თამაზ ბუაჩიძე

თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის სათავეებთან

თამაზ ბუაჩიძის მდიდარ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას კიდევ ერთხელ წარმოაჩენს მისი მონოგრაფია „თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის სათავეებთან“. შოპენჰაუერის, ნიცშეს, კირკეგორის შემოქმედებაზე საუბარს აქ ორგანულად ერწყმის „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ პრობლემების, კერძოდ კი ვ. დილთაის და ო. შპენგლერის ნააზრევის განხილვა-გაანალიზება. ეპოქის კიდევ უფრო სრულ სურათს ქმნის XX საუკუნის გამოჩენილი ფილოსოფოსების - კ. იასპერსის, მ. შპენგლერის, ა. გელენის, რ. ოიკენის ფილოსოფიური ნამოღვაწარის საფუძვლიანი ანალიზი. წიგნში განხილულმა ფილოსოფოსებმა რადიკალურად შეცვალეს გასული საუკუნის კულტურული ატმოსფერო და სათავე დაუდეს ახალ მიმდინარეობას, ახალ ხედვას არა მხოლოდ ფილოსოფიაში, არამედ ხელოვნებაში და ლიტერატურაში. მათი განსაკუთრებული ზეგავლენა დღესაც გრძელდება. დღევანდელობა წარმოუდგენელია ამ ფილოსოფოსთა ნააზრევის გათვალისწინების გარეშე. ამიტომაც თამაზ ბუაჩიძის წიგნი, რომელშიც ერთადაა თავმოყრილი ადრე ცალკე გამოცემული ნარკვევები და რომელიც გამორჩეულია აზრის ორიგინალობით და სიღრმით, ლაკონურობით და უაღრესად დახვეწილი სტილით, სასურველი საჩუქარი იქნება მკითხველთა ფართო წრისათვის.

არტურ შოპენჰაუერი. ფრიდრიხ ნიცშე. სიორენ კირკეგორი

შესავალი

შოპენჰაუერი, ნიცშე, კირკეგორი... განსხვავებულია ამ სამი ფილოსოფოსის ცხოვრების გზა და წესი, განსხვავებულია ფილოსოფიური მრწამსი და, მაინც, მათი ერთად განხილვა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „დანათესავება,“ სრულიად არ არის შემთხვევითი. საქმე ისაა, რომ მათ ნააზრევში საერთოსაც ბევრს ვიპოვით.

ამ სამ ფილოსოფოსს, უპირველესად ყოვლისა, ანათესავებს ის გარემოება, რომ ყოველი მათგანის ნააზრევში თავისებურად აირეკლა და გაცნობიერდა იმდროინდელი დასავლური საზოგადოების ღრმა კრიზი-

სი. კრიზისი ლაპარაკობს შოპენჰაუერშიც, ნიცშეშიც და კირკეგორშიც, თუმცა ლაპარაკობს სხვადასხვაგვარად: შოპენჰაუერი სამყაროს არსებად აცხადებს ბრმასა და უმიზნო ნებას, ქმნის ღრმად პესიმისტურ კონცეფციას, ქებას ასხამს ასკეტიზმს; ნიცშე ლაპარაკობს ღმერთის სიკვდილზე, კარზე მომდგარ ნიჰილიზმზე და ხსნას ზეკაცის მოსვლაში ხედავს; კირკეგორს მიაჩნია, რომ მისმა თანადროულმა ეპოქამ დაკარგა უშუალო კონტაქტი ღმერთთან, ამიტომ ეძებს ახალ მისასვლელებს „ტრანსცენდენტურთან“, ანათესავებს ამ სამ ფილოსოფოსს ისიც, რომ ყოველი მათგანი შეურიგებელი მტერია „რაციოს,“ „ინტელექტის,“ „გონების“ ავტონომიურობის ამღიარებელი თვალსაზრისებისა.

XIX საუკუნის მეორე ნახევარში სავსებით ნათელი გახდა, რომ გონების შესატყვისი საზოგადოების აგება დასავლური ცხოვრების წესის ბატონობის პირობებში სავსებით გამორიცხულია. ამ ეპოქის ფილოსოფიურმა აზროვნებამაც ასახა საზოგადოების ცნობიერებაში მომხდარი ეს გარდატეხა, ეს გაუფასურება გონების ძლიერების რწმენისა – მან ახალი დროის წამყვანი იდეის რევიზია მოახდინა. ახალმა დრომ, დეკარტის სახით, აზროვნებას, გონებას მიანიჭა ავტონომიურობა. გონებას, ფიქრობდა დიდი ფრანგი ფილოსოფოსი, შესწევს უნარი საკუთარი ძალებით, საკუთარ თავზე დაყრდნობით – ყოველივე მაღალი ინსტანციისა და ავტორიტეტის გარეშე – მიაღწიოს ჭეშმარიტებას. გონების ავტონომიურობისა და ძლიერების იდეა თანდათან ღრმავდებოდა და განვითარების უმაღლეს წერტილამდე მივიდა ჰეგელის სისტემაში, სადაც უსასრულო გონების აბსოლუტური ძლიერების პრინციპის, პანლოგიზმის სახე მიიღო. ჰეგელის ამ განსაკუთრებული მდგომარეობით აიხსნება ის ფაქტი, რომ გონების რწმენის დაკარგვა ფილოსოფიის სფეროში, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმის გამანადგურებელ კრიტიკაში გამოიხატა. ჰეგელის პანლოგიზმისა და მისგან გამომდი-

ნარე დასკვნების მიმართ შოპენჰაუერს, ნიცშესა და კირკეგორს რადიკალურად უარყოფითი პოზიცია უკავიათ.

ამ სამი ფილოსოფოსის ნათესაობას ადასტურებს კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება: ისინი საწყისს აძლევენ ერთსა და იმავე ფილოსოფიურ ნაკადს, რომელიც ძალზე გავლენიანი აღმოჩნდა XX საუკუნეში.

რომელია ეს ნაკადი?

ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმის ნგრევამ განსხვავებული ტენდენციები დაბადა. ჯერ ერთი მან წარმოშვა უნდობლობა საერთოდ იდეალიზმის მიმართ. ამ ტენდენციის გამოხატულება იყო ფოიერბახის ფილოსოფია. ფოიერბახის მიერ წარმოებული ბრძოლა ჰეგელისა და, საერთოდ, იდეალიზმის წინააღმდეგ ამოსავალი გახდა მარქსის მოძღვრების ჩამოყალიბებისათვის. ამ მოძღვრებამ XX საუკუნის აზროვნების ერთ-ერთ ძლიერ ნაკადს მისცა სათავე.

მაგრამ ამ ეპოქამ სხვა ფილოსოფიური ნაკადებიც შვა. ჰეგელის სპეკულაციის კრიტიკამ სავსებით ბუნებრივად გამოაღვიძა პოზიტივისტური მიდრეკილებები. იმის შემდეგ, რაც მეტაფიზიკური აზროვნების „ცაში ფრენა“ შეჩვენებული იყო, შემეცნების ერთადერთ სარბიელად ემპირიული სინამდვილე აღიარეს. ძალზე კარგად აქვს დახასიათებული პოზიტივიზმის გამოცოცხლების პროცესი დიმიტრი უზნაძეს თავის შესანიშნავ გამოკვლევაში „ანრი ბერგსონი“: „...ინტელექტუალიზმის კრედიტის დახურვა სრულიადაც არ ნიშნავდა შემეცნებითი მოღვაწეობის სრულ შეჩერებას; არა, ადამიანის გონების ძალებისადმი რწმენა მხოლოდ მეტაფიზიკური სინამდვილის შემეცნების სფეროში დაიმსხვრა; სამაგიეროდ, ემპირიული სინამდვილე, ისე როგორც ეს წინა საუკუნეებშიც არა ერთხელ ყოფილა აღსარებული, ჩვენი გონების შემეცნების ერთადერთ წყაროდ იქნა მიჩნეული. აქ, ამ ნიადაგზე ჩვენი ინტელექტისაგან უდიდეს საქმეთა გაკეთებას მოელოდნენ; მაშასადამე, ჩვენი შემეცნების სფერო ემპირიული სინამდვილის ფარგლებს არ უნდა გასცილებოდა, მისი საგანი არა „საგანი თავისთავად“ უნდა ყოფილიყო, არამედ

გრძნობადი, ფაქტობრივი სინამდვილე; ფაქტი – აი, ის ერთადერთი ნიადაგი, რომლის დამუშავებაც ადამიანის გონებას მდიდარ მოსავალს უქადდა“[1].

პოზიტივიზმი აღმერთებდა სპეციალურ მეცნიერებებს და ფილოსოფიას, არსებითად, ართმევდა დამოუკიდებლობას. შემთხვევითი არ იყო, რომ მრავალი პოზიტივისტის ხელში ფილოსოფიური კვლევა ფსიქოლოგიურმა შეცვალა. პოზიტივისტთა უმრავლესობისათვის ფილოსოფია სპეციალურ მეცნიერებათა შედეგების განზოგადება იყო. ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ამგვარი თვალსაზრისი ფილოსოფიის ავტონომიურობის უარყოფას ნიშნავდა: ფილოსოფია უნდა ქცეულიყო სპეციალურ მეცნიერებათა მსახურად.

პოზიტივიზმს დაუპირისპირდა ნეოკანტიანელობა, რომელიც შეეცადა გარკვეული დამოუკიდებლობა მიენიჭებინა ფილოსოფიისათვის: ფილოსოფია გააზრებული იყო როგორც, უპირველეს ყოვლისა, ცოდნის შესაძლებლობის პირობათა კვლევა. მიუხედავად იმისა, რომ საკითხის ამგვარმა გააზრებამ მრავალი საინტერესო და ფილოსოფიისათვის მნიშვნელოვანი პრობლემის ნათელყოფა მოითხოვა – ასეთი იყო, მაგალითად, ღირებულების პრობლემის დაყენება ბადენის ნეოკანტიანურ სკოლაში, ან „საწყისის“ პრობლემის კვლევა მარბურგის ნეოკანტიანურ სკოლაში, – ნეოკანტიანელთა ყურადღების ცენტრში მაინც მეცნიერება და მისი დაფუძნების პრობლემები იდგა.

სულ სხვაგვარია იმ ფილოსოფიური ნაკადის თვალსაზრისი, რომელსაც დასაბამს აძლევენ შოპენჰაუერი, ნიცშე და კირკეგორი. ამ თვალსაზრისისათვის მეცნიერება ფილოსოფიის არც დასაყრდენია, არც

ამოსავალია და არც ძირითადი კვლევის საგანი. ფილოსოფია, რომელიც ეყრდნობა სპეციალურ მეცნიერებებს და მათი თვალით უყურებს სამყაროს, ფიქრობენ ამ თვალსაზრისის მომხრენი, ფაქტობრივად მეცნიერების მიერ ინტერპრეტირებულ სამყაროს ხე-

დავს და არა სამყაროს მის თავისთავადობაში. ფილოსოფიას კი უნდა აინტერესებდეს სწორედ ეს უკანასკნელი, ე.ი. „მეცნიერებამდელი“ სამყარო. ეს სამყაროა სიცოცხლე. ამ თვალსაზრისის თანახმად, ფილოსოფია საკუთარი ძალებით უნდა წვდეს სიცოცხლეს და მის საფუძველზე ახსნას ყველა სხვა მოვლენა – მათ შორის მეცნიერებაც: მეცნიერება კი არ აგვიხსნის სიცოცხლეს, არამედ, პირიქით, სიცოცხლეა მეცნიერების გასაღები. ეს შემობრუნება სიცოცხლისაკენ, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის სიცოცხლის ირაციონალური ძალებისაკენ, ყველაზე მძლავრად სწორედ შოპენჰაუერის, ნიცშესა და კირკეგორის ნააზრევში მოხდა. ამ შემობრუნებით მათ მისცეს საწისი მძლავრ ფილოსოფიურ ნაკადს, რომელმაც თავის გამოხატულება პოვა ისეთ გავლენიან მიმართულებებში, როგორებიცაა „სიცოცხლის ფილოსოფია“ და ექსისტენციალური ფილოსოფია – „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ ძიებათა თავისებური გაგრძელება და დასრულება. ამ მიმართულებათა გავლენა დღესაც მნიშვნელოვანია. ჩვენ შოპენჰაუერი, ნიცშე და კირკეგორი სწორედ თანამედროვეებისათვის მათი მნიშვნელობის თვალსაზრისით გვაინტერესებს. ჩვენი მიზანია გავაანალიზოთ და კრიტიკულად შევაფასოთ შოპენჰაუერის, ნიცშესა და კირკეგორის მოძღვრება, გამოვყოთ ყოველი მათგანის ნააზრევში ის მხარეები, რომლებმაც განსაზღვრეს თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიური აზროვნების ძირეული მომენტები და ამით ხელი შევუწყოთ ჩვენი დროის ფილოსოფიური კლიმატის ნათელყოფას.

თავი პირველი. არტურ შოპენჰაუერი

1. ცხოვრების გზა

არტურ შოპენჰაუერს მისი ბიოგრაფები განსხვავებულად გვიხასიათებენ. ზოგიერთის აზრით, ის იყო უკეთილშობილესი, უპატიოსნესი პიროვნება, ჭეშმარიტების ერთგული რაინდი, გაბედული, უკომპრომისო ადამიანი, თუმცა, ცხადია, ისევე როგორც ყველა მოკვდავი, ცალკეული ნაკლისა და სისუსტის მქონეც. უფრო ფართოდაა გავრცელებული გერმანელი ფილოსოფოსის სხვაგვარი პორტრეტი – გვიმტკიცებენ, რომ ის იყო მხოლოდ საკუთარი კეთილდღეობით დაინტერესებული, ეგოცენ-

ტრიზმით გაჟღენთილი, თავისთავზე დიდი წარმოდგენის მქონე, პათოლოგიურად ეჭვიანი ადამიანი.

როგორი იყო არტურ შოპენჰაუერი სინამდვილეში?

ჩვენ მიერ მითითებულ ორივე პორტრეტს ერთი ძირითადი ნაკლი აქვს: პირველიცა და მეორეც ცდილობს გაამარტივოს, შინაგანი წინააღმდეგობისაგან გაათავისუფლოს ის, რაც თავისი არსებით რთული და წინააღმდეგობრივია. ამგვარი გამარტივება, ბუნებრივია, გადაულახავ სიძნელეებს ბადებს: პირველი პორტრეტის შემოქმედნი იძულებული არიან თვალი დახუჭონ შოპენჰაუერის საყოველთაოდ ცნობილ „ჩრდილოვან“ მხარეებზე, მეორე პორტრეტის ავტორთათვის კი სხვა სახის სიძნელე რჩება დაუძლეველი – შეეძლო კი ასეთ მდაბალ, სულიერობას მოკლებულ ადამიანს დაეწერა სულიერი სიმაღლით აღბეჭდილი თხზულებები?

ჭეშმარიტებასთან ყველაზე ახლოსაა თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც შოპენჰაუერის პიროვნების არსებითი ნიშანი დისჰარმონიულობაა, შინაგანი გაორებაა: მის ხასიათში შეგვიძლია ვიპოვოთ ბნელიცა და ნათელიც. მართალია, შოპენჰაუერი არ იყო არც ფრანცისკ ასიზელი და არც ბუდა, მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ის სავსებით გულწრფელად ეთაყვანებოდა ორივეს. გაუმართლებელ პრეტენზიულობასა და უცნაურ ეჭვიანობას არ გაუნელებია შოპენჰაუერის უძლიერესი სიყვარული სიმაღლისა, სულიერისა. ამის ყველაზე კარგი საბუთი ფილოსოფოსის ცხოვრებაა.

ის დაიბადა 1788 წლის 22 თებერვალს მდიდარი დანციგელი ვაჭრის ჰაინრიხ ფლორის შოპენჰაუერის ოჯახში. მამას სურდა თავისი ვაჟი საკუთარი საქმის მემკვიდრედ დაეტოვებინა, ამიტომ არტური კარგა ხანი ეუფლებოდა კომერციის რთულ ხელოვნებას. ალბათ, გერმანელ ვაჭართა სახელოვან კოჰორტას არტურ შოპენჰაუერის სახით კიდევ ერთი თავისი საქმის კარგი მცოდნე შეემატებოდა, ფიქრისა და რეფლექსიის მოყვარულ ყმაწვილში ძალუმად რომ არ ეფეთქა გონითი, სულიერი საქმიანობის სიყვარულს. ყრმა არტური

გაიტაცა კომერციისაგან ძალზე დაშორებულმა საგანმა – მეცნიერებამ და ხელოვნებამ. როცა ვაჟმა მამისაგან გიმნაზიაში შესვლის ნება ითხოვა, ჰაინრიხ ფლორისმა ეშმაკურ ხერხს მიმართა – შვილი რთული არჩევანის წინაშე დააყენა: არტურს უნდა აერჩია ან გიმნაზია, ან ხანგრძლივი მოგზაურობა ევროპის ქვეყნებში. ვაჟმა ვერ გაუძლო ცდუნებას და მოგზაურობა აირჩია.

მაგრამ გიმნაზიაში შესვლის სურვილი, ცხადია, ასე ადვილად არ გაქრებოდა. 1805 წელს ჰაინრიხ

ფლორისი მოულოდნელად გარდაიცვალა. ცხრამეტი წლის არტურმა აისრულა წადილი – შევიდა გოთას გიმნაზიაში. 1808 წლიდან ის სწავლას განაგრძობს ვაიმარში, სადაც ცხოვრობდა დედამისი – იოჰანა შოპენჰაუერი – საკმაოდ პოპულარული მწერალი, გოეთესა და ვილანდის მეგობარი. გიმნაზიაში სწავლისას მომავალი ფილოსოფოსი თავდავიწყებით შრომობდა, გულმოდგინედ ეუფლებოდა კლასიკურ ენებს. 1809 წელს, საგიმნაზიო კურსის დასრულების შემდეგ, ის გეტინგენის უნივერსიტეტშია, სადაც საშური ენერგიით ითვისებს თანადროული ბუნებისმეცნიერების საფუძვლებს. აქვე, თავისი მასწავლებლის, ცნობილი ფილოსოფოსის გოთლიბ ერნსტ შულცეს რჩევით, ეცნობა კანტისა და პლატონის თხზულებებს. ამ პერიოდში შოპენჰაუერი იღებს გადაწყვეტილებას, თავისი ცხოვრება ფილოსოფოსობას მიუძღვნას. ვილანდთან საუბარში მას უთქვამს: „ცხოვრება ძალზე საეჭვო რამაა; მე გადავწყვიტე მასზე ფიქრს მოვანდომო ჩემი სიცოცხლე.“ 1811 წლიდან არტური ბერლინის უნივერსიტეტშია – უსმენს ფიხტეს, შლაიერმახერს. მათი ლექციები არ მოსწონს.

უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ, 1813 წელს, იენის უნივერსიტეტის ფილოსოფიურ ფაკულტეტზე შოპენჰაუერი იცავს სადოქტორო დისერტაციას: „საკმაო საფუძვლის კანონის ოთხგვარი ფესვის შესახებ.“ ამ წლებში ის დაუახლოვდა გოეთეს, რომელსაც პესიმიზმის მომავალი მქადაგებლისათვის ალბომში ასეთი სიტყვები ჩაუწერია: „თუ გსურს

დატკბე შენი მნიშვნელობით, ნუ წაართმევ ყოველგვარ მნიშვნელობას სამყაროს.“

1814 წელს შოპენჰაუერი საცხოვრებლად გადადის დრეზდენში – უთანხმოება მოსდის დედასთან – და იწყებს მუშაობას თავის მთავარ თხზულებაზე „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა.“ დრეზდენშივე სერიოზულად ჩაუღრმავდა ის ინდურ ფილოსოფიას. 1819 წელს „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა“ წიგნის მაღაზიის თაროებზე გამოჩნდა, მაგრამ ერთი წლის მანძილზე 750 დაბეჭდილი ეგზემპლარიდან ასიც კი არ გაყიდულა.

1820 წელს შოპენჰაუერი ბერლინის უნივერსიტეტშია. აქ ის კითხულობს ლექციების კურსს „ზოგადი ფილოსოფია, ე.ი. მოძღვრება სამყაროს არსებისა და ადამიანის სულის შესახებ.“ ბერლინის უნივერსიტეტში ამ დროს მოღვაწეობდა ჰეგელი. შოპენჰაუერმა თავისი სალექციო საათები ჰეგელისას დაამთხვია: ეს იყო ერთგვარი პროტესტი აბსოლუტური იდეალიზმის მქადაგებელი ფილოსოფოსის წინააღმდეგ. პროტესტი შეუმჩნეველი დარჩა: ჰეგელის სახელი მაშინ ქუხდა და მსმენელთა უმრავლესობა მის ლექციებს ესწრებოდა. მალე შოპენჰაუერმა დაანება თავი აკადემიურ მოღვაწეობას. 1833 წლიდან ის ფრანკფურტში დასახლდა და აქ გაატარა ცხოვრების ბოლო წლები: 1836 წელს გამოაქვეყნა თხზულება „ბუნებაში ნების შესახებ,“ 1840 წელს – „ეთიკის ორი ძირეული პრობლემა,“ 1851 წელს ორტომეული – „პარერგები და პარალიპომენები.“ ეს შრომები არსებითად შოპენჰაუერის მთავარ თხზულებაში მოცემულ იდეათა დაკონკრეტება-განვითარებაა. ამ იდეათა ახსნა-განმარტებას მიეძღვნა აგრეთვე „დამატებები,“ რომლებიც ფილოსოფოსმა მეორე ტომის სახით დაურთო თავისი ძირითადი შრომის ახალ გამოცემას 1844 წელს.

...დიდხანს ელოდა შოპენჰაუერი დიდებას, ჭირვეულ ფორტუნას კარგა ხანს არ სურდა მისკენ მოხედვა. ამ წარუმატებლობას „ფრანკფურტელი განდეგილი“ თავისებურად ხსნიდა: თურმე „ფილოსო-

ფიის პროფესორებმა“ მისი მოძღვრების წინააღმდეგ აირჩიეს გამოცდილი იარაღი – დუმილი. ბოლოს დადგა შოპენჰაუერის ნანატრი ჟამიც: 1848 წლის რევოლუციის დამარცხებამ გერმანიაში ჰეგელის „ლოგიკურ“ ოპტიმიზმს საყრდენი გამოაცალა, შოპენჰაუერის „ვოლუნტარისტული“ პესიმიზმი მოდურ ფილოსოფიად იქცა. შოპენჰაუერის სიცოცხლის აღსასრული – ის გარდაიცვალა 1860 წლის 21 სექტემბერს – მისი მოძღვრების ტრიუმფალური სვლის დასაწყისს დაემთხვა.

2. ა. შოპენჰაუერის მოძღვრების ძირითადი მიზანი და სტრუქტურა

როგორც ვთქვით, შოპენჰაუერის ძირითადი შრომის სათაურია „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა.“ ოტო პიოგელერი სწორად შენიშნავს, ამ სათაურში შოპენჰაუერმა მთელი თავისი სისტემა გამოხატაო[2]. მართლაც ამ დასათაურებაში ბევრი რამ არის მინიშნებული. ჯერ ერთი, ნათლად ჩანს შოპენჰაუერის აზრი ფილოსოფიის საგანზე: ფილოსოფია არის მოძღვრება სამყაროზე მის მთლიანობაში. კარგად ჩანს ისიც, რომ ფილოსოფოსისათვის სამყაროს ორი ძირეული განზომილება აქვს: ერთია სამყარო როგორც „წარმოდგენა,“ ე.ი. სამყარო არა მის თავისთავადობაში, არა ისეთი, როგორიცაა ის თავისთავად, არამედ როგორიცაა ის ჩემთვის, როგორიც აირეკლება ის ჩემს.ცნობიერებაში; მეორეა სამყარო მის თავისთავადობაში, სამყარო, როგორიცაა ის ჩემი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად – ესაა სწორედ სამყარო როგორც „ნება.“ შოპენჰაუერის თხზულების მიზანია წარმოდგენის სამყაროდან „ნამდვილ სინამდვილემდე“ მიგვიყვანოს, გვაჩვენოს სამყაროს თავისთავადი არსება – ნება, ნების მიმართება არსებულთა სხვადასხვა სახესთან – არაორგანული ბუნების სხეულებთან, მცენარეებთან, ცხოველებთან, ადამიანებთან, ადამიანის მიმართება ნებასთან.

როგორც ვხედავთ, შოპენჰაუერმა მეტად ძნელი ამოცანა დაისახა: თუ მისთვის სათაყვანებელი კანტი ამტკიცებდა შემეცნება მხოლოდ მოვლენათა სამყაროსი შეგვიძლია და არა „ნივთების თავისთავადო,“ „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა“ შეიცავს ამ „ნივთის თავისთავად“ წვდომის პრეტენზიას. „ნივთი თავისთავად“ შოპენჰაუერისთვის

არის ნება, რომლის წვდომაც გულისხმობს წარმოდგენის სამყაროზე, გრძნობადად მოცემულ სინამდვილეზე ამაღლებას და მეტაფიზიკურ სამყაროში შეღწევას. შოპენჰაუერი აგებს თავისებურ მეტაფიზიკას – ნების მეტაფიზიკას, რომელმაც სამყაროს საიდუმლო უნდა ამოხსნას, გაარკვიოს ყოველი არსებულის ადგილი სამყაროსეულ მთელში, ნათელი მოჰფინოს ადამიანის ცხოვრების არსსა და შესაძლებლობებს.

თავისი ურთულესი მიზნის მისაღწევად შოპენჰაუერმა საკმაოდ მოზრდილი და მწყობრი ფილოსოფიური შენობა ააგო. ამ შენობის აგებისას მან გამოიყენა ტრადიციულად არსებული ფილოსოფიური დისციპლინები, მაგრამ საკუთარი მიზნის შესატყვისი სახე მისცა ყოველ მათგანს. ძირითადად ფილოსოფიური შენობის პირველი სართული გნოსეოლოგიას დაეთმო, მეორე – მეტაფიზიკას, მესამე – ესთეტიკას, მეოთხე – ეთიკას. ამ ოთხი ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული ნაწილის – „სართულის“ – გაცნობამ სრული წარმოდგენა უნდა მოგვცეს შოპენჰაუერის ფილოსოფიაზე.

3. სამყარო როგორც წარმოდგენა

ჩვეულებრივ, ყოველდღიურ ცხოვრებაში ასე ვმსჯელობთ: ის ნივთები, რომლებიც გარს გვარტყია, არსებობენ ჩვენი აზროვნებისაგან დამოუკიდებლად. მათი რაობა, გარკვეულობა, „სახე“ სრულიად არ არის დამოკიდებული ჩვენს ცნობიერებაზე, პირიქით, ჩვენი ცნობიერებაა დამოკიდებული მათზე: როგორიცაა საგანი, ისეთია მისი სურათი ჩვენს ცნობიერებაში. ეს თვალსაზრისი, რომელიც საფუძვლად უდევს არა მარტო ყოველდღიურ ცხოვრებას, არამედ სპეციალურ მეცნიერებებსაც, „გულუბრყვილო რეალიზმის“ სახელითაა ცნობილი.

შოპენჰაუერი თვლის, რომ ფილოსოფია არ შეიძლება იდგეს „გულუბრყვილო რეალიზმის“ თვალსაზრისზე, რომ ცნობიერება არ არის სუფთა დაფა: მას თავისი ფორმები, თავისი „ყალიბები“ აქვს. ეს „ყალიბები“ ცდისაგან დამოუკიდებელია, აპრიორულია. სინამ-

დვილე ადამიანზე ზემოქმედებისას სწორედ ამ „ყალიბებში“ ექცევა და მათ შესატყვის სახეს იძენს, როგორი ფორმებიც აქვს ცნობიერებას, ისეთივე სახე ექნება საგანს, სინამდვილეს. ასე ფიქრობდა კანტი. შოპენჰაუერი მთლიანად იზიარებს კანტის ამ მოსაზრებას: სინამდვილის სახეს ცნობიერების აპრიორული ფორმები განსაზღვრავენ; როგორიცაა სუბიექტი, ისეთია სინამდვილე, ობიექტი და არა, პირიქით.

რომელია ის ფორმები, „ყალიბები,“ რომლებითაც ხდება სინამდვილის გადამუშავება, რომლებიც თავის სახეს აძლევენ საგნებს?

შოპენჰაუერი ასეთ „ყალიბებად“ მიიჩნევს სივრცეს, დროსა და მიზეზობრიობას. ჩვეულებრივ თვლიან, რომ სივრცე არსებობს ჩვენგან დამოუკიდებლად. კანტმა სივრცე გაიგო როგორც ჩვენ მიერ საგანთა წარმოდგენის წესი. შოპენჰაუერი ეთანხმება კანტს: სივრცეს ჩვენ მივაწერთ სინამდვილეს, სივრცე ჩვენი ძალით არსებობს, ამდენად სუბიექტური და აპრიორულია. იგივე უნდა ითქვას დროზე, მიზეზობრიობაზე. დროც ჩვენთვის – ადამიანებისათვის – დამახასიათებელი წესია საგნების წარმოდგენისა. მიზეზისა და შედეგის კავშირიც ის „ყალიბია,“ რომელშიც სინამდვილე ფორმდება და არა თავისთავადი სინამდვილისათვის დამახასიათებელი ვითარება.

ამრიგად, დრო, სივრცე და მიზეზობრიობა ახასიათებს არა თავისთავად აღებულ სინამდვილეს, არამედ იმ სინამდვილეს, რომელიც ამ აპრიორული ფორმების მქონე ცნობიერებამ წარმოქმნა. ეს უკანასკნელი სინამდვილე თავისთავადი სამყარო კი არ არის, არამედ ჩემი ცნობიერების ნაყოფია, ე.ი. ჩემი წარმოდგენაა.

„სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა“ – ესაა შოპენჰაუერის ფილოსოფიის ამოსავალი დებულება, ესაა ჭეშმარიტება, რომელსაც, ფილოსოფოსის აზრით, უეჭველი მნიშვნელობა აქვს ყოველი ცოცხალი და შემმეცნებელი არსებისათვის. ფილოსოფიური თვალსაზრისის მქონე ადამიანისათვის, გვასწავლის „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა,“ „ცხადი და ნათელი ხდება, რომ მან არ იცის არც მზე და არც მიწა,

არამედ იცის მხოლოდ თვალი, რომელიც ხედავს მზეს, და ხელი, რომელიც შეიგრძნობს მიწას“[3]. როგორიცაა თვალი, ისეთია მზე.

ამგვარი გაგებისას ობიექტის ცნება სუბიექტის ცნების კორელატიურია: ობიექტია არა თავისთავადი საგანი, არამედ ის, რაც სუბიექტის მიერაა წარმოდგენილი. მეორე მხრივ, სუბიექტი იმდენადაა სუბიექტი, რამდენადაც მას ობიექტი აქვს წარმოდგენილი. ამრიგად, შოპენჰაუერისათვის არ არსებობს ობიექტი სუბიექტის გარეშე და სუბიექტი ობიექტის გარეშე.

ყოველი სპეციალური მეცნიერება – ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია და ა.შ. – სვამს კითხვას „რატომ?,“ ეძებს თავისი საკვლევი ობიექტების არსებობისა და შემეცნების საფუძვლებს. ამიტომ, ჩვეულებრივად, ფიქრობენ, რომ ეს მეცნიერებები გადიან წარმოდგენების, ე.ი. ობიექტების სამყაროს სფეროს მიღმა და სვამენ კითხვას „ნივთების თავისთავად“ თაობაზე, ეხებიან თავად საგნებს და არა ჩვენში არსებულ წარმოდგენებს ამ საგნების შესახებ.

შოპენჰაუერი უარყოფს ამგვარ თვალსაზრისს. თავის ადრეულ შრომაში „საკმაო საფუძვლის კანონის ოთხგვარი ფესვის შესახებ“ ის ცდილობს დაგვიმტკიცოს, რომ საფუძვლების ძიება არ ნიშნავს წარმოდგენების სამყაროდან გასვლას: ის საფუძველი, რომელსაც ვეძებთ ჩვენ, წარმოდგენის შემადგენელი ნაწილია. საფუძვლის კანონი შოპენჰაუერისათვის არის ცნობიერების აპრიორული წესი ობიექტების გააზრებისა, ის სუბიექტის მიერ ობიექტთა დაკავშირების უნარია. საკმაო საფუძვლის კანონში თავისებურად არის გამოხატული სივრცის, დროისა და მიზეზობრიობის აპრიორულობა, ამდენად ეს კანონი სწორედ ის ყალიბია, რომელშიც სუბიექტი აქცევს სინამდვილეს. მაშასადამე, მეცნიერების მიერ ნაპოვნი ყოველი „საფუძველი“ მხოლოდ წარმოდგენის, ანუ ობიექტების რიგში ექცევა. პასუხს კითხვაზე „რატომ?“ არ გავყავართ წარმოდგენის გარეთ. ფიზიკოსი კითხვაზე „რატომ?,“ „რა საფუძვლით?“ მიუთითებს მიზეზზე – მიზეზობრიობა კი აპრიორული კატეგორიაა. ამრიგად, ფიზიკა წარმოდ-

გენების სფეროში რჩება. ასევე წარმოდგენების სფეროში რჩებიან, შოპენჰაუერის აზრით, მეცნიერების სხვა დარგებიც – მათემატიკა, ლოგიკა, ფსიქოლოგია. სპეციალური მეცნიერებები ამ მხრივ არ განსხვავდებიან, მათი განსხვავება გაპირობებულია სხვა მომენტით – შესასწავლი ობიექტების განსხვავებით.

ობიექტები, რომლებსაც სწავლობენ სპეციალური მეცნიერებები, არ არიან ერთგვაროვანნი. ფიზიკის ობიექტი თავისი ბუნებით ძალზე განსხვავდება ლოგიკის ობიექტისაგან, მათემატიკის ობიექტი – ფსიქოლოგიის ობიექტისაგან. შოპენჰაუერი ითვალისწინებს ამ ფაქტს და ობიექტებს ოთხ კლასად ჰყოფს, შესაბამისად, საკმაო საფუძვლის კანონის ოთხ სახეზე, ოთხგვარ ფესვზე ლაპარაკობს.

ობიექტების პირველ კლასს შეადგენენ ის მოვლენები, რომლებიც გვეძლევიან გრძნობად განჭვრეტაში. ესაა ემპირიულ საგანთა ერთობლიობა, მოცემულ დროსა და სივრცეში, მიზეზისა და შედეგის კავშირით ერთ ჯაჭვად შეკრული. ამ ემპირიულ რეალობაში ვცხოვრობთ ჩვენ, ამ რეალობას სწავლობს სწორედ ფიზიკა, ბუნებისმეცნიერება. ამ უკანასკნელს აინტერესებს საგნის, მოვლენის, პროცესის

ცვლილება-ქმნადობის საფუძველი, რომელსაც ამ სფეროში მიზეზის სახე აქვს. როგორც ჩანს, ემპირიულ ობიექტთა სფეროში საფუძვლის პრინციპი ვლინდება როგორც ქმნადობის მიზეზის დამდგენი პრინციპი, ანუ როგორც კაუზალობის კანონი. შოპენჰაუერი უწოდებს მას ქმნადობის საკმაო საფუძვლის პრინციპს.[4] რაიმე ნივთის ცვლილება ახსნილია, როცა ის განხილულია როგორც გარკვეული მიზეზის შედეგი. რადგან დრო, სივრცე და მიზეზობრიობა, რომელთა თვალთახედვითაც განიზომება ემპირიული სფეროს საგნები, ჩვენი ცნობიერების ფორმებია, მიზეზით შედეგის ახსნა ერთი ობიექტით მეორე ობიექტის ახსნას ნიშნავს. „ნივთების თავისთავად“ სფეროში გასვლაზე ლაპარაკი აქ შეუძლებელია.

ობიექტთა მეორე კლასს შეადგენენ პირველი სფეროს საგნებისაგან სავსებით განსხვავებული ფენომენები – აბსტრაქტული წარმოდგენები.

შოპენჰაუერს ამ შემთხვევაში მხედველობაში აქვს ცნებები და ცნებათაგან შედგენილი მსჯელობები. ამ სფეროში საკმაო საფუძვლის კანონი წარმოდგება ახალი სახით: როგორც შემეცნების საკმაო საფუძვლის პრინციპი. ის ამჯერად ლაპარაკობს იმაზე, რომ ყოველ მსჯელობას, რომელიც გამოხატავს რაიმე შემეცნებას და, ამდენად, ჭეშმარიტია, უნდა ჰქონდეს თავისი საფუძველი.[5] აქ საქმე ეხება ლოგიკის შესწავლის სფეროს – თავად აზროვნების შინაარსების ურთიერთობას.

ობიექტების მესამე კლასი აერთიანებს შეგრძნებათაგან თავისუფალ დროით-სივრცობრივ მიმართებებს. ეს ის სფეროა, რომელსაც იკვლევს მათემატიკა. სივრცეში გამოიხატება საგანთა მდებარეობა, დროში – თანმიმდევრობა. ამ მიმართებების წვდომა, აღნიშნავს შოპენჰაუერი, შეუძლებელია ცნებებით, განსჯით და გონებით, მათი გაგება მხოლოდ აპრიორულ წმინდა ჭვრეტას ძალუძს. სწორედ წმინდა ჭვრეტა და არა ცნებათა ერთობლიობა გვაგებინებს, რა არის „ქვემოთ“ და „ზემოთ,“ „მარჯვნივ“ და „მარცხნივ,“ „უკან“ და „წინ,“ „წინამავალი“ და „მომდევნო.“ კანონს, რომლის მიხედვითაც აპრიორული დროისა და სივრცის ნაწილები მიმართებაში მოდიან და ამრიგად განსაზღვრავენ ერთმანეთს, შოპენჰაუერი ყოფიერების საკმაო საფუძვლის კანონს უწოდებს.[6] ამ სფეროში ყველაფერი დროით და სივრცით – ცნობიერების აპრიორული ფორმებითაა განსაზღვრული და არავითარი მისასვლელი „ნივთთან თავისთავად“ არ ჩანს.

ობიექტთა მეოთხე კლასში შოპენჰაუერს შეჰყავს ნების სუბიექტი – სუბიექტი, რომელსაც ნებავს. ეს ობიექტი ეძლევა ჩემს თვითცნობიერებას, მე-ს როგორც საკუთარ თავზე მიმართულს. უნდა მივაქციოთ ყურადღება იმას, რომ ამ შემთხვევაში ობიექტია სუბიექტი, მაგრამ ესაა არა შემმეცნებელი სუბიექტი – ეს უკანასკნელი, როგორც შემდეგ ვნახავთ, არ შეიძლება იქცეს ობიექტად, – არამედ „მნებავი მე,“ მე, როგორც ნება. ნების სუბიექტი უშუალოდ შინაგან გრძნობაში ეძლევა შემმეცნებელ სუბიექტს, ეძლევა როგორც შინაგანი და არა

გარეგანი გრძნობის ობიექტი და ამდენად მხოლოდ დროშია და არა სივრცეში: უაზრობა იქნებოდა ნება და მისი მდგომარეობები სივრცისეული გარკვეულობებით დაგვეხასიათებინა.

როცა ადამიანი იღებს რაიმე გადაწყვეტილებას, ჩვენ ვეძებთ მიზეზს, რომელმაც ეს გადაწყვეტილება მიაღებინა: ჩემი ქცევაც მიზეზობრიობას ემორჩილება. მაგრამ, – აღნიშნავს შოპენჰაუერი, – არაორგანულ სხეულთა ურთიერთზემოქმედებას ჩვენ გარედან ვხედავთ და ამიტომ მისი ჭეშმარიტი არსი ჩვენთვის მუდამ დაფარულია, მიუწვდომელია. ჩემი ქცევის მიზეზი კი ჩემს თვითცნობიერებას უშუალოდ ეძლევა

და ამიტომ ჩემთვის ნათელია. აქ, ამდენად, თავისებური სახის კაუზალობა გვაქვს, კერძოდ, როგორც ამბობს შოპენჰაუერი, „კაუზალობა დანახული შიგნიდან,“[7] ანუ მოტივაცია. მოტივი ისეთი მიზეზია, რომლის შინაარსიც ღიაა ჩემი მზერისათვის. ადამიანის ნების სფეროში საკმაო საფუძვლის კანონი სწორედ მოტივის ცნებას უკავშირდება და ძალაშია როგორც ქცევის, მოქმედების საკმაო საფუძვლის პრინციპი, ანუ მოტივაციის კანონი[8].

ამრიგად, ირკვევა, რომ სპეციალური მეცნიერებები „მოძრაობენ“ იმ სფეროში, რომელიც საკმაო საფუძველის კანონს ემორჩილება, ე.ი. წარმოდგენათა სამყაროში. სანამ ჩვენ საკმაო საფუძვლის კანონის ჩარჩოებში ვართ მოქცეული, სამყაროს საიდუმლო – მისი არსება – ჩვენთვის დაფარული რჩება: ჩვენ ვიცნობთ სამყაროს „ჩვენთვის“ და არა სამყაროს „თავისთავად.“

4. წარმოდგენა როგორც ფილოსოფიის საწყისი

სამყაროს საიდუმლოს ამოხსნა შოპენჰაუერისათვის სწორი ფილოსოფიური პოზიციის გამომუშავებას ნიშნავს, კერძოდ, ნიშნავს იმას, რომ ფილოსოფია დაეყრდნოს სწორ საწყისს. ტრადიციული ფილოსოფიური სისტემების მრავალი ნაკლი, შოპენჰაუერის თანახმად, აიხსნება იმით, რომ ისინი მცდარ ამოსავალ წერტილს ეყრდნობოდნენ. ჩვეულებრივ ამოსავალ წერტილად მიიჩნევენ ან ობიექტს, ან სუბიექტს, სინამდვილეში კი, ფიქრობს შოპენჰაუერი, ამოსავალი არც სუბიექტია და არც

ობიექტი, მაგრამ ისეთი რაიმეა, რომელშიც ნაგულისხმევია სუბიექტიცა და ობიექტიც – ისაა წარმოდგენა. წარმოდგენა ყოველთვის არის სუბიექტი თავისი შესატყვისი ობიექტით. ეს დაყოფა სუბიექტად და ობიექტად წარმოდგენის უპირველესი, ყველაზე ზოგადი და უძირითადესი ფორმაა.

შოპენჰაუერი ერთ ვითარებას აქცევს ყურადღებას: ობიექტები ყოველთვის მოიაზრებიან სუბიექტის აპრიორული ფორმებით – დროში, სივრცეში, მიზეზობრივ კავშირებში; ობიექტები, მაშასადამე, ემორჩილებიან საკმაო საფუძვლის კანონს. სხვაგვარი მდგომარეობა გვაქვს, როცა ჩვენ ვლაპარაკობთ შემმეცნებელ სუბიექტზე. ეს სუბიექტი აპრიორული ფორმების მქონეა – ეს ფორმები მისია, – მაგრამ თავად არ არის მოქცეული ამ ფორმებში. შემმეცნებელი სუბიექტის აპრიორული ფორმაა, მაგალითად, მიზეზობრიობა: რაც მოიაზრება სუბიექტის მიერ, სწორედ მიზეზობრიობის ყალიბში ჩაისმება, მაგრამ თავად შემმეცნებელი სუბიექტი – მიზეზობრიობის ყალიბის მქონე – არ არის მოქცეული ამ ყალიბში. ის ამ ყალიბის მქონეა, ამ ყალიბში აქცევს ყველაფერს, მაგრამ თავად ამ ყალიბის გარეშეა. სუბიექტი თავის აპრიორული ფორმებით ობიექტების არსებობის და შემეცნების პირობაა, მაგრამ თვითონ არ არის ობიექტი. ეს ნიშნავს იმას, რომ შემმეცნებელი სუბიექტი დგას საფუძვლის კანონის მიღმა, რომ ის არ შეიმეცნება. „სამყარო, როგორც ნება და წარმოდგენა,“ გვასწავლის: „ის, რაც ყველაფერს იმეცნებს და არავის მიერ არ შეიმეცნება, არის სუბიექტი. ის, მაშასადამე, სამყაროს მატარებელია, ყოველი მოვლენის, ყოველი ობიექტის განმსჭვალავი, მარად ნაგულისხმევი პირობაა, რადგან რაც კი არსებობს, მხოლოდ სუბიექტისათვის არსებობს. ასეთ სუბიექტად პოულობს ყოველი თავის თავს, მაგრამ, იმდენად, რამდენადაც ის იმეცნებს და არა იმდენად, რამდენადაც ის შემეცნების ობიექტია“[9].

საფუძვლის კანონის მოქმედების საზღვრების გაუთვალისწინებლობა, შოპენჰაუერის თანახმად, დიდად განაპირობებს ტრადიციული ფილოსოფიის სხვადასხვა ნაკლს.

როცა ფიქრობენ, რომ საფუძვლის კანონის მოქმედების საზღვრები აბსოლუტურია, ე.ი. როცა არ ესმით, რომ შემმეცნებელი სუბიექტი საფუძვლის კანონის მიღმა დგას, აუცილებლობით იბადება დოგმატიზმი. როცა არ ესმით, რომ საფუძვლის კანონს მნიშვნელობა აქვს წარმოდგენის სამყაროსთვის, ე.ი. როცა საფუძვლის კანონის მოქმედების არე მთლიანად უარყოფილია, ჩნდება სკეპტიციზმი. შოპენჰაუერს სურს დოგმატიზმის სცილასა და სკეპტიციზმის ქარიბდას შორის გაიაროს. საფუძვლის კანონი, გვეუბნება ის, რელატიური მნიშვნელობისაა: მას ძალა აქვს წარმოდგენის სამყაროში, მაგრამ ძალა არა აქვს შემმეცნებელი სუბიექტის მიმართ.

ამ ვითარების გაუთვალისწინებლობა, შოპენჰაუერის აზრით, დოგმატიზმის ორ ნაირსახეობას წარმოშობს: სუბიექტივისტურს და ობიექტივისტურს.

სუბიექტივიზმი იწყებს სუბიექტით და სურს მისგან გამოიყვანოს ობიექტი. შოპენჰაუერის აზრით, ამ მიმართულების წარმომადგენლები – მაგალითად, ფიხტე – ყალბ თვალსაზრისზე დგანან: ცდილობენ სუბიექტისა და ობიექტის მიმართება საფუძვლის კანონის საშუალებით გაიაზრონ და სუბიექტიდან, „მე“-დან, როგორც საფუძვლიდან, ლოგიკურად გამოიყვანონ ობიექტი, „არა-მე.“

ობიექტივიზმი, ანუ რეალიზმი საპირისპირო მიმართულებით მიდის: იწყებს ობიექტით და აქედან გამოჰყავს სუბიექტი. ამ თვალსაზრისის დამცველებს შოპენჰაუერი – შესაძლებელ ობიექტთა ოთხი კლასის შესატყვისად – ოთხ χგუფად ჰყოფს. პირველი χგუფისათვის ამოსავალია რეალური სამყარო (იონელები, დემოკრიტე, ეპიკურე, χორდანო ბრუნო, ფრანგი მატერიალისტები), მეორე χგუფისათვის – აბსტრაქტული ცნება (ელეელები და სპინოზა), მესამესათვის – დრო, მაშასადამე, რიცხვები (პითაგორელები და ჩინური ფილოსოფია), მეოთხესათვის –

შემეცნებით მოტივირებული ნებელობითი აქტი (სქოლასტიკოსები, რომელთათვისაც, შოპენჰაუერის აზრით, სამყარო იქმნება ღვთის ნებით)[10].

იმ თვალსაზრისთა შორის, რომლებიც ამოსავალ წერტილად ობიექტს მიიჩნევენ, ყველაზე თანმიმდევრულია მატერიალიზმი. სწორედ ამიტომ ამ თვალსაზრისს ფილოსოფოსი საგანგებო ანალიზის ობიექტად აქცევს.

მატერიალიზმის მთავარ ცოდვად შოპენჰაუერს სუბიექტის დავიწყება მიაჩნია: ამ თვალსაზრისის წარმომადგენელი ობიექტზე მსჯელობისას არავითარ ანგარიშს არ უწევს სუბიექტს – ისე იქცევა თითქოს ეს უკანასკნელი საერთოდ არ არსებობს. მატერიალიზმი თვლის, რომ დრო, სივრცე და მატერია ობიექტურად არსებობს, მაშასადამე, „ახტება“ სუბიექტს, რომლის ცნობიერების ფორმებიცაა დრო და სივრცე და რომლის შემოქმედებაცაა მატერია. მატერიალიზმი ობიექტურ არსებობას მიაწერს მიზეზობრიობას, ხელმძღვანელობს ამ კანონით, მაგრამ „ახტება“ განსჯას, „რომელშიც და რომლისთვისაც არსებობს მხოლოდ და მხოლოდ კაუზალობა“[11]. ეს თვალსაზრისი, შენიშნავს შოპენჰაუერი, ეძებს მატერიის თავდაპირველ, უმარტივეს მდგომარეობას და ცდილობს მისგან შედეგის სახით გამოიყვანოს მატერიის უფრო რთული ფორმები. მექანიზმიდან ის ქიმიზმისაკენ მოძრაობს, შემდეგ მცენარეული სამყაროს საფეხურზე გადადის, აქედან ცხოველთა საფეხური გამოჰყავს. ამ გრძელი ჯაჭვის ბოლოა ცოცხალი ორგანიზმის ის უნარი, რომელიც შემეცნებად იწოდება და იაზრება როგორც მიზეზობრიობით გაპირობებული მოდიფიკაცია მატერიისა. მატერიალიზმისათვის ამოსავალი წერტილია მატერიის თავდაპირველი, უმარტივესი მდგომარეობა, წმინდა მატერია. ამ წმინდა მატერიიდან გამოჰყავს მას შემმეცნებელი არსება. ამრიგად, ამ თვალსაზრისისათვის ჯერ მატერიაა და შემდეგ შემეცნება, ეს უკანასკნელი რეზულტატია, მიზეზის შედეგია.

მაგრამ დავაკვირდეთ, გვეუბნება შოპენჰაუერი, განა წმინდა მატერია ჩვენ მიერ მოაზრებული –წმინდა

მატერია – არ არის? წმინდა მატერია, რომლითაც იწყებს მატერიალისტი, სწორედ ამ მატერიალისტის აზროვნების, შემეცნების შინაარსია. მატერიაზე ლაპარაკისას, ჩვენ ვგულისხმობთ სუბიექტს, რომელიც წარმოიდგენს მატერიას. ამრიგად, შემეცნება შედეგი კი არ არის მატერიისა, არამედ, პირიქით, აუცილებელი პირობაა მისი. თუ უარვყავით შემმეცნებელი სუბიექტი, შემეცნება, მაშინ უნდა უარვყოთ მატერიაც, რადგან ის მხოლოდ სუბიექტისათვის არსებული მატერიაა, სუბიექტის ობიექტია.

მატერიალისტის მსჯელობა, ფიქრობს შოპენჰაუერი, ლოგიკურ შეცდომას შეიცავს: მისი მსჯელობის ბოლო რგოლი – შემეცნება – ის საყრდენია, რომელზეც ჰკიდია პირველი რგოლი. შოპენჰაუერი მატერიალისტს ადარებს ბარონ მიუნხჰაუზენს, რომელიც ცხენზე მჯდომი წყალში აღმოჩნდა, მაგრამ არ დაიბნა, ცხენს ორთავე ფეხი მოხვია, თავის ნაწნავს დასწვდა ხელით და ამგვარად ამოვიდა წყლიდან[12].

დოგმატიზმისა და სკეპტიციზმის, სუბიექტივიზმისა და ობიექტივიზმის იმ დაპირისპირებაში, რომელიც ზემოთ განვიხილეთ, ნათლად იკვეთება თავად შოპენჰაუერის თვალსაზრისი.

შოპენჰაუერი იდეალიზმის მეხოტბეა: „...ჭეშმარიტი ფილოსოფია ყოველ შემთხვევაში იდეალისტური უნდა იყოს – თუნდაც იმისათვის, რათა იყოს პატიოსანი“[13], – წერს ის „დამატებებში,“ რომლებიც დაურთო თავის მთავარ შრომას. იდეალიზმი შოპენჰაუერისათვის ის თვალსაზრისია, რომელიც თავდაპირველობას და დამოუკიდებლობას ართმევს მატერიალურ სამყაროს, ობიექტების არსებობას სუბიექტის არსებობისაგან დამოკიდებულად თვლის, დეკარტმა, რომლისთვისაც ყველაზე უეჭველია იდეალური – საკუთარი ცნობიერება, რომელმაც ერთადერთ სარწმუნო დებულებად ცნო Cogito ergo sum, ხოლო სამყაროს არსებობა საეჭვოდ მიიჩნია, შოპენჰაუერის აზრით, ჭეშმარიტი ფილოსოფიის საყრდენი იპოვა[14]. იმავე „დამატებებიდან“ ვგებულობთ, რომ

დეკარტის გზის გამგრძელებელი ბერკლი მივიდა „საკუთრივ იდეალიზმამდე," ე.ი. იმის აღიარებამდე, რომ მატერიალური სამყარო მხოლოდ ჩვენს წარმოდგენაში არსებობს[15]. შოპენჰაუერი თვლის, რომ იდეალიზმი იაზრებს სავსებით ცხად დებულებას: ყველაფერი, რაზედაც ჩვენ მოგვეპოვება უტყუარი, ე.ი. უშუალო ცოდნა, ჩვენს ცნობიერებაში დევს, არავის ძალუძს გადაახტეს თავის ცნობიერებას და ისე მივიდეს ცნობიერების გარეთ მდებარე საგნებთან.

ეს იდეალისტური თვალსაზრისი შოპენჰაუერს, კანტის მსგავსად, სურს შეარიგოს სამყაროს ემპირიული რეალობის აღიარებასთან. ეს იქნება „საღი აზრის" მოთხოვნილებების გათვალისწინებაც და იდეალისტური თვალსაზრისის გატარებაც.

„საღი აზრი," რომელიც ბუნებისმეცნიერების პოზიციაა, თვლის, რომ მატერიალური სამყარო ჩვენი ცნობიერების გარეშეა და რომ შემეცნება – ეს სრულიად განსაკუთრებული მოვლენა – მატერიის განვითარების მხოლოდ მაღალ საფეხურზე წარმოიშობა, ე.ი. მატერიის განვითარების შედეგია, ტვინის ფუნქციაა. ეს თვალსაზრისი, შოპენჰაუერის თანახმად, გამოხატავს ემპირიული სუბიექტის პოზიციას და შეიცავს ჭეშმარიტების მომენტს. ბუნებისმეცნიერი სავსებით მართებულად იქცევა, როცა შემეცნებას

განიხილავს როგორც მატერიის განვითარების შედეგს. ემპირიულ სუბიექტს სამყარო სწორედ ამგვარად ეძლევა: დროც, სივრცეც, მიზეზობრიობაც, მატერიაც მას ეძლევა როგორც ცდაში არსებული რეალობა. ეს აიხსნება იმით, რომ ცნობიერების აპრიორულ ფორმებს აქვთ ემპირიული რეალობა, ე.ი. მნიშვნელობა მხოლოდ ემპირიაში მოცემული მასალის მიმართ. მაგრამ მათ არა აქვთ აბსოლუტური მნიშვნელობა, ისინი ძალაში არ არიან „ნივთის თავისთავად" მიმართ. მათ აქვთ მნიშვნელობა იმ სამყაროში, რომელიც ცნობიერების შექმნილია – წარმოდგენის სამყაროში. „საღი აზრის" თვალსაზრისს შოპენჰაუერთან ავსებს და აღრმავებს ტრანსცენდენტალურ-იდეალისტური თვალსაზრისი, რომელიც ამტკიცებს, რომ მა-

ტერია თავადაა შემეცნების მოდიფიკაცია. ტრანსცენდენტალური სუბიექტი ხედავს იმას, რასაც ვერ ხედავს ემპირიული სუბიექტი – იმას, რომ ბუნებისმეცნიერის სამყარო თავისი არსებით სუბიექტის შემოქმედებაა, რომ დრო, სივრცე, მიზეზობრიობა ცდიდან მიღებული აბსტრაქციები კი არ არის, არამედ თავად ცდის პირობებია. თუ ემპირიული სუბიექტი თავს გრძნობდა სამყაროს ნაწილად, ტრანსცენდენტალური სუბიექტი სამყაროს განიცდის თავის ნაწილად, თავისი თავის პროექციად. ეს თვალსაზრისები შოპენჰაუერთან არ გამორიცხავენ ერთმანეთს, ისინი ავსებენ ერთმანეთს.

ისმება კითხვა: ამოიწურება თუ არა ამ ორი თვალსაზრისით სამყაროს როგორც მთელის დახასიათება?

შოპენჰაუერის პასუხი ამ კითხვაზე უარყოფითია. ტრანსცენდენტალურ-იდეალისტური პასუხი მისთვის არ არის უკანასკნელი სიტყვა: ის გვიხასიათებს სამყაროს როგორც წარმოდგენას, მაგრამ არა სამყაროს მის თავისთავადობაში. შოპენჰაუერს სურს იყოს „იდეალისტი," მაგრამ არ სურს იყოს „აბსოლუტური იდეალისტი," რომლისთვისაც სამყარო მხოლოდ ილუზიაა. „განჭვრეტილი ობიექტი, – წერს შოპენჰაუერი „დამატებებში," – უნდა იყოს რაღაც თავისთავადი და არა მხოლოდ რაღაც სხვისთვის, რადგან სხვაგვარად ის იქნებოდა მხოლოდ წარმოდგენა და ჩვენ გვექნებოდა აბსოლუტური იდეალიზმი, რომელიც ბოლოს გადაიქცეოდა თეორიულ ეგოიზმად, რომლისთვისაც ყოველგვარი რეალობა ქრება და სამყარო გადაიქცევა მხოლოდ სუბიექტურ მოჩვენებად"[16].

„თეორიული ეგოიზმის," აბსოლუტური იდეალიზმის დასაძლევად შოპენჰაუერთან ერთი გზა არსებობს: წარმოდგენისაგან განსხვავებული „ნამდვილი სინამდვილის" მოპოვება, თავისთავად მეტაფიზიკურ სამყაროში, „ნივთის თავისთავად" სამეფოში გადასვლა. ამრიგად, ტრანსცენდენტალურ-იდეალისტური თვალსაზრისი უნდა შეივსოს მეტაფიზიკურით.

