სამყაროდან ნამდვილ მიკროსამყაროში გ ა დ ა ვ ვ ა რ დ ე ბ ი თ?). მსგავსი ფენომენი მხედველობის კვლევაშია ცნობილი, სადაც ხილულ სამყაროსა და მხედველობის ხილულ არეს განასხვავებენ. თუ ჩვენ ამ უკანასკნელს დავინახავთ და არა მასში ხილულ საგნებს, მაშინ მხედველობითი სტრუქტურა ირლვევა. აქ გვაქვს ცნობიერების ეკრანი, რომელიც საკუთარ თავში ფარავს გარდაქმნებს, რომელთა ჩაძირულ ბაზაზე იხსნება საგანთა ხილული მოხაზულობა, ფერები და ა.შ. და მათი ხილვადობის პორიზონტები (უსასრულო, როგორც ჩვენ უკვე ვსაუბრობდით ეკრანის შესახებ). ჩვენ რომ, დავრჩებოდით რა ფენომენოლოგიური შეზღუდვის ერთგულები, ამ გარდაქმნების რეკონსტრუირება მოგვეხდინა... მაგრამ სწორედ ისინია მოდელირებად რეალიზაციათა სასრული სფერო გადაკვეთის ნერტილის ორივე მხარეს, რომელშიც ჩვენ გ ა ნ ს ა ზ ლ ვ რ უ ლ ა დ ვხედავთ საგანს, არის სამყაროში მოქმედების განფენის სივრცე იმ სპექტაკლამდე და მას მიღმა, რომელსაც ვჭვრეტთ.

ამგვარად, ჩვენ ნაწილობრივ განვმარტეთ ფენომენის ცნება. „ფენომენს“ ვუწოდებთ გრძნობითი ქსოვილის მქონე იმ წარმონაქმნს ცნობიერებისა, რომელიც მენტალური გაგებითი შენაწევრების ობიექტურ დაშორიშორებაში ჩნდება და რომელში მყოფობიდან ჩვენ არ შეგვიძლია წარმოდგენისკენ (როგორც ფსიქიკური ობიექტისკენ) გადაადგილება, რომელიც ამ შენაწევრებაშია მოქცეული და საგნობრივ რეფერენტებს ეფარდება, რომლებიც

შიდა და გარე (ან აბსოლუტური) დამკვირვებლისთვის არის ხელმისაწვდომი. ტოტალური პერსპექტივის მიმართ ფენომენები ლოკალური (ან საკუთარ თავში მასთან მიმართებით ჩაკეტილი) და დამოუკიდებელია: სუბიექტს მისი მხოლოდ დამატება ძალუძს გარეშე დაკვირვებითი და ლოგიკური განსაზღვრებებისთვის – ისინი ან არის ან არ არის. ისინი შეიცავენ იმას, რაც „სინამდვილეში მოხდა“ სამყაროს ცდის აზრით, განსხვავებით შემდგომი დანაშრევისგან, რომელიც გნოსეოლოგიურ ანალიზს ექვემდებარება იმაში, რასაც მე ცნობიერების დუალური სტრუქტურა ვუწოდებ. სახელდობრ, მთლიანის გამოვლენა ფენომენალურად მთლიანის სახით – ფენომენი არის, ასე ვთქვათ, მისი იეროგლიფური ნიშანი. მისგან ხდება ობიექტთა მატერიალური შემადგენლების ამოღება, რომლებიც მოქმედებისა და გაგების ამ ძვრაქმნილ განზომილებაში მოძრაობენ (შესაბამისად, კლასიკური „მოვლენისგან“ განსხვავებულში). ამგვარად, ბგერა, როგორც მუსიკის ფენომენი არ არის ბგერა-მოვლენა (რეფერენტული ნიშანი და ფსიქიკური ობიექტი, რომელიც სრულად განზავდება თავისი განმმარტებელი ფიზიკური მიზეზით), და ის არის ასევე მთელი მუსიკალური სისტემის მატერიალური ელემენტი-სტიქია, მისი „გონიერი მატერია“. იგივე ეხება ბგერა-ფენომენს, როგორც ადამიანის მეტყველების სისტემის ელემენტს.

ახლა კი შეგვიძლია ამ რიგის ობიექტები განვსაზღვროთ – ცნობიერი ობიექტები, ვიგულისხმებთ რა მოქმედებებს, რომლებიც ფიზიკურთა რიცხვში არ არის. პირველ რიგში, ისინი იმით განსხვავდებიან, რომ მათ ო ბ ი ე ქ ტ უ რ განსაზღვრებებში, როგორც განსაკუთრებულ ცდისეულ რეალობაში, ჩვენ ვერ შევძლებთ სავსებით ერთმნიშვნელოვნად, მკაფიოდ და არაორაზროვნად გავმიჯნოთ ისინი ცნობიერი განზომილებისგან, რადგან ისინი, ფიზიკურად მომხდართან ერთად, ერთდროულად კვლავნარმოებენ, როგორც მოქმედების, ისე გაგების სივრცეში, სადაც ისინი საკუთარ თავთან ერთდროულები არიან განგრძობილ, „შეკავებული“ გამოცდილებაში და დაძრულნი არიან რეალური დროითი თანმიმდევრულობის ჰორიზონტალიდან (რაც ნებას არ გვაძლევს, დროითი განსაზღვრებიდან მოჩვენებითური მნიშვნელობა ამ-

ოვილოთ). მეორე, ისინი საკუთარი თავის ეკრანირებას ახდენენ, როგორც საკუთარი აგენტის, ისე გარე დამკვირვებლისგან, რომელიც თავისი შინაარსით არ თანხვდება შინაარსს, რომელიც შეიძლება ითარგმნოს ათვლის ერთიანი და უნივერსალური, იდეალური სისტემის ცნებებით, რომელიც მთელ სამყაროს მოიცავს. მესამე, ისინი საკუთარი თავის ინდივიდუალიზებას ახდენენ თავისი მოხდომითა და კვლავწარმოებით, გამოყოფილნი არიან, როგორც ინდივიდები (თუმცა, ამასთან, დაკვირვებადი სუბიექტის დონესა და ჭრილში ჩვენ ვერ შევძლებთ რეალური ინდივიდუალობის მიღებას, მისი, ასე ვთქვათ, „ერთეულისა“). სხვათა შორის, მსგავსს ვერაფერს ვიტყვით ფიზიკური პროცესებისა და მოქმედებების შესახებ.

ამით, ჩვენ წინაშე ერთობ უცნაური პრობლემა წარმოიშობა.

ვაგებდით რა მეცნიერებას, ჩვენ ხომ დეკარტსა, გალილეისა და სხვებთან ერთად შევთანხმდით, რომ ფიზიკური მოვლენების გაგება იმ ოდენობით შეგვიძლია, რა ოდენობითაც მათ არ გააჩნიათ შინაგანი, ისინი თითქოს სრულად ამობრუნებულნი არიან თავის გარეთ და სრულად განისაზღვრებიან მათი მომიჯნავე სივრცით ინფორმაციისა, რომელიც იმაში მდგომარეობს [содержиться], რასაც ნიუტონი ესოდენ წარუმატებლად უწოდებდა აბსოლუტურ დროსა და სივრცეს. აბსოლუტური დრო და სივრცე არის მათი გარედან მიკვრა საგანზე ან ნივთზე, რომელსაც თვითონ შინაგანი არ გააჩნია, ის ცარიელია, თვითონ არ განისაზღვრება, არამედ გ ა ნ ი ს ა ზ ლ ვ რ ე ბ ა, იღებს რა ტრანექტორიას ამ ყოვლისგამჭოლ, უცვლელ ველში, ამ სათავესში, რომელიც ყველა „დაშორებულ“ და „ახლო“ ნერტილს აერთიანებს და ფიზიკურ კანონთა სტრუქტურაშია (და არა შინაარსში) იმპლიცირებული. საგნის შესახებ კანონშესაბამისი გამონათქვამები იმ ოდენობითაა შესაძლებელი, რომლითაც ჩვენ დროსა და სივრცეში საგნის ემპირიულად დაკვირვებადი გამოვლინებების წარმოდგენა ან გამოტანა შეგვიძლია საგნის მიერ ემპირიულ მოვლენაში რაიმე ზღვრული (ან მაქსიმალური) გაგების შ ე ს რ უ ლ ე ბ ი ს სახით, რომელიც კანონებშია მოქცეული. სხვა სიტყვებით, ფიზიკურ საგნებს თითქოს რაიმე ზღვრული გაგების სხივი ძრავს, ისინი მას

საკუთარ სხეულზე ასრულებენ თავისი ემპირიული მოხდომით. ხოლო იმ ოდენობით, რა ოდენობითაც ჩვენ ისინი შეგვიძლია ასე წ ა რ მ ო ვ ი დ გ ი ნ ო თ, შეგვიძლია მათი გამოვლინებები კანონთა ცნებებით დავაკავშიროთ (ეს ოდენობა არის სწორედ „რაციო“ ანუ პროპორცია), ანუ გავიგოთ ისინი, როგორც კანონ-ზომიერად და ობიექტურად, ჩვენი და ნებისმიერი თვითნებობის-გან დამოუკიდებლად, მომხდარნი. ამგვარი დაშვებები მეცნიერე-ბაში ირიბად ამოიფრქვეოდა ხოლმე ზედაპირზე ისეთი, თითქოს, ფიზიკურად დაუშვებელი (და გაუგებარი) საგნებით, როგორიცაა აბსოლუტური დროისა და სივრცის, ურთიერთქმედებათა გად-აცემის მყისიერების, მათ უსასრულო სიჩქარეთა და ა.შ. მარადი-ული დისკუსიის გამომწვევი დაშვებები. მაგრამ ისინი არის აზ-როვნების სისტემის ფარულ დაშვებათა მხოლოდ კვაზიფიზიკური (ან ნატურალისტური) გამოხატულებები.

ჩვენ აქ პარადოქსულ სიტუაციას ვიღებთ, რომელსაც შემდეგი სახით გამოვხატავ. სახელდობრ იმ ოდენობით, რა ოდენობითაც საგნები „სულს“, ანუ ცოცხალ შინაგან პრინციპს მოისაკლისებენ და ჩვენ მათ ფიზიკურად ვიგებთ, ზუსტად იმავე ოდენობით საგან-თა გაგების პ ი რ ო ბ ე ბ ი მაქსიმალურად სპირიტუალიზებული და იდეალიზებულია. კლასიკური ფიზიკური მეცნიერების სისტემის აგება შეუძლებელია, ვთქვათ, ჰიპოთეტიურად მაქსიმალურად მძლავრი ინტელექტის დაშვების გარეშე, რომელიც საკუთარ ოპ-ერაციათა შესრულებაში დროითა და სივრცით არ იქნება შეზღუდ-ული. ჩვენ, ადამიანები, შეზღუდულად ვაზროვნებთ, აზროვნებითი ნაბიჯები დასახულ სასრულ დროსა და სასრულ სივრცეში უნდა დავასრულოთ (ნახაზის წრფის გავლება, ფორმალური გამოთვ-ლის ერთეულთა მდებარეობა და აღრიცხვა და ა.შ.), არცერთ მო-მენტში არ ძალგვიძს სამყაროს ყველა კავშირის მოცვა, და არც მათი გავლა თანმიმდევრულად. თუმცა, მათი დამოუკიდებელი მოცვის დებულება, როგორც კანტორმა უჩვენა, შემოიტანა რა აქტუალური უსასრულოს ცნება, მათემატიკურ ცნებათა და მტ-კიცებათა (როგორც იდეალური აბსტრაქტული ობიექტების) აგებ-ის პირობას წარმოადგენს. რიცხვის ცნება სიმრავლისა და რიგის ცნებებს გულისხმობს, ხოლო იდეალურ სამყაროში მის ასაგებად

უნდა ვიგულისხმოთ შესრულებული სიმრავლე და „დაშორებულ“, უსასრულო დაშორებაში უცვლელი რიგი. ამიტომ, ადამიანს, სასრულ არსებას, არ ძალუძს თავისი აზროვნების კანონშემოქმედებით აქტებში მონაწილეობა არ მიიღოს უსასრულოდ სრულ ინფორმაციასთან ზიარებაში. შესაბამისად, არსებობს ერთგვარი მოქმედი აბსოლუტური ინფორმაცია და არსებობს ჩვენი ზიარებები მასთან – ზიარებები, რომლებიც, თანახმად, მაგალითად, ლაიბნიცისა, დარეგულირებული და უზრუნველყოფილია ნებისმიერ მომდევნო მომენტში (ზეფიზიკური მოქმედებით ან, „წინასწარდადგენილი ჰარმონიით“). შედარებით რბილი ფორმით ეს გამოხატულია ლოგიკური უსასრულობის აბსტრაქციით: ყველაფერი უკვე თითქოს „თავის თავშია“, მოცემულია და მხოლოდ აქტუალიზდება ცოდნის ადექვაციაში, მ ო მ ე ნ ტ შ ი ადგენს რა ჭეშმარიტეულ შესაბამისობას (ტრანსცენდენტალური არის ყოველი აქტუალიზაციის წმინდა ფორმა).

პარადოქსი აქ იმაში მდგომარეობს, რომ ფაქტობრივად, როდესაც საქმე გამოშიგნულ მოვლენებთან გვაქვს (მათ შორის, ფიზიკურთან, იმ ოდენობით, რა ოდენობითაც ისინი გამოშიგნულია), ანუ შინაგანის გარეშე, ასეთ შემთხვევაში ისინი განსაზღვრებადია ზღვრული გაგების სხივით, სადაც შეგვიძლია ავაგოთ ენა, რომლითაც ამ საგანთა კანონები ყალიბდება, მაგრამ, როდესაც საქმე ცნობიერ მოვლენებთან გვაქვს, ანუ მოვლენებთან ფენომენალური განზომილებით, მოვლენებთან, რომლებიც საკუთარი თავის ეკრანიზებას და ინდივიდუალიზებას ახდენენ, ჩამწკრივდებიან რა – აბსოლუტური დამკვირვებლის უნივერსალური სამყაროს გარდა – თავის (ჩაკეტილ ან სანახევროდ ჩაკეტილ) სამყაროებში – მაშინ ჩვენ აქ, იმისათვის, რომ რაიმე მაინც გავიგოთ, მენტალიზმს უნდა დავემშვიდობოთ. ფაქტობრივად – იდეალურ შინაარსთა საგნობრივ ფეტიშიზმს, სპირიტუალიზმს, როგორც ერთგვარ „მატერიალიზმს სულებისა“. უპირველეს ყოვლისა კი, უნდა დავარღვიოთ გადაცემათა ჯაჭვში მენტალურ-გაგებითი შინაარსობრივი კავშირი, ჩემ მიერ ნახსენები ლოგიკური (ჰერმენევტიკული) წრე. ჯერ კიდევ გენიალურმა კანტმა დაიწყო კოპერნიკისებურად ანთროპომორფული მენტალიზმის აღმოფხვრა მისი

დაკვირვების აბსოლუტიზაციით, ფეტიშიზმითა და ა.შ. შემდგომი დენატროპომორფიზაცია იმავე მხარეს მიემართება – უსასრულო-ბიდან ადამიანის ხატის ჩამოფხეკის მხარეს.

თუკი ჩვენ ვუჩვენეთ, თუ კიდეც რაში შეეძლო „სპირიტუალიზმს“ სასარგებლო ევრისტიკული სამსახურის გაწევა, ახლა, ცნობიერ ობიექტთა გაგებაში, ის საერთოდ აღარ გამოდგება, რადგან ისინი, იგრიხებიან რა თითქოს გვერდულად და საკუთარი თავისკენ, ფლობენ შინაგანს, ინფორმაციულად ტევადებს წარმოადგენენ (რადგან საკუთარ აგებულებაში სინგულარული და ლოკალური ინფორმაციის კოდირებას ახორციელებენ), თითქოს კენტავრები ყოფილიყვნენ, რომლებიც არაერთგვაროვან სფეროებში ამოიზარდნენ და ამის მიზეზით უსხლტებიან სამყაროს უნივერსალური კავშირობის ზღვრული, მაქსიმალური გაგების წარმმართველ ხელს. რასაკვირველია, საქმე აქ მათი რეალობის მოქმედების დამოუკიდებელ ხასიათსა და ფარდობითობის პრინციპშია. ეს ობიექტები – მათ შორის იმ მიზეზითაც, რომ წყაროდან ინფორმაციის გამოტანა ნებისმიერ მოცემულ მომენტში მათი აპრიორული, მეტი ან ნაკლები ტევადობის, პროპორციულია – არ მოძრაობენ შინაგანად სრულად განსაზღვრული (ან აბსოლუტური) დროისა და სივრცის ტრაექტორიით, რომელიც საკუთარ თავში იმ ყოველივეს სიმეტრიისა და ინფორმაციის მატარებელია, რაც უკვე არის. მათ თავიანთი საკუთარი სივრცე და დრო აღმოაჩნდებათ – ამ უკანასკნელისგან ძვრაში. რა აზრით „თავიანთი“? განსხვავებული სხვა მრავლისგან, ასეთივე მსგავსის, და ერთადერთი ანუ გარე დამკვირვებლის დროისა და სივრცისგან, ათვლის უნივერსალური იდეალური სისტემისგან, რომელიც მთელ სამყაროს მოიცავს. ამ დროსა და სივრცეს პირობითად „ფენომენალური (ან ფენომენოლოგიური) დრო და სივრცე“ ვუწოდოთ. რასაკვირველია, მე ვგულისხმობ გარდაქმნათა, ანუ ცოცხალ მდგომარეობათა სივრცეს, სივრცეს, როგორც მდგომარეობის განფენილობასა და შეტყობინებობას.

ამ ყოველივეს სხვაგვარად გამოთქმაც შეიძლება. ცნობიერ ფორმაციათა გასხლტომა მაქსიმალური გაგების სხივისგან, ან „ზღვრულად გაგებულის შესრულება“, რომელიც საგნის კანონშესაბამის ტრაექტორიას განსაზღვრავდა, ხორციელდება დაუშლელ

ურთიერთქმედებათა შინაგანი პროდუქტების წარმოშობასთან ერთად, რომლებიც ცვლიან (ან ხელახლა წარმოშობენ) განსაზღვრულ ტოპოლოგიას, ცნობიერების ტოპოლოგიურ (და არა ობიექტურ) შინაარსთა დროით-სივრცულ მდებარეობას ან, თუ გნებავთ, ქრონოტოპს. მთავარია ის, რომ ჩვენ უკვე ვიცით, სად განვითავსოთ ჩვენი ცნობიერების „რეალური“, „საგნობრივი“ მოქმედებები, მისი საკუთარი ცდისეული რეალობა, რომლისთვისაც შესაბამისი თეორიული ობიექტების აგება შეგვეძლო (თავიდან ავირიდებდით რა ამ დროს შეთანხმების წერტილში ზეფიზიკურ ზემოქმედებასა და ცოდნისა და გაგების ცოცხალი მოვლენის კოჰერენციას). სწორედ ამაშია მათი დროით-სივრცული, საბაზისო შრის, აზრობრივ და სიმბოლურ წარმონაქმნთა დროით-სივრცულ მახასიათებელთა ძიების მთელი აზრი. საქმე ისაა, რომ ეს – ო ბ ი ე ქ ტ უ რ ი მახასიათებლებია (და არა მენტალურ-გაგებითი). „თავისი სივრცე“, „თავისი დრო“ და მსგავსი რამ – რეალურ მოვლენათა ცნებებია და არა სულების ან წმინდა გონების, ცნებები სამყაროში სუბიექტის კვაზისაგნობრივი ამოზრდისა, იმ „შინაგანის“ სათავესო, რომელიც არც გარედან არის საწვდომი და არც ინტროსპექციისთვის (თუმცა ისინი აშკარად ცოცხალი ძალებია, თვითმოქმედების შინაგანი განმასულიერებელი პრინციპი) და რომლის გამოხატულების თეორიულ ობიექტებს ჩვენ ვერც იქ (ფიზიკაში) განვითავსებთ და ვერც აქ (ფსიქიკაში).

აღნიშნულის გათვალისწინებით აუცილებელია ერთგვარი განუყოფლობის პრინციპის ჩამოყალიბება – ჩვენი ობიექტ-კენტავრების განუყოფლობისა („შინაგანისა“ და „გარეგანის“ განსხვავების ნიშნის მიხედვით ისინი არც ფიზიკურია, კლასიკური გაგებით, და არც თვითნებურ-ცნობიერებითი ან „განცდადი“, ტრადიციული ფსიქოლოგიის აზრით) მათი დაკვირვების სივრცისგან (რომელიც სახელდობრ მათი გამოცალკევების შემთხვევაში შეგვეძლო გარე აბსოლუტური დაკვირვების ცნებებზე გვეთარგმნა). ისინი „ალაშფოთებენ“ დაკვირვებას: ის, რაც ეკრანამდეა, დაკავშირებულია (ისე, რომ არ იკარგება) იმას, რაც ეკრანის შ ე მ დ ე გ ა ა. ცნობიერების ფენომენები (ან ცნობიერების რ ე ა ლ უ რ ო ბ ი ს ფენომენები) – ასეთი განუყოფლობის პირველი ნიშნებია. ხოლო ფენომენის ც ნ ე ბ ა – ცნობიერების ცხოვრების (როგორც განსა-

კუთრებული ცდისეული რეალობის) გაგებით-მენტალისტურ შენ-აზარდთა გამოვლინების დაშორიშორება, რომელიც უკანასკნელთა ობიექტივირებას ამ ფენომენის გ ა ნ ზ ო მ ი ლ ე ბ ა შ ი ახორციელებს (განსხვავებით კლასიკური მოვლენის განზომილებისგან).

ფენომენოლოგიური რედუქციის განხორციელება ტრადიციული ყაიდის მრავალი პრობლემის მიმართ შეიძლება, მაგალითად, მითების ანალიზისას, ფსიქოლოგიურ თეორიებში, სოციოლოგიაში და ა.შ. მე მხოლოდ მცირე მაგალითს მოვიტან ფსიქონალიზიდან, სადაც ე.წ. სიმპტომის ცნებაზე ცხადად ვხედავთ ცნობიერების რეალობის ჩვენთვის საინტერესო „ფიზიკური“, „სხეულებრივი“ მხარის ფიქსაციას.

მართლაც, რას წარმოადგენს სიმპტომი? სიმპტომი არის ირიბი მთლიანი, რომელიც მეტად აღარ დაიშლება და არ დაიყვანება საკუთარ თავში, ანუ, გარე სამყაროსთან მიმართებით, სხვა რამის გამოხატულება. მაგალითად, ასეთს წარმოადგენს (ფროიდის მიერ „ყოველდღიური ცხოვრების ფსიქოპათოლოგიაში“ გაანალიზებული) *lapsus linguae*-ს კლასიკური ნიმუში – ენობრივი მონსტრი, „შეუძლებელი“ სიტყვა, როგორიცაა *begleiden* („ჩემოდანურად“ წარმოქმნილი ორი გერმანული ზმნისგან: *begleiten* – „თანხლება“ და *leidigen* – „ზიანის მიყენება“).

ფსიქიკური ცხოვრების ნორმალური (მათზე „დაუფიქსირებელი“) ფუნქციონირებისას ასეთი მონსტრები, ჩვეულებრივ, იშლებიან, ვერ პოულობენ რა ენის სინტაქსისა და სტილისტიკის კავშირების მხარდაჭერას მთლიანობაში, მათ აქროლადი, ხანმოკლე ცხოვრება აქვთ. მაგრამ დაეუშვათ, რომ მსგავსი მონსტრები, „შეუძლებელი საგნები“ (სივრცულად შეუძლებელ მონსტრებს მოგაგონებთ – ცნობილი ნიდერლანდელი გრაფიკოსის, ეშერის, ნახატებს) შესაძლოა, უპირველეს ყოვლისა, იყვნენ სრულიად განსხვავებულნი და მრავალფეროვანნი და არა მხოლოდ ენობრივნი (მაგალითად, სქესობრივი სურვილის ლოკალიზაციითა და მიმდინარეობისა და განხორციელების ანატომიურ-ფიზიოლოგიური სურათით... ქუსლში), ხოლო მეორე, უჭერს რა მათ მხარს რაიმე ზოგადი ფარული „ლოგიკა“ და შინაგანი აზრობრივი კავშირები, შესაძლოა მდგრადი საგნობრივი ფორმაციები იყვნენ, რომლებიც საესებით დამოუკიდებლად და მატერიალურად კელავანარმოებენ

საკუთარ თავს ფსიქიკური ცხოვრების ნაკადში (კერძოდ, მოქმედების ვიზუალიზაციის სახით). მაგალითად, იგივე „ვარდისფერი სპილოები“, რომლებიც მე შემიძლია ყოველდღე ენახო და რომლებიც არ იშლებიან ჩემი ფსიქიკური ცხოვრების „წარმოების თანამდევ ნარჩენებად“. ან ე.წ. „სხეულის იეროგლიფები“, როგორსაც წარმოადგენს ადამიანის იგივე ქუსლი (რომელიც ვახსენე), რომლებიც შეიძლება განერილ იქნენ ჩვენს სხეულში და მტკიცედ, სავსებით „სხულებრივად“ არსებობენ, ისევე, როგორც სხვა ადამიანთა მათი მსგავსი „სხეულები“, რომლებიც განსხვავდებიან რაიმე ერთი სხეულისგან, რომელსაც თითქოს ჩვენ ყველა ვფლობთ გარე დამკვირვებლის ათვლის ერთგვარ უნივერსალურ სისტემაში. შესაძლოა, რომ ჩვენ ყველას სწორედ რომ განსხვავებული (და მრავალი) სხეული გვექონდეს იმ აზრით, რომ ისინი სხვადასხვავარად არის შედგენილი ასეთი *begleiden*-იდან და ცნობიერების ცხოვრების განსხვავებულ საფეხურებს შეესაბამება (ან, თუ გნებავთ, განსხვავებულ „სამყაროებს“)? ასეთია ნევროზებისა და ფსიქოზების რეკურენტული სიმპტომები და ფორმაციები, ასეთია სიზმართა სიმბოლოების, წარმოშობის ბავშვურ „თეორიათა“ ფანტაზმების, „პირველადი სასიყვარულო სცენის“ და მათ მსგავსთა მდგრადი არქეტიპული შეჭიდულობები.

ჯერჯერობით მოვინიშნოთ, რომ უკვე ასეთი, ჯერ კიდევ გაურკვეველი კითხვებისა და დაშვებების შემოტანით, თუნდაც ცნობიერებაში მსგავს სირთულეთა არსებობის უბრალო ჰიპოთეზისა (რაც კითხვის ქვეშ აყენებს კლასიკურ განსხვავებას „სულსა“ და „სხეულს“, „შინაგანსა“ და „გარეგანს“, „ცნობიერებასა“ და „მატერიას“ „ცოცხალსა“ და „არაცოცხალს“ და ა.შ. შორის), ჩვენ ფარდას ვხდით იმას, რაც ჩვენ, მკვლევართა, წინაშე (და მოვლენის თვით ცოცხალი აგენტის წინაშე) ეკრანირებულია და რომლის ეკრანის გამჭოლ ჩვენ, რაციონალური ანალიზის კლასიკური პროცედურის წესების თანახმად, ვერ გავივლიდით.

3. ცნობიერების ფენომენის მრავალგანზომილებიანობა

ჩვენ, ფაქტობრივად, დავადგინეთ, რომ ბუნების სისტემაში მგრძნობი და ცნობიერი არსებების განსაკუთრებული მდგომარეობის მიზეზით დაკვირვებისა და ცოდნის პროცესები შეუქცევადობას ფლობენ – ისეთს, რომ მას შემდეგ, რაც ისინი განხორციელდა, ჩვენ არ შეგვიძლია სავსებით ობიექტურად, კლასიკური წესის აზრით, გარედან დავაკვირდეთ სამყაროს, რომელშიც გარკვეული ხნის განმავლობაში იმოქმედეს ანუ „ამოქმედდნენ“ ფენომენალური მოსინჯვისა და გამოცდისეული მოძრაობის სქემები და რომელიც ამ უკანასკნელებში დაფიქსირდა მის შესახებ ჩვენი ინფორმაციის შესაძლო წყაროს სახით. მოკლედ რომ ვთქვათ, ეს ყველაფერი შეგვიძლია ასე გამოვხატოთ: სამყარო ვერ დაუბრუნდება უწინდელ მდგომარეობას, რისი მიზეზით ჩვენ არ შეგვიძლია ვიცოდეთ, როგორი იყო ის მანამდე, სანამ უ კ ვ ე გაიზომებოდა, უ კ ვ ე აღიქმებოდა, უ კ ვ ე დაკვირვების ქვეშ მოექცეოდა. ხოლო შეუქცევადობის შეკუმშული ტალღის ქვეშ ძევს განსაზღვრული ხარვეზი, განსაზღვრული სიცარიელე ან ხვრელი, რომლის გავლა ჩვენ, ოპერაციების გამეორებითა და შედეგად წარმოშობილ მოვლენათა ინდივიდუალობისა და განუყოფელი მთლიანობის უგულებელყოფით, არ შეგვიძლია. ან რაც იგივეა, არ შეგვიძლია შუალედი ისეთი ერთგვარად უწყვეტი სახით გავშალოთ, რომ საგნის ან ობიექტის, გამონათქვამის იგივეობის შენარჩუნებით განვვლოთ დაკვირვების ერთი წერტილიდან მეორემდე ფიზიკურ მოვლენათა ლოკალიზების უწყვეტ რეალურ დროსა და სივრცეში. სახელდობრ აუცილებლობა (შეგვიძლია გავიხსენოთ ნილს ბორის მსჯელობა, რომელსაც ამასთან ფაქტობრივი კავშირი აქვს)⁸ აზროვნებისა დასრულებულ და

8. მაგალითის სახით ნილს ბორის შემდეგი მსჯელობა შეგვიძლია მოვიტანოთ: „მნიშვნელობა გადამწყვეტი გაკვეთილისა, რომელიც კვანტური თეორიის შედეგთა ანალიზით არის

დამთავრებულ მოვლენათა ცნებებით (მათი უ კ ვ ე ჩ ა მ ო ყ ა
ლ ი ბ ე ბ უ ლ ი ათელის სისტემით და გარდაუვალი ამპლიფი-
ცირებით) შეზღუდვებს უწესებს ამ სფეროში დეტერმინისტული
ანუ მიზეზობრივი აღწერის შესაძლებლობებს.

ახლა კი აქედან გავაკეთოთ დასკვნა, რომელიც შემდგომში გა-
მოგვადგება. წარმოქმნა ნაპრაღისა, რომელიც ფაქტების შეუქცე-
ვადობის მიღმა ძევს, ნაპრაღისა, რომელშიც ჩვენ ვერ გავალთ
ათელის რომელიმე გარე სისტემიდან (და რომელშიც მხოლოდ
ფენომენოლოგიურად შეგვიძლია გადავადგილდეთ), რასაკვირ-
ველია, ნიშნავს, რომ ჩვენ გარკვეული ხნის განმავლობაში შეუქცე-
ვადად მოქმედ ურთიერთქმედებათა კვალი ავრჩევთ. სწორედ ამას
(თუ ჩვენ კვლევის მხოლოდ კლასიკურ წესებს ვუერთგულებთ)
უკავშირდება ობიექტების მიერ ბუნებრიობის დაკარგვა ამ
სფეროს არაკონტროლირებადი ძალებისა და პროცესების ამოფ-
რქვევის აზრით. მაგრამ თ ვ ი თ ო ბ ი ე ქ ტ ე ბ ი ს ც ხ ო ვ

მიღებული, მოვლენათა აღწერისას მთელი ექსპერიმენტული განწყობის გათვალისწინებ-
ის ხაზგასმის აუცილებლობაში მდგომარეობს, რაც სრულ თანხმობაშია იმ ფაქტთან,
რომ კვანტურ-მექანიკური ფორმალიზმის ნებისმიერი არაორაზროვანი ინტერპრეტა-
ცია გულისხმობს ფიქსირებას გარე პირობებისა, რომლებიც განსაზღვრული ატომური
სისტემის საწყის მდგომარეობასა და შესაძლო პროგნოზების ხასიათს განსაზღვრავენ,
რასაც ეკვივრებს აქვს ამ სისტემის თვისებებთან, რომლებსაც ამის შემდეგ ეკვირდება-
ით. მართლაც, კვანტური თეორიის ნებისმიერი განზომილება შესაძლოა ეკუთვნოდეს
ან საწყისი მდგომარეობის ფიქსირებას, ან ასეთი სახის პროგნოზების შემოწმებას და,
რაც მთავარია, მხოლოდ ამ ორი სახის განზომილების კომბინაცია წარმოქმნის ერთმ-
ნიშვნელოვნად განსაზღვრულ მოვლენას" (ბორი, ნ. მიზეზობრიობის პრობლემა ატომურ
ფიზიკაში // Успехи физико-математических наук. 1975, ოქტომბერი. ტ. 147. გვ. 2. გვ. 348).

„...ობიექტური აღწერის პოზიციიდან უზუჯობესია გამოვიყენოთ სიტყვა „მოვლენა“, მ-
ხოლოდ, თუ საუბარი ეხება დაკვირვებებს, რომლებიც განსაზღვრულ პირობებშია მიღებუ-
ლი, ანუ ისეთებს, რომელთა აღწერა მოიცავს მონაცემებს მთელი ექსპერიმენტული გან-
წყობის შესახებ. ასეთი ტერმინოლოგიის გამოყენებით დაკვირვების პრობლემა კვანტურ
ფიზიკაში ყოველგვარი არე-დარევისგან თავისუფლდება. გარდა ამისა, ეს ტერმინოლო-
გია იმას შეგვახსენებს, რომ ყოველი ატომური მოვლენა მთლიანი და დასრულებულია.
ეს ნიშნავს, რომ ასეთ მოვლენაზე დაკვირვება ეფუძნება მის რეგისტრაციას გამაძლიერ-
ებელ მოწყობილობათა მეშვეობით, რომელთა მოქმედება შეუქცევადია; მაგალითად, ასე-
თია დაკვირვებები, რომლებშიც ფოტოფირის გაუქრობადი ლაქები გამოიყენება, რაც
ემულსიაში ელექტრონების შეღწევით არის გამოწვეული. აქ მნიშვნელოვანია გავერკვეთ,
რომ კვანტური მექანიკის ფორმალური აპარატისთვის ერთმნიშვნელოვანი გამოყენება
მხოლოდ ასეთი სახის დასრულებული მოვლენებისადმი დასაშვებია. ამ მიმართებით ის
კლასიკური ფიზიკის რაციონალურ განზოგადებას წარმოადგენს, რომელშიც არა მ-
ხოლოდ დასრულებული მოვლენა, არამედ ამბის მსვლელობის ყოველი ეტაპიც გაზომვადი
სიდიდეებით აღწერება". (ბორი, ნ. ცოდნის მთლიანობა // ბორი, ნ. ატომური ფიზიკა
და ადამიანური შემეცნება. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1961, გვ. 102-103). – რედ. შენ.

რ ე ბ ა შ ი ეს არა მხოლოდ ხარვეზს ნიშნავს ჩვენს გაგებასა და აღწერაში (რაც ევდოქსის აქსიომის⁹ დარღვევაში გამოიხატება), არამედ ჩვენი „ვერგაგების“ პროდუქტიულობასაც, მის რეალურ მატერიალიზებას (ფაქტობრივად კი ჩვენი სასრულობის [მატერიალიზებას], რადგან, შინაგანისა და გარეგანის განსხვავების აზრით, ჩვენ განსაზღვრების თანხმად გვაქვს საქმე განსაკუთრებულ ორმაგ კენტავრულ ობიექტებთან).

მართლაც, რას ნიშნავს მოცემულ შემთხვევაში ობიექტთა „ბუნებრიობა“ ან, პირიქით, მათი „არაკონტროლირებადობა“ და „ბუნებრიობის დაკარგვა“? თუ იმას ჩავუფიქრდებით, რას ნიშნავს „ბუნებრიობის“ ცნება იმ სახით, როგორც ის XVII საუკუნისა და შემდგომი ასწლეულების ნატურალურ ფილოსოფიაში ჩამოყალიბდა, დავინახავთ, რომ „ბუნებრივი ძალების“ ქვეშ ისეთი ძალები იგულისხმება, რომელთა კონსტრუირების წესები ცნობილია და შესაძლოა დასახული იყოს და რომელთა მოქმედებას ერთგვაროვნად და უნივერსალურად შეგვიძლია გავავლოთ თვალი დროსა და სივრცეში მათი გამოვლენის წერტილებში (ყოველი გარეგანის გამორიცხვით მის მიერ, ტრანსცენდენტურად და დისკრეტულად შემოჭრილისა). შესაბამისად, „ბუნებრივი“ ისეთ ობიექტებს ეწოდებათ, რომელთა სრულ აღწერაში ჩვენ რეალურად შეგვიძლია არ დავუშვათ, როგორც კანტი იტყოდა, უცხო ძალები და სუბსტანციები. სხვა სიტყვებით, რომლებშიც არ არსებობს მონაკვეთი, რომელიც უცხო იქნება უწყვეტი სახით ორგანიზებული გამოცდილებისთვის, ისეთის, რომ ჩვენ მასში მათი გამოვლინების კონტროლირება შეგვიძლია, ვერცერთ პუნქტში

9. ევკლოდეს მიხედვით, ძველი ბერძენი მათემატიკოსის, ევდოქსე კნიდელის აქსიომა ანუ „ამონურის მეთოდი“, ასე ჟღერს: „ამბობენ, რომ სიდიდეებს მიმართება აქვთ ერთმანეთთან, თუ ისინი, ჯერადად აღებული, ერთმანეთს აღემატებიან“ (სანაყისები, ნიგნი V, განსაზღვრება 4. ციტირების წყარო: ევკლიდე. სანაყისები / დ.დ. მორდუხ-აიბოლტოვსკის თარგმანი. ნიგნი. I-VI. М.; Л.: Главное изд-во технико-теоретической литературы, 1948. გვ. 142). აქსიომის აზრი მდგომარეობს ნებისმიერი სიდიდის (რიცხვის, მონაკვეთის, ფართობის, მოცულობის და ა.შ.) გადაჭარბების, „ამონურის“ შესაძლებლობაში „ნაბიჯთა“ სასრული რიცხვით. როგორც აღმოჩნდა, ეს მტკიცება ყოველთვის სამართლიანი არ არის: არსებობს ელემენტთა ისეთ წყვილები, რომლებსაც ინფინიტეზიმალური ეწოდებათ, რომლებშიც ერთი ელემენტი არ შეიძლება ნაბიჯ-ნაბიჯ ამონურულ იქნეს მეორის მიერ ნაბიჯების რამდენადაც გსურთ ბევრი, მაგრამ სასრული რაოდენობის შემთხვევაში. — რედ. შენ.

შეეხედებით რა ცოდნასა ან შინაარსს, რომელიც თვით ჩვენ მიერ არ იყოს ნაწარმოები. ეს გახლავთ ყოველი ფიზიკური დაკვირვებისა და ფიზიკური თეორიის, გამოცდილების ფუნდამენტური წესი.

რაც შეეხება მოცემულ შემთხვევას, აქ ჩვენ საქმე სწორედ რომ უკუეფექტთან გვაქვს. მტკიცებულების სახით მე მოვიტანე ორ მარტივ არა თუ მაგალითს, არამედ გამოთქმას, რომელსაც ფიზიკოსები იყენებენ. აი, ერთი მათგანი, აშკარად უცნაური, მაგრამ უცნაური ის უმალ ფროიდისტული სიმპტომის აზრით არის, ანუ სხვა, ერთობ სერიოზულ საგნებს გამოხატავს. მხედველობაში მაქვს ელექტრონის ე.წ. „თავისუფლება“ ანუ „ნების თავისუფლება“. ასეთი სიტყვათშეთანხმების გამოვლენა, რომელიც რადიკალურად ეწინააღმდეგება ფიზიკური აზროვნების თვით საფუძვლებს, უბრალოდ იმ ვითარების სიმპტომატური გამოხატულებაა, რომლის შესახებ ზევით ვსაუბრობდი, კერძოდ, ჩვენ არ ძალგვიძს უწყვეტად (იმდენად, რომ ტრაექტორიის ცნებაც კი კარგავს აზრს) გავადევნოთ თვალი ელექტრონთა მოძრაობას; ხოლო, მთელი ფიზიკური სიტუაცია ისეთია, რომ ზოგი ფიზიკური პროცესი მეტად გასაგებად გვეჩვენება, თუ ელექტრონს ცოდნას იმ აზრით მივანეროთ, რომ ის თითქოს ანგარიშობს ეკრანის რომელი ლიობი გაიაროს, იცის რა, თუ რომელია ღია და რომელი – დახურული. სხვაგვარად, დაკვირვებადი ეფექტი აუხსნელად წარმოგვიდგება.¹⁰ მაგრამ ამით ჩვენ ელექტრონის „ნების თავისუფლება“ დაუშვით, ანუ ის, რომ მას საკუთარი თავის ეკრანილება შეუძლია, აცნობიერებს რა თავის მდგომარეობებს,

10. საუბარია ე.წ. „ორნაპარალიან ექსპერიმენტზე“, როგორც მიკრონანილაკთა (ჩვენ შემთხვევაში, ელექტრონების) ტალღური ბუნების ცდისეულ მტკიცებულებაზე. ექსპერიმენტის არსი შემდეგია: ელექტრონთა წყაროსა და მგრძნობიარე ეკრანს (მაგალითად, ფოტოფირს) შორის განთავსებულია ელექტრონებისთვის შეუღწევადი ეკრანი ორი ნაპარალით. ნაპარალებს შორის საკმარისად მცირე დაშორების შემთხვევაში ეკრან-ფოტოფირზე წარმოიქმნება ინტერფერენციული სურათი ერთმანეთის მონაცვლე ნათელი და ბნელი ზოლების სახით, უკანასკნელნი ფოტოფირის იმ ადგილებს შეესაბამებოდა, რომლებშიც ელექტრონთა უფრო დიდი რაოდენობა ხვდება. ელექტრონთა განაწილების ინტერფერენციული სურათი სუსტი წყაროს შემთხვევაშიც შენარჩუნებულია, როდესაც ელექტრონები ეკრანს თანმიმდევრულად გაივლიან, თითო-თითოდ. მაგრამ, თუ ერთ-ერთი ნაპარალი დახურულია, მაშინ ჩვენ ფოტოფირზე დავინახავთ ერთადერთ ბნელ ზოლს ღია ხვრელის პირდაპირ, ამ შემთხვევაში ინტერფერენციული სურათი არ გვექნება. – რედ. შენ.

და შემოგვაჩეჩებს დასკვნისთვის მის მიერ არჩეულ ეფექტს (ის, რომ იგი „არაბუნებრივად“, თვითნებურად იქცევა, მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ტრანსცენდენტალური ნესის აზრით ჩვენ მიერ არ არის წარმოებული ჩვენი ცოდნის შინაარსი). მაშინ ფიზიკა უნდა აგვეგო ელექტრონთა შინაგანი ნებელობის გამოცნობის მეთოდზე, რაც ცხადი უგნურებაა.

მეორე გამოთქმა უკვე არა უცნაური, არამედ დრამატულია. იგი აინშტაინს ეკუთვნის. კვანტურ მექანიკასა და ფარდობითობის თეორიას შორის ინტელექტუალური სტილის შესახებ მსჯელობისას ის თავის ოპონენტებს (რომლებიც ფარდობითობის თვალსაზრისის ერთგულები იყვნენ, ანუ ისეთისა, რომელიც ფიზიკურ ცოდნას იმის აღბათობის ცოდნის როლს აკუთვნებს, რაც ჩვენ ფიზიკური მოვლენების შესახებ დროის რაიმე მომენტსა და დაკვირვების ადგილას შეგვიძლია შევიტყოთ, და არა იმის ცოდნისა, რაც სინამდვილეში ხდება) ეუბნებოდა: „ღმერთი კამათელს არ აგორებს“. თუ ამ ფრაზას ჩავუფიქრდებით, ის მეტად ნატიფი და საქმიანი გამოხატულებაა იმისა, რასაც მე ვამბობდი, როდესაც ვიყენებდი ცნებას „გაგების ზღვრული სხივი“. კლასიკურ მეცნიერებაში ხომ საგანთა ფიზიკური კავშირი ასევე არის გაგებით იძულების ერთგვარი ხატიც, რომელსაც თითქოს უწყვეტად უპყრია თავის სხივში ეფექტი, რომელიც მიზეზობრივი კავშირის მოქმედების შედეგად მიიღება. და, შეუძლებელია, რომ შედეგისკენ გზაზე საგანი სიცარიელეს შეიცავდეს. ჩვენთვის მის შესახებ თითქოს უსასრულო დეტალიზებითა და ქვედაყოფით არის ცნობილი. როგორც ნილს ბორი ამბობს, ჩვენ დარწმუნებულები უნდა ვიყოთ, რომ ქვედაყოფასა და დეტალიზაციას ვანარმოებთ, ყოველი დეტალის ყოველ ნერტილში იმავე საგანს აღმოვაჩენთ მოქმედების იმავე საშუალებით.¹¹ ეს ნიშნავს, რომ იმას, რაც მო-

11. აქ, როგორც ჩანს, მერაბ მაძარდაშვილი გულისხმობს ნილს ბორის მსჯელობას კლასიკური ფიზიკის რთული სისტემებისა და კვანტურ მოვლენათა სტატისტიკური აღწერის განსხვავებული სტატუსის შესახებ. თუ პირველები უშვებენ აღწერის შუუზღუდავ დეტალიზებას, რომელიც აღსანიშნავი მოვლენის გაუჩინარებას არ იწვევს, მეორეებისთვის ასეთი დეტალიზება შეუძლებელია. „აღბათ არ ღირს იმის განსაკუთრებით ხაზგასმა, – წერს ნილს ბორი. – რომ ჩვენ აქ (კვანტურ მოვლენათა აღწერისას – რედ.) საქმე გვაქვს არა იმ ფიზიკური სისტემების აღწერისადმი სტატისტიკის ჩვეულებრივი გამოყენების რაიმე ანალოგიასთან, რომლებიც მეტისმეტად რთულია იმისათვის, რათა

ქმედებს და იმას შორის, რაც მოქმედების შედეგად მიიღება, არა სიცარიელე, არამედ უწყვეტობაა. ხოლო ღმერთს, რომელიც კამათელს აგორებს, არ ეცოდინებოდა რომელი მხრიდან მოვიდოდა კამათელი. შესაბამისად, კამათლის განსაზღვრულ მოსვლასა და ღვთიურ გაგებას შორის („ღვთიური გაგება“ მხოლოდ მეტაფორაა იმისა, რასაც მე ზღვრული გაგება ვუნოდე ანუ ჰიპოთეტიურად მაქსიმალური, ზღვრულად მძლავრი ინტელექტი, თუკი „ღმერთის“ ცნების გამოყენება ვინმეს აცბუნებს) განყდა გაგების ძაფი და ზღვრული განპირობებულობის სხივი, რომლის წვერზე, გადაკვეთის წერტილში, ეკიდა შედეგად მიღებადი ფიზიკური მოვლენის ერთადერთი (უნიკალური) ფიზიკური მახასიათებელი ანუ განსაზღვრება. ამგვარად, ხატი „ღმერთისა, რომელიც კამათელს აგორებს“ (ანუ, ერთი მხრივ, ზღვრულად გამგებისა, მეორე მხრივ კი თავისი გაგების თვალშეუვალი ხარვეზით გამოცალკევებული-სა მის მიერ კამათლის გაგორებისა და ამის შედეგისგან) არის „შეუძლებელი რამ“, რასაც გერმანელები მჭევრმეტყველურად უწოდებენ Unding-ს. თუმცა სიტუაციას ის სათანადოდ აღწერს: სიცარიელე, რომელშიც ჩვენ ვერ შევდივართ მიზეზობრივი კავშირის უსასრულოდ დანანევრებადი დაყოფით რეალურ დროსა და სივრცეში, სწორედ გადაკვეთის ჩვენს წერტილს აკრავს გარს, როდესაც ჩვენ განვაფენთ მას რომელიმე განზომილებაში გამოცდილების ე მ პ ი რ ი უ ლ ი აქტის ქვეშ, ცოდნის, როგორც მოვლენის ქვეშ. იმავდროულად, მიზეზობრივი სტრუქტურის ნებისმიერად დეტალური დაყოფა არის კლასიკური ფიზიკური აზროვნების ძირითადი, ფუნდამენტური დაშვება.

შეგვეძლოს მათი მდგომარეობის სრული განსაზღვრის პრაქტიკულად შემოთავაზება, რაც საკმარისი იქნებოდა დეტერმინისტული აღწერისთვის. ასეთი აღწერა გულისხმობს შესაძლებლობას, შეუზღუდავად დაეყუთ მოვლენები და მათი დეტალიზება მოვახდინოთ, როდესაც კვანტურ მოვლენათა შემთხვევაში ეს შესაძლებლობა პრინციპულად გამორიცხულია ექსპერიმენტულ პირობათა კონკრეტულად მინიმუმების მოთხოვნის მიზეზით. მართლაც, მთლიანობის საკუთრივ კვანტურ მოვლენათათვის დამახასიათებელი თვისება თავის ლოგიკურ გამოხატულებას იმ ფაქტში პპოვეებს, რომ მოცემული მოვლენის განსაზღვრული ნესით დაყოფის ყოველი მცდელობა ექსპერიმენტული განწყობის ცვლილებას მოითხოვდა, – ცვლილებას, რომელიც მოცემული მოვლენის განსაზღვრების შეუსაბამოა“. (ბორი, ნ. კვანტური მექანიკა და ფიზიკური რეალობა // ბორი, ნ. რჩეული მეცნიერული შრომები: 2 ტომად. 1925-1961. М.: Hayka, 1971. ტ. 2. გვ. 142) – რედ. შენ.

არსებით პროცესს, რომლიდანაც ჩვენ ახლა რაციონალურობის პრობლემისთვის შედეგები უნდა გამოვიტანოთ ცნობიერ და კულტურულ მოვლენათა შემეცნების სფეროში, ჩვენთვის სწორედ ის წარმოადგენს, რომელიც აღვწერეთ, როგორც ობიექტების მიერ „ბუნებრიობის“ დაკარგვა მათი ობიექტური შემეცნების ჩვენი უნარის წესების აზრით (ანუ, თუ ობიექტის ჩვენს სურათში ჩვენ ვტოვებთ ადგილს რაიმესთვის, რაც მასში სრულიად უცხო ძალების მიერ არის წარმოებული, მაშინ ჩვენ ეს ობიექტები არ გვესმის, ისინი „არაბუნებრივი“, „მისტიური“, „ტრანსცენდენტური“, „ირაციონალურია“ და ა.შ.). რადგან ამოფრქვევა არაკონტროლირებადი ძალებისა და პროცესების, რომელიც ამ დანაკარგის ნაპრალში წარმოებს – ეს კი გარდაუვალია, თუ ზემოაღნიშნული „განფენა“ ხდება – თავად არის რეალური მოვლენა, საგანთა ბუნებრივ-მატერიალური მსვლელობა (როგორც „განფენა“ ხდება თვით სინამდვილეში, და არა მხოლოდ ანალიზის პროცედურა). ცნობიერ ობიექტთა სფეროში სწორედ ეს არის ტიპური. ასეთ დროს კი საინტერესო მოვლენები ვითარდება ჩვენი „შინაგანი“ იდეალური უნივერსუმის აგებულებაში, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, იდეოლოგიაში და ა.შ., თუ, რასაკვირველია, გავითვალისწინებთ (ცნობიერ ობიექტთა განსაზღვრებით, განსხვავებით ფიზიკურისგან) „ცნობიერების“ დამოუკიდებელ მოქმედებებს და ელემენტარულ განუყოფლობა თვით სამყაროსეულ სანყისებში, შეუქცევად ურთიერთქმედებათა ნაკვალევში.

ფენომენალური სისავსის მიზეზით, როგორც ჩვენი სასრულობის გადაწყვეტისა, ეს ამოფრქვევადი ანუ ფლუქტუირებადი და რაციონალურ ფორმაზე დაუყვანადი მოქმედებები არ იკარგება, არამედ ისინი იღებენ მოქმედების ფორმასა და ტრაექტორიას, იღებენ სიცოცხლის სივრცეს: არ ელიან რა გაგებას, რაციონალური კონტროლისა და დუბლირების მომავალ შესაძლებლობებს, ხდება მათი ინტერპრეტირება ინდივიდუალურ-ფსიქიკურ მექანიზმში, ხდება მათთვის დამატება და მათი შევსება, გარდაიქმნებიან რა მათზე დაშენებულ წარმონაქმნებად. მაგალითად, ეს ცხადია უკვე საკმაო ხნის წინ ცნობილი შემთხვევიდან ე.წ. ცნობიერების პროექციურობისა. დამოუკიდებელი, რეალური მოქმედება „რე-

ალურად განცდილისა“, რომელიც ადამიანურ გაცნობიერებაში ჩნდება (ის შეიძლება იყოს, ვთქვათ, ელემენტი, რომელიც მითის ან ტოტემის სისტემის საფუძვლად დევს, ან ეს „დამოუკიდებელი“ განსაზღვრულ პირობებში შეიძლება იყოს ემოციის, ფობიისა თუ პალუცინაციის გაუცნობიერებელი წყარო), წარმოადგენს ადამიანის ცნობიერების, განზოგადებული რეაქციის, ადამიანის ფსიქიკის ზოგადი მდგომარეობის, მოტივების, წარმოდგენებისა და ა.შ. შესაძლებლობათა სამყაროზე პროექციის მოდელს. პროექციული მოდელი გამოხატავს რალაცას, როგორც რაიმეს, რაც სინამდვილეში ხდება, რეალურად კი ზოგიერთი ობიექტის ათვისების ინტერპრეტაციებისა და მოდუსების პროექტირებას ახდენს მასში, და სწორედ ეს არის ობიექტი, რომელმაც თავისი „ბუნებრიობა“ დაკარგა და რომელშიც სიცარიელეები წარმოიქმნა, მიუწვდომელი მოცემულ მომენტში ხ ე ლ თ ა რ ს ე ბ უ ლ ი დეტერმინირებული კოგნიტიური სტრუქტურის წესებისა და სინტაქსისათვის და რომელთა შ ე ვ ს ე ბ ა ფ ე ნ ო მ ე ნ ა ლ უ რ ა დ ხდება.

მე უკვე ვისაუბრე ფენომენების შესახებ, ახლა კი მსურს ყურადღება შემდეგს მივაპყრო – ცნობიერების ფენომენალური შრე (ეს კი ცნობიერების საგნობრივ-ქმედითი შრეა) შეიცავს ინტენციებს, ინტენციები კი, როგორც ცნობილია, არის არა ის, რაც ცნობიერებამ იცის, არამედ მისი ის ობიექტი, რომელიც ჰგონია, ისინი არა ჯ ე რ კ ი დ ე ე ო ბ ი ე კ ტ ი (სადაც ცნობიერების სარკეში), არამედ უ კ ვ ე ო ბ ი ე კ ტ ია. ამით განსხვავდება ინტენცია რეფლექსიისგან. რეფლექსიურ ცნობიერებაში ჩვენ ცოდნის დუბლირებით ვ ი ც ი თ გონების [YM] მდგომარეობა, ხოლო ინტენცია სწორედ ის არის, რომელმაც საკუთარი თავის შესახებ სრულიად-აც არ უწყის (ან ის, რაც ცნობადი ყოველთვის პოსტფაქტუმ არის, უკანა რიცხვით). ის თავის ობიექტს „გულისხმობს“, მაგრამ არ იცნობს თავის თავს, და არც სხვას ძალუძს ცოდნა მის მაგივრად, ის შეიძლება მხოლოდ „თვითპიროვნულად“ წარმოდგეს, როგორც „თვით საგანი“ (ამაშია აზრი ჰუსერლის ლოზუნგისა „უკან, საგნებისაკენ!“). ჩვენ არ ვახორციელებთ ინტენციონალური ობიექტის კელაენარმოებას რეფლექსიური ცნობიერების სივრცეში, ხოლო, თუ გავაკეთებთ, ეს ის იქნება, რაც მას დაეზარდა, იქნება ცნო-

ბიერების რაიმე სხვა შრე, რომელიც ინტენციის ინტერპრეტაციას წარმოადგენს, ჩვენთვის ს ა ნ ვ დ ო მ მის ცხოვრებას. ფენომენ-ში მოქცეული ინტენციები ფლობენ სწორედ მყისიერი არსებობის თვისებას, ინტერპრეტირდებიან რა სხვა შრეებში და რეალიზდებიან მათ მიერ.

შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ ის, რასაც უშუალო მოცემულობა ეწოდება (ფენომენი კი ფლობს ამ თვისებას), არის უშუალოდ თვალსაჩინო სიტყვის ერთობ განსაკუთრებული, სპეციფიკური აზრით, რაც კლასიკური უტყუარობის ან მოცემულობისგან განსხვავდება. ფენომენალური მოცემულობა არის ის, რაც ასეთის სახით ჯერ კიდევ აღმოჩენილ უნდა იქნეს. მოცემული კი არის მხოლოდ დაზრდილი, უშუალოდ საგნობრივად გამოხატული შრე – ყველაზე ხშირად, კულტურისა. ხოლო ინტენციონალური მიმართულობა, რომლის ბირთვს, მაგალითად, უძრავი დედამიწა წარმოადგენს, ერთბაშად და მყისიერად, სუბიექტის თვითანგარიშის უნარში ცნობიერდება ობიექტისეული თანაშეფარდების დაშენებულ შრეში – ისევე, როგორც სიზმარი, რომელსაც ვიხსენებთ, ის კი არ არის, რომელიც დაგვესიზმრა, არამედ ის, რომელსაც ვაცნობიერებთ (გარკვეული აზრით, ჩვენ პრინციპულად არ ძალგვიძს იმის აღდგენა, რაც სიზმრად ვიხილეთ) და რომელიც მოძრაობას იწყებს ცნობიერების სხვა წარმონაქმნებისა და შრეების ცნებებით, მათ შორის ისეთების, რომლებიც შეიცავენ ე.წ. „ბუნებრივი განწყობის“, ან სამყაროს, როგორც „წარმოდგენის“, ცნებებს (ან კულტურულ-ნიშნობრივი ფორმალიზმის, კულტურულ-ნიშნობრივი სისტემისა).

აქედანვეა, სხვათა შორის, რედუქციის უფრო მკაცრი და ვიწრო აზრი: უშუალოს პოვნა, მაგრამ იმ კავშირების, ასოციაციებისა და მზა, გაკვალული ბილიკების ჩამოჭრითა და შეჩერებით, რომლებიც ცნობიერების უფრო მაღალ ან ზედნაშენ შრეში მდებარეობს და რომლებშიც ქვედა ავტომატურად, ჩვეულად მოდის მოძრაობაში. ისე, როგორც ეს ყველაფერი, ვთქვათ, მოძრაობაში მოდის ბგერის მსგავს სხვა ფენომენში – სიტბოს შეგრძნებაში.

მაგალითად, ადამიანი ამბობს: „რასაკვირველია, მცხელა, თერმომეტრი ოცდათხუთმეტ გრადუს სიტბოს უჩვენებს“. მაგრამ

ეს ნიშნავს, რომ სიტბოს მდგომარეობა იმ სუბიექტის მიმართ, რომელიც მას შეიგრძნობს, თვით გამოცდილებაში წარმოდგენილია არა ფენომენალურად, არამედ მოვლენისა და თეორიულ წარმოდგენათა ცნებებით, ანუ გარემოს გაგებადი მდგომარეობისა, რომლის მიღმა მოცემულ შემთხვევაში დგას თეორია აირის ან სითხის ნაწილაკთა შეუმჩნეველი მოძრაობის შესახებ, მათი გაფართოებისა და შეკუმშვისა და ა.შ., რომლებიც უკეთ რიცხვებითა და მათი ციფრული ნიშნებით არის წარმოდგენილი, რომლებიც ერთმნიშვნელოვნად შეესაბამება გრადაციებად დაყოფილი ინსტრუმენტის განსაზღვრულ შტრიხებს, როგორსაც თერმომეტრი წარმოადგენს. სიტბოს შეგრძნება აქ – გასასვლელი „ნიშანია“ (და მხოლოდ ასე გამოიყენება ის ფიზიკურ თეორიაში). მაგრამ სწორედ მის აბსტრაქტულ სისტემაში გამოიხატა სიტბოს მდგომარეობა, სიცხის შეგრძნება (და უკვალოდ გაქრა, რადგან მის აზრს არსებობა შეეძლო მხოლოდ, თუ გამოტანილი იქნებოდა, ეს შესაძლებლობა კი შეუქცევადია). ხოლო ის, რაც აქ გამოიხატა – „მყისიერ-გაგებადობა“, „მყისიერ-განმარტებადობა“ იმით, რაც, ჩვენი წარმოდგენით, გარე სამყაროში ხდება და ტრანექტორიას ანიჭებს განცდის მოძრაობასა და არსებობას – ის არ არის, რაც წმინდა სახით არსებობს და სინამდვილეში განიცდება. სწორედ ამაში მდგომარეობს ცნობიერების ანალიტიკოსთა გადამწყვეტი მტკიცება XX საუკუნეში – რასაკვირველია, მათ შორის ყველაზე საინტერესოებს ვგულისხმობ.

მე ვთქვი: წმინდა სახით. ეს ნიშნავს – აღწერილობითს, არა განმარტებითს, არა „თეორიულს“. რადგან, გარე სამყაროში მიმდინარე მოვლენების შესახებ განმარტებითი წარმოდგენები შესაძლოა სიტბოს მაგოური „თეორიაც“ იყოს, ანუ რომელიმე სხვა ეპოქასა და სხვა კულტურაში იგივე მდგომარეობას შესაძლოა სხვა ზედნაშენი შრე ჰქონოდა და არსებულიყო და ემოძრავა ამ შრის შიგნით და მისი ცნებებით (მისი სუბიექტის, მატარებლის თვითანგარიშის უნარის აზრით). რედუქცია არის ამ შრის ჩამოჭრა, როგორც, სხვათა შორის, სიტბოს ფიზიკური (ატომისტური, რადენობრივი) თეორიის შრისა. მით უმეტეს, რომ ფიზიკური თეორია ეხება მ ო ვ ლ ე ნ ე ბ ს და მათზე თავის ნაგებობათა გასაგებ გადამწყვეტ-

ებს, მაგრამ არ ეხება ფ ე ნ ო მ ე ნ ს, ცნობიერ ცხოვრებას, მასში მომხდარ სინთეზს. მაგრამ მხოლოდ მოხელთებით (ჩამოჭრით, რედუქციით) ფენომენის ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს ა (ონტოლოგიური აზრით) შეგვიძლია ჩვენ წარმომშობი არტეფაქტების რეალური მოქმედების განსხვავება, მეორე მხრივ კი, დეკოდირებისას მისთვის მინიჭებული აზრების, გაშლისა სუბიექტების მიერ მის დასაკუთრებასა და ათვისებაში. რადგან უკვე აქ ხორციელდება ფანტასტიკური ბიფურკაცია: ერთ მხარეს არტეფაქტები აბსტრაქტული ნიშნობრივ-საგნობრივი ცოდნისა და ლოგიკის იდეალურ წარმონაქმნებს ქვეშ შეიმალებიან, მეორე მხარეს კი ამოეზრდებათ ცნობიერებისა და კულტურის წარმონაქმნთა რთული ხლართები. ცნობიერების ამ მრავალგანზომილებობასა და მრავალშრიანობაში და, რაც მთავარია, ცნობიერების ერთი სახის წარმონაქმნებისა და შრეების სხვებზე თვითინტერპრეტირებადი დახვავებისა და რაიმე მოცულობაში (და არა სიბრტყეში) მათი გადასტრუქტურირების ფაქტში, „ფენომენის“ იდეა პრინციპულ მნიშვნელობას იძენს მინიშნების შეუქცევადობის ზღურბლს მიღმა სიცარიელეში მიმალულ (თუ, რასაკვირველია, მას ფენომენოლოგიური ძვრით განვაფენთ) საცდელ მოძრაობებზე ჩვენი კენტავრული „არსებებისა“, რომელთა შესახებ მე ზევით ვსაუბრობდი, ლოკალურობაზე, ინდივიდუალობასა და მოვლენათა განუყოფელ მთლიანობაზე მასში, ცნობიერების მოქმედების ფარულ „სხეულებრიობას“ და არტეფაქტულობაზე და ა.შ. — იმ ყველაფერზე, რასაც წარმოცავს ყველა შრეში გამავალი ტალღა ინტერპრეტაციული კავშირისა გარე სამყაროსთან, რ ო გ ო რ ც ი ს ნ ა რ მ ო დ გ ე ბ ა (მასში ჩვენს ფსიქიკასაც ვგულისხმობთ), მისი განსხვავებული ზომილობებით და გადასტრუქტურირებით. ხოლო, თუ ფენომენი არის, ის ს ა უ ბ რ ო ბ ს მათ შესახებ, ცნობიერების საკუთარი სხეულებრივი ქსოვილის შუქს ჰფენს, ჩვენი „კენტავრებისა“, წარმოადგენს „სამყაროს ფენომენს“ მისი გამომხატველობის (ან გამოხატულებობის) აზრით. ამით კი საბაზისო შრისა და მისი შესწავლისკენ მივყევართ, ისევე, როგორც შესაძლებლობისკენ, მის საფუძველზე თავისი გონივრული და გასაგები ადგილი მივუჩინოთ სხვა შრეებისა და დანაშენების მოქმედების ეფექტებს.

რასაკვირველია, საქმე ისაა, რომ ფენომენი, უჩვენებს რა თავისი გრძნობითი ქსოვილით ობიექტთა უშუალო (შეგრძნებებში) გარჩევადობას, იმავდროულად შეიცავს თავისი წარმოშობის პოტენციურებული შესაძლებლობის გაგებასაც (და სხვების, მსგავსთა შემდგომი დაბადების) გამოცდილების ცვლილებათა ნაკრებიდან მრავალ განსხვავებულ, გამოცდილების აქამდე გაყოფილ წერტილში ერთი ან რამდენიმე სუბიქტის შიგნით (გრძნობა-თეორიისა, მარქსის მიხედვით!). ფენომენალურად აღქმული მოვლენის თვით შესრულებობა გაგების პირობათა ფიზიკურ რეალიზებადობას ატარებს. რასაკვირველია, ენერგეტიკულად ამას ვერაფრით ვუწოდებთ „შეგრძნებას“ კლასიკური აზრით, ანუ ეს არ არის შეგრძნება-ნიშანი (ან სიტყვა-ნიშანი), რომელიც სხვა, მიღწეულ შედეგში ინაწევრდება, არამედ რაღაც, რაც თავის სისტემაში მყოფობს, ბუნებრივია, მისი სივრცულობითა და დროულობით, რომელთა შესახებ ზევით ვისაუბრე (ანუ, ცოდნისა და გაგების მოვლენათა ფარული ტოპოლოგიით) და, რაც ახლა მთავარია, საკუთარი (მეტად დაუყვანადი) მასით ათელის „მძიმე“ სისტემისა, რომელიც მდგომარეობებისა და გამრავლების დომინირებით, ძალის მატებით, ჩანასახისა და თესლის ტარებით არის დამძიმებული. ეს პირდაპირ აინშტაინისეული „სხეულებია“, ანუ „ათელის მოლუსკები“,¹² ერ-

12. „ათელის მოლუსკი“ ხატს ალბერტ აინშტაინი იყენებს 1917 წლის ნაშრომში „სპეციალური და ზოგადი ფარდობითობის შესახებ (საყოველთაოდ ხელმისაწვდომი გადმოცემა)“ ათელის „არამყარო“ სხეულის თვალსაჩინო წარმოდგენის სახით ფარდობითობის ზოგადი პრინციპის ახსნისას: „მიზიდულობის ველებში არ არსებობს მყარი სხეულები ევკლიდესეული თვისებებით; ამიტომ მყარი სხეულის ცნება არ არის გამოყენებადი ფარდობითობის ზოგად თეორიაში; გრავიტაციული ველები საათის მუშაობაზეც ახდენენ გავლენას <...>“.

ამიტომ გამოიყენება ათელის სხეულები, რომლებსაც მოძრაობა შეუძლიათ არა მხოლოდ ნებისმიერად როგორც მთლიანებს, არამედ თავისი მოძრაობისას ფორმის ცვლილებაც ძალუთ. დროის განსაზღვრისათვის გამოიყენება საათი როგორც გნებავთ არარეგულარული სვლით. ჩვენ უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ ასეთი საათი მოთავსებულია ათელის არამყარი სხეულის რომელიმე წერტილში; ისინი მხოლოდ ერთ პირობას აკმაყოფილებენ, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ იმ საათების ერთდროულად აღქმადი ჩვენებები, რომლებიც მომიჯნავე სივრცულ წერტილებში მდებარეობს, უსასრულოდ მცირედ განსხვავდება. ათელის ეს დეფორმირებადი სხეული, რომლისთვისაც არცთუ უსაფუძვლოდ შეგვექმნა „ათელის მოლუსკი“ გვეწოდებინა, არსებითად პაუსის კოორდინატთა ნებისმიერი ოთხგანზომილებიანი სისტემის ტოლფასია. პაუსის სისტემასთან შედარებით „მოლუსკს“ ერთგვარი თვალსაჩინოება გააჩნია დროის კოორდინატის მიმართ სივრცობრივ კოორდინატთა დამოუკიდებელი არსებობის ფორმალური დაცულობის წყალობით (საკუთრივ თუ ვიტყვით, უსაფუძვლოდ). მოლუსკის ყოველი

თოხ უცნაურნი, რადგან თავის სივრცულ ფორმასა და დროით ზომებს იცვლიან! მაგრამ ჯერჯერობით ჩვენთვის მნიშვნელოვანია, რომ ასეთ „სხეულთან“ ერთად მოცემულია გაგების ცნების გამოყენების პირობები და ზომილობა, ის – მათი გარდაქმნილი არსებობაა (სადაც ჩვენ უკვე აღარ შეგვიძლია დადგენა, თუ რატომ და საიდან ვიცით, არ შეგვიძლია უტყუარობის დასაბუთება). ხოლო ყოველი ემპირიული ცნობიერება, რომელიც მასზე მიიღება, გარკვეული აზრით მცდარია, ის არის გარდაქმნილი მოქმედება, ანუ გარდაქმნილი უნარი იმ დინამიკის არსებობისა, რომელიც მას, ამ მოქმედებას, უღელში აბამდა და ძალას ანიჭებდა.

აქ ერთხელ საინტერესო რამეს ვიღებთ. სურათი შეგვიძლია ასე წარმოვსახოთ. ერთი მხრივ, როგორც ვუჩვენე, მასში გვაქვს ზოგი მოვლენა, რომელიც თავის მოქმედებას ჩვენი გარე დაკვირვების (ჭვრეტის) დროსა და სივრცეში ამჟღავნებს და უწყვეტად არის მათში დაკავშირებადი, როგორც კაუზალურად, ისე სტრუქტურულად (ანუ აბსოლუტური დროისა და სივრცის ტოპოლოგიით) ათვლის ერთადერთი სისტემის კონტინუუმში (სადაც ემპირიული ამბები და მოვლენები კანონშესაბამისად დაკავშირებადია იმ ოდენობითა და თავის იმ ნაწილში, რომლითაც შესაძლოა წარმოდგენილი იყვნენ, როგორც ერთგვარი მაქსიმალური, ზღვრული გაგების შესრულება). ამ აზრით, ისინი „ბუნებითნი“ ან „ბუნებრივნი“ არიან. შესაბამისად, ფიზიკურ მეცნიერებაში ჩვენთვის ცნობილია, როგორ გავადევნოთ მათ თვალი (ბუნების მოქმედების სახით, ანუ ისეთებისა, რომლებიც აღწერის ენის არც ერთ პუნქტში არ ჰკარგავენ თავის „ბუნებრიობას“) – ჩვენ ბუნების მოქმედების გამოვლინებებს ერთგვარ უწყვეტ გამოცდილებაში ვაფიქსირებთ, ვიძლევიტ მოქმედი ძალების ჩვენთვის ცნობილ წესებს და შეგვიძლია მისი კვლავწარმოება ამ უწყვეტი და

წერტილი განიხილება, როგორც სივრცული, ხოლო მოლუსკის მიმართ მდებარე ყოველი წერტილი უბრალოდ მდებარედ ითვლება, სანამ თვით მოლუსკი განიხილება, როგორც ათვლის სხეული. ფარდობითობის ზოგადი პრინციპი მოითხოვს, რომ ბუნების ზოგადი კანონების ფორმულირებისა ყველა მოლუსკის თანაბარი წარმატებით გამოყენება იყოს შესაძლებელი ათვლის სხეულების სახით; ეს კანონები სრულებით არ უნდა იყოს დამოკიდებული მოლუსკის არჩევანზე“ (აინშტაინი, ა. სამეცნიერო შრომათა კრებული, 4 ტომად. М.: Наука, 1965-1967. ტ. 1. გვ. 580). – რედ. შენ.

ერთგვაროვანი გამოცდილების ყოველ წერტილში (გადატანის, ტრანზიტულობის, ადიტიურობის, სუპერპოზიციის, რეფლექსიურობის, სიმეტრიისა და ა.შ. შესაბამისი წესებით). მეორე მხრივ, ამ სურათში ჩვენ ახლა ღრეჩო გვაქვს შეუქცევადობის ქვეშ და ჯერჯერობით ვერაფრით ვახერხებთ მის გავლას. ხოლო მოქმედების გამოვლენილი პროდუქტი, რომელიც ვერ იქნა გაგებული, მაგალითად, დარჩა რა ინტენციონალური (ინტენცია კი ის არ არის, რამაც საკუთარი თავის შესახებ იცის), იწყებს ბრჭყალებში „გაგების“ შრის გარბენას, ანუ მისი ინტერპრეტირება თვით ცნობიერებაში ხდება, იმ ზომილობას იღებს, რომელიც (მისი ცნება მარქსის მიერ იყო შემუშავებული უკვე, როგორც სპეციალური) არის ი დ ე ო ლ ო გ ი უ რ ი ზომილობა. გამოდის, რომ გაგების ამ მცდელობაში, ანუ „გაგებულ არსებობაში“, ობიექტი „ნინ მირბის“, ესაა – გაქცევა გაგების მცდელობით, ხოლო ერთი წარმონაქმნი მეორეზე ან სხვებზე შენდება, რომლებიც უკან დარჩნენ (სიზმრებში, ბავშვობაში, დავინწყებულში და ა.შ.).

მეორე მხრივ, ადგილი აქვს დამკვირვებლისგან წანაცვლებასაც (როგორც წანაცვლებადი სამყარო!). დამკვირვებლისგან ეს წანაცვლება იმაში ვლინდება, რომ საგნის შესახებ (ისეთის, რომელიც თავის თავში ცნობიერებას მოიცავს, ხოლო ყველა სოციალური ობიექტი – ესაა ობიექტი, რომელიც მოიცავს ცნობიერებას) თავის მსჯელობაში დამკვირვებელიც იწყებს ამ სიცარიელეთა, ამ ღრეჩოების შევსებას, რომელთა შესახებ ვსაუბრობდი მე, მაგალითად, მნიშვნელობათა გადატანით ენა-აღწერიდან ენა-ობიექტში). ჩვენს ობიექტებს ხომ, გააჩნიათ რა ცნობიერება, გააჩნიათ ენაც, ჩვენ კი შეგვიძლია ორი ენა გავარჩიოთ: ენა-აღწერა (ვილაც აკვირდება კულტურას) და ენა-ობიექტი, ანუ თვით კულტურის ენა. სწორედ უკანასკნელში ხორციელდება მნიშვნელობათა გადატანა, სადაც, ვთქვათ, ლინგვისტი არქაულ ენათა წარმოსახვით გრამატიკას აგებს: იღებს რა არქაული ენის ელემენტებს, ის მათ შესაძლოა გრამატიკების კავშირებს ანიჭებდეს, რომლებსაც თვითონ მკვლევარი ააგებდა. მან ააგო გრამატიკა, შემდეგ კი იმის აღწერის სახით წარმოსახავს მას, რაც ენის შინაგან სტრუქტურასა ან გრამატიკას წარმოადგენს. მიღებულია, რომ ამას ლინგვისტის

შეცდომა ენოდოს. მაგრამ არის კიდევ რაღაც, რასაც, მიღებულია, რომ ეთნოლოგის შეცდომა ენოდოს. მაგალითად, შემთხვევით არ არის, რომ მითების სტრუქტურის საფარქვეშ აღწერს ლევი სტროსი (ის ამას თავადაც აღიარებს, რადგან პრინციპულ აქტად მიიჩნევს) თავისი გონების მუშაობას, ანუ ი ს როგორ ააგებდა მითის სტრუქტურას, ამიტომაც მასთან ჩნდება ფრაზა, რომ გარკვეული აზრით არა ადამიანები აზროვნებენ მითებით, არამედ თვითონ მითები აზროვნებენ ადამიანთა მეშვეობით.¹³ ხოლო ვის მიეცა (და ვინ ააგო) სტრუქტურა მითისა, რომელიც თავის თავს ადამიანის მეშვეობით იაზრებს? მკვლევარს, ეთნოლოგს. აქ მნიშვნელობათა ბობოქარი გადატანა მიმდინარეობს, აზრებისა ენა-აღწერის საფეხურიდან ენა-ობიექტის საფეხურზე. ასეთი გადატანა არ ითვალისწინებს აბსოლუტურად იმას, რისთვისაც შეგვეძლო ფენო-ენოლოგიური წინააღმდეგობა გვენოდებინა, სახელდობრ, ის, რომ ცნობიერი ობიექტები, ან ობიექტები, რომლებიც ცნობიერებას შეიცავენ, კულტურული და სოციალური ობიექტები, ეკრანიერბულნი არსებობენ და შინაგანი სამყაროები აქვთ შექმნილი. მკვლევრის ამოცანა ამ შინაგან სამყაროთა კვლავნარმოებაა.

რა გვაქვს შედეგად? თვით ობიექტის მხრიდან, მისი ერთგვარი ბუნებითი ან ფსიქობუნებითი მოქმედებით ჩვენში, ადამიანებში, კულტურებში, ჩვენ გვაქვს ობიექტის გაქცევა საკუთარი თავის წინ,

13. „მითებთან დაკავშირებით საქმის ვითარება ისეთივეა, როგორც ენის შემთხვევაში: მოლაპარაკე სუბიექტი, რომელიც ცნობიერად შეუდგება ფონოლოგიური და გრამატიკული კანონების გამოყენებას (იმ პირობით, რომ ის სათანადო ცოდნასა და უნარებს ფლობს), თითქმის მყისვე დაკარგავს თავისი მსჯელობის ძაფს. ზუსტად ასევე, მითოლოგიური აზროვნების გამოყენება მოითხოვს, რომ მისმა თვისებებმა ფარულობა შეინარჩუნონ; სხვაგვარად, ადამიანი იმ მკვლევრის როლში აღმოჩნდება, რომელიც ვერ ახერხებს მითების რწმენას, რადგან მათი ანალიზით არის დაკავებული. მითების ანალიზი არ არის მიმართული და ვერ იქნება მიმართული იმისკენ, რომ აჩვენოს, თუ როგორ აზროვნებენ ადამიანები. კერძო შემთხვევებში, და სწორედ მათ მივაპყრობთ ჩვენს ყურადღებას, სულ ცოტა, საეჭვოა, ცენტრალური ბრაზილიის აბორიგენები მართლაც ტერეტდნენ მათთვის ესოდენი ხიბლის მომგვრელ მითოლოგიურ მოთხრობებში კავშირთა იმ სისტემებს, რომლებზეც დაგვეყვას ჩვენ ეს მონათხრობები. ხოლო, თუ ჩვენი მითების მეშვეობით ამოვიცნობთ კიდევ ჩვენი შშობლიური ენის ზოგ არქაულ ან წარმოსახვით გამონათქვამს, აქაც მსგავსი დასკვნა ჩნდება, რადგან ცნობიერება გარედან მოდის, უცხო მითოლოგიის დახმარებით. ჩვენ იმის ჩვენებას კი არ ვცდილობთ, თუ როგორ აზროვნებენ ადამიანები მითებში, არამედ იმის, თუ მითები როგორ აზროვნებენ ადამიანში ამ უკანასკნელთა შეტყობინების გარეშე“. (ლევი სტროსი, კ. მითოლოგიები: უმი და მზა. M.: Free-Fly, 2006. გვ. 20).

ერთი სახის წარმონაქმნთა დაზრდა ან დაშენება სხვებზე. მეორე მხრივ, გვაქვს ასევე მოჩვენებებიც. მაგალითად, სამყაროს პროექციული კვლავწარმოება საყაროში წარმოშობს არსებებს, რომლებიც მასში არ არსებობენ. მაგალითად, მითურ არსებებს. მითის წარმოდგენის სისტემაში ხომ ეს რეალური საგნებია სამყაროში. სამყარო სავსებით რეალურად არის ამ არსებებით დასახლებული, რომლებიც ურთიერთშორის ერთობ გააზრებულ და ლოგიკურად მწყობრ მიმართებას აცალიბებენ. სხვა სამყაროში ვართ ჩვენ, ხოლო რა უნდა ჩაითვალოს ცდომილებად – ეს სხვა საკითხია (ჩვენს უფლებასთან მიმართებით, მივიჩნიოთ ეს ცდომილებად, მე უკვე ვისაუბრე „ვარდისფერ სპილოთა“ მაგალითთან კავშირში). მოჩვენებები მკვლევარის მხარესაც გვაქვს. ასეთი მოჩვენებებითაა დასახლებული სოციალური მეცნიერება და ჰუმანიტარული მეცნიერებები. აზროვნების ერთ-ერთ პირველ აქტს, რომელიც ასეთი მოჩვენებებისა და აჩრდილების გაფანტვისკენ ხსნის გზას (ისინი კვლევის თვით სიტუაციის მიერ არის ინდუცირებული, რომელიც ისეა აგებული, როგორც მე ეს ახლახან აღვწერე ეთნოლოგიისა და ლინგვისტიკის მაგალითების განხილვისას), წარმოადგენდა მარქსის მიერ იდეოლოგიის თეორიის, ანუ იდეოლოგიური ცნობიერების აგების აქტი, ანუ თვით იდეოლოგიის ფენომენის აღმოჩენისა.

იდეოლოგიის აღმოჩენა იყო სწორედ ცნობიერების ან ცნობიერ მოვლენათა მრავალგანზომილებობის არსებობისა და მათი ერთმანეთზე დაშენების უნარის ფაქტის აღმოჩენა, ისე, რომ ობიექტები, რომლებმაც ბუნებრიობა დაკარგეს ან საერთოდ არ გააჩნდათ იგი, რომლებიც ჩვენ მიერ რაციონალურად არ კონტროლდებიან, რაციონალურად არ კვლავწარმოებენ, იძენენ და იფარებიან იმ მნიშვნელობებით, რომლებსაც ეწოდებათ კიდეც იდეოლოგიური იმ აზრით, რომ წარმოიშობა გაცნობიერების ზოგი ავტონომიური წარმონაქმნი, რომელსაც საკუთარი თავი ათვლის სასრულ წერტილად წარმოუდგენია, სინამდვილეში კი სხვა რამის გამოხატულებას წარმოადგენს. მეტიც, შემდგომი ნაბიჯის გადადგმაც ხდება: არიან რა სინამდვილეში სხვა რამის გამოხატულებანი, რაც ექსპლიციტურად ამ წარმონაქმნთა შინაარსის რაციონალური რეკონსტრუქციის საფეხურზე არ წარმოდგება, ისინი, ამას გარდა, საკუთარ ქვეშ სხვა, უმაღლეს საფუძვლებს

აჩერებენ. მსგავსი პროცესები, რომლებიც მოგვიანებით ფროიდმა აღმოაჩინა, ფსიქონალიზში უკვე რაციონალიზაციად იწოდებიან. ეს ყველაფერი ტიპურად იდეოლოგიური პროცედურაა: მოვლენა ჯერ გადაყირავდა, გაუგებარი დარჩა, ცნობიერების სხვა შრეებში ამოძრავდა და თავის ქვეშ რაღაც უმაღლესი გამართლება შემოაპარა, რათა თითქოს თვითონ ქცეულიყო დასკვნად ამ უმაღლესი საფუძვლიდან.

ამგვარად, ერთი მხრივ, გვაქვს იდეოლოგიური ზომილობა აღმოჩენა ცნობიერების ერთი სახის წარმონაქმნთა დაშენებაში სხვებზე, დაშენებაში, რომელიც არაკონტროლირებადი ძალებისა და დამოკიდებულებების ამოფრქვევის [фонтанирования] მიზეზით ხორციელდება, არაბუნებრივ ობიექტთა წარმოქმნის მიზეზით (სხვათა შორის, არაბუნებრივი ობიექტი არის ობიექტი, რომელიც გარე სამყაროს საგანთა განსულიერებას იწვევს, მათ ანიმიზირებასა და ანთროპომორფოზირებას, რითიც სამყაროს ფიზიკური განაზრების პირობებს ანადგურებს). მეორე მხრივ – ეს იდეა, რომ ცნობიერებაში იდეოლოგიური ზომილობა არსებობს, რომ არანაირი ცნობიერება წარმოადგენს უწინაპირობოს, არანაირი ცნობიერება (მათ შორის, პრივილეგიებული ინტელექტუალისა) იკავებს ისეთ წერტილს, რომელსაც საკუთარი სიმკვრივე არ ექნებოდა, ანუ არ დაამძიმებდა ჩვენს „წმინდა“ გონებას რაიმე სხეულით, ისეთით, რომელიც გონების დონეზე ცნობიერების იდეოლოგიურ ზომილობებს არ წარმოშობდა – იდეოლოგიური ზომილობის ეს იდეა, რომელმაც რადიკალურად შეცვალა ჩვენი წარმოდგენა ცნობიერი ცხოვრების მექანიზმების შესახებ, განუშორებლად იყო დაკავშირებული სხვა ფუნდამენტურ იდეას, გენიალურ იდეას (რომლისთვისაც რთულია რომელიმე ერთი სიტყვით, ერთი ცნებით სახელის წოდება, მაგრამ მე მას მოქმედების საგნობრივი, ნივთობრივი ხასიათის იდეას ვუწოდებდი), რომ ადამიანის მოქმედება იმ ოდენობით, რომლითაც ის ყოფიერების ელემენტია, არა მხოლოდ აგენტის მიერ რაიმე განსაზღვრული მიზნებისკენ ლტოლვაა რაიმე განსაზღვრულ საშუალებათა სივრცეში, რომელთა მოძიება ამ მიზნებისთვის რაციონალურად ხდება, არამედ საქმიანობის ერთგვარი ნივთობრივი ეფექტის გაშლას წარმოადგენს, რომელიც თვითმოქმედებს და ამ აზრით შესაძლოა სოცია-

ლური ცხოვრების ფ ი ზ ი კ ა იყოს. ან, სხვა სიტყვებით, ეს იყო იდეა ცნობიერ ცხოვრებაში ფაქტობრივ დამოკიდებულებათა არსებობისა, რომლებიც არ არის დამოკიდებული ცნობიერებაზე და ბუნებრივად მოქმედებს სიცოცხლის კვლავნარმოებაში.

ამიტომ მეტად ზუსტს მარქსის ცნება წარმოადგენს, მარქსის იდეა, რომელიც შემდეგი სახით არის გამოხატული – სოციალური მოქმედებებისა და მოვლენების განხილვა, როგორც ბ უ ნ ე ბ რ ი ვ-ი ს ტ ო რ ი უ ლ ი მოვლენებისა და პროცესების. ეს უფრო ზუსტი ცნებაა, რადგან ერთმნიშვნელოვან მოთხოვნებს არ წარმოშობს, მაგალითად, რალაცის გამოტანისა ეკონომიკიდან, არამედ თავისუფლებას გვიტოვებს, ვინაიდან, თუ, ვთქვათ, მე ფსიქონალიტიკური პროცედურის გამოყენებით შემოძლია ვუჩვენო, რომ ცნობიერების ზოგი წარმონაქმნი სინამდვილეში ზოგი სხვა პროცესის სიმპტომს წარმოადგენს, მაშინ ეს უკანასკნელნი პირველთა დეტერმინანტები იქნებიან, ამგვარად კი მე კლასიკური, მარქსის მიერ აღმოჩენილი, პროცედურა განვახორციელებ, რომელსაც ცნობიერების მატერიალისტური, ანუ ობიექტური კვლევა ეწოდება. ამასთან, მე არ შემომიტანია „ბაზისის“, „ეკონომიკის“ და ა.შ. ცნებები, თუმცა ზედნაშენის იერი უკვე არის გათვალისწინებული ჩვენ მიერ იმაში, თუ როგორ ვსაუბრობდი მე ზემოთ „დაშენებად წარმონაქმნთა“ შესახებ (რომლებიც, თუმცაღა, დაშენდება ერთი მეორეზე და ყოფიერების შრეზე, და არა ეკონომიკურ ბაზისზე). საუბარია ფაქტობრივ დამოკიდებულებათა გამოცალკევებაზე, ანუ ისეთებისა, რომლებიც წარმოიშობიან, როდესაც სოციალურ ატომთა საკმარისი რაოდენობა, ხელმძღვანელობს რა საკუთარი ცნობიერებით და რაიმე მიზნისკენ ისწრაფის, წარმოშობს დამოკიდებულებებს ერთმანეთის მიმართ, რომლებიც მათ ცნობიერებას უსხლტება და მათი ცხოვრების მიმართ ბუნებრივი სახით ავლენს საკუთარ თავს.

ასეთი „ბაზისი“ შესაძლოა ნებისმიერი იყოს, შესაბამისად კი, არავინ არის ვალდებული და წინასწარ არ უნდა განსაზღვროს მისი ხასიათი: წარმოადგენს ასეთი დამოკიდებულება ეკონომიკურს, თუ ის ფსიქიკური კომპლექსია, ვთქვათ, ე.წ. „ოიდიპოსის კომპლექსი“ ან „კომპლექსი კასტრაციისა“. მნიშვნელოვანია, რომ

ნებისმიერ მოცემულ მომენტში ამ მეთოდის გამოყენებით ორი დონის გამოიყვანა შემიძლია: მიმართებებისა, როგორც ხდება მათი ორგანიზება, იღებენ რა სათავეს საკუთარი თავიდან ან საკუთარი თავის გაცნობიერებიდან, როგორც მოტივაციის სასრული პუნქტისა, და მიმართებათა მეორე დონის, რომელიც ამ დროს ბუნებრივად რეალიზდება პირველის მეშვეობით.

აქედან წარმოიშობა საქმის იდეალურ და ფაქტობრივ ვითარებას შორის განსხვავების მთელი თემატიკა, ანუ იმას შორის, თუ ესა და ეს გაკეთდება; გაკეთებადი ესა და ეს, გადანწეული სხვა გაკეთებადს, თავისი ბუნებრივი მოქმედებით წარმოშობს სოციალურ მოვლენათა აზრსა და ჭეშმარიტ არსს. სოციალური მოვლენების იმგვარად განმარტება, რომ ეს არ ხდებოდეს სურვილების, მოტივაციისა თუ იდეალთა ცნებებით, არამედ რაიმე სხვა ცნებებით, არის განმარტება, რომელიც მიმართავს იმას, რასაც ფაქტობრივი დამოკიდებულება ან სოციალური ფიზიკა შეგვიძლია ვუნოდოთ.

ცნობიერებასა და მის იდეოლოგიურ შრეებთან მიმართებით ეს ნიშნავდა შემოტანას პრინციპისა, რომ ნებისმიერი ცნობიერი ფორმის შინაარსი, მათ შორის, იდეოლოგიურად დამუშავებადის (ხოლო ყველა ცნობიერი ფორმა იმ ოდენობით, რომლითაც მან საკუთარი თავი არ გამოარკვია სხვა საშუალებებით, იდეოლოგიურად დამუშავდება, ანუ იდეოლოგიის სფეროში ხედება), ერთდროულად ემპირიულად მისანვდომი და ვერიფიცირებადი უნდა იყოს ამ ფორმათა თვით აგენტებისა და მატარებელთა მიერ ცნობიერი გამოხატულების მიღმა და მათ გარეშე. მეტიც, ამ ემპირიულად მისანვდომი და ვერიფიცირებადი (გარდა ცნობიერების ცნებებისა) მოვლენების გამოვლენა, თავის მხრივ, არის უკან აღსვლის საშუალება, ანუ იმის განმარტებისა, თუ როგორ ჩამოყალიბდა მათი ეს ცნობიერი გამოხატულებები, რომელთაგან ჩვენ აბსტრაჰირება მოვახდინეთ, რათა პირველებთან, ე.წ. ფაქტობრივებთან, ანუ ნ ი ვ თ ო ბ რ ი ვ ე ბ თ ა ნ მივსულიყავით. მოკლედ, აქ ხდება იმპლიცირება პრინციპისა, რომ ცნობიერება სინამდვილეში შესაძლოა იმისგან განსხვავებულს ამბობდეს, რასაც ის ამბობს. აღნიშნულის [სოციალური ფიზიკისთვის მიმართვის] სხვა შედეგს წარმოადგენს დაშვება, რომ ცნობიერება, რჩება რა ცნობიერებად, არაცხადი და არაკონტროლირებადი

დამოკიდებულებებისა და ობიექტების ხაზების მიხედვით იშლება. ეს რადიკალურად განსხვავდება მთელი კლასიკური თვალსაზრისისგან. შევეცდები, თვალი გავადევნო ამას და მეტი სიცხადით გამოვავლინო.

ფაქტობრივ დამოკიდებულებათა ანუ ადამიანის მოქმედების ნივთობრივი გამოვლენის იდეა გულისხმობს, რომ ცნობიერებაში ერთგვარი მასტრუქტურირებული პრინციპები არსებობს. ერთ მარტივ რაიმეს ჩაუვკვირდეთ. მე ვამბობდი, რომ შეუქცევადობის ქვეშ სიცარიელე ან ნაპრალი არსებობს, რომელშიც ჩვენი ცნებებით (მაკროსკოპულად ჩამოყალიბებულებისა შეუქცევადობის საფუძველზე) შესვლა არ შეგვიძლია. რას ნიშნავს ეს? ეს ნიშნავს რადიკალურ შეზღუდვას დამკვირვებლის შესაძლებლობისა, იყოს სუბიექტი, ანუ ცნობიერების, ცნებების, მტკიცებებისა და ა.შ. შემადგენლის ავტონომიური, სასრული და ქმედითი წყარო ან დაკვირვებადი მოვლენების შემადგენლისა. ეს კი ტრანსცენდენტალიზმის პრინციპის შეზღუდვას ნიშნავს. უხეშად რომ ვთქვათ, როგორ შეგვიძლია ტრანსცენდენტალიზმის პრინციპის განსაზღვრა, რომელიც მთელ კლასიკურ ფილოსოფიას მოიცავს (იმ ოდენობით, რომლითაც მან კარგად იმუშავა)? ეს არის ცნობიერების, ასახვის, ცოდნის პროცესთა ყოველ ჯერზე ისეთი რეკონსტრუქციის შესაძლებლობის ვარაუდი, რომ ჩვენ ავტონომიური, დამოუკიდებელი სუბიექტის წარმოდგენა შევძლოთ მის მიერ დამტკიცებულ და გამოთქმულ შინაარსთა უკანასკნელი და სასრული წყაროს სახით. აი, რა არის ტრანსცენდენტალიზმი. აქედანვე გვაქვს რაციონალურობის კლასიკური იდეალის შემადგენლები. ესაა აგრეთვე ცოდნის გადატანის შესაძლებლობა, ანუ შესაძლებლობა იმისა, რომ საგნების, მოვლენების, ამბების დაკვირვების ველი შესაძლოა ერთგვაროვანი და უწყვეტი იყოს იმ აზრით, რომ მე საკუთარი თავის გადატანა ნებისმიერ წერტილში შემიძლია იქ დაკვირვებადი მოვლენებისა და ამბების რეფლექსიურად კონსტრუირებული ერთადერთი ცნობიერი მატარებლის სახით. ვთქვათ, ამ თეორემის ლემებს კლასიკური თეორემები წარმოადგენენ, რომლებიც ჩვენ მიერ სხვისი გაგების შესაძლებლობასთან არიან მიმართებაში, ერთი კულტურის მიერ მეორე კულტურის გაგების შესაძლებლობასთან. ცხადია, რომ დაკვირვების ასეთი უწყვეტი ვე-

ლის სურათი და ყოველ წერტილში, რომელშიც მე არ ვიმყოფები, ცოდნის გადატანისა და იქ პროცესების რეკონსტრუირებისა და გამეორების შესაძლებლობა, ოღონდ უკვე რეფლექსიის საფუძველზე, მონოკულტურულობას, ანუ ერთ კულტურას გულისხმობს. აქედან მოდის, მაგალითად, ევროპოცენტრიზმი. ან პოლიტიკონომიაში – „ერთი“ რაციონალური ეკონომიკის ვარაუდი, სამართალში – რაციონალური სახელმწიფოსი და ა.შ. რაც შეეხება ფაქტობრივ დამოკიდებულებათა იდეას, ანუ სიცოცხლის წარმოებისა და კვლავწარმოების ნივთობრივ მოქმედებას, ის საშუალებას გვაძლევს ჩამოვაცალიბოთ განუზომელი ანუ განუზომვადი და დამოუკიდებელი ბუნებრივი თავისუფალი მოქმედების იდეა (როგორც განსხვავებული მოქმედებისგან, რომელიც ცნობიერების სქემაში სრულდება).

ჯერჯერობით ჩვენ ვვარაუდობთ, რომ არსებობს ჩვენი საკუთარი მოქმედების რალაც ნივთობრივი მუშაობა ან საგნობრივ-ნივთობრივი მუშაობა და ის არის რალაც დამოკიდებულებათა მატარებელი, რომელიც ფიზიკას წარმოადგენს ჩვენი განზრახვების, ცნობიერი ქმედებების, მოტივაციისა და ა.შ. მთელი სამყაროს მიმართ. ჩემ მიერ გაკეთებული პირველი დასკვნა არის დამკვირვებლის შესაძლებლობის შეზღუდვა, იყოს სუბიექტი. რადგან, საუბარი ეხება ბუნებრივ თავისუფალ მოქმედებას, რომლის შესახებ მე ვერ ვიტყვი, რომ ის საერთოდ ცნობიერების მიღმა ძევს, რადგან მე უკვე ვიმყოფები (იმის მიზეზით, რის შესახებ ზემოთ ვმსჯელობდით) სფეროში განუყოფელი კონტინუუმი-სა „ყოფიერება-ცნობიერება“, რომლის საგნებს ყოველთვის ორი მახასიათებელი აქვთ შეთავსებული – ყოფიერებისა და ცნობიერების (ისინი, რომლებსაც ერთის ან მეორის მიღება ცალკეულად შეუძლიათ, არ შედიან კონტინუუმში „ყოფიერება-ცნობიერება“). შესაბამისად, მე არ შემიძლია „დაკვირვების“ ცნების აცილება, სუბიექტს კი მას ვერ მივცემ, რადგან სუბიექტი ჩვენთან განსაზღვრებით არის მაკროსკოპული მოვლენა, ანუ სუბიექტს წარმოადგენს ის, ვისაც ნებისმიერ მოცემულ მომენტში ძალუძს საკუთარი თავის კვლავწარმოება და რეფლექსიურად გამეორება საკუთარი მტკიცებების, დაკვირვებებისა და ა.შ. შინაარსის მატარებლის სახით.

სხვათა შორის, ეს შეზღუდვა ერთობ საინტერესოა პროგრესული ნაბიჯის სახით ჩვენი აზროვნების ფ ი ზ ი კ უ რ ო ბ ა ს ა ა ნ უ ჩვენი აზროვნების ობიექტურობაში. ის შეიძლება იმ ნაბიჯს შევადაროთ, რომელიც ოდესღაც კანტმა გადადგა. კანტის რევოლუციური ნაბიჯი მის უძირითადეს აღმოჩენაში, რომელიც მან გადადგა, იყენებდა რა ტრანსცენდენტალურ მეთოდს ანუ ტრანსცენდენტალურ აპარატს, იყო ესთეზისის¹⁴ აღმოჩენა, ანუ სასრულობის, ადამიანის ფიზიკური სასრულობისა შემეცნებითი პროცესების დონეზე, სადაც დროისა და სივრცის ან სივრცობრიობისა და დროითობის მ ო ც ე მ უ ლ ო ბ ი ს ფ ი ზ ი კ უ რ ი შეზღუდვა მოქმედებს სამყაროს შესახებ ნებისმიერ შესაძლო მსჯელობათა რეალიზაციასა და აქტუალიზაციაში. სამყაროს შესახებ ნებისმიერი მსჯელობა, მათ შორის, ადამიანის მიერ დაუკვირვებადი მოვლენების შესახებ, მოვლენებისა, რომლებიც აჭარბებენ ადამიანის ფსიქიკური აპარატის ზომილობას, ნაბიჯთა რაიმე სასრული რიცხვით უნდა იყოს გადანყვეტადი მოდელზე, რომლებიც ესთეზისშია აგებული. მაშინ ჩვენ გავიგებთ სამყაროს, რომელთან მიმართებითაც ჩვენი ცნებები ესთეზურ მოდ-

14. უფრო დანერჩილებით ესთეზისის თემა მერაბ მამარდაშვილის მიერ განხილულია „კანტიანურ ვარაიციებში“ (მე-9 და მე-10 ლექცია). იქ, კერძოდ, ის ასე განსაზღვრავს ესთეზისის მოვლენას: „სამყარო არ არის ის, რაც შეგვიძლია დავეუვათ, შემოვიტანოთ ვარაუდით, გამოვიგონოთ. ჩვენ რაღაცის თქმას სამყაროს შესახებ ვინყებთ, ავითვლით რა იმ წერტილიდან, სადაც ჩვენი განსაზღვრა მოხდა სამყაროში. ეს წერტილია „უკვე ვაზროვნებ“. სადაც ნამდვილი კავშირია დაფიქსირებული და არა დასაშვები და წარმოსახვითი. ხოლო ის, რომ ჩვენ განსაზღვრულნი ვართ სამყაროში, კანტთან ჩაქეტილია სამყაროში განსაკუთრებული მოვლენების, საგნების, არსებების არსებობის დამკვიდრებითა და შეგრძნებით, რომლებიც საკუთარ თავში ინტელიგიბელურ მასალას შეიცავენ და რომლებიც თითქმის ნაზავს წარმოადგენენ, ანუ რაღაცას, რაც მატერიალურად არის მოცემული და იმავდროულად დამატებით არ საჭიროებს გაგებას, არამედ თვით არის გაგება. <...> სხვა სიტყვებით, თუ ჩვენ განვისაზღვრეთ სამყაროში, ჩვენ განსაზღვრულები ვართ ესთეზისიდან. ესთეზისი ზევითაც მდებარეობს და ქვევითაც. მიაქციეთ ყურადღება, რომ კანტთან „გონების“ ცნებასთან კავშირში ყოველთვის მოდის ცნება „ზეგრძნობიერი სუბსტრატი“, „ზეგრძნობიერი მატერია“, ხოლო ქვევით – „ცალკეული ჭერეტის“ ცნება: სხვა სიტყვებით, ზოგი ჭერეტა თვით წარმოადგენს ინდივიდს, ანუ მატერიასაც და გაგებასაც.

ესთეზისის პროცესი, ანუ ესთეზისის მოვლენა, არის კიდევ <...> ის, რაც მან დაინახა და გაშალა წარმოდგენის მეშვეობით „მე ვაზროვნებ“ ანუ კოგიტალური სუბიექტის შემოტანით. სწორედ თავისი ეს ხედვა გაშალა მან ანალიზის ტრანსცენდენტალურ აპარატში, რომელიც ჩვენი შემეცნების სურათის კელაენარმოებას ახორციელებს და იმავდროულად სამყაროში ჩვენი ადგილის სურათს გვანდის“. (მამარდაშვილი, მ. კანტიანური ვარაიციები. M.: Arpaq, 1997. გვ. 184-185). – რედ. შენ.

ელეზუა გადანყვეტადი. მოკლედ რომ ვთქვათ, კანტის ნაბიჯი იმაში მდგომარეობდა, დამკვირვებელი ფიზიკის კანონებისთვის დაემორჩილებინა, ეს კი სხვა არაფერია, თუ არა ექსპლიკაცია, განმარტება ფიზიკის კანონებისა, რომლებიც დაკვირვებისა და მსჯელობის აქტებზე ვრცელდება. ასე რომ, შეზღუდვა დამკვირვებლის შესაძლებლობისა, იყოს სუბიექტი – ასევე ფიზიკური შეზღუდვის დანესებაა ჩვენი აზროვნებისთვის, იმ აზროვნებისთვის, რომელიც ჩვენს სოციალურ, კულტურულ და სხვა მოქმედებებშია ჩართული; უკვე არა უბრალოდ შემეცნებელი აზროვნება, არამედ აზროვნება, რომელიც სოციალურ სისტემათა ელემენტს წარმოადგენს. ეს ფაქტი ბლოკავს ტრანსცენდენტალური პრინციპის მოქმედებას, ანუ ბლოკავს შესაძლებლობებს ყველგან, დაკვირვების ქვეშ არსებული ნებისმიერი მოვლენის ქვეშ შეაჩეროს სუბიექტი და ამ დაკვირვებად მოვლენათა შესახებ ინფორმაციის შინაარსის მატარებელი. სხვათა შორის, ა რ ა ს უ ბ ი ე ქ ტ ი ს ე უ ლ ი ნ ფ ო რ მ ა ც ი ი ს ფ ე ნ ო მ ე ნ ი, რომელიც, ერთი შეხედვით, ცნებებში წინააღმდეგობას წარმოადგენს, (ხაზს ვუსვამ: „არასუბიექტისეული ინფორმაციის“), კვანტურ ფიზიკაშია აღმოჩენილი; ეს არის ე.წ. „არაკონტროლირებადი ურთიერთქმედება“¹⁵ ან ენერგიის „გა-

15. „არაკონტროლირებადი ურთიერთქმედების“ ცნება თავის დროზე ნოლს ბორის მიერ იქნა შემოტანილი. ის წარმოიშვა კვანტურ მექანიკაში ფიზიკურ მოვლენებზე დაკვირვების პრობლემის განხილვასთან მიმართებით, რომლებმაც, ბორის სიტყვებით, მიგიყვანეს აღმოჩენასთან „აქამდე იგნორირებული წინაპირობებისა თვით ყველაზე ელემენტარული ცნებების ერთმნიშვნელოვანი გამოყენებისთვის, რომლებსაც ეფუძნება ბუნების მოვლენათა აღწერა“. „არაკონტროლირებადს“ ბორი უწოდებდა ურთიერთქმედებას საკვლევი ობიექტსა და საზომ ხელსაწყოს შორის, რომელიც ყოველ ჯერზე გარდაუვლად წარმოიშობა, როდესაც იმ ატომური პროცესების „ინდივიდუალობის“ გაანალიზებას ვცდილობთ, რომლებიც მოქმედების კვანტით არის განპირობებული“ (მაგალითად, მცდელობისას, თვალი გაავადენოთ ერთი მდგრადი მდგომარეობიდან მეორე მდგრად მდგომარეობაში ატომის გადასვლის დისკრეტულ პროცესს) და რომელიც გარდაუვლად იწვევს თვით საკვლევი მოვლენის განადგურებას. საზომ ხელსაწყოსა და საკვლევი ობიექტს შორის ურთიერთქმედება კლასიკურ ფიზიკაშიც არსებობს, მაგრამ ის შეიძლება რამდენადაც გნებავთ, იმდენად მცირედ აქციოთ (საკვლევი ობიექტის პარამეტრებთან შედარებით მოქმედების კვანტის სიმცირის მიზეზით), ამ აზრით კი კონტროლირებადს წარმოადგენს, ის არ ანადგურებს დაკვირვების პირობებს, ხოლო მოვლენათა აღწერისას შესაძლებელია მისი უგულებელყოფა. თუმცა, როგორც ბორი აღნიშნავს, „ნებისმიერი განაზრებადი პროცედურა, რომლის მიზანი დროსა და სივრცეში ატომში ელექტრონთა ლოკალიზაცია იქნებოდა, გარდაუვლად გამოიწვევს მოქმედების რაოდენობისა და ენერგიის ცვლას ატომებსა და საზომ საშუალებებს შორის, ასეთი ცვლა კი სრულად გაანადგურებს იმ შესანიშნავ კანონზომიერებებს, რომლებიც ატომის მდგრად მდგომარეობას უკავშირდება და მოქმედების კვანტით არის

დატანა“ ობიექტსა და ექსპერიმენტულ ხელსაწყოს შორის.

ამგვარად, რა გვაქვს ამ შეზღუდვის სფეროში და საერთოდ რატომ წარმოიქმნა ეს შეზღუდვა? მარქსი იქიდან გამოდიოდა, რომ, ერთი მხრივ, არსებობს სოციალური სისტემები, მეორე მხრივ კი, მათი გარდაქმნა მათი ცოცხალი აგენტების თავებში. სხვაგვარად რომ ვთქვათ: არსებობს სოციალური სისტემა, რომელიც რაიმე ელემენტების სიმრავლეს წარმოადგენს, და ასევე არსებობს მისი ასახვების ან გამოხატულებების მრავალფეროვნება, რადგან თვით ამ სისტემათა ობიექტები (ან ამ სისტემათა „სუბიექტები“) არიან ცნობიერებით აღჭურვილი სუბიექტები, ანუ თვით იმ სისტემის მდგომარეობის ამსახველები, რომლის ელემენტებსაც ისინი წარმოადგენენ. ამგვარად, ჩვენ არა მხოლოდ გამოხატულებათა მრავალფეროვნება გვაქვს, არამედ სისტემის ისეთ გამოხატულებათა მრავალფეროვნება, რომლებიც თვით სისტემის ელემენტებს წარმოადგენენ და რომლებიც, თავის მხრივ, ასევე წარმოშობენ გამოხატულებათა მრავალფეროვნებას. აქ ძალზედ რთულია ვითარება სიმრავლეთა თეორიასთან მიმართებით, რომელსაც, აშკარაა, რომ ვერ გამოვიყენებთ. გავმეორდები: ელემენტები გამოხატულებათა მრავალფეროვნებიდან, რომლებიც იმავე სისტემას ეკუთვნიან, გამოხატულს გამოხატულებათა მრავალფეროვნებით, თავის მხრივ ქმნიან გამოხატულებათა მრავალფეროვნებას.

ზევით, როდესაც დაშენებადი წარმონაქმნების შესახებ ვსაუბრობდი, მე ვუჩვენე ელემენტი, რომელიც თვითონ ხდება მრავალფეროვნებათა ფორმატორი ან წყარო. მეტიც, ეს გამოხატულებები, რომლებიც სისტემათა ელემენტებს წარმოადგენენ და, თავის მხრივ, მრავალფეროვნებათა წყაროსაც, ინდივიდებში კოდირებულნი არიან გარდაქცევათა რიგით, მათ შორის იმით, რასაც მარქსი „გარდაქცეულ ფორმებს“ უწოდებდა. გარდაქმნათა თუ

განპირობებული“. (ბორი, ნ. რჩეული მეცნ. შრომები: 2 ტომად. 1925-1961. М.: Наука, 1971. ტ. 2. გვ. 255-256).

თუ მერაბ მამარდაშვილის სიტყვებს გამოვიყენებთ, რომლებიც მან სხვა მიმართებით გამოთქვა, აქ საქმე გვაქვს სიტუაციასთან, როდესაც „ოპერაციები, რომლებიც დაკვირვების ობიექტს გვაძლევენ, თანაზომადია დაკვირვების საგნის მოქმედებებთან“. (მამარდაშვილი, მ. როგორ მესმის ფილოსოფია. М.: Прогресс, 1990. გვ. 318) – რედ. შენ.

გარდაქცევათა რიგით ისინი ინდივიდში იმგვარად არიან კოდირებული, რომ ეს გარდაქმნები და გარდაქცევები გამოტოვებულია, ხოლო ინდივიდები თავის ქმედებებში გამოდიან რალაციდან, როგორც სრულიად უშუალოდ მოცემულიდან, ცხადიდან და უტყუარიდან. ვთქვათ, რომ ნივთებს აქვთ ღირებულება და არა ფასი. ნივთს თავისთავად ფასი ვერ ექნება. მაგრამ მას ეძლევა ფასი. ცხადია, რომ, როგორც მარქსი ამბობდა, ეს „ყვითელი ანუ მოხალული ლოგარიტმია“, თუმცა, იმავდროულად, სამყაროსა და ცნობიერების აღქმის უშუალო და შემდგომ დაუშლადი ფაქტი. ის კოდირებულია ინდივიდებში, რომლებიც სისტემებს შეადგენენ, ცხადად არის კოდირებული გარდაქმნებისა და გარდაქცევების რიგის ან ჯაჭვის მეშვეობით. რასაკვირველია, თვით სისტემა რეალიზდება მისი იმ ცნობიერებით, რომელიც მის შემადგენელ იმ ელემენტებს აქვთ, რომელთაგან თითოეული გარეგანია სისტემისთვის (ჩვენ აქ ვართ, სისტემა კი – იქ, ჩვენ მას ვაკვირდებით), მაგრამ სისტემის რეალიზაციები, სისტემის მოქმედებები განუშორებელია ინდივიდთა ან ელემენტთა ამ ცნობიერებისგან, რომლებიც ამ სისტემებში არიან ჩართულები.¹⁶ ხოლო ყოველი აბსტრაქცია, რომელიც გარეგან

16. მერაბ მაშარდაშვილის საარქივო მასალებში („ცნობიერ მოვლენათა ბუნებრივ-ისტორიული აღწერის“ ხელნაწერი) სისტემათა შემდეგ განმარტებებს ვხვდებით:

„სისტემა (სიმრავლე) – მისი გამოხატულებებია (სიმრავლე), რომლებიც თვით სისტემის ელემენტებს წარმოადგენენ (თავის მხრივ, სიმრავლეთა წარმომშობები) და კოდირებული ინდივიდებში რიგ გარდაქცევათა (ან ტრანსფორმაციათა) მეშვეობით“.

თვით სისტემის რეალიზაცია მისი იმ ცნობიერებით ხდება, რომელიც მის შემადგენელ ელემენტებს გააჩნიათ (რომელთაგან თითოეული გარეა მისთვის, ან, რაც იგივეა, ის, როგორც მთლიანობა, გარეშე სინამდვილეს წარმოადგენს თითოეულის მიმართ და თავისი რომელიღაც მხარეებით ასახულად აღწევს მათ შინაგანს. ასეთი რეალიზაცია განუყოფელია ამ ცნობიერებისგან. ნებისმიერი აბსტრაქცია, რომელიც გარეგან პოსტულირებას განმსაზღვრელი სახით ახდენს (რითიც მას დამოუკიდებელი სახით გვაძლევს, რომელიც შინაგანის გარდა კიდევ რაიმე სახით არის ცნობილი), უნდა დარჩეს და იმუშაოს ამ განუყოფლობის ჩარჩოებში (ობიექტების განუყოფლობისა მათი დაკვირვებისა ან აქტუალიზაციის გარე პირობებისგან). ერთიანი შინაგანი (და ცვალებადი) ტოპოლოგია.

* მრავალკავშირობა „მცირედში“. პეტეროგენულობა „ყველაფერი ყველაფერში“, შინაგანისა და გარეგანის კლასიკური გამიჯვნის მიღმა. მაშინ აქ გამოყოფილი ელემენტური ობიექტები განხილულ უნდა იქნენ, როგორც „მესამე ნივთები“. პეტეროგენულობა: აქ ყველაფერია – მათემატიკაც და სემანტიკაც, ფორმაც და ინტერპრეტაციაც, სინტაქსიც და პარაგმატიკაც, აბსტრაქციაც და პრაგმატიკაც, მგრძნობელობაც და მნიშვნელობაც (ცნის ინკარნაციული ძალა), აღქმაც და აუქქტიც, სულიც და სხეულიც, გონებაც და წარმოსახვაც, თეორიაც და ემპირიაც (მათ ერთი წყარო აქვთ), ცნებაც და

პოსტულირებას ახდენს განმსაზღვრელისა და გამოყოფადის სახით დაკვირვების მიმართ (მაგალითად, მე ფეოდალურ საზოგადოებას ვსწავლობ), სინამდვილეში განმსაზღვრელის სახით იმის პოსტულირებას ახდენს, ფეოდალური საზოგადოების რომელ კლასობრივ სტრუქტურას ვ ხ ე დ ა ვ მე (ანუ ჩემს ცოდნას ფეოდალური საზოგადოების კლასობრივი სტრუქტურის შესახებ). მაგრამ, თუ ჩვენ გარე აბსოლუტური დამკვირვებლის ელიმინირებას მოვახდენთ, მაშინ დაუშვებელია ყველა ისეთი მტკიცება, ყველა ისეთი აბსტრაქცია, რომელიც გარეგანის პოსტულირებას განმსაზღვრელის სახით ახდენს და ამით გვაძლევს მას დამოუკიდებელი სახით, რომელიც კიდევ რაღაც გზით არის ჩვენთვის ცნობილი, გარდა შინაგანისა.

ფეოდალურ საზოგადოებათა აგენტებსა და ადამიანებს ჩვენთვის არაფერი გადმოუციათ კლასების შესახებ. შესაბამისად, კლასებს ფეოდალურ საზოგადოებაში ჩვენ ვხედავთ შინაგანის გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად, ანუ იმისა, თუ როგორ ცხოვრობდნენ და იაზრებდნენ საკუთარ თავს, ორიენტირებას ახდენდნენ და მოქმედებდნენ ფეოდალური საზოგადოების ადამიანები. ყველა ასეთი აბსტრაქცია უნდა რჩებოდეს იმ ცნობიერებისგან სისტემის მოქმედებათა რეალიზაციის გ ა ნ უ ყ ო ფ ლ ო ბ ი ს ჩარჩოებში, რომელიც სისტემის მოქმედებათა ან თვისებათა რეალიზაციაში მონაწილეობს. ცხადია, რომ ისტორიკოსის წინაშე დგას რეალური ისტორიული ძალების რეკონსტრუირების ამოცანა, ისინი კი იმ აზრების გარეშე არ არსებობს, რომლებიც ამ ისტორიული ძალების მატარებელთა ცნობიერებაში არსებობდნენ; იბრძვიან არა კლასები, არამედ ადამიანები კლასობრივ ბრძოლაში, რადგან კლასებს, როგორც ეს ცნობილია, ბრძოლა არ შეუძლიათ, ეს – აბსტრაქციებია, ჩვენ კი მხოლოდ მათ ონტოლოგიზებას ვახდენთ კვლავ სინამდვილეში, რომლისგან ისინი

ექსპერიმენტიც, აზრიც და ხატიც (ხატები, რომლებსაც „ცოდნა მოაქვთ“) და ა.შ. რასაკვირველია, „ცოცხალ ნივთებში“ (მესამეებში) ეს ყველაფერი არის შესაძლებლობათა, პოზიბილიზების ცნებებში და არა აქტუალურ-ნივთობრივად ან იდეალურ-ობიექტისეულად (მაგალითად, აღქმა, რომელიც ერთდროულად შესაძლო ა ფ ე ქ ტ ს, ემოციას წარმოადგენს). მდგომარეობა არის მრავალთა და მრავალის მდგომარეობა.“ – რედ შენ.

მართებულად თუ არამართებულად იყვნენ განწყენებულნი. მაგრამ საგნებისა და საზრისების შენაზარდთა კონტინუალური შინაგანი მთლიანობების დონის რეკონსტრუქციის გარეშე აქ საერთოდ არაფერზე შეიძლება საუბარი.

რა ენოდება ამ დონეს? მე ფაქტობრივად კვლავ იმას ვუბრუნდები, რის შესახებ, თითქოს, სხვა საკითხებთან კავშირში ვსაუბრობდი. მაგრამ მე უბრალოდ XX საუკუნის აზროვნების სტილის ერთიანობის ილუსტრირება მსურს, აზროვნების თანამედროვე სტილისა. მე ფენომენოლოგიურ დონეს ვუბრუნდები, რომელიც გვიკრძალავს მსჯელობას რაიმეს შესახებ, სანამ წინდაწინ არ შევაჩერებთ ჩვენი მათემატიკური აზროვნების წინაპირობებს, რომელთაგან ჩვენს აზროვნებაში გარდაუვლად იბადება აჩრდილები და მოჩვენებები. საუბარია ჩვენი ბუნებრივი განწყობის რედუქციაზე. ხოლო, ბუნებრივი განწყობის ცნებებით ჩვენ ფეოდალურ საზოგადოებაში ვხედავთ კლასებს, რომლებსაც ფეოდალურ საზოგადოებათა სუბიექტები ვერ ხედავდნენ. მაშ, კეთილ ვინებოთ და ჯერ ის გამოვავლინოთ, რასაც ხედავდნენ, ანუ ფენომენები, რომლებიც კულტურასა და სოციალურ ცხოვრებაში არსებობდა, ამის შემდეგ კი რაღაცის ანალიზის განხორციელებაც შეგვეძლება. ასეთი რედუქცია იმას ნიშნავს, რომ მე არ შემიძლია საკუთარი თავის შეჩერება ცნობიერების ან ასახვის მდგომარეობათა უწყვეტი დამკვირვებლის ან მატარებლის სახით. მე არ შემიძლია უწყვეტი სახით დავაყენო ჩემი თავი სოციალური პროცესის აგენტის ადგილას ფეოდალურ საზოგადოებაში. ხოლო, თუ მე უწყვეტი სახით შევაჩერებ თავს, მაშინ მე ნამდვილ კლასიკურ საგანმანათლებლო კონცეფციას მივიღებ, სადაც სადღაც, პირველადი ნისლოვანების რომელიღაც სტრუქტურაში, გარდაუვალი სახით არის ჩადებული ჯერ პირველყოფილი საზოგადოება, შემდეგ – გარდაუვლად – მონათმფლობელური, შემდეგ – ფეოდალური და ა.შ. ანუ, მე მივიღებ გაშლას რაიმე ერთიანი მოცემული არსისა, რომლის გაშლა თვით მოვლენის ნიალიდან იშლება.

ამგვარად, ჩვენ კვლავ ვუბრუნდებით საკითხს გარე აბსტრაქციების შესაძლებლობისა ან აბსტრაქციებისა ათელის რაიმე

ერთიან აბსოლუტური სისტემაში. ჩვენ მათ კელავ შევაჩერებთ, მაგრამ ახლა უკვე მარქსის მასალის დონეზე, სოციალური და იდეოლოგიური მოვლენების ანალიზის დონეზე. მე სიცარიელის ანუ ნაპრალის მოხაზვას შევუდევქი, რომელიც შეუქცევადობის ქვეშაა და ამ მოხაზვაში მთავარ ნაბიჯს გადავდგამ. მაშასადამე, ფაქტობრივად ჩვენ დავადგინეთ, რომ არ არსებობს დაკვირვება-თა ცნობიერი ფიქსაციისა და გადაცემის უწყვეტობა, ან, სხვა სიტყვებით, ეს ნიშნავს, რომ შეუძლებელია ფაქტობრივად განხორციელებული მოქმედების ამოწურვა უწყვეტად ერთი მოძრაობით. ხოლო რეფლექსიის კლასიკური პრინციპი სწორედ რომ ითვალისწინებს იმ ყველაფრის კელავწარმოებას, რაც გაკეთებული იყო, კელავწარმოებას მთელი ფაქტობრივი მოქმედებისა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა, რეფლექსიური (ან, ცნობიერად, თვითცნობიერად) კონტროლირებადი მოქმედების დონეზე. ვიმეორებ, ჩვენ უნდა ვამტკიცოთ, რომ უწყვეტობის არარსებობა ნიშნავს შეუძლებლობას ფაქტობრივად განხორციელებული მოქმედების ამოწურვისა უწყვეტად ერთი მოქმედებით. მოკლედ რომ ვთქვათ, არსებობს განსხვავება დაკვირვების სპექტაკლის შინაარსს, სპექტაკლს, რომელიც „მე“-ს წინაშე იშლება, და „მე“-ს მიერ საკუთარი თავის, როგორც სპექტაკლის დამკვირვებლის, რეკონსტრუქციას შორის. ვერცერთი „მე“ შეძლებს საკუთარი თავის სრულად რეკონსტრუქციას სპექტაკლის დამკვირვებლის სახით, რადგან ამ დროს ასახვის პირობებთან, „ფაქტებთან“, უტყუარობებთან, სიცხადებებთან, მიღებულ გადანყვეტილებებთან, ცნებათა არჩევანთან და ა.შ. ერთად გარდაუვლად ფიქსირდება დამკვირვებლის ადგილიც, ფიქსირდება „მე“, ხოლო ორივეს ერთი და იმავე აქტით ვერ გავშლით, ანუ შეუძლებელია ერთი და იმავე უწყვეტი აქტით გავშალოთ (მაგალითად, აზრის იდეოლოგიური ზომილობის არსებობის მიზეზით) შინაარსიც სპექტაკლისა, დაკვირვებადი „მე“-სი, და ისიც, თუ როგორ ფიქსირდება „მე“-ს ადგილი და პოზიცია, რომელიც ამ სპექტაკლს აკვირდება. ერთი უწყვეტი აქტით გაშლა კლასიკაში იმ მიზეზით იგულისხმებოდა, რომ მიჩნეული იყო, წერტილს, რომელშიც დამკვირვებელი იდგა,

არ გააჩნდა საკუთარი სიმკვრივე, არამედ იყო მხოლოდ გამჭვირ-
ვალობის წერტილი სხვა დანარჩენისთვის. სხვა ყველაფერი ატანს
და ჩანს ამ წერტილში, თვით მას კი სხეული არ გააჩნია, თავისი
ეფექტები მას არ შეაქვს. მაგრამ, თუ შეაქვს? ან, მაგალითად,
იდეოლოგიური ზომილობის ან მოქმედების საგნობრივ გამოვ-
ლენათა აღმოჩენა? თუ ამ ეფექტების შემოტანა ხდება, ანუ, თუ
არსებობს სხეული (ჯერჯერობით სიტყვას „სხეული“ მეტაფო-
რულად ვიყენებთ), მაშინ ჩვენ ერთი უწყვეტი ან ერთგვაროვანი
აქტით ვერ შევძლებთ ერთისა და მეორის კვლავწარმოებას. ჩვენ
კვლავწარმოებთ სპექტაკლს, მაგრამ მაშინ „მე“-ს, ანუ იმის,
როგორც განსაზღვრა მან საკუთარი თავი სამყაროში, ობიექტებს
მიღმა, კვლავწარმოებას ველარ შევძლებთ ამავე მოძრაობაში. ან,
თუ ჩვენ „მე“-ს კვლავწარმოებას მოვახდენთ, ვერ კვლავწარ-
მოებთ ამ სპექტაკლის შინაარსს.

4. მოქმედების კონტინუუმის ნივთობრივი ეფექტის აბსტრაქცია

იმ ანალიზში, რომელიც უკვე ჩავატარეთ, ჩვენ აღმოვაჩინეთ, რომ ცნობიერების მიერ დაკვირვების დროსა და სივრცეში განსხვავებულ წერტილთა თვალის მიდევნების უწყვეტობის რღვევასთან ერთად ის, თუ როგორ აფიქსირებს საკუთარ თავს „მე“, როგორ განსაზღვრავს ის საკუთარ თავს სამყაროში, გაუსხლტა ჩვენს რეფლექსიურ შესაძლებლობას, უკვე კონტროლირებადი სახით იმ პროცესის კვლავწარმოების, რეკონსტრუირებისა და გამეორების შესაძლებლობას, რომლის სტიქიური განხორციელება იყო ნავარაუდევო. საქმე ისაა, რომ ეს „მე“ გასცდა საგნებს, რომლებიც ჩვენი ცნობიერებისა და დაკვირვების წინაშე წარმოდგებიან: თითქოს ის, რაც ჩვენ წინაშე წარმოდგება, რაც ჩვენ შეგვიძლია დავინახოთ, გავიგოთ, რაზეც ორიენტირება ძალგვიძს, რის შესახებ მსჯელობა შეგვიძლია, რაც შეიძლება გვახსოვდეს, რაც შეგვიძლია აღქმულად ჩავთვალოთ და ა.შ. უკვე აქამდე მოდის, განისაზღვრება რა სამყაროსთან ერთად, ჩვენც, რათა დანახული, გაგებული ან არგაგებული, აღქმული ან აღუქმელი იქნეს. ფაქტობრივად ჩვენ გვჭირდება, რომ ეს „მე“ ასეთი არაკოგიტალური სახით როგორმე დავაფიქსიროთ და უკან დავაბრუნოთ, ანგარიშს გავუწევთ რა უწყვეტობის რღვევასა ან შეუძლებლობას, რომელსაც ეფუძნება, როგორც ვიხილეთ, ყოველი ემპირიული გამოცდილება, რომელიც მეცნიერული ცოდნის, იდეალური აბსტრაქტული ობიექტებისა და ა.შ. საფუძვლად იდო.

ასეთი დაბრუნება იმაზე ხორციელდება, რასაც მე „მესამე ნივთებს“¹⁷ ეუწოდებ, ანუ ორგანოებს, ანუ „სხეულებს“ (ურთი-

17. მერაბ მაჰარაშვილის ცნება. მის საარქივო მასალებში (ხელნაწერი „ფიზიკის საფუძვლები და მათში სიცოცხლისა და ევოლუციის მოვლენათა ადგილი“) ამ ცნების შემდეგ განმარტებას ხვდებით: „მესამეებს“ მე მათ იმ აზრით ეუწოდებ, რომ ისინი არც იდეალური მენტალური შინაარსებია („არსები“) და არც წმინდად სხეულებრივი, ჩვენი შეგრძნებების მიერ გარედან აღქმადი ნივთები ფიზიკური სამყაროსი. ისინი არც წმინდა „გონებაშია“ (ჩვენი ან ლეთიური თავის), და არც არასუბიექტურულ, სხეულებრივ ბუნებაში“. – რედ. შენ.

ერთქმედების ან ურთიერთგაგების სხეულებს), ამ მიმართებით კი იმ სამუშაოს განვიხილავ, რომელიც თავის დროზე მარქსმა გასწია.

პირველი კითხვა, რომელიც აქ წარმოიშობა, შემდეგია. ჩვეულებრივ, შემეცნების აგებისას ჩვენ ყოველთვის იქიდან გამოვდივართ, რომ ბუნებრივი მოვლენები სოციალური, კულტურული და, საერთოდ, ადამიანური რეალობისგან იმით განსხვავდებიან, რომ ადამიანური, კულტურული და სოციალური რეალობის მოვლენები შეგვიძლია ისეთებად განვიხილოთ, რომლებიც ერთგვარად წინასწარ მომზადებულია ჩვენი გაგებისთვის, ანუ იმისთვის, რომ ჩვენ მიერ იყვნენ გაგებულნი, ხოლო ამ აზრით გარკვეული ოდენობით შეტყობინებებს წარმოადგენენ, რომლებიც, შესაბამისად, არიან რა შეტყობინებები, ბუნებიდან გამომდინარე თავიდანვე ისე არიან მოწყობილნი, რომ ვინმემ, რომელიმე შესაძლო სუბიექტმა, ადამიანმა ან ჭიაყელამ, რომელიც ცნობიერებას ფლობს, გაიგოს ისინი. თვით ისინი გაგების აქტამდე თითქოს წინასწარ დადგენილნი არიან გაგებისთვის. ხოლო ბუნების შესახებ ჩვენ ყოველთვის ვარაუდს ვუშვებთ – ეს ვარაუდი კი სრულად რეალიზდება კლასიკურ ბუნებისმეტყველებაში – რომ ბუნება სრულებით არ არის წინასწარ დადგენილი გაგებისთვის, რომ ბუნების მოვლენები იმისათვის არ ხდება, რომ ვინმეს მიერ იქნენ გაგებულნი, და არც ამ გაგებაზე გათვლით. საერთოდაც, მდგომარეობას ატომის ან ელექტრონისა, ტრაექტორიისა, რომელსაც ისინი გაირბენენ, არაფერი აქვს საერთო იმ აბსტრაქტულ იდეალურ კონსტრუქტებთან, რომლებსაც ჩვენ ვაგებთ, არაფერი აქვთ საერთო კვლევისა და გაგების ჩვენს აქტებთან. შესაბამისად, გაგება უბრალოდ იმიტომ არის გატანილი ბუნების, როგორც ობიექტური სამყაროს, მოწყობიდან, რომ ყოველი გაგება გულისხმობს ცნობიერი რეფლექსიური ბირთვის არსებობას თვით გასაგებში, ანუ გულისხმობს ცნობიერებას, რომელიც იმავდროულად ცნობიერების ფაქტის ცნობიერებას წარმოადგენს.

მაგრამ, თუ ჩვენ უკვე გავუშვით „მე“ სამყაროში და ვიცით, რომ მარტოდენ უწყვეტ რეფლექსიურ აქტში ჩვენ ვერ შევძლებთ ჩვენი მტკიცების შინაარსის კვლავწარმოებას და, იმავდროულად, საკუთარი მდგომარეობის დაფიქსირებას ამ შინაარსთან მისულებისა

და სამყაროში განსაზღვრული ადგილის დამკავებლების სახით, ასეთი სიტუაცია იწვევს ვარაუდს, რომელიც არის კიდევ მარქსის ვარაუდი ჩვენი ცნობიერების საგნობრივ მოქმედებათა არსებობის შესახებ, ჩვენს ცნობიერებაში. გაგების სამყაროში იმ ადეკვატურ მოქმედებათა არსებობის ვარაუდი, რომლებიც ისეთ მოქმედებებს არ წარმოადგენენ, რომელთა აგება განზრახვასა და შესრულებას, მიზანსა და საშუალებებს შორის ცნობიერი თვალმისაწვდომი კავშირის სქემის მიხედვით ხდება, რომლებიც ცნობიერ ინტენციას არ წარმოადგენენ. ნაწილობრივ ასეთ მოვლენებს ფსიქოლოგიაც აკვირდებოდა, და მეტად თუ ნაკლებად მიღებულია, რომ მათ თავისუფალი მოქმედება ეუნოდოთ; საუბარია ამა თუ იმ სიტუაციაში ისეთი ქცევის შესახებ, რომელიც, ხორციელდება რა მოქმედების დასაწყისისა და დასასრულის ცნობიერი კავშირის აგების გარეშე, მიუხედავად ამისა, ადეკვატურს წარმოადგენს. თქვენ იცით ცნობილი პარადოქსი, რომ ჩვენ არ გაგვაჩნია ან გვაკლდება განსაზღვრული განცდები, განსაზღვრული მდგომარეობები სახელდობრ იმ ოდენობით, რა ოდენობითაც მათ ჩვენი ყურადღების ობიექტებად ვაქცევთ (მოცემულ შემთხვევაში, თუ რეფლექსიას კერძო სახით განვიხილავთ და მის ქვეშ ყურადღებას გავიგებთ). როგორც კი ჩვენ ჩვენი ყურადღების სხივს განცდად მდგომარეობასა ან შეგრძნებაზე ვაფიქსირებთ, თუ როგორ უჩინარდება ის სახელდობრ განსაკუთრებულისა და განცდადის სახით. ისევე, როგორც მრავალფეხა, თუკი იმაზე დაფიქრდებოდა, თუ როგორ გადაადგილდება მისი ფეხები, მყისვე თავისავე ფეხებს წამოედებოდა, გადაბრუნდებოდა და ველარ შეძლებდა სიარულს. მრავალფეხას მიერ სიარულის აქტი ხორციელდება ზუსტად, ისე, რომ მოქმედებათა რაიმე ორგანიზაციას არ გაივლის. ის სავსებით თავისუფლად იქცევა, იმავდროულად კი სავსებით ბუნებრივად. ამ მოქმედებაში მოქმედებათა რაიმე ორიენტირი, რაიმე გათვლა და შემდეგ მოქმედება არ არსებობს. არის რაღაც სხვა. დავუშვათ, რომ ადამიანის შემეცნებასა და ცნობიერებაში ადგილი აქვთ ასეთ ქმედებებს. ნაწილობრივ ისინი იქნებიან კიდევ იმის საფუძველი, რასაც მე მანამდე ფაქტობრივი, ანუ ნივთობრივი დამოკიდებულება ეუნოდე.

ამგვარად, ჯერჯერობით დავაფიქსიროთ აზროვნების არსებობა რომელიმე საგნობრივ მექანიზმებში, რომელთა მიზეზით ჩვენ შეგვიძლია რაიმე გავიგოთ და ვიცოდეთ არა რაციონალურად ან რეფლექსიურად კვლავნარმოებული ცნობიერების სქემის მიხედვით, და ვიცოდეთ ზუსტად. ამასთან, თქვენ შენიშნეთ, რომ მე არ გამაჩნია რაიმე აუცილებლობას, ს ა ხ ე ლ ი ვ უ ნ ო დ ო ამ მდგომარეობას და მისი კლასიფიცირება მოვახდინო შეგრძნებებს, გრძნობებს, აზრებს, ცნებებს, წარმოდგენებსა და ა.შ. შორის გარკვეული დაყოფის ჩარჩოებში. მე არ ვამბობ, რომ ეს გრძნობის სიზუსტეა, მაგალითად, ინტუიციის ან აზროვნების სიზუსტე. ზუსტს, ჩვეულებრივ, ლოგიკური აზროვნება წარმოადგენს, მაგრამ ჩვენთვის ცნობილია, რომ ის მეტ შეცდომას უშვებს, ვიდრე ამას ადეკვატური მოქმედების ეს უცნაური სახეობები სჩადიან. სხვათა შორის, ფსიქოლოგიის ქართულ სკოლაში მათ მიენიჭათ ამ სკოლისთვის განსაკუთრებული, სპეციალური სახელწოდება, კერძოდ, განწყობისა.

უნდა შეგახსენოთ, რომ დიმიტრი უზნაძე,¹⁸ განწყობის თეორიის ავტორი, იყო რა ადამიანი, რომელმაც საფუძვლიანი გერმანული ფილოსოფიური განათლება მიიღო და ისეთ მოაზროვნეთა გავლენა განიცადა, როგორებიც არიან შელერი და, ნაწილობრივ, ვლადიმირ სოლოვიოვი, ასეთი ფსიქოლოგიური ნაგებობისკენ ონტოლოგიის პრობლემიდან მიდიოდა, ამოცანიდან, რომელიც დაახლოებით ერთდროულად ჩამოაყალიბეს რუსმა მოაზროვნეებმა და გერმანულმა ფილოსოფიამ ატმოსფეროში, რომელიც ჰუსერლის ფენომენოლოგიისა და მისი მახლობელი მოაზროვნეების ირგვლივ იყო შექმნილი, კერძოდ კი შემეცნებისა და ცნობიერების პრობ-

18. დიმიტრი უზნაძე (1887-1950) - ქართველი ფსიქოლოგი და ფილოსოფოსი, ფსიქოლოგიის ქართული სკოლის ერთ-ერთი ფუძემდებელი. 1905-09 წწ. სწავლობდა ლაიფციგის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე, სადაც იმ დროს ფილოსოფიის კურსს ეილჰელმ ეუნდტი უძღვებოდა. ვოლფგანგ კელერსა და სხვა მომავალ ცნობილ ფსიქოლოგებთან ერთად მონაწილეობას იღებდა ეუნდტის სემინარში, სადაც ერთ-ერთ საუკეთესო სტუდენტად იყო მიჩნეული. 1907 წ. დ. უზნაძეს მიენიჭა ლაიფციგის უნივერსიტეტის საბჭოს ვილდო ლაიბნიცის ფილოსოფიისადმი მიძღვნილი შრომისთვის. იმავდროულად, მუშაობს სადისერტაციო კვლევაზე, რომელიც ვლადიმირ სოლოვიოვის ფილოსოფიას ეძღვნება, რომლისთვისაც 1909 წელს პალეს უნივერსიტეტი მას ფილოსოფიის დოქტორის ხარისხს ანიჭებს. - რედ. შენ.

ლემის განხილვისა არსებობის ცნებებით (და არა გნოსეოლოგიის) ან ონტოლოგიის ცნებებით (და არა გნოსეოლოგიის). დ. უზნაძე ონტოლოგიის პრობლემიდან გამოდიოდა, ანუ მცდელობიდან, ონტოლოგიური ცნებებით მოეხდინა თვით სამყაროში შემეცნების ფენომენის ინტერპრეტირება, მისი ინტერპრეტირება არა როგორც უბრალოდ ვინმეს მიერ მის წინ მდგომი სამყაროს შემეცნებისა, სადაც შემეცნება მთლიანად შემეცნებულ შინაარსთაგან შედგება, არამედ თვით შემეცნება განეხილა, როგორც მოვლენა სამყაროში ან ამბავი სამყაროში (როგორც უკვე ვთქვე, ოდნავ განსხვავებული მიმართებით). მას მიაჩნდა, რომ, პირველ რიგში, არსებობს ყოფიერების გარკვეული დონე, რომელიც თავის თავში გაგებას შეიცავს, რაც ფსიქოლოგიურად არანაირად ხასიათდება, მაგრამ რომელიც იმ ფსიქოლოგიურ დონეზე ვ ლ ი ნ დ ე ბ ა, რომელიც ემპირიული დაკვირვებისა და ვერიფიკაციისთვის არის ხელმისაწვდომი, ანუ ვერიფიკაციისთვის საწვდომი გ ა მ ო ვ ლ ე ნ ი ს შედეგად, როდესაც, მაგალითად, განწყობა მოქმედებს.

თავდაპირველად განწყობა (დ. უზნაძეს უაზრობად მიაჩნდა ის, რომ განწყობა ფსიქიკური მოვლენაა, ან, როგორც დღეს ზოგი ქართველი ფსიქოლოგი ამბობს, „ფსიქიკური არაცნობიერი“) არის ცნება, რომელიც, ერთი მხრივ, რაიმე ყოფიერებით დონესთანაა კავშირში, რომელიც მხოლოდ ფონტანირებს [фонтанирует] და ვლინდება, შეიცავს რა საკუთარ თავში გაგებას, სუბიექტურ ანუ ფსიქოლოგიურ დონეზე, მეორე მხრივ კი, განწყობა საშუალებას გვაძლევს დავაფიქსიროთ და დავაკვირდეთ შედეგებს, რომლებიც უკვე ემპირიულად და ექსპერიმენტულადაც კი მონმდება (დ. უზნაძემ სპეციალური ექსპერიმენტები შეიმუშავა ამ ადეკვატურობის შედეგებისა და გამოვლინებების მიკვლევისთვის, რომელთა გამოხატვა ფსიქოლოგიური ან რეფლექსიური ცნებებით შეუძლებელია).

მე გზის მაგალითს გთავაზობთ – და სულაც არ არის შემთხვევითი, რომ ასეთი გზა არსებობდა, კერძოდ კი გზა ონტოლოგიის პრობლემებისა, როგორც მათი ფორმულირება ხდებოდა იმ დროის გერმანულ ფილოსოფიაში და ნაწილობრივ რუსულში, ვლადიმირ სოლოვიოვთან – გზა ცნობიერების ზოგი ფენომენისა და პროცე-

სის დაკვირვებისა (ჩვენი ფსიქოლოგიური ცნობიერების), რომელთა განმარტება ამ ყოფიერებითი დონის დაშვების გარეშე შეუძლებელია. შემდგომში დამჭირდება და ამიტომ ასეთ მარტივ მსჯელობას მივმართავ. შეგვიძლია ფსიქოლოგიის ტომები ავიღოთ (თუ მათ ერთმანეთზე დავანჯობთ, მრავალსართულიანი სახლის სიმაღლეს მივაღწევთ), თუმცა უცნაური იქნება, რომ თქვენ მათში ვერ აღმოაჩენთ ზოგ ცნებას, რომელიც ჩვენი თუნდაც ყოველდღიური ცნობიერების ან ჩვენი მარტივი ზნეობრივი ორიენტაციის თვალსაზრისით სინამდვილეში გადამწყვეტია ადამიანის ბედისთვის. მაგალითად, ჩვენ შევიტყობთ, რისი დავიწყება ან დამახსოვრება შეიძლება მნემური კვალის განსაკუთრებული აგებულებისა და მისი ფიქსირების ზოგი ასოციაციური პროცესის მეშვეობით, მაგრამ ჩვენ ვერ შევიტყობთ, რისი დამახსოვრება ან დავიწყება შეიძლება სიყვარულის ან სიძულვილის მიზეზით. თქვენ იხილავთ, რომ რალაცის შემეცნება იმ მიზეზით შეიძლება, რომ თქვენში არის რალაც დასაშვები სიჩქარე, რომელიც შესაბამისი ექსპერიმენტებით იზომება, რომლებიც, თავის მხრივ, ასოციაციათა სიუხვეს, აზროვნებით რეაქციათა სიჩქარესა და ა.შ. აფიქსირებენ. თუ თქვენ ამ რეაქციებით გაზომავთ აინშტაინის მისი დროის, მისი ქალაქის ან მისი საპატენტო ბიუროს სხვა ფიზიკოსების გვერდით, გაოცებულები აღმოაჩენთ, რომ მათთან შედარებით ის უბრალოდ უმნიშვნელია. ცნობილია, რომ ბავშვობაში მისი განვითარება შეყოვნებული იყო — ფსიქოლოგიური გაზომვის ყველა სტანდარტის მიხედვით, რომელთაგანაც შედგება ჩვენი ფსიქოლოგიური ცხოვრების სურათი ფსიქოლოგიის ტრაქტატებში. მაგრამ იმას, რაც გადამწყვეტია ასეთი სახის მეცნიერულ მოღვაწეობაში, რაც არა მხოლოდ აინშტაინის, არამედ, ღვთის ნყალობით, მრავალი ასეული ადამიანის და უბრალოდ ჩვეულებრივი ადამიანების მიერ არის წარმოდგენილი, კერძოდ კი ერთგვარი სულიერი ბირთვი, რომელიც ნაწილობრივ ისეთი სიტყვებით იზომება, როგორიცაა „ერთგულება“, „პატიოსნება“ და ა.შ. — ამას ვერ აღმოაჩენთ. ასევე სიყვარულსა და სიძულვილს, რომელთა შესახებ ვსაუბრობდი.

დ. უზნაძის სკოლაში განწყობის ცნება ცდილობდა დაკვირვებადი შედეგების მეშვეობით ფსიქოლოგიაში დაეფიქსირებინა და შემოეტანა ერთგვარი სულიერი ბირთვები, რომლებიც თავისთა-

ვად გაუგებარი და გაუანალიზებადია ფსიქიკის, როგორც ბიოლოგიური მოვლენის, ანალიზის ცნებებით, არამედ გასაგები მხოლოდ ყოფიერების შესახებ მოძღვრების ცნებებით არის. ეს არის განსაკუთრებული ადეკვატურობის მდგომარეობა; ამ მდგომარეობასა და მისგან გამომდინარე მოქმედებებს იმ თვითცნობიერ სუბიექტს ან ამ ადექვაციის აგენტს ვერ მივუყენებთ, რომელიც მას აზროვნების ერთგვარად მიმართული და გათვლადი ნაბიჯების გზით აღწევს. თანამედროვე ფსიქოლოგიაში იგივეს ვაკვირდებით ე.წ. ექსტრემალურ სიტუაციებში, როდესაც ზუსტი მოქმედება რაიმე რეფლექსიის გარეშე ხორციელდება, თითქოს სუბიექტის შეკიდებულ მდგომარეობაში, რომელიც საერთოდ ამორთულია სივრციდან და დროიდან, მდგომარეობაში, რომელშიც დრო გაჩერებულია. თვით ეს მოქმედება ადექვატურია, ის შესაძლოა დაშლილ იქნეს. საქმის ეს მხარე მომავალში დამჭირდება, მანამ კი მას მხოლოდ ჩამოვკიდებ, რათა საქმის მეორე მხარე შემოვიტანო.

ტრადიციულ დანაწილებაში, რომელთან მიმართებით მარქსის შრომა რადიკალურად განსხვავებულად გამოიყურება, ჩვენ, ერთი მხრივ, ფიზიკური მოვლენები გვაქვს, რომელთა მოქმედებები ისე ხორციელდება, რომ ცნობიერების რაიმე ელემენტისა და ტელეოლოგიის რაიმე ელემენტის ჩანვნა არ ხდება, რომელიც ცნობიერებისთვის არის დამახასიათებელი, მეორე მხრივ კი, მოქმედებები, მათ შორის, სოციალური, რომლებიც ტელეოლოგიის ასეთ ელემენტს შეიცავენ და, მეტიც, ფლობენ თვისებას, იყვნენ გაგებულნი. აქედან წარმოიშობა რაციონალური მოქმედების ან რაციონალური სუბიექტის ცნება. მას ეფუძნებოდა, როგორც კლასიკური პოლიტეკონომია, ისე შემდგომი პოლიტეკონომია, სოციოლოგია. საქმის ვითარება ისეთია, თითქოს ეკონომიკური და სოციალური სისტემების სუბიექტთა მიზნებსა და საშუალებებს შორის არსებობს ერთგვარი, დისტინქტურობასა და სიცხადემდე დაყვანადი თანაფარდობა, რომელიც პრინციპულად შესაძლოა გაგებულ იქნეს, ან, უფრო სწორედ, რაციონალური მოქმედების ზოგი გასაგები დამოკიდებულების ერთობლიობას წარმოადგენს. ჩვენ კი მისი რაციონალობის გაზომვა შეგვიძლია საშუალებებსა და მიზნებს შორის თანაფარდობით, ერთის ადექვაციის ხარისხის თანაფარდობით მეორისადმი.

ამგვარად, ჩვენ ორი სამყარო გვაქვს: არის სამყარო, რომელშიც ფიზიკური კანონები სრულდება, და არის სამყარო, რომელშიც არის რაციონალური მოქმედებები, რომელთა კანონშესაბამისობა ფაქტობრივად იმას ეფუძნება, რომ ჩვენ მათი, როგორც რაციონალურების, გაგება შეგვიძლია. აქედანაა რაციონალური ეკონომიკის, რაციონალური საზოგადოების იდეა, ანუ ისეთისა, რომელიც შესაძლოა მთლიანად იქნეს კვლავწარმოებული ამ სრულად რაციონალური, საკუთარი თავისთვის გამჭვირვალე მოქმედების მოდელის დონეზე, რომელიც თავისი ველის ყველა ელემენტს თავისი მზერის სხივში კვლავწარმოებს, სადაც მოქმედების ყველა ელემენტი, უპირველეს ყოვლისა კი მიზნებისა და საშუალებების თანაფარდობები ერთმანეთის მიმართ გამჭვირვალე და სანედომ ურთიერთობაში იმყოფებიან. ამგვარად, აქ ერთგვარი მარადიული და უცვლელი კანონები მოქმედებს, რომლებიც გულისხმობენ, რომ სუბიექტი არის ერთგვარი კონსტანტა და რაციონალურად გასაგები მოთხოვნების, ამოცანებისა და სწრაფვების რაციონალურად გასაგებ მუდმივ ნაკრებს ფლობს. ასეთია, მაგალითად, *Homo economicus*-ის ცნება პოლიტიკონომიაში. ეს სწორედ ერთ-ერთი იმ ცნებათაგანია, რომელიც პოლიტიკონომიაში მარქსამდე არსებობდა.

სხვათა შორის, ასეთივეა *Homo sapiens* შემეცნების თეორიისთვის. არის ერთგვარი სუბიექტი ან სუბსტრატი, ადამიანი – ერთგვარი კონსტანტა – რომელიც შემეცნების კონსტანტური უნარებით არის აღჭურვილი, რომლებიც უნივერსალურნი არიან ამ სუბიექტთა ჯამისათვის, და ნებისმიერ დროს, სივრცის ნებისმიერ ადგილას. რასაკვირველია, ეს ელემენტები შესაძლოა მეტად ან ნაკლებად ცხადი იყვნენ, მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში, მათ რეფლექსიურ ან, ვებერის ლექსიკას თუ გამოვიყენებთ, იდეალ-კონსტრუქციულ კვლავწარმოებას მხედველობაში მხოლოდ ერთგვარი იდეალური ტიპი აქვს, რომლის საფუძველზე (ან რომლის მოდელით ხელმძღვანელობისას) შეგვიძლია სუბიექტთა რეალურ ქცევაზე ემპირიული შედეგების სახით დავაფიქსიროთ ის ყველაფერი, რაც იდეალური ტიპიდან და მისი შესაძლებლობებიდან გამომდინარე-

ობს. ამასთანავე, რასაკვირველია, მუდმივი, უცვლელი კანონები მოქმედებს. ჩვენ გვაქვს კონსტანტა Homo economicus, ან Homo sapiens, ან „სოციალური ცხოველი“. მხოლოდ სანყისი პირობის ვარირება ხდება. ვთქვათ, სუბიექტი ეჩეხება სიტუაციათა ზოგ, კანონებიდან გამოუტანელ წინასწარდადგენილობებს (ეკონომიკურს, სოციალურსა და სხვას), რომელთა გარეშე არ ხდება რაციონალური კანონების რეალიზება; ანუ ზოგი პირობა, თუ ახლა ფიზიკურ თეორიათა ენით ვისაუბრებთ, დამოუკიდებლად და ემპირიულად უნდა იყოს მოცემული, ისინი კი განსხვავდებიან.

ერთ მარტივ რაიმეს მიაქციეთ ყურადღება: აქ გვაქვს დაშვება, რომელიც ადრე კარგად იყო ცნობილი და შეგნებულად შემოჰქონდათ, შემდეგ კი ეს ყველაფერი მიაგინყდათ და მხოლოდ იშვიათად შეეპარება [прокапываает] ვინმეს ცნობიერება, რომ აქ რალაც არის დაშვებული. ამ დროს კი ერთობ მარტივი რამ არის დაშვებული – წინასწარდადგენილი ჰარმონიის წანამძღვარი. თავის დროზე ლაიბნიცმა სრულიად შეგნებულად შემოიტანა ეს წანამძღვარი. ის უკიდურესი თვალსაჩინოებით ვლინდება სოციალურ გამოკვლევებშიც. როგორ გვესმის ჩვენ კანონი მსჯელობის ისეთი ჩარჩოების ფარგლებში, რომლის კვლავწარმოებას მე ახლახან ვახორციელებდი? ჩვენ ვვარაუდობთ, რომ მოცემული კანონების შესაბამისი, რომელიც გნებავთ ნებისმიერად არჩეული წინასწარი პირობებისას ინდივიდი თავისუფლად გააკეთებს იმას, რაც უკვე წერია კანონში, ანუ არსებობს ერთგვარი წინასწარ დადგენილი ჰარმონია კანონის შინაარსსა და იმას შორის, რაც დროისა და სივრცის ემპირიულ წერტილში მოხდება. იქ ჩვენ თავისუფალ ინდივიდებთან გვაქვს საქმე, ანუ არჩევანის გამკეთებლებთან, გადანწყვეტილების მიმღებებთან. მაგრამ არსებობს ვარაუდი, რომ, მოქმედებენ რა თავისუფლად, მიუხედავად ამისა, ისინი რაციონალური კანონის რეალიზებას ახდენენ. ეს აშკარად დამატებითი წანამძღვარია, ერთგვარი დამოუკიდებელი წანამძღვარი. ის არის სწორედ წინასწარ დადგენილი ჰარმონიის დამოუკიდებელი ან დამატებითი წანამძღვარი. ვიმეორებ, ლაიბნიცმა ის სავსებით ცნობიერად შემოიტანა, არაცნობიერად კი ეს დღემდეა შემორჩენილი სოციოლოგიაში.

მაგრამ ეს პრობლემად იქცევა, თუ ჩვენ სრული სერიოზულობით განვიხილავთ, პირველ რიგში, თავისუფლების, ხოლო შემდეგ განუსაზღვრელობის არსებობის ფაქტს (სხვათა შორის, ასეთ განუსაზღვრელობას ძალიან კარგად გრძნობდა მარქსი, ამიტომ ის, უპირველეს ყოვლისა, ცდილობდა დაერღვია წარმოდგენა, რომელიც წინდანინ არის მიცემული ნებისმიერი ეკონომიკური კვლევისთვის – Homo economicus-ის წარმოდგენა ერთგვარი ღერძის ან საფუძვლის სახით, რომელზეც მოთხოვნათა ერთგვარი რაციონალური ჯამი, შესაძლო მიზანთა და ასეთ მიზანთა მიღწევის რაციონალური საშუალებების რაციონალური ჯამია შეკიდებული). რა მესმის მე განუსაზღვრელობის ქვეშ? ახლა მის გაანალიზებას შევეცდები, რომელსაც კიდევ ერთ რამესთან ერთად განვიხილავ, ამ უკანასკნელის დათქმა კი ახლავე მსურს.

ჩვენ რაციონალური მოქმედების შესახებ ვსაუბრობთ. რაციონალური მოქმედების ეს მოდელი დღემდეა გაბატონებული სოციოლოგიასა და ეკონომიკურ თეორიაში, და, საერთოდაც, კულტურის, კულტურულ მოქმედებათა გაგებაში. რაციონალური მოქმედების სწორედ ასეთი გაგების ფონზე წარმოიშევა პათოლოგიის ყველა აჩრდილი (ეს ფსიქიატრიის სფეროა), ანუ ნორმიდან გადახრა, ყველა აჩრდილი სხვაგვარი საზოგადოების განხილვისა, როგორც არასაკმარისად ბურჟუაზიულის, ან გადახრილის, ან განუვითარებლის, არქაულისა და ა.შ. მეორე რამ, რის შესახებ მსურდა საუბარი, ერთ მარტივ კითხვაში მდგომარეობს, რომლის დასმა ამ სქემასთან დაკავშირებით შეიძლება. სქემა შეიცავს ფარულ ვარაუდს (გარდა იმისა, რომ ის წინასწარ დადგენილი ჰარმონიის წინაპირობას აბოლოებს), რომ ყველა ადამიანური მოქმედება არის მოქმედება ზოგიერთი მიზნის მისაღწევად, რომელთა პრაქტიკული შინაარსი, პრაქტიკული აზრი [მოქმედების] აგენტის მიერ გაიგება და შესაძლოა გაგებულ იქნეს დამკვირვებლის მიერ, რომელსაც მოქმედებათა ამ სისტემაში უშუალოდ ადგილი არ უკავია. იბადება საინტერესო კითხვა და ის ახლა მე იმასთან მაბრუნებს, რასაც საგნობრივი და ადეკვატური მოქმედებების შესახებ ვსაუბრობდი, განწყობის, სულიერი პრობლემებისა და ა.შ., კერძოდ კი კითხვა შემდეგია. პირველ ყოვლისა, არის კი ყველა მოქმედება ისეთი,

არის კი ყველა მოქმედება – მოქმედება განსაზღვრული, პრაქტიკულად გასაგები (ამ აზრით კი მიზანშეწონილი) ანუ, რაციონალური მიზნის მისაღწევად? სხვა რაიმე მოქმედებებიც ხომ არ არსებობს? და მეორე, ხომ არ არიან ეს სხვა მოქმედებები მეტად გადამწყვეტი და ხომ არ აქვთ უფრო დიდი შედეგი ადამიანის ბედის ან ადამიანური არსების ჩამოყალიბებისთვის, ვიდრე პირველ, პრაქტიკულ მოქმედებებს, რომლებიც ერთადერთია, რითიც რაციონალური მოქმედების მთელი თეორიაა დაკავებული, მათ შორის კი თეორია უბრალოდ მოქმედებისა (მე ტალკოტ პარსონსის თეორიას ვგულისხმობ). დასაწყისისათვის ამ სხვა მოქმედებებს ჭარბს ვუწოდებ: ისინი არაფრისთვისაა საჭირო და არაფერს ემსახურებიან უტილიტარული აზრით.

სხვა სიტყვებით, მე ჯერ შევეცდები ზოგი მოქმედება ან მდგომარეობა გამოვავლინო, რომელიც განსხვავდება რაციონალური მოქმედების გასაგები დამოკიდებულებისგან. პირველნი მეორეებისგან თავისი აშკარა სიჭარბით განსხვავდებიან და, ცხადია, ადამიანის ცხოვრების დინამიზების ერთგვარი უნარითა და მისი ინტენსიფიცირებით იმის გარდა და გარეშე, რაც ბიოლოგიურად, სოციალურ-პრაქტიკულად არის საჭირო.

ერთ უბრალო რაიმეს შეგახსენებთ, თითქოს უცნაურს, და ის სპირალის სხვა ხაზით კვლავ საგნობრივ მოქმედებებთან მიმყვანს, ანუ იმასთან, რასაც მე დასაწყისში ვუწოდებ უცნაური სიტყვა „მესამე ნივთი“. ჩვეულებრივ, განსაკუთრებით XIX საუკუნეში, როდესაც არქეოლოგიურ გათხრებს აწარმოებდნენ, ძველ ადამიანურ არსებათა ნაშთების ან უშუალოდ ჩვენი ადამიანამდელი წინაპრების ძიებისას, მრავალი პოზიტიური განწყობის მიზეზით, მათთან ერთად საგნებსაც ეძებდნენ. ხოლო ეძებდნენ პრაქტიკულ საგნებს – კაჟის ან რაიმე სხვა დანის ნაირსახეობას, ისრებს (ასევე პრაქტიკული საგანია, თუმცა მკვლელობას ემსახურება), ნაჯახებსა და ა.შ. – ხელმძღვანელობდნენ რა, როგორც ჩანს, რაციონალური მოქმედების იმავე სქემით, რომლის შესახებ ახლახან ვსაუბრობდი. ეძებდნენ ამას, მაგრამ, რაც უცნაურია, შემთხვევათა გადამწყვეტ და ყველაზე საინტერესო რაოდენობაში პოულობდნენ (რასაკვირველია, დროდადრო ხელსაწყობსაც წააწყდებოდნენ)

აბსურდულ, სრულიად არასაჭირო საგნებს. კლდის ნახატებიდან დაიწყო, რომლებიც აშკარად ჭარბად გვაქვს და არაუტილიტარულია (შეგვიძლია ღვთიური თუ დემონური გონების მთელი ძალა დავხარჯოთ და ისიც კი არ იქნება საკმარისი იმისთვის, რომ ეს ნახატები ნადირობის უბრალო რეპეტიციებად გარდავექმნათ, რომლებსაც თითქოს პირველყოფილი ადამიანი ახორციელებდა). პოულობდნენ ზოგ სიმბოლურ საგანს, რომელიც რაღაც განსხვავებულ სივრცეს ქმნიდა, ისინი აშკარად რიტუალის და მითის საგნობრივი ყოფიერება იყო. ახლა ჩვენ ზოგ მათგანს ხელოვნების ნაწარმოებს ვუწოდებთ (ვთქვათ, რომ კლდეზე ნახატები უძველესია). მაგრამ თვით „ხელოვნების“ ცნება კულტურის დეპარტამენტთა გვიანდელი კლასიფიკაციის პროდუქტია, როდესაც ხელოვნება არსებობს, როგორც შრომის დანაწილების სპეციალური და ცალკე გამოყოფილი სფერო, მაგრამ ასეთ დაშვებას უძველესი დროის მიმართ ვერ განვახორციელებთ.

გამოვტოვებ რა მრავალ შუალედურ რგოლს, ასე ვიტყვი. ჩვენ ვპოულობთ საგნებს, რომლებიც სამყაროს განსაკუთრებული გამოხატულება იყო, სამყაროს სიმბოლური გამოხატულება (და არა მისი ასახვა), განსაკუთრებული იმ აზრით, რომ ისინი აშკარად კონსტრუქციული იყო ადამიანური არსების მიმართ, ანუ იყო ბიოლოგიურ თვისებათა, ბიოლოგიურ სტრუქტურათა, ბიოლოგიურ რეაქციათა და ადამიანურ არსებათა მდგომარეობების მათი ადამიანური ყოფიერების რეჟიმში გადაყვანის იარაღი. ეს კი სხვა რეჟიმი. ბუნებრივი გზით ადამიანური თვისებები, ვთქვათ, მოგონება წინაპრების შესახებ (თუ გადათელას უბრალოდ მეხსიერებით შევუდგებით) – დედისა და მამის ან უფრო შორეული წინაპრების შესახებ – ან სიყვარული, ღირსება და ა.შ. ბუნების მიერ არ არის მოცემული. ისინი რაღაცით იქმნება, რაღაცის მოქმედებით, თავის მხრივ შექმნილისა, სახელდობრ კი ისეთი სახის საგნების, რომლებსაც დღეს ჩვენ ხელოვნების საგნებს ვუწოდებთ. ხელოვნების საგანი კი თავის სივრცეში უბრალოდ კელავანარმოებს, გაგებისა და ხედვის ჩვენს შესაძლებლობების კანალიზაციას ახდენს და მის გარეშე ფსიქიკური ცხოვრება ქაოსს წარმოადგენს, ის ირღვევა. ჩვენ ვერ შევძლებდით, ყურადღება ყოველთვის ერთსა და იმავე სიმაღლეზე შეგვეწარჩუნებინა, ვერ შევძლებდით, ერთ

დონეზე გვეყვარებოდა ერთი და იგივე საგანი, თუკი საგნისადმი სიყვარული მხოლოდ ჩვენი მგრძნობელობის ზღვარზე იქნებოდა დამოკიდებული (ცნობილია, რომ ჩვენი გრძნობები ჩლუნგდება). წარმოიდგინეთ, ჩვენი ადამიანური ურთიერთობები მგრძნობელობის ასეთ ზღვრებზე რომ იყოს დამოკიდებული. ისინი თავისთავად ფლობენ ისეთ რეჟიმს, რომ არ ძალუძთ ადამიანურ მდგომარეობათა მუდმივობისა და იგივეობის შენარჩუნება.

მაშ, რა ინარჩუნებს? ინარჩუნებენ გაგებით-ნივთობრივი საგნები, რომლებიც ჩვენთან მიმართებით კონსტრუქციულ მანქანებს წარმოადგენენ.

აქ კი მე მარქსის ერთობ უცნაურ ფრაზას მოვიტან და ამით ერთგვარად დაეაბოლოვებ მსჯელობას. „კაპიტალში“ მან გააკეთა შენიშვნა, რომ, როგორც დარვინის თეორია არის ცხოველების მიერ თავისი სიცოცხლის წარმოებისა და კვლავწარმოების ორგანოების ისტორია, ასევე სოციალური თეორია უნდა იყოს ადამიანის მიერ თავისი სიცოცხლის კვლავწარმოების ორგანოთა ისტორია. მარქსი გულისხმობდა შექმნას თეორიისა, რომელიც ადამიანური სიცოცხლის წარმოებისა და კვლავწარმოების ერთგვარი ბუნებრივი ტექნოლოგიის განხილვას დაეფუძნებოდა. და ასეთი ტექნოსების,¹⁹ ანუ ორგანოების, ანუ საგნების გამოყოფას დაეფუძნებოდა საზოგადოებასა და კულტურაში იმ ობიექტური კანონებისა და დამოკიდებულებების არსებობის იდეა, რომლებიც დამოუკიდებელნი არიან ცნობიერებისგან, რომლებიც ფ ა ქ ტ ო ბ რ ი ვ ა დ იკრიბება და დეტერმინანტებს წარმოადგენს ჩვენი მოტივების, მიზნებისა და ა.შ. მიმართ. ცხადია, შემთხვევითი არ იყო ასეთი სიტყვების არჩევანი და შემთხვევითი არ არის, რომ მე ახლა ასეთ ფრაზას ვაყალიბებ. საუბარია ადამიანის ცხოვრების ბუნებრივი ტექნოლოგიის ისტორიაზე, ამასთან, საგნები მასში და მოქმედებები ჭარბია რაიმე მიზნებისა და ამოცანების უშუალო მიღწევათა მიმართ.

სიმბოლოები – აი, მაგალითად, ფიცრები, რომლებზეც სამყაროს ხეა გამოსახული, ცნობილი სემიოტიკასა და მითოლოგიამი. ეს ფიცრები ვერავის გამოკვებავენ. და, სავარაუდოდ, არც ამ

19. მერაბ მამარდაშვილის ცნება. – რედ. შენ.

მიზნით არიან შექმნილნი. ისინი ჭარბნი არიან ადამიანის ნები-
სმიერ პრაქტიკულ ცხოვრებასთან მიმართებით. მაგრამ, ცხადია,
რომ ჭარბის მეშვეობით ამ მხარეს პრაქტიკულ ცხოვრებაში ჩნდება
პირველად ადამიანური არსებები და ადამიანური კავშირები ამ არ-
სებებს შორის, ამა თუ იმ სახის საზოგადოებრივი და სოციალური
ცხოვრების ფორმები იმის მიხედვით, თუ როგორია ეს ტექნოსი,
ანუ როგორი არტიფაქტები, ორგანოები, სხეულებია გამოგონებუ-
ლი (მე მათ „სხეულებს“ ვუწოდებ განსხვავებით თვალსაჩინო ენის-
გან, რომელშიც სხეული მხოლოდ ჩვენ სხეულს ეწოდება).

ამით წარმოიშობა, პირობითად რომ ვთქვათ, ადამიანური მო-
ქმედებისა და ცნობიერების ერთგვარი მატრიცული მდგომარე-
ობებისა და სტრუქტურების იდეა, რომელთა სივრცეში (განსაკუ-
თრებულ სივრცეში, რადგან მასში, მაგალითად, შეიძლება იყვნენ
მითოლოგიური არსებები, რომლებიც თავის მითოლოგიურ ისტო-
რიას გაითამაშებენ) „იდეალურად“ ყალიბდება – და ადამიანებში
ნაღების ან მეორეული პროდუქტის სახით წარმოიშობა – მეხსიერ-
ების, ერთგულების, სიკეთისა და ა.შ. ადამიანური მდგომარეობები
ან თვისებები. ამგვარად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ცნობიერება,
იმ ცნობიერებისგან განსხვავებით, რომელიც ჩვენ „კოგიტოს“
პრინციპს გვიჩვენებდა, არის დროსა და სივრცეში არტიფაქტების
ანუ მესამე ნივთების ერთგვარი სტრუქტურული მდებარეობა (ეს
არ არის ჩვენი ყოველდღიური პრაქტიკული ცხოვრების დრო და
სივრცე). მაგრამ მხოლოდ მასში გასვლისას [(ეს განსაკუთრებული
სივრცეა)] და მისგან აქ დაბრუნებისას ვიბადებით ჩვენ, ხოლო,
როგორც ცნობილია, ადამიანები მხოლოდ მეორე შობით იბადე-
ბიან. მე განგებ ვიყენებ ამ ერთობ ძველ და ზუსტ სიმბოლოს,
რათა ამით ჩემი მსჯელობა დაეაბოლოო. რა იქნება ადამიანის
მოქმედების მხარეს, როგორ მოხდება მისი სტრუქტურირება იმ-
აზეა დამოკიდებული, ასეთი სახის როგორი „მესამე ნივთები“ (ან
ჩვენი ორგანოები ან მისაღვამები ჩვენდამი) შეიქმნა, რომელთა
მეშვეობით ხდება ჩვენი კონსტიტუირება, დამოკიდებულია იმაზე,
თუ როგორია ისინი, განსხვავებულები სხვადასხვა დროსა და სხ-
ვადასხვა ადგილას და, შესაბამისად, დამოკიდებულია იმაზე, თუ
რა შედეგებს წარმოშობენ ისინი ადამიანურ არსებაში.

და აი, სანამ იმის შესახებ ვისაუბრებდე, რასაც მე განუსაზღვრელობა ვუნოდე, ერთ მოკლე შენიშვნას გავაკეთებ (შევაჯამებ რა იმას, რასაც ადამიანური ცხოვრების ბუნებრივ ტექნოლოგიასთან კავშირში ვამბობდი, განსაკუთრებულ საგნებთან კავშირში, რომლებსაც საკუთარი მოქმედება ჩვენში, ჩვენს ცხოვრებაში აქვთ): ჩვენ საქმე გვაქვს ერთგვარ „ფიზიკურ მეტაფიზიკასთან“. ჩვეულებრივ ხომ სწორედ ამ საგნებს მიაწერდნენ – იმ ოდენობით, რა ოდენობითაც ადამიანებს ჯერ კიდევ შეეძლოთ მათი გაგება რეფლექსიურად – მიღმურობის, მარადიულობის თვისებებს, ისინი რელიგიურად იკურთხებოდნენ, პირველ რიგში კი მათი „გამოცდილებამიღმურობა“ (მე კი უკვე ვაჩვენე, რომ გამოცდილებამიღმურნი ისინი მარტივი აზრით არიან: ისინი ჭარბნი არიან ნებისმიერი ადამიანური პრაქტიკული მიზნებისა და ამოცანების მიმართ). სწორედ ისინი არიან „მეტაფიზიკა“, რომელსაც, თუმცაღა, სავსებით ემპირიულად დაკვირვებადი შედეგები აქვს: კულტურის, ჰორიზონტების განვითარებაში, რომლებიც ამ კულტურათა წიაღში არსებობენ, კულტურათა განვითარების შეჩერებაში, მათ შინაარსში, სიკვდილში ან სხვა კულტურათა წარმოშობაში. ამ ცნების გამოყენება ჩვენ მხოლოდ ერთი დამატებითი შენიშვნით შეგვიძლია; ჩვენ ამ საგნებს ვერ ვხედავთ იმ ოდენობით, რომლითაც მეტაფიზიკას განვიხილავთ, როგორც წარმოდგენას სამყაროს შესახებ, ამ აზრით კი ის ნებისმიერ კრიტიკას ექვემდებარება, რადგან ის, მისი გამონათქვამები, არაკონტროლირებადია, წარმოადგენენ რა ერთგვარი ზეგამოცდილებისეული რეალობის მტკიცებას სამყაროში, და პირველივე გულმოდგინე მეცნიერული განხილვისას იმსხვრევიან. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ის, რასაც მე ფიზიკურ მეტაფიზიკას ვუნოდე, არის არა წარმოდგენა სამყაროს შესახებ, არამედ კონსტრუქციული საგნები, კონსტრუქციული მანქანები. ისინი არ გამოხატავენ, არამედ რაღაც მოჩვენებითის, უხილავის, ზღაპრულის გამოხატვის თავისი ელემენტების მეშვეობით კონსტრუქციული უიდეო. ჯერ კიდევ დასაწყისში რაღაც მიმართებით რიტუალის კონსტრუქციული როლის შესახებ ვსაუბრობდი. ასეთივე რიტუალს წარმოადგენს მისი გადანარჩენი ნაირსახეობა – ბავშ-

ვური თამაშები. თუ თქვენ დააბამთ ბავშვს და არ მისცემთ თამაშისა და ფანტაზირების საშუალებას, ანუ ისეთი რამით დაკავებისა, რაც გამოცდილებამიღმურია და ცხოვრებასთან კავშირი არ აქვს, ჯამში ამ ბავშვისგან ადამიანურ არსებას ვერ მიიღებთ.

ამ დამატებითი შენიშვნით ახლა მეორე ძაფს დავუბრუნდები, რომელიც ჩამოთვლისას პირველი იყო. ადამიანური მოქმედებებისა და კავშირების დაყვანა მათ რაციონალურ წარმოდგენამდე, ერთგვარი იდეალ-ტიპური მოდელის სახით, გულისხმობს, რომ მთელი სისტემა (სოციალური ან კულტურული) თავისებურ გამჭვირვალობას წარმოადგენს, გამჭვირვალე სისტემას, რომელიც შესაძლოა დაკვირვების სხივით იქნეს გამსჭვალული რომელიმე ერთი წერტილიდან. ამ წერტილში ჩვენ ზომის განსაზღვრულ ერთეულს ვათავსებთ, მაგალითად, Homo economicus-ს, და ეკონომიკის მთელ შესაძლო სისტემას მისი მოდელის მიხედვით ვანყობთ. აქ იგულისხმება, რომ ზოგადად ადამიანური სუბიექტის უნარი გარემოცვაში, მის გარემომცველ სისტემაში ორიენტირებისა, თუმცა კი უსაზღვრო არ არის, არ ფლობს თვისებებს ზემდგომი პიპოთეტიური ინტელექტისა, რომელიც ერთი ნაბიჯით, არ დასჭირდებოდა რა გადათვლის სასრული დრო, ყველა შესაძლო კავშირს მოიცავდა და ამით მთელ სისტემას გამჭოლ დაინახავდა, მაგრამ ამ უკანასკნელისგან მხოლოდ ხარისხით განსხვავდება. ადამიანი თითქოს მონანილეობას იღებს ამ პიპოთეტიურ ზემდგომ ინტელექტში, თითქოს მასთან ზიარება ძალუძს: ცნობილია, რომ ფიზიკურ კვლევას საფუძვლად, როგორც ეს გალილეის ესმოდა და აყალიბებდა, დაედო მისი ერთი მსჯელობა „საუბრებიდან“ იმის შესახებ, რომ, საკუთრივ თუ ვიტყვით, ეს უსასრულო გონება ჩვენი სასრული გონებისგან არა პრინციპულად განსხვავდება, არამედ ხარისხით, ჩვენ კი შეგვიძლია მონანილეობის მიღება მის ინტენსივობაში, მაგრამ ექსტენსიურად მისი მიბაძვა არ ძალგვიძს. ექსტენსიურად ჩვენ არ შეგვიძლია იმის მოცვა, რასაც ის მოიცავს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მის ინტენსივობაში, მის თვისებაში, ჩვენ მონანილეობას ვიღებთ, ნაზიარებნი ვართ. ამ აზრით კი განსხვავება არა პრინციპია (ვიმეორებ), არამედ ხარისხში.

აკვირდებოდა რა ეკონომიკურ სისტემას, მარქსმა, კლასიკური პოლიტიკონომიისგან განსხვავებით, ყურადღება მიაქცია იმას (და ეს მისი ერთ-ერთი პრინციპული მტკიცებაა), რომ ეკონომიკური მოქმედების აგენტის ორიენტირების უნარი საბაზრო მეურნეობის მთელ სისტემაში რაიმე გარე მზერისგან, რომელიც ამ სისტემის სივრცის ყველა წერტილს მოიცავდა, განსხვავდება არა ხარისხით, არამედ პრინციპში. მაგალითად, აქ მარტივი ემპირიული ვითარებები გვაქვს. ვთქვათ, გვაქვს შრომისა და წარმოების რაციონალური ორგანიზაცია მანუფაქტურის ფარგლებში, ანუ საზღვრებში, რომლებსაც ეკონომიკური აგენტის მზერა მოიცავს და სადაც მოქმედების ყველა ელემენტი და სიტუაცია საწვდომია მიმოხილვისთვის. ხოლო ეკონომიკის მთელი სისტემის შესაძლო „რაციონალური“ ორგანიზაცია ცალკეულ მანუფაქტურას გარეთ (კლასიკური პოლიტიკონომიისთვის ის დაფარვის ხარისხით განსხვავდებოდა, ანუ არა პრინციპში, და შესაძლებელი იყო მისი დადება ინდივიდუალურ, რაციონალურ და თავისი თავისთვის გამჭვირვალე მოქმედებაზე) მარქსისთვის პრინციპულად განსხვავებულად იქცა, მაგალითად, ისეთ ემპირიულ გარემოებათა არსებობის მიზეზით, როგორიცაა კერძო საკუთრება, რომელიც გამჭვირვალობის ამ სხივს ბუნებრივ ზღვარს უწესებს. მას სხვა აგენტთა თვითშემოქმედება ელობება, რომლებიც საკუთარ თავებში არიან ჩაკეტილნი კერძო საკუთრებრივი ურთიერთობებით, და არ ძალუძს ერთ მზერაში მათი მოქცევა. ამიტომ, როგორც ვამბობდი, მარქსთან აღმოჩნდა, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია ასეთი ეკონომიკის გაგება, თუ იმ დასახული მიზნებისა და მოთხოვნილებების შემდგომში დაუშლად ჯამს არ ვიგულისხმებთ, რომლებიც ამ Homo economicus-სშია გაერთიანებული: ცხადად არსებობს უბნები ამ სისტემაში, რომლებსაც მზერა ვერ გაივრცელდება, სისტემა კი ცოცხლობს – მარქსი კი სწორედ ამას იუჩინებდა – ბუნებრივ-ისტორიულად, დამოუკიდებლად ინდივიდის ანუ, სისტემის ყოველი ელემენტის, უნარისგან, საკუთარ თავში დაიტიოს სისტემის ყველა რგოლის ანარეკლი და ხატი.

და აქედან დაიწყო სისტემათა ანალიზის მთელი მეთოდის სრული არევა, ისეთი სისტემებისა, რომლებიც საკუთარ თავში, თავის საკუთარ ფუნქციონირებაში ერთგვარ ცნობიერ აგენტსა და გაგებ-

ის აქტთა გამოვლინებებს შეიცავენ, და ასეთი აგენტის მხრიდან გადანყვეტილებათა არჩევას. ამ უბანს (განუხილვადს) განუსაზღვრელობა ეუნოდოთ. რა აზრით ეუნოდებთ მას განუსაზღვრელობას? ერთი მარტივი აზრით. რას ნიშნავს კლასიკურ ფიზიკასა და ზოგადად კლასიკურ ბუნებისმეტყველებაში განსხვავება ჰიპოთეტიურ ზემდლავრ უნარსა და ადამიანურ უნარს შორის მხოლოდ ხარისხობრივად? ეს ნიშნავს, რომ ჩვენ ზღვრული გადასვლის განხორციელება შეგვიძლია: განვიხილოთ მოვლენები დასაშვებ ზღვარზე, რომლისკენ მოძრაობისას ეს განსხვავება განუწყვეტლივ მცირდება. ჩვენ ის თითქოს ნულამდე დაგვყავს და ვაკონტროლებთ. სწორედ იმ დაშვებით, რომ ზემდლავრ გონებასა და ადამიანურ გონებას შორის განსხვავება ხარისხობრივია და არა პრინციპული, ჩვენ მოვლენები შეგვიძლია ზღვარზე განვიხილოთ. ასეთი დაშვება ასაბუთებს ზღვრული გადასვლის ჩვენს შესაძლებლობას. ხოლო, თუ არსებობს განსხვავება, რომელიც არ მცირდება: როგორც არ უნდა ვმოძრაობდეთ ზღვრისკენ, განსხვავება დარჩება? ვთქვათ, განსხვავება მანუფაქტურის ან ფაბრიკის შიგნით საქმის ორგანიზებასა და მთლიანად ორგანიზებას შორის, სადაც იმ ინდივიდუალურ ნებათა ენური რიცხვი მოქმედებს, რომლებიც კერძო საკუთრებას ეფუძნება. ის არ მცირდება ზღვარზე, ანუ ზღვრისკენ მოძრაობისას. ასევე, მაგალითად, ფსიქოლოგიაში იოლად ვხვდებით ასეთ რამეს – თუ, მაგალითად, ჩვენ მგრძნობელობის სენსორულ ზღურბლს ავიღებთ, ისინი ბუნებრივ ზღვარს ადგენენ, ზღვარს სახელდობრ განუსაზღვრელობისთვის, ჩვენი მოძრაობისთვის მნიშვნელობათა უზუსტობების შესამცირებლად, გაზომვათა სულ უფრო მეტი სიზუსტის მიღწევისთვის, რომელთა აღებას ბოლოს და ბოლოს ზღვარზე შეეძლებდით, ანუ ამ გაზომვას მაქსიმალურად ან აქტუალურად უსასრულოდ შესრულებულად ვიგულისხმებდით. ამის გაკეთება ჩვენ შეგვიძლო, თუკი მართლაც აღმოვაჩინდით უზუსტობათა შემცირებას ან ნაპრაღის დავინტოვებას, აქ კი – როგორც არ უნდა გაინძრე, შემცირება არ ხდება. სხვათა შორის, ასეთი შემცირება არც იმ ენერგეტიკულ სისტემებში ხდება, რომლებსაც თანამედროვე ფიზიკაში დისიპაციური სისტემები ეწოდებათ, როდესაც წონასწორობის მდგომარე-

ობისგან დაშორებულ წერტილებს იღებენ და აღმოჩნდება, რომ უმცირეს მოქმედებას, თავის სიმცირესთან შეუფარდებლად, მოვლენათა მთელი მსვლელობის რადიკალურად შეცვლა შეუძლია. მაგალითად, გადმოკიდებული კლდე შესაძლოა ქვიშის მარცვლის ცვლილების გამო ჩამოიქცეს ან არ ჩამოიქცეს, ხოლო თვითნებობის ამ ნაპრალს მოვლენათა ერთ და მეორე მსვლელობას შორის ვერ შევამცირებთ. ეს, რასაკვირველია, არღვევს პრივილეგიებულ თვალსაზრისს, ანუ ვარაუდს, რომ რაიმე სისტემაში არსებობს ათვლის რაიმე ბუნებრივი პუნქტი, რომლის თვალსაზრისით შეგვიძლია მთელი სისტემა გამჭვირვალედ ვაქციოთ, ხოლო, მოვიყვანოთ რა მას ათვლის ამ პუნქტთან შესაბამისობაში, კვლავწარმოთ იგი რაციონალურად, ვთქვათ, გეგმაზომიერად. მსურს შევნიშნო, რომ თვით მარქსთან აზროვნების ეს რადიკალურად არაკლასიკური მსვლელობა, რომელიც გამორიცხავს ცნობიერების კლასიკურ გამჭვირვალებას ან ათვლის ერთგვარი აბსოლუტურ გარე სისტემას, რომლიდანაც ნებისმიერი სისტემა შესაძლოა კვლავწარმოებულ იქნეს უკვე რაციონალურად კონტროლირებადი სახით, გულისხმობს თვითმოქმედების განსხვავებული კერების არსებობას სისტემებში, განსხვავებული ლოკუსებისა, თვითშემოქმედების loci.

გვაქვს ჩვენთვის მნიშვნელოვანი მეორე ვარაუდიც. ამისათვის დეკარტე და მარადიულ და უძრავ ჭეშმარიტებათა ქმნადობის მისი თეორია უნდა გავიხსენოთ (თუმცა ამ ცნებათა შეხამება პარადოქსულია).

მარქსი თითქოს ვარაუდობდა, რომ ის, რასაც ჩვენ კანონებს ვუწოდებთ და რასაც ადრე „მარადიულისა“ და „უცვლელის“ ეტიკეტებს აკრავდნენ, სინამდვილეში განხილულ უნდა იქნეს, როგორც ერთგვარი უფრო ფართო მთლიანობის ფუნქცია, როგორც ფუნქცია თვით მოქმედებისა, რომლის კონტინუუმში შესაძლებლად იქცევა კავშირი, რომელსაც შ ე მ დ ე გ ჩვენ კანონებს ვუწოდებთ. უფრო სწორედ რომ ვთქვათ, რაღაც არ არის წინასწარ დადგენილი კანონის სახით, არამედ დ გ ი ნ დ ე ბ ა კანონის სახით. სხვათა შორის, ეს ასევე წარმოადგენს პირობას ახალის წარმოშობისა – ახალწარმონაქმნების, ცვლილებების, გარდაქმნების, მათ შორის, კულტურის სფეროში (ახალი კულტურების წარმოქმნა ძველის ადგილას და ა.შ.). მოკლედ რომ ვთქვათ, სიტყვის

ონტოლოგიური აზრით, ცნობიერების ანალიზის ჩვენს მიზნებში შემდეგია მნიშვნელოვანი: მნიშვნელოვანია უარყოფა მზა კანონ-თა და არსთა მქონე ერთგვარი წინასწარ დადგენილი სამყაროს არსებობის წანამძღვრისა. არა იმ აზრით, რომ სამყარო არ არის ჩვენ მიღმა, არამედ იმით, რომ ჩვენ ადამიანის ცნობიერებისა და მოქმედების ზოგი გამოვლენის ანალიზისთვის სამყარო განსხვავებულიად უნდა გ ა ვ ა ა ნ ა ლ ი ზ ო თ.

სწორედ ამიტომ მსურს დეკარტეს შეხსენება. მას ერთი ფრიად საინტერესო მსჯელობა აქვს. საერთოდ, ამ მსჯელობაში ის იქიდან გამოდიოდა, რისთვისაც მე შემეძლო წესრიგის საოცრება ან აზროვნების საოცრება მეწოდებინა, რისი გაცნობიერებიდან იწყება კიდევ ფილოსოფოსობა, სულ ცოტა, ევროპულ ფილოსოფიურ ტრადიციაში, ანუ ბერძნებთან. ჩემთვის ეს არტიფაქტების, ტექნოსების, ანუ „მესამე ნივთების“ პრობლემასთან დაბრუნებისთვის არის აუცილებელი. ფილოსოფოსებმა ასეთი მარტივი კითხვა დაუსვეს საკუთარ თავს, უფრო ზუსტად კი, მათ წინაშე აღმოჩნდა ან წარმოდგა გაოცების საგანი: გასაოცარია, რომ წესრიგი არსებობს, რადგან ნორმალური სახით შეუძლებელია წესრიგის არსებობა, როგორც სამყაროში, ისე აზრებში. ვერც სიკეთე და ვერც ჭეშმარიტება დაეყრდნობა რაიმეს ბუნების მოვლენათა ბუნებრივ მსვლელობაში. ჩვენ ვიფანტებით, ჩვენი მდგომარეობათა მოწესრიგებულობა – იმ ოდენობით, რომლითაც ის ჩვენი ფსიქოფიზიკური რეუიმის ფუნქციონირებაზე დამოკიდებული – იშლება; ჩვენ ერთი აზრის შეკავებას მეორესა და მესამესთან ერთად ვერ შევძლებდით, ასეთი შეკავება რომ იმაზე იყოს დამოკიდებული, როგორებიც ბუნებამ გვშობა. მეტიც, გასაოცარია ისიც, რომ საერთოდ არსებობს ხოლმე რაიმე ახალი, ანუ აზრი. არსებობს სოკრატეს ძველი პარადოქსი, რომელიც ამბობდა: „საერთოდ როგორ ვიგებთ რაიმეს?“ (იგულისხმება, [როგორ] ვიგებთ ახლა, რომელი ახალი აზრი ჩნდება ჩვენში). ეს შეუძლებელი ერთი უბრალო მიზეზით არის. მე აზრით გარკვეული მიმართულებით ვმოძრაობ, მე ეს მიმართულება თითქოს წინდანინ უნდა გამაჩნდეს, შესაბამისად, მე წინდანინ უნდა ვიცოდე საგანი – რომელიც მე ჯერ კიდევ უნდა შევიცნო – რათა მისკენ ვიმოძრაო, ხოლო, თუ მე მასთან მივიდვიარ, მე ის უნდა ვიცნო, ვაღიარო, რომ ეს სწორედ

ის საგანია, რომელსაც ვეძებდი, ანუ ეს ის ადეკვატურობაა, რომლის შესახებ მე ვსაუბრობდი. საიდან არის ის? საიდან ვიცით, რომ აი ეს აზრი არის ეს აზრი, ჭეშმარიტი და ჩვენი ამოცანების გადამწყვეტი? და, რა გარანტია არსებობს – აი, ჩვენ დავინყუეთ აზროვნება – რომ წინ მდებარე აზრი, რომლის განაზრება გვსურს ჩვენ, განაზრებული იქნება? ის არ გამომდინარეობს იქიდან, რომ ჩვენ დ ა ვ ი ნ ყ ე თ აზროვნება და არც ამით არის დასახული.

აზრები ჩვენ გვემართება, ისინი არ გამომუშავდება ჩვენ მიერ, თუმცა, გამომუშავდება კიდეც. რა აზრით „გვემართება“? შეგიძლიათ აზრის მიღება აზრის სურვილით? აი, მე მსურს რაიმე საინტერესო, ახალი, ორიგინალური ან ზუსტი ვიფიქრო – არ გამოვა! შეუძლებელია რაიმეს მიღება მომავალში, მივმართავთ რა წინ ჩვენს ნებასა და სურვილებს. დეკარტე ამას ძალზე მეცნიერულად გამოხატავდა, ძალიან ლამაზად: ის ამბობდა, რომ შინაარსის მიხედვით დროის მომენტები გახლეჩილია; ის, რომ მე ვარ ახლა, არ გამომდინარეობს იქიდან, რომ მე ვიყავი რამდენიმე წამის წინ, ხოლო ის, რაც მე რამდენიმე წამის შემდეგ ვიქნები, მექნება რა თავში ან ხელთ აზრი, არ გამომდინარეობს იქიდან, რომ მე ვარ ახლა და ამ აზრის მიმართულებით დავიძარი. ამიტომაც შემოჰქონდა დეკარტეს არა წარმოების ან ქმნადობის წანამძღვარი, არამედ კ ვ ლ ა ვ ნ ა რ მ ო ე ბ ი ს ა და შ ე ნ ა რ ჩ უ ნ ე ბ ი ს, ათავსებს რა მას სრულად აქტიურობის მომცავი კონტინუუმის უწყვეტობაზე. ის ამბობდა: იმისათვის, რომ მე შემდეგ იმ აზრის მატარებელი ვიყო, რომელიც იქიდან არ გამომდინარეობს, რისი განაზრებაც ახლა დავინყუე, აუცილებელია, რომ ღმერთმა მე კვლავ და კვლავ, ხელახლა და ხელახლა მშობოს. ის ერთობ მკაფიოდ აცნობიერებდა ამას, ისევე, როგორც ბერძნები. ძენონის პარადოქსებსაც შეგახსენებთ, რომლებიც იმაში მდგომარეობს, რომ უსასრულოდ შეიძლება გამეორდეს შუალედი, რომელიც აქილევსს კუსგან ამორებს, ხოლო თვით მოძრაობის პუნქტები შედეგის პუნქტისგან განურჩეველია. ამ პუნქტების შინაარსი არ შეიცავს მაინდივიდუალიზებელ გამოყოფას – „კუს დავენიე“. ეს კი სახელდობრ მაინდივიდუალიზებელი გამოყოფაა, როგორც ნებისმიერი მათემატიკოსი იტყვის.

ისევე, როგორც სიტყვა „გავიგე“ არის მომენტთა რიგიდან რომელიმეს ინდივიდუაცია, რომლებიც შინაარსით საკუთარ თავში ერთმანეთისგან განურჩეველია; შეჩერებისა და აზრის გამოტანის რომელიღაც დისკრეტულ საფუძველზე ჩვენ ვამბობთ: „გავიგე“, „აი, აზრი“. ამ მსჯელობას კი დეკარტე კითხვით ასრულებდა: რა სახით არსებობს ჭეშმარიტება? როგორ აწყობს ღმერთი სამყაროს? ჭეშმარიტების შესაბამისად? ნუთუ შეგიძლიათ იმის დაშვება, რომ ღმერთი სამყაროს აწყობს რაიმე მასშტაბის ან ჭეშმარიტების შესაბამისად? ეს ხომ იმის ვარაუდს უნდა ნიშნავდეს, რომ ღმერთს გარეშე არსებობს რაღაც სხვა, რითიც ის ხელმძღვანელობს. შესაბამისად, ჭეშმარიტება არ არის რაღაც, რაც არსებობს და რაზეც ღმერთი ორიენტირებდა, არამედ ჭეშმარიტება არის ის, რომ ღმერთმა ა ს ე ქ მ ნ ა და ეს ჭეშმარიტებად იქცა, ანუ ჭეშმარიტება დამკვიდრდა, როგორც სამყაროს მდგომარეობაც, მასში საქმის მდგომარეობა და როგორც ამ მდგომარეობის ადეკვატური ფიქსაცია ჩვენს აზროვნებაში.

მაგალითის სახით იგივე Homo sapiens განვიხილოთ. მარქსს ხომ მართლაც მიაჩნდა, თუმცა სიტყვიერად ეს არსად არის გამოთქმული, რომ არ არსებობს შემეცნების წინარეარსებული რაიმე უნარი შემეცნებისა. შემეცნების უნარი შემეცნების აქტებში დადგინდება. წესები, კანონი დადგინდება მოძრაობათა რეალურ აქტუალიზებაში, და არ არსებობს მათი რაიმე წინარემოცემულობა, ისევე, როგორც ეკონომიკაში არ არსებობს ადამიანის წინარემოცემული ეკონომიკური ბუნება, მისი დადგენა იმის შესაბამისად მოხდება როგორც წავიდა. აი, ასე – როგორც ღმერთმა ქმნა, და ეს ჭეშმარიტებად იქცა. ამ აზრით კი – მარადიულ ჭეშმარიტებად. მოკლედ რომ ვთქვათ, დეკარტე, შემდეგში კი მარქსი აკავშირებდა ორ, ერთი შეხედვით, სრულიად განსხვავებულ მოვლენას – ჭეშმარიტებასა და დროს.

ამით კი ჩვენ წინაშე იქმნება პრობლემა, რომელიც ახალ შუქს ჰფენს არტეფაქტთა პრობლემას, რომელთა შესახებ მე ვსაუბრობდი. იქმნება პრობლემა ჭეშმარიტებისა, არა როგორც რაიმე წინარემოცემულის შესაბამისობის, ფიქსირებულად გარეთ არსებულის, არამედ როგორც მოვლენის მიერ თავისი საკუთარი საფუძვლების კვლავწარმოებისა. იმისათვის, რომ დროის შემდგომ

მომენტში იყო ის, რაც შენ მანამდე ხარ, და იფიქრო აზრები, რომლებიც წინამორბედი აზრების გაგრძელებას წარმოადგენენ. სხვათა შორის, ასეთ პარადოქსებს იყენებენ – არ ვიცი, ცნობილია თუ არა ეს ავტორებისთვის – თანამედროვე სამეცნიერო-ფანტასტიკურ ლიტერატურაშიც: როგორ იმოგზაურო წარსულში და დაბრუნებისას ისევ ის იყო, რაც მოგზაურობამდე იყავი. აი, ამ „შემდეგში წარმოებისთვის“ გამოვიყენებ ლინგვისტურ სიმდიდრეს *natura naturans*-ი და *natura naturata*-ს შორის განსხვავებისა და შემდეგს ვიტყვი: ვსაუბრობდი რა „მესამე ნივთების“, ბუნებრივი ტექნოლოგიის, ანუ ტექნოსების, არტეფაქტების შესახებ მე, რასაკვირველია, მხედველობაში მქონდა ნაწარმოებები, მაგრამ განსაკუთრებული ნაწარმოებები – მ ნ ა რ მ ო ე ბ ე ლ ი, *opera operans*, არა ამსახველი ან აღმწერი, არამედ თავის სივრცეში საკუთარი ეფექტების წარმომშობი, რომლებიც არა აღწერითი ან გამომხატველობითია, არამედ კონსტრუქციული გრძნობის, აზროვნების, გაგების ჩვენი შესაძლებლობისადმი, ანუ სახელდობრ *opera operans*. მათ გარეშე, თუკი უბრალოდ ბუნებრივად შევხედავდით სამყაროს (როგორიც გნებავთ თვალებით, გამჭრიახი, გონიერი და ა.შ.), ქაოსი იქნებოდა.