ეს გადასვლა მეტაფიზიკურში, როგორც ვხედავთ, გარკვეული სახის რეალისტური, ობიექტივისტური მოძღვრების შემუშავებას ნიშნავს. ამ-

დენად, ეს მოძღვრება შოპენჰაუერისათვის სუბიექტივისტ ფიხტეს „მოჩვენებითი ფილოსოფიისაგან“ პრინციპულად განსხვავებული უნდა იყოს. მეორე მხრივ, მას არ ექნება საერთო არც ჰეგელის ობიექტურ იდეალიზმთან, რომელსაც შოპენჰაუერი „შარლატანობას“ უწოდებს. შოპენჰაუერს სავსებით ახალი ტიპის მეტაფიზიკა სურს შემოგვთავაზოს.

გადასვლა მეტაფიზიკურ, ჭეშმარიტ, ნამდვილ, ობიექტურ სამყაროში შოპენჰაუერთან მომზადებულია

იმით, რომ თავდაპირველად მოხაზულია უკიდურესად სუბიექტური სამყარო – „ჩემი წარმოდგენა,“ „მაიას საფარველი,“ „ზმანება.“ წარმოდგენის ეს მთლად სუბიექტური სამყარო მნიშვნელოვან ფუნქციას ასრულებს შოპენჰაუერის ფილოსოფიურ მოძღვრებაში. ის ერთგვარი საყრდენია, საიდანაც უნდა დაიწყოს აზრის მოძრაობა და, ამავე დროს ამ მოძრაობის აზრის, მიმართულების განმსაზღვრელია: აზრი უნდა წავიდეს მთლად სუბიექტურიდან ობიექტურისაკენ. ამიტომ სავსებით გასაგებია, რომ თავისი შრომის პირველ ნაწილში შოპენჰაუერი ძალიან ცდილობს დაგვარწმუნოს, რომ წარმოდგენის სამყარო სავსებით სუბიექტურია. მაგრამ, თუ დავუკვირდებით, აღმოჩნდება, რომ ეს მიზანი შოპენჰაუერს განუხორციელებელი დარჩა. ამდენად მეტაფიზიკურზე გადასვლაც კარგავს იმ დიდ მნიშვნელობას, რომელსაც მას ანიჭებდა „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა.“

მართლაც, რისი ჩვენება სურდა შოპენჰაუერს? უპირველეს ყოვლისა იმისა, რომ სამყარო როგორც წარმოდგენა, როგორც მთლად „სამყარო ჩემთვის“ მხოლოდ და მხოლოდ სუბიექტურია, რომ მას არაფერი აქვს საერთო „სამყაროსთან თავისთავად.“ შოპენჰაუერს სურს მოიპოვოს წმინდა წყლის სუბიექტური სამყარო, ისეთი სამყარო, რომელშიც ობიექტურის ნასახიც კი არ არის, რათა აქედან გავიდეს ობიექტურში. წმინდა სუბიექტურიდან ობიექტურში გასვლა შოპენჰაუერის მოძღვრების ერთ-ერთი ძირითადი თემაა. მაგრამ შეძ-

ლო კი შოპენჰაუერმა წმინდა სუბიუექტური, ობიექტურისაგან პრინციპულად განსხვავებული, სამყაროს „მოპოვება“? დრო, სივრცე, მიზეზობრიობა ცნობიერების აპრიორული ფორმებია, ისინი ცდიდან არ არიან მიღებული, თავად სუბიექტის „ყალიბებია,“ ამიტომ მათი საშუალებით აგებული სამყაროც წმინდა სუბიექტური იქნება – ასეთია ფილოსოფოსის მსჯელობა. ვთქვათ, ეს ფორმები მართლაც აპრიორულია. განა ეს ნიშნავს იმას, რომ ისინი ამავე დროს არ შეიძლება არსებობდნენ ობიექტურადაც, ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლადაც? ის ვითარება, რომ დრო ჩემი ცნობიერების აპრიორული ფორმაა, სრულიადაც არ გამორიცხავს დროის არსებობას ობიექტურად. „დრო აპრიორულია“ – ეს ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ დრო ჩემი ცნობიერების ფორმაა, მაგრამ ეს დებულება არაფერს ლაპარაკობს დროის ობიექტურობის წინააღმდეგ: შეიძლება აღმოჩნდეს, რომ დრო ჩემი ცნობიერების ფორმაცაა და თავად საგნის განსაზღვრულობაც. დროის აპრიორულობის მტკიცებასთან, სუბიექტში დროის არსებობასთან თავისუფლად შეიძლება შევათავსოთ დროის ობიექტურობის მტკიცებაც. მოკლედ, იმის მტკიცებიდან, რომ დრო, სივრცე და მიზეზობრიობა აპრიორულნი არიან, ჯერ კიდევ არ გამომდინარეობს დებულება, რომ ისინი არ არიან ობიექტურად არსებულნი – დებულება, რომელიც ესაჭიროება შოპენჰაუერის მოძღვრებას. შოპენჰაუერი ვერ ამჩნევს ამ პრინციპული ხასიათის ნაკლს, მიიჩნევს, რომ სავსებით გამორიცხა დროის, სივრცისა და მიზეზობრიობის ობიექტური არსებობა, „მოიპოვა“ წმინდა სუბიექტური სამყარო და ახლა ინტელექტუალური ძალების უაღრესი დაძაბვით ცდილობს გადაწყვიტოს ახალი ურთულესი ამოცანა – წმინდა სუბიექტურიდან, წარმოდგენიდან გავიდეს საკმაო საფუძვლის კანონის მიღმა არსებულ, ობიექტურ სამყაროში.

5. სამყარო როგორც ნება

წარმოდგენის სამყაროდან გასვლა სპეციალურ მეცნიერებებს არ ძალუძთ – ეს დებულება შოპენჰაუერისათვის სავსებით ცხადია. სპეციალური მეცნიერებები, შოპენჰაუერის თანახმად, საერთოდ უძლურნი

არიან დაგვიხასიათონ საგანთა ჭეშმარიტი რაობა: ბუნებისმეცნიერებას, მაგალითად, ფიზიკას, აინტერესებს მხოლოდ მოვლენის ახსნა, ე.ი. იმის ჩვენება, თუ როგორ მოსდევს აუცილებლობით მატერიის ერთ მდგომარეობას მეორე მდგომარეობა, თუ როგორ აპირობებს ერთი ცვლილება მეორე ცვლილებას[17]. ახსნა ამ შემთხვევაში სულაც არ არის საგნის ან პროცესის ჭეშმარიტი რაობის ნათელყოფა. ფიზიკოსი გვეუბნება, რომ მიზეზობრიობის კანონის შესაბამისად მატერიის ეს გარკვეული მდგომარეობა იწვევს სხვა მდგომარეობას. ამით ახსნა ასრულებს თავის საქმეს. ახსნა გვეუბნება, თუ რა მოვლენა მოხდება აუცილებლად აქ და ახლა. ის, ამრიგად, მოვლენებს მიუთითებს მათ ადგილს დროსა და სივრცეში, ე.ი. წარმოდგენათა სამყაროში. თავად ამ მოვლენის შინაგან არსებაზე ბუნების მეცნიერული ახსნა დუმს. ბუნებისმეცნიერები ლაპარაკობენ ბუნების ძალებზე – მაგალითად, მიზიდულობაზე, მაგრამ ამ ძალთა არსს არ გვიხსნიან: ფიზიკოსმა იცის, რომ საგნები მიიზიდებიან, მაგრამ არ იცის თავად მიზიდულობის წარმომავლობა. სპეციალური მეცნიერებები ვერაფერს გვეტყვიან იმაზე, თუ რატომ აქვს რაიმე ნივთს სწორედ ამგვარი და არა სხვაგვარი მოქმედებისა და არსებობის წესი. მათ შეუძლიათ გვითხრან, თუ რატომ მოქმედებს ეს კონკრეტული საგანი სწორედ „ახლა“ და სწორედ „აქ,“ მაგრამ არ ძალუძთ ახსნან, თუ რატომ აქვთ ამ საგნებს ამგვარი და არა სხვაგვარი მოქმედების წესი. ამრიგად, შოპენჰაუერის აზრით, სპეციალური მეცნიერებები პასუხობენ კითხვაზე „რატომ?,“ „სად?,“ „როდის?,“ „რისთვის?,“ მაგრამ არა კითხვაზე – „რა არის ეს?.“

ის, რაც არ ძალუძთ სპეციალურ მეცნიერებებს, ფიქრობს შოპენჰაუერი, უნდა გააკეთოს ფილოსოფიამ. ნივთთა რაობის საიდუმლო მხოლოდ მაშინ აიხსნება, როცა მიგნებული იქნება მთელი სამყაროს მეტაფიზიკური ძირი, ე.ი. როცა მოხერხდება წარმოდგენის სამყაროდან „ნამდვილ სინამდვილეში“ გადასვლა, როცა ფილოსოფიური

ძიება გაარღვევს საკმაო საფუძვლის კანონებით დადგენილ საზღვრებს.

როგორ ესახება თავად შოპენჰაუერს გადასვლა წარმოდგენის სამეფოდან ნების სამეფოსაკენ? რა გზით ახერხებს ფილოსოფიური აზრი საფუძვლის კანონის საზღვრების დაძლევას?

შოპენჰაუერი შენიშნავს: სანამ ჩვენი მზერა მიმართულია გარეთ, გარე ნივთებზე და პროცესებზე – „ნივთის თავისთავად“ სფეროსაკენ მიმავალი გზა არ ჩანს: ამ შემთხვევაში ჩვენ ციხესიმაგრეს ვუვლით გარს, ვხედავთ მის ფასადს, მაგრამ შიგ ვერ შევდივართ[18]. მაშასადამე, საჭიროა შევცვალოთ ჩვენი პოზიცია, უფრო ზუსტად, საჭიროა შევცვალოთ მზერის მიმართულება: დაკვირვების ობიექტი უნდა გახდეს არა გარესამყარო, არამედ საკუთარი თავი, ჩემი „მე.“ „მე“-სკენ მზერის შემობრუნება შოპენჰაუერისათვის წარმოდგენის სამყაროდან გასვლის აუცილებელი პირობაა.

ამ შემთხვევაში შოპენჰაუერი ფართოდ გავრცელებული თვალსაზრისის საპირისპირო მიმართულებით

მიდის. ძალზე ხშირად ცდილობენ სინამდვილის მაღალი ფორმები დაბალი ფორმების საშუალებით ახსნან – ითვლება, რომ დაბალი ფორმები, მაგალითად, არაორგანულ სამყაროში მოქმედი ძალები, ვთქვათ, მიზიდულობა ან ელექტრობა, საერთოდ ფიზიკური თუ ქიმიური პროცესები, უფრო გასაგები არიან და ამიტომ სწორედ მათი საშუალებით უნდა მოხდეს შედარებით მაღალი ფორმების გაგება – სიცოცხლისა, ადამიანის ნებისა, აზროვნებისა და ა.შ. შოპენჰაუერი ამგვარი თეორიული პოზიციის რადიკალური უარმყოფელია. მას მიაჩნია, რომ დაბალ საფეხურზე მოქმედი „ძალები“ – მიზიდულობა, ელექტრობა, მაგნეტიზმი და ა.შ. – ვერ აგვიხსნიან სინამდვილის მაღალ ფორმებს, რადგან თავად საჭიროებენ გაგებას. მათი გაგების ერთადერთი საშუალება კი სწორედ სუბიექტისკენ მზერის მობრუნებაა. სწორედ საკუთარ თავში, სწორედ თვითცნობიერების საშუალებით შემიძლია მე ვიპოვო ისეთი რამ, რაც ჩემთვის, ბუნების ძალისაგან განსხვავებით, სავსებით გასაგები რამაა და შემდეგ, მის საფუძველზე, მისი ანალოგიით, გავიგო ბუნების ძალები

და კანონები, ფიზიკური თუ ქიმიური კანონზომიერებები. სინამდვილის დაბალი ფორმები კი არ გაგვაგებინებენ მაღალს, არამედ, პირიქით, მაღალი ფორმები – დაბალს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ადამიანი კი არ გაიგება სამყაროს საფუძველზე, არამედ სამყარო – ადამიანის საშუალებით. ადამიანი შოპენჰაუერისათვის ის მიკროკოსმოსია, რომლის გამოცანის ამოხსნა მთელი სამყაროს – მაკროკოსმოსის – გამოცანას ამოგვაცნობინებს. ფილოსოფოსი საკუთარ თავში ჩაღრმავებით ეძებს გზას სამყაროს ერთიანი ძირისაკენ.

ბუნებრივია, ბევრს გაუჩნდება კითხვა: რა უპირატესობა აქვს სუბიექტს სხვა ობიექტების მიმართ, რითი გამოირჩევა ის სხვა არსებულებისაგან?

შოპენჰაუერის პასუხი ამ კითხვაზე ასეთია: საკუთარი თავი მე მეძლევა ყველა სხვა არსებულისაგან განსხვავებული წესით და სწორედ ეს განსხვავებულობა გვაძლევს ჩვენ მეტაფიზიკურ სამყაროში გასვლის საშუალებას.

რაში გამოიხატება ეს განსხვავება?

დავაკვირდეთ: სხვა არსებულები მე მხოლოდ „გარედან“ მეძლევა. მე ვხედავ მხოლოდ მათ სხეულს, ამ სხეულის შინაგანი 38 39

მექანიზმი ჩემთვის არ არის უშუალოდ მოცემული. მე ვხედავ, ვთქვათ, მეორე ადამიანის მოძრაობას, ჟესტებს, მიმიკას, მაგრამ მისი შინაგანი ცხოვრება, მისი სულიერი სფერო უშუალოდ არასოდეს არ მეძლევა. ახლა დავაკვირდეთ საკუთარ თავს. განა საკუთარი თავი ჩვენ ისე გვეძლევა როგორც სხვა საგნები, სხვა სულდგმული არსებანი, სხვა ადამიანები? რა თქმა უნდა, არა. ჩვენ ვხედავთ ჩვენი სხეულის მოძრაობას, მაგრამ არა მარტო მას. ჩვენ სხეულებრივი მოძრაობის გარდა უშუალოდ გვეძლევა ამ მოძრაობის შინაგანი მექანიზმიც: მე ვხედავ ჩემი ხელის მოძრაობას და ამავე დროს ვიცი, რატომ ვამოძრავებ მას, ვიცი, რა მნებავს მე, როცა ხელს ვამოძრავებ. მაშასადამე, მე მეძლევა უშუალოდ არა მარტო ჩემი ხელის, ჩემი სხე-

ულის მოძრაობა, არამედ ჩემი ნებაც. თუ სხვა საგნები მე მეძლევა მხოლოდ „გარეგან“

მზერაში – მე ვხედავ მხოლოდ მათ სხეულს – ჩემი საკუთარი თავი, ჩემი სხეული მეძლევა „გარეგანსა“ და „შიდა“ მზერაში, თვითცნობიერებაში: გარეგან მზერაში მეძლევა ჩემი სხეულის აქტი, შინაგანში – ჩემი ნების აქტი. სხვისი ნება მე არ მეძლევა, ჩემი ნება ღიაა ჩემს წინაშე. ამიტომ, თუ გარეგანი საგნების მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის გაგება, „საზრისის“ წვდომა ჩემთვის შეუძლებელია, თუ მე არ მესმის ქვის მიზიდულობის აზრი, ჩემი მოტივების მიმართება ჩემსავე ქცევასთან ჩემთვის ცხადადაა მოცემული, ის მე მესმის.

როგორია დამოკიდებულება სხეულსა და ნებას შორის?

ჩვეულებრივ მიიჩნევენ, რომ ნების აქტი განსხვავდება სხეულებრივი აქტისაგან, რომ პირველი მიზეზია, მეორე კი – შედეგი.

შოპენჰაუერისათვის ამგვარი თვალსაზრისი მიუღებელია. მისი აზრით, ნების აქტი და სხეულის აქტი იგივეობრივია. ნების ყოველი გადაწყვეტილება მხოლოდ მაშინაა ჭეშმარიტი გადაწყვეტილება, როცა სხეულის მოძრაობითაა გამოხატული. ნების მოძრაობა უმალ სხეულის მოქმედებაში იჩენს თავს სწორედ იმიტომ, რომ ნების აქტი იგივეა, რაც სხეულის აქტი. „ნების ყოველი ჭეშმარიტი, ნამდვილი, უშუალო აქტი, – წერს შოპენჰაუერი, – ამავე დროს და უშუალოდ არის აგრეთვე სხეულის გამოვლენილი აქტი. ამის შესაბამისად, მეორე მხრივ, სხეულზე ყოველი ზემოქმედება ამავე დროს და უშუალოდ არის ზემოქმედება ნებაზე“[19]. სწორედ ამიტომაა, რომ ნების ყოველი უზომოდ ძლიერი მოძრაობა, აფექტი არღვევს სხეულში მიმდინარე ვიტალური პროცესების მსვლელობას. ეს ფაქტი, შოპენჰაუერის თანახმად, კიდევ ერთხელ ნათელყოფს, რომ სხეულისა და ნების დუალიზმი მცდარია. სინამდვილეში ამ განსხვავებას წარმოშობს განხილვის წესი – ის, რაც გარეგან მზერაში მეძლევა როგორც სხეული, შინაგანში მეძლევა როგორც ნება.

სხეულისა და ნების ეს იგივეობა, აღნიშნავს შოპენჰაუერი, შეიძლება მივუთითოთ, ე.ი. ჩვენ ძალგვიძს ეს იგივეობა უშუალო ცნობიერებიდან,

კონკრეტული შემეცნებიდან ავამაღლოთ გონების ცოდნამდე, აბსტრაქტულ შემეცნებამდე, მაგრამ ის არ შეიძლება დავასაბუთოდ, ე.ი. მივიღოთ როგორც გაშუალებული ცოდნა, სხვა უშუალო ცოდნიდან. ეს იგივეობა არის ყველაზე უშუალო და თუ ჩვენ ის არ გვესმის როგორც ასეთი, ამაოდ ვეცდებით გაშუალებული გზით მივაღწიოთ მის ცოდნას. შოპენჰაუერისთვის ეს ჭეშმარიტება, სხვა ჭეშმარიტებებისაგან განსხვავებით, არის „უპირატესად ფილოსოფიური ჭეშმარიტება“[20].

სხეულის და ნების ეს იგივეობა ძალზე მნიშვნელოვანი დებულებაა შოპენჰაუერის სისტემაში – მან უნდა აგვიხსნას არა მარტო ადამიანის არსება, არამედ მთელი სამყაროს არსებაც. ამიტომ ამ დებულების შინაარსი ყოველგვარი ორაზროვნებისაგან განთავისუფლებას მოითხოვს. ჩვენ ამ შემთხვევაში ვგულისხმობთ იმ ორაზროვნებას, რომელიც ნების ცნებასთანაა დაკავშირებული.

შოპენჰაუერი ხაზს უსვამს იმას, რომ, სხეულისა და ნების იგივეობის გამო, შემეცნება ჩემი ნებისა, თუმცა უშუალოა, მაგრამ ჩემი სხეულის შემეცნებისაგან მოუცილებელია. სწორედ ამიტომ, მე ვიმეცნებ ჩემს ნებას არა მთლიანად, არა როგორც ერთიანობას, არა სრულყოფილად, თავისი არსების შესაბამისად, არამედ ერთეულ აქტებში, მაშასადამე, დროში, რომელიც სხეულის და საერთოდ ობიექტის ფორმაა. „მაშასადამე, – წერს შოპენჰაუერი, – სხეული ჩემი ნების შემეცნების პირობაა. ამიტომ მე არ შემიძლია წარმოვიდგინო ეს ნება ჩემი სხეულის გარეშე“[21].

აქ ლაპარაკია ნების აქტზე, დროში მოცემულ პროცესზე, იმ პროცესზე, რომლის ფიქსირებაც შეუძლია ფსიქოლოგიას. ცხადია, ჩემში მიმდინარე ეს დროითი აქტი თავისი კონკრეტული შინაარსით ჩემი კუთვნილებაა და უაზრობაა ის სამყაროს არსებად გამოვაცხადოთ. შოპენჰაუერი კი სწორედ სამყაროს არსებას ეძებს და ნებას სწორედ სამყაროს არსების როლი უნდა დაეკისროს მის ფილოსოფიაში. ამიტომ ნება, როგორც დროში არსებული აქტი – ფსიქოლოგიის თვა-

ლით დანახვადი ნება – შოპენჰაუერს, ცხადია, ვერ დააკმაყოფილებს. მან უნდა მიაგნოს ნებას, რომელიც დროის, სივრცის, მიზეზობრიობის, ე.ი. საფუძვლის კანონის შესაბამისად ფსიქოლოგიის მიღმა იქნება, ე.ი. ნებას მეტაფიზიკურს, ნებას, რომელიც არა მარტო ჩემია, არამედ ჩემგან დამოუკიდებელიცაა, „ნივთია თავისთავად.“

შოპენჰაუერი თავად აღნიშნავს, რომ ნება როგორც აქტი ჯერ კიდევ არ არის „ნივთი თავისთავად,“ ის მოვლენაა და არა „ნივთი თავისთავად“: თვითცნობიერება, შინაგანი აღქმა, რომელიც წვდება ჩემს ნებას, ისევე როგორც ყოველი ობიექტის შემეცნება, ნაწევრდება სუბიექტად და ობიექტად. გარდა ამისა, როგორც აღვნიშნეთ, ეს ნება ჩვენ დროში გვეძლევა და ამ მხრივაც წარმოდგენისათვის დამახასიათებელ თვისებას ამჟღავნებს. ამიტომ უნდა ითქვას, რომ საკუთარი ნების აღქმა არასოდეს არ არის ამომწურავი და ადეკვატური შემეცნება ნებისა თავისთავად. მაგრამ ნების აქტი არც სივრცეშია და არც გრძნობადი საგნებისთვის დამახასიათებელ „გარეგან“ კაუზალურ ჯაჭვშია მოქცეული. ეს ვითარება კი, შოპენჰაუერის აზრით, მას უპირატესობას ანიჭებს ყველა სხვა ფენომენის მიმართ. მასში, თურმე, ყველაზე კარგად ჩანს ნება როგორც „ნივთი თავისთავად.“ ჩემი ნება – ჩემია, დროშია, მაგრამ მასში გამოვლენილია ნება როგორც ასეთი. შინაგან შემეცნებაში, გვეუბნება შოპენჰაუერი, „ნივთი თავისთავად“ სავსებით შიშველი არ არის, მაგრამ მას ჩამოხსნილი აქვს საფარველის დიდი ნაწილი[22]. ნების აქტი ატარებს ყველაზე გამჭვირვალე საფარველს – მასში ჩანს „ნივთი თავისთავად“; მისი აღქმა, შოპენჰაუერის სიტყვებით, არის „წერტილი, სადაც ნივთი თავისთავად ყველაზე უშუალოდ შედის მოვლენაში და უახლოესად განათდება შემმეცნებელი სუბიექტის მიერ“[23].

ასე ირკვევა, რომ „ნება თავისთავად“ მეძლევა მე.

ჩვენ მივადექით შოპენჰაუერის ნააზრევის უმნიშვნელოვანეს და უძნელეს პუნქტს – უძნელესს, რადგან ცდისეული სამყაროდან მეტაფიზიკურ სამყაროზე გადასვლა ჭეშმარიტად ურთულეს ამოცანას აყენებს შოპენჰაუერის წინაშე. შოპენჰაუერს მიაჩნია, რომ შეძლო ამ თავსატეხი

ამოცანის გადაჭრა – გამჭვირვალე ნების აქტში ჩანს, ვლინდება – მთლად თუ არა ნაწილობრივ მაინც – ნება როგორც ასეთი. მეტაფიზიკური სამყარო ჩვენს წინაშეა!

შოპენჰაუერი ღრმად დარწმუნებულია, რომ ჩვენს წინაშე წარმოადგინა მე-ს სიღრმისეული სტრუქტურა: ერთი მხრივ, მე როგორც სხეული, ე.ი. წარმოდგენა და, მეორე მხრივ, მე როგორც ნივთი თავისთავად, ე.ი. ნება. ჩემს ნებასა და სხეულს შორის მიმართება, ცხადია, აქ აღარ გაიაზრება როგორც კაუზალური კავშირი – „ნივთმა თავისთვად“ არ იცის, რა არის მიზეზი და შედეგი – ამ შემთხვევაში უნდა ვილაპარაკოთ არა მიზეზის მიერ შედეგის წარმოქმნაზე, არამედ ობიექტივაციაზე. ჩემი სხეული ნების ობიექტივაციაა.

ახლა დგება კითხვა: რას წარმოადგენენ სხვა სხეულები?

სხვა სხეულები ჩემთვის მხოლოდ წარმოდგენებია. ეს დებულება სავსებით ცხადია იმ მოძღვრების კონტექსტში, რომელსაც გვთავაზობს „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა.“ მე ვხედავ სხვა სხეულებს, მაგრამ მათი შინაგანი „მხარე“ ჩემთვის მიუწვდომელია. ეს ფაქტია. მაგრამ იქნებ ეს ვითარება ჩემი შეზღუდული, თავისებური მდგომარეობით აიხსნება, კერძოდ იმით, რომ სხვა არსებათა სხეულები სწორედ მათი სხეულებია და არა ჩემი? იქნებ ისინიც ნების გამოვლენანი არიან, იმ ნებისა, რომელიც მათ – სხვა არსებებს – ეძლევათ უშუალოდ და არა მე. შოპენჰაუერის თანახმად, არსებობს საკითხის გადაწყვეტის ორგვარი შესაძლებლობა: ან უნდა ვიფიქრო, რომ სხვა სხეულებიც ჩემი სხეულის მსგავსნი არიან და უბრალოდ მე ვერ ვწვდები მათ ნებას, ანდა უნდა ვამტკიცო, რომ მხოლოდ ჩემი სხეულია ერთდროულად წარმოდგენაცა და ნებაც, სხვა სხეულები კი მხოლოდ წარმოდგენები, ე.ი. მოჩვენებებია.

ამ მეორე თვალსაზრისს შოპენჰაუერი თეორიულ ეგოიზმს უწოდებს: პრაქტიკული ეგოიზმის მსგავსად, თეორიულისათვის მოჩვენებაა ყველა მოვლენა, გარდა საკუთარი თავისა. თეორიული ეგოიზმი, აღნიშნავს შოპენჰაუერი, შეუძლებელია უარვყოთ მტკიცებათა

საშუალებით, მაგრამ ის არასდროს არ გამოუყენებიათ ფილოსოფიაში სხვაგვარად, თუ არა სკეპტიკური სოფიზმის სახით[24]. „როგორც სერიოზული შეხედულება, ის შეიძლება იპოვოთ მხოლოდ სულით დაავადებულთა სახლში, – წერს შოპენჰაუერი, – როგორც ასეთი, ის საჭიროებს არა იმდენად მტკიცებას, რამდენადაც მკურნალობას“[25]. ამიტომ თეორიული სკეპტიციზმის სკეპტიკურ არგუმენტს უნდა შევხედოთ როგორც პატარა სასაზღვრო ციხესიმაგრეს, რომელიც, მართალია, მუდამ მიუვალი დარჩება, მაგრამ, რომლის გარნიზონსაც არ ძალუძს გარეთ გამოსვლა. ამიტომ ჩვენ შეგვიძლია გვერდი ავუქციოთ ამ ციხესიმაგრეს და ის ზურგში დავტოვოთ[26].

ამრიგად, თეორიული ეგოიზმი აცილებულია. ჩვენ უნდა დავემყაროთ ჩვენს საკუთარ სხეულზე მიღებულ ცოდნას და ის გამოვიყენოთ გასაღებად ყველა სხვა მოვლენის არსების გაგებისათვის. ჩვენ უნდა მივმართოდ ანალოგიის მეთოდს: ყველა სხვა სხეული განვიხილოთ როგორც ჩვენი სხეულის ანალოგიური. შედეგი ასეთი იქნება: ყოველი საგანი სხეულიცაა და ნებაც, ყოველი არსებული – მატერიალური სხეული, მცენარე, ცხოველი, ადამიანი – ამ ორი მხარის შემცველია. ერთი და იგივე ნება სხვადასხვაგვარად გამოვლინდება ქვის ვარდნაშიც და ადამიანის შეგნებულ მოქმედებაშიც – სუბსტანცია ამ შემთხვევაში ერთია, განსხვავებულია მხოლოდ ობიექტივაციის ფორმა.

ახლა ჩვენს წინაშეა სამყარო მის მთლიანობაში – წარმოდგენაც და ნებაც. ჩვენ უკვე ვიცით, თუ რას წარმოადგენს ხილული მოვლენების შინაგანი არსება – ის ნებაა.

რა ნიშნებით შეიძლება გავიაზროთ სამყაროს ფუძე?

ამ დახასიათების საშუალებას შოპენჰაუერს აძლევს ის გარემოება, რომ ნების სამეფო სავსებით საპირისპიროა სამყარო-წარმოდგენისა. ამდენად, ნების სამეფოს პრედიკატები წარმოდგენის სამეფოს საპირისპირო პრედიკატები იქნება.

თუ გავითვალისწინებთ ამ გარემოებას, უნდა ვთქვათ, რომ ნება არ არის ობიექტი, ის არ არსებობს სუბიექტის არსებობის ძალით, არ არსე-

ბობს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის შემეცნების, ცნობიერების შინაარსია. სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირება ნების სამეფოში მოხსნილია.

ობიექტისაგან განსხვავებით, ნება არც დროშია და არც სივრცეში. ეს კი ნიშნავს იმას, რომ ნების საუფლოში არ არსებობს სიმრავლე. სიმრავლეს სამყაროში ბადებს ინდივიდუაციის პრინციპი – დრო და სივრცე. სადაც ეს პრინციპი არ არის, იქ არ არის არც „აქ," არც „ახლა," არც „ეს."

რადგან ნება არ არის სივრცეში, ის, შოპენჰაუერის თანახმად, განუყოფელია. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ქვაში მისი მცირე ნაწილია, ხოლო ადამიანში – დიდი. ნაწილისა და მთელის მიმართება ნებისათვის სავსებით უცხოა. ასევე პრედიკატები „მეტი" და „ნაკლები" ეხება ნების ობიექტივაციას და არა ნებას. ნებისთვის არც იმას აქვს მნიშვნელობა, თუ რა რაოდენობის საგანშია ობიექტივირებული: ის ისევე სრულად და ძლიერად ვლინდება ერთ მუხაში, როგორც მილიონში. ამიტომ გასაგები უნდა იყოს, რომ თუნდაც ერთი უმნიშვნელო საგნის სავსებით განადგურება სამყაროს განადგურებას ნიშნავს: მასში ხომ ნებაა „ჩადებული," ნება, რომელმაც არ იცის ნაწილები, რომელიც ერთია. შოპენჰაუერის მტკიცებით, სწორედ ამ აზრს შეიცავდა ანგელუს სილეზიუსის დებულება, ღმერთს უჩემოდ არ შეუძლია სიცოცხლე, ჩემი გაქრობა მის სიკვდილსაც ნიშნავსო[27].

ნება არ ემორჩილება საკმაო საფუძვლის კანონს, ნება, როგორც ამბობს შოპენჰაუერი, „უსაფუძვლოა." ეს ნიშნავს იმას, რომ ჩვენ ნების სფეროში ვერაფერს ვერ ავხსნით კაუზალურად, ეს ნიშნავს იმასაც, რომ ჩვენ ამ სფეროზე მსჯელობისას ვერაფერს ვერ გამოვიყვანთ ლოგიკურად, ლოგიკური საფუძვლიდან. ნება როგორც ასეთი, შოპენჰაუერის თანახმად, ყოველგვარ საფუძველს, „რაციოს" მოკლებულია. მაშასადამე, სამყარო თავის არსებით განზომილებაში არ არის არც ღმერთი, არც „კოსმოსი," არც „ნუსი," არც „იდეა," არც მო-

ნადათა ერთობლიობა, არც „გონიერი სინამდვილე.“ ნებაში არაფერია გონებისეული, ლოგიკური, გონისეული.

ნების უაღრესად დიდ მნიშვნელობას აღიარებდა კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის უკლებლივ ყველა წარმომადგენელი, მაგრამ ყოველი მათგანისათვის ნება და გონიერება მოუცილებელი იყო

ერთმანეთისაგან. შოპენჰაუერისათვის ნება აბსოლუტურად ირაციონალურია, ალოგიკურია, გონიერებას მოკლებულია და თუ მისი მოაზრება გვსურს, ის უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც შიშველი ლტოლვა, მისწრაფება, სურვილი.

რა სურს ამ ნებას, საითკენ ილტვის, მიისწრაფვის ის?

მიზანი, გვეუბნება შოპენჰაუერი, შეიძლება ჰქონდეს ცალკეულ აქტს. ნებას, როგორც ასეთს, არა აქვს არავითარი მიზანი. ნება უმიზნოა. ის მისწრაფებაა, მაგრამ არა ისეთი, რომელმაც იცის, საით მიდის, რისკენ მიდის. ის „ბრმა,“ არაცნობიერი მისწრაფებაა არსებობისაკენ, სიცოცხლისაკენ. „ყველაფერი მიილტვის და ისწრაფვის არსებობისაკენ, სადაც ეს შესაძლებელია, ორგანულისაკენ, ე.ი. სიცოცხლისაკენ, – წერს შოპენჰაუერი, – შემდგომ ამისა კი გაძლიერებისაკენ“[28]. ეს სწრაფვა სიცოცხლისაკენ, როგორც ვთქვით, არ უნდა გვესმოდეს როგორც მისწრაფება რაღაც დასახული ამოცანის გადაწყვეტისაკენ. ლტოლვა სიცოცხლისაკენ, აღნიშნავს შოპენჰაუერი, „არავითარ შემთხვევაში არ არის სიცოცხლის ღირებულების რაიმე ობიექტური შემეცნების შედეგი, ის ყოველივე შემეცნებისაგან დამოუკიდებელია“[29], ცოცხალ არსებებს „წინიდან“ კი არ ეზიდება, არამედ „უკნიდან“ ერეკება[30].

როცა სამყაროს ძირი გაგებულია როგორც არსებობის, სიცოცხლის ნება, როგორც „ბრმა ლტოლვა, სავსებით უსაფუძვლო, უმოტივო მისწრაფება,“ ე.ი. გაგებულია საკუთარი ნების თავისებური ინტერპრეტაციის საფუძველზე, ფიქრობს შოპენჰაუერი, სამყაროს ყველა ამოცანა ამოხსნილია: სამყაროს ყველა ძალა, ყველა კანონი, ყველა პროცესი სხვა არაფერია, თუ არა არსებობის ნების თავისებური გამოვლენა. მი-

ზიდულობა, მაგალითად, სწორედ ნივთის არსებობის ნებას გამოხატავს, ზრდის პროცესი, ნივთიერებათა ცვლა, ინსტინქტს დამორჩილებული მოქმედებები ამავე ნების გამოხატულებაა. ჩვენ შესანიშნავად ვიცით, რა არის ჩვენი საკუთარი ნება. ახლა ირკვევა, რომ ეს ნება სამყაროს ძირის – აბსოლუტური ნების გამოვლენაა. ჩემი ნება მაგებინებს ყოველივე არსებულს, ყველა არსებულის საფუძველში ნებაა და სხვა არაფერი.

შოპენჰაუერი მიიჩნევს, რომ შეასრულა ურთულესი ამოცანა – სუბიექტისკენ მზერის მობრუნებისა და სუბიექტისათვის ცხადი ფენომენის – ნების – აღქმის საფუძველზე გავიდა მეტაფიზიკურ სამყაროში და მოგვცა პასუხი კითხვაზე „რა არის ყველაფერი?.“

ბუნებრივია ვიკითხოთ: მართლაც შეძლო ჩვენმა ფილოსოფოსმა ამ ურთულესი ამოცანის შესრულება, მართლაც შეძლო მან გადასვლა წარმოდგენის სამყაროდან „ნივთის თავისთავად“ სამყაროში და ამ გზით სამყაროს საიდუმლოს ამოცნობა?

შოპენჰაუერს ძალიან უჭირს: წარმოდგენის სამყაროსა და თავისთავად სამყაროს შორის უფსკრულია. საჭიროა ამ უფსკრულის ამოვსება. კანტს არ უცდია ადამიანის შემეცნებითი სფეროს საზღვრებში ამგვარი ამოცანის გადაწყვეტაზე ეზრუნა – „ნივთი თავისთავად“ მისთვის იმიტომაა „ნივთი თავისთავად,“ რომ

შეუმეცნებადია. შოპენჰაუერს სურს წვდეს თავისთავად ყოფიერებას, ნამდვილს, მეტაფიზიკურს, სპეციალურ მეცნიერებათათვის მიუწვდომელს, წარმოდგენის სამყაროსადმი ტრანსცენდენტურს, და აი, მკითხველის თვალწინ, „ნივთი თავისთავად“ თანდათან კარგავს იმ თვისებებს, რომლებიც მას აუცილებლად უნდა ჰქონდეს, თუკი ის მართლაც „ნივთია თავისთავად,“ თუკი ის შეესატყვისება თავის ცნებას! ირკვევა, რომ ნების აქტში – რამდენადაც ის არც სივრცეშია და არც გრძნობადი საგნებისათვის დამახასიათებელ „გარეგან“ კაუზალურ ჯაჭვშია მოქცეული – „ნივთს თავისთავად“ ჩამოხსნილი აქვს საფარველის დიდი ნაწილი; ნების აქტი წარმოდგენაა, მაგრამ

ის გამჭვირვალეა, მასში ჩანს, ვლინდება „ნივთი თავისთავად.“ როგორც ვხედავთ, „ნივთმა თავისთავად“ ძალზე იცვალა სახე. ის თურმე მთლიანად არა, მაგრამ ნაწილობრივ მაინც გვეძლევა! წარმოდგენის სამყაროს დახასიათებისას შოპენჰაუერი ხაზს უსვამდა იმას, რომ ყველაფერი რაც გვეძლევა ჩვენ „ყალიბებში“ – ეს „ყალიბებია“ დრო, სივრცე, მიზეზობრიობა – წარმოდგენაა. ახლა ირკვევა, რომ ნების აქტით – ამ დროში გაშლილი პროცესის საშუალებით, – ჩვენ ვწვდებით „ნივთს თავისთავად“! ეს სრული შეუსაბამობაა: ან, შოპენჰაუერის საპირისპიროდ, დრო არ ყოფილა აპრიორული ფორმა ცნობიერებისა, ანდა, კვლავ შოპენჰაუერის საპირისპიროდ, თავისთავადი ნება არ ყოფილა „ნივთი თავისთავად.“ თუ ნება „ნივთია თავისთავად,“ ის ვერანაირად ვერ გამოვლინდება დროში არსებულ ნების აქტში. ნების აქტი, მართლაც აქტია, ე.ი. დროში არსებულია, ამიტომ აბსოლუტურად გამორიცხულია ლაპარაკი იმაზე, რომ პირველი მეორეში ვლინდება, მეორის საშუალებით შეიცნობა – თუნდაც ნაწილობრივ.

შოპენჰაუერი არაფერს გვეუბნება იმ იარაღზე, რომლის საშუალებითაც ის „ხედავს“ თავისთავადი ნების, ნების, როგორც „ნივთის თავისთავად,“ არსებობას. საიდან ვიცით ჩვენ, რომ არსებობს ნება თავისთავად? შინაგან აღქმაში მე მეძლევა მხოლოდ ნება, როგორც ჩემი სულიერი ცხოვრების ნაწილი, როგორც დროში გაშლილი აქტი. ამ ემპირიულ აქტში ჩვეულებრივი აღქმა ვერ ხედავს რაიმე „მეტაფიზიკურს,“ „ტრანსცენდენტურს.“ „ნება თავისთავად,“ აბსოლუტური ნება, ამრიგად არ არის მოპოვებული მხოლოდ შინაგანი აღქმით. ის ან წინასწარაა ნაგულისხმევი და მხოლოდ შემდეგაა „შეტანილი“ ცდაში, ანდა რაღაც თავისებური „თვალითაა“ ამოკითხული ნებაში, როგორც აქტში. ამ თვალზე, ხედვაზე, ინტუიციაზე, რაც მთავარია, მის ბუნებასა და უფლებამოსილებაზე შოპენჰაუერი არაფერს გვეუბნება. ამის გარეშე კი მეტაფიზიკურ სფეროში გადასვლაზე ლაპარაკი სრულიად უსაფუძვლო და გაუმართლებელია. სწორად შენიშნავს ვ. ვინდელბანდი: „შოპენჰაუერს სურს ისე დაიკმაყოფილოს მეტაფიზიკური მოთხოვნილებები, რომ არ გავი-

დეს კანტის გნოსეოლოგიის ფარგლებიდან, ადამიანს ინტელექტუალურ ინტუიციას მიაწერს, თუმცა გაურბის ამ ტერმინს. მას არ ჰქონდა უფლება დაცინვით მოეხსენიებინა ფიხტე და შელინგი, რომლებსაც ბაძავს ამ შემთხვევაში“[31].

6. იდეები, ხელოვნება, გენიოსი

მეტაფიზიკური სამყარო, რომელშიც შეგვიყვანა შოპენჰაუერმა, ჭეშმარიტი ყოფიერების საუფლოა. ეს სამყარო, რომელმაც არ იცის, რა არის სიმრავლე, უპირისპირდება ინდივიდუაციის პრინციპს დამორჩილებულ სამყაროს, წარმოდგენის სამყაროს. სამყარო „ერთისა“ და სამყარო ინდივიდებისა, როგორც ვნახეთ, საპირისპირო პრედიკატებით ხასიათდებიან – ისინი გამორიცხავენ ერთმანეთს. მაშ, როგორღა უნდა ვიაზროთ მათი კავშირი?

შოპენჰაუერი ფიქრობს, რომ ნებისა და ერთეულ მოვლენათა სფეროს შორის დევს იდეების სფერო – სფერო, რომელიც მათი შემაერთებელი ხიდის როლს ასრულებს.

რას წარმოადგენენ იდეები?

პლატონის თანახმად, გრძნობადი სამყაროს მიღმა არსებობს იდეალური სამყარო – სამყარო დროისა და სივრცის გარეშე არსებული, მარადიული, უცვლელი ზოგადი იდეებისა. იდეები გრძნობად საგანთა ნიმუშებია, ისინი თავდაპირველი და „ნამდვილი სინამდვილის“ სფეროს ეკუთვნიან.

პლატონის ამ მოძღვრებას, ცხადია, შეცვლილი სახით წარმოდგენილს, გარკვეული ადგილი ეთმობა შოპენჰაუერის მოძღვრებაში. რა თქმა უნდა, იდეები ნების მეტაფიზიკის კონტექსტში კარგავენ თავის თავდაპირველობას: ისინი თავდაპირველ და სხვა ინსტანციით გაუპირობებელ სინამდვილეს კი არ ეკუთვნიან, არამედ უფრო მაღალი ინსტანციის – ნების – ობიექტივაციებია. ბრმა ნება თავის ობიექტივაციას ახდენს იმ ზოგადობების, უცვლელი ტიპების, სახეობების, ფორმების, ძალების სახით, რომლებიც ერთეულ საგანთა არსებობას შეადგენენ. ეს ზოგადობა დროის, სივრცის და მიზეზობრიო-

ბის გარეშეა და, ამდენად, ერთეულ მოვლენათა სფეროსაგან განსხვავებულია, მაგრამ ის არ არის არც „ნივთი თავისთავად,“ რამდენადაც ობიექტია, ობიექტის არსებობის წესი ახასიათებს.

იდეათა კვლევა ბუნებისმეცნიერების საქმე არ არის. ბუნებისმეცნიერებები იკვლევენ მოვლენათა მიზეზებს, რომლებიც ავლენენ, მაგალითად, ბუნების ძალებს, იკვლევენ იმ მიზეზებს, ვითარებებს, რომლებიც ავლენენ მიზიდულობას ან ელექტრობას. მაგრამ ბუნებისმეცნიერი არ სწავლობს თავად ბუნების ძალებს – ეს უკვე მეტაფიზიკური სფეროა, ბუნების ფილოსოფიის სფეროა. ბუნების ძალთა რაობა ნათელი ხდება მხოლოდ ნების მეტაფიზიკის მიერ მოპოვებული შედეგების შუქზე: ეს ძალები იდეებია, ანუ ნების ობიექტივიზაციაა, ისინი ჩვენი საკუთარი ნების ანალოგიურნი არიან.

ბრმა ნების ობიექტივაციას თითქოს სრული ანარქია უნდა წარმოეშვა – წესრიგი და კანონი ხომ გონიერების გამოვლენაა! შოპენჰაუერთან კი ბრმა ნება ობიექტივაციას განიცდის იდეებში, რომლებიც გარკვეულად მოწესრიგებულ საფეხურებს ქმნიან! იდეების საფეხურები პირამიდის სახით წარმოგვიდგება; ამ პირამიდას კი შეესატყვისება სამყაროს სფეროთა „აღსვლა“ არაორგანულიდან მცენარეთა სამყაროსაკენ, აქედან ცხოველთა სამყაროსაკენ, დაბოლოს საზოგადოებისაკენ.

შოპენჰაუერის თანახმად, ამ აღსვლას მარტივიდან რთულისაკენ, სულ მეტი და მეტი ინდივიდუალობის მქონე, სულ უფრო მეტად სრულყოფილი არსებობისაკენ საფუძვლად უდევს ბრძოლა. ეს არის დაუნდობელი ომი, ბრძოლა მატერიის, დროისა და სივრცისათვის სამყაროს ყოველი საფეხურის შიგნით და საფეხურებს შორის. არაორგანულ სამყაროში ესაა ბრძოლა ბუნების ძალებს შორის, ბრძოლა რეალიზაციისათვის. ორგანულ სამყაროში, სადაც გარეგან, მექანიკურ მიზეზობრიობას ცვლის მიზეზობრიობის უფრო დახვეწილი ფორმა – გაღიზიანება, ბრძოლა ვლინდება როგორც ორგანიზმის ბრძოლა თავისი თავისა და თავისი სახეობის შენარჩუნებისა და გამრავლებისათვის. ყოველი ცოცხალი არსება იკვებება სხვა არსებით. ამ ბრძოლის პროცესში იხვეწება

იარაღები და საშუალებები სიცოცხლის ნების მოთხოვნათა დაკმაყოფილებისათვის. იდეათა უმაღლეს საფეხურს შეესაბამება ნების ყველაზე დახვეწილი იარაღი – ინტელექტი, რომელიც უბრალო გაღიზიანების საფუძველზე კი არ მოქმედებს, არამედ ქცევას მოტივებს უმორჩილებს. ინტელექტი ხელმძღვანელობს ორგანიზმის მოქმედებას, უნათებს ორგანიზმს გზას. ლტოლვა ინტელექტის დონეზე ცნობიერების შუქითაა განათებული და, ამდენად, აღარაა ბრმა.

ბრძოლა, კონფლიქტი, „ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ," რომელიც ახლავს თან იდეათა რეალიზაციას, უშუალოდ გამომდინარეობს ნების შოპენჰაუერისეული გაგებიდან. ბრმა, უმიზნო, უძღები ნება ბადებს ქიშპს, დაუნდობლობას, განადგურებას. „ნება იძულებულია ჭამოს თავისი თავი, რადგან მის გარდა არაფერი არსებობს, ის კი მშიერი ნებაა. აქედან დევნა, შიში და ტანჯვა"[32]. ამ სიტყვებში კარგად ჩანს, რომ ბრმა ნების მეტაფიზიკას არ შეიძლებოდა არ წარმოეშვა ღრმად პესიმისტური მოძღვრება, რომლის თანახმადაც სიცოცხლე ტანჯვაა.

მაგრამ იდეებს შოპენჰაუერის მოძღვრებაში მხოლოდ ტანჯვისა და ბრძოლის ერთ-ერთი ამხსნელი ფაქტორის როლი როდი ენიჭებათ. იდეების რეალიზაცია ყოველთვის ტანჯვასა და ომთანაა დაკავშირებული, მაგრამ სრულიად საპირისპირო მდგომარეობა გვაქვს იდეათა შემეცნებისას. იდეათა შემეცნების, ჭვრეტის შესაძლებლობის გამომჟღავნების გზით შოპენჰაუერი ხელოვნების თავისებურ გაგებას იძლევა, აგებს ესთეტიკურ თეორიას.

შოპენჰაუერი შემეცნების თავდაპირველ დანიშნულებად ნების მსახურებას თვლის: ინდივიდს სასიცოცხლო მოთხოვნილებები აქვს, შემეცნებამ ეს მოთხოვნილებები უნდა დააკმაყოფილოს. ამ მიზნის მიღწევისათვის ინდივიდს სრულიადაც არ ესაჭიროება საგნის რაობის, საგნის ობიექტური თვისებების ცოდნა. ინდივიდისათვის საკმარისია გაითვალისწინოს მხოლოდ ის მიმართებები, რომ-

ლებშიც იმყოფება ეს საგანი, მისთვის საინტერესოა საგნის მიმართებები, რომლებიც გამოითქმება სიტყვებით: „სად?,“ „როდის?,“ „რატომ?,“ „რისთვის?“ და არა საგნის „რა“[33]. სხვა სიტყვებით, რომ ვთქვათ: ვიტალური ინტერესების დაკმაყოფილებისათვის აუცილებელია და საკმარისია საგნების განხილვა დროში, სივრცეში და მიზეზობრივ ურთიერთობებში. ასეთი განხილვისას ინდივიდს საბოლოო ანგარიშით აინტერესებს გარეშე ნივთების – სხეულების – მიმართება საკუთარ სხეულთან – ნებასთან.

სავსებით გასაგებია, რომ დროის, სივრცისა და მიზეზობრიობის ცნებებით შეიარაღებული შემეცნებისათვის იდეები მიუწვდომელი რჩება – იდეები ხომ დროის გარეშე არიან, არ იცვლებიან, არ არიან ჩართული კაუზალობის ჯაჭვში. ინდივიდი – სანამ ის რჩება ინდივიდად, ნების ობიექტივაციად, – იდეას ვერ შეიმეცნებს. მაშასადამე, იმისათვის, რათა განხორციელდეს იდეის შემეცნება, სუბიექტში უნდა მოხდეს ძირეული ცვლილება, უნდა მოხდეს ერთი შეხედვით შეუძლებელი რამ – ინდივიდი უნდა გაქრეს.

ინდივიდის ეს გაქრობა, ცხადია, არ ნიშნავს სუბიექტის გაქრობას. იდეა შემეცნებული იქნება, თუ მე მოვახერხებ ინდივიდუალობის დაძლევას და ამით ჭეშმარიტ სუბიექტად – წმინდა სუბიექტად გადაქცევას.

შოპენჰაუერს მიაჩნია, რომ ასეთი ამაღლება წმინდა სუბიექტის დონემდე გამონაკლისია ყოველდღიური შემეცნებიდან, მაგრამ მისი არსებობა ფაქტია. შემეცნება მოულოდნელად თავს აღწევს ნების მსახურებას, სუბიექტი უკვე აღარ არის ინდივიდუალური, ის წმინდა, ნებას მოკლებული სუბიექტია შემეცნებისა[34]. როცა ჩვენ მთლიანად ვეძლევით ჭვრეტას, მთლიანად ვიკარგებით საგანში, ვივიწყებთ საკუთარ ნებას, საკუთარ სასიცოცხლო მოთხოვნილებებს, ვცხოვრობთ საგნის ცხოვრებით, მაშინ ინდივიდის ადგილს იკავებს „ობიექტის წმინდა სარკე,“ შემეცნების წმინდა სუბიექტი. ასეთ ვითარებაში ისე ჩანს, თითქოს საგანი იყოს მარტო, იყოს გარეშე იმისა, ვინც მას აღიქვამს და, მაშასადამე, უკვე შეუძლებელია გაითიშოს მჭვრეტელი ჭვრეტისაგან, ეს ორი ერთად ქცე-

ულა, რამდენადაც მთელი ცნობიერება ერთადერთი ჭვრეტითი სურათითაა სავსე და დაკავებული[35]. სუბიექტი ამორთულია სასიცოცხლო მიმართებებიდან, ის წმინდაა. ობიექტი, საგანი ასევე მიმართებების გარეშე განიხილება: წმინდა სუბიექტი ჭვრეტს მის „რას,“ ჭვრეტს უკვე არა ცალკეულ ნივთს, არამედ იდეას.

ამრიგად ირკვევა, რომ ინდივიდი იმეცნებს მხოლოდ ცალკეულ ნივთებს, შემეცნების წმინდა სუბიექტი კი – მხოლოდ იდეებს. როცა ინდივიდის საფეხურიდან ვმაღლდებით წმინდა სუბიექტის საფეხურამდე, დრო, სივრცე, მიზეზობრიობა კარგავს ძალას, თუმცა ჩვენს წინაშე მაინც რჩება ობიექტი – ჭვრეტის ობიექტი – იდეა. ინდივიდის ცნობიერების ფორმები არსებას, იდეას აქცევენ ერთეულ საგანთა სიმრავლედ. ამით კი იდეის ობიექტურობის სიწმინდე იმღვრევა. იდეაში ობიექტურობა ყველაზე წმინდა, ადეკვატური, სრულყოფილი სახითაა გამოვლენილი. ამდენად, სამყარო როგორც წარმოდგენა სრულად სწორედ იდეათა სამყაროს სახით არსებობს.

რომელ სფეროში და როგორ ვწვდებით იდეებს? მეცნიერება ეს სფერო ვერ იქნება: შოპენჰაუერისათვის მოვლენათა მიმართებებზე მიპყრობილი მეცნიერება მუდამ ნების სამსახურში დგას. მაგრამ ადამიანის მოღვაწეობა არ ამოიწურება მეცნიერებით. მეცნიერების გარდა არსებობს ხელოვნება როგორც „გენიის ქმნილება“ და იდეათა წვდომის შესაძლებლობა, შოპენჰაუერის აზრით, სწორედ ამ სფეროშია მოცემული. ხელოვნება იდეათა ჭვრეტას ეყრდნობა: „მისი ერთადერთი საწყისია იდეების შემეცნება, მისი ერთადერთი მიზანია ამ შემეცნების გადაცემა“[36]. ხელოვნება შოპენჰაუერისათვის არის ჭვრეტით წვდომილი მარადიული იდეების განმეორება გარკვეულ გრძნობად მასალაში.

შოპენჰაუერი ხაზს უსვამს მეცნიერების შეზღუდულობას: საფუძვლის კანონით შეზღუდული მეცნიერება შედეგიდან მიზეზისაკენ გადადის, მაგრამ ეს პროცესი დაუსრულებელია. მას არ შეუძლია მიაღწიოს საბოლოო მიზანს. ხელოვნება მეცნიერებისაგან განსხვავებით

მუდამ თავის მიზანთანაა: ხელოვნება „აჩერებს დროის ბორბალს“ – სამყაროს მოვლენათა მდინარებიდან გამოყოფს თავისი ჭვრეტის ობიექტს და ასე იზოლირებული სახით იხილავს მას. ის წვდება იდეებს და ჩვენთვისაც მისაწვდომს ხდის მათ.

ხელოვნება, როგორც იდეათა წვდომა, წმინდა სუბიექტის დონემდე ამაღლებას გულისხმობს. ეს ამაღლება კი, შოპენჰაუერის აზრით, ყველას არ ძალუძს – ჩვეულებრივი ადამიანები, როგორც წესი, საკუთარი „მე“-სათვის სასარგებლო საგნებზე ფიქრობენ, ამგვარი ამაღლება კი მხოლოდ გენიას ძალუძს.

რა არის გენია?

შოპენჰაუერის პასუხი ასეთია: გენია წმინდა ჭვრეტის, წმინდა „კონტემპლაციის“ უნარია[37]. გენია არის უნარი საკმაო საფუძვლის კანონისაგან დამოუკიდებელი შემეცნებისა, მაშასადამე, ცალკეული ნივთების ნაცვლად იდეების შემეცნებისა, ამდენად კი, შემეცნების წმინდა სუბიექტად და არა ინდივიდად ყოფნისა[38]. გენია არის უნარი იმისა, რომ ჩემი შემეცნება გავათავისუფლო ნების მსახურებისაგან, ე.ი. დავივიწყო ჩემი, როგორც ინდივიდის, სურვილები, მიზნები, ინტერესები და მთლად საგანს მივეცე, სრულ ობიექტურობას მივაღწიო.

გენიის კორელატია საგნის „რა,“ იდეა. იდეის წვდომის იარაღია ინტუიცია, „უმიზნო“ ჭვრეტა და არა დისკურსია.

იდეის ეს წმინდა, „უმიზნო“ ჭვრეტა შოპენჰაუერისათვის ერთგვარი გადახვევაა ნორმალური მდგომარეობიდან, ერთგვარი ანომალიაა[39]. ამგვარი ჭვრეტა შესაძლებელია იქ, სადაც არსებობს ტვინის ინტელექტუალური, შემეცნებითი უნარის სიჭარბე. ჩვეულებრივ, ნორმალურ ადამიანში ორი მესამედი ნებაა და ერთი მესამედი ინტელექტი, ამბობს შოპენჰაუერი, გენიოსში კი ორი მესამედი ინტელექტია და ერთი მესამედი ნება. ინტელექტუალური ენერგიის სიჭარბის საფუძველზე გენიოსი ახერხებს ნების ბატონობისაგან გათავისუფლებას. ის, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ გენიოსის „გუმანს,“ „შთაგონების წუთს,“ სხვა არაფერია, თუ არა

ნებისაგან ინტელექტის გამოთავისუფლება, რაც მოჭარბებულ ინტელექტუალურ ძალას შეუძლია მხოლოდ.

ენერგიის სიჭარბის გამო გენიოსს არ აკმაყოფილებს ის, რაც მას უშუალოდ ეძლევა – ცალკეულ საგანთა ერთობლიობა. შემეცნებითი ძალების მოზღვავება ეძებს გამოსავალს. ამიტომ გენიოსი მუდამ მოუსვენარია, მუდამ ძიებაშია, ის ეძებს თავისი ინტერესების დაკმაყოფილებას ერთეულ საგანთა სამყაროს მიღმა – იდეათა სამყაროში.

წმინდა სახით იდეათა ჭვრეტის უნარი შოპენჰაუერისათვის გენიოსის თანდაყოლილი უნარია: „მას რომ

ასეთი თვალები აქვს, ის რომ საგნის არსებით ნიშანს, მიმართებების გარეშეც შეიცნობს, გენიოსის მადლია, რაღაც თანდაყოლილია“[40]. მაგრამ ამ დაუსწავლადი მომენტის გარდა გენიოსში არის რაღაც არათანდაყოლილიც, ის, რაც შეძენილია მის მიერ: „მაგრამ ის გარემოება, რომ მას შეუძლია ჩვენც გადმოგვცეს ეს მადლი, თავისი ხედვა მოგვანიჭოს – ეს შეძენილია, ხელოვნების ტექნიკური მხარეა“[41]. ტექნიკური მხარე გულისხმობს იდეათა განმეორებას გრძნობად მასალაში და ამ გზით მის გადაცემას, შეტყობინებას.