სტრუქტურაციის ორგანოებსა და „მომავლის წესრიგის“ მატარებლებს, ამ წარმოუდგენელი სასწაულისა, სწორედ ჩვენი მასტრუქტურირებელი ტექნოსები წარმოადგენენ, ნაწარმოებები, და ჩვენს შემეცნებაში, გარდა იდეალ-კონსტრუქციული წარმონაქმნებისა, რომლებიც ჩვენი ნებისა და ცნობიერების მიერ კონტროლდება, არსებობს კიდევ შემეცნების საგნობრივი მოქმედებები, რომლებიც ამ მოქმედებების ანუ ამ *opera operans*-ის მიერ იბადებიან და წარმოიშობიან. იმავდროულად, ისინი ჩვენი კულტურული ჰორიზონტებია.

ყურადღება მივაქციოთ იმას, თუ რატომ ვამბობ, რომ ეს ნივთები სახელდობრ „მესამენი“ არიან, – ისინი არც იდეალური, განსჯითი არსები, კანონებია, და არც ფიზიკური სხეულები, არამედ რაღაც მესამე, რომელიც საკუთარ თავში მოქმედების ნივთობრიობასაც შეიცავს (ანუ მოქმედების საგნობრიობას), რომელიც დამოუკიდებელია ჩვენი ცნობიერებისგან ან მის მიერ არ კონტრ-

ოლდება (ჩვენ ნებითა და ცნობიერებით არ ძალგვიძს ამ მოქმედებების იმიტირება და წარმოქმნა, ისინი ამ საგნის მიერ ჩვენში უნდა წარმოიქმნას). და ეს „მესამე ნივთები“ ფიზიკის კანონებიდან არ გამომდინარეობენ. ფიზიკის კანონებიდან არ გამომდინარეობს, რომ ჩვენ ბორბლისებურად უნდა გადავადგილდებოდეთ. ისევე, როგორც მაქსველის განტოლებები შეიცავს დაშვებასა და აღწერას ტალღებისა სიხშირით, რომლებიც იმ სიხშირეებზე არ დაიყვანება, რომლებიც ვერ წყდება ხედვის ჩვენი უნარებითა და ჩვენი ხელსაწყოებით, რომლებსაც ჩვენ მოვიფიქრებთ.

იმავდროულად, ისტორიულ-ფილოსოფიური ტრადიციის შესაკრავად მე მკითხველისათვის ცნობილ სიტყვას გამოვიყენებ. ის, რომ ჩვენს აზროვნებაში არსებობს „ბორბლურობა“ და მსგავსი რამ, ანუ ისეთი პორიზონტები, რომლებიც არის არა რაიმეს გამოხატულება, არამედ კონკრეტულ და უნიკალურ რეალიზებათა (მოცემულ შემთხვევაში, გაგების) კვლავწარმოების ორგანოები – სწორედ ამას ეწოდებოდა პლატონის მიერ გამოგონებული ძველი სიტყვა, ეწოდებოდა „იდეა“, რაც, ჩვენდა სამწუხაროდ, ჩვენ ტრადიციულად ზოგად ცნებათა სახით გავიგეთ.²⁰

ასე შეეკარით ჩვენი მსჯელობა იმაზე, რომ იმ საგნობრივ წარმონაქმნთა ან საგნობრივ მექანიზმთა სტრუქტურირების უნარები,

20. შდრ.: „რას ნიშნავს ბორბლის „ბორბლურობა“ ან სარეცლის „სარეცლურობა“? („სარეცელს“ პლატონი ამ აზრით განიხილავდა, როგორც იდეას). ის, რასაკიწრელია, გულისხმობდა უნივერსალიების არა გვიანდელ, შუა საუკუნეებში წარმოშობილ და შემდეგ ახალი დროის მიერ მემკვიდრეობით მიღებულ პრობლემას, პრობლემას ცნებებისა. როდესაც ის რაიმეს იდეას უწოდებდა, ის გულისხმობდა, რომ ისეთი მოვლენები, როგორიცაა სარეცელი ან ბორბალი, არტეფაქტებს წარმოადგენენ, ისეთ საგნებს, რომლებიც თვით ჩვენი წარმოსახვის, ჩვენი აზროვნებისა და ა.შ. შესაძლებლობათა პორიზონტს. <...> დედამიწაზე მექანიკური გადაადგილების ჩვენი შესაძლებლობის მთელი პორიზონტი ბორბლის შიგნითაა მოცემული. ბორბალი ერთდროულად არის პორიზონტიც და პროდუქტიული გარდამქმნელიც ჩვენი ფსიქიკური და ფიზიკური შესაძლებლობებისა. ის ჩვენს შესაძლებლობებს იმგვარად გარდაქმნის, რომ მიიღება ეფექტი, რომლის მიღება ჩვენი ფიზიკური ძალების უბრალო გაერთიანებით არ შეუძლია. ჩვენს ცნობიერებასთან მიმართებით ის – ცხადი პორიზონტია, ჩვენ არაფერი გამოვიგონებთა ისეთი, რაც ბორბლის საზღვრებს გასცდებოდა დედამიწაზე მექანიკური გადაადგილების აზრით. თუ ჩვენ გამოვიგონებთ გადაადგილებას მაგნიტური ბალიშებით, ეს რადიკალურად განსხვავებული არტეფაქტი იქნება და, ცხადია, ცნობიერების სხვა სამყარო იქნება ნაგულისხმევი. <...> სარეცელიც ზომ იღეა. სიტყვის რა აზრით?“ (მამარდაშვილი, მ. ფიზიკური მეტაფიზიკის გამოცდილება. ვილნიუსის ლექციები სოციალურ ფილოსოფიაში. M.: Прогресс-Традиция; მერაბ მამარდაშვილის ფონდი., 2009. გვ. 68). – რედ. შენ.

რომლებიც თვითონ წარმოადგენენ „ნაწარმოებებს“, მაგრამ, თავის მხრივ, აწარმოებენ კიდევ, შეგვიძლია იმ ადგილზე განვათავსოთ, რომელიც ადრე, კლასიკურ მეცნიერებაში, იძულებულნი ვიყავით წინასწარ დადგენილი ჰარმონიის პრინციპით შეგვევსო. ცნობიერი ცხოვრების ის თვისებები, ცნობიერების ის წარმონაქმნები, რომლებიც, თუ ჩავუფიქრდებით, ჩვენთვის სასწაულს უნდა წარმოადგენდნენ (ანუ დაუჯერებელია, რომ ისინი არსებობენ), ჩვენ ნაწილობრივ შეგვიძლია გავიგოთ (რადგან სრულად ჩვენ საერთოდ არაფრის გაგება ძალგვიძს, სანახევროდაც კი), დავაყრდნობთ რა მათ მასტრუქტურირებელ ძალებს, რომლებსაც ეს „ნაწარმოებები“ ასხივებენ.

გავაჩნია რა „მესამე ნივთა“ ფენომენი ანუ ცნობიერების კონტინუალურად მოქმედი საგნობრივ-ნივთობრივი მექანიზმები, ჩვენ ამით გვაქვს შემდეგი კლასიკური პრინციპის დარღვევაც ანუ ცვლილებაც (რომელიც იშვიათად იყო ცხადად ფორმულირებული, თუმცა თავის თავში ინტელიგიბელურობის პირობას ანუ წანამძღვარს შეიცავს და რომლის შესრულებისას შეიძლება მხოლოდ, რომ შემეცნებადი საგნების რაციონალური გამჭვირვალობა ანუ რაციონალური შეღწევადობა მიღწეულად ჩაითვალოს). ეს პრინციპი შემდეგია: უპირველეს ყოვლისა, რაციონალურად გაგებადი და, ამგვარად, ინტელიგიბელურია ის, რაც ადამიანმა თვითონ გააკეთა, შესაბამისად კი, მხოლოდ ის ნივთები, რომლებიც შეგვიძლია ადამიანური კეთების მოდელის მიხედვით, უწყვეტად მოვიცავთ რა მათ მოქმედებას დასაწყისიდან დასასრულამდე რაიმე კავშირით, გავშალოთ (*Homo faber*-ის ხატი – მომუშავე, მკეთებელი ადამიანი). სხვათა შორის, აქედანაა კლასიკურ ფიზიკურ აზროვნებაში ე.წ. თვალსაჩინო მოდელების კოლოსალური როლი.

ამ პრინციპის ნაცვლად ჩვენ ფაქტობრივად საქმე გვაქვს მის ვარიანტთან (რომელსაც ზოგადად შეგვიძლია ცხადად გავადევნოთ თვალი თანამედროვე ფილოსოფიაში, დაწყებული მარქსიდან). მართალია ისიც, რომ ის კიდევ უფრო ნაკლებად გაცნობიერებული და ფორმულირებული იყო, ვიდრე გაკეთებულის გაგების მეშვეობით ნივთების გაგების კლასიკური პრინციპი. არაკლასიკური პრინციპი, რომელიც პირველს უცვლის სახ-

ეს, შეგვიძლია ასე გამოვხატოთ: ჩვენ ვიგებთ გაკეთებულით და არა გაკეთებულს (რომელიც სწორედაც რომ ყველაზე ნაკლებად გვესმის და კიდევ უფრო ნაკლებად შეგვიძლია რეფლექსიურად კვლავვანარმოთ და კონტროლირებადი სახით გავშალოთ). სხვა სიტყვებით, სამყარო ჩვენ გვესმის და ვხედავთ ს ა გ ნ ე ბ ი თ, ისეთი სახის საგნებით, რომელთა შესახებ მე ვსაუბრობდი; ამასთან, ჩვენ შესაძლოა არ გვესმოდეს ეს საგნები. აქედან გამომდინარეობს შედეგი (რომელიც ჩემ მიერ ზევით ნახსენებ კიდევ ერთ პრინციპს არღვევს), სახელდობრ – ჩვენ შეგვიძლია ვიცოდეთ ან გვესმოდეს ისე, რომ არ ვიცოდეთ გონების საკუთარი მდგომარეობა. ამით კი ეს „გაკეთებული ნივთები“ კიდევ უფრო მეტად გვანან იმას, რასაც მე „ორგანოებს“ ვუწოდებდი, რადგან ორგანოს ერთ-ერთ ნიშან-თვისებას (იმისა, რასაც ჩვენ ორგანოს ვუწოდებთ) ის წარმოადგენს, რომ იგი გარკვეულ მოქმედებებსა და პროდუქტებს აწარმოებს, ჩვენ კი, გაგვაჩნია რა ეს ორგანო, სრულებით არ ვართ ვალდებულნი მისი მონყობილობა გვესმოდეს. ის თვითონ მოქმედებს და ამიტომაც ეწოდება ო რ გ ა ნ ო. შესაბამისად, მსგავსი სახის ნივთების შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ მათ თითქოს თვითონ ესმით საკუთარი თავი მათში გაგების მოძრაობის განხორციელების აზრით, რომელიც ახლა მათგან გამომდინარეობს და ვრცელდება.

აი, ჩვენ წინაშე თვალწარმტაცი სურათია (განსაკუთრებით ცხადი ეს XX საუკუნეში შეიქნა) – მაგალითად, სეზანის ნატურმორტი ვაშლებით. აშკარაა, რომ ეს არ გახლავთ სეზანის მიერ ვაშლების აღწერა ან გამოსახვა სურათს გარეშე, არამედ რაღაცის გაგება ამ გამოსახული ვაშლების მეშვეობით, უფრო სწორედ კი მათ მიერ რაღაც სხვის გაგების წარმოშობა. სეზანი „ვაშლებით აზროვნებს“ და ცნობიერებაში რეალიზდება რაღაც, რასთან მხოლოდ თვალთა ყურადღებით ვერ მივალთ. ამ აზრით, სეზანის ტილო არის არა ვაშლების შესახებ, არამედ ეს არის ნახატი „ვაშლებით რაღაცის შესახებ“ ანუ ვაშლების მეშვეობით ჩვენი მხედველობის გარკვეული შესაძლებლობების გამოვლენა, რომლებიც ახლა ვაშლებიდან მომდინარეობს და მათი აღქმით ვრცელდება ჩვენში. მაგრამ ჰკითხეთ სეზანს ან ჩვენ, როგორ არის მონყობილი „ვაშლებში“

სხვა რაიმეს განხორციელება, რათა ჩვენ ვიგებდეთ გაკეთებულ-საც („ვაშლებს“) და ამ სხვასაც, მაშინ ამაზე ან არ გვაქვს პასუხი, ან ეს უკვე სრულიად განსხვავებული კითხვაა, ცნობიერების სრულიად განსხვავებული საფეხურებისა. ყოველ შემთხვევაში, გაგებითი ნივთების დონეზე (ეს კი გაგებითი ნივთების ერთ-ერთი შემთხვევაა, ანუ *opera operans*), ჩვენ უნდა ვივარაუდოთ, რომ ისინი შეიცავენ მათ მიერ სხვა რამის გაგებას, ხოლო მათში (ან მათი მეშვეობით) ჩვენ შეგვიძლია რაიმე ვიცოდეთ სამყაროში, იმ-ავდროულად კი, არ ვიცოდეთ გონების საკუთარი მდგომარეობა, რომელშიც ჩვენ რაიმე ვიცით სამყაროს შესახებ.

სხვათა შორის, აქედან გამომდინარეობს ერთობ საინტერესო რამ, რომელიც ჩვენ ჩვევებსა და უნარებს ცვლის. სახელდობრ, ჩვეულებრივ, ჩვენ ვვარაუდობთ (ეს განსაკუთრებით თვალსაჩინოდ განმანათლებლობაში ჩანს, სოციალური მატერიით ყოველგვარ ეოლუნტარისტულ მანიპულაციებში, „ახალი ადამიანის“ იდეაში, რომელიც ერთ-ერთი ყველაზე უგუნური და ტრაგიკულია XX საუკუნეში და რომლის მაგალითი შეიძლება იყოს ფრაზა: „მწერალი – ადამიანის სულის ინჟინერია“), რომ, როგორც თვით არსებობა კითხვისა იმის შესახებ, თუ როგორია ადამიანი განსაზღვრულ მდგომარეობაში, განსაზღვრულ ყოფიერებაში, ასევე პასუხიც ამ კითხვაზე, არის სხვა ვილაციის პრივილეგია, რომელსაც ამ ადამიანზე უკეთ შეუძლია იცოდეს, თუ რა არის ამ ადამიანისთვის კარგი და რა – ცუდი. ხოლო, ვინაიდან ერთიცა და მეორეც (მაგალითად, აღსაზრდელიც და აღმზრდელიც), კლასიკური ნაწამძღვრის თანახმად, ყოფიერების ერთსა და იმავე ჯაჭვს არის ნაზიარები, რომელიც მთელ სივრცეში ერთგვაროვანია და ცოდნის გადატანას დაუშვებს, მაშინ „მცოდნეს“ გაბედული მოქმედებებით შეუძლია ცოდნის გადატანა სხვა ადამიანის ცხოვრებაში, მისი გამოჭრა და გარდაქმნა. ხოლო, თუ წინააღმდეგობას შეხვდება, მაშინ, როგორც ჩერნიშევსკი იტყოდა, სამოცდაათი ათასი თავი არ იქნება დასანანი ჭეშმარიტების დასადგენად, რომელიც ვ ი ლ ა ც ი ს თ ვ ი ს ცხადია სხვების ნაცვლად (მას შემდეგ „არა-დასანანის“ მასშტაბი შეუდარებლად, თითქმის კოსმიურად, გაიზარდა). აქედანვეა თავისებური მოზეიძე სოციალური ალქიმიის ფანტას-

ტიკური განვითარება. რასაკვირველია, „სოციალური სხეულის“ ალქიმიური გარდაქმნა ღვთის სასუფეველად დედამიწაზე, ბუნებრივია, მასობრივ ძალადობას უნდა მიმართავდეს, რადგან ადამიანები, ჩვეულებრივ, ენინააღმდეგებიან ამას და არ რთავენ „ჭეშმარიტებაში ჩათრევის“ ნებას.

თანამედროვე აზროვნებაში, რომელიც, ერთგვარი ჭავლის მსგავსად, სოციალური მითოლოგიისა და სოციალური ალქიმიის მთელ ამჟამინდელ ნაკადში ჩნდება და რომელშიც ეს წინააღმდეგობა ანტიიდეოლოგიურად არის გამოხატული (ყოველი ჭეშმარიტი ფილოსოფია, როგორც ეს სრული სიცხადით გაირკვა XX საუკუნეში, უპირველეს ყოვლისა, არის სამყაროში ადამიანის ანტიიდეოლოგიური ორიენტაციის მცდელობა), პირიქით, ყალიბდება სხვა წანამძღვარი (რომელიც მეცნიერულად, ონტოლოგიურადც საბუთდება და არა მხოლოდ ეთიკურად ანუ იდეალურად), რომელიც მოხსნის პრობლემას ჩვენ მიერ სხვა რამის გაგებისა ამ სხვის ნაცვლად და მისთვის (რომელსაც საკუთარი თავი არ ესმის). სწორედ ეს წანამძღვარია განვითარებული ზემომოტანილი მსჯელობით, რომელიც ერთგვარ აზროვნებით ველებს გულისხმობს, რომლებშიც არსებობს გაგება (მაგრამ არ არის ცოდნა და ის არც არის სავალდებულო), როგორც აღნიშნული სახის წარმონაქმნების, ცნობიერების საგნობრიობათა რ ე ა ლ უ რ ი ც ო ც ხ ა ლ ი ს ი ც ო ც ხ ლ ე .

ახლა ჩვენ შეგვიძლია დავაფიქსიროთ დაშვება, რომ არსებობს გაგების „საველე“ (ანუ კონტინუალური მოქმედების) მდგომარეობები (შენ მიერ საკუთარი თავის ან სხვის მიერ შენი გაგებისგან დამოუკიდებლად), მათ კი ნივთობრივი მხარე გააჩნიათ, „სხეული“, ანუ ისინი არსებითად „გაგებითი ნივთებია“, რომელთა გაშლა და კვლავწარმოება ცნობიერების რეფლექსიური სქემის მიხედვით არ შეგვიძლია. ჩვენ ვიგებთ გაკეთებულებით და არა გაკეთებულს, ანუ ჩვენ ვიგებთ, თვით დავმკვიდრდებით რა სამყაროსეული მოვლენის სახით ამ სამყაროს კანონებთან ერთად. ამ აზრით სამყაროს კანონებს ვერ გავიგებთ, თუ თვით სამყაროში არ მოვათავსებთ ერთგვარ ცნობიერ და მგრნობ არსებას, რომელსაც ეს კანონები ესმის. სამყაროს კანონების გაგება იმავდროულად არის ელემენტი სამყაროსი, რომლის კანონები გაიგება.

ახლა, შევაქცევთ რა „გაკეთებულთ გაგების“ (და არა „გაკეთებულის გაგების“) პრინციპს, შეგვიძლია განუსაზღვრელობის პრობლემას ან პრინციპს დავუბრუნდეთ ანუ იმ ნაპრალს, რომელსაც, როგორც ვთქვი, ვერ შევამცირებთ.

მე უკვე მოვიტანე კლდის მაგალითი ფიზიკური დინამიკის სფეროდან (თუმცა მხოლოდ გაკერით, არ ვაპირებდი რა ამ თემაზე შეჩერებას), რომელიც არამყარად არის გადმოკიდებული განსაზღვრულ სიმაღლეზე (ასეთივე წარმატებით შეგვეძლო ფიზიოლოგიიდან მოგვეტანა თავის ტვინის ქერქის განგლიების მაგალითი, რომლებიც წინარემოქმედების კრიტიკულ ნერტილში „დამუხტულ“ მდგომარეობაში იმყოფებიან). მაგრამ ახლა ამის შეხსენება ხამს მასალაზე, რომელიც უფრო ახლოს არის ჩვენი მსჯელობის თემასთან – ასახვის პრობლემაზე.

ნაპრალი, რომელიც დაყოფისა და ცვლილების უწყვეტობას არ ექვემდებარება, აქ იმ უბრალო მიზეზით არსებობს, რომ სამყაროს ნებისმიერი ფაქტები ან მოქმედების გამოვლინებები, რომლებსაც ჩვენ აღვიქვამთ, ყოველთვის მოცემული გვაქვს სამყაროსთან რომელიღაც შემდგომ დაუშლადი ურთიერთქმედების შედეგის სახით, რომლის შინაგან მხარეს თვით ჩვენი განვითარება წარმოადგენს, როგორც საერთოდ უნარის მქონეებისა, რაიმე გამოვხატოთ, შესაბამისად კი რაიმე „ენის“ მონაწილეებისა, რომლიდან (და რომელთან ერთად) ჩვენ, სხვათა შორის, პირველად შევიტყობთ და შეგვიძლია სხვებს გადავცეთ სამყაროს მოქმედებების შესახებ ანუ ეს უკანასკნელები ყოველთვის უკვე ინტერპრეტირებულად გვაქვს მოცემული, უკვე დამუშავებულნი ფსიქიკისა და ცნობიერების მიერ; სამყარო უკვე შემონმბეული, გაზომილია (და ჩვენთან ერთად გადაადგილდა). ჩვენ არ შეგვიძლია მის შესახებ „ჩვენში“ რაიმე სხვა გზებით გავიგოთ: სამყარო უწინდელ მდგომარეობას ვერ დაუბრუნდება. შესაბამისად, ჩვენი გარეგანი აბსტრაქციები, ისინი, რომლებიც ჩვენი შინაგანი დაკვირვების ველში ხორციელდება, ამ განუყოფლობის ფაქტს უნდა ითვალისწინებდნენ – შინაგანი ეკრანირების ანუ ინდივიდუალობის განუყოფლობისა საკუთარი თავის ცნობიერი ფორმებითა და მათი დაკვირვების გარეგანი სივრცით.

ამის გათვალისწინებით ახლა დაეუშვათ, რომ გარეგანი აბსტრაქციებით მე რაიმე საგანს ვაკვირდები, რომელიც იმ სხვა სუბიექტთა ცნობიერების მიღმა მდებარეობს, რომლებსაც მეც ვაკვირდები და ვცდილობ განვსაზღვრო, როგორ აისახა ეს საგანი ამ სხვა სუბიექტთა ცნობიერებაში (დასაკვირვებელი სუბიექტების ადგილას შეგვიძლია განვათავსოთ „ვაკვირდები სხვა კულტურას“, „ვამყარებ ინტერსუბიექტურ გაგებას სხვა ადამიანთან“, „ვაკვირდები მარსელებს“ ან „მარსის მცხოვრებლები მაკვირდებიან მე“). ცხადია, რომ მე ვერ შევძლებ, ვუჩვენებ რა გარეგან აბსტრაქციაში საგანს თავისი კანონებით, რომელიც ცნობიერებაზე მოქმედებს, ერთმნიშვნელოვნად განვსაზღვრო, როგორი იქნება ამ ზემოქმედი საგნის ასახვა მანამ, სანამ ექსპერიმენტის ან დაკვირვების ემპირიული ფაქტი არ შესრულდება თვით ამ ცნობიერების მიერ, რომელსაც მე ვაკვირდები. მაშინ გა ა ნ ი ს ა ზ ლ ვ რ ე ბ ა, ხოლო რო გ ო რ და რ ა მ ი მ ა რ თ უ ლ ე ბ ი თ – ა ქ ა მ დ ე არ არის განსაზღვრული დამოუკიდებელი, ერთადერთი და სრული სახით (კანონსა და სანყის პირობებს შორის განსხვავებების, ამ განსხვავების ყველა მოაზრებადი „შეღვათის“ გათვალისწინებით). კანონი, რომელსაც მე ჩამოვყალიბებდი საგანთა გარე დაკვირვების სისტემაში, ერთმნიშვნელოვნად ვერ განსაზღვრავს იმ მოვლენათა მსვლელობას, რომლებიც ცნობიერებაზე (ან ცნობიერებებზე) ახდენს ზემოქმედებას. აქ ზემოქმედებაში, მის თანამდევ გარემოებებში უმცირესმა და შემთხვევითმა განსხვავებამ შესაძლოა შეუდარებლად დიდი და გადამწყვეტი შედეგები მოგვცეს (ისევე, როგორც ქვიშის მცირე მარცვალმა გადმოკიდებულ კლდეზე შესაძლოა ასე თუ ისე განსაზღვროს მოვლენათა მაკროსკოპული მდინარება), ხოლო ამ განუსაზღვრელობას ვერაფრით შევამცირებთ. მათ შორის, იმიტომაც, რომ აბსტრაქციაში მთელ წარსულს რომელიმე (იდეალურ) ნერტილში („ყველაფერი მოცემულია“) განხორციელებულად ვერ მივიღებთ და ამ სახით ვერ განვსაზღვრავთ მისით მომავალს (მაგრამ სწორედ ეს იგულისხმება ერთადერთი რაციონალური სისტემის იდეალით – იქნება ეს „რაციონალური“ ეკონომიკა თუ „იდეალური“ საზოგადოება, უნივერსალურად ნორმატიული კულტურა თუ სამყაროს

რაციონალური სურათი). სამყარო დამკვიდრდება და მისი კანონები უფრო ახლოს განისაზღვრება (ან წინარე-განისაზღვრება) მას შემდეგ და იქიდან გამომდინარე, თუ სამყაროს საბოლოო ურთიერთქმედება-შემოწმებაში თვით სუბიექტის მხრიდან, რომელიც უკვე მოძრაობდა მასში რომელიღაც სპონტანური „გზით“, როგორ ხორციელდება ე მ პ ი რ ი უ ლ ა დ დაკვირვებისა და ასიმილაციის ფაქტი, ერთგვარი განვითარება მ ი ს შ ი გ ნ ი თ, როგორც მოვლენისა სამყაროში და არა გამოცალკევებულ, გვერდიდან ამონონ-დამნონ „წმინდა“ თავში.

ხაზს ვუსვამ, რომ მხედველობაში მაქვს არა დაკვირვების შ ი ნ ა ა რ ს ი (საგნობრივად წარმოდგენადი ერთგვარ იდეალურ, მთელი სამყაროს მომცავ ათელის სისტემაში), არამედ მისი მ ი ღ ე ბ ი ს ემპირიული ფაქტი (ამ აზრით თეორიაც ემპირიაა), რომლის შიდა მხარეს (შინაარსისგან განუშორებელს) წარმოდგენს გამოცდილებით ნასწავლი არსების განვითარება – შემგრძნობისა და შემმეცნებლის. მნიშვნელოვანია, თუ როგორ არის მოვლენა დანაკვირვები, გაზომილი და გაგებული ამ ისტორიასა და ამ კონტექსტში, ანუ მნიშვნელოვანია თვით ის ფაქტი, რომ ის დ ა ნ ა კ ვ ი რ ე ე ბ ი, გ ა ზ ო მ ი ღ ი და ამა თუ იმ სახით გ ა გ ე ბ უ ლ ი ა (ისე, რომ ასეთი გაგება წინასწარ რაიმე განსაზღვრულ ადგილს არ იკავებს მიყვანის ან ინტეგრაციის იდეალურ ფორმებში ათელის გარე, აბსოლუტურ სისტემაში) ისევე, როგორც მნიშვნელოვანია, რომ ბავშვი სახელდობრ აკვირდებოდეს ან ინტერპრეტირებას ახდენდეს მისთვის სრულიად მისტიკური საგნისა – სასიყვარულო სცენისა მშობლებს შორის (სხვათა შორის, როგორც ეს შემდგომ გახდება ცხადი, სრულებით არ არის სავალდებულო, რომ ის მართლაც მის თვალწინ მოხდეს, როგორც რეალური მოვლენა). ხოლო „გზა“ ამ ს ა ს რ უ ლ სფეროში (სახელდობრ სფეროში და არა უზომო, მყისიერ, იდეალურ წერტილში) არ არის დამოკიდებული იდეალური ცოდნის ინტელექტუალური სტრუქტურების (რომლებიც ბავშვს სწორედ რომ არ გააჩნია) შესაბამისობაზე მოვლენის აზრსა და შინაარსთან. მაგრამ ის ჩვენთვის არც გ ა ნ ს ა ზ ღ ე რ უ ლ ი საწყისი პირობების სახით არის მოცემული, რომლის გამოხატულება შეგვეძლო კანონისთვის დაგვეერთო, რადგან ჩვენი წერტილი სინგულარული და აღშფოთების მატარებელია.

შესაბამისად, „ფაქტები“, „მოვლენები“, „ამბები“, რომელთა მონიშვნა საგნისა და მისი ასახვის გადაკვეთაზე ხდება (გადაკვეთაზე, რომლის წერტილი გარეშე დაკვირვების რაიმე ველში მოჩანს), არ არის კანონის მიერ განსაზღვრული, რომელიც ცოდნის იდეალური ნიშან-ლოგიკური სტრუქტურის ცნებებით არის ჩამოყალიბებული და მისგან არ გამოიყვანება. ჩვენ ვეჩეხებით რაღაც ბუნებრივზომადი დისკრეტული ერთეულის ზღვარს, რომლის შიგნით არის განთავსებული თვით სუბიექტების „მუშაობა“ მისი მთელი სხვაობებით, შემთხვევითობებითა და გზის დაუყვანადი გადახრებით. ხოლო სანყისი პირობები განსაზღვრული მხოლოდ მის „გასასვლელშია“ (სხვათა შორის, რადგან არსებობს გზა, შესაძლებელია გადახრაც, რასაც თვით სექსუალური გადახრებისა და კომპლექსების ფაქტი მონიშნავს, რომლის „მტრული“ ნების ან ბავშვის რაიმე ბინიერების გამოვლენაზე დაყვანა მხოლოდ მორალისტობას ძალუძს). ჩვენ არ შეგვიძლია, მცირე სხვაობა ან შემთხვევითობა იმისა, თუ როგორ გაიგო მან, გამოვავლინოთ აბსტრაქციიდან, რომელიც გარეგან საგანს გვაძლევს (მოცემულ შემთხვევაში – სასიყვარულო სცენას ბავშვის მშობლებს შორის), რომელიც დამკვირვებლისა და სუბიექტისთვისაც ხილულია, რადგან ის, როგორც ფაქტი, არ არსებობს იმის გარეშე და მიღმა, თუ რეალურად როგორ ხორციელდებოდა მისი დაკვირვება ბავშვის მიერ და რა აზრები ჩაერთო მის ფსიქიკურ დამუშავებასა და ასიმილაციაში. მას ვერც უწინდელ მდგომარეობაში დავაბრუნებთ, რათა კვლავ დავაკვირდეთ, მოვიზიდავთ რა მის სხვა მხარეებს, მათ შესახებ ცოდნის დამატებით უკვე არსებულისთვის ან უკანასკნელთა შესწორებით პირველთა შუქში და ა.შ. – შეუძლებელია ხელახლა დავაკვირდეთ, რადგან ჩვენ უკვე სხვა რამეს დავაკვირდებით.

ეს მდგომარეობა იმის მსგავსია, რომელსაც ადგილი კვანტურ მექანიკაში აქვს. იქ ჩვენ არა ერთი, არამედ რამდენიმე საგანი გვჭირდება. თუ ჩვენ შეგვიძლია, რომ მთვარეს ორჯერ (და მრავალჯერ) დავაკვირდეთ, ცოდნის დამატებით, მისი გაერთიანებით ანალიზსა და სინთეზში და ა.შ., ატომურ მიკროობიექტებს ორჯერ ვერ დავაკვირდებით. სხვა ცოდნის მისაღებად და პირველთან

მის დასაკავშირებლად აუცილებელია გავითვალისწინოთ სხვაობა ობიექტს, რომელსაც დავაკვირდით და ობიექტს შორის, რომელსაც არ დავაკვირდით, გავითვალისწინოთ, რა მოხდა დაკვირვებებს შორის და ა.შ. ანუ გავითვალისწინოთ თვით დაკვირვების ანუ ექსპერიმენტის ფაქტი, მისი ემპირიული მოვლენა და ამ მიზეზით განსხვავებული შედეგები გვექონდეს იმ უმცირესი სხვაობიდან გამომდინარე, რომლის შემცირება არ ძალგვიძს. კლასიკურ სისტემაში კი ჩვენ შეგვეძლო მისი შემცირება. რას ვაკეთებდით? ჩვენ ვვარაუდობდით, რომ შეგვეძლო სხვაობის კონტროლი ბავშვის დაკვირვებასა და ჩვენს დაკვირვებას შორის, ზღვარს მიღმა გავიტანთ რა ბავშვის დაკვირვებას, ანუ ისეთ სახეზე დავიყვანთ, რომლითაც ჩვენ ვაკვირდებით გარედან მოვლენას, რომელიც სრულიად გაუგებარი და მისტიკურია ბავშვისთვის (ან მამა ურყყამს დედას, ან პირიქით). მაგრამ ბავშვის მიერ მოვლენის შეთვისება ხდება არა იმ პერსპექტივაში, რომელიც ზღვრულ წარმოდგენას ექვემდებარება, არამედ მისგან დამოუკიდებლად, ლოკალურად. ვივარაუდეთ რა წერტილში აზრების გარდაქმნის ინსტანტიზმი, ჩვენ აბსოლუტურ დამკვირვებელსა, რომელიც გვერდიდან ცხადად და სრულად ხედავს, და თვით განმცდელ სუბიექტს შორის ვივარაუდეთ არა პრინციპული, არამედ მხოლოდ ხარისხობრივი სხვაობა – აზროვნების უნარისა და ხელთ არსებული მონაცემების ხარისხის მიხედვით, რომელიც შესაძლოა დროით პერსპექტივაში შემცირდეს, რაც ზღვრული გადასვლის განხორციელების საშუალებას გვაძლევს. მაგრამ, თუ არსებობს დაუყვანადი სხვაობა, ანუ ისეთი, რომელიც დროის ფუნქციას არ წარმოადგენს (ანუ ჩვენი მოძრაობისა საგნის დავარგების ხაზზე, როგორც ამას ევოლუციონიზმი ვარაუდობს), რომელიც დროსთან ერთად მდოვრედ და ჰარმონიულად შემცირდებოდა ან გაიზრდებოდა? ხოლო, თუ ის დისკრეტულია და შემდგომ დაყოფას ან დაშლას არ ექვემდებარება? ის სახელდობრ ასეთია, ამას კი ჩვენ განუსაზღვრელობას ვუწოდებთ. თუ ეს ასეა, მაშინ ცნობიერებისა და მის წარმონაქმნთა შემდგომი განლაგება ჩვენ უნდა წარმოვიდგინოთ განზომილებაში, რომელსაც მე ვუწოდებ კიდევ განუყოფელი კონტინუუმი „ყოფიერება-ცნობიერება“, როგორც მოვლენებისა და

პროცესების შესახებ ჩვენს მსჯელობათა აგების მიზეზობრივი დროით-სივრცითი ცნებებისა და ცნობიერ აზრთა ცნებების საერთო (ერთობლივი) საფუძველი. მაშინ სავსებით აშკარაა, რომ თვით გაცნობიერების ფენომენი, ანუ ცნობიერება, როგორც ფენომენი, რომელიც ამ კონტინუუმს ეკუთვნის (ანუ ის ცნობიერება, რომელიც აქტუალურ მდგომარეობაში იმყოფება), მრავალგანზომილებიანი და მრავალშრიანი აღმოჩნდება. ანუ გაცნობიერების ფენომენი იმ ოდენობით, რომლითაც ჩვენ ვიღებთ არა მხოლოდ ერთი სამყაროს (იდეალურის) სურათს, რომელსაც სხვა მოვლენის სურათს ვუფარდებთ, პირველისგან გამოყოფილს, როგორც სპექტაკლია გამოყოფილი მაყურებლისგან (მათ შორის, ჩვენი თეატრალური სანახაობის პირობითობებით), – მრავალგანზომილებიანი, მრავალრთულია, რაც ქმნის კიდევ სიღრმეს, მოცულობას, რომელშიც მოქმედების კონტინუუმის ნივთობრივი ეფექტებია შესაძლებელი.

5. რაციონალურობის სიმბოლური ელემენტი

ჩვენ უნდა განვიხილოთ ლოგიკური სიტუაციის ზოგი თვისება, რომელსაც არაკლასიკური (გაფართოებული) რაციონალურობა და დეტერმინიზმის პრინციპის განზოგადება ქმნის.

ჯერჯერობით დავამკვიდროთ აზრი, რომ ცნობიერების ან გაცნობიერების ფენომენი გაჭიმული და მრავალჯერ განფენილია (მსგავსად რიმანის სიდიდისა!): ერთი – ერთ განზომილებაში, ორი – სხვა განზომილებაში და ა.შ., ხოლო ამ განზომილებებში მისი დისკრეტულად მასტრუქტურირებული მობრუნება საგნობრივ-ქმედით მექანიზმზეა დავანებული, რომლის ყოფიერებითი ფესვები გადახლართულია – ეს პოსტულატის სახით მიიღება – განუზომელი და თავისუფალი დამოუკიდებელი მოქმედების ელემენტს. ამასთან, ცნობიერების შრეები, მათი განსხვავებული ზომილობებითა და ფენომენალური მატერიით, ბაზისსა და ერთმანეთზეა დაშრევებული, ხოლო ამ ღურდოში დეტერმინაციის კონებით იკვეთებიან. ჩვენ უკვე გავარჩიეთ ასეთი დაშრევების მაგალითები, როდესაც ცნობიერების ერთი შრე რეალურად ცოცხლობს და მოქმედებს მეორის, მასზე დაშენებული შრის, ათელის სისტემათა ცნებებში. კერძოდ, როდესაც ადგილი აქვს მათ ტრანსფორმაციას იდეოლოგიურ ზომილობაში ან როდესაც გვაქვს კულტურული, საგნობრივ-ნიშნობრივი დაშრევება, რომელიც თავისი „ბუნებრივი განწყობით“ ფარავს ცნობიერების ფენომენს, ასე რომ, ეს უკანასკნელი მოძრაობს ცნებებით საგნებისა, რომლებიც გარე სამყაროშია დაშვებული, ხოლო განსხვავებული კულტურებისთვის მსგავსი სახის განსხვავებული საგნებია დაშვებული, თუმცა ფენომენალური მდგომარეობა შესაძლოა ერთი იყოს.

და აი, მოვლენათა ეს გაშლილობა, მრავალჯერადი განფენილობა საშუალებას გვაძლევს უფრო მკაფიოდ ჩამოვაყალიბოთ კითხვა, რომელიც ყოველთვის ფიგურირებდა ჩვენთან, სახელდობრ, კითხვა ყოფიერებითი (ონტოლოგიური) ტერმი-

ნოლოგიისა, მათ შორის, შემთხვევებში, როდესაც ჩვენ სოციალური დეტერმინაციის, ცხოვრების ბაზისის (მატერიალურის) შესახებ და ა.შ. ვსაუბრობთ.

მაგალითად, ცხადია, რომ მარქსის მიერ ისტორიისა და საზოგადოების მატერიალისტური გაგება არ გულისხმობდა, რომ ადამიანები მატერიალური გარემოებებით ხელმძღვანელობენ, მათ შორის, გაცნობიერებული კლასობრივი და ეკონომიკური ინტერესით, და მხოლოდ შემდეგ აგებენ მასზე ცნობიერებისა და კულტურის თავიანთ სამყაროს, ქმნიან ისტორიას და ა.შ. (რაც გულისხმობს მათ მიერ ცოდნა დ ი [ЗНАЕМЫЙ] ყოფიერების საგანმანათლებლო-ფსიქოლოგიურ გადატანას ცნობიერებაში). მარქსის თეორია სწორედ ცნობიერების დაშენების, სხვადასხვა განზომილებაში მისი განფენის ზემოაღნიშნული შემთხვევებისთვის იქმნებოდა – ისეთი განფენილობებისა და ისეთი დაშენებებისთვის, რომლებიც თავს არიდებენ და ინდივიდის მხრიდან რაიმე ცნობიერ კონტროლს ქვეშ არ ექცევიან. ამგვარად, უკანასკნელის ილუზორულად თავისუფალი, თვითსარწმუნო მდგომარეობა არა რაიმე ტრანსსუბსტანციალიზაციის პროდუქტს წარმოადგენს, მატერიალურის სულიერად რაიმე მაგიური გარდაქმნისა და შემდეგ ცნობიერების ორგანიზაციისა, მაგალითად, ე.წ. კლასობრივი ინტერესის ირგვლივ, არამედ ფეექტებს სტრუქტურებისა, რომელთა წარმოქმნასა და დინამიკას შეგვიძლია თვალი გაუადევნოთ იმისთვის მიმართვის გარეშე, თუ როგორ აცნობიერებს ინდივიდი საკუთარ თავს, რით ხელმძღვანელობს იდეოლოგიურად, რაზე ახდენს ორიენტირებას ცნობიერად, რით არის მოტივირებული და ა.შ., და არ განვიხილავთ რა ამ დროს საერთოდ ცნობიერებას, როგორც რეალობის რაიმე ეპიფენომენს. ცნობიერებაში ისეთ წარმონაქმნთა გამოჩენის შემთხვევებისთვის, რომელთა დაბადების ადგილი იმისგან განსხვავებულ სივრცეებშია, რომლებიც თვალმისაწვდომი და კონტროლირებადი ინდივიდის თვითაგებითა და თვითწარმოდგენით არის, არის საჭირო კიდევ ანალიზის რაიმე ინტელექტუალური აპარატი. ამ საგნების გამოსავლენად ღირს თეორიის აგება.

აქედან გამომდინარეობს იდეა და ცნება სისტემისა, ანუ სისტემურ-მიზეზობრივი დამოკიდებულებებისა და მოვლენების. მოკლედ

რომ ვთქვათ, როდესაც ცნობიერებისა და ყოფიერების ურთიერთ-მიმართებაში ჩვენ ვითვალისწინებთ მოქმედებას კონტინუუმისა „ყოფიერება-ცნობიერება“, ჩვენ აღარ გვაქვს უფლება, პირდაპირ დავამკვიდროთ აზრის სოციალური (და ნებისმიერი განსხვავებული) დეტერმინაცია, ამის გაკეთება მხოლოდ გამაშუალებელი შუალედური რგოლების ძიების გზით შეგვიძლია, მკაფიოდ წარმოვიდგენთ რა, რომ ცნობიერების ფენომენი, როგორც მოვლენა კონტინუუმში, მრავალრთული, მრავალგანზომილებადი, განფენილი და გაჭიმულია სიღრმეში და რომ სისტემის მოქმედების ეფექტები არის სწორედ ის, რაც გამოვლენისა და კვლევის საგანს წარმოადგენს, და არა ადამიანთა ცნობიერი ანგარებითი მოტივები, რომლებიც უბრალოდ „დამახასიათებელი“ იქნებოდა მათთვის ან განსაზღვრული სოციალური ჯგუფებისთვის კერძოდ.

ისევე, როგორც პოეტური ან ლიტერატურული ტექსტის სტრუქტურიდან, ისტორიიდან, რომელიც მითის მიერ არის მოთხრობილი და ა.შ. ჩვენ არ შეგვიძლია სხვაგვარად (პირდაპირ) გადავიდეთ ყოფიერების სტრუქტურებზე, როგორც პირველთა განმსაზღვრელებზე.

ნაცვლად ამისა, იმ მკვლევართა ინტერესი, რომლებიც მგრძნობიარენი არიან საქმის ჭეშმარიტი არსისა და ჩვენი შესაძლებლობებისადმი (ანუ იმისადმი, რომ ჩვენ შეგვიძლია ინტელექტუალურად პატიოსნად შევასრულოთ ისე, რომ შესრულებული მყარად იდგეს და მტკიცების, კრიტიკისა და ა.შ. ამოცანას გაუმკლავდეს), ნაიდა არა მიზეზობრივი კავშირების შემოტანის გზით, არამედ სისტემურ-მიზეზობრივი, სინქრონული კავშირებისა, შესაბამის მოვლენათა განხილვისა მხოლოდ იმ ოდენობით განმარტებადობის სახით, რა ოდენობითაც ეს მოვლენები შეგვიძლია სისტემის მოქმედების ეფექტის სახით წარმოვიდგინოთ.

რატომ ჩნდება აქ „სისტემის“ ტერმინი? არა რაიმე მისტიკური მიზეზით, რომ არსებობს რაღაც იდუმალი მთლიანი, რომელიც რეალურად არსებობს მიუწვდომელ შორეთში და წარმოადგენს სისტემას, რომელსაც ჩვენ ვერ ვხედავთ, ის კი სადღაც იქ არის, როგორც „ცოცხალი მთლიანობა“. „სისტემის“ ცნება აქ ერთი უბრალო მიზეზით ჩნდება. ცნობიერების მრავალსირთულე, მრავ-

აღმრიალობა ანუ მრავალგანფენილობა ქმნის ასეთ განფენილობათა ანუ მრავალგანსხვავებულ შრეთა ურთიერთქმედების ისეთ ეფექტებს, რომ თვით ეფექტების განთავსება უწყვეტ ჯაჭვად რეალურ დროსა და სივრცეში არ შეგვიძლია, მათ შორის, მიზეზობრივი კავშირის რეალურ თანმიმდევრობაში. ჩვენ არ შეგვიძლია მათი განთავსება უწყვეტად თვალგადევნებად რეალურ განფენილობაში. და აი, იმ განზომილებას, რომელშიც ჩვენ მათ ვათავსებთ, ეწოდება კიდეც „სისტემა“ ანუ ჩვენ ამ მოქმედებებს ზოგ მთლიანობათა მოქმედებას მივანერთ და შემოგვაქვს „სისტემურობის ეფექტის“, „მთლიანი გამოვლენის“ ცნებები. მთლიანობის ან სისტემურობის ეფექტებს ჩვენ ვუწოდებთ ისეთ ეფექტებს, რომელთათვის თვალის გადევნება შეგვიძლია, გამოვიყენებთ რა ტერმინს „სისტემა“, მაგრამ ვერ განვათავსებთ მათ, პუნქტ-პუნქტ ან ნაწილ-ნაწილ, რეალურ სივრცეში, სადაც ეს ეფექტები სხვა, ასევე დისტინქტურად გამოყოფილი საგნების გვერდით დაიკავებდნენ ადგილს. მეორე, ცნებას „სისტემა“ ცნობიერებასა და ყოფიერებას შორის განმსაზღვრელი კავშირის კვლევისათვის, ცნებას, რომელიც საშუალებას გვაძლევს გავიგოთ, საერთოდ როგორ შეიძლება დეტერმინაციის გაშლა ყოფიერების მიერ ცნობიერებისა, თავისი საფუძველი იმ გარემოებაში აქვს, რომ მრავალგანსხვავებული შრეები ერთად და მყისიერად ამოქმედდებიან, რომ სისტემის მდგომარეობა (საკუთრივ ამ მიზეზით ჩნდება „მდგომარეობის“ ტერმინი) არის მდგომარეობა, რომელიც აკეცავს და თავის თავში შეფუთავს (ან გაშლის) მრავალგანსხვავებულ შრეთა ერთდროულად ამოქმედებად იერარქიას. ხოლო ამ მოქმედების რამენაირად წარმოსადგენად, რომელიც, მოდის რა სხვადასხვა შრეებიდან, ერთდროულად ამოქმედდება, ჩნდება კიდეც „სისტემის“ ან „სისტემის სივრცის“ ტერმინი, ხოლო ამ სივრცეში – „მდგომარეობები“, მათ შორის, ცნობიერების მდგომარეობები, რომლებიც საკუთარ თავში ფუთავენ განსხვავებული შრეებისა და დონეების ერთდროულ მოქმედებას. იმისათვის, რომ როგორმე წარმოვიდგინოთ ეს მოქმედება, რომელიც ამუშავდება, მოდის რა განსხვავებული შრეებიდან, ერთდროულად, ჩნდება კიდეც „სისტემის“ ან „სისტემის სივრცის“ ცნება, ხოლო ამ

სივრცეში – „მდგომარეობები“, მათ შორის, ცნობიერების მდგომარეობები, რომლებიც საკუთარ თავში ფუთავენ განსხვავებული შრეებისა და დონეების ერთდროულ მოქმედებას. ვიმეორებ, სწორედ ამიტომ (პირველი გარემოების დამატებით) გვიჩნდება ისეთი ცნებითი იარაღი, როგორიცაა „მთლიანობის ეფექტი“ ანუ „სისტემურობის ეფექტი“.

სწორედ აქ უნდა გავაცნობიეროთ მკაფიოდ იმ ძირითად წარმოდგენათა არათვალსაჩინოება, რომლებიც არაკლასიკური რაციონალურობის აპარატში შედიან. მათი ონტოლოგიური სტატუსი საგნობრივი ენით წარმოუდგენელია.

როდესაც გარდაქმნილი მოქმედების ან გარდაქმნილი ფორმის მაგალითი მოვიტანე, მე ამით უკვე ვთქვი, რომ ის, რისი აღწერაც ჩვენ საგნობრივად შეგვიძლია, ვიხელმძღვანელებთ რა სისტემურობის ცნებით, ან სისტემურობის ეფექტის, ორგანული მთლიანობისა, საკუთარ თავში განსაზღვრულ მოჩვენებით მნიშვნელობებს შეიცავს და ჩვენს აზროვნებაში მოჩვენებითი განზომილება შემოაქვს. ანუ საფუძველში ჩვენ საქმე გვაქვს რაღაცასთან, რისი თვალსაჩინოდ და მოდელურად წარმოდგენისკენ პრინციპულად არ უნდა ვისწრაფოდეთ, რასაც უნდა მოვეპყრათ, როგორც ირიბ, სიმბოლურ მნიშვნელობებს (სიმბოლურებს ჩვენს გარდაუვლად საგნობრივ ენასა და არა ყოფიერებაში), არ ვიგულისხმებთ რა, რომ მათი შინაარსისა და არსებობის ობიექტის თვალსაჩინოდ გამლა ძალგვიძს მოვლენათა რაიმე სივრცით განლაგებასა ან რეალურ თანმიმდევრობაში. ვერავითარი მთლიანი ეფექტი გაიშლება რეალურ ერთობლიობად ან დისტინქტურ თანმიმდევრობად ობიექტებისა მათი თვისებებით. შეგახსენებთ იმას, რაც უკვე ითქვა „მთლიანთა, როგორც მრავლის“ განსაკუთრებული მრავალსახოვნების შესახებ, სადაც სამყაროსა და მისი დაკვირვების გადაკვეთის წერტილებში ჩვენ საქმე გვაქვს ობიექტებთან, რომლებიც რიგთა რიგს ეკუთვნიან, მაგრამ არც ერთ მათგანს ცალკეულად, და რომლებიც მათემატიკის ე.წ. „ბუნდოვან სიმრავლეებს“ ჰგვანან (ასეთი ობიექტების ვერავითარი თვისება იქნება წარმოდგენილი, როგორც სიმრავლე, რომელიც ცალკეული დისტინქტური საგნებისგან შედგება). მით

უმეტეს, აზროვნების შესახებ აზროვნების სფეროში უნდა შევკავოთ საკუთარ თავში თვალსაჩინოების მანია. XX საუკუნეში, როგორც ფიზიკური მსჯელობისას, ისე ცნობიერების, აზროვნების ანალიზისას, ეს მოთხოვნა (და მისი შესრულება) განსაკუთრებით ცხადად გამოვლინდა, წინა პლანზე წამოინია.

ერთ მარტივ მაგალითს მოვიტან. ფიზიკაში ცნობილია სურათი ელექტრონის ინტერფერენციისა და გაფანტვისა, რომელიც ექსპერიმენტის განმავლობაში ეკრანის ხვრელებს გაიფრენს, რომლებიც იღება და იხურება. ხშირად ამ პროცესის გაგებისას თითქოს თავისთავად გულისხმობენ, რომ ელექტრონი ისევე გაიფრენს ეკრანის ხვრელებში, როგორც აგური გაფრინდებოდა ფანჯარაში. ასე მიიჩნევენ, რადგან ე ნ ა (რომელიც საგნობრივ ცნებებს შეიცავს – „ხვრელი“, „ელექტრონი – სხეული“) ამბობს ასე. მაგრამ, თუ ასე ვ ი ფ ი ქ რ ე ბ თ, გაქრება გაგება (მათ რიცხვში, ასევე წარმოიშობა ელექტრონის „ნების თავისუფლება“). მითითებულ სურათში ელექტრონი ისევე არ მიფრინავს, როგორც აგური – ფანჯრის გამჭოლ. ნათქვამის ფ ი ქ რ ი (ჩვენ ხომ ენაში ვსაუბრობთ და ვერ ვიგონებთ არათვალსაჩინო ენას, ისეთს, რომელსაც საგნობრივი რეფერენტები არ ექნებოდა: შესაძლებელია რაიმე არათვალსაჩინოს შესახებ საუბარი, მაგრამ თვით ნათქვამი ვერ იქნება არათვალსაჩინო) გულისხმობს აქტში ფიზიკური თეორიის განსხვავებული შრეებისა და დონეების მთელი კოორდინაციის (სემანტიკაში, სინტაქსში და ა.შ.), ფიზიკური თეორიის მოცემულ მომენტში დისტინქტურად გამოყენებული ტერმინის ყ ვ ე ლ ა ნ ა ნ ა მ ძ ლ ვ რ ი ს ა და დაშვების ერთდროულად შეკავებას.

სხვა მაგალითში აინშტაინიცა და ნილს ბორიც იმას აქცევდნენ ყურადღებას, რომ ფიზიკის ფორმულებსა და მსჯელობაში – როგორც ფარდობითობის თეორიაში, ისე კვანტურ მექანიკაში – ერთი არცთუ უმნიშვნელო დეტალი ფიგურირებს: მნიშვნელობა „ფესვი მინუს ერთიდან“; მაგალითად, კვანტურ მექანიკაში ფაზური სივრცის უჯრედები კომპლექსური მნიშვნელობების სფეროდან, კომპლექსური ზედაპირიდან შეივსება. ხოლო კომპლექსური მნიშვნელობები, როგორც ცნობილია, არის მნიშვნელობები, რომ-

ლებიც საკუთარ თავში მოჩვენებით რიცხვებს შეიცავენ. ასევე, ცხადია, რომ მსჯელობაში მსგავსი მოჩვენებითობებით, მათ მიერ აღნიშნული განსაზღვრული მოვლენებისა და პროცესებისათვის სამყაროში აუცილებელია არათვალსაჩინო წვდომის უნარი ისევე, როგორც სისტემათა მოქმედების ან მთლიანობის ეფექტისთვის, რომლის შესახებ ზევით იყო საუბარი.

აქ კი ერთ არაორთოდოქსულ ნაბიჯს გადავდგამ, რომელიც სისტემაში მოქმედების ზემოაღნიშნულ გარდაქმნას შუქს ახალი მხრიდან ჰფენს. როგორც უკვე ვთქვი, არათვალსაჩინო ანუ სიმბოლური წვდომა სრულდება, თუ მთლიანი აზრობრივი მოქმედება ხორციელდება, ანუ რაიმე ძალისხმევაზე (რომელიც უსასრულობის ეფექტს გულისხმობს) აზრობრივი მოქმედების ერთ აქტში „დგას“ დონეთა მთელი კოორდინაცია, ამ აქტის ყველა დაშვება და წანამძღვარი. მაგრამ, თუ არ დგას (და მთელი სიტუაცია მოქმედებას განაგრძობს)? ასეთ შემთხვევაში გვაქვს არათვალსაჩინოს თვალსაჩინოება – სისტემის გარდაქმნილი მოქმედება, ან გარდაქმნილი ფორმა, გარდაქმნილი ფენომენალურობა. აზროვნების აქტები ისევე, როგორც რეალური აქტები სოციალურ სისტემაში, ყოველთვის სრული სახით არ სრულდება მათი აგენტის დონეზე, თუმცა, მიუხედავად ამისა, სრულდება მთლიანობაში, ანუ მათი შესრულება შესაძლებელია არა სრულად გაშლილი სახით, არამედ იმ პირობით, რომ არსებობს თვალსაჩინოებები, რომლებიც გამოტოვებულ და გაუშლელ რგოლებს ანაცვლებენ და მათ დელეგირებულად წარმოადგენენ. ფაქტობრივად ჩვენი ცნობიერების ასეთი სახის ფენომენები, როგორც ჩვენი ქმედებების მაკრისტალიზებული ორიენტირები, ჩვენი მოტივაციისა და მისი რეალიზების საშუალებები, როგორც ბირთვები, რომლებიც საკუთარი თავის გარშემო სამყაროს მობილიზებას ახდენენ, გამოტოვებულისა და მოუცველის (ან სულაც წასულის) ჩამნაცვლებელი წარმომადგენლების სახით ჩნდებიან. სწორედ ამას ემსახურება მათი თვალსაჩინოება, თუმცა კი ის მოჩვენებითობა, ანუ მის რეფერენტულ საგანს ვერ განესაზღვრება ადგილი ნამდვილ არსებობაში მისი რეალური ცნებებით. მოკლედ რომ ვთქვათ, ის, რაც მე არ ვიცი, ვლინდება არათვალსაჩინო მოჩვენებითობის

მეშვეობით, რომელიც მე წარმომიდგება და მისი მეშვეობით, მისი ოპერატიულობის მეშვეობით ხორციელდება, შედგება მოქმედების სხვა ელემენტებთან ერთად.

ამას უბრალო ელფერი აქვს სოციალურ სისტემათა შესახებ მსჯელობის სფეროში. საერთოდ რა სახით უნდა გამოიყენებოდეს „კანონის“ ცნება თავისუფალი და ცნობიერი არსებების მოქმედებების მიმართ? შემთხვევითი არ იყო, რომ ლაიბნიცს წინასწარ დადგენილი ჰარმონიის პოსტულატით უწევდა პასუხის გაცემა სირთულეზე, რომ კანონიც არსებობს და თავისუფალი ინდივიდი მაინც მოქმედებს, რომელიც რაღაც საოცრების ძალით საკუთარი თავისუფალი მოქმედებით (არ იცის რა ყველაფერი) სწორედ იმას ახორციელებს, რაც კანონით არის დანესებული. რასაკვირველია, თუ ვივარაუდებთ, რომ არსებობს ერთგვარი დემონი ან ღმერთი, რომელიც სისტემის ყველა განტოტებასა და უკუეფექტს აკვირდება და არაფერი უსხლტება მის ყურადღებასა და ჩარევის შესაძლებლობას, მაშინ, ბუნებრივია, რომ კანონები ასეთი მოქმედებების დროსაც სრულდება და თვით „კანონის“ ტერმინის გამოყენება გააზრებულია. მაგრამ ჩვენ ვერ ვივარაუდებთ, რომ სისტემის ყოველი ცალკეული აგენტი ასეთი დემონია, რომელიც გონებით გაირბენს და იმახსოვრებს სოციალური სისტემის ყველა განტოტებასა და მასში ჩარევის შესაძლებლობას, რათა უმცირესი აქტი შეასრულოს, რომელიც ამ სისტემის კანონებს შეესაბამება. მარქსმა ამ სიტუაციაში ერთი უცნაური ფრაზა წარმოთქვა, სახელდობრ, ის, რომ კაპიტალისტური ეკონომიკური სისტემის აგენტისთვის აუცილებელი არ არის მისი კანონების ცოდნა, რათა მათ შესაბამისად და ეფექტურად (სისტემის თვალსაზრისით) იმოქმედოს. მისთვის საკმარისია ხილულობა (ფენომენალურად გარდაქმნილი), რომელიც სისტემის მიერ არის წარმოქმნილი და ამ უცნობი კანონების წარმომადგენელია, რომლებიც თვალსაჩინოდ არის ჩაშენებული ინდივიდის მხედველობაში. მაგალითად, მოქმედება, რომელიც ისეთი „ყვითელი ლოგარითმის“ მიხედვით ახდენს ორიენტირებას, როგორიცაა შრომის ფასი, მეტად ადეკვატური, ზუსტი და ეფექტურია, ვიდრე მოქმედება, რომელიც ისურვებდა, რომ საკუთარი თავი ღირებულების შრომითი თეორიის საფუძ-

ველზე აეგო. ადამიანი ან გაკოტრდებოდა ან საერთოდ ვერ შეძლებდა აზრიან მოქმედებას მოცემულ ეკონომიკაში – სახელდობრ იმ მიზეზით, რომ საკუთარ თავში ცოდნით გაანადგურებდა განსაკუთრებულ მთლიანობებს, განსაკუთრებულ თვალსაჩინოებებს, რომლებიც წარმოადგენენ და საკუთარ თავში ანაცვლებენ, თავის დაუშლელობაში, აზროვნების მიერ თვალმიუდევნებელ ათასობით ათას კავშირს.

ჭეშმარიტების (გარდა მნიშვნელობებისა „ჭეშმარიტია“ და „მცდარია“ ასევე ჩნდება „გარდაქმნის“ მნიშვნელობა) განსაზღვრების მნიშვნელობათა (ლოგიკურის) ასეთი გამლა ონტოლოგიას უკავშირდება – ისევე, როგორც ისაა მასთან კავშირში, რომ ჩვენ აქ შესაძლოა საერთოდ არ გვეკონდეს სიტუაცია „ჭეშმარიტი – მცდარი“ (გვაქვს რა საქმე არასრულ მოქმედებასთან) ან გვეკონდეს ჭარბი (მისი არაგამომსახველობითი, უხილავი ელემენტით), რომელიც ასევე არ გვაძლევს წინააღმდეგობის ურთიერთგამომრიცხავი მხარიდან ერთ-ერთის უკუგდების საშუალებას. საერთოდაც, შეუძლებელია სუბიექტის თვალსაზრისის გამოორიცხვა, როგორც მცდარის (რაც კვლავ არსებობის პრობლემებთან გვაბრუნებს). საქმე ისაა, რომ ყოველ ცოცხალ ფორმაში მისი წარმომშობი „საწყისი“, „წყარო“ ფლობს მისი მოქმედების პროდუქტისა და შედეგის სახით კელაენარმოების თვისებას, ჩვენ კი ჯ ე რ ი ს ე ვ გვინევს მათდამი გარკვეული დამოკიდებულება, გაორმაგება (ამასთან, არ გაგვაჩნია რა შესაძლებლობა, რეალურობა შევძინოთ ჩვენს არასაგნობრივ, წმინდა შეზრდას წყაროსთან, რადგან ის თვითონ არის მოცული იმის პირობაში, რომ ჩვენი დამოკიდებულების ელემენტები შესაძლოა საგნობრივი და რეალური იყოს) და იწყება აზრის ამობრუნება და გადამოსვა ირაციონალური და ილუზორული მოჩვენებითობებით ველში, რომელიც წყაროს მიერ არის ინდუცირებული, რაც არის კიდევ გარდაქმნილი ფორმა, რომელმაც თვალსაჩინოდ წარმოუდგენადი გაათვალსაჩინოა. ხოლო, „საწყისისა“ და „წყაროს“ რაციონალურად გამლა, რომელშიც ჩვენ უხილავ და თვალსაჩინოდ წარმოუდგენად და ფენომენალურად სხეულებრივ არტეფაქტებთან ვართ შეზრდილები, შეიძლება მხოლოდ კონტინუუმში „ყოფიერება – ცნობიერება“, ცოცხალ ფორ-

მათა კონტინუუმში, რომლებიც წარმოიქმნებიან, ვითარდებიან და კვდებიან, სხვა სიტყვებით, გაეშალოთ არა განსჯისეულად გაგებითი კავშირის ჩარჩოებში, დავსახავთ რა რაციონალურობას, განფენითა და განთავსებით „სიცოცხლის ფორმაში“ მონაწილეობის დამოუკიდებელ სასრულ სფეროში, როგორც მის ელემენტს. ასეთ შემთხვევაში, გარდაქმნილი ობიექტები – ყოფიერებისა და ცნობიერების აღმოუფხვრელი განსხვავების შენარჩუნების ნიშნები, ყოფიერების დაუყვანადობისა.

შესაბამისად, ეს გახლავთ თანაჟედროვე ლოგიკისა და მეცნიერების მეთოდოლოგიის განვითარების ერთ-ერთი ელემენტი, რომელიც რადიკალურად აყენებს აზრობრივი ოპერაციებისა და ობიექტთა იდენტიფიკაციის მთელი კლასიკური კონტინუუმის გადასინჯვისა და შეზღუდვის ამოცანას, რომელთა პრაქტიკაში გამოყენება, ჩვეულებრივ, ადამიანურ რეალობაზე უბრალო გადატანით ხდება, თუმცა იმის გათვალისწინების გარეშე, რომ ცნობიერება აქ – თვით საკვლევი ობიექტის ერთ-ერთი აღმოუფხვრელი განზომილებაა. საუბარი ეხება ამ რეალობის ფაქტებისადმი მიმართვის ისეთი საშუალების შემუშავებას, რომელიც იმისგან განსხვავებულ მეტაფიზიკურ პოსტულატებსა და დაშვებებს გულისხმობს, ვიდრე კლასიკის მიერ იყო დაშვებული და დამკვიდრებული, როგორც საყოველთაო და უნივერსალური, თვით სინამდვილის აბსოლუტურ თვისებებთან თანხვედრილი. ეს არის ყოფიერების ან ქაოსის მოწესრიგებულობის აბსტრაქციის, ჭეშმარიტებისა ან ცდომილების, უწყვეტობისა ან წყვეტადობის, „გარედან აღწერასა“ და „შიგნიდან აღწერას“ შორის დამოკიდებულებისა და ა.შ. გადასინჯვა. მოკლედ რომ ვთქვათ, პრობლემა მდგომარეობს აზრის ისეთი ონტოლოგიური სივრცის აგებაში, რომელიც დეკარტეს სივრცისგან განსხვავებული იქნება და შესაძლოა გამოდგეს აზრისა და ობიექტური აღწერის გაფართოებული რაციონალური ფორმების დამუშავების ან, თუ გნებავთ, გამოგონების ნიადად.

პირველი, რასაც ყველა ეს კითხვა მოჰყავს მოძრაობაში, რასაკვირველია, არის ყოფიერების არასრულობის ონტოლოგიური პრინციპის შემოტანა (ანუ სრული ყოფიერება-ცოდნის კლასიკური წანამძღვრის მოხსნა, ანუ ისეთი სამყაროს ვარაუდი, სადაც ყვე-

ლაფერი „თავის თავში“ უკვე არის, მოცემულია, ხოლო ჭეშმარიტება საქმის წინარემოცემულ მდგომარეობასთან აზრის რეალიზებული და აქტუალიზებული შესაბამისობაა). განუსაზღვრელი, როგორც დავრწმუნდით, გულისხმობს ს ფ ე რ ო ს და არა უზომო წერტილს, ანუ რაღაცას, რაც არ არის განსაზღვრული მოძრაობა მ დ ე (ჯერ კიდევ არაფერია!) და განფენილია (გამოცდილების გამოტანის ფაქტს, მისი შინაარსისგან განსხვავებით, ადგილი დროსა და სივრცეში აქვს, და არა იდეალურ წერტილში). ხოლო, თუ განუსაზღვრელი სახელდობრ სფეროა (მოძრაობა მ დ ე), მაშინ აზრი არ აქვს პიპოთეტიურად ჩვენზე უფრო მძლავრი გონებისთვის მიმართვას, რომელსაც უნარი შესწევს დაკვირვებისა და ერთთა მეორედ გარდაქმნის წერტილთა საკმარისად დიდი რაოდენობა მოიცვას (ჯერ ხომ ისევ არაფერია!), ამ განზომილებაში უწყვეტობას ვერ მივიღებთ. წინამორბედ გვერდებზე ჩვენ ვიხილეთ აბსოლუტური დრო და სივრცე, რომლის ველში მოძრაობდნენ ფიზიკური ობიექტები, მოკლებულნი ინფორმაციულ ტევადობას და რომელთა განსაზღვრა მათდამი გაგების კონტინუუმის მიკედლებით ხდება, ვიხილეთ ლოგიკური უსასრულობის აბსტრაქციის მოქმედება, სადაც სუბიექტის მიერ თავისი გონების მდგომარეობის გარდაქმნები და მიტანა [приведение], რომელსაც შესაბამისობის რეალიზაციის მომენტი გულისხმობს მოვლენისა და მისი ასახვის გადაკვეთის წერტილში, მიიჩნევა იდეალურად და დროის გარეშე შესრულებულად, ვიხილეთ იდენტიფიკაციის სირთულეებიც ამ წერტილში (რომლებიც განსაზღვრული მთლიანობის უსასრულო ეფექტის გარეშე შეუძლებელია), შესაბამისად კი, წინასწარ დადგენილი ჰარმონიის დამატებითი, დამოუკიდებელი წანამძღვრის აუცილებლობა. მაგრამ, რაც მთავარია, ვიხილეთ ასევე, რომ სიცარიელეები და ნაპრალები, რომლებსაც შეუქცევადობა ტოვებს ყოფიერებისა და გაგების ერთობლივ განსაზღვრულობებში, ამსხვრევენ ამ სურათს: სამყაროს განუსაზღვრელობის ნაპრალში, რომელიც მხოლოდ მასში სიცოცხლის ფორმების, ე.წ. „ბუნებრივი ბაზის“, საგნობრივ-გრძნობიერი, სხეულებრივი მონაწილეობისა და განვითარების ჩართვით უჩინარდება, ჩვენ ვერ ვივარაუდებთ რაიმეს, როგორც თავისთავად მოცემულს მ ო მ ხ დ ა რ ა მ დ ე და,

პირიქით, მხედველობაში უნდა გვექონდეს სახელდობრ არმომხდარი, რომელიც ჯერ კიდევ არ არის შექიდეული აბსტრაქტულ საგნობრივ დაშრევებაში და ერთმნიშვნელოვნად და შექცევადად განუსაზღვრელი კანონის ნიშან-ლოგიკურ სტრუქტურაში (მისი დამოკიდებულება ცნობიერების დუალურ, სუბიექტ-ობიექტისეულ სტრუქტურასთან ჩვენთვის უკვე ცნობილია). ჩვენ უნდა გვაინტერესებდეს მხოლოდ მართლაც ცოცხალი მოვლენები, ცოცხალი კერები დაუშლელი ურთიერთქმედებისა, რომლებსაც მხოლოდ აქტუალურად, „ცოცხლისებურად“ უნდა ჰქონდეთ ადგილი, რათა შეეძლოს შესაბამისობათა შრეში, შესაძლებლად იქცეს კანონებისა და კაუზალური კავშირების ტერმინებით საუბარი.

ცხადია, რომ ანალიზის ასეთი ჭრილი არის ის, რომელშიც „განერილია“, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ახლის, ანუ ახალწარმონაქმნთა პრობლემა, რომელიც გადამწყვეტია ცხოვრებისა და ცნობიერების ანალიზის სფეროში (მის გარეშე არც „ცნობიერების“ ტერმინს ექნებოდა ადგილი სამყაროს ფიზიკურ სურათში). ისიც უნდა ითქვას, რომ, ჩვეულებრივ, თავდაპირველად აგებენ ისეთი სახის თეორიებს, რომლებსაც დამოკიდებულება აქვთ მდგრად, განმეორებად და შექცევად მოვლენებთან და მხოლოდ შემდეგ, ამის ფონზე, დამატების, დაზუსტებისა და ა.შ. სახით შეუდგებიან საუბარს იმ პირობებისა და თავისებურებების შესახებ, რომლებიც სამყაროში ინოვაციების, ახლის წარმოშობასთან არის დაკავშირებული. მაგრამ, ცხადია, აზრი ექნებოდა პირუკუ ქცევას – დაგვეწყო რაიმე ცნებების შემოტანით სამყაროსა და კანონების აგებისთვის სახელდობრ ინოვაციების გათვალისწინებითა და მათ ჭრილში, ხოლო დანარჩენი, ანუ შექცევადი, მდგრადი და ყოფიერების სისავსეში განმეორებადი პროცესები უკვე განგვეხილა, როგორც კერძო შემთხვევები ახალი ფორმების დაბადების, განვითარებისა და გაქრობის კონცეპტუალურად გააზრებული პრობლემის ფონზე, დავარეგულირებდით რა უკანასკნელთა შესახებ მტკიცებებს შესაბამისობის პრინციპით. მნიშვნელოვანია, რომ გაგვანდეს კონცეპტუალური საშუალებები იმ ობიექტთა აგებულებასა და ტოპოლოგიაში დამოუკიდებელი და დინამიური ცვლილებების ფიქსაციისთვის, რომლებიც შესაძლებელია ახალ

კანონებში შეიკრას. ისტორიული ფორმები („ისტორიული ორგანიზმები“) იმისგან განსხვავებულ კანონებს ექვემდებარებიან, რომლებსაც მიტანის [приведение] ფორმები ემორჩილებიან.

ჯერჯერობით შეიძლება ითქვას, რომ მათი გამოვლენა და გაშლა შესაძლებელია ახალწარმონაქმნთა პრობლემის განხილვით ცნობიერ ფორმათა დეტერმინაციის უკვე შემოტანილ პრობლემასთან შეფარდებით, იმ მექანიზმთა პრობლემასთან მათი განვითარების ბუნებრივ ბაზაში, რომლებსაც მე „ნივთობრივ-მოქმედებითი“ ან „ცხოვრებისეულ-ტექნოლოგიური“, „ორგანოები“ და ა.შ. ვუწოდებ. ისინი ცნობიერი ცხოვრების განსხვავებულ დონეებსა და შრეებზე მუშაობენ, მის ფორმაციათა ნნულების განსხვავებულ კვანძებზე, რომლებიც ერთმანეთს ესახსრებიან და განსაზღვრულ სისტემურ ეფექტებს ქმნიან, რომელთა მოქმედება ჩვენს თავებში წარმოდგება, როგორც რაიმე შექმნილი ან ჩვენ მიერ გამართულად გააზრებული თავის ქალის შიდა სივრცეში და მის მიერ გაცნობიერებულ გრძნობათა ორგანოებსა და მათ სინამდვილეში ობიექტებთან მათ შეფარდებაში. მაგრამ, უმაღლეს ეს ის თვალსაჩინო, ჩვენთვის, ადამიანურ არსებათათვის, გარდაუვალი ილუზიაა, რომელიც თავიდან უნდა ავირიდოთ ან რომელიც როგორმე უნდა დავბლოკოთ ან გავანიიტრალოთ ცნობიერი ცხოვრების შესახებ ჩვენ მსჯელობაში, რათა ის დამოკიდებულება და ჰარმონია დავინახოთ, რომელიც თვალსაჩინო წვდომას არ ექვემდებარება და რომელიც, პირიქით, ჩვენი საგნობრივი (მაკროსკოპული) ენის გარდაუვალი თვალსაჩინოებით არის დახურული. რასაკვირველია, მთავარი ილუზია, – ეს არის ცარიელი სივრცე ჩვენ თითქოსდა უსხეულო მზერასა და მის ხილულ ობიექტს შორის. აუცილებელია ამ სფეროში მსგავსი ინტუიტიური აზროვნების დამსხვრევა, რათა გამოთავისუფლდეს ველი იმის ანალიზისთვის, რაც მართლაც ხდება სამყაროსა და მის ასახვაში.

მ. მამარლაშვილი, ა. სოლოვიოვი, ვ. შვირიოვი²¹

კლასიკური და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია

(ეპისტემოლოგიური შეჯერების მქმედება)

პირველი სტატია

დასავლეთის თანამედროვე ფილოსოფიური აზრის სურათი იმდენად რთული, წინააღმდეგობრივი და აბურდულია, რომ მკვლევარი და კრიტიკოსი, რომელიც მის განაზრებას ცდილობს, ერთი შეხედვით გადაულახავი დაბრკოლებებისა და ურთულესი ანალიტიკური ამოცანების წინაშე აღმოჩნდება, განსაკუთრებით იმ შემთხვევაში, თუ მიზნად მის შესახებ ოდნავ მაინც მთლიანი, სინთეზური წარმოდგენის შექმნას დაისახავს. ერთგვარი ძაფია საჭირო, რომელიც მას იდეების, კონცეფციების, მიმდინარეობების, სულიერი მოვლენების ლაბირინთს გაატარებდა და შეეკრავდა მათ რაიმე, თუნდაც არა ამომწურავ და არა ყოველი მოვლენით დასაბუთებად, მაგრამ გასაგებ და მიმოხილვად სურათადად. ასეთი ძაფის ძიებაში საქმეს გენეტიკურად მივუდგებით: პირობითად გამოვყოფთ რა ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ მსოფლგაგებაში ორ განსხვავებულ სულიერ ფორმაციას (ან ეპოქას) – „კლასიკურსა“ და „თანამედროვეს“ – და მოვახდენთ რა ერთიდან მეორისკენ ევოლუციის უდავო ფაქტის კონსტატირებას, შევეცდებით დღეს არსებული მასალის დახასიათებას თვით ამ ევოლუციის აზრის, მიზეზებისა და პარამეტრების ანალიზის საშუალებით. რასაკვირველია, საუბარი შესაძლებელია მხოლოდ იმის შესახებ იყოს, იდე-

21. სტატია „კლასიკური და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია“ პირველად გამოქვეყნდა ჟურნალში „Вопросы философии“. სტატიის პირველი ნაწილი – №12, 1970 (გვ. 23-38), მეორე ნაწილი – №4, 1971 (გვ. 58-73). – რედ. შენ.

ათა ზოგადი ნყობა ჩამოყალიბდეს იმ ფილოსოფიური ცნობიერების ახალი ტენდენციების გასაგებად და განსამარტავად, რომლებიც XIX საუკუნის ბოლოდან და XX საუკუნის დასაწყისიდან დაისახა, დღეისათვის კი ტიპურად იქცა, არ გვაქვს რა მათი კონკრეტული ახსნისა და განმარტების პრეტენზია.

ვუნოდებთ რა ამ უკანასკნელთ „თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას“, ჩვენ მას ვაკუთვნებთ ყველაფერს ბურჟუაზიული ფილოსოფიიდან, რაც თავისი იმთავითი ჩანაფიქრით კლასიკური სტრუქტურების გადალახვის, მათი კრიტიკული გადასინჯვისა და მათი უარყოფის მცდელობას წარმოადგენს ახალი პრობლემური რეალობის წინაშე – იქნება ეს ნეოპოზიტივისტური „რევოლუცია ფილოსოფიაში“, რომელიც ტრადიციულ ფილოსოფიას ფსევდო-პრობლემათა კრებულად და აზრსმოკლებულ მეტაფიზიკად აცხადებს, თუ, პირიქით, ფენომენოლოგიური, ეგზისტენციალისტური ან კოსმოლოგიურ-მითოლოგიური ყაიდის „ახალი მეტაფიზიკები“ და „ახალი ონტოლოგიები“; იდეა ფილოსოფიის, როგორც „ანალიზისა“, საპირისპირო სისტემურ-შემოქმედებითი ფილოსოფიებისა, ან იდეა ფილოსოფიის, როგორც „ცხოვრების“, „კონკრეტულის“ ასახვის, საპირისპიროდ წარსულის „იდეებისა და საგნების ფილოსოფიებისადმი“ (ე. მუნიეს გამონათქვამის შესაბამისად); ისტორიის განმარტება, როგორც აბსურდულ-ქაოტური ნაკადისა, რომელიც კანონზომიერი განვითარებისა და ევოლუციის კლასიკური იდეების ჩასანაცვლებლად მოდის, ან წარმოდგენა „ეპოქათა სულიერი აგებულების“ შესახებ, საპირისპიროდ მსოფლიო ისტორიისა და პროგრესის იდეის კავშირობისადმი; ფილოსოფიები, რომლებიც გვთავაზობენ ფილოსოფოსობის მოდელს, რომელიც პრინციპულად განსხვავდება ობიექტური მეცნიერული ცოდნისგან, რომელზეც იყო ორიენტირებული კლასიკური ფილოსოფია, ან უბრალოდ ირაციონალური და ანტისაგანმანათლებლო ტენდენციები და მოვლენები.

უკვე ეს ჩამონათვალი, რომლის გაგრძელება სავსებით შესაძლებელია, წარმოგვიდგენს თვისებებს განსაკუთრებული სულიერი ფორმაციისა, რომელიც განმარტებას საჭიროებს. რაც შეეხება „კლასიკურ“ ფილოსოფიას, მასში ჩვენ ვგულისხმობთ იმ წარმოდგენებისა და იდეების, სტრუქტურებისა და აზროვნებითი ჩვევე-

ბის ერთობლიობას, რომლებიც აღორძინების შემდგომი ევროპული კულტურის მიერ არის გამოუმუშავებული ბეკონის, დეკარტესა და სხვა მოაზროვნეთა ფილოსოფიების სულიერი მასალიდან და რომლებმაც დასრულებული, შემაჯამებელი ფორმა ჰეგელთან, ფოიერბახთან და კონტთან მიიღეს. აღნიშნული დანაწილება ფარდობითი და პირობითია, როგორც შინაარსობრივი, ისე ქრონოლოგიური მიმართებით. ყველაფერი, რაც აღორძინების შემდეგაა – კლასიკა და ის ყველაფერი, რაც დღესაა – არ არის თანამედროვე. მაგალითად, ჰეგელის ისეთი თანამედროვეები, როგორებიც შოპენჰაუერი და კირკეგორი არიან, ან, სრულიად განსხვავებულ პოლუსზე, ფურიე, აშკარად ამოვარდნილნი არიან კლასიკური ფორმაციის ჩარჩოებიდან, ხოლო XX საუკუნის ისეთი მომღიწნავე მიმდინარეობები, როგორიცაა ნეოთომიზმი, ასევე ნატურფილოსოფიის, კოსმოლოგიის, ტრადიციული პოზიტივიზმისა და მეცნიერების ფილოსოფიის, ლიბერალურ-პროგრესული იდეოლოგიისა და ა.შ. ზოგი ნაირსახეობა, ჩვენი აზრით, არ შეიძლება „თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას“ მივაკუთვნოთ. შესაბამისად, ამ ცნებით ოპერირებისას მხედველობიდან არ უნდა გამოვვრჩეს ის გარემოება, რომ თანამედროვე სინამდვილეში სიცოცხლესა და ქმედითობას ინარჩუნებს მრავალი წმინდად ტრადიციული მოვლენა, ჩვევა და ფორმა აკადემიური ფილოსოფიისა, რომელსაც არ შეხებია მოდერნიზტული სიო ან მასთან გარეგნულად არის შეგუებული.

ამის გათვალისწინებით, და რაკი გადავწყვიტეთ, საკითხს გენეტიკურად მიეუახლოვდეთ, ლაბირინთში ჩვენი გზამკვლევი ძაფის ძიებას დაევბრუნდეთ. ჩვენი აზრით, ფილოსოფოსობის ევოლუცია, მისი საშუალებების ძვრები და ცვლილებები კლასიკურ, დღევანდელი დღისათვის გარკვეული სახის ფილოსოფიური მოდერნიზმის სახით ჩამოყალიბებულთან შედარებით, შეგვიძლია გარკვეულწილად ერთგვაროვნად მოვხაზოთ XX საუკუნის სულიერი წარმოების მექანიზმში ინტელიგენციის მდგომარეობის ერთობ რადიკალური ცვლილების თვალსაზრისით, დავახასიათებთ რა ამით ამ ორი ფორმაციის წარმომადგენლებს, როგორც მოაზროვნეთა ფაქტობრივად განსაზღვრულ (და განსხვავებულ) სოციალურ ფიგურებს. რასაკვირველია, ასეთი მიდგომა ვერ მოი-

ცავს და ამოწურავს ფილოსოფიურ შემადგენელთა მრავალფეროვნებას, რაც, პირველ რიგში, ფილოსოფიის თვით საგანს ეკუთვნის, მაგრამ, სანაცვლოდ, ის შეიცავს რებუსის დაშორიშორებული (სხვა მაჩვენებლებით) ნაწილების ერთგვარი „გამჭოლი კავშირის“ პრინციპს, შუქს მოჰფენს რა მრავალგვაროვან და რთულად მიმოხილვად შინაარსში მსგავსი გამომსახველობითი იდეებისა და მოვლენების, აზრის საკვანძო სიმპტომატური კრისტალიზაციებისა და მის ერთგვაროვან სტილისტურ სვლათა ერთობლიობას. სწორედ ისინი გვანიჭებენ შესაძლებლობას, თანამედროვე (მეორე მხრივ, კლასიკურშიც) ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში უმაღლ იმ პირველადი სულიერი მასალის ზოგი თვისების გამოვლენისა, რომლიდანაც ფილოსოფიური მოძღვრებები აიგება, ვიდრე თვით ამ მოძღვრებებისა, რაც წარმოადგენს კიდევ ჩვენს ამოცანას.

აზრის ამ გამომხატველობით კრისტალიზაციასა და სტილისტიკას მიღმა, უპირველეს ყოვლისა, დგას ერთი მნიშვნელოვანი მექანიზმი, რომელიც ყოველთვის არის მოცემული სულიერ წარმოებაში (და განსხვავებულია განსხვავებული ეპოქებისთვის), რომლის მოქმედებისთვის თვალის გადავლება შეგვიძლია გამოვიყენოთ, როგორც მსგავსი ამოცანის გადასაჭრელად, ისე მთელი ევოლუციის „საჭვრეტი სარკმლის“ სახით. ეს არის ერთმანეთს დაკავშირებული ტიპი მოაზროვნის მიერ საზოგადოებასა და არსების საგანთა ზოგად სვლაში მოაზრის სახით გაცნობიერებისა (ან განცდის) და ტიპი რეალობის კონსტრუქციისა, ანუ უკანასკნელის კვლავწარმოებისა მოცემული სქემის შიგნით, რომელიც რეალობისადმი ამა თუ იმ დამოკიდებულებას გვაძლევს, მის ამა თუ იმ „ინტენციას“. სულიერი მწარმოებლის მიერ საკუთარი შრომის პროდუქტებისადმი (საგანთა ზოგად სვლაში მათი ადგილისა და როლის თვალსაზრისით) ამა თუ იმ დამოკიდებულების გაცნობიერება, ასევე კულტურაში მათი ბედისა და ფორმის ცნობიერი ტრანსლირებისა (ანუ მათი აღქმა, როგორც ურთიერთობის ფორმებისა), გავლენას ახდენს ამ სულიერ წარმონაქმნთა შინაარსსა და ხასიათზე, აზრის საგნის შესახებ წარმოდგენათა თვით აგებულებაზე, რადგან მათი წარმოქმნა ამ დამოკიდებულების ჩარჩოებში ხდება. ზუსტად ასევე, ამ დამოკიდებულების მიერ იმპლიცირებულ ონტოლოგიას რეალობისა შეგვიძლია თვალი გა-

ვადევნოთ მის შესახებ კონკრეტულ წარმოდგენებში, რაც მთელ ამ მექანიზმს ჩვენთვის საკმაოდ მთლიან სქემატიზმად აქცევს, რომელიც მუდმივად თან ახლავს ინტელექტუალური შრომის განხორციელებას და მნიშვნელოვანი შრეების ინდუცირებას ახდენს მისი პროდუქტების შინაარსში.

ეს გახლავთ ცნობიერების ერთგვარი ისტორიული ფორმალიზმი, რომელიც წარმოადგენს ინტელექტუალური შრომის შინაგან აგებულებას, სულიერი წარმოების მექანიზმს მოაზროვნის ფუნქციონირებადი (ფენომენოლოგიური) ცნობიერების დონეზე, არის რა იმავდროულად შემეცნებელი ცნობიერების პროდუქტიული მომენტი, მის შინაარსთა სტილისა და ფორმის წარმომქმნელი ფაქტორი, მისი ერთ-ერთი შინაარსობრივ-მასტრუქტურირებელი ძალა. ეს გარეშეინდივიდუალური მექანიზმი, რომლის მიერ აზრის განსაზღვრული პროექციებია მოცემული (საბოლოო ანალიზისას კი წარმოადგენს გამოხატულებას სიტუაციისა „ინტელიგენცია – საზოგადოება“), განსაკუთრებით ღრმა ზემოქმედებას ფილოსოფიის შინაარსში ახდენს, ფილოსოფიურ გადწყვეტილებებში, რომლებსაც მოაზროვნეები ისტორიულად აღწევდნენ (ან ფარული წანამძღვრებისა და დაშვებების სახით იღებდნენ), – იქნება ეს სულისა და ობიექტური სინამდვილის დამოკიდებულების საკითხი, თუ გონებისა და ისტორიის, თვითცნობიერებისა და ცნობიერების, ან რეალურისადმი რაციონალურის, გონებით წვდომადისა და კანონშესაბამისობის საკითხში და ა.შ.

მაგრამ ახლა ჩვენთვის იმ გარემოების აღნიშვნაა მნიშვნელოვანი, რომ ფილოსოფოსობის ზოგ თანამედროვე ცვლილებასა და ძვრებში, მის ზოგიერთ გამომხატველობით და ბეჯითად განმეორებად ნასკევებში სულიერი წარმოების იმ ისტორიული ფორმალიზმის სწორედ ის ცვლილებები (ან კრიზისული გამოვლინებები) ვლინდება, რომლებიც კლასიკური ფილოსოფიის საფუძვლად იდო და ნიშანდობლივი იყო შინაარსისთვის, რომელიც მის ჩარჩოებში ინარმოებოდა (ან პრინციპულად შეიძლებოდა, რომ წარმოებულიყო). უფრო ზუსტად, ფილოსოფოსობის საშუალებათა ცვლილებები შესაძლოა გასაგები და გამართული სახით იყოს მოხელთებული ცვლილების „საჭვრეტი საკრმლის“ მეშვეობით სულიერი წარმოების ფორმალიზმში. ასეთ თვალსაზრისს ის უპირატესობაც გააჩნია,

რომ მისთვის ის სოციალურ-ისტორიული რეალობაა გახსნილი, რომელიც ფილოსოფიური შრომის შიდა ფორმალიზმს მიღმა დგას და საშუალებას გვაძლევს, თვით ის განხილულ იქნეს ობიექტურად, მატერიალისტურად, ხოლო მისი მეშვეობით მატერიალისტურად იქნეს განხილული ფილოსოფიური შინაარსიც.

ის, რასაც ჩვენ ცნობიერების ისტორიულ ფორმალიზმს ეუწოდებთ სულიერ წარმოებასა და გაცნობიერებული აზრის ტრანსლირების ფორმებში, ერთდროულად არის ფილოსოფიური შემოქმედების საგნობრივი შინაარსის, როგორც შინაგანი ფორმაჩამომყალიბებელი, სტრუქტურული ელემენტი, ასევე რალაც სავსებით ობიექტურად კონსტატირებადი, ემპირიულად მის გარეშე, ანუ ფიქსირებული ფილოსოფიაშიც და, იმავედროულად, მის ფორმებშიც, რომლებიც ობიექტურ აღწერას ექვემდებარებიან ფილოსოფიისა და მისი სპეციფიკური საგნის გარეშე. ჩვენ ორივე სახის ფიქსაციას გამოვიყენებთ. პირველთა შესახებ უკვე ვისაუბრეთ. რაც შეეხება მეორეთ, მათ მიეყვართ ინტელექტუალური შრომის აღნიშნული შიდა მექანიზმის ობიექტური წყაროების შესწავლასთან, რომლებსაც წარმოადგენენ: 1) სულიერი წარმოების სოციალური სტრუქტურები მოცემულ ისტორიულ ეპოქაში; 2) ცოდნისა და ცნობიერების ადგილი და როლი ზოგადად ამ ეპოქის ობიექტურ საზოგადოებრივ სტრუქტურებში, ცხოვრებისა და ადამიანთა ურთიერთობის რეალურ ფორმებში, შრომის საზოგადოებრივ დანაწილებაში. ერთნიცა და მეორენიც განსხვავებულია ეპოქებში, რომლებიც „კლასიკურ“ და „თანამედროვე“ სულიერ ფორმაციებს შეესაბამებიან, რაც შესაძლებელია სავსებით ემპირიულად იქნეს კონსტატირებული.²²

22. მოუხედავად ამისა, ვიმეორებთ, მათი შესწავლა ობიექტური და სუბიექტური ფორმითაც უნდა ხდებოდეს. ინტელექტუალური შრომის განხორციელების სოციალური ფორმები, მისი კონკრეტული მდგომარეობა საზოგადოებაში (ისევე, როგორც მდგომარეობა პიროვნებისა, რომელიც მის ფუნქციებს განასახიერებს – ინტელექტუალისა) ყოველთვის ასე თუ ისე კვლავინარმოებს საკუთარი შრომის პირობების, პროდუქტებისა და შედეგებისადმი ინდივიდის შინაგან-ცნობიერი დამოკიდებულების დონეზე, ასე თუ ისე ინტერიორიზდება, განიცდება და ა.შ. და მხოლოდ ამის შემდეგ, მთლიანი, ინდივიდის ნიაღში განცდის დაუსულადი სქემის სახით თამაშობენ ისინი კონსტრუქციულ როლს (დროდადრო კი, როგორც ვიხილავთ, დესტრუქციულსაც) სულიერ შინაარსთა პროდუქცირებაში.

მეტიც, თავისი განვითარების ეს რეალური ღერძი, რომელიც წმინდად იდეურად მოჩანს ზედაპირზე, სწორედ ის შუალედური მომენტი, რომლის მეშვეობით ფილოსოფიაში ყველაზე ფართო სოციალურ-ეკონომიკური, კლასობრივი, იდეოლოგიური და ა.შ. გავლენა შემოდის, რაც საშუალებას გვაძლევს, მეტი განსაზღვრულობით გავმიჯნოთ კლასიკური და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია კლასიკური კაპიტალიზმის ეპოქის საზოგადოებისგან, თავისუფალი კონკურენციის ეპოქასა და თანამედროვე სახელმწიფო-მონოპოლისტურ კაპიტალიზმს შორის განსხვავების შესაბამისად. ამ უკანასკნელი განსხვავებით ვიხელმძღვანელებთ ჩვენს ანალიზში, ამასთან, უპირველეს ყოვლისა, თანამედროვე საზოგადოებაში სულიერი წარმოების რეალური ფუნქციონირების მასთან დაკავშირებული ცვლილების თვალსაზრისით, მასში ინტელექტუალური შრომის განხორციელების საშუალებისა და ინტელიგენციის მდგომარეობის ცვლილებისა. ასეთი მიდგომა თანამედროვე იდეალისტური ფილოსოფიის მარქსისტულ კრიტიკას სულიერ წარმონაქმნთა მატერიალისტური თეორიის განყოფილებად აქცევს.

კლასიკური ფილოსოფია

კლასიკური პერიოდის ბურჟუაზიული ფილოსოფია გასაოცრად მთლიან წარმონაქმნს წარმოადგენს: ყველა თავის გამოვლინებაში ის თითქოს ერთიანი ნაჭრიდანაა ჩამოსხმული, რაღაც ერთი გონება-განწყობილებითა და პათოსით არის გაჟღენთილი. „აზრობრივი სივრცე“, პრობლემებისა და აზრობრივი ოპერაციების საერთო ველი, რომლის შიგნით ხდებოდა ძირითადი მსოფლმხედველობრივი შეტაკებები, მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლა, უკიდურესი ხარისხით გამართული, ჰომოგენური, ქარაქტეროლოგიურად მდგრადი იყო. თუკი მის ერთ რაიმე ფორმულაზე დაყვანას შევეცდებით, შეიძლება ითქვას, რომ მასში კლასიკური სისავსითა და ყოველმხრივობით (მოგვიანებით ნიშანდობლივად ქცეულ ღია თუ ფარულ ანტინომიებამდე) იქნა გამოხატული და ანატო-

მიზიებული ცნობიერი ადამიანის მდგომარეობა სამყაროში, ან, უფრო ზუსტად, ზოგადად ადამიანური ცნობიერებისა სიცოცხლის თავისუფალი და ორგანული ფაქტორის სახით, საზოგადოებრივი მოწყობისა და მსოფლშემეცნების, რომელიც ერთიანი, თვითცნობიერად და გონივრულად მოქმედი ინდივიდის თანაზომადი და მისგან განუშორებელია. ამაშია მთელი კლასიკური ფილოსოფიის ძირითადი შინაგანი იდეური ფორმა და მასშივეა მისი არანარმავეალი მნიშვნელობისა და გავლენის წყარო. ასეთი აბსტრაქციის საზღვრებში (ანალიზის გარკვეულ ჭრილში კი მას ყოველთვის აქვს ადგილი) კლასიკურ წარმოდგენათა ელემენტს ყოველი ფილოსოფიური რაციონალიზმი შეიცავს, მათ შორის მარქსიზმიც.

მნიშვნელოვანია იმის აღნიშვნა, რომ კლასიკური ფილოსოფიის თვით საფუძვლებში იდო ერთგვარი პარადოქსი, დაფარული იყო ერთგვარი წინააღმდეგობა, რომელიც მოგვიანებით, XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში, მწვავე საზოგადოებრივი კატაკლიზმების ეპოქაში, გადმოიღვარა კიდევ კრიზისული ფორმების სახით. ერთ დროს მთლიანი ფილოსოფიური ცნობიერების ამ კრიზისმა (ერთიანი პრობლემური ველისა და აზროვნების ქარაქტეროლოგიურად მდგრადი ფორმალიზმის დაშლა, თვით ენის პათოლოგიური დესტრუქცია, რომელზეც საუბრობდნენ და რომლის მეშვეობით აღწევდნენ ურთიერთგაგებას ფილოსოფოსები) გამოავლინა, რომ მრავალი რამ კლასიკურ ფილოსოფიურ ნაგებობათა შინაარსსა და თვით მათ კავშირობაში იყო სულიერი მწარმოებლის მიერ თავისი მოღვაწეობის მეორეული იდეოლოგიური რაციონალიზაციის განცდის პროდუქტი, სუბიექტური დაჯერებულობის ფორმების რაციონალიზაციისა, რომელთა წარმოშობა და გამართლება სავსებით კონკრეტული, ისტორიულად წარმატალი სიტუაციის მიერ ხდებოდა, მაგრამ სრულებით არ იყვნენ ისეთი უბინოდ მთლიანნი და ჯანმრთელები, როგორადაც კლასიკის თეორიული „აზროვნებითი სივრცე“ წარმოდგება. რაც შეეხება თვით სოციალურ-ისტორიულ ურთიერთობებს, რომელთა თვითთვალსაჩინებაზე პირდაპირ ან ირიბ მინიშნებებს იცავდა ეს დიდებული ნაგებობა, როგორც გაირკვა, არც ისინი ფლობდნენ ბუნებრიობის, ონტოლოგიური უცილობლობის თვისებას, არამედ უმაღლ ასეთებად გვეჩვენებოდნენ კლასიკურ ხედვაში მათი გარ-

დაქმნის მიზეზით (მეტიც, მრავალი ასეთი მიმართება მას შემდეგ უბრალოდ გაქრა). მოცემული ფაქტის შედეგები ევროპული კულტურისთვის, რომელიც XX საუკუნეში სრულიად ახალ სიტუაციაში აღმოჩნდა, მაგრამ კავშირი მაინც არ ჰქონდა განყვეტილი ბურჟუაზიულ ცრურწმენებსა და ტრადიციებთან, აღურიცხველია.

ეს ყველაფერი მოითხოვს, რომ ზემომოხაზული ძირითადი შინაგანი ფორმა – ასე ვთქვათ, ტრადიციული ფილოსოფიის „ტელოსი“ – გამოყოფილ იქნეს განხილვის დამოუკიდებელი ობიექტის სახით და დეტალურად იქნეს გაანალიზებული. ბუნებრივია, ამ დროს ჩვენ ძირითად ყურადღებას, უპირველეს ყოვლისა, დავუთმობთ მის იმ მომენტებს, რომლებიც აღმოჩნდნენ კიდევ მომავალში „დნობის წერტილებად“, თანამედროვე ფილოსოფიაში ახალ ან პირდაპირ საწინააღმდეგო იდეათა დაბადებისა და ზრდის კერებად.