გრძნობად მასალაში იდეების ამეტყველებით გენიოსი კონტაქტს ამყარებს სხვა ადამიანებთან. გენიოსის ქმნილება – ხელოვნების ნაწარმოები – ჩვეულებრივი ადამიანების აღქმა-გაგების საგანი ხდება. მაგრამ, ცხადია, ამგვარი საგანი ვერ იპოვიდა თავის ადეკვატურ აღქმას ყოველ ადამიანში, რაღაც ზომით რომ არ არსებობდეს წმინდა სუბიექტის საფეხურამდე ამაღლების უნარი. შოპენჰაუერი ფიქრობს, რომ ამგვარი უნარი მართლაც აქვს ადამიანს – გენიოსში ეს უნარი მნიშვნელოვნად დიდი ხარისხითაა მოცემული, ჩვეულებრივ ადამიანებში – ნაკლები ხარისხით.

ყოველდღიურ ცხოვრებაში, ფიქრობს შოპენჰაუერი, ჩვენ ვართ ნების ტყვეები, მონები სურვილებისა, რომლებიც ან არ სრულდება, ანდა, კიდეც თუ სრულდება, ძალზე მცირე ხნით გვანიჭებს კმაყოფილებას. ნების სუბიექტი მარადჟამს მიჯაჭვულია იქსიონის მბრუნავ

ბორბალზე, მარადჟამს ხაპავს დანაიდების ცხავით, მარად გატანჯული ტანტალოსია[42].

ესთეტიკური პოზიციის მოპოვება, ფიქრობს შოპენჰაუერი, ნიშნავს განთავისუფლებას ნების მსახურებისაგან, მაშასადამე, განთავისუფლებას ტანჯვისაგანაც: ჩვენ უკვე საგნები გვაინტერესებს არა ჩვენს ნებასთან მიმართებაში, არა როგორც მოტივები, არამედ თავისთავად, ჩვენ ვიძირებით თავად საგნებში, ჩვენს სულში ისადგურებს სიმშვიდე, სრული კმაყოფილება. „ეს არის უმტკივნეულო მდგომარეობა, რომელსაც ადიდებდა ეპიკურე როგორც უმაღლეს სათნოებას და როგორც ღმერთთა მდგომარეობას; რადგან ჩვენ იმ წამს თავისუფალი ვართ ნების საშინელი ზეწოლისაგან, ვდღესასწაულობთ ნების კატორღული მუშაობის შაბათს, იქსიონის ბორბალი გაჩერებულია“[43]. როცა იქსიონის ბორბალი გაჩერებულია, როცა აღარ გვაინტერესებს საგნის სარგებლობა თუ უსარგებლობა, როცა ჩართული ვართ იდეის ჭვრეტაში, ჩვენ გვეუფლება სიხარული, ნებისაგან თავისუფალი ნეტარება – ჩვენ ვტკბებით ესთეტიკურად: ეს საგანი მშვენიერია. ხელოვნების ყველა სახე, მაშასადამე, ანიჭებს შვებას ადამიანს.

ცხადია, ხელოვნების ზემოქმედების ძალა ბევრადაა დამოკიდებული თავად ხელოვნების სახეზე – იმაზე, თუ იდეათა რომელ საფეხურს გამოხატავს ხელოვნების მოცემული სახე.

როგორ უნდა ვიაზროთ ხელოვნების სახეთა პირამიდა?

შოპენჰაუერისეული ესთეტიკის მიერ აგებული პირამიდის საფუძველშია არქიტექტურა, უფრო მაღლაა

სკულპტურა, ფერწერა, კიდევ უფრო მაღლა პოეზია.

სრულიად განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება შოპენჰაუერთან მუსიკას. ხელოვნების ყველა სხვა სახე, როგორც ვნახეთ, ცალკეული საგნების გამოხატვით, იდეების – ნების ადეკვატური ობიექტივაციის – წვდომის საშუალებას გვაძლევს. მუსიკა, ხელოვნების ყველა სახისაგან განსხვავებით, არ წვდება იდეებს, ის სავსებით უგულებელყოფს სამყაროს როგორც მოვლენას, როგორც წარმოდგენას. მუსიკა ნების უშუალო

ობიექტივაციაა, ნების ასახვაა და არა იდეებისა, ის უშუალოდ ნებაზე, ე.ი. არსებაზე ლაპარაკობს და არა ამ არსების ობიექტივაციაზე, ე.ი. ჩრდილზე. ამიტომ სამყაროსათვის შეიძლებოდა გვეწოდებინა არა მარტო ხორცშესხმული ნება, არამედ ხორცშესხმული მუსიკაც[44].

შოპენჰაუერი აახლოებს ერთმანეთთან მუსიკასა და ფილოსოფიას: მუსიკა უაღრესად ზოგადი ენით – ბგერებით – უდიდესი გარკვეულობითა და სიმართლით გამოხატავს სამყაროს არსებას, მეორე მხრივ, ფილოსოფია სხვა არაფერია, თუ არა სამყაროს არსებისავე სრულყოფილი და სწორი განმეორება და გამოხატვა, მხოლოდ უზოგადესი ცნებებით. ამიტომ, თუ მივაღწევთ მუსიკის სწორ, სრულ ახსნას, ე.ი. მუსიკაში გამოხატულის განმეორებას ცნებების საშუალებით, ჩვენ გვექნება სამყაროს განმეორება და ახსნა ცნებებით, ანუ ფილოსოფია[45].

ასე ირკვევა, რომ მუსიკას და, საერთოდ, ხელოვნებას გავყავართ ერთეული საგნების სფეროდან მარადიულისაკენ – იდეებისა და თავად ნებისაკენ. ხელოვნებას, განსაკუთრებით კი მუსიკას, ღრმა მეტაფიზიკური შინაარსი აქვს – ის სამყაროს მარადიულობის თვალთახედვით განიხილავს. ხელოვნების ამგვარი გაგება იძლევა სამყაროს საიდუმლოს ახსნის თავისებურ გზას: ხელოვნებაში წარმოდგენილი სურათი შეიძლება ითარგმნოს ცნებათა ენაზე. ხელოვნება, ამგვარად, სამყაროს საიდუმლოს ამოცნობის საშუალება ხდება: ბეთჰოვენის მუსიკის წვდომა სამყაროს არსების წვდომაცაა. ამის ჩვენებას შეეცდება თავის გამოკვლევაში შოპენჰაუერით გატაცებული კომპოზიტორი რიხარდ ვაგნერი. თავად ვაგნერის მუსიკა ახალგაზრდა ფრიდრიხ ნიცშესთვის გახდება სამყაროს ტრაგიკულ ძირთან მისვლის საშუალება.

მუსიკის ქება-დიდებით, მისი ღრმა მეტაფიზიკური შინაარსის წარმოჩენით მთავრდება შოპენჰაუერის ესთეტიკური კონცეფცია, რომელშიც მოცემული იყო მეტად თავისებური ცდა: ბრმა ნების მე-

ტაფიზიკა უნდა შეერთებოდა პლატონის მოძღვრებას იდეების ჭვრეტაზე. ყველასათვის ნათელია, რომ ეს ცდა ძალზე სახიფათო იყო.

ჩნდება კითხვა: შეძლო თუ არა შოპენჰაუერმა ამ ორი ძალზე განსხვავებული მომენტის გაერთიანება?

არ არის ძნელი შესამჩნევი, რომ ამ ორი მომენტის ორგანული შერწყმა შოპენჰაუერმა ვერ შეძლო. მას ეს არც შეეძლო გაეკეთებინა, რადგან ამის უფლებას არ იძლეოდა დებულება ნების უნივერსალურობის შესახებ – ნების მეტაფიზიკის ეს უძირითადესი თეზისი. სამყარო არის ნება, ყოველი არსებული მისი გამოვლენაა, მისი ობიექტივაციაა. თუკი ამ დებულებას დავუჯერებთ, სავსებით გაუგებარი იქნება, როგორღა უნდა

მოხდეს ინტელექტის განთავისუფლება ნებისაგან, რის გარეშეც იდეების წვდომა სავსებით გამორიცხულია. ინტელექტი შოპენჰაუერის კონცეფციაში ნების მსახურია და ის, როგორი ძლიერიც არ უნდა იყოს, შეუძლებელია „ხელიდან დაუსხლტეს“ ნებას. ინტელექტის სიძლიერე, ინტელექტუალური ენერგიის სიჭარბე ნების მოთხოვნათა უკეთ მსახურების გარანტიას უფრო იძლევა და არა ნებისაგან განთავისუფლებისას. იდეების „დაუინტერესებელ ჭვრეტას“ ბრმა ნების მიერ შექმნილ სამყაროში ადგილი არ შეიძლება მოეძებნოს.

დაუინტერესებელი ჭვრეტა, წმინდა, შეუმღვრეველი კონტემპლაცია, შოპენჰაუერის თანახმად, გენიოსის საქმეა. გენიოსის დაპირისპირებაში „ჩვეულებრივ ადამიანებთან,“ „ბუნების საფაბრიკო საქონელთან“ გამოვლინდა ფილოსოფოსის მოწიწება გამორჩეული ინდივიდების წინაშე, სულით არისტოკრატების წინაშე. ელიტარულ-ინდივიდუალისტური ნაკადი საკმაოდ ძლიერია შოპენჰაუერის ნააზრევში, მაგრამ მას არა აქვს საკმაო მეტაფიზიკური გამართლება: ბრმა ნების მეტაფიზიკაში გენიოსის კონტემპლაცია შეუძლებელია. ინდივიდუალისტური და ანტიინდივიდუალისტური ტენდენციები ნების მეტაფიზიკაში შეურიგებელი რჩება.

გენიოსს – ხელოვნების შემოქმედ ინდივიდს – დიდი საქმე დააკისრა შოპენჰაუერმა: ხელოვნება გვათავისუფლებს ნების ბატონობისგან, იდეების ჭვრეტისას ჩვენ ნების ზემოქმედებას აღარ განვიცდით და, მაშასადამე, აღარც ვიტანჯებით. ესაა ხსნა. ხელოვნება ხსნაა, ხელოვანი კი მხსნელია. ასე მიადგება შოპენჰაუერის ხელოვნების თეორია ნების მეტაფიზიკის ერთ-ერთ ძირეულ პრობლემას – თავისი შინაარსით ეთიკურს და არა ესთეტიკურს – სამყაროსა და ადამიანის ხსნის პრობლემას.

ცხადია, რომ ხელოვნების მიერ მოტანილი შვება მხოლოდ დროებითია. ხელოვნება, შოპენჰაუერის აზრით, პალიატივია. ხელოვნების შედეგი – ტკბობის წამი – გადის, ცხოვრება კი გრძელდება. სიზიფემ კვლავ უნდა მოიკიდოს თავისი ტვირთი.

შესაძლებელია თუ არა ტანჯვისაგან სრული განთავისუფლება, შესაძლებელია თუ არა სრული ხსნა? ამ კითხვაზე პასუხი უნდა მოგვცეს შოპენჰაუერის ფილოსოფიის მეოთხე მონაკვეთმა – ეთიკამ.

7. სამყაროს მიღება და უარყოფა

ეთიკას შოპენჰაუერი არ აკისრებს იმ ამოცანას, რომელიც ტრადიციულად ეკისრებოდა ხოლმე ფილოსოფიის ამ უმნიშვნელოვანეს დისციპლინას: ეთიკა არ უნდა იყოს შეგონებების, იმპერატივების კრებული; სათნოებას ვერ ისწავლი, ისევე როგორც ვერ ისწავლი გენიოსობას. ამიტომ ეთიკის მიზანია გაგვიმარტოს, როგორ ცხოვრობს ადამიანი და არა გვასწავლოს, როგორ უნდა იცხოვროს ადამიანმა. უპირობო ჯერარსზე, მოვალეობაზე ლაპარაკი შოპენჰაუერს ფუჭ საქმიანობად მიაჩნია: ეთიკის საქმეა არსებული და არა ჯერარსი, ადამიანის მოქმედების მექანიზმის განმარტება და არა იმის კვლევა, თუ როგორ უნდა მოქმედებდეს ადამიანი.

ეთიკის ძირითადი ობიექტი ადამიანია და შოპენჰაუერიც ცდილობს ნების მეტაფიზიკის პრინციპების შესატყვისად დაგვიხატოს ადამიანი. ამ პრინციპების გატარება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის სფეროში, ნებისა და შემეცნების ტრადიციული გაგების უარყო-

ფით გვირგვინდება. ნების მეტაფიზიკამ გონება განდევნა ბუნებიდან, ახლა, ანთროპოლოგიის სფეროში, გონება კი რჩება, მაგრამ მისი უფლებები ძალზე იზღუდება. ადამიანში მთავარია ნება და არა შემეცნება – გვეუბნება შოპენჰაუერი. „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა“ ამგვარად გვიხასიათებს ნებისა და შემეცნების მიმართებას: „ნება არის პირველი და თავდაპირველი, შემეცნება მხოლოდ მიუერთდა ნების გამოვლენას როგორც მისი კუთვნილი იარაღი“[46]. ძველი თვალსაზრისის თანახმად, ადამიანს ნებავს ის, რაც შეიმეცნა, შოპენჰაუერისათვის კი ადამიანი იმეცნებს იმას, რაც ნებავს[47]. ნება ადამიანის სუბსტანციაა, ინტელექტი აქციდენციაა, მსახურია.

ნების სუბსტანციური მდგომარეობა ადამიანის სტრუქტურაში თავის გამოხატულებას პოულობს იმაში, რომ ნების ობიექტივაცია – ადამიანის ხასიათი, – შოპენჰაუერის აზრით, აბსოლუტურად შეუვალია, დასრულებულია, შემეცნების ზემოქმედებისაგან დამოუკიდებელია. ემპირიული სუბიექტის ქცევას განსაზღვრავს ორი რამ: ხასიათი – ჩემი აზრებისა და სურვილების მთლიანობა – და გარეგანი მოტივები. „როგორც ყოველი შედეგი მკვდარ ბუნებაში არის აუცილებელი პროდუქტი ორი ფაქტორისა, – წერს შოპენჰაუერი თავის შრომაში „ეთიკის ორი ძირეული პრობლემა,“ – კერძოდ, აქ გამოვლენილი ზოგადი ბუნების ძალისა და ამ გამოვლენის აქ გამომწვევი ერთეული მიზეზისა, ზუსტად ისევე, ადამიანის ყოველი ქცევა არის აუცილებელი პროდუქტი მისი ხასიათისა და აღმოცენებული მოტივისა“[48].

ინდივიდუალურ ხასიათს ქცევის დეტერმინაციაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ეძლევა – მოტივები, მიზეზები მხოლოდ ავლენენ ხასიათს. თავად ის ვითარება, რომ რაიმე მოტივად არის მიჩნეული, ხასიათის თავისებურებითაა განსაზღვრული: ასეთი ხასიათის მოტივი ამ ვითარებაში მხოლოდ ეს შეიძლება იყოს. გარკვეულ ვითარებაში ჩემზე მოქმედებს სხვადასხვა ფაქტორი, მაგრამ ამ ფაქტორებიდან მოტივად იქცევა მხოლოდ ის, რომელიც ჩემს ემპირიულ, ინდივიდუალურ ხასიათს შეესაბამება. აქ – ემპირიული ხასიათისა და გარემოს ურთიერთო-

ბაში – არავითარ თავისუფლებაზე არ შეიძლება ლაპარაკი: – მე ვმოქმედებ ისე, როგორც მკარნახობს ხასიათი გარკვეული მოტივის ზემოქმედებით.

თავად ხასიათის ჩამოყალიბებაც, შოპენჰაუერის თვალსაზრისით, არ გულისხმობს ინდივიდის რაიმე თავისუფლებას, თვითაქტივობას, ქმედებას: ინდივიდუალური ხასიათი თანდაყოლილია, ის, როგორც აღნიშნავს ფილოსოფოსი, არც ხელოვნების ქმნილებაა და არც შემთხვევითი ვითარების შედეგია, ინდივიდუალური ემპირიული ხასიათი უნდა გავიგოთ როგორც თავად ბუნების ქმნილება; ადამიანი ბუნების ძალით არის ასეთი და არა სხვაგვარი. ხასიათს ის მშობლებისგან იღებს მემკვიდრეობით.

შოპენჰაუერის თანახმად, სუბიექტი არა მარტო უძლურია გამოიმუშავოს, შექმნას თავისი ხასიათი, მას საკუთარი ხასიათის შეცვლაც არ ძალუძს. ეს ნებისეული ცენტრი ადამიანისა აბსოლუტურად უცვლელია. ჩვენ, მაშასადამე, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ადამიანი არ იცვლება, ყოველ ერთნაირ პირობებში ის ერთნაირად იმოქმედებს – თავისი ხასიათისა და შესატყვისი მოტივის შესაბამისად. შოპენჰაუერი ირონიულად შენიშნავს: „ცდა იმისა, რომ ადამიანის ხასიათის ნაკლი მოვსპოთ სიტყვებითა და მორალური შეგონებებით და ამით გარდავქმნათ მისი ხასიათი, მისი მორალურობა, იგივეა, რაც ცდა იმისა, რომ გარეგანი ზემოქმედებით ტყვია ვაქციოთ ოქროდ, ანდა ყოველდღიური მოვლით ვაიძულოთ მუხა გამოისხას გარგარი“[49].

ერთი შეხედვით შოპენჰაუერი უარყოფს ნების თავისუფლებას: ნება მკაცრად დეტერმინირებულია, არავითარი გადახვევა მიზეზობრიობის კანონიდან არ ხდება და არც შეიძლება მოხდეს. ინდეტერმინიზმი, ამდენად, ყალბ თვალსაზრისად უნდა ჩაითვალოს. წარმოდგენის, მოვლენის სფეროში ბატონობს მკაცრი აუცილებლობა, თავისუფლება აქ არ ჩანს. მაგრამ წარმოდგენის სფეროს გარდა არსებობს „ნივთის თავისთავად“ სფერო, სადაც საკმაო საფუძვლის კანონს, მაშასადამე, მიზეზობრიობასაც ძალა აღარ აქვს. ცხადია, აქ

ნება აღარ შეიძლება ემორჩილებოდეს მიზეზობრიობის კანონს: ნება, როგორც „ნივთი თავისთავად,“ თავისუფალია. თავისუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემას ზოგადად შოპენჰაუერი ასე წყვეტს: ემპირიულ სამყაროში მეფობს აუცილებლობა, მეტაფიზიკურში – თავისუფლება. როგორც ვხედავთ, ფილოსოფოსი კანტის გზით მიდის. ხასიათი, რომელიც მოქმედებს წარმოდგენის სფეროში, შეიცნობა ცდის, ემპირიის გზით – ის ემპირიული ხასიათია. მაგრამ კანტი იცნობდა აგრეთვე ინტელიგიბელურ ხასიათს. შოპენჰაუერიც ლაპარაკობს მასზე: ემპირიული ხასიათი დროისა და სივრცის გარეშე არსებული ინტელიგიბელური ხასიათის რეალურად ყოფნაა. დროსა და სივრცეში მოქმედი ემპირიული ხასიათი აუცილებლობის მონაა, ინტელიგიბელური ხასიათი კი თავისუფალია. შოპენჰაუერი ცდილობს ემპირიული ხასიათის უცვლელობა და თანდაყოლილობა შეუთავსოს ინტელიგიბელური ხასიათის თავისუფლებას. ახლა ირკვევა, რომ ემპირიული ხასიათი, ე.ი. ჩემი ასეთად და არა სხვაგვარად ყოფნა, ჩემი არსება და არსებობა (და არა ჩემი ცალკეული მოქმედებები, ქცევები) ჩემი – როგორც ინტელიგიბელური სუბიექტის – ძალით არსებობს. სწორედ ეს სუბიექტი ეუბნება „ჰოს“ ჩემს ემპირიულ ხასიათს. პასუხისმგებელი მე ვარ სწორედ, როგორც ინტელიგიბელური ხასიათი.

ამრიგად, თავისუფლების ერთადერთი ადგილსამყოფელი მეტაფიზიკურის სფეროა. ემპირიულმა ხასიათმა და შემეცნებულმა ემპირიულმა ხასიათმა, რომელსაც შოპენჰაუერი შეძენილ ხასიათს უწოდებს, თავისუფლება არ იცის.

როგორია ადამიანის ემპირიული, შეძენილი თუ ინტელიგიბელური ხასიათით გაპირობებული ცხოვრების შინაარსი?

ის ვითარება, რომ ნებას, რომლის არსებაც მიზანს მოკლებული ლტოლვაა, ადამიანის სტრუქტურაში მთავარი როლი ენიჭება, შოპენჰაუერის ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ღრმა პესიმისტურ შინაარსს სძენს. ადამიანი გაიაზრება როგორც არსება, რომლის მისწრაფებას, ლტოლვას არა აქვს ბოლო, არ ძალუძს შეჩერდეს, დაკმაყოფილდეს

მიღწეულით, მოისვენოს. ადამიანის უკვე თავდაპირველი მდგომარეობა შოპენჰაუერს ესმის როგორც ტანჯვა: მისწრაფება, რაღაც გარკვეული კერძო მიზნის მიღწევის სურვილი ხომ იქ ჩნდება, სადაც ნაკლოვანების განცდაა, ე.ი. ტანჯვაა. თუ მიზანი მიიღწევა, ჩვენ ვგრძნობთ კმაყოფილებას, ბედნიერებას, მაგრამ ეს მდგომარეობა არ არის ხანგრძლივი. მიღწეული მიზანი კარგავს თავის მომხიბვლელობას. ყველაფერი იწყება თავიდან: იბადება ახალი სურვილი, ახალი ტანჯვა. თუ ახალი მიზანი არ გაჩნდა, ადამიანს ეუფლება მოწყენილობა – სიცარიელის ეს საშინელი განცდა. ადამიანმა აღარ იცის, რა უყოს თავის თავს, თავის არსებობას, არც იცის, როგორ მოკლას დრო.

ამრიგად, ადამიანის ცხოვრება, შოპენჰაუერის თანახმად, არის „ქანაობა“ ტანჯვასა და მოწყენილობას შორის[50].

შოპენჰაუერისეულ პესიმიზმს კიდევ უფრო აღრმავებს დებულება იმის შესახებ, რომ ადამიანის ბედნიერება არ არის პოზიტიური ფენომენი, ის უარყოფითია. თეზისის აზრი ასე უნდა გვესმოდეს: ბედნიერება არ არის თავდაპირველი რამ, მას არა აქვს აზრი, თუ არ არსებობს ტანჯვა, მას მხოლოდ ტანჯვის ფონზე გავიგებთ, რადგან ბედნიერება არის სწორედ ტანჯვისაგან განთავისუფლება, სურვილის დაკმაყოფილება, ნაკლის მოხსნა. ჩვეულებრივ ხომ ჩვენ ვერ ვგრძნობთ ჩვენს ჯანმრთელობას. ჯანმრთელობა ავადმყოფობისაგან განკურნებისას განიცდება როგორც ბედნიერება. კეთილდღეობის ღირსებას ვგრძნობთ მხოლოდ მაშინ, როცა ვკარგავთ მას.

შოპენჰაუერის პესიმიზმს კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტი აქვს: მისი მეტაფიზიკის სიღრმეებიდან დანახული „ამქვეყნიური,“ ინდივიდუალური, დროსა და სივრცეში გაშლილი არსებობა დანაშაულია, ამორალურობაა, ხოლო ტანჯვა – არსებობის ეს მოუშორებელი ნიშანი – სასჯელია, რომელიც არსებობამ „დაიმსახურა.“ მაშასადამე, ტანჯვის არსებობა უსამართლობა კი არ არის, არამედ სამარ-

თლიანობაა: სამყაროში, შოპენჰაუერის თანახმად, ბატონობს მარადიული სამართლიანობა – „შეუმცდარი, მყარი და სარწმუნო“[51].

სწორი უნდა იყოს რ.ლეემანი, როცა შოპენჰაუერის ამ დებულების ნათელყოფისათვის იშველიებს შელინგის ცნობილ შრომას ადამიანის თავისუფლებაზე. შელინგი, აღნიშნავს ლეემანი, განასხვავებდა ნების ორ პრინციპს – ბნელს, თვითნებურს, ანგარებიანს, ბრმას და მის სასპირისპიროს – ყოველივე კერძოს, ინდივიდუალურის უარმყოფელს, უნივერსალურობისაკენ მიმართულს, ნათელს. პირველი პრინციპის განხორციელება ბოროტებას წარმოშობს, მეორე პრინციპი კი სიკეთის წყაროა. შოპენჰაუერის

მიხედვით კი სიცოცხლის ნება მხოლოდ და მხოლოდ ინდივიდუაციისაკენ სწრაფვაა, ამდენად ბოროტებაა. ეს ნება თავისი არსების მიხედვით, – წერს ლეემანი, – არის ნება სიცოცხლისა, ე.ი. ინდივიდუაციისა, გამოყოფილად არსებობისა და სწორედ ამიტომ ის თავისთავად შეიცავს დანაშაულს და ანტი-მორალურია[52]. შოპენჰაუერისათვის ნება „ნივთია თავისთავად,“ ამდენად, დროის, სივრცის, მიზეზობრიობის მიღმაა, ე.ი. თავისუფალია. თავისუფალი და ძლევამოსილი მხოლოდ ნებაა. თავად არსებობა და არსებობის წესი – მთლიანადაც და ყველა ცალკეული ნაწილების მიხედვით განხილულიც – ნებიდან მომდინარეობს. „სამყარო მხოლოდ სარკეა ამ ნებისა“[53] მაშასადამე, სასრულობაც, ტანჯვაც, წამებაც, რომელთაც შეიცავს სამყარო, გამოსახულებაა, სარკეა იმისი, რაც სურს ნებას. სამყარო თავისი ტანჯვით ასეთია, რადგან ნებას სურდა სწორედ ასეთი ყოფილიყო ის. სამყაროს არსებობაზე, მის როგორობაზე პასუხს აგებს მხოლოდ ნება. ყოველ არსებულს ადევს ზოგადი არსებობის, თავისი გვარისათვის დამახასიათებელი არსებობისა და თავისი განსაკუთრებული ინდივიდუალობისათვის დამახასიათებელი არსებობის უღელი, იმ არსებობის უღელი, რომელიც მხოლოდ ნაკლთან, უძლურებასთან, ტირილთან, წამებასთან და სიკვდილთანაა დაკავშირებული. არსებული იტანჯება, რადგან ნება მისია, სამყარო

იტანჯება, რადგან ნებამ ისურვა ისეთი არსებობა, რომლისგანაც ტანჯვა მოუცილებელია. დანაშაულს მოსდევს სასჯელი.

სამყაროს არსებობისა და ტანჯვის ეს უცილობელი კავშირი ასეთ სიტყვებს ათქმევინებს ფილოსოფოსს: „არ შემიძლია თავი შევიკავო იმის თქმისაგან, რომ ჩემთვის ოპტიმიზმი – თუკი ის არ არის უაზრო სიტყვა იმ ადამიანებისა, რომელთა ვიწრო შუბლქვეშ არაფერია სიტყვებს გარდა – წარმოდგება არა მარტო როგორც აბსურდული, არამედ, ამავე დროს, როგორც ჭეშმარიტი ბილწი წესი აზროვნებისა, როგორც მწარე დაცინვა კაცობრიობის ტანჯვისა“[54].

როგორ გზას ირჩევს ადამიანი ამგვარ – ტანჯვით აღსავსე – სამყაროში?

პირველი გზა, ესაა სამყაროს მიღება, „ჰოყოფა.“

ამ გზაზე ჩვენ ვხვდებით ადამიანებს, რომელთა მოტივები ძალზე განსხვავებულია. ეგოისტი ფიქრობს და ზრუნავს მხოლოდ თავის კეთილდღეობაზე. საკუთარ კეთილდღეობას ჩვენ უშუალოდ განვიცდით, სხვისას კი მხოლოდ წარმოვიდგენთ, ფიქრობს შოპენჰაუერი. ამიტომ ეგოისტური საწყისი ძალზე ძლიერია ადამიანში. ეს საწყისი ბადებს სიხარბეს, ავხორცობას, სიძუნწეს, პატივმოყვარეობას. ეგოიზმისაგან განსხვავდება სიავე, სიძულვილი. სიავის ძირითადი მიზანი საკუთარი კეთილდღეობა კი არ არის, არამედ ტანჯვაა. სიავე „დაუინტერესებლად“ ტკბება სხვისი ტანჯვით, ტკბება, მიუხედავად იმისა, რომ ამ ტანჯვას რაიმე სარგებელი არ მოაქვს მისთვის. თუ ეგოიზმი ცხოველურია, სიავე – სატანურია. ის თავის გამოხატულებას პოულობს შურში, ბოღმაში, ღვარძლიანობაში, ცილისწამებაში, ღალატში, ვერაგობაში, დაუნდობლობაში.

ეგოიზმიცა და სიავეც შოპენჰაუერისათვის უზნეობაა, რომლის ძირიც ისაა, რომ უზნეო ადამიანს

აბრმავებს მაიას საფარველი. „მესა“ და „შენს“ შორის მისთვის არაფერია საერთო, ყოველი ადამიანი წარმოდგენილია როგორც სხვებისაგან აბსოლუტურად გამოცალკევებული. ზნეობისაკენ გა-

დასვლა იწყება იქ, სადაც ადამიანისათვის ცხადი ხდება ინდივიდუაციის პრინციპის მოჩვენებითობა. ადამიანი იმეცნებს – არა აბსტრაქტულად, ცნებათა საშუალებით, არამედ უშუალოდ, ინტუიციით, – რომ „მესა“ და „შენს“ შორის უფსკრული არ არსებობს, რომ „შენ“ არის „მე.“ მაიას საფარველის ეს „ახდა“ ხდება უკვე იქ, სადაც ადამიანი სამართლიანობას იცავს: თუ უსამართლობა მეორე ადამიანის ნების უარყოფაა ჩემ მიერ, სამართლიანობა მეორე ადამიანის ნების შეუხებლობას ნიშნავს.

ინდივიდუაციის პრინციპის მოჩვენებითობის შემეცნება უფრო სრული სახით ვლინდება თანატანჯვაში. თანატანჯვა შოპენჰაუერისათვის ჭეშმარიტი ზნეობრიობის გამოხატულებაა: ადამიანისათვის მეორე ადამიანის ტანჯვა საკუთარი გამხდარა, „მესა“ და „შენს“ შორის საზღვარი აღარ არსებობს, „მე“ მზადაა თავად იწვალოს, ოღონდ მეორე ადამიანს შეუმსუბუქოს ტანჯვა (შოპენჰაუერი აქ სწორედ თანატანჯვაზე ლაპარაკობს და არა საერთოდ თანაგრძნობაზე, მისთვის ხომ პოზიტიური, თავდაპირველი, საკუთარი თავის მაჩვენებელია ტანჯვა და არა ბედნიერება).

თანატანჯვა შოპენჰაუერისათვის ზნეობრიობის და, მაშასადამე, კაცთმოყვარეობის გამოხატულებაა. სიყვარული – „აგაპე,“ „კარიტას“ – სხვა არაფერია, თუ არა უნარი იმისა, რომ სხვისი ტანჯვა საკუთარ ტანჯვად განიცადო, უარი თქვა სიამოვნებაზე და სხვისი ტანჯვის შემსუბუქების მიზნით, თვითონ იტანჯო. ზნეობრივი ადამიანისათვის, მაიას საფარველით შექმნილი ილუზია ადამიანთა განცალკევებულობისა დაძლეულია: „შენ“ ნიშნავს „მეს,“ ყოველ სულიერ არსებაზე შეგვიძლია ვთქვათ: „ეს ხარ შენ.“ ინდურ ვედებში გაცხადებული ეს სიბრძნე შოპენჰაუერს თავისი ეთიკის ქვაკუთხედის – სიყვარულის – მეტაფიზიკურ გამართლებად მიაჩნია.

მაგრამ სიყვარული ჯერ კიდევ არაა სამყაროსა და ადამიანის ხსნა: სიყვარული თანატანჯვაა, მაშასადამე, მაინც ტანჯვაა. ხსნა თანატანჯვა არ არის, მაგრამ თანატანჯვის გზით მოდის. როცა არსებულთა იგივეობის ინტუიტური შემეცნება ნათელყოფის უმაღლეს ხარისხს აღწევს,

ადამიანი ყოველივე არსებულის უსასრულო ტანჯვას უყურებს როგორც საკუთარ აუტანელ ტანჯვას. შეუძლია კი სამყაროს ამგვარი შემეცნების მქონე ადამიანს ტანჯვით უთხრას „ჰო“? ეგოისტი ხედავს მხოლოდ ცალკეულ საგნებს და მათ მიმართებებს საკუთარ თავთან – ეს მიმართებები ნების სულ ახალ და ახალ მოტივებად იქცევა. ზემოთ აღწერილი შემეცნება კი მთელის შემეცნებაა, არსების შემეცნებაა და მოტივად კი არ იქცევა, არამედ ყოველივე ნების კვიეტივია: სამყაროს ტანჯვის მომზირალ ადამიანს აღარ „ნებავს,“ ის ზურგს აქცევს სიცოცხლეს, უარყოფს მას, „ადამიანი აღწევს ნებაყოფლობითი უარყოფის, რეზიგნაციის, ჭეშმარიტი სიმშვიდისა და ნება-სურვილის არქონების მდგომარეობას“[55].

ესაა გადასვლა ადამიანის უმაღლესი მდგომარეობისაკენ – ასკეტობისაკენ. ასკეტში იბადება ზიზღი იმის მიმართ, რისი გამოვლენაცაა ის: თავად სიცოცხლის ნების მიმართ. ასკეტს, გვეუბნება შოპენჰაუერი, არაფერი სამყაროსეული აღარ სურს. ის ახშობს სხეულის მოთხოვნილებებს, უპირველეს ყოვლისა,

ცოცხალი არსების უძლიერეს ლტოლვას – სქესობრივს: სრული უბიწოება ასკეტის პირველი ნაბიჯია. ასკეზა ამავე დროს ნიშნავს ნებაყოფლობით სიღარიბეს – ადამიანს აღარ სურს ჰქონდეს რაიმე, რაც კვლავ გააღვიძებდა ჩაკლულ ნებას. ასკეტი ებრძვის თავს: ის არ აკეთებს იმას, რაც სურს და აკეთებს იმას, რაც არ სურს. ის აღარ უწევს წინააღმდეგობას იმათ, ვინც მას ექცევა უსამართლოდ. ასკეტი გულგრილად ხვდება ყოველივე მისთვის საზიანოს, სახელის გამტეხს, შეურაცხმყოფელს. მის სულში დასადგურებულია სრული სიმშვიდე, აუმღვრევლობა, სიხარული.

ამ მშვიდ და ნეტარ მდგომარეობამდე, ფიქრობს შოპენჰაუერი, ადამიანი მიდის არა მხოლოდ მაიას საფარველის ილუზორულობის თანდათანობით შემეცნების გზით – მასთან ადამიანი მიჰყავს ძლიერ ტანჯვასაც: როცა ადამიანი მისულია უკიდურეს სასოწარკვეთილებამდე, ის ღრმავდება თავის თავში, იმეცნებს საკუთარ თავს და

სამყაროს, ხვდება, რომ მტანჯველი და დატანჯული ერთი და იგივე არიან, რომ ყოველი სიცოცხლისეული სწრაფვა ამაოა და უარყოფს სიცოცხლის ნებას. ეს უარყოფა ხდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც ადამიანი თავის ტანჯვას განცალკევებულობაში კი არ განიხილავს, არამედ მას უყურებს როგორც ერთ მაგალითს, რომელშიც ვლინდება ზოგადი – სამყაროს წყობა. თუ გენია ხელოვნებაში ერთ სახეში აერთებდა ზოგადს, გენია ეთიკაში, უბედურების ერთი მაგალითის საფუძველზე, ყოველი არსებულის უბედურებას, თავად სამყაროს ტანჯვას წვდება. ტანჯვისა და უბედურების წყაროს უარყოფით – სიცოცხლის ნებაზე უარისთქმით – ადამიანი მაღლდება საკუთარ თავზე, განიწმინდება, აღწევს სულიერ სიმშვიდეს, ნეტარებას. ნების ეს უარყოფა არ არის თვითმკვლელობა, რადგან თვითმკვლელობა, შოპენჰაუერის აზრით, თავისი არსით სიცოცხლის მიღებაა და არა უარყოფა: ის, ვინც იკლავს თავს, სიცოცხლის მოსურნეა, მაგრამ უკმაყოფილოა იმ პირობებით, რომლებშიც უხდება ცხოვრება.

ასკეტი არ იკლავს თავს, მაგრამ ის უარყოფს ნებას და ამით უარყოფს ცხოვრებას, უარყოფს სამყაროს; ეს არის გადასვლა „არარაში.“ შოპენჰაუერი გვაფრთხილებს: „არარა“ შეფარდებითია და არა აბსოლუტური, ის „არარაა“ სამყაროსთან შედარებით. თავისთავად ეს „არარა“ პოზიტიურია და მასთან მიმართებაში სწორედ ჩვენი სამყაროა „არარა.“

ეს სრული განდგომა სამყაროსაგან შოპენჰაუერს ესახება როგორც ის, რასაც ტრადიციულად უმაღლესი სიკეთე – summum bonum ეწოდება. თუკი გვსურს ძველ გამოთქმას, რომელიც ჩვევის გამო არ გვინდა სავსებით გავანადგუროთ, – აღნიშნავს შოპენჰაუერი, – მივცეთ საპატიო ადგილი, შეიძლება ვუწოდოთ აბსოლუტური სიკეთე, summum bonum ნების სრულ თვითგანადგურებას და უარყოფას[56].

ამ თვითუარყოფაში ხედავს შოპენჰაუერი ხსნის ერთადერთ გზას. თანაც ეს უარყოფა წარმოდგება არა როგორც მხოლოდ ინდივიდის ხსნის საშუალება, არამედ სამყაროს ხსნის საშუალება. თუ ჰეგელისათვის სამყარო აბსოლუტური გონის თვითშემეცნების პროცესი იყო, შო-

პენჰაუერისათვის სამყარო ნების თვითშემეცნების პროცესია. ჰეგელის კონცეფციაში აბსოლუტური გონი ადამიანში, ადამიანის საშუალებით იმეცნებს თავის თავს. შოპენჰაუერთანაც სწორედ ადამიანის დონეზე, ადამიანის

საშუალებით იმეცნებს საკუთარ თავს ნება, იმეცნებს და უარყოფს. ამ უარყოფაში ხედავს შოპენჰაუერი ტანჯვისაგან საბოლოოხსნას, იმ სამყაროს ხსნას, რომელიც პესიმიზმის ამ უდიდეს მქადაგებლისთვის არის უარესი ყველა შესაძლებელ სამყაროთა შორის.

შოპენჰაუერის ეთიკის საბოლოო სიტყვაა ასკეტიზმი, სიცოცხლის ნების უარყოფა. ამ წერტილისაკენ მოძრაობს უკვე შოპენჰაუერის გნოსეოლოგია, მეტაფიზიკა და ესთეტიკა. როცა სამყარო გაგებულია როგორც ბნელი ლტოლვა და ადამიანის ცხოვრება – როგორც, არსებითად, ტანჯვა, ძნელია იპოვო სხვა გამოსავალი, თუ არა ნების უარყოფა.

მაგრამ იმისათვის, რომ ადამიანის უმაღლეს მიზნად – უმაღლეს სიკეთედ – სიცოცხლის ნების უარყოფა დასახოს, ფილოსოფოსს მრავალი საკითხის ცალმხრივად გაშუქება, მრავალ წინააღმდეგობაზე და გაუგებრობაზე თვალის დახუჭვა უხდება.

შოპენჰაუერს, მაგალითად, სურს, აჩვენოს, რომ ადამიანი, რომელსაც ნება მართავს, არ შეიძლება იყოს ბედნიერი. მისი აზრით, თავად ჩვენი ყოფნის სტრუქტურაა ისეთი, რომ ბედნიერებას, სიამოვნებას, ტკბობას მხოლოდ წამიერი არსებობა აქვს, ძირითადად კი ჩვენი ცხოვრება „ქანაობს“ ტანჯვასა და მოწყენილობას შორის. შოპენჰაუერი მარტივად მსჯელობს: სურვილი ნაკლის გამოხატულებაა, ნაკლი კი ტანჯვაა, მაშასადამე, სურვილი ტანჯვაა, ის წარმოშობს ახალ სურვილს, ე.ი. ახალ ტანჯვას და ა.შ. უსასრულოდ.

შოპენჰაუერის ამ მუქი სურათის საპირისპიროდ უნდა ითქვას, რომ იმ ნაკლის არსებობა, რომელიც სურვილის საფუძველია, ყოველთვის როდია ტანჯვა. მიზნისაკენ სწრაფვა, მასთან მიახლოება, ბრძოლა, შრომა, სიძნელეების გადალახვა უეჭველად რაღაც ნაკლის

დაძლევას გულისხმობს, მაგრამ ტანჯვა კი არ არის, არამედ ღრმა კმაყოფილების, ბედნიერების, სიამოვნების გრძნობასთანაა დაკავშირებული. სიამოვნების განცდა მხოლოდ მიზნის მიღწევას კი არ ახლავს, არამედ მიზნისაკენ მოძრაობასაც. ზოგჯერ ეს მოძრაობა უფრო მეტ სიამოვნებას განგვაცდევინებს, ვიდრე მიზნის აღსრულება.

ცალმხრივია შოპენჰაუერის დებულებაც იმის შესახებ, რომ ბედნიერება მხოლოდ უარყოფითია, რომ ის არ შეიძლება იყოს დადებითი, რომ ის ტანჯვის – ამ პოზიტიური ფენომენის – მოხსნას ნიშნავს მხოლოდ. საბოლოო ანგარიშით, ეს დებულება უმიზნებს იმ ცნობილ პრინციპს, რომლის თანახმადაც სიკეთე სუბსტანციურია, ხოლო ბოროტება ნაკლია მხოლოდ. შოპენჰაუერის კონცეფცია უპირისპირდება თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც ყველაფერი, რაც არსებობს, – როგორც ღმერთის შექმნილი – სიკეთეა, რომლის თანახმადაც არსებობა და სიკეთე იგივეობრივია. ამ თვალსაზრისისათვის სიკეთე დადებითია და სწორედ ტანჯვაა უარყოფითი – ის სიკეთის საშუალებით გაიგება მხოლოდ, გაიგება როგორც საგნის მიერ არქონა იმისი, რაც მას უნდა ჰქონდეს.

მეტაფიზიკურ საკითხებში ჩაღრმავების გარეშეც ნათელი უნდა იყოს, რომ შოპენჰაუერი აქაც ამუქებს

ყველასთვის ცხად ვითარებას. სიამოვნების განცდა აუცილებლად როდი გულისხმობს თავის წინაპირობად უსიამოვნებას, ბედნიერება – ტანჯვას. დიახ, როცა ტკივილი ცხრება, მე განვიცდი სიამოვნებას და ეს მართლაც უარყოფითი ხასიათის განცდაა – ტკივილს გულისხმობს. მაგრამ აი, მე ვუყურებ ულამაზეს პეიზაჟს ანდა აღმაფრთოვანებს რომელიმე ადამიანის ვაჟკაცური საქციელი (მაგალითების მოყვანა, ალბათ, არავის გაუჭირდება) – ამ შემთხვევაში სიამოვნება, კმაყოფილება თავდაპირველი და პოზიტიურია.

ცხოვრების პესიმისტური გაგების საფუძველზე წამოყენებული ნების უარყოფის პრინციპი ვერ უთანხმდება შოპენჰაუერისავე მეტაფიზიკის ფუნდამენტურ დებულებებს. მართლაც, გაუგებარია როგორ შეიძლება

ადამიანმა, ე.ი. ნების რეალიზაციის გარკვეულმა სახემ, ნების აქციდენციამ უარყოს სუბსტანცია, სამყაროს არსება? რას ნიშნავს ეს უარყოფა? ნება ხომ არ ნაწევრდება – ერთია, მაშ, რომელიმე ერთეული ადამიანის მიერ მისი უარყოფა ხომ არ იქნება საერთოდ ნების როგორც სამყაროს არსების უარყოფა, ე.ი. სამყაროს უარყოფა? ამ კითხვებზე შოპენჰაუერთან პასუხებს ვერ ვიპოვით.

და მიუხედავად იმ შინაგანი წინააღმდეგობებისა, შოპენჰაუერმა უდიდესი ზეგავლენა მოახდინა მის შემდგომ დასავლურ ფილოსოფიურ აზროვნებაზე. უფრო მეტიც, ის თავის დროზე მოდურ ფილოსოფოსადაც იქცა: შოპენჰაუერისეული პესიმიზმით თავს იქცევდნენ სალონური საუბრების დიდოსტატები.

შოპენჰაუერის გავლენა სერიოზული აღმოჩნდა. კანტის იმ ინტერპრეტაციამ, რომელიც მოცემული იყო „ფრანკფურტელი განდეგილის“ თხზულებებში, სტიმული მისცა კანტის აღორძინებას და ნეოკანტიანური ფილოსოფიის წარმოშობას[57]. განსაკუთრებით სიცოცხლისუნარიანნი აღმოჩნდნენ ბნელი ნების მეტაფიზიკის მოტივები. ედუარდ ჰარტმანის „არაცნობიერი,“ ნიცშეს „სიცოცხლე,“ საერთოდ, მთელი „სიცოცხლის ფილოსოფია,“ ფროიდის ფსიქოანალიზი, მ.შელერის „ლტოლვა“ ამ მოტივთა თავისებური გამოძახილია, შოპენჰაუერის შავსა და გამოუვალ პესიმიზმს კი ბევრი საერთო აქვს ექსისტენციალიზმთან.

თავი მეორე. ფრიდრიხ ნიცშე

1. ცხოვრების გზა

„თუ ფილოსოფოსის მნიშვნელობას შევაფასებთ იმ გავლენით, რომელიც აქვთ მის ქმნილებებს, – წერს ნიცშეს მოძღვრების ერთერთი მკვლევარი, – მაშინ ფრიდრიხ ნიცშე დგას ჰეგელის, მარქსის, კირკეგორის და შოპენჰაუერის გვერდით როგორც მათი თანასწორი, – ის ეკუთვნის XIX საუკუნის დიდ მოაზროვნეთა მცირე ნაწილს, რომლებმაც ძალზე გაუსწრეს წინ თავის საუკუნეს და რომელთა გარეშეც XX საუკუნე არ იქცეოდა იმად, რაც ის არის.“[58] მართლაც, ნიცშეს

გავლენა თანამედროვე დასავლეთის აზროვნებაზე, კულტურაზე საერთოდ, სრულიად განსაკუთრებულია. ეს ასეა, მიუხედავად იმისა, რომ ნიცშეს ფილოსოფიური მოღვაწეობა, ისევე როგორც ჩვენ მიერ უკვე განხილული შოპენჰაუერისა, არ ეკუთვნის ჩვენს საუკუნეს.

ის დაიბადა 1844 წლის 15 ოქტომბერს სოფელ რიოკენში, პასტორ კარლ ლუდვიგ ნიცშეს ოჯახში. იზრდებოდა გარემოში, რომელსაც ხელი უნდა შეეწყო მისი ღრმა რელიგიური რწმენის განმტკიცებისათვის.

1849 წელს კარლ ლუდვიგი გარდაიცვალა და მალე ოჯახი ნაუმბურგში დასახლდა: სადაც ნიცშე სწავლობდა ჯერ სკოლაში, შემდეგ გიმნაზიაში. 1858 წლიდან ის განაგრძობს სწავლას ფორტას ცნობილ სკოლაში. უკვე აქ გაიღვიძა ყრმა ნიცშეში ღრმა ინტერესმა და სიყვარულმა ანტიკურობისადმი, ეს გრძნობა ბოლომდე შერჩა ფილოსოფოსს და თავისი კვალი დააჩნია მთელ მის შემოქმედებას. გიმნაზისტ ნიცშეს განსაკუთრებული სიმპათია დაიმსახურა თეოგნიდე მეგარელმა – არისტოკრატმა პოეტმა, მოძულემ ყოველივე მდაბალისა და „პლებეურისა.“

1864 წლიდან, ფორტას გიმნაზიის დამთავრების შემდეგ, ნიცშე სწავლობს ბონის უნივერსიტეტში: ეუფლება თეოლოგიასა და კლასიკურ ფილოლოგიას. ერთი წლის შემდეგ გადადის ლაიფციგში – მიჰყვება თავის მასწავლებელს – კლასიკური ფილოლოგიის ცნობილ სპეციალისტს ფრიდრიხ ვილჰელმ რიჩლს. სტუდენტობის წლებში ხდება მნიშვნელოვანი ძვრები ახალგაზრდა ნიცშეს მსოფლმხედველობაში. სულ უფრო ღრმავდება მისი ეჭვი ქრისტიანული რელიგიის მიმართ. 1865 წელს ის ეცნობა შოპენჰაუერის თხზულებას „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა“ და აღტაცებით ეგებება წიგნის ძირითად იდეებს. 1869 წლიდან ნიცშე – ოცდაოთხი წლის ყმაწვილი – უკვე კლასიკური ფილოლოგიის პროფესორია ბაზელის უნივერსიტეტში. აქ მოღვაწეობისას ახალგაზრდა პროფესორი დაუახლოვდა რიხარდ ვაგნერს, რომელიც იმხანად შვეიცარიაში ცხოვრობდა. 1872 წელს გამოდის თხზულება „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან,“ რომელიც ნიცშემ ვაგნერს უძღვნა.

1879 წელს ავადმყოფობის გამო თავს ანებებს აკადემიურ მოღვაწეობას. ამ დროიდან მოყოლებული ის იცვლის ადგილსამყოფელს.

მძიმე დაავადების მიუხედავად ნიცშე ბევრს მუშაობდა. ადრე გამოქვეყნებულ „არათანადროულ ფიქრებს“

1878 წელს ემატება „ადამიანური, ერთობ ადამიანური,“ 1881 წელს – „დილის ცისკარი,“ 1882 წელს – „მხიარული მეცნიერება.“ 1883-85 წლებში ნიცშე აქვეყნებს თავის ერთ-ერთ ძირითად თხზულებას „ასე ამბობდა ზარატუსტრა,“ უფრო გვიან კი შრომებს „სიკეთისა და ბოროტების მიღმა,“ „მორალის გენეალოგია,“ „Ecce homo“ და სხვ. ფილოსოფოსს დაუმთავრებელი დარჩა თხზულება „ნების ძალაუფლება.“

1889 წელს ნიცშე ფსიქიურად დაავადდა. გარდაიცვალა 1900 წელს.

2. ნიცშეს ფილოსოფიური გზა

ნიცშეს ცხოვრება მოუსვენარი, დაძაბული, განუწყვეტელი ფიქრი და ძიებაა. ამ ძიების გზა დახლართულია, წინააღმდეგობებით აღსავსეა, მოულოდნელად გეზს იცვლის ხოლმე და ზოგჯერ უკვე განვლილი გზის საპირისპირო მიმართულებითაც კი მიდის.

მიუხედავად პოზიციათა ამგვარი ცვალებადობისა, ამ უზომოდ მგრძნობიარე მოაზროვნეს ერთი მთავარი საფიქრალი აქვს – ადამიანი. ზოგჯერ შეიძლება ეს ვითარება ვერც კი შევამჩნიოთ: ნიცშეს ყოველი თხზულება კრიტიკის პათოსითაა სავსე და ხშირად ძნელია მათ მიღმა დაინახო ადამიანის არსებაზე ღრმად ჩაფიქრებული ფილოსოფოსი. სწორედ ამიტომ ნიცშეს მიიჩნევენ, უპირველეს ყოვლისა, „კულტურის კრიტიკოსად,“ „მორალის კრიტიკოსად,“ „ეპოქის კრიტიკოსად,“ „ქრისტიანობის კრიტიკოსად,“ და ნაკლებ ყურადღებას აქცევენ იმ ფაქტს, რომ ამ კრიტიკას ადამიანის არსებობასა და მდგომარეობაზე ფიქრი ასულდგმულებს. კრიტიკის სული მართლაც მსჭვალავს გერმანელი მოაზროვნის შემოქმედებას, მაგრამ ერთი უეჭველი გარემოებაც უნდა ვიქონიოთ მხედველობაში: ეს ნეგატიუ-

რი მხარე ეყრდნობა და გულისხმობს თავის აუცილებელ პირობად პოზიტიურს – გარკვეულ წარმოდგენას ადამიანის არსებაზე, ადამიანის ჭეშმარიტ შესაძლებლობებზე. როგორია ადამიანის არსება, ჭეშმარიტი ბუნება, ადამიანის შესაძლებლობები, ძალები, დანიშნულება, ადამიანის ადგილი სამყაროში? – აი, კითხვები, რომლებიც მთელი ცხოვრების მანძილზე ტანჯავდა ნიცშეს. ის ცდილობდა, ადამიანის რეალური პოტენციების გათვალისწინებით აეგო ჭეშმარიტი ადამიანის სურათი და სწორედ ამ იდეალური საზომის მოშველიებით დაესვა კითხვები, რომლებიც შეეხებოდა მისთვის თანადროული ადამიანის მდგომარეობას. ნიცშეს თხზულებათა კრიტიკული პოზიციის ძირითადი შინაარსი, როგორც წესი, ამგვარია: ერთი მხრივ, ექსპლიციტურად ან იმპლიციტურად, მოცემულია წარმოდგენა იდეალურ, „თავდაპირველ,“ „შეურყვნელ,“ „უზადო“ ადამიანზე, მეორე მხრივ, წარმოჩენილია ის საბედისწერო ნაბიჯი, რომელიც გადადგა ადამიანმა ისტორიული განვითარების პროცესში და, რომელმაც დააშორა ის ჭეშმარიტ ადამიანურ საწყისებს, პოტენციებს, არსებას. თანამედროვე კულტურა ყველა თავისი განშტოებით გაგებულია როგორც ამ საბედისწერო შეცდომის, ადამიანის ჭეშმარიტი ბუნებისაგან გადახვევის შედეგი. კრიტიკის ძირითადი მიზანი ადამიანში ჭეშმარიტად ადამიანურის აღორძინებაა. ამრიგად, ადამიანის, ადამიანის ჭეშმარიტი არსების გათვალისწინება ნიცშეს ფილოსოფოსობის მთავარი და აუცილებელი მომენტია.

როგორია ნიცშეს წარმოდგენა ადამიანის ჭეშმარიტ არსებაზე? უნდა ითქვას, რომ თვალსაზრისთა, პოზიციათა ის ცვალებადობა, რომელიც ნიცშეს შემოქმედებისთვის იყო დამახასიათებელი და რომელზეც ზემოთ ვლაპარაკობდით, პირველ ყოვლისა, სწორედ ამ წარმოდგენას ეხება. როცა ვლაპარაკობთ ნიცშეს ფილოსოფიურ ევოლუციაზე, მხვედველობაში უნდა ვიქონიოთ ევოლუცია იმისა, რაც თავად ფილოსოფოსისათვის იყო ყველაზე მნიშვნელოვანი და ღირებული – წარმოდგენა ადამიანზე. გერმანელი ფილოსოფოსის ევოლუციის გარშემო კამათი დღესაც არ ქრება. ამ პრობლემის გადასაწყვეტად მოწოდებული პასუხები-

დან ყველაზე მართებულად უნდა ჩაითვალოს ის თვალსაზრისი, რომელიც ნიცშეს

შემოქმედებაში სამ ძირითად ეტაპს გამოჰყოფს: 1) ადრეულს, ე.წ. „არტისტული მეტაფიზიკის“ შექმნის პერიოდს, 2) „პოზიტივისტურ“ პერიოდსა და 3) „ძალაუფლების ნებისა“ და „ზეკაცის“ იდეათა შექმნის პერიოდს. ეს დაყოფა შეიძლება გავამართლოთ იმით, რომ თითოეულ ამ ეტაპს ადამიანის არსების თავისებური გაგება შეესაბამება. ნიცშეს ძირითადი კითხვა ყოველთვის, მისი ფილოსოფიური განვითარების ყოველ ეტაპზე, ერთია: რა არის ადამიანის არსება, როგორ უნდა ცხოვრობდეს ის? პასუხი ამ კითხვაზე განსხვავებულია და, ძირითადად, სამზე დაიყვანება. აქედან – სამი ძირითადი ეტაპი, სამი პერიოდი ნიცშეს შემოქმედებისა.

3. აპოლონური და დიონისური

იმ თხზულებათა შორის, რომლებიც ნიცშეს ფილოსოფიური მოღვაწეობის პირველ პერიოდშია შექმნილი, ყველაზე საინტერესო და მნიშვნელოვანია წიგნი „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან.“

ალბათ არ შევცდებით, თუ ვიტყვით, რომ ეს სათაური სრულად ვერ გამოხატავს წიგნის ძირითად შინაარსსა და გამიზნულობას. თუ ამ სათაურის მიხედვით ვიმსჯელებთ, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ თხზულების ავტორს აინტერესებს ხელოვნების ისტორიის ერთ-ერთი საინტერესო ფაქტის – ტრაგედიის წარმოშობის – დადგენა და რომ, ამდენად, ეს შრომა ხელოვნებათმცოდნეობის პრობლემის ნათელყოფას ემსახურება. სინამდვილეში საქმის ვითარება გაცილებით რთულია: ტრაგედიის წარმოშობის ფაქტი წიგნში ფილოსოფიის უღრმეს პრობლემებთანაა დაკავშირებული. ნიცშეს, უპირველეს ყოვლისა, აინტერესებს პრობლემა სამყაროს მეტაფიზიკური ძირისა, პრობლემა ამ მეტაფიზიკური ძირის, კულტურისა და ადამიანის მიმართებისა. ტრაგედია, ხელოვნება საერთოდ, წიგნის ავტორის-

თვის არის იარაღი, რომელმაც სამყაროს დაფარული არსება უნდა გაგვიცხადოს. ასე რომ, ნიცშეს თხზულება ფილოსოფიურია.

არ არის შემთხვევითი, რომ ამ წიგნის ავტორი მეტაფიზიკური პრობლემების გადაწყვეტის მიზნით ხელოვნების ფენომენს მიმართავს. ამ პერიოდში ნიცშე შოპენჰაუერის გავლენას განიცდის, „ფრანკფურტელი განდეგილის“ აზრით კი, როგორც ვიცით, ხელოვნება დროსა და სივრცის მიღმა არსებულ იდეათა სამყაროს წვდება, მუსიკა კი – ხელოვნების ეს უმაღლესი სახე – თავად სამყაროს არსებას – ნებას – ასახავს უშუალოდ. „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“ თავისებურად ავითარებს ამ აზრებს ხელოვნებისა და სამყაროს არსების ურთიერთკავშირზე.

ხელოვნებაში თავისებურად ვლინდება სამყაროს არსება, სამყაროს საფუძვლად მდებარე ძალები – ასეთია ნიცშეს მრწამსი. ამ დებულებიდან ნათელი ხდება ის გზა, რომელიც მეტაფიზიკურამდე მიგვიყვანს: ამოსავალია ხელოვნება, ხელოვნების გასაგებად აუცილებელია წავიდეთ უფრო შორს – ვწვდეთ ხელოვანს, მის შემოქმედებით ძალებს; ხელოვანის ამ ძალების გაგება კი შეუძლებელია თავად სამყაროს მეტაფიზიკური ძალების გაგების გარეშე, რადგან ხელოვანის არსებაში მოქმედი ძალები სხვა არაფერია, თუ არა სამყაროს ძალთა გამოვლენა.

ამრიგად, მეტაფიზიკური განხილვის ამოსავალი წერტილია ხელოვნება, შემდეგი საფეხურია ხელოვანი, ბოლო საფეხურია სამყარო.

ბუნებრივია, ჩნდება კითხვა, თუ რომელი ეპოქის, რომელი ხალხის ხელოვნებას შეიძლება დაეკისროს ამოსავალი წერტილის ფუნქცია? საჭიროა არჩევანი. ისტორიულად არსებული ხელოვნების სახეთა მრავალფეროვნებიდან უნდა გამოიყოს ყველაზე სრულყოფილი და ჭეშმარიტად სანიმუშო. ნიცშე – ანტიკური კულტურის ღრმა მცოდნე, კლასიკური ფილოლოგიის შესანიშნავი სპეციალისტი –

სრულყოფილების ნიმუშად ბერძნულ ხელოვნებას ასახელებს და თავისი ძიების ამოსავალ წერტილად სწორედ მას მიიჩნევს.

ეს არჩევანი მრავლისმეტყველია. ის ლაპარაკობს ახალგაზრდა ფილოსოფოსის არა მარტო სიმპათიაზე, არამედ ანტიპათიაზეც. ჩვენ უკვე ვგრძნობთ, რომ ახალგაზრდა ფილოსოფოსი კრიტიკული თვალით უყურებს თავის თანადროულ ხელოვნებას, თანადროულ კულტურას. კაცობრიობის წარსულს ნიცშე რომანტიკოსის თვალით შესცქერის: ძველი ბერძნული კულტურა მისთვის კაცობრიობის შემოქმედებით პოტენციათა რეალიზაციის უმაღლესი ფორმაა.

რა უნდა გვითხრას ბერძნულმა ხელოვნებამ სამყაროს მეტაფიზიკური ძირის შესახებ? ნიცშე ფიქრობს, რომ ძალზე ბევრი რამ, თუკი ჩვენ დავადგებით არა „ლოგიკური გააზრების“ გზას, არამედ მივმართავთ „უშუალო სიცხადეს,“ ინტუიციას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: ნიცშეს თანახმად, ხელოვნების ჭეშმარიტი ბუნების, მასში ჩამალული მეტაფიზიკური არსების წვდომის იარაღი არ შეიძლება იყოს „რაციო,“ განსჯა, დედუქცია-ინდუქცია, აქ გადამწყვეტი სიტყვა ეკუთვნის ხედვას, ინტუიციას.

ნიცშესთვის პირველი ფუნდამენტური მნიშვნელობის ფაქტი, რომელსაც გვამცნობს ბერძნული ხელოვნების ანალიზი, ასეთია: ეს ხელოვნება არ არის ერთგვაროვანი, ის ორი სახისაა, ორი განსხვავებული, ურთიერთსაპირისპირო საწყისის შემცველია, არ არის მხოლოდ წესრიგისა და ჰარმონიის განსახიერება, როგორც ეს ბევრს ეგონა. ამ ორ განსხვავებულ საწყისს ნიცშე ძველ ბერძენთა ღმერთების – აპოლონისა და დიონისეს – სახელებით აღნიშნავს. აპოლონი სიმბოლოა სინათლისა, ჰარმონიისა, წესრიგისა, ზომისა, გონიერებისა, ლამაზი ოცნებისა, სრულყოფილებისა, დიონისე კი – სიბნელისა, ზომის რღვევისა, ორგიასტულ-ქაოსურისა, ტანჯვისა, ექსტაზისა, ველური ძალების, ინსტინქტების თარეშისა, სქესობრივი აღვირახსნილობისა. ამის შესაბამისად აპოლონურია ხელოვნება პლასტიკური, მაგალითად, ეპოსი და ლირიკა, დიონისურია ხელოვნება არაპლასტიკური – მუსიკა. ხატი, სახე, მკვეთრი საზღვრების მქონე, „მოხაზული“ ფიგურა უპირისპირდება „გიჟურ,“ „აწყვეტილ“ მუსიკას. ჰე-

რაკლიტეს მეხოტბე ნიცშე აპოლონური და დიონისური ხელოვნების მიმართებას უყურებს როგორც დაპირისპირებულთა ბრძოლას, ბრძოლას, რომლის შედეგადაც ხელოვნების ორთავე სახე იხვეწება, ვითარდება, უფრო სრულყოფილი ხდება.

ხელოვნების ამ ორ განსხვავებულ ფორმას, გვეუბნება ნიცშე, ქმნის ორი განსხვავებული სახის ხელოვანი, ორი განსხვავებული ლტოლვის მქონე შემოქმედი. თუ დავუკვირდებით აპოლონურ ხელოვნებას, აღმოჩნდება, რომ მას ქმნის თავისებური ძალა, რომლის ნათელყოფის მიზნითაც ნიცშე გარკვეულ „ფიზიოლოგიურ მოვლენაზე“ მიუთითებს – ეს მოვლენაა სიზმარი. სიზმრის წარმოშობის ძალა ქმნის სახეებს, ქმნის ლამაზ სიზმრისეულ სამყაროს, რომელიც პლასტიკური ხელოვნების პირობაა. ტყუილად როდი ამტკიცებდა ლუკრეციუსი, წერს ნიცშე, – რომ პირველად სწორედ სიზმარში წარმოდგნენ ადამიანთა წინაშე ღვთაებათა შესანიშნავი სახეები. ასევე სიზმარში იხილა დიდმა მხატვარმა ადამიანზე აღმატებულ არსებათა მომხიბლავი აღნაგობა. სწორედ სიზმარში იბადებოდა ელინური პოეტის მასალა[59].

მაგრამ აპოლონური ლტოლვა, ნიცშეს თანახმად, არ ახასიათებს მხოლოდ ადამიანს. ადამიანში მოქმედი აპოლონური ლტოლვა თავისებური ანარეკლია თავად სამყაროს ძირში მოქმედი აპოლონური ლტოლვისა, რომელიც ასევე შემოქმედია, ასევე სახეებს ქმნის. აპოლონური ძალის შემოქმედებაა ნიცშესთვის სამყარო, ის სამყარო, რომელშიც ვცხოვრობთ ჩვენ – დროსა და სივრცეში არსებული, ინდივიდუაციის პრინციპს დამორჩილებული.

ადამიანის შემოქმედებითი ძალის დახასიათებიდან ნიცშე თავად სამყაროს შემოქმედებითი ძალის დახასიათებაზე გადავიდა. ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ამ გადასვლას აკლია მყარი საფუძველი, მაგრამ შოპენჰაუერის მიმდევარისათვის ამგვარი გადასვლა „გრძნობადიდან,“ „ფიზიკურიდან“ „მეტაფიზიკურზე“ უცხო არ შეიძლება ყოფილიყო.

ანალოგიური გადასვლა ხდება ნიცშესთან დიონისური ხელოვნების დახასიათებისასაც. დიონისურ ლტოლვას, რომელიც ქმნის დიონისურ

ხელოვნებას სიზმრისგან განსხვავებული „ფიზიოლოგიური მოვლენა“ შეესაბამება. ეს მოვლენაა თრობა. „ამ ნარკოტიკული სასმელის ზეგავლენით, – წერს ნიცშე, – რაზედაც ყველა პირვანდელი ადამიანი და ხალხი ლაპარაკობს თავის ჰიმნებში, ანდა გაზაფხულის მოახლოებისას, მთელ ბუნებას ხალისით რომ მსჭვალავს, იღვიძებენ ის დიონისური ლტოლვები, რომელთა გაძლიერებისას სუბიექტური თავისი თავის დავიწყებამდე მიდის“[60]. თრობა ნიშნავს საკუთარი თავის, საკუთარი საზღვრის დავიწყებას, სხვასთან გაერთიანებას, სხვაში გასვლას, „ექსტაზურ“ მდგომარეობას, ზომის დარღვევას, ინდივიდუალურის, მყარისა და გამოკვეთილის განადგურებას, გაერთიანებას სამყაროს ძირთან – „პირველერთთან.“ „ახლა, – წერს ნიცშე, – მონა თავისუფალი ადამიანია, ახლა დამსხვრეულია ყველა მყარი, მტრული ზღუდე, რომელიც აღმართა ადამიანებს შორის გასაჭირმა, თვითნებობამ და უტიფარმა მოდამ. ახლა სამყაროს ჰარმონიის ხარებისას, ყოველი ადამიანი გრძნობს, რომ არა მხოლოდ დაკავშირებულია, გაერთიანებულია, შერიგებულია თავის მოყვასთან, არამედ, რომ ის იგივეობრივია მოყვასისა. თითქოს დაიხა მაიას საფარველი და მისი ძონძებიღა ფრიალებს იდუმალი პირველერთის წინაშე“[61].

დიონისური ლტოლვა ნიცშესათვის არ არის მხოლოდ „ადამიანური.“ როცა ინდივიდუაციის პრინციპი ირღვევა, – ვკითხულობთ „ტრაგედიის დაბადებაში,“ აღტაცება ამოიზრდება „ადამიანისა და თავად ბუნების წიაღში.“ თავად სამყარო, თავად ბუნება წარმოდგება როგორც ხელოვნებისეული ძალის – დიონისური საწყისის – მქონე, როგორც თრობა, როგორც სასრულის მოსპობა, ინდივიდუალურ-განსაზღვრულის განადგურება: „ადამიანი აღარ არის ხელოვანი, – წერს ნიცშე, – ის იქცა ხელოვნების ნაწარმოებად: მთელი ბუნების ხელოვნებისეული ძლიერება პირველერთის უმაღლესი დაკმაყოფილებისათვის მჟღავნდება აქ თრობის თრთოლვაში“[62]. დიონისური

სამყარო შეესაბამება შოპენჰაუერის „ბნელ ნებას,“ აპოლონური კი წარმოადგენს სამეფოს.

ამრიგად, ირკვევა, რომ სამყარო თავადვე ატარებს თავისთავში ხელოვნებისეულ ძალებს – აპოლონურსა და დიონისურ ლტოლვებს. ნიცშეს კონცეფციაში სამყარო წარმოდგება როგორც ხელოვანი, „მოთამაშე,“ „არტისტი.“ შესაბამისად სამყაროს ფილოსოფიური გაგება „არტისტული მეტაფიზიკაა.“

„არტისტული მეტაფიზიკისათვის“ სამყარო თრობისა და სიზმრის, ტანჯვისა და სიხარულის, სიბნელისა და სინათლის, სინამდვილისა და მოჩვენების ერთობლიობაა. ტანჯვითა და წინააღმდეგობებით აღსავსე „პირველერთი“ შვებას პოვებს მის მიერვე შექმნილ მოჩვენებით სამყაროში, ლამაზ ილუზიაში: „ჭეშმარიტად არსებული და პირველერთი, მარად ტანჯული და წინააღმდეგობებით აღსავსე, თავისი მარადიული განთავისუფლებისათვის ამავე დროს საჭიროებს ხილვებს, სასიხარულო მოჩვენებას“[63]. ეს მოჩვენებაა სამყარო, რომელშიც ვცხოვრობთ ჩვენ, დროსა და სივრცეში არსებული, მიზეზობრიობას დაქვემდებარებული ემპირიული რეალობა. პირველერთი ხსნას ეძებს და პოულობს კიდეც: თავად პირველსაფუძვლის მიერ შექმნილი სამყარო მოჩვენებისა, ლამაზი ილუზიისა იძლევა ხსნის საშუალებას. სამყაროს ხსნას, მის გამართლებას ნიცშე სამყაროს ხელოვნებისეულ, ესთეტიკურ მოღვაწეობაში ხედავს. სწორედ ამას აღნიშნავს ის 1886 წელს „ტრაგედიის დაბადებისათვის“ დაწერილ წინასიტყვაობაში: „სამყაროს არსებობა შეიძლება გამართლდეს მხოლოდ როგორც ესთეტიკური ფენომენი“[64] – არა ეთიკური, არა როგორც სიკეთე, არამედ როგორც ლამაზი ილუზია. დიონისური აპოლონურში პოულობს ხსნას, „ბრმა ნება,“ „თრობა,“ პოულობს შვებას იმით, რომ აგებს მოჩვენების, სიზმრის, წარმოდგენის სამყაროს, „თამაშობს.“

შოპენჰაუერის ზეგავლენით გამომუშავებული ეს „არტისტული მეტაფიზიკა“ ზემოთ აღნიშნულ წინასიტყვაობაში თავად ნიცშეს მიერ შეფასებულია როგორც ნააზრევი, რომელიც შეიძლება მოგვეჩვენოს თვით-

ნებური, უსაფუძვლო, ფანტასტიკური[65]. ეს მართლაც ასეა – ნიცშეს ფანტაზიამ აქ საზღვრები არ იცის. ფილოსოფოსი არ ზრუნავს იმაზე, რომ თავის მსჯელობას მკვიდრი საფუძველი უპოვოს. ნიცშეს ბჭობა თვითნებური, „ფანტასტიკური," ღრმად სუბიექტური „დოქსა" უფროა, ვიდრე ჭეშმარიტი ცოდნა. ამ მხრივ, შეიძლება ითქვას, რომ ის შოპენჰაუერსაც კი აჭარბებს. ეს სიჭარბე ფანტასტიკურობის ელემენტისა ნათელი ხდება, როცა ვადარებთ ერთმანეთს შოპენჰაუერისა და ნიცშეს თვალსაზრისებს ისეთ ძირეულ პრობლემაზე, როგორიცაა პრობლემა „ნების სამყაროსა" და „წარმოდგენის სამყაროს" მიმართებისა. ე. ფინკი სავსებით სამართლიანად შენიშნავს, რომ ნიცშე ამ საკითხის გადაწყვეტისას შოპენჰაუერისაგან განსხვავებული გზით მიდის. „შოპენჰაუერთან ნება, სიცოცხლის ბრმა ლტოლვა არის ერთადერთი ჭეშმარიტად არსებული, – წერს ე. ფინკი, – სამყარო როგორც წარმოდგენა წარმოიშობა და არსებობს მხოლოდ ადამიანის ინტელექტისათვის. ჭვრეტის სუბიექტურ ფორმებს – დროსა და სივრცეს – არ აქვთ მეტაფიზიკური რეალობა, ისინი მხოლოდ ადამიანის სულში არსებობენ. ამრიგად, სამყარო როგორც წარმოდგენა არსებობს მხოლოდ ადამიანისათვის. ნიცშე შორდება ამ თვალსაზრისს.

თავად პირველსაფუძველი, როგორც მოთამაშე, ქმნის მოვლენის მოჩვენებას. ეს უკანასკნელი არის ხელოვნებისეული პროდუქტი მისი ხელოვნებისეული მისწრაფებისა, მისთვის საშუალებაა იმისა, რომ შეხვდეს თავის თავს და თავისი თავი განჭვრიტოს"[66].

დროისა და სივრცისათვის მეტაფიზიკური მნიშვნელობის მინიჭებით ნიცშესთან სუბიექტურობისა და ფანტასტიკურობის ელემენტი იზრდება: სამყარო გადაიქცევა ცოცხალ, „მოთამაშე" სუბიექტად, რომელიც თავისივე ნამოღვაწარით – დროსა და სივრცეში გაშლილი სამყაროთი – ტკბება.

4. ტრაგედიის დაბადება

ჩვენ განვიხილეთ სამყაროს ძირში მოქმედი ორი ძალა, რომელთაც გვიხასიათებს „არტისტული მეტაფიზიკა." ახლა შეგვიძლია

კვლავ დავუბრუნდეთ ხელოვნებას და ხელოვანს – ადამიანს. არისტოტელეს თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ხელოვნება ბუნების ბაძვაა „ტრაგედიის დაბადების“ ავტორისათვის ძალაში რჩება, მხოლოდ, ცხადია, „არტისტული მეტაფიზიკის“ შესატყვის ფორმას იღებს: რადგან ბუნება თავისი არსებით ორ ლტოლვას აერთიანებს, „ბუნების ბაძვა,“ ანუ ხელოვნება ამ ორი მისწრაფების ბაძვა იქნება – იარსებებს, ერთი მხრივ, აპოლონური ხელოვნება და, მეორე მხრივ, დიონისური ხელოვნება. „ყოველი ხელოვანი მხოლოდ „მიმბაძველია,“ ამასთანავე ან სიზმრის აპოლონური ხელოვანია, ან თრობის დიონისური ხელოვანი“[67]...

მაგრამ, ცხადია, ხელოვნებისა და ხელოვანის ტიპი შეიძლება იყოს უფრო რთული, ამ ორი სახისაგან განსხვავებული – შეიძლება არსებობდეს ხელოვნება, რომელიც თავის თავში გააერთიანებს ორივე ლტოლვას. ნიცშე ასეთად მიიჩნევს ბერძნულ ტრაგედიას.

დიონისურისა და აპოლონურის ეს სინთეზი, ანუ ტრაგედიის დაბადება, ნიცშეს თანახმად, ძალიან რთული პროცესია. თავდაპირველად ესაა სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა. ბერძნული კულტურა – თავისი არსებით აპოლონური – მედგარ წინააღმდეგობას უწევდა დიონისურის შემოტევას. მაგრამ თანდათანობით ჰომეროსის აპოლონურ სამყაროში დიონისური ელემენტები იჭრება. აპოლონური მუსიკის გვერდით მკვიდრდება დიონისური მუსიკა.

ამ შეღწევას დიონისურისა აპოლონურში, ფიქრობს ნიცშე, ხელს უწყობდა ერთი მეტად მნიშვნელოვანი გარემოება: თავად ბერძნული აპოლონური კულტურის სიღრმეში დიონისური ლტოლვაა ჩამალული. სწორედ ამ ერთი შეხედვით უცნაური ფაქტის გამო, ფიქრობს ნიცშე, „დიონისეს დითირამბული მსახურის“ ხილვისას ძველი ბერძენის გაკვირვებას თან ახლავს შიში იმისა, რომ ყველაფერი ეს არც ისე უცხოა მისთვის, რომ მისი აპოლონური ცხოვრება საფარველივით ფარავს მისგან ამ დიონისურ სამყაროს.

ნიცშე გვთავაზობს ბერძნული კულტურის ძალზე საინტერესო და თავისებურ ანალიზს.

რას ავლენს ბერძნული კულტურის კვლევა?

ეს ანალიზი აპოლონურ კულტურას აღარ უყურებს როგორც თვითკმარს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სუბსტანციურს: აპოლონური სინათლე დიონისურზე, სიბნელეზე დამოკიდებული აღმოჩნდება. დიახ, ძველი ბერძენი ცხოვრობს აპოლონის მზის ქვეშ, ტკბება სიცოცხლით, ჰარმონიულია, ხალისიანია, ლაღია. მაგრამ შეგვიძლია თუ არა ვიფიქროთ, რომ ეს იმ ადამიანის ხალისია, რომელიც არ იცნობს სამყაროს არსების სიბნელეს? ნიცშეს პასუხი ამ კითხვაზე უარყოფითია. ბერძენი ღრმად ხედავდა ადამიანური ცხოვრების ტრაგიკულობას – ამას ადასტურებს, თუნდაც, თქმულება, რომელშიც დიონისეს თანამგზავრი

ბერძენი სილენოსი ასე პასუხობს მეფე მიდასის კითხვას იმის თაობაზე, თუ რა არის ადამიანისათვის ყველაზე უკეთესი და უპირატესი: „ყველაზე უკეთესი შენთვის სავსებით მიუღწეველია: არ დაიბადო, არ იყო, არარა იყო. შემდგომ ამისა კი შენთვის უკეთესია – მალე მოკვდე“[68]. დიახ ძველმა ბერძენმა იცოდა საშინელება ადამიანური არსებობისა, გვეუბნება ნიცშე, მაგრამ, რათა ეხსნა თავი ტანჯვისაგან, შექმნა ოცნების ლამაზი სამყარო – ოლიმპიელი ღმერთების სამყარო, აპოლონური ხელოვნების ბრწყინვალე ნიმუშები. ბუნების ტიტანური ძალების საოცარი უნდობლობა, – წერს ნიცშე, – შემეცნებულზე გაბატონებული მოირა, ადამიანთა დიდი მეგობრის – პრომეთეოსის ძერა, ბერძენი ოიდიპოსის საშინელი ბედი, ატრიდების თავზე გადამხდარი წყევლა, რამაც ორესტეს დედა მოაკვლევინა, მოკლედ, ტყის ღვთაების მთელი ეს ფილოსოფია, ყველა თავისი მითიური მაგალითებით, რომელთა გამოც დაიღუპნენ მელანქოლიური ეტრუსკები, კვლავ და კვლავ დაიძლეოდა ბერძნების მიერ ოლიმპიელთა სამყაროს ამ ხელოვნებისეული გაშუალებით, ანდა ყოველ შემთხვევაში მისი მეშვეობით იფარებოდა და თვალთაგან ქრებოდა[69].

ბერძნებმა შექმნეს ოლიმპიელი ღმერთები, რათა გაეძლოთ, ეცხოვრათ: საშინელების ღმერთთა თავდაპირველი ტიტანური წესრიგიდან სილამაზის აპოლონური ინსტინქტის საშუალებით თანდათანობით განვითარდა მხიარულების ღმერთების ოლიმპიური წესრიგი. ჰომეროსის აპოლონურ სამყაროში ბრძენი სილენოსის ჭეშმარიტება კარგავს ძალას: სამყარო მშვენიერია, ამიტომ ადამიანისათვის ყველაზე ცუდია ის, რომ, საერთოდ ადამიანის ხვედრია სიკვდილი[70].

როგორც ვხედავთ, ნიცშეს თანახმად, ჰომეროსისეული სინათლის სიღრმეში იმალება სილენოსის ჭეშმარიტება. მაშასადამე, ბერძნული აპოლონური კულტურისათვის არასოდეს არ ყოფილა უცხო დიონისური განცდა. როცა გარკვეულ კონკრეტულ-ისტორიულ ეპოქაში დიონისეს კულტმა შეაღწია საბერძნეთში, მას ნაყოფიერი ნიადაგი დახვდა. აპოლონურისა და დიონისურის თითქოსდა შეურიგებელი ბრძოლა, გვეუბნება ნიცშე, – მორიგებით დამთავრდა. ამ მორიგების ერთ-ერთი ბრწყინვალე ნიმუში იყო ანტიკური ტრაგედია.

ნიცშე ეძებს ტრაგედიის შედარებით რთულ ფენომენზე უფრო მარტივ ფენომენს, რომელშიც სინთეზი დიონისურისა და აპოლონურისა უკვე მოცემულია, ამ მარტივი ფენომენის თავისებურების გახსნით, კერძოდ, მასში, ერთი მხრივ, მუსიკალური ასპექტისა და, მეორე მხრივ, პოეტური სახის გამოყოფით ნათელი ეფინება ბერძნული ტრაგედიის არსებასაც. ეს სახეა ლირიკა.

ნიცშე იგონებს შილერის სიტყვებს იმის თაობაზე, რომ შემოქმედების აქტის მომამზადებელ მდგომარეობისას ის ვერ პოულობს თავის თავში რაიმე სახეს, საგანს; არსებობს მხოლოდ რაღაც მუსიკალური განწყობილება, რომელსაც შემდგომ მოსდევს პოეტური იდეა.

შილერის ეს დაკვირვება ნიცშესთან მეტაფიზიკური შინაარსით ივსება. არქილოქე – პირველი ბერძენი ლირიკოსი, ხალხური სიმღერის შემოქმედი, ნიცშეს თვალსაზრისით, იმით უპირისპირდება ჰომეროსს –

აპოლონური ხელოვნების დიად შემოქმედს, – რომ მის ხელოვნებაში სრულიად განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება მუსიკის ელე-

მენტს. ლირიკოსი მუსიკოსია. ეს კი ნიცშესათვის ძალზე ბევრს ნიშნავს, პირველ ყოვლისა კი იმას, რომ ლირიკოსი, როგორც მუსიკოსი, არაპლასტიკურ ხელოვნებას, დიონისურ ხელოვნებას ემსახურება, და, რაც მთავარია, მუსიკის გზით სამყაროს არსებასთან – „პირველერთთანაა“ კავშირში. „ის, – წერს ნიცშე ლირიკოსის შესახებ, – თავდაპირველად, როგორც დიონისური ხელოვანი, მთლიანად უერთდება პირველერთს, მის წუხილს და წინააღმდეგობას და ქმნის ამ პირველერთის არსს როგორც მუსიკას.“[71] მუსიკა სამყაროს არსების უკუფენაა, გამეორებაა, გვასწავლიდა შოპენჰაუერი და ლირიკოსის დახასიათებისას ნიცშე სწორედ ამ აზრს ეყრდნობა. ლირიკოსი ჯერ მუსიკოსია, შემდგომ კი დიონისური მუსიკა ჩამოისხმება სახეებში: ლირიკოსი ხედავს მათ თითქოსდა სიზმარში. დიონისურს ერწყმის აპოლონური.

როგორც ჩანს, ლირიკა არ ყოფილა „სუბიექტური,“ ამ სიტყვის თანამედროვე მნიშვნელობით. ნიცშესთვის ლირიკა ხელოვანის „ინდივიდუალურ-სუბიექტური“ განწყობილების გამომხატველი კი არ არის, არამედ გაცილებით მაღალი ინსტანციის – „პირველერთის“ – ფარული არსების გაცხადებაა. ლირიკოსი მედიუმია, რომლის საშუალებითაც ლაპარაკობს თავად სამყაროს არსება,[72] „დიონისურ-აპოლონური გენიოსია,“ რომელიც მუსიკის, საბოლოო ანგარიშით კი „პირველერთის“ კარნახით ქმნის სახეების მშვენიერ სამყაროს.

მუსიკისა და სახის – დიონისურისა და აპოლონურის – უმაღლესი ერთიანობაა ნიცშესათვის ბერძნული ტრაგედია.

ტრაგედიის მუსიკალური ელემენტი, ნიცშეს თანახმად, უნდა ვეძიოთ სატირთა ქოროში, რომლიდანაც ამოიზარდა ტრაგედია. თავად სატირთა ქორო ფილოსოფოსს ესმის როგორც დიონისური ხელოვნება, რომელსაც თავისებურად უნდა გადაელახა ბრძენი სილენოსის საშინელი ჭეშმარიტება. ცივილიზებული, „შერყვნილი“ ბერძენი სატირში ხედავდა შეულამაზებელ ბუნებრიობას, ადამიანის

უმაღლესსა და უძლიერესს ლტოლვებს, ბუნების უზომო ძლიერებას, უკვდავებას, მარადიულობას. სატირთა ქოროს დითირამბი ადამიანს ახედებდა თავის საწყისებში, აბრუნებდა ბუნების წიაღში. სილენოსის მწარე ჭეშმარიტებას ადამიანის ცხოვრების საშინელებისა და უაზრობის შესახებ უპირისპირდებოდა „მეტაფიზიკური ნუგეში“ – განცდა იმისა, რომ სიმრავლე მხოლოდ „მოვლენაა,“ რომ სამყაროს ძირი, ბუნების დაფარული არსება, „მოვლენათა“ განადგურების მიუხედავად, მარად ცოცხალია, უძლეველია, რომ დიონისე არა მარტო მარადიული სიკვდილია, არამედ მარადიული განახლებაცაა.

სატირთა ქორო, მათი სიცოცხლითა და მხიარულებით აღსავსე დითირამბი სწორედ ამიტომ მიაჩნია ნიცშეს ბერძნული ხელოვნების წიაღში დაფარულ მხსნელ, გადამრჩენ „ქმედებად.“ დითირამბულ ქოროში ქრება ყოველდღიურობა, სოციალური ყოფა, კონკრეტული დროის შეგრძნება, ყველა თანასწორია, ყველა დიონისეს მსახურია.

ნიცშეს თანახმად, სატირთა ქოროს მუსიკალური საწყისი მჭიდროდ უკავშირდება აპოლონურს – სახეს: ქორო ხედავს, ჭვრეტს თავის ღვთაებას, დიონისური ყაიდის მეოცნებე ჯერ სატირად „გარდაიქმნება,“ „ხედავს,“ რომ სატირია, შემდეგ კი როგორც სატირი, ხედავს ღმერთს – დიონისეს, ე.ი. მას თავის გარდაქმნაში ეძლევა ახალი ხედვა, „როგორც მისი მდგომარეობის აპოლონური შევსება.“[73]

მაშასადამე, ტრაგედიის დაბადების ნიცშესეული კონცეფციის მიხედვით, თავდაპირველად დიონისე მხოლოდ ხედვაშია მოცემული, მხოლოდ წარმოდგენილია: არსებობს „ქორო“ და არა „დრამა.“ შემდგომ შიშველი წარმოდგენა ხორცს ისხამს. ახლა, როგორც წერს ნიცშე, ცდილობენ აჩვენონ ღმერთი როგორც რეალობა. დიონისე გამოდის სცენაზე და ლაპარაკობს აპოლონური ენით როგორც ეპოსის გმირი, თითქმის ჰომეროსის ენით.

დიონისეს სახე და ჭეშმარიტი ტრაგედია ნიცშესათვის ერთმანეთისაგან მოუცილებელია: დიონისე იყო ერთადერთი გმირი, დიონისეს ტანჯვა კი – ერთადერთი თემა უძველესი ტრაგედიისა. უფრო გვიან, რო-

ცა დიონისე უშუალოდ აღარ ჩანს სცენაზე, დიონისური განცდები და ტანჯვა არ ქრება.

ასე წარმოშვა დიონისურმა – მუსიკალურმა – სულმა ბერძნული ტრაგედია, ასე იქცა ორი ურთიერთდაპირისპირებული საწყისი ერთ დიდებულ მთლიანობად – ტრაგედიად, რომელიც ადამიანის ცხოვრების ტანჯვასაც გამოხატავს და ამავე დროს ხსნის გზასაც პოულობს, იმის ნათელყოფის გზას, რომ სამყაროს ძირი, არსება მარადიულია, უკვდავია.

5. ტრაგედიის სიკვდილი

ტრაგედია დაიბადა, განვითარდა, დაბოლოს, მოკვდა. ნიცშე მოგვითხრობს არა მარტო ტრაგედიის დაბადებაზე, არამედ მის სიკვდილზეც.

რას ნიშნავს ტრაგედიის სიკვდილი?

ტრაგედია იშვა მუსიკის სულიდან – დიონისურიდან. მაშასადამე, ტრაგედია კვდება, როცა მასში ისპობა დიონისურ-მუსიკალური საწყისი, როცა მითს ეჭვის თვალით უწყებენ ყურებას.

რამ და ვინ მოჰკლა ტრაგედია?

ტრაგედიის სიკვდილს, ნიცშეს თანახმად, გვამცნობს ევრიპიდეს შემოქმედება: ევრიპიდე ტრაგედიის აგონიაა. დიონისეს ევრიპიდესთან ვეღარ ვხვდებით. ამ ბერძენი შემოქმედის ტრაგედიები მთლიანად არადიონისურ საფუძვლებზეა აშენებული. მის ქმნილებებში ღმერთის ადგილი დაიკავა ადამიანმა თავისი ყოველდღიური ინტერესებითა და განცდებით. რატომ მოხდა ეს? ხომ არ იმალებოდა ამ ფაქტების უკან ძირეული ცვლილება ძველი ბერძენის მსოფლშეგრძნებაში? ნიცშეს პასუხი ამ კითხვაზე დადებითია: ტრაგედია მოკვდა, რადგან არსებითად შეიცვალა მსოფლმხედველობა, იშვა ახალი ტიპი ადამიანისა, ახალი ტიპის კულტურა. ნიღბების ჩამოხსნის ოსტატი – ნიცშე – ევრიპიდეშიც ნიღაბს ხედავს: ევრიპიდეს უკან დგას სრულიად ახალი მსოფლშეგრძნების ადამიანი – სოკრატე. აი როგორ წერს ამის შესახებ ნიცშე: „ევრიპიდეც გარკვეული აზრით

მხოლოდ ნიღაბი იყო: ღვთაება, რომელიც მისი სახით ლაპარაკობდა, იყო არა დიონისე, არამედ სავსებით ახლადმოვლენილი დემონი სახელად სოკრატე“[74].

ამრიგად, აპოლონისა და დიონისეს გვერდით „ტრაგედიის დაბადებაში“ ჩნდება მესამე „გმირი“ – სოკრატე.

რაში ხედავს ნიცშე ამ გმირის თავისებურებას?

სოკრატე ნიცშესთვის ადამიანის სავსებით უჩვეულო ტიპია: ჩვეულებრივ, ინსტინქტი შემოქმედია, კონსტრუქტიულია, მშენებელია, ხოლო ცნობიერება – კრიტიკოსია. უარმყოფელია, მაკონტროლირებელია; სოკრატესთან, პირიქითაა, ინსტინქტი – სოკრატეს „დემონი,“ ის ღვთიური ხმა, რომელიც კარნახობდა ფილოსოფოსს, როგორი გადაწყვეტილება მიეღო – მხოლოდ უარმყოფელია, კრიტიკულია, დესტრუქციულია, შემოქმედების ფუნქცია კი ცნობიერებას, გონებას, განსჯას, „ლოგიკურს“ აკისრია. სოკრატესათვის, როგორც გონების, თეორიის ადამიანისათვის, სავსებით უცხოა მისტიკა. ის, ნიცშეს თანახმად, არის „არამისტიკოსი,“ რომელშიც ლოგიკური ბუნებაა უზომოდ გაზრდილი[75]. სოკრატე არის თეორიული ადამიანი, რომელიც ყველაფერს ზომავს მკაცრი მეცნიერული საზომებით. ცოდნის დაუფლება მას ადამიანის უკეთილშობილეს, უმაღლეს საქმიანობად მიაჩნია. ის თეორიული

ოპტიმისტია – სწამს, რომ ადამიანს ძალუძს შეაღწიოს საგანთა საფუძვლებში. მას, როგორც სავსებით დასწავლადი ფენომენები, ცოდნის დიალექტიკიდან გამოჰყავს ამაღლებული ზნეობრივი ქცევაც, თანალმობის, მსხვერპლის გაღების, ჰეროიზმის გრძნობებიც, სულის სიმშვიდეც.

ნიცშეს აზრით, ცოდნისა და მეცნიერების ამ სულმა მოკლა სწორედ ტრაგედია. დიონისურს, მითოსურს, მუსიკალურს დაუპირისპირდა ყოვლისმომცველი ცოდნა. თეორეტიკოსმა სოკრატემ მოკლა ტრაგიკული დიონისე. ევრიპიდე, ნიცშეს თანახმად, სოკრატეს იდეების გამტარებელი იყო მხოლოდ. სოკრატეს დებულება „მხოლოდ მცოდნეა სათნოების მფლობელი“ მან აქცია ესთეტიკური სოკრატიზმის უმაღლეს კანონად,

რომლის აზრი გამოიხატება დებულებით: „რაიმე, იმისათვის რათა იყოს მშვენიერი, უნდა იყოს გონიერი.“

მეცნიერების სულის ამ გამარჯვებით, ნიცშეს აზრით, ისტორიაში იწყება ახალი პერიოდი: ტრაგიკული ეპოქა ჩაბარდა წარსულს – დიონისურ-მუსიკალური ელემენტი მეცნიერული ეჭვის საგნად იქცა და მალე სავსებით უკუაგდეს. ტრაგედიის ეპოქა და ტრაგიკული მსოფლგაგება შეცვალა მეცნიერების ეპოქამ და თეორიულმა მსოფლგაგებამ. სახე იცვალა მთლიანად კულტურამ.

„ტრაგედიის დაბადებაში“ ნიცშე ლაპარაკობს კულტურის სამ ტიპზე. იმისდა მიხედვით, თუ რომელ ტენდენციას აქვს უპირატესობა, აღნიშნავს ფილოსოფოსი, ჩვენ გვაქვს ან სოკრატული, ან ხელოვნებისეული, ანდა ტრაგიკული კულტურა. სოკრატული კულტურის ნიმუშად ნიცშე თვლის ალექსანდრიულ კულტურას.

ტრაგედიის სიკვდილი სწორედ სოკრატული, ანუ ალექსანდრიული კულტურის გამარჯვებას ნიშნავდა. რაც მთავარია – ეს კულტურაა, ნიცშეს აზრით, ის ნიადაგი, რომელზეც ცხოვრობს თანამედროვე ადამიანი: „მთელი ჩვენი თანამედროვე სამყარო, ვკითხულობთ „ტრაგედიის დაბადებაში,“ – ალექსანდრიული კულტურის ბადეშია მოხვედრილი და მას იდეალად მიაჩნია შემეცნების უმაღლესი ძალებით შეიარაღებული, მეცნიერების სამსახურში დამდგარი თეორიული ადამიანი, რომლის პირველსახე და მამამთავარია სოკრატე“[76].

მეცნიერების, ცოდნის ეს გაღმერთება, ნიცშეს თანახმად, სამყაროს ერთ-ერთი ძალის, სახელდობრ, აპოლონურის, გაუკუღმართება იყო. აპოლონური საწყისი – ეს ხელოვნებისეული ძალა – დასუსტებული, დაუძლურებული სახით განვითარდა. როგორც წერს ნიცშე. აპოლონურმა ტენდენციამ ლოგიკური სქემატიზმის სახე შეიძინა. ამ გაუკუღმართების კვალს, ნიცშეს თანახმად, მთელი თანამედროვე ევროპული კულტურა ატარებს.

6. „დიონისური შემოქმედი“ და „თეორიული ადამიანი“

როგორც ვხედავთ, „ტრაგედიის დაბადება“ ორი ტიპის ადამიანს გვთავაზობს, ადამიანის ამ ორ ტიპს კი შეესაბამება სამყაროს ორი განსხვავებული ხედვა – განსხვავებული მსოფლმხედველობა და ორი განსხვავებული კულტურა. ადამიანის პირველ ტიპს შეიძლება ვუწოდოთ „დიონისური შემოქმედი,“ მეორეს „თეორიული ადამიანი.“ რაში შეიძლება დავინახოთ მათი განსხვავება?

„დიონისური შემოქმედებისათვის“ გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს არა ცნებას და ლოგიკას, არა განსჯას და კრიტიკას, არამედ განცდას. ამიტომ ის მითს გარედან კი არ უყურებს – ობიექტური მეცნიერის თვალით, არამედ მითში ცხოვრობს: მითიური სამყარო მისთვის ისეთივე რეალობაა, როგორიცაა, ვთქვათ, ეს ხე, ან ეს ქვა. დიონისური შემოქმედისათვის უცხო არ არის ადამიანური ცხოვრების სიძნელეები: ტანჯვა, სამყაროს „ბნელი“ ძირი, ამდენად ის ტრაგიკული მსოფლმხედველობის მქონეა. მაგრამ სიცოცხლის სიმძიმე სრულიადაც არ ათქმევინებს მას უარს სიცოცხლეზე, არსებობაზე.

სიცოცხლესთან ეს დადებითი დამოკიდებულება მკვეთრად ასხვავებს ნიცშეს პოზიციას თავისი მასწავლებლის – შოპენჰაუერის პოზიციისაგან. ამის შესახებ კარგად წერს გ.ზიმელი: „როგორც შოპენჰაუერმა იცის ერთადერთი აბსოლუტური ღირებულება: არა-სიცოცხლე, ისე ნიცშემ იცის მხოლოდ ერთი – სიცოცხლე.“[77]

მართლაც შოპენჰაუერისათვის ტრაგედია ნიშნავს იმის შეგნებას, რომ სამყარო, ცხოვრება ვერ აკმაყოფილებს ადამიანის მოთხოვნილებებს, ამიტომ ტრაგედიის ძირეულ პათოსად სიცოცხლის უარყოფა უნდა მივიჩნიოთ. ნიცშე არ ეთანხმება თავის მასწავლებელს. კლასიკური ფილოლოგიის ახალგაზრდა პროფესორი ყურადღებით აკვირდება ძველ ბერძენთა ცხოვრებას და მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ტრაგედია სულაც არ ნიშნავს უარის თქმას არსებობაზე. განა შეიძლება ითქვას, რომ ტრაგიკული ეპოქის ბერძენი „არას“ ეუბნებოდა ცხოვრებას? განა შეიძლება ითქვას, რომ მას დაკარგული ჰქონდა ცხოვრების გემო? ნიცშეს პასუხი ამ კითხვაზე უარყოფითია.

ძველი ბერძენი ხედავს სამყაროს დიონისურ ძირს, ის პესიმისტია, რამდენადაც მისთვის აშკარაა, რომ არსებობა და ტანჯვა გადანასკვულია ერთმანეთზე, მაგრამ ეს პესიმიზმი სნეულთა, დაღლილთა, დასუსტებულთა მსოფლგანცდა კი არ არის, არამედ, როგორც ამბობს ნიცშე „ძალის პესიმიზმია.“ ძალის პესიმისტმა იცის, რომ ცხოვრება ტრაგიკულია, რომ მას ელის სიკვდილი, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ის არ უარყოფს ცხოვრებას, არ უარყოფს ამრეზით თავის არსებობას. მან, როგორც დიონისურმა ხელოვანმა, იცის, რომ სიკვდილი არ არის აბსოლუტური გაქრობა, რომ სიკვდილი დაბრუნებაა მარად ცოცხალ, მარად არსებულ „პირველერთთან,“ რომლის გამოვლენასაც წარმოადგენს ყოველი ინდივიდუალურად არსებული.

ამავე დროს დიონისური შემოქმედი „მოიხმობს“ აპოლონურ „სახეს,“ „ხატს“ და „ჰოს“ ეუბნება ცხოვრებას

და სამყაროს იმის საფუძველზეც, რომ მშვენიერი ზმანების სამყაროს ქმნის. ეს სამყარო მშვენიერების სამყაროა და მშვენიერების მზერამ არ შეიძლება არ გააქარვოს ტანჯვის განცდა.

დიონისური შემოქმედი, როგორადაც დახასიათებულია ის ზემოთ, წარმოგვიდგება როგორც ადამიანი, რომელიც თავის თავში აერთიანებს სამყაროს ორივე საწყისს – დიონისურსაც და აპოლონურსაც. ის არის მედიუმი, გენია, რომლის ბაგითაც თავად სამყაროს არსება ლაპარაკობს. ამ ხელოვანის ქმნილებაში ხსნას პოულობს არა მარტო ადამიანი, არამედ თავად სამყაროც.

თავისთავად ცხადია, რომ ამ ტიპის ხელოვანები მხოლოდ ერთეულები შეიძლება იყვნენ. ნიცშე ეთაყვანება გამორჩეულ ინდივიდებს, სულიერ არისტოკრატთა ელიტას. ისტორიის ამოცანას ის სწორედ სრულქმნილ ინდივიდთა – დიდ ადამიანთა შექმნაში ხედავს. მასების როლი ისტორიაში, ბუნებრივია, განისაზღვრება ისტორიის ამ ამოცანით. აი რას წერს ამის თაობაზე ნიცშე თხზულებაში – „ისტორიის სიკეთე და სიავე სიცოცხლისათვის“: „მასები ჩემთვის სამი თვალსაზრისით იმსახურებენ ყურადღებას: ჯერ ერთი,

როგორც დიდი ადამიანების ბუნდოვანი ასლები, რომლებიც ცუდ ქაღალდზე და ნახმარი ფირფიტიდანაა გადაღებული, შემდეგ, როგორც დიდი ადამიანების წინააღმდეგ მიმართული ძალა, დაბოლოს, როგორც დიდი ადამიანების იარაღი“[78]. და კიდევ: „კაცობრიობის მიზანი შეიძლება იყოს არა კაცობრიობის ბოლოში, არამედ მხოლოდ კაცობრიობის უმაღლეს ეგზემპლარებში“[79]. ყოველი ადამიანის წინაშე, – ფიქრობს ნიცშე – კულტურა აყენებს მთავარ ამოცანას – ხელი შეუწყოს დიდი ადამიანის – ფილოსოფოსის, ხელოვანის, წმინდანის შექმნას. თხზულებაში „შოპენჰაუერი, როგორც აღმზრდელი“ ნიცშე აღნიშნავს, რომ კულტურა ყოველი ჩვენგანის წინაშე აყენებს მხოლოდ ერთ ამოცანას: „ხელი შეუწყოს ფილოსოფოსის, მხატვრისა და წმინდანის შექმნას ჩვენში და ჩვენს გარეთ და ამით იმუშაოს ბუნების სრულყოფაზე“[80]. ბუნებას ესაჭიროება დიდი ადამიანი, რადგან მხოლოდ ამ უკანასკნელის ნამოღვაწარში იმეცნებს ის თავის თავს.

ასეთია ადამიანის ერთი ტიპი – დიონისური შემოქმედი, გენიოსი, ინტუიციისა და განცდის ადამიანი. მას უპირისპირდება ადამიანის მეორე ტიპი – „თეორიული ადამიანი,“ „მეცნიერების ადამიანი,“ „რაციონალისტი.“ ისტორია ამ ადამიანის მხარეზე აღმოჩნდა, მან გაიმარჯვა, სოკრატემ მოკლა მითი, დიონისური და ჩვენ დღეს ვცხოვრობთ „მეცნიერების ადამიანის“ სამყაროში – ამტკიცებს ნიცშე.

ახლა ვიკითხოთ: რომელ ადამიანს უნდა მიენიჭოს უპირატესობა, რომელ მსოფლგაგებას უნდა მიეცეს უპირატესობა დიონისურს, თუ სოკრატულს?

ნიცშე საკითხს ამწვავებს – ის უპირისპირებს ერთმანეთს ხელოვნებასა და მეცნიერებას. არსებობს ორი გზა: შეიძლება ხელოვნება განვიხილოთ მეცნიერის თვალით, და პირიქით – მეცნიერება შევაფასოთ ხელოვნების საფუძველზე. ნიცშე მეორე გზას ირჩევს: იგულისხმება, რომ ის, ვინც ირჩევს პირველ გზას, უკვე დაავადებულია „მეცნიერების“ სენით. მეცნიერება ნიცშესთვის სულაც არაა უცხადესი და ყველაზე უეჭვე-

ლი ფენომენი. მეცნიერება პრობლემატურია და საეჭვოა, მეცნიერება უნდა იქნეს განხილული

ხელოვნების თვალსაზრისით და არა, პირიქით – ეს აზრია გატარებული „ტრაგედიის დაბადებაში“ და ის სავსებით გასაგებიც უნდა იყოს: ხელოვნება ნიცშესთან ხომ არსების წვდომის იარაღია. მეცნიერების შეფასება უნდა მოხდეს უფრო მაღალი საფეხურიდან და ეს საფეხურია ხელოვნება. თავად ხელოვნება ფასდება ერთი საზომით – სიცოცხლით. „ტრაგედიის დაბადების“ ამოცანა ნიცშეს განსაზღვრული ჰქონდა როგორც ცდა იმისა, რომ „შევხედოთ მეცნიერებას ხელოვანის თვალთახედვით, ხელოვნებას კი – სიცოცხლის თვალთახედვით“[81].

ამ შეფასებების შუქზე ირკვევა, რომ სიცოცხლის ერთად-ერთი შესატყვისია სწორედ დიონისური შემოქმედის ცხოვრების წესი – სწორედ ამ შემოქმედში პოულობენ თავის სრულ გამოვლენას სიცოცხლის მეტაფიზიკური ძალები, სწორედ ამ შემოქმედთა ნამოღვაწარში ცხადდება სამყაროს ძირის – სიცოცხლის – არსება. დიონისური გენიის შუქზე „თეორიული ადამიანი,“ მეცნიერების ადამიანი ჩანს, როგორც ცალმხრივად განვითარებული, როგორც სამყაროს არსების მიმართ ბრმა, სიცოცხლის ჭეშმარიტი ძახილის მიმართ ყრუ. სოკრატიზმი ნიცშესთვის აპოლონური საწყისის გადაგვარებული გამოვლენაა.

არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ნიცშე საერთოდ მეცნიერების მტერია. კლასიკური ფილოსოფიის ახალგაზრდა პროფესორი, ბრწყინვალე ფილოლოგიური გამოკვლევების ავტორი, მეცნიერების მტერი როგორ იქნებოდა! ნიცშე ებრძვის არა მეცნიერებას, არამედ მეცნიერების კულტს, მეცნიერების გაფეტიშებას, „მეცნიერული სულის“ მომძლავრებას და გააბსოლუტებას. მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერებისა და ხელოვნების ნიცშესეული დაპირისპირება უმართებულოა, მიუხედავად იმისა, რომ თავად სოკრატეს სახე „ტრაგედიის დაბადებაში“ ზედმეტად ჩამოგავს თანამედროვე „თეორიულ ადამიანს“ –

ნიცშეს „ანტიმეცნიერულ“ პათოსში ბევრი რამაა საინტერესო და მართებული – პირველყოვლისა კი ანტისციენტისტური მიმართულობა. ნიცშეს არ სურს – და სრულიად მართებულად, – რომ ადამიანის ყველა სიძნელის გადაწყვეტა მეცნიერებას – ზუსტ გამოთვლას, გაზომვას, გამოანგარიშებას – დაეკისროს. მეცნიერების პრეტენზიები უსაზღვროა – მან შეიძლება ადამიანის უინტიმურესი ურთიერთობების – სიყვარულის ან მეგობრობის – მეცნიერულად მოწესრიგებაც კი იკისროს. ნიცშე მეცნიერების ამ უკანონო პრეტენზიების შეურიგებელი მტერია.

მეცნიერული სულის მომძლავრება ნიცშეს თავისი დროის მძიმე დაავადებად მიაჩნია. ამიტომ მას არ სურს იყოს „თანადროული,“ არ სურს ატარებდეს თავის თავში იმ ბაცილას, რომელსაც სოკრატეს დროიდან დღემდე ატარებს კულტურა – ალექსანდრიული კულტურა. მას სურს იყოს „არათანადროული“ და „ტრაგედიის დაბადების“ შემდეგ გამოსული ოთხი შრომა – „დავიდ შტრაუსი როგორც აღმსარებელი და მწერალი,“ „ისტორიის სიკეთე და სიავე სიცოცხლისათვის,“ „შოპენჰაუერი როგორც აღმზრდელი“ და „რიხარდ ვაგნერი ბაიროითში“ ერთიანდება ერთ თხზულებად – „არათანადროული ფიქრები.“ ამ წიგნში ჭეშმარიტი ადამიანისა და ჭეშმარიტი კულტურის – ბერძნული კულტურის – თვალთახედვით ნიცშე ცდილობს გააღრმავოს თავისი დროის კულტურის კრიტიკა.

მაგრამ ნიცშეს არ სურს იყოს მხოლოდ კრიტიკოსი. მას აინტერესებს პერსპექტივაც. მას აინტერესებს

არსებობს თუ არა რაიმე საშუალება იმისა, რომ თანადროული კულტურა – ეს სოკრატული, ჭეშმარიტ შემოქმედებით ძალებს მოკლებული ორგანიზმი – შეიცვალოს, გაცოცხლდეს, ჭეშმარიტ კულტურად იქცეს?

კანტი წერდა, მე შევზღუდე ცოდნა, რათა ადგილი მიმეცა რწმენისათვისო. ნიცშეს შეეძლო დაეწერა, მე შევზღუდე მეცნიერება, რათა ადგილი მიმეცა ხელოვნებისათვის, მითისთვისო. დიონისე მოკლა სოკრატემ, ახლა სოკრატე უნდა მოკლას დიონისემ. უნდა აღდგეს დიონისური მსოფლმხედველობა, აღდგეს მითი, აღდგეს ტრაგედია – ასეთია ახალ-

გაზრდა ნიცშეს წარმოდგენით კულტურის აღორძინების გზა. „ტრაგედიის დაბადების“ ავტორი იმედის თვალით შესცქერის კულტურის მომავალს. კანტმა და შოპენჰაუერმა, გვეუბნება ის, აჩვენეს, რომ მეცნიერების შემეცნებას აქვს საზღვრები, რომელთაც ის ვერ გადალახავს. ამით თეორიული ადამიანის ოპტიმიზმს ბოლო ეღება: მეცნიერება არ ყოფილა ყოვლისშემძლე. დიონისური სული თანდათან იღვიძებს. გერმანული სულის დიონისურ წიაღში იბადება ძალები, რომელთაც არაფერი აქვთ საერთო სოკრატულ კულტურასთან. ამ ახალი ძალების დაბადების ნათელი მაგალითია ნიცშესათვის მისი თანადროული გერმანული მუსიკა, ის ტალღა, რომელიც მიემართება ბახიდან ბეთჰოვენისაკენ და ბეთჰოვენიდან ვაგნერისაკენ. რიხარდ ვაგნერი მისი უმცროსი მეგობრისათვის დიონისური შემოქმედის და, მაშასადამე, იდეალური ადამიანის სრულყოფილი განსახიერებაა.

ახალგაზრდა ფილოსოფოსს აღაფრთოვანებს ის, რომ გერმანული მუსიკის დიონისური სული უკავშირდება კანტისა და შოპენჰაუერის მიერ გაწმენდილ ნიადაგზე აღმოცენებულ ფილოსოფიას, რომელიც აღრმავებს ეთიკისა და ხელოვნების საიდუმლოთა წვდომას და, არსებითად, ცნებებში ჩამოყალიბებული დიონისური სიბრძნეა. დიონისური მუსიკისა და დიონისური სიბრძნის ეს უჩუმარი კავშირი ნიშანია იმისა, რომ დგება ახალი დრო, რომ თანადროულობა გარდამავალ ეპოქად უნდა მივიჩნიოთ. სოკრატული სული ჯერ კიდევ მეფობს, ფიქრობს ნიცშე, მაგრამ დგება ტრაგედიის აღორძინების ეპოქა; „დიახ, ჩემო მეგობრებო, ირწმუნეთ ჩემთან ერთად დიონისური სიცოცხლე და ტრაგედიის კვლავდაბადება, სოკრატული ადამიანის დრო წავიდა..“[82] – ეს სიტყვები „ტრაგედიის დაბადებიდან“ სავსეა რწმენით, რომ მომავალი ეკუთვნის ადამიანის იდეალურ ტიპს – დიონისურ შემოქმედს, რიხარდ ვაგნერს და ახალ რიხარდ ვაგნერებს.

7. „თავისუფალი გონი“

ამ იმედებით დიდხანს არ უცხოვრია ნიცშეს. შოპენჰაუერითა და ვაგნერით ახალგაზრდული გატაცება ბევრი ისეთი რაიმეს გაზიარე-

ბას ნიშნავდა, რაც დამჯდარი კრიტიკის, სერიოზული გამოცდის საგნად ჯერ კიდევ არ იყო ქცეული. შოპენჰაუერის ფილოსოფიის რამდენიმე ძირეული მომენტი, როგორც ვნახეთ, უკვე „ტრაგედიის დაბადებაში“ იყო უარყოფილი. ეს კრიტიკული სული სულ უფრო მეტად ღრმავდებოდა, დაბოლოს მიადგა შოპენჰაუერის მეტაფიზიკის მთავარ პუნქტს – სამყაროს გაყოფას წარმოდგენად და ნებად, მოვლენად და „ნივთად თავისთავად.“ შოპენჰაუერის მეტაფიზიკის უარსებითესი პრინციპის უარყოფა „არტისტული მეტაფიზიკის“ შენობის დანგრევასაც ნიშნავდა. ეს საოცარი ცვლილება, ახალი ეტაპი აისახა თხზულებაში „ადამიანური, ერთობ ადამიანური.“

მეტაფიზიკური სამყაროს აღიარებას არა აქვს სანდო საფუძველი, არა აქვს მეცნიერული გამართლება, – ფიქრობს ნიცშე. „ტრაგედიის დაბადების“ ავტორისათვის ეს არ იყო ნაკლი, „ადამიანურის, ერთობ ადამიანურის“ ავტორი კი მხოლოდ შემეცნებას ენდობა, შემეცნებას, რომელიც ცდაში შემოწმდება. თუ „არტისტული მეტაფიზიკა“ მოითხოვდა მეცნიერების განხილვას ხელოვნების თვალთახედვით, „ადამიანური, ერთობ ადამიანური“ მოითხოვს ხელოვნების, და, საერთოდ, ყველა მოვლენის განხილვას მეცნიერების თვალთახედვით. დიონისეს ცვლის სოკრატე. დიონისური სამყარო ახლა ნიცშეს ესმის როგორც ფანტასტიკური, მონაგონი სამყარო, ხოლო ამ სამყაროს ჰოყოფა, როგორც შეთხზულ და არა ჭეშმარიტ სამყაროს ჰოყოფა, ნამდვილი ცხოვრებისაგან გაქცევა. პოზიტიური ცოდნის პოზიციაზე დამდგარი ნიცშესათვის არ არსებობს „მეტაფიზიკური,“ „ტრანსცენდენტური,“ „იმქვეყნიური“ სამყარო. მეტაფიზიკურის გაუქმების შემდეგ ფილოსოფიური კვლევის ცენტრალურ ადგილს იკავებს ადამიანი – მისი შეგრძნებები და წარმოდგენები, მისი შემოქმედების პროდუქტები, მის მიერ შექმნილი კულტურის სხვადასხვა სფერო.

ამ რთული ფენომენის ყველა ელემენტი უნდა გაანალიზდეს: საჭიროა ადამიანთა წარმოდგენების „ქიმია.“ „ის, რაც ჩვენ გვესაჭიროება და რაც პირველად ცალკეული მეცნიერებების თანამედროვე სიმაღლეზე

შეიძლება მოგვეცეს – ვკითხულობთ „ადამიანურის, ერთობ ადამიანურის“ დასაწყისშივე – არის ქიმია მორალური, რელიგიური, ესთეტიკური წარმოდგენებისა და შეგრძნებებისა, ასევე ყველა იმ მისწრაფებისა, რომელთაც განვიცდით კულტურისა და საზოგადოების დიდსა თუ მცირე მოძრაობაში და მარტოობაშიც კი“[83].