* * *

კლასიკური განმანათლებლობა და რაციონალიზმი ობიექტური სამყაროს კვლევარმოებას, უპირველეს ყოვლისა, მოქმედების ცნებებით ახორციელებდნენ, უფრო ზუსტად – ერთგვარი მოქმედებითი ყოფიერების ფორმებით, რომელიც ვლინდება და „იქცევა“ იმის ანალოგიურად, რაც ადამიანის მიერ რაციონალურ საფუძველზე იქმნება.²³ მათთვის არ არსებობდა რაიმე უბრალოდ მოცემული, რომელიც არავინ იცის, საიდან გაჩნდა და რომელიც

23. ამასთან, მოქმედება ფიქსირდება და გაიგება ცნობიერების მეშვეობით, ანუ ზუსტად იმ ოდენობითა და იმ სახით, როგორითაც ის ცნობიერების ქვრეტით მოცემულობებში გამოდის, რომლებიც თვით მოქმედებისა და მისი პროდუქტების გეგმასა და მოტივს წარმოადგენენ. მოქმედებისა და ცნობიერების ასეთი გაიგივება მთელი კლასიკური „ფილოსოფოსობის“ ერთ-ერთი საბაზისო „აზრობრივი ტოლობაა“, მათ შორის, მარქსამდელი მატერიალიზმისა. აქტივობის როგორი ოდენობაც არ უნდა მიენეროს ამ დროს ცნობიერებას, მის მიერ წარმოებული ყველა გარდაქმნა სამყაროსადმი გონებაქვრეტითი დამოკიდებულების ჩარჩოებში რჩება. თვითკმარი და დამოუკიდებელი სხეული გრძნობით-საგნობრივი საზოგადოებრივი პრაქტიკისა, რომელიც ცნობიერებას თავისი ერთ-ერთი მხარისა თუ ფუნქციის სახით მოიცავს, აქ განსაკუთრებით არ არის გამოყოფილი. ამ აზრით მჭვრეტელობით არა მხოლოდ მარქსამდელი მატერიალიზმი, არამედ იდეალიზმიც წარმოადგენს.

ტრადიციულად იყო მიღებული მოვლენებისა და დამოკიდებულებების არანაირი ნატურალური ხილულობა. ცდილობდნენ ნებისმიერი მოცემულობის დაშლასა და ამოცნობას ცოცხალ მოქმედებაში მისი განზავებით, შემდეგ კი მის კვლავწარმოებას წარმოშობის შინაგანი კავშირებისა და გამოვლენის მექანიზმის ცნებებით, ელიმინირებდნენ რა ყოველგვარ უცხო, მსგავსი გზით თვალგაუდევნებელ კავშირებსა და დამოკიდებულებებს. მოქმედების მეშვეობით ასეთი განხორციელება მათთვის საგანთა ნებისმიერი წვდომის კრიტერიუმი იყო.²⁴ მაგალითად, კლასიკურ პოლიტიკონომიაში „ეროვნული სიმდიდრის“ ანალიზი შრომის ცნებებით ხორციელდება, ცოდნის ანალიზი გნოსეოლოგიაში – ცნებებით შემეცნებისა, როგორც სუბიექტსა და ობიექტს შორის დამოკიდებულების, ანუ ერთსა და მეორე შემთხვევაშიც, ცნებებით რაიმე ცნობიერი და სუბიექტის მიერ კონტროლირებადი ქმედითი დამოკიდებულებისა ობიექტისადმი (ან პროდუქტისადმი). თვით სინამდვილის საყოველთაო ფორმები კი ფიქსირდებოდა, როგორც ამ სინამდვილეში გამოღწეულები. სამყარო წარმოდგებოდა, თუმცა მასშტაბის მიხედვით თვით ადამიანსა და მის შინაგან სამყაროსთან არათანაზომადი, მაგრამ, იმავდროულად, მისი აზრობრივი მოქმედებისა და დაკვირვების თანაზომადი რაციონალური კონსტრუქციის სახით, ობიექტური მთლიანის სახით, თვითმონესრიგებულის, თვითკვლავწარმოებულისა და კანონშესაბამისის.

კლასიკის ძირითადი წარმოდგენა, რომლიდანაც, როგორც ჯერ კიდევ ანტიკურობის გამოცდილება გვიჩვენებს, საერთოდ იწყება ფილოსოფია და მეცნიერება – ესაა უპიროვნო ბუნებრივი წესრიგის იდეა, უსასრულო მიზეზობრივი ჯაჭვისა, რომელიც მთელ ყოფიერებას გამსჭვალავს, ტრანსცენდირებს რა მასში მოთავსებულ ადამიანს და ამასთანავე რაციონალურად წვდომად სტრუქტურას ფლობს. ეს არის ხატი სამყაროსი, „როგორც ის

24. სხვათა შორის, შევნიშნოთ, რომ საქმე აქ არა მხოლოდ შემეცნების განსაზღვრულ იდეალშია, არამედ შემეცნების მიერ, როგორც ეს პრაქტიკაში იყო მიღებული, განსაზღვრული სოციალურ-კრიტიკული და საგანმანათლებლო ამოცანების შესრულებაშიც. ამაზე გარკვეულად მიუთითებდა მარქსი, როდესაც მოცემული ეპოქის სოციალურ და ეკონომიკურ აზრს აანალიზებდა. (იხ. მარქსი, კ. კაპიტალი. M., 1961. ტ. 1. გვ. 98).

არის“, დამოუკიდებლად ადამიანისა და კაცობრიობისგან, რომელიც თავისი ბუნებრივი ცხოვრებით ცხოვრობს, რომელიც ადამიანური ჩარევისა და გადანყევების შესაძლებლობების არათანაზომადია. მაგრამ მოქმედებასთან კავშირი ყოველივე იმისა, რაც ამ სამყაროს შესახებ შეიძლება ითქვას, აქაც შენარჩუნებულია. კოსმოსური ორგანიზაცია და სამყაროსეული ნესრიგი სულაც არ განიაზრებოდა ადამიანური მოქმედების ფორმებისადმი რაიმე აბსოლუტურად მტრულის სახით. უკვე ალორძინებიდან დაწყებული, ბუნების საგანთა წვდომადი აგებულების განმარტებისთვის ყველაზე ხშირად „არტეფაქტის“ ხატს იყენებენ – ადამიანის ხელებისა და გონების ხელოვნური ნაწარმოებისა, რომელიც მოდელის როლს ასრულებს ბუნების მოქმედებათა გასაგებად, ბუნებისა, რომლის პროდუქტები ხელოვნების პროდუქტს არის მიმსგავსებული. მაგალითად, გასენდი პირდაპირ ამტკიცებდა, რომ ბუნებრივ საგნებს ჩვენ ისევე ვიკვლევთ, როგორც საგნებს, რომელთა შემოქმედები ჩვენ თვითონვე ვართ. მეტიც, ფართო აღიარება ჰპოვა იდეამ, რომლის თანახმად, ადამიანის გონებისა და ხელების პროდუქტთა სამყარო არსებითად ერთადერთი შემეცნებადი სამყაროა, რომ ბოლომდე წვდომადი ჩვენთვის შეიძლება მხოლოდ ის იყოს, რასაც ჩვენ თვითონ ვაკეთებთ და თანმიმდევრულად ვშლით ამ კეთების უწყვეტ ველში.

აქ სათანადო ადგილი არ არის მოცემული პრინციპის ყველა იმპლიკაციის გასარჩევად. მნიშვნელოვანია მისი როლის გარკვევა ცხოვრების იმ ბუნებრივი, ადამიანის მოქმედებათაგან დამოუკიდებელი კანონების რაციონალური (ან რაციონალურად წვდომადი) ხასიათის დამკვიდრებისთვის, რომლებიც ობიექტური სინამდვილის საგნებს მიეწერებათ. ფაქტობრივად, ნესრიგის, სამყაროს მარტივი და რაციონალური მოწყობის იდეით ერთდროულად დაშვებულია სუბიექტის მიერ ამ სამყაროს მიმართ კონტროლირებადი გამოცდილების უწყვეტობა და ერთგვაროვნება. სამყაროს ონტოლოგიიდან გამოირიცხება უცხო („ზებუნებრივი“) და გარეშე ძალები, ძალები, რომლებიც არავენ იცის, საიდან გაჩნდა ან რომლებიც არ ექვემდებარებიან განმარტებას, ერთგვაროვანს სხვა ძალების განმარტებასთან. სხვა სიტყვებით, უარყოფილია

არსებობა ძალებისა, რომლებიც არღვევენ კონტროლირებადად კვლავწარმოებულ უწყვეტობას, მოცულს ერთი (და ერთი ნერტილიდან) მზერით. რეალური ფიზიკური გამომდინარების წესისთვის სამყაროს ასეთი რაციონალური მოწესრიგებულობა იმას ნიშნავს, რომ მოქმედება ამ გამომდინარებაში მიზეზიდან ისეთივე აუცილებლობით გამომდინარეობს, როგორითაც სამკუთხედის არსიდან გამომდინარეობს კუთხეთა ტოლობა ორი წრფისადმი. აქედანვე, სინამდვილის ცდისეული კვლევის ორგანიზაცია იმ სიცხადეს ჰგავს, რომლითაც ადამიანს შედეგები გამოაქვს თავისი საკუთარი ქმნილებებიდან და მათი მაქსიმალურად დემონსტრაციული გაშლიდან: ის რაციონალურ არგუმენტებსა და მონაცემების, ინტუიციის, დედუქციის, ინდუქციისა და ა.შ. გარდაქმნებს ეფუძნება. სინამდვილის მოვლენათა მიზეზ-შედეგობრივი განმარტება ემთხვევა იმ ცნებათა და წარმოდგენათა შინაარსის ანალიტიკურად სრულ და ცხად გაგებას, რომლებიც ამ მოვლენებს აფიქსირებენ, და არაფრით განსხვავდება მისგან. კლასიკოსები პირდაპირ შეპყრობილნი არიან სამყაროს მარტივი, რაციონალური მოწყობის იდეით, რომელიც გონების ზოგი სიცხადიდან გამომდინარეობს (ან ჰგავს, რომ გამომდინარეობს), გონებისა, რომელიც საგნებისა და წესრიგის შექმნის მოღვაწეობაშია ჩართული.

რასაკვირველია, ამ წესს ისინი, უპირველეს ყოვლისა, აყალიბებდნენ გნოსეოლოგიურ და ონტოლოგიურ პრობლემათა მხრიდან (და არა ფიზიკური აღწერისა). მეტიც, უკვე დეკარტეს დროიდან არსებობდა იდეა, რომელზეც იყო დავანებული – და რომლის მეშვეობით განსაკუთრებული, ფილოსოფიური კვლევის მთელ ტექნიკად გაიშალა – რაციონალიზმისთვის ესოდენ მნიშვნელოვანი დაშვება, სახელდობრ, „საგნების წესსა და იდეების წესს შორის შესაბამისობისა“. ბოლოს და ბოლოს, ეს იდეა იძლევა გამოცდილებისადმი მიდგომის განსაზღვრულ თეორიულ საშუალებას სამყაროს მიმართ, რომლის მარტივი მოწესრიგებულობის გამოვლენა შემეცნების საგნად და ამოცანად იყო მიჩნეული. ეს იყო შემდეგი, დეკარტეს მიერ წამოყენებული იდეა: გარე სამყაროს ჩვენ შევიმეცნებთ იმ პირობით, რომ საკუთარ თავში, საკუთარ ცნობიერებაში იმავე შემეცნებით ოპერაციას

მოვიხელთებთ, რომლის მეშვეობით ხდებოდა მისი წვდომა. საკელევი ობიექტის შინაარსის (არსის) ცოდნა ცნობიერების მოცემულობებში ამ ობიექტის საგნობრიობის წარმოდგენის სქემის შინაგან კვლავწარმოებასა და წვდომას ეყრდნობა.²⁵ ეს წარმოდგენა გარდაიქმნება და ზუსტდება (სქემა კი ყოველთვის განიაზრება, როგორც ცნობიერებაში არსებული), თითქოს რაიმე აბსოლუტური შინაგანი ცენტრიდან იყოს განხილული, „უპირობო თვითსიცხადის“ რაიმე ბუნებრივი სახით მოცემული პუნქტიდან, საიდანაც საგანი და აზრის აქტი, ობიექტი და სუბიექტი მოჩანს, როგორც რაღაც იგივეობრივი (საკუთრივ ამ გზით გამოიყოფა თვით სქემა). მოგვიანებით ამ აბსოლუტურმა ინსტანციამ „თვითცნობიერების“ სახელი მიიღო.

კლასიკურ ფილოსოფიაში საკმაოდ სწრაფად ჩამოყალიბდა და მდგრადობა შეიძინა „წმინდა ცნობიერების“ ანუ რეფლექსიის კონსტრუქციამ და პროცედურამ, თვითცნობიერებისა, რომელიც – გარკვეული ვარიაციებით – მოიცავს ემპირიზმისა და სენსუალიზმის ხაზებს, რომლებიც ბეკონიდან და ლოკიდან იღებს სათავეს. რეფლექსია წარმოდგებოდა, როგორც ფილოსოფიურად რეპროდუცირებული გზა და საშუალება ობიექტური, ცნობიერების მიღმა მდებარე ყოფიერების წვდომისა. იგულისხმებოდა, რომ შინაგანი გამოცდილების შემადგენლობაში რაციონალურად ცხადი წარმონაქმნების გამოყოფით მოაზრე ინდივიდი იმავედროულად ხედავს ძირითად, ფუნდამენტურ მახასიათებლებს სამყაროსი, „როგორც ის არის“. რასაკვირველია, მკაფიო გამოხატულება შემეცნების ამ ვერსიამ, უპირველეს ყოვლისა, კლასიკურ რაციონალიზმსა (ანუ დეკარტეს, სპინოზას, ლაიბნიცის,

25. განაგრძობდა რა ამ ხაზს, სპინოზა განმარტავდა, რომ წრის არსი მოცემულია (და იმავედროულად წვდომადია) მისი მოხაზვის აქტით. კანტს მეტად სრული ფორმულა აქვს: საგნის შინაარსი, არსი არის მისი წარმოქმნის, კონსტრუქციის წესი. სუბიექტის მიერ სამყაროს წვდომისა და მის მიერ საკუთარ თავში ამ სამყაროს შესახებ აზრის წვდომის (სადაც საგნის კვლავწარმოება კვლავსწარმოებლის არსობრივ ფორმირებას თანხვედბა) კავშირის ზღვრულ ხატს წარმოადგენს ლათინური *intellectus archetypus*. ეს ხატი გამსჭვალავს თითქმის მთელ კლასიკურ ეპისტემოლოგიასა და შემეცნების თეორიას, ობიექტური შემეცნების მეთოდებისა და ფორმების დასაბუთების ყველა მცდელობას.

მაღბრანშის მოძღვრებაში) და გერმანულ იდეალიზმში მიიღო, თუმცა სპეციფიკური სახით ის კლასიკური ფილოსოფიის ემპირიულ-სენსუალისტურ მიმართულებებშიც არსებობდა, რომლის წარმომადგენლები მიიჩნევდნენ, რომ სამყაროს წვდომა ცნობიერებისგან მის დამოუკიდებლობაში (ან საერთოდ ფილოსოფიურად მნიშვნელოვანი გამონათქვამი მის შესახებ) მიიღწევა განცდათა საერთო შემადგენლობიდან „ჭეშმარიტი“, „წმინდა განცდების“ გამოყოფით, რომელთა ფიქსირება და დადასტურება რაციონალური პროცედურების მეშვეობით ხდება. ემპირიკოსები და, განსაკუთრებით, მატერიალისტები, ამ დროს მხოლოდ გაურბოდნენ მეტაფიზიკურ დაშვებებს, ხოლო ანალიზის ტრანსცენდენტალისტურ ტექნიკას ცნობიერების „განწმენდის“ ცდისეულ-ემპირიულ პროცედურებს უპირისპირებდნენ, გამორიცხავდნენ რა, მაგალითად, როგორსაც გნებავთ ფორმებს ზეემპირიული ცოდნისა ან ლოგიკურ საფუძველთა იგივეობას ემპირიულთან და ა.შ., რამაც ერთობ მნიშვნელოვანი განსხვავება შექმნა შემეცნების შესაბამის თეორიებში, მკაფიო გამმიჯნელი ხაზები მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის გნოსეოლოგიასა და ნატურფილოსოფიაში (შეადარეთ, მაგალითად, ჰოლბახი და ჰეგელი).

მაგრამ, ერთსა და მეორე შემთხვევაშიც ანალიზი „წმინდა“ და „უნივერსალური ცნობიერების“ ხატისკენ მიისწრაფის, ისახავს რა მიზნად შინაგანი გამოცდილების დესუბიექტივაციას, მისი საყოველთაოდ მნიშვნელობის მქონე, კვლავწარმოებადი, გონივრულად კონტროლირებადი შინაარსის გაშიშვლებას, რომელიც სწორედ ამის შედეგად ითვლებოდა ობიექტურად. ამაშია კერძოდ რეფლექსიის კლასიკური გაგების ძირეული განსხვავება მისი იმ განმარტებისგან, რომელიც წესად მიღებული იქნა XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისის ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მიერ, რომელმაც მთავარი მახვილი სწორედ რეფლექსიური აქტების მარესუბიექტივირებელ ფუნქციაზე, მათი მეშვეობით შინაგანი განცდის დაუშლადი არსებული მთლიანობის ფიქსაციაზე გააკეთა.

აბსოლუტური თვითცნობიერების კლასიკური კონსტრუქციის საფუძვლად მდებარე გონებაჭერეტიითი წანამძღვარი იყო წარმოდგენა ყოფიერების ორგანიზაციასა და ადამიანის სუბიექტურ ორგანიზაციას შორის ჰარმონიის შესახებ, აზრი, რომ თვით ამ

ორგანიზაციით ის ფესვგადგმულია უსასრულო მსოფლნესრიგში, მასში გარანტირებული ადგილი აქვს (თვითცნობიერების განმეორებადი აქტი, ან ცნობიერების მოცემულობებში „წმინდა“, „ჭეშმარიტ“ განცდათა გამოვლენა არის ამის ცოდნა, უფრო ზუსტად, ადამიანის ყოფიერების განსაზღვრული საშუალება, რომელიც განსხვავდება ემპირიულად შემთხვევითი და „ბნელი“ არსებობისგან). ამიტომ მთელი კონსტრუქციის მთავარი მიზანი – აბსტრაქციაში დაბრუნებაა რომელიმე „საქმის აშკარა-ჭეშმარიტი მდგომარეობის“ ბუნებრივი მოცემულობის პუნქტთან, აზრისა და საგნის თანხედრისა, და ამის საფუძველზე მოქმედების სტიქიური, სპონტანური პროცესის კვლავნარმოება, მაგრამ უკვე, როგორც დამოუკიდებლად კონტროლირებადისა, მიზანმიმართულის, რომელიც არაემპირიულ, რეფლექსიის მიერ გადამდნარი ცნობიერების სივრცეში იშლება (შესაბამისად, ყოფიერებისა).

ეს არის „წმინდა, უნივერსალური ცნობიერება“ და, იმავედროულად, ონტოლოგიური წარმოდგენა. აქ არა მხოლოდ იგულისხმება, რომ ღრმად გაცნობიერებული ინტელექტუალური აქტი საგანთა გონებით სანვდომი კავშირის (ვთქვათ, ბუნებრივის) მოხელთების ტოლძალოვანია, მაგრამ ასევე დაშვებულია ადამიანის ცხოველქმედების პროდუქტთა ნებისმიერი ობიექტურად არსებული და ობიექტურად ფუნქციონირებადი შინაარსის დაყვანა „წმინდა ცნობიერების“ ამა თუ იმ მდგომარეობის გამოხატულებამდე, რომლის ობიექტური (ადამიანისგან დამოუკიდებელი) მუშაობა ამ გამოხატულებაში განზრახ ცნობიერ და კონტროლირებად კვლავნარმოებასა და გამეორებას ექვემდებარება. ამგვარად, არსებითად, ცნობიერებას ტელეოლოგიური სტრუქტურა მიენერება. ეს არის აზრთა კლასიკური წყობისთვის დამახასიათებელი ონტოლოგიური ნანამძღვარი საგანთა კონკრეტული ანალიზისა და მიზეზ-შედეგობრივი განმარტებისთვის, ონტოლოგიური დაშვება, რომელიც მათ შესახებ ცოდნის გამომუშავების საფუძველად დევს. სხვათა შორის, აქედანვეა კლასიკისათვის ესოდენ ტიპური პრობლემა ნებისმიერი პროცესის გონივრულ ფორმაში გადატანისა, რომელშიც ადამიანი იღებს მონაწილეობას თავისი ცნობიერებით.

თვითცნობიერების ასეთ კონსტრუქციაში ცხადად ვლინდება ჩვენი თემისთვის მნიშვნელოვანი შემდეგი იდეებისა და დაშვებების მოქმედება:

1. კლასიკური ფილოსოფია სრულიად ცხადად გულისხმობს გაცნობიერების უნარის აბსტრაქციას, განიხილავს რა ამ უნარს ზღვრული, აზრობრივად შესაძლებელი, თითქმის ღვთიურის სახით. ქმნის ადამიანი შემეცნებით ობიექტებს თუ ნიშნებს აწარმოებს, აყალიბებს საზოგადოებრივ ურთიერთობებს სხვა ინდივიდებთან თუ ზნეობრივ ქმედებებს ასრულებს, მას, კლასიკური ფილოსოფიის თანახმად, ყველგან და ნებისმიერ მომენტში შეუძლია თავისი მოქმედების წყაროს, საფუძვლის, აღმძვრელი მოტივებისა და მექანიზმის თვითცნობიერად კვლავწარმოება.

2. რადგან ასეთი უნარი მოქმედებს, შესაბამისად, იგულისხმება სუბიექტ-ობიექტური მიმართებისა და კულტურაში მისი ტრანსლირებული პროდუქტების (როგორც მატერიალურის, ისე სულიერის) სრული გამჭვირვალობა მოაზრე ინდივიდისთვის.²⁶ ერთი მხრივ, ცნობიერებაში არაფერია ისეთი, რაც თვითცნობიერების მიერ გადადნობას არ ექვემდებარებოდეს; ცნობიერების ყველა შინაარსი, მდგომარეობა და შრე სრულად და უნარჩენოდ კვლავწარმოებადია თვითცნობიერების დონეზე, შესაძლოა მოცულობით და გავლილი იქნეს „მე“-ს ერთი უწყვეტი მოძრაობით, შემდეგ კი შენარჩუნებული, როგორც კონტროლირებადად ფუნქციონირებადი წარმონაქმნი, როგორც კონსტრუქცია. მეორე მხრივ, გააცნობიერო რაიმე, რაც ცნობიერებაშია მოცემული, ანუ გაიგო ეს მოცემულობა მისი „ბუნებრივი ორგანიზაციისთვის“ კუთვნილის სახით – ნიშნავს მიაღწიო უმაღლეს ცოდნას ყოფიერების შესახებ „როგორც ის არის“. ყოფიერება იხსნება ცნობიერების მოცემულობაში და უკანასკნელისგან თავის დამოუკიდებლობაში სწორედ ისეთია, როგორადაც ის ცნობიერდება. რეფლექსიის მიერ რეპროდუცირებული ცნობიერება არის კიდევ „როგორიც

26. თვით სუბიექტი აქ ფიგურირებს მხოლოდ უნივერსალური შემეცნებითი პერცეფციის აბსტრაქტულ-ღვთაებრივი მოდულის სახით, რომელსაც თვითონ არ გააჩნია საკუთარი სიმკვრივე, „სხეული“. ეს უბრალოდ ნშინდა უნარია გაცნობიერების აღებული ზღვრული სახით.

არის“ ყოფიერების ცნობიერება – ასეთია აქ კლასიკური ფილოსოფიის აზრობრივი განტოლება, რომელიც მასში ცნობიერებასა და ზოგადად ადამიანის იმ მოქმედებაზე ყველა ოპერაციის ორიენტირებას ახდენდა, რომელიც ცნობიერების მეშვეობით ხორციელდება. ის ნიშნავდა, როგორც იმას, რომ სამყაროს კავშირთა ყველა სიღრმე გამჭვირვალეა, მისანვლოშია თვითგამაცნობიერებელი სუბიექტისთვის, რომლის მზერა განფენილია ამ „ობიექტთა სამყაროს“ ერთსახოვან და უწყვეტ უსასრულობაში, არ ხვდება რა რაიმე პრინციპულ დაბრკოლებებს უნივერსალური შემეცნებითი პერცეფციისთვის,²⁷ ასევე იმას, რომ ობიექტურად არსებული (იქნება ეს უშუალო დაკვირვებისთვის ფარული თვისებები ბუნებრივი ობიექტებისა თუ ინდივიდებს შორის ჩამოსაყალიბებელ ურთიერთობათა შინაარსი, მოთხოვნილების საგნები, ფსიქიკაში იდეათა კავშირების მექანიზმები და ა.შ.) არის გაგებულის შესრულება, ერთ სივრცეში იმყოფება მისადმი ერთგვარ ცნობიერდამოკიდებულებასთან. აქედანვეა კლასიკური ცნობიერების ესენციალიზმი, რომელიც განსაკუთრებით მდგრადად საკუთარ თავს „ადამიანის არსის“ მოცემულობის ცნებაში ავლენს, აქედანვეა მთელი მარაო წარმოდგენებისა, რომლებიც გამუდმებით გზავნიდნენ ანალიზს ერთგვარ „პირველყოფილთან“ („პირველსაწყისთან“, „პირველმიზეზთან“, „პირველსიტყვასთან“ და ა.შ.), რომელიც გამჭვირვალედ წარმოდგება რეფლექსიურად კვლავწარმოებულ „ანმყოში“. კლასიკური ფილოსოფიის მეტად თანმიმდევრულ ვარიანტებში რეალობა – ადამიანისგან დამოუკიდებელი მთლიანობაა, იმავდროულად კი ის არის სხვადაყოფა, რაციონალურის *al-ter ego*, ადამიანის არაჯერარსი, გონებით სანვლოში კავშირების კონტინუუმი, რომლებიც აზროვნებითი აქტების თანაფარდობას შეესაბამება, რომლებიც უკვე ცნობიერად არის კვლავწარმოებული და რეკონსტრუირებული აბსოლუტური თვითცნობიერების, რეფლექსიის მიერ. ამიტომ დადგენა და არსებობა რეალური მიმართებებისა, რომლებიც პოტენციურად – ვითარცა „არსები“ – უკვე მოცემულია, აქ ცნობიერების განვითარებასა თუ განუ-

27. ეს მართებულია იმ შემთხვევისთვისაც, როდესაც ობიექტს სუბიექტის შინაგანი სამყარო წარმოადგენს: ინდივიდი გამჭვირვალეა თავისთვის ცნობიერებაში.

ვითარებლობაზეა დამოკიდებული, ვარჯიშზე გაცნობიერების უნარისა, რაც პრინციპულად უსაზღვროა. „არსთა“ მიმართ დამოკიდებულების ეს ბუნებრივი გამჭვირვალობა შესაძლოა მხოლოდ უცოდინრობის, ვნებების ან სიცრუის მიერ იქნეს არაბუნებრივად დაჩრდილული, „არანამდვილი“ სოციალური ინსტიტუტებით ან ასახვის აპარატის ფსიქოფიზიოლოგიური დეფექტებით.

3. ცნობიერების ცხოვრების გამოხატვა, რომელიც თვითცნობიერების კონსტრუქციისა და ამ უკანასკნელიდან გამომდინარე ონტოლოგიური წანამძღვრებით იყო დასახული, აგრეთვე აზრის რაციონალური ფორმების დამუშავებისა და დასაბუთების წიაღად იქცა, ობიექტური ცოდნის ფორმებისა, სხვა სიტყვებით, კლასიკური ფილოსოფიის რეალურ წვლილად თანამედროვე აზროვნების ჩამოყალიბებისა და განვითარების საქმეში. ეს თანაბრად სამართლიანია მისი, როგორც ტრანსცენდენტალისტური (მაგალითად, კანტი, ჰეგელი), ისე ემპირიულ-სენსუალისტური (ჰიუმი, ფრანგი მატერიალისტები) ვარიანტებისთვის. თვით ამ საშუალებას გამოცდილებასა და ცნობიერების შინაარსთან დამოკიდებულებისა (რომლებიც ადამიანის ბუნებრივი და ნიშნობრივი ასახვის აპარატის საშუალებათა მიერ არის დაფიქსირებული), მათი დაშლისა ელემენტებად, რომლებიც თვითცნობიერად კვლავინარმოება და გარდაიქმნება (აზრის აქტებისა თუ სულიერი მოტივებისა და მოძრაობების და ა.შ. გაცნობიერებაში), სხვადასხვა შრე და შინაარსი აზრის რაციონალურად დანანეერებადი და სისტემატურად განვითარებადი ფორმების დონეზე გადაჰყავდა. ასეთი მიდგომა ათვლის განსაზღვრულ წერტილს მოითხოვდა, რომელიც ერთდროულად განთავსებული იქნებოდა გარეთ, „ზე“ [НАД], აბსოლუტურ პერსპექტივაში და თვითცნობიერებისთვის გახსნილ ყოფიერებაში. სუბიექტი აბსტრაქტულად ახდენს საკუთარი თავის იდენტიფიცირებას ერთგვარ აბსოლუტურ თვალსაზრისთან და ამ პოზიციიდან თითქოს გარედან მიმოიხილავს, როგორც თავის მდგომარეობებს, ისე მისთვის გარეგან მყოფობას. სწორედ ამ წრფულ პერსპექტივაში მიმდინარეობს (და მართლზომიერადაც) ცნობიერების მოცემულობათა კვლავინარმოება და დანანეერება გაგებისა და ცოდნის სისტემატური ო ბ ი ე ქ ტ ი ს ე უ ლ ი გ ა მ ლ ი ს დონეზე. ამავე ველში მიიღებოდა განსაზღვრა ცოდნისა,

როგორც ურთიერთობის ფორმის, როგორც იმ გაცნობიერებული აზრის ტრანსლაცია, რომელიც სხვა სუბიექტის მიერ არის კვლავწარმოებული იგივეობრივ და უნივერსალურ პირობებში. ამგვარად, ჩვენ საქმე გვაქვს ფილოსოფიის მიერ გამომუშავებულ პოზიტიურ თეორიულ მოდელთან შემეცნებითი პროცესისა, რომლის კვლევასა და გააზრებაზე გამომუშავდა თვით ობიექტური შემეცნების რეალური ფორმები.

მთლიანობაში, მთელი კლასიკური ფილოსოფია შეგვიძლია დავახასიათოთ, როგორც თვითცნობიერებისა და რეფლექსიის ფილოსოფია (ამასთან, რეფლექსიისა, რომელიც ობიექტურ-საყოველთაოს გამოვლენისკენაა მიმართული). მის მიერ შემოტანილმა კონსტრუქციებმა ფილოსოფიურ მსჯელობათა განსაზღვრული სტილი წარმოშვეს, რომელიც მხოლოდ შემეცნების თეორიის ჩარჩოებით არ შემოიფარგლა და ზოგადად გავრცელდა ყველა იმ სფეროს ანალიზზე, სადაც ადამიანს პრინციპულად შეუძლია ამა თუ იმ მოქმედების – სოციალურის, ეკონომიკურის, კულტურულის, ზნეობრივის და ა.შ. – წარმოება რაციონალური საფუძვლით.²⁸ ამის გათვალისწინება მნიშვნელოვანია, რადგან რეფლექსიური ფილოსოფიის წანამძღვრებსა და წარმოდგენებს, ჩვეულებრივ, რთულად ვადევნებთ თვალს შემეცნების კლასიკურ თეორიათა ემპირიულ-სენსუალისტურ განტოტებებში (შეგახსენებთ, რამდენი სირთულე შეუქმნა ემპირიზმის ინტერპრეტაციორებს ლოკის

28. ამ საფუძვლით კლასიკურ ეპოქაში შემუშავდა ფილოსოფიური აზროვნების სპეციფიკური აპარატი და ტექნიკა, არგუმენტირებისა და მტკიცების განსაკუთრებული საშუალებები, რომლებიც განსხვავდებიან კონკრეტულ-მეცნიერულისგან და გამოცდილებისადმი სახელდობრ ფილოსოფიურ მიდგომას ახასიათებენ. საქმე მხოლოდ ის არ არის, რომ ონტოლოგიური წარმოდგენები, წანამძღვრები და დაშვებები ცნობიერების შესახებ წარმოდგენის მეშვეობით მიიღებოდა, თვითცნობიერად კონტროლირებადი მოქმედებისა, და რომ ამ აზრით ჩვენ კლასიკურ ფილოსოფიაში საქმე ყოველთვის ცნობიერების ონტოლოგიასთან გვაქვს. საქმე იმაშია, რომ ფილოსოფიური არგუმენტაციისა და მტკიცების თვით საშუალებები ფორმდებოდა ც ნ ა ბ ი ე რ ე ბ ა შ ი ე რ თ ე ვ ა რ ი, თუმცა რეკონსტრუქციის სახით მიღებული, მაგრამ აბსოლუტური მოცემულობის არჩევანის გარშემო, რომელიც პირველყოფილად და აპოდიქტიკურად მონშობს ყოველგვარ ჭეშმარიტებას. ეს ის ნიადაგია, რაზელიც ჯერ კიდევ არ მოუტოვებია მთელ ევროპულ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას. თვით შემუშავება ფილოსოფიის ტექნიკისა, როგორც თვითცნობიერების ფილოსოფიის, იქცა წყაროდ საკრალური მითისა მის შესახებ, როგორც „პირველფილოსოფიისა“, როგორც ერთადერთი აპოდიქტიკური, თავისი თავის დამასაბუთებელი დისციპლინისა.

იდეამ „რეფლექსიისა“) და ისინი მხოლოდ ტრანსცენდენტალიზმს მიეწერება. მაგრამ, საკმარისია ემპირიზმის ტრადიციასთან დაკავშირებულ სოციალურ აზროვნებას დავაკვირდეთ ეპოქისა, განვიხილავთ რა ანალიზისთვის მის სოციალურ ფილოსოფოსებს, ეკონომისტებს, ანთროპოლოგებს, მორალისტებს, ფსიქოლოგებს, „ბუნებრივი სამართლის“, „საზოგადოებრივი შეთანხმების“ თეორიის წარმომადგენლებს და ა.შ., რომ მყისვე დავინახავთ, რუსო და კანტი, ტიურგო და ჰეგელი, კონდილიაკი და ფიხტე ერთი ფორმაციის მოაზროვნეებს წარმოადგენენ. აქ მეტი სიმკვეთრითაა კი, მეტაფიზიკური და თეოლოგიური ნისლის გარეშე ვლინდება რაციონალიზმის ძირითადი წანამძღვარი: ნამდვილი მიმართებები არის ცნობიერების რაციონალურ მიმართებათა ანუ „რაციონალურად გაგებული ინტერესის“ რეალიზაცია. საზოგადოებრივი მოწყობა – საზოგადოებრივი შეთანხმების საკითხია; ენის ნიშნები, შრომის პროდუქტების ფულადი ექვივალენტები და ა.შ. – შეთანხმებით მიღებული, ადამიანის გონების ნებაყოფლობითი გამოგონებები. სხვა სიტყვებით, აქაც მოქმედებს სტიქიური პროცესის თვითცნობიერი კელაწნარმოებისა და კონტროლირებადი გამეორების ძირითადი იდეა, რომელიც ამ გარდაქმნამდეც ბუნებრივი სახით შეიცავდა ერთგვარ „ჭეშმარიტ მდგომარეობას საქმისა“ (ასე ვთქვათ, მაქსიმალური წვდომადი საგანი, „არსი“), რომელიც გაცნობიერების ზღვრული უნარისთვის იხსნება.

თეორიული ანალიზის დონეზე მითითებული ობიექტები (სოციალური მოწყობა, ენის ნიშნები, შრომისა და მოთხოვნილების ეკონომიკური სიმბოლოები და ა.შ.) მიიღება, შესაბამისად, გამჭვირვალე ნივთობრივ სამოსად, „წმინდა ცნობიერების“ შესრულებებად, რომლებიც მთლიანად და უწყვეტი სახით არის შეკავებული მათ მიმართ მათი აგენტისა და მატარებლის თვითცნობიერი მიმართების ფარგლებში. მაგალითად, გამჭვირვალეა ენის მატარებლის დამოკიდებულება ენისადმი, ლინგვისტიკაში კი ამას იყენებენ თეორიული ანალიზის საშუალებად ენისა, რომელიც უბრალო რაციონალური სისტემის სახით არის წარმოდგენილი. ასეთივეა კლასიკური წარმოდგენით ეკონომიკური სისტემა, როგორც მოთხოვნებისა და მათი დაკმაყოფილების პროდუქტთა წარმოების სის-

ტემა. ანალოგიურ წარმონაქმნს წარმოადგენს მიზანშეწონილად და მიზანმიმართულად გაშლილი სულიერი ცხოვრების მდგრადი კონცეპტი, რომელმაც დიდი ხნით განსაზღვრა ფსიქოლოგიურ მოძღვრებათა, პედაგოგიკისა და მორალისტიკის იდეური ტიპი, იმის შესახებ რომ აღარაფერი ვთქვათ, თუ როგორი კვალი დაამჩნია მან მთელ კლასიკურ ლიტერატურ აზროვნებასა და მის სახვით საშუალებებს. თავის მხრივ, კლასიკურ ასოციანიზმში (ისევე, როგორც კონდილიაკ-დესტიუტ დე ტრასის „იდეოლოგიაში“ ან „მოძღვრებაში იდეების შესახებ“) გაბატონებულია თავისი იდეური სტილისტიკით მსგავსი ჩვეულება ასოციაციების განხილვისა, როგორც გაგებულის შესრულების.

წანამძღვრებისა და მტკიცებების მოქმედებას, რომლებიც თვითცნობიერების, რეფლექსიის კლასიკური კონსტრუქციის საფუძვლად დევს, იმ ანთროპოლოგიურ კვლევათა სახეობაშიც აღმოვაჩინეთ, რომელიც XX საუკუნის დასაწყისამდეა შემორჩენილი და რომლის ჩარჩოებში მითი, რიტუალი, მაგიურ შეხედულებათა სისტემა და ა.შ. გამოჰყავდათ ინდივიდის მიერ თავისი ცნობიერების შინაარსისა და ხატების გაგების აქტთა პროექტიდან. ასევე კანონზომიერად, საზოგადოებისა და ისტორიის შესახებ მსჯელობისას სოციალური პროექტირების მისიონერულ იდეებში ჩნდებოდა ოპერაცია განათლებული ან თანდათან განათლებადი ინდივიდის განთავსებისა სტიქიური ისტორიული სუბიექტის ადგილას. ამ აზრით, კრიტიკა, მაგალითად, ფოიერბახის მიერ რელიგიისა და მისი წარმოშობის ანალიზის, სრულად კლასიკურ ოპერაციათა საზღვრებში რჩებოდა (განსხვავებით შედარებით გვიანი ნიცშესეული კრიტიკისგან). ამავე საზღვრებში პეგელი ჩანაცვლების ასეთ აქტს გამოხატავდა არა როგორც ინდივიდუალური გაგებისა და განათლების აქტს, არამედ როგორც აქტს, რომელსაც განვითარების მსოფლიოს ისტორიული პროცესი ახორციელებს. აქედანვეა კერძოდ, ის ერთხაზოვანი დამოკიდებულება ისტორიის მოძრაობისადმი, რომელიც კლასიკისთვის არის დამახასიათებელი.

გარკვეული აზრით, იმ ეპოქის ფილოსოფიის დახასიათება, როგორც თვითცნობიერების ფილოსოფიისა, მთელი კლასიკური კულტურის რიგი ზოგადი საფუძელის აღწერას გვთავაზობს, რადგან სრულიად ერთგვაროვან წანამძღვრებს ვხვდებით

არა მხოლოდ პროფესიონალური ფილოსოფიისა და მეცნიერების სფეროში, არა მხოლოდ თეორიულ სოციალურ ნააზრევში, არამედ მთლიანად იდეოლოგიაშიც, უშუალო პოლიტიკურ და იურიდიულ ცნობიერებაში, მორალში, ხელოვნებაში, ლიტერატურულ მოღვაწეობაში, სულიერი პროდუქტების კულტურულ-ისტორიული მექანიზმების ორგანიზაციისა და ფუნქციონირების ფორმებში და ა.შ. ამასთან, თვით რეალური ფილოსოფიური მიგნებები და აბსტრაქციები იმდენად შეეზრდება კულტურაში გარეგან იდეოლოგიურ გამართლებასა და საზოგადოებრივი მიზნებით ასიმილაციას (ეს ასევე შესაბამისი მიმართულებით აყალიბებდა ფილოსოფოსთა ცნობიერებას საკუთარი საქმის შესახებ), რომ – მათთან ერთად – როგორც ფილოსოფიის საგნის, ისე კულტურის, როგორც ასეთის, აბსოლუტურ და განუშორებელ თვისებებად წარმოდგება. ასეთ მთლიანობასა და შეზრდილობას მათ, რასაკვირველია, სრულიად განსაზღვრული სოციალური საფუძვლები ანიჭებდა, რომლებიც საერთოა ეპოქისთვის მთლიანობაში.

* * *

თავისუფალ ბაზარსა და კონკურენციაზე დაფუძნებული კლასიკური ბურჟუაზიული საზოგადოება ეკონომიკურ კანონებსა და ადამიანთა ცნობიერების მექანიზმებს შორის ერთობ სპეციფიკური თანაფარდობით ხასიათდება, ცოდნისა და ცნობიერების განსაკუთრებული მდგომარეობითა და როლით საერთოდ მის ობიექტურ სტრუქტურებში. მისი ნორმალური ფუნქციონირება და შესაბამისი სოციალურ ურთიერთობათა კვლავწარმოება მიიღწევა ეკონომიკური მექანიზმებისა და ინტერესების „თავისუფალი“ თამაშით, რომლებიც საკუთრებრივი ურთიერთობებით არის გამყარებული, უზრუნველყოფილია საბაზრო კონკურენციის თვითმონესრიგებადი სტიქიით. ადამიანთა ცნობიერების ორგანიზაციასა და მასზე მიმართულ ზემოქმედებას ამ დროს რაიმე არსებითი მნიშვნელობა არ ენიჭება, მასობრივად არ გამოიყენება თვით საზოგადოების ორგანიზაციისთვის. სოციალურ-ეკონომიკური ცხ-

ოვრების ატომიზებული აგენტები ერთმანეთთან და საზოგადოებრივ მთლიანობასთან კავშირში არიან თავისი ინდივიდუალური, „გონივრული“, „რაციონალურად გაგებული“ კერძო ინტერესისა და მსჯელობის უნარის, როგორც ასეთის, მეშვეობით. ამ საზოგადოებაში არ მყოფობს ცოდნის განვითარებული საზოგადოებრივი გამოყენება, არ მყოფობს ამა თუ იმ პრაქტიკული მიზნის გარშემო მისი ორგანიზაციის რაიმე სისტემა. ამ აზრით, ცოდნის წარმოება რეალური ცხოვრებისეული პროცესის პერიფერიაზე რჩება, საზოგადოების მიერ პრაქტიკაში უმეტესწილად „ფუფუნების“ სახით არის დანერგილი, ეს კი თვით შემეცნების აგენტის ერთგვარ გამოთავისუფლებას ნიშნავს. ამიტომ თავისუფალი, დაუბრკოლებელი სულიერი მოქმედება, აზროვნების სუვერენულობა ბუნებრივად გვეჩვენება, გამომდინარედ ადამიანის ჭეშმარიტი ბუნებიდან.

განსახილველ ისტორიულ პერიოდში ასეთ წარმოდგენას უფრო ფართო სოციალური საფუძველიც გააჩნია. ის გვეძლევა არა მხოლოდ სპეციალიზებული სულიერი წარმოების არსებობის განსაკუთრებული პირობებითა და ფორმებით, არამედ იმ გარემოებითაც, რომ კაპიტალისტურ ურთიერთობათა ჩამოყალიბებისა და სტაბილიზაციის ეპოქაში სოციალური ქცევა და ისტორიული მოქმედება ზოგადად „წმინდა“, უწინამძღვრო ცნობიერების თავისუფალი მანიფესტაციის ფორმას იღებს, რომელიც მხოლოდ ინდივიდუალური რაციონალურობის კრიტერიუმებს ექვემდებარება. პირადი ავტონომია, სუვერენულობა, თვით ინდივიდის მიერ განხორციელებული რაციონალური კონტროლი ქცევის საყოველთაო ფორმა ხდება (ასეთია, ენგელსის გამონათქვამის შესაბამისად, უნივერსალური „პოლიტიკურ-იურიდიული ხილულობა ეპოქისა“). საზოგადოებრივი სტრუქტურები, ერთი მხრივ, „მოითხოვენ“ გონიერი ინდივიდისგან (თავის თავში შეიცავენ მსჯელობის უნარის ერთგვარ პრეზუმპციას), მეორე მხრივ კი – ჯერ კიდევ არ გულისხმობს ცნობიერების რაიმე მიმართულ ორგანიზაციას, ტოვებს ინდივიდებს თავიანთი ინტერესებისა და მდგომარეობის სტიქიური გაგების დონეზე, რომელიც, საბოლოოდ, ჯამურად კრისტალიზდება გადამწყვეტი ეკონომიკური და კლასობრივი ამოცანების გარშემო. სხვა სიტყვებით, იგულისხმება, რომ ყოველ ადამიანს

შესწევს უნარი „თავისი გონებით“ მივიდეს იმის გაგებამდე, თუ როგორ უნდა მოიქცეს, და არ არსებობს მისი ცნობიერების სპეციალურად ფორმირების, კოდირებისა თუ სტერეოტიპიზირების აუცილებლობა.

ამგვარად, გარკვეული აზრით, თვით საზოგადოებამ წარმოშვა გაცნობიერების უნარის აბსტრაქცია, რომელსაც რეფლექსიის ფილოსოფიამ აზრობრივად შესაძლო, ზღვრული მნიშვნელობა მიანიჭა. ის ასევე გამყარებული იყო მასში ინტელექტუალის ბუნებრივი სოციალური და კულტურული გამოცალკევებით, ყოველდღიური ცნობიერების, საერთოდ „მეტყველების დანარჩენი სამყაროსგან“ სწავლულის მკვეთრი გამორჩეულობით.²⁹ მაგრამ ასეთ გამოცალკევებასთან კავშირში უკვე თვით შემეცნების აგენტის არსებობის განსაკუთრებულ ფორმას ვეჩხებებით ბურჟუაზიული განვითარების მოცემულ ეპოქაში, მასში არსებული სულიერი წარმოების სოციალური სტრუქტურით.

საქმე ისაა, რომ კლასიკური კულტურის წარმოშობისა და გაფორმების პერიოდში სულიერი წარმოება ერთობ ვიწრო სოციალურ ბაზას ეფუძნებოდა. მისი ორგანიზება თავისუფალ პროფესიათა ფორმებით ხდებოდა და პიროვნებათა ერთობ შეზღუდულ წრეს მოიცავდა, რომლებსაც თავისუფალი დრო და სახსრები გააჩნდათ ინტელექტუალური ფუნქციების შესასრულებლად და ამ უკანასკნელთ საკუთარ მონოპოლიად აქცევდნენ. ასეთი მონოპოლიის ჩარჩოებში, რომელიც თავისი წრიდან ადამიანთა ფართო მასებს გამორიცხავდა, ხორციელდებოდა კიდევ საზოგადოებაში მიმდინარე რეალური პროცესების იდეური გამოხატვა: მათთვის იდეალური ფორმის მინიჭება, ცხოვრებისა და მოქმედების ფაქ-

29. მხოლოდ გაცილებით გვიან, XIX საუკუნეში, შესაძლოა გასჩენოდა მას კითხვა: მეც მასის მსგავსი სუბიექტი ხომ არ ვარ? კლასიკური კულტურის მოღვაწეები კი ვერაფრით თვლიდნენ თავიანთი ინტელექტუალური შრომისა და ცხოვრების მიზნად თვით-შემოქმედებითი და თვითმყოფადი ინდივიდუალობის მიღწევასა და შენარჩუნებას – ის თავისთავად იგულისხმებოდა. უკვე იმ ფაქტით, რომ ისინი შემეცნებითა და კვლევით იყვნენ დაკავებული, მკვიდრდებოდა მათი ინდივიდუალობა და თავისუფლება სახელმწიფოს, საზოგადოებრივი სტრუქტურების, მასობრივი აღმსარებლობისა და ტრადიციების მიმართ. მათთვის საესებით საკმარისი იყო შემეცნების პოზიტიური ამოცანებით დაკავება, რომელთაც პირველადმოჩენათ მთელი ენებით ეძლეოდნენ.

ტობრივი პროგრამების ცნობიერი იდეური ენის, ადამიანთა ზნეობრივი მდგომარეობისა და იდეალების, საზოგადოებაში მებრძოლ კლასთა მოთხოვნებისა და ინტერესების და ა.შ. შემუშავება. მეორე მხრივ, ასეთი ინტელიგენციის კავშირი გაბატონებულ კლასთან საკმაოდ თავისუფალი (ან „არაორგანიზებული“) იყო, რაც, თავის მხრივ, კიდევ უფრო მეტად უზიძგებდა მას საზოგადოებასა და სამყაროზე მოლივლივე ერთგვარი უნივერსალური ცნობიერება-მედიუმის სპეციფიკური როლისკენ, რომლის გამჭოლ გაივლის სხვა დანარჩენი (საკუთარი მდგომარეობისა და ბუნების გარდა), საზოგადოებისა და მისი საყოველთაო გრძნობის ცენტრი, რომელშიც იყრის თავს საზოგადოებრივი ორგანიზმის დანარჩენი ნაწილების გრძნობის ყველა ნერვი და რომლის გარეშე ის მოისაკლისებს, როგორც ხმას, ისე მხედველობას.

მაგრამ სულიერი მწარმოებლის ამ სიტუაციის საფუძვლებში, რომელიც მოხაზულია, როგორც მოცემულ საზოგადოებაში ცოდნისა და ცნობიერების რეალური როლით, ასევე ინტელიგენციის სოციალური არსებობის რეალური ფორმით, დევს კიდევ ის პარადოქსული გარემოება, ის წინააღმდეგობა, რომლის შესახებ დასაწყისში ვსაუბრობდით. მისი თავისებური კონცეპტუალიზაციის გავლენით (რომელიც მითითებული სოციალური პირობების მოქმედებასთან ერთად სულიერ მწარმოებელთან ინტელექტუალური შრომის შესრულების შესაბამის სქემას აფორმებდა) კლასიკური ფილოსოფიის შენობა საბოლოოდ სრულდებოდა, სტრუქტურირდებოდა უფრო შორს და უფრო ღრმად, იმსჭვალებოდა იმ შიდა კონცეპტუალური კავშირებისადმი შემდგომი დამატებებით, რომელთა გარშემო ბრუნავს მისი აზრობრივი სამყარო. ასეთ გარემოებას წარმოადგენს აზროვნებისა და პრაქტიკულ-ისტორიული სინამდვილის ფაქტობრივი სოციალური განხეთქილება, რომელიც სავსებით რეალურად შეიგრძნობა ბურჟუაზიული საზოგადოების წარმოშობისა და ჩამოყალიბების დასაწყისიდანვე, მაგრამ რომელიც მის ფილოსოფიურ თვითცნობიერებაში ამოყირავებული, გარდაქმნილ-ირიბი (და ამ მიზეზით მხოლოდ ანალიზის გზით გამოვლენადი) ფორმით შევიდა.

მართლაც, რაციონალისტური ფილოსოფიის თანახმად, ადამიანს თავისი ქცევისა და საზოგადოებრივი ურთიერთობების

აგების უნარი შესწევს მათი საფუძვლებისა და „ჭეშმარიტი“ მექანიზმის კვლავწარმოებით. მაგრამ კაპიტალისტური განვითარება ყოველდღიურად და ყოველსაათობრივ გვიჩვენებდა, რომ რეალური ისტორიული პროცესი არ ექვემდებარება რაციონალურ სქემებს, რომლებიც შინაგან სანდოობასა და ჰარმონიას ფლობენ ცნობიერებისთვის, რომ ის სტიქიურად აღწევს თავს მათ კონტროლს, აიძულებს რა განცდილ იქნეს ინდივიდთა ცნობიერების რაციონალურად განვითარებადი ფორმების განრიდება ნამდვილი, რეალური ზნეობრივ-სოციალური წესრიგისგან, რომელიც მათი მოქმედების შედეგად მკვიდრდება.

თვითცნობიერების ფილოსოფიის მიღებული ძირითადი წანამძღვრების შუქზე სავსებით კანონიერია შემდეგი გასაოცარი კითხვა: რატომ ვერ ეწყობა სამყარო, ვერაფრით ხორციელდება გონივრული ორგანიზაციის ფორმით? რატომ არ აქვს თვითცნობიერ მსჯელობას, რომელიც ონტოლოგიურ უცილობლობას ფლობს, მიუხედავად ამისა, ძალაუფლება რეალობაზე?

გონების სიტუაციის პრობლემამ, სულისა და სინამდვილის განხეთქილების მწვავე განცდამ მთელ კლასიკურ კულტურასა და განსაკუთრებით მის ზრდასრულ ფორმებს დაასვა დაღი. ეს კულტურა თითქოს მათზეა დაშენებული, ისინი მის შუაგულშია მოთავსებული – იმდენად, რომ ჰუსერლს, XX საუკუნის მოაზროვნეს, რომელიც თითქოსდა სრულიად განსხვავებულ სულიერ ატმოსფეროში იმყოფებოდა, გონებისა და სინამდვილის კავშირი ჯერ კიდევ „მსოფლიო პრობლემად“, „ამოცანათა ამოცანად“ მიაჩნდა.³⁰

შეიძლება ითქვას, რომ XIX საუკუნის შუა ხანებისთვის კლასიკურმა ფილოსოფიამ თავისი მთლიანობა, თავისი ძირითადი ტიპოლოგიური მახასიათებლები მხოლოდ იმ მიზეზით შეინარჩუნა, რომ მან განსაკუთრებული სახით და განსაკუთრებული საფუძვლით (რომლებიც მას შემდეგ გამქრალია) „გადაიაზრა“, „გადაითამაშა“ მოცემული პრობლემა, შეძლო განევითარებინა ერთობლიობა იდეებისა, რომლებიც გარკვეულ დრომდე მისი ცნობიერი, ლოგიკურად თანმიმდევრული ფორმულირების გამორიცხ-

30. ციტირებულია: Löwith K. Zur Kritik der christlichen Überlieferung. Stuttgart, 1976. S. 270.

ვის საშუალებას იძლეოდნენ. მაგრამ თვით ეს იდეები ატარებენ საკუთარ თავზე მის კვალს, მის ირიბ-სიმბოლურ გადამუშავებას წარმოადგენენ და მის გარეშე ის არ იქნებოდნენ, რაც იყვნენ თავის შინაგან კავშირსა და შეჭიდების მექანიკაში. სულისა და სინამდვილის განხეთქილების ფაქტი, როგორც „მოაზროვნის“ სიტუაციის მახასიათებელი, არის თვითცნობიერების ფილოსოფიის საკუთარი, თუმცა დათრგუნული განცდა, რომელსაც მნიშვნელოვანწილად მხოლოდ გარკვეულობა ენიჭება, გახშიანდება ან გამოთავისუფლება თანამედროვე ფილოსოფიური კონცეფციების მიერ, რომლებიც „კრიზისის ეპოქის“ მიერ არის წარმოშობილი. კლასიკური ფილოსოფიის ანალიზის გარეშე ამ კონცეფციათა თანმიმდევრული კრიტიკული კვლევა უბრალოდ შეუძლებელია.

იმთავითი ისტორიული, და ამით ონტოლოგიური განცდა, რომლის გარშემო საბოლოოდ ყალიბდება აზრთა კლასიკური წყობა, ღრმად გაორებული, ამბივალენტურია: ეს არის, როგორც ყოფიერების ბუნებრივი მოწესრიგებულობის პათეტიკური განცდა, სამყაროს რაციონალურად წვდომადი მოწყობისა, ასევე უბრალო წესრიგისა მასში, რომელიც ადამიანისა და მისი ცნობიერი ჩარევის გარეშე არსებობს, მაგრამ რომელიც მისი გონების უღრმესი აქტებისა და საკუთარი თავისადმი დამოკიდებულების თანაზომადია (რაციონალიზმის ძველი იდეა, რომელიც აღმავალი ბურჟუაზიული ტრადიციის გამოცდილებით არის დადასტურებული), ასევე დაზავებული ნივთობრივი ძალების მტრობის, „ანტიიდეურობის“ განცდაც, რომლებიც რეალურად არიან გაბატონებულნი სინამდვილეში, სოციალური პროცესების ტრაგიკული სტიქიურობის განცდა. თუკი ამ წინააღმდეგობრივ განცდას არ მიუღია, ჩვენი ნათქვამის მიხედვით, პირდაპირი კონცეპტუალური ფიქსაცია, მხოლოდ იმ მიზეზით, რომ კლასიკური ფილოსოფიის ზრდასრულ ფორმებში ორი ძირითადი, შემავსებელი, კომპენსატორული იდეა არსებობს, რომლებმაც დაფარეს, „გადაიაზრეს“ სამყაროსა— და თვითცნობიერების ფაქტობრივი განხეთქილება (შესაბამისად, ის თავის წყაროდ ჰქონდათ): იდეა თავის ზღვარმიღმა, ზემგრძნობ და აბსოლუტურ საფუძვლებში „გონიერი“ (ან „პროვიდენციულურად გონიერი“) ყოფიერებისა და იდეა ინდივიდისა, რომელსაც უნარი

შესწევს ამაღლდეს აბსოლუტურ აზროვნებამდე, კვლავანარმოოს და თავის სულიერ ორგანიზაციაში (როგორც ერთგვარ პრივილეგიურ მონადაში) შეინარჩუნოს სამყაროს მთელი რთული მონყობა. ემპირიული ყოფიერება და ემპირიულად მოაზრე ინდივიდი ამ იდეებით აღმოჩნდნენ შეუღლებულები დროში ზეინდივიდუალურ ისტორიულ პერსპექტივაში. ინდივიდს სრულიად ზუსტი ადგილი აქვს მიჩენილი მიზეზ-ტელეოლოგიური ჯაჭვებით გამსჭვალულ სამყაროულ პროცესში, რომელიც დროში ახდენს თავისი ჰუმანიტარული წინასწარდასახულობისა და თავისი ჰუმანიტარული ჩანაფიქრის რეალიზებას.³¹

ამ აზრით, იდეალიზმი, ეთქვამთ, ჰეგელისეული ტიპისა, გვთავაზობს სრულიად განსხვავებულ გაგებას იმისა, თუ რას ნიშნავს „სამყაროსადმი ცნობიერი დამოკიდებულება“. ფლობდა რა ობიექტურობის ღრმა გრძნობას, ჰეგელი, განსხვავებით განმანათლებლობის უკბილო, განსჯითი რაციონალიზმისგან, მშვენივრად ხედავდა, რომ სიცოცხლისა და ყოფიერების რეალური, ფაქტობრივად ჩამოყალიბებადი ფორმები, თუმცა კი ცნობიერების მონანილებით ხორციელდება, არათანაზომადია ცალკეული, გრძნობად-კონკრეტული ინდივიდის გაგების უნარის, საკუთარი თავისადმი მისი ემპირიული დამოკიდებულების. ცნობიერების, როგორც საზოგადოებრივი სტრუქტურებისა და პროცესების ქმედითი ელემენტის ამ თანაზომადობის მიღწევა მის ინდივიდუალურ აგენტთან, ერთგვარი სანყისი ბუნებრივ-გამჭვირვალე პუნქტით მისი დამოკიდებულებისა საკუთარი თავისა და სამყაროსად-

31. უკიდურესი სისრულითა და თანმიმდევრულობით ეს იდეები ჰეგელის კონცეფციაშია წარმოდგენილი, რომელსაც საკმარისად მკაფიო და უფრო ღიად გამოხატული სიტუაციურ-ისტორიული აზრი ჰქონდა და მუშავდებოდა ეპოქის მთავარ პოლიტიკურ მოვლენებზე პირდაპირი პასუხის სახით. სწორედ ჰეგელთან შეიძინა ძირითადი ფილოსოფიური ცნებების შემუშავებამ პირველად გაცნობიერებული იდეოლოგიური მოღვაწეობის ხასიათი, იყო – ფილოსოფიურ სამუშაოსთან ერთად – არსებული საზოგადოებრივი ურთიერთობებისა და ამ ურთიერთობების მომსახურე ცნობიერების ფორმების პრეტენზიების რეალიზაცია აბსოლუტურობაზე, სასრულობასა და საყოველთაობაზე. ასეთი ფილოსოფიისობის ყველაზე დამახასიათებელ პროდუქტად მოგვევლინა წარმოდგენა „ისტორიაში აზრების პროვიდენციალური ბატონობის“ შესახებ, ოსტატურად მორგებული იმას, რომ სულია და სინამდვილის მტანჯველი ურთიერთგაუცხოება „მოეხსნა“.

მი, მისთვის ცნობიერი თეორიული პრობლემა იყო. სახელდობრ მისი გადანყვეტისას მივიდა ჰეგელი: 1) სამყაროში ნესრიგის, კანონშესაბამისობის სპირიტუალიზებასთან (შემოიტანა რა ამით ანტინომია ყოველგვარი საგნობრიობის ცნობიერ-ობიექტივირებულ მხარესა და მის მატერიალურ, ცნობიერებისგან დამოუკიდებელ მხარეს შორის, ანტინომია, რომელიც სამუდამოდ დარჩა ბურჟუაზიულ აზროვნებაში); 2) აბსოლუტური (და უნანამძღვრო) ცნობიერების დაშვებასთან, შესაძლებლობასთან „აზროვნებისა აბსოლუტური სახით“, ინდივიდუალურად დაყოფ და განიცდი რა მსოფლიო-ისტორიულ სიბრძნეს, და იქნები რა რაღაც, მსგავსი „აბსოლუტური მონადისა“, რომელიც იდეალურად კელაგანარმოებს საკუთარ თავში მსოფლნესრიგის სასრულ საფუძვლებს (შევნიშნავთ, რომ იმდროინდელი საზოგადოებისთვის ეს ხატი სავსებით რეალური ინტუიცია იყო, გამყარებული ეპოქის ობიექტური ილუზიებით, რომლებიც ინტელიგენციის განსაკუთრებულ საზოგადოებრივ მდგომარეობაში იყო ფესვგადგმული, მის მიერ ინტელიგენტური ფუნქციების შესრულების არსებულ სოციალურ ფორმაში). ჰეგელის ფილოსოფია გულისხმობს, რომ სულისა და რეალობის გაუცხოების გადალახვა ინდივიდუალური ცნობიერობის განსაკუთრებული სახეობის ფორმირების მეშვეობით არის შესაძლებელი: ჩვენ ვიტანჯებით, გამუდმებულ ვნებას განვიცდით რეალობისგან იმიტომ, რომ არაგონივრულად ვაზროვნებთ, არ მოვკვეთთ, ერთი მხრივ, განსჯით „ფანტაზიებს“, მეორე მხრივ კი, ჩვენს უშუალო გრძნობიერ სიყვარულს სინამდვილის ემპირიული, გარეგნული და „არაჭეშმარიტი“ ფორმებისადმი. ჰეგელის მიერ მტკიცებული დამოკიდებულება სამყაროსადმი – ეს არის მისი განხილვა აბსოლუტური სასრული გონებითი საფუძვლების თვალსაზრისით (ასეთი მიდგომის ყველაზე დამახასიათებელ გამოვლინებას ისტორიციზმი წარმოადგენს, რომელიც გაბატონდა კიდევ XIX საუკუნის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში).³² შესაბამისად, ეს არის

32. ამ დროის აბსტრაქტული მატერიალიზმისა და პოზიტივიზმის განსხვავებულ ფორმებში (მაგალითად, კონტთან) სპირიტუალური ხასიათი აბსოლუტურ კანონთა იდეისა, რომლებიც ნებისმიერი კონკრეტული პრაქტიკის მიღმა დევს, ექსპლიციტურად და ცნობიერად არასოდეს ყალიბდება. „კანონის“, „აუცილებლობის“ და ა.შ. შესახებ წარმოდგენის სპირიტუალიზაციის ეს შესაძლებლობა კლასიკური ფილოსოფიის ნიაღში ყოველმხრივ იქნა რეალიზებული იდეალიზმის მიერ.

პოზიციის ცნობიერობა, გონიერი ადამიანის მოქმედებისა და ცხოვრების საშუალება, რომელთა უზრუნველყოფა მეტაფიზიკური აზროვნების (ამ ცნების ტრადიციული აზრით) აქტებით ხდება. ასეთი ცნობიერობის პოზიციიდან კლასიკური ფილოსოფია ბურჟუაზიული ცხოვრების განსხვავებულ დამოკიდებულებათა და მხარეების საკმაოდ ღრმა კრიტიკას ახორციელებდა. თუმცა, სწორედ აქ იდო მისი „არაკრიტიკული პოზიტივიზმის“ (მარქსი) უკანასკნელი წყარო, შეგუებისა საზოგადოებრივ-ისტორიული პროცესის სტიქიასთან, არსებული საზოგადოებრივი ურთიერთობების რაციონალური გამართლების ახალი და ახალი მცდელობებისა.

პეგელის ეპოქაში სამყაროსადმი დამოკიდებულება, როგორც გონიერულისა თავის სასრულ საფუძვლებში და ადამიანისადმი კეთილგანწყობის ნიშნით მონესრიგებადი პროცესისა, რეალობის მიმართ მოაზრის ძირითადი ონტოლოგიური განწყობის სახით წარმოდგება, მისი ცნობიერების ძირითადი „ინტენციის“ სახით. თვით შემეცნების აქტი კი განიცდება, როგორც აბსოლუტურად აზროვნების უნარის (და ვალდებულების) რეალიზაცია, ანუ ინტელექტუალის მიერ ხორციელდება მისი აზროვნების პრივილეგიუბულობის, „სინმინდისა“ და უნანამძღვრობის შეგრძნებით,³³ დარწმუნებულობით იმაში, რომ ინტელექტუალის თავი არის განსაკუთრებული, ღმერთის მიერ კურთხეული ადგილი, სადაც

33. აქ ჩვენ, რასაკვირველია, მოაზრის პირველად თვითმისტიფიკაციასთან გვაქვს საქმე, რომელიც შემდეგ მისი აზრის ყველა განტოტებას მსჭვალავს, სულიერი მწარმოებლის მიერ თავისი სპეციფიკური სოციალური მდგომარეობის განსაკუთრებულად გაცნობიერებით. „იდეოლოგიის“, „ინტელექტუალის“ ასეთი პირველადი თვითმისტიფიკაცია გამოავლინა და აღწერა მარქსმა „იდეოლოგიის“ ან „იდეოლოგიური მეთოდის“ სახელით. აკრიტიკებდა რა ახალგაზრდა პეგელიანელებს, მას საქმე ჰქონდა უკვე განვითარებული ფორმით გამოყოფილ და მკაფიოდ კრისტალიზებულ იდეოლოგიზაციასთან („გერმანული იდეოლოგიის“ აზრით), რომლის ჩარჩოებში პეგელისთვის გასაგები გახდა სამყაროში ცნობიერი ადამიანის პოზიცია („მოაზროვნე“, „ფილოსოფოსი“ არის ცნობიერად მოქმედი ადამიანის უბრალოდ ზღვრული ხატი). აუცილებელია შევნიშნოთ, რომ, როდესაც ჩვენ ამ იდეოლოგიურ ოპერაციას აბსოლუტური ცნობიერების კლასიკურ კონსტრუქციაში ვადევნებთ თვალს, საუბარი ეხება არა მხოლოდ და არა იმდენად სპეციალურად შემეცნების თეორიას, მის გამოყენებას ამ სპეციალურ სფეროში ან საერთოდ მის თეორიულ გამოყენებას, რამდენადაც სამყაროში ცნობიერი ადამიანის (ან ადამიანური ცნობიერების) იდეოლოგიზებული პოზიციის ხატს – ხატს, რომელიც თანაბრად მოჩანს შემეცნების თეორიაში, ონტოლოგიაში, სოციალურ პროექტირებაში, ამ ეპოქის ადამიანთა ზნეობრივი მოტივაციისა და იდეალური აღმძვრელი ძალების აგებულებაში, მსჭვალავს მის ლიტერატურულ აზროვნებას, მის მიერ პრაქტიკაში რეალურად გამოყენებად ხელოვნების „ფილოსოფიასა“ და ა.შ.

სამყარო თავის უკანასკნელ საიდუმლოებებს ხსნის, გარდაიქმნება ცოდნად, წარმომადგენლობით და აბსოლუტურ ცოდნად. ეს თითქოს ორი ფრთაა, რომელზეც კლასიკური აზრი ლივლივებს.

„ისტორიაში აზრების პროვიდენციული ბატონობის“ კომპლექსი და წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ რეალურ მიმართებათა ნებისმიერმა ერთობლიობამ შესაძლოა მიიღოს ფილოსოფიური სანქცია და შინაგანად იქნეს აღიარებული („გააჩნდეს აზრი“) მასთან თვით მოაზრის მსგავსების ოდენობით, ფილოსოფიაში ჩამოყალიბდა არა მისი საკუთარი საგნის (მაგალითად, მატერიისა და ცნობიერების მიმართების) ანალიზის იმანენტური სირთულეებიდან, არამედ აზროვნების გარკვეული სოციალური პირობების ნიადაგზე, მოაზრის „თვითშეგრძნების“ – ამ პირობების მიერ წარმოქმნილი – მეორეული იდეოლოგიური რაციონალიზაციის ნიადაგზე. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფიური შრომის გამოსაცალკევებელი ფორმა – ცნობიერების ისტორიული ფორმალიზმია, რომელიც თან ახლავს და ემსახურება მის შესრულებას მოცემულ პირობებში (ანუ ადამიანის თვითშეგრძნების სქემა, როგორც ინტელექტუალური შრომის ფუნქციის მატარებლისა, სქემა მის მიერ მათი როლისა და ადგილის აღქმისა საგანთა საერთო მსვლელობასა და თავის საკუთარ ბედისწერაში), კლასიკური ფილოსოფიის პირობებში ჩამოყალიბდა, მოიცვა რა თავის თავში რაციონალიზაციის პროდუქტები, ერთობ მტკივნეული რეალური გამოცდილების იდეოლოგიურად ამობრუნებული გამოხატულების პირობებში. ეს უკანასკნელი კი მან ფარულად გადაიყვანა კლასიკური ფილოსოფიის სპეციფიკურ აზრობრივ კავშირებსა და განტოლებებში, რომლებსაც ჩვენ ზედაპირზე ვხვდებით. თუ მას ამ ისტორიული ფორმალიზმის კუთხიდან შევხედავთ, იმ მხრიდან, თუ რა შეითვისა მან სინამდვილიდან და ადამიანის ცნობიერობის რა პირობებს იძლეოდა, დავინახავთ, რომ კლასიკური ფილოსოფია (გარკვეული ოდენობით კი მთელი კლასიკური კულტურა) ერთობ პირობითად და მერყევად დაფუძნდა უფსკრულის თავზე, ქაოსის თავზე, შეაკავშირა რა ისინი ratio-ს სამაგრებით, რომელმაც საკუთარ თავში ერთობ სპეციფიკური ნანამძღვრები და დაშვებები მოიცვა. ცნობიერებისა და სინამდვილის ჰარმონია შენარჩუნებული იყო რაციონალიზაციის ხარჯზე, რომლის ქვეშ განაგრძობდა

ცხოვრებას ქაოსის განდევნილი შეგრძნება, რომელიც სპეკულატური „იდეოლოგიური“ აბსტრაქციებით იყო დაფარული.

პეგელისა და კონტის მაგალითზე შეგვიძლია დავრწმუნდეთ, რომ კლასიკური აზროვნების გარეგნულად მწყობრი, მონისტურად დიდებული იდეური ნაგებობა სინამდვილეში ღრმად ორაზროვან წარმოდგენებს შეიცავდა: „კანონის“, „აუცილებლობის“, „წარსულზე ანმყოს დამოკიდებულების“ ცნებები სინამდვილეში სრულიად განსხვავებული, უპირველეს ყოვლისა, ტელეოლოგიური შეხედულებების მეცნიერულ-რაციონალური გაფორმების საშუალებათა სახით წარმოდგებოდნენ; შემეცნების აქტები შემოწმებისას რაციონალური მოქმედებები იყო, რომლებიც ემსახურებოდნენ ფარულ – გაცნობიერების ჭრილში გადაუყვანელ – ეთიკურ-რელიგიურ განწყობებსა და ა.შ. თუკი ასეთი შეუსაბამოებები და ორაზროვნებები გარკვეულ დრომდე თვალში საცემი არ იყო, მხოლოდ იმ მიზეზით, რომ ცოცხალი დაჯერებულობა, რომელიც კლასიკას ასულიერებდა (ისტორიისა და მსოფლწესრიგის იმანენტური გონიერულობის სასოება), ეჭვს არ იწვევდა. ის ეპოქის სიტუაციურ უტყუარობებში იყო ფესვგადგმული და ამ უტყუარობათა შინაგან-უპირობო გამოხატულებას წარმოადგენდა. საქმის ასეთი ვითარება შეიძლებოდა მხოლოდ იქამდე ყოფილიყო შენარჩუნებული, სანამ „იდეოლოგიური“ მოღვაწეობის აბსოლუტურ ხასიათს ფესვები რეალობაში ჰქონდა, სანამ შენარჩუნებული იყო ობიექტური ცოდნის სოციალური იდეალი. სულიერი წარმოების იდეოლოგიური დამახინჯება და „დაფარვა“, რომლებიც თვითონ ასეთების სახით თავს არ ამჟღავნებდნენ, არც იმ ფაქტს აძლევდნენ გამოვლენის შესაძლებლობას, რომ კლასიკური ნაგებობის ქვეშ უფსკრული და ქაოსი იყო დაფარული.

მეორე სტადია

წინამორბედ სტატიაში ჩვენ ვცადეთ კლასიკური ფილოსოფიის ძირითადი, შემდგომში ტრადიციულად ქცეული კონცეპტუალური სტრუქტურები გაგვეშალა ცნობიერების განსაზღვრული, ისტორიულად ჩამოყალიბებული სქემატიზმის (ან ფორმალიზმის)

შუქში, რომელიც თან ახლავს მოაზრის მიერ ინტელექტუალური პრომის შესრულებას და რომელიც, თავის მხრივ, შესაბამისი ეპოქის სულიერი წარმოებისა და ცნობიერების არსებობისა და ორგანიზაციის განსაზღვრულ სოციალურ ფორმებზე დაიყვანება. ამ თვალსაზრისით ფილოსოფოსობის სფეროში იმ ძვრებისა და მოდიფიკაციების აზრის გამოვლენის მთავარ რგოლს, რომლებიც აღინიშნება ტერმინით „თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია“, შემდეგი უდავო და ემპირიულად შესამჩნევი სიტუაციის აღწერა წარმოადგენს: XIX-XX საუკუნეთა მიჯნაზე, განსაკუთრებით მკვეთრად კი, XX საუკუნის შუა წლებისთვის, ირლვევა, არის რა ჩართული ისტორიული დაშლის პროცესში, სულიერი მოღვაწეობის სწორედ ის შინაგანი ფორმა, რომელსაც ჩვენ თვალი კლასიკური ფილოსოფიის საფუძვლების ანალიზისას გავადევნეთ და რომელიც ესოდენ ნიშნეული კრისტალიზებების სახით დაილექა თვით მის სტრუქტურულ თვისებებში, აზრის ფუნდამენტურ ასოციაციებსა და სვლებში, აზროვნების სტილისტიკასა და ჩვევებში და ა.შ.

სოციალურ-ისტორიულ ქრილში ამ სიტუაციის გადამწყვეტ ახალ ელემენტს ხარისხობრივი ნახტომი წარმოადგენს ადამიანური საქმიანობის იმ ერთობლივი ეფექტის ზრდასა და გავლენაში, რომელიც ისტორიული მასშტაბით მისი საზოგადოებრივი შეხამებებით, პრომის კონცენტრაციითა და განსაზოგადოებით იწარმოება, რაც თანამედროვე ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში სახელმწიფო-მონოპოლისტური სტრუქტურების წარმოშობითა და გაბატონებით დასრულდა. სწორედ ამან გამოიწვია ობიექტური სოციალური პროცესები, რომელთა შედეგად ზიანი მიადგა სულიერი წარმოებისა და კულტურის თვით მექანიზმის რეალურ, ცოცხალ ნერვს, რამაც, თავის მხრივ, მიგვიყვანა კიდევ ძვრებამდე ფილოსოფიური ცნობიერების საფუძვლებში. ერთი მხრივ, შეირყა ფილოსოფიური აზროვნების ჩვევები და მთელი ტრადიციული აპარატი, იმსხვრეოდა ან ინტელექტუალურად შეუძლებლად იქცეოდა მისი ძირითადი აზრობრივი ნასკევები. მეორე მხრივ, ვითარდება სრულიად განსაკუთრებული, სხვა და მრავალმხრივ მეტად მდიდარი ფილოსოფიური მგრძნობელობა, რომელიც საკუთარ თავში ახალი სულიერი აპარატის მარცვლებს ითვისებ-

და, თანამედროვე ცნობიერების რეალურ გართულებულობასა და მრავალგანზომილებობას, ღიასი და აღქმადის ზოგი არაკლასიკური პრობლემური სიტუაციისადმი, რომლებსაც ვერ დავეუფლებით ტრადიციული ფილოსოფიის საშუალებებისა და ოპერაციების მეშვეობით, მისი „აზრობრივი განტოლებების“ ნაკრებით და რომლებსაც უკვე ვეღარ „გადავიაზრებთ“. თითქოს პროტოპლაზმა იცვლება, ცოცხალი გარემო, რომელიც გარს აკრავს და კვებავს ფილოსოფიური შემოქმედების „ბირთვს“. მისგან ყოველთვის ახალი იბადება.

მაგრამ რიგი მიზეზების ძალით – ჩვენ კი მათი განხილვა გვეუალება – ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში არ მომხდარა იგივე, რაც, მაგალითად, XX საუკუნის ფიზიკასა და ზოგადად თანამედროვე ბუნებისმეტყველებაში, რომლებმაც გამოიარეს საკუთარი რევოლუცია და შეძლეს კლასიკური და არაკლასიკური ნარმოდგენების სინთეზი შეექმნათ ბუნებითი სამყაროს პრინციპულად ახალ სურათში. სხვა სიტყვებით, შედეგად დღემდე არ ჩამოყალიბებულა ჭეშმარიტად „ახალი ფილოსოფია“, რომელიც ახალი სულიერი გამოცდილებისა და ახალი პრობლემური რეალობის ადეკვატურ კონცეპტუალიზებას მოახდენდა. გონების განსაკუთრებული ძალისხმევა, ტალანტისა და შრომის მასა, ტექნიკური აღმოჩენები ფილოსოფიის დარგში, ღრმა ინტუიცია და ემპირიულად ზუსტი კონსტატაციები უმაღლ აბორტულ დაბადებათა სერიად იქცევა, ხოლო თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მდგომარეობა მთლიანობაში კრიზისის ყველა ნიშანს ინარჩუნებს, მეტად ექვემდებარება ანალიზს ტერმინებით, რომლებითაც ცივილიზაციისა და კულტურის მთელი ტიპის კრიზისული მახასიათებლების ჩამოყალიბება ხდება, ვიდრე სხვა, ფილოსოფიურად შინაარსობრივით. ამის მიზეზები უდავოდ ისაა, რომ ფილოსოფია ნებისმიერ სხვა მეცნიერებაზე მჭიდროდ და უშუალოდ არის დაკავშირებული იდეოლოგიურ და კლასობრივ სტრუქტურებს: მის წინაშე მდგარი პრობლემა, უპირველეს ყოვლისა, ბურჟუაზიული ჰორიზონტის გარღვევაში მდგომარეობდა, ბურჟუაზიული აზროვნებისა და განსაზღვრული ტიპის ცივილიზაციის ჩარჩოების გახსნაში.

არაკლასიკური სიზნახები და ტრადიციული ფილოსოფიის კრიზისი

თავდაპირველად ის რეალური სოციალურ-ისტორიული პროცესები განვიხილოთ, რომლებიც უკვე ვახსენეთ და რომლებიც *de facto* გარდაქმნიან თანამედროვე სულიერ წარმოებასა და კულტურის მექანიზმებს.

თანამედროვე საზოგადოებაში, „კლასიკურ“ ბურჟუაზიულ საზოგადოებასთან შედარებით, შეიცვალა თანაფარდობა საზოგადოებრივი განვითარების ობიექტურ კანონებსა და ადამიანთა ცნობიერების მექანიზმს შორის. თვით მატერიალური, საზოგადოებრივ-ეკონომიკური სტრუქტურების ფუნქციონირებაში ორგანიზებული კავშირების გაზრდილი როლის შესაბამისად გაიზარდა მასში განსაზღვრული სახით ორგანიზებული და მართული ცნობიერების როლიც. აზრისა და ფსიქოლოგიის სოციალურად საყოველთაო წარმონაქმნთა იძულებითობა ინდივიდის მიმართ (რომელიც, რასაკვირველია, დღეს არ წარმოქმნილა) საზოგადოებრივი ცხოვრებისა და წარმოების სტიქიის რეგულირების ორგანულ ელემენტად იქცა, რომელიც ისეთი ეფექტური მატერიალური საშუალებებით არის გამყარებული, როგორიცაა ადამიანის მოღვაწეობის ფორმების განსაზოგადოებრივება, საზოგადოებრივი ცხოვრების ბიუროკრატიზაცია და მასობრივი ინფორმაციის, პროპაგანდის, რეკლამის ინსტრუმენტები. სოციალურ და კლასობრივ დამოკიდებულებათა თვით ტიპი, რომელიც კაპიტალისტური განვითარების ახალი სტადიისთვის არის დამახასიათებელი, იმგვარად ყალიბდებოდა, რომ საზოგადოებრივ ატომთა ცნობიერების რეგულირებადი ორიენტაციისა და მასზე ზემოქმედების მნიშვნელოვნად მაღალ ხარისხს საჭიროებდა, საჭიროებდა ადამიანური ქცევის სპეციალურად განხორციელებულ „კოდირებას“ და „პროგრამირებას“, მასში აზროვნების განსაზოგადოებრივებული, სტანდარტულ-კოლექტიური ფორმების მიმართულ ჩანერგვას.

სწორედ ამან უხმო სიცოცხლისკენ ცნობიერების მთელ „ინდუსტრიას“, რომელსაც ინტელექტუალური შრომის მუშაკთა ვეება ჯარი ემსახურებოდა, საზოგადოებაში წარმოშვა ცნობიერების წარმოების სპეციალური და გამუდმებით მზარდი ინტელექტუა-

ლური ფუნქცია, რომელიც ხელოვნურად პრეფორმირდება თავის შინაარსში და სტანდარტულად მრავლდება რაოდენობრივად ინდივიდთა მასაში, რომლებიც ცნობიერების მართვის ხისტი იდეოლოგიური მექანიზმებით არიან შეპყრობილები (მასობრივი ინფორმაციის, რეკლამის, „ტვინთა ფსიქოლოგიური დამუშავებისა“ და ა.შ. მექანიზმებით). ამასთან, აზროვნებითი აქტებისა და იდეალური წარმოდგენების იმ მასიფიცირებისგან განსხვავებით, რომელიც ტრადიციულ, საკრალურ საზოგადოებებში მითოლოგიური, რელიგიურ-ფეტიშური და მათი მსგავსი ფორმებით ხორციელდებოდა, თანამედროვე საზოგადოებაში ასეთი ცნობიერების „ერთეულთა“ ტრანსლაცია და მოხმარება ხორციელდება უაღრესად რაციონალურ ფორმებში, იმიტირებენ რაციონალური და ავტონომიური მსჯელობის უნარს, ჩართულნი არიან მოქმედებაში აზრისა, რომელიც აბსტრაქტული მსჯელობის, კრიტიკისა და კვლევის საშუალებებს იყენებს, თუმცა, რომელიც უკიდურესად ირაციონალური და ფეტიშურია თავისი ჭეშმარიტი შინაარსისა და წანამძღვრების მიხედვით.³⁴

ცნობიერების ხელოვნური და ინდუსტრიული წარმოების გამოჩენამ, სპეციალური შრომისა მისი „ნიმუშების“, „შაბლონების“ შესაქმნელად, მათ შესანახად, დასამუშავებლად და გასაფრცხლებლად, წარმოშვა შედეგები, რომლებიც ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში სულიერი ელემენტის თვით სტატუსისთვის არის არსებითი. ერთი მხრივ, ამ საზოგადოებაში ჩნდება უშუალო, მასში ფუნქციონირებადი ცნობიერების სრულიად ახალი და უცნობი სახეობა, რომელიც სავსებით რაციონალურია თავისი გარეგნული ფორმით, მაგრამ დამკვირვებელს „მასობრივი კულტურის“ გამოცანას სთავაზობს, „განათლებულ“ სუბიექტთა შინაგანი სამყაროს რაციონალურად პრეფაბრიკირებადი [префабрикуемый] და მა-

34. ამაში შეგვიძლია დაინახოთ ბოლოს და ბოლოს საკუთარი თავის შესახებ გამცხადებელი და ლოგიკურ დასასრულამდე მიტანილი „საიდუმლო“ იმ იდეოლოგიური ელემენტისა, რომელიც დასაწყისიდანვე თან ახლდა სულიერ მოღვაწეობას ბურჟუაზიულ-რაციონალიზირებულ საზოგადოებრივ სტრუქტურებში, ახდენდა რა მისი შინაგანი საშუალებებისა და ხერხების ასიმილირებას, და რომელსაც ჩვენ მარქსის კვალდაკვალ შეგვიძლია ვუწოდოთ ყოველდღიური ცხოვრების იდეალიზმი, მისი ვულგარული, საყოველღაო რელიგია.

ნიპულირებადი შინაარსისა. რაც მთავარია, ეს სახეობა ღრმად განსხვავდება იმ თავის სტიქიურობაში ბუნებრივ-გამჭვირვალე ცნობიერებისგან, რომელშიც მისი ინდივიდუალური აგენტიისთვის სამკარისი იყო თვითრეფლექსირებადი აზრის ოპერაციების შესრულება, რათა რაციონალურად დაუფლებოდა თავისი ყოფიერების, ქცევისა და ინტერესების ჭეშმარიტ შინაარსს, და რომლის საფუძველზეც კლასიკურმა რაციონალიზმმა გაცნობიერების უნარის აბსტრაქცია წარმოქმნა.

მეორე მხრივ, ადგილი აქვს უცნაურ გარდაქცევებს, სპეციალური, საზოგადოებაში გამოცალკევებული ინტელექტუალური ფუნქციის განშრეებას, რომელიც ოდესღაც უნივერსალურის, მთლიანის წვდომას ნიშნავდა და რომელიც სულიერი მწარმოებლის ინტელექტუალური უნარების განსაზღვრულ, ხელოსნურ-პიროვნულ შერწყმას გულისხმობდა მისი შრომის საშუალებებთან და იარაღებთან, კულტურის ინსტრუმენტებთან, რომელთა ფლობა თავისთავად მოიცავდა უნივერსალობას, გაჰყავდა „მთლიანზე მოლივლივე“ ცნობიერების სფეროში და ამ უკანასკნელის ნიშნით სპეციალური მეცადინეობისა და უნარის ნებისმიერ საგანს გარდაქმნიდა (უზრუნველყოფდა რა ამით ტრადიციული ინტელიგენციის ე.წ. „უნივერსალური ჰუმანიტარული კულტურის“ ფენომენს). რაც შეეხება სპეციალურ შრომას „ცნობიერების ინდუსტრიაში“, რომლის შესახებაც ესაუბრობდით, ეს ნიშნავს, რომ აქ ამ ინსტრუმენტების ფლობის განსხვავებული პირობები, ფორმები (და შედეგები) ჩნდება. მათ ინდივიდუალურსმილმა განსაზოგადოებრივებული არსებობა შეიძინეს. უნივერსალურობა (რომელიც ვინმეს ცნობიერებას არ წარმოადგენს და უმაღლ ანონიმურია) – ამ ინსტრუმენტთა ყოფიერების ფორმების მხარესაა, ხოლო ინტელექტუალთა მხარეს – კერძო შრომა.³⁵ თუმცა ყოველი მათგანი უდავოდ ინტელექტუალურ საქმეს არის მიჩენილი და შესაბამის უნარებსაც ფლობს

35. აქედან ფილოსოფიური ცნობიერების დონეზე, როგორც ამას ვიხილავთ, გაჩნდება მითში მთლიანის კავშირის შევსების მოთხოვნილება. ხოლო მეორე პოლუსზე – „დეიდულოგიზაციის“ ფიქცია, რომელიც თითქოსდა თანამედროვე საზოგადოების ფუნქციონირებას ახასიათებს.

(ამ აზრით, კულტურის იარაღებს „ფლობს“), ასეთი საქმე მის შემსრულებელთა ურთიერთთანაცვლებას გულისხმობს, მათ მიერ ინტელექტუალური დამოუკიდებლობის დაკარგვას, მათი მუშაობის რუტინულ და ნაწილობრივ ხასიათს, მათ მიერ მხედველობის არიდან მთლიანის კავშირის დაკარგვას, რაც მათ ამ მიმართებით სავსებით ამსგავსებს „ნაწილობრივი მშრომელის“ ფიგურას, როგორც არის ის ცნობილი მატერიალური წარმოების ისტორიიდან (მშრომის ქარხნული ორგანიზაციიდან).

თავისებური მოდიფიკაცია განიცადეს მეცნიერული ცოდნის არსებობისა და ცირკულაციის, ზოგადად შემეცნებისა და თავისუფალი სულიერი შემოქმედების ფორმებმაც, რომლებიც ჩათრეულნი არიან, როგორც „ცნობიერების ინდუსტრიაში“, ასევე უშუალოდ მმართველობით და საწარმოო, პრაქტიკულ-უტილიტარულ, საგნობრივ გამოყენებაში. ობიექტურ სოციალურ სტრუქტურებში ცოდნის როლი და ადგილი რადიკალურად შეიცვალა. გამოჩნდა მისი განვითარებული გამოყენება, ფორმები მისი ფართო სოციალურ-მასობრივი ორგანიზაციისა ამა თუ იმ პრაქტიკული ამოცანების გარშემო. ადამიანის თვით საცხოვრებელი ნივთობრივ-საგნობრივი გარემო გამჭოლ გაიჟლინთა ცოდნის გამოყენებით. XX საუკუნის სამეცნიერო-ტექნიკური რევოლუციის შინაარსად სწორედ მეცნიერების შეზრდა (კიდევ უფრო ადრე მონიშნული) იქცა ეკონომიკურ და საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან, ცოდნის ორგანიზებული და მიმართული ჩანერგვა მატერიალურ-საწარმოო და მმართველობითი სტრუქტურების თვით საფუძვლებში.

ამ პროცესის ჩვენი თემისთვის მნიშვნელოვანი შედეგი ის არის, რომ ამ პირობებში აქვს ადგილი ცოდნის სტრუქტურებისა და შინაარსის განსაკუთრებულ და შემეცნებასთან, როგორც ასეთთან, არათანამხვედრ მორგებას წარმოების კაპიტალისტური რაციონალიზაციისა და საზოგადოებრივი მმართველობის ამოცანებისადმი ან ზოგადად თავის ახალ ნივთობრივ-საგნობრივ გარემოში ადამიანის ორიენტაციის ამოცანებისადმი, ცოდნის ერთგვარ „შეკუმშვას“ ტექნიკურ-პრაქტიკული მოქმედების შედეგებში, რომელიც უშუალოდ ექვემდებარება ასეთი მიზნით გამოყენებას. მისგან თითქოს განშრევდება შემეცნებადი მოვლენ-

ების ოპერატიულ-უტილიტარული იდეალური სქემა, რომელიც დამოუკიდებელ კულტურულ არსებობას იძენს ასევე „ცოდნის“ სახით, რომელიც კვლავწარმოებადი, გამოყენებადი და მანიპულირებადია ინდივიდის მიერ. ეს არსებითად ცოდნის ტექნოლოგიზაცია და კულტურული ფორმალიზაციაა. ის ნიშნავს იდეალურ წარმოდგენათა დამოუკიდებელი არსებობისა და ცირკულირების შესაძლებლობას, რომელნიც გამოყოფილნი არიან თავისი შემოქმედებითი წყაროსგან და მათი საგნობრივი შინაარსის სინამდვილისადმი სუბიექტის მიერ გ ა გ ე ბ ა დ ი დამოკიდებულებისგან, რომლიდანაც არიან ისინი აბსტრაჰირებულნი, და განსაზღვრული ნანამძღვრებისა და დაშვებებისას, კვლევითი მოქმედების განსაზღვრულ პირობებში. სწორედ „ცოდნის“ სახით შეუძლიათ (და ვალდებულნი არიან) ამ წარმოდგენებს მოქმედება და ფუნქციონირება იმისგან დამოუკიდებლად, გვაქვს თუ არა სახეზე პიროვნების მიერ მათი წარმოშობის პირობებისა და წყაროების გაგება, ფლობს თუ არა ის ცნობიერად ამ პირობებს და ძალუძს თუ არა მათი აღდგენა თავისი საკუთარი ცოცხალი, რეალური ძალის სახით, რომელიც გამუდმებით ტრანსცენდირებს ნებისმიერ წინარემოცემულ ობიექტივაციებსა და განსაგნებებს. მუშაობს რაღაც, მსგავსი „კულტურის მანქანისა“, რომელიც თავისი ცხოვრების ერთგვარი მიზადვით ცხოვრობს და სასარგებლო შედეგებს იძლევა ცოდნასა ან ცნობიერებაში ადამიანური ელემენტის ან მისი ყოფიერებითი სიტუაციის (და რეალური გამოცდილების) ამა თუ იმ თვისებათა გარდა და მათზე.

სულიერი მოღვაწეობის სტატუსსა და შემადგენლობაში და მისი პროდუქტების ცირკულაციის საშუალებაში ზემოაღწერილი ცვლილებებისა და ფარული ძვრების კვალდაკვალ შეიცვალა მისი სპეციალური აგენტებისა და მატარებლების სოციალური ფორმაც. ინტელიგენცია ახლა თავისი მოღვაწეობის (რომელიც სულ უფრო ფართოდ და ხშირად იღებს დ ა ქ ი რ ა ე ე ბ უ ლ ი შრომის ფორმას) პროდუქტების შინაარსისა და სახეობის ეკონომიკურ და ფუნქციონალურ შეფასებაზე პირდაპირ და მეტად ხისტ დამოკიდებულებაში აღმოჩნდა. იმავდროულად, სულიერი წარმოება თავისი სტრუქტურით მასობრივად იქცა, არნახულად განავრცო რა ამ აზრით სოციალური კატეგორია, რომელსაც „ინტელიგენცია“ ეწოდება. კულტურისა და განათლების გავრცელებამ, რაც

თანამედროვე განსაზოგადოებრივებული წარმოებისა და საზოგადოებრივი აღრიცხვის საჭიროებებით იყო ნაკარნახევი, თვით თანამედროვე ცხოვრებისა და ურთიერთობის საშუალებამ და, ბოლოს, ისტორიულ ასპარეზზე მასობრივი და ორგანიზებული სოციალური მოძრაობების გამოსვლამ მათი ფართო ისტორიული იდეოლოგიებითა და იდეურ-პოლიტიკური აქტიურობით, წაშაღეს ტრადიციული სოციალური და კულტურულ-ისტორიული კავშირები, რომლებიც ინტელექტუალური შრომით საქმიანობას თითქმის „ქურუმისეულ“, „წმინდა“ ხასიათს ანიჭებდნენ, საზოგადოების ზნეობრივი და კულტურული მდგომარეობის გამომხატველთა როლს ადამიანთა ვიწრო წრეს აკუთვნებდნენ საუკუნეობრივ ზოგადსაგანმანათლებლო ინსტიტუტებსა (სკოლა, უნივერსიტეტი) და თავისუფალ პროფესიათა სფეროში.

კულტურის გონებრივი იარაღების ფლობის ფორმალური აქტი თავისთავად უკვე ველარ უზრუნველყოფს ამ სიტუაციიდან გამოსავალს, ორგანულად და თითქოს თავისთავად არ თანხვდება ბუნებრივად თავისუფალ და დამოუკიდებელ სულიერ მოღვაწეობას და ვერ გაცნობიერდება, როგორც ზიარება სამყაროსა და საზოგადოების „საყოველთაო გრძნობის ცენტრთან“, რომელიც სპეციფიკურად განასხვავებს ინტელიგენციას. საზღვარი (და განხეთქილება), ერთი მხრივ, ჭეშმარიტ პიროვნულ-შემოქმედებით აზროვნებასა, ჭეშმარიტ შემეცნებასა და ჭეშმარიტ შემოქმედებას, რომელშიც საზოგადოების უმაღლესი სულიერი პოტენციები კუმულირდება და, მეორე მხრივ, ადამიანთა მათგან ამორთულ მასებს შორის, თანამედროვე საზოგადოებაში სრულიად განსხვავებულად არის გავლებული, სრულიად განსხვავებულ ჭრილში. მისი გამოვლენა კულტურასა და განათლებაზე ფორმალური მონოპოლიის არსებობისგან (ან არარსებობისგან) დამოუკიდებლად ხდება, რომელიც ქონებრივი უთანასწორობით არის გამყარებული, გაივლის რა მასობრივ სულიერ წარმოებასა და თვით ინტელიგენციის ცოცხალ სხეულზე. აქ სასაქონლო ფეტიშიზმისა და სულიერ წარმონაქმნთა ფორმალიზაციის უფრო ნატიფი მექანიზმები მოქმედებს, რომლებიც ინდივიდის განრიდებას იწვევენ – მათ შორის ინტელექტუალისა – კულტურისგან. განათლებისა და კულტურის ინსტრუმენტებით მანიპულირების მონოპოლია მეტად აღარ თანხვდება სინამდვილის ცოდნასა და

გაგებას, და პირიქით, ეს უკანასკნელნი არ მოითხოვენ და არ გულისხმობენ განათლებისა და კულტურის მონოპოლიურ პრივილეგიერებულობას (რაც, სხვათა შორის, უფრო ეფექტურად ანადგურებდა აბსოლუტურ თვითშემეცნებას და მისი კონსტრუქციის კრიზისს იწვევდა, ვიდრე ნებისმიერი პრობლემა, რომელსაც ის თეორიაში ვერ უმკლავდებოდა). ობიექტურად, თავისი მდგომარეობის არსიდან გამომდინარე, ინტელიგენციას უკვე აღარ ძალუძს მიაჩნდეს, დამოუკიდებლად თავისი სუბიექტური სწრაფვებისა ან ილუზიების და უტოპიური რემინისცენციებისგან, რომ მას ავტომატურად ეძლევა აზროვნების განხორციელება, რაც, პეგელის სიტყვებით, შეესაბამება თავის ცნებასა და ადამიანის ჭეშმარიტ ბუნებას.

ეს კი, თავის მხრივ, ნიშნავს, რომ მის წინაშე მთელი სიმაღლით აღიმართება მისი საკუთარი განწყობებისა და ბუნების პრობლემატურობა, რომელიც მხოლოდ იმაში აღარ მდგომარეობს, რომ საზოგადოებრივი ორგანიზმის ყველა დანარჩენი ნაწილის რეალურ მდგომარეობათა ინტელექტუალური ლივი იყოს, რომელთა ნაცვლად და რომლებთან ერთად აზროვნებდა ინტელიგენცია ოდესღაც, წარმოუდგებოდა რა საკუთარ თავს გამჭვირვალე ცნობიერება-მედიუმად, რომელსაც თავისი მხრიდან რაიმე ამღვრევა და დაბრკოლება არ შეჰქონდა ამ სულიერ წარმომადგენლობაში. სულის მანდარინები უეცრად საკუთარი სხეულის სიმკვრივეს შეეჩეხნენ – ინტელიგენციის სოციალური და კულტურული არსებობის სხეულს, იმ ფაქტს, რომ მათი ცნობიერება სინამდვილეში არ არის „პრობლემების, როგორც ასეთების“, „პრობლემების წმინდა სახით“ ან „ჭეშმარიტებების, როგორც ასეთების“, „პირველსიტყვის“ ყოფნის პრივილეგიერებული ადგილი, არამედ ერთობ თავნება პრიზმა, რომელიც ანარეკლს შლის და გარდატეხავს ამ სხეულის განსაკუთრებული ბუნებისა და მდგომარეობის შესაბამისად.³⁶

36. უკვე მარქსი ესწრაფოდა ადრეულ შრომებში ინტელექტუალის, ინტელიგენციის პრობლემის გადაჭრას, განიხილავდა რა მას ცნებებით თ ა ნ ა ს ო რ უ ლ ე ბ ი ა ნ ი „კაემორისა ფილოსოფიისა და პროლეტარიატს შორის“, ანუ ცნებებით მასობრივი სოციალურ-ისტორიული პრაქტიკისა, რომლის იდეალური საფუძვლები (რომლებიც „კანონს“, აუცილებლობას“, ისტორიულ პერსპექტივას“ და ა.შ. აფიქსირებენ) არსებითად არის საფუძვლები, თვით ამ პრაქტიკის მიერ მის წიაღში *de facto* შექმნილი, და არა ჩანერგილი მასში გარედან, აბსოლუტური კანონებისა და ისტორიული პერსპექტივების მასზე მოღვივლივე რომელიმე სამყაროდან, რომლებიც განათლებისა და გონების დამცველებითვის არის ცნობილი. აქედანვეა მარქსისთვის დამახასიათებელი კრიტიკული ცნობიერ-

დაიბზარა აბსოლუტური და უნივერსალური ცნობიერების სარკე, ოდესღაც ბოძებული პრივილეგირებული და თითქოს უხორცო, უსაზღვროდ თვითცნობიერად მოაზრე ინდივიდისთვის, რომელსაც სამყაროში აბსოლუტისტური პოზიცია ეკავა და საკუთარ თავს სასრულ, შემდგომში გამოურკვევად დამატებით შენიშვნებს ათელის წერტილად წარმოუდგებოდა. მეტიც, ამ სარკეში ოდესღაც გამჭვირვალე – წერტილიდან წერტილამდე – ასახვაში საკუთარი თავისა და სამყაროსი გამომჟღავნდა სრულიად არახილვადი „მკედარი ზონა“. რასაკვირველია, მისი ინდუცირება ხდებოდა მასში „ბნელი სხეულის“ გამოჩენით – ინტელიგენციის განსაკუთრებული მდგომარეობისა და ბუნების, რომელიც ახლა უკვე შემდგომ, სპეციალურ გამორკვევასა და დამატებით შენიშვნებს საჭიროებდა. მაგრამ ასეთი გამორკვევის საშუალებები საშუალე-

ება ინტელექტუალის თვითმისტიფიკაციისა, რომელსაც საკუთარი უნივერსალურობა სწამს, საქმით კი მყარად არის ფესვგადგმული იდეოლოგიაში. განმარტა რა ეს იდეოლოგიური ილუზია, მან გვიჩვენა, რომ საზოგადოება, რომელსაც არ ძალუძს საკუთარი ურთიერთობების რაციონალურად ორგანიზება, საკუთარი თავის რაციონალურ კრიტიკასა და გაგებას („სინდისი“) განსაკუთრებულ ფუნქციად გამოყოფს, გადასცემს მას განსაკუთრებულ, ცხოვრების უშუალო პროცესისგან განმორეცხულ ადამიანთა თენას – ინტელიგენციას, რომლის ხედვრია ურთიერთსაინიანაღმდეგო და ურთიერთგანმაპირობებელ პოლუსებს შორის გაიგლიჯოს: გონების პრივილეგიის, ქედმაღლობის გრძნობასა და ცხოვრების წინაშე უძლურებისა და არასრულყოფილების კომპლექსს, მასობრივ პრაქტიკულ-ისტორიულ ყოფიერებას შორის. ამიტომ მარქსთან „ინტელიგენციის“ პრობლემა თავიდანვე ნამოჭრილია, როგორც ნ ა ნ ი ლ ი საზოგადოებისა და ცხოვრების მასობრივი პრაქტიკულ-ისტორიული პროცესის პრობლემისა, და არ დაიყვანება პერიპეტეიბა და გარდაქმნებზე საზოგადოებაზე მოღივლივე უნივერსალურ და „წმინდა“ ცნობიერებაში, რაოდენ „სოციალისტურად“. „ქეშმარიტად ადამიანურად“, „პროლეტარულად“ და ა.შ. არ უნდა იქცეს ის კეთილგანზრახვით. სწორედ ეს იყო „ფილოსოფიის დასასრულის“ ცნობილი ლოზუნგის შინაარსი. არსებითად საუბარი ეხებოდა ფილოსოფიის დასასრულს, როგორც სოციალურ-ისტორიული და პუბლიკური უტოპიის განსაზღვრულ ნაირსახეობას, როგორც სფეროსი სულიერი ზეასელისა და ხელოვნური, „თავისმთავარი“ შეგროვებისა და სინთეზის იმის, რაც გახლეჩილია სინამდვილესა და ადამიანში და რაც აღდგენილი სახით უნდა მოვიდეს სამყაროში ინტელიგენციის წარმომადგენლობითი ცნობიერების მეშვეობით, რომელიც ამორთულია ცხოვრების რეალური პროცესიდან და მასზე ლივლეებს. მარქსის ღრმა რწმენით, ეს ფილოსოფიის საქმე არ არის, ამით არ უნდა იყოს ის დაკავებული. ცნობიერების ონტოლოგიის ნანამძღვრების გადასინჯვას, რომელიც ასეთი მიდგომით თეორიაში ნაგულისხმევია, მარქსმა მოგვიანებით სამეცნიერო შრომებში მიმართა და რადიკალური შეზღუდვა განახორციელა ფილოსოფიაში, რომელიც თანხედრადი აღმოჩნდა ფილოსოფიური გამოცდილებისა და ცოდნის გაცილებით უფრო გვიანდელ, XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისის ეპოქის, ზოგად მოძრაობასთან ახალი პრობლემური რეალობისკენ, ცნობიერების სტრუქტურების გარდაქმნისკენ.

ბათა იმავე რიგში არ არის მოცემული, რომლებითაც სარკის წინ დაყენებული სამყაროს შინაგანი შინაარსებია რეპრეზენტირებული. უმაღლეს პირიქით, „მკედარი ზონა“ პრინციპულად შეუღწევადი აღმოჩნდებოდა, განუსაზღვრელი სწორედ იმ ოდენობით, რომლითაც კვლავ და კვლავ ცდილობდნენ ცნობიერების შინაარსისა და ხატების მოცვასა და ამონურვას თვითრეფლექსირებადი აქტებით აზრისა, რომელიც ინტელექტუალისვე ცნობიერების უტყუარობათა საზღვრებში რჩებოდა.

* * *

ძირითადი საზრისი და შედეგი იმ ძვრებისა და ცვლილებების, რომლებიც სულიერი შრომის ობიექტურ საფუძვლებში, ინდივიდის მიერ თავისი პროდუქტების განრიდებისა და საზოგადოებასა და კულტურაში მათი ცირკულაციის ფორმებში მოხდა – ესაა კლასიკური კულტურის მიერ თავისი ცოცხალი წყაროების დაკარგვა, სიცარიელეზე მისი ფესვებისა და სტრუქტურის ჩამოწოლის ერთგვარი ეფექტი. სიტუაციური უტყუარობები, რომელთა შინაგან-უპირობო გამოხატულება მათი განმასულიერებელი შეხედულებები და იდეალები იყო, ასეთები აღარ არიან. გაუჩინარდა მისი განსაკუთრებული სოციალური და ისტორიული ბაზა: როგორც ვიხილეთ, წაიშალა (და სხვით ჩანაცვლად) სულიერი წარმოებისა და გადაცვლის (და საერთოდ, ისტორიულ შემოქმედებაში ცნობიერი, ფორმაციული ელემენტის მოქმედების) ის სოციალური სტრუქტურა, რომელსაც ეფუძნებოდა კლასიკური კულტურა და რომელიც იყო მისი მხარდაჭერი, გამამყარებელი, კვლავმწარმოებელი და გამამართლებელი. წარმოქმნილ ხნარცვში დაიწყო გარდაუვლად ჩანოლა თვითრეფლექსიური და თვითიგივეობრივი „წმინდა“ აზრის კონსტრუქციებმა, წარსულის დიადი სულიერი მიღწევების სამშენებლო ტყეებმა.³⁷

37. ამ მიღწევების შინაარსის გარდაქმნა განსაზღვრულ აბსტრაქციებად, უფრო ფართო და ღრმა რეალობის ანათლებად (срещам), შეფარდებით ჭეშმარიტებად, რომლებიც უფრო მოქნილ და ღია სურათად არის შეკავშირებული, და ამით შემეცნების ისტორიაში მემკვიდრეობითობის უზრუნველყოფა მის მიღწევათა სამშენებლო ტყეებ-

არც დაფარულ ქაოსს დასჭირდა დიდი დრო ამ უფსკრულიდან გამოსაცოცებლად, რათა შთაენთქა და წაეშალა იმის სიმკვეთრე და უტყუარობა, რაც შინაარსობრივად იხილებოდა მსოფლწესრიგში, მიჩნეული იყო მასში კლასიკური ეპოქის კანონაღმკმით. მაგრამ ეს უკანასკნელი ჯერჯერობით გვერდზე გადავდეთ. მოცემულ მომენტში მნიშვნელოვანია ეგზისტენციალური ვაკუუმი, რომელიც სულიერი პროდუქციის ფორმათწარმომქმნელი ძალების სტრუქტურის გარშემო წარმოიშვა, რომლებიც, როგორც ინდივიდების, ისე საზოგადოების რეალურ ძალებს წარმოადგენს.³⁸ ამ მოვლენას უფრო ზოგადი მნიშვნელობაც აქვს, ვიდრე ისაა, რომელსაც შეგვიძლია თვალი ფილოსოფიის ინტელექტუალურ სფეროსა და, ზოგადად, მეცნიერულ შემეცნებაში გავადევნოთ. შემეცნებელი აზროვნების აქტი არის მოქმედება კულტურაში და, როგორც ასეთი, დაკავშირებული არის არა მხოლოდ თავის საგანსა და შესამეცნებელ შინაარსთან. ამიტომ, თავისი სტრუქტურით ის შეიძლება იმავე კულტურის სხვა მოქმედებათა მონათესავე იყოს – ესთეტიკური აღქმის, მართლცნობიერების, ზნეობრივი განცდის და ა.შ. აქტების – და ამ განსხვავებულ სფეროებს შორის რაიმე სახის მიზეზობრივი კავშირის ან ურთიერთგავლენის არარსებობისას (ვთქვათ, თანამედროვე მეცნიერების კონცეპტუალურ აპარატში ცვლილებათა ხშირად ნავარაუდევი გავლენა თანამედროვე ხელოვნებაზე). ეს არის მათი ნათესაობა ფორმათწარმომქმნელი ძალის სტრუქტურის მიხედვით ისტორიულ მოქმედებაში (ან იმისა,

ის ნებისმიერი ცვლილებისას, რთული და მტკივნეული პროცესი აღმოჩნდა. სულიერი წარმოების იდეოლოგიზაციის ერთ-ერთ გამოხატულებად ის იქცა, რომ მისი შედეგები აბსოლუტური საყოველთაოების თანრიგში იყო ატანილი, აპოკალიფიკურად და სუბსტანციალიზდებოდა. საუბარიც კი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო მათი მშვიდობიანი კუმულაციის შესახებ ბრძოლისა და ამა თუ იმ იდეოლოგიის მსხვერვის გარეშე. რადგან შემეცნება ზორციელდება საზოგადოებასა და კულტურაში, ზორციელდება კონკრეტული, მთლიანი ცოცხალი ადამიანების მიერ, რომელთა ცნობიერებაში იდეოლოგიურ ელემენტს მხოლოდ აბსტრაქციაში შეგვიძლია სხვებისგან გავმიჯნოთ.

38. სხვათა შორის, სწორედ ამ ვაკუუმმა გამოიწვია ფილოსოფიაში პირველად ეგზისტენციის პრობლემა, გარდაქმნიდა რა იმედგეროულად რეალობის ინტენციას, რომელიც ზოგადად პრინციპულად შეადგენს სულიერი წარმოების ისტორიული ფორმალზმის ნაწილს, მითის ინტენციად, მითოლოგიურად ტრანსფორმირებული და მითოლოგიურად წარმოდგენილი რეალობისა.

რასაც მარქსი „არსობრივ ადამიანურ ძალებს“ უწოდებდა). მაგრამ ზუსტად იგივეა მართებული, როგორც შესაძლო უთანხმოებისადმი ამ სტრუქტურაში, ისევე ახალ სიტუაციაში მისი კომპენსატორული გარდაქმნის ხასიათისადმი: განსხვავებული სფეროებისთვის ისინი შესაძლოა საერთო იყოს.

თუ მომხდარს განვიხილავთ, როგორც ის განცდის დონეზე კვლავინარმოება თავისი მოღვაწეობის სულიერი მწარმოებლის მიერ, ანუ იმ დონეზე, როგორც ის საკუთარ თავს შეიგრძნობს ამ მოღვაწეობაში, როგორ აღიქვამს ის მისი პროდუქტების როლსა და ადგილს საგანთა საერთო მსვლელობასა და თავის პირად განვითარებასა და თვითგამოხატვაში, აუცილებელია სულიერი მწარმოებლის წინამორბედი თვითშეგრძნების პრინციპული შეუძლებლობის კონსტატირება, მის მიერ საკუთარი საქმიანობის განხორციელების კონკრეტული ისტორიული ფორმალიზმის (ან სქემატიზმის) დარღვევა, რომელსაც ჩვენ „კლასიკური“ ვუწოდეთ. თანამედროვე სულიერი მწარმოებელი ვერ შეიგრძნობს (და არც შეუძლია შეიგრძნოს) თავს ისე, როგორც ეს „კლასიკოსს“ შეეძლო. შრომისა და მოხმარების ახალ პირობებში, მთელ ანსამბლში ურთიერთობებისა, რომლებიც ინდივიდის თვით სულიერ-ინტელექტუალური მონოდების ონტოლოგიურ ფესვგადგმულობას ფარგლავს და მის თვალში თავისი პროდუქციის ამა თუ იმ ორგანიზაციასა და გაშლას განაპირობებს გაცნობიერებული და სხეულისთვის შეტყობინებული აზრის სახით (ან ესთეტიკური განცდისა და ა.შ.), კლასიკური თვითშეგრძნების ადგილი არ არის (რასაკვირველია, პრინციპულად და არა ემპირიულად ყველა შემთხვევაში). მის ბაზაზე შეუძლებელია ამ ურთიერთობათა სტრუქტურის ქცევა მასში მონაწილე ინდივიდების რეალურ, ცოცხალ ძალად, რაც იმ წინამორბედი ისტორიული ძალის ინდივიდუალური გამოცარიელებისა და გამოფიტვის ტოლმნიშვნელოვანია, რომელიც გაუცხოვებულ-გვაროვნული აღმოჩნდება.

ხოლო ჩამოყალიბებული ფ ა ქ ტ ო ბ რ ი ვ ი თვითშეგრძნება – დამოუკიდებლად ხასიათისა და მიმართულებისგან, რომელიც შესაძლოა მისმა სპეციალურად ფილოსოფიურმა გამოხატულებამ მიიღოს, და, ზოგადად, თეორიაში ყოველგვარ ასეთ გამოხატულე-

ბამდე – მეტად აღარ ამყარებს რეფლექსიის ან თვითცნობიერების არსებულ ფილოსოფიას. თვითცნობიერების ზღვრული უნარის აბსტრაქცია არ შეესაბამება განცდას, რომელიც ინტენციონალურად აფორმებს შრომისა და ინტელექტუალური ცხოვრების რეალურ აგებულებას, რომლებიც სწორედ ისინია, რომ შეიცვალნენ, რადიკალურად გადაადგილდნენ თანამედროვე საზოგადოებაში. ამ განცდაშია გამოხატული, მყარდება რა აზროვნებითი აქტების განხორციელების თვით შინაგან მექანიკაში, უკვე სრულიად განსხვავებული, აზროვნების ღრმად არაკლასიკური სოციალური და კულტურულ-ისტორიული სიტუაცია, რომელიც XX საუკუნისთვის ჩამოყალიბდა ყველა იმ განსხვავებული პარამეტრის მიხედვით, რომელიც ჩვენ ზევით გავაანალიზეთ.³⁹ ხოლო აბსოლუტური ცნო-

39. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ კონკრეტული (და მსხვილი ისტორიული პერიოდებისთვის ტიპური) ეგზისტენციალური სიტუაცია, რომელშიც ცოდნა და ცნობიერება ხვდებიან, ყოველთვის გამოიხატება – უკუუფექტით – ამავე ცოდნისა და ცნობიერების აზროვნებითი აქტების შინაარსის ორგანიზაციასა და ხასიათში (ამასთან, ეს კავშირი თვით შემეცნებელი სუბიექტის ყურადღებას უსხლტება). სულიერი შრომის მის მიერ ფორმირებადი შინაგანი აგებულება საკუთარ თავს შრომის პროდუქტის წარმოების განსაზღვრული სტილისტიკითა და ონტოლოგიური იმპლიკაციებით ავლენს, რომლებიც ამ პროდუქტის სიცოცხლეს ეხება და მოაზრის ფენომენოლოგიური ცნობიერების იმანენტურია (მის მიხედვით ვცნობთ, ვავლენთ კიდევ ჩვენ ამ აგებულებას). იმისგან დამოუკიდებლად, თუ რამდენად თვითცნობიერად ატარებს პრაქტიკაში სუბიექტი ასეთ სტილისტიკასა და ონტოლოგიას, მთელი ეს მექანიზმი (მოქმედებს ის განსაზღვრული ეპოქის მეცნიერებასა თუ ხელოვნებაში) ფილოსოფიური იდეების საყრდენით თვითშემოქმედებით, თუმცა ირიბ წყაროს წარმოადგენს, განსაკუთრებით, ფილოსოფიური იდეებისა ცნობიერებისა და თვითცნობიერების შესახებ. არსებითად, თანამედროვე ეპოქაში საეციფიკურად ახალი აღმოჩნდა (ამ აზრით კი წყალგამყოფი ხაზია წარსულთან) ძველი, სულიერი წარმოების პრაქტიკაში *de facto* გამომუშავებული მიდგომა შემოქმედებითი აგენტისა სულიერი წარმოების მატერიისა და გამოხატულების, საკუთარი თვითცნობიერების გამოცდილებისადმი, რომლის მნიშვნელობა, ადგილი და შესაძლებლობები ს ხ ვ ა გ ვ ა რ ა დ აღიქმება და შეიგრძნობა. აქედანვეა ცნობიერების თეორიის მნიშვნელობა ჩვენი დროისთვის და ბიძგები მისი გარდაქმნისთვის. მაგრამ, თვით ეს რეალური მიდგომა, თვით რეალური მიმართვა ცნობიერების მატერიისადმი, რომელიც ოსტატ-შემოქმედის შერწყმას იწვევს თავის შესაძლებლობებთან და განაგრძობს მას მის საკუთარ ძალებში, და ცნობიერების ფილოსოფიური თეორია რჩება (ან შეუძლია პრინციპულად დარჩეს) სხვადასხვა რამედ: უკანასკნელი საუკუნეებულო წესით არ წარმოადგენს პირველის ადეკვატურ კონცეპტუალიზაციას, იმის შესახებ რომ აღარაფერი ვთქვათ, რომ ცნობიერების ასეთი სახის სტრუქტურათა მუშაობა, აღიარება რა ფილოსოფიის შინაარსსა და მის საერთო სულიერ სტილში, არ წარმოადგენს მისი თეორიული კვლევითი ძალისხმევის უშუალო ობიექტს (ამ საშუაოს გარდასაქმნელად მის უშუალო ობიექტად უკვე მეტაფილოსოფია იქნებოდა საჭირო).

ბიერების გადაბმები განირჩილებოდა და ირღვეოდა უპირველეს ყოვლისა ამ თვითშეგრძნებაში, მოღვაწეობის განცდაში (და მხოლოდ შემდეგ – თეორიულ აპარატსა და აბსტრაქციებში, რომლებიც მოაზრიდან მოაზრემდე ამა თუ იმ ვარიანტადი ფორმით ანაწევრებს შინაარსის მიხედვით ფილოსოფოსობის ტრადიციულ და მემკვიდრეობით პრობლემებს, თვით მის საგანს).

შესაბამისად, როგორი ნამდვილი სახითაც არ უნდა ჩამოყალიბდეს შრომის შესრულების ასეთი ახალი სქემატიზმი და რა გზებითაც არ უნდა წავიდნენ მისი არსებობის ფაქტის სპონტანური გამოხატულებები ხან აქ და ხან იქ არაკლასიკური ფილოსოფიური იდეების წარმოქმნაში, უწინდელი სქემატიზმი ნამდვილად ქრება, ყოველ შემთხვევაში, ტრადიციულად მემკვიდრეობით მიღებული ფილოსოფიური ნაგებობების ბაზიდან, საერთოდ აღარ კვებავს ფილოსოფიურ საზოგადოებას. სხვა სიტყვებით, ფილოსოფია თავის ერთ-ერთ მკვებავ წყაროს ჰკარგავს. რით და როგორ ჩაანაცვლებს ის მას – ეს სხვა საკითხია. ჯერჯერობით კი საკმარისია იმის დაფიქსირება, თუ რამდენად არყვეს სულიერი მწარმოებლის განცდისა და თვითშეგრძნების განსაზღვრული ფორმის რღვევა კლასიკური ფილოსოფოსობის თვით საფუძვლებსა და მის ნებისმიერ შესაძლო გაგრძელებას. რადგან, როგორც ვეცადეთ გვეჩვენებინა, აბსოლუტურად რეფლექსიური ცნობიერების ფილოსოფიურ კონსტრუქციას, რომელიც ამა თუ იმ ხარისხით მსჭვალავს მთელ კულტურას, და საზოგადოებაში ინტელექტუალის როლსა და მდგომარეობას შორის, გარკვეული იზომორფიზმი და ურთიერთგამაძლიერებელი გავლენა არსებობდა.

ეს მდგომარეობა შეიცვალა და ახლა უკვე სახელდობრ „იდეოლოგიური“ მოღვაწეობის უწინდელი ხასიათია დარტყმის ქვეშ. როლი უგზური არქაულობისა, რომელიც თანამედროვე საზოგადოებაში ადგილს ვერ პოულობს, მისჯილი აქვს – ამით კი ზოგადად კითხვის ნიშნის ქვეშ დგას – პატერნალისტური და მისიონერული ურთიერთობების მთელ იმ ერთობლიობას, რომელიც ჯამში ცნობიერ უმცირესობასა და მისი მზრუნველობის ქვეშ არსებულ არაცნობიერ მასას შორის კლასიკურ (ოდესღაც აზრის მქონე) დამოკიდებულებაზე დაიყვანება – მზრუნველობის ქვეშ არსებუ-

ლი „ჭეშმარიტების“, „სიკეთის“, „მშვენიერების“, „ადამიანის“, „ისტორიის“, „პროგრესის“ სახელით.

მაგრამ ეს უკვე ეხება უფრო ფართო სოციალურ პროცესებს, რომლებიც შორს სცდება ჩვენს თემას, თუმცა მრავალ რამეს განმარტავს მასში. ჩვენ გვაინტერესებს უაღრესად სპეციალური პრობლემები და შედეგები, რომლებიც შრომის ფორმის გარდაქმნასა და ფილოსოფიურ პრობლემატიკაზე მის გავლენას ეხება. ვმოძრაობთ რა ანალიზის მიკროდონეზე, ჩვენ მომხდარში პირველ რიგში ცნობიერების იმ კონკრეტული ისტორიული ფორმალიზმის საფუძველთა დაშლის ან თავისებური „გეოლოგიური რღვევის“ [геологический сдвиг] გამოხატულებას ვხედავთ, რომლის ტერმინებით (ექსპლიციტურისა თუ იმპლიციტურის) კლასიკოსები დაკავებულნი იყვნენ შემეცნებით, ქმნიდნენ სოციალურ და კულტურულ ფასეულობებს, გაშლიდნენ ფილოსოფიურ სისტემებსა და ნაგებობებს და ა.შ. საქმე მის განსაკუთრებულ წანამძღვრებსა და დაშვებებშია, რომელთა დაშლამ აბსოლუტური ცნობიერების ფილოსოფიური კონსტრუქციაც უფსკრულისკენ გაიყოლა (ყოფიერების, ცნობიერების ბუნებისა და ა.შ. შესახებ თეორიული მტკიცებებით, რომლებიც მის შიგნით მიიღება). შეგახსენებთ, რომ საუბარი ყველა შემთხვევაში აზროვნების წანამძღვრებისა და დაშვებების შესახებაა, რომლებიც მოაზრის თავისი, ცოდნასა და ცნობიერებაში ამა თუ იმ სახით გაცნობიერებადი სიტუაციისადმი დამოკიდებულების სფეროში დევს, თავისი შრომის პირობების, პროდუქტებისა და მოხმარებისადმი (ინდივიდუალურისა და საზოგადოებრივის).

მაგალითად, საკმარისია დავაკვირდეთ ცნობიერების ასეთი აზრით განსაზღვრული სქემატიზმის მუშაობას (ან მუშაობის შეუძლებლობას) „წარმოება – მოხმარება“ მიმართების მთელ ერთობლიობაში, რათა დავრწმუნდეთ, რომ ისინი მეტად აღარ აღინერება ყოფიერებისა და ცნობიერების გაცნობიერებისა და გამჭვირვალობის ზღვრული უნარის აბსტრაქციით (როგორც სულიერი მწარმოებლის თვით- და მსოფლშეგრძნების ელემენტებით). საკუთრივ ცვლილებათა მხრიდან მოღვაწეობის ფორმით მიმდინარეობდა კრიზისის რაღაც პროცესი, რომელიც სამყაროს ძველ ხედვას ანადგურებდა და ახალს იმუშავებდა. საუბარი ეხება სამყაროს ახალ

ხედვასა და გადაცემას არა იმდენად ჭეშმარიტების კავშირისა და წესრიგის მიხედვით, რამდენადაც ინტელექტუალური ცხოვრების კომუნიკაციისა და მექანიზმის სტრუქტურებისა, რომლებიც აფიქსირებენ, სიტუაციურად ამაგრებენ და იმპლიციტურად შეიცავენ სამყაროს ასეთ ხედვას.

მართლაც, კლასიკის მიერ აზრი ინარმოება აბსოლუტურად და ერთმნიშვნელოვნად – სხვების ნაცვლად და სხვებისათვის – და ტრანსლირდება პასიური მიმღების მეშვეობით, რომელიც მზა, დასრულებულ სულიერ წარმონაქმნებს ითვისებს და ფაქტობრივად წინასწარმომზადებულია განსანათლებლად. არსებობს „მეტყველების“ გაგებისა და გაშიფვრის თავისებური წინასწარდადგენილი პარმონია, რადგან ორივე მათგანს – მწარმოებელსაც და მომხმარებელსაც – თავიდანვე მიმართება გააჩნია მდგრად და ერთიან ჭეშმარიტებასთან, იმ განსხვავებით მხოლოდ, რომ პირველი თითქოს მიჩენილი, ზიარებულია მასთან თავისი მდგომარეობით. განათავსებს რა საკუთარ თავს წერტილში, რომელიც ამ მდგომარეობის პირობებით არის აღწერილი და გაიმეორებს რა რეფლექსიის მოქმედებას თავის გამოცდილებაზე, მომხმარებელს ძალუძს ზუსტად ისევე განჭვრიტოს სინამდვილე, რომელიც მოაზრეს გაეხსნა.⁴⁰ მაგრამ ამით ზოგადი დამოკიდებულება არ იცვლება (ისევე, როგორც როლების განაწილება). სინამდვილის დასრულებული და ყოველ მოცემულ მომენტში ბოლომდე გამჭვირვალე (ავტორისთვის) ასახვა თავის განსაკუთრებულ მატარებელზეა პროექცირებული – ინდივიდზე, რომელიც მკვეთრად არის გამოცალკევებული მეტყველების დანარჩენი სამყაროდან, რითიც თავსდება კიდეც ასეთი ასახვა უნივერსალური და წარმომადგენლობითი ცნობიერების პირობებში. ხოლო, თუ გავითვალისწინებთ ასეთი ინდივიდის მდგომარეობას სამყაროში და მის განსაკუთრებულ უფლებას რეფლექსიაზე,⁴¹ რომელიც რეალურად აქცევს კიდეც რეფლექსიას აბსოლუტურად, მაშინ ინტელექტუალურ დამოკიდებულებათა

40. შეადარე განათლებისა და აღზრდის გზის გადმოცემა, რომელსაც ინდივიდუალური ცნობიერება გაივლის პეგელის „გონის ფენომენოლოგიაში“.

41. ინტელექტუალის „საერო“ არსებობის პირობები ერთდროულად არის რეფლექსიის უფლებისა და სინამდვილის პირობები, ანუ იმისა, რომ უკანასკნელს თავისი წყარო მხოლოდ საკუთარ თავში აქვს და, ამასთან, უნანამძღვროა.

მსგავს სურათში სრული განსაზღვრულობით იხატება ის ფაქტი, რომ მოაზრის მიერ აზრი ინარმოება და ტრანსლირდება საკუთარი სხეულის გამჭვირვალობის ვარაუდით, ამ აზრით იმის უნივერსალურობისა და წარმომადგენლობითობის, რაც სამყაროში ამ სხეულის გამოცდას იძლევა. ცნობიერების იმავე ისტორიული ფორმალიზმის სხვა ცნებებს, რომლებიც საკმაოდ სრულად და გასაგებად მოხაზავენ მას, წარმომადგენს:

1. რეალობის ინტენცია, რომელიც აქ „ჭეშმარიტი“ რეალობის, სამყაროს „ჭეშმარიტი“ აბსოლუტური და სასრული მდგომარეობების სახით წარმოდგება (იმავე აზრით, რომლითაც კლასიკურ ფიზიკაში საუბრობდნენ „ჭეშმარიტი“ ანუ ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ი მოძრაობის შესახებ, აბსოლუტური დროისა და სივრცის და ა.შ.), რომელთა შესახებ ჩვენებებს ელიან ინტელექტუალის „აბსოლუტური სხეულის“ გამოცდილებისგან. ეს უკანასკნელი – თავისებური მეტაფიზიკური ადგილია, საიდანაც მის მფლობელს, განკარგავს რა თავის ცნობიერებასა და თავის აპარატში სამყაროს („ობიექტთა სამყაროს“) ფიქსირებულ მდგომარეობებს, თვითცნობიერების ზღვრული უნარის გამოვლენით შეუძლია ობიექტების და წესრიგთა „ჭეშმარიტი“ აბსოლუტური მოძრაობა იხილოს სამყაროს მიმართ გამოცდილების ყველა ფორმასა და კრისტალიზაციას მიღმა (ყველა სუბიექტთან, ყველა დროსა და ყველა ადგილას), რომლებიც, შესაბამისად, მხოლოდ განსხვავებული პროექციები იქნებიან, პერსპექტივები ამ ობიექტთა და წესრიგთა ხილვის, რომლებიც ერთად იყრის თავს ან მის ენაზე თარგმნაღია.⁴²

42. აქედან მოდის მუდმივი ბიძგები უნივერსალური მეტაფიზიკის ასაგებად, ხოლო ემპირიზმსა და სენსუალიზმში – „წმინდა“ ფაქტების (ან „იდეების“) უნივერსალური თეორიის ასაგებად. მაგრამ ჯერჯერობით ჩვენთვის მეტად საინტერესო ის არის, რომ ასეთი წანამძღვრებისა იდეური შემოქმედება მუშაობს ტრანსცენდირების თითქმის ავტომატური მექანიკით, უნებური მიმართვით რაღაცის კონსტრუქციისთვის, რაც ცნობიერების მასალის „მიღმა“ დგას და ხილული სახით ისხამს ზორცს კონკრეტულად განცდად სინამდვილეში ან ვალდებულებით მიმართებაშია მასთან. შესაბამისად, გამოცდილების გაგების მიღწევა იგივედგება წარმატებასთან ხილულის გამოყენებისა წარმოსახვის მიერ ტრანსცენდენტულად მოცემული წესრიგიდან. ყოველი პასუხი ნებისმიერ რეალურ გამოცდილებაზე ამ შემთხვევაში არის სისტემათშემოქმედი მონათხრობი წინამორბედი (და ყოველ შესაძლო გამოცდილებაში უწყვეტად გაგრძელებული) ტრანსცენდენტურის შესახებ და ინტერპრეტაცია, გამოცდილების განმარტება უკანასკნელის უნივერსალური ცნებებით.

2. ვარაუდი, რომ იმის საკუთარი გამოცდილება, ვისკენაც არის მიმართული ცოდნა და შეტყობინება, ერთსა და იმავე საერთოს ეკუთვნის, უწყვეტად ერთიან და მდგრად სამყაროს, რომელიც თავის ობიექტურ ჯაჭვში გამოცდილების ამ მატარებელსაც შეიცავს (რაც საშუალებას გვაძლევს ვიცოდეთ მ ი ს ნ ა ც ე ლ ა დ და მის შესახებ, და მისი სამყაროს შესახებ, მას კი – მოახდინოს თავისი გამოცდილების ტრანსცენდირება უ კ ვ ე ა რ ს ე ბ უ ლ ი ცოდნის, უნივერსალიების, არსთა მიმართ). ასეთი უწყვეტობის დაშვება არის კიდევ „მეტყველების“ ზემოაღნიშნული წინასწარდადგენილი პარამონიისა და ჭეშმარიტების ერთიანობის საფუძველი, თვით მიმღებისა და მომხარებლისთვის შესაძლებლობა იმისა, რომ გაშიფროს ის, რასაც ამბობენ, და გააიგივოს საკუთარი თავი მასთან, შეიცნოს საკუთარი თავი მასში (რასაკვირველია, განათლების პირობით).

ამ საფუძველზე თავის დროს ჩამოყალიბდა კლასიკისთვის განსაკუთრებული (და სპეციფიკურად ალორძინებისშემდგომი) სტილისტიკა, რომელშიც აზრი, იდეური ნაგებობაა პრაქტიკაში დანერგილი. მთლიანობაში ეს – გონებრივი შრომის პროდუქტთა ნაგებობაა, რომლისთვისაც შეგვეძლო ჩ ა კ ე ტ ი ლ ი გეენოდებინა, ან, სხვაგვარად, გონებრივი შრომისა და ცოდნათა ტრანსლირების მონოლოგური ფორმა (აზრობრივი სივრცის მსგავს ორგანიზებას, რომელშიც იდეური შეტყობინებები და გამოხატულებები ცხოვრობენ, თვალი შეგვიძლია მივადევნოთ კლასიკური პერიოდის არა მხოლოდ შემეცნებით მოღვაწეობაში, არამედ ლიტერატურის, ხელოვნების, პედაგოგიკისა და ა.შ. სფეროებში). უფრო კონკრეტულად, ესაა რიგი სტილის ფიგურებისა, რომლებიც სახელდობრ ამ მიმართულებით მოქმედებენ, როგორც ფორმათნარმომქმნელი ძალები.

მათგან პირველ რიგში უნდა მივანიშნოთ ავტორის აბსოლუტურ, თითქმის ღვთიურ, ყოველისმცოდნე და ყოველისგამგებ რეალურად მოქმედ ხატზე, რომელსაც განსაკუთრებული უფლებებით თვით ნაწარმოები შეიცავს მისი ფარული (თუმცა მთავარი) პერსონაჟის სახით. უფრო ზუსტად, სახელდობრ სულიერი მწარმოებლის თვითხატია პროეცირებული და განზავებული გონებრივი სამუშაოს პროდუქტის სივრცეში ერთგვარი

უხილავითვალის სახით, ყველგანმყოფისა და ყოვლისმხილველის. ის დგას ყველა აზრგამომხატველ მატერიალიზაციას (ნიშნურს, სიმბოლურს, სიუჟეტურს და ა.შ.) მიღმა, რომელშიც იშლება და რაციონალურად რეალიზდება ცნობიერების ყველა სხვა გამოცდილების ჩვენება (იქნება ეს დაკვირვებისა და ექსპერიმენტების აპარატთა მუშაობა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებაში, თუ სოციალური ობიექტები მათთვის იმანენტური სპონტანური ცნობიერებით, ან ლიტერატურული პერსონაჟები, რომლებიც თავის სიტუაციებში ევოლუციონირებენ და სხვა), რომლებიც ფაქტობრივად ასრულებენ ობიექტების როლს სამყაროში, ასრულებენ რა მასში განსაზღვრულ გამოცდილებას თავისი მოცემული და სრულ აღწერას დაქვემდებარებული ნაგებობის შესაბამისად. თვით ავტორის ცნობიერების შრე კი, რეფლექსიურად კვლავწარმოებადი და კონტროლირებადი მატერია სულიერი შრომისა და გამოხატულების – ერთადერთი სუბიექტურობაა, ერთადერთი სუბიექტია ობიექტთა სამყაროში, რომლებიც ამგვარად იმ აზრებისა და მნიშვნელობების სასრულ და ჩაკეტილ სამყაროს წარმოქმნიან, რომლებიც უკვე არსებობს და „მუშავდება“ სინამდვილისადმი ამ სუბიექტურობის დამოკიდებულების შიგნით და რომლებიც წმინდად ჭვრეტით შეთვისებასა და მოხმარებას ექვემდებარება. ცნობიერების ავტორისეული შრე ყველა საზრისთა საზრისს წარმოადგენს; თვითონ ის უკვე აღარაფერთან გვამისამართებს, არ „აღნიშნავს“, იქნება რა ყველა მათგანის გარე სათავსი, არ არის რა მათთან რაიმეგვარად დაკავშირებული და მათზე ადრე არსებული, შესაბამისად კი, ყველგანმყოფია. რადგან ის არის გამოცდილება არა სამყაროში, არამედ სამყაროზე, და სწორედ ამიტომ არის შესაძლებელი, რომ მის ყველა წერტილში იყოს. საკუთარი თავის ეს ხატი, როგორც ერთადერთი სუბიექტურობისა, რომელიც იმავდროულად გამოცდილებას ასრულებს, არ არის რა თავისი არსებობის რომელიმე წერტილის ლოკალური თავისებურებითა და მსოფლწესრიგსა და ურთიერთობაში პოზიციით „აღშფოთებული“ და „შეხოჭილი“, აორგანიზებს და არეგულირებს კლასიკურ ნაწარმოებში იმ სამყაროს გაგებადობასა და ინტელექტუალურ გამტარობას, რომელიც ნაწარმოებში მოქცეული ცნობიერების აზრებსა და დისკრეტულ გამოცდილებას მიღმა დგას.

სხვა სიტყვებით, ეს არის ადამიანის მოცემული თვითხატის თანა-
ზომადი გაგებადობა და ინტელექტუალური გამტარობა სამყარო-
სი. უკანასკნელისთვის სინათლის მოფენა გონების შუქით ხდე-
ბა სიღრმესა და სიგანეში სულიერი მწარმოებლის ამ თვითხატის
გადაადგილებისა და მობრუნების შესაბამისად, ანუ იმ პუნქტიდან,
სადაც ის შესაძლებელი ხდება („იქ, სადაც „იგი“ იყო, უნდა დადგ-
ეს „მე“ – როგორც ფროიდს უყვარდა თქმა).

აქ კი ჩვენ სტილის სხვა ფიგურასაც აღმოვაჩენთ, რომელიც მა-
ფორმირებლის როლს ასრულებს იმის გაშლაში, რასაც კლასიკოსი
ავტორი საკუთარი ცნობიერების გამოცდილებიდან გამოიტანს,
ხოლო კულტურულ ქმნადობას ადამიანის ერთობლივ ცნობიერე-
ბაში შეაქვს, გაცნობიერებულ არსებობასა და ცირკულაციაში. იქ,
საიდანაც რეალობა გამოანათებს, ირთვება ის ძაფი, რომელიც მის
შინაარსით განსხვავებულ პროექციებსა და კვებებს აერთიანებს.
საუბარი ეხება იდეური თვალსაზრისის ერთადერთობას, რომელ-
იც მოითხოვება და ავტორის მიერ გატარდება კლასიკურ ნაწარ-
მოებში. ის „მეტყველების“ ყველა ელემენტს ერთგვარ საბოლოო
მსჯელობაში აერთიანებს, რომელიც სწორედ ამ ელემენტებით
რეალიზდება (მაგალითად, ასეთი შეიძლება იყოს ხილულობის ერ-
თიანობის ორგანიზაცია კლასიკურ ფერწერაში). შესაძლებელია
და თითქოს არსებობს რომელიღაც ერთი იდეოლოგიური თვალ-
საზრისი, რომელთანაც აიგივებს ავტორი საკუთარ თავს, იძლევა
რა დასრულებულ და საბოლოო შეფასებას იმ მთლიანის ყველა
ელემენტის „ჭეშმარიტი მოძრაობისა“, რომელსაც ნაწარმოები
(მაგალითად, მხატვრული) მოიცავს.

დაბოლოს, სულიერი შრომისა და ასახვის სტილისტიკის განსა-
კუთრებულ ფიგურას აქ წარმოადგენს ხაზგასმული მისწრაფება
დაკვირვებისა და ცოდნის მზა შინაარსთა სრული, ერთი წერტილ-
იდან კონტროლირებადი „გამოხატვისა“ და „რეპრეზენტაციისკენ“
(ამოცანა, განაზრებული მხოლოდ ტრანსლაციის მთელ აზრობრივ
სივრცეში სუბიექტის უწყვეტობისა და ერთიანობის ვარაუდით).
ერთი მხრივ, აზრი იმგვარად მუშაობს, რომ მისი ყველა მახასი-
ათებელი – „ჭეშმარიტების“, „ერთობის“, „სისავსის“, „ინტელე-
ქტუალური კავშირობის“ და ა.შ. – ბოლომდე განსაზღვრულად
და ამონურულად ივარაუდება თავისი შრომის პროდუქტისადმი

ინდივიდის დამოკიდებულების შ ი გ ნ ი თ, ასე ვთქვათ, უკვე გათამაშებულად ითვლება ამ დამოკიდებულების ჩარჩოებში და ტრანსლაცია და ცირკულაციაში პროდუქტის ცხოვრების რაიმე სახის საშუალებისგან დამოუკიდებლად. ავტორისთვის აზრი მზა და დასრულებული გადაცემამდეა, სრულად არის მისთვის გასაგები და მხოლოდ „გამოიხატება“ „ასახვის“ სახით. მეორე მხრივ, ცნობიერებისა და სულიერი გამოცდილების მატერიისადმი მიმართვის საშუალება აქ იმგვარია, რომ უკვე თვით აქტუალური გამოხატულება აიგება, როგორც დასაწყისიდან დასასრულამდე კონტროლირებადი და თვალმიდევნებადი, სრულად დაქვემდებარებული ავტორის ავტორიტეტსა და ყოვლისშემძლეობას. ყოველ მოცემულ მომენტსა და ყოველ მოცემულ წერტილში მისი აზრი და შინაარსი მთლიანად, ერთხელ და ბოლომდე გამჭვირვალეა აბსოლუტური ავტორისთვის, რომელიც ერთპიროვნულად ბატონობს სულიერ წარმონაქმნებზე და ერთმნიშვნელოვან-მონოლოგურად გადმოსცემს მათ. ამგვარად, თავისი პროდუქტებისადმი დამოკიდებულებაში ინდივიდები – მტკიცე და გაუმტარი ატომები არიან, დისკრეტული აზრობრივი სამყაროები, რომლებიც ამ მიმართებით სრულად არიან საკუთარ თავში დასრულებულნი. მათში მიმდინარე ფარული მარტოხელა ალქიმიიდან გამოდის დღის შუქზე ჭეშმარიტება – გამოდის სრულად შეიარაღებული, როგორც საგნის მზა „არსთა“ ჭერეტის პროდუქტი (რომელთა მხოლოდ „აბსტრაგირებაა“ საჭირო, როგორც ოქრო გამოაქვთ მადნიდან). თვით მოაზრეც აქ – დამრგვალებული, მდგრადი „არსია“, ბუნებრივად და თავისთავად მოცემული კულტურისა და განათლებისადმი კუთვნილების ფაქტიდან. დანარჩენი კი – სულიერი წარმოებისა და კულტურიდან გამორიცხული „მასა“ – მჭვრეტელებისა და მორჩილი მიმღებების სახით იყინება ამ ალქიმიურად გამოტანილი და აპოდიქტური სინამდვილის წინაშე. მათ მიჩენილი აქვთ პასიური მიმღებლობა და მოხმარება სხვათა მიერ შექმნილი აზრობრივი წარმონაქმნებისა, რაც ამ „სხვათა“ აბსოლუტისტური მოღვაწეობით შეივსება – მათი, ვინც სპეციალურად არის დაკავებული ცოდნით და მიჩენილია „ჭეშმარიტ“, ზემგრძნობ რეალობას (რომელსაც კლასიკაში ყოველთვის ჰქონდა „გონივრულისა“ და პროვიდენციალურად მოწესრიგებულის აზრი). იგულისხმება,

რომ ამ მასის ნებისმიერი გამოცდილება, მათ შორის, მისი ყოფიერების პრაქტიკულ-სოციალური ორგანიზაციის ყოველდღიური განცდა, შესაძლოა მზა ფორმულებად და მოდულებად ჩამოისხას, რომელთა გამოტანა ერთიანი და მდგრადი ზემგრძნობი სამყაროს აგებულებიდან შეიძლება, რაც ცნობილად ითვლება მონოლოგურად მოაზრე (და სისტემათშემოქმედი) თავისუფალი ინდივიდ-ინტელექტუალისტების.⁴³

ჩვენ უკვე ვიხილეთ, ფილოსოფიის შინაარსში რომელი ელემენტების ინდუცირება მოახდინა ასეთი ფორმით რეალურად პრაქტიკაში დანერგილმა სულიერმა შრომამ (ვიმეორებთ, მიუხედავად იმისა, თუ რამდენად ცნობიერდებოდნენ ამ ფორმის საფუძვლად მდებარე ნანამძღვრები და დაშვებები), როგორი იყო კლასიკური სულიერი წარმოების ამ ცოცხალი ნერვის პულსირების ფილოსოფიური გამოხატულებანი, აზრის ამ რეალური საშუალებისა, რომელიც ჩვენ მიერ განიხილებოდა მისგან განუშორებელ (და ფარულ) შეგრძნებასთან ერთად განხეთქილებისა „გონებასა“ და „სინამდვილეს“, „აზრსა“ და „მოქმედებას“ შორის, რომელიც გამუდმებით თან ახლდა ინტელექტუალს და რომლის კომპენსირების კონკრეტულ საშუალებას თავისი ერთობ მნიშვნელოვანი წილი შეჰქონდა ამ „ინდუქციებში“.

მაგრამ მოცემულ ფორმაში შრომა უკვე ვეღარ შესრულდება, რადგან მის საფუძვლად მდებარე ნანამძღვრები და დაშვებები რეალური, თვითცხადი და ონტოლოგიურად სარწმუნო შრომის თვით აგენტისთვის აღარ არის. ობიექტური ძვრების უბრალო გადატანა სულიერი მოღვაწეობისა და კულტურის მექანიზმის შემადგენლობაში (რაც წინამორბედ პარაგრაფში იყო აღწერილი) მოაზრის თვითგრძნობის ენაზე, მის მიერ თავისი სიტუაციის განცდისა ცოდნაში და მის ცნობიერ ტრანსლაციაში, გვიჩვენებს, მაგალითად, რომ ამ ენაში ვერ ვპოულობთ ისეთ სუბიექტს, რომელიც საკუთარ თავს რეალობის ხედვის აბსოლუტურ პერსპექტივაში შეიგრძნობდა და რომ შეუძლებელია ერთი (ერთი წერტილიდან) მოძრაობის სამყაროსეული კავშირის მოხელთება. თვით სულიერი წარმოების წიაღში დავარგდება იმის პრაქტიკული გაგება, რომ ხელახლა

43. გარკვეული აზრით უკანსკნელის მიერ პრაქტიკაში განხორციელებული აზროვნება იმავდროულად ყოველთვის არის სოციალურ-ისტორიული უტოპიის ნაირსახეობა.

უნდა იქნეს გადასინჯული საფუძვლები, რომლებზეც საერთოდ ხდება ჭეშმარიტების გამოტანა ცნობიერების გამოცდილებიდან და მისი ორგანიზება შეტყობინების სახით. საქმე ისაა, რომ ეჭვის ქვეშ დგას სწორედ ცნობიერება, რომელიც რეფლექსიის იარაღს იყენებს ანუ ინტელიგენტური ცნობიერება (სხვათა შორის, შეგახსენებთ კლასიკის ძირითად „აზრობრივ განტოლებას“: მოღვაწეობა = რეფლექსიურად კვლავნარმოებად ცნობიერებას). აქედან იღებს სათავეს გართულებათა მთელი სერია, რომელთა ნაწილი მხოლოდ გამოთავისუფლდება და თეორიულად რაციონალიზდება თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მიერ მათთან მიმყვანი საფუძვლების რადიკალური გადასინჯვის გარეშე. კლასიკის თანხმად, ადამიანი თავისი სუბიექტური ორგანიზაციით ფესვგადგმულია მსოფლწესრიგში, შეზრდილია თავისი ცნობიერებითა და მისგან ამოზრდილი მოღვაწეობით მოწესრიგებულ, რაციონალურად წვდომად სამყაროსთან. აბსოლუტური თვითცნობიერება – პუნქტი, საიდანაც ხდება გონებით სანვდომი კავშირების ობიექტივირებული გაშლა – ინტელიგენციის პოზიციაშია ლოკალიზებული, რომელსაც სხვა ბუნება არ გააჩნია, გარდა ამ მოღვაწეობისა. მაგრამ, შეხედულება, რომ რეფლექსიურ პროცედურას ძალუძს მთელი ფაქტობრივი მოღვაწეობის ამოწურვა, მოითხოვს დაშვებას, რომ თვით ეს ცნობიერება, რომელიც რეფლექსიით ოპერირებს, უნანამძღვრო და „წმინდაა“. თუმცა, სწორედ ეს არ არის ასე – ინტელექტუალის „სხეული“ ერთობ მკვრივი და თვითბუნებრივი აღმოჩნდა.

მაგრამ, თუ რეფლექსიური ცნობიერება თვითონ (საუბარი ეხება რეფლექსიას, რომელიც გარეთ არის მიმართული, ობიექტურ-საყოველთაოს გამოვლენისკენ) აღმოჩნდება პრობლემატური და წანამძღვრებით დამძიმებული, რომლებიც „ობიექტთა სამყაროს“ გამოვლენასა და დღის შუქზე გამოტანას საჭიროებენ, მაშინ ქრება ყოფიერების გამჭვირვალობა და მასში წესრიგის უწყვეტობა: ამ წანამძღვრებისა და პირობების შეჭიდულობა, ერთი მხრივ, და პროცესებისა და მოვლენების უწყვეტი მსვლელობა ასახულ სინამდვილეში – მეორე მხრივ, ვერ იქნება მოცული და გავლელი გონების ერთი მოძრაობით. უეცრად მკვრივად ქცეული სხეულის საკუთარი თავისთვის განმარტება შეუძლებელია

თვითრეფლექსიური და საკუთარი თავის იგივეობრივი იმავე აზრებით, რომლებითაც ცნობიერებაში გარე შინაარსებია მოცემული და განმარტებული. ერთსა და მეორეს შორის არსებულ ღრეჩოში გამოდის რაიმე მოღვაწეობის „შავი სხეული“, რომელიც ბუნების მოქმედებისა, სამყაროში ადამიანური და სოციალური ყოფიერების რაღაც „ნარჩენისა“, რომელიც უსხლტება მოღვაწეობისა და ცნობიერების გაიგივებას.⁴⁴ ხოლო სულიერი წარმოების დონეზე და მის შიგნით (რაც წარმოადგენს კიდევ ჩვენ პრობლემას) - არის სულიერი შრომისა და გამოხატულების მატერიის ერთგვარი დამოუკიდებელი ცხოვრება, რომელიც არაფრით თავსდება ერთმნიშვნელოვან-მონოლოგურ ფორმაში, მონოლოგიზირებადი ინდივიდის ჩაკეტილ და საკუთარ თავში დასრულებულ (შრომის პროდუქტის მიმართ) აზრობრივ სამყაროში. გაცნობიერების ზღვრული უნარი, რომელიც კლასიკის მიერ იყო აღიარებული, როგორც კედელს, ისე ეჩეხება ერთგვარ შუალედურ ზონას, რომელიც გაუმჭვირვალე რჩება რეფლექსიური ცნობიერებისთვის, უფრო სწორედ, ცნობიერებისთვის, რომელიც რეფლექსიას იყინებს, ცნობიერების ონტოლოგიისთვის. აქ ერთობ საინტერესო ონტოლოგიას ვიღებთ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ნაფლეთას, „ლაქებიანს“: წარსულის გამჭვირვალობის ადგილს სამყაროს მხოლოდ ცალკეულ სფეროებში გამოვლენილი მონესრიგებულობა იკავებს, რომელიც გამუდმებით თვალგადევნებულა სუბიექტის მიერ. ეს, თავის მხრივ, ასევე ნიშნავს სუბიექტის სულიერი, ინტელექტუალური მონოდების ონტოლოგიურ ამოვარდნას.

ასეთი სიტუაცია მთელი ისტორიული რადიკალურობითა და უკომპრომისობით ათავსებს სულიერ მწარმოებელს რეფლექსიის სხვა, ტრადიციული ფილოსოფიის უნარებისა და პროცედურე-

44. ამგვარად, უკვე სულიერი წარმოების პრაქტიკაში ვამჩნევთ, როგორც ემპირიული მეთოდების კრიზისს, რომლებიც შეგრძნებათა რეფლექსიურად მოღწეულ „სინ-მინდებზე“ დაყნებული, ისე ყოველგვარი ტრანსცენდენტალურობისა, ანუ ტრანსცენდენტალური გაცნობიერებისა საკუთარი თავის, ყოველგვარი (და ყველა შესაძლო) შინაარსის სასრული ქმედითი წყაროს სახით. ამით შეირყა ცნობიერების ყოველი ფილოსოფიის (ან ონტოლოგიის) ძირითადი წინაპირობა, ანუ ისეთი ფილოსოფიისა, რომელიც ცნობიერების მონაცემთა ანალიზის საშუალებით ეძებს მასში თავისი თავის დადასაბუთებელ, თვითცხად პუნქტს, რომლიდან დაწყებული შეიძლება ადამიანურ გამოცდილებაში ფ ი ლ ო ს ო ფ ი უ რ ა დ შემოინდეს და დასაბუთდეს სხვა ყველაფერი.

ბისგან განსხვავებული საშუალებების ძიების აუცილებლობის წინაშე „საკუთარი თავისთვის თავისი საკუთარი ცნობიერების განსამარტავად“ (მარქსი),⁴⁵ და, ვუმატებთ ჩვენ, თავისი ყოფიერებისა და მოაზრის სახით. ასეთი ამოცანა კი მასობრივია, ისევე, როგორც თანამედროვე სულიერი წარმოებაა მასობრივი. ის სცდება შრომის ტრადიციული საზოგადოებრივი დანაწილების ფარგლებს, გულისხმობს რა პასიური მიმღების ფიგურის წაშლას – ცოდნისა და მატერიალურ-იდეოლოგიური პროგრამების მომხმარებლის – და საკუთარ ინტელექტუალურ ძალისხმევასა და ყოფიერების პერსონალიზაციას მოითხოვს არა მხოლოდ პროფესიონალი ინტელექტუალისგან, არამედ ზოგადად თანამედროვე ისტორიული მოქმედების აგენტისგან. სულიერი წარმოების სფეროში სტრუქტურა დამოკიდებულებისა, რომელსაც უნდა დაეუფლოს ის თავისი ცოცხალი, რეალური ძალის სახით – ეს არის კულტურისა და ურთიერთობის ობიექტივირებული ფორმების ცხოვრება, რომელთა პირობები მხოლოდ კოლექტიურად და პერსონალიზებული, „სუბიექტივირებული“ არსებობების სახით შეიძლება კვლავწარმოებული იქნენ ისე, რომ იყვნენ მატარებლები და პირობები **ჭ ე მ მ ა რ ი ტ ე ბ ი ს ა**, როგორც **პ რ ო ც ე ს ი ს** (და არა, როგორც მიღწეული მდგომარეობის ან ტელეოლოგიურად მოცემული სტრუქტურის). და ეს არის ცნობიერებისა და მოღვაწეობის საგნობრივ სტრუქტურათა ცხოვრება, რომელსაც საკუთარ თავში ვერ დაიტევს და შეაკავებს რაიმე გამჭვირვალე (რომელიმე ერთი, პრივილეგირებული ნერტილიდან ათელადი მიმართება „სუბიექტი – ობიექტი“. სულიერი შრომის სტილისტიკა და ონტოლოგია, რომელიც ამ საფუძვლით აიგება, განაზავებს ცოდნის მონოლოგიური ფორმის მყარ, თვითჩაკეტილ კრისტალს. სხვაგვარად (ანუ რეალურად გარდაქმნისა და საკუთარი თავისთვის რეალიზაციის სხვა გზების პოვნის გარეშე) ვერ შეძლებს გზის

45. მთელ წინამორბედ ფილოსოფიურ ტრადიციასთან პოლემიკაში მარქსისთვის ეს ძირითადი პუნქტი იყო, მასში კი – **თ ა ნ ა მ ე დ რ ო ვ ე** მატერიალიზმის პირველი განაცხადი. შემთხვევითი არ არის, რომ წინამორბედი, რომელიც მის საწყის ფორმულურებას შეიცავს, სწორედ იდეოლოგიური ცნობიერების ანალიზს ეძღვნება და „გერმანული იდეოლოგია“ ეწოდება.

გაკვლევას შრომის მასიფიცირებისა და განაწილების თანამედროვე პირობებში თავისუფალი სულიერი წარმოება, განსხვავებული აზროვნებითი სამუშაოს მასისებრი, სანახევროდ ავტომატური ფორმებისა და იმ გაბატონებული იდეოლოგიის ინტეგრირებული შემადგენელი ელემენტებისგან, რომელიც ცხოვრებისა და შრომის პირობების კონცენტრაციისა და განსაზოგადოებრიობის გზით ცდილობს თავის ირაციონალურ სტიქიას დაუმორჩილოს კულტურისა და შემოქმედების მთელი მთლიანობა. შემმეცნებელი და შემოქმედი ინდივიდი აღმოაჩენს, რომ „მოაზროვნე“ არ არის რაიმე „არსი“, რომელიც მზა ფორმით არსებობს კულტურისა და განათლების სფეროში, და რომ, შესაბამისად, ის თვითონ არ არის მოცემული, როგორც მოაზრე ამ სფეროში მოხვედრისას, არამედ მხოლოდ დ ა ს ა ხ ვ ა შეუძლია საკუთარი თავისა ასეთის სახით. სახელდობრ – საკუთარი თავის დასახვა განსაკუთრებული (და მუდმივად განმეორებადი) მოღვაწეობით, რომელიც არ თანხედება ჭვრეტის იმ მოღვაწეობას, რომლითაც ცნობიერებაში შემეცნებადი შინაარსებია მოცემული, „არსები“, უნივერსალიები, საკუთარი თავის დასახვა თავისი არსებობის განსაკუთრებული ორგანიზაციით აზრების გაცვლისა და ტრანსლაციის კავშირებში, რომლებიც სტრუქტურულად არის გამოცალკევებული სუბიექტისთვის შეუფერებელი შინაარსების უბრალო რეპრეზენტაციიდან და ამ მიზეზით, თავის მხრივ, აისახება შრომის თვით პროდუქტის საბოლოო ორგანიზაციაზე. სულიერი შრომის პროდუქტის აგების ფორმებს (შესაბამისად, მისი ტრანსლაციისა), რომლებიც აქ იქმნება, შეგვიძლია „გათიშული“ ანუ „ღია“ ვუწოდოთ, რომლებიც არ საჭიროებენ ტრანსცენდენტურთან სულიერი მწარმოებლის კასტური ზიარების წანამძღვრებს, დაშვებებს, რომ ეს უკანასკნელის სახელით უნდა შუამავლობდეს და რომ მისი ცნობიერება უნდა იყოს „წმინდა აზროვნება“ ამ სიტყვის კლასიკური გაგებით.

თანამედროვე სულიერი წარმოება ასეთი ფორმების შემუშავების მიმართულებით გადაადგილდა. თუკი კულტურისა და სულიერი წარმოების კონცენტრაციისა და განსაზოგადოებრიობის პროცესები, რომლებიც ამ უკანასკნელებს კაპიტალიზმის დროს საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ცხოვრების კატაკლიზმების სტიქიას უმორჩილებდა, მტკივნეულად შეეხო სულიერი წარმოების რე-

ალურ, ცოცხალ ნერვს, მაშინ ის ასევე რეალურად გარდაიქმნება, გამოძებნის რა საკუთარი თავისთვის განსხვავებულ გზებს და შეიმუშავებს მოაზრისა და მისი შრომის ფორმალიზმის განსხვავებულ, არაკლასიკურ ტიპს. ადამიანები რეალურად, სინამდვილეში იწყებენ სხვაგვარად აზროვნებას – ჯერ კიდევ მანამ, სანამ ამის შესახებ რაიმე ფილოსოფიას შეიმუშავებდნენ.

ეს არის ნამდვილი, ფაქტობრივი „მეორე კულტურა“, რომელიც ძველის, ტრადიციულის, ბურჟუაზიულის შიგნით აიგება (მაგრამ, რომელიც აფეთქებს მას, რადგან აზროვნების სრულიად განსხვავებულ „გარემოს“, რადიკალურად განსხვავებულ სოციალურობას მოითხოვს). თეორიული აზრის კავშირთა ახალი ხასიათი პრაქტიკული გამოყენებითა და სულიერი წარმოების მასობრიობა ერთდროულად პოზიტიური და პროგრესული პროცესი აღმოჩნდა, რომელიც სულიერი შრომის პროდუქტთა კლასიკურ „ჩაკეტილ“ ნაგებობას წარეცხავს და, აგრეთვე, ბადებს რეალობაზე აზრის სხვაგვარი ჩაკეტვის მოთხოვნილებას ზოგადად საზოგადოებრივი ცნობიერების მოქმედების და არა მხოლოდ სპეციალიზირებული სულიერი წარმოების მექანიზმებში (სრულიად ანალოგიური პროცესი მიმდინარეობს თანამედროვე ხელოვნებასა და ლიტერატურაში). იქმნება გაცნობიერებული აზრის წარმოებისა და ტრანსლირების ფორმები, რომლებიც არ გულისხმობენ ცნობიერების ონტოლოგიისა და ყოფიერების გამჭვირვალობის წანამძღვრებს (ან რომლებიც შეიცავენ მათ საკუთარ თავში კერძო, სპეციალური შემთხვევის სახით). ნაწარმოების აგებულება ღია, ალტერნატიული ხდება, გამორიცხავს ავტორის აბსოლუტისტურ ცნობიერებას – თუნდაც უკვე იმ აზრით, რომ ის „პროდუქტიულ მომხმარებელს“ გულისხმობს, მოითხოვს სულიერი პროდუქციის მომხმარებლის დამოუკიდებელ ძალისხმევასა და შრომას, რომელიც ამ პროდუქციის ავტორს ჩაითრევს არა ტრანსცენდენტურის შუამავლის, არამედ საკუთარი აზრობრივი მუშაობის პარტნიორის სახით. ასეთი მოვლენები ადვილად შეგვიძლია დავინახოთ თანამედროვე მეცნიერების, ხელოვნების, ლიტერატურის, ზოგადად კულტურის პრაქტიკაში (მათ შორის, ზნეობრივის, იურიდიულის, პოლიტიკურისა და ა.შ.).

ფილოსოფიურ ცნობიერებას რაც შეეხება, მსგავსი პრაქტიკის მსოფლმხედველობრივი შედეგებისა და იმპლიკაციების მის დონეზე ასახვასა და აღრიცხვას პირველ რიგში ვხვდებით სწავლულების, ლიტერატორების, ხელოვანების, საზოგადო მოღვაწეებისა და ა.შ. „დამოუკიდებელი ფილოსოფიის“ ფენომენის სახით, რომელიც არსებობს და ვითარდება აკადემიური, პროფესიონალური ბურჟუაზიული ფილოსოფიის გარდა და გარეშე.

* * *

დასავლეთის თანამედროვე ფილოსოფიურ აზრში (მოცემულ შემთხვევაში მასში მარქსიზმს არ ვგულისხმობთ) ჩვენ, ამგვარად, უპირველეს ყოვლისა, საქმე გვაქვს კლასიკურ მემკვიდრეობასთან, რომლის შინაარსმა შეუძლებელია უღრმესი კრიზისის მდგომარეობა არ განიცადოს ფუნდამენტური სულიერი ფორმების მორყევის გამო, რომლებმაც დაკარგეს თავისი ისტორიულად გამართლებული არსებობის ობიექტური საფუძველი, მეორე მხრივ კი „დამოუკიდებელი ფილოსოფიის“ ფენომენთან, რომელიც არაკლასიკურ აზროვნებით განზომილებაში იწყებს არსებობას. ამავე მიმართულებით გაუდგა გზას თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია. ის მრავალი მიმართულებისა და მოძღვრების ერთობლიობას მოიცავს (ფენომენოლოგია, ეგზისტენციალიზმი, სიცოცხლის ფილოსოფია, კულტურისა და ისტორიოსოფიის სხვადასხვა ფილოსოფიები, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, ნეორეალიზმი და პერსონალიზმი, ლოგიკური პოზიტივიზმი და ენის ანალიტიკური ფილოსოფია, ახალი „ყოფიერების მეტაფიზიკები“ და სხვა).

მაგრამ, სანამ თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის განხილვას შევუდგებოდეთ, ერთი შენიშვნა უნდა გავაკეთოთ. მის შესახებ ფაქტობრივად ყველა მეტად ან ნაკლებად ანალიტიკური მონათხრობი უნდა შეიცავდეს პასუხს კითხვაზე, რატომ აღიქმება (და აღინერება) დამკვირვებლის მიერ ახალი პრობლემური რეალობისა და ახალი სულიერი გამოცდილების მასში არსებული ახ-

ალი კონცეპტუალიზაციები, როგორც დაშორება და დაცილება
 კლასიკისგან, როგორც ერთგვარი „ლალატი“ ამ უკანასკნელთან
 მიმართებით? ყოველ შემთხვევაში, ჩვენ ინტუიტიურად ყოველთ-
 ვის ამ საზომს ვიყენებთ (ამასთან, დამოუკიდებლად რომელიმე
 სპეციალური ისტორიულ-ფილოსოფიური ინტერესისგან). ჩვენ
 თითქოს არსებულ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ აზრს „ერთგულე-
 ბასა და მემკვიდრეობითობას“ ვუმონმებთ ამ წინასწარ მოცემულ
 მასშტაბთან მიმართებით და არ განვიხილავთ მას დამოუკიდე-
 ბლად, თავისთავად. საქმე ისაა, რომ ეს ერთგვარ საწყის ინტუი-
 ციას ეხება, რომელიც იმაზე მეტყველებს, რომ ჩვენ საქმე გვაქვს
 ა რ ა დ ა მ ო უ კ ი დ ე ბ ე ლ, წ ა რ მ ო ე ბ უ ლ (კლასიკისგან)
 ფ ო რ მ ა ს თ ა ნ ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ი ს ა. ანალიზის ამოცანა –
 ამ ინტუიციის გახსნა და გამართლებაა. კლასიკური ფილოსოფია
 არის თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის „საიდუმლო“. ეს
 უკანასკნელი კი შეიძლება განსაზღვრული იქნეს, როგორც გამოვ-
 ლინება და მოწმობა – ახალი სულიერი გამოცდილებისა და ახალი
 პრობლემების ხორცსა და მასალაში – ტრადიციული ფილოსოფი-
 ისა და მისი კლასიკური აზრობრივი სქემების კრიზისისა ზ ო გ
 ა დ ა დ თ ა ნ ა მ ე დ რ ო ე ე ფ ი ლ ო ს ო ფ ი უ რ ძ ი ე
 ბ ა თ ა წ ი ა ლ შ ი. ინარჩუნებს რა თავის ინტელექტუალურ
 წარმოებადობასა და ფარულ შინაგან დამოკიდებულებას (ხშირად
 უარყოფითს), ის თითქოს გადმოღვრის თავის მოძღვრებასა და
 ჯამურ იდეურ ნაგებობებს ზოგი ჩვეული აზრობრივი სვლისა და
 მსჯელობის აზრობრივი ნასკვის ინტელექტუალური შეუძლებლო-
 ბის „გაყინული“, „მატერიალიზებული“ კვალის სახით. ანალიზმა
 უნდა ახადოს ფარდა თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში
 იდეებისა და წარმოდგენების წარმოშობის ამ ინტიმურ მექანიზმს.

ქლასიკა და თანამედროვეობა: ბურჟუაზიული ფილოსოფიის განვითარების ორი ეპოქა⁴⁶

თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია რთული, აბურღული, წინააღმდეგობრივი სულიერი წარმონაქმნია. მისი შემადგენელი დინებები ღრმად არაერთგვაროვანია; რიგ შემთხვევებში ისინი პრინციპულად შეუთავსებლად მოჩანან, სხვა დროს – ერთმანეთისადმი აშკარად მტრულად განწყობილად. ამასთან ერთად კი ეს ფილოსოფია შინაგანად ერთიანია – ერთიანია არა მხოლოდ როგორც იდეოლოგიური მოვლენა ამ სიტყვის საკუთარი აზრით, არა მხოლოდ პოლიტიკურ-სოციალურ მსჯელობათა დონეზე. ეს ერთიანობა საკუთარ თავს ასევე ავლენს, როგორც ანალიზის სტილში, ისე პრობლემათა წამოჭრის საშუალებაში, აზროვნების ზოგად კულტურაში.

მარქსისტულ ლიტერატურაში არაერთხელ მიუქცევიათ ყურადღება ფარული, თითქოს არაცნობიერად ჩამოყალიბებული „ნათესაობისთვის“ ერთმანეთის წინააღმდეგ ისეთი პოლემიკურად წამახული მიმდინარეობებისა, როგორიც არის, ვთქვათ, ეგზისტენციალიზმი და ნეოპოზიტივიზმი, ფენომენოლოგია და ფსიქოანალიზი. ამ ნათესაობის „საიდუმლოს“ გამოსამჟღავნებლად, საერთო მნიშვნელის საპოვნელად მრავალსახოვანი მოვლენებისთვის, რომელთაც „თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის“ ცნება მოიცავს, საკმარისი არ არის მისი ცალკეული დინებების შედარება, რომლებიც, ასე ვთქვათ, „პორიზონტალურ“, დროით ჭრილში იქნება აღებული. აგრეთვე აუცილებელია საქმისადმი გენეტიკური მიდგომა, ამასთან, ანალიზის ობიექტის სახით შერჩევა ფილოსოფიური ცოდნისა და ამ ცოდნის ისტორიის, როგორც ასეთის,

46. სტატია „ქლასიკა და თანამედროვეობა: ბურჟუაზიული ფილოსოფიის განვითარების ორი ეპოქა“ წარმოადგენს გადამუშავებულ და შეესებულ ვარიანტს სტატიისა „ქლასიკური და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია“ (ეპისტემოლოგიური შეჯერების მცდელობა). პირველად გამოქვეყნდა კრებულში „ფილოსოფია თანამედროვე სამყაროში. ფილოსოფია და მეცნიერება“. M. Hayka, 1972. გვ. 28-94.

არა უბრალოდ ცნობიერად განხორციელებადი გარდაქმნის, არამედ მისი წარმოების პირობებისა და მექანიზმების ცვლილებების, რომლებიც მხოლოდ ელინდება ფილოსოფიის ისტორიაში, მაგრამ რომლებიც უშუალოდ ეკუთვნიან თვით საზოგადოების ისტორიას. ამ მოთხოვნების ფორმულირება ვცადოთ.

1. თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის შემადგენელი დინებების ფარული შინაგანი ერთიანობის აღმოსაჩენად მნიშვნელოვანია მისი შეფარდება რაიმე სხვა ისტორიულად მოხაზულ მთლიანობასთან, თანაც ისეთთან, რომელთანაც ის საქმით გენეტიკურად არის დაკავშირებული.

ასეთი მთლიანისა და მასზე შინაგანი დამოკიდებულების არსებობაზე თვით თანამედროვე დასავლური აზრი მიუთითებს, თუმცა კი ერთობ პარადოქსული გზით. XX ასნლეულის ბურჟუაზიული ფილოსოფიის თითქმის ყველა მსხვილი წარმომადგენელი სპეციალურად აფიქსირებს თავის კრიტიკულ-პოლემიკურ დამოკიდებულებას კლასიკური პერიოდის ბურჟუაზიული ფილოსოფიური კულტურისადმი. ფილოსოფიური კლასიკის დემონსტრაციული უარყოფა მასზე ფარული შინაგანი დამოკიდებულების შენარჩუნებით (მოვლენა, რომელიც საკმაოდ კარგად არის ცნობილი კულტურის ნებისმიერი სფეროს მოდერნისტულ მიმდინარეობათა ანალიზიდან) – ასეთია, ჩვენი აზრით, საწყისი დამოკიდებულება, რომელიც საშუალებას გვაძლევს გავიგოთ, რაში მდგომარეობს თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორიული, „აზრობრივ-დროითი“ მთლიანობა.

ამიტომ წინამდებარე სტატიაში შევეცდებით გამოვყოთ და დავახასიათოთ ორი ეპოქა, ორი „სულიერი ფორმაცია“ დასავლური აზრის განვითარებაში: კლასიკური და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ეს ცნებები ჩვენ მიერ გამოიყენება ტიპოლოგიური მახასიათებლების მნიშვნელობით და არა გვაროვნულ-სახეობრივი განსაზღვრებების სახით.

„კლასიკური ბურჟუაზიული ფილოსოფიის“ ქვეშ ჩვენ გვესმის აზროვნების ცნობილი ზოგადი ორიენტაცია და „იდეური სტილ-

ისტია“, დამახასიათებელი XVII-XIX საუკუნეებისთვის,“ მაგრამ რომელიც განხორციელდა მხოლოდ, როგორც ჯამური ტენდენცია, მხოლოდ „განხორციელებლობის“ მეშვეობით ყოველ ცალკეულ კონკრეტულ შემთხვევაში, ყოველ „მაგალითში“. რასაკვირველია, ეს პერიოდი მატერიალისტური და იდეალისტური კონცეფციების მწვავე ბრძოლით ხასიათდებოდა, რომელსაც სისტემატურად იკვლევდა მარქსისტული ისტორიულ-ფილოსოფიური მეცნიერება. ჩენი თემის კალაპოტში მნიშვნელოვანია შემდეგი ასპექტის ხაზგასმაც: გარკვეული აზრით კლასიკური ეპოქის მატერიალიზმიცა და იდეალიზმიც ფლობენ თვისებებს ერთგვარი სულიერი ფორმაციისა, რომელიც მკვეთრად განასხვავებს მათ თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიისგან. იდეებისა და წარმოდგენების, განწყობებისა და აზროვნებითი ჩვევების ერთობლიობა, რომელიც აღორძინებისშემდგომი ფილოსოფიური კულტურის მიერ იყო შემუშავებული, მართლაც წარმოადგენდა მთლიანობას, აზრობრივ ერთიანობას. ისინი განხორციელდნენ („გამოხატვა ჰპოვეს“) ლოკის სენსუალიზმში – ისევე, როგორც ლაიბნიცის რაციონალიზმში, ჰეგელის სისტემაში – ისევე, როგორც ჰეგელის ესოდენ არამსგავს სისტემაში კონტისა. თუმცა, ვერც ერთ ფილოსოფოსს – ვერც ლოკს, ვერც ლაიბნიცს, ვერც ჰეგელს და ვერც კონტს – ვაღიარებთ ამ ფილოსოფიური კულტურის ერთადერთ „სრულუფლებიან წარმომადგენლად“, მის განხორციელებად და პერსონიფიკაციად. ყოველი ფილოსოფოსი-კლასიკოსი განიცდიდა შეხედულებათა თუნდაც ნაწილობრივ „არაკლასიკურობას“, იმის შესახებ რომ აღარაფერი ვთქვათ, რომ, როგორც XVII საუკუნეში, ისე XVIII-ში, განსაკუთრებით კი XIX საუკუნის პირველ ნახევარში არსებობდნენ მოაზროვნეები, რომლებიც აშკარად იყვნენ ამოვარდნილნი კლასიკური სულიერი ფორმაციის ჩარჩოებიდან: საკმარისია ჰეგელის ისეთი თანამედროვეები გავიხსენოთ, როგორებიც არიან შოპენჰაუერი და კირკეგორი ან (მართალია, სხვა პოლუსზე) ფურიე.

იგივე შენიშვნებს უნდა მოვუხმოთ თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიასთან მიმართებითაც, რომელიც თავისი ჩანაფიქრით

47. ჰეგელამდე, ფოიერბახამდე და კონტამდე, მათი ჩათვლით.

ფილოსოფიური აზროვნების კლასიკური სტრუქტურების გადალახვის მცდელობას წარმოადგენს. „კლასიკასთან შეკამათების“ ტენდენცია თანაბრად არის დამახასიათებელი, როგორც ნეოპოზიტივიზმისთვის, რომელიც ტრადიციულ ფილოსოფიას ფსევდოპრობლემათა კრებულად აცხადებს, ისე ფენომენოლოგიური და ეგზისტენციალისტური ყაიდის „ახალი მეტაფიზიკებისა“ და „ახალი ონტოლოგიებისთვის“, რომელთა წარმომადგენლები კლასიკას ვინროგნოსეოლოგიურ ორიენტაციაში სდებენ ბრალს. ეს ტენდენცია ასევე დამახასიათებელია „ანალიზის“ ფილოსოფიის, „სიცოცხლის“ ფილოსოფიისა და ახალი ნატურალიზმის წარმომადგენლებისთვის, ასევე იმ დინებებისთვის, რომლებიც ფილოსოფიას განიხილავენ ერთადერთ თანმიმდევრულ „მეცნიერებად გონის შესახებ“. ამასთანავე, არცერთ ამ მიმართულებას მიჰყავს კრიტიკული ანგარიში კლასიკურ ფილოსოფიასთან ბოლომდე.

ზოგადი დამოკიდებულება კლასიკურ და თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას შორის საკმაოდ რთული და უცნაურია. ყველაზე აბსტრაქტული ფორმით აღებული, ის შეიძლება დავახასიათოთ, როგორც „ურთიერთგაშლა“ ან „ურთიერთგამორკვევა“.

კლასიკური ფილოსოფიის მთავარი პრეტენზია იყო პრეტენზია სისტემატური მთლიანობისა, დასრულებულობის, მონისტურობის, რაც სამყაროთწყობის ბუნებრივი მონესრიგებულობის ღრმა გრძნობაზე იყო დავანებული, მასში ჰარმონიისა და ნესრიგის (რაციონალური გაგებისთვის ხელმისაწვდომი) არსებობაზე. თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია ობიექტური აღმოჩენაა იმ ერთობ ძვირი, ახლა კი შეუძლებელი „ფასისა“, რომლის გადახდა უწევდათ ამ პრეტენზიის რეალიზაციისთვის. დღეს არსებული ფილოსოფიური მიმართულებები უახლოესი განხილვისას სხვას არაფერს წარმოადგენენ, თუ არა კლასიკური აზროვნების შინაგანი შეუთანხმებლობის, შინაარსობრივი წინააღმდეგობების თანმიმდევრულ და აშკარა გამლას, რისთვისაც თავის არიდება მას მხოლოდ მნიშვნელოვანი გაუხეშებითა და გამარტივებით შეეძლო ერთობ ხისტი აბსოლუტიზაციისა და დადუმების გზით. ისინი, თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ კლასიკას „კლასიკურობის“ ნილაბს ხსნიან, თითქოს „გამოთქვამენ“ რა

თავისი შინაარსით იმ არასრულად ნათქვამ და მიჩქმალულ რაციონალიზაციებს, რომლებიც წარსულში ამ კლასიკურობისა და მთლიანობის მიღწევის პირობები და შინაგანი საყრდენი იყო.

თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მთავარ პრეტენზიებს შორის ევროპაში უკანასკნელი სამი ასწლეულის განმავლობაში ჩამოყალიბებული აზროვნებითი კულტურის გადაღახვა და „ახალი ფილოსოფიის“ შექმნა უნდა დავასახელოთ, რომელიც თანამედროვე ეპოქას შეესაბამება. თუმცა მისი განხილვა კლასიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის თვალსაზრისით გვიჩვენებს, რომ თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია ამ კულტურის ტყვედ იმყოფება, რომ ნოვაციების ნიღბის ქვეშ ის გამუდმებით გვთავაზობს აზროვნების კლასიკური საშუალებების რთულ ინვერსიებს. ობიექტურად გაანალიზებული კლასიკა თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას ნოვატორობის ნიღაბს ხსნის და მისი „თანადროულობის“ მოჩვენებით, ილუზორულ ხალათს გამოავლენს.

არსებითად, თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია წარმოადგენს შედეგს აზროვნების კლასიკური ჩვევების „გადატანისა“ სრულიად ახალ ეპოქაში, მისი XVII-XIX საუკუნეებისთვის ჯერ კიდევ უცნობი სოციალური და სამეცნიერო პრობლემებით. ამ პრობლემათა მწვავე და დრამატული შეგრძნება (უნარი მათი დაფიქსირებისა, სახელდობრ, შეგრძნებადის, განცდადის სახით) აშკარა წინააღმდეგობაში იმყოფება ტრადიციულ თეორიულ-შემეცნებით აპარატთან, რომელსაც თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია იყენებს, მსოფლმხედველობრივ განცდათა რაციონალური კონცეპტუალიზაციის მის მიერ გამოყენებულ საშუალებებთან, ინტუიტიურად განხორციელებული აზრთასხვაობების ზოგადმნიშვნელოვან გამოხატულებებთან და ა.შ.

ჩვენ წინაშეა ფილოსოფია, რომელიც უკვე აღარ არის კლასიკური თავისი აღქმადობის, რეფლექსიურობის, ინტერპრეტაციის ტექნიკის, სიფრთხილისა ერთი სახის თეორიულ ნაგებობათა სპეკულატურ ხასიათთან და მეორეთა „არაკრიტიკულ პოზიტივიზმთან“ მიმართებით, იმავდროულად კი ღრმად ტრადიციული სისტემურ-კატეგორიული აზროვნების მისთვის ხელმისაწვდომი

ფორმების მიხედვით (შესაბამისად, მოაზრე სუბიექტის თვით შემეცნებითი აქტივობის გაგების საშუალების მიხედვით).

დამოკიდებულება „კლასიკურ“ და „თანამედროვე“ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას შორის პრინციპულად განსხვავდება დამოკიდებულებიდან, რომელიც, მაგალითად, „კლასიკურ“ და „არაკლასიკურ“ ფიზიკას შორის არსებობს. ერთსა და მეორე შემთხვევაშიც სახეზე გვაქვს პრობლემური ძვრები, განპირობებული ცვლილებებით პრაქტიკის სფეროში, გარე სამყაროსთან ადამიანის რეალური ურთიერთობით. მაგრამ ფილოსოფიაში, როგორც ის დასავლეთში ვითარდებოდა, შესაბამისი ძვრა არ მომხდარა ახალ პრობლემათა რაციონალური გაგების საშუალებებში, არ შექმნილა აზროვნებით ჩვევათა ახალი სისტემა, ანალოგიური იმის, რომელიც, ვთქვათ, შემუშავებულ იქნა ფარდობითობის თეორიის ან კვანტური მექანიკის თეორიის შექმნისას. იქ, სადაც თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას საერთოდ არ ჰქონდა ნათქვამი უარი რაციონალიზმის ტრადიციაზე, მისი რაციონალიზმი ძველი, „კლასიკური“ იყო, მხოლოდ განზავებული წმინდა ვერბალურ რევიზიათა წყლით.

რატომ მოხდა ასე? რით უნდა აიხსნას მსგავსი გაორება და ამბივალენტურობა ბურჟუაზიული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაში? სად იმალება მიზეზი კლასიკის გადალახვის ყველა უახლესი მცდელობის პრინციპული არათანმიმდევრულობისა, მასთან ანგარიშის კრიტიკულად გასწორებისა?

2. ბურჟუაზიული ფილოსოფიური აზროვნების ჩვენ მიერ განხილული გარდაქმნების საბოლოო მიზეზს წარმოადგენს ცვლილებები სოციალური ორგანიზაციის სტრუქტურაში. თუმცა მნიშვნელოვანია, სრული ოდენობით გავითვალისწინოთ ამ დეტერმინაციის რთული ხასიათი და თავიდანვე უარი ვთქვათ მცდელობაზე ფილოსოფიური აზროვნების კულტურის ზოგადი ცვლილებების განხილვისა, როგორც კაპიტალიზმის ისტორიის სამეურნეო, კლასობრივ-სოციალური, პოლიტიკურ-ორგანიზაციული და ა.შ. მარტივი „იდეოლოგიური რეფლექსისა“. პირველის მეორეზე ვულგარულ-სოციალური დაყვანის თავიდან ასაცილებლად, რაიმე გამაშუალებელი რგოლი უნდა ვიპოვოთ სოციალურ-ეკონომიკურ ცვლილებათა პროცესს, რომელიც ფიქსირდება, როგორც საზოგ-

ადოებრივი ყოფიერების ცვლილება, და ფილოსოფიურ განვითარებას შორის, რომელიც კანონზომიერად ანალიზდება ცოდნისა და ცნობიერების ცვლილების ცნებებით. ასეთი რგოლი მართლაც არსებობს, ხოლო მისი გამოყოფის მცდელობები სოციოლოგიური ანალიზის განსაკუთრებული ობიექტის სახით არაერთხელ განხორციელებულა მარქსისტულ ლიტერატურაში. საუბარი ეხება სულიერი წარმოების სოციალურ სტრუქტურას, ხოლო უფრო ფართო აზრით – ცოდნისა და ინდივიდუალური ცნობიერების როლს ზოგადად მოცემული ისტორიული ეპოქის ობიექტურ საზოგადოებრივ ურთიერთობებში.

სულიერი წარმოების სტრუქტურა საკუთარ თავს ავლენს (შესაბამისად, შესაძლოა დაფიქსირებული და გაანალიზებული იქნეს) ორგვარად: ერთი მხრივ, განსაკუთრებული სოციალური წარმონაქმნებისა და დამოკიდებულებების სახით (გონებრივი და ფიზიკური შრომის დანაწილებისა და განკერძოების მოცემული საზოგადოებისთვის ტიპური ფორმები, ინტელიგენციის ეკონომიკური მდგომარეობა და სოციალური სტატუსი, ინსტიტუტები, რომლებშიც სულიერი მოღვაწეობა ორგანიზდება, საზოგადოებაში ცოდნისა და კულტურის ტრანსლაციის ფორმები და ა.შ.); მეორე მხრივ, თვით სულიერი წარმოების აგენტის სუბიექტურობის განსაკუთრებული ორგანიზაციისა. საუბარი ეხება სულიერი წარმოების განმახორციელებელი ინდივიდის მიერ თავისი ობიექტური სოციალური მდგომარეობის განცდას, თავისი „როლისა მოაზრის“ – განცდას, რომელიც არა უბრალოდ ამა თუ იმ „განწყობად“ და „სულიერ მდგომარეობად“ ჩამოისხმება, არამედ ზღვრულად ფორმალურ და აბსტრაქტულ წარმოდგენებად ცნობიერებასა და თვითცნობიერებას, აზროვნებასა და აზრის სუბიექტს, ქცევასა და მასში რეალიზებულ განზრახვას და ა.შ. შორის დამოკიდებულების შესახებ. ამ წარმოდგენის კრისტალიზება ფილოსოფიური კატეგორიების მეშვეობით ხდება, რომელთა დამუშავებულობა უკვე წარმოადგენს შედეგს ფილოსოფიის განვითარებისა, როგორც ცოდნის განსაკუთრებული ფორმის (განვითარების, რომელიც შეიძლება განხორციელდეს და ხორციელდება ინდივიდუალური თვითგამოხატვის ნებისმიერი ამოცანისგან სრულიად დამოუკიდებლად).

ამასთან ერთად, აბსტრაქტული წარმოდგენა, რომლადაც ჩამოისხმება იმ ინდივიდის თვითშეგრძნება, რომელიც სულიერ მოღვაწეობას ასრულებს მოცემულ ისტორიულ ობიექტურ პირობებსა და გარემოებებში, არა მხოლოდ „გაფორმებულია“ ფილოსოფიურ კატეგორიათა ენაში. ის თვითონ აქტიურად ზემოქმედებს ამ ენაზე, ინვესს მასში რთულ მოდიფიკაციებსა და გარდაქმნებს, გარკვეული ფორმით ახდენს ფილოსოფიის, როგორც შემეცნებითი მოღვაწეობის შესაძლებლობათა ორიენტირებას. ადამიანები, რომლებიც დაკავებულნი არიან ფილოსოფიის შემუშავებით მისი პროფესიონალურ-მეცნიერული მნიშვნელობით, იძულებულნი არიან ანგარიში გაუწიონ მოცემულ წარმოდგენას, როგორც ზოგადკულტურულ მონაპოვარს. შედეგად, აღმოჩნდება, რომ მოაზრე ინდივიდის კატეგორიულად გაფორმებული თვითშეგრძნება, რომელიც მოცემულ ისტორიულ ეპოქაში ცხოვრობს, ბატონობს კონკრეტულ, ცოცხალ ადამიანებზე, რომლებიც კვლევითა და შემოქმედებით, სულიერი მოღვაწეობის სხვა ფორმებით არიან დაკავებულნი, წინასწარ შემუშავებული „ცნობიერების სქემატიზმის“, მოაზრის მიერ თავისი საკუთარი სუბიექტურობის შეგრძნების არქეტიპის, აპრიორული წესის სახით.

ასეთი „სქემატიზმი ცნობიერებისა“, რასაკვირველია, ისტორიულ ცვლილებებს ექვემდებარება, თუმცა ამ უკანასკნელთა განხორციელება თითქოს სულიერი მოღვაწეობის აგენტთა ზურგს უკან ხდება, მათი ნების საწინააღმდეგოდ, ბუნებრივ-ისტორიული გზით – იმ გარდაქმნების შესაბამისად, რომლებსაც საზოგადოება განიცდის, შედეგად კი სულიერი წარმოების სოციალური სტრუქტურაც.

სწორედ ზოგადი „ცნობიერების სქემატიზმის“ ბუნებრივ-ისტორიული ევოლუციის, რომელიც გარკვეული წესით არის დაფიქსირებული ისტორიულ-ფილოსოფიური განვითარების მასალაში, მოქცევას შევეცდებით ყურადღების ცენტრში კლასიკურ და თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას შორის რთული გენეტიკური დამოკიდებულობის განხილვისას. ჩვენი აზრით, სწორედ ამ ევოლუციის თავისებურებები წარმოადგენენ თანამედროვე აზროვნების გაორებისა და ამბივალენტურობის მიზეზს, რომელიც,

ერთი მხრივ, ახალი, არატრადიციული პრობლემებისადმი აღქმადობის მაღალი ხარისხით გამოირჩევა, ხოლო მეორე მხრივ – რაციონალური აპარატის აშკარა განუვითარებლობით, რომლის მეშვეობით მართლაც შესაძლებელი იქნებოდა ამ პრობლემების შეთვისება და გადათარგმნა „აზროვნების ენაზე“. ქვევით შევეცდებით ვუჩვენოთ, რომ ეს განუვითარებლობა განპირობებულია სწორედ შეყოვნებითა და დამახინჯებით ზოგადი „ცნობიერების სქემატიზმის“ ბუნებრივად მიმდინარე ცვლილებებში, თანამედროვე სულიერი მწარმოებლის აგენტის არქაული წარმოდგენით თავისი საზოგადოებრივი მდგომარეობისა და ინტელექტუალური მისიის შესახებ, წინააღმდეგობებით, რომლებშიც ის თვითიდენტიფიკაციის მცდელობისას აღმოჩნდება.

ჩვენ ვისურვებდით, რომ ერთდროულად ამ განვითარების, როგორც „სოციალურ-ობიექტური“, ისე „სუბიექტური“ მახასიათებლები დაგვეფიქსირებინა, განგვეხილა მისი გამოხატულება საზოგადოების ისტორიასა და ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში, როგორც თავის საფუძველში ერთიანი პროცესის განსხვავებული განზომილებები. ეს გვაიძულებს დროდადრო გართულებული მოდელები და ხატები ავაგოთ, მივმართოთ ტერმინებსა და კატეგორიებს, რომლებიც არცთუ სრულად დამკვიდრდა ჩვენს ლიტერატურაში.

ჩვენი აზრით, სწორედ ფილოსოფიური მოღვაწეობის, როგორც ბუნებრივ-ისტორიული (ცნობიერებაში, მაგრამ დამოუკიდებლად ცნობიერებისგან მიმდინარე) პროცესის ძირითადი ფორმალიზმების ცვლილების ანალიზი, სულიერი წარმოების სტრუქტურის გამოყოფა შემდგომი რგოლის სახით აზროვნების ისტორიასა და საზოგადოების ისტორიას შორის, გვანიჭებს საშუალებას, საკმარისი განსაზღვრულობით განვასხვაოთ კლასიკური და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია განსხვავების შესაბამისად, რომელიც „თავისუფალი კონკურენციის“ კლასიკური კაპიტალიზმის ეპოქის საზოგადოებასა და თანამედროვე სახელმწიფო-მონოპოლისტური კაპიტალიზმის ეპოქის საზოგადოებას შორის არსებობს. სწორედ ამ უკანასკნელი განსხვავებით ვიხელმძღვანელებთ ანალიზისას,

გამოვიტანთ რა პირველ პლანზე თანამედროვე საზოგადოებაში სულიერი წარმოების რეალური ფუნქციონირების შესაბამის ცვლილებებს, მასში ინტელექტუალური შრომის შესრულების საშუალების ცვლილებასა და ინტელიგენციის მდგომარეობას. ასეთი მიდგომა თანამედროვე იდეალისტური ფილოსოფიის მარქსისტულ კრიტიკას სულიერი წარმონაქმნების კანონზომიერებათა მატერიალისტური თეორიის განყოფილებად აქცევს და საშუალებას გვაძლევს, დამატებითი შუქი მოვფინოთ ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკას, მის განსხვავებას კონკრეტულ-მეცნიერული ცოდნისგან და მათ ურთიერთდამოკიდებულებას.

კლასიკური ფილოსოფია

კლასიკური პერიოდის ბურჟუაზიული ფილოსოფია ერთობ უცნაური და მთლიანი წარმონაქმნი იყო: ყველა თავის გამოვლინებაში ის თითქოს ერთი გონება-განწყობილებითა და პათოსით არის გამსჭვალული. „სააზროვნო სივრცე“, პრობლემათა საერთო ველი, რომლის შიგნით მიმდინარეობდა ძირითადი მსოფლმხედველობრივი შეჯახებები, მატერიალიზმის ბრძოლა იდეალიზმთან, ფილოსოფიისა და მეცნიერების რთული ურთიერთდამოკიდებულება, უკიდურესად გამართული, ჰომოგენური, ტიპოლოგიურად მდგრადი იყო. იგი ერთი რამის გარშემო აღმოჩნდა გაერთიანებული: XVII-XIX საუკუნეთა კლასიკამ ღრმად და მთლიანობაში გამოხატა, ანატომიზირება ჩაუტარა და ყოველმხრივ გაატარა ინდივიდის პოზიცია, რომელიც თვითცნობიერად ახდენს ორიენტირებას სამყაროში, ან, უფრო ზუსტად, დაამკვიდრა ავტონომიური ინდივიდუალური ადამიანური ცნობიერება (რაციონალურობა, მიზანშეწონილობა) გარდაუვალი ატრიბუტული პირველხატის სახით, ორგანიზაციის მოდელისა, როგორც სიცოცხლის ინდივიდუალური პროცესის, ასევე საზოგადოებრივი მოწყობისა და მსოფლწესრიგის. ამაშია მთელი კლასიკური ფილოსოფიის ძირითადი შინაგანი იდეური ფორმა. მასშივეა მისი წარუვალი მნიშვნელობისა და გავლენის წყარო.

მნიშვნელოვანია იმის აღნიშვნა, რომ კლასიკური ბურჟუაზიული ფილოსოფიის თვით საფუძვლებში იყო მოქცეული ერთგვარი პარადოქსი, დაფარული იყო წინააღმდეგობა, რომელიც მოგვიანებით, XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში, მწვავე საზოგადოებრივი კატაკლიზმების ეპოქაში, კრიზისული ფორმებით ამოიფრქვა. ოდესღაც მთლიანი ფილოსოფიური ცნობიერების ამ კრიზისმა (ერთიანი პრობლემური ველისა და აზროვნების ქარაქტეროლოგიურად მდგრადი ფორმალიზმის რღვევა, თვით ენის დესტრუქცია, რომელზეც საუბრობდნენ ფილოსოფოსები და რომლის მეშვეობით ისინი ხანგრძლივი დროის განმავლობაში სირთულის გარეშე აღწევდნენ ურთიერთგაგებას) გამოავლინა, რომ მრავალი რამ კლასიკური ფილოსოფიური ნაგებობების შინაარსში და თვით მათ გამართულობასა და მთლიანობაში იმ განცდებისა და თვითშეგრძნებების მეორადი იდეოლოგიური რაციონალიზაციის პროდუქტი იყო, რომელთა წარმოშობა და გამართლება ხდებოდა სავსებით კონკრეტული, ისტორიულად წარმავალი სიტუაციის მიერ, მაგრამ სრულებით არ იყვნენ ისეთი უბინოდ „ბუნებრივები“ და „ჯანმრთელები“, როგორადაც კლასიკის ჯამური თეორიული „აზროვნებითი სივრცე“ წარმოდგება.

თვით სოციალურ-ისტორიული დამოკიდებულებანი, რომელთა თვითთვალსაჩინოებაზე პირდაპირი თუ ირიბი მინიშნებები უმყარებდნენ ზურგს კლასიკური ფილოსოფიის დიად შენობას, როგორც აღმოჩნდა, არ ფლობდნენ ბუნებრიობის, ონტოლოგიური უცილობლობის თვისებებს (მეტიც, ამ დამოკიდებულებათაგან მრავალი შემდეგ უბრალოდ გაქრა). მოცემული ფაქტის შედეგები ევროპული სულიერი კულტურისთვის, რომელიც XX საუკუნეში სრულიად ახალ სიტუაციაში აღმოჩნდა, მაგრამ მაინც არ განყვიტა კავშირი ბურჟუაზიულ ცრურწმენებსა და ტრადიციებთან, აურაცხელია.

ეს ყველაფერი მოითხოვს, რომ კლასიკური ფილოსოფიის ზემომოხაზული ძირითადი შინაგანი იდეური ფორმა გამოყოფილ იქნეს განხილვის დამოუკიდებელი ობიექტის სახით და დეტალურად იქნეს გაანალიზებული.