ქიმია სწავლობს ნივთიერს. შეგრძებათა და წარმოდგენათა ქიმია, ცხადია, ასეთი ვერ იქნება. ამ „ქიმიაში“ შესასწავლი ნივთიერებაა ადამიანი. ეს თავისებური ფსიქოლოგიაა, ფსიქოლოგია, რომელიც ქიმიის მსგავსად აანალიზებს, შლის რთულ ფენომენებს, ტრანსცენდენტური, იმქვეყნიური დაჰყავს მეცნიერულად დაკვირვებად, შემოწმებად მარტივ ელემენტებზე, ღვთიური დაჰყავს „ერთობ ადამიანურზე.“

ტრადიციული ფილოსოფია, ნიცშეს თანახმად, ადამიანის შესწავლისას მხედველობაში იღებდა მხოლოდ თანამედროვე ადამიანს, მას ავიწყდებოდა, რომ ადამიანი ქმნადობის შედეგია. ადამიანის ანალიზი, მაშასადამე, უნდა იყოს „ისტორიული ფილოსოფოსობა,“ მან უნდა გამოყოს ადამიანში სხვადასხვა დროს დალექილი ფენები და იპოვოს მათი წარმოშობის მიზეზები, „იდეალურისა“ და „უანგაროს“ ნიღბის ქვეშ იპოვოს თავდაპირველი ლტოლვები, თავდაპირველი ინსტინქტები, გვიანდელი დანაშრევით დაფარული მიწიერი ინტერესები. ეს ანალიზი „ჩადის“ ადამიანის სულის სიღრმეში, აღმოაჩენს ცალკეულ ფაქტს თუ კანონზომიერებას და გამოამზეურებს მას. ის არ არის სისტემა – მსჯელობათა ლოგიკურად გაწყობილი ჯაჭვი. სწორედ ამიტომ ნიცშეს ამ პერიოდის ნაწერები ცალკეული „რგოლებია,“ ფრაგმენტებია, აფორიზმებია, რომლებსაც აქვთ საერთო თემა, მაგრამ არა აქვთ ერთი ლოგიკური ხერხემალი.

„ქიმიკოსი“ ნიცშე, პირველ ყოვლისა, აანალიზებს მეტაფიზიკას, მისი აზრით, მეტაფიზიკა მოჩვენებითი მეცნიერებაა, რომელსაც კვებავს ერთობ ადამიანური ინტერესი: ადამიანს სურს იყოს მარადიული, უსასრულო და მეტაფიზიკა ნუგეშს აძლევს მას, უკვდავებას

პირდება. მეტაფიზიკურად გააზრებულ სამყაროში ადამიანის არსებობის უსასრულოდ გაგრძელების შესაძლებლობებია მოცემული. ეს აძლევს მეტაფიზიკას ძალას.

მეტაფიზიკას, ნიცშეს თანახმად, სხვა მხრივაც შეუძლია შეუმსუბუქოს ადამიანს ცხოვრება. ახალგაზრდა ადამიანებისათვის, რომელშიც იღვიძებს კრიტიკული განწყობა, ბევრი რამ გარემოშიც და თავის თავშიც არასასიამოვნო და საძულველი ხდება. მეტაფიზიკა კი ეუბნება მას, რომ ამ საძულველ საგნებში ვლინდება მეტად მნიშვნელოვანი რამ – სამყაროს იდუმალი არსება. ყრმა უკმაყოფილოა თავისი თავით, მაგრამ ეს გრძნობა უმალ მსუბუქდება, როცა ამ საკუთარ ნიშან-თვისებაში, რომელიც არ მოსწონს მას, სამყაროს არსების გამოვლენას დაინახავს. სამყარო თურმე ისეა მოწყობილი, რომ ამ თვისების არსებობა აუცილებელია.

მეტაფიზიკის ილუზორულობის ჩვენება ნიცშესთვის ამავე დროს რელიგიის ილუზორულობის ჩვენებაცაა, რამდენადაც რელიგია გაჟღენთილია მეტაფიზიკური წარმოდგენებით. რელიგია – ეს ერთი შეხედვით სავსებით ღვთიური წარმოშობის ფენომენი – მეტაფიზიკის მსგავსად, „ერთობ ადამიანური“ აღმოჩნდება.

ნიცშეს თანახმად, რელიგია ადამიანის გასაჭირის, უბედურების შემსუბუქების თავისებური საშუალებაა. ეს თავისებურება გამოიხატება იმაში, რომ რელიგია კი არ სპობს უბედურების მიზეზს, არამედ უბედურებას განმარტავს როგორც სიკეთეს, მაგალითად, ამგვარად: „ღმერთი სჯის იმას, ვინც მას უყვარს“[84]. ამ გზით რელიგია, ნარკოტიკული საშუალების მსგავსად, აყუჩებს ტკივილს, მაგრამ, როგორც ჩანს, გვიხშობს გზას უბედურების მიზეზის შემეცნებისა და მოსპობისაკენ. ის გამაყუჩებელი ტყუილია.

ნიცშე განსაკუთრებული ინტერესით აანალიზებს ქრისტიანული ასკეტიზმის ფენომენს. მას სურს აჩვენოს, რომ წმინდანის ზებუნებრივი ნიღბის უკანაც „ადამიანური, ერთობ ადამიანური“ მისწრაფებები იმალება.

ნიცშე დაწვრილებით არჩევს ამ მისწრაფებებს. ასკეტიზმი შეიძლება იყოს სხვადასხვა მოთხოვნილების არსებობის შედეგი, მაგალითად, ისეთი „მიწიერისაც,“ როგორიცაა საკუთარი ძლიერების და ძალაუფლების გამოვლენის მოთხოვნილება. ტირანიის სურვილით ატანილი ადამიანი ეძებს თავისი მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას და როცა მის გარეთ არსებული ადამიანები ამ ლტოლვის დაკმაყოფილების საშუალებას არ იძლევიან, ის საკუთარი თავის ტირანი ხდება.

რადიკალურად იცვლება ნიცშეს მიმართება ხელოვნებასთანაც. ახლა კულტურის ფენომენთა იერარქიაში უმაღლესი ადგილი მეცნიერებას განეკუთვნება, ხელოვნების ფასი ეცემა. ანტიკური ტრაგედიის სიღრმეებს ნაზიარები ნიცშე, – მუსიკის „ტრფიალი,“ თავად კომპოზიტორი, ნიცშე – პოეზიის თაყვანისმცემელი და თავად პოეტი – ახლა გვიმტკიცებს, რომ „ხელოვნება საშიშია ხელოვანებისათვის.“ როცა ხელოვნება მთლად მოიცავს ინდივიდუუმს, ეს უკანასკნელი უბრუნდება იმ შეხედულებებს, რომლებიც ბატონობდნენ ძველად, ხელოვნების ბატონობის ეპოქაში. ხელოვნების ზემოქმედება, მაშასადამე, უკუსვლაში გამოიხატება. „ხელოვანი სულ უფრო მეტად სცემს პატივს უეცარ აღტკინებას, სწამს ღმერთები და დემონები, ასულიერებს ბუნებას, სძაგს მეცნიერება“[85]. თავად ხელოვანი, ნიცშეს წარმოდგენაში, არის „ჩამორჩენილი არსება,“ რადგან ის თამაშის საფეხურზეა გაყინული, იმ საფეხურზე, რომელიც ეკუთვნის ბავშვობისა და ყრმობის ასაკს[86]. თუმცა, ნიცშეს აზრით, ხელოვნებას პოეტური როლის შესრულებაც შეუძლია. ხელოვნება საუკუნეთა მანძილზე ასწავლიდა ადამიანს ჰყვარებოდა არსებობა, „ინტერესითა და ხალისით შეეხედა ცხოვრებისათვის“[87] ცხოვრების მზერისას განცდილი ეს ხალისი, ეს სიხარული ხელოვნებისაგან მოდის. ის შეთვისებულია ადამიანის მიერ და მისი დაკარგვა არ შეიძლება. ახლა ხელოვნების როლი ნიცშესათვის ამით განისაზღვრება. ხელოვნებამ წარმოშვა ადამიანისათვის მეტად მნიშვნელოვანი და საჭირო

განწყობა ცხოვრების მიმართ. ეს განწყობა უნდა შერჩეს ადამიანს, თუმცა ხელოვნება უკვე წარსულს ეკუთვნის. ეს განწყობა, მეცნიერ ადამიანში გარდაიქმნება შემეცნების დაუოკებელ მოთხოვნილებად: „მეცნიერების ადამიანი ხელოვანი ადამიანის შემდგომი განვითარებაა“[88]. მოდის მეცნიერების ადამიანი, დგება ხელოვნების დაისი.

ისტორიული მეთოდით შეიარაღებულ ფსიქოლოგიას თავისი მსჯავრი გამოაქვს თანადროული მორალის მიმართაც. ის აჩვენებს, რომ მორალური გრძნობა, რომელიც ერთი შეხედვით „მაღალი“ და „არაეგოისტურია,“ სინამდვილეში სავსებით „ერთობ ადამიანური“ და ეგოისტურია. ნიცშე ინგლისელ მორალისტებთან და მათ მიმდევარ – პაულ რეესთან სრულ თანხმობაში მორალური გრძნობების „მიწიერ“ ახსნას გვთავაზობს: ცალკეული მოქმედებები თავდაპირველად იმსახურებენ „კარგის“ ან „ცუდის“ სახელს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მათ მოჰყვება სასარგებლო ან მავნე შედეგი; შემდგომ ამ სახელდების წარმოშობას ივიწყებენ და მიაჩნიათ, რომ კარგი და ცუდი თავად ქცევაა – ქცევა შედეგებთან მიმართების გარეშე.

როგორი უნდა იყოს ნამდვილი ადამიანი ისტორიული ფსიქოლოგიის ამ კრიტიკული ანალიზის შუქზე?

ის, ვინც ცხოვრობს თანამედროვე კულტურაში, ამ უკანასკნელის წარმოშობის ჭეშმარიტი მიზეზების

ცოდნის, შემეცნების გარეშე, ნიცშესთვის „შებოჭილი გონია.“ ამ „მრავალთ“ უპირისპირდება გამორჩეული ინდივიდი, რომელიც არ არის მიჯაჭვული „თავის კუთხეს და ბოძს“ – „თავისუფალი გონი.“ ადამიანს ბოჭავს მოვალეობა – მოწიწება, მორიდება, მადლიერების გრძნობა. ტრადიცია ხელფეხს უკრავს პიროვნებას. მაგრამ აი, სავსებით მოულოდნელად, დგება „დიადი გამოხსნის“ წუთი – ადამიანი წყდება თავის ჩვეულ ცხოვრებას, წყვეტს ძველ ცხოვრებასთან შემაერთებელ ყველა ძაფს. მას იპყრობს სურვილი მიატოვოს „სახლი,“ ე.ი. ყველაფერი, რაც აქამდე უყვარდა, მიაშუროს უცხო მხარეს, „უდაბნოს,“ „იმოგზაუროს“ – ეძიოს ახალი მაღალი ჭეშმარიტებები. მას აღარ ამძიმებს ძვე-

ლი ბორკილები, არ ზღუდავენ „მოვალეობები.“ მან კარგად იცის, რომ მორალიც და რელიგიაც მხოლოდ ილუზიაა. „თავისუფალ გონს“ უწოდებენ იმას, ვინც, – წერს ნიცშე, – აზროვნებს სხვაგვარად, ვიდრე მოელიან მისგან მისი წარმოშობის, გარემოს, მისი მდგომარეობის, წოდების საფუძველზე ან გაბატონებული შეხედულებების საფუძველზე“[89].

ნიცშე ახლა ეთაყვანება ნეგატიური თავისუფლების მქონე ადამიანს – ცოდნის წყალობით საზოგადოების პირობითობებისაგან განთავისუფლებულს, მაძიებელს. ცხადია, ადამიანის ამ იდეალს აქვს თავისი უპირატესობები დიონისურ შემოქმედთან – ის მცოდნეა, მეცნიერია, ადამიანის ნიღბის ჩამომხსნელია. მაგრამ მას აკლია შემოქმედი ადამიანის ვნება, ტრაგიკული განცდა. ნიცშემ მალე იგრძნო „თავისუფალი გონის“ ცალმხრივობა, იგრძნო ის, რომ „თავისუფალი გონის“ თავისუფლება არსებითად მხოლოდ ნეგატიური თავისუფლება იყო: ის იყო თავისუფლება საზოგადოებაში მიღებული, აღიარებული ღირებულებისაგან, მაგრამ რომელი ღირებულებებისათვის? ნიცშე კარგა ხანს ეძებდა პასუხს ამ კითხვაზე. ასე გაჩნდა იდეა „ზეკაცისა“ – იდეა, რომლის კონტურებიც, მართალია, უკვე გამოიცნობა როგორც დიონისურ შემოქმედში, ისე „თავისუფალ გონში,“ მაგრამ, რომელიც ამავე დროს, სავსებით ახალი ნიშნების მატარებელიცაა. ზეკაცის იდეას ნიცშეს შემოქმედების მესამე პერიოდში შევყავართ.

8. ღმერთის სიკვდილი. ნიჰილიზმი

ზეკაცის იდეას თავისი წანამძღვარი აქვს – ღმერთის სიკვდილი. ...ათი წლის განდეგილობის შემდეგ ზარატუსტრა უბრუნდება ადამიანებს. გზაში ის ხვდება ასკეტს. მათ საუბარში ორი ურთიერთსაპირისპირო მსოფლგაგება გამოიკვეთება. „ახლა მე მიყვარს ღმერთი: ადამიანები მე არ მიყვარს,“ – აცხადებს ასკეტი. ზარატუსტრას პოზიცია სხვაგვარია: „მე მიყვარს ადამიანები,“ – ეუბნება ის განდეგილს. მარტოობა მისთვის მიზანი კი არ არის, საშუალებაა. მარტოო-

ბა სიბრძნის მოპოვების გზაა, სიბრძნე კი ზარატუსტრას ადამიანებისათვის უნდა. როგორიღაა ზარატუსტრას დამოკიდებულება ღმერთთან? განდეგილთან განშორების შემდეგ ზარატუსტრა ამბობს: „ამ მოხუცს თავის ტყეში ჯერ კიდევ არაფერი გაუგია იმის შესახებ, რომ ღმერთი მკვდარია.“

ღმერთის სიკვდილის თემა, რომელიც უკვე „მხიარულ მეცნიერებაში“ შემოდის, ნიცშეს შემოქმედების მესამე პერიოდში წამყვანია.

რას ნიშნავს ღმერთის სიკვდილი?

ღმერთი არის განსახიერება ტრანსცენდენტური, ზეგრძნობადი სამყაროსი, პლატონური იდეების სამეფოსი. ღმერთი, როგორც თავისთავადი იდეალური ყოფიერება, აძლევს ადამიანს მყარ ორიენტირებს, იმის საშუალებას, რომ განასხვავოს ერთმანეთისაგან ჭეშმარიტება და მცდარობა, სიკეთე და ბოროტება, მშვენიერება და სიმახინჯე. ღმერთი, როგორც იდეალურ ღირებულებათა ერთობლიობა, გვეუბნება, რა არის გამართლებული და რა არ არის გამართლებული, რა არის ნებადართული და რა არ არის ნებადართული, რა უნდა გვიყვარდეს და რა უნდა გვძულდეს.

„ღმერთი მკვდარია“ ნიშნავს იმას, რომ იდეალური, თავისთავადი ღირებულებები, იდეათა სამყაროს იმპერატივები კარგავენ თავის ძალას. ისინი უფასურდებიან. ნიცშეს დებულებას ჰაიდეგერი მოკლედ ასე განმარტავს: „გამოთქმა „ღმერთი მკვდარია“ ნიშნავს იმას, რომ ზეგრძნობად სამყაროს აღარ აქვს ძალა“[90]. ღრმად შეცდება ის, ვინც ნიცშეს დებულებას „ღმერთი მკვდარია“ მებრძოლი ათეისტის მიერ წამოსროლილ ფრაზად მიიჩნევს. ამ დებულებით გამოხატულია ღრმა პირადი ტრაგედია, რომელიც, თავის მხრივ, ამოზრდილია ევროპული კაცობრიობის სულიერი ცხოვრების ისტორიული მოძრაობის შინაგანი ლოგიკიდან.

გაბრიელ მარსელი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ნიცშეს დებულების ტრაგიკულ შინაარსს. „მართალია, – წერს იგი, – გამოთქმა „ღმერთის სიკვდილი“ გვხვდება უკვე ახალგაზრდა ჰეგელთან „რწმენა-

სა და ცოდნაში," თუ არ ვცდები უფრო გვიან ჰაინრიხ ჰაინესთან, მაგრამ ეს დებულება პირველად ნიცშესთან იძენს თავის მთელ ტრაგიკულ მნიშვნელობას"[91].

მართლაც, ღმერთის სიკვდილის თემას ნიცშეს ფილოსოფიაში შემოაქვს ღრმა ტრაგიკული მოტივები.

იდეალური სამყარო დაინგრა – ეს ნიშნავს იმას, რომ კაცობრიობას გამოეცალა საყრდენი. ადამიანი რჩება ორიენტირების გარეშე, ის რჩება თავის თავის ანაბარა. ადამიანმა აღარ იცის, თუ რისთვის ცხოვრობს, სად მიდის, არ იცის რით გაამართლოს თავისი მოქმედება და აზროვნება. მას ეუფლება მარტოობის, უპერსპექტივობის, უიმედობის გრძნობა. მრავალი საუკუნის განმავლობაში კაცობრიობა ღმერთს იყო მინდობილი. მისი არსებობა განათებული იყო ღვთაების შუქით, ის მისდევდა იდეალური სამყაროს იმპერატივებს, ამით ენიჭებოდა მის სიცოცხლეს ღირსება და კეთილშობილება. მან იცოდა რისთვის ცხოვრობდა და რისი იმედი უნდა ჰქონოდა. ღმერთი მოკვდა. კვდებიან ღმერთის არსებობით გამართლებული ღირებულებები, რომელთაც ადამიანი აქამდე ეთაყვანებოდა, კარზეა მომდგარი „ყველა სტუმართაგან ყველაზე შემზარავი" – ნიჰილიზმი. „რას ნიშნავს ნიჰილიზმი?" – კითხულობს ნიცშე და თავად იძლევა ასეთ პასუხს: „იმას, რომ უმაღლესი ღირებულებები უფასურდება, არ არის მიზანი. არ არის პასუხი კითხვაზე „რისთვის?"[92].

ნიჰილიზმი ნიცშეს მისი თანადროული ევროპული კაცობრიობის დაავადებად მიაჩნია, დაავადებად, რომელიც აუცილებლობით გაჩნდა. „ნების ძალაუფლებაში" ვკითხულობთ: „რასაც მე ვყვები, ის ორი უახლოესი ასწლეულის ისტორიაა. მე აღვწერ იმას, რაც გვიახლოვდება, რაც ახლა სხვაგვარად ვერ მოვა: ნიჰილიზმის მოსვლას. ამ ისტორიის მოყოლა უკვე შეიძლება, რადგან აქ თავად აუცილებლობა საქმიანობს. ეს მომავალი უკვე ლაპარაკობს ასობით ნიშანში. ეს ბედი უკვე ყველგან იუწყება თავისი თავის შესახებ, მომავლის ამ მუსიკას უკვე უსმენს ყველა"[93].

ადამიანი, ნიცშეს თანახმად, ცდილობს გაიგოს, განმარტოს სამყარო, კოსმოსი, ყოფიერების ზოგადი ხასიათი, და ამ მიზნით იყენებს გარკვეულ კატეგორიებს – „მიზნისას," „ერთიანობისას," „ჭეშმარიტებისას." ადამიანს ამ კატეგორიებით მოაზრებული საგნები თავად სამყაროს შემადგენლობაში შეჰყავს. რამდენადაც ისინი უმაღლეს ღირებულებებად მოიაზრებიან, თავად კოსმოსიც, სამყაროც ღირებულებების მქონედ განიცდება. ნიჰილიზმი ძალაში შედის მაშინ, როდესაც ნათელი ხდება, რომ ჩვენ მიერ გამოყენებულ კატეგორიებს თავად სამყაროში არაფერი შეესატყვისება და, რომ საჭიროა ამ კატეგორიების „გამოტანა" სამყაროდან. ამ ცნებებზე უარისთქმა ნიშნავს იმას, რომ ჩვენ ვამბობთ უარს უმაღლეს ღირებულებებზე, რომ „კოსმოლოგიური ღირებულებები" ეცემა.

ადამიანი ქმნადსა და ცვალებად სამყაროში აზრს, საზრისს ეძებს. სამყაროში აზრი ამოიკითხება, თუკი არსებობს რაღაც გარკვეული მ ი ზ ა ნ ი, რომლისკენაც მიისწრაფვის ყველაფერი, რაც კი არსებობს. ასეთი მიზანი, ნიცშეს თანახმად, შეიძლება ყოფილიყო რაღაც უმაღლესი ზნეობრივი კანონის რეალიზაცია, ან სიყვარულის და ჰარმონიის ზრდა, ან საყოველთაო ბედნიერებასთან მიახლოება, არარასკენ მისწრაფებაც კი. მაგრამ ირკვევა, რომ სამყაროს ქმნადობით არავითარი მიზანი არ მიიღწევა. ეს ბადებს იმედის გაცრუებას – ქმნადობას მიზანი არა აქვს, ყველა ჰიპოთეზა ასეთ მიზანზე უსაფუძვლოა.

ადამიანი სხაგვარადაც იაზრებს სამყაროს: ყოველივე არსებულის სიღრმეში ის გულისხმობს გარკვეულ ერთიანობას, მთლიანობას, სისტემას, ორგანიზაციას. ადამიანი გრძნობს, რომ ნაწილია რაღაც მაღალი

ერთიანობისა, მთლიანობისა, რომ ეს უმაღლესი ღირებულების მქონე მთლიანობა მასში და მისი მეშვეობით მოქმედებს. ღირებული მთლიანობა ღირებულებას ანიჭებს მის ნაწილსაც – ადამიანს. და აი, ირკვევა, რომ ეს ერთიანობა, ეს მთლიანობა არ არსებობს. ამის შედეგად კი ურწმუნოების ღრმა განცდის საგანი ხდება როგორც იმ მთლიანობის ღირებულება, რომელიც აღტაცებისა და მოწიწების საგანი იყო, ასევე სა-

კუთარი თავის ღირებულება. უაზრო ხდება ის მსხვერპლი, რომელიც ერთეულ ადამიანს მთლიანობისათვის მიჰქონდა.

იმის შემდეგ, რაც აზრს სამყაროს მიზნისა და ერთიანობის, არსებობის შესახებ საფუძველი ეცლება, – ფიქრობს ნიცშე, – კიდევ რჩება გზა სამყაროს ღირებულების აღიარებისა. ქმნადობას დამორჩილებული სამყარო – გრძნობადი, დროსა და სივრცეში არსებული ქვეყანა ცხადდება მოჩვენებად, მას კი უპირისპირდება იმქვეყნიური, იდეალური, ტრანსცენდენტური, მეტაფიზიკური სამყარო – „ჭეშმარიტი სამყარო.“ მაგრამ ახლა ადამიანისათვის ცხადი ხდება, რომ ეს სამყარო მისივე გამონაგონია. „როცა ადამიანი, – წერს ნიცშე, – ხვდება, რომ ეს სამყარო მის მიერ აგებულია მხოლოდ ფსიქოლოგიური მოთხოვნილებების გამო და, რომ მას ამისათვის სავსებით არავითარი უფლება არ ჰქონდა, ჩნდება ნიჰილიზმის ბოლო ფორმა, რომელსაც აღარ აქვს მეტაფიზიკური სამყაროს რწმენა, რომელიც უკრძალავს თავის თავს ჭეშმარიტი სამყაროს რწმენას“[94]. ადამიანის წინაშე რჩება მხოლოდ ერთი სამყარო, ერთი რეალობა – ქმნადი სამყარო. ამ სამყაროს აღარ უარყოფენ, მაგრამ ის აუტანელი ხდება, რადგან ყოველგვარ ღირებულებას მოკლებულია.

ნიჰილიზმისა და ღმერთის სიკვდილის თემას ნიცშესთან შეიძლება მოვუძებნოთ ორი ასპექტი: ის, ჯერ ერთი, გამოხატავს გარკვეულ საფეხურს ევროპული კაცობრიობის ისტორიაში, მეორე მხრივ კი – გარკვეულ ეტაპს თავად ნიცშეს ფილოსოფიურ ბიოგრაფიაში.

რას გულისხმობს ეს დებულება უფრო კონკრეტულად?

ნიცშე თავის „ზარატუსტრაში“ ლაპარაკობს „სულის სამი სახეცვლილების შესახებ.“ სული იქცევა ჯერ აქლემად, შემდეგ – ლომად და ბოლოს ბავშვად. აქლემი სიმბოლოა ადამიანისა, რომელიც მართლაც აქლემის უდრტვინველობით ასრულებს მაღლიდან მოსულ იმპერატივებს – „შენ უნდა.“ ნიცშესათვის ევროპული კაცობრიობის ისტორიაში ასეთია ქრისტიანობის რწმენით აღსავსე კაცობრიობა.

ლომი „ჯერარსს“ უპირისპირებს თავის ნებას – „მე მსურს.“

ის მნგრეველია, მიწაზე ანარცხებს იმ ტვირთს, რომელსაც აქამდე ეზიდებოდა სული. ლომი ნიცშესთვის ის ეტაპია კაცობრიობის ისტორიაში, რომელშიც ბატონდება ნიჰილიზმი. დაბოლოს, ბავშვი სიმბოლოა ახალი დასაწყისისა, შემოქმედებისა, „თამაშისა," ახლის ქმნისა. ნიცშეს თანახმად –, ასეთი უნდა იყოს კაცობრიობის მომავალი.

ნიცშეს ფილოსოფიური ბიოგრაფიის თვალთახედვით აქლემის პოზიციის შესატყვისია ყრმა ნიცშეს ღვთისმოსაობაც და „ტრაგედიის დაბადებით" წარმოდგენილი „არტისტული მეტაფიზიკაც," რომლის გმირია „დიონისური შემოქმედი" – მედიუმი, თავისებური ხიდი „იმქვეყნიურ," მეტაფიზიკურ სამყაროსა და ამქვეყნიურს შორის. ლომის შესატყვისია ნიცშეს ფილოსოფიური ბიოგრაფიის მეორე პერიოდი: ნიცშე თავისუფლდება ძველი ტვირთისაგან – „არტისტული მეტაფიზიკისაგან," შოპენჰაუერისაგან, ვაგნერისაგან (ამ უკანასკნელთან ნიცშეს ურთიერთობა კონფლიქტით დამთავრდა). თავისუფლდება ტრადიციული ღირებულებებისგან ნიცშეს ფილოსოფიური გმირიც – „თავისუფალი გონი." მაგრამ ნიცშესა და თავისი გმირის ეს თავისუფლება არსებითად ნეგატიურია. ამ ნეგაციაში, თავად ნიცშესავე აზრით, კაცობრიობის ისტორიის ნიჰილისტური ეტაპი ამჟღავნებს თავს: ფილოსოფოსისა და ისტორიის პოზიციები ემთხვევა ერთმანეთს.

ნეგატიური თავისუფლება უნდა შეიცვალოს პოზიტიურით. ახალი ეტაპი ნიცშეს ფილოსოფიისა გვთავაზობს ახალ ღირებულებებს, ახალ გმირს – „ზეკაცს," რომელიც „ბავშვია," „მოთამაშეა," შემოქმედია ახალი ღირებულებებისა.

ისტორიაში ეს მოძრაობა აქლემიდან ლომისაკენ – ქრისტიანობიდან ნიჰილიზმისაკენ და ნიჰილიზმიდან ჭეშმარიტი თავისუფლების საუფლოსაკენ ნიცშეს ესმის როგორც კანონზომიერი პროცესი.

როგორ აქვს წარმოდგენილი ფილოსოფოსს ნიჰილიზმის გაბატონების აუცილებლობა, ნიჰილიზმის მოძალების კანონზომიერება? როგორია ნიცშეს პოზიცია ძველი ღირებულებების გაუფასურების პროცესის მიმართ?

ნიჰილიზმი, ნიცშეს აზრით, არ არის ტრადიციული მეტაფიზიკის, რელიგიისა და მორალის პრინციპებისადმი, ასე ვთქვათ, გარედან დაპირისპირებული მოძრაობა. ასეთი მოძრაობა მოკლებული იქნებოდა შინაგან აუცილებლობას. ნიცშეს სურს აჩვენოს, რომ ნიჰილიზმის ტენდენციები პოტენციურად და ფარული სახით მოცემულია ტრადიციულ მსოფლმხედველობაში, უკვე იქ, სადაც ხდება ღირებულებათა გამომუშავება მიწიერი სამყაროსადმი ტრანსცენდენტური იდეალური სამყაროს საფუძველზე. ამდენად ტრადიციული მსოფლმხედველობა თავის წიაღშივე შეიცავს თავისი მოსპობის პირობებს და ამიტომ ისტორიული განვითარების პროცესში მკაცრი აუცილებლობით მიდის თავის მიერვე დადგენილი ღირებულების გაუფასურებამდე. ამ საქმის ვითარებას განსაზღვრავს არა ცალკეული ფილოსოფოსისა და მორალისტის თვითნებობა, არამედ მოვლენათა შინაგანი ლოგიკა. ამგვარად გააზრებული ნიჰილიზმი წარმოგვიდგება არა როგორც ერთეულ მოაზროვნეთა მიერ ძველ ღირებულებათა მიმართ დაკავებული პოზიცია, არამედ როგორც ევროპული საზოგადოების განვითარების პროცესი, რომელშიც ვლინდება ღრმად დაფარული შინაგანი ლოგიკა, შინაგანი აუცილებლობა.

ნიჰილიზმის შესაძლებლობები მოცემულია უკვე იმ მთავარ აქტში, რომელმაც, ნიცშეს თანახმად,

განსაზღვრა მთელი შემდგომი ევროპული კულტურის ისტორია. ეს აქტია სამყაროს გაორება ჭეშმარიტ და მოჩვენებით სამყაროებად. იქ, სადაც ჩადენილია სიყალბე, არსებობს ამ სიყალბის გამომჟღავნების შესაძლებლობაც. ქრისტიანულმა მსოფლმხედველობამ, რომელშიც შესისხლხორცებულია ტრადიციული მეტაფიზიკის მიერ დადგენილი გაორება, ეს შესაძლებლობა აუცილებლობად აქცია. ქრისტიანობა ქადაგებს ერთგულებას ღმერთისადმი, ერთგულებას ჭეშმარიტი სამყაროსადმი. ქრისტიანულ-პლატონური მსოფლგაგება მოითხოვს სიმართლის, ჭეშმარიტების მსახურებას. დაბოლოს, ეს მოწოდება თვითონ ქრისტიანობის წინააღმდეგ მიმართული აღმოჩ-

ნდება. ადამიანში აღმოცენებული ჭეშმარიტების ნება აღმოაჩენს, რომ ქრისტიანული მსოფლგაგების მიერ აღიარებული ღირებულებები ყალბია, რომ მყარი, მარადიული, აბსოლუტური იდეალური სამყაროს მიჩნევა ჭეშმარიტებად სრულიადაც არ არის ჭეშმარიტების ნების ძიების შედეგი, მას სულ სხვა, უფრო მიწიერი საფუძველი აქვს. ძველი ღმერთი კვდება, ნიჰილიზმი იწყებს ბატონობას.

ნიჰილიზმი, ძველი ღირებულებების გაუფასურების პროცესში შინაგანად დაკავშირებულია სკეპსისთან, უიმედობასთან. პასიური ნიჰილიზმი ნიცშეს მიხედვით დამღუპველია კაცობრიობისათვის: ის არის მხოლოდ ნგრევა. ამიტომ მის საფეხურზე გაჩერება ისტორიისათვის საბედისწერო იქნებოდა. ნიჰილიზმით წერტილი უნდა დაესვას ძველს, მაგრამ ნიჰილიზმივე უნდა გახდეს ახლის შენების ფუძე. ნიჰილიზმი უნდა იყოს არა დასასრული, არამედ გარდამავალი ფაზა. ნიჰილიზმში, როგორც ყალბი ღირებულებების გაუფასურების პროცესში, მინიშნებულია ახალი გზა, გახსნილია ახალი შესაძლებლობები. ძველი ღირებულებების ნგრევის პროცესი ბოლომდე უნდა იქნეს მიყვანილი. ამ პუნქტში ნიცშე ნიჰილიზმის მოკავშირეა და ამიტომ თავის თავს ხშირად უწოდებს კიდეც ნიჰილისტს. მაგრამ ნიცშეს რწმენით, ნიჰილიზმის ნეგატიური ტენდენციების განვითარებას თან უნდა სდევდეს ჰოყოფითი, შემოქმედებითი ტენდენციების დაბადება და ზრდა. ეს ნიშნავს იმას, რომ ღირებულებათა გაუფასურების პროცესი უნდა გადაიზარდოს ძველი ღირებულებების გადაფასების, ე.ი. ახალი ღირებულებების დადგენის პროცესში. ამით ნიჰილიზმი ბოლომდე მიიყვანს თავის საქმეს, გადალახავს თავის თავს და კაცობრიობას გამოიყვანს კრიზისული სიტუაციიდან. ამდენად, ღმერთის სიკვდილის ტრაგიკულ განცდას თან უნდა ახლდეს სიხარულითა და იმედით აღსავსე გრძნობა ახალი პერსპექტივის ძიება-გახსნისა.

რა უნდა იყოს ახალი ღირებულებების დადგენის პრინციპი?

9. ძალაუფლების ნება

იმის შემდეგ, რაც იდეალური, ტრანსცენდენტური სამყარო ილუზია აღმოჩნდა, იმის შემდეგ, რაც „ღმერთი მოკვდა,“ უკვე შეუძლებელია ყოველივე არსებულის ჭეშმარიტი არსება ვეძებოთ ამქვეყნიურის მიღმა. პლატონისა და მისი მიმდევრების მეტაფიზიკა, რომელიც ყოფიერების გამოცანის ამოხსნას იდეათა მარადიული, უცვლელი სამყაროს საშუალებით ცდილობდა, ნიცშეს თანახმად, წარსულს ჩაბარდა. ტრადიციული მეტაფიზიკის პასუხი იმის თაობაზე, თუ რა არის არსებული, როგორც არსებული, მცდარი აღმოჩნდა, მაგრამ თავად კითხვას ნიცშე სავსებით კანონიერად თვლის.

ყოფიერების ნიცშესეული გაგება პლატონის თვალსაზრისის საპირისპიროა: ნამდვილი, ჭეშმარიტი სამყარო მისთვის არ არის დროსა და სივრცეს, ქმნადობას მოკლებული სამყარო. ერთადერთი ჭეშმარიტი სამყარო, აი, ეს – გრძნობადად მოცემული, ქმნადი, დროსა და სივრცეში გაშლილი სამყაროა. ჭეშმარიტია „მიწა“ და არა „ცა.“ ზარატუსტრა ამბობს: „გემუდარებით ძმებო, იყავით მიწის ერთგულნი და ნუ ერწმუნებით იმათ, ვინც ზემიწიერ იმედებზე გესაუბრებათ.“ ყოველივე „მიწიერს“ – პირველ ყოვლისა სხეულს – უნდა დაუბრუნდეს დაკარგული უფლებები, რადგან ჩვენი არსება მიწიერია, ამქვეყნიურია.

მიწა, რომლის ერთგულებისაკენაც მოუწოდებს ზარატუსტრა, ცხადია, არ უნდა გავიგოთ როგორც რაღაც უსიცოცხლო სხეულის ნაწილაკთა ერთობლიობა. მიწის ერთგულება ნიშნავს ამქვეყნიურის ერთგულებას. ადრე ღმერთი ითხოვდა ერთგულებას. ღმერთის სიკვდილის შემდეგ ერთგულებას შეიძლება ითხოვდეს მხოლოდ ამქვეყნიური, მიწიერი – სიცოცხლე. მიწიერი სიცოცხლის იმპულსები, მოთხოვნილებები, ლტოლვები – აი, რისი ერთგული უნდა იყოს ადამიანი. ამ სიცოცხლის „ადგილსამყოფელია“ სხეული, – სული, აზროვნება, შემეცნება მხოლოდ იარაღია სიცოცხლისა, სხეულისა.

სიცოცხლე ნიცშესათვის ყოველი არსებულის არსებაა: არსებული, როგორც არსებული, არის სიცოცხლე.

რაში გამოიხატება სიცოცხლის არსება, მისი „ცოცხალობა?“

ცოცხალი ნიცშესთვის მუდამ სწრაფვაა, ლტოლვაა, ამდენად, რაიმეს ნებაა. შოპენჰაუერი ფიქრობდა, რომ სიცოცხლის არსება ნებაა. სიცოცხლეს არ ნებავს არსებობა, ფიქრობს ნიცშე, ვინაიდან ის უკვე არსებობს. სიცოცხლე არსებობის ნება კი არ არის, არამედ განმტკიცების, გაძლიერების, სხვაზე ბატონობის ნებაა – ძალაუფლების ნებაა. არსებულის არსება, მაშასადამე, ძალაუფლების ნებაა.

ამრიგად, ნიცშე სამყაროს, როგორც მთელის, თავის გაგებას გვთავაზობს. ამ სამყაროში ვერ იპოვით მარადიულს, იდეალურს, დროის განზომილებას მოკლებულ მოვლენებსა და საგნებს. სამყარო სიცოცხლეა და ყოველ არსებულში – ქვა იქნება ეს თუ მცენარე, ცხოველი იქნება ეს თუ ადამიანი – თავისებურად ვლინდება სიცოცხლის არსება – ძალაუფლების ნება: „იქ, სადაც ცოცხალი ვიპოვე, ვიპოვე ძალაუფლების ნება“[95], – გვამცნობს „ასე ამბობდა ზარატუსტრა.“ და რადგან ძალაუფლების ნება, თავისი თავის

გაძლიერების, ამაღლების, განმტკიცების ნებაა, ის საკუთარი თავის დაძლევაა, თავის თავიდან გასვლაა, მაშასადამე, მარადიული ცვლილებაა, დროსა და სივრცეში გაშლილი ქმნადობის პროცესია. სამყარო სიცოცხლის, ძალაუფლების ნების მატარებელი ერთმანეთისაგან განსხვავებული, ერთმანეთისადმი დაპირისპირებული, ერთმანეთთან სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაში ჩაბმული ცენტრების, ინდივიდების სარბიელია. დრო, ქმნადობა, ბრძოლა – ეს ნიშნები არსებითია ამ სამყაროსათვის.

ნიცშე ფიქრობს, რომ ღირებულებათა განმსაზღვრელია სწორედ სიცოცხლე, ე.ი. ძალაუფლების ნება. ღირებულება ნიცშესათვის სხვა არაფერია, თუ არა სიცოცხლის განმტკიცებისა და ზრდის პირობა. ამდენად, ძირი ყველა ღირებულებისა – ტრადიციულისა და მომავალისაც – მხოლოდ სიცოცხლეში უნდა ვეძიოთ.

მაგრამ აქ ერთ ვითარებას უნდა მივაქციოთ ყურადღება: სიცოცხლე, ფიქრობს ნიცშე, ყოველ ადამიანში ერთნაირი ძალით როდია მოცემუ-

ლი. სიცოცხლე შეიძლება იყოს აღმავალი, ძლიერი, ომის წყურვილით აღსავსე და შეიძლება იყოს დაღმავალი, სუსტი, ავადმყოფური, მოღლილი. სიცოცხლის ორთავე სახეს საფუძვლად უდევს ძალაუფლების ნება: სუსტი სიცოცხლეც ესწრაფვის ბატონობას. ძლიერი, აღმავლობის გზაზე დამდგარი სიცოცხლე არ გაურბის ბრძოლას, ქმნადობა-მოძრაობას, პირიქით, ქმნადობა, მარადიული შენება და ნგრევა, მარადიული ომი მისი სტიქიაა. სიმყარე, უშფოთველობა, უმოძრაობა, ნეტარება იდეალია მხოლოდ იმ სიცოცხლისა, რომელიც სუსტია, დაღმავალია. მყარი, მოძრაობას მოკლებული სამყაროს ჭეშმარიტ სამყაროდ მიჩნევა ის პირობაა, რომელშიც სუსტი, უძლური სიცოცხლე შეძლებს თავისი თავის შენარჩუნებასა და დადგენას. ნიცშეს თანახმად, ტრადიციულ ღირებულებებში ვლინდება უძლურთა ძალაუფლების ნება. იმისათვის, რომ იბატონოს, სუსტი სიცოცხლე უარყოფს ქმნადსა და მარად მოძრავ სიცოცხლეს. უძლურ სიცოცხლეს არსებითად სურს „არარა.“ „ღმერთი,“ „იდეალური სამყარო,“ „უმაღლესი ღირებულება“ მხოლოდ ნიღაბია, რომლის უკანაც „არარა“ იმალება.

სუსტი სიცოცხლის გამოვლენის საუკეთესო მაგალითია ქრისტიანული მორალი. როგორ წარმოიშვა ის? ამ კითხვაზე პასუხს იძლევა „მორალის გენეალოგია.“

სიცოცხლის სიჭარბე ზოგიერთ ადამიანს წოდებრივ უპირატესობასაც აძლევს – ის არის დიდგვაროვანი, კეთილშობილი, თავისუფალი, დაშორებული ყოველივე მდაბალს, ის არის ბატონი. ნიცშეს თანახმად, ეს დისტანციის პათოსი, წოდებრივი უპირატესობის გრძნობა უდევს საფუძვლად ბატონთა მორალს. ბატონისათვის „კარგია“ საკუთარი თავი, ის, რაც ეკუთვნის მის კასტას, მის წოდებას, მისი კასტის წარმომადგენელთა ქცევები. „კარგს“ უპირისპირდება „ცუდი.“ ეს შეფასება ეხება სიცოცხლის ძალას მოკლებულ სუსტ ადამიანებს, რომლებიც წოდებრივად დაბალ საფეხურზე დგანან. „ცუდი“ ბატონისათვის არის ის, ვინც მოკლებულია ყოველგვარ კეთილშობილე-

ბას, თავისუფლებას, ომის წყურვილს, – მონა. ბატონის მორალი პატივს სცემს კეთილშობილებას, ძალას, ბატონობას, მამაცობას, დაუნდობლობას – ყველაფერს იმას, რაც ძლიერი სიცოცხლის მანიშნებელია. ბატონი არ არის „მოშინაურებული ცხოველი,“ ის არის „მტაცებელი ცხოველი,“ გამარჯვების მაძიებელი „ქერა ბესტია.“ არისტოკრატს, კეთილშობილს ვალდებულებები აქვს მხოლოდ თავისი კასტის წინაშე.

მონა სუსტია, ნაკლულია, „ავადმყოფია,“ მაგრამ ძალაუფლების ნება ამოძრავებს არა მარტო ძლიერს, არამედ სუსტსაც. თუ ბატონი ქმნის მორალურ ღირებულებებს ისე, რომ მხედველობაში აქვს, პირველ ყოვლისა, თავისი თავი, თავისი კასტა, მონის ყურადღება ღირებულებების შექმნისას ბატონზეა მიპყრობილი: მას ამოძრავებს ერთი ძირითადი გრძნობა – შურისძიება, „რესენტიმენტი“: მონას სურს სამაგიერო გადაუხადოს ბატონს ჩაგვრისათვის. როცა ეს შურისძიების გრძნობა შემოქმედებითი ხდება და ღირებულებებს ბადებს, ნიცშეს სიტყვებით, იწყება „მონათა აჯანყება მორალში.“ ყოველივე ის, რაც ღირებულია ბატონის მორალისათვის, მონის მიერ ფასდება როგორც „ბოროტება.“ „ბოროტებაა“ ის, რასაც ქება-დიდებას ასხამს ბატონი, რაც მოსწონს და რითაც თავი მოაქვს მას. „კეთილია“ ყველაფერი ის, რაც სუსტის არსებობას განამტკიცებს. „კეთილია“ ყველაფერი ის, რაც დაჩაგრულის, სნეულის არსებობას გააადვილებს, „კეთილია“ უძლური, ტანჯული, ღატაკი, ავადმყოფი. მონათა მორალი ქებას ასხამს თანაგრძნობას, თვინიერებას, სიყვარულს, მშვიდობას, მაგრამ ამ შეფასებების უკან იმალება თანაგრძნობისა და სიყვარულის საპირისპირო მოტივი – შურისძიება. თანადროული მორალი, ნიცშეს სიტყვებით, სწორედ მონათა ჯოგური მორალია: მონებმა გაიმარჯვეს, თავისი ღირებულებების ზეგავლენით მათ შეძლეს მტაცებელი ცხოველის მოშინაურება. ჯოგისთვის ნიშანდობლივია პიროვნულის ნიველირება: ადამიანს ეკისრება იზრუნოს საზოგადოებრივ ინტერესებზე, საყოველთაო ბედნიერებაზე, დაუმორჩილოს თავისი ინტერესები მასის ინტერესებს. ეს ნიშნავს იმის მოთხოვნას, რომ ადამიანმა ჩაკლას თავისი საკუთარი პიროვნება, გააუქმოს „მე“ და იყოს

ისეთი, როგორიცაა ყველა სხვა. გამგებელი ხდება არა პიროვნება, არამედ მასა. მტრად შერაცხილი ხდება ყველაფერი, რაც საშუალო დონეს სცილდება, რაც ინდივიდის ძალით არსებობს.

ადამიანში პიროვნულის ქრობის ერთ-ერთი გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონე მიზეზს ნიცშე ქრისტიანობის ძირითად მცნებებში ხედავს. პირველ რიგში, ეს ეხება თანაგრძნობის პრინციპს. თანაგრძნობის აქტში ადამიანი აუქმებს თავს და სხვისი ტანჯვის მორჩილი ხდება. თანაგრძნობა უნარჩუნებს არსებობას სუსტს, უძლურს, იმას, ვინც იღუპება და უნდა დაიღუპოს. უძლურის თანამგრძნობი თვითონვე იქცევა უძლურად. ასევე აკარგვინებს ადამიანს ცხოვრების გემოს ქრისტიანული პრინციპი სხეულის გვემისა, ასკეტიზმისა, გრძნობად-მიწიერზე უარისთქმისა. ის ფილოსოფიური, მორალური, რელიგიური იდეალები, რომლებითაც ცხოვრობს თანამედროვე ადამიანი, ნიცშეს რწმენით, დეკადანსის იდეალებია. ცივილიზებულ ევროპელს აშინებს ძლიერი ვნებები, ძლიერი განცდები, ჭიდილი, ტანჯვა, რომელთა გარეშე სიცოცხლე ჭაობად იქცევა. თანადროული ევროპელი ცხოვრობს ყოველდღიური პატარა საქმეებით, ის „კეთილია," „სამართლიანია," დამჯერია, თვინიერია. მისი მთავარი საზრუნავია პირადი კეთილდღეობა, პაწია ბედნიერება.

მონათა მორალი ნიცშესთვის იგივეა, რაც ქრისტიანული მორალი – ნიჰილიზმის ეს ერთ-ერთი მკვებავი წყარო. ნიჰილიზმის დაძლევა ამ მორალის „სიკეთისა" და „ბოროტების" დაძლევაც იქნება. ტრადიციულ მორალს უნდა დაუპირისპირდეს „იმორალიზმი," ტრადიციული „სიკეთისა" და „ბოროტების," ე.ი. სუსტი სიცოცხლის მიერ შემუშავებული ღირებულებებით გაპირობებულ ადამიანს უნდა დაუპირისპირდეს ადამიანი, რომელიც „სიკეთისა და ბოროტების მიღმაა," ძლიერი, სრულყოფილი სიცოცხლის საფუძველზე ქმნის ღირებულებებს.

10. ზეკაცი. მარადიული განმეორება

ნიცშეს მზერა მომავლისკენაა მიპყრობილი. ადამიანი უნდა დაიძლიოს. ადამიანის სიდიდე ისაა, რომ ის ხიდია, გზაა, გადასვლაა და არა მიზანი. იმის შემდეგ, რაც ღმერთი მოკვდა, ადამიანის ცხოვრების წესიც უნდა შეიცვალოს. ძველი ღირებულებები უნდა გადაფასდეს ახალი პრინციპის საფუძველზე. ეს პრინციპია სრული სიცოცხლე. სიცოცხლის ჭეშმარიტი არსების ერთგულება გაუხსნის ადამიანს გზას ზეცისაკენ, იმ ერთადერთი დიადი მიზნისაკენ, რომელიც აძლევს აზრს ცხოვრებას ღმერთის სიკვდილის შემდეგ. ზეკაცი არის ანტიპოდი თანამედროვე ადამიანისა, ის ასახიერებს სიცოცხლის სისავსეს, ცხოვრების უმაღლეს, სრულყოფილ წესს, ადამიანის უმაღლეს ტიპს, შემოქმედ ინდივიდს, რომელიც თვითონ ქმნის ღირებულებებს და თვითონვე ადგენს თავისი მოქმედების ნორმებს. ზეკაცის შემოქმედება გულისხმობს ყოველი მიღწეულის სიძულვილს, დაძლევას, ახალი მიზნების დასახვას, თავისი თავის მარადიულ ნგრევასა და აღშენებას. ადამიანის ჭეშმარიტი არსება შორეულის, მომავლის სიყვარულია. სამყაროს და თავის თავს თვითონ პიროვნებამ უნდა მისცეს სახე. შემოქმედება მარადიული ბრძოლაა, ომია სხვასთან და საკუთარ თავთან. ზეკაცის სიცოცხლე სავსეა ფათერაკებით, მაგრამ ის იღებს ამ სიცოცხლეს, „ჰოს“ ეუბნება მას. ტანჯვას, ყოფიერების მუქ მხარეებს, ბედისწერას ზეკაცი უყურებს არა მხოლოდ როგორც აუცილებელს, არამედ როგორც სასურველს. ზეკაცის პრინციპად ნიცშეს უთუოდ ესახებოდა თავისივე საყვარელი „ფორმულა“ „Amor fati“.

ბედისწერის სიყვარულის ამ გზაზე ზეკაცს დიდი გამოცდა ელის: ის უშფოთველად, სიხარულით უნდა შეხვდეს ცნობას მარადიული წრებრუნვის შესახებ.

დრო ჩვეულებრივ იაზრება როგორც ორი გზა – გზა უკან, ანუ წარსული და გზა წინ, ანუ მომავალი, – რომლებიც თავს იყრიან აწმყოში. ორივე გზა უსასრულოა. ისინი ეწინააღმდეგებიან ურთიერთს, თანდათან შორდებიან ერთმანეთს. დროის ასეთ გაგებას ნიცშე უპირისპირებს სხვაგვარ კონცეფციას. თუკი ვინმე გაჰყვებოდა ამ გზებს, იქნებოდნენ

თუ არა ისინი მუდამ ერთიმეორისადმი დაპირისპირებულნი? – სვამს კითხვას ნიცშე. აწმყოს უკან დევს მარადიულობა. მაგრამ განა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ იმან, ვისაც შეეძლო სვლა, უკვე გაიარა ეს გზა, რომ ყველაფერი, რაც შეიძლება მოხდეს, უკვე მოხდა? მარადიულ წარსულში მოხდა ყოველი მოსახდენი. დროის გზაზე გაიარა ყველაფერმა, რასაც კი შეეძლო გავლა. ამის შემდეგ ყველაფერი კვლავ უნდა განმეორდეს. ყველაფერმა კვლავ უნდა გაიაროს იგივე გზა. ეს უკან დაბრუნება არის მარადიული პროცესი. დრო, მაშასადამე, არ უნდა იქნეს წარმოდგენილი მსგავსად სწორი ხაზისა, რომელიც აწმყოდან არის გავლებული ორი მიმართულებით და უსასრულობაში იკარგება. დრო ნიცშესთვის რკალის მსგავსია. აქ ყოველი წინსვლა ამავე დროს უკუსვლაც არის, ყოველი ნაბიჯი მომავლისაკენ წარსულთანაც გვაახლოებს. მომავლისა და წარსულის ურთიერთშეუთავსებლობა ისპობა: მომავალი ამავე დროს ის არის, რაც იყო. წარსული კი ამავე დროს ის არის, რაც უნდა იყოს. წარსული ისევე იქცევა მომავლად, როგორც მომავალი წარსულად.

ერთისა და იმავეს დაბრუნების საიდუმლო მძიმე ტვირთია. ამ შემზარავ ცნობას, ნიცშეს თანახმად, ვერ

შეურიგდება სუსტი, მხდალი ადამიანი. მხოლოდ სულით ძლიერს, ზეკაცს ძალუძს გაუძლოს ამ უმძიმეს ტვირთს, მხოლოდ ის შეძლებს ხალისით უთხრას „ჰო“ სამყაროს დაუსრულებელ წრებრუნვას.

ზეკაცის ეს გაორებული განცდა – ერთი მხრივ ტრაგიკული, მეორე მხრივ ოპტიმისტური – ასრულებს ნიცშეს ფილოსოფიურ ნააზრევს, იმ ნააზრევს, რომელშიც უამრავია საბუთს მოკლებული პრინციპი, მაგრამ ამავე დროს არაჩვეულებრივი სიღრმითაა დანახული თანამედროვე ეპოქის მრავალი სენი. მარადიული წრებრუნვა, ზეკაცი, ძალაუფლების ნება – ეს პრინციპები ნიცშესთან მყარ ფილოსოფიურ საფუძველს მოკლებულია, მაგრამ „ღმერთის სიკვდილისა“ და ნიჰილიზმის ნიცშესეული დახასიათება უეჭველად ეპოქალური მნიშვნე-

ლობისაა დასავლურ აზროვნებაში. ნიცშეს ფილოსოფიაში მოხდა ევროპული საზოგადოების შიგნით მიმდინარე გარკვეული ღრმა კრიზისული პროცესების სწორი უკუფენა. სწორედ ამან განსაზღვრა ის, რომ ნიცშეს მიერ წამოჭრილი პრობლემა ნიჰილიზმისა, ტრაგიკული თემა ღმერთის სიკვდილისა სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა და XX საუკუნის დასავლურ ფილოსოფიაში უმნიშვნელოვანესი ადგილი დაიკავა.

ფრიდრიხ ნიცშე და მისი „ასე იტყოდა ზარატუსტრა“

[96]

1. გზა „ზარატუსტრასაკენ“

დრო უსამართლოდ მოექცა ნიცშეს. სანამ მძიმე სენს შეჭიდებული ეს შესანიშნავი გერმანელი მოაზროვნე ღრმა ფილოსოფიური ძიებებით აღსავსე თხზულებებს ქმნიდა, ეძებდა თავისი ნამოღვაწარის გამგებთ და შემფასებელთ, მისი პიროვნება და შემოქმედება უცნობი რჩებოდა ფართო საზოგადოებისათვის. 1889 წელს სულიერმა დაავადებამ გონება დაუბნელა ფილოსოფოსს, 1900 წელს კი იგი აღესრულა. სწორედ აქედან იწყება ნიცშეს დიდების გზა.

„ზარატუსტრას“ ავტორის პოპულარობა სულ უფრო იზრდებოდა, დღეს კი გაგვიჭირდება დავასახელოთ მოაზროვნე, რომლის გავლენაც აღემატება ნიცშესას. ჩვენი დროის უამრავი სერიოზული მოაზროვნე – ფილოსოფოსი იქნება ის თუ ფსიქოლოგი, სოციოლოგი თუ პოლიტიკოსი, მწერალი თუ კომპოზიტორი, თავს მოვალედ თვლის გამოეხმაუროს ნიცშეს, პასუხი გასცეს „წყეულ“ კითხვებს, ასეთი სიღრმითა და სიმწვავით სწორედ მან რომ დასვა პირველად.

ეს განსაკუთრებული ყურადღება ნიცშესადმი, ცხადია, არ არის შემთხვევითი. საქმე ისაა, რომ თავისი ფილოსოფიური ევოლუციის ყველა საფეხურზე „ზარატუსტრას“ ავტორის დაინტერესების საგანი იყო ყოველი ადამიანისათვის უაღრესად მნიშვნელოვანი და საჭირბოროტო პრობლემები: მას, ადამიანის ჭეშმარიტი რაობის, ჭეშმარიტი მოწოდების ღრმა გააზრების საფუძველზე, სურდა გაერკვია ადამიანის მდგომარეობა თანადროული კულტურის – მორალის, რელიგიის, ფილოსოფი-

ის, სამართლის, სახელმწიფოს, ხელოვნების – გაშლა-განვითარების პირობებში. გერმანელი ფილოსოფოსი ცდილობდა ეჩვენებინა, რომ თანამედროვე ევროპული კულტურა, ყველა თავისი განშტოებით, გვთავაზობს ცხოვრების ისეთ ყალიბებს, რომლებიც ადამიანის ნამდვილი არსებისა და მოწოდების საპირისპირონი არიან. ნიცშეს ყველა მნიშვნელოვანი თხზულება თავისებური მოწოდებაა მკითხველისადმი: „იცოდე, შენი ცხოვრების წესი შენსავე არსებას ეწინააღმდეგება!“ „ზარატუსტრას“ ავტორის მიერ დასმული დიაგნოზი და ამ დიაგნოზის საფუძველზე მოცემული პროგნოზიც, არსებითად, ჭეშმარიტი აღმოჩნდა: ნიცშემ ჩვენი დროის ადამიანის ექსისტენციური შეჭირვების მრავალ სიმპტომს მიაგნო, ამან, ბუნებრივია, გერმანელ ფილოსოფოსს უდიდესი პოპულარობა მოუტანა თანამედროვე სამყაროში.

ქართულ აზროვნებას, რომელიც თავისი განვითარების ნებისმიერ ეტაპზე საკაცობრიო კულტურის ყოველი ახალი მონაპოვარის გათავისებისაკენ ისწრაფვოდა, ყურადღების გარეშე არ დარჩენია ნიცშეს შემოქმედება. გერმანელი მოაზროვნის გავლენა განიცადა „ორგანოტროპიზმის“ შემქმნელმა ქართველმა ფილოსოფოსმა კონსტანტინე კაპანელმა. „ზარატუსტრას“ ავტორის მრწამსი თავისებურად აირეკლა გამოჩენილი ქართველი მწერლების კონსტანტინე გამსახურდიასა და გრიგოლ რობაქიძის შემოქმედებაში. იმ ფაქტს, რომ საქართველოში ნიცშეს ქმნილებებს მკითხველთა ძალზე ფართო წრე ჰყავდა, ვფიქრობ, ზემოაღნიშნულის გარდა სხვა მიზეზებიც ჰქონდა: გერმანელი ფილოსოფოსის მსოფლგანცდა ნათესაურია ჭეშმარიტი (და არა გადაგვარებული) ქართველი ადამიანის მსოფლგანცდისა.

ქართულ სულთან ნიცშეს ანათესავებს განსაკუთრებული სიძულვილი ჯოგური, მონური ცხოვრებისა, მასში გათქვეფილი, საკუთარ სახეს მოკლებული ადამიანისა, მდორე, უშფოთველი არსებობისა, „პაწია“ ბედნიერებისა და „პაწია“ კეთილდღეობისა; ქართული სუ-

ლის მისწრაფებებთან ახლოსაა ნიცშე, როცა ეთაყვანება მოძრაობით, ბრძოლით, ხიფათით და რისკით აღსავსე „დიონისურ“ ცხოვრებას, უშურველ, ანგარიშიანი განსჯის მოთხოვნათა უარმყოფელ, ლაღ, გულუხვად გამცემ, ბრძენსა და მამაც ადამიანს. სულთა ამ ნათესაობას უნდა ვუმადლოდეთ, ალბათ, იმასაც, რომ შესანიშნავმა ქართველმა მეცნიერმა ერეკლე ტატიშვილმა მრავალი წელი შეწირა უაღრესად ძნელ საქმეს – „ზარატუსტრას“ თარგმნას და შესაძლებლობა მისცა ქართველ მკითხველს მშობლიურ ენაზე გასცნობოდა მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის დიად ძეგლს.

ეს თხზულება ავტორის ფილოსოფიური ევოლუციის ბოლო პერიოდში დაიწერა, როცა ნიცშეს მრწამსი გათავისუფლდა გარეშე გავლენებისაგან. „ზარატუსტრა“ ჩაფიქრებული იყო როგორც ფართო ტილო, რომელშიც ორიგინალური ფორმით აღიბეჭდა გერმანელი მოაზროვნის ფილოსოფიური თვალსაზრისის ყველა ძირითადი მომენტი. თხზულებაში ვხვდებით ყველა იმ ძირითად პრობლემას, რომლებზეც ფილოსოფოსი ადრეც ბევრს ფიქრობდა. ახლა ეს პრობლემები წარმოდგება ახალი გააზრების საფუძველზე, ახალი სახეებისა და ახალი იდეების კონტექსში. შეიძლება ითქვას, რომ „ზარატუსტრაში“ თავისებური სახით „განსხეულებულია“ ნიცშეს აზროვნებისა და განცდების მთელი სიმდიდრე, ნიცშეს ძნელი, წინააღმდეგობებით აღსავსე ცხოვრების გზა.

ეს გზა გერმანიის სოფელ რიოკენში იწყება. სწორედ აქ, 1844 წლის 15 აგვისტოს, პროტესტანტი პასტორის კარლ ლუდვიგ ნიცშეს ოჯახში დაიბადა მომავალი ფილოსოფოსი. თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ კარლ ლუდვიგის მეუღლე – ფრანცისკა – პასტორის ქალიშვილი იყო, ადვილად წარმოსადგენი იქნება ის ღვთისმოსაობის ატმოსფერო, რომელიც სუფევდა ამ ოჯახში.

1849 წელს კარლ ლუდვიგი მოულოდნელად გარდაიცვალა. მომდევნო წელს ოჯახი ნაუმბურგში გადასახლდა. გიმნაზიაში სწავლის წლებში, დამოუკიდებლობისა და განმარტოების მოყვარული „პატარა პასტორი“ (ასე ეძახდნენ ფრიდრიხს მისი ამხანაგები) გაიტაცა პოეზიამ, მუსი-

კამ; ის წერს ლექსებს, ქმნის მუსიკალურ ნაწარმოებებს. 1858 წლიდან ნიცშე სწავლას განაგრძობს „შულფორტაში“ – იმდროინდელი გერმანიის ფართოდ ცნობილ სასწავლებელში. აქ სწავლის პერიოდში იწყება ნიცშეს ბრძოლა საკუთარ თავთან – საკუთარ ღვთისმოსაობასთან. ეს შებმა ქრისტიანულ მრწამსთან, ცხადია, არ იყო შემთხვევითი; ნიცშეს სწავლის წლები დაემთხვა იმ პერიოდს, როცა ევროპაში, განსაკუთრებით ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმის აღსრულების შემდეგ, ანტირელიგიური ტენდენცია სულ უფრო ძლიერი ხდებოდა, ამ ანტიქრისტიანული მოძრაობის განმტკიცებაში ძალზე დიდი როლი ითამაშა ფოიერბახის „ქრისტიანობის არსებამ“, რომელიც 1841 წელს გამოვიდა. ფოიერბახი შეეცადა თეოლოგიური პრობლემების ძირი ადამიანის ბუნების თავისებურებაში დაენახა. ნიცშეს დაბადების წელს გამოქვეყნდა და დიდად გახმაურდა მაქს შტირნერის „ერთადერთი და მისი საკუთრება“, რომელშიც ანთროპოლოგიზმი უკიდურესი ეგოიზმის გასამართლებლად იყო მოხმობილი. აქვე უნდა გავიხსენოთ გაცილებით ადრე –

1818 წელს – გამოსული თხზულება „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა“, რომლის ავტორი – არტურ შოპენჰაუერი სამყაროს გამოცანის ახსნისათვის მიმართავს არა ღმერთს, არამედ ბრმა ნებას.

1864 წლიდან ნიცშე ბონის უნივერსიტეტში ეუფლება კლასიკურ ფილოლოგიას, ღრმად სწავლობს ანტიკურ კულტურას. ერთი წლის შემდეგ ის ლაიფციგში გაჰყვა თავის მასწავლებელს, კლასიკური ფილოლოგიის სპეციალისტ ფრიდრიხ ვილჰელმ რიჩლს. ლაიფციგში გაეცნო ნიცშე შოპენჰაუერის თხზულებას „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა“. ამ წიგნთან შეხვედრამ წარუშლელი კვალი დატოვა მთელს მის ცხოვრებაზე.

1869 წელს ნიცშე მიიწვიეს ბაზელის უნივერსიტეტში კლასიკური ფილოლოგიის პროფესორის თანამდებობაზე. უნივერსიტეტში დაძაბული მუშაობის ნაყოფი იყო 1872 წელს გამოსული შრომა „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“. ეს თხზულება არ წარმოადგენ-

და ფილოლოგიური ან ისტორიული ხასიათის გამოკვლევას: ბერძნული ტრაგედიის წარმოშობის პრობლემა წიგნის ავტორმა ფილოსოფიურად გაიაზრა, მეტაფიზიკური კუთხით წარმოაჩინა. სამი ძალა შთააგონებდა ახალგაზრდა პროფესორს ამ წიგნის შექმნას – ანტიკური სამყაროს სიყვარული, შოპენჰაუერით გატაცება და მოწიწება რიჰარდ ვაგნერის შემოქმედებისა და პიროვნებისადმი: ამ დროს ნიცშეს ახლო ურთიერთობა ჰქონდა გამოჩენილ გერმანელ კომპოზიტორთან.

შოპენჰაუერის ფილოსოფიური მრწამსი – ნების მეტაფიზიკა – მიესადაგა „ტრაგედიის დაბადების“ ავტორის უარყოფით პოზიციას ქრისტიანული პრინციპების მიმართ. ბერძნული ტრაგედიის წარმოშობის პრობლემა ნიცშემ სწორედ ნების მეტაფიზიკასთან დააკავშირა. ხელოვნება წარმოადგინა როგორც სამყაროს საფუძველში მდებარე ძალების თავისებური გამოვლენა.

რომელია ეს ძალები?

ხელოვნების განვითარება „ტრაგედიის დაბადებაში“ გააზრებულია ჰერაკლიტესებურად – როგორც დაპირისპირებულთა ბრძოლა: ერთმანეთს ებრძვის ხელოვნების ორი სახე – აპოლონური და დიონისური. აპოლონი სიმბოლოა სინათლისა, ჰარმონიის, წესრიგისა, ზომიერებისა; დიონისე – სიბნელისა, ზომის და ზომიერების უარყოფისა, ორგიასტულ-ქაოსურისა, ინსტინქტების თარეშისა, სქესობრივი აღვირახსნილობისა. ტრაგედია, ნიცშეს თანახმად, ხელოვნების ის ფორმაა, რომელშიც არაპლასტიკური, სახეებს მოკლებული, მუსიკის სულით გაჟღენთილი დიონისური ხელოვნება უერთდება სახოვან აპოლონურ ხელოვნებას: ლტოლვა უკავშირდება ხატს.

„ტრაგედიის დაბადების“ ავტორი არ იზღუდება ხელოვნების განხილვით, ხელოვნების ორი სახე სამყაროს ორი საწყისის – აპოლონურისა და დიონისურის – გამოვლენაა. სამყაროს მეტაფიზიკურ საწყისთა ამგვარი გაგებიდან, ნიცშეს თანახმად, შემდეგი დასკვნა გამომდინარეობს: ხელოვნება, ადამიანი, კულტურა მხოლოდ მაშინაა სრულყოფი-

ლი, როცა მათში ორგანულად არის შერწყმული სამყაროს ორთავე საწყისი.

ტრაგედია სწორედ ამ სრულყოფილების ნიმუშია. მაგრამ ხელოვნების ამ სახეს აღსასრულიც ჰქონდა. ნიცშეს აზრით, ისტორიული განვითარების გარკვეულ ეტაპზე ანტიკურ სამყაროში ახალი მსოფლმხედველობა ჩამოყალიბდა, მსოფლმხედველობა, რომელიც მეცნიერული სულით იყო განმსჭვალული და აღარ უწევდა ანგარიშს დიონისურს. ტრაგედია, სამყაროს ტრაგიკული განცდა მოკლა განსჯის, ლოგიკის, მეცნიერების ადამიანმა, შმაგი დიონისე შეიწირა „თეორეტიკოსმა“ სოკრატემ, მითი – ცოდნამ. ასე დაიწყო ევროპული კულტურის ისტორიაში დაცემის ხანა, წარმოიშვა მეცნიერულ მსოფლგაგებაზე დამყარებული ახალი კულტურა – ალექსანდრიული. ნიცშეს თანახმად, თანამედროვე ადამიანი ამ დიონისურისაგან დაცლილ, ცალმხრივად განვითარებულ კულტურაში ცხოვრობს, სწორედ ამით აიხსნება „ტრაგედიის დაბადების“ ავტორის მკვეთრად უარყოფითი პოზიცია თანადროული კულტურისა და, საერთოდ, თანადროული ეპოქის მიმართ (რუდოლფ შტაინერმა ნიცშეს შესახებ დაწერილ წიგნს შემთხვევით როდი მისცა ასეთი სათაური: „ფრიდრიხ ნიცშე. თავისი დროის წინააღმდეგ მებრძოლი“). „ტრაგედიის დაბადების“ ავტორი ხედავს შეუსაბამობას ადამიანის ჭეშმარიტ დანიშნულებასა და თანადროულ კულტურას შორის, მაგრამ ის ოპტიმისტურადაა განწყობილი: კანტისა და შოპენჰაუერის ფილოსოფიურ კონცეფციებში, რომლებიც მეცნიერული შემეცნების შეზღუდულობაზე ლაპარაკობენ, ბახის, ბეთჰოვენის და, განსაკუთრებით, თავისი უფროსი მეგობრის – რიჰარდ ვაგნერის მუსიკაში ნიცშე დიონისური მსოფლშეგრძნების დაბრუნების ნიშნებს ხედავს.

ეპოქის კრიტიკას ნიცშე აღრმავებს ოთხ თხზულებაში – „დავიდ შტრაუსი როგორც აღმსარებელი და მწერალი“, „ისტორიის სიკეთე და სიავე სიცოცხლისათვის“, „შოპენჰაუერი როგორც აღმზრდელი“ და „რიხარდ ვაგნერი ბაიროითში“. ეს ნაწარმოებები, რომლებსაც

აერთიანებს სათაური „არათანადროული ფიქრები“, 1872-1876 წლებში იქმნებოდა. „არათანადროული ფიქრების“ ავტორი შენატრის თავის ეპოქაზე მაღლა მდგომ ძლიერ ინდივიდს, გამორჩეულს, გენიოსს, საკუთარი ნების კარნახით მოქმედ ადამიანს. ის თვლის, რომ ისტორიის მიზანია სწორედ ასეთი, „კაცობრიობის უმაღლესი ეგზემპლარების“ შექმნა. შემდგომ „ზარატუსტრაში“ ეს აზრი „ზეკაცის“ შესახებ მოძღვრებად გადაიქცევა.

1878 წელს გამოქვეყნებული წიგნით „ადამიანური, ერთობ ადამიანური“ ნიცშეს შემოქმედებაში ახალი პერიოდი იწყება. ფილოსოფოსი უკვე უარყოფს მეტაფიზიკას – განსაკუთრებით შოპენჰაუერის თვალსაზრისს. ნების მეტაფიზიკა, რომელიც სამყაროს აორებდა – ყოფდა ნებად და წარმოდგენად, თავისთავად სამყაროდ და მოჩვენებით სამყაროდ – ნიცშეს აღარ აკმაყოფილებს. „ადამიანური, ერთობ ადამიანურის“ ავტორისთვის არსებობს მხოლოდ ერთი – გრძნობადი – სამყარო. მეტაფიზიკა ცხადდება ცრუ მეცნიერებად, ილუზიების წყაროდ. ერთადერთ სანდო ცოდნად მიიჩნევა „მეცნიერული ცოდნა“: დიონისე ადგილს უთმობს თეორიულ ადამიანს – სოკრატეს.

ნიცშე შორდება ვაგნერს, ეთხოვება ძველ ოცნებებსა და იმედებს, მაგრამ ძველებურად განაგრძობს ბრძოლას თავის ეპოქასთან. ამჯერად, ამ ბრძოლის იარაღია არა მეტაფიზიკა, არამედ თავისებური სახის ფსიქოლოგია. ნიცშეს კვლევის ცენტრში ექცევა ადამიანის შინაგანი სამყარო. ამ სფეროს შესწავლის საფუძველზე ფილოსოფოსი ცდილობს ნიღბები ჩამოხსნას თავისი დროის მეტაფიზიკას, რელიგიას,

ხელოვნებას, მორალს, სამართალს; ცდილობს დაამტკიცოს, რომ კულტურის ამ და სხვა დარგთა ამაღლებული ფრაზების უკან იმალება ჩვეულებრივი, „მიწიერი“, „ერთობ ადამიანური“ ლტოლვები. თანადროული კულტურა, ნიცშეს მტკიცებით, ილუზიებისა და სიყალბის სარბიელია. ამიტომ ამ პერიოდში ნიცშეს იდეალია „თავისუფალი გონი“, რომელიც, „შებოჭილი გონისაგან“ განსხვავებით, უპირისპირდება ტრადიციულ კულტურას, თავისუფალია მისი ილუზიებისაგან.

1879 წელს, ავადმყოფობის გამო, ნიცშე თავს ანებებს აკადემიურ მოღვაწეობას, ფილოსოფოსს აწუხებს აუტანელი თავის ტკივილები, სისუსტე, უქვეითდება მხედველობა. იწყება ტანჯვით აღსავსე ცხოვრება. ლევ შესტოვი სწორად წერს: „ამ მწერალს მოწამებრივი გვირგვინი ადგას თავზე. მას წაერთვა ყველაფერი, რაც ჩვეულებრივ ალამაზებს ადამიანის ცხოვრებას და დააწვა ისეთი მძიმე ტვირთი, როგორიც იშვიათად უტარებია ვინმეს“ (2,34). მძიმე სენი აიძულებს ნიცშეს ხშირად იცვალოს საცხოვრებელი ადგილი. იგი ცხოვრობდა სილს-მარიაში, გენუაში, ნიცაში, ვენეციაში, მენტონაში, ტურინში... აქ იქმნება ახალი შრომები: „მგზავრი და მისი ჩრდილი“, „მხიარული მეცნიერება“. ეს უკანასკნელი 1882 წელს გამოვიდა. მასში უკვე იგრძნობა, რომ გერმანელი მოაზროვნე გარდატეხის წინაშეა.

„ასე იტყოდა ზარატუსტრა“ ამ გარდატეხის მაუწყებელია. ამ წიგნის წერა ნიცშემ 1883 წლის თებერვალში, გენუის მახლობლად, რაპალოში დაიწყო. თხზულების პირველი ნაწილი დაიწერა ათ დღეში. მეორე ნაწილი ასევე ათ დღეში შეიქმნა, იმავე წლის ზაფხულში სილს-მარიაში ყოფნისას. მესამე ნაწილი იწერებოდა 1884 წელს ნიცაში. მეოთხე ნაწილი კი 1884-1885 წლებში ციურიხში, მენტონაში და ისევ ნიცაში დაიწერა.

2. „ასე იტყოდა ზარატუსტრა, წიგნი ყველასათვის და არავისთვის“

ამ სათაურს ადვილად შეუძლია შეცდომაში შეგვიყვანოს: შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ავტორი თავის წიგნში ზოროასტრიზმის ცნობილ მოძღვრებას გადმოგვცემს. სინამდვილეში ეს ასე არ არის. თხზულების უკვე პირველი გვერდების გაცნობის შემდეგ აშკარა ხდება: ის, რასაც ამბობს ნიცშეს ზარატუსტრა, არ უთქვამს და არც შეიძლება ეთქვა ზოროასტრიზმის შემოქმედს. მიუხედავად ამისა, ზოროასტრიზმის შემქმნელის სახელი შემთხვევითობის ან ახირების შედეგად როდი „დასახელდა“ გერმანელი ფილოსოფოსის თხზულებაში. გადამწყვეტი მნიშვნელობა, ამ შემთხვევაში, ენიჭება იმ გა-

რემოებას, რომ, ნიცშეს თანახმად, სწორედ ზოროასტრიზმის დამაარსებელმა გაიაზრა პირველად სამყარო როგორც ორი, ზნეობრივი ბუნების მქონე საწყისის – სიკეთისა და ბოროტების – ბრძოლის სარბიელი, სწორედ მან შექმნა „ეს უაღრესად საბედისწერო ცდომილება, მორალი“ (11,213). ზოროასტრიზმის დამაარსებელმა შექმნა მორალი, – მცდარი მორალი, – რომლის თავი და თავია „სიკეთე და ბოროტება“ – პირველ ყოვლისა, ნიცშეს ეს თვალსაზრისი უნდა გავითვალისწინოთ, როცა გვსურს გავიგოთ, თუ რატომ იქცა ზარატუსტრა გერმანელი ფილოსოფოსის თხზულების გმირად. უნდა გავითვალისწინოთ კიდევ ერთი გარემოება, რასაც ეხება ნიცშე თავის „Ecce homo“-ში. საქმე ისაა, რომ, გერმანელი ფილოსოფოსის აზრით, ზოროასტრიზმის შემოქმედის მორალში უმაღლეს სიკეთედ მიჩნეული იყო სიმართლისმოყვარეობა: „ზარატუსტრა უფრო მეტადაა სიმართლის მოყვარული, ვიდრე რომელიმე სხვა მოაზროვნე“ (11,213). ამას კი, ნიცშეს აზრით, არ შეიძლებოდა არ მოჰყოლოდა ზოროასტრიზმისათვის საბედისწერო შედეგები. მართალია, ფიქრობს ნიცშე, ისტორიულად ზოროასტრიზმი არ მისულა ამ შედეგებამდე, მაგრამ ლოგიკურად ეს შედეგები აუცილებელი იყო. დიახ, რადგან ზოროასტრიზმის მორალში უმაღლესი სათნოება სიმართლისმოყვარეობა იყო, ამ მორალის მქადაგებელს აუცილებლობით, შინაგანი ლოგიკის ძალით უნდა შეეცნო თავისი ქმნილების მოჩვენებითობა, მცდარობა და უარეყო თავად ეს მცდარი მორალი. მართალია, რეალურად ამგვარი რამ არ მომხდარა, მაგრამ ლოგიკის ძალით უნდა მომხდარიყო. ის, რაც არ მოხდა ისტორიაში, ხდება გერმანელი ფილოსოფოსის გააზრებაში: ზოროასტრიზმის, „სიკეთე-ბოროტების“ მორალის შემოქმედი თავისივე მორალის უმაღლესი სათნოების – სიმართლისმოყვარეობის საფუძველზე უარყოფს თავისსავე ქმნილებას. ასე იბადება ახალი – ნიცშეს – ზარატუსტრა, არა „მორალისტი“, არამედ „იმორალისტი“, სიკეთისა და ბოროტების მიღმა მდგომი და, გასაგებია, რომ მისი მოძღვრება ზოროასტრიზმის საპირისპირო იქნება: ის ხომ ზოროასტრიზმის თვითუარყოფის შედეგია. სახელი ზარატუსტრა, წერდა ნიცშე,

„თვითდაძლევაა მორალისა სიმართლისმოყვარეობის საფუძველზე, თვითდაძლევაა მორალისტებისა მათ საპირისპიროში – ჩემში“ (11,213). შეგვიძლია ვთქვათ, ნიცშეს ზარატუსტრას სახელით ლაპარაკობს ყოფილი შემოქმედი მორალისა, რომელმაც თავისივე მორალის უმაღლესი პრინციპის საფუძველზე დაძლია საკუთარი თავი, იცვალა სახე.

როგორც ვთქვით, ნიცშესეული ზარატუსტრას მოძღვრება ძირეულად განსხვავდება „ტრადიციული“ ზარატუსტრას მოძღვრებისაგან, მაგრამ გერმანელი ფილოსოფოსის გმირს მაინც აქვს საერთო ზოროასტრიზმის შემოქმედთან – ისიც მოქადაგეა, მასაც სურს დაამკვიდროს ახალი მსოფლმხედველობა, ადამიანთა ცხოვრების ახალი წესი.

მსოფლმხედველობა, რომელსაც ამკვიდრებს „ზარატუსტრა“, მიმართულია ნიცშეს თანადროული კულტურისა და ცხოვრების წესის წინააღმდეგ. გადამეტებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ „ზარატუსტრას“ პრობლემატიკას და ძირეულ იდეათა წრეს კვებავს ევროპული კაცობრიობის წიაღში მიმდინარე კრიზისული პროცესები. უფრო მეტიც, მსოფლიო ლიტერატურაში, ალბათ, ცოტაა ისეთი ნაწარმოები, რომელიც „ზარატუსტრასათვის“ დამახასიათებელი ფილოსოფიური საფუძვლიანობითა და პოეტური სახოვანებით გვიხატავს დასავლური საზოგადოების მძიმე სენს.

3. „ზარატუსტრას“ პირველი ნაწილის ძირითადი პრობლემები.

ღმერთის სიკვდილი, ზეკაცი და უკანასკნელი ადამიანი

თანამედროვე დასავლური კულტურის ღრმა კრიზისზე ნიცშე ლაპარაკობს თავისი ქმნილების პირველსავე მონაკვეთში, რომლის სათაურია „ზარატუსტრას წინასიტყვა“. ამ კრიზისის შინაარსი გადმოცემულია მოკლე, მაგრამ ტევადი დებულებით: „ღმერთი მკვდარია“.

ღმერთის სიკვდილის თემა „ზარატუსტრაში“ ერთ-ერთი ძირითადია. მეტსაც ვიტყვით – ის ამოსავალია თხზულებისა და ამავე

დროს ფონია, რომელზეც გაიშლება და განვითარდება ყველა სხვა თემა.

რას ნიშნავს ღმერთის სიკვდილი?

თეზისი „ღმერთი მკვდარია“ გამოხატავს იმ სიღრმისეულ პროცესს, რომელიც ხდება ნიცშეს თანადროული ევროპული კაცობრიობის სულიერ ცხოვრებაში, კერძოდ, ძველი, ტრადიციული უმაღლესი ღირებულებების გაუფასურება. ღმერთის სიკვდილი ნიშნავს იმას, რომ ტრადიციულმა ქრისტიანულმა ღირებულებებმა, იდეალურ, იმქვეყნიურ, მარადიულ ღირებულებათა სამყარომ, რომელიც მყარ ორიენტირებს აძლევდა ადამიანს, დაკარგა თავისი ძალა, „ღვთიური“, „ზეგრძნობადი“, ტრანსცენდენტური სამეფო ილუზია, ცდომილება აღმოჩნდა. ადამიანი რჩება თავისი თავის ანაბარა, მას „ზემოთ“ არავის იმედი არ შეიძლება ჰქონდეს. დგება ნიჰილიზმის ეპოქა.

ზარატუსტრამ იცის, რომ ღმერთი მკვდარია. სწორედ ამიტომ, ათი წლის განდეგილობის შემდეგ, ის უბრუნდება ადამიანებს: ურთიერთობა შეიძლება გქონდეს მხოლოდ ცოცხალ ადამიანებთან და არა „მკვდარ“ ღმერთთან. ზარატუსტრას ანტიპოდია განდეგილი, რომელიც ტყეში შეხვდება მას. ამ ქრისტიანული ყაიდის ასკეტმა არ იცის, რომ ღმერთი მკვდარია და სურს შვება ღმერთთან ურთიერთობაში პოვოს. ზარატუსტრასათვის ამგვარი ცხოვრება თავის მოტყუებაა, ის მიისწრაფვის ადამიანებისაკენ, რათა მიუტანოს „ძღვენი“ – ასწავლოს მათ, თუ როგორი არ უნდა იყოს და როგორი უნდა იყოს ადამიანი იმ სამყაროში, რომელშიც „ღმერთი მკვდარია“.

ნიცშე ძალზე ხელშესახებად გვიხატავს იმას, თუ როგორი არ უნდა იყოს ადამიანი – ამ მიზნით „ზარატუსტრას წინასიტყვაში“ გამოჩნდება „უკანასკნელი ადამიანი“.

„უკანასკნელი ადამიანი“ ღმერთის სიკვდილის პირმშოა. ღმერთი მკვდარია და ამიტომ ადამიანი აღარ ცხოვრობს მაღალი მიზნით, მასში ჩაქრა ღვთიური ცეცხლი, ის კნინდება და „ყოველს ამცირებს“, ჩასჭიდებია „პაწია“ ბედნიერებას, „მცირე სიამოვნებას სადღეისოდ და მცირე სი-

ამოვნებას საღამოდ“. „უკანასკნელი ადამიანი“ – ფილისტერი თავისი რაციონალიზმით, „დემოკრატიული“ იდეებით, „პაწია“ ზრახვებით – ნიცშეს ყველაზე მეტად სძაგს.

მაგრამ, ნიცშეს თანახმად, „უკანასკნელი ადამიანი“ სულაც არაა ღმერთის სიკვდილის ერთადერთი

შედეგი. ზარატუსტრა ხედავს ადამიანის ცხოვრების სხვა წესსაც, ხედავს როგორც პერსპექტივას, მომავალს, შესაძლებლობას. ეს შესაძლებლობაა – ზეკაცი.

ასე შემოდის ახალი თემა „ზარატუსტრაში“. ზეკაცი უპირისპირდება „უკანასკნელ ადამიანს“, უპირისპირდება ადამიანს, რომელიც ტრადიციული მსოფლმხედველობის – განსაკუთრებით ქრისტიანულის – წიაღშია აღზრდილი, უპირისპირდება საერთოდ აქამდე არსებულ ადამიანს. ის იდეალია, მიზანია, რომელიც იბადება, როცა აშკარა ხდება, რომ ღმერთი მკვდარია: „ადამიანი არის რაობა, რომლის ძლევა ჰხამს“. ადამიანმა უნდა დაძლიოს თავისი თავი, რათა შეიქმნას ზეკაცი: „ადამიანი თოკია ცხოველსა და ზეკაცს შორის“, „გზად ყოფნაა“, „გარდამავლობაა“, „წარხდომაა“, ის მიზანი კი არ არის, არამედ ხიდია ზეკაცისაკენ.

ზეკაცი არ არის ახალი ბიოლოგიური სახე (როგორც ზოგჯერ ჰგონიათ ხოლმე), ის უმაღლესი ტიპის ადამიანია – სრულყოფილი არსება, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო „მცენარისა და მოჩვენების ნაზავთან“, ე. ი. ამქვეყნიურისა და იმქვეყნიურის დუალიზმით დაავადებულ არსებასთან. ზეკაცი „ამქვეყნიურია“, მთლიანია, სრულია, ერთგულია „მიწისა“, – აქ „მიწა“ უნდა გავიგოთ როგორც სიცოცხლე და არა როგორც რაღაც ინერტული მასა – სიცოცხლის სავსეობაა, ადამიანის არსებაში მოცემული პოტენციური ძალების მაქსიმალური რეალიზაციაა. სწორედ ამიტომ ის სიცოცხლის უმაღლესი მიზანია – „მიწის აზრია“.

გზა ზეკაცისაკენ რთულია. ის, პირველ ყოვლისა, მოითხოვს უზომო სიძულვილს ყველა ძველი ღირებულებისა – ტრადიციულად გა-

გებული ბედნიერებისა, გონებისა, სიკეთე-ბოროტებისა. გზა ზეკაცისაკენ ხიფათიანია, ის „თოკია უფსკრულს ზედა“ – მასზე ყველა ვერ გაივლის, ის ხიფათიანია, როგორც გზა იმ ჯამბაზისა, რომელიც თოკიდან ვარდება „ზარატუსტრაში“. რთულია არა მხოლოდ გზა, არამედ უკვე მოწოდებაც ზეკაცისაკენ: გართობას მოწყურებულ ადამიანებს არ აინტერესებთ ზეკაცი. ზარატუსტრასათვის აშკარა ხდება: ადამიანები, რომელთაც შემოქმედების ცეცხლი განელებული აქვთ, ზეკაცისაკენ მიმავალ გზას ვერ დაადგებიან: ისინი მკვდრები არიან. ზარატუსტრა გაეცლება მკვდრებს – ის ეძებს ცოცხალ „თანამგზავრებს“ – „შემოქმედთ, მოსამკლეთ, მოზეიმეთ“, მხოლოდ ისინი გაუგებენ ზარატუსტრას, მხოლოდ ისინი გაკაფავენ გზას ზეკაცისაკენ. სწორედ ამიტომ ის მიმართავს ყველას, ვინც შემოქმედია, და არ მიმართავს არავის ისეთს, ვინც ამ უნარს მოკლებულია: „ზარატუსტრა“ არის „წიგნი ყველასათვის და არავისათვის“.

სულის ცვალება და „მიწის“ მოღალატენი

„ზარატუსტრას სიტყვანი“ იწყება საუბრით სულის უცნაური სახეცვლილების შესახებ: სული იქცევა აქლემად, შემდეგ ლომად და ბოლოს ბავშვად.

რას ნიშნავს სულის ეს სამი სახე?

აქლემი – ეს ყველაფრის ამტანი, ღონიერი, მორჩილი ცხოველი „ზარატუსტრაში“ განასახიერებს ღვთისმოსავ ადამიანს, რომელიც თაყვანს სცემს ღმერთს და უდრტვინველად ეზიდება უმძიმეს ტვირთს – ტრანსცენდენტური სამყაროს არსებობის რწმენას. ნიცშეს ამ შემთხვევაში, უწინარეს ყოვლისა, ჭეშმარიტი ქრისტიანის რთული ცხოვრების გზა აქვს მხედველობაში: ღვთისმოშიში ადამიანი ზღუდავს პიროვნულს და თავის ქცევას მთლიანად უქვემდებარებს იმპერატივს – „შენ ხარ მოვალე“, – რომლის წყაროც იდეალურ ღირებულებათა სამეფოა, ღმერთია.

აქლემის სახე ნიცშესთან კაცობრიობის ისტორიული განვითარების გარკვეულ საფეხურზეც მიუთითებს, ესაა პერიოდი, როცა კაცობრიობამ

გაიზიარა სამყაროს პლატონისეული სურათი. პლატონმა გრძნობად, ცვალებად, მოძრავ სამყაროს დაუპირისპირა უცვლელი, მარადიულ იდეათა სამყარო – „ნამდვილი სინამდვილე“ – და უპირატესობა მისცა ამ უკანასკნელს. ქრისტიანულმა მსოფლმხედველობამ, ნიცშეს თანახმად, ჭეშმარიტებად მიიჩნია ეს მცდარი გაორება და აქლემი თავისებური გამოხატულებაა კაცობრიობისა, რომელიც, ღმერთის ღრმა რწმენით აღვსილი, ერთგულად ემსახურება „იმქვეყნიურ“, მარადიულ, უცვლელ ღირებულებებს, „ჯერარსს“.

მაგრამ სიყალბე არ შეიძლება არ გამომჟღავნდეს. თავად ქრისტიანობის წიაღშივეა ამ გამომჟღავნების იარაღი – სიმართლისმოყვარეობა. „უმწირეს უდაბნოში“ განმარტოებული აქლემი – ადამიანი, რომლის სიმართლისმოყვარეობამაც სავსებით ბუნებრივად მოითხოვა ღრმა ჩაფიქრება, სამყაროს თაობაზე ღრმა მედიტაციები – თანდათან ეჭვით აღივსება. ესაა ეჭვი, რომლის საგანიცაა სამყაროს მეტაფიზიკური გაორება. ეჭვი თანდათან იქცევა მყარ პოზიციად – ადამიანი ილაშქრებს „იმქვეყნიურის“ წინააღმდეგ, აქლემი იქცევა ლომად. ლომისათვის ღმერთი მკვდარია, ამდენად, ტრანსცენდენტური სამყაროს ღირებულებები და იმპერატივები – „შენ ხარ მოვალე“ – მოჩვენებითია. ადამიანს აღარ სურს მორჩილება. მას სურს იყოს ყოველივეს ბატონ-პატრონი. იმპერატივებს – „შენ ხარ მოვალე“ ლომი უპირისპირებს თავის თავისუფლებას – „მე მსურს“. ლომის თავისუფლება უარყოფითი, მხოლოდ უარმყოფელი თავისუფლებაა: მას არ ძალუძს ახალი ღირებულებების შექმნა, მაგრამ ის უარყოფს ძველ ღირებულებებს და ამით უმზადებს საფუძველს ახალ ღირებულებათა ქმნას.

ლომი, ისევე როგორც აქლემი, ნიცშეს ნააზრევში კაცობრიობის ისტორიის გარკვეულ ეპოქაზე მიგვითითებს. ესაა თავად „ზარატუსტრას“ ავტორის თანადროული ეპოქა – ნიჰილიზმის ეპოქა. უშფოთველი, მშვიდი, მორჩილი აქლემი იქცა ლომად, რომელიც ღვთაებრივ „არას“ ეუბნება ყველა ძველ

მაღალ ღირებულებას, მოვალეობას! ძველი ინგრევა, კარგავს ფასს. რა უნდა აკეთოს ადამიანმა ამ ღირებულებით ვაკუუმში?

ნიცშესათვის გამოსავალი ასეთია: ძველი, შეცდომაზე აგებული ღირებულებები უნდა შეცვალოს ახალმა ღირებულებებმა – სწორ საფუძველზე გამომუშავებულმა. ყველაფერი უნდა დაიწყოს თავიდან. ლომმა უნდა მიიყვანოს თავისი საქმე ბოლომდე – უარყოს დრომოჭმული ღირებულებები. შემდეგ კი ამ წმინდა უარმყოფელმა ადგილი უნდა დაუთმოს მშენებელს, შემოქმედს, იმას, ვინც არ არის დამძიმებული ძველით და ყველაფერს თავიდან იწყებს – ლომი უნდა იქცეს ბავშვად. ბავშვი „ახალი დასაბამია“, მას ძველი არ ამძიმებს, ის უშუალობაა, უმანკოებაა, პირველსაწყისია, „თვითძრული ბორბალია“, რაც მთავარია – ბავშვი შიშველი „არა“, შიშველი ნგრევა და უარყოფა, ე. ი. უარყოფითი თავისუფლება კი არ არის, არამედ შენებაა, ქმნაა, პოზიტიური თავისუფლებაა, „ღვთაებრივი დასტურის“ თქმაა, შემოქმედებაა, ანუ „თამაშია“. სამყაროში, სადაც აღარ ისმის შემოქმედი ღმერთის ხმა, შემოქმედი უნდა იყოს თავად „მიწის“ ერთგული ადამიანი. მოთამაშე ბავშვად გადაქცევა გზაა ზეკაცისაკენ და თავად ზეკაცობის აუცილებელი ელემენტიცაა.

ზარატუსტრამ იცის, რომ ახალი ღირებულებების დამკვიდრებას ბევრი რამ და ბევრი ვინმე ეღობება წინ, შემოქმედ თამაშს ბევრი ჰყავს მტერი – შეგნებული და უნებური.

აი, კათედრაზე დგას ბრძენი და საოცარი სერიოზულობით მოგვიწოდებს დავიცვათ ძველი სათნოებანი, დავიცვათ, რათა მშვიდად გვეძინოს. მთავარია უშფოთველი ძილი: „პატივი და მოკრძალება ძილის წინაშე! ეს არის პირველი!“ შემოქმედებას, ბრძოლას, ძიებას უპირისპირდება ძილი, ახალ ღირებულებებს – ძველი.

აი, ჩვენს წინაშეა „საიქიოს მოტრფიალე“. მას ყველაზე ღირებული და ძვირფასი სამყაროს „მიღმა“ ეგულება. ის შვებას ელის ღმერთისაგან და ეს მაშინ, როდესაც, როგორც ამბობს ზარატუსტრა, „ტანჯვამ და უძლურებამ შექმნა ყოველი საიქიონი“. ღმერთი ზარატუსტრასათვის

ქმნილებაა სნეულთა, დაღლილთა, ძაბუნთა, ის მოჩვენებაა, ტყუილია და ღმერთის იმედით ყოფნა ტყუილში ცხოვრებაა.

აი, „სხეულის მეძულე“. მას სხეული ღირებულებას მოკლებულად მიაჩნია და მხოლოდ სულის კეთილდღეობაზე ზრუნავს. ზარატუსტრას არ სწამს სულის აბსოლუტური დამოუკიდებლობა – აქ ნიცშე ტრადიციული იდეალიზმის მოპირისპირეა. ღმერთის სიკვდილის ერთ-ერთი შედეგი სხეულის რეაბილიტაციაა: ზარატუსტრასათვის „სხეული დიდი გონებაა“, სული კი „მცირე გონებაა“, მხოლოდ იარაღია სხეულისა.

ზარატუსტრას განსაკუთრებული სიძულვილის საგანია „სიკვდილის მქადაგებელი“ – მოწუწუნე, სულით „ჭლექიანი“, სიცოცხლით დაღლილი ადამიანი. სიკვდილის მქადაგებლისთვის სიცოცხლე მხოლოდ ტანჯვაა, ის ყველაფერში ეძებს საბუთს სიცოცხლის უარყოფისათვის.

ძნელი არ არის იმის მიხვედრა, რომ სიკვდილის მქადაგებელთა შორის ნიცშეს ეგულება ის ადამიანიც, რომელსაც ერთ დროს ეთაყვანებოდა – არტურ შოპენჰაუერი. სიცოცხლის უარმყოფელი პესიმისტური მსოფლმხედველობა – შოპენჰაუერის „ნების მეტაფიზიკა“ იქნება ეს, ბუდიზმი, თუ თავისებურად ინტერპრეტირებული ქრისტიანობა – ზარატუსტრაში მხოლოდ ზიზღს იწვევს: „ჯერ ადამიანადაც არ ქმნილან ეს საშინელებები, დეე, იქადაგონ ცხოვრების უარყოფა და თვით აღიგავონ“!

ადამიანი, შემოქმედება, ღირებულება

ღმერთის სიკვდილის აღიარება ნიცშესათვის იმის მტკიცებასაც ნიშნავს, რომ ჭეშმარიტი შემოქმედი არის ადამიანი და არა ღმერთი. „ზარატუსტრას“ ავტორის თანახმად, ადამიანი არის შემოქმედი უწინარეს ყოვლისა ღირებულებებისა, რომელთა საფუძველზეც შენდება და წარიმართება მისი ცხოვრება. ღირებულება – ჭეშმარიტიცა და ყალბიც – ადამიანის და მხოლოდ ადამიანის შემოქმედების ნაყოფია – სწორედ ამას უმტკიცებს თავის მოწაფეებს ზარატუსტრა:

„ჭეშმარიტად, ძმანო, ადამიანთ თვით შეჰქმნეს ყოველი თვისი სიქველე და ბოროტება. ჭეშმარიტად, იგი არავისგან აუღიათ, არ უპოვნიათ, არ ჩამოვარდნილა იგი, ვით ხმა ზეცისა“. ადამიანი აფასებს საგნებს და ამ შეფასების აქტში, ნიცშეს აზრით, ჩნდება „კარგი“ და „ცუდი“, „კეთილი“ და „ბოროტი“. შეფასების აქტით იქმნება ღირებულება, საზრისი ენიჭება საგნებს, შინაარსით ივსება „ყოფის კაკალი“: ტყუილად როდი თვლის ზარატუსტრა შეფასების უნარს ადამიანის ერთ-ერთ ძირეულ ნიშნად – „ამად ეწოდება მას „ადამიანი“, ეს არს ფასმდებელი“.

ნიცშეს ამ სუბიექტივისტურ აქსიოლოგიას თავისი კრიტიკული პათოსიც აქვს. საქმე ისაა, რომ ღირებულებას, ზარატუსტრას ავტორის თანახმად, ქმნის სუსტი, უღონო, დაავადებული სიცოცხლეც. შურიც შეიძლება იქცეს ღირებულების შემოქმედად, შური, რომელიც სიკეთის ნიღაბს აფარებს თავს. ქრისტიანული ღირებულებები, ტრადიციული „სიკეთე“ და „ბოროტება“ სწორედ სუსტი სიცოცხლის ნაყოფად ესახება ნიცშეს. უნდა ითქვას, რომ ძალზე ხშირად ნიცშეს მიერ გაკეთებული ფსიქოლოგიური ანალიზი ღრმაცაა და სწორიც: განა „უანგარობის“, „მოყვასის სიყვარულის“, „უმანკოების“ ნიღაბქვეშ იშვიათად გვინახავს ანგარება, სიძულვილი, მანკიერება?! ნიცშე ადამიანის სულის დაფარული კუნჭულების მიგნების ოსტატია, მისი „ფსიქოლოგიის“ მიზანია კეთილზნიან ფასადს მიღმა იპოვოს ბნელი მოტივი, კაცი, რომელსაც სურს შური იძიოს, მაგრამ ამის ძალა არ შესწევს, აცხადებს სიკეთე და პატიებაა მაღალი ღირებულება და მე კეთილი და მპატიებელი ვარო; მშიშარა და ლაჩარი გვეუბნება, ქვეყანაზე ყველაზე ძნელი საქმე ჭირთა დათმენააო. ავხორცობა – გვეუბნება ზარატუსტრა – ხშირად ნიღბავს თავის თავს: როცა თავის საწადელს ვერ აღისრულებს, იწყებს ჩივილს იმაზე, რომ მას დააკლეს რაღაც მაღალი – სულიერი. სუსტი სიცოცხლე უმტკიცებს ძლიერს – უმაღლესი ღირებულება სიყვარულიაო, ამას მხოლოდ იმიტომ შთააგონებს, რომ გადარჩენა და საკუთარი სიცოცხლის განმტკიცება სურს – ცხვარი შთააგონებს არწივს, გიყვარდეს მოყვასიო

და არწივი – ომისათვის გაჩენილი ეს ფრინველი – გადაიქცევა შინაურ, „ყველას მოყვარულ“ არსებად.

ცხადია, ნიცშეს დაკვირვებები არ არის საფუძველს მოკლებული, მაგრამ ქრისტიანობის წარმოშობის ნიცშესეული კონცეფცია აშკარად ბადებს უკმარობის გრძნობას: სიყვარული და უანგარობა შეიძლება იყოს ნიღაბი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი მხოლოდ ნიღბის სახით არსებობენ. ნიცშე ზედმეტად ეჭვიანია: ის ნიღაბს ეძებს იქაც, სადაც ეს ნიღაბი არ არსებობს, სადაც სიყვარული მართლაც სიყვარულია და არა იარაღად ქცეული სიძულვილი.

ქრისტიანობას ნიცშე აფასებს სიცოცხლის ფილოსოფიის კონტექსტში – უყურებს როგორც სუსტი

სიცოცხლის გამოხატულებას. სწორედ ამიტომ ებრძვის ის ტრადიციულ ქრისტიანულ მცნებებს, ებრძვის თანალმობისაკენ, მოყვასის სიყვარულისაკენ მოწოდებას. ისინი, ნიცშეს აზრით, საბოლოო ანგარიშით, სიცოცხლეს ასუსტებენ.

მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ნიცშე კაცთმოძულეა (სამწუხაროდ, ჩვენში ამას ხშირად გაიგონებთ). „დუნე“, „ჭაობისებური“ ცხოვრების დიდი სიძულვილი, „პაწია“ ბედნიერების მაძიებლის, ფილისტერის ზიზღი ზარატუსტრას ავტორს ბევრ, მკითხველის ყურისათვის ძნელად მოსასმენ სიტყვას ათქმევინებს, მაგრამ თავი და თავი ამ სიტყვებისა არის ზრუნვა სიცოცხლის – ადამიანის ცხოვრების სრულქმნაზე: სიცოცხლე უნდა იყოს სისხლსავსე, მძაფრი, ჰეროიკული, რისკით და ხიფათით სავსე.

ამგვარად გაგებული იდეალი სიცოცხლისა, ცხადია, ვერ იგუებს სენტიმენტალობას. „თანასიბრალული მეგობრისადმი დაჰფარეს მაგარი ნაჭუჭით, გმართებს ამით ილესდე კბილს. მაშინ იგემებ შენ მის სინაზეს და სიტკბოს“, და კიდევ: „იყოს შენი თანასიბრალული ამოცნობად, ჯერ სცანი, ჰსურს თუ არა შენს მეგობარს შენი თანასიბრალული. იქნებ მას შენი უდრეკი თვალი უყვარს და გამოხედვა მარადისობისა“.

„მიწის“, ე. ი. სიცოცხლის ერთგულება „ჭაობის“ ნაცვლად ითხოვს მოძრაობას, ომს, მამაცობას, ბრძოლას. ეს ერთგულებაა საფუძველი ჭეშმარიტი მეგობრობისა – შემოქმედ-მებრძოლთა მეგობრობისა, რომელიც, ზარატუსტრას თქმით, არც მონას ძალუძს და არც ტირანს: „მონა ხარ? მეგობრობა არ ძალგიძს. ტირანი ხარ? მეგობართ ვერ მოიპოვებ“.

მოყვასის სიყვარულს ზარატუსტრა უპირისპირებდა „სიყვარულს შორეულისას“. ვინც შორეულს – ზეკაცს არ უმზერს, ის აწმყოს ყოველდღიურობაში გაითქვიფება – ასეთია ნიცშეს თეზისი. სიყვარული შორეულისა, სიყვარული „საგანთა და ლანდებისა“ – ზარატუსტრას მოძღვრების ერთ-ერთი დედაბოძია. ის, რასაც ჩვენ ლანდებად, მოჩვენებად ვთვლით – უანგარო იდეალები, ზოგადი სიქველენი ზეკაცის ცხოვრებისა, რომლებიც ქრისტიანულის საპირისპიროა – ადამიანთა ორიენტირები უნდა გახდეს. შემოქმედება ბრძოლად უნდა იქცეს ამ იდეალების საგნად გადაქცევისათვის: „მყობადი და შორეული იყოს მიზეზი შენი დღეისა, შენ მეგობარში გიყვარდეს ზეკაცი“.

მაგრამ შორეულზე ზრუნვა, ზარატუსტრას თანახმად, ცხადია, არ გამორიცხავს თავისებურ ზრუნვას, მიმართულს აწმყოზე, რომლის გამოხატულებაცაა ნიცშეს მიერ ოსტატურად აღწერილი ფენომენი „გამღები სიქველისა“.

ზარატუსტრას სძაგს ეგოიზმი, „უღატაკესი“, „დამშეული“ თავკერძობა, „რომელს მარად ქურდობა ჰსურს, იგი სნეულთ თავკერძობაა, სნეული თავკერძობა“. ამ სენით შეპყრობილი ადამიანი ცხოველს ემსგავსება, მას საზიარო აქვს „კატებთან და მგლებთან“. ეგოიზმის პრინციპი – „ყოველი ჩემთვის“ ზარატუსტრასათვის ადამიანის ღრმა გადაგვარების ნიშანია.

ხარბთა და დავრდომილთა ამ თავკერძობას ნიცშე უპირისპირებს „საღსა და წმიდა“ თავკერძობას, რომლის გამოხატულებაცაა გამღები სიყვარული. ის თავკერძობაა, რადგან ყველა ღირებულებათა მიმთვისებელია, სურს მოიხვეჭოს ყველა საუნჯე. მაგრამ გამღები სიყვარულის ეს თავკერძობა „საღი და წმიდაა“, რადგან ეს აურაცხელი სიმდიდრე გამ-

ღებ სულს მითვისებული აქვს მხოლოდ იმისათვის, რათა გასცეს, გაასაჩუქროს. ეგოისტი თავს ევლება საკუთარ პერსონას, მას მოპოვებული კეთილდღეობის შენარჩუნება სურს და, ამდენად, ყოველგვარი ცვალებადობა და მოძრაობა აშინებს. გამღებ სულს სწყურია მსხვერპლად თავის მოტანა, საკუთარი თავის მთლიანად „დახარჯვა“ – ამდენად, ის სიმყარის, გაქვავების, გაყინვის მოძულეა. მისი სტიქიაა გასაჩუქრება იმისა, რაც აბადია.

ეს გასაჩუქრება არ უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც დაჩაგრულისათვის მოწყალების გაღება, ეს ნიცშეს გაყალბება იქნებოდა. გასაჩუქრებას, გაღებას ნიცშესთან სიცოცხლის სავსეობა უდევს საფუძვლად. გამჩუქებელია სისხლსავსე სიცოცხლე: ის იმდენად სავსეა, რომ არ შეუძლია არ გასცეს, არ ასაჩუქროს. საჩუქარი კი არ გაიღება, არამედ „იღვრება“ სიყვარულისა და სიცოცხლის ძალთა სიჭარბის გამო. ამ სიჭარბის შედეგი სწორედ „საჩუქარია“ და არა „დახმარება“, „მოწყალება“, ის პირველ ყოვლისა ღირებულია თავისთავად და არა როგორც რაიმე მიზნის მიღწევის საშუალება.

...ნიცშეს თხზულების პირველი ნაწილი „გამღები სიყვარულის“ შესახებ მოძღვრებით მთავრდება. გამღებ სიქველეზე საუბარს მოსდევს ზარატუსტრას უცნაური სიტყვები: „მომმშორდით და ერიდეთ ზარატუსტრას... იქნებ გატყუებდათ“. ზარატუსტრას არ სურს იყოს ბრმა თაყვანისცემის საგანი, არ სურს იყოს კერპი. ადამიანი ჭეშმარიტებასთან საკუთარი გამოცდილებით უნდა მივიდეს – მოწაფე არ უნდა დარჩეს მარად მოწაფედ. ზარატუსტრა შორდება თავის მოწაფეებს, რათა მომავალში შეხვდეს მათ როგორც ადამიანებს, რომლებმაც იპოვეს საკუთარი თავი. თავის მოწაფეებთან ერთად ის იზეიმებს „დიად შუადღეს“ – ადამიანის დაისს, დროს, როცა მათი ნება ასეთი იქნება: „მკვდარნი არიან ყველა ღმერთები. აწ ვისურვოთ, რათა ზეკაცმა იცოცხლოს“.

4. „ზარატუსტრას“ მეორე ნაწილის ძირითადი პრობლემები

ყოფიერება და დრო

ნიცშეს თხზულების მეორე ნაწილის დასაწყისი პირველის დასაწყისს მოგვაგონებს: ზარატუსტრა კვლავ განმარტოებით ცხოვრობს მთებში, ის გაშორდა თავის მოწაფეებს, გაშორდა, რადგან არ სურდა ყოფილიყო ბნელი თაყვანისცემის საგანი, კერპი: მას არაფერი აქვს საერთო „ფიურერებთან“, „ბელადებთან“, ჩვენს დროშიც რომ ბევრი გვინახავს. ზარატუსტრას პიროვნებებთან სურს დიალოგი და არა მონუსხულ ბრბოსთან. მისთვის აუცილებელია ურთიერთობა, კომუნიკაცია ადამიანებთან, მაგრამ ეს ადამიანები ღრმა განცდით, ღრმა აზროვნებით, ღრმა კრიტიკული ალღოთი დაჯილდოებულნი უნდა იყვნენ. სულის სწორედ ამ თავისუფლებას, სიფხიზლეს, სინათლეს გულისხმობს ნიცშეს თხზულების მეორე ნაწილის ეპიგრაფი, „ზარატუსტრას“ პირველი ნაწილიდან ცნობილი სიტყვები: „და ოდეს ყველანი უარმყოფთ, კვლავ დაგიბრუნდებით“...

და, აი, ზარატუსტრა კვლავ უბრუნდება თავის მოწაფეებს: მან „თესლი დათესა“ – დაუტოვა თავის მოწაფეებს საკუთარი მოძღვრება თავისუფალი განსჯისათვის, თავად კი იყო „მელოდინე, მსგავსად მთესავისა“. ახლა, სიზმარში ნანახი აბრუნებს მას მოწაფეებთან: ზარატუსტრას მოძღვრება განსაცდელშია, „მტერნი გაძლიერებულან“ და მისი მოძღვრების სახე დაუმახინჯებიათ (ნიცშე აქაც წინასწარმეტყველი აღმოჩნდა: მისი მოძღვრება მრავალგზის დაუმახინჯებიათ ამ მოძღვრების მტრებსაც და ვაი-მოკეთეებსაც).

მოწაფეებთან ახალი შეხვედრისას ზარატუსტრა აღრმავებს და აზუსტებს თავის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ონტოლოგიური მნიშვნელობის მქონე დებულებებს. ამ დებულებების კრიტიკის ძირითადი ობიექტია ტრადიციული სურათი სამყაროს აგებულებისა, პლატონისეული გაგება „ნამდვილი სინამდვილისა“, იდეალურისა, ღმერთისა. ნიცშეს ყურადღების ცენტრში დგება პრობლემა ყოფიერებისა და დროის ურთიერთმიმართებისა.

მოძღვრება, რომლის თანახმადაც ღმერთი, ე. ი. იდეალური, მარადიული, უცვლელი სამყარო, დროის განზომილების არმქონე სამეფო

უმაღლესი ღირებულებებისა არის „ნამდვილი სინამდვილე“ ნიცშესათვის ადამიანის არსებობის საწინააღმდეგოა: „ბოროტს და ადამიანისთვის მავნეს ვუწოდებ ყველა მოძღვრებას მხოლოდისა და სრულისა, უძრავისა, მაძღრისა და წარუვალისათვის“. ღმერთის აღიარება ზარატუსტრასათვის ნიშნავს დროის გაუფასურებას, ეს კი – შემოქმედების, საერთოდ ქმნადობის გაუფასურებას, რადგან ქმნადობა დროის გარეშე არ არსებობს: „ღმერთი აზრია, რომელი ყოველს სწორს ბრუდსა ჰქმნის და მყარს მოძრავად. როგორ? გაქრნეს დრო და ყოველი, რაც წარმავალია, სიცრუე იქნება?“

ნიცშეს პოზიცია პლატონისეული მეტაფიზიკის საწინააღმდეგოა: „ნამდვილი სინამდვილე“ დროში არსებული, ქმნადი, ცვალებადი, წარსულის, აწმყოსა და მომავლის მქონე სინამდვილეა: დრო ყოფიერების არსებითი ნიშანია, ყოფიერება ქმნადობაა. ის, რაც არ იცვლება, რაც წარუვალია, ზარატუსტრასათვის მხოლოდ სიმბოლოა: „ყოველი წარუვალი მხოლოდ სიმბოლოა და პოეტები ფრიად სცრუიან“. (გავიხსენოთ გოეთეს „ფაუსტის“ მეორე ნაწილის დასასრული: „ყოველი წარმავალი არის მხოლოდ

სიმბოლო“). ღმერთი თავისი უცვლელი იმპერატივებით ნიცშეს ესახება როგორც ადამიანის შემოქმედების თავისუფალი მოღვაწეობის შემბორკავი ძალა. მაგრამ ასეთი ღმერთი, ზარატუსტრას სიტყვებით, მხოლოდ „ვარაუდია“. ის ვარაუდია, რომელიც ადამიანის თავმა დაბადა, ის მცდარი ვარაუდია. ღმერთის არსებობის ცნობილი არგუმენტების საპირისპიროდ ზარატუსტრას ღმერთის არარსებობის საბუთი მოჰყავს: „უკეთუ ღმერთები იარსებებენ, ვით ავიტანდი ღმერთი არ ვყოფილიყავი! მაშ, ღმერთები არა ჰგიებენ“. ძლიერია სისხლსავსე სიცოცხლე, ამაყი სული, „არწივი“ ვერ აიტანდა მასზე ძლიერს, მასზე სრულყოფილს – ის თავად იქცეოდა ამ სრულყოფილ არსებად; და რადგან ეს არ მოხდა, უნდა ვაღიაროთ, რომ ღმერთის არსებობა ილუზია იყო, რომ ღმერთი არსებობდა მხოლოდ როგორც „ვარაუდი“ და არა როგორც „ნამდვილი სინამდვილე“.

ნიცშეს აზრით, „ღმერთის სიკვდილი“ გზას უხსნის ადამიანის შემოქმედებას. ის სამყარო, რომელიც „აგებული“ იყო ღმერთის თვალთახედვით, დაინგრა. ახლა ადამიანმა უნდა ააგოს ახალი სამყარო – ადამიანური, ყველაფერი უნდა გარდაიქმნას „ადამიანისათვის სააზრო, ადამიანისათვის სანახავ, ადამიანისათვის საგრძნობლად... და რასაც ქვეყანას ვუწოდებთ, იგი ჯერ თქვენ მიერ ქმნილ უნდა იყოს“. ადამიანმა უნდა ააგოს ადამიანის სამყარო და მან არსებითად შეცვალოს საკუთარი თავიც. ეს ახლის ქმნა მხოლოდ დროში არსებობს, ეს შემოქმედება მხოლოდ იმით სულდგმულობს, რომ არსებობს წარსული, აწმყო და მომავალი.

ადამიანის ამ შემოქმედებით მოღვაწეობაში, ნიცშეს თანახმად, გამოვლენას პოულობს სამყაროს არსება – „მიწა“, რომელიც უნდა ვიაზროთ როგორც სიცოცხლე. ტრადიციული მეტაფიზიკა სვამდა კითხვას ყოფიერებაზე, „არსებულზე როგორც არსებულზე“, არსებულის ყოფიერებაზე. ნიცშეს ამ კითხვაზე თავისი პასუხი აქვს: სამყაროს ყოფიერება არის სიცოცხლე, ჰერაკლიტესეული ქმნადობა, „დიონისური“ ლტოლვა. „მიწა“, რომელიც ნიცშეს მოძღვრებაში იკავებს ღმერთის ადგილს, სწორედ სიცოცხლის მიმნიჭებელი ძალაა, თავად სიცოცხლეა, ე. ი. დროში და სივრცეში გაშლილი შემოქმედებითი პროცესია. სიცოცხლე ნიცშესათვის სამყაროს ძირია, სამყაროს არსებაა, ხოლო ადამიანის შემოქმედება, – როცა ის სწორი გზით მიდის და თავად სიცოცხლეს არ ღალატობს – ყველაზე ადეკვატური და სრულყოფილი გამოხატულებაა ამ ძირისა. სიცოცხლე, მოქმედების სურვილი, „ქმნის ნებაა“. ეს არის ნება, რომელიც ანგრევს ძველს, დრომოჭმულს, გახევებულს, მკვდარს, იმას, რაც ამძიმებს და ტანჯავს ადამიანს: „ყოველი მგრძნობიარე იტანჯება ჩემს შორის და საპყრობილეშია, ხოლო ჩემი ნება მარად მოდის ჩემთან ვით მხსნელი და მახარობელი. ნება იხსნის – ესაა ჭეშმარიტი მოძღვრება ნების თავისუფლებისა“.

აქ კარგად ჩანს, რომ შოპენჰაუერის „ნების მეტაფიზიკა“, მართალია, ძალზე შეცვლილი სახით, მაინც ძალაში რჩება ნიცშეს მოძღვრებაში. სიცოცხლე ნებაა, რომელიც სიცოცხლის სულ ახალ და ახალ ფორმებს

ქმნის. ის ძალაა, რომელიც საშუალებას აძლევს ადამიანს, გადალახოს თავისი თავი და დააახლოვოს ის „ზეკაცის მშვენიერებასთან“.

სიცოცხლე ზარატუსტრას ესახება როგორც ნებათა ბრძოლა, სადაც არ არის ბრძოლა, იქ სიკვდილია,

არარაა. ნიცშე ებრძვის ყველას, ვინც სიცოცხლის ბრძოლაში აღმოცენებული უთანასწორობის მტერია. „ტარანტული“, რომელზეც ლაპარაკობს ზარატუსტრა, სწორედ თანასწორობის მოქადაგეა. რა უბიძგებს მას ამ ქადაგებისაკენ? ნიცშე აქაც თავის „სიღრმის ფსიქოლოგიის“ ერთგულია. თანასწორობას ქადაგებს ის, ვინც უძლურია, ვისაც სურს, მაგრამ არ შეუძლია ბატონობა; და სწორედ რადგან არ შეუძლია, შურით და შურისძიებით განმსჭვალული თანასწორობას ქადაგებს: „თქვენ, თანასწორობის მქადაგებელნო! ტირანთა უძლურების შეშლილობა ჰღაღადებს თქვენით „თანასწორობისათვის“: თქვენი საიდუმლო აღტკინება ტირანობისათვის ესე იჩადრება სათნოების სიტყვებით!“ სიცოცხლე თავისი თავის ძლევაა და ამ ძლევის პროცესში ტრადიციულ სამართალზე და თანასწორობაზე ლაპარაკი ნიცშეს მკრეხელობად მიაჩნია. სიცოცხლისა და ნების შესატყვისად აგებულ სამყაროში მას მკრეხელობად მიაჩნია ასევე ტრადიციულად გაგებული მოწყალება, მორჩილება, შებრალება, შურისძიება, სასჯელი, სასყიდელი. ამ ტრადიციულ ცნებათა კრიტიკისას, რომელიც ხშირად სწორიცაა და მახვილიც, „სიცოცხლის ფილოსოფიისათვის“ დამახასიათებელი თვითნებობის გამართლების საშიში ტენდენციაც კარგად ჩანს.

სამყარო როგორც ნება

„ზარატუსტრას“ კითხვისას თანდათან ნათელი ხდება ნიცშეს ონტოლოგიური მრწამსი: ზარატუსტრამ თავიდანვე მოუწოდა ადამიანებს, ყოფილიყვნენ „მიწის“ ერთგულნი, რადგან ზეგრძნობადი იდეალური სამყარო უმაღლესი ღირებულებებისა – ღმერთი – ილუზია აღმოჩნდა. შემდეგ გაირკვა, რომ „მიწა“ რაღაც პასიური, ინერტული ნივთიერი საწყისი კი არ არის, არამედ „სიცოცხლეა“, „ცხოვრე-

ბაა“, მონაკვეთში „თვითძლევისათვის“ განსაკუთრებით კონკრეტდება „სიცოცხლის“ ცნებაც. ზარატუსტრა ამბობს: „ხოლო სად ცხოვრებაა, იქ ნებაცაა, ხოლო არა ნება ცხოვრებისა, არამედ – ამას გასწავი შენ – ნება ხელმწიფებისა“. ირკვევა, რომ „მიწა“ ნებაა, ნება კი ყოველთვის ნებაა ძალაუფლებისა, არის „ნება ხელმწიფებისა“.

„ნება ცხოვრებისა“, „ნება არსებობისა“ – შოპენჰაუერის მეტაფიზიკის ძირეული ცნებაა. ნიცშე, მსგავსად თავისი ყოფილი მასწავლებლისა, „ვოლუნტარისტია“, მაგრამ მას უკვე არ აკმაყოფილებს „ნება არსებობისა“. „ვერ მოახვედრა, ცხადია, ჭეშმარიტებას, ვინც მას სტყორცნა სიტყვა „ნება არსებობისა“: ნება ესე არ არსებობს! რადგან რაც არ არის, მას არც სურვილი შეუძლია; რაც არსებობს, ვით შეუძლია მას კვლავ არსებობის სურვილი!“ – ეს სიტყვები შოპენჰაუერის წინააღმდეგაა მიმართული: სამყარო ძალაუფლების ნებაა და არა არსებობის ნება.

პლატონისეული ონტოლოგია და მასთან მჭიდროდ დაკავშირებული პლატონური აქსიოლოგია აქ თავდაყირაა დაყენებული. სამყაროს საფუძველში მდებარედ უკვე აღარ იგულისხმება გონებისეული, მყარი, უცვლელი, იდეალური; სამყარო – „მიწაა“, „სიცოცხლეა“, ანუ „ნებაა ძალაუფლებისა“, ის ირაციონალურია, დიონისურია, მარადი ბრძოლაა სხვასთან და საკუთარ თავთან, სიცოცხლე ქმნადობაა, ჭეშმარიტად ქმნადი და ცოცხალი კი ნიცშესათვის არის ინდივიდი, ერთეული, „აი ეს“ და არა აბსტრაქტული იდეა. ონტოლოგიურ შემობრუნებას თან ახლავს აქსიოლოგიური შემობრუნებაც: უმაღლესი ღირებულებისაა არა ზოგადი, იდეალური, უცვლელი, არამედ ინდივიდუალური, კონკრეტული, დროსა და სივრცეში არსებული, უმაღლესი ღირებულებისაა ძალაუფლების ნების მქონე ერთეულ არსებულთა ბრძოლა. ღმერთის სიკვდილი, სხვა მრავალ შედეგთან ერთად, ზოგადის და რაციონალურის ღირებულების გაუფასურებასაც ნიშნავს: უნიკალურობა, ძალაუფლების ნების განუმეორებელი, „ერთჯერადი“ გამოვლენა პიროვნებაში, განსჯის ზოგად წესს დაუმორჩილებელი ქმედება ადამიანისა – აი, რა არის ღირებული ნიცშესათვის. ზოგადისა და იდეალურის კულტს ცვლის ინ-

დივიდუალურისა და „მიწიერის“ კულტი. ამ პოზიციის ჩამოყალიბებაში უეჭველად დიდი როლი ითამაშა გერმანელი ფილოსოფოსის უაღრესად უარყოფითმა დამოკიდებულებამ მისი დროის საზოგადოებისათვის დამახასიათებელ მანკიერებასთან: პიროვნების ნიველირებასთან, ცხოვრების მექანიზაციასთან, სტანდარტიზაციასთან, ზოგადად რომ ვთქვათ, ადამიანის გაუცხოებასთან. ნიცშე ინდივიდის უდიდესი ქომაგია, პიროვნების ინდივიდუალობის სრული გამომჟღავნების გზას კი ის ხედავს ყოველი არსებულისა და, მაშასადამე, აგრეთვე, ადამიანის ფუნდამენტური, არსებითი მისწრაფების სრულსა და სწორ რეალიზაციაში, სხვა სიტყვებით, ისეთ რეალიზაციაში, რომლის დროსაც ძალაუფლების ნება არ უღალატებს თავის თავს, არ შექმნის მოჩვენებით იდეალურ, ზეგრძნობად სამყაროს, არ გაუცხოვდება, დარჩება თავისი თავის და „მიწიერი“ სამყაროს ერთგული.

ის, ვინც სამყაროს საფუძვლად აზრისეულ საწყისს მიიჩნევს, – გავიხსენოთ თუნდაც ჰეგელი, – ცხადია, სამყაროს ფილოსოფიური დახასიათების მიზნით მიმართავს ცნებათა სისტემას, მკაცრ დასაბუთებას, „რაციოს“ საშუალებებს. ნიცშესათვის სამყარო ნებაა, ირაციონალურია. სწორედ ეს განსაზღვრავს „ზარატუსტრას“ ფორმას, ენას, სტილს: ეს თხზულება შორსაა ყოველგვარი სისტემურობისაგან, შორსაა თეორიული ბჭობისაგან. სამყარო, რომლის ფუძე ნებაა ძალაუფლებისა, ადეკვატურად გადმოიცემა იმ ენით, რომელიც ახლოსაა ხელოვანის, პოეტის ენასთან. შემთხვევითი როდია, რომ „ზარატუსტრაში“ მკითხველი ხვდება „სიმღერებს“: ჯერ კიდევ ახალგაზრდა ნიცშე მჭიდროდ აკავშირებდა ერთმანეთთან ტრაგედიას, დიონისურს და მუსიკის სულს. სამყაროს დიონისური საწყისი თავისი გამოხატვის ერთ-ერთ ფორმას „სიმღერაში“ პოულობს. „ზარატუსტრას“ მეორე ნაწილში სამი სიმღერაა: „ღამის სიმღერა“, „ცეკვის სიმღერა“ და „სასაფლაოს სიმღერა“. პირველი „მიჯნურთა სიმღერაა“. ამ ენით ლაპარაკობს „სიყვარულის წყურვილი“, დიონისური

სწრაფვა და ტანჯვა. მიჯნური აქ სინათლეა, მარტოდ დარჩენილი „ნათელია“, მისი სიყვარულის საგანი კი არის ღამე, ბნელის არსებობის წესი, სიბნელე, რომელიც „აღებით“, „ნათლის ძღვნით“ ბედნიერია, მუდამ მოლოდინით და სურვილით აღვსილია. „ღამის სიმღერა“ დითირამბია, მიძღვნილი სიბნელისადმი, როგორც სიცოცხლის აუცილებელი და მაღალი ღირებულების მქონე ელემენტისადმი: „ჰეი, თქვენ ბნელნო, თქვენ ღამეულნო, მხოლოდ თქვენ ჰქმნით სითბოს მნათობით! ჰეი, მხოლოდ თქვენ შესვამთ რძეს და, სიტკბოებას ნათლის ჯიქნითა! „ცეკვის სიმღერა“ სიცოცხლეს ეხება: ქალთა ცეკვა ზარატუსტრას აღტაცებას რომ იწვევს, სწორედ სიცოცხლის გამოხატულებაა; სიცოცხლის, როგორც მარად მოძრავისა და „მოუხელთებელის“, გამოხატულებაა თავად ქალიც: „ხოლო მე ცვალებადი ვარ და ველური, და ყველაფრით დედაკაცი და არასათნოიანი“. „სასაფლაო სიმღერა“ ეძღვნება სიყრმის გატაცებებს, იმედებს, იდეალებს, აწ დამსხვრეულთ, „მიცვალებულთ“. ამ სიმღერის ბოლო ნაწილში სევდას ცვლის ოპტიმისტური განცდა: ზარატუსტრამ იცის, რომ მასში – და ყველა ადამიანში – არის ისეთი რაიმე, რასაც ვერ გაანადგურებ – ნება, რომელიც თან ახლავს ადამიანის მთელ ცხოვრებას. ნება კი განახლების იარაღია: „დიახ, არის ჩემ შორის უკოდველი და უმარხი, კლდეთა მმუსრავი: იგი ჩემი ნებაა. მდუმარე და უდრეკი ელის იგი წლებსა, თავისი საკუთარი სვლით ჰსურს მას ვლა ჩემი ფეხით, ჩემს ძველ ნებას; გულქვაა მისი გრძნობა და უკოდველი“. ნების ამ „უკოდველობაში“ ჩანს მისი ერთ-ერთი ძირეული ნიშანი – ის თვითძლევის იარაღია. ძალაუფლების ნება არ არის მისწრაფება პასიური შეგუებისაკენ, ის აქტიურია, შემოქმედებითია, მას ბატონობა, ზრდა და განმტკიცება სურს, ის გარემოს კი არ ეგუება, არამედ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, გარემოს იგუებს. ეს განმტკიცება-განვითარება გულისხმობს არა მარტო ბატონობას გარემოზე, არამედ საკუთარი თავის დაძლევასაც. ის, რაც დღეს საოცნებოა, ხვალ უნდა მიიცვალოს, საფლავს მიებაროს. ასე ხდება სიცოცხლის ამაღლება და განმტკიცება. აქედან ნათელი ხდება, რომ ღირებულია მხოლოდ ის, რაც ამ ამაღლება-განმტკიცებას ემსა-

ხურება, ე. ი. ემსახურება „მიწას“, „სიცოცხლეს“, „ძალაუფლების ნებას“. თვით ისეთი პროცესიც კი როგორიცაა აზროვნება, სამყაროს „დაუინტერესებელი“ გააზრება, ნიცშეს თანახმად, აუცილებელ პირობად მოითხოვს ინტერესს, ძალაუფლების ნების მოქმედებას: ნებას შეაქვს წესრიგი სამყაროში, ნება აძლევს არსებულს ისეთ სახეს, რომელიც შეიძლება გააზრებული იყოს. მყარი კანონები, მყარი ცნებები და კატეგორიები ნების ის იარაღებია, რომლებიც საშუალებას აძლევს ადამიანს იბატონოს სამყაროზე: „ყოველი ყოფადი გსურთ ჯერ მოაზრებადი ჰყოთ: რადგან ეჭვი გაქვთ კეთილი უნდობლობით, რომ იგი უკვე მოაზრებადია.

მაგრამ იგი თქვენ უნდა დაგემორჩილოთ და თქვენს წინაშე მოიხაროს! ესე ჰსურს თქვენს ნებას. უნდა გასწორდეს და სულს ქვემდებარებდეს, ვით მისი სარკე და ანარეკლი“.

ნება, სნეულება და ხსნა

თანადროულობასთან შეურიგებელი ნიცშე ხშირად მეტად „ბნელ“ პრედიკატებს მიაწერს მას. მაგალითად, მონაკვეთში „დიდ მოვლენათათვის“ ადამიანი დახასიათებულია როგორც სნეულება: „მიწას... გარსი აქვს, და ამ გარსს სნეულებანი. ერთ ამ სნეულებათაგანს, მაგალითად, „ადამიანი“ ეწოდება“, აქვე დახასიათებულია მეორე სნეულება – „ცეცხლის ძაღლი“, წარმომადგენელი „აღმომხეთქშთამხეთქ ეშმაკთა, რომელთა არა მხოლოდ მოხუც დედაკაცთ ეშინიათ“.

„ცეცხლის ძაღლი“ სიმბოლოა მნგრეველი, სოციალური გადატრიალების პრეტენზიის მქონე მოძრაობებისა, რომელთა შედეგი, ზარატუსტრას აზრით, მხოლოდ ხმაური და ნგრევაა: „თქვენ იცით ღრიალი და ნაცრით დაბნელება! საუკეთესო მკვეხარანი ხართ და საუკეთესოდ შეისწავლეთ ხელოვნება შლამის ათუხთუხებისა!“ „ცეცხლის ძაღლი“ გაჰყვირის თავისუფლებაზე, მაგრამ რაიმე დადებითი, ჭეშმარიტი ღირებულების დადგენა არ მოსდევს ამ ყვირილს, რადგან ცეცხლის ძაღლი სინამდვილეში არ არის მიწის ერთგული,

ის „ფრიად ბევრ საკვებს იღებს ზედაპირისაგან“. ის სულაც არ ლაპარაკობს „ნივთთა წიაღიდან“, „მიწის გულიდან“. „ცეცხლის ძაღლის“ სიღრმე არც ისე ღრმაა, როგორც გვეჩვენება. „ცეცხლის ძაღლი“ ზედაპირულია: ის გაჰყვირის, ანგრევს და ამით სურს „დიდ მოვლენად“ მოგვაჩვენოს თავი. მაგრამ იქ, სადაც მოვლენა არ არის ფესვგადგმული მიწაში, სიცოცხლეში, საქმე თავდება „ღრიანცელით და კვამლით“ და არა ახალი ღირებულების აღმოჩენით. ზარატუსტრასათვის კი დიდი მოვლენები სწორედ ახალი სიცოცხლის ერთგული ღირებულებების დადგენის პროცესებია: „უდიდესი მოვლენანი – ესაა არა ჩვენი დიდი ხმაურების, არამედ ჩვენი ყველაზე ჩუმი საათები, არა ახალი ხმაურის გამომგონებლების, არამედ ახალი ღირებულებების აღმომჩენთა გარშემო ტრიალებს ქვეყანა: იგი ჩუმად ტრიალებს“.

ადამიანი იქნება „სნეულება“, თუ, მსგავსად ცეცხლის ძაღლისა, „ზედაპირით“ – იმქვეყნიურით ისაზრდოებს, თავის ცხოვრებას მიწის ჭეშმარიტ სიღრმეს არ შეუსატყვისებს. ამ ორი სნეულების – ცეცხლის ძაღლისა და ადამიანის დაძლევის გზა ზეკაცისაკენ მიმავალი გზაა. ამ გზის მაჩვენებელია მეორე ცეცხლის ძაღლი, რომელიც „მართლა მიწის გულიდან ლაპარაკობს“, მიწის გულიდან, რომლისგანაც იღებს „ოქროსა და სიცილს“.

მიწის ძახილი ნამდვილი სიცოცხლისაგან, ნიჰილიზმიდან თავის დაღწევისაკენ, ადამიანის მიერ თავის თავის დაძლევისაკენ მოწოდებაა. ამავე მონაკვეთში ნიცშე უცნაურ ამბავს ჰყვება: მეზღვაურებმა შეამჩნიეს ჰაერში კაცი, რომელმაც მათთან მოახლოებისას წარმოთქვა: „დროა, დიდი ხანია დროა!“ ეს კაცი ზარატუსტრაა: ის ლაპარაკობს იმაზე, რომ დრო დადგა ადამიანის განკურნებისა, დრო დადგა იმ ჭეშმარიტების გაცხადებისა, რომელიც ადამიანს სწორ გზაზე დააყენებს, ნიჰილიზმის მიერ შექმნილ ღირებულებათა ვაკუუმისაგან გაათავისუფლებს.

სნეული ადამიანის სახეს მკითხველი ეცნობა მონაკვეთში „მისანი“. მისანი ესაა ადამიანი, რომელსაც

ძვალსა და რბილში გაჯდომია ნიჰილიზმი, ე. ი. რომლისთვისაც გაუფასურებულა ყველა მაღალი ღირებულება. აი, მისი სიტყვები: „ამაო იყო ყოველი ღვაწლი, ჩვენი ღვინო შხამად იქცა, ცუდმა თვალმა ყვითლად გაახმო ჩვენი მინდვრები და გულნი. დავშრით ყველა; და თუ ცეცხლი დაგვეცა, განვიბნევით, ვით ნაცარი: დიახ, ჩვენ თვით ცეცხლიც დავღალეთ. ყველა წყარო დაშრა ჩვენთვის, ზღვამაც უკან დაიხია, ნიადაგი მზად არის რღვევად, ხოლო წიაღს არა ჰსურს ჩაგვყლაპოს“... შემთხვევითი არ არის, რომ მისნის საუბარმა უდიდესი ზეგავლენა მოახდინა ზარატუსტრაზე. მწუხარე და მოქანცული დახეტიალობდა და თავად დაემსგავსა სნეულთ. ეს ასეც უნდა მომხდარიყო, რადგან მისნის სიტყვებში ჭეშმარიტებაც იმალება: ღმერთი მართლაც მკვდარია. მაგრამ ზარატუსტრა არ არის პასიური ნიჰილიზმის მომხრე. ნიჰილიზმით უნდა დაავადდე და შემდეგ განიკურნო. სიზმარი, რომელსაც ხედავს ზარატუსტრა, სწორედ ამას გვეუბნება. სიზმარში ზარატუსტრა უარყოფს ცხოვრებას და სიკვდილის მთის კოშკის დარაჯი გახდება: ის დარაჯობს საფლავებს, სიკვდილის კუბოებს, ძლეულ სიცოცხლეს. ერთ დღეს კოშკის კარს სამჯერ დასცხეს. „ვის მიაქვს ფერფლი თვისი მთად?“ – ფიქრობს დარაჯი. ძლიერმა ქარიშხალმა გააღო კარი და შავი კუბო შემოისროლა. კუბო დაიმსხვრა, გაისმა სიცილი: „ბავშვთა, ანგელოსთა, ჭოტთა, მასხარათა, ბავშვისტოლ პეპელათა ათასი უჟმური ხარხარებდა! დამცინოდა და მისტვენდა“ – ამბობს ზარატუსტრა. სიზმრის ამხსნელი – ზარატუსტრას მოწაფე – ეუბნება თავის მასწავლებელს, რომ ქარი, რომელმაც გააღო კოშკის კარები და კუბო, სავსე მოცინარი არსებებით, – ეს თავად ზარატუსტრაა. „ღამის და საფლავების დარაჯ“ ზარატუსტრას, ნიჰილისტს და უილაჯოს, უპირისპირდება „სიცოცხლის დარაჯი“, მოცინარი ზარატუსტრა. ეს თავად ზარატუსტრამ მიიტანა თავისი ფერფლი – საკუთარი სენი ნიჰილიზმისა – მთად. მან იპოვა საკუთარი თავი, როცა მიაგნო გზას სიცოცხლის, „მიწის“ ერთგულებისა.

ადამიანის კიდევ ერთი სენია აღწერილი მონაკვეთში „ხსნისათვის“: ადამიანი დაქუცმაცებულია, დამსხვრეულია, მთლიანობას მოკლებულია. ის ან ერთი დიდი თვალია, ან დიდი პირი, ან დიდი მუცელი. ასე იყო წარსულში და ასეა დღეს: „და უკეთუ თვალი ჩემი აწმყოდან წარსულით რბის: მარად მგზავრსა ჰხედავს – ნამუსრს და ნამსხვრევს და საშინელ შემთხვევათ – ხოლო არა ადამიანთ“. ამ სნეულ ადამიანს, ზარატუსტრას თანახმად, სნეული სული აქვს, უკეთ – სნეული მსოფლმხედველობა, ესაა „შურისგების სული“.

ჰაიდეგერი სავსებით სწორია, როდესაც წერს: „შურისგება აქ არ არის თემა მორალისა, და შურისგებისაგან ხსნა – ამოცანა მორალური აღზრდისა, ასევე არაა შურისგება და შურისმძიებლობა საგანი ფსიქოლოგიისა“. შურისგების არსებას და მნიშვნელობას ნიცშე მეტაფიზიკურად უყურებს (6, 104). „შურისგების სული“, რომელზედაცაა ლაპარაკი მონაკვეთში „ხსნისათვის“, ნიცშეს ესმის როგორც ნების უძლურების თავისებური გამოვლენა ადამიანში, სახელდობრ, გამომჟღავნება იმისა, რომ ნება უძლურია წარსულის მიმართ: „ესე, მხოლოდ ესეა თვით შურისგება: ნების უნებობა წინააღმდეგ დროისა და მისი „ესე იყო“-სადმი. იმას, რაც იყო, ვერ შეცვლი. ესაა ნების ღრმა მწუხარებისა და ტანჯვის მიზეზი. ეს წუხილი გამოსავალს ეძებს და ბოლოს პოულობს: ნების წუხილი გარდაიქმნება შურისძიების გრძნობად იმათ მიმართ, ვინც არ იცის ეს წუხილი და ტანჯვა. შურისძიების სული თავზე ახვევს ყველას ტანჯვისმომტან მსოფლგაგებას. ის აცხადებს, რომ ყოველგვარი არსებობა, სიცოცხლე დანაშაულია, ხოლო ტანჯვა, – ეს ხვედრი ყოველი ცოცხალი არსებისა, – სავსებით გამართლებული სასჯელია.

„ზარატუსტრას“ ავტორის ამ მტკიცებისას, პირველ ყოვლისა, შოპენჰაუერის მოძღვრება უნდა გავიხსენოთ. „სამყარო როგორც ნება და წარმოდგენა“ გვიმტკიცებს, რომ ყოველი ინდივიდუაციის აქტი, ე. ი. სამყაროს ერთიანი ძირიდან ერთეულის გამოყოფა, ინდივიდად ქცევა დანაშაულია. „მარადიული სამართალი“ ამ დანაშაულის დასჯას ითხოვს. ეს სასჯელია ნებასთან განუყრელად დაკავშირებული ტანჯვა. სწორედ

ამიტომ ხსნა შოპენჰაუერს ესახება როგორც ნების უარყოფა, სამყაროზე უარის თქმა.

ნიცშესათვის მიუღებელია ხსნის ამგვარი გზა. „ზარატუსტრას“ ავტორის აზრით, ამქვეყნიურის უარმყოფელი თვალსაზრისები ხსნის მხოლოდ ყალბ გზას სახავენ: ხსნას ვერ მოგვანიჭებს ასკეტიზმი, ნირვანა, ქრისტიანი წმინდანის ცხოვრების წესი. ხსნის ამგვარი საშუალებები თავად აღმოცენებულნი არიან მცდარ მსოფლმხედველობაზე. ადამიანი „სნეულებაა“. სწორედ იმიტომ, რომ მისი მოქმედების საძირკველში ამგვარი ფუნდამეტური ცდომილებები დევს, სწორად შენიშნავს იასპერსი – ნიცშესათვის ადამიანი გადაიქცა „ადამიანად“ მხოლოდ ილუზიისა და სიბრმავის გამოო (7, 128).

ზემოთქმულიდან უფრო ნათელი ხდება ხსნის გზა, რომელსაც გვთავაზობს ნიცშე. ზოგადად თუ ვიტყვით, ეს გზაა ამაღლება ზეკაცამდე. ზეკაცი დაძლევაა იმ ცდომილებებისა და ცალმხრივობებისა, რომლებიც ადამიანს „სნეულად“ აქცევენ. ეს დაძლევა ნიშნავს განთავისუფლებას ყალბი მსოფლმხედველობებისაგან, ყალბი ღირებულებებისაგან, ყალბი შეფასებებისაგან. ამგვარი დაძლევა კი შესაძლებელი იქნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ადამიანი თავს დააღწევს საკუთარი თავის გაუკუღმართების პირველმიზეზს – შურისგების სულს, რომლის მასაზრდოებელია ნების უძლურება წარსულის მიმართ.

შურისძიების სულის საფუძველია ნებისა და დროის კონფლიქტი, ნებისა და წარსულის დაპირისპირება. ხსნა შეუძლებელია ამ კონფლიქტის მოხსნის გარეშე. მაგრამ როგორ უნდა მოიხსნას ეს წინააღმდეგობა? განა შეიძლება წარსული აწმყოს დაემორჩილოს? ამ კითხვაზე ზარატუსტრას ასეთი პასუხი აქვს: ზეკაცი იმიტომაა ზეკაცი, რომ წარსულს შეხედოს თავისებურად – განიხილოს ის როგორც საკუთარი სურვილის ხორცშესხმა, ნაყოფი. ამით ადამიანის ცხოვრების წესში ხდება რადიკალური ცვლილება: წარსულისადმი უძლურება კარგავს „შემოქმედებით“ ძალას, ვეღარ ქმნის შურისგების

სულს. „იყო“ იგივეა, რაც „მე ასე მსურდა“. ძლიერი, სიცოცხლით სავსე ადამიანი ურიგდება წარსულს, წარსულის მიმართ წარმოთქმული ეს „ჰო“ კი ნიშნავს წარსულის კურთხევას, აუცილებლობის, ბედის სიყვარულს: ტყუილად როდი შენიშნავს ნიცშე, რომ amor fati მისთვის არის ადამიანის სიდიადის ფორმულა. ზეკაცს სურს ის, რაც „იყო“, უყვარს ბედი, უყვარს სამყარო, სიცოცხლე თავისი ტანჯვითა და სიხარულით. ესაა ხსნის გზა, ესაა გზა, რომელიც ათავისუფლებს ადამიანს შურისძიების სულისაგან და ამ სულით ნასაზრდოები ცდომილებებისაგან, ადამიანის სენისაგან, ზეკაცისათვის არსებობა უკვე აღარ არის დანაშაული, ცხოვრება არ არის სასჯელი: ის, რაც „იყო“, ზეკაცს სურდა.

სამყარო, ისეთი როგორიც არის, ზეკაცის „სურვილია“ და არა „სასჯელი“. ზარატუსტრა უფრო შორსაც მიდის: ძლიერის ნებამ უნდა თქვას არა მარტო „მე ასე მსურდა“, არამედ „მე ასე მსურს“. ძლიერ ნებას

სურს წარსული, სურს „იყო“. რამდენად გამართლებულია ეს სურვილი? განა ის არ ეწინააღმდეგება დროის არსებას? რაც იყო, ხომ აღარ იქნება! ამგვარ სურვილს თითქოს არა აქვს არავითარი ონტოლოგიური გამართლება.

დიახ, ეს ასეა, თუ დრო სწორხაზოვანია. მაგრამ იქნებ დრო სავსებით სხვაგვარია, იქნებ ის წრისებურია და არა სწორხაზოვანი. მაშინ ხომ ამგვარი სურვილი ონტოლოგიურადაც გამართლებული იქნება: წრის ფორმის მქონე დროში წარსული მომავალია და მომავალი წარსულია. თუ წარსული მომავალიცაა, ნება აღარ გამოდის მთლად უძლური წარსულის მიმართ!

...ზარატუსტრასათვის დგება „ჟამი უწყნარესი“ – ჟამი თავად ჟამის არსებობაზე ღრმა ჩაფიქრებისა. ჟამის, დროის არსებაზე ფიქრი განმარტოებას მოითხოვს და ზარატუსტრაც ტოვებს თავის მეგობრებს. ამ განშორებაზე თხრობით მთავრდება თხზულების მეორე ნაწილი.

5. „ზარატუსტრას“ მესამე ნაწილის ძირითადი პრობლემები

მარადიული განმეორება

ნიცშეს თხზულების მესამე ნაწილის დასაწყისი კვლავ განმარტოებულ ზარატუსტრას ამბავს გვიყვება. კუნძულზე მარტოდ მყოფი ზარატუსტრა გადაწყვეტს გაემართოს მთებისკენ, რათა კუნძულის მეორე ნაპირს მიაღწიოს და იქიდან ხომალდით გაემგზავროს.

ეს ასვლა მთაზე თავისებური სიმბოლოა. ის ჭეშმარიტების მწვერვალზე ასვლას ნიშნავს. ეს ამაღლება ამავე დროს ცხოვრების უფსკრულის ხედვაცაა: „მწვერვალი და უფსკრული ერთად იქმნა“. ამგვარი ხედვა აქვს იმას, ვინც დაძლია თავისი თავი. მთებზე ასვლა სწორედ საკუთარი თავის დაძლევას, საკუთარ თავზე ამაღლებას, საკუთარი თავის დავიწყებას ნიშნავს. არ უნდა ხედავდე საკუთარ თავს – ამბობს ზარატუსტრა – რათა ბევრს ხედავდე, სახელდობრ ხედავდე ნივთთა საფუძველს და ქვესაფუძველს, ხედავდე ყოფიერებისა და დროის არსებას.

მთებიდან დაშვებული ზარატუსტრა ხომალდზე ჯდება. ორი დღის განმავლობაში ის არავის მიჰკარებია, მერე კი ისურვა საუბარი მეზღვაურებთან მის მიერ „ნახულ“ გამოცანაზე.

ჰაიდეგერი საგანგებო ყურადღებას აქცევს იმას, თუ სად, როდის და ვისთან ლაპარაკობს ზარატუსტრა თავის გამოცანაზე (4, 291). ეს ვითარება მართლაც გასათვალისწინებელია. ზარატუსტრა ჰყვება თავის გამოცანას არა პროზაულ ვითარებაში, არამედ ხომალდზე, რომელიც ზღვის უცნობი გზებით მიდის. ის ამ გამოცანას გემის მგზავრებს კი არ უყვება, არამედ „გულად მაძიებელ“ – მეზღვაურებს. თან თხრობას მისვლისთანავე კი არ იწყებს, არამედ როცა ხომალდი ღია ზღვაში გავა და ხიფათიან გზას დაადგება. ეს ვითარება გამოცანის არაორდინალურობას მოწმობს.

ზარატუსტრა უყვება მეზღვაურებს ახლახან მომხდარ ამბავს. ეს მონათხრობი სავსეა სიმბოლოებით. ზარატუსტრა ჰყვება, თუ როგორ ადიოდა ბილიკით მთაზე და როგორი საუბარი ჰქონდა „სიმძიმის სულთან“. მთაზე ასვლა, როგორც ვთქვით, საკუთარ თავზე ამაღლების, ზეკაცისკენ სვლის სიმბოლოა. ამ ხიფათიან გზაზე ადამიანს

მრავალი წინაღობის გადალახვა უხდება. ერთ-ერთი მათგანია ძალა, რომელიც ქვემოთ ეწევა – „სიმძიმის სული“ – „ნახევრად ჯუჯა, ნახევრად თხუნელა“. ის მხრებზე აზის ზარატუსტრას და უფსკრულისკენ ეზიდება. ჯუჯას ბნელი, „ტყვია-აზრები“ ყოველ აღსვლას ამაოებად აცხადებს: „მაღლით აისროლე თავი, ხოლო ყოველი ნასროლი ქვა უნდა ძირს დაეცეს“. ჯუჯა ამძიმებს ზარატუსტრას, ჯუჯას აზრების შედეგია „თავბრუ უფსკრულის კიდეზე“.

მაგრამ არსებობს ძალა, რომელსაც შეუძლია გაიმარჯვოს ჯუჯას ბნელ აზრებზე. ეს ძალაა – გულადობა, სიმამაცე. გულადს არ აშინებს ტანჯვა, სიცოცხლესთან რომ უცილობლად არის დაკავშირებული. ის მზადაა მრავალგზის გაიაროს უკვე გავლილი ძნელი გზა ცხოვრებისა: „ეს ცხოვრება იყო? მაშ, ასე! ერთხელ კიდევ!“ გულადს სურს ისევ მეორდებოდეს ის, რაც იყო. „მე! ან შენ!“ – ასეთია ზარატუსტრას გადაწყვეტილება, ნაკარნახევი სიმამაცით. ამ არჩევანის გაკეთება ჯუჯასაგან განთავისუფლებას ნიშნავს.

ჯუჯა ჩამოხტება ზარატუსტრას მხრებიდან. საუბარი ზარატუსტრასა და ჯუჯას შორის გრძელდება ჭიშკართან, რომელსაც მიადგა ბილიკი. ზარატუსტრა ლაპარაკობს ჭიშკრიდან წინ და უკან მიმავალი გზების შესახებ. ჭიშკარია აწმყო – „წუთი“. ერთ გზას ჭიშკრიდან, ე. ი. აწმყოდან უკან მივყავართ: ესაა გზა წარსულისაკენ; მეორე გზას კი – წინ: ესაა გზა მომავლისაკენ. ორივე გზა უსასრულოა, მარადიულია. ეს ორი გზა, ორი უსასრულობა უპირისპირდება ერთმანეთს. წარსული გამორიცხავს მომავალს, მაგრამ ეწინააღმდეგებიან თუ არა ეს გზები ერთმანეთს მარად? – კითხულობს ზარატუსტრა. „ყოველი სწორი ტყუის, – პასუხობს ჯუჯა, – ყოველი ჭეშმარიტება მრუდეა, თვით დროც წრეა“. „ნუ ეპყრობი ამას ესე მსუბუქად“, – ამბობს ზარატუსტრა: მისთვის ლაპარაკი იმაზე, რომ დრო წრეა, არ არის სასხვათაშორისო ამბავი. ჯუჯას პოზიცია ცინიკოსის პოზიციაა: „ამქვეყნად, არაფერია ახალი, რაც იყო, ის იქნება“. ზარატუსტრას პოზიცია ტრაგიკული გმირის პოზიციაა, მისი ხედვა ღრმა და კონკრეტულია. გზა ჭიშკრის უკან უსასრულოა – ეს კი ნიშნავს იმას, რომ ყვე-

ლაფერი, რაც შეიძლებოდა მომხდარიყო, უკვე მოხდა! მოხდა მარადიულ, უსასრულო წარსულში. სწორედ იმიტომ, რომ იგი უსასრულოა, მოხდა ყველაფერი, რაც მოსახდენია. ეს კი ნიშნავს, რომ წარსული და მომავალი არ არიან დაპირისპირებულნი, როგორც ეს აქამდე ჩანდა. ყველაფერი უკვე მოხდა. ამიტომ მომავლისაკენ სვლა წარსულისაკენ სვლაა. დრო არის წრე. ყველაფერი მეორდება, ყველაფერი, რაც იყო, კვლავ ბრუნდება. წინსვლა უკანსვლაა. მომავალი ისაა, რაც იყო, წარსული ისაა, რაც იქნება. ის, რაც ახლაა, მარად იყო და მარად განმეორდება: „ეს ნელი ობობა, რომელიც მთვარის შუქში მიცოცავს, და თვით ეს მთვარის შუქი, და მე და შენ ჭიშკართან მოჩურჩულენი“...

ადამიანს ეძლევა ერთი სიცოცხლე და ეს სიცოცხლე მეორდება მარად. ამ აზრთან შერიგება ძალზე ძნელია. ამის ნათელსაყოფად ნიცშე კვლავ სიმბოლოებს მიმართავს. ზარატუსტრას ძაღლის ყეფა შემოესმა, ძაღლი დახმარებას ითხოვს. ზარატუსტრა ამაზრზენ სურათს ხედავს: მიწაზე გდია სულშეხუთული ყრმა მწყემსი, მას პირში გველი შესძრომია, მწყემსი იტანჯება, მაგრამ ვერ იშორებს გველს. ბოლოს ზარატუსტრა პოულობს გამოსავალს: „მოაკვნიტე!“ – ეძახის ის მწყემსს. მწყემსი მოაკვნეტს გველს თავს, შორს გადააფურთხებს და წამოხტება. სურათი იცვლება: ზარატუსტრას წინაშეა „არა მწყემსი, არა კაცი, – გარდაქმნილი, ნათელმოსილი, რომელიც იცინოდა, არასოდეს მინახავს ქვეყანაზე კაცი მცინარი, როგორც იგი იცინოდა!“.

აქ მოთხრობილი ამბავი მრავალ მინიშნებას შეიცავს. ყრმა მწყემსი თავად ზარატუსტრაა (მონაკვეთში „გამოჯანმრთელებული“ ის ლაპარაკობს ამაზე), გველი სიმბოლოა მარადიული დაბრუნებისა: მწყემსის ტანჯვა სიმბოლოა იმ ტანჯვისა, რომელიც მოაქვს ჭეშმარიტებას მარადი განმეორების შესახებ; გველის თავის მოკვნეტა ნიშნავს გმირული გადაწყვეტილების საფუძველზე სამყაროსა და

ცხოვრების მიღებას; ამ „ჰოს“ მოსდევს ხსნა – ადამიანის გარდაქმნა – „კაცი მცინარი“.

სამყაროს ონტოლოგიური სურათი, რომელსაც გვიხატავს ნიცშე, ახალი მნიშვნელოვანი მომენტით შეივსო. ღმერთი მკვდარია. უძრავი, მარადიული, უცვლელი სამყარო იდეებისა, აბსოლუტური ღირებულებებისა არ არსებობს. მაშასადამე, არსებულის, როგორც არსებულის გასაგებად ღმერთი, იდეალური სამყარო არ

გამოდგება; არსებული, როგორც არსებული, არის სიცოცხლე. სამყაროს არსება დროსა და სივრცეში „გაშლილი“, მარად ქმნადი, ცვალებადი სიცოცხლეა. ამ უკანასკნელის რაობა კი ძალაუფლების ნებაა; ძალაუფლების ნებასთან მიმართებაში აქვს აზრი ყოველ ღირებულებას – ამას ამბობდა აქამდე ზარატუსტრა. ახლა ჩვენს წინაშეა სიცოცხლის, როგორც მთელის, „გეშტალტი“, არსებობის წესი, ფორმა; სიცოცხლე, როგორც მთლიანობა არის მარადიული განმეორება: ძალაუფლების ნება, შენიშნავს ჰაიდეგერი, ლაპარაკობს იმაზე, თუ „რა“ არის არსებული, მარადიული დაბრუნება კი იმაზე, თუ „როგორ“ არის არსებული (5, 16). ერთ-ერთი საყურადღებო მომენტი სამყაროს ნიცშესეულ გააზრებაში ისაა, რომ მარადიულობა ამ შემთხვევაში არ გამორიცხავს დროში ყოფნას. ნიცშესთან, როგორც სწორად შენიშნავს ლოვითი, რაც არის „მუდამ“, დროის გარეშე არაა, არის დროში (9, 12). დროში არსებული საგანი მარადიულია იმ აზრით, რომ მარად მეორდება.

როგორც ვხედავთ, ძველისძველ მოძღვრებას მარადიულ განმეორებაზე ნიცშეს თხზულებაში სპეციფიკური სახე ეძლევა: ის ამჯერად გააზრებულია თავად გერმანელი ფილოსოფოსის მიერ დასმულ პრობლემებთან მჭიდრო კავშირში, კერძოდ, ღმერთის სიკვდილის, ზეკაცის, ძალაუფლების ნების პრობლემების ფონზე. ეს მოძღვრება აგვირგვინებს აზრთა განვითარებას „ზარატუსტრაში“ (ტყუილად როდი აპირებდა ნიცშე თხზულების დამთავრებას მესამე ნაწილით, რომელშიც განვითარებულია დებულება მარადიულ დაბრუნებაზე) და თხზულების ერთერთ მთავარ თემას წარმოადგენს. თავად ნიცშე ამ მოძღვრებას უწოდებ-

და თავისი თხზულების „ძირითად კონცეფციას“ (11, 193), ჰაიდეგერის თანახმად კი მოძღვრება მარადიული დაბრუნების შესახებ არის ძირითადი მოძღვრება საერთოდ ნიცშეს ფილოსოფიაში (4, 256).

ნიცშესთან აზრი მარადიული დაბრუნების შესახებ არა მხოლოდ ონტოლოგიური შინაარსის მქონეა, მას ენიჭება დიდი ზნეობრივი მნიშვნელობაც. მართლაც, როგორც აღნიშნავს ე. ფინკი, აზრს მარადი განმეორების შესახებ თითქოსდა ორი ასპექტი აქვს: ის შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც წარსულის თვალთახედვით, ასევე მომავლის თვალთახედვით. თუ ყველაფერი ადრეულის განმეორებაა, მომავალიც განსაზღვრულია. მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია საპირისპიროც ვთქვათ: ყველაფერი ჯერ კიდევ უნდა მოხდეს და როგორ გადაწყვეტილებასაც მივიღებთ ჩვენ ახლა, ისეთ გადაწყვეტილებას მივიღებთ მომავალშიც. „ისევე როგორც ქრისტიანულ მოძღვრებაში ამქვეყნიური არსებობა განსაზღვრავს სულის იმქვეყნიურ ბედს, წუთიერი ამქვეყნიური გადაწყვეტილება განსაზღვრავს ამქვეყნიური არსებობის ყველა თვალუწვდენელ განმეორებას“ (3, 29). თეზისი მარადიული განმეორების შესახებ თითქოს ეუბნება ადამიანს: „მოიქეცი ისე, რომ გსურდეს შენი საქციელის მარად განმეორება!“

ამ მორალურ იმპერატივს ერთადერთი დიდი მტერი ჰყავს – წარსული. ნიცშეს მოძღვრება შემოქმედებაზე, ახლის, კერძოდ კი, ზეკაცის ქმნაზე ეწინააღმდეგება მარადი განმეორების პრინციპს, სადაც მარადი განმეორებაა, იქ შემოქმედება მხოლოდ ფიქციაა.

უბიწო ცის ქვეშ

აზრი მარადიული დაბრუნების შესახებ ასრულებს ნიცშეს მიერ დახატულ ონტოლოგიურ სურათს: მარადიულობა აქაა, „მიწაზეა“. ეს ნიშნავს იმას, რომ სამყარო მსგავსია „წმინდა ცისა და თავისუფალი ზღვისა“. „მზის ამოსავლის წინარ“ ზარატუსტრა უმღერის უბიწო ცას – სამყაროს, ცხოვრებას, – რომელსაც ჩამოშორდა რწმენა იმისა, რომ ჩვენს არსებობას განაგებს ღმერთი, ღვთაების მიზანი, რომ ჩვენი ქცევა უნდა შეფასდეს სუსტი სიცოცხლის მიერ შექმნილი „სიკეთისა“

და „ბოროტების“ კრიტერიუმებით. ყოველი ნივთის ზემოთ მისი საკუთარი ცაა, ყოველი ნივთი ჩართულია „შემთხვევათა“ მარადიულ ჯაჭვში, სიკეთისა და ბოროტების მიღმაა, „მარადიული გონების“, „მიზნის“ მონობისაგან თავისუფალია. ამ თავისუფალ სამყაროში ადგილია „როკვისა“, „ცეკვისა“, ადგილია „თამაშისა“; როგორც ვხედავთ, „ცეკვა“ და „თამაში“ ნიცშესთან სამყაროს გარკვეულ მსოფლგაგებას გულისხმობს. ამ თავისუფალ ცას, თავისუფალ სამყაროს – თავისი ბედნიერებითა და ტანჯვით – ეუბნება „ჰოს“ ზარატუსტრა – ის „მაკურთხებელია“ და „ჰოს მთქმელი“: აზრი მარადიული განმეორების შესახებ, როგორც წერს ნიცშე, სამყაროს მიღების, „ჰოყოფის“ „უმაღლესი ფორმულაა“ (11, 193); ადამიანს სურს განმეორდეს სამყარო, რომელშიც ღვთაებრივის ნატამალი არ არის!

წმინდა, უბიწო ცის ჰიმნით მთავრდება ამბავი ზღვაზე ზარატუსტრას მოგზაურობისა. ხმელეთზე გასული ზარატუსტრა პირდაპირ თავის მთებს არ უბრუნდება: მას აინტერესებს იცვალა თუ არა სახე ადამიანმა – „უფრო დიდი იქმნა, თუ უფრო პატარა“.

„ყოველი დამცირებულია!“ – ასეთია დასკვნა, რომელსაც აკეთებს ზარატუსტრა (მონაკვეთი „დამაკნინებელი სიქველისათვის“). „წმინდა ცა“, „პატარა ადამიანებისათვის“ დაფარულია „პატარა ბედნიერების“, „პატარა სიქველის“ ღრუბლებით. პატარა ადამიანის საზრუნავი ერთია: მას სურს, ტანჯვა არავინ მიაყენოს. სწორედ ამიტომ „მრგვალნი, პატიოსანნი და კეთილნი არიან ისინი ურთიერთდამი, ვით ქვიშის ხორბალნი მრგვალი, პატიოსანი და კეთილი არიან ქვიშის ხორბალთადმი“. ამ პატარა ადამიანების მთავარი „შეკვამლული, განაზებული, გაცვეთილი, ფერწასული, დამჟავებული სული“ ეძებს თბილ ადგილებს, გაურბის მკაცრ სტუმარს – ზამთარს – ძლიერი ადამიანის ცხოვრების წესს. ზარატუსტრას არ სურს სათბურში ცხოვრება, ფუჭი ლაყბობა თანალმობასა და სიბრალულზე. ის ეტრფის „თოვლწვერა მდუმარე ზამთრის ცას“ – ძლიერი სიცოცხლის სიმბოლოს.

დაკნინებული ცხოვრების აშკარა მაგალითია ნიცშესთვის თანამედროვე ქალაქი. მონაკვეთში „გზადავლისათვის“ მკითხველი ეცნობა ზარატუსტრასა და „ზარატუსტრას მაიმუნის“ დიალოგს ქალაქის ჭიშკართან. „ზარატუსტრას მაიმუნი“ (ასე იწოდებოდა ის, რადგან „მცირე რამ გადაეღო“ თავის თანამოსაუბრის „სიტყვისა და ლაპარაკისა“) შავ ფერებში სახავს ქალაქის ცხოვრებას და ამ დახასიათებაში ნათლად ვლინდება თავად ნიცშეს ნეგატიური პოზიცია დიდ ქალაქებში გაბატონებული ცხოვრების წესის მიმართ. „ზარატუსტრას მაიმუნის“ აზრით, დიდმა ქალაქმა არ იცის დიდი აზრები და დიდი გრძნობები – ის აქუცმაცებს, აკნინებს მათ, ქალაქი კლავს სულს, რომელიც აქ არსებითად სიტყვათა თამაშია და ქალაქის

ატრიბუტის – გაზეთის – კეთების საშუალებაა. ქალაქში მეფობს არა პიროვნების ღრმა განცდებსა და ფიქრებზე დამყარებული მრწამსი, არამედ რაღაც საშუალო „საზოგადო აზრი“; აქ განმგებელია „ოქრო ვაჭართა“, აქ სამეფოა მლიქვნელთა, უსირცხვილოთა, მჯღაბნელთა, მყვირალათა, პატივმოყვარეთა. სულიერი სიმწარე, რომელზეც ლაპარაკობს „ზარატუსტრას მაიმუნი“, ზარატუსტრასათვის ცნობილია, იგი მისთვის მიუღებელია და საძულველი: დიდი ქალაქი არ არის თავისუფალი სულის ადგილსამყოფელი.

მაგრამ მიუხედავად ამისა, ზარატუსტრა მტრულადაა განწყობილი თავისი თანამოსაუბრის მიმართ და ამ მტრულ პოზიციაში ნიცშეს თვალსაზრისის ერთი მნიშვნელოვანი მხარე მჟღავნდება. „მეზიზღება შენი ზიზღი“... – ასეთი სიტყვებით უტევს ზარატუსტრა თავის თანამოსაუბრეს, უტევს, რადგან, ნიცშეს თანახმად, ზიზღი, სიძულვილი, რომლის აუცილებლობაზეც ადრე ლაპარაკობდა მისი თხზულების გმირი, ძალზე განსხვავებული შეიძლება იყოს. სიძულვილი, ზიზღი შეიძლება დაბადოს „ჭაობმა“, „წუმპემ“, დაბადოს ქვენა გრძნობამ, შურმა, შურისძიების სულმა. სწორედ ასეთია „ზარატუსტრას მაიმუნის“ ზიზღი. ზეკაცი – კეთილშობილი არისტოკრატი, ლაღი – შეუძლებელია ამგვარი სიძულვილით, პლებეური შურით და

ზიზღით განიმსჭვალოს. მისი სიძულვილის წყაროა სიყვარული. სწორედ ასეთია ზარატუსტრას ზიზღი: „მხოლოდ სიყვარულით აფრინდება ჩემი ზიზღი და ჩემი გამაფრთხილებელი ფრინველი: და არა წუმპით!“.

ზარატუსტრას სძაგს დიდი ქალაქიცა და შურის გამო ზიზღით აღვსილი „ზარატუსტრას მაიმუნიც“. ამ სიძულვილს „მეომრის“ ფიქრის, დამოუკიდებლობის, სიმაღლის, კეთილშობილების სიყვარული კვებავს. ეს სიყვარულია ზარატუსტრას მეგზური: „მან მხარი აუქცია რეგვენსა და დიდ ქალაქს“.

ზარატუსტრა მიდის მთებისკენ, თავის გამოქვაბულისაკენ, რადგან დიდი ქალაქი არ შეიძლება იყოს „სამშობლო“. ზარატუსტრას „სამშობლოა“ მარტოობა. „შენ, ჩემო სამშობლო მარტოობავ“ – ეს სიტყვები არ არის შემთხვევითი: სწორედ მარტოობაში და არა დიდი ქალაქის ფუსფუსსა და ხმაურში „გაიხსნება ყოველი ყოფის სიტყვა და საუნჯე“. „სამშობლოში ყოფნა“ ნიშნავს ყოფიერებასთან, „მიწასთან“ ახლოს ყოფნას, ყოფიერების ხმის მოსმენას. ამ ხმის მოსმენა მოითხოვს ბევრი, ძველად უარყოფით ღირებულებად მიჩნეულის გადაფასებას. ლირწება, ხელმწიფების მოყვარეობა, თავისმოყვარეობა – ეს სამი „კლასიკური“ ბოროტება, განთავისუფლებული იმ მნიშვნელობისაგან, რომელიც მათთვის მიუნიჭებია ყოველდღიურობას, ბრბოს, ახალი სახით წარმოგვიდგება: ლირწება, ავხორცობა სიცოცხლის მსახურია, მყოფადის შემოქმედია, ერთმანეთისგან ძირეულად განსხვავებულ არსებათა შემაკავშირებელი ძალაა; ხელმწიფებისმოყვარეობა ანგრევს ყველაფერს, რაც დამპალია, ცარიელია, აქამდე უძრავს აიძულებს ამოძრავდეს. როგორც მოძრაობა-განვითარების მაიძულებელი ძალა, ის დადებითი ღირებულებაა. ასევე, თავმოყვარეობა, გაგებული არა როგორც „პაწია“ ადამიანის ეგოიზმი, არამედ გულუხვი, სიცოცხლის ძალებით აღვსილი ადამიანის სიამაყე – მხოლოდ დადებით ღირებულებად შეიძლება ჩაითვალოს.

...ზარატუსტრა თავის სამშობლოშია. ერთხელ, დილით იგი შეშლილივით წამოხტა სარეცელიდან:

ყვიროდა, იქნევდა ხელებს, თითქოს ებრძოდა ვიღაც სხვას, რომელიც ასევე იწვა სარეცელზე და ადგომა არ სურდა.

ნიცშე აქაც სიმბოლოებით ლაპარაკობს: ეს „ვიღაც სხვა“ არის „უძირო აზრი“ მარადიული განშორების შესახებ. ეს აზრი ზარატუსტრას აზრთაგან „უღრმესია“, მაგრამ მას მთლად არ „გაუღვიძია“: ის „მიძინებული მატლია“, ახლა კი დროა გაიღვიძოს და გარეთ გამოვიდეს, დროა ის ზარატუსტრამ სრულად გაითავისოს, სრულად გააცნობიეროს.

ზარატუსტრას ყვირილი აფრთხობს ყველას, ყოველი ცოცხალი არსება ცდილობს გაშორდეს გამოქვაბულს. მხოლოდ არწივი და გველი მიისწრაფვიან ძველი მეგობრისაკენ.

ზარატუსტრა – „მეოხე ცხოვრებისა, მეოხე ურვისა, მეოხე წრისა“ – ხვდება მზის სინათლეზე გამოსულ „მატლს“, მაგრამ ეს შეხვედრა ძნელად ასატანი აღმოჩნდა. გათავისება, ნათელი განცდა-გააზრება იმისა, რომ ყველაფერი მარად განმეორდება, მძიმე ტვირთად აწვება თავად „მეოხეს წრისა“: შვიდი დღე ის სარეცელს არის მიჯაჭვული.

შვიდი დღის შემდეგ გამოჯანმრთელებული ზარატუსტრა ისმენს არწივისა და გველის სიტყვებს მარადიული განმეორების შესახებ: „ყოველი მიდის, ყოველი ბრუნდება, მარად ბრუნავს ბორბალი ყოფისა, ყოველი კვდება, ყოველი კვლავ ჰყვავის, მარად რბის წელი ყოფისა. ყოველი წარხდების, ყოველი ახლად ეწყობა; მარად შენდება იგივე სახლი ყოფისა. ყოველი განიყრება, ყოველი შეიყრება; მარად ერთგულია თავისი წრე ყოფისა“... (მონაკვეთი „გამოჯანმრთელებული“).

მარადიულ წრებრუნვის ჯაჭვში ჩაბმული ცხოველების საშუალებით თავად ყოფიერება ამხელს თავის საიდუმლოს. ამ სიტყვების კითხვისას გვახსენდება „ზარატუსტრას წინასიტყვის“ დასასრული. არწივი და გველი იქაც თავისებურად მიგვანიშნებენ მარადიულ გან-

მეორებაზე – ფრინველთა მეფე ფართო წრეებს „ხაზავს“ ცაში, ხოლო გველი ბეჭედივით შემოხვევია მას კისერზე...

6. „ზარატუსტრას“ მეოთხე ნაწილის პრობლემები

„მაღალი ადამიანები“ სტუმრად ზარატუსტრასთან

„ზარატუსტრას“ მეოთხე ნაწილის დასაწყისში ნიცშეს თხზულების გმირს კვლავ მთებში ვხვდებით თავისი გამოქვაბულის წინ მჯდომარეს. მასთან არიან ძველი მეგობრები – არწივი და გველი. „დიდი ხანია ბედნიერებას აღარ ვესწრაფვი, ვესწრაფვი ჩემს საქმეს“ – ეუბნება ზარატუსტრა მათ. „საქმე“ – ადამიანებთან მისვლა და ადამიანთა „მოქცევაა“. ზარატუსტრას თავისი სიბრძნე, თავისი „თაფლი“ ადამიანებისათვის უნდა. ის „მხარჯველია“, ის აბნევს, რაც ებოძება... ადამიანთა ზღვაში ისვრის ზარატუსტრა თავის ნემსკავს, თაფლის სატყუარათი სურს წამოაგოს ადამიანები, წამოაგოს და აღამაღლოს.

ნიცშეს თხზულების ბოლო ნაწილი მოგვითხრობს ზარატუსტრას შეხვედრებზე „მაღალ ადამიანებთან“, რომელთაც სამყაროს, სიცოცხლის, ღმერთის თავისებური განცდა-გაგება აქვთ.