კლასიკური განმანათლებლობა და რაციონალიზმი ობიექტურ სამყაროს, უპირველეს ყოვლისა, კვლავანარმოებდნენ მოღვაწეობის ტერმინებით (უფრო ზუსტად, ერთგვარი ქმედითი ყოფიერების ფორმებით, რომელიც თავს ავლენს, „იქცევა“ იმის ანალოგიურად, რაც ადამიანის მიერ თვითცნობიერად იქმნება რაციონალურ საფუძველზე და რაც თვალსაჩინოდ და უწყვეტად აკავშირებს მიზანსა და საშუალებას, შედეგსა და მოქმედებას, რეალიზაციასა და ჩანაფიქრს).⁴⁸ მათთვის არ არსებობდა წმინდად ნატურალური მოცემულობები, რომლებიც, არავინ იცის, საიდან გაჩნდა და რომელთა მიღება უბრალოდ ტრადიციის მიერ კურთხევით ან კოლექტიურ-პრაგმატული წარმოდგენებით ხდებოდა, ყველა მსგავს შემთხვევაში (მოცემულია ისინი პრიმიტიული მითოლოგიის, კოსმოლოგიური კონსტრუქციების, გამოცხადებისა და განგების რელიგიების თუ მაგიური და ალქიმიური რეცეპტების მეშვეობით) საუბარი შეიძლება ეხებოდეს მოვლენისა და დამოკიდებულების მხოლოდ ნატურალურ ხილულობას, რომელსაც აზრმა ეს ნილაბი უნდა ჩამოხსნას. ისინი ცდილობდნენ ამოეცნოთ ნებისმიერი მოცემულობა, ანზაებდნენ რა მას ცოცხალ მოღვაწეობაში და კვლავანარმოებდნენ შემდეგ წარმოქმნის შინაგანი კავშირებისა და გამოვლენის მექანიზმის ტერმინებით, რაც შედარებადია ადამიანის მიერ თავისი საკუთარი რაციონალური აქტივობის აღქმის ტერმინებთან, ელიმინირებდნენ რა ნებისმიერ უცხო, მსგავსი გზით თვალგაუდევნებელ კავშირებსა და დამოკიდებულებებს. საქმიანობაზე მსგავსი გატარება იყო მათთვის საგანთა ნებისმიერი ნედომის კრიტერიუმი.⁴⁹

48. საქმიანობა ამ დროს ფიქსირდება და გაიგება ცნობიერების მეშვეობით ანუ ზუსტად იმ ოდენობითა და იმ სახით, რომლითაც ის ცნობიერების ჭერებით მოცემულობებში ელინდება, რაც თვით მოღვაწეობის, მისი პროდუქტების ჭრილში და მოტივს წარმოადგენს; საქმიანობის და ცნობიერების ასეთი გაიგივება მთელი კლასიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთი „საბაზო აზრობრივი განტოლება“ა, მათ შორის, მარქსამდელი მატერიალიზმისა. ასეთი გათანაბრების სივნიროვე – თეორიისთვის დამანგრეველი სახით – მხოლოდ მომდევნო, XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის, ფილოსოფიის პოსტკლასიკურ განვითარებაში გამოვლინდა.

49. სხვათა შორის, შევნიშნოთ, რომ საქმე აქ მხოლოდ შეშეცნების განსაზღვრულ იდეალში როდია, არამედ შეშეცნების მიერ განსაზღვრული სოციალურ-კრიტიკული და საგანმანათლებლო ამოცანების შესრულებაშიც, როგორც ეს იყო კიდეც პრაქტიკაში დანერგილი. ამაზე მკაფიოდ მიუთითებდა კ. მარქსი, აანალიზებდა რა მოცემული ეპოქის სოციალურ და ეკონომიკურ აზრს.

მაგალითად, კლასიკურ პოლიტეკონომიაში „ეროვნული სიმდიდრის“ ანალიზი შრომის ტერმინებით ხორციელდებოდა, კლასიკურ ფილოსოფიაში ცოდნის ანალიზი, უპირველეს ყოვლისა, შემეცნების, როგორც სუბიექტსა და ობიექტს შორის დამოკიდებულების, ტერმინებით ხდებოდა, ანუ ერთსა და მეორე შემთხვევაშიც კელევის საგანი განიაზრებოდა რაიმე ცნობიერი და ობიექტის (ან პროდუქტის) მიმართ სუბიექტის კონტროლირებადი ქმედითი დამოკიდებულების ტერმინებით. თვით სინამდვილის საყოველთაო ფორმები კი ფიქსირდებოდა როგორც ამ საქმიანობაში გამოვლენილი. სამყარო წარმოდგებოდა, თუმცა თვით ადამიანთან მასშტაბით თანაუზომადი, მაგრამ, იმავდროულად, მისი აზრობრივი მოქმედების თანაზომადი რაციონალური კონსტრუქციის სახით, ობიექტური მთლიანობის სახით, თვითმონესრიგებულის, თვითკვლავწარმოებულისა და კანონშესაბამისის.

კლასიკის ძირითადი წარმოდგენა, რომლიდანაც, როგორც ჯერ კიდევ ანტიკურობის გამოცდილება გვიჩვენებს, საერთოდ იწყება ფილოსოფია და მეცნიერება – ესაა უპიროვნო ბუნებრივი წესრიგის იდეა, უსასრულო მიზეზობრივი ჯაჭვისა, რომელიც მთელ ყოფიერებას გამსჭვალავს, ტრანსცენდენტურისა ადამიანის მიმართ, მაგრამ რაციონალურად წვდომადის. ეს არის ხატი სამყაროსი, „როგორც ის არის“, დამოუკიდებლად ადამიანისა და კაცობრიობისგან, რომელიც თავისი ბუნებრივი ცხოვრებით ცხოვრობს. მაგრამ მოქმედებასთან კავშირი ყოველივე იმისა, რაც ამ სამყაროს შესახებ შეიძლება რაციონალურად ითქვას, ადამიანის მოღვაწეობასა და ორგანიზაციასთან (შეგახსენებთ, რომ მისი ფიქსირება ცნობიერებასთან გათანაბრებით ხდება) აქაც შენარჩუნებულია. მეტიც, ეს მოღვაწეობა მოდელს წარმოადგენს, რომლის დონეზე კვლავწარმოებისას სამყაროს მოვლენები და კავშირები შესაძლოა ობიექტურ და რაციონალურ ფორმულირებას იღებდნენ, რადგან მათი დაკვირვება და აღქმა ნებისმიერ ადგილას და ნებისმიერ დროს შეიძლება იქნეს წარმოდგენილი და უთვალავგზის გამეორებული ცნობიერების თვითიგივეობრივი წარმონაქმნების სახით, რომელთა ოპერაციული წესი ცნობილია და შეიძლება დასახულ იქნეს, და რომლებიც, შესაბამისად, შეიძლება კონტროლირებადი სახით იქნენ კვლავწარმოებული სუბიექტების

მიერ. კოსმოსური ორგანიზაცია და მსოფლწესრიგი არ განიაზრებოდა რაიმე ანტითეატურის სახით ადამიანური საქმიანობის საყოველთაო ფორმების მიმართ. პირიქით, იგულისხმებოდა კოსმოსური წესრიგის თავისებური იმთავითი საიდუმლო ფარდობა ამ საყოველთაო ფორმებთან.

უკვე აღორძინებიდან დაწყებული, ბუნების საგანთა წვდომადი აგებულების განმარტებისთვის „არტეფაქტის“ ხატს იყენებენ – ადამიანის ხელებისა და გონების ხელოვნური ნაწარმოებისა. მისი პროდუქტიული მოქმედება მოდელის სახით არის აღებული ბუნების მოქმედების გასაგებად, ხოლო მისი წარმონაქმნები „ხელოვნების“ პროდუქტს ემსგავსება. მაგალითად, გასენდი პირდაპირ ამტკიცებდა, რომ ბუნებრივ საგნებს ჩვენ ისევე ვიკვლევთ, როგორც საგნებს, რომელთა შემოქმედები ჩვენ თვითონვე ვართ. მეტიც, ფართო აღიარება ჰპოვა იდეამ, რომლის თანახმად, ადამიანის გონებისა და ხელების პროდუქტთა სამყარო არსებითად ერთადერთი შემეცნებადი სამყაროა, რომ ბოლომდე წვდომადი ჩვენთვის შეიძლება მხოლოდ ის იყოს, რასაც ჩვენ თვითონ ვაკეთებთ და თანმიმდევრულად ვშლით ამ კეთების უწყვეტ ველში.

ეს სათანადო ადგილი არ არის მოცემული პრინციპის ყველა იმპლიკაციის გასარჩევად. მნიშვნელოვანია მხოლოდ მისი როლი ცხოვრების იმ ბუნებრივი, ადამიანის მოქმედებათაგან დამოუკიდებელი კანონების რაციონალური (ან რაციონალურად წვდომადი) ხასიათის დამკვიდრებისთვის, რომლებიც ობიექტური სინამდვილის საგნებს მიეწერებათ. საქმე ისაა, რომ წესრიგის იდეა, სამყაროს მარტივი და რაციონალური მოწყობისა, ფორმულირდება იმავდროულად ამ სამყაროს მიმართ სუბიექტის მიერ კონტროლირებული უწყვეტი და ერთგვაროვანი (რომელიც ზოგადნიშნად შეტყობინებას ექვემდებარება, შ ე ს ა ბ ა მ ი ს ა დ კ ი ობიექტურია) გამოცდილების წინადადებით. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ფილოსოფიურად და მსოფლმხედველობრივად ნიშნადი ფორმულირება და პირველის მიღება გულისხმობს ამ უკანასკნელი მოღვაწეობის რეალიზების გამოყოფის უნარს (და შესაძლებლობას). გამოცდილებისთვის უცხო ან ნებისმიერ („ზებუნებრივ“) ძალებს, რადგან სწორედ ისინი არღვევენ განმარტებას, რომელიც ცნობიერების გარე დაკვირვების ოპერაციულად მოცემულ მდგო-

მარეობათა ერთგვაროვნებასა და უწყვეტობას ეფუძნება, რომლებშიც ამ ძალების მოქმედება შესაძლოა აღქმულ იქნეს, შესაძლოა უარი ეთქვას არსებობაზე. ამით ონტოლოგიიდან თანდათანობით გამოირიცხებოდა ის ყველაფერი, რაც ყოფიერების კონსტრუქციის კონტროლირებადად კვლავწარმოებულ უწყვეტობას არღვევს, მოცულს ერთი (და ერთი წერტილიდან) მიზერით. მკვიდრდებოდა სამყაროს ობიექტური, ბუნებრივ-მიზეზობრივი სურათი.

რასაკვირველია, სამყაროს ასეთ რაციონალურ მონესრიგებულობაზე წარმოდგენამ რეალური ფიზიკური გამომდინარების შესახებ ერთობ თავისებური ინტერპრეტაცია განაპირობა. იგულისხმებოდა, რომ მოქმედება მიზეზიდან ისეთივე აუცილებლობით გამომდინარეობს, როგორითაც სამკუთხედის არსიდან გამომდინარეობს კუთხეთა ტოლობა ორი წრფისადმი. შესაბამისად, ესწრაფოდნენ, რომ ცდისეული კვლევა იმგვარად მიემართათ და მოენესრიგებინათ, რომ მის ობიექტთა ინტელიგიბელური კავშირები („თვით საგანთა კავშირები“) შეყრილიყვნენ სადღაც იმ ცნობიერი რეპრეზენტაციის მათი მსგავსების თვალსაჩინო მოდელზე, რომელშიც ადამიანი თავისი საკუთარი ქმნილებებისა და აქტების მიზეზ-შედეგობრივ კავშირს აფიქსირებს. შესაბამისად, საგანთა კავშირის გამოხატულება უნდა მოიცავდეს რაც შეიძლება მეტ ელემენტს სიცხადეთა დემონსტრაციული, დისკურსიულ-ანალიტიკური გაშლისა, ანუ გაგების ისეთი მეთოდისა, რომელიც მართებულია გონების მიერ თავის საკუთარ იდეალურ კონსტრუქციათა ანალიზში. აქედანვეა თავისებური „შეშლილობა გეომეტრიაზე“, რაც ამა თუ იმ ოდენობითაა დამახასიათებელი ახალი დროის მთელი აზროვნებისთვის. მაგრამ, საუბარი ეხებოდა სახელდობრ ცდისეულ კვლევას, რომელიც რაციონალური არგუმენტებისა და გარდაქმნების, ინტუიციის, ინდუქციისა და დედუქციის გამოყენების ველად იქცა. XVII-XVIII საუკუნეების ფილოსოფიურ ტრაქტატებში სინამდვილის მოვლენათა მიზეზ-შედეგობრივი განმარტება თანხვდება ანალიტიკურად სრულ განმარტებას ცნებებისა და წარმოდგენების, რომლებიც ამ მოვლენებს აფიქსირებენ. კლასიკოსები პირდაპირ შეპყრობილები არიან სამყაროს მარტივი, რაციონალური მონყობის იდეით, რომელიც გამომდინარეობს (ან

გამომდინარეს ჰგავს) გონების ზოგი თვალსაჩინოებიდან, რომელიც საგნებისა და წესრიგის ქმნის მოღვაწეობაშია ჩაბმული.

რასაკვირველია, ფილოსოფიაში ეს ხატი, უპირველეს ყოვლისა, გნოსეოლოგიური და ონტოლოგიური პრობლემების მხრიდან მუშავდებოდა (და არა ფიზიკური აღწერისა). მეტიც, უკვე დეკარტეს, მანამდე კი ნაწილობრივ ბეკონის მიერ, საბოლოოდ გამოყოფილი და თეორიულად ფორმულირებული იქნა პრინციპი, რომელზეც იყო ფილოსოფიურად დავანებული მეცნიერების მიერ სამყაროს ობიექტურად მონესრიგებული მოწყობის და მოვლენათა შემდგომი კავშირის ყოველგვარი ძიება, მათი „ჭარმონიული სტრუქტურისა“, თუ აინშტაინის სიტყვებით გამოვთქვამთ. წინამორბედი მსჯელობიდან გამომდინარეობს, რომ იმპლიციტურად, თვით ობიექტური შემეცნების რეალურ პრაქტიკაში ბუნებრივი წესრიგის იდეის აგება სამყაროში, რომელთანაც ამ შემეცნებას აქვს საქმე, დამოკიდებულია ადამიანური სუბიექტურობისადმი მიმართვის სრულიად განსაზღვრულ საშუალებაზე, მისი „დასახვის“ განსაზღვრულ საშუალებაზე, შესაბამისად კი, სუბიექტის აქტივობის შესახებ განსაზღვრულ წარმოდგენაზე. დეკარტემ ეს ფაქტობრივი დამოკიდებულება მხოლოდღა აქცია ფილოსოფიური ანალიზის ცნობიერ პრინციპად, მის კონსტრუქციულ მეთოდად. ხოლო ამ პრინციპის საფუძველზე ობიექტური სტრუქტურების რაციონალურად წვდომადი ხასიათის გარკვევა (ვთქვათ, „საგნების წესსა და იდეების წესს შორის შესაბამისობის“ რაციონალიზმისთვის ფუნდამენტური დაშვების გაყვანა იმ პრობლემების მთელი სირთულისა და დელიკატურობისას, რომელთა წამოჭრა ადამიანური ასახვისა და ცნობიერების სუბიექტურობის ფაქტით ხდებოდა) ისევე, როგორც მათი კატეგორიალური განზოგადება, გადაიქცა განსაკუთრებული, დამოუკიდებელი ფილოსოფიური (და არა კონკრეტულ-მეცნიერული) კვლევის მთელ ტექნიკად. გამოგონებულ იქნა ფაქტობრივად განსაზღვრული ფორმა ფილოსოფიური აზროვნებისა, რომელსაც წილად ხვდა ტიპურად ქცეულიყო მთელი ახალი დროისთვის. გამოცდილებისადმი მსგავსი მიმართვის ბეკონის მიერ აღწერილი პრაქტიკის ერთობ არატრივიალური განზოგადებით, რომლის დროს მასში გამოიყოფა ცნობიერების წარმონაქმნები, რომლებსაც ძალუძთ კონ-

სტრუქციის ოპერაციული წესის მიღება და კონტროლირებულად იქნენ კვლავწარმოებულნი სუბიექტების მიერ, ბოლოს და ბოლოს ის იძლეოდა ამ გამოცდილების ფილოსოფიური გამოყენების სა-
ძიებელ თეორიულ საშუალებას, ანუ გამოცდილებისა ობიექტთა უნივერსუმსა და ობიექტურ კავშირებთან მიმართებით, რომლის მარტივი მონესრიგებულობის გამოვლენა ამ გამოცდილებიდან გამომდინარე მეცნიერული შემეცნების საგნად და ამოცანად ით-
ვლებოდა. საუბარი ეხება დეკარტეს მიერ წამოყენებულ შემდეგ აზრს (შესაბამისად, ფილოსოფიური ანალიზის პროცედურას): გარე სამყაროს ჩვენ ადეკვატურად შევიმეცნებთ მხოლოდ იმ პირობით, რომ იმადროულად საკუთარ თავში, საკუთარ ცნო-
ბიერებაში მოვიხელთებთ იმ შემეცნებით ოპერაციას, რომლის მეშვეობითაც ხდებოდა მისი წდომი; საკვლევი ობიექტის შინაარ-
სის (არსის) ცოდნა ეყრდნობა ცნობიერებაში ამ ობიექტის საგნო-
ბრიობის წარმოდგენის სქემის შინაგან (რეფლექსიურ) კვლავწარ-
მოებასა და ფიქსაციას.⁵⁰ სქემისადმი რეფლექსიური მიმართვა
(ის კი ცნობიერებაში უკვე არსებულად და მოქმედად ითვლება, დამოუკიდებლად ინდივიდის რაიმე სუბიექტურობისგან) ნიშნავს, რომ ეს საგნობრივი წარმოდგენა გარდაიქმნება, „ინმინდება“ და ზუსტდება, არის რა განხილული თითქოს რაიმე აბსოლუტური შინაგანი ცენტრიდან, „უპირობო სიცხადის“ პუნქტიდან, საი-
დანაც აზრის საგანი და აქტი, ობიექტი და სუბიექტი ხილულია, როგორც რაღაც იგივეობრივი. მოგვიანებით ამ აბსოლუტურმა ინსტანციამ „თვითცნობიერების“ სახელი მიიღო.

სამყაროსა და მისი სულიერი ხორცშესხმის შესახებ ფილო-
სოფიური აზროვნების გამოგონებული ფორმა, რომელმაც გან-

50. განაგრძობდა რა ამ ხაზს, სპინოზა განმარტავდა, რომ წრის არსი მოცემულია (და იმადროულად წდომადია) მისი მოხაზვის აქტით. კანტს მეტად სრულყოფილი ფორმულა აქვს: საგნის შინაარსი, არსი არის მისი წარმოქმნის, კონსტრუქციის წესი. სუბიექტის მიერ სამყაროს წდომისა და მის მიერ საკუთარ თავში ამ სამყაროს შეს-
ახებ აზრის წდომის (სადაც საგნის კვლავწარმოება კვლავწარმოებლის არსობრივ ფორმირებას თანხედება – ანუ ენდები აზრს A-ს შესახებ, რომლის არსებობა არის A-ს თვითგამოვლენა) კავშირის ზღვრულ ხატს წარმოადგენს ლეთოური intellectus ar-
chetypus. ეს ხატი დასტრიალებს თავს თითქმის მთელ კლასიკურ ეპისტემოლოგიასა და შემეცნების თეორიას, ობიექტური შემეცნების მეთოდებისა და ფორმების დასაბ-
უთების მცდელობებს.

ზოგადებულად გამოხატა ახალი დროის პიროვნების შინაგანი სამყარო, რომელიც ექსპერიმენტულ ცდისეულ კვლევაშია ჩაბმული, საზოგადოებრივი ცხოვრებისა და ინდივიდთაშორისი ურთიერთობებისა და ა.შ. რაციონალურ მშენებლობაში, ჩამოისხა კიდეც (განსაკუთრებით, კანტის ტიტანური შრომის შემდეგ) „თვითცნობიერების“ კონსტრუქციად და პროცედურად, რომელმაც ისტორიულად მოხაზა ბურჟუაზიული კულტურის მთელი სულიერი ფორმაცია XIX საუკუნის ბოლომდე, რომელიც მის ჩარჩოებში თავს ახვევდა თავის „აზროვნებით აუცილებლობებს“ ანუ აზრობრივ ნასკევებს, თავის ღრმად მდებარე და ერთობ განტოტილ მეტაფიზიკურ, ონტოლოგიურ და გნოსეოლოგიურ იმპლიკაციებს.

კლასიკურ ფილოსოფიაში რეფლექსიური „ნმინდა“ ანუ „უნივერსალური“ ცნობიერების ეს კონსტრუქცია, სადაც რეფლექსია ობიექტური, ცნობიერების მიღმა მდებარე ყოფიერების სტრუქტურათა ფილოსოფიურად რეპროდუცირებული საშუალებებისა და გზის სახით გვევლინებოდა, ერთობ სწრაფად გაფორმდა და გავრცელდა – გავიმეორებთ, მისი ყველა აზრობრივი ნასკვით, რომელიც სინამდვილის ასახვის ფრიად განსაზღვრულ „აზრობრივ სივრცეს“ იძლეოდა, რომელიც „დეკარტე-კანტისეულის“ სახელს იმსახურებს.

მასში, მაგალითად, იგულისხმება, რომ, გამოყოფს რა შინაგანი გამოცდილების შემადგენლობაში რაციონალურად ცხად წარმონაქმნებს, მოაზრე ინდივიდი იმავდროულად ძირითად, ფუნდამენტურ მახასიათებლებსაც ჭვრეტს სამყაროსი, „როგორც ის არის“. ყველაზე მკაფიო გამოხატულება შემეცნების ამ ვერსიამ, რასაკვირველია, კლასიკურ რაციონალიზმში ჰპოვა (ანუ დეკარტეს, სპინოზას, ლაიბნიცის, მალბრანშის მოძღვრებებში), თუმცა სპეციფიკური სახით ის კლასიკური ფილოსოფიის ემპირიულ-სენსუალისტურ მიმართულებებშიც არსებობდა, რომელთა წარმომადგენლები ვარაუდობდნენ, რომ სამყაროს წვდომა ცნობიერებისგან მის დამოუკიდებლობაში უზრუნველყოფილია განცდათა მთელი შემადგენლობიდან „ჭეშმარიტი“ ანუ „ნმინდა“ შეგრძნებების გამოყოფით, რომელთა ფიქსირება და დამოწმება რაციონალური პროცედურების მეშვეობით ხდება. ერთსა და მეორე

შემთხვევაშიც ანალიზი „წმინდა“ და „უნივერსალური“ ცნობიერების ხატისკენ მიილტვის, იმავდროულად აქვს რა მხედველობაში შინაგანი გამოცდილების დესუბიექტივირების ამოცანა, მისი საყოველთაოდ მნიშვნელოვანი, კვლავწარმოებადი, გონივრულად კონტროლირებადი შინაარსის გაშიშვლება, რომელიც სწორედ ამის შედეგად ითვლებოდა ობიექტურად. ამაშია რეფლექსიის კლასიკური გაგების ძირეული განსხვავება მისი იმ განმარტებისგან, რომელიც ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მიერ ხმარებაში შემოტანილ იქნა XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში, რომელმაც მთავარი მახვილი რეფლექსიური აქტების მარესუბიექტივებელ ფუნქციაზე გააქეთა, მისი მეშვეობით შინაგანი განცდის დაუშლადი არსებული მთლიანობის ფიქსაციაზე.

რეფლექსიის შესახებ კლასიკური წარმოდგენის საფუძვლად მდებარე გონებაჭვრეტითი წანამძღვარი იყო იდეა ჰარმონიისა ყოფიერების ორგანიზაციასა და ადამიანის სუბიექტურ ორგანიზაციას შორის – აზრი იმის შესახებ, რომ თვით ამ ორგანიზაციით ის უსასრულო მსოფლწესრიგშია ფესვგადგმული, გარანტირებული ადგილი აქვს მასში (თვითცნობიერების განმეორებადი აქტი ან ცნობიერების მოცემულობებში „წმინდა“ შეგრძნებათა გამოვლენა არის სახელდობრ ამ ფაქტის ცოდნა ანუ ცნობიერება, უფრო ზუსტად კი – ადამიანის ყოფიერების განსაზღვრული საშუალება, განსხვავებული ემპირიულად შემთხვევითი და „ბნელი“ არსებობისგან). რეფლექსიის მთავარი ამოცანა, როგორც ეს ფილოსოფიურ კლასიკას ესმოდა – ესაა აბსტრაქციაში კონკრეტული „საქმის ხილულ-ჭეშმარიტი ვითარების“ ბუნებრივი მოცემულობის პუნქტთან დაბრუნება, აზრისა და საგნის თანხვედრა და ამ საფუძველზე მოღვაწეობის სტიქიური, სპონტანური პროცესის კვლავწარმოება, მაგრამ უკვე როგორც დამოუკიდებელი, მიზანმიმართული, სივრცეში განშლადი არაემპირიული, რეფლექსიის მიერ გადადნობილი ცნობიერებისა (შესაბამისად, ყოფიერების). აქ არა მხოლოდ იგულისხმება, რომ ღრმად გაცნობიერებული ინტელექტუალური აქტი საგანთა გონებით სანედომი კავშირის (ვთქვათ, ბუნებრივის) მოხელთების ტოლძალოვანია, არამედ დაშვებულია ადამიანური ცხოველქმედების ნებისმიერი ფორმის დაყვანა „წმინდა ცნობიერ-

ების“ წინასწარგანზრახულ, კონტროლირებად, კვლავწარმოების შემძლე აქტებზე (ამით კი ცნობიერებას არსებითად თეოლოგიური სტრუქტურა მიენერება). აქედანვე, სხვათა შორის, კლასიკისათვის ესოდენ ტიპური პრობლემა ნებისმიერი პროცესის, რომელშიც ადამიანი იღებს მონაწილეობას თავისი ცნობიერებით, გადაყვანისა გონიერულ ფორმაში.

თვითცნობიერების მსგავს კონსტრუქციაში ცხადად ვლინდება ჩვენი თემისთვის მნიშვნელოვანი შემდეგი იდეებისა და დაშვებების მოქმედება.

1. კლასიკური ფილოსოფია სავსებით ცხადად გულისხმობს გაცნობიერების უნარის აბსტრაქციას, ანუ ამ უნარს განიხილავს ზღვრულად აზრობრივად შესაძლო, თითქმის ღვთიური სახით. შემეცნებით ობიექტებს ქმნის ადამიანი თუ ნიშნებს აწარმოებს, აყალიბებს საზოგადოებრივ ურთიერთობებს სხვა ინდივიდებთან თუ ზნეობრივ ქმედებებს ასრულებს – მას, კლასიკური ფილოსოფიის თანახმად, ყველგან და ნებისმიერ მომენტში ძალუძს თვითცნობიერად კვლავწარმოოს თავისი მოქმედებობის წყარო, საფუძველი, მამოძრავებელი მოტივები და მექანიზმი.

2. რადგან ასეთი უნარი მოქმედებს, მაშინ, შესაბამისად, მოაზრე ინდივიდისთვის სუბიექტ-ობიექტისეული დამოკიდებულების სრული გამჭვირვალობა იგულისხმება.⁵¹ ერთი მხრივ, ცნობიერებაში არაფერია ისეთი, რაც თვითცნობიერების მიერ გადადნობას არ ექვემდებარებოდეს; ცნობიერების ყველა შინაარსი, მდგომარეობა და შრე სრულად და უნაშთოდ კვლავწარმოებადია თვითცნობიერების დონეზე: ისინი შესაძლოა მოცულ და გავლილ იქნენ „მე“-ს უწყვეტი მოძრაობით, შემდეგ კი შენარჩუნდნენ, როგორც კონტროლირებადად ფუნქციონირებადი წარმონაქმნები, როგორც კონსტრუქცია. მეორე მხრივ, მიიჩნევა, რომ გაცნობიერება რაიმესი, რაც ცნობიერებაშია მოცემული ანუ ამ მოცემულის გაგება, როგორც მისი „ბუნებრივი ორგანიზაციის“ კუთვნილისა, – ნიშნავს მიაღწიო „უმაღლეს ცოდნას“. ყოფიერება

51. თვით სუბიექტი აქ ფიგურირებს მხოლოდ უნივერსალური შემეცნებითი პერცეფციის აბსტრაქტულ-ღვთაებრივი მოდულის სახით, რომელსაც საკუთარი სიმკვრივე, „სხეული“ არ გააჩნია: ეს უბრალოდ გაცნობიერების [сознания] წმინდა უნარია, აღებული ზღვრული სახით.

იხსნება ცნობიერების მოცემულობაში და უკანასკნელისგან თავის დამოუკიდებლობაში სწორედ ისეთია, როგორადაც ის ცნობიერდება. რეფლექსიის მიერ რეპროდუცირებული ცნობიერება არის კიდევ „როგორიც არის“ ყოფიერების ცნობიერება. ალბათ ეს არის კლასიკური ფილოსოფიის „აზრობრივი განტოლება“, რომელიც მასში ცნობიერებასა და ზოგადად ადამიანის იმ მოქმედებაზე ყველა ოპერაციის ორიენტირებას ახდენდა, რომელიც ცნობიერების მეშვეობით ხორციელდება.

ის ნიშნავდა იმას, რომ სამყაროს კავშირთა ყველა სიღრმე გამჭვირვალეა, მისაწვდომია თვითგამაცნობიერებელი სუბიექტისთვის, რომ არ არსებობს რაიმე პრინციპული დაბრკოლებები უნივერსალური შემეცნებითი პერცეფციისთვის,⁵² რომ ყოველივე ობიექტურად არსებული (იქნება ეს უშუალო დაკვირვებისთვის ფარული თვისებები ბუნებრივი ობიექტებისა თუ ინდივიდებს შორის ჩამოსაყალიბებელ ურთიერთობათა შინაარსი, მოთხოვნილების საგნები, ფსიქიკაში „იდეთა კავშირების“ მექანიზმები და ა.შ.) არის უეჭველად გაგებულის შესრულება, უეჭველად წინასწარ გათვლილისა უნივერსალური წესის რაციონალურ წვდომაზე. აქედანვეა კლასიკური ცნობიერების ესენციალიზმი, რომელიც განსაკუთრებით მდგრადად საკუთარ თავს „ადამიანის არსის“ მოცემულობის ცნებაში ავლენს, აქედანვეა მთელი მარაო წარმოდგენებისა, რომლებიც გამუდმებით გზავნიდნენ ანალიზს ერთგვარ „პირველყოფილთან“ („პირველსაწყისთან“, „პირველმიზეზთან“, „პირველსიტყვასთან“ და ა.შ.).

კლასიკური ფილოსოფიის მეტად თანმიმდევრულ ვარიანტებში რეალობა ადამიანისგან დამოუკიდებელი მთლიანობაა, იმავდროულად კი ის არის სხვადაყოფა, რაციონალურის ალტერ ეგო; მისი გონებით სანვდომი კავშირები შესაბამებიან აზროვნებით აქტებს, რომლებიც უკვე ცნობიერად არის კვლავწარმოებული და რეკონსტრუირებული აბსოლუტური თვითცნობიერების, რეფლექსიის მიერ. შესაბამისად, დადგენა ან რეალური არსებობა იმისა, რაც უკვე მოცემულია, ცნობილია „არსთა“ სახით, აქ ცნობიერების

52. ეს მართებულია იმ შემთხვევისთვისაც, როდესაც ობიექტს სუბიექტის შინაგანი სამყარო წარმოადგენს: ინდივიდი გამჭვირვალეა თავისი თავისთვის ცნობიერებაში.

განვითარებასა თუ განუვითარებლობაზეა დამოკიდებული, გაცნობიერების უნარის ვარჯიშზე, რაც პრინციპულად უსაზღვროა. ნავარაუდევია იყო, რომ შემმეცნებელი სუბიექტის „არსთა“ მიმართ დამოკიდებულების ეს ბუნებრივი გამჭვირვალობა პრინციპულად ყოველთვის სახეზეა და შესაძლოა მხოლოდ უცოდინრობის ან სიცრუის მიერ იქნეს „დაჩრდილული“.

3. ცნობიერების შესახებ ამ წარმოდგენის წიაღში ვითარდებოდა ახალი დროისთვის დამახასიათებელი თეორიები აზრის რაციონალური ფორმებისა, ობიექტური ცოდნის ფორმებისა – თეორიები, რომელთა დამუშავებით კლასიკურმა ფილოსოფიამ ყველაზე დიდი წვლილი შეიტანა თანამედროვე აზროვნების ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში. ეს თანაბრად სამართლიანია მისი, როგორც ტრანსცენდენტალისტური (მაგალითად, კანტი, ჰეგელი), ისე ემპირიულ-სენსუალისტური (ჰიუმბი, ფრანგი მატერიალისტები) ვარიანტებისთვის. ორივე შემთხვევაში იგულისხმება ცნობიერების განსხვავებულ შინაარსთა გადატანა აზრის რაციონალურად დანაწევრებული და სისტემატურად განვითარებადი ფორმების დონეზე. საქმე ისაა, რომ ასეთი მიდგომით განისაზღვრა ათელის გარკვეული წერტილი, რომელიც ერთდროულად განთავსებული იყო მიღმაც, „ზე“, აბსოლუტურ პერსპექტივაში და თვითცნობიერებისთვის გახსნილ ყოფიერებაშიც. სუბიექტი აბსტრაქტულად ახდენს საკუთარი თავის იდენტიფიცირებას რომელიმე აბსოლუტურ თვალსაზრისთან და ამ პოზიციიდან, თითქოს გარედან აკვირდება, როგორც თავის მდგომარეობებს, ისე მისთვის გარეშე ყოფიერებას. სწორედ ამ პერსპექტივაშია მართლზომიერი (და ხდება კიდევც) ცნობიერების მონაცემების კვლავწარმოება და დანაწილება გაგებისა და ცოდნის სისტემატური ობიექტური გაშლის დონეზე. ამავე აზრობრივ სფეროში მუშავდება ასევე ცოდნის განსაზღვრა, როგორც ურთიერთობის ფორმისა, როგორც გაცნობიერებული აზრის ტრანსლაციისა, რომელიც სხვა სუბიექტის მიერ არის კვლავწარმოებული იგივეობრივ და უნივერსალურ პირობებში. ჯამურად საქმე გვაქვს შემეცნებითი პროცესის ფილოსოფიის მიერ შემუშავებულ პოზიტიურ თეორიულ მოდელთან, რომლის კვლევასა და განაზრებაზე მუშავდე-

ბოდა თვით ობიექტური შემეცნების რეალური ფორმები (და არა მხოლოდ *post factum* განიაზრებოდა ფილოსოფიაში).

მთლიანობაში, მთელი კლასიკური ფილოსოფია შეგვიძლია დავახასიათოთ, როგორც თვითცნობიერებისა ანუ რეფლექსიის ფილოსოფია. მის მიერ შემოტანილმა კონსტრუქციებმა წარმოშვეს ფილოსოფიურ მსჯელობათა განსაზღვრული სტილი, რომელიც მხოლოდ შემეცნების თეორიის ჩარჩოებით არ შემოიფარგლა, არამედ ყველა იმ სფეროს ანალიზზე გავრცელდა, რომელშიც ადამიანს პრინციპულად ძალუძს ამა თუ იმ მოქმედების – სოციალურის, ეკონომიკურის, კულტურულის, ზნეობრივის და ა.შ. – განხორციელება რაციონალური საფუძვლით.⁵³ ამის გათვალისწინება მნიშვნელოვანია, რადგან რეფლექსიური ფილოსოფიის წანამძღვრებსა და წარმოდგენებს, ჩვეულებრივ, რთულად ვადევნებთ თვალს შემეცნების კლასიკურ თეორიათა ემპირიულ-სენსუალისტურ განტოტებებში (შეგახსენებთ, რამდენი სირთულე შეუქმნა ემპირიზმის ინტერპრეტატორებს ლოკის იდეამ „რეფლექსიისა“) და ისინი მხოლოდ ტრანსცენდენტალიზმს მიენერება. მაგრამ საკმარისია ემპირიზმის ტრადიციასთან დაკავშირებულ სოციალურ აზროვნებას დავაკვირდეთ ეპოქისა, განვიხილავთ რა ანალიზისთვის მის სოციალურ ფილოსოფოსებს, ეკონომისტებს, ანთროპოლოგებს, მორალისტებს, ფსიქოლოგებს, „ბუნებრივი სამართლის“, „საზოგადოებრივი შეთანხმების“ თეორიის წარმომადგენლებს და

53. ცნობიერების ამ რეფლექსიური კონსტრუქციის ჩარჩოებში კლასიკურ ეპოქაში შემუშავებულ იქნა ფილოსოფიური აზროვნების სპეციფიკური აპარატი და ტექნიკა, არგუმენტირებისა და მტკიცების განსაკუთრებული საშუალებები, რომლებიც განსხვავდებიან კონკრეტულ-მეცნიერულისგან და გამოცდილებისადმი სახელდობრ ფილოსოფიურ მიდგომას ახასიათებენ. საქმე მხოლოდ ის არ არის, რომ ონტოლოგიური წარმოდგენები, წანამძღვრები და დაშვებები ცნობიერების შესახებ წარმოდგენის მეშვეობით მიიღებოდა, თვითცნობიერად კონტროლირებადი მოქმედებისა, და რომ ამ აზრით ჩვენ კლასიკურ ფილოსოფიაში საქმე ყოველთვის ცნობიერების ონტოლოგიასთან გვაქვს. საქმე ისაა, რომ ფილოსოფიური არგუმენტაციისა და მტკიცების თვით საშუალებები ფორმდებოდა ცნობიერებაში ერთგვარი აბსოლუტური მოცემულობის არჩევანის გარშემო, რომელიც პირველყოფილად და აპოდიქტიკურად მონმობს ყოველგვარ ჭეშმარიტებას. ეს ის ნიადაგია, რომელიც ჯერ კიდევ არ მიუტოვებია მთელ ევროპულ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიას. თვით შემუშავება ფილოსოფიის ტექნიკისა, როგორც თვითცნობიერების ფილოსოფიისა, იქცა წყაროდ საკრალური მითისა მის შესახებ, როგორც „პირველფილოსოფიისა“, როგორც ერთადერთი აპოდიქტიკური, თავისი თავის დამასაბუთებელი დისციპლინისა.

ა.შ., რომ მყისვე დავინახავთ, რუსო და კანტი, ტიურგო და ჰეგელი, კონდილიაკი და ფიხტე ერთი ფორმაციის მოაზროვნეებს წარმოადგენენ. ემპირიკოსებსა და სენსუალისტებთან მეტი სიმკვეთრითაც კი, მეტაფიზიკური და თეოლოგიური ბინდის გარეშე ვლინდება რაციონალიზმის ძირითადი წანამძღვარი: ნამდვილი დამოკიდებულებები არის ცნობიერების რაციონალურ დამოკიდებულებათა ანუ „რაციონალურად გაგებული ინტერესის“ რეალიზაცია. საზოგადოებრივი მოწყობა განიხილება, როგორც საზოგადოებრივი შეთანხმების პროდუქტი; ენის ნიშნები, შრომის პროდუქტების ფულადი ექვივალენტები და ა.შ. — როგორც შეთანხმებით მიღებული, ადამიანის გონების ნებისმიერი გამოგონებები.

ასეთივეა კლასიკური წარმოდგენა ეკონომიკური სისტემის შესახებ, როგორც მოთხოვნებისა და მათი დაკმაყოფილების პროდუქტთა წარმოების სისტემისა. ანალოგიურ წარმონაქმნს წარმოადგენს მიზანშეწონილად და მიზანმიმართულად გაშლილი სულიერი ცხოვრების მდგრადი კონცეპტი, რომელმაც დიდი ხნით განსაზღვრა ფსიქოლოგიურ მოძღვრებათა, პედაგოგიკის, მორალისტიკისა და, მრავალი მიმართებით, კლასიკური ლიტერატურული აზროვნების ზოგადი ტიპი. თვით კლასიკურ ასოციანიზმში (ისევე, როგორც კონდილიაკ-დესტიუტ დე ტრასის „იდეოლოგიაში“ ან „მოძღვრებაში იდეების შესახებ“) გაბატონებულია თავისი იდეური სტილისტიკით მსგავსი ჩვეულება ასოციაციების განხილვისა, როგორც გაგებულის შესრულების.

წანამძღვრებისა და მტკიცებების მოქმედებას, რომლებიც თვითცნობიერების, ანუ რეფლექსიის კლასიკური კონსტრუქციის საფუძვლად დევს, იმ ანთროპოლოგიურ კვლევათა სახეობაშიც აღმოვაჩინეთ, რომელიც XX საუკუნის დასაწყისამდეა შემორჩენილი და რომლის ჩარჩოებში მითი, რიტუალი, მაგიურ შეხედულებათა სისტემა და ა.შ. გამოჰყავდათ ინდივიდის მიერ თავისი თავის გაგების აქტთა პროექციიდან. ასევე კანონზომიერად, საზოგადოებისა და ისტორიის შესახებ მსჯელობისას, სოციალური პროექტირების მისიონერულ იდეებში სტიქიურად ფორმირებული სუბიექტის ადგილას შეუმჩნევლად ათავსებდნენ განათლებულ ან თანდათან განათლებად ინდივიდს. ჰეგელის თავისებურება მოცე-

მულ შემთხვევაში მხოლოდ იმაში მდგომარეობდა, რომ ის კუთხის თავში არა ინდივიდუალური გაგებისა და განმანათლებლობის აქტს ათავსებდა, არამედ მსოფლიო ისტორიული პროცესის ცივილიზატორულ მოღვაწეობას.

ჩვენი აზრით, კლასიკური ფილოსოფიის დახასიათება, როგორც თვითცნობიერების ფილოსოფიისა, კლასიკური კულტურის მეტად ზოგადი საფუძვლების გაგების გასაღებს გვთავაზობს, რადგან სრულიად ერთგვაროვან წანამძღვრებს ვხვდებით არა მხოლოდ პროფესიონალური ფილოსოფიისა და მეცნიერების სფეროში, არა მხოლოდ თეორიულ სოციალურ ნააზრევში, არამედ მთლიანად იდეოლოგიაშიც, პოლიტიკურ და იურიდიულ ცნობიერებაში, მორალში, ხელოვნებაში, ლიტერატურულ მოღვაწეობაში, სულიერ მიღწევათა დაცვისა და გადაცემის კულტურულ-ისტორიული მექანიზმების ორგანიზაციისა და ფუნქციონირების ფორმებში. ამ მოვლენას, რასაკვირველია, სრულიად განსაზღვრული სოციალური საფუძვლები ჰქონდა, რომლებიც საერთოა ეპოქისთვის მთლიანობაში. სამყაროს სურათის ასეთ განზოგადებას, რომელიც იმპლიციტურად არის განსაზღვრული თვითცნობიერების აბსტრაქციებისა და კონსტრუქციების მიერ, ჩვენ უკვე ველარ წარმოვიდგენთ დამატებებისა და ნასკვების გარეშე, რომლებიც მოცემული ეპოქის სულიერი მწარმოებლის თვითშეგრძნების საერთო სქემატიზმით არის შემოტანილი, თვით სულიერი წარმოების აგენტის სუბიექტურობის ორგანიზაციით, რომელიც აფორმებს – ფენომენოლოგიურად და ინტენციონალურად – მის სრულიად განსაზღვრულ სოციალურ სტრუქტურას და სრულიად განსაზღვრულ ობიექტურ ურთიერთობებს, რომლებიც მოცემულ საზოგადოებაში იმ როლის ირგვლივ იკვრება, რომელსაც ცოდნა და ცნობიერება საერთოდ ასრულებენ მასში.

თავისუფალ ბაზარსა და კონკურენციაზე დაფუძნებული ბურჟუაზიული საზოგადოება ეკონომიკურ კანონებსა და ადამიანთა ცნობიერების მექანიზმებს შორის ერთობ სპეციფიკური თანაფარდობით ხასიათდება, ცოდნისა და ცნობიერების განსაკუთრებული მდგომარეობითა და როლით მის ობიექტურ სტრუქტურებში. მისი ნორმალური ფუნქციონირება და შესაბამის სოციალურ ურთიერ-

თობათა კვლევანარმოება მიიღწევა ეკონომიკური მექანიზმებისა და ინტერესების „თავისუფალი“ თამაშით, რომლებიც საკუთრებრივი ურთიერთობებით არის გამყარებული, უზრუნველყოფილია საბაზრო კონკურენციის თვითმონესრიგებადი სტიქიით.

მონოპოლისტურამდელი კაპიტალიზმის პირობებში ადამიანთა ცნობიერების ორგანიზაციასა და მასზე მიმართულ ზემოქმედებას რაიმე არსებითი მნიშვნელობა არ ენიჭება, მასობრივად არ გამოიყენება თვით საზოგადოების ორგანიზაციისთვის. სოციალურ-ეკონომიკური ცხოვრების აგენტები ერთმანეთთან და საზოგადოებრივ მთლიანთან კავშირში არიან თავისი ინდივიდუალური, „გონივრული“, „რაციონალურად გაგებული“ კერძო ინტერესისა და მსჯელობის უნარის, როგორც ასეთის, მეშვეობით. ამ საზოგადოებაში ადგილი არ აქვს ცოდნის განვითარებულ საზოგადოებრივ გამოყენებას, არ არსებობს ამა თუ იმ პრაქტიკული მიზნების გარშემო მისი ორგანიზაციის რაიმე სისტემა – ამ აზრით, ცოდნის წარმოება რეალური ეკონომიკური განვითარების პერიფერიაზე რჩება, საზოგადოების მიერ პრაქტიკაში უმაღლეს „ფუფუნების“ სახით არის დანერგილი, ეს კი თვით შემეცნების აგენტის განსაზღვრულ დამოუკიდებლობას უზრუნველყოფს. ამიტომ თავისუფალი, დაუბრკოლებელი სულიერი მოღვაწეობა, აზროვნების სუვერენულობა ბუნებრივ მოცემულობად გვეჩვენება, აუცილებლობის ძალით გამომდინარედ ადამიანის ჭეშმარიტი ბუნებიდან.

განსახილველ ისტორიულ პერიოდში ამ წარმოდგენას უფრო ფართო სოციალური საფუძველიც გააჩნია. ის გვეძლევა არა მხოლოდ სპეციალიზებული სულიერი წარმოების არსებობის განსაკუთრებული პირობებითა და ფორმებით, არამედ იმ გარემოებითაც, რომ კაპიტალისტურ ურთიერთობათა ჩამოყალიბებისა და სტაბილიზაციის ეპოქაში სოციალური ქცევა და ისტორიული მოქმედება ზოგადად „წმინდა“, უწანამძღვრო ცნობიერების თავისუფალი მანიფესტაციის ფორმას იღებს. პირადი ავტონომია, სუვერენულობა, თვით ინდივიდის მიერ განხორციელებული რაციონალური კონტროლი ქცევის საყოველთაო ფორმა ხდება (ასეთია, ენგელსის გამონათქვამის შესაბამისად, უნივერსალური „პოლიტიკურ-იურიდიული ხილულობა ეპოქისა“).

საზოგადოებრივი სტრუქტურები, ერთი მხრივ, მოითხოვენ „გონიერ ინდივიდს“ (თავის თავში შეიცავენ დამოუკიდებელი მსჯელობის უნარის ერთგვარ პრეზუმპციას), მეორე მხრივ კი – ჯერ კიდევ არ გულისხმობენ ცნობიერების რაიმე მიმართულ ორგანიზაციას, სტოვებენ ინდივიდებს მათი მდგომარეობის სტიქიური გაგების დონეზე, რომელიც, საბოლოოდ, მხოლოდ ჯამურად კრისტალიზდება გადამწყვეტი ეკონომიკური და კლასობრივი ინტერესების გარშემო. სხვა სიტყვებით, იგულისხმება, რომ ყოველ ადამიანს შესწევს უნარი „თავისი გონებით“ მივიდეს იმის გაგებამდე, თუ როგორ უნდა მოიქცეს, და არ არსებობს მისი აზრების სპეციალურად ფორმირების, კოდირებისა თუ სტერეოტიპიზირების აუცილებლობა.

ამგვარად, გარკვეული აზრით, თვით საზოგადოებამ წარმოშვა გაცნობიერების [СОЗНАВАНИЕ] უნარის აბსტრაქცია, რომელსაც რეფლექსიის ფილოსოფიამ აზრობრივად შესაძლო, ზღვრული მნიშვნელობა მიანიჭა. ის ასევე გამყარებული იყო მასში ინტელექტუალის ბუნებრივი (სოციალური და კულტურული) გამოცალკევებით, სწავლულის მკვეთრი გამიჯვნით ყოველდღიური ცნობიერებისგან, საერთოდ „მეტყველების დანარჩენი სამყაროსგან“.⁵⁴

მაგრამ ასეთ გამოცალკევებასთან მიმართებით უკვე თვით შემეცნების აგენტის არსებობის განსაკუთრებულ სოციალურ ფორმას ვეჩხებით ბურჟუაზიული განვითარების მოცემულ ეპოქაში, მასში არსებული სულიერი წარმოების სოციალური სტრუქტურით. საქმე ისაა, რომ კლასიკური ბურჟუაზიული კულტურის ბატონობის ეპოქაში სულიერი წარმოება ერთობ ვიწრო სოციალურ ბაზას

54. მხოლოდ გაცილებით გვიან, XX საუკუნეში, შესაძლოა სწავლულს გასჩენოდა კითხვა: მეც მასის მსგავსი სუბიექტი ხომ არ ვარ? – და წარმოშობილიყო განსაკუთრებული, უბრალო შემეცნებისგან განსხვავებული ამოცანა მასასთან მისი არამსგავსობის მტკიცებისა. კლასიკური კულტურის მოღვაწეები კი ვერაფრით თვლიდნენ თავისი ინტელექტუალური შრომისა და ცხოვრების მიზნად თვითშემოქმედებითი და თვითმყოფი ინდივიდუალობის მიღწევასა და შენარჩუნებას – ის თავისთავად იგულისხმებოდა. უკვე იმ ფაქტით, რომ ისინი შემეცნებითა და კვლევით იყვნენ დაკავებულნი, მკვიდრდებოდა მათი ინდივიდუალობა და თავისუფლება სახელმწიფოს, საზოგადოებრივი სტრუქტურების, მასობრივი აღმსარებლობისა და ტრადიციების მიმართ. მათთვის საკვებით საკმარისი იყო შემეცნების პოზიტიური ამოცანების შესრულება, რომელთაც პირველადმოჩენათ მთელი ენებით ეძლეოდნენ.

ეფუძნება. მისი ორგანიზება თავისუფალ პროფესიათა ფორმებით ხდება და პიროვნებათა ერთობ შეზღუდულ წრეს მოიცავს, რომლებსაც თავისუფალი დრო და სახსრები გააჩნიათ ინტელექტუალური ფუნქციების შესასრულებლად და ამ უკანასკნელთა საკუთარ მონოპოლიად გადასაქცევად (ასეთია, მაგალითად, იმ დროის მეცნიერების გაბატონებული ფორმა, რომელსაც პრაქტიკაში, უპირველეს ყოვლისა, „რჩეული“ მარტოხელები ატარებდნენ). ასეთი მონოპოლიის ჩარჩოებში, რომელიც თავისი წრიდან ადამიანთა ფართო მასებს გამორიცხავდა, ხორციელდებოდა კიდევ საზოგადოებაში მიმდინარე რეალური პროცესების იდეური გამოხატვა, მათთვის იდეალური ფორმის მინიჭება, ცხოვრებისა და მოქმედების ფაქტობრივი პროგრამების ცნობიერი იდეური ენის, ადამიანთა ზნეობრივი მდგომარეობისა და იდეალების, საზოგადოებაში მებრძოლ კლასთა მოთხოვნებისა და ინტერესების და ა.შ. შემუშავება. მეორე მხრივ, ასეთი ინტელიგენციის კავშირი გაბატონებულ კლასთან საკმაოდ თავისუფალი (ან „არაორგანიზებული“) იყო, რაც, თავის მხრივ, კიდევ უფრო მეტად უზიძვებდა მას საზოგადოებასა და სამყაროზე მოლივლივე ერთგვარი უნივერსალური ცნობიერების – მედიუმის სპეციფიკური როლისკენ, „საზოგადოების საყოველთაო სინდისის“ როლისკენ.

მაგრამ სწორედ სულიერი მწარმოებლის ასეთი სიტუაციის საფუძვლებში, რომელიც მოხაზულია როგორც მოცემულ საზოგადოებაში ცოდნისა და ცნობიერების არსებული როლით, ასევე ინტელიგენციის სოციალური არსებობის რეალური ფორმით, დევს კიდევ ის პარადოქსული გარემოება, რომლის შესახებ დასაწყისში ვსაუბრობდით და რომლის თავისებური კონცეპტუალიზაციის გავლენით (რომელიც აღნიშნული სოციალური პირობების მოქმედებასთან ერთად სულიერ მწარმოებელთან ინტელექტუალური შრომის შესრულების შესაბამის სქემას აფორმებდა) კლასიკური ფილოსოფიის შენობა საბოლოოდ სრულდებოდა.

ასეთ გარემოებას წარმოადგენს აზროვნებისა და პრაქტიკულ-ისტორიული მოღვაწეობის ფაქტობრივი სოციალური განხეთქილება, რომელიც სავსებით რეალურად შეიგრძნობა ბურჟუაზიული საზოგადოების წარმოშობისა და ჩამოყალიბების

დასაწყისიდანვე, მაგრამ რომელიც მის ფილოსოფიურ თვითცნობიერებაში ამოყირავებული, გარდაქმნილ-ირიბი ფორმით შევიდა.

მართლაც, რაციონალისტური ფილოსოფიის თანახმად, ადამიანს თავისი ქცევისა და საზოგადოებრივი ურთიერთობების აგების უნარი შესწევს მათი საფუძვლებისა და „ჭეშმარიტი“ მექანიზმის თვითცნობიერი კელაწნარმოებით. მაგრამ კაპიტალისტური განვითარება ყოველდღიურად და ყოველსაათობრივ გვიჩვენებდა, რომ რეალური ისტორიული პროცესი არ ექვემდებარება რაციონალურ სქემებს, რომლებიც შინაგან სანდოობას ფლობენ შექმნისთვის, რომ ის თავს აღწევს მათ კონტროლს, აიძულებს რა განცდილ იქნეს ინდივიდთა ცნობიერების რაციონალურად განვითარებადი ფორმების განრიდება ნამდვილი ზნეობრივ-სოციალური წესრიგისგან, რომელიც მათი მოქმედების შედეგად მკვიდრდება ან *de facto* განიცდება მათ მიერ.

თვითცნობიერების ფილოსოფიის ძირითადი ნაწამდღერების შუქზე სავსებით კანონიერია შემდეგი გასაოცარი კითხვა: რატომ ვერ ეწყობა სამყარო, ვერაფრით ხორციელდება გონივრული ორგანიზაციის ფორმებში? რატომ არ აქვს თვითცნობიერ მსჯელობას, რომელიც ონტოლოგიურ უცილობლობას ფლობს, მიუხედავად ამისა, ძალაუფლება რეალობაზე? ამ პრობლემამ, სულისა და სინამდვილის განხეთქილების ამ მწვავე განცდამ, ბეჭედი მთელ კლასიკურ კულტურას დაასვა, განსაკუთრებით, მის ზრდასრულ ფორმებს.

შეიძლება ითქვას, რომ XIX საუკუნის შუა ხანებისთვის კლასიკურმა ფილოსოფიამ თავისი მთლიანობის, თავისი ძირითადი ტიპოლოგიური მახასიათებლების შენარჩუნება მხოლოდ იმ მიზეზით შეძლო, რომ ის არ წავიდა მოცემული პრობლემის უშუალო გადანწყვეტის რისკზე, „გადაითამაშა“ ის, შეძლო განევითარებინა ერთობლიობა იდეებისა, რომლებიც გარკვეულ დრომდე მისი ცნობიერი, ლოგიკურად თანმიმდევრული ფორმულირების გამოორიცხვის საშუალებას უზრუნველყოფდნენ. და მაინც, სულისა და სინამდვილის განხეთქილების მწვავე შეგრძნება არის თვითცნობიერების ფილოსოფიის საკუთარი, თუმცა „დათრგუნული“ განცდა, რომელიც მნიშვნელოვანწილად მხოლოდ ვლინდება, გახში-

ანდება თანამედროვე ფილოსოფიურ კონცეფციებში, რომლებიც კრიზისის ეპოქის მიერ არის წარმოშობილი. კლასიკური ფილოსოფიის ანალიზის გარეშე ამ კონცეფციათა თანმიმდევრული კრიტიკული კვლევა უბრალოდ შეუძლებელია.

იმთავითი ისტორიული, მით კი ონტოლოგიური განცდა, რომელმაც კლასიკური ფილოსოფიის ზრდასრული ფორმების თავისებურება განაპირობა, ღრმად ორობითი, წინააღმდეგობრივია: ეს არის, როგორც ყოფიერების ბუნებრივი მოწესრიგებულობის პათეტიკური განცდა, სამყაროს რაციონალურად წვდომადი მოწყობისა და უბრალო წესრიგისა მასში, რომელიც ადამიანისა და მისი ცნობიერი ჩარევისგან არსებითად დამოუკიდებელია (რაციონალიზმის ძველი იდეა, რომელიც აღმავალი ბურჟუაზიული ტრადიციის გამოცდილებით არის დადასტურებული), მასთან ერთად კი მტრობის, დახვესებული საგნობრივი ძალების, სტიქიური სოციალური პროცესების „ანტიგონიერულობის“ შეგრძნება. თუკი ამ წინააღმდეგობრივ განცდას არ მიუღია მკაფიო კონცეპტუალური ფიქსაცია, მხოლოდ იმ მიზეზით, რომ კლასიკური ფილოსოფიის ზრდასრულ ფორმებში განვითარებული იყო ორი შემავსებელი, კომპენსატორული იდეა: იდეა ყოფიერებისა, რომელიც „გონიერია“ თავის ზღვარმიღმა, ზემგრძნობ საფუძვლებში (ან „პროვიდენციალურად გონიერია“) და იდეა ინდივიდისა, რომელსაც უნარი შესწევს ამაღლდეს აბსოლუტურ აზროვნებამდე, კვლავწარმოოს და თავის სულიერ ორგანიზაციაში შეინარჩუნოს სამყაროს მთელი რთული მოწყობა, იყოს მისთვის საპირნონე, რომელიც სრული მთლიანობის ჰარმონიზებას ახდენს. ეს ორივე იდეა, წარმოადგენს რა ფილოსოფიის საკუთარი შინაარსის ელემენტს, მიუხედავად ამისა, მასში წარმოიშვა არა მისი იმანენტური თეორიული განვითარებიდან, არამედ ინდუცირებული იყო ცნობიერების სქემატიზმით, ამ ეპოქის სულიერი მწარმოებლის თვითშეგრძნებით.

უკიდურესი სისრულითა და თანმიმდევრულობით ეს იდეები ჰეგელის კონცეფციაშია წარმოდგენილი, რომელსაც საკმარისად მკაფიო სიტუაციურ-ისტორიული საზრისი ჰქონდა და ეპოქის მთავარ პოლიტიკურ მოვლენებზე პირდაპირი პასუხის სახით მუშავდებოდა. სწორედ ჰეგელთან შეიძინა ძირითადი ფილოსოფიური ცნებების შემუშავებამ პირველად გაცნობიერებული

იდეოლოგიური მოღვაწეობის ხასიათი, ექვემდებარებოდა არსებული საზოგადოებრივი ურთიერთობებისა და ამ ურთიერთობების მომსახურე ცნობიერების ფორმების ამოცანებს, აბსოლუტურობაზე, სასრულობასა და საყოველთაოებაზე მათი პრეტენზიის გამოხატულებას. ასეთი ფილოსოფოსობის ყველაზე დამახასიათებელ პროდუქტად მოგვევლინა წარმოდგენა „ისტორიაში აზრების პროვიდენციალური ბატონობის“ შესახებ, ოსტატურად მორგებული იმას, რომ სულისა და სინამდვილის მტანჯველი ურთიერთგანრიდება „მოეხსნა“.

ჰეგელისეული ტიპის იდეალიზმი საბოლოოდ გეთავაზობს სრულიად განსხვავებულ გაგებას იმისა, თუ რას ნიშნავს „სამყაროსადმი ცნობიერი დამოკიდებულება“. განსხვავებით განმანათლებლობის უკბილო, გონებითი რაციონალიზმისგან, ჰეგელი მშვენივრად ხედავდა, რომ სიცოცხლისა და ყოფიერების რეალური, ფაქტობრივად ჩამოყალიბებადი ფორმები, თუმცა კი ცნობიერების მონაწილეობით ხორციელდება, არათანაზომადია ცალკეული ინდივიდის გაგების უნართან, და უფრო მეტიც – ტრაგიკულია, უაზროა, შეუძლებელია მიღებულ იქნენ გონების მიერ, ადამიანის მიერ საკუთარი თავის, როგორც რაციონალური არსებისადმი დამოკიდებულებით. ასეთი თანაზომადობის მიღწევა ჰეგელისთვის ცნობიერი თეორიული პრობლემა იყო. თვითცნობიერების ფილოსოფია ასეთ თანაზომადობას, ასეთი ამოცანის გადანეწყებას გულისხმობს.

სახელდობრ მისი გადანეწყებისას მივიდა ჰეგელი: 1) სამყაროში წესრიგის, კანონშესაბამისობის სპირიტუალიზებასთან (შემოიტანა რა ამით ანტინომია ყოველგვარი საგნობრიობის ცნობიერ-ობიექტივირებულ მხარესა და მის მატერიალურ, ცნობიერებისგან დამოუკიდებელ მხარეს შორის, ანტინომია, რომელიც სამუდამოდ დარჩა ბურჟუაზიულ აზროვნებაში); 2) აბსოლუტური (და უწანამძღვრო) ცნობიერების დაშვებასთან, მოითხოვდა რა ამით ინდივიდისგან აბსოლუტურად აზროვნების საშუალებას, მარადიულობის თვალსაზრისზე დადგომისა, ყოფნისა რალაცად, რაც „აბსოლუტური მონადის“ მსგავსია. ჰეგელის თანამედროვე საზოგადოებაში ასეთი პოზიცია სავსებით რეალურად მოჩანდა;

როგორც შინაგანი განწყობა, ის გამყარებული იყო ინტელიგენციის მდგომარეობით, მის მიერ ინტელექტუალური ფუნქციების არსებული სოციალური ფორმით.⁵⁵

ამ აზრით ჰეგელის ფილოსოფია ადამიანისგან სრულიად განსაკუთრებული ხასიათის ცნობიერობას მოითხოვს: ჩვენ ვიტანჯებით იმ მიზეზით, რომ არაგონივრულად ვაზროვნებთ, არ მოვკვეთთ, ერთი მხრივ, გონებით ინდივიდუალურ „ფანტაზიებს“, მეორე მხრივ კი, სინამდვილის აღქმის ემპირიულ, ზედაპირულ და ამ მიზეზით „არაჭეშმარიტ“ ფორმებს. ჰეგელის სისტემაში მტკიცებულები დამოკიდებულება სამყაროსადმი – ეს არის მისი განხილვა აბსოლუტური, მაგრამ მხოლოდ დროში გამოვლენადი გონებითი საფუძვლების თვალსაზრისით (ასეთი მიდგომის ყველაზე დამახასიათებელ გამოვლინებას ისტორიციზმი წარმოადგენს, რომელმაც XIX საუკუნის მთელ ბურჟუაზიულ იდეოლოგიაზე იქონია ღრმა ზემოქმედება).⁵⁶ ასეთი ცნობიერობის პოზიციიდან კლასიკური ფილოსოფია ბურჟუაზიული საზოგადოების განსხვავებული ურთიერთობების, მისი საზოგადოებრივი ცხოვრებისა და კულტურის ღრმა კრიტიკასაც ახორციელებდა. თუმცა, სწორედ აქ იყო მიმალული მისი არაკრიტიკული პოზიტივიზმის (მარქსის სიტყვებით) მიზეზი, სინამდვილის რაციონალური გამართლების განსხვავებული ფორმებისკენ სწრაფვისა.

სამყაროსადმი დამოკიდებულება, როგორც გონივრულისა თავის სასრულ საფუძვლებში და ადამიანისადმი კეთილგანწყობის ნიშნით მონესრიგებადი პროცესისა, კლასიკური ფილოსოფიის ძირითადი შინაგანი განწყობა, რეალობის მისი ღრმა „ინტენცია“ იყო. ამ ცენტრალურ ონტოლოგიურ მოლოდინს შეესაბამებოდა წარმოდგენა შემეცნების სუბიექტის, როგორც არსების შესახებ, რომელიც მონოდებულისა (და უნარი შესწევს) აბსოლუტურად იაზროვნოს,

55. შეიძლება ითქვას, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში ისე, როგორც არასდროს, თანმიმდევრულად იდეოლოგიზირდება სამყაროში ცნობიერი ადამიანის პოზიცია („მოაზროვნე“, „ფილოსოფოსი“ ცნობიერი ადამიანის მხოლოდ ზღვრული ხატია).

56. „კანონის“, „აუცილებლობის“ და ა.შ. შესახებ წარმოდგენათა სპირიტუალიზაციის შესაძლებლობა ყოველმხრივ იქნა რეალიზებული იდეალიზმის მიერ, მაგრამ ანალოგიური ტენდენციები ამ დროის აბსტრაქტული მატერიალიზმისა და პოზიტივიზმის განსხვავებულ ფორმებშიც (მაგალითად, კონტთან) ვლინდება, თუმცა ექსპლიციტურად და ცნობიერად არასოდეს ყალიბდება.

ანუ განახორციელოს შემეცნებითი აქტები მათი „სინმინდისა“ და უნანამძღვრობის შეგნებით,⁵⁷ რწმენით, რომ ხატები და ცოდნა, რომლებიც ინტელექტუალის თავში წარმოიშვება, თითქოს თავისი ბუნებით არის წარმომადგენლობითი და აბსოლუტური.

საღიჯარი წარმოების ტრადიციული ფორმებისა და თვითსწოხიარების მათი შესაბამისი სტრუქტურის მოძღვა

ადევნებენ რა თვალს ცვლილებებს, რომლებიც დასავლეთის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში მოხდა უკანასკნელი ასწლეულის მანძილზე, ჩვეულებრივ, ყურადღებას აქცევენ აღმოჩენებსა და პრობლემათა ახალ წამოჭრას, რომლებთანაც კონკრეტული მეცნიერებები მივიდნენ, საზოგადოებრივი პრაქტიკის მიღწევებს, პოლიტიკურ-იდეოლოგიური რიგის მოვლენებს.

უდავოა, რომ ეს ყველაფერი ფილოსოფიური აზროვნების მკვებავი გარემოა, მისი ობიექტურად ჩამოყალიბებადი პრობლემური ველი, რომლის გარდაქმნა გადამწყვეტ გავლენას ახდენს ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების, როგორც პოზიტიური ცოდნის განსაკუთრებული ფორმის ევოლუციაზე.

მაგრამ ფილოსოფია მხოლოდ ცოდნა არ არის (გნებავეთ სამყაროს და გნებავეთ თვით ცოდნის შესახებ). ის ასევე არის გარკვეული ისტორიული ეპოქის ცნობიერებისა და თვითცნობიერების ზოგადი სტრუქტურის უშუალო განსახიერება, პიროვნების, პერსონალურობის მისთვის შესაძლო ტიპის გამოხატულება, რომლებიც თვით აზროვნების საშუალებით არის წარმოდგენილი.

თავისი გამოხატულებითა და მნიშვნელობით თვითცნობიერების საყოველთაო სტრუქტურების ცვლილებები – ფილოსოფიის ისტორიის არსებითი ასპექტია. მაგრამ საქმე ისაა, რომ სწორედ ეს ცვლილებები, რომლებიც გარკვეული აზრით ფილოსოფიური იდეების ევოლუციათა ბირთვს წარმოქმნიან, შეუძლებელია

57. აქ ჩვენ მოაზრე-კლასიკოსის პირველად თვითმისტოფიკაციასთან გვაქვს საქმე, რომელიც გამოვლენილი და აღწერილი იქნა მარქსის მიერ „წმინდა ოჯახსა“ და „გერმანულ იდეოლოგიაში“ „იდეოლოგიისა“ და „იდეოლოგიური მეთოდის“ სახელით.

მთლიანად იქნენ გაგებული და განმარტებული ფილოსოფიის შემეცნებითი სიტუაციის გარდაქმნიდან. მათ, პირველ რიგში, სულიერი მოღვაწეობის საზოგადოებრივი ფორმის ცვლილებები აქვთ დასახული, რომელთა შესახებ ჩვენ ისეთი სოციოლოგიურად დაკვირვებადი მოვლენების მიხედვით შეგვიძლია ვიმსჯელოთ, როგორიცაა ინტელექტუალური შრომის ორგანიზაცია, მისი პროდუქციის გავრცელებისა და გამოყენების საშუალებები, ინტელიგენციის მდგომარეობა საზოგადოებაში, მასში მეცნიერებისა და მეცნიერული ცოდნის როლი და ა.შ.

ისტორიული პერიოდი, რომლის განმავლობაში დასავლური ფილოსოფია კლასიკური ფორმებიდან თანამედროვედ ტრანსფორმირდა, არა მხოლოდ კარდინალური მეცნიერული აღმოჩენებით იყო აღნიშნული, არა მხოლოდ სრულიად ახალი ურთიერთობების წარმოქმნით ეკონომიკური და სოციალურ-პოლიტიკური პრაქტიკის სფეროში, არამედ ინტელექტუალური შრომის (უპირველეს ყოვლისა, მეცნიერულის) ორგანიზაციისა და განხორციელების პირობების არნახულად სასტიკი მსხვერვეით. ჩვენი ყურადღება გვსურს სწორედ ისტორიულ-ფილოსოფიურ კვლევებში ამ ერთობ იშვიათად გათვალისწინებულ გარემოებას მივაპყროთ.

თანამედროვე სახელმწიფოებრივ-მონოპოლისტური (ტოტალიტარულზე რომ აღარაფერი ვთქვათ) ორგანიზაციის პირობებში ინდივიდუალურ ცნობიერებაზე მიმართული ზემოქმედება, მისი აშკარა პროგრამირება, კოდირება და უნიფიკაცია საზოგადოებრივი ცხოვრების რეგულირების ორგანულ ელემენტად იქცა. ეს ახალი მოვლენა ორი ურთიერთდაკავშირებული, მაგრამ სოციალურად არაერთგვაროვანი პროცესის გავლენით წარმოიშვა: ერთი მხრივ, ადამიანური მოღვაწეობის ფორმების პროგრესირებადი განსაზოგადოებრიობისა და, მეორე მხრივ, მასობრივი ქცევის იძულებითი რეგლამენტირების ახალი ინსტრუმენტების განვითარებისა (მხედველობაში გვაქვს საზოგადოებრივი ცხოვრების ბიუროკრატიზაცია, რეპრესიული სოციალური კონტროლი და ამ კონტროლის სისტემაში მასობრივი ინფორმაციის, პროპაგანდისა და რეკლამის საშუალებების გამოყენება).

დღეისათვის სახეზე გვაქვს განსაკუთრებული „ინდუსტრია ცნობიერებისა“, რომელსაც ინტელექტუალური შრომის მუშაკთა

მთელი არმია ემსახურება. მათი რეალური მდგომარეობა არსებითად განსხვავდება „თავისუფალი პროფესიების“ ადამიანთა მდგომარეობისგან, მათი მისწრაფება მასების განათლებისა და ობიექტური იდეური ორიენტირებისკენ მკაცრად არის ლიმიტირებული მასობრივი კომუნიკაციების მოქმედების ზოგადი ლოგიკით, რომელთა განსაზღვრა კომერციული და იდეოლოგიურ-პროპაგანდისტული მიზნებით, აუდიტორიის გართობის, „ოცნებათა ფაბრიკაციის“ ამოცანებით, სტიქიურად ჩამოყალიბებადი ცნობიერების მიმართული სისტემატიზაციითა და ა.შ. ხდება.

მითების მდორე, სპონტანური დავარგების ადგილას, რაც ტრადიციული საზოგადოებებისთვის არის დამახასიათებელი, თანამედროვე კაპიტალიზმმა მითოლოგიათა ერთგვარი რაციონალური ფაბრიკაცია განათავსა. იმ ფეტიშისტური წარმოდგენების განზოგადებისა და ხატოვან-კონცეპტუალური გაფორმების პროცესს, რომლებიც საზოგადოებრივი ცხოვრების რიგითი აგენტის თავში სტიქიურად ისახება [запорождение], უნინ საუკუნეები სჭირდებოდა. დღეისათვის ის ხელოვნურად არის დაჩქარებული, ფორსირებული, ამასთან, მითის თვით სისტემატიზაცია ხდება მეშვეობით ხერხებისა, რომლებიც მეცნიერული დემონსტრაციის, მტკიცების, აბსტრაქტული რაციონალური მსჯელობის მეთოდების იმიტირებას ახდენენ.

ეს ყველაფერი, ერთად აღებული, ინტელექტუალური შრომის წარმომადგენლისთვის, რომელიც შინაგანად კლასიკურ ჰუმანიტარულ ტრადიციას – თვითცნობიერების ფილოსოფიას მისდევს, როგორც ის XVII-XIX საუკუნეებში ყალიბდებოდა, სრულიად ახალ სიტუაციას ქმნის.

კლასიკური ფილოსოფიური მოძღვრებებისთვის ამა თუ იმ ხარისხით საგანმანათლებლო, მისიონერული განწყობა იყო დამახასიათებელი. მათი ავტორი საკუთარ თავს ჭეშმარიტ სიცხადეთა მონოპოლურ მფლობელად განიცდიდა, რომლებიც მას გაუნათლებელი, შეზღუდული მასისთვის უნდა მიეტანა, მინიერ შიშსა და საზრუნავში რომ იყო ჩაფლული. მასა განიაზრებოდა, როგორც ცრურწმენათა მატარებელი, მაგრამ (მნიშვნელოვანია უკანასკნელის ხაზგასმა) არაიმთავითი, არასუბსტანციალური

ცრურწმენებისა, რომლებიც მხოლოდ მისი დამოკიდებული მდგომარეობით იყო განპირობებული, თავისუფალი დროის არარსებობით, რომელიც შესაძლოა ინტელექტუალური მეცადინეობისთვის ყოფილიყო გამოყენებული, ჩვეულ წარმოდგენათა მეთოდურად თანმიმდევრული განმარტებისთვის. სხვა სიტყვებით, იგულისხმებოდა, რომ სულიერი პროდუქციის მასობრივი მომხმარებელი მისი მწარმოებლისგან მხოლოდ თავისი სოციალური მდგომარეობის პირობითობებით არის გამიჯნული, თავისი მოუცლელობითა და საჭიროებებით, მაგრამ რომ პრინციპულად მათ ცნობიერებათა შორის ერთგვარი „წინასწარდადგენილი ჰარმონია“ არსებობს, რომელიც ყველა ადამიანის იმ ერთსა და იმავე სიცხადესთან იდუმალი ზიარებით უზრუნველყოფა, რომელიც დემონსტრაციულ-რაციონალურ გამოხატულებას ექვემდებარება.

თავისუფალ დროს თავის სოციალურ პრივილეგიას გონებრივ შრომაზე მოაზროვნე-კლასიკოსი განიცდიდა, როგორც მეტაფიზიკურ პრივილეგიას, როგორც უპირობო უფლებას სხვათა ნაცვლად აზროვნებისა, გონების სფეროში წარმომადგენლობისა მათი სახით, ვინც საკუთარი გონების მოპოვებისა და კულტურირების შესაძლებლობას მოისაკლისებს. მატერიალური წარმოების სისტემიდან, შიშიდან და საზრუნავიდან ამორთულობა, რაც ფიზიკური არსებობის შენარჩუნებას უკავშირდებოდა, მის მიერ ცნობიერდებოდა, როგორც ვნებების, ინტერესების, თვითანგარებისა და ჭეშმარიტების წვდომის პროცესზე მათი შემრყენელი ზემოქმედებისგან თავისუფლება: მოაზროვნე-კლასიკოსი საკუთარ თავს ამორთულად შეიგრძნობდა სოციალურ-იძულებითი ილუზიების სფეროდან, რომლებიც განსხვავებული საზოგადოებრივი ჯგუფების განსაკუთრებული, შეზღუდული მდგომარეობით იყო განპირობებული. ის საკუთარ თავს აბსოლუტური დამკვირვებლის სახით წარმოუდგებოდა, რომლებიც ნებისმიერ სოციალურ-შეფარდებით „ათვლის სისტემათა“ მიღმა იმყოფებოდა, ამ მიზეზით კი გააჩნდა უნარი, საქმის ობიექტურ-ჭეშმარიტ მდგომარეობას ჩასწვდომოდა. აქედან, კერძოდ, ბუნებრივად იქმნებოდა ილუზია, თითქოს მისი ცნობიერების შინაგან უტყუარობათა უბრალო უწყებას იმ ცრურწმენების განადგურება ძალუძს, რომლებშიც მასა

ცხოვრობს, ძალუძს მათი გაფანტვა თვალისმომჭრელი სიცხადის შუქით. ეს ილუზია კლასიკური ფილოსოფიისა და ჰუმანიზტიკის კოლოსალური შინაგანი ძალისა და, იმავდროულად, მათი შეზღუდულობის მთავარი წყარო იყო. ერთი მხრივ, ის იდეური მოღვაწეობის უზარმაზარ ენერგიას უზრუნველყოფდა, მეორე მხრივ კი, მიდიოდა აზრის პატერნალისტური და თვით მენტორული ტიპისკენ, არაგულისხმიერებისა და ჩახშულობისკენ ნებისმიერი „გაუნათლებელი“ გამოცდილების მიმართ.

კლასიკური ფილოსოფიისთვის გონებრივი მოღვაწეობის მონოლოგური ფორმა, ყოველი იდეური ნაგებობის საბოლოო, დიდაქტიკური ჩაკეტილობისკენ სწრაფვაა დამახასიათებელი. შეიძლება ითქვას, რომ კლასიკური ფილოსოფიური აზროვნება, – უპირატესად არის აზროვნება სხვის ნაცვლად. ის ცხადად ან არაცხადად გულისხმობს თავისი მასობრივი კონტრაგენტის მიერ ინტელექტუალური დამოუკიდებლობის უქონლობას, უკეთეს შემთხვევაში, მას უკვე შესრულებული შემოქმედებითი აქტების კელაენარმოების ფუნქციას უტოვებს. მასობრივი აუდიტორიის ასეთი თანამგრძნობი აქტივობა მთელი კლასიკური კულტურის მიერ იგულისხმება: სწრაფვა მკითხველის, მაყურებლის, მსმენელისთვის „აბსოლუტური შეხედულების შებრანული ჟრუნების“ (მარქსი) მიწოდებისკენ საკუთარ თავს გვამცნობს, როგორც სრული ოპტიკური ილუზიის აგებისკენ სწრაფვა ალორძინებისშემდგომი ფერწერის ლტოლვაში, ისე ავტორისეული ხედვის თხრობითი ობიექტივაციისკენ ბურჟუაზიულ რომანში, ასევე ე.წ. „მეოთხე კედლის“ ეფექტში, რაც XVIII-XIX საუკუნეებში სცენური მოქმედების საცალდებულო ნორმად იქცა.

ანალოგიური ტენდენციები შეინიშნება პედაგოგიკაში, მორალისტიკასა და პოლიტიკურ პრაქტიკაში (ეს უკანასკნელი განსაკუთრებით საინტერესოა ანალიზისთვის, რადგან სწორედ მასში პპოვა თავისი სრული გამოხატულება მასის ნაცვლად იდეური წარმომადგენლობის კონცეფციამ).

თანამედროვე დასავლური კულტურის ჩარჩოებში მთლიანად, უკანასკნელი ნახევარი საუკუნის განმავლობაში უდავოდ მოხდა სულიერი პროდუქციის მწარმოებელსა და მომხმარებელს შორის

დამოკიდებულების კლასიკური მოდელის ცნობილი გადაფასება. სახეზეა მზარდი გაგება იმისა, რომ „განათლებული ფენა“ სულაც არ არის თავისი ბუნებით დეიდეოლოგიზებული, რომ ის მხოლოდ შედარებით არის თავისუფალი სოციალურ-ჯგუფური ინტერესების ზემოქმედებისგან, რომ ინტელიგენციას განსაზღვრული ადგილი უკავია საზოგადოებაში და, მსგავსად ყველა სხვა მასში ჩართული ჯგუფისა, ფლობს ილუზიებს, განპირობებულთ ამ მდგომარეობით.

შესაბამისად, კულტურის განსხვავებულ სფეროებში ადგილი ჰქონდა ფართო მასობრივი აუდიტორიისადმი აპელაციის თვით ტიპს, აღიარება ჰპოვა მისმა ინტელექტუალურმა დამოუკიდებლობამ და ცხოვრებისეულმა გამოცდილებამ, გარდაიქმნა აზროვნების ზოგადი სტილისტიკა. ეს უკანასკნელი განსაკუთრებით ცხადად თანამედროვე დასავლური ლიტერატურის პრაქტიკაში ჩანს, რომლის მრავალი ნაწარმოები აზრით უკვე აღარ კრისტალიზდება აშკარად აბსოლუტური, ყოვლისგამგები, თითქმის ღვთიური ავტორისეული ცნობიერების ირგვლივ. ნაწარმოების საყარაუდო მომხმარებელი თანავეტორად, თანაშემოქმედად არის აღიარებული, მრავალი რამ მის შემხვედრ ინტუიციაზე გათვლით აიგება, სულიერი შრომის პროდუქტის აზრობრივი კომპოზიცია „ღია დიალოგის“ მოთხოვნებს ექვემდებარება. ამის პარალელურად იზრდება სწრაფვა ყოველი, თუნდაც თვითცხადი წარმოდგენის რეალური განპირობებულობის გაგებისკენ ანუ განსხვავებული, არაკლასიკური საშუალებებისკენ „საკუთარი თავისთვის საკუთარი ცნობიერების განმარტებისა“ (მარქსი), რომელიც ხსნის [СНИМАТЬ] იმ აბსოლუტიზაციას, რომელიც თვითცნობიერების ზღვრული უნარის აბსტრაქციით იყო შემოტანილი, რომელიც გამორიცხავდა რაიმე არაკონტროლირებადი პროცესებისა და არაცხადი დამოკიდებულებების შესაძლებლობას აზროვნების ფუნქციონირებაში (რომელიც ამ მიზეზით ნადგურდებოდა ცოდნის სოციალური დამოკიდებულების ნებისმიერი აღიარებით, კერძოდ, ინტელექტუალის საზოგადოებრივი ყოფიერების განსაკუთრებულობის გათვალისწინებით).

თუმცა, ყველა ეს ტენდენცია დღევანდელ დღემდე ვერ იღებს ოდნავ მაინც თანმიმდევრულ (ფილოსოფიურ) კონცეპტუალიზაციას.

ჩვენი აზრით, ამის მთავარი მიზეზია თავისებური შოკი, რომელიც დასავლეთის ჰუმანიტარულმა კულტურამ განიცადა „ცნობიერების ინდუსტრიასთან“ შეჯახებისას, როგორც ის თანამედროვე კაპიტალიზმის მიერ არის პრაქტიკაში დანერგილი.

კლასიკური ფილოსოფიის საგანმანათლებლო განწყობას თავისი მდგრადობისა და მთლიანობის შენარჩუნება მხოლოდ იმ დრომდე შეეძლო, სანამ ჯერ კიდევ არ არსებობდა განმანათლებლობის ოდნავ მაინც ფართო პრაქტიკა. უკვე XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, როდესაც ბურჟუაზიული პოლიტიკური პარტიები საქმით შეუდგნენ მასობრივი ცნობიერების დაუფლების სამუშაოს, გამოქვეყნდა მოაზროვნისა და გაუნათლებელი აუდიტორიის ურთიერთობის მოდელის გულუბრყვილობა და უტოპიურობა. პირველ რიგში, ცხადი გახდა, რომ მასების ცნობიერება სულაც არ არის „სრულად ცრურწმენით“, რომ ის საკუთარ თავში ღრმად რეალისტური და საღი სოციალური გამოცდილების დანალექებს შეიცავს, რომელიც ვერანაირად კელავინარმოება „განათლებული ცნობიერების“ დონეზე და პრინციპულად ჩაუნაცვლებელია მისი იდეალური სიცხადეებით. მეორეც, აღმოჩნდა, რომ თვით მასის ცრურწმენები, ამ ღრმა პრაქტიკულ რეალიზმთან მათი შინაგანი შეზრდილობის მიზეზით, ფლობენ მდგრადობასა და სიმტკიცეს, რომელსაც კლასიკური ფილოსოფია და ჰუმანისტიკა არ გულისხმობდნენ, რომ მათი გამოყენება უფრო ადვილია, ვიდრე დაშლა და გაფანტვა აბსოლუტური თვითცნობიერების შუქით. მოცემული ვითარების დადგენამ შექმნა სოციალური მანიპულირების სწრაფი განვითარების შესაძლებლობა, მასებთან ურთიერთობის ამ ძირითადი სახეობისა, რომელიც მონოპოლისტური და სახელმწიფოებრივ-მონოპოლისტური კაპიტალიზმის ეპოქისთვის არის დამახასიათებელი.

მანამ, სანამ ჰუმანისტურად ორიენტირებული ფილოსოფია მოასწრებდა თავისი ტრადიციული მოდელების გადასინჯვასა და ყველა დასკვნის გამოტანას „მასების პირდაპირი განათლების“ წარუმატებელი მცდელობებიდან და მათი პატერნალისტური იდეური მეურვეობიდან, ბურჟუაზიულმა საზოგადოებამ ქვეყნად დემაგოგიის, ცრურწმენათა სელექციის, ჩვეულებრივი

[ОБЫДЕННЫЙ] ცნობიერების ელემენტთა ზედაპირული, მაგრამ ეფექტური გადაკომბინირების, მათი ერთი სახის წარმოდგენათა ფიქსაციისა და მეორეთა „ზურგაუმაგრებლობის“ მძლავრი რეალური ინსტრუმენტები მოავლინა. პროცესი კრიტიკული გათვლილსა მისიონერული და საგანმანათლებლო ილუზიებით დასავლური ფილოსოფიის მიერ უკვე „გონებათა დამუშავების“ ამ გიგანტური მანქანის პირობებში ხორციელდებოდა, რომელმაც ასევე გააძლიერა ცრურწმენებისა და ფეტიშისტური წარმოდგენების სოციალური გავლენა.

ჩვენი საუკუნის⁵⁸ 20-30-იანი წლებიდან დაწყებული (განსაკუთრებით, მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ), მოაზრეს, რომელიც შინაგანად მიჰყვება კლასიკურ განწყობას, თავის კონტრაგენტად უკვე არა უბრალოდ გაუნათლებელი, თავის თავს მინდობილი მასა ჰყავს, არამედ მასა, რომელიც მიზანმიმართულ ფსიქო-იდეოლოგიურ დამუშავებას დაექვემდებარა. ის ხვდება აუდიტორიას, რომლის ცრურწმენები კონცენტრირებული, გონება კი დეზორგანიზებული, დასუსტებული, დესტიმულირებულია. მეტიც, მისი კონტაქტი ამ აუდიტორიასთან უკვე ყოველთვის გაშუალებულია, და გაშუალებულია სახელდობრ იმ სოციალური ინსტრუმენტით, რომლის მეშვეობითაც ხორციელდება მასობრივ ცრურწმენათა კატალიზაციისა და დაგროვების პროცესი. ცოდნისა და სხვა ნებისმიერი სულიერი პროდუქტის ტრანსლაციის რეალური პირობების მიხედვით მკითხველი, მსმენელი, მაყურებელი მას უპირისპირდება, როგორც აუდიტორია, გადაბირებული მასობრივი კომუნიკაციებით, თვითონ კი იძულებულია მას მიმართოს იმავე კომუნიკაციათა ფორმებითა და ტერმინებით.

ასეთ პირობებში ტრადიციული საგანმანათლებლო განწყობა უკვე არა უბრალოდ უტოპიურის ან ისტორიულად შეზღუდულის სახით წარმოდგება, რომელიც საღ კრიტიკულ კორექციასა და ზოგიერთი აბსოლუტიზაციის მოხსნას საჭიროებს (ანუ, ფაქტობრივად, რაციონალურობის შესახებ თვით წარმოდგენის განვრცობას), არამედ, როგორც ტრაგიკულ-შეუსრულებადი,

58. იგულისხმება XX საუკუნე. – მთარგ. შენ.

არა უარყოფილი, არამედ ფეხქვეშ უხეშად გათელილი რეალობის მიერ. გასაკვირი არ არის, რომ თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში კლასიკური პერიოდის საგანმანათლებლო და მისიონერული ილუზიების ჭეშმარიტად თანმიმდევრული გადალახვა არ ხდება. ეჭვქვეშ დგებიან არა ისინი, არამედ მათი უარყოფელი სასტიკი რეალობა: სულიერი მესიანობის, ინტელიგენციის მეტაფიზიკური პრივილეგიების იდეა, რომელიც თვითცნობიერების კლასიკურ ვერსიებშია ფესვგადგმული, ტრაგიკული შეუპოვრობით პროპაგანდირდება, ამასთან, საგანმანათლებლო დოქტრინების ძირითადი ფარული ნაკლი (წარმოდგენა ინტელექტუალური შრომის სოციალურსხევითა [надсоциальным] განუპირობებელი, ელიტარულ-განსაკუთრებული ხასიათის შესახებ) სულ უფრო ცხადი ხდება.

სხვა შემთხვევებში საგანმანათლებლო განწყობებს უბრალოდ მოისვრიან (უარყოფენ მათთან ყოველგვარი კრიტიკული ანგარიშსწორების გარეშე). ამის გამოხატულებას წარმოადგენს მრავალრიცხოვანი მცდელობა ჰუმანიტარული ცოდნისა და ყველა მასთან ასე თუ ისე დაკავშირებული იდეალური წარმოდგენის დაყვანისა განსაკუთრებული „ინტელიგენტური იდეოლოგიის“ მნიშვნელობაზე, რომელიც ცხოვრებისგან აღმოუფხვრელ მოწყვეტას განიცდის.

აბსოლუტური თვითცნობიერების კონსტრუქცია თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში აღმოფხვრილი და გადალახული არ არის, არ არის ჩანაცვლებული რომელიმე ახალი, უფრო განვითარებული კონცეფციით. უმაღლეს ფილოსოფია მრავალფეროვან ალტერნატივებს კვლავწარმოებს, რომლებიც „გუშინდელი განმანათლებლის“, „წარუმატებელი მისიონერის“ ცნობიერებისთვის არის დამახასიათებელი, რომელიც „მასობრივი კულტურის“ ახალი რეალობით არის ტრავმირებული და სერიოზულ სირთულეებს განიცდის აზროვნებაზე თავისი უფლების შინაგანი დასაბუთების მცდელობისას, თავისი სულიერი აღიარებისა, რომლის პრეტენზია სინამდვილეში ერთგვარ მონაწილეობაზე საგანთა საერთო მსვლელობაში იმავე სპირიტუალისტურ-იდეოლოგიური სახით არის გაგებული.

უწინ ინტელიგენტის მისიონერული მისწრაფებები მოჩვენებითად მაინც მართლდებოდა მისი მდგომარეობის განსაკუთრებულობით, „განათლებული უმცირესობისადმი“ კუთვნილებით. დღეს, როდესაც ინტელექტუალურმა მოღვაწეობამ მასობრივი ხასიათი მიიღო და ინდუსტრიული ორგანიზაციის ფორმებსა და წესრიგში ჩამოისხა, როდესაც მის წარმომადგენელთა დიდი უმრავლესობა დაქირავებულ მუშაკთა მდგომარეობაში აღმოჩნდა, რომლებიც თავის ცოდნასა და უნარებს (ხანდახან კი პრინციპებსაც) ყიდიან, ამ გამართლებამ დაკარგა თავისი უტყუარობა ცნობიერებისთვის. მოწოდებულობის, ჭეშმარიტებასთან მონოპოლური ზიარების შეგრძნება, რომელიც თანამედროვე ინტელექტუალს კლასიკური კულტურიდან აქვს მემკვიდრეობით მიღებული, მისი საზოგადოებრივი ყოფიერების დამოკიდებულებებით აღარ დასტურდება. განათლებისა და გონებრივი სამუშაოს პრივილეგია, რომლითაც ის რეალურად გამოდის მეცნიერების, ტექნიკის, მასობრივი ინფორმაციის თანამედროვე ორგანიზაციის პირობებში, მეტად აღარ თანხედება სინამდვილის გაგებასა და ცოდნას, ჭეშმარიტი ინტელიგენტურობას და, პირიქით, ეს უკანასკნელნი არ მოითხოვენ განათლებასა და კულტურასთან ინდივიდის მონოპოლურ პრივილეგიებზე ზიარებას.

ინტელექტუალის საზოგადოებრივი ყოფიერების რეალური ფორმა, რომლიდანაც ოდესღაც თვითცნობიერების კლასიკური ფორმა ამოიზარდა, დაიშალა, თუმცა თვითშეფასების მისთვის შესაბამისი ტიპი, სულიერი არისტოკრატიზმის პრეტენზიები არსებობას განაგრძობენ. მეტიც, ისინი გადაჭარბებულად ავადმყოფურ, მანიაკალურ ფორმებს იძენენ, აბრკოლებენ საზოგადოებაში ინტელიგენტის როლის შესახებ ახალი, რეალისტურად საღი წარმოდგენების განვითარებას ისევე, როგორც საკუთარი თავის, ისე მასობრივი აუდიტორიების სოციალური, ფილოსოფიურ-ისტორიული, ჰუმანიტარული ორიენტირების ჭეშმარიტი შესაძლებლობების შესახებ.

და აი, პარადოქსი: თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია პროდუქტიული მხოლოდ იმ ოდენობით არის და ჭეშმარიტად საინტერესო ანალიტიკურ შედეგებს მხოლოდ იმ ოდენო-

ბით იძლევა, რა ოდენობითაც ის საერთოდ ამბობს უარს მასაზე იდეური ზემოქმედების პრობლემატიკის დამუშავებაზე, სულიერი ლიდერობის პოზიციაზე. დღეისათვის ჭეშმარიტ ყურადღებას, უპირველეს ყოვლისა, ის კონცეფციები იმსახურებენ, რომლებიც განვითარებული ცნობიერების არაპრივილეგირებულობას იცავენ, თანამედროვე სამყაროში მისი ბედისწერის ჩვეულებრიობას, ორდინარულობას, რომლებიც ავლენენ საყოველთაო მნიშვნელობას ცდებისა, რომლებსაც გაბატონებული სოციალური ორგანიზაცია უქვემდებარებს ინტელექტუალური მოღვაწეობის სუბიექტს ყველა დანარჩენ ადამიანთან ერთად.

სიცხადისა და თვითსიცხადის, უპირობო უტყუარობების თემები, რომლებიც რეფლექსიის გამოცდილებაში ვლინდება, ახალ, „არაკლასიკურ“ საზრისს იძენენ. საუბარი ეხება არა უნივერსალური ჭეშმარიტებების, ჭეშმარიტება-პროგრამების რეფლექსიურ გამოტანას პრივილეგირებული, აბსოლუტური, სოციალურად შეურყვნელი ცნობიერებიდან, რომლებიც შემდეგ გაუნათლებელი მასის ორიენტირებას ახდენენ. პირიქით, საუბარი ეხება არსებულ სოციალურ სამყაროში „ჩაგდებული“ ცნობიერების გამორკევეას, რომელიც მასირებულ ზემოქმედებას განიცდის. შინაგანი უტყუარობები („ჭეშმარიტებები“) აქ ამ ცნობიერების საბაზისო წარმონაქმნების სახით წარმოდგებიან, რომლებიც მის სიმტკიცესა და ინტეგრირებულობას უზრუნველყოფენ, მის უნარს, გაუძლიანდეს გარე მანიპულაციებს, ილუზიისადმი სოციალურად ორგანიზებულ იძულებას.

თვითცნობიერების ეს ახალი ვერსია შემოთავაზებული იყო თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის სამი შედარებით დამოუკიდებელი, მაგრამ შემდგომში შერწყმული მიმართულების – ფენომენოლოგიის, ფსიქოანალიზისა და ეგზისტენციალიზმის – მიერ. წინამდებარე სტატიაში აღნიშნული მიმართულებების განხილვას მხოლოდ იმ ოდენობით შევეცდებით, რა ოდენობითაც ისინი შესაძლოა წარმოდგენილ იქნენ, როგორც პრინციპულად ერთიანი მიმდინარეობა, რომლის ფართო გავლენა თანამედროვე კაპიტალიზმის სოციალური ორგანიზაციის სპეციფიკური პირობებით აიხსნება (შესაბამისად, ჩვენ მის არა იმდენად თეორიულ შინაარსს

გავარკვევთ, რამდენადაც იმას, თუ რა მიზეზით გავრცელდა ის ასე და რატომ აღმოჩნდა კონგენიალური თვით ფილოსოფიაზე უფრო ფართო განწყობებისთვის).

ამ ორგანიზაციის შესახებ ნათქვამი შეგვიძლია შემდეგი სახით განვიხილოთ. მის დამახასიათებელ თავისებურებას ის წარმოადგენს, რისთვისაც შეგვეძლო ინტელექტუალურობის განდევნა გვეწოდებინა. მისი ყველაზე სრულად განცდა, რასაკვირველია, ინტელექტუალური შრომის მუშაკის მიერ ხდება (მისთვის ეს არის თავისი ყოფიერების, როგორც მოაზრე ადამიანისთვის, შენარჩუნების მცდელობა). თუმცა, იმავედროულად, თანამედროვე კაპიტალიზმის სოციალური ორგანიზაცია რიგით, „მასობრივ“ ინდივიდსაც აიძულებს იგივე განიცადოს, რადგან მასობრივი სულიერი წარმოებისა და ინფორმაციის განსაზოგადოებრივებული ფორმების პირობებში ის ღვას ამოცანის წინაშე (და ფორმალურად ამისთვის საშუალებებიც გააჩნია), დამოუკიდებლად აწარმოოს იდეები, კონცეფციები, სამოქმედო პროგრამები, კრიტიკულად დაუფლოს საკუთარი ცხოვრების გამოცდილებას და ა.შ., რათა წინ აღუდგეს „ცნობიერების ინდუსტრიის“ მოქმედებას. ისტორიის თვალში ის თითქოს „პოტენციურ ინტელექტუალს“ წარმოადგენს, იმავედროულად კი, არ შეუძლია ასეთად იქცეს. გარკვეული აზრით „ინტელექტუალობის განდევნის“ ამ პრობლემის მეშვეობით შეიძლება ინდივიდუალური ცნობიერების ერთგვარი საყოველთაო სიტუაცია გამოეხატოთ, ინტელიგენტის რეფლექსია გამოვიყენოთ უნივერსალური და მასობრივი თვითშეგრძნების გამოსახატავად. ისეთ კონცეფციებში როგორიც ეგზისტენციალიზმია, სულიერი მოღვაწეობის სუბიექტის შინაგანი გამოცდილება კვლავ მისი ექსტრაორდინარული ნიშნადობით განიხილება, მაგრამ, ამასთან, მხედველობაში უკვე მიღებულია არა იმის ცოდნის პრივილეგია, რაც სხვებმა არ იციან, არამედ პრივილეგია უდიდესი სისრულით განიცადო, გადაიტანო ის, რასაც სხვებიც განიცდიან და იტანენ.

ამ დამოკიდებულების გამოვლენისა და ანალიზისთვის თანამედროვე კაპიტალიზმის სოციალური ორგანიზაციის განხილვა მოგვინებს მასობრივი ქცევის რეგლამენტაციისა და კონტროლის

განსაკუთრებული სისტემის მნიშვნელობით. ამასთან, ჩვენ კვლავ დაუბრუნდებით ძირითად მეთოდოლოგიურ ხერხს, ანუ ბურჟუაზიული საზოგადოების განვითარების ორი ძირითადი ფაზის, ეპოქის გენეტიკურ შედარებას.

დასავლეთის თანამედროვე კულტურაში ზოგი ფილოსოფიური იდეის წარმოშობის გზათა ილუსტრაციის სახით თვითცნობიერების კონცეფციის ორ ახალ ვარიანტს ავიღებთ – ეთიკურ-ფსიქოლოგიურსა და საგნობრივ-ენობრივს, რომლებიც, შესაბამისად, ეგზისტენციალიზმისა და ფსიქონალიზის (უფრო სწორედ, ერთისა და მეორის რთული ნაზავით) და ენის ანალიზის ფილოსოფიის მიერ არის წარმოდგენილი. ჩვენ მათ განვიხილავთ როგორც იმ წინააღმდეგობრივი და სპონტანური რეაქციების, განცდებისა და პიროვნული გამოცდილების გაფორმებასა და გამოხატულებას, რომლებიც მასობრივ მასალაში „ინტელექტუალურობის, სულიერების განდევნას“ ეწინააღმდეგებიან, როგორც შედეგს, რაც თანამედროვე კაპიტალიზმის პირობებში თან ახლავს მიმართულ (და რაციონალურ-ტექნიკურად დასაბუთებად) ჩარევას საზოგადოებისა ინდივიდის მიერ თავისი შინაგანი სამყაროს ცნობიერ აგებაში (ამასთან, მნიშვნელობა არ ენიჭება, წარმოადგენს ინდივიდი ცხოვრების ჩვეულებრივი, ყოველდღიური პროცესის სუბიექტს თუ სუბიექტს სამეცნიერო მოღვაწეობისა, რომელიც ამით მოცულია მეცნიერების მიერ, როგორც სოციალური ინსტიტუტი, და მეცნიერებისა და საზოგადოების კავშირთა ფართო სისტემაში).

თვითცნობიერების ეთიკურ-ფსიქოლოგიური ვარიანტი

საზოგადოებრივი ცხოვრების სახელმწიფოებრივ-მონოპოლისტური ორგანიზაციის ისტორია ერთ ზოგადფსიქოლოგიურ დამოკიდებულებას ამჟღავნებს: იგი ავლენს, რომ თავის მასაში ადამიანები წარმოადგენენ არსებებს, რომლებიც არ არიან მომზადებულნი, არც ქცევათა რაციონალურ-ტექნიკური სქემების გონივრული, ბოლომდე გაცნობიერებული ცინიზმისთვის და არც თავიანთი შინაგანი სამყაროს ნებისმიერი ამობრუნებისთვის. ქცევის ასეთი

საშუალებები ინდივიდუალური ცნობიერებისთვის დამახასიათებელი ამოუძირკვევი სპონტანურობის მიზეზით გამუდმებით არ ხორციელდება. აღმოჩნდა, რომ სწორედ შინაგანი სიცხადეების მიმართ ყოველგვარი აშკარა ძალადობისადმი წინააღმდეგობა წარმოადგენს წინამორბედი ისტორიის ყველაზე ღრმა და არსებით შიდაინდივიდუალურ მემკვიდრეობას. ყველაფერი ისე გამოიყურება, თითქოს საკუთარი ზნეობრივი ბუნების, თავისი თუნდაც ერთხელ და თუნდაც რალაცაში მოპოვებული ადამიანური განვითარებულობის აშკარა რედუქციის უუნარობა ადამიანური ინდივიდის უბრალოდ „თანდაყოლილი“, „ბუნებრივი“ თვისება იყოს (რომელიც დიდად არც იმაზეა დამოკიდებული, თვითონ როგორ ისურვებდა საკუთარი თავის განკარგვას).

ინდივიდუალური ცნობიერების სულიერ-ფსიქოლოგიური განვითარება და სტრუქტურული სიმნიფე წარმოდგება დაბრკოლებად, ზღუდედ თანამედროვე სოციალურ ორგანიზაციაში, მისი ცხოვრების მეცნიერებისმაგვარ „გონივრულობაში“ აქტიური ჩართვის გზაზე. ეს სრული დამაჯერებლობით საბუთდება დღევანდელი სოციალური კრიტიკის მოწმობებით, რომელთა წარმომადგენლები გვიჩვენებენ, რომ ბურჟუაზიული ორგანიზაციის სისტემაში, როგორც წესი, წარმატებულნი არიან ადამიანები, რომლებიც არქაულ ფსიქიკურ კონსტიტუციას ფლობენ. მის ყველაზე ზედა სართულებზე ყველგან ის ადამიანები იმყოფებიან, რომლებმაც წარმატებას სახელდობრ ზოგი პრობლემის (უპირველეს ყოვლისა, ზნეობრივ-ფსიქოლოგიურის) გაგების უუნარობის მიზეზით მიაღწიეს, ნორმალური მგრძნობიარობისა და წარმოსახვის არარსებობის მიზეზით, მორალურად დასაბუთებული სურვილებისა და იმის, რასაც შეგვიძლია ლოგიკური, კონცეპტუალური მესხიერება ვუწოდოთ.

ადამიანის სულიერი ორგანიზაციის თავისებურებას (და, როგორც ჩანს, მთელი ფსიქიკისა ზოგადად) ადაპტიური, შემგუებლური დეგრადაციის უუნარობა წარმოადგენს. რამდენადაც სულიერ-ფსიქოლოგიური განვითარება სახეზეა, მას უბრალოდ ვეღარ გავაუქმებთ ისევე, როგორც ვერ შევყვებით ფერისა და შუქის გარჩევას, გავანადგურებთ რა ალქმის ინდივიდუალური აპარატის ისტორიულად განვითარებულ დიფერენცირებას.

ამიტომ ცნობიერების, შინაგანი სამყაროს დამახინჯება აქ ერთობ რთულია თავისი სტრუქტურით, და არა ისეთი, როგორც ის იქნებოდა, ცოცხალ ადამიანურ ცნობიერებას მართლაც რომ შეძლებოდა მხოლოდ ნედლეულად ქცეულიყო „ცნობიერების ინდუსტრიისთვის“. ბურჟუაზიული საზოგადოების ადამიანთა დიდი მასისთვის თანამედროვე სოციალური ორგანიზაციის პირობებთან შეგუება მხოლოდ ფსიქოლოგიური თვითდაზიანების, საკუთარ ცნობიერებაზე რთული (არაგულახდილი, სანახევროდ ცნობიერი) მანიპულაციების გზით არის შესაძლებელი. როგორც წესი, ამის მიზეზი უკვე არა ნარმატივისკენ სწრაფვა, არამედ უბრალოდ არსებობის შესაძლებლობების სრულად დაკარგვაა. არ შესწევს რა თავისი ინტელექტუალური განვითარებულობის, შთაბეჭდილებიანობის, სინდისიერების და ა.შ. გაუქმება, ინდივიდი ცდილობს გააცუროს, სანახევროდ ცნობიერად შემოუაროს მათ, იყენებს რა ამისთვის სოფისტიკის იარაღებს, შესაძლებლობებს აშკარად პიროვნული გადანყვეტილებებისგან გადახრისა, რასაც საზოგადოების რთული ბიუროკრატიზებული სტრუქტურა გვთავაზობს და ა.შ.

მაგალითად, ის მიისწრაფვის ქმედებების განხორციელებისკენ ცხადად გამოხატული ავტორობის გარეშე – ქმედებებისკენ, რომლებიდან რთული იქნებოდა დასკვნების გაკეთება მისი აზრთნყობის, შეხედულებების, მისი „მე“-ს შესახებ. ის იმგვარი მდგომარეობის დაკავებას ცდილობს, რომ მისი საკუთარი მიდრეკილებებისა და სურვილების განხორციელება ნაწილობრივ მაინც იყოს უზრუნველყოფილი სხვათა განკარგულებებით, რომ მის მიერ ნების პირადი გამოხატვა დაცული იყოს სხვადასხვა სახის კოლექტიურად შემუშავებულ გადანყვეტილებათა ინსტიტუციონალური ანონიმურობით. სხვა შემთხვევებში ინდივიდი იმგვარად ცდილობს თავისი მოქმედებების ორგანიზებას, რომ შემდგომში „გარემოებათა წნეხის“ ან მისი საკუთარი, მისთვის არა სრულად დაქვემდებარებული სულიერი ორგანიზაციის კაპრიზების დამონშება შეეძლოს (მაგალითად, შიშის, დეპრესიის, უეცარი განრისხებისა და სხვა ემოციების).

ადამიანი თითქოს განეშორება თავის ყველა ქმედებას. იცავს რა თავს ორგანიზაციის მორალურ-რეპრესიული კონტროლისგან,

ის ქმნის „დანაშაულს ბრალისა და მიღწევას დამსახურების გარე-
შე“, აღარ არის რაიმეს მიზეზი. თუმცა, რაც უფრო ოსტატურია
მისი დამცავი შენიღბვა, მით უფრო ხშირად აღმოჩნდება ის საკუ-
თარი მცირეფასიანობის შეგრძნების ძალაუფლებაში. შესაბამისად
უმცირდება მას შთაბეჭდილებების, გრძნობების, შინაგან მდგო-
მარეობათა აქტიური ინტეგრაციის უნარი – უნარი დესტრუქციუ-
ლი ფსიქიკური პროცესებისადმი წინაღობისა.

რამდენადაც წიაღში სახელმწიფოებრივ-მონოპოლისტური ორ-
განიზაციისა, რომელიც დიდი ხანია გასცდა ინდივიდუალური
ქცევის ტრადიციული იურიდიულ-სამართლებრივი რეგულირების
ჩარჩოებს, სოციალური რეპრესია მორალურ-იდეოლოგიურ ხასი-
ათს იძენს და უკვე არა უბრალოდ ქმედებებისა და რეალიზებული
განზრახვების წინააღმდეგ არის მიმართული, არამედ განზრახვე-
ბის, სურვილების, ზნეობრივ-ფსიქოლოგიური განწყობების, რო-
გორც ასეთების წინააღმდეგ, ამდენად ამ ორგანიზაციის მასობრო-
ვი აგენტი შიშს განიცდის თავისი ცნობიერების სპონტანურობის
წინაშე. საზოგადოებრივი განვითარების სრულიად განსხვავებულ
დონეზე აღორძინდება პირველყოფილი წარმოდგენა „აზრთა დე-
მონიის“, ჯერ კიდევ ხორცშეუსხმელი სურვილებისა და განზრახ-
ვების შესახებ. ადამიანი ყოველივე შესაძლებელს სჩადის, რათა
თავის სტიქიურ ნადილებს ფსიქოლოგიური კონსტიტუირების
საშუალება არ მისცეს, გააცალოს მათ შინაგანი მნიშვნელობა,
„დაივიწყოს, როგორც კი ოდნავ შეამჩნევს“. თავისი ფსიქიკური
კონსტიტუციის გამოვლენის შიშის წინაშე მას თვითონ არ სურს
მისი ცნობა, აკავებს რეფლექსიის მუშაობას, ცდილობს ცნობიერ-
ებადღე არ მიიტანოს იდუმალი სულიერი ცხოვრება. ჩვენ წინაშეა
ის, რასაც ფროიდი „ქვეცნობიერში განდევნას“ უწოდებდა: ინდი-
ვიდის მიერ ყველა იმ შთაბეჭდილების, მიდრეკილების, სურვი-
ლის სანახევროდ ნებისმიერი დათრგუნვა, რომელსაც შესაძლოა
ხელი შეეშალა მისი სოციალური შეგუებისთვის. ასეთი განდევნის
შედეგს (ამასთან, შევნიშნავთ, რომ ის წარმოქმნის სრულ წინააღმ-
დეგობას საქციელისგან ნებისმიერი თავშეკავებისა მისი სუბიექ-
ტური სასურველობის გაცნობიერებისას) წარმოადგენს განდევნი-
ლი ლტოლვის იატაკქვეშა ცხოვრება, გამუდმებული – თვით

ინდივიდისთვის გაუგებარი – ფსიქიკური დაძაბულობა, ნევროტული შეუსაბამობები და მისი ქცევის ჩავარდნები.

თუკი „უფერულობა“, „პრიმიტიულობა“, „ნაწილობრივი დებილიზმი“ იმათ საკმაოდ ტიპურ თვისებებს წარმოადგენს, ვინც თანამედროვე ორგანიზებული ისთებლმშენების სისტემაში მიაღწია წარმატებას, მაშინ ნევროტულობა, დესტრუქცია, ცნობიერების სუსტი შინაგანი დაკორექტურებულობა საზოგადოებრივი ცხოვრების მასის მსგავსი ჩვეულებრივი აგენტის ასეთივე დამახასიათებელ თვისებებს წარმოადგენს.

თვითცნობიერების თანამედროვე ფილოსოფიური კონცეფციების თავისებურება (მისი ფსიქოანალიტიკურ-ეგზისტენციალური მოდელებისა) და მათი ფართო გავლენის ძირითადი მიზეზი ისაა, რომ მათ ცნობიერების ამ ავადმყოფური მდგომარეობის განზოგადებული გამოხატულების საშუალებები იპოვეს, რომლებიც ყველაზე მეტად მასობრივი, ყველაზე მეტად ტიპური სახელდობრ თანამედროვე სოციალური ორგანიზაციისთვის არის.

არც ეგზისტენციალიზმი და არც ფსიქოანალიზი შეიცავს თანამედროვე კაპიტალიზმის სოციალურ თეორიას. იმავდროულად, ისინი უდიდეს ინტერესს წარმოადგენენ ასეთი თეორიისთვის, რადგან ისინი იმას კელავანარმოებენ, თუ როგორ გარდატყდება ის პიროვნების შინაგანი სამყაროს აგების თავისებურებებში, ინდივიდუალური ცნობიერების სოციალურ-ტიპურ დესტრუქციებში.

მაგალითად, დიდი ხნის წინ არის შენიშნული, რომ ეგზისტენციალისტური ფილოსოფიის სანყისი კონსტატაციები და აღწერები დიაგნოსტიკურ ხასიათს ატარებენ. თანამედროვე დასავლურ საზოგადოებას ის განიხილავს როგორც „დაავადებულ სამყაროს“, რომელიც სულიერად არასრულყოფილი ადამიანებით არის გადავსებული. ეგზისტენციალისტი ავტორების შეხედულებით, ცნობიერების თანამედროვე თეორიის პირველი რიგის ამოცანას ამ არასრულყოფილების ფენომენოლოგიურად ზუსტი პატოგრაფია წარმოადგენს.

თანამედროვე ეპოქის უდამახასიათებლეს თვისებად ეგზისტენციალიზმი „არანამდვილი ქცევის“ ფართო გავრცელებას მიიჩნევს. საუბარი ეხება ქცევის წესს ადამიანისა, რომელსაც

ვერც ცინიკურ პირფერობაში დავდებით ბრალს, ვერც ცნობიერ თვითმოტყუებაში, მაგრამ, რომელიც, იმავდროულად, ბოლომდე გულწრფელი არ არის არც სხვებისა და არც საკუთარი თავის მიმართ. ის მსახიობს გვაგონებს, რომელიც უხეშად და უხეიროდ შეესისხლხორცა შეთავაზებულ როლს; მისი აზრები (ისინიც კი, რომელთა განცდა როგორც ორიგინალურების ხდება) სცენურ რეპლიკებს ჰგავს, რომლებიც წინასწარ არის სხვის მიერ დაწერილი, მისი ქცევა – ნაწილობრივ ყოველთვის ყესტებია, რომელიც უხილავი, მაგრამ თითქოს მასზე მუდმივად დამკვირვებელი აუდიტორიის მიერ აღქმაზეა გათვლილი; მისი გრძნობები გარდაუვალად შეიცავენ თვითაფექტაციის ელემენტს. ამ ადამიანის ყველაზე დაძაბული ემოციური მდგომარეობებიც კი (შიში, სიხარული, აღტაცება და ა.შ.) „გაკეთებულობის“ ბეჭედს ატარებენ. მათ შესახებ იმის თქმა შეიძლება, რასაც ცნობილი გერმანელი ფსიქიატრი ბლოილერი⁵⁹ ამბობდა ისტერიული შეტევების შესახებ: „ისტერია არა მხოლოდ ემართება დაავადებულს, გარკვეული აზრით ის ყოველთვის თვითონ ვარდება ისტერიაში“.

„არანამდვილი ქცევის“ სუბიექტის შინაგანი მდგომარეობა – ესაა ავადმყოფური დაძაბულობა, გამუდმებული შიში თავისი ცხოვრებისეული თამაშის არანამდვილობის გამო, უუნარობა იმად ყოფნისა, რადაც ყოფნას ცდილობს. არ აცნობიერებს რა თავის თამაშს, როგორც თამაშს, ის იმავდროულად მძაფრად განიცდის ამ თამაშის სიყალბეს, არ ცრუობს განზრახ, მაგრამ განიცდის „სიცრუის სირცხვილს“ – დეპრესიულ მდგომარეობაში ვარდება, რომელიც აღწერას პათოფსიქოლოგიის ტერმინებით ექვემდებარება.

ეგზისტენციალიზმი საკმაოდ ცხადად შეიგრძნობს, რომ „არანამდვილი ქცევა“ ფართო გავრცელებას მხოლოდ განსაზღვრული სოციალური პირობების არსებობისას პოუვებს, მხოლოდ კონკრეტული საზოგადოებრივი დამოკიდებულებების ზემოქმედების ქვეშ. ამასთანავე, ეგზისტენციალისტები კატეგორიულად იჟინებენ იმას, რომ ასეთი ქცევა არა მოცემული პირობებისა და

59. ავტორის უზუსტობა. ოიგენ ბლოილერი (Eugen Bleuler, 1857-1939) იყო შვეიცარიელი ფსიქიატრი. – მთარგმ. შენ.

დამოკიდებულებების ბრალეულობით არსებობს. რეალური პასუხისმგებლობა ამისათვის (თანაბრად – სულიერი პათოლოგიის მის მიერ გამოწვეული ფორმებისთვის) თვით ინდივიდს ეკისრება. მან ამოიჩია თავისი სწეულებები იმ სარგებელთან ერთად, რომელსაც ცხოვრების სოციალურ-როლური (სანახევროდ ცნობიერად მსახიობური) ტიპი უზრუნველყოფს. სულიერი აშლილობა არა მხოლოდ ეწევა მას, ის ერთგვარი „ფსიქოლოგიური ასოთდამშავებლობის“ შედეგს წარმოადგენს.

ამგვარად, ცნობიერების ფსიქოანალიტიკურ-ეგზისტენციალისტური კონცეფციების მთავარ ობიექტს წარმოადგენს ინდივიდი, როგორც მასზე განხორციელებული სულიერ-იდეოლოგიური მანიპულაციის თანამონაწილე და გამტარი. არსებული სოციალური ორგანიზაცია მის შინაგან სამყაროს მხოლოდ იმიტომ იქვემდებარებს, რომ მისი რეპრესიის წინაშე შიშიდან გამომდინარე ის სანახევროდ ცნობიერ თვითშთაგონებას თანხმდება.

ამიტომ, როგორც ფსიქოანალიზში, ისე ეგზისტენციალიზმში ეპოულობთ მოდელს ცნობიერებისა, რომელიც საკუთარ თავზე გარკვეულ მოქმედებებს ასრულებს და ამ მოქმედებათა წინააღმდეგობას ხვდება უშუალო სულიერი ცხოვრების სპონტანურობის მხრიდან.

კლასიკურმა ბურჟუაზიულმა ფილოსოფიამ ბევრი გააკეთა გარემესუბიექტური, გარემუინდივიდუალური სამყაროსადმი დამოკიდებულების მანიპულატორული, პრაქტიკულ-ვოლუნტარისტული კრიტიკისთვის. ის ცდილობდა ეჩვენებინა, რომ ყოველგვარი ვინროპრაგმატული ჩარევის პასუხად ბუნება და ისტორია პასუხობენ, როგორც მთლიანობები, როგორც აზრობრივი „სულიერი“ ერთიანობები. მაგალითად, საკმარისია ჰეგელის ფილოსოფიის გახსენება, რომლის მთავარი სიუჟეტი „მსოფლიო გონების“ ობიექტური (ონტოლოგიური) წინააღმდეგობა იყო ინდივიდუალური გონების საკანონმდებლო პრეტენზიებისადმი.

თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ამ თემამ რთული ინვერსიები განიცადა, წინა პლანზე გამოვიდა თავისი საკუთარი შინაგანი სამყაროსადმი ადამიანის მანიპულატორული, პრაქტიკულ-ვოლუნტარისტული დამოკიდებულებისა და ამ სამყაროს

ონტოლოგიური წინააღმდეგობის საკითხი. ფსიქოანალიზის, ფენომენოლოგიისა და ეგზისტენციალიზმისთვის, მიუხედავად განსხვავებებისა, ერთი ზოგადი ტენდენციაა დამახასიათებელი, კერძოდ – სწრაფვა ყოფიერებისა და ცნობიერების წინააღმდეგობის შემოტანისა თვით ცნობიერების მოდელში. მათი არსი, როგორც ფილოსოფიური თეორიებისა, შესაძლებელია შემდეგი პარადოქსული მტკიცებით გადმოვცეთ: „თავის საფუძველში ცნობიერება არის ცნობიერებისგან დამოუკიდებელი რეალობა“. ჩვენს წარმოდგენებს, შეხედულებებს, გემოვნებასა და ა.შ. თვითნებურად ვერ შევცვლით, ვოლუნტარისტული ძალადობა მათზე არასოდეს რჩება დაუსჯელი. თვითმანიპულაციის ყოველ მცდელობას, რაოდენ საფუძვლიანი მოტივებითაც არ უნდა იყოს ის გამონეწეული, ცნობიერება დესტრუქციითა და სულიერი აშლილობით პასუხობს: ის „შურს იძიებს თავისი საკუთარი სუბიექტისადმი“.

ფსიქოანალიტიკურ-ეგზისტენციალისტურ კონსტრუქციებში ცნობიერების ინტერპრეტირება ხდება როგორც რთული, სულ ცოტა, ორშრიანი სტრუქტურისა. მასში გამოიყოფა ცნობიერება-სუბიექტი და ცნობიერება-ყოფიერება. ამ ორ ინსტანციას შორის „ნორმალური“ („ჯანმრთელი“, „კეთილსინდისიერი“) ურთიერთობის დამყარება – ასეთია ფსიქოანალიზისა და ეგზისტენციალიზმის ძირითადი მოთხოვნა, რომელიც მათი ეთიკურ-თერაპიული დოქტრინების სახით კვალიფიცირების საშუალებას გვაძლევს.

ცნობიერება-სუბიექტი განიცდის მოთხოვნილებას, რომ მისგან გამომდინარე ყველა ქმედება ცნობიერად წინასწარგანზრახული იყოს და სუბიექტის მიერ განიცდებოდეს, როგორც მისი საკუთარი გადაწყვეტილებები, რომელთა განხორციელების ბრალეულობას (ავტორობას) ის არც გარეშე გარემოებებს უზიარებს და არც სოციალურ ინსტიტუტთა არსებულ მოთხოვნებს, და არც არაცნობიერ-იმპულსურ ლტოლვებს. ცნობიერება-ყოფიერება (ეგზისტენცია) განიცდის იმის საჭიროებას, რომ პიროვნების მიერ ონტოლოგიურად იქნეს აღიარებული, სახელდობრ ყოფიერების, თვითყოფიერების, მისი შიდასუბიექტური სამყაროს მდგრადი მთლიანობის მნიშვნელობით.

ფსიქოანალიზსა და ეგზისტენციალიზმში არცთუ იშვიათად ჭერეტენ „არაცნობიერის“ ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში ჩასახული ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის უბრალო განვითარებას. ეს

მცდარი შეხედულება: ეგზისტენციალიზმისა და ფსიქონალიზის (სულ ცოტა, კლასიკურის) მთავარი პათოსი – ეს არის სწორედ პროტესტი „არაცნობიერზე მხსნელი მინიშნების“ საწინააღმდეგოდ. ამ ფილოსოფიების მიერ ადამიანის ქმედებებისა და აზროვნების არაცნობიერება განიხილება, როგორც საკუთარი ფარული მოტივების გაცნობიერების უსურველობა, მათი გამოვლენა თვითკმარი, სრულფასოვანი რეალობის მნიშვნელობით და ამ რეალობასთან მიმართებით განსაზღვრული მორალური პოზიციის დაკავება. ეგრეთ წოდებული „არაცნობიერი საქციელი“ (ქმედება, რომლის შესახებ ადამიანი ამბობს: „თვითონაც არ ვუნყოფი, რას ვაკეთებდი“) შინაგანი არაკეთილსინდისიერების, თვითყოფიერების გაგებისგან გათვლილი გადახრის შედეგს წარმოადგენს. შეურაცხადობა ხშირად (თუ ყოველთვის არა) მოწმობს ცნობიერებაზე იდუმალი, მაგრამ წინასწარგანზრახული მანიპულაციების შესახებ, რომლებიც ინდივიდს შეიძლება დაეკისროს და ბრალად წარედგინოს.

იდუმალი თვითმანიპულირების ტექნიკას ეგზისტენციალიზმი და ფსიქონალიზი თვითცნობიერების კულტურას, თავის ონტოლოგიურ ურჩობაში შინაგანი სამყაროს გარკვევას უპირისპირებენ.

კლასიკურ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში თვითცნობიერების (რეფლექსიის) პროცესი, ან „შინაგანი გამოცდილების“ („ფსიქიკური ფაქტორების“) განსაზღვრული მონაცემების აღმოჩენას გულისხმობდა, ან ცნობიერების საყოველთაო სტრუქტურების (მისი აპრიორული ფორმების), მათი გავლით კი – ყოფიერების საყოველთაო ფორმებისა, მისი ონტოლოგიური სტრუქტურების. რეფლექსია აქ არასოდეს განიაზრებოდა როგორც განსაკუთრებული სახის შინაგანი ყოფიერების განჭვრეტის საშუალება.⁶⁰ მისი დაშენება შემეცნებით გამოცდილებაზე ხდებოდა, ამ გამოცდილების მეტათეორიებში კონცეპტუალიზდებოდა.

60. მხოლოდ კლასიკურ ლიტერატურაში (განსაკუთრებით საინტერესო ამ მიმართებით ლ. ტოლსტოის შემოქმედებაა) იძენს თვითცნობიერება პირველად ეგზისტენციალურ საზრისს, განიმარტება როგორც განუშორებელი შინაგანი რწმენის ძიების პროცესი, რომელიც მოცემულ ინდივიდს განასხეავებს და პირველადია ცნობიერად შებუშავებული მისი ყველა წარმოდგენის, ცნობიერი და თვითიგივეობრივი „მე“-ს მიმართ. ან, ეთქვამთ, მოგვიანებით, პრუსტთან ასეთი ეგზისტენციალური ძიება (რომელიც, სხვათა შორის, რომანის ტრადიციული ფორმის ცვლილებაზე აისახა) გულისხმობს განუშორებელ, „განმასხეავებელ“ შინაგან რწმენას, როგორც პირველადს „დაკარგულ დროსთან“, გაფანტულ არსებობასთან მიმართებით.

თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში თვითცნობიერების ცნებამ სრულიად განსხვავებული მნიშვნელობა მიიღო. ფენომენოლოგია, ფსიქოანალიზი, განსაკუთრებით კი ეგზისტენციალისტური დოქტრინები, რეფლექსიას განიხილავენ, როგორც თვით-კმარ, სხვა რამეზე დაუშენებად სახეობას შინაგანი მოქმედებისა, რომლის წყალობით თვით ცნობიერება იხსნება საკუთარი თავ-ისთვის განსაკუთრებული ყოფიერების სახით და რომლის კონცეპტუალიზება ამიტომ მხოლოდ ონტოლოგიის ახალ ვარიანტებში შეიძლება.

რეფლექსია, როგორც ის ფენომენოლოგიას, ეგზისტენციალიზმსა და ფსიქოანალიზს ესმით, სრულებით არ ჰფენს შუქს გარე სამყაროში აქტიური ადამიანური მოქმედების იდეალურ პლანს (პრაქტიკული და ექსპერიმენტულ-შემეცნებითი მოქმედების). პირიქით, ის ადამიანის წინაშე ხსნის თვით მას, როგორც ობიექტს, რომელიც გარე სამყაროს ზემოქმედებას განიცდის და ცხოვრებისეულ გამოცდათა ლაბორატორიულ ტიგელშია მოთავსებული. თვითცნობიერების აქტებში ინდივიდი ანგარიშს არ უწევს ამ ცდათა შედეგებს, აცნობიერებს, თუ რას წარმოადგენს შინაგანი შინაარსის მიხედვით, ვისი სახით უპირისპირდება მისკენ მიმართულ პრეტენზიებს სოციალური ორგანიზაციისა.⁶¹

61. თვითცნობიერების მთელი თემის ასეთი მოულოდნელი ბრუნი განსაკუთრებით ცხადად ეგზისტენციალისტურ ფილოსოფიაშია წარმოდგენილი. დამოუკიდებელი იდეური მიმდინარეობის სახით ეგზისტენციალიზმი მეოცე საუკუნის 20-30-იან წლებში ჩამოყალიბდა. დასავლეთის ინტელიგენციის იმ თაობისთვის, რომელმაც პირველი მსოფლიო ომი, ფაშისმის აღზევა, პიტლერის მხრიდან ოკუპაცია განიცადა, „არსებობის ფილოსოფია“ ინტერესს პირველ რიგში იმიტომ იწვევდა, რომ ყურადღების ცენტრში კრიტიკული, კრიზისული სიტუაციების პრობლემა მოათავსა, ცდილობდა განეხილა ადამიანის მის სიარულში „წამების გზებზე“, მკაცრი ისტორიული გამოცდების გავლისას. თუმცა ეგზისტენციალიზმისადმი ინტერესი არც მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ გამქრალა. მეტიც, სწორედ ამ დროს, როდესაც დასავლეთის ქვეყნებში აღარც საოკუპაციო რეჟიმი არსებობდა და აღარც ფაშისტური ტიპის მასობრივი ტერორი, ეგზისტენციალისტური ფილოსოფიით გატაცება მართლაც საყოველთაოდ იქცა. მისი განსაკუთრებით ეზოთიკური, განსაკუთრებით არაპოპულარული კატეგორიები სრულიად განსხვავებული სახისა და ჟანრის მასობრივ კულტურაში აღწევნა და „კულტურის საერთო ენის“ მონაპოვრად იქცევიან. „არსებობის ფილოსოფიის“ ამ ახალი გავლენის მთავარი მიზეზი ის იყო, რომ ის კრიტიკული, „ზღვრული“ სიტუაციის სახით არა მხოლოდ სოციალური კატასტროფების, არამედ თანამედროვე საზოგადოებაში ყოველდღიური, შედარებით სტაბილური, ფუნქციონალურად დაბალანსებული ცხოვრების განხილვის შესაძლებლობასაც იძლეოდა.

თვითცნობიერების ფსიქოანალიტიკურ-ეგზისტენციალისტური კონცეფციის ფართო ჰუმანისტური გავლენის საიდუმლო მის ანტიმანიპულატორულ მიმართულობაშია, წინა პლანზე ისეთი ეთიკური პრინციპების წამოწევაში, როგორებიცაა თვითშემეცნება, თვითპატივისცემა, ერთგულება თვითმყოფადობისადმი და ა.შ. თანამედროვე პირობებში, როდესაც ობიექტად ექსპლუატაციაში, „გამოყენების საგნად“ (მარქსი) ადამიანური ინდივიდის არა მხოლოდ ფიზიკური და ინტელექტუალური ძალების ობიექტად იქცევა, არამედ მისი უნარიც, ცნობიერად ააგოს თავისი შინაგანი სამყარო, ეს მოთხოვნები მასობრივ მნიშვნელობას იძენენ.

სახელმწიფოებრივ-მონოპოლისტურმა სისტემამ მორალურ-იდეოლოგიური რეპრესიის მისი განტოტილი აპარატით ცნობიერების სპონტანური შინაგანი ცხოვრება შიშის, განდეენისა და დაფარვის ობიექტად აქცია. ეგზისტენციალიზმი და ფსიქოანალიზი მოითხოვენ, რომ ინდივიდმა თვითონ დაუბრუნოს ამ ცხოვრებას არაიატაკევეშა არსებობის უფლება, შინაგანად მოახდინოს მისი ლეგალიზება.

ამისათვის აუცილებელია, ერთი მხრივ, საკუთარ თავზე მკაცრი პასუხისმგებლობის აღება იმ ყველაფრისთვის, რაც უკვე განხორციელდა ფაქტობრივ მოქმედებაში, განხორციელდა (ან დაშვებულია) საქციელის სახით (ეგზისტენციალიზმი კატეგორიულად კრძალავს გარეგან გარემოებათა იძულებითობაზე რაიმე მინიშნებას, უკვე შემდგარი ქცევისმიერი აქტების გაუცნობიერებლობასა ან უნებურობაზე).

მეორე მხრივ, ადამიანი, რომელიც ამ უღმობელი სისხლის სამართლებრივი რიგორიზმის თვალსაზრისზე დადგა, ვალდებულია ასევე გაბედულად უარყოს ყველა ბრალდება თავისი აურჩეველი, არარეალიზებული მოტივების მისამართით. მათი ონტოლოგიური აღიარება ნიშნავს მათდამი დამოკიდებულებას, როგორც არგანსჯად-შინაგან რეალობასთან. ინდივიდის იმთავითი სურვილები და მიდრეკილებები არ არის „მისი ქმედებები შესაძლებლობაში“, მისი „სავარაუდო მომავალი ქმედებები“, რომლებთან დამოკიდებულებაში პრევენციული სოციალური რეპრესიაა დაშვებული. ეს არის დამოუკიდებელი, მოქმედი ცნობიერებისადმი გარემდე-

ბარე სახეობა არსებულისა, რომელიც იურიდიულად კვალიფიცირებული ქმედებებისა და განზრახვებისგან თავისუფალი ნების ბარიერებით არის გამიჯნული. იმთავითი სურვილებისა და მიდრეკილებების აღიარება ყოფიერებად – ნიშნავს მათი მზა მორალური პოტენციების მნიშვნელობის უარყოფას. ამ აზრით, თვითგაცნობიერების მოთხოვნა პირდაპირ ეწინააღმდეგება ეჭვიანობასა და ფისკალურ ინტერესს პიროვნების შინაგანი სამყაროსადმი, რომელთა პრაქტიკაში გატარებას არსებული სოციალური ორგანიზაცია ახორციელებს.

როგორც ეთიკურ-თერაპიული დოქტრინები, ფსიქოანალიზი და ეგზისტენციალიზმი მრავალ რამეშია ადრეული ქრისტიანობის თანახმიერი. ეს არის ფილოსოფიები, რომლებიც, პირველ რიგში, „ინდივიდუალური სულის ხსნით“ არიან დაკავებულნი, ცნობიერების შინაგანი მთლიანობის შენარჩუნებით ნებისმიერი ფასად. რათა თვითდაშლისგან დაიცვას თავი, თანამედროვე საზოგადოებაში მცხოვრებმა პიროვნებამ, ეგზისტენციალიზმის თანახმად, გადამწყვეტი ნაბიჯის გადადგმა უნდა გაბედოს, კერძოდ – საერთოდ თქვას უარი სოციალურ შეგუებაზე და აუთსაიდერობის შესაძლებლობას დაყაბულდეს.

„თვითცნობიერების“ თანამედროვე ფილოსოფიურ კონცეფციათა ძალა – ჭეშმარიტი მასობრივი განცდის გაგებაშია. ისინი სერიოზულ იდეოლოგიურ მოვლენას, უპირველეს ყოვლისა, იმიტომ წარმოადგენენ, რომ განზოგადებულ ფილოსოფიურ გამოხატულებას პოულობენ ყველგან და სტიქიურად გავრცელებად „არმონიანილობის ეთიკაში“. უარი ინიციატივურ მოქმედებაზე, გულგრილობა საქმიანი კარიერისადმი, „წარუმატებლობობისთვის“ უპირატესობის ცნობიერად მინიჭება – ფართოდ გავრცელებულ მოვლენად იქცა დასავლეთის თითქმის ყველა ქვეყანაში. მორალურად მოტივირებული „ემიგრაცია ბიზნესიდან“, რომელსაც თან ახლდა, თუნდაც ნაწილობრივი, თუნდაც პირობითი, მაგრამ მაინც გამოთავისუფლება სახელმწიფოებრივ-მონოპოლისტური ორგანიზაციის იდეური კონტროლიდან, არსებითი დისფუნქციის წყაროდ იქცა თანამედროვე კაპიტალიზმის მთელ სოციალურ სისტემაში. დღესდღეობით ასეთ სოციალურ ორიენტაციას ამ სისტემისთ-

ვის ერთობ საგრძნობი ზიანი მოაქვს. როგორც ფილოსოფიური და ეთიკური დოქტრინა, ეგზისტენციალიზმი და ჰუმანისტური ფსიქოანალიზი კაპიტალისტურად ორგანიზებული საქმიანი ასპარეზიდან ინდივიდთა მასების (ხშირად ყველაზე მეტად განვითარებულების, ყველაზე მეტად ცნობიერებისა და ნიჭიერების) სწორედ წასვლას, გაქცევას უწყობს ხელს. სახელდობრ „სტოიკური არმონიანილობის“ ქადაგებამ, სოციალურ-მიზანშეწონილი (ეს კი ასევე იდეოლოგიურად სანქცირებულსაც ნიშნავს) მოქმედებისთვის თავის არიდება ხდის თვითცნობიერების თანამედროვე ფილოსოფიას სოციალურ-ეკონომიკური და იდეოლოგიური რეჟიმის ობიექტურ მონიწილმდეგედ, რომელიც ადამიანს თავის „ინდუსტრიათა“ ნედლეულად აქცევს.

მაგრამ ისეთ ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა სოციალური აზრი, როგორიც ეგზისტენციალიზმია, ამ ტენდენციით არ ამოიწურება ისევე, როგორც მათი ფილოსოფიური პათოსი არ იფარგლება თვითმყოფობისადმი კეთილსინდისიერი დამოკიდებულების მოთხოვნით. ეგზისტენციალიზმი არა მხოლოდ „ჩამოშვებული ხელების ეთიკაა“, ეთიკა „აქტიური არმონიანილობისა“, თუკი ასე შეიძლება ვთქვათ, არამედ ამბოხის, ავანტიურის, ექსტატური ნონკონფორმისტული პროტესტისა და სოციალური აქტივობის ფილოსოფიაც.

ეგზისტენციალისტთაგან არცერთი ჩერდება ცნობიერების შინაგან უტყუარობათა უბრალო ონტოლოგიური აღიარების პოზიციაზე. „არსებობის ფილოსოფიის“ ყველა ვერსიაში ადრე თუ გვიან მულავნდება სწრაფვა ეგზისტენციის განმარტებისა არა როგორც უბრალოდ ყოფიერების (შინაგანი საზღვარი, ურჩობა, რომელსაც ცნობიერებაზე ვოლუნტარისტული მანიპულირება ერეხება), არამედ ასევე, როგორც ინდივიდუალური არსებობის საიდუმლო პროექტის, ადამიანის წინასწარი განპირობებისა კონკრეტული ცხოვრებისეული მისიისთვის. პიროვნების ახალი ვალდებულება (მისი „ზეამოცანა“ ინდივიდუალური ხსნის საქმეში) იმაში ჩანს, რომ ეს პროექტი ცხოვრებისეულ განსაცდელთა გამოცდილებაში გაიხსნას, მის მიმართ დამოკიდებულება იყოს, როგორც ერთგვარი ღვთიური დანიშნულებისადმი და შემდეგ ნებისმიერ ფასად მოხ-

დეს მისი რეალიზაცია, რეალური გარემოებებისა და სოციალური და მორალური ნორმებისათვის ყურადღების მიუპყრობლად.

რთული არ არის იმაში დარწმუნება, რომ ეს უკვე უბრალოდ პროტესტი არ არის ინდივიდის მიმართ სოციალური ორგანიზაციის ვოლუნტარისტული მოქმედების წინააღმდეგ. ეს არის ფილოსოფიური სანქცია მის საკუთარ ვოლუნტარისტულ აქტივობაზე.

სოციალურ შემგუებლობას (ანგარიშიან-ფრთხილ ცნობიერებას) მოცემულ შემთხვევაში არა თვითცნობიერების რიგორიზმი უპირისპირდება, არამედ ცნობიერების უხეში ელიმინაცია – გონდაკარგულობა, ექსტაზი, ტკობა გამომწვევ-უგზური საქციელით. არაჭეშმარიტი ქცევისგან ხსნას, რომელიც მეთოდურ თვითშთაგონებას ეფუძნება, ეგზალტაციის მყისიერ თვითმოტყუებაში გვთავაზობენ. ეგზისტენციალიზმის ისტორია გვიჩვენებს, რომ ამ ფილოსოფიისთვის ხშირად სიმპათიით იყო მისაღები ექსტრემისტული სოციალური მოძრაობები, ხოლო პიროვნებას მათში მონაწილეობისკენ უბიძგებდა.

თვითყოფიერების უბრალო დაცვიდან თვითყოფიერების თავისებურ პროფეტიზმზე გადასვლა (მოვლენა, რომელსაც ვხვდებით, როგორც ეგზისტენციალიზმში, ისე ფსიქონალიტიკური ტრადიციის ისეთ განტოტებებში, როგორიცაა იუნგიანობა და ფენომენოლოგიის ზოგი თანამედროვე დამუშავება), რაოდენ გასაკვირიც არ უნდა იყოს ერთი შეხედვით, წარმოადგენს საზოგადოებაში ფილოსოფიის როლის შესახებ გადაულახავ კლასიკურ წარმოდგენათა ზემოქმედების შედეგს.

სპეციფიკურად თანამედროვე პრობლემებისადმი მზარდი მგრძნობელობა თვითცნობიერების ფილოსოფიაში მისი ეთიკურ-ფსიქოლოგიური ინტერესების, ადამიანების მიმართ აღმსარებლის, პათოფსიქოლოგის, ღია დიალოგის მონაწილის პოზიციის დაკავების სწრაფვის მეშვეობით ხდება – „შესთავაზოს საკუთარი რეფლექსია საერთო სარგებლობაში“.

თუმცა დაუძლეველი კლასიკური პრეტენზიები ამ პლატფორმაზე შეჩერების საშუალებას არ გვაძლევენ: ფილოსოფოსი არღვევს კონტაქტის დიალოგურ ფორმას, კვლავ იღებს საკუთარ თავზე მასის აღმზრდელისა და იდეური მფარველის მისიას.

ხოლო, ვინაიდან ახლა მას მხოლოდ რეფლექსიურად განმარტებულ შინაგან უტყუარობაზე დაყრდნობა შეუძლია, რომლის სუბიექტური ხასიათი საიდუმლოს აღარ წარმოადგენს, განმანათლებლობა უკვე აშკარა წინასწარმეტყველებად და ბელადობად გვევლინება (როგორც ზოგადმნიშვნელოვნებაზე არამზრუნველი აპელაცია მათ მიმართ, ვინც აშკარად ფლობს იგივეობრივ სუბიექტურ განცდას, ან თანახმაა, მიიღოს წინასწარმეტყველის მიმართვა გამოცხადების ჭეშმარიტების სახით, რაც აჭარბებს დამოუკიდებელი გაგების შესაძლებლობას).

ამ აზრით, ეგზისტენციალისტური ფილოსოფია (განსაკუთრებით იმ ფორმით, რომელიც მან უკანასკნელ ხანს მიიღო, ეთქვათ, სარტრის „დიალექტიკური გონების კრიტიკაში“) სრულად იმსახურებს „გონივრული ირაციონალობის“ ფილოსოფიის სახელწოდებას. პირად ემოციასა და პირად პასუხისმგებლობას, რომლითაც შეიძლება განიცდებოდეს ერთგვარი შინაგანი დამოუკიდებელი და ურჩი „ონტოლოგიური რეალობა“, მასობრივ ცნობიერებას (და, შესაბამისად, თვით ბუნებრივ-ისტორიულ პროცესს) იმავე ინტელექტუალური ვენებით ახვევენ თავს, როგორითაც განმანათლებლობის ფილოსოფია ცდილობდა ოდესღაც მისთვის „გონების კანონმდებლობისა“ და „რაციონალური ცივილიზაციის პროგრესის“ თავს მოხვევას.

კიდევ უფრო თანმიმდევრულ ფორმებს ეს ტენდენცია „ახალი მემარცხენე მოძრაობის“ იდეოლოგიაში იღებს, რომლის ფილოსოფიური განწყობა შეიძლება დავახასიათოთ, როგორც ფსიქონალიზის, ფენომენოლოგიისა და ეგზისტენციალიზმის საგანმანათლებლო-აქტივისტური ეულგარიზაცია.

მაცნეიარების ფილოსოფიის კრიტიკულ-რეფლექსიური პარიანობები

ტრადიციული, „თავისუფალი“ კაპიტალიზმის სახელმწიფოებრივ-მონოპოლისტურ კაპიტალიზმად გარდაქმნის ეპოქა ობიექტურ სოციალურ სტრუქტურებში ცოდნის ადგილისა და როლის რადიკალური ცვლილებით არის ნიშანდებული. წარმოიშვა მეც-

ნიერების საზოგადოებრივი გამოყენების, პრაქტიკულ (ტექნოლოგიური, სოციალურ-ადმინისტრაციული, იდეოლოგიურ-პროპაგანდისტული და ა.შ.) ამოცანათა გარშემო კვლევითი მოღვაწეობის ფართო მასობრივი ორგანიზაციის განვითარებული ფორმები. სამეცნიერო-ტექნიკური რევოლუციის შინაარსად, რომლის შესახებ ესოდენ ბევრს საუბრობენ დღეს, იქცა კიდევ მეცნიერების შეზრდა ეკონომიკურ და საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან, ცოდნის ორგანიზებული და მიმართული ჩანერგვა მატერიალურ-საწარმოო და მმართველი სტრუქტურების თვით საფუძვლებში.

ამან ორ მნიშვნელოვან შედეგამდე მიგვიყვანა, რომელიც უშუალოდ აისახა თანამედროვე მეცნიერებაში ინტელექტუალური მოღვაწეობის ხასიათსა და ამ მოღვაწეობის ინდივიდუალური აგენტის თვითცნობიერებაზე.

1. თანამედროვე მეცნიერების პრაქტიკული გამოყენება განსაკუთრებული ტიპის პრობლემებზეა ორიენტირებული, რომელთა კვლევითი გადანყვეტა არ შეიძლება ვინმეს ინდივიდუალური საქმე იყოს. მისი მოძებნა კვლევის ერთმანეთისგან დამოუკიდებელი, ხშირად საკმაოდ ჩვეულებრივი კომბინაციების მეშვეობით ხდება, ხოლო მის მთავარ შემოქმედებით ფაქტორს კოოპერირების, მრავალგვარ იდეათა, მიგნებათა, ემპირიულ დაკვირვებათა სისტემური ორგანიზაციის ხელოვნება წარმოადგენს. თეორიის ტრადიციული, კლასიკური გზა ასეთ შემთხვევებში სულ უფრო ხშირად იცვლება ისეთი წარმონაქმნის შექმნით, რომლისთვისაც შეგვეძლო თვითმოქმედი სისტემატექნიკა გვენოდებინა. მაგალითად, სისტემატექნიკურად მოქმედებს ძალისხმევათა გაერთიანება კოსმოსურ კვლევებში, სამუშაოებში, რომლებიც კიბოს ბუნების შესწავლას ემსახურება, სოციოლოგიურ კვლევათა დიდ უმრავლესობაში, დღეისათვის მოდურ ფუტუროლოგიასა და პროგნოსტიკაში და ა.შ.

თეორიის ცოცხალი სუბიექტი ყოველთვის ინდივიდი იყო; თეორია სრულდებოდა „ინდივიდუალური ცნობიერების სივრცეში“, მისი სისტემურობა ამ ცნობიერების სისტემურობას თანხვედბოდა, შინაგან სიცხადეთა განსაზღვრულ წესს. ინტელექტუალური სისტემატექნიკის ცოცხალ სუბიექტს წარმოადგენს ჯგუფი, რომელიც ამოცანის ფაქტობრივი ერთიანობით არის შეკავშირე-

ბული, მაგრამ არა გაგების აშკარა ერთიანობით. ინდივიდუალური ცნობიერების დონეზე აქ საერთოდ არ არსებობს აზრთა ის თანხმობა, რომელსაც, მაგალითად, ადგილი ჰქონდა ტრადიციულ „თეორიულ სკოლაში“. ჯგუფის ერთიანობა ფუნქციონალური, სამუშაო ერთიანობაა; ის სავსებით შეიძლება კმაყოფილდებოდეს პირობითი, კონვენციური ენით, თუმცა, სანაცვლოდ, მისი ძალისხმევის როგორც, ფაქტობრივად, კოლექტიური მოქმედების ბალანსირებისა და ორგანიზაციის გაცილებით უფრო მკაცრ ფორმებს გულისხმობს.

ასეთი ჯგუფის მუშაობის ერთობლივი შედეგი ყოველთვის გარკვეულწილად ანონიმურია, შედარებით დამოუკიდებელია მისი ინდივიდუალური (თეორიული) გაგებისგან. ეს უკანასკნელი სამართლიანია ჯგუფში შემავალი ყველა პიროვნებისთვის: ადამიანებისთვის, რომლებიც იერარქიის მწვერვალზე იმყოფებიან, რომელიც მის მოღვაწეობას უზრუნველყოფს ისევე, როგორც რიგით მონაწილეთა მასისთვის. ხშირად მეცნიერების სისტემატიკური მოქმედება თეორიულად უკვე მას შემდეგ არის განაზრებული, რაც ის დასრულდება და უდავო პრაქტიკულ ეფექტს უზრუნველყოფს. ზოგჯერ კი ისე ხდება, რომ ასეთი განაზრება საერთოდ მიუღწეველია. მეცნიერების ძლევამოსილი სვლა, რომელიც „არ არის მიყვანილი (ან არასრულად არის მიყვანილი) ცნობიერებამდე“, XX საუკუნის სავსებით სპეციფიკური მოვლენაა. სახეზეა პრობლემებისა და გადანყვეტილებების ობიექტურ-ანონიმური მოძრაობა, რომლის ერთიანობა და ლოგიკა, უპირველეს ყოვლისა, სოციალური საშუალებებით არის შენარჩუნებული, ისეთი ხერხების საშუალებებით, რომლებითაც საზოგადოება საერთოდ ახორციელებს შრომის კოოპერირებას.

მაგრამ ეს ნიშნავს, რომ სოციალური ორგანიზაციის ნაკლოვანებები და წინააღმდეგობები გარკვეულ შიდასამეცნიერო პროცესებში იწყებენ პირდაპირ გამოვლენას. კვლევის ერთობლივ ეფექტსა და ამ ეფექტის ინდივიდუალური (თეორიული) განაზრების დონეს შორის ისედაც სუსტი დამოკიდებულება შესაძლოა სულაც მინიმუმამდე იქნეს დაყვანილი. ასეთ შემთხვევებში ადგილი აქვს მეცნიერების განრიდებას მისი ცოცხალი ინდივიდუალ-

ლური აგენტების ცნობიერებისგან, ადგილი აქვს ცოდნის სტიქიურ-ავტონომიურ მოძრაობას, რომელიც თითქოს საერთოდ არ გაივლის თავის შემქმნელთა თავებს.

ის, რომ ასეთ დამოკიდებულებას მართლაც აქვს ადგილი, ამას მეცნიერების თანამედროვე იდეალისტური ფილოსოფია ამტკიცებს, რომლის მთავარ პრობლემად არსებული ცოდნის განაზრების პრობლემა იქცა.

კლასიკური ბურჟუაზიული ფილოსოფია ამ საკითხით სერიოზულად არასოდეს ყოფილა დაინტერესებული. მას მეცნიერებასთან საქმე ჰქონდა, როგორც ინდივიდუალური ცნობიერების თეორიულ მანიფესტაციასთან. ფილოსოფოს-კლასიკოსის მეთოდოლოგიური რეფლექსია უპირველეს ყოვლისა მეცნიერულ მტკიცებათა ზოგადმნიშვნელოვნებისა და ობიექტურობისკენ იყო მიმართული. ის, რომ მეცნიერების მიერ შემოთავაზებული გამოთქმები შესაძლოა ინდივიდუალურად გაუცნობიერებადი იყოს, რომ ისინი შეიძლება ობიექტურ-უპიროვნო კომბინირებიდან წარმოიშვას, რომელიც მხოლოდ მინიმალური ხარისხით შეიცავს გაგების აქტებს, XVIII-XIX საუკუნის მოაზროვნეს უბრალოდ არ მოსდიოდა თავში.

მეცნიერების ფილოსოფიის თანამედროვე წარმომადგენელი იმ სამეცნიერო გადაწყვეტილებათა უმრავლესობის განუაზრებლობის (ან არასრული განაზრებულობის) ფაქტის წინაშე დგას, რომლებიც საკმაოდ ეფექტურ პრაქტიკულ რეკომენდაციებს უზრუნველყოფენ.

ის ეჩხება მეცნიერების ზრდას, რომელიც უკვე აღარ კონტროლდება განვითარებული ინდივიდუალური ცნობიერებით და ცდილობს ამ დინების გზაზე დააყენოს რეფლექსიურ-კრიტიკული პროცედურა, რომლის არსი უპიროვნო-ობიექტური ცოდნის რთული წარმონაქმნების განაზრებული, მეთოდურად გარკვეული ინდივიდუალური გამოცდილების ელემენტებზე დაყვანაშია.

2. მეცნიერების საზოგადოებრივი გამოყენების თანამედროვე განვითარებული ფორმების გამოჩენამ მისი სოციალური პრესტიჟის სწრაფი (თუმცა ცალმხრივი) ზრდა განაპირობა. მეცნიერულმა კვლევამ სახელი გაითქვა, როგორც საიმედო პრაქტიკული რეკომენდაციების, გამოცდილებით დამტკიცებადი წინასწარმე-

ტყველებებისა და სალი სიფრთხილის ინსტანციამ. სამეცნიერო დასაბუთებამ საზოგადოების თვალში უპიროვნო-ავტორიტეტული, თითქოს თვით ობიექტური რეალობიდან მომავალი არგუმენტაციის მნიშვნელობა შეიძინა.

შესაბამისად, მეცნიერებაზე მინიშნება და თეორიული დამტკიცების გარეგანი ფორმების გამოყენება თანდათანობით დარწმუნების საყოველთაო სოციალურ ნორმად იქცა, იქცა ისევე საველდებულოდ, როგორც, მაგალითად, შუა საუკუნეებში წმინდა ტექსტებითა და არისტოტელეს ფილოსოფიით აპელირება.

თანამედროვეობის დამახასიათებელი თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ ნებისმიერი დოქტრინა, რომელსაც საზოგადოებრივი გავლენის პრეტენზია აქვს, თუნდაც თავისი ჭეშმარიტი შინაარსით შეუთავსებელი იყოს სამეცნიერო-თეორიულ ცოდნასთან, მეცნიერების სახელით არის მოწოდებული. მეცნიერულობის ნილბის ქვეშ წარმოდგებიან როგორც უბრალოდ კურიოზული, ისე სოციალურად სახიფათო კონცეფციები (როგორც ეს, მაგალითად, 20-30-იან წლებში მოხდა ნაცისტთა რასობრივ დოქტრინასთან მიმართებით). მეცნიერული დასაბუთების ფორმები სულ უფრო ხშირად გამოიყენება გარეშემეცნიერული შინაარსების „რაციონალიზაციის“ ინსტრუმენტის სახით (მათი რაციონალური გამართლებისა *post factum*). ამიტომ ბურჟუაზიულ ფილოსოფოსთა წინაშე დგება ახალი, კლასიკური ფილოსოფიისთვის თითქმის უცნობი ამოცანა – საკუთრივ მეცნიერული ცოდნის გამოტანისა „მეცნიერებისმაგვარი“, ფსევდომეცნიერული წარმონაქმნების ნაკადიდან.

თანამედროვე ანალიტიკურ „ენის ფილოსოფიაში“ ეს ამოცანა ერწყმის მეცნიერული გამონათქვამების განაზრებადობის ზემოაღნიშნულ პრობლემას, ხოლო მისი გადაწყვეტა კრიტიკულ-რეფლექსიური ანალიზის გზით ხდება.

აქ ჩვენ წინაშე კვლავ ის მაგალითია, თუ თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის მაღალი მგრძნობელობა არაკლასიკური პრობლემებისადმი როგორ ეხამება მეცნიერების მიმართ თავისი მისიის სრულიად ტრადიციულ გაგებას.

თანამედროვე კაპიტალიზმისთვის დამახასიათებელი პროცესები ცოდნის განრიდებისა მის შემქმნელთა ინდივიდუალური

ცნობიერებისგან, მეცნიერული ნაგებობის გარეგნული ფორმების ფართო გამოყენება გარეშემეცნიერული შინაარსების რაციონალიზაციისთვის, მეცნიერების მზარდი უკონტროლობა განვითარებული ცნობიერებისადმი (ინტელიგენტურობის, კულტურისადმი) – სოციალური რიგის მოვლენებია. ამ მოვლენათა ექსპლიკაცია და მათი ანალიზი ცნობიერების განსხვავებულ თეორიასა და ყოფიერებისამდმი მის დამოკიდებულებას გულისხმობენ, ვიდრე ის არის, რომელიც კლასიკისგან მემკვიდრეობით მიღებული „უნივერსალური რეფლექსიური ცნობიერების“ კონსტრუქციით არის დასახული. მაგრამ მეცნიერების თანამედროვე ფილოსოფიაში ასეთი თეორია არ გვაქვს.

მისი წარმომადგენლები ზემოაღნიშნულ პრობლემებზე სოციალურ კრიტიკოსთა მგრძნობელობით რეაგირებენ, შემდეგ კი მიუყვებიან გზას, რომელიც ბურჟუაზიული ფილოსოფიური კლასიკის მიერ არის გაკვაღული – გზას მეთოდოლოგიური აპელირებისა ინდივიდით, რომელიც მეცნიერების შემუშავებაში იღებს მონაწილეობას, მისი შეგნებულობითა და კრიტიკულ-რეფლექსიური უნარით.

იმ ეპოქაში, რომელმაც კლასიკური ფილოსოფია წარმოშვა, აპელირების ამ სახეობას თავისი გამართლება ჰქონდა, რამდენადაც მეცნიერების შემუშავება პიროვნებისგან განუშორებელი საქმე იყო, ხოლო ფილოსოფოსის მეთოდოლოგიური დამოძღვრა იმას ეკუთვნოდა, რაც მისი აქტიური აზრობრივი მოქმედების ველში იდო.

მაგრამ კლასიკური რეფლექსიისთვის მიმართვა, სადაც თანამედროვე ინტელექტუალის მთელი პრობლემა სწორედ იმაში დევს, რომ იპოვოს არაკლასიკური გზები „საკუთარი თავისთვის თავისი საკუთარი ცნობიერების განსამარტავად“ (მარქსი), ნიშნავს თავიდანვე დაამახინჯოს პრობლემის მთელი პერსპექტივა.

ამ დამახინჯების აშკარა მონშობას წარმოადგენს ის, რომ მეცნიერების თანამედროვე კრიტიკულ-რეფლექსიურ ფილოსოფიაში რთული სოციალური კონტექსტი (საზოგადოება თავისი ინსტიტუტებით, ფასეულობებით, ადამიანური მოღვაწეობის ორგან-

იზაციის საშუალებებით – ზოგადად და მეცნიერული მოღვაწეობისა – კერძოდ) რედუცირდება ცნობიერების ყველაზე მეტად აბსტრაქტული საგნობრივ-ობიექტური რეალობის მნიშვნელობამდე: დაყვანილია ენამდე. მეცნიერებისადმი საზოგადოების დამოკიდებულების ცვლილების ამოცანა ჩანაცვლებულია მოაზრის მიერ აზრის ენობრივი განხორციელებებისადმი დამოკიდებულების ცვლილების ამოცანით, დაიყვანება ენობრივი მნიშვნელობებისა და აზრების დამოუკიდებელი ცხოვრების რეფლექსიურ კონტროლზე.

მგრძნობელობის უცნაური გაერთიანება „არაკლასიკურ“ პრობლემებსა და მათი გადაწყვეტის ღრმად ტრადიციულ მიდგომასთან განსაკუთრებით დამახასიათებელი მეცნიერების თანამედროვე კრიტიკულ-რეფლექსიური ფილოსოფიის ორი ძირითადი მიმდინარეობისთვის არის: ნეოპოზიტივიზმისთვის, როგორც ის 30-40-იან წლებში ჩამოყალიბდა, და ე.წ. ანალიტიკური ფილოსოფიისთვის (ტერმინი, რომელმაც გავრცელება ომისშემდგომ წლებში ჰპოვა და მოიცავს კონცეფციებს, რომლებიც ფილოსოფიის ამოცანებს ენის ანალიზში ჭვრეტს).

ამ მიმართულებათა სპეციფიკა „ტრადიციულ-გნოსეოლოგიურ“ და XIX საუკუნის მეცნიერების ფილოსოფიასთან შედარებით იმ ოდენობით, რა ოდენობითაც ის მეცნიერული შემეცნების ანალიზით იყო დაკავებული, იმაში მდგომარეობს, თუ როგორ ესმით ფილოსოფიური კვლევის მიზანი, ამოცანები და საშუალებები. ყველა ამ მიმართულებისთვის – რაც, სხვათა შორის, „ანალიტიკური ფილოსოფიის“ სახელით მათი გაერთიანების საფუძველს წარმოადგენს – ფილოსოფიის ამოცანა ენობრივი ფორმების ანალიზია (მეცნიერების ენის, ყოველდღიური სასაუბრო ენის, თვით ფილოსოფიის ენის). ამასთან, ანალიტიკური ფილოსოფიის წარმომადგენლთა მიერ მსგავსი ანალიზი გაიგება, როგორც იმ ენობრივ გამოხატულებათა ჩანაცვლება, რომლებიც რაიმე სირთულეებსა და გაურკვევლობებს იწვევენ მათ გაგებაში, გამოხატულებებით, რომლებსაც მკაფიო, ცხადი, არაორაზროვანი მნიშვნელობა აქვთ (ენობრივი ფორმებისა და მათი აზრების რომელ ტიპებში ჭვრეტენ ამ სიცხადეს, მკაფიობასა და არაორაზროვნებას, უკვე შესაბამის

„ანალიტიკურ“ კონცეფციაზეა დამოკიდებული – ეს შეიძლება იყოს ბუნებრივი სასაუბრო „ყოველდღიური გამოყენება“ ე.წ. ლინგვისტურ ფილოსოფიაში და ადრეული ნეოპოზიტივისტების „პროტოკოლური წინადადებებიც“). ამგვარად, „ანალიტიკოსთა“ თვალსაზრისით, ფილოსოფიის ამოცანა არა შემეცნებითი პროცესის, არა შემეცნებაში სუბიექტისა და ობიექტის მიმართების, შემეცნების შესაძლებლობების, ფორმებისა და საშუალებების კვლევაშია, როგორც კლასიკური გნოსეოლოგია მიიჩნევდა, არამედ მხოლოდ შემეცნებითი და, ზოგადად, სულიერი მოღვაწეობის შედეგთა გამოხატულების ენობრივი ფორმის ანალიზში. შეცდომა იქნებოდა, კლასიკურ გნოსეოლოგიასა და ანალიტიკურ ფილოსოფიას შორის მემკვიდრეობითობის სათანადოდ ვერშეფასება. უდავოა, რომ ანალიტიკურ ფილოსოფიას საქმე აქვს ცოდნის კვლევასთან, მაგრამ ის, თუ როგორ არის გაგებული ეს კვლევა, თანამედროვე ფილოსოფიის დამახასიათებელ თავისებურებას წარმოადგენს.⁶²

კვლევის მიზნებისა და ამოცანების ასეთი ცვლილება ბურჟუაზიული ფილოსოფიური აზრის თვით ორიენტაციის ღრმა ცვლილებებს გამოხატავს, მის მიდგომაში ცოდნისა და შემეცნების პრობლემებისადმი, რომლებიც სანყის წარმოდგენათა გადაფასებას იწვევენ, რომლებზეც კლასიკური გნოსეოლოგია იყო დაფუძნებული. ამ უკანასკნელს შემეცნება ესმოდა, როგორც შემეცნებელი სუბიექტის ცნობიერების ცოდნით გამდიდრების ერთგვარი წრფივი, ერთმიმართული პროცესი ობიექტთა მისი ურთიერთქმედების შედეგად. ცოდნის გამოხატვის ფორმები, მისი შემდგომი განმარტების პროცედურა (ასე ვთქვათ, მიღებული ინფორმაციის „კოდირებისა“ და „გაშიფვრის“) კლასიკური გნოსეოლოგიური მიდგომისთვის თავისთავად რაიმე პრობლემას არ წარმოადგენდნენ. მაგრამ სწორედ ამ მომენტს

62. აი, როგორ ახასიათებს ანალიტიკური ფილოსოფიის ამ პოზიციას მისი ცნობილი კომენტატორი თ. პილი: „უკანასკნელ დროს თანამედროვე ფილოსოფია, ეხება რა შემეცნების პრობლემას, ამ უკანასკნელს განიხილავს არა შემეცნებელსა და შესამეცნებელს შორის მიმართების კვლევის თვალსაზრისით და პიპოთეზათა გამართლების თვალსაზრისით, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, ენობრივ გამოხატულებათა მნიშვნელობისა და ანალიზის გამოვლენის თვალსაზრისით“ (პილი, თ.ი. შემეცნების თანამედროვე თეორიები. M., 1965. გვ. 363).

აქცევს თავისი სპეციალური ყურადღების საგნად ანალიტიკური ფილოსოფია. რეალური შემეცნებითი პროცესი მის მიერ განიხილება როგორც ფსიქოლოგიის, ბიპევიორიზმისა და სხვა არა-ფილოსოფიური დისციპლინების საგანი – შემთხვევითი არ არის, რომ მისი ზოგი წარმომადგენელი შემეცნების კლასიკურ თეორიას ახასიათებს როგორც „მეტაფიზირებულ ფსიქოლოგიას“. ხოლო ფილოსოფიური კვლევა, როგორც ასეთი, ანალიტიკური ფილოსოფიის თანახმად, იმ ფორმისკენ უნდა იყოს მიმართული, რომელშიც ცოდნა და, ზოგადად, სულიერი შემოქმედების პროდუქტები შესაძლოა საზოგადოებრივ მონაპოვრად იქცნენ, რომელშიც მათ შეითვისებენ, გარდაქმნიან, გამოიყენებენ რაიმე მიზნებისთვის, – მოკლედ რომ ვთქვათ, რომელშიც ისინი საკუთარი ცხოვრებით ცხოვრებას შეძლებენ.

ეს ფორმა, ანალიტიკური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა შეხედულებით, გარდაუვლად მაღავს საკუთარ თავში განსაზღვრულ საფრთხეებს, ის სულაც არ არის გამჭვირვალე, მასში არააცხადი ფარული მექანიზმები მოქმედებს, რომლებიც თავის ბეჭედს ასვამენ იმას, თუ რა სახით აღწევს ზედაპირს განხორციელებადი შინაარსი. ამ მექანიზმების მადეზორიენტირებელი, შემრყენელი ზემოქმედება ენის უშუალო „მომხმარებელთა“ შეუიარაღებელი თვალისთვის უხილავია. კერძოდ, ასეთი სახის შერყვნილი აღქმის შედეგს წარმოადგენს „მეტაფიზიკური“ საკითხების წამოჭრა, რომლებიც, ანალიტიკოსთა აზრით, ენის სტრუქტურიდან სამყაროს სტრუქტურისკენ არამართლზომიერ დასკვნებს ეფუძნება (მაგალითად, უნივერსალიათა პრობლემას ენაში საზოგადო სახელთა არსებობა წარმოშობს, სუბსტანციის პრობლემას – წინადადებაში ქვემდებარის არსებობა, რომელსაც შემასმენლებია „მიბმული“ – სუბსტანციის ატრიბუტები ან მოდუსები და ა.შ.). შეცდომა და მეტიც, თუ გნებავთ, ბრალეულობა კლასიკური გნოსელოგიისა ამ თვალსაზრისით იმაში მდგომარეობს, რომ ცოდნისა და შემეცნების პროცესის მისეულ განმარტებაში ის არაკრიტიკულად მისდევდა შინაარსის აღქმის შტამპებს, რომლებიც ენობრივი გაფორმების ფარული მადეზორიენტირებელი მექანიზმებით იყო თავს მოხვეული. შესაბამისად, ფილო-

სოფიის, როგორც ენის ანალიზის ამოცანას ამ მექანიზმთა გამოვლენა წარმოადგენს – ენობრივი გამოყენების უსწორობათა დიაგნოზი და თერაპია.

აქ სახეზე გვაქვს ფსიქოანალიზთან მსგავსება, ხოლო ისეთი ფილოსოფოსი-ანალიტიკოსი, როგორიც ჯ. უიზდომია – ლ. ვიტგენშტაინის მოწაფე მისი მოღვაწეობის „კემბრიჯულ პერიოდში“ – თანმიმდევრულად ატარებს ამ პარალელს, ამსგავსებს რა ფილოსოფოს-ანალიტიკოსის მუშაობას, რომელიც „მეტაფიზიკურ“ ცდომილებათა ფესვებს ააშკარავებს ენის აბურდულობასა და სირთულეში, ფსიქოანალიტიკოსის მუშაობას, რომელიც პაციენტის ქვეცნობიერ სფეროში განიაზრებს ფაქტორებს, რომლებმაც ფსიქიკური აშლილობა გამოიწვია. და ეს მხოლოდ ლიტერატურული რემინისცენცია არ გახლავთ. ორივე შემთხვევაში ადგილი აქვს „ანალიტიკურ“ განწყობას ერთგვარი ფარული მექანიზმის გახსნისთვის, რომელიც თვითცნობიერების ილუზიებს წარმოშობს. ფსიქოანალიზში ეს – ქვეცნობიერის სფეროა, ანალიტიკურ ფილოსოფიაში – ენა. იქაც და აქაც „წმინდა ცნობიერების“ (ფსიქოანალიზის შემთხვევაში – თვითშემეცნების) კლასიკურ გნოსეოლოგიურ სქემაში შეჭრილია შემეცნებითი პროცესისადმი „გარეგანი“, როგორც ის კლასიკურ გნოსეოლოგიას წარმოუდგებოდა, ფაქტორების მოქმედების მექანიზმი, რომელიც ამ სქემის დამანგრეველია. ეს ფაქტორები შემეცნებელი სუბიექტის ცნობიერების დეზორიენტაციასა და დეფორმირებას იწვევენ, აბნევენ მას.

რასაკვირველია, კლასიკური გნოსეოლოგიის კონკრეტული ვარიანტები შემეცნების შესაძლებლობათა გარკვეულ შეზღუდვებს წამოაყენებდნენ, მაგრამ ეს შეზღუდვები თვით შემეცნებითი პროცესის თავისებურებებთან იყო კავშირში და კლასიკური გნოსეოლოგიური სქემით აიხსნებოდა (მაგალითად, კანტის მიერ „თავისთავადი ნივთის“ შემეცნების შეუძლებლობა განიმარტებოდა შემეცნებაში სუბიექტისა და ობიექტის ურთიერთქმედების მექანიზმის ბუნებიდან). ხოლო „ანალიტიკური“ თვალსაზრისიდან თვით ეს სქემაა გამოუსადეგარი ცნობიერების რეალური მუშაობის განმარტებისთვის, რომელშიც სუბიექტის შემეცნებითი უნარი გაშუალებული, მოდიფიცირებულია, დაქვემდებარებულია მოქმე-

დებას ფაქტორებისა, რომლებიც გარეგანია „წმინდა შემეცნების“ მიზნებისთვის და ხელსაც კი უშლის მათ განხორციელებას.

ამ ფაქტორების გადალახვისა და გახსნისკენ მიმართული ანალიტიკური მოღვაწეობა კრიტიკულ-რეფლექსიურ ხასიათს ატარებს. თუმცა თავისთავად კრიტიკულ-რეფლექსიური მიმართულობა ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ევოლუციის თანამედროვე ეტაპზე ჯერ კიდევ არ შეადგენს ცოდნისა და შემეცნებისადმი მიდგომის სპეციფიკას. მეტიც, სწორედ იმაში, რომ ანალიტიკური ფილოსოფია ფილოსოფიური მოღვაწეობის სპეციფიკას ცოდნის კრიტიკულ-რეფლექსიურ ანალიზში ქვრეტს, ის საკუთარ თავს ავლენს როგორც შრომის იმ დანაწილების აღმქმელი, რომელიც უკვე XIX საუკუნეში ჩამოყალიბდა (მეცნიერების ფილოსოფია, ისტორიის ფილოსოფია, სიცოცხლის ფილოსოფია, შემეცნების თეორია, ონტოლოგია და ა.შ.). როგორც ცნობილია, კრიტიკულ-რეფლექსიური მიმართულობა კლასიკური გნოსეოლოგიის რიგი მიმდინარეობებისთვისაც იყო დამახასიათებელი, განსაკუთრებით, კანტიანელობის სხვადასხვა განშტოებებისთვის. სპეციფიკა სხვა რამეშია – როგორ გაიგება ეს კრიტიკულ-რეფლექსიური მოღვაწეობა. კანტიანური ტიპის კლასიკური იდეალისტური გნოსეოლოგიის რეფლექსიური განწყობა ამოდიოდა „ტრანსცენდენტალური სუბიექტის“ შემეცნებითი უნარის ერთგვარი საწყისი – ზღვრული – ელემენტების გამოვლენის ამოცანიდან. ეს ელემენტები მეცნიერულ-შემეცნებითი თეორიული მოღვაწეობის აუცილებელ და საკმარის პირობას წარმოადგენდნენ. ამგვარად, კლასიკური გნოსეოლოგიის რეფლექსია მიმართული იყო შემეცნების პოზიტიური მოდელის გამოცალკევებისკენ, უპირველეს ყოვლისა, მეცნიერული შემეცნებისა. რაც შეეხება ამ რეფლექსიის კრიტიკულ ფუნქციას, იგი იმაში მდგომარეობდა, რომ მოცემული მოდელისა და თეორიული ცნობიერების მასთან დაკავშირებული კანონების გამოყენებადობის საზღვრები მოეხაზა. ანალიტიკოსთა რეფლექსია მიმართულია მეცნიერული, ფილოსოფიური, ეთიკური და სულიერი მოღვაწეობის ზოგი სხვა სახეობის ფარული წანამძღვრებისა და განწყობების გამოვლენისკენ, რომლებიც ენის მადეზორიენტირებელი მექანიზმებითა და თავისებურებებით არის

განპირობებული. ის შემეცნების რაიმე სახის პოზიტიური მოდელის შემუშავებას არ ითვალისწინებს. იგულისხმება, რომ ეს მოდელი ან სამყაროზე „ბუნებრივი“ შეხედულებით („სალი აზრით“) არის დასახული ან სინამდვილისადმი მეცნიერული მიდგომით, რომელიც წმინდად ნორმატიულად არის გაგებული. არ არსებობს განსაკუთრებული ფილოსოფიური შემეცნება, მიმართული ობიექტისკენ და არც შემეცნება შეიძლება განხილულ იქნეს ფილოსოფიური კვლევის ობიექტის სახით. ფილოსოფია შესაძლებელია არა იმდენად როგორც თეორია, არამედ მოღვაწეობა ენის გარკვევის საქმეში. სწორედ ამ განწყობებში ჭვრეტენ ყბადაღებულ ანალიტიკურ „რევოლუციას ფილოსოფიაში“. შემეცნება და ცნობიერება, რომლებიც კლასიკური გნოსეოლოგიის საგანს წარმოადგენდნენ და მის მიერ შესაბამის მოდელებში შეისწავლებოდა, ცნებათა შესაბამისი აპარატის მეშვეობით, ასეთებს აღარ წარმოადგენენ ანალიტიკურ ფილოსოფიაში. ამ (და მხოლოდ ამ) აზრით შეიძლება საუბარი იმის შესახებ, რომ ანალიტიკური ფილოსოფია გნოსეოლოგიურ კონცეფციას არ წარმოადგენს.

კრიტიკულ-რეფლექსიური ანალიზის სასრულ ამოცანას ფილოსოფოსი-ანალიტიკოსები იმაში ხედავენ, რომ ენის ტევრის გავლით სამყაროს სწორ ხედვამდე მივიდნენ – სალი აზრის ან ნორმატიულად განმარტებული მეცნიერებისა. ეს პოზიცია შეგვიძლია ეგზისტენციალიზმის პოზიციას შევადაროთ და, როგორც ჩანს, ისევე, როგორც ფსიქოანალიზის შემთხვევაში, ეს შემთხვევითი ანალოგია არ გახლავთ. ეგზისტენციალიზმშიც და ანალიტიკურ ფილოსოფიაშიც კრიტიკული რეფლექსიური ამოცანა ისეთი სიტუაციის მიღწევაში ჩანს, რომელშიც შესაძლებელი იქნებოდა სამყაროსადმი დამოკიდებულების განხორციელება, რომელიც გაგებული იქნებოდა, როგორც სწორი, ჭეშმარიტი და გარე ფაქტორებით შეურყვნელი. ეგზისტენციალიზმში – ეს არის „Man“-ის დაძლევის განწყობა, საზოგადოების მიერ თავსმოხვეული გაუპიროვნებელი შტამპებისა და ქცევის კანონების, რომლებიც ადამიანს მის „ჭეშმარიტებას“, „ავთენტურობას“ აშორებენ; ანალიტიკურ ფილოსოფიაში – განწყობა ბრძოლისა ენის მადე-

ზორიენტირებელ ზემოქმედებასთან და ენასთან მოღვაწეობაში ისეთი პოზიციის ძიება, რომელიც სამყაროსადმი ადეკვატური, „უნიანზრახვო“ დამოკიდებულების შესაძლებლობას მოგვცემდა (მდრ. ავთენტურობის ცნება ეგზისტენციალისტებთან).

ანალიტიკურ ფილოსოფიაში ჩვენ, როგორც ჩანს, საქმე გვაქვს თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიური ცნობიერების გარკვეულ სტრუქტურულ თავისებურებასთან, რომელსაც შეუძლებელია, რომ ღრმა სოციალურ-იდეოლოგიური ფესვები არ გააჩნდეს. თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია იძულებული აღმოჩნდა დამშვიდობებოდა ბურჟუაზიული ფილოსოფიური აზრის კლასიკური პერიოდის ოპტიმისტურ საგანმანათლებლო ილუზიებს სულიერი მოღვაწეობის დაუბრკოლებელი განხორციელების შესახებ, რაც ადამიანის ჭეშმარიტი ბუნების შესაბამისი იქნებოდა, რომლის ადეკვატურ გამომხატველს მოაზროვნე-ფილოსოფოსი წარმოადგენს, რომელიც თავის „სასრულ“, ინდივიდუალურ თვითცნობიერებაში „მსოფლიო გონების“, „ტრანსცენდენტალური სუბიექტის“, „ასბოლუტური გონისა“ და ა.შ. სიღრმეს აღწევს (ფიხტე გავიხსენოთ, რომლისთვისაც თავისუფლად თვითგამაცნობიერებელი „მე“-ს აქტივობის ერთადერთ ზღვარს მისი მოღვაწეობის შეჩერება წარმოადგენს). თანამედროვე ფილოსოფიამ ანგარიში უნდა გაუწიოს რეალობას, რომელიც „უხეშად და ხილულად“ გვიჩვენებს „თავისუფალი სულის“ დამოკიდებულებას მისთვის დაუქვემდებარებელ სოციალურ ყოფიერებაზე. ამასთან, მნიშვნელოვანია, რომ მსგავსი დამოკიდებულება არა მხოლოდ უშუალოდ ვლინდება იდეოლოგიური და პოლიტიკური სანქციების, აკრძალვების, შეუნიღბავი ეკონომიკური წნეხის და ა.შ. სახით, არამედ მეტად ნატიფი და შენიღბული ფორმებით, როდესაც, ვთქვათ, „ობიექტურ“ მეცნიერულ შემეცნებაზე ზემოქმედებას ახდენენ იდეოლოგიური წარმოდგენები, რომლებიც მეცნიერების ნიღაბს იფარებენ, ან, როდესაც თეორეტიკოსის აზროვნება, რომელიც „სინწინდისა“ და მიუკერძოებლობის პრეტენზიას აცხადებს, აღმოჩნდება ტყვეობაში წარმოდგენებისა, რომლებიც სრულად არ ექვემდებარებიან თეორიული ცნობიერების კონტროლს და მასზე არაცხად ზემოქმედებას ახდენენ სხვადასხვა სოცია-

ლურ-ფსიქოლოგიური არხებით. „წმინდა აზროვნება“, „სამყაროზე ობიექტური შეხედულება“ სრულიად განსხვავებულ მადეფორმირებელ დამოკიდებულებათა ბადეში იხლართება, რომლებიც თეორტიკოსის ცნობიერებისადმი, როგორც გარეგანი, ასევე შინაგანია. ეს უკანასკნელები განსაკუთრებულ საფრთხეს წარმოადგენენ. ციხე ყველაზე იოლად შიგნიდან ტყდება – ეს გამონათქვამი შეგვეძლო დევიზის სახით აგველო თანამედროვე „ინტელექტუალისტური“ ცნობიერების მცდელობათა უმრავლესობისათვის, უზრუნველყო თავისი სულიერი მოღვაწეობის დამოუკიდებლობა, ავთენტურობა, შინაგანი თავისუფლება.

ამიტომ პირველი და უმთავრესი პრობლემა, რომელიც თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის იმ მიმდინარეობათა წინაშე დგას, რომლებიც მწვავედ რეაგირებენ ამ სიტუაციაზე, მდგომარეობს, უპირველეს ყოვლისა, სიტუაციის რეალური მოცემულობის გაცნობიერებაში და მეორე, და ეს არის მთავარი, ძიებაში ცნობიერების გათავისუფლების შესაძლებლობისა მისი მადეფორმირებული და მადეზორიენტირებული ფაქტორების წნეხისგან. ამ პოზიციაში ორი მხარე უნდა განვასხვაოთ: 1) პრობლემის გადაადგილება „აბსოლუტური“ ფილოსოფოს-თეორეტიკოსის თავისუფალი სულიერი მოღვაწეობის ხასიათისა და შესაძლებლობების ანალიზიდან გარკვევაზე სიტუაციისა, რომელიც ასეთ მოღვაწეობას შეუძლებლად მიიჩნევს – ამით თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიური ცნობიერება მკვეთრად განსხვავდება კლასიკისგან; 2) სასრული პოზიტიური სწრაფვა მდგომარეობს ცნობიერების მადეფორმირებული ზემოქმედებისგან სუბიექტის შესაძლო დამოუკიდებელი პოზიციის ძიებაში, რომელთან ერთად არის არსებითად შესაძლებელი კლასიკური იდეალების რეალიზაცია. ამაში ბურჟუაზიული ფილოსოფიის თანამედროვე მიმდინარეობები კლასიკაზე სრულ დამოკიდებულებას გვიჩვენებენ.

ამ ყველაფრისთვის თვალის გადაწევა შესაძლებელია, როგორც ანალიტიკური ფილოსოფიის, ისე მეცნიერების თანამედროვე ნეოპოზიტივისტური ფილოსოფიის მასალაზე. ერთი მხრივ, ანალიტიკური ფილოსოფია აკრიტიკებს კლასიკური გნოსეოლოგიის ილუზიებს, წამოაყენებს ენის გამოყენების ანალიზის

კრიტიკულ-რეფლექსიურ ამოცანას, რომელიც კლასიკურ გნოსეოლოგიურ სქემაში ვერ თავსდება, მეორე მხრივ კი, პოსტულირებს რა სამყაროზე ერთგვარი მართებული შეხედულების არსებობას – ჩვეულებრივი ცნობიერებისა ან მეცნიერების – ის, ფაქტობრივად, არაცხადად უშვებს განსაზღვრულ გნოსეოლოგიურ იდეალს. გაკრიტიკებული კლასიკური გნოსეოლოგიის განწყობებზე დამოკიდებულება უკვე თვით „ანალიზის“ საწყის ლოზუნგში მულავნდება – ეჭვის გამომწვევი ენობრივი ფორმულირებების შეცვლა ისეთებით, რომელთა აზრი და მნიშვნელობა ცხადი იქნებოდა და ეჭვს არ გამოიწვევდა. რაზეა დამოკიდებული ენობრივ გამომხატულებათა სიცხადე და არაორაზროვნება, რის შესახებაც ანალიტიკოსები საუბრობენ? არსებითად, მნიშვნელობათა მოცემულობის ფაქტზე, რომლებიც არაცხადად გულისხმობენ განსაზღვრულ გნოსეოლოგიურ კონცეფციას. და თვით პრინციპული იდეა ზოგი ისეთი ელემენტის ძიებისა, რომელიც ეჭვს არ იწვევს, როგორც ანალიზს საზღვრისა, უდავოდ კლასიკური გნოსეოლოგიის ძირითად განწყობათა რემინისცენციას წარმოადგენს. ამგვარად, ანალიტიკური ფილოსოფიის „რევოლუციურობა“ კლასიკური გნოსეოლოგიის მიმართ ერთობ პირობითი აღმოჩნდა. ანალიტიკური კონცეფციის ჩარჩოებში წარმოდგება ძველი გნოსეოლოგიური პრობლემატიკა განსხვავებული ფორმებითა და განსხვავებული ფორმულირებებით. ამ გარემოების კონსტატაცია სრულებით არ ეწინააღმდეგება ზემომოტანილ მტკიცებებს ანალიტიკური მიდგომის სპეციფიკის შესახებ კლასიკურ გნოსეოლოგიასთან შედარებით. ეს სპეციფიკა – არა მოჩვენებითობა და არა კამუფლაჟია. შეხამება სწრაფვისა, წამოაყენო რაიმე მართლაც ახალი მიდგომა, რომელიც პასუხი იქნებოდა თანამედროვე პრობლემებზე, არაცხად დამოკიდებულებასთან ძველ წარმოდგენებსა და იდეალებზე, უდავოდ ავლენს ჩვენი ეპოქის ბურჟუაზიული ფილოსოფიური აზრის რეალურ წინააღმდეგობას.

ეს წინააღმდეგობა ერთობ თვალსაჩინო ფორმით წარმოდგება ნეოპოზიტივისტური ფილოსოფიური მეცნიერების ისტორიაში, უპირველეს ყოვლისა, ლოგიკური პოზიტივიზმისა, იმ მიმართულების, რომელმაც ყველაზე თანმიმდევრულად და მკაფიოდ

ჩამოაყალიბა ნეოპოზიტივიზმის თეორიული კონცეფცია. დღევანდელ დღეს ლოგიკური პოზიტივიზმი მრავალი ფილოსოფოს-ანალიტიკოსის მიერ კვალიფიცირდება, როგორც უბრალოდ ანალიტიკური ფილოსოფიის სახესხვაობა. ამას, რასაკვირველია, თავისი საფუძველი აქვს, რამდენადაც ლოგიკური პოზიტივისტები ფილოსოფიის ამოცანებს მეცნიერების ენის ლოგიკურ ანალიზში ხედავდნენ. თუმცა ლოგიკური პოზიტივიზმის განმარტება, როგორც მხოლოდ ანალიზის ფილოსოფიის სახესხვაობისა, ძარცვავს მის სპეციფიკას, უპირველეს ყოვლისა, როგორც ფილოსოფიური მეცნიერების განსაზღვრული კონცეფციისა. როგორც ლოგიკური პოზიტივიზმის ერთ-ერთი გამორჩეული წარმომადგენელი ფ. ფრანკი წერდა: „ჩვენს ჯგუფს არ სურდა მახვილი დაესვა ანალიზის მუშაობაზე, საპირისპიროდ სინთეზისა. ჩვენ არასოდეს განგვიხილავს ლოგიკა და მეცნიერების ანალიზი, როგორც თვითმიზანი. ჩვენ მტკიცედ გვწამდა, რომ ასეთი ანალიზი აუცილებელ პირობას წარმოადგენს ცხოვრებაზე უწინაზრახვო შეხედულების მისაღებად“.⁶³

ეს „უწინაზრახვო შეხედულება“ – განწყობა, როგორც ჩვენ აღვნიშნეთ, დამახასიათებელი ცნობიერებისადმი მიდგომისთვის თანამედროვე ფილოსოფიაში – ლოგიკური პოზიტივისტების მიერ განიაზრებოდა, როგორც მეცნიერული აზროვნების თვალსაზრისი. ლოგიკური პოზიტივიზმის თავისებურებები, არა მხოლოდ გარეგანი, რომლებიც გადმოცემის სტილთან, ფორმულების გამოყენებასთან და ა.შ. არის კავშირში, არამედ შინაგანიც, თვით მიდგომის არსით განპირობებული, შეუძლებელია გავიგოთ, თუ არ გავითვალისწინებთ, რომ თვით ეს მიმდინარეობა იქმნებოდა და მუშავდებოდა არა აკადემიური ფილოსოფოს-პროფესიონალების მიერ, არამედ სწავლულებისა – კონკრეტულ მეცნიერებთა წარმომადგენლებისა, რომლებიც, უპირველეს ყოვლისა, მეცნიერების ზოგადფილოსოფიური და მეთოდოლოგიური საკითხებით იყვნენ დაკავებულნი. ლოგიკურ პოზიტივისტებს გულწრფელად მიაჩნდათ, რომ თანამედროვე მეცნიერების ჭეშმარიტ ფილოსოფიას

63. ფრანკი, ფ. თანამედროვე მეცნიერება და მისი ფილოსოფია. Cambridge, 1949. გვ. 37.

ქმნიდნენ, თავისუფალს, როგორც თვითონ ფიქრობდნენ, „სასკოლო ფილოსოფიის მეტაფიზიკისგან“. სხვა საქმეა, თანხედებოდა თუ არა მათი სუბიექტური შეხედულება მათ კონცეფციათა ობიექტურ შინაარსს.

ლოგიკურ პოზიტივისტთა ძირითადი ძალისხმევა იმაზე კონცენტრირდებოდა, რათა აეგოთ სამეცნიერო ცოდნის მოდელი, რომელიც მეცნიერული შემეცნების ჭეშმარიტ ბუნებას გამოხატავდა, შესაბამისად იმისა, როგორც მათ ესმოდათ ეს ბუნება. მოცემული განწყობა ორი იმპულსის გავლენით წარმოიქმნა. უპირველეს ყოვლისა, გავლენის ქვეშ მეცნიერების გათავისუფლების სწრაფვისა იმისგან, რასაც მეცნიერულობის პრეტენზია აქვს და მეცნიერების ნიღაბს ატარებს, თუმცა მეცნიერებას არ წარმოადგენს. ლოგიკური პოზიტივიზმის თვალსაზრისით ასეთ ფსევდომეცნიერულ ნაგებობათა რიცხვს ეკუთვნის, უპირველეს ყოვლისა, განსხვავებული „მეტაფიზიკური“ ნაგებობები, რომლებიც, მათი აზრით, საერთოდ ვერ განიხილებოდა როგორც უწინააზრახვო თეორიული ცოდნა სამყაროს შესახებ, არამედ „ცხოვრებისეული ორიენტაციის“ განსაზღვრული სტილის, განსაზღვრული „ცხოვრებისეული გრძნობისა“ და ა.შ. გამოხატულებას წარმოადგენდნენ. ამ პოზიციებიდან კარნაპი, მაგალითად, არა მხოლოდ „ტრადიციულ“ მეტაფიზიკას აკრიტიკებს, რომლის დამახასიათებელ წარმომადგენელს ლოგიკური პოზიტივისტებისთვის გერმანული კლასიკური ფილოსოფია წარმოადგენდა, განსაკუთრებით კი ჰეგელიანობა, არამედ, რაც ყველაზე მეტად საინტერესოა, მისთვის თანამედროვე ჰაიდეგერის მეტაფიზიკასაც. მეორეც, ფსევდომეცნიერებათა რიგში ხვდებიან ისეთი იდეური წარმონაქმნები, რომლებიც მეცნიერების სახელით წარმოდგებიან, აქვთ უპირობო მეცნიერულობის პრეტენზია, მაგრამ, ნეოპოზიტივისტთა აზრით, წარმოადგენენ არა მეცნიერებას, არამედ იდეოლოგიასა და თავისებურ თანამედროვე მითოლოგიას (სწორედ ამგვარად განმარტავდა ზოგი ნეოპოზიტივისტი, მაგალითად, ფროიდისტულ ფსიქოლოგიას).

უნდა შევნიშნოთ, რომ ლოგიკური პოზიტივიზმის მსგავსი პოზიცია წარმოადგენდა რეაქციას ცნობილ რეალურ პრობლე-

მეზზე, რომლებიც XX საუკუნის სულიერ წარმოებაში გაჩნდა. მართლაც, XX საუკუნე ხასიათდება ფილოსოფოსობის ტრადიციული მეთოდების შემდგომი დისკრედიტაციით, დემონსტრაციით მათი უუნარობისა, მოახდინონ რეალური სამეცნიერო და სოციალურ-იდეოლოგიური პრობლემატიკის ასიმილირება. ფილოსოფიის ტრადიციული ფორმების ასეთი დისკრედიტაცია მეცნიერების ბობოქარი განვითარების ფონზე მიმდინარეობს, რომელიც, მიუხედავად თავისი ერთობ რთული, შინაგანი პრობლემებისა, სულ ახალ-ახალ წარმატებებს აღწევს. ტრადიციული ფილოსოფოსობა მისი სწრაფვით სპეკულატიური სისტემათშემოქმედებისკენ, ნატურფილოსოფიისკენ და ა.შ. XX საუკუნეში ანაქრონიზმად არის ქცეული, მიუხედავად მისი ცალკეული რეციდივებისა, რომლებსაც მოდერნიზაციის მცდელობები ახლავს თან. აქედან მოდის ბუნებრივი სწრაფვა აზროვნების სტილის პრინციპული განსხვავებების გამოვლენისა კონკრეტულ მეცნიერებებსა და „მეტაფიზიკაში“, რომლებიც პირველთა პროგრესსა და უკანასკნელთა უნაყოფობას განმარტავდნენ. მეორე მხრივ, XX საუკუნის ბურჟუაზიული ცნობიერებისთვის, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დამახასიათებელია ნეომითოლოგიურ წარმონაქმნთა გამოჩენა, რომლებიც ფსევდომეცნიერულ ფორმას იღებენ და მეცნიერების დროშის ქვეშ ცდილობენ მასობრივ ცნობიერებაზე ზემოქმედებას (მაგალითად, რასობრივ თეორიათა განსხვავებული ვარიანტები, სოციალ-დარვინიზმი, ვულგარიზებული ფსიქონალიზი და სხვა). ამ შემთხვევაში, როგორც ჩანს, საუბარი ეხება არა მხოლოდ არამართებულ თეორიულ კონცეფციებს, რომლებიც სოციალური მიმართებით სახიფათო და მავნებელ დასკვნებს შეიცავენ. ასეთი მოძღვრებები, თვით მათი წამოყენებისა და გამოყენების საშუალება, მეცნიერულობის სულს ეწინააღმდეგება. მაშ, როგორია ჭეშმარიტი მეცნიერულობის კრიტერიუმები, თუ მისი გარეგნული ფორმის დაცვა (დამტკიცებადობის მოჩვენებითობა, რაიმე განმარტებელი მექანიზმებისა და ფაქტების არსებობა, რომლებიც შესაბამისი შეხედულებების მხარდასაჭერად მოაქვთ და ა.შ.) ჯერ კიდევ არ უზრუნველყოფს მეცნიერების მეცნიერულობას? ეს – რეალური პრობლემაა, რომელიც სწორედ XX საუკუნეში წამოიჭრება (ან, ყოველ შემთხვევაში, მკაფიოდ ცნობიერდება).

მეორე იმპულსი, რომლის ზემოქმედების ქვეშ ყალიბდებოდა ლოგიკური პოზიტივიზმის მეცნიერების კონცეფცია, მეცნიერული შემეცნების შინაგანი პრობლემები იყო. რევოლუცია ფიზიკაში XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე, ფარდობითობის თეორიისა და კვანტური მექანიკის შექმნა, მსხვრევა წარმოდგენებისა დროისა და სივრცის შესახებ, რომლებიც ბუნებრივად და ურყევად გვეჩვენებოდა, ბუნებაში დეტერმინიზმის შესახებ, სტიმულის მიმცემი აღმოჩნდა შიდამეცნიერული მეთოდოლოგიური რეფლექსიის ინტენსიური განვითარებისთვის, რომლის საგანს მეცნიერული ცნებები, კონცეფციები, კვლევის საშუალებები და ა.შ. წარმოადგენს. შიდამეცნიერული მეთოდოლოგიური რეფლექსიის განვითარება, რომელიც ობიექტის უშუალო კვლევის ქსოვილიდან გამოცალკევებული სამეცნიერო მოღვაწეობის სპეციალურ დამოუკიდებელ შრედ იქცევა, XX საუკუნის თეორიული აზროვნების მახასიათებელ თვისებად წარმოდგება. გარეგნულად ეს განსაკუთრებული მეთოდოლოგიური დისციპლინებისა და კონცეფციების გამოჩენით გამოიხატება, რომლებიც, ერთი მხრივ, ფილოსოფიისგან შედარებით დამოუკიდებლად არსებობენ, ხოლო, მეორე მხრივ, ობიექტების შესახებ საკუთრივ მეცნიერული ცოდნისგან განსხვავდებიან. ლოგიკური პოზიტივიზმი ითვალისწინებს თანამედროვე თეორიული აზროვნების ამ თავისებურებას, გამოთქვამს რა ლოგიკური მეცნიერული შემეცნების შემუშავების პრეტენზიას.

ამგვარად, ლოგიკური პოზიტივიზმი თავისებური ფორმით ცდილობს გაითვალისწინოს სულიერი წარმოების თანამედროვე ეტაპის რეალური პრობლემები: ფილოსოფიური აზროვნების ტრადიციული საშუალების კრიზისი მეცნიერების ბოპოქარი განვითარების გარემოში, ფსევდომეცნიერული იედოლოგიური და მითოლოგიური წარმონაქმნების წარმოშობა, შიდამეცნიერული მეთოდოლოგიური რეფლექსიის განვითარება. წყვეტს რა ამ ამოცანას, ლოგიკური პოზიტივიზმი აგებს ეარიანტს ფილოსოფიური მეცნიერებისა, რომელიც დიდად განსხვავდება კლასიკურისგან. კლასიკური ბურჟუაზიული ფილოსოფია მეცნიერებას განიხილავდა, როგორც სულიერ წარმონაქმნს, რომელიც გარეშემეცნიერული ცოდნის მთელი სფეროსგან იყო გამიჯნული. მეც-

ნიერება, როგორც ასეთი, ჯერ კიდევ არ იწვევდა მასში რაიმე ეპისტემოლოგიურ განგაშს. მეცნიერულ-თეორიული შემეცნების ბუნების კვლევას კლასიკური ფილოსოფია ახორციელებდა ან რაიმე საკუთარი შინაგანი პრობლემების გადასაჭრელად (მაგალითად, კანტის მიერ თეორიული ცოდნის ანალიზი მეტაფიზიკის თავისებურებათა გასაგებად), ან მეცნიერების ინტეგრირების მიზნით კულტურის ერთიან სისტემაში, რომლის მთლიანობა ფილოსოფიის მიერ იყო დასახული (ჰეგელი, მარბურგის სკოლის ნეოკანტიანელობა). ლოგიკურ პოზიტივიზმს რაც შეეხება, მას თვით მეცნიერების მთლიანობა და დესტრუქცია, ჯანმრთელობა და სნეულებები აინტერესებს.