პირველი, ვისაც ესაუბრება ზარატუსტრა, მკითხველისათვის უკვე ცნობილი მისანია, ღმერთის სიკვდილი და ამით გამოწვეული სიცარიელე მისთვის ბოლო სიტყვაა. „ხოლო სულ ერთია, არაფერს აქვს ჯილდო, ამაოა ყოველი ძიება, აღარც ნეტარი კუნძულებია!“ – ნიჰილისტი მისანის ამ სიტყვების შესატყვისია ყვირილი, რომელიც მას და მის მასპინძელს შემოესმათ: ყვირილი უმწეოსი. ზარატუსტრა შორდება სტუმარს: მის სამფლობელოში არავის არ უნდა შეემთხვეს უბედურება. გზად ზარატუსტრა უცნაურ სურათს ხედავს: ორი, ჭრელ ტანისამოსში გამოწყობილი გვირგვინოსანი მიერეკება დატვირთულ ვირს. ვინ არიან ისინი? რა უნდათ მათ ზარატუსტრას „სამეფოში“? მკითხველი ეცნობა ორ უცნაურ მეფეს, რომელთაც აღარ ძალუძთ იცხოვრონ ბრბოში, ტყუილით დატენილ „კეთილ საზოგადოებაში“, დაკნინებულ ადამიანთა გვერდით. თანადროულობა აიძულებს მათ, იცხოვრონ ტყუილით და ტყუილში: ისინი დიდი ხანია აღარ არიან „პირველნი“, მაგრამ პირველთა

სახელი უნდა ატაროთ. სინაღდის მოყვარულ მეფეებს ეზიზღებათ ეს დიდი სიყალბე. ისინი შენატრიან ძველ – მამათა – დროს, დროს, როცა თაყვანს სცემდნენ ომს და სიმამაცეს. მათ აღაფრთოვანებთ ზარატუსტრას სიტყვები იმის შესახებ, რომ კარგია მამაცად ყოფნა, რომ ომი ყოველგვარ მიზანს ამართლებს. ზარატუსტრასაც მოსწონს მეფეთა შეურიგებლობა ტყუილთან, მდაბალ ცხოვრებასთან, მათი სწრაფვა რაინდული ცხოვრებისაკენ. მაგრამ, როგორც ჩანს, მეფეთა დრო წარსულს ჩაბარდა: ზარატუსტრა ამჩნევს, რომ ომზე გატაცებით მოსაუბრე მეფენი სინამდვილეში ძალზე „შინაურნი“ და „მშვიდობიანნი“ არიან.

ზარატუსტრა განაგრძობს განსაცდელში მყოფის ძებნას. ახლა მას „სულით სინდისიერი“ შეეყრება. „სულით სინდისიერი“ სახეა პოზიტიური მეცნიერების წარმომადგენლისა. ის სინდისიერია: არ სურს აღიაროს ისეთი რამ, რისი მყარი საფუძველიც არ არსებობს, არ სურს მიეკედლოს თანადროულ ეპოქაში გაბატონებულ მოჩვენებით მეცნიერებას. სინდისი მოითხოვს მისგან იცოდეს ერთი რამ საფუძვლიანად, ვიდრე მრავალი რამ საფუძველს გარეშე, დაეყრდნოს საკუთარ გამოცდილებას და არა სხვათა მოსაზრებებს. ამიტომაც გამოქცევია ის ოფიციალურ მეცნიერთ, ბურუსით მოსილ, მეოცნებე მეცნიერებას და საშური გულისხმიერებით იკვლევს მხოლოდ ერთ საგანს – წურბელის ტვინს. მაგრამ საფუძვლიანობის ძიებისას „სულით სინდისიერი“ ვიწრო ნაჭუჭში იკეტება. ნიცშეს კარგად აქვს შემჩნეული პოზიტიურ

მეცნიერებათა ნაკლი – უკიდურესი სპეციალიზაცია. „სულით სინდისიერის“ სამყარო წურბელას ტვინია. ყოველივე იმაზე, რაც ამ სამყაროს გარეთაა, წურბელის სპეციალისტს ცოდნა არ გააჩნია, საგანთა – თუნდაც წურბელის – ბოლო საფუძვლები მისთვის უცნობია.

საინტერესო საუბარი გაიმართება ზარატუსტრასა და მოხუც პაპს შორის. ღმერთი მოკვდა და ახლა პაპი უსამსახუროა. ღრმა მწუხარება დაუფლებია მას. ძველებურად ცხოვრება პაპს არ შეუძლია, ამავე

დროს, არ ძალუძს ცხოვრება ისე, როგორც ცხოვრობს ბრბო, როგორც ცხოვრობს „უკანასკნელი ადამიანი“.

„...და კვლავ რბოდნენ ზარატუსტრას ფეხნი მთათა და ტყეთა შორის“. ის, ვინც ყვიროდა და დახმარებას ითხოვდა, არ ჩანს. ხეობაში ზარატუსტრა გადაეყრება „უმზგავსეს ადამიანს“ – ადამიანს, რომელმაც იცის, რომ ის „სენია“, რომ ის ნაკლულია, საზიზღარია, იცის, რომ ის უნდა გადაილახოს. „უმზგავსეს ადამიანს“ ეზიზღება პატარა ადამიანები თავისი პატარა სურვილებით, პატარა სულით, ეზიზღება მათი სიბრალული, თანალმობა, ეზიზღება საკუთარი თავი. და სწორედ ესაა მისი სიმაღლე: ადამიანი უნდა დაიძლიოს.

ზიზღით აღსავსეა აგრეთვე „მოხალისე მათხოვარი“. ის ერთ დროს მდიდარი იყო, მაგრამ აღივსო ზიზღით „სიმდიდრის პატიმართადმი“ და გადაწყვიტა თავისი სიმდიდრე ღარიბებისათვის მიეცა, მათ კი არ იკადრეს ეს საჩუქარი: „ბრბო ზემოთ, ბრბო ქვემოთ!“ მოხალისე მათხოვარი გარბის ბრბოსაგან, ამბოხებულ მდაბალთაგან. ის ძროხებთან უკეთესად გრძნობს თავს, ვიდრე ადამიანებთან.

ბოლოს ზარატუსტრა ხვდება ჩრდილს. ეს „ჩრდილი“ ზარატუსტრას ჩრდილია და, ამდენად, მისი ბუნების გარკვეული მხარის გამოხატულებაა. „ჩრდილი“ ესაა ზარატუსტრას უარმყოფელი, მნგრეველი, მარად მოძრავი, მიუსაფარი ბუნების გამოხატულება...

ზარატუსტრა ამაოდ ეძებს იმ ადამიანს, რომელიც შველას ითხოვდა. თავის გამოქვაბულთან მოახლოვებულს, მას კვლავ შემოესმა გასაჭირში მყოფის ხმა – ამჯერად გამოქვაბულიდან. ირკვევა, რომ ეს ხმა ერთ ადამიანს კი არ ეკუთვნის, არამედ ყველა „მაღალი ადამიანის“ ხმაა.

მართლაც, „მაღალ ადამიანთაგან“ ყოველი სწორედ იმიტომაა „მაღალი“, რომ სიმდაბლეში არსებობას ვერ ურიგდება, – ვერ ეგუება მასობრივი ცნობიერების თარგზე გამოჭრილ ცხოვრების წესს. მაგრამ, მეორე მხრივ, არც ერთმა მათგანმა არ იცის, როგორი უნდა იყოს სრულყოფილი სიცოცხლე სამყაროში, რომელშიც არ არის ღმერთი. ამრიგად,

ზიზღს ყოველივე მდაბალის მიმართ, უერთდება ღრმა სასოწარკვეთილების განცდა, გასაჭირის ხმა სწორედ ამ სასოწარკვეთილების გამოვლენაა.

სასოწარკვეთილი ადამიანები მიილტვიან ზარატუსტრასაკენ – ამ ბრძენმა ადამიანმა იცის ცხოვრება ღმერთის მიერ მიტოვებულ სამყაროში, მას შეუძლია შველა.

ზარატუსტრა ხელგაშლილი ხვდება თავის სტუმრებს, მაგრამ „მაღალი ადამიანები“ მისთვის არ არიან საკმაოდ მაღალნი, საკმაოდ ძლიერნი, და კეთილშობილნი: მათში ბევრია ძველის ნაშთი. ამიტომ ზარატუსტრა მათ უყურებს როგორც ხიდს, რომელზედაც უნდა გაიარონ უმაღლესმა ადამიანებმა. მთებში განმარტოებული განდეგილისათვის ასეთი სტუმრების მოსვლა ნიშანია იმისა, რომ მასთან მოვლენ სხვებიც: არა დიდი ურვისა და ზიზღის ადამიანები, არა ღმერთის ბოლო ნაშთები, არამედ უფრო ძლიერნი, გამარჯვებულნი, მხიარულნი, სრულყოფილნი, მოვლენ „მცინარი ლომები“, მოვა ზეკაცი.

* * *

„ასე იტყოდა ზარატუსტრა“ ნიცშეს ფილოსოფიური მრწამსის ყველაზე მრავალმხრივი გამოხატულებაა და, ამდენად, ყველაზე სრულად ავლენს ამ მრწამსის ნაკლოვანებებსა და ღირსებებს. სიცოცხლის ძალთა დაკნინების ეპოქებში ნიცშეს ფილოსოფია უეჭველად მკვიდრი საყრდენი იქნება უკიდურესი „ინტელექტუალიზმისა“ და „რაციონალიზმის“ წინააღმდეგ. სწორედ „სიცოცხლის ფილოსოფიიდან“ ამოზრდილმა პრინციპებმა გადააქცია „ზარატუსტრას“ ავტორი, როგორც წერს თომას მანი, მორალის უდიდეს ფსიქოლოგად და კრიტიკოსად კულტურის ისტორიაში (1, 365).

ნიცშეს სრულიად სამართლიანად ადარებენ რუსოს (10,281). ორივემ თანადროულობის გამანადგურებელი კრიტიკა მოგვცა. ეს კრიტიკა აღსავსეა ჭეშმარიტი ქრისტიანისათვის დამახასიათებელი სიმართლისმოყვარეობით.

ნიცშეს ძირეული ნაკლი სიცოცხლის მნიშვნელობის გადაფასებაშია. სიცოცხლის მიჩნევა ღირებულებათა საფუძვლად თვითნებობის გამართლების საშიშროებას ქმნის. ღირებულებათა დაფუძნებაში საბოლოო სიტყვა ეკუთვნის არა სიცოცხლეს, არამედ გონით სულს, გონს. ადამიანის ფილოსოფია „გონის ფილოსოფიაა“ და არა „სიცოცხლის ფილოსოფია“.

ლიტერატურა

1. Манн Т., Собрание сочинений, т. 10. М., 1961.

2. Шестов Лев, Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше, Изд. «Шиповник», СПб.

3. Fink E., Nietzsches Philosophie.

4. Heidegger M., Nietzsche, Erster Band, Neske, 1961.

5. Heidegger M., Nietzsche, Zweiter Band, Neske, 1961.

6. Heidegger M., Vortärge und Aufsätze, Neske, 1967, I.

7. Jaspers K., Nietzsche, Berlin, 1950.

8. Jaspers K., Nietzsche und das hristentum, München, Piper, 1952.

9. Löwith K., Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des gleichen, Hamburg, 1978.

10. Löwith K., Von Hegel zu Nietzsche, Stutgart, 1964.

11. Nietzsche Fr., Studienausgabe, Frankfurt am Main, B., IV, 1968.162 163

თავი მესამე. სიორენ კირკეგორი

1. ცხოვრების გზა

1813 წლის 5 მაისს 57 წლის კოპენჰაგენელ ვაჭარს მიხაელ პედერსენ კირკეგორს შეეძინა მეშვიდე შვილი – სიორენი. სიორენის დედა – ანა – ადრე მსახური იყო მიხაელ კირკეგორის ოჯახში. ასე რომ, ა. ფეტერის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მომავალი ფილოსოფოსი „მამის მხრივ იყო „შვილი მოხუცისა“, როგორც ისააკი, ხოლო დედის მხრივ „შვილი მსახურისა“, როგორც აბრაამის მეორე მემკვიდრე ისმაილი“[97].

სიორენის მამას – ღრმად მორწმუნე კაცს – სიცოცხლის აღსასრულამდე ტანჯავდა ძველი ცოდვა: ბავშვობაში პატარა მიხაელი ცხვარს მწყემ-

სავდა იუტლანდიაში და ერთხელ ქანცგაწყვეტილმა, ცხოვრებით გამწარებულმა დასწყევლა ღმერთი. ღვთისმოშიშმა მიხაელ პედერსენმა, ეს ცოდვა ვერ აპატია თავის თავს: მძიმე განწყობილება, მელანქოლია მისი ხშირი სტუმარი იყო.

ამ მელანქოლიას აძლიერებდა კიდევ ერთი შეცოდების გახსენება. პირველი ცოლისაგან მიხაელ პედერსენს შვილი არ შეეძინა. მეუღლის გარდაცვალებიდან ერთი წლის შემდეგ მან ცოლად შეირთო ანა ლუნდი, რომელსაც ჯვარის დაწერიდან ოთხი თვის შემდეგ ეყოლა შვილი...

სიორენის მსოფლმხედველობისა და ხასიათის გამომუშავებაში სწორედ მამის ზეგავლენა იგრძნობა – დედას მომავალი ფილოსოფოსი სულაც არ ახსენებს თავის დღიურებში. მიხაელ პედერსენმა – მკაცრმა, დესპოტურმა მამამ – მემკვიდრეობად დაუტოვა თავის ვაჟს ღვთისმოშიშობაცა და მტანჯველი მელანქოლიაც.

1830 წელს სიორენი შევიდა კოპენჰაგენის უნივერსიტეტში, თეოლოგიის ფაკულტეტზე.

თეოლოგიის პროფესორთა დოგმატიზმმა და შეზღუდულობამ ახალბედა სტუდენტს ერთხანს სწავლაზე ხელიც კი ააღებინა. მას ხშირად ნახავდით კაფეებსა და რესტორნებში, ან ქუჩაში მოყიალეს, ხშირად ნახავდით სიორენს თეატრშიც – მოცარტის „დონ-ჟუანი“ სიცოცხლის ბოლომდე მის უსაყვარლეს ქმნილებად დარჩა. ღრმა ფილოსოფიური ინტერესების მქონე ყმაწვილი მალე დაუბრუნდა უნივერსიტეტს – ის გაუწყრა თეოლოგებს, მაგრამ ღრმა გულისყურით უსმენდა ფილოსოფოსთა ლექციებს. განსაკუთრებით ძლიერი გავლენა მოახდინა მასზე დანიელმა ფილოსოფოსმა სიბერნმა და მიოლერმა. ჰეგელის იდეებით გატაცებულ ყმაწვილს მათ გაუნელეს სიყვარული თავისი კერპის მიმართ.

1837 წელს სიორენმა გაიცნო რეგინა ოლსენი – თხუთმეტი წლის კოპენჰაგენელი გოგონა. მალე მათ შეუყვარდათ ერთმანეთი.

1840 წელს სიორენმა ჩააბარა უკანასკნელი გამოცდა უნივერსიტეტში. ერთი წლის შემდეგ მან წარადგინა სამაგისტრო დისერტაცია „ირონიის ცნება, განხილული სოკრატეზე დამყარებით.“ ამავე წელს გაწყვიტა კავშირი რეგინასთან და გაემგზავრა ბერლინში, თუმცა თავის სატრფოსადმი სიყვარული არ განელებია:

რეგინას სიყვარულის თემას ხშირად ვხვდებით კირკეგორის თხზულებებში.

ბერლინში სიორენი ესწრებოდა შელინგის ლექციებს. 1842 წელს ის ბრუნდება კოპენჰაგენში და ამ დროიდან ცხოვრობს როგორც განდეგილი, მაგრამ განდეგილი, რომელიც საოცრად პროდუქტიულად შრომობს. კირკეგორი ერთიმეორის მიყოლებით აქვეყნებს თხზულებებს: „ან-ან“, „განმეორება“, „ფილოსოფიური ნამცეცები“, „შიშის ცნება“, „დასკვნითი არამეცნიერული ბოლოსიტყვაობა ფილოსოფიური ნამცეცებისა“, „სიკვდილის დაავადება“ და სხვ. ამ თხზულებებს არ აწერია მათი ავტორის ნამდვილი გვარი. კირკეგორის ფსევდონიმებია: ვიქტორ ერემიტა, იოანე სილენციო, კონსტანტინ კოსტანციუსი, იოანე კლიმაკუსი და სხვ.

„დანიელი განდეგილი“ გარდაიცვალა 1855 წელს.

2. ჰეგელი და კირკეგორი

კირკეგორის ნააზრევის გაგება შეუძლებელია იმ ფილოსოფიური იდეების გათვალისწინების გარეშე, რომლებსაც ებრძოდა დანიელი ფილოსოფოსი. უწინარეს ყოვლისა, აუცილებელია გავითვალისწინოთ იმჟამინდელი გერმანული ფილოსოფიის მიერ წამოყენებული ის პრინციპები, რომლებიც ცნობილი იყო ევროპის განათლებული საზოგადოებისათვის. კირკეგორის უდიდესი ინტერესი გერმანული ფილოსოფიისადმი უეჭველია: ყოველი მისი მნიშვნელოვანი თხზულება თავისებური დიალოგია კანტთან, ფიხტესთან, შელინგთან, რომანტიკოსებთან, ჰეგელთან... სავსებით სწორია ვ.ანცი, როცა წერს, კირკეგორმა გერმანულ იდეალიზმთან კამათში ჩამოაყალიბა თავისი კატეგორიებიო, მაგალითად ისეთი კატეგორიები როგორებიცაა ექსისტენცია, პარადოქსი, ქვა-

ლიტატური და ქვანტიტატური დიალექტიკა, ძრწოლა, წამი, გადასვლა, ნახტომი, გადაწყვეტილება, სინთეზი, წინააღმდეგობა, მოგონება, იდეა, სასრულობა-უსასრულობა, შესაძლებლობა-სინამდვილე, თვითონ, გონი, პიროვნება, ისტორია და სხვ.[98]

კირკეგორის საკუთარი თვალსაზრისი გერმანული იდეალიზმის პრინციპებთან კამათში იკვეთება. ამდენად, გერმანელ ფილოსოფოსთა პოზიციის კირკეგორისეული კრიტიკის გაცნობა ამავე დროს თავად დანიელი ფილოსოფოსის პრინციპულ მოსაზრებებსაც ნათელყოფს.

გერმანული კლასიკური ფილოსოფია დააგვირგვინა ჰეგელის აბსოლუტურმა იდეალიზმმა, რომლის გავლენაც XIX საუკუნის ევროპაში უზარმაზარი იყო. ამიტომ სავსებით გასაგებია, რომ კირკეგორის ყურადღება ჰეგელისადმი სრულიად განსაკუთრებულია.

როგორია დანიელი ფილოსოფოსის დამოკიდებულება „გონის ფენომენოლოგიისა“ და „ლოგიკის მეცნიერების“ შემქმნელთან?

ჰეგელისათვის სამყაროს ფუძე აბსოლუტური აზროვნებაა.

აზროვნება ყოფიერების იგივეობრივია. სამყაროს განვითარებას საფუძვლად უდევს განვითარება ლოგიკურის სფეროში – ცნებათა განვითარება, მათი აუცილებელი გადასვლები, ამ აუცილებლობით გაპირობებული მოძრაობა მარტივიდან რთულისაკენ. ამგვარი გაგების საფუძველზე ცხადი ხდება: სამყარო როგორც შინაგანი მკაცრი წესრიგის მქონე მთლიანობა ადეკვატურად შეიძლება გადმოიცეს მხოლოდ სისტემის საშუალებით.

კირკეგორისათვის მიუღებელია ჰეგელის დებულება ყოფიერებისა და აზროვნების იგივეობის თაობაზე. ყოფიერება არ არის აზრისეული: ყოფიერება მოძრაობა და განვითარებაა, ლოგიკამ კი არ იცის ჭეშმარიტი მოძრაობა, ჭეშმარიტი წინააღმდეგობა, არ იცის ჭეშმარიტი ნახტომი.

ყოველივე ეს იმასაც ნიშნავს, რომ სამყარო, ყოფიერება არ შეიძლება ადეკვატურად გადმოიცეს ლოგიკური

სისტემის საშუალებით. ყოფიერება მოძრავია, დაუსრულებელია, სისტემა კი ყველაფერს ბოლოს უღებს. ყოფიერება ირაციონალურია, ლოგიკური სისტემა სწორედ რომ ლოგიკურია. თავად ადამიანის ცხოვრებაც არასოდეს არ არის ლოგიკურად „გაწყობილი“ მთლიანობა. ის ფრაგმენტულია, შედგება მონაკვეთებისაგან, რომელთაც ერთმანეთისაგან ჰყოფენ ნახტომები, ადამიანის ცალკეული გადაწყვეტილებები, ადამიანის ცხოვრების ამა თუ იმ ეტაპზე გაკეთებული არჩევანი. ამიტომ მას – ცხოვრებას – სისტემით ვერ გადმოსცემ. კირკეგორი, ჰეგელისაგან განსხვავებით, „არასისტემატიკოსია,“ „გულის ლოგიკოსია.“

ჰეგელი კირკეგორისათვის ტიპური წარმომადგენელია „ობიექტური მოაზროვნისა“, ე.ი. ისეთი მოაზროვნისა, როგორიც არ უნდა იყოს ფილოსოფოსი. „ობიექტური მოაზროვნე“ ქმნის „მეცნიერულ“ ფილოსოფიას, რომელშიც დავიწყებულია თავად მოაზროვნე, თავად სუბიექტი. „დასკვნითი არამეცნიერული ბოლოსიტყვაობა ფილოსოფიური ნამცეცებისა“ გვიმტკიცებს, რომ ობიექტური ჭეშმარიტების ძიებისას სუბიექტი ხდება სავსებით შემთხვევითი, რომ ამ დროს სუბიექტისა და სუბიექტურობის მიმართ ჩვენ სავსებით გულგრილი ვხდებით. ამ გზას მივყავართ აბსტრაქტულ აზროვნებასთან, მათემატიკასთან, ისტორიული ცოდნის დარგებთან, ის გვაშორებს სუბიექტს[99]. „ობიექტურ მოაზროვნეს“კირკეგორთან უპირისპირდება „სუბიექტური მოაზროვნე“, „ექსისტენციალური“ფილოსოფოსი – ჭეშმარიტი მოაზროვნე. ამ უკანასკნელისათვისჭეშმარიტება ღრმად პიროვნულია, სუბიექტის, ინდივიდის ცხოვრების ნაწილია, ამიტომ ჭეშმარიტება აღარ არის საყოველთაო. ის ექსისტენციალურია, სუბიექტურია, სუბიექტის დაღის მატარებელია, სუბიექტი ცხოვრობს ჭეშმარიტებაში.

კირკეგორისათვის აბსოლუტურად მიუღებელია ჰეგელის თვალსაზრისი ადამიანისა და სახელმწიფოს, ადამიანისა და ისტორიის მიმართებაზე. ჰეგელისთვის ცალკეული ადამიანი მხოლოდ აქციდენციაა, სუბსტანციაა ზოგადი – ობიექტური გონი. ადამიანის დანიშნულება გაიაზრება როგორც ინდივიდუალურის, საკუთრივის, ინტიმურის დაძლევა

და ზოგადთან გაერთიანება. კირკეგორი ინდივიდის ინტერესების დამცველია. ადამიანის შინაგანი ცხოვრება, ადამიანის „თავისთავადობა“, განუმეორებლობა მისთვის უმაღლესი ღირებულებაა. დანიელი ფილოსოფოსისთვის ადამიანი მით უფრო სრულყოფილია, რაც უფრო მეტადაა ის „თვითონ“. ადამიანს აქვს თავისი შინაგანი ცხოვრება და მას ისტორია ვერ ეხება – ეს პიროვნების სფეროა, არჩევანის, გადაწყვეტილების მიღების – „ან-ანის“ სფეროა. ჰეგელის ფილოსოფიის ერთ-ერთ ნაკლს კირკეგორი იმაში ხედავს, რომ ამ ფილოსოფიური კონცეფციისათვის „ან-ანი“ არ არსებობს, დაპირისპირებანი ურიგდებიან ერთმანეთს.

უნდა შევნიშნოთ, რომ ჰეგელის კრიტიკა კირკეგორის მიერშეუძლებელია შეფასდეს ერთმნიშვნელოვნად. მასში დადებითიცაა და უარყოფითიც. გალაშქრება დასრულებული, მთელი სინამდვილის მომცველი სისტემის წინააღმდეგ აშკარად სწორია, მაგრამ სისტემურობის უარყოფა, უარყოფა ობიექტურად დასაბუთებული, აუცილებლობის ძალით მიღებულ მსჯელობათა მთლიანობისა გაამართლებდა თვითნებობასა და წმინდა სუბიექტივიზმს ფილოსოფიაში. „სუბიექტური მოაზროვნის“ საშიშროება სწორედ ამგვარ სუბიექტივიზმსა და თვითნებობაშია.

ამავე დროს უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ კირკეგორის მოსაზრებები სუბიექტურ, ექსისტენციალურ მოაზროვნეზე რაციონალურ შინაარსაც შეიცავს, რომ ამ მოსაზრებებს საფუძველში უდევს სწორი პოზიცია: ყოველი ადამიანი უნდა ფლობდეს ჭეშმარიტებებს, რომლებიც არა მარტო გააზრებულია, არამედ ღრმად განცდილია მის მიერ. მართლაც, მხოლოდ ასეთი, პიროვნული ყოფიერების გამომხატველი, პიროვნების ცხოვრებისთვის მნიშვნლოვანი, მისი ინტიმური ცხოვრების შესატყვისი ჭეშმარიტების ფლობით განსხვავდება ნამდვილი პიროვნება ყოველდღიურობაში გათქვეფილი ადამიანისაგან. ფილოსოფიის სფეროში სუბიექტური აზროვნებისაკენ მოწოდება ნიშნავდა ორიენტაციას ისეთ პრობლემებზე, რომლებიც პიროვ-

ნების ცხოვრებასთან იქნებოდა მჭიდროდ დაკავშირებული. ეს მოწოდება თავისი ზოგადი აზრით უეჭველად სწორი იყო.

რაციონალურ აზრს შეიცავდა აგრეთვე კირკეგორის ბრძოლა პიროვნების „თვითობისა“ და განუმეორებლობისათვის. ეს იყო, ერთი მხრივ, ბრძოლა პიროვნებისა და პიროვნულობის ნიველირების წინააღმდეგ – იმ პროცესის წინააღმდეგ, რომელმაც სულ უფრო და უფრო დიდი მასშტაბით მოიცვა დასავლური საზოგადოება, მეორე მხრივ კი, დასავლური სახელმწიფოს ტოტალიტარული ტენდენციების წინააღმდეგ.

3. ესთეტიკური და ეთიკური

ჰეგელის ფილოსოფია არ არის დაკავშირებული ცხოვრებასთან, ადამიანის შინაგან, პიროვნულ, ყველაზე ინტიმურსა და ღირებულ განცდებთან – ასეთია კირკეგორის საყვედური დიდი გერმანელი ფილოსოფოსის მიმართ. რაღას გვთავაზობს თავად დანიელი მოაზროვნე?

კირკეგორი ადამიანის ყოფიერების ორ ასპექტს გამოყოფს. ადამიანში, ჯერ ერთი, არსებობს ისეთი მხარე, რომლის წარმოქმნის საწყისი თავად ადამიანი არ არის, რომლის წარმოშობის ინიციატორი თავად ადამიანი არ არის. ის თავისებურებები, რომლებიც ადამიანისათვის ბუნებას უბოძებია, ანდა ის თავისებურებები, რომლებიც მასში გარემოს ზეგავლენით წარმოშობილა, სწორედ ამ მხარეს ეკუთვნის. ამ თავისებურებათა წარმოქმნა არ არის გაშუალებული ადამიანისავე გადაწყვეტილებებით, ისინი უშუალოა. ამ უშუალოდ ყოფნას, ყოფნას მგრძნობელობის, „აისთეზისის“ და არა განსჯის კარნახით, კირკეგორი აღნიშნავს ტერმინით „ესთეტიკური“: „ესთეტიკური ადამიანში ისაა, – ვკითხულობთ „ან-ანში“, – რითაც იგი უშუალოდ არის ის, რაც არის“[100]. ესთეტიკურმა არ იცის სიღრმისეული, შინაგანი პიროვნული ცხოვრება, ის თავდაპირველია, „უბიწოა“.

გარდა ესთეტიკურისა, ადამიანის ყოფიერებას შეიძლება ჰქონდეს ისეთი მხარე, რომლის საწყისიც თავად ადამიანშია. ამ შემთხვევაში თავდაპირველი უშუალობა მოხსნილია. ადამიანი თავისივე გადაწყვეტილებების საფუძველზე ქმნის, ძერწავს თავის თავს. იმ მხარეს, რომე-

ლიც თავად ადამიანის ქმნილია, კირკეგორი ეთიკურს უწოდებს: „ეთიკურია ის, რითაც იგი (ადამიანი – თ.ბ.) ხდება ის, რადაც ხდება“[101].

კირკეგორი ფიქრობს, რომ ადამიანის ყოფიერების ამ ორ მხარეს ცხოვრების ორი განსხვავებული წესი შეესატყვისება: შეიძლება ადამიანმა ესთეტიკური გააბატონოს და მას დაუმორჩილოს ყოველი თავისი ქცევა.

ესთეტიკურად მცხოვრები ადამიანები დიდად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, მაგრამ მათ აქვთ საერთო გაგება ცხოვრებისა: ყოველი მათგანისათვის მთავარი და გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონე მამოძრავებელი მოტივია ცხოვრებით ტკბობა. „უნდა დავტკბეთ ცხოვრებით!“ – აი, ესთეტიკური ცხოვრების ყოველი მიმდევრის დევიზი. ამ დევიზის მიმდევრები შეიძლება განსხვავდებოდნენ განცდებისა და მოთხოვნილებების რომელობებით – ესთეტიკური ცხოვრების მიმდევარი შეიძლება იყოს დაბალი, უხეში გემოვნების ადამიანიცა და დახვეწილი გემოვნების ადამიანიც – მაგრამ მათ აერთიანებს უშუალობა, ყოველი მათგანი ცხოვრობს იმით, რაც მისთვის ბუნებას უბოძებია. ის თავის ბუნებრივი, უშუალოდ მოცემული, გრძნობადი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას ესწრაფვის და არა იმ მოთხოვნილებებისა, რომელიც უჩნდება ადამიანს თავად ადამიანისავე აქტიურობის, თავისი თავის შექმნის შედეგად. ესთეტიკური ცხოვრების მიმდევართა ერთი ნაწილისათვის მთავარია ჯანმრთელობა: ჯანმრთელობა არის ის უმაღლესი სიკეთე, რომლის გარშემოც ბრუნავს სხვა ყველაფერი. ამ თვალსაზრისს

ენათესავება მეორე პოზიცია: „უმაღლესი სილამაზე“. ესთეტიკური ცხოვრების მიმდევართათვის უმაღლესი სიკეთის როლი შეიძლება შეასრულოს სიმდიდრემ, ბუნებით მომადლებული რომელიმე ნიჭის განვითარებამ და სხვ. განსაკუთრებული ადგილი უკავიათ ამ კატეგორიის იმ ადამიანებს, რომელთათვისაც მთავარია სიამოვნება. თუ ზემოთ დასახელებული ადამიანებისათვის უმაღლესი ღირებუ-

ლება რაღაც ერთ ფენომენს ენიჭება – ჯანმრთელობას, სილამაზეს და ა. შ., და ამის შესაბამისად მათი ცხოვრება ერთი იდეით იმსჭვალება, სიამოვნებას აყოლილი ადამიანის ცხოვრება კარგავს გამაერთიანებელ ღერძს – სიამოვნება ხომ მრავალფეროვანია, მრავალსახოვანია, ცხოვრება აქ მთლიანობას მოკლებულია, დანაწილებულ-დანაწევრებულია.

ეს გარეგანი გაპირობებულობა ცხოვრებისა, შემთხვევით ვითარებებზე დამოკიდებულება ესთეტიკოსის არსებობას ართმევს სიმყარეს – ბედნიერება, რომელსაც ეძებს ესთეტიკოსი, შემთხვევითობის შედეგია. თუ კარგად დავუკვირდებით, აღმოჩნდება, რომ ასეთი ცხოვრება დამუხტულია უბედურებით და სასოწარკვეთილებით: ის, რასაც ეძებს ესთეტიკოსი, სავსებით გარეგანია, მასზე დამოკიდებული არ არის. სწორედ ამიტომ თვლის კირკეგორი, რომ ესთეტიკური წესი ცხოვრებისა არის „თავისებური სახის სასოწარკვეთილება.“ ესთეტიკოსი ყველაფერს გარედან ელის, საკუთარი, დამოუკიდებელი, შინაგანი სასიცოცხლო ენერგია მას არა აქვს, ამიტომ ის არსებითად სასოწარკვეთილია.

ესთეტიკური ცხოვრების წესის შედეგია სასოწარკვეთილება, მელანქოლია. ადამიანს იპყრობს სიცარიელისა და შიშისგანცდა. ვინც ცდილობს ეს სასოწარკვეთილება ბოლომდე მიიყვანოს, ცდილობს სასოწარკვეთილება რადიკალური გახადოს, ე.ი. ვინც თავად ირჩევს სასოწარკვეთილებას – ის ამით უკვე თავის თავს ირჩევს. ეს არჩევანი უკვე ნიშნავს სასოწარკვეთილებიდან გამოსვლას, თავისი თავის პოვნას, ესთეტიკური საზღვრების დატოვებას.

არჩევანი, კირკეგორის თანახმად, გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა პიროვნების ცხოვრებისათვის. თავისი თავის არჩევით ადამიანი ესთეტიკურიდან ეთიკურში აკეთებს ნახტომს. ის უკვე თავისუფალია, თავისუფალია იმ აზრით, რომ თვითონ განსაზღვრავს თავის თავს, თვითონ უქვემდებარებს თავის ცხოვრებას მოვალეობის იმპერატივებს. ეთიკური ცხოვრება ესაა ცხოვრება გონების კანონებით, რომლებიც სხვა ადამიანებთან გონიერი ურთიერთობის საშუალებას იძლევა.

მაგრამ ეთიკური – გონების კანონებს დამორჩილებული ცხოვრება – არ არის კირკეგორისათვის ცხოვრების უმაღლესი საფეხური. დანიელი მოაზროვნისათვის უმაღლესი საფეხური გულისხმობს ღმერთთან თავისებურ მისვლას – რელიგიურ ცხოვრებას, რწმენაში და რწმენით ცხოვრებას.

4. რწმენა

როგორი უნდა იყოს ღმერთთან მისასვლელი გზა? სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: როგორ უნდა ვწვდეთ უმაღლეს ჭეშმარიტებას? როგორ უნდა ვეძიოთ ის?

„ფილოსოფიურ ნამცეცებში“ კირკეგორი იხსენებს იმ სიძნელეს, რომელიც პლატონის „მენონშია“დახასიათებული. სიძნელე სწორედ ძიებას ეხება. არ ეძიებს არც მცოდნე და არც უცოდინარი: ვინც იცის, არ დაიწყებს ძებნას, რადგან უკვე იცის, ხოლო ვინც არ იცის, ასევე არ დაიწყებს ძებნას, რადგან არ იცის, სახელდობრ, რა უნდა მოძებნოს.

ამ სიძნელეს, გვეუბნება კირკეგორი, სოკრატე წყვეტს იმაზე მითითებით, რომ სწავლასა და ძიებას მოგონებად თვლის.[102] ადამიანი თურმე თავიდანვე ფლობს ყველა ჭეშმარიტებას, არც ერთი ჭეშმარიტება არ „შეიტანება“ ადამიანის აზროვნებაში. უცოდინარს თავის თავშივე შეუძლია იპოვოს ყველა ჭეშმარიტება. ცხადია, მას ესაჭიროება მასწავლებელი, მაგრამ მასწავლებლის ფუნქცია შედარებით მარტივია: მან – მასწავლებელმა – „ბებიაქალის“ მსგავსად, ხელი უნდა შეუწყოს უკვე არსებული ჭეშმარიტებების დაბადებას. სოკრატეს „მაიევტიკა“ ამ შემთხვევაში ყველაზე გამართლებული მეთოდია.

კირკეგორი თვლის, რომ ჭეშმარიტების ძიების ნამდვილი გზა სხვაგვარია, „სოკრატულისაგან“ არსებითად განსხვავებულია. დანიელი ფილოსოფოსის ეს პოზიცია მოკლედ ასე შეიძლებოდა გამოგვეთქვა: ქრისტე არ არის სოკრატე.

რა იგულისხმება ამ თეზისში?

კირკეგორისათვის უმაღლესი ჭეშმარიტებები არ არის თავიდანვე მოცემული ადამიანის სულში. ამიტომ „მაიევტიკა“აქ უძლურია. პირველი ცოდვა ნიშნავდა იმას, რომ ადამიანმა დაკარგა უცოდველობა: ადამიანი, კირკეგორის გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, გახდა „არაჭეშმარიტება“, ის ცხოვრობს არაჭეშმარიტი არსებობის წესით, ცხოვრობს როგორც დამნაშავე – ცოდვილი. ჭეშმარიტება მის გარეთაა და აქაც საჭიროა მასწავლებელი, რომელიც მიეხმარება მას ჭეშმარიტების პოვნაში. ამ მასწავლებლის გარეშე ჭეშმარიტება მიუღწეველია: მასწავლებელი არის აუცილებელი პირობა ჭეშმარიტების მიღწევისა. ეს მასწავლებელია ღმერთი. ჭეშმარიტებისკენ მისწრაფება შეიძლება დაებადოს იმას, ვინც გაიგო, რომ თავად არაჭეშმარიტებაში ცხოვრობს. ადამიანი საკუთარი ძალებით ვერ მივა ამ თვალსაზრისამდე. ღმერთმა უნდა აუხილოს თვალი ადამიანს – გააგებინოს, რომ ადამიანი არაჭეშმარიტია საკუთარი დანაშაულის გამო[103]. მაშასადამე, ღმერთი და ადამიანი, მასწავლებელი და მოსწავლე უნდა შეხვდნენ ერთმანეთს. ეს შეხვედრა, ცხადია, უნდა მოხდეს დროის გარკვეულ მონაკვეთში, უნდა მოხდეს ისტორიაში, ფაქტების სამყაროში.

როგორ უნდა გავიაზროთ ისტორია?

კირკეგორი ისტორიული პროცესის თავისებურ გაგებას იძლევა. მას სურს ისტორიის თავისებურება აჩვენოს იმ დებულებაზე დაყრდნობით, რომლის თანახმადაც ისტორიაში არ არსებობს აუცილებლობა, – ამ სიტყვის მკაცრი მნიშვნელობით.

ამ თეზისის მტკიცებას კირკეგორი ქმნადობის პროცესის ანალიზით იწყებს.

ქმნადობის პროცესი დროში გაშლილი ყოფიერების წიაღში ხდება, ის ნიშნავს გადასვლას არყოფნიდან ყოფნაზე. ეს არყოფნა რაღაც წესით არსებობს – ის არსებობს როგორც შესაძლებლობა. ის ყოფიერება, რომელიც არყოფნაა, – აღნიშნავს კირკეგორი, – არის შესაძლებლობა, ხოლო ის ყოფიერება, რომელიც სწორედ ყოფიერებაა და არა არყოფნა,

წარმოადგენს ნამდვილ ყოფიერებას, ანუ სინამდვილეს[104]. მაშასადამე, ქმნადობა შესაძლებლობის გადასვლაა სინამდვილეში.

შეიძლება თუ არა ქმნადობაში იყოს ის, რაც აუცილებელია? – სვამს კითხვას კირკეგორი და უარყოფით პასუხს იძლევა ამ კითხვაზე: ქმნადი იცვლება, აუცილებელი კი შეუძლებელია შეიცვალოს, აუცილებელი არის და არ ქმნადობს. აუცილებელი არის ის, რაც არ შეიძლება არ იყოს. რაც არსებობს, ის იქმნება და, ამდენად, არც არის აუცილებელი. ქმნადობა, ფიქრობს კირკეგორი, არ უნდა გავიგოთ როგორც ის პროცესი, რომელსაც განსაზღვრავს საფუძველი – აუცილებელი ლოგიკური საფუძველი ქმნილისა. არა! ქმნადობას განსაზღვრავს მიზეზი. ქმნადობა სრულდება არა აუცილებლობით, არამედ თავისუფლების ძალით, თავისუფლად მოქმედი მიზეზის ძალით. ისტორიაში ჩვენ საქმე გვაქვს თავისუფლებასთან და არა აუცილებლობასთან, დროულთან და არა მარადიულთან.

ყველაფერი, რაც ქმნილია კირკეგორისათვის, არის ამავე დროს ისტორიულიც. ბუნებაც, როგორც ქმნილი, ისტორიაა.

მაგრამ ბუნებას არა აქვს მიმართება დროსთან, ის აბსტრაქტულია, და ამდენად, მკაცრი აზრით, ბუნება, დანიელი მოაზროვნისათვის, მოკლებულია ისტორიას.

ისტორიული გულისხმობს წარსულს, იმას, რაც მოხდა. მომხდარს, ცხადია, ვეღარ შეცვლი, რაც მოხდა, წერს კირკეგორი, ის მოხდა ისე, როგორც მოხდა, მაშასადამე, ის უცვლელია. მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს უცვლელობა იმას, რომ აქ ჩვენს წინაშეა აუცილებლობა? წარსულს ვერ შეცვლი, მაგრამ განა აქედან გამომდინარეობს, რომ ეს წარსული არ შეიძლებოდა სხვაგვარად ყოფილიყო? სრულიადაც არა! აუცილებლობა გამორიცხავს ცვალებადობას, ქმნას, ისტორიას. აუცილებლობა ნიშანია არა ისტორიულისა, არამედ არაისტორიულისა, ზედროულისა, „მარადიულისა“. მარადიულის სრულყოფილება ისაა, წერს კირკეგორი, რომ მას არა აქვს ისტორია, „ისაა ერთადერთი, რომელიც არსებობს, მაგრამ, რომელსაც აბსოლუტურად

არა აქვს ისტორია“[105]. ისტორიაში აუცილებლობა არ არის, ამიტომ, ფიქრობს კირკეგორი, მომავალი შეუძლებელია ზუსტად ვიწინასწარმეტყველოთ.

ისტორიის, ე.ი. დროში გაშლილი პროცესისა და ზედროულ-მარადიულის ამ სხვაობამ არ შეიძლება არ შექმნას დაბრკოლება ღმერთისაკენ, ე.ი. მარადიულისაკენ ადამიანის, ე.ი. დროითის მოძრაობის გზაზე – იმ გზაზე, რომელიც, როგორც ვნახეთ, კირკეგორის ყურადღების ცენტრშია. როგორ შეძლებს დროში, ისტორიულ-ფაქტობრივ პროცესში ჩართული ადამიანი მივიდეს ღმერთთან, „მასწავლებელთან“? მხოლოდ ღმერთის დახმარებით, მხოლოდ ღმერთის სიყვარულის შემწეობით, გვეუბნება კირკეგორი.

ახლა კითხვა ჩნდება: როგორ შეუძლია ღმერთს – მარადიულს „შეხვდეს“ ადამიანს – სასრულს, დროში ჩაჭედილს?“

განსჯისა და გონების მხრიდან კირკეგორი შველას არ ელის. გონება ან ფაქტობრიობისაგან სავსებით დაცლილ იდეალურ ვითარებებს წვდება, ანდა სავსებით ფაქტობრივს, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, გონება იძლევა ლაიბნიცის მიერ დახასიათებულ აუცილებელ ჭეშმარიტებებს და ფაქტობრივ ჭეშმარიტებებს. მაშასადამე, რაციონალიზმის გზა, კირკეგორის თანახმად, ვერ მიგვიყვანს ღმერთამდე. ეს კი ნიშნავს იმას, რომ ღმერთის წვდომა შესაძლებელია მხოლოდ იქ, სადაც თავდება გონების, ცოდნის სფერო, სადაც თავდება ტრადიციული „თეოლოგია“ – ტრადიციული მოძღვრება ღმერთზე. ღმერთის არსებობას, კირკეგორის აზრით, არ ესაჭიროება არგუმენტები, დასაბუთება. „თუ ღმერთი არ არის, მაშინ შეუძლებელია ეს დავასაბუთოთ, – წერს ის, – თუკი ის არის, მაშინ ამის დასაბუთება სიგიჟეა“[106]. ღმერთთან მისვლის ერთადერთი გზა არის რწმენა და არა ცოდნა, ჩემი გადაწყვეტილება და არა ლოგიკა. მხოლოდ ღრმა რწმენის შუქზე ჩანს ადამიანისა და ღმერთის შეხვედრის შესაძლებლობა, ჩანს ის დროითი წერტილი – „წამი“ – რომელშიც ხდება ეს დაკავშირება. ღმერთი გადაიქცევა ადამიანად – ქრისტედ,

ადამიანი კი ეზიარება ღმერთს. მარადიული გადაიქცევა ისტორიულად, ისტორიული მარადიულად.

როგორ უნდა გავიაზროთ მარადიულისა და ისტორიულის ეს კავშირი?

გონება, ცხადია, ვერ შეეგუება ღმერთს, რომელიც ისტორიულია, და ადამიანს, რომელიც მარადიულია. ეს პარადოქსია, მაგრამ პარადოქსი სულაც არაა კირკეგორისათვის რაღაც შემთხვევითი და შეცდომის მაუწყებელი. „აზროვნების უმაღლესი გამოხატულება პარადოქსია, აღმოაჩინოს რაღაც, რისი მოაზრებაც მას თავად არ შეუძლია“[107], – წერს კირკეგორი. პარადოქსი დანიელი ფილოსოფოსისათვის არის აზროვნების „ვნება“, მოაზროვნე, პარადოქსის გარეშე, ჩამოგავს შეყვარებულს, რომელსაც ვნება არა აქვს[108].

პარადოქსული აზროვნება კირკეგორისათვის გასვლაა გონების ფარგლებიდან და ამავე დროს გონების კანონებზე აგებული ეთიკიდანაც. ადამიანი აკეთებს ნახტომს ახალ თვისებრიობაში – ის ცხოვრობს რწმენით, რომელსაც თავისი, გონების ეთიკისაგან განსხვავებული ცხოვრება შეესატყვისება. დებულების მაგალითად, კირკეგორის თანახმად, გამოდგება ბიბლიური ამბავი აბრაამისა[109].

ბიბლია მოგვითხრობს ამბავს იმის შესახებ, თუ როგორ „გამოსცადა“ ღმერთმა აბრაამი. უფალმა უბრძანა

აბრაამს, მსხვერპლად შეეწირა თავისი ძე ისააკი. ბუნებრივია, თავისი ვაჟის დიდად მოყვარული მამისათვის ამგვარი მოთხოვნის შესრულება ძალზე ძნელი უნდა ყოფილიყო, მაგრამ აბრაამი უსიტყვოდ დაემორჩილა ბრძანებას: წაიყვანა ისააკი ღმერთის მიერ მიჩენილ ადგილზე, შეკრა იგი და უკვე დანით საკუთარი ვაჟის დაკვლას აპირებდა, რომ მოესმა ანგელოზის ხმა: ღმერთი დარწმუნდა იმაში, რომ აბრაამს აქვს შიში ღვთისა, რომ ღვთის გულისათვის მზადაა სამსხვერპლოზე მიიტანოს საკუთარი შვილი და ამიტომ მსხვერპლის შეწირვა ზედმეტი გახდა.

კირკეგორი კარგად გრძნობს ამ ამბის მძაფრ შინაგან კონფლიქტს. ადამიანმა უნდა მოკლას საკუთარი შვილი. ეთიკური პოზიციიდან ამგვარი ქცევა უდიდესი ბოროტებაა და, ცხადია, მიუღებელია, დასაგმობია. გონება, გონიერება ვერ დაუშვებს შვილის მკვლელობას. მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს ქცევა არ ხორციელდება ადამიანის საკუთარი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების მიზნით – ის ღმერთის ბრძანების შესრულებაა. ეთიკის საყოველთაო მოთხოვნა და ღმერთის მოთხოვნა უპირისპირდება ერთმანეთს: ან ეთიკა, ან ღმერთი. აბრაამი შვილის მოყვარულია და შვილისადმი მამის მოვალეობა კარგად აქვს შეგნებული, მაგრამ აბრაამი ჭეშმარიტი ღვთისმოსავი, ღვთის მოშიში, ღვთისმორჩილი ადამიანია. მოვალეობა შვილის მიმართ ემორჩილება მოვალეობას ღმერთის მიმართ.

კირკეგორი აბრაამის მხარეზეა, ის რწმენის რაინდია. ის არ ენდობა გონებას, მაგრამ ენდობა რწმენას, პარადოქსს. მისი რწმენა მისივე პიროვნებაა – ინდივიდუალური, „სუბიექტური“.

და ბუნებრივად იბადება კითხვა, შეიძლება კი წმინდა ინდივიდუალური და „სუბიექტური“ არ იყოს მართლაც მხოლოდ ინდივიდუალური, მართლაც მხოლოდ სუბიექტური და შემთხვევითი? აქვს კი მას უფლება გავიდეს თავის გარეთ და გზის მაჩვენებელი იყოს სხვა ადამიანებისთვის. ვფიქრობთ, რომ პასუხი უარყოფითი უნდა იყოს.

სიცოცხლის ფილოსოფია. ვილჰელმ დილთაი. ოსვალდ შპენგლერი შესავალი

ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმის დაისს მხოლოდ პოზიტივიზმისა და მატერიალიზმის მომძლავრება როდი მოჰყვა შედეგად. ასპარეზზე თანდათან გამოვიდნენ სულ ახალი და ახალი ფილოსოფიური სკოლები და მიმდინარეობანი. ყოველ მათგანს სურდა ეთქვა ახალი სიტყვა, დაემკვიდრებინა ახალი პრინციპები და მეთოდები. XIX საუკუნის მეორე ნახევარში და ჩვენი საუკუნის დასაწყისში დასავლური ფილოსოფიური აზრის დინებაში უამრავი ნაკადი გაჩნდა. დღეს მათი ჩამოთვლაც კი ძნელია.

ცხადია, ამ ფილოსოფიურ მიმდინარეობათაგან ბევრი უდღეური აღმოჩნდა. მაგრამ მათ შორის ვპოულობთ ისეთებსაც, რომელთაც დღესაც ჰყავთ თავისი მიმდევრები.

სიცოცხლის ფილოსოფია სწორედ ამ მიმდინარეობათა რიცხვს ეკუთვნის. ის ჩამოყალიბდა XIX საუკუნის მეორე ნახევარში და დღემდე უაღრესად გავლენიან ფილოსოფიურ მიმართულებად ითვლება. სიცოცხლის ფილოსოფიის მამამთავრების – ფრიდრიხ ნიცშესა და ვილჰელმ დილთაის მრავალი იდეა გასცდა ამ ფილოსოფიური მიმდინარეობის ფარგლებს და ბევრმა ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებულმა ფილოსოფიურმა სკოლამ შეისისხლხორცა.

ცხადია, სიცოცხლის ფილოსოფია არ გაჩენილა ცარიელ ადგილზე. ის იყო თავისებური გაგრძელება, განვითარება და სრულყოფა ადრე არსებული ფილოსოფიური ტენდენციებისა და მოტივებისა, რომლებიც შეიძლება ვიპოვოთ გერმანული რომანტიზმის წარმომადგენლებთან, იაკობისთან, შელინგთან, ფოიერბახთან, განსაკუთრებით, შოპენჰაუერთან. ამ ტენდენციათაგან ძირითადია ცალმხრივი რაციონალიზმის, ინტელექტუალიზმის დაძლევის ცდა. სიცოცხლის ფილოსოფიის სხვადასხვა წარმომადგენელს აერთიანებს ღრმა რწმენა იმისა, რომ სამყარო არ არის „გონების“, „რაციოს“ გამოვლენა, ხოლო სამყაროს წვდომის იარაღი არ არის მხოლოდ განსჯა, ინტელექტი. ამ ფილოსოფიური მიმდინარეობის წარმომადგენლების თანახმად, სამყაროს პირველფენომენია სიცოცხლე, რომელიც მარად ქმნადია, თავისი თავის შემოქმედია და რომლის დინების წინასწარ გაანგარიშება სავსებით გამორიცხულია. სიცოცხლე ის ფენომენია, რომელზე დაყრდნობითაც უნდა გადაიჭრას ყველა ფილოსოფიური პრობლემა, ამოიხსნას სამყაროს საიდუმლო, თვითონ სიცოცხლის, როგორც ყოვლისამხსნელის წვდომა კი აღარ საჭიროებს სხვა მის გარეთ არსებული ინსტანციებისა და ფაქტორების მოხმობას: სიცოცხლე თავად სიცოცხლიდანვე გაიგება – ასეთია სიცოცხლის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირეული თეზისი. ამ მიმდინარეო-

ბის წარმომადგენლებისათვის წვდომა ისეთი ფენომენისა, როგორიცაა მარად მოძრავი და ქმნადი სიცოცხლე, შეუძლია არა ინტელექტს, განსჯას, „რაციოს“, არამედ ცოცხალ განცდას, ინტუიციას, მოკლედ, თავად სიცოცხლეს. ზუსტად ახასიათებს ამ პოზიციას ა.ბოჭორიშვილი: „სიცოცხლე-შემმეცნებელი არ უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც ინტელექტი, როგორც რაციონალური ძალა მხოლოდ. ასეთი ორგანო შემეცნების ამ მიმართულებას ან სრულიად უსარგებლოდ აქვს წარმოდგენილი სიცოცხლის შემეცნების საქმისთვის, ანდა მას არ თვლის საკმარისად. შემმეცნებელი სიცოცხლე არის

კონცენტრაცია ყველა იმ ძალისა, რომელნიც კი მოიპოვებიან ცოცხალ არსებაში“[110]. სიცოცხლის ფილოსოფიის წარმომადგენლისთვის სიცოცხლე ერთდროულად „დასაკითხი“ ობიექტიცაა და „დამკითხველი“ სუბიექტიც, ამოსაცნობიცაა და ამომცნობიც. ამ მიმდინარეობის ყოველი წარმომადგენლისთვის ფილოსოფოსობა სხვა არაფერია თუ არა სიცოცხლის ღაღადი საკუთარი თავის შესახებ. ფილოსოფია ამ შემთხვევაში სიცოცხლის „თვითანგარიშია,“ სიცოცხლის სისავსიდან გამომდინარე ფილოსოფიაა[111].

ცალმხრივი ინტელექტუალიზმის დაძლევის საფუძველზე სიცოცხლის ფილოსოფიას მიეცა შესაძლებლობა ღრმად ეკვლია სამყაროსა და ადამიანის ისეთი სფეროები, რომელთაც ტრადიციულ ფილოსოფიაში ნაკლები ყურადღება ექცეოდა: სფერო ირაციონალურისა, არაცნობიერისა, „დიონისური“ ლტოლვებისა.

ბუნებრივია, სიცოცხლის პრინციპიდან ამოზრდილი ფილოსოფია დაუპირისპირდა ტრადიციული მატერიალიზმისა და პოზიტივიზმის მექანიცისტურ თვალსაზრისს, რომელიც ორგანული მთელის გაგების მიზნით მთლიანობას შლიდა ნაწილებად, „ატომებად“, „ელემენტებად“, ე.ი. ფაქტობრივად კლავდა სიცოცხლეს. სიცოცხლის ფილოსოფიისათვის ამოსავალია არა „ატომები“ და „ელემენტები“, არამედ ცოცხალი მთლიანობები, „გეშტალტები“, „სტრუქტურები“.

საყურადღებოა, რომ „სიცოცხლის წვდომა სიცოცხლიდან“ გულისხმობს აგრეთვე ფილოსოფიის ავტონომიურობის აღიარებას. ფილოსოფიამ თავად, მეცნიერებაზე დაყრდნობის გარეშე, უნდა იკვლიოს თავისი საგანი – ამ დებულებას სიცოცხლის ფილოსოფიის ყოველი წარმომადგენელი ემხრობა. მათი აზრით, ფილოსოფია დამოუკიდებელია, მას სინამდვილის სფეროში აქვს თავისი საგანი, ის არ არის „მსახური“ არც თეოლოგიისა და არც მეცნიერებისა.

ზოგჯერ სიცოცხლის ფილოსოფიას მოდურ მოძღვრებად მიიჩნევენ[112]. ამგვარი გაგება უეჭველად ზედაპირულია, რადგან არ უწევს ანგარიშს ერთ უაღრესად მნიშვნელოვან გარემოებას: ამ ფილოსოფიური მიმდინარეობის წარმომადგენელთა ბრძოლა სიცოცხლის ცნების დამკვიდრებისათვის, მათი ენერგიული გალაშქრება მექანიციზმისა და ცალმხრივი ინტელექტუალიზმის წინააღმდეგ ასახავდა დასავლეთის საზოგადოებაში გაჩენილ უარყოფით პოზიციას ფართოდ გავრცელებული პოზიტივისტურ-ტექნიცისტური მსოფლმხედველობის მიმართ. სწორია ზურაბ კაკაბაძე, როცა წერს: „სიცოცხლის ფილოსოფიის წარმომადგენლებს აერთიანებთ ის შეხედულება, რომ ადამიანის სიცოცხლის აზრს შეადგენს თავისუფალი აქტივობა და შემოქმედება, რომ მათი თანადროული ეპოქა როგორც პოზიტივიზმის ბატონობის და „მოანგარიშე-ბუხჰალტრული“ ტექნიკური აზროვნებისა და შესატყვისი პრაქტიკის ეპოქა, ადამიანის სიცოცხლის აზრდაკარგულობის, ადამიანის გადაგვარების კრიზისულ ხანას მოასწავებს“[113].

როგორც უკვე ამ წინასწარ მოკლე განხილვიდან ჩანს, სიცოცხლის ფილოსოფიამ მეტად მნიშვნელოვანი

პრინციპები წამოაყენა, სერიოზული მიზნები დაისახა. ჩვენი ამოცანაა განვიხილოთ ამ მიმდინარეობის მიერ წამოყენებული ძირეული დებულებები, კრიტიკულად შევაფასოთ ისინი, ვაჩვენოთ რა ბედი ეწია მათ დასავლური ფილოსოფიური აზრის განვითარების პროცესში.

წიგნში ძირითადად საუბარია ორ მოაზროვნეზე[114], რომელთა მემკვიდრეობაშიც სიცოცხლის ფილოსოფიის მოტივები სრულყოფილად და განვითარებული სახითაა წარმოდგენილი. ეს მოაზროვნეები არიან ვილჰელმ დილთაი და ოსვალდ შპენგლერი. მათი ქმნილებების ანალიზისას ვცდილობდით გამოგვეყო ის პრობლემები, რომლებიც დღეს ცხოველი კამათის საგანია.

თავი პირველი. ვილჰელმ დილთაი

1. ცხოვრების გზა

ვილჰელმ დილთაის ცხოვრების გზაზე არაფერია განსაკუთრებული. ეს არის ტიპური ცხოვრება გერმანელი