ლოგიკური პოზიტივიზმისთვის ფილოსოფია – ეს, უპირველეს ყოვლისა, კონკრეტულ-მეცნიერული ცოდნის შინაგანი ელემენტია, ფუნქციონალური ორგანო, რომელიც მეცნიერული თეორიის მეთოდოლოგიურ თვითმომსახურებასა და „თვითმკურნალობას“ უზრუნველყოფს.

ლოგიკასა და მეთოდოლოგიაზე, ცოდნის ანალიზის პროცედურებზე ფილოსოფიის დაყვანის კონცეფციისთვის შეგვეძლო „მეთოდოლოგიზმი“ გვენოდებინა. მეთოდოლოგიზმი რაიმე სპეციფიკურს მხოლოდ ნეოპოზიტივიზმისთვის არ წარმოადგენს. ის კლასიკური ბურჟუაზიული ფილოსოფიისთვისაც იყო ცნობილი. თუმცა რთული არ არის იმაში დარწმუნება, რომ მისი მეთოდოლოგიზმი (მაგალითად, კანტის კრიტიციზმი, ჰეგელის პანლოგიზმი), უპირველეს ყოვლისა, იმანენტური ფილოსოფიური ამოცანების გადაწყვეტის საშუალება იყო. შემეცნების ანალიზი ამ მეთოდოლოგიზმის ჩარჩოებში შემეცნების განსაზღვრული ფილოსოფიური კონცეფციის საფუძველზე ხორციელდებოდა (კანტის ტრანსცენდენტალური ლოგიკა, დიალექტიკური ლოგიკა ჰეგელისა). ამის საპირისპიროდ, ლოგიკური პოზიტივიზმი თავის მეთოდოლოგიზმს თანამედროვე ფორმალური (მათემატიკური) ლოგიკის გამოყენებაზე აფუძნებს, რომელიც კონკრეტულ-მეცნიერულ მეთოდოლოგიურ დისციპლინას წარმოადგენს. იქნა რა გამოყენებული ლოგიკური პოზიტივისტების მიერ ყოვლისმომცველი „მეცნიერების ენის ლოგიკური ანალიზის“ სახით, მათემა-

ტიკური ლოგიკა გვევლინებოდა, როგორც მეცნიერების ენის „ექსპლიკაციისა“ (გარკვევის) და „რაციონალური რეკონსტრუქციის“ საშუალება და არა როგორც აპარატი, რომელიც მეცნიერული ცოდნის მიღების რეალური პროცესის კვლევის შესაძლებლობას იძლევა, „არცოდნიდან ცოდნაზე გადასვლისა“, რაც ყოველთვის „ფილოსოფიური ლოგიკის“ ყურადღების ცენტრში იყო. შემდეგ, თუ კლასიკური მეთოდოლოგიზმის ობიექტად ასე თუ ისე აღმოჩნდება ცოდნის შინაარსის ტიპები, მისი კატეგორიალური აპარატი, მაშინ ნეოპოზიტივისტური „მეცნიერების ენის ლოგიკური ანალიზი“ განეყენება ამ ამოცანას, თელის რა, რომ ეს არა მეთოდოლოგიური, არამედ შინაარსობრივი საკითხია. აქედანაა თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიური მეცნიერებისთვის დამახასიათებელი განხეთქილება თანამედროვე მეცნიერების კატეგორიალურ-გაგებითი სტრუქტურის კვლევებსა და მის ფორმალურ-მეთოდოლოგიურ ასპექტთა ანალიზს შორის.

თუმცა, იყო კი ნეოპოზიტივისტური მეთოდოლოგიზმი და, საერთოდ, მეცნიერული ცოდნის მთელი კონცეფცია, რომელიც ნეოპოზიტივისტების მიერ გახლდათ წამოყენებული, ფილოსოფიური მიმართებით უწინაპირობო, შეძლეს თუ არა მათ მეცნიერებაზე „წმინდად მეცნიერული“ შეხედულების გატარება? რასაკვირველია, არა. როგორც ცნობილია, მეცნიერების ნეოპოზიტივისტური კონცეფცია წარმოადგენდა მეცნიერების ინტერპრეტაციას ვიწრო ემპირიზმის, ფენომენალიზმისა და კონვენციონალიზმის სულისკვეთებით. მეცნიერების ენის „წმინდად მეცნიერული“ ანალიზი ყველგან მხოლოდ ამ ფილოსოფიური შეხედულებების რეალიზაციის საშუალება იყო. ნეოპოზიტივისტური „რევოლუცია ფილოსოფიაში“ არსებითად არ გასცდენია კლასიკური იდეალისტური გნოსეოლოგიური განწყობის ფარგლებს. ლოგიკური პოზიტივიზმის შემდგომმა ევოლუციამ დამაჯერებლად გამოავლინა მისი თეორიული განანესებისა და საშუალებების შეუსაბამობა იმ რეალურ ამოცანებთან, რომელთა გადაწყვეტის პრეტენზია მას გააჩნდა. თვით ლოგიკური პოზიტივისტები ასე თუ ისე იძულებულნი იყვნენ მეცნიერული ცოდნის თავიანთი საწყისი ინტერპრეტაციების სივიწროვე და არაადეკვატურობა ელიარებინათ, რაც

კლასიკური გნოსეოლოგიიდან იყო ნასესხები. რასაკვირველია, დიდი შეცდომა იქნებოდა ლოგიკური პოზიტივიზმის შინაარსის დაყვანა მხოლოდ იდეალისტური ემპირიზმისა და ფენომენალიზმის ახალ ფორმულირებაზე. ლოგიკურმა პოზიტივიზმმა მრავალი ახალი რეალური პრობლემა წამოჭრა, მისი შეცდომები და წარუმატებლობები მათი პოზიტიური შინაარსის გარკვევას უწყობდნენ ხელს, თუმცა, მიუხედავად ამისა, ეჭვს არ იწვევს ამ მიმართულების, რომელიც „ფილოსოფიაში რევოლუციაზე“ აცხადებდა პრეტენზიას, დამოკიდებულება კლასიკური იდეალისტური გნოსეოლოგიის განსაზღვრულ ვარიანტებზე. ამიტომ, ახალი ფორმით და ახალ დონეზე, ლოგიკური პოზიტივიზმის წინაშე წარმოიშობოდა სირთულეები, რომლებიც კლასიკური გნოსეოლოგიური სქემების არაადეკვატურობით იყო განპირობებული (მაგალითად, შემეცნებითი მნიშვნელობის კრიტერიუმის შემუშავების მცდელობა „ემპირიული განაზრებადობის“ საფუძველზე, უცილობელი „პროტოკოლური წინადადებების“ ძიება, კონვენციონალიზმი, როგორც რეაქცია ვინრო ემპირიზმის ჩავარდნაზე და ა.შ.).

თვითცნობიერების ფილოსოფიის ისტორიის მასალაზე საკმაოდ ცხადად ჩანს ზოგადი ცვლილებები, რომლებიც ბურჟუაზიულმა ფილოსოფიურმა აზრმა განიცადა კლასიკურიდან თანამედროვე ფორმებზე გადასვლისას. ერთი მხრივ, ჩვენ ვხედავთ მზარდ მგრძნობელობას პრობლემათა ახალი კომპლექსისადმი, რომლებიც, უპირველეს ყოვლისა, აზროვნების არსებობის გართულებულ სოციალურ პირობებთან არის კავშირში; მეორე მხრივ – აშკარა უუნარობა ამ პრობლემების დაუფლებისა, სახელდობრ, როგორც სოციოლოგიურის, საზოგადოებრივ-ისტორიულის, სწრაფვა მათი ხელახალი შემოტანისკენ მოაზრე ინდივიდის მეთოდოლოგიური და მორალური ორიენტირების ტრადიციულ კალაპოტში.

ამ მიზეზით (ასევე, რიგი სხვა მიზეზებისა, რომლებიც მხოლოდ ნაწილობრივ არის განხილული ამ სტატიაში), ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში არ მომხდარა ის, რაც, მაგალითად, მოხდა XX საუკუნის ფიზიკაში და, საერთოდ, თანამედროვე ბუნებისმეტყველებაში, რომელმაც გადაიტანა თავისი რევოლუცია და შეძლო კლასიკური

და არაკლსიკური წარმოდგენების ჭეშმარიტი სინთეზი შეექმნა ბუნებითი სამყაროს ახალ სურათში. სხვა სიტყვებით, დღესდღეობით ბურჟუაზიული კულტურის ჩარჩოებში ჯერ კიდევ არ ჩამოყალიბებულა „ახალი“ ფილოსოფია, რომელიც სტიქიურად განვითარებადი თანამედროვე გამოცდილების ადეკვატურ კონცეპტუალიზებას მოახდენდა და მიაგნებდა საშუალებებს შეცვლილი პრობლემური რეალობის სისტემატური აზრობრივი ათვისებისთვის. გონების განსაკუთრებული ძალისხმევა, ტალანტისა და შრომის მასა, ღრმა ინტუიცია და ტექნიკური აღმოჩენები ფილოსოფიის აპარატში ერთიან მიზანორიენტირებულ მოქმედებად არ დალაგდა. ჯამში, თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია მთლიანობაში კრიზისის ყველა ნიშანს ინარჩუნებს და უფრო იოლად ექვემდებარება აღწერას ტერმინებით, რომლებიც მთელი ცივილიზაციებისა და კულტურების კრიზისულ მდგომარეობათა გამოსახატავად გამოიყენება, ვიდრე სხვა ტერმინებით, რომლებიც, ეთქვამთ, გამოიყენება დასახასიათებლად ცოდნისა, რომელიც შინაგანი რადიკალური გარდაქმნების მეშვეობით ვითარდება და წმინდად შინაარსობრივი მოსაზრებით განისაზღვრება.

ფილოსოფია ნებისმიერ სხვა მეცნიერებაზე უფრო მჭიდროდ და უშუალოდ არის დაკავშირებული იდეოლოგიურ და კლასობრივ-სოციალურ სტრუქტურებს, ხოლო XX საუკუნეში თვით მისი უნარი, გადალახოს ინტელექტუალური კრიზისი, იმით განისაზღვრება, თუ რამდენად ძალუძს მას ბურჟუაზიული პორიზონტის გარღვევა, ბურჟუაზიული აზროვნების ჩარჩოების განგრევა, ფილოსოფიური შემოქმედებისა და, საერთოდ, ინტელექტუალური შრომის ფესვგადგმულობის გაცნობიერება (ამით კი – დაძლევა) კაპიტალისტურ სტრუქტურათა პირობებში.

3. ქადინიჩენჟო. „ქლასიკურისა“ და „არაკლასიკურის“ ხნებახი მ. მამარდაშვილის ფილოსოფიაში

ფილოსოფიურ თვითგააზრებაში აუცილებლად არსებობს წარსული. თანამედროვეობის საზრისი კრისტალიზდება წარსულთან შეფარდებაში და მისი მოხელთება ხდება ოპოზიციაში „კლასიკა – თანამედროვეობა“. „კლასიკურის“ განსაზღვრულობა ნაზღაურდება ისტორიული ინდივიდუალური დეტალების განურჩევლობით, გაერთიანებით აზროვნების განვითარების მრავალი არაერთგვაროვანი ძაფისა, რომელსაც აუცილებლად არ მიეყავართ წერტილისკენ, საიდანაც თანამედროვე გააზრება სრულდება. თვითგააზრებას გარდაუვლად მიეყავართ წარსულის აქტუალიზაციისკენ, მისი „გაანმყოფისკენ“ (Vergegenwärtigung): კლასიკაში ვპოულობთ არაკლასიკური გამოცდილების პოტენციებსა თუ ინტუიციებს. და ასეთი ინტუიციების არსებობის ოდენობით წარსულის ფიგურები თავის ინდივიდუალურობას იძენენ. წარსულის ფილოსოფოსები ჩვენი თანამედროვეები ხდებიან, ხოლო ის, ვინც აკეთებს ან „წაუსწრებს“ მათ ასეთებად, საყვედურს იღებს იმაში, რომ მისთვის ისტორია არ არის და „ყველა კატა ნაცრისფერია“.

მერაბ მამარდაშვილის ფილოსოფიაში ოპოზიცია „კლასიკური – არაკლასიკური“ ცენტრალურ როლს თამაშობდა. თვით ამ ცნებათა თანაფარდობა მასთან აშკარად არ თავსდებოდა ეპოქების ან კულტურების თანაფარდობის მხოლოდ ისტორიულ კონტექსტში. მის ნაშრომებში შეიძლება დავინახოთ განსაზღვრული გადაადგილება ამ ცნებათა განმარტებაში ისტორიული დროისადმი მათი მიზმიდან სხვა მხარეს – არაკლასიკურ გამოცდილებაში კლასიკის არქეტიპული „ჩაშენების“ გამოვლენისკენ. ასეთ გადაადგილებას მე ქვევით გავადევნებ თვალს, მექნება რა მხედველობაში ძირითადად სამი ნაშრომი: სამი ავტორის ცნობილი სტატია „კლასიკა და თანამედროვეობა...“, „რაციონალურობის კლასიკური და არ-

აკლასიკური იდეალები“ და „კარტეზიანული მსჯელობანი“⁶⁴. ჩემი თემის ცენტრშია ის, თუ როგორ წარმოდგება დეკარტი, როგორც კლასიკური ფილოსოფიის ინტელექტუალური გმირი მამარდაშვილის ინტერპრეტაციით იმავდროულად არაკლასიკურ ფიგურად.

1. „კლასიკურისა“ და „არაკლასიკურის“ ხნებები 1972 წლის სტატიიში

ნაშრომი „კლასიკა და თანამედროვეობა...“ მოვლენად იქცა იმ წლების ჩვენს ლიტერატურაში. მისი საკუთრივ ონტოლოგიური შინაარსი ორგანულად ერწყმის მ. მამარდაშვილის წინამორბედ და შემდგომ ძიებებს [разработки]. შეიძლება ითქვას, რომ მოცემული სტატიაც მთლიანობაში დანერილია მარქსისტულ-ვებერისეული პოზიციებიდან. აქ „ორი ეპოქა“ ბურჟუაზიული ფილოსოფიის განვითარებაში განიხილება ორ ჭრილში, რომელთაგან ერთი შლის საზოგადოებრივი წარმოების სოციალურ ფუნდამენტს ფართო აზრით და წარმოადგენს, საკუთრივ, ძირითადს ფილოსოფიურ რაციონალიზაციათა „იდეოლოგიურ“ ზედაპირთან მიმართებით. ავტორები პირდაპირ ამტკიცებენ, რომ მრავალი რამ კლასიკური ფილოსოფიის საფუძვლებსა და წანამძღვრებში, მის თეორიულ შედეგებში წარმოადგენს „მეორად იდეოლოგიზაციას“ ანუ რაციონალიზაციას განცდებისა და თვითშეგრძნებების, რომლებიც წარმოიშობა კონკრეტულ-ისტორიული, ამიტომ კი წარმავეალი სიტუაციით. ამასთან, ავტორები იმთავითვე საზღვრავდნენ საკუთარ თავს ფილოსოფიური საზრისისეული ველის ნებისმიერი სახის სოციალური რედუქციისგან, შემოჰქონდათ რა „შუალე-

64. იხ. Мамардашвили М. К., Соловьев Э. В., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии софизма в современном мире. М.: Наука, 1972 (буржуазной философии // Философия в современном мире. М.: Наука, 1972 (შემდეგ ტექსტის მიხედვით КИС 1972) (კვადრატულ ფრჩხილებში წინამდებარე გამოცემის გვერდებია მითითებული) – რედ); Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси: Мецниереба, 1984 (შემდეგ ტექსტის მიხედვით КиН 1984) (კვადრატულ ფრჩხილებში მითითებულია განახლებული გამოცემის გვერდები) – რედ); Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. – М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2019.

დური რგოლი“ სოციალობასა და ფილოსოფიას შორის – თვით ინტელექტუალი, რომელიც „თავისუფალი ხელოვანიდან“ იქცეოდა სუბიექტად, ან, უფრო ზუსტად, „აგენტად“ სულიერი წარმოებისა, რაც ასვამდა კიდეც ეპოქის ბეჭედს ფილოსოფოსობის მთელ ველს. იმავე დროს, აღნიშნული სქემატიკის მთელი სიცხადისას, ის ფაქტობრივად მცირედს თუ წყვეტდა თვით ინტელექტუალურ სტრუქტურებთან მიმართებით, რადგან შეხედულების აკომოდაცია სუბიექტურობებსა ან პიროვნებებზე პრინციპულად ირელევანტურია მარქსიზმისა და მისი მონათესავე პარადიგმების სოციალური სქემატიკისთვის. საქმე აქ იმის ანალოგიურადაა, როგორც აღქმის ბიოფიზიკური სფერო არაფერს წყვეტს გრძნობითი მონაცემების წარმოდგენათა სემანტიკაში „გარდაქმნის“ მექანიზმებთან მიმართებით. შემთხვევითი არ არის, რომ მამარდაშვილის უკვე ადრეულ ნაშრომებშია შემოტანილი წარმოდგენა სისტემური დეტერმინაციების შესახებ სოციალურ და საკუთრივ ცნობიერ სფეროს შორის. ყოველ შემთხვევაში, ფილოსოფოსობის ამა თუ იმ ფუნდამენტური მიდგომების მექანიზმებისა და აზრების ძიებას გარდაუვლად მიჰყავდა მკვლევარი თვით ცნობიერების ფენომენის გადააზრებასთან, სადაც მრავალზომადი სტრუქტურები აღმოჩნდებოდა, „ჩანაცვლებათა“ მექანიზმები, სადაც ცნობიერების თვით ონტოლოგია აუქმებდა ტრადიციულ ოპოზიციებს „სუბიექტური – ობიექტური“ და ა.შ. თავის შემდგომ შრომებში მამარდაშვილმა პრაქტიკულად მოხსნა ცნობიერებისა და სიციალურობის, როგორც რეალობის განსხვავებულ სფეროთა, თანაფარდობის საკითხი, მასთან ერთად კი ამ ძიებათა ისტორიული, სიტუაციური კონტექსტი მისთვის პრობლემატურად იქცა.

როგორ ხდება 1972 წლის სტატიაში ფილოსოფოსობის ძირითადი ნიშნების დახასიათება?

„კლასიკური განმანათლებლობა და რაციონალიზმი ობიექტურ სამყაროს, უპირველეს ყოვლისა, კელავანარმოებდნენ მოღვაწეობის ტერმინებით (უფრო ზუსტად – ერთგვარი ქმედითი ყოფიერების ფორმებით, რომელიც თავს ავლენს, „იქცევა“ იმის ანალოგიურად, რაც ადამიანის მიერ თვითცნობიერად იქმნება რაციონალურ საფუძველზე და რაც თვალსაჩინოდ და უწყვეტად

აკავშირებს მიზანსა და საშუალებას, შედეგსა და მოქმედებას, რეალიზაციასა და ჩანაფიქრს)⁶⁵.

ხოლო თვით მოქმედება გაიგება ცნობიერების მეშვეობით, მისი ელემენტები მოცემული უნდა იყოს, როგორც ისეთი შინაარსები, რომლებისთვისაც დასაშვებია მიყვანა თავიანთ „ცხად და მკაფიო“ საფუძვლებამდე. მოღვაწეობისა და ცნობიერების ასეთ გაიგივებას ავტორები უწოდებენ კლასიკური ფილოსოფოსობის ერთ-ერთ საბაზისო აზრობრივ „განტოლებას“ და საგანთა წვდომის საფუძველს. ასეთი მოღვაწეობა „მოდელს წარმოადგენს, რომლის დონეზე კვლავწარმოებისას სამყაროს მოვლენები და კავშირები შესაძლოა ობიექტურ და რაციონალურ ფორმულირებას იღებდნენ, რადგან მათი დაკვირვება და აღქმა ნებისმიერ ადგილას და ნებისმიერ დროს შეიძლება იქნეს წარმოდგენილი და უთვალავგზის გამეორებული ცნობიერების თვითიგივეობრივი წარმონაქმნების სახით, რომელთა ოპერაციული წესი ცნობილია და შეიძლება დასახულ იქნეს, და რომლებიც, შესაბამისად, შეიძლება კონტროლირებადად კვლავწარმოებდნენ სუბიექტების მიერ“⁶⁶.

ამგვარად, აქ ცნობიერების მდგომარეობის ერთგვაროვნებისა და უწყვეტობის ვარაუდი, რომელთა ფორმირება რეფლექსიის ოპერაციულად დისტინქტური პროცედურებით ხდება, უშუალოდ შეესაბამება ყოფიერების კონტროლირებადად კვლავწარმოებად სტრუქტურას, რომელიც პრინციპში შეიძლება მოხელთებულ იქნეს თითქოს ერთი წერტილიდან „აბსოლუტური დამკვირვებლის“ მიერ.

ადამიანური სუბიექტურობის ასეთი ზღვრული „მოცემა“ ცნობიერი პრინციპის სახით იყო დამკვიდრებული დეკარტის ფილოსოფიაში. ეს პრინციპი ასე ხასიათდება:

„გარე სამყაროს ჩვენ ადეკვატურად შევიმეცნებთ მხოლოდ იმ პირობით, რომ იმავდროულად საკუთარ თავში, საკუთარ ცნობიერებაში მოვიხელთებთ იმ შემეცნებით ოპერაციას, რომლის მეშვეობითაც ხდებოდა მისი წვდომა; საკვლევი ობიექტის შინაარსის (არსის) ცოდნა ეყრდნობა ცნობიერებაში ამ ობიექტის საგნობრიობის წარმოდგენის სქემის შინაგან (რეფლექსიურ) კვლავწარმოებასა და ფიქსაციას. სქემისადმი რეფლექსიური მიმართვა (ის

65. Кис 1972. გვ. 206.

66. იხ. იქვე. გვ. 207.

კი ცნობიერებაში უკვე არსებულად და მოქმედად ითვლება, დამოუკიდებლად ინდივიდის რაიმე სუბიექტურობისგან) ნიშნავს, რომ ეს საგნობრივი წარმოდგენა გარდაიქმნება, „ინმინდება“ და ზუსტდება, არის რა განხილული თითქოს რაიმე აბსოლუტური შინაგანი ცენტრიდან, „უპირობო სიცხადის“ პუნქტიდან, საიდანაც აზრის საგანი და აქტი, ობიექტი და სუბიექტი ხილულია, როგორც რაღაც იგივეობრივი. მოგვიანებით ამ აბსოლუტურმა ინსტანციამ „თვითცნობიერების“ სახელი მიიღო⁶⁷.

მივაქციოთ ყურადღება, რომ დეკარტის „რეზიუმეს“ კლასიკის მახასიათებლები აშკარად არ შეიცავენ კონკრეტულ-ისტორიული სიტუაციის კვალს; ისინი წარმოდგებიან, როგორც ფორმულირებები, რომლებიც შლიან ინტელექტუალური მოქმედების, როგორც ასეთის, მექანიზმს, რომელსაც ობიექტური ცოდნისკენ მივყევართ. თუმცა ის, რომ ეს საზრისი დაშვებულია (და არა მხოლოდ მიჩნეულია) სწორედ ასე და არა სხვაგვარად, შესაძლოა გაგებულ იქნეს განსაზღვრულ სოციალურ გარემოებათა ანალოგიის მეშვეობით. თუკი ამასთან არ დაგვაფიქსდება, რომ თვით სოციალური გარემოებები ტელეოლოგიურად გაიგება ამგვარად მხოლოდ ინტელექტუალური სტრუქტურების მეშვეობით. ამიტომ რაღაც სიტუაციური, „შემთხვევითი“ ელემენტი – თუკი არსებობს კიდევ კლასიკის გამოყოფილ მახასიათებლებში – სხვაგვარად უნდა განიმარტოს, არა მარქსისტული პარადიგმით, ცნობიერების გამოცდილების ისეთი სპეციფიკის პოვნით, რომლის გენეტიკური სივრცე არ იფარება რომელიმე ერთი ეპოქით. ასე რომ, ვთქვათ, განსაზღვრული რეტროსპექტივით პლატონიც შეიძლება იყოს „არა კლასიკოსი“, თუმცა კი მას არ ჰქონდა ახალევროპული ფილოსოფიის ენა.

ამგვარად, „კლასიკის“ თანახმად, შინაგანი გამოცდილების შემადგენლობაში სწორედ რაციონალურად გამოყოფადი ცხადი წარმონაქმნები იძლევიან საშუალებას, თვალი მივადევნოთ სამყაროს ფუნდამენტურ მახასიათებლებს, „როგორც ის არის“. კლასიკა შინაგანი გამოცდილების დესუბიექტივაციაზეა (უფრო ზუსტი იქნებოდა, გვეთქვა, დეინდივიდუალიზაციზეა) ორიენტირებული. არაკლასიკურ გონებაში ადგილი აქვს ორიენტაციას რეფლექსიაზე, რომელიც აღადგენს სუბიექტურობას, მის დაუშლად მთლიან შინაგან განცდებს.

67. იხ. იქვე. გვ. 211.

„საუბარი ეხება არა უნივერსალური ჭეშმარიტებების, ჭეშმარიტება-პროგრამების რეფლექსიურ გამოტანას პრივილეგირებული, აბსოლუტური, სოციალურად შეურყვნელი ცნობიერებიდან, რომლებიც შემდეგ გაუნათლებელი მასის ორიენტირებას ახდენენ. პირიქით, საუბარი ეხება არსებულ სოციალურ სამყაროში „ჩაგდებული“ ცნობიერების გამორკვევას, რომელიც მასირებულ ზემოქმედებას განიცდის. შინაგანი უტყუარობები („ჭეშმარიტებები“) აქ ამ ცნობიერების საბაზისო წარმონაქმნების სახით წარმოდგებიან, რომლებიც მის სიმტკიცესა და ინტეგრირებულობას უზრუნველყოფენ, მის უნარს, გაუძლიანდეს გარე მანიპულაციებს, ილუზიისადმი სოციალურად ორგანიზებულ იძულებას“⁶⁸.

მოცემული დახასიათება ერთ ფრიად სიმპტომატურ რამეს აშიშვლებს: ერთი მხრივ, კლასიკა წინარემონოპოლისტური ეპოქის იდეოლოგიზირებას ახდენს; მეორე მხრივ – ის ამ ეპოქის ისეთი მონაპოვარია, რომელიც მონოპოლისტური თანამედროვეობისადმი წინააღმდეგობის განევაში გვეხმარება. და არსებითად ის კრიტიკული საყვედური, რომელიც ავტორებმა გამოთქვეს ფილოსოფიური თვითცნობიერების თანამედროვე ვარიანტების მისამართით, საყვედური იმაში, რომ ამ თვითცნობიერებამ ვერ შეძლო კლასიკის გადალახვა, განსაზღვრულ ნაწილში შექებად ჟღერს. თუმცა სტატიის განყოფილებაში, რომელიც სულიერი წარმოების ტრადიციული ფორმებისა და ცნობიერების მათი შესაბამისი სტრუქტურის დაშლას ეძღვნება, შეიძლება შევხვდეთ დახასიათებას, რომლის მიხედვით „აბსოლუტური თვითცნობიერების“ კონსტრუქცია არ არის აღმოფხვრილი, არ არის გადალახული, არ არის ჩანაცვლებული უფრო განვითარებული კონცეფციით და ა.შ. და ასეთ კლასიკურ პოზიციას, რომელიც არსებობას განაგრძობს, ავტორები აკუთვნებენ „გუშინდელი განმანათლებლის“, „წარუმატებელი მისიონერის“ ცნობიერებას. თუმცა, დეკარტი მამარდაშვილთან ნაკლებად ჰგავს ასეთ პერსონაჟს. მართალია, მხედველობაში უნდა გვექნოდეს, რომ საუბარი ეხება კლასიკის „დაშლას“, მის „ეულგარიზაციებს“ და ა.შ., თუმცა, თავის მხრივ,

68. იხ. იქვე. გვ. 237.

სწორედ კლასიკაში დანახვა ასეთი ვულგარიზაციის წყაროებისა და საიდუმლოსი დამახასიათებელი იყო მარქსისტულად ორიენტირებული ანალიზისთვის – თუნდაც ცნობილი „განმანათლებლობის დიალექტიკა“ გავიხსენოთ⁶⁹. მაგრამ მამარდაშვილი არ იზიარებდა საყოველთაო გაძაგრულობის ხატებს, ხატებს, რომლებსაც, რასაკვირველია, არსებობის თავისი უფლება აქვთ.

უკვე ნაშრომში „რაციონალურობის კლასიკური და არაკლასიკური იდეალები“ ხდება დეკარტის დაახლოვება არაკლასიკურ მითითებებთან [УСТАНОВКА], პირდაპირი სოციალური პარალელებიდან ონტოლოგიის მხარეს გასვლასთან ერთად.

2. არაკლასიკური გამოყვანილების ონტოლოგია

ნაშრომში „რაციონალურობის კლასიკური და არაკლასიკური იდეალები“ განხილული ოპოზიცია უპირატესად იშლება უკვე არა ისტორიულ-კულტურულ კონტექსტში. უკანასკნელი უმაღლესი კონტექსტად წარმოდგება: ის აწვდის პრობლემებსა და გამოცდილებას, რომელსაც რეალობის იმ მხარეთა მიმართ ყურადღების დომინირებისკენ მივყევართ, რომლებიც აქამდე ჩრდილში რჩებოდნენ, თუმცა თავიდან არ შეეძლოთ არ გამოვლენილიყვნენ და არ დაფიქსირებულიყვნენ რაიმე ფორმით. „რა შემოიძლია ვიცოდეთ?“ – ეს არის წამყვანი კითხვა მამარდაშვილისთვის ამ ნაშრომში. ცენტრალურად აქ გამოდის გამოცდილების სტრუქტურა იმის გათვალისწინებით, რაც XX საუკუნის ცხოვრებასა და თეორიებში მოხდა. კანტის საკითხი წყდებოდა გონების საზღვრების, გააზრებადის საზღვრების პოვნით. ისინი აღნიშნავენ ადამიანის შეხვედრის ადგილს მიუწვდომელთან, შესაბამისად, პრაქტიკული გონების საწყის ინტენციებსაც აღნიშნავენ. შეხვედრის თვით მოვლენა აბსოლუტურია. საზღვრები, ისევე, როგორც ადგილი,

69. საუბარია მაქს ჰორკჰაიმერისა და თეოდორ ადორნოს ერთობლივ ნაშრომზე „განმანათლებლობის დიალექტიკა“ (1947 წ.). არსებობს რუსული თარგმანი: Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997. — Прим. ред.

შესაძლოა შეფარდებითი იყოს. მიუწვდომელის შეცნობის პარადოქსი კანტის მიერ ტრანსცენდენტალურ ენაში წყდება. კანტის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის პარადიგმა აუცილებლობის ძალით არის დაკავშირებული ადამიანის განსაზღვრულ გაგებადობასთან, მის მდგომარეობასთან კოსმოსში, როგორც მოაზროვნე და მგრძნობი არსებისა. შესაბამისად, ტრანსცენდენტალიზმის განადგურებაც მხოლოდ ადამიანის ამ გაგებასა ან ადამიანთან ერთად შეიძლება, რომელსაც ასე ესმის საკუთარი თავი.

გონების საზღვრების, გამოცდილების სტრუქტურის ან, როგორც მიშელ ფუკო ამბობს, „კოგიტოს გამოყენების წერტილის“ გამოკვლევა „რაციონალურობის კლასიკურ და არაკლასიკურ იდეალებში“ უპირატესად ონტოლოგიური თვალსაზრისით ხდება: აქ იკვლევა მოაზრის განსაკუთრებული ყოფიერება, და უკვე ამის მეშვეობით – სამყაროს ყოფიერება, მისი მოცემულობის ფორმები, გააზრებადობის ან გაუაზრებადობისა. რა გარემოებებს უკავშირდება და რა არის „გონების არაკლასიკური მოცემა?“ კლასიკა ვარაუდობდა, რომ

„საგნის შესახებ კანონშესაბამისი გამონათქვამები იმ ოდენობითაა შესაძლებელი, რომლითაც ჩვენ დროსა და სივრცეში საგნის ემპირიულად დაკვირვებადი გამოვლინებების წარმოდგენა ან გამოტანა შეგვიძლია საგნის მიერ ემპირიულ მოვლენაში რაიმე ზღვრული (ან მაქსიმალური) გაგების შ ე ს რ უ ლ ე ბ ი ს სახით, რომელიც კანონებშია მოქცეული“⁷⁰.

და აზროვნების სისტემის შესახებ სწორედ ასეთი დაშვებები ძეგს კლასიკური ფიზიკის იდეალურ ობიექტთა საფუძვლად. ამასთან ერთად, ასეთი ობიექტური მსოფლგაგების პრინციპები შეიცავდნენ შინაგან სპირიტუალიზაციას, რადგან აქ გარდაუფლად არის დაშვებული მაქსიმალურად მძლავრი ინტელექტის არსებობა, რომელიც აბსოლუტურ ინფორმაციას ფლობს, რომელსაც ადამიანი შემეცნების კვალდაკვალ ეზიარება.

„ყველაფერი უკვე თითქოს „თავის თავში“, მოცემულია და მხოლოდ აქტუალიზდება ცოდნის ადექვაციაში, მ ო მ ე ნ ტ შ ი

70. ნინამდებარე გამოცემა, გვ. 283.

ადგენს რა ჭეშმარიტულ შესაბამისობას (ტრანსცენდენტალური არის ყოველი აქტუალიზაციის წმინდა ფორმა)⁷¹.

მაგრამ სწორედ ცნობიერების მოვლენები არ ექვემდებარებიან ასეთი სახის იდეალიზაციებს. ეს არის მოვლენები, რომლებიც, მამარდაშვილის თქმით, „ფენომენალურ განზომილებას“ ფლობენ. „ფენომენში“ მამარდაშვილი ფაქტობრივად გულისხმობს იმას, რასაც ადრე ის იკვლევდა ცნობიერების „გარდაქმნილი ფორმის“ სახით⁷². ფენომენალური განზომილება იმას უკავშირდება, რომ ცნობიერი მოვლენები განსაკუთრებული სახით

„საკუთარი თავის ეკრანიზებას და ინდივიდუალიზებას ახდენენ, ჩამწკრივებიან რა – აბსოლუტური დამკვირვებლის უნივერსალური სამყაროს გარდა – თავის (ჩაკეტილ ან სანახევროდ ჩაკეტილ) სამყაროებში... ცნობიერ ფორმაციათა გასხლტომა მაქსიმალური გაგების სხივისგან, ან „ზღვრულად გაგებულის შესრულება“, რომელიც საგნის კანონშესაბამის ტრანექტორიას განსაზღვრავდა, ხორციელდება დაუშლელ ურთიერთქმედებათა შინაგანი პროდუქტების წარმოშობასთან ერთად, რომლებიც ცვლიან (ან ხელახლა წარმოშობენ) განსაზღვრულ ტოპოლოგიას, ცნობიერების ტოპოლოგიურ (და არა ობიექტისეულ) შინაარსთა დროით-სივრცულ მდებარეობას“⁷³.

დაუშლად ურთიერთქმედებათა ეს პროდუქტები, რომლებიც ცნობიერების ფენომენალურ შრეს ქმნიან, ვერ განცალკევდებიან მათი დაკვირვების „სივრცისგან“: ისინი იმგვარად „ანაზღაურებენ“ მას, რომ ჩვენ თვითონ, როგორც მგრძნობ და ცნობიერ არსებებს, რომლებიც დაკვირვებას ვახორციელებთ, საქმე გვაქვს თვით დაკვირვების, თვით ცნობიერ მოვლენათა შემეცნების ფუნდამენტალურ შეუქცევლობასთან. საქმე ისაა, რომ ჩვენი ინფორმაციის შესაძლო წყაროს სახით ფენომენალური შრე მოიცავს ამ ინფორმაციის ცოდნის ან საკუთარი თავის, როგორც ცნობიერების ტექსტის, წაკითხვის შესაძლებლობას. აქ ჩვენ საქმე გვაქვს

71. წინამდებარე გამოცემა, გვ. 284.

72. იხ. მისი სტატიები: «Анализ сознания в работах Маркса» (1968), «Преобразенные формы (о необходимости иррациональных выражений)» ნიგში (1970) «Как я понимаю философию» (М.: Прогресс, 1992).

73. წინამდებარე გამოცემა, გვ. 54.

სისტემის რალაც შეუქცეველ. თვითზემოქმედებასთან, სადაც დასაკვირვებელი და დამკვირვებელი არსებითად ერთი და იგივეა. და სამყარო, რომელიც აქ გამოიკვლება

„ვერ დაუბრუნდება უწინდელ მდგომარეობას, რისი მიზეზით ჩვენ არ შეგვიძლია ვიცოდეთ, როგორი იყო ის მანამდე, სანამ უ კ ვ ე გაიზომებოდა, უ კ ვ ე აღიქმებოდა, უ კ ვ ე დაკვირვების ქვეშ მოექცეოდა. ხოლო, შეუქცევადობის შეკუმშული ტალღის ქვეშ ძვეს განსაზღვრული ხარვეზი, განსაზღვრული სიცარიელე ან ხვრელი, რომლის გავლა ჩვენ, ოპერაციების გამეორებითა და შედეგად წარმოშობილ მოვლენათა ინდივიდუალობისა და განუყოფელი მთლიანობის უგულვებელყოფით, არ შეგვიძლია. ან, რაც იგივეა, არ შეგვიძლია შუალედი ისეთი ერთგვარად უწყვეტი სახით გავშალოთ, რომ საგნის ან ობიექტის, გამონათქვამის იგივეობის შენარჩუნებით განველოთ დაკვირვების ერთი ნერტილიდან მეორემდე ფიზიკურ მოვლენათა ლოკალიზების უწყვეტ რეალურ დროსა და სივრცეში“⁷⁴.

ასეთი ობიექტები კარგავენ ბუნებრიობას კლასიკური გაგებით, რადგან სპონტანურობი და არაკონტროლირებადნი ხდებიან, აქ ისეთი ძალები ვლინდება, რომელთა კონსტრუქციის წესები პრინციპში უცნობია, ისინი უცხოა უწყვეტი სახით ორგანიზებული გამოცდილებისთვის. ჩვენ ვიცით, რა დგას ამ „ბუნებრიობის“ დაკარგვის უკან XX საუკუნის მეცნიერულ, სოციალურ, ესთეტიკურ და ა.შ. გამოცდილებაში. მაგრამ ახლა იმავე „არაბუნებრიობას“ სხვაგვარად უნდა შევხედოთ, უნდა გამოვავლინოთ ბუნებრიობის ჩვენი საკუთარი, კლასიკური გაგების წარმავალი ისტორიულ-კულტურული ანგაჟირებულობის მომენტი, იმისათვის, რომ თვით არაკონტროლირებადობა დავინახოთ, როგორც შეხვედრა სხვასთან, მიუხედავად, რომელთან „მოპყრობა“ გვაიძულებს, გადავხედოთ სამყაროსა და რაციონალურობის შესახებ კლასიკურ წარმოდგენებს.

ამგვარად, ობიექტები გაუგებარნი ხდებიან; მაგრამ სწორედ ეს გაუგებრობა, აღნიშნავს მამარდაშვილი, შეიძლება აღმოჩნდეს პროდუქტიული ცხოვრებაში თვით ობიექტების გამოსვლის თვალსაზრისით, სადაც რეალურად „მატერიალიზდება“ ჩვენი გაგება

74. წინამდებარე გამოცემა, გვ. 57.

და ჩვენი სასრულობა. ჩვენი სასრულობა წყდება [разрешается] რაღაც ფენომენალურ მთლიანობაში, „ფენომენალურ შრეში“, სადაც ხდება მოქმედებები, რომლებიც არ დაიყვანება რაციონალურ ფორმაზე, რომლის მოხელთება კლასიკური გონების რეფლექსიაში ხდება. იმავე დროს, ეს მოქმედებები ხდება ფენომენოლოგიურად მორგებული გონების თვალთახედვის არეში, რომელიც ამჩნევს, რომ ისინი

„იღებენ მოქმედების ფორმასა და ტრანექტორიას, იღებენ სიცოცხლის სივრცეს: არ ელიან რა გაგებას, რაციონალური კონტროლისა და დუბლირების მომავალ შესაძლებლობებს, ხდება მათი ინტერპრეტირება ინდივიდუალურ-ფსიქიკურ მექანიზმში, ხდება მათთვის დამატება და მათი შევსება, გარდაიქმნებიან რა მათზე დაშენებულ წარმონაქმნებად... დამოუკიდებელი, რეალური მოქმედება „რეალურად განცდილისა“, რომელიც ადამიანურ გაცნობიერებაში ჩნდება <...> წარმოადგენს ადამიანის ცნობიერების, განზოგადებული რეაქციის, ადამიანის ფსიქიკის ზოგადი მდგომარეობის, მოტივების, წარმოდგენებისა და ა.შ. შესაძლებლობათა სამყაროზე პროექციის მოდელს“⁷⁵.

აქედან მოდის მამარდაშვილთან ინტერპრეტაცია XX საუკუნის ფილოსოფიის მცდელობისა, დააფიქსიროს ცნობიერების განსაკუთრებული ცხოვრება, მისი „მატერიალიზაციები“ და ამ კავშირში წარმოქმნილი აუცილებლობა სოციალური მეცნიერების, ფსიქოლოგიისა და ცნობიერების თეორიის (მარქსი, ფროიდი, ჰუსერლი) გადააზრებისა. და არაკლასიკური მიდგომის რეზიუმე მასთან ასე უღერს:

„ახლა ჩვენ შეგვიძლია დავაფიქსიროთ დაშვება, რომ არსებობს გაგების „საველე“ (ანუ კონტინუალური მოქმედების) მდგომარეობები (შენ მიერ საკუთარი თავის ან სხვის მიერ შენი გაგებისგან დამოუკიდებლად), მათ კი ნივთობრივი მხარე გააჩნიათ, „სხეული“, ანუ ისინი არსებითად „გაგებითი ნივთებია“, რომელთა გაშლა და კვლავწარმოება ცნობიერების რეფლექსიური სქემის მიხედვით არ შეგვიძლია. ჩვენ ვიგებთ გაკეთებულით და არა გაკეთებულს, ანუ ჩვენ ვიგებთ, თვით დავემკვიდრებით რა სამყაროსეული მოვლენის სახით ამ სამყაროს კანონებთან ერთად. ამ აზრით სამყაროს

75. წინამდებარე გამოცემა, გვ. 64.

კანონებს ვერ გავიგებთ, თუ თვით სამყაროში არ მოვათავსებთ ერთგვარ ცნობიერ და მგრძნობ არსებას, რომელსაც ეს კანონები ესმის. სამყაროს კანონების გაგება იმავდროულად არის ელემენტი სამყაროსი, რომლის კანონები გაიგება⁷⁶.

ასეთი სახის ხედვას ანუ არაკლასიკურობას მამარდაშეილი დეკარტთანაც აღნიშნავს და ამ თვალსაზრისით დეკარტი უკვე ამოღებულია კარტეზიანულობის დომინირებადი კლიშირებული მახასიათებლებიდან. მამარდაშეილი უჩვენებს, რომ არაკლასიკურთან შეხვედრის შესაძლებლობა უკვე თვით დეკარტის აზროვნების წესშია მოქცეული. სწორედ ასე და უკვე სპეციალურად დეკარტი განიხილება „კარტეზიანულ მსჯელობებში“.

3. დეკარტის არაკლასიკურობა

„კარტეზიანული მსჯელობანი“ არა გარე საგნის, არა დეკარტის ფილოსოფიის შესახებაა; ეს ნაშრომი საკუთარ თავზე დეკარტის ფილოსოფიის გამოცდაა, რადგან გაიგო, ნიშნავს აქციო გაგებადი საკუთარ შესაძლებლობად, საკუთარი აზრის შესაძლებლობად, როგორც თვით მამარდაშეილს უყვარდა გამეორება. ამიტომ აქ აზრის საგანი და მისი განხორციელება იშვიათ შეუღლებას აღწევნ. ამიტომ „კარტეზიანული მსჯელობანი“ პრინციპში დაუსრულებელი ნაშრომია, აქ ჩვენ ჩათრეულნი ვართ წრიულ მოძრაობაში, მორევში საკითხისა აზრის ონტოლოგიის შესახებ, მოძრაობაში, რომელიც ფილოსოფიის თემათა სულ უფრო დიდ რაოდენობას მოიცავს.

აქ ცენტრშია კოგიტოს პრინციპის განმარტება, ეს რთული აკორდი მამარდაშეილის შესრულებით, ონტოლოგიური, ეგზისტენციალური და თეოლოგიური საზრისების იშვიათად მიღწევადი თანაჟღერადობაა... პიროვნული თვითცნობიერების წერტილში შენ – ღმერთი ხარ, შენ – უ-საფუძვლო ხარ, ამიტომ მამარდაშეილისთვის კოგიტოს პრინციპი, უპირველეს ყოვლისა, რედუქ-

76. ნინამდებარე გამოცემა, გვ. 113.

ციაა, ჩამოჭრა ყველაფრისა, რაც შენში შემოვიდა შენ გარეშე, ვერგაგებულის უფლებით.

„დაეჭვება არის სამყაროს გაორმაგების უარყოფა. მტკიცება, რომ რაღაც საერთოდ არის, მხოლოდ აქ და ახლა, და არაფრის გაგრძელება, გაუმჯობესება ან შეცვლა შეიძლება, არამედ საჭიროა წყაროს მოძებნა და იქ შეცვლა საკუთარი თავის“⁷⁷.

კარტეზიანული დაეჭვება, რომელსაც ტრანსცენდენტალურისკენ მივყევართ, არსებითად, რელიგიურია, რადგან მას მიუძღვება აღიარება, რომ

„არსებობს სხვა ცხოვრება, მეტად რეალური, ვიდრე ჩვენი ყოველდღიური, ჩვეულებრივი, „რეალურია“ (ბრჭყალებში). ყოველდღიურ ცხოვრებაში სამყაროები გრძელდება და იჭიმება, დრო – ორმაგდება, იქ კი ყველაფერი სხვაგვარადაა“⁷⁸.

ამ სხვა რეალობაში გადასვლა ხორციელდება იმის მეშვეობით, რასაც მამარდაშვილი „ინტენსივობის წერტილებს“ უწოდებს. ასეთები დეკარტთან, პირველ რიგში, ღმერთი და კოგიტოა. ზევით ჩვენ ვნახეთ, რომ არაკლასიკური გამოცდილების დახასიათებაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს განსაკუთრებული სახის შეუქცევლობა, შეუქცევლობა დადგენისა, სამყაროს განსაზღვრულობამდებლობა. მაგრამ შეუქცევლობა თვით კოგიტოს პრინციპშია ნაგულისხმევი. ჩემი არსებობის ფაქტის დადგენა კოგიტოს მეშვეობით იძლევა სამყაროს, რომელშიც რაღაცის გაგება შეიძლება.

„აღქმის წერტილში რაიმეს აღქმა „მე“-ს გარეშე, ანუ იმის გარეშე, რომ განსაკუთრებული აქტებით დადგინდეს ამ აღქმის კოგიტალური მატარებელი, არ არის დასრულებული, არ არის განსაზღვრულობამდელი ბოლომდე და არ წარმოადგენს უნიკალურს... პროცესი და ნივთები სამყაროში წინარეგანისაზღვრება მათი აღქმის წერტილში, წერტილში, სადაც შექმნილია „მე-კოგიტო, რომელიც არის რეალური მოვლენა სამყაროში“⁷⁹.

77. KP 2019. გვ. 64.

78. იქვე, გვ. 65.

79. იქვე, გვ. 92-93.

ამ სამყაროში თვით ღმერთსაც არ ძალუძს ნამყოფი არმყოფად აქციოს, შექმნას ადამიანები, რომლებიც ვერ გაუგებდნენ მას პრინციპში. ამ აზრით დეკარტი ემპირიულ შეზღუდვებს უწესებს გონების ნორმებსა და ღმერთს⁸⁰. დეკარტს მამარდაშეილი „შეუქცევლობის მანიაკსაც“ კი უწოდებს⁸¹.

ამგვარად, ჩვენი აღქმა განისაზღვრება რაღაც სხვა წყაროს დამატებითაც, გარდა იმისა, რასაც აღვიქვამთ. ეს წყარო დეკარტთან „თანდაყოლილი იდეების“ სახელს ატარებს; ეს – ჩემი და სამყაროს შეჭიდების [сцепление] რაღაც ფორმებია.

„...ჩვენ ვხედავთ ან შევიცნობთ „იდეების“ მიერთებით ხილვადთან (ან სმენადთან) მატერიალურ ნიშნებში, იდეებისა, რომლებიც წარმოადგენენ წარმონაქმნებს, რომლებსაც მე მთლიანი საგნები (ან მთლიანად განსაზღვრული) ვუწოდებ და, ამასთან, არსებულნი მუდმივი ამწყოს განსაკუთრებულ რეჟიმში და არა თანმიმდევრულობაში“⁸².

ანუ ინდივიდუალური საზრისების შეცნობა, შეცნობა სიკეთის, სამართლიანობის, იდეალური სტრუქტურებისა აღქმულის მატერიალური კვალის მიხედვით, არის ერთგვარი თვითშეცნობა, რომელსაც სამყაროული საფუძვლები არ გააჩნია.

მაგრამ შეიძლება თუ არა აქ მიზეზამდე მისვლა – არა რაღაცაზე მინიშნების აზრით, რომელიც იმავე რიგს ეკუთვნის, რომელსაც შედეგები, არამედ უკანასკნელი მიზეზის აზრით, რომელზეც ირიბად მითითება შეიძლება – ჩვენ ხომ ყოველთვის მისი მოქმედების შემდეგ ვარსებობთ? ამ დამატებით, სამყაროს დამასრულებელ მიზეზს მამარდაშეილი, მიჰყვება რა დეკარტს, „მოქმედ მიზეზს“ (causa efficiens) უწოდებს. ის მეფის ნების მსგავსია, რომელიც ქმნის კანონს, არ უსწრებს წინ კანონს და არის კანონი. და ამ აზრით არც ღმერთი გვისწრებს ჩვენ დროში. აქ დამბადებელი არ უსწრებს იმას, რაც იბადება.

„არ არსებობს ისეთი საგანი, რომლის შესახებ, ვემორჩილები რა თვალსაჩინო ენის ტერმინებს მისი დროითი კილოთი და

80. იქვე, გვ. 87.

81. იქვე, გვ. 103.

82. იქვე, გვ. 97.

კანონებით, მე ვერ ვიტყვოდი: თუკი რალაც იბადება, დამბადებელი წინ უსწრებს დასაბადებელს⁸³.

მოქმედი მიზეზი „ჩაძირულია“ მოქმედებაში, რადგან ეს მოქმედება აღებულია, როგორც მზა, ცნობიერების სამყაროულ აკომოდაციაში („ბუნებრივ მიდგომაში“, თუ ფენომენოლოგიურად ვიტყვი). მაგრამ წინარეგანსაზღვრულობის მომენტში, საზრისის ინდივიდუაციის მომენტში, ან, როგორც მამარდაშეილი ამბობს, „ცნობიერი ცხოვრების პირველსინთეზისა“, ჩვენ ამ მიზეზის აქტუალურ უსასრულობასთან გვაქვს საქმე. აქ იმალება სამყაროს დამკვიდრებულ საზრისთა შეუქცევლობა, შეუქცევლობა, როგორც ჩვენი სამყაროული ცხოვრების ფუნდამენტური ფაქტი. სხვაგვარად, სხვა ენაზე, ამას ეწოდება „ყოფიერება სიკვდილისკენ“. აქედან იქმნება ამავე შეუქცევლობის ესოდენ პარადოქსული დახასიათება, როგორც თეზისი ღმერთის არარსებობის შესახებ. რადგან თუ ღმერთი ერთხელ გამოჩნდა ჩვენთან გამოცდილებისა და არსებობის ქსოვილში (როგორც აქვს ამას ადგილი, მაგალითად, კოგიტოს დეკარტისეულ განცდა-არგუმენტაციაში), მაშინ მისი გაორმაგების უფლება, ვიტყვი რა, რომ ის არის, არის ჩვენამდე, კოგიტოს მოვლენისგან განცაკლევებით, არ გვაქვს⁸⁴. ამასთან ერთად, ღმერთის წინარემარადიულობის საზრისი მართლზომიერია – თუმცა, უნდა გავიგოთ, რა არის ეს – მართლზომიერება პრინციპულად შიგნიდან ჩვენი სამყაროული სიტუაციისა. ხოლო არ-არსებობის თეზისი არის ნიშანი ამ სამყაროში ჩვენი ფუნდამენტური ფესვგაუდგმელობისა, რომელიც ფილოსოფიურად ტრანსცენდენტალურ გამოცდილებაში ირკვევა. ამ თვალსაზრისით შეიძლება ითქვას, რომ ტრანსცენდენტალიზმი ღრმად თეოლოგიურია. და ყველაზე რთული რამ ტრანსცენდენტალურ აზრ-გამოცდილებაში – მასში მოქცეული პარადოქსულობის გაგებაა. მათ შორის, ტრანსცენდენტალური გამოცდილების გამოტანის პარადოქსულობა თვით მამარდაშეილთან, მაგალითად, ასეთ ფრაზაში:

„...ღმერთი არ არის თავის ეფექტამდე. მოცემულ შემთხვევაში, ღმერთი, *causa efficiens*, არის თავისი თავის *causa efficiens* ანუ

83. იქვე, გვ. 102.

84. იქვე.

მე, როგორც მოაზრე, არ ვარ მასში. ღმერთი, მიცავს რა მე, საკუთარ არსებობას ინარჩუნებს⁸⁵.

მეტაფიზიკაში, მამარდაშვილის სიტყვებით, საუბრობენ პირველმიზეზის შესახებ, როგორც რაღაც პრივილეგირებული ობიექტისა, რომელთან მიმართებით აკრძალულია კითხვის დასმა მიზეზის შესახებ. მაგრამ დეკარტისთვის (და კანტისთვის) მხოლოდ „მე“ განსაკუთრებული, ტრანსცენდენტალური აზრით არ არის დამოკიდებული მიზეზთა თანმიმდევრობაზე. მიმართავს რა „მე“-ს, დეკარტი არა იმდენად მიზეზს ეძებს, რომლითაც იყო ის წარმოებული, არამედ მიზეზს, რომელიც ახლა მე მიცავს – რათა მიზეზთა მონაცვლეობისგან გავთავისუფლდე.

„ჩვენი გამოცდილება ისე ეწყობა და ისეა მოწყობილი, რომ თქმა, თითქოს მისგან განცალკევებით არსებობს კიდეც საგანი, რომელსაც ღმერთი ენოდება, არ შეიძლება უბრალოდ იმ კანონით, როგორც ჩვენი ტერმინოლოგია აიგება. ვამბობთ რა ასე, ჩვენ არაფერს ვამბობთ. ღმერთისადმი გამოუსადეგარია არსებობის ცნება, რადგან მკაცრი აზრით მხოლოდ ის არსებობს; ამის თქმით ჩვენ არაფერს ვამატებთ. ჩვენ არ შეგვიძლია ასეთი საგნის დამტკიცება, რადგან ჩვენ უკვე მოვახდინეთ იმის იმპლიცირება, რასაც ღმერთს ვუნოდებთ, ჩვენი გამოცდილების შემადგენლობასა და სტრუქტურაში, ჩვენი გამოცდილების ქსოვილში, რომელიც ისეა აგებული, როგორც არის, თუ ეს არის გამოცდილება, რომელიც ცოდნას იძლევა“⁸⁶.

ეს კი პასუხია დეკარტის ისეთი კრიტიკოსისთვისაც, როგორიც ნიცშეა. ღმერთი მართლაც „კდება“ იქ, სადაც ადამიანი „შინაგანს“ ჰკარგავს. ამიტომ ნიცშეს კრიტიკა – ეს არსებითად არა დეკარტის კრიტიკა, არამედ სიტუაციის დიაგნოზია.

ამგვარად, კოგიტოს დეკარტისეული პრინციპის საფუძვლად დევს განსაკუთრებულ ონტოლოგიურ სტრუქტურათა ინტუიციები, რომლებიც თითქოს სამტაქტიან მოძრაობაშია ორგანიზებული: სამყაროს თავისუფალი ქმნა; მისი კვლავწარმოება და დაყოფა, აუცილებლობის ძალით გაშუალებული ყოფიერების

85. იქვე. გვ. 103.

86. იქვე. გვ. 228.

გაგებით ინტენსივობის წერტილებში და განხორციელებული ხილულ ფენომენებში, რომელთა გაგება არ გულისხმობს „გამოსვლას“ თვით ქმნილების თვალსაჩინოებისკენ; დაბოლოს, მოხსნა ამ „განივთებული“ განხორციელებებისა, მათი გაგება, როგორც იმ ადამიანურ ცნობიერ ქალისხმევათა სიმბოლოებისა, რომლებიც ვერ გამოიყვანება განხორციელების მატერიიდან, შეუძლებელია მათგან, არათვალსაჩინო და დამოუკიდებელია ამ განხორციელებათა საგნობრივი ენისგან⁸⁷. მეორე ტაქტი, საკუთრივ, განსაზღვრავს ინტელიგიბელურ სივრცეს. და მის გარეშე არ იქნებოდა ჩვენი შეხედრა მიუწვდომელთან მესამე დონეზე – სიმბოლურის გაგება. მეორე ტაქტი ანუ მომენტი ამ ონტოლოგიური სურათისა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია. აქ აქვს ადგილი იმას, რასაც მამარდაშვილი ფიზიკურისა და აზრობრივის შეზრდას უწოდებს და აქ, სულისა და სხეულის შეერთებაში, რეზიუმირდება დეკარტის ყველა საიდუმლო.

„...ეს გაერთიანება არის აგრეთვე განხორციელება, ინკარნაცია ანუ აქ რაღაც კონკრეტული სხეულებრივი ფორმით ჩალაგებულია რაღაც, რასაც სრულიად განსხვავებული ბუნება აქვს, რომელსაც ჩვენი აზროვნებითი ძალით ვერ მივუერთებდით პირველს, თუ ამ დროს წინააღმდეგობასა ან უბრალოდ უაზრობაში არ აღმოვჩნდებოდით“⁸⁸.

და სწორედ მესამე ნაბიჯზე შეგვიძლია გავიგოთ, რომ სულისა და სხეულის ეს აზრობრივი მიუერთებადობა, რომელიც მიერთებულობის ფაქტს ეწინააღმდეგება, არის თვალსაჩინო სიმბოლო, როგორც პირობა საერთოდ ჩვენი გაგების შესაძლებლობისა, თვით აზრისა და ადამიანის სამყაროს „მეტაფიზიკური მატერიის“ გაგებისა, და ამიტომ თვით სული და სხეული სრულებით არ არის ბუნების მოვლენები. აქედან გამომდინარეობს, რომ დეკარტის „დუალიზმი“ ვერ იქნება დაძლეული და ყოველთვის ამა თუ იმ ფორმით იქნება კვლავწარმოებული საქმიანი აზრის პირობით, თუნდაც ანტიდუალიზმის დროშის ქვეშ. ასევე, ვიაზრებთ რა „მე“-ს ცნებას, ჩვენ ასევე ვიმყოფებით ადამიანურად-სასრულ

87. იქვე, გვ. 130.

88. იქვე, გვ. 133.

სიტუაციაში, სადაც სინთეზები და განხორციელებები უკვე-ყოველთვის-აღსრულებულია. აქიდან მოდის მამარდაშვილთან ტრანსცენდენტალურის ერთობ არსებითი სიმბოლური განმარტება:

„ჩვენ ვიაზრებთ „მე“-ს ცნებას, ვამოდელირებთ გაცნობიერების [осознание] ფენომენს თვალსაჩინოდ ჩვენი ფსიქიკის, ჩვენი ემპირიულის ცნობიერების მასალაში, როდესაც სინამდვილეში სრულდება არა პროცესი ჩვენ მიერ რაიმეს შემეცნებისა, არამედ ჩვენი საკუთარი განვითარების პროცესი იმასთან თანაფარდობით, რასაც მე სიმბოლოს ვუწოდებ“⁸⁹.

ასე ვხდებით ჩვენ ყოფიერების თანაზიარნი, და ჩვენი გაგება საკუთარი თავისა და სამყაროსი „მე“-ს სიმბოლოსთან თანაფარდობით არის თვით ყოფიერების პირობა და „ნაწილი“. ამ საზრისით, არა აზრით, არამედ ყოფიერების თვით ფაქტით და მოქმედებით წარმოიშობა და გრძელდება „განვითარების პროცესი“, იმისგან დამოუკიდებლად, როგორ სრულდება ამა თუ იმ ფიზიკური ან ფსიქიკური მოწყობილობის მიერ გაცნობიერების ფენომენი.

„მიუხედავად ამისა, – ამბობს მამარდაშვილი. – ცნობიერების ცნების ასეთ აგებაში რაღაც განსაკუთრებული „ფიზიკა“, ფიზიკამსგავსი მოქმედი საფუძველი მაინც იგულისხმება, იმპლიცირებულია და ხსნის მომავალი ფილოსოფიური განვითარების ხაზებს, რომლებიც სავსებით გაიშალა XX საუკუნეში. ეს საფუძველი, რასაკვირველია, არა „სხეულია“ ფიზიკური, დისკრეტულად ლოკალიზებადი აზრით, როგორც ხილული სახით გამოყოფილი ერთეული მასზე ჩაკეტილი ინდივიდუალურ-ფსიქიკური მექანიზმით, თუნდაც ეს მარსიანელის სხეული ან რომელიმე სხვა წარმოსახვითი ზღაპრული არსების სხეული იყოს“⁹⁰.

„სხეულის“ პრობლემატიკა, რომლის მეშვეობით, როგორც ეს-ესაა ვიხილეთ, ხდება კიდევ დეკარტის უკვე აშკარად განთავსება XX საუკუნის ფილოსოფიის კონტექსტში, მამარდაშვილის მიერ განიხილება ერთდროულად „ამპლიფიკაციის“ (გაძლიერების, აქ: აზრის შეკავების ძალის) საკითხთან, რომლის წყალობით შემეც-

89. იქვე, გვ. 217.

90. იქვე, გვ. 218.

ნების რალაც სისავსე სრულდება „ახლა და აქ“, დამოუკიდებლად ემპირიული შემეცნებითი მოქმედებისგან (იხ. განსაკუთრებით „მსჯელობა 10“). ამპლიფიკაცია დეკარტთან მიიღწევა შესვლით რალაც ზეემპირიულ ცნობიერებაში, სადაც თანდაყოლილი იდეებია „განლაგებული“. ეს შესვლა კოგიტოს აქტით ხორციელდება.

„გაძლიერება და ა.შ. – ეს თითქოს ძალების რალაც დაბერვაა რაიმე ტოპოსში, ზეემპირიულ, არარეალურ, გამუდმებით ფუნქციონირებად ცნობიერებაში და მასში ჩვენი გრძნობების დამუშავება, რომლებიც იქცევიან წარმოსახვად, ანუ წმინდა გრძნობიერებად“⁹¹.

ამპლიფიკაციის ამ რეჟიმში ცნობიერება უწყვეტია, თუმცა ემპირიულად ეს არ ხდება. აქ, როგორც მამარდაშვილი ამბობს:

„დაკვირვების ყველა წერტილი თანაბრად მყოფობს, მზერით გადევნებადი და გამჭვირვალეა. ამგვარად, ადგილი აქვს დაკვირვების ყველა წერტილის [რეფლექსიურ] ერთსივრცობრიობას [однопространственность], ისინი ყველა ტოპოსშია, და რალაც ერთდროულობას, ასევე რეფლექსიურს, დაკვირვების ყველა წერტილისა: ცნობიერება აქ არის იმედდროულად იგივე ცნობიერება არის სხვა ადგილას... მაგრამ გაძლიერება ხდება წარმოსახვის ჩვენი თვალსაჩინო მოდელების დონეზე“⁹².

ასეთ წარმოსახვას დეკარტი „სხეულის ნაწილს“ უწოდებდა, ეს არის რალაც არა ნატურალურად დაბადებული ორგანო, რომლის მეშვეობით თვით ემპირია, გრძნობიერების მასალა, იღებს თავის განსაზღვრულობას. და მეტიც, თვით ეს განსაზღვრულობა, ან სინთეზი, შეუქცეველია, ჩვენ უკვე აღარ შეგვიძლია თვალის გადევნება ამ სინთეზის მექანიზმისთვის საგნობრივი შინაარსების, გრძნობით მონაცემთა „დამუშავების“ და ა.შ. ტერმინებით.

„აქ არ არის უწყვეტი გადასვლა არცერთი ამ ელემენტის (იგულისხმება გრძნობით მონაცემთა ელემენტები, ან, მამარდაშვილის მაგალითში – მექსიკელის გამოსახულების თავისებურებები“⁹³. – ვ.კ.) მატერიალური შინაარსიდან მათი საერთო კონცეპტუა-

91. იქვე, გვ. 267-268.

92. იქვე, გვ. 291.

93. საუბარია ცნობილ გეშტალტზე „მექსიკელი ველოსიპედზე“. – რედ. შენ.

ლური საზრისისკენ, რომელიც ჩვენ გამოვიტანეთ (მექსიკელი ან ზეცა). და უკვე შემდეგ არ გვაქვს ჩვენ უფლება, განვმარტოთ ზეცის ხედვა იმაზე მითითებით, რომ ის ჩვენს გარეთ არსებობს. განმარტება სინთეზის რეკონსტრუქციაში უნდა მდგომარეობდეს, რომელიც ჩვენს ცნობიერ ცხოვრებაში ხდება⁹⁴.

სხვა სიტყვებით, ჩვენ აქ ვერ შევძლებთ ჩვენი თვალსაჩინო სურათის, საგნის განსაზღვრული მნიშვნელობისა და ამ საგნის, როგორც სამყაროს ელემენტის ზემოქმედების, შეფარდებას. რადგან არ არსებობს „მესამე თვალი“. და მეტიც, თვით სამყაროს ელემენტები ჩვენთან შეიძლება წარმოიშვას მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ისინი სინთეზირებული იქნება. მაგრამ მაშინ რას ნიშნავს „სინთეზის რეკონსტრუქცია“? ეს რეკონსტრუქცია უნდა ემყარებოდეს რაღაც თვით-მოცემულს, ისეთ გამოვლინებებს, რომლებიც არის კიდევ არსი იმისა, რაც ვლინდება. დეკარტი ასეთად მიიჩნევდა ცნობიერების ცნობიერებას ანუ თვითცნობიერებას. ეს მისთვის არსებობის პრობლემის საფუძველი იყო. მაგრამ მამარდაშვილი შენიშნავს, რომ აქედან, „აღბეჭდილი სულის“ გაშლით, პრაქტიკულად შეუძლებელია სამყაროს სინთეზის აღწერა. თვით არსებობაც ხომ, რომელიც ამ სულს ფლობს, განუწყვეტლივ კვლავინარმოება. მსჯელობს რა იმის შესახებ, თუ რა არის „ყოფნა“, მამარდაშვილი ამბობს:

„ყოფნა“ – არის „ყოფნა“ მონაწილეობის. ეს – მონაწილეობის რაღაც სამყარო: მე ვარ მასში ან არ ვარ; მოქმედებს თვით ეს ფაქტი „ყოფნა“, არსებობის ფორმალური ფაქტი და არა შინაარსი არსებობისა. დეკარტი მიიჩნევს: სამყარო არის, თუ ეს მონაწილეობა ყოველთვის არის, თუ მე გამუდმებით შეყენებული [подстава] ვარ, ხელახლა აღდგენილი, ყოველ მოცემულ მომენტში, ქმნილი ღმერთის მიერ, ყველა აღქმის, მტკიცების, საქციელის და ა.შ. ქვეშ. ეს არ არის წარმოდგენის ან სურათის სამყარო, არამედ სამყარო უწყვეტი მონაწილეობის. მონაწილეობის ამ ფაქტს ვუწოდებთ კიდევ ჩვენ ყოფიერებას, განსაკუთრებულ ტერმინს, რომელიც განსხვავდება ტერმინისგან „არსებობა“⁹⁵.

94. იქვე, გვ. 305.

95. იქვე, გვ. 313-314.

მაგრამ მოდით დავსვათ კითხვა: ნარმოადგენს თუ არა ნათქვამი პასუხს კითხვაზე სინთეზის რეკონსტრუქციის შესაძლებლობის შესახებ (რასაკვირველია, არა სამყაროს წინ გამოტანილი შინაარსის სინთეზის აზრით)? ის, რასაც მამარდაშვილი „მონაწილეობის სამყაროს“ შესახებ ამბობს, შეიცავს უწყვეტობის წინაპირობას, წინაპირობას, რომლის შეთავსება არაკლასიკური გამოცდილების არსთან სრულებით არ არის ადვილი. უწყვეტობა ნიშნავს, რომ

„მე ვაზროვნებ“ და არსებობას შორის არ არის ინტერვალი, არ არის რაღაც დრო, რადგან თვით ეს არის დრო. მე მოეხდით აზრის აქტში, და უკვე აღარ არის საჭირო არსებობის დამტკიცება, რადგან მტკიცებულება იქნებოდა ასეთ შემთხვევაში რაღაც თანმიმდევრულობის შემოტანა, რაღაც ნივთებისა „ვაზროვნებ“-ს და „ვარსებობ“-ს შორის“⁹⁶.

და ეს პრინციპი, ხაზს უსვამს მამარდაშვილი, განუყოფელია მეცნიერული შემეცნების, როგორც ასეთის, შესაძლებლობისგან. ეს პრინციპი აუცილებლობის ძალით გულისხმობს რეფლექსიური დონის შემოტანას, რადგან ჩემი „მოხდენა“ აზრის აქტში განსაზღვრავს (ან წინარეგანსაზღვრავს) სამყაროს, რომლის სინთეზირება იდეაში ხდება, რომელიც არის ყოველი აზრის ფორმა, რომლის უშუალო პერციპირებით ვიცით ჩვენ ჩვენი აზრები.

სხვა სიტყვებით, უწყვეტობის პრინციპისთვის დასაშვებია ცნობიერი გამოცდილების ისეთი ორგანიზაცია, რომელშიც შესაძლებელია ექსპერიმენტი სამყაროული მოვლენებისა და ა.შ. მისი რეფლექსიურად კონტროლირებადი კვლავნარმოებით.

და აი, უწყვეტობის ასეთ პრინციპში მდგომარეობს, როგორც მამარდაშვილი ამბობს, შემდგომი უბედობა, რადგან XX საუკუნის გამოცდილების შუქში ეს დაშვება უნდა იყოს „მნიშვნელოვნად შეზღუდული ან უბრალოდ მოხსნილი“. სხვათა შორის, ასეთ პრინციპზე აიგება შემეცნების კლასიკური თეორია. რას გულისხმობს ამ ყველაფერში ავტორი? ვუსწრებ რა წინ შემდგომ არაკლასიკურ შეპასუხებებს უწყვეტობის პრინციპისადმი, ჯერ პასუხის შესაძლო მიმართულებას მოვნიშნავ. საქმე ისაა, რომ კოგიტოს პრინციპის ინტერპრეტაციიდან, რომელიც მამარდაშვილმა გაშალა, შეიძლე-

96. იქვე, გვ. 314.

ბა დავინახოთ: დეკარტს უკვე აქვს ადგილი, სადაც ეს პრინციპი გამოუსადეგარია: ის ფაქტობრივად გამოუსადეგარია ქმნადობის მომენტში, სინთეზის მომენტში; მაგრამ პარადოქსი ისაა, რომ ეს მომენტები ასევე ცნობიერების მდგომარეობებია (ან ელემენტები), თუმცა რეფლექსიურად არადუბლირებადი, და მათ შესახებ მხოლოდ ირიბი ცოდნაა შესაძლებელი (ზევით ეს მომენტი მამარდაშვილთან ხაზგასმული იყო „მე“-ს სიმბოლურ ბუნებაზე მინიშნებით). შესაბამისად, უწყვეტობის პრინციპის ანუ რეფლექსიის შეზღუდვები, რომლებიც XX საუკუნის მეცნიერების გამოცდილებიდან მოდის, ზოგადი სახით სწორედ იმას უკავშირდება, რომ ამ გამოცდილებაში ჩათრეული იყო და ამკარად გამოვლინდა ცნობიერების სიმბოლიზაციები, და ეს გამოცდილება აღმოჩნდა გამოცდილება „გაუაზრებლის გააზრებისა“. ამ სიტუაციის დახასიათება მ. ფუკოსთან მით უფრო საინტერესოა, რომ განსახილველთან ახლომყოფ ენაზეა მოცემული. მოვიტან ნაწყვეტს, სადაც ფუკო კამათს აწარმოებს დეკარტთან, ისე, რომ ფაქტობრივად ეს არის კამათი მამარდაშვილთანაც:

„თანამედროვე cogito-ში საუბარი იმის შესახებაა, რომ გავიგოთ მთელი მნიშვნელობა იმ შუალედისა (უწყვეტობის პრინციპის დარღვევა – ვ.კ.), რომელიც ერთდროულად კიდევ ამორებს და კვლავ აერთებს თავისი თავის გამაცნობიერებელ აზრსა და მის იმ ნაწილს, რომელიც ფესვს იდგამს გაუაზრებელში. „თანამედროვე cogito-ს უწევს (სწორედ ამიტომ არის ის არა იმდენად აღმოჩენილი სიცხადე, რამდენადაც მუდმივი, განუწყვეტლივ განახლებადი მიზანი) მოიხელთოს, კვლავწარმოოს, გააცოცხლოს მკაფიო ფორმით აზრის ეს შესახსრება იმასთან, რაც მასში, მის ქვეშ და მის გარშემო არ წარმოადგენს საკუთრივ აზრს, მაგრამ არც სრულად არის მისგან გათავისუფლებული ზღვრული და დაუძლეველი არაჯერარსობით. Cogito უკვე ამ თავისი ახალი ფორმით იქნება არა უცაბედი ახელა თვალებისა, რომ ყოველი აზრი არის აზრი, არამედ გამუდმებული კითხვა იმის შესახებ, როგორ შეიძლება აზრი ერთდროულად შეძენილ იქნეს საკუთარი თავისაგან შორს და ახლოს, როგორ შეიძლება ის იყოს გაუაზრებლის სახით. თანამედროვე cogito-ს ნივთთა ყოფიერება მიჰყავს აზრთან, განა-

ტოტებს რა მხოლოდ აზრის ყოფიერებას იმ პასიურ ბოჭკოებამდე, რომლებსაც უკვე აღარ ძალუძთ აზროვნება⁹⁷.

აქედან ფუკოს გამოჰყავს ფუნდამენტური განხეთქილება კლასიკურ და თანამედროვე ეპისტემებს შორის, განხეთქილება, რომელიც უკავშირდება „ცხოვრების“, „შრომისა“ და „ენის“ აღმოჩენას, როგორც ყოფიერების იმ სფეროებისა, სადაც გაუაზრებელი, ტრადიციული კარტეზიანული რეფლექსიის მიერ არაკონტროლირებადი რადიკალურად ცვლის თვით აზრის ყოფიერებასაც. აქ აზრი ერთდროულად წარმოადგენს ცოდნასაც და შემეცნებულის ცვლილებასაც. ეს შემობრუნება ხდებოდა ანთროპოლოგიის, როგორც მეცნიერების, ნიშნით, რომელიც ადამიანის წვდომას მის მთლიანობაში ცდილობდა. მაგრამ, ფუკოს თანახმად, ადამიანის განხილვა იმის საფუძველზე, რომ ის არის ცხოვრების, შრომის ან ენის სუბიექტი – სიზმარი და მისტიფიკაციაა, რადგან მიგაჩნდეს, რომ აზროვნებს სახელდობრ ადამიანი – რეფლექსიის მხოლოდ შეუსაბამო და უცნაური ფორმაა⁹⁸.

რასაკვირველია, მე აქ გავაუხებ ფუკოს არგუმენტი, რასაკვირველია, ფუკოსთან თანამედროვე ეპისტემის დახასიათებაში შეგვიძლია აღმოვაჩინოთ (თუნდაც განზრახული მრავალმნიშვნელოვნების ფორმით) მრავალი ორაზროვნება, რომელიც აშკარად ასუსტებს კლასიკის მიმართ კრიტიკული რადიკალიზმის პათოსს. ბოლოს და ბოლოს, ფუკო, პირველ რიგში, ფხიზელი კულტუროლოგია და ის, რაც ამ სფეროში მოძრაობს, ცოდნის ნაწარმოებებში – ეს მისთვის მართლაც მოძრაობაა. და მაინც, აქ არსებობს, შესაძლოა, არცთუ ძალიან მკაფიოდ მოსახელთებელი ნერტილი კამათისა მას და მამარდაშვილს შორის – იმაში, რაც კოგიტოს „ონტოლოგიური ბედის“ გაგებას ეხება, და ამ კავშირში – ევროპული კულტურის ბედს.

როგორია მამარდაშვილის პასუხი მოტანილ კრიტიკასა და შეფასებაზე, როგორ გამოსავალს ხედავს ის სირთულიდან, რომელიც უწყვეტობის პრინციპისა და მიუწვდომელთან შეხვედრის არაკლასიკური გამოცდილების ხილული არათავსებადობიდან წარმოიქმნება? ჩვენ მხოლოდ მიახლოებებს შევძლებდით ასეთ

97. Фуко М. Слова и вещи. СПб.: А-сэд, 1994. С. 345.

98. იქვე, გვ. 263.

პასუხთან. აქ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებათ „კარტეზიანულ მსჯელობათა“ 13-15 მსჯელობებს, სადაც დეკარტისეული „სულის ვნების“ ანალიზი მიმდინარეობს. მე-13 მსჯელობის დასაწყისში მამარდაშვილი კვლავ უბრუნდება კოგიტოს პრინციპს, უკიდურესად მკაფიოდ აფიქსირებს რა იმას, რა არის აქ საიდუმლო, მიუწვდომელი. ამ ფრაგმენტს სრულად მოვიტან:

„ერთი მხრივ, ჩვენ ვიცით სამყაროს შესახებ, ბუნებრივ მოვლენათა შესახებ იმ ოდენობით, რომლითაც მათი გაშლა ძალგვიძს სივრცულად, მოვახდენთ რა მათგან რაიმე დაშვების, აზრის მსგავსი შინაგანი მდგომარეობის რაიმე ჩრდილის ელიმინირებას, და მაშინ ამ ბუნებრივ მოვლენებს ჩვენ ცხადად და მკაფიოდ ვწვდებით: სიცხადე და მკაფიოობა – ეს დეკარტის *sine qua non*-ის კრიტერიუმი. მეორე მხრივ, ჩვენ ვიცით ცნობიერი მოვლენების შესახებაც, რომლებიც თან ახლავს ბუნებრივთა შემეცნებას, იმ აზრით, რომ სრულდება დაკვირვების აქტები, რომლებიც გულისხმობენ ფიზიკურ ზემოქმედებათა გარდაქმნადობას (შეგრძნებებიდან) აზრის ფენომენალურ მატერიალად, რომელიც ჩვენთვის ცნობილი უნდა იყოს და რომლის გამოყენებას – როგორც გრძნობითი მონაცემისა – თავიდან ვერ ავირიდებთ. თვით ეს გარდაქმნა – ამოუხსნელი ფენომენია, ჩვენ კი რალაცნაირად შეგვიძლია დავბლოკოთ ამ ამოუხსნელი ხარვეზის – იმ ოდენობით, რა ოდენობითაც განვიხილავთ ფსიქიკურ მოცემულობებს და დაკვირვებებს მხოლოდ გაცნობიერებულობის, ცნობიერების ფენომენის დონეზე ან ჭრილში. და მეორე, ამით ჩვენ მიერ ცნობიერ მოვლენათა ცოდნა ახლავს თან აღწერილ მოვლენებს ასევე ცნობიერების გაგების აზრით, რალაც დაშვებისა იმასთან მიმართებით, როგორია მისი თვისებები, როგორია სუბიექტთა აპერცეფციული ველის თვისებები, მათი ხანგრძლივობისა და თვითიგივეობისა მასში. ასეთი ცნება (ექსპლ-იცირდება ის თუ არა) ობიექტური ფიზიკური აღწერის ერთ-ერთი დამოუკიდებელი და პირველადი ცნებაა. მაგრამ ის ასევე შეიძლება შევაბრუნოთ ცნობიერი ცხოვრების შესახებ ცოდნის მხარესაც. ცნობიერი მოვლენები ხომ ჩვენთვის კიდევ ჩვენი ფსიქოლოგიური გამოცდილებიდან, ცხოვრებისა და ბედის გამოცდილებიდან

არის ცნობილი, კერძოდ, ცნობიერებიდან, რომელიც აღებულია, როგორც რაღაც ფსიქოლოგიური რეალობა, ანუ შეზრდილისა იმ ფაქტთან, რომ ეს არის განსაზღვრული კერძო არსების ცნობიერება, რომელსაც „ადამიანი“ ეწოდება, არსებისა, რომელსაც ეს და არა სხვა ნერვული სისტემა და ორგანიზაცია აქვს”⁹⁹.

სხვა სიტყვებით, აქ ცნობიერება ორჯერ მყოფობს: ერთხელ, როგორც სინგულარული წერტილი, სადაც აზროვნება და არსებობა გაერთიანებულია სიმბოლოში „მე“, რომელსაც, როგორც მამარდაშვილი ამბობს, მხოლოდ შეუძლია შემოიტანოს გამომცდელი და შემგრძნობი არსება ცნობიერების სტრუქტურაში; მეორედ – სიმბოლოს თვალსაჩინო რეალიზაციის, „მე“-ს ფსიქიკური ან ემპირიული მოდელის მეშვეობით. შემდეგ, „მე“, არის რა მდგომარეობის სიმბოლო, ახდენს ფიზიკური ძალების რეალიზებას, შეჰყავს მასთან შეუღლებული ადამიანი ცნობიერების თითქოს დუალურ ანუ სუბიექტ-ობიექტურ სტრუქტურაში. ან, სხვა სიტყვებით, განათავსებს (ან აორგანიზებს) მის აზრს იმგვარად, რომ მას არ ძალუძს ერთდროულად ჩანვდეს „გარეგანს“ სამყაროში (მეცნიერული სურათის ობიექტები) და ასეთი წვდომისთვის საჭირო „შინაგანს“¹⁰⁰. „მე“ კანტის ენაზე – ეს ნივთი თავისთავადია. და აქ ჩვენს შემეცნებას ყოველთვის აქვს საქმე მოვლენებთან, რომლებიც სივრცით არტიკულაციას გულისხმობენ. ეს არის ის, რასაც დეკარტი ვნებებს, განცდებს უწოდებს. ანუ აქ სულის შესახებ ცოდნა მოთავსებულია სხეულებრივის სფეროში, მაგრამ სხეულებრივისა არა ჩვეული ფიზიკური აზრით, არამედ „მე“-ს სიმბოლოს თვალსაჩინო რეალიზაციების სახით. ასეთი „სხეულების“ სახით მამარდაშვილი ახდენს დეკარტის „ცოცხალი სულების“ ინტერპრეტირებას. არსებითად ცოცხალი სულები, რომლებითაც დეკარტი ასახლებს ნერვებს, რომლებიც გალიზიანებებსა და ალგზნებებს გადასცემენ ნიშნავს

„რაღაც ინტეგრაციულ დონეს გალიზიანების გადაცემის ფიზიკური მოქმედების მიმართ იმ შემთხვევაში, როდესაც კონ-

99. KP 2019. გვ. 319-329.

100. იქვე, გვ. 321.

ტაქტის, გადაცემის შეხების შემადგენლები (გადაცემადი, გადამცემი, მიმღები) არაერთგვაროვანი, ბუნებით ჰეტეროგენულია¹⁰¹.

ეს ცოცხალი სულები ანუ თითქოს „დაბერილი მდგომარეობები“ იმის საგანსაც აერთიანებენ, ვინც მას აღიქვამს, ეს არის კიდევ სული, რომელიც შეიგრძნობს და აზროვნებს „სულ მთლად“. მამარდაშვილი შემდეგ გვიჩვენებს, რომ ასეთ წარმოდგენათა შემოტანას დეკარტთან ანტიმექანიკური მიმართულობა ჰქონდა აზრის ბუნების მიმართ, რამდენადაც აქ არ არის დაშვებული რაიმე ინსტანციის შემოტანა, რომელიც ფიზიკური ზემოქმედების გარდაქმნას დააკვირდებოდა ხილულის აზრში („მესამე თვალის“ დაუშვებლობა). მაგრამ არ ვუშვებთ რა ამგვარად „მესამე თვალს“, ჩვენ შემოგვაქვს „მესამე ნივთები“, აზრის მსგავსი განსაკუთრებული სხეულები ან ორგანოები, რომლებიც აღქმის ყოველგვარი თვალსაჩინო ხატის პრინციპულ სიმბოლიზებას აღნიშნავენ, რომელიც სულის სხეულებრივი განხორციელების მიუწვდომლობას განამტკიცებს. თუმცა, ეს არ არის ცნობიერების მიუწვდომლობა, ამბობს მამარდაშვილი. დეკარტის დუალიზმი, რომელიც კვლავინარმოება კიდევ „მესამე ნივთთა“ წარმოდგენაში, ნიშნავს, რომ შეუძლებელია – და ამაშია მისი ჭეშმარიტი აზრი – სურათი (მოდელი) კავშირისა მატერიასა და ცნობიერებას შორის¹⁰².

ამგვარად, არსებითად, დეკარტის მიერ შემოტანილი ეს ცოცხალი სულები ანუ წარმოდგენა „მესამე სუბსტანციის“ შესახებ, არის არა სულისა და სხეულის კავშირის განმარტება, არამედ ისევ განსაკუთრებული სიმბოლიზაციები, რომლებსაც დუალურ სტრუქტურაში შევყავართ მთელი მასში იმპლიცირებული მიუწვდომლობით შეუქცეველი სინთეზისა. და მაშინ, თუ გავიხსენებთ, რას ამბობს ფუკო „ცხოვრების“, „შრომისა“ და „ენის“, როგორც განსაკუთრებული რეალობების, რომლებიც წვდომას არ ექვემდებარებიან, რასაც დეკარტის რეფლექსია ახლავს თან, აღმოჩენის შესახებ, შეგვეძლო შეგვენიშნა, რომ ამ რეფლექსიასთან მიმართებით ისინი არაფრით განსხვავდებიან ცნობიერი

101. იქვე, გვ. 323 და შმდ.

102. იქვე, გვ. 341.

ცხოვრების სხვა ფენომენალურად თვალსაჩინო გარდაქმნების ან სინთეზებისგან.

„მეტიც, – ამბობს მამარდაშვილი, – თვით „მე-კოგიტო“, როგორც ცოცხალი არავერბალური ცოდნა და აქტივობა, ონტოლოგიური არსებობა საერთო ვირტუალურ ველში უწყვეტი და უსასრულოდ ხანგრძლივი დაბადებისა, გაცილებით ახლოს აღმოჩნდება რაღაც *მესამესთან*, მესამე სუბსტანციასთან, სხეულთან, რომელზეც იკვრება ყველა სამყაროული ხაზი, ვიდრე ჩვენთვის ცნობილ ორ სუბსტანციასთან, როგორც აზრობრივთან, ისე მატერიალურთან. მაშ, ხომ არ არის კოგიტო „ადგილი“ (ტოპოსი), რომლის მატერია განსაკუთრებულია? დეკარტი მხოლოდ გვაფრთხილებს: ჩვენთვის ეს ერთგვარი *მიუწვდომელი* მესამე სუბსტანციაა“¹⁰³.

და ასეთი „ადგილის“ სახით ცნობიერება უშვებს ობიექტურ აღწერას, და აქ შესაძლებელია თავისებური „თეორია“ – ოღონდ სახით „ადამიანის გათავისუფლების იარაღისა, მოაზრე ადამიანის ძალისხმევის მონანილეობისა ცხოვრებისეული და კოსმოსური ქაოსის, ბუნებრივად დამოკიდებული აუცილებლობის ნაკადის მონესრიგებაში“¹⁰⁴. ამ აზრით ავტორი დეკარტს „გათავისუფლების შმაგს“ უწოდებს. და მხოლოდ ამ აზრით ხდება ცნობიერება მისანვდომი ანუ მისანვდომი არა ემპირიულის, რომელიც ბუნდოვანი და გაურკვეველია, არამედ ტრანსცენდენტალური ცოდნის სახით.

„და მაშინ ვხვდებით, რომ კოგიტოს პრინციპი აღნიშნავს, რომ ყოფიერება არის ყოველი მონესრიგებული სუბიექტის ფორმა და ყოფიერებავეა მოქმედება“¹⁰⁵.

და არის კიდევ ერთი გამოცდა, რომელსაც სულის შემეცნებაში შეუძლია გამათავისუფლებელ მონესრიგებულობამდე მიგვიყვანოს.

„ვგულისხმობ, – ამბობს მამარდაშვილი. – სატანჯველის გამოცდის უნარს მის სისავსეში, ერთადერთი რიცხვით, ერთადერთი ეგზემპლარით (როგორც სიკვდილია – ერთი), არა დანანილებულისა მრავალ ცალკეულ ტანჯვად დროისა და სივრცის მრავალ

103. იქვე, გვ. 342-343.

104. იქვე, გვ. 344.

105. იქვე, გვ. 363-364.

ნერტილში, რომელსაც ჩვენი ბრმა პროექციული იმედის ისტერიკა გაირბენს, რომლისთვის ტანჯვა – დაუმსახურებელი შემთხვევითობაა, ხოლო მომავალი – ურიგო უსასრულობა, რომელსაც ჩვენთვის ჩვენივე თავი მოჰყავს, უცვლელად, როგორებიც ახლა ვართ, მაგრამ ცოცხლები და ბედნიერები. ეს სისავსე – ცხადი მდგომარეობაა. <...> ეს მდგომარეობაა განსაკუთრებული რალაც გამჭვირვალობისა და თითქოს წკრიალა სიცხადემდე, რომელსაც იძენენ მოვლენები, ნივთები, სახეები და საქმეები და ბედისწერები მაღალი სატანჯველის – ერთი სატანჯველის (და არა სატანჯველების) მომენტში, როდესაც სამყარო გამჭვირვალედ და მკაფიოდ გამოდის – როგორც შეუძლებელი შესაძლებლობა და ყველაფრის გადმოსვლისა, როგორც საჭიროა. და ცხადია, ეს არის ადამიანის ერთ-ერთი უდიდესი სიხარული. რადგან თვით შენ ხარ აქ ნერტილი, სადაც ყველაფერი მოიყრის თავს“¹⁰⁶.

...უკან მივიხედოთ. რა გააკეთა მამარდაშვილმა? მან გვიჩვენა, რომ cogito-ს პრინციპი, რომელიც კლასიკური გამოცდილების სქემატიზების საფუძვლად დევს, თავისი ასეთი ფუნქციით გამოუყენებადი აღმოჩნდება საკუთარი თავის მიმართ. თავის ონტოლოგიურ წანამძღვრებში, იმ რეალობის ფესვგადგმულობაში, რომლიდანაც ის წარმოიქმნება – ადამიანის თვითგანსაზღვრის რეალობისა – ეს პრინციპი არა მხოლოდ უწყვეტი რეფლექსიის განხორციელებადობის სფეროს საზღვრავს, არამედ კლასიკური წვდომადობის საზღვრებსაც, საზღვრებს, რომელთა გაგება მიღმა კლასიკური „გონების განწყობისა“ შეუძლებელია – მხოლოდ ბრმად მათზე წანყდომა. კოგიტო, როგორც რედუქცია აქტუალურად განუხორციელებელია „ერთხელ და სამუდამოდ“. მაგრამ დეკარტისეული კოგიტაციის გარეშე ადამიანი ერთხელ და სამუდამოდ განწირულია, იყოს წაშლილი, როგორც კვალი ქვიშაზე ზღვის მოქცევის დროს. შესაძლოა გაგვაოცოს, რა იოლად იშლება ასეთი „კვლები“. შეიძლება იდენტიფიცირება ამ მოქცევასთან, ვიტყვიტა, რა, რომ თვით გონებაა სიზმარი, რომელიც ურჩხულებს ბადებს... ვივინყებთ რა ამ დროს, რომ გონება არის გონება პრაქტიკუ-

106. იქვე, გვ. 381.

ლი და ის არ აღმოიფხვრება თავისი ისტორიული გარეგნობით. და ეს დავინყება აქცევს დეკარტს „კარტეზიანელად“, მოსახერხებელ სამიზნედ თანამედროვე აღმოჩენათა უმრავლესობისთვის მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში. ასეთი ექსტრავაგანტულობა არცთუ ისე უბინოა, ის არა მხოლოდ „აღწერაა“ იმისა, რომ არაა რეალობა, ეს არის მცდელობა არაარს აღიარებისა ერთადერთ რეალობად. მაშ, რაღაა გონების ის ბილიკები, რომლებიც ურთიერთგაუგებრობის დამთრგუნველ და მთვლემარე გნიასში გაჰყავდა მშვიდ და გასაგებ საუბრებში სოკრატეს?.. და ნუთუ ის მხოლოდ „კონსენსუსს“ ეძებდა, ესოდენ საყვარელს თანამედროვე ლიბერალი პრაგმატიკოსების მიერ? „ფილოსოფიის პროფესორთა მხოლოდ მცირე რაოდენობა აღიქვამს ჯერ კიდევ სერიოზულად კარტეზიანულ იდეას „გონების ბუნებრივი წესრიგის“ შესახებ ანუ რაღაც გარეშეისტორიული და ტრანსკულტურული ლოგიკური სტრუქტურისა, რომელიც თითქოს საკითხთა მეტ მნიშვნელოვნებას განსაზღვრავს, რომლებსაც ფილოსოფოსები სვამენ, კითხვებთან შედარებით, რომლებიც დანარჩენი ინტელექტუალების მიერ არის დასმული“¹⁰⁷. მამარდაშვილმა უპასუხა: საქმე არა დანარჩენი ინტელექტუალები ან ფილოსოფიაა, როგორც ის ისტორიულად ფორმდება. ასე გაგებული, ისტორიულად და ფაკულტატიურად, ფილოსოფია მართლაც იქცევა მარგინალურ საქმიანობად, რომელიც სულ უფრო ნაკლებად საინტერესოა დანარჩენი ინტელექტუალებისთვის. მაგრამ როგორ შევინარჩუნოთ სული მოწესრიგებულობაში, უნარში ტანჯვის გამოცდისა „აქ და ახლა“? მაშინ იხსნება ეს „მარადიული ფილოსოფია“, როგორც ელემენტი, რომელშიც აქვს მხოლოდ შანსი ადამიანს, იქცეს საკუთრივ სუბიექტად. იხსნება ის შესაძლოა თითქმის შეუმჩნეველად და მოულოდნელ ადგილებში. მისი კითხვა „რატომ არის რაღაც და არა არაა“? დღეს შესაძლოა თითქმის არ გაისმის. დღეს სულ უფრო ნაკლებად ანუხვებთ კითხვები „რა შემოიძლია ვიცოდეთ?“, „რა უნდა გავაკეთო?“ – შესაძლოა მხოლოდ კითხვა „რისი იმედი შემოიძლია მქონდეს?“ მაგრამ უკანასკნელ კითხვაზე პასუხი შეუძლებელია,

107. Рорти Р. Универсализм, романтизм, гуманизм. М.: РГГУ, 2004. гл. 29.

თუ პირველებს არ ვუპასუხებთ. „მხოლოდ ღმერთს ძალუძს ჩვენი ხსნა“ – ჰაიდეგერის სიტყვებია პირველი საყოველთაოევროპული კატასტროფის შემდეგ. მაგრამ ჩვენ ვცხოვრობთ არა შემდეგ, არამედ შიგნით კატასტროფისა, ისევ „ვერ გრძნობ რა ქვეშ ქვეყანას“. რუსეთს ჯერ არ დაუსრულებია იმ „გაკვეთილების“ მიცემა, რომელთა შესახებ ჩაადაევი წერდა. და მხოლოდ ღმერთს უნდა ეუმაღლოდეთ, რომ არის ჯერ კიდევ დეკარტისეული ტოპოსი – ადგილი „ყველაფრის გადმოსვლისა, როგორც საჭიროა“. მაგრამ მხოლოდ საკუთარ თავს უნდა უმაღლოდეს ყველა იმას, რომ ეს ადგილი ზოგჯერ შეიძლება რეალურ გამოცდად იქცეს. მამარდაშვილი კლასიკურს ჩააშენებს არაკლასიკურ გამოცდილებაში. და ეს მართლაც გმირული ზრუნვაა ევროპულ კულტურაზე იმ არარეგიონული, კოსმოპოლიტური აზრით, რომელსაც გულისხმობდა ის, როდესაც როგორღაც თქვა: „ყველგან აღმოსავლეთია, მაგრამ ხანდახან არის დასავლეთი“...

1996 (2004)

მერაბ მაზარაშვილის სწავათა განმარტება

- Обстояние – მდგომარეობა
Несводимый – დაუყვანელი
Со-родственный – თანა-ნათესაური
Со-природный – თანა-ბუნებითი
Пред-данный – წინარემოცემული
Выраженность – გამოხატულებობა
Слитость – შერწყმულობა
Связность – კავშირობა
До-определение – განსაზღვრულობამდებლობა
Являемость – მოვლენობა
Предпосылаемость – წანამძღვრობა
Понимательный – გაგებითი
Случание – მოხდომა
Истинностный – ჭეშმარიტეული
Сообщенность – შეტყობინებობა
Законосообразный – კანონშესაბამისი
Расцепление – დაშორიშორება
Продействовать – გარკვეული ხნის განმავლობაში მოქმედება
Собственнолично – თვითპიროვნულად
Размерность – ზომადობა
Многомерность – მრავალგანზომილებობა
Многосвязность – მრავალკავშირობა
Предустановление – წინასწარდადგენილობა
Внеопытность – გამოცდილებამიღმურობა
Естественномерный – ბუნებრივზომადი
Самодостоверный – თვითსარწმუნო
Многосложный – მრავალრთული
Совместность – ერთობლიობა

Инобытие – სხვადაყოფა
Связка – ნასკვი
Самообраз – თვითხატი
Своеприродный – თვითბუნებრივი
Действование – მოქმედებობა
Задаться – დასახვა
Деятельность – მოღვაწეობა
Отчужденный – განრიდებული
Установка – განწყობა
Непредубежденный – უნინაზრახვო
Надсоциальный – სოციალურსზევითა
Сразу-понятность – მყისიერ-გაგებადობა
Сразу-объясненность – მყისიერ-განმარტებადობა
Интеллективно – ინტელექტურად
Подвешенный – შეკიდებული
Предустроенность – წინასწარდადგენილობა
Преддействие – წინარემოქმედება
Доопределение – განსაზღვრულობამდელობა
Сознание – გაცნობიერება

თქვენი შენიშვნები გთხოვთ გამოგვიგზავნოთ მისამართზე

E-mail: akti.publishing@gmail.com

T. (+995) 591 92-21-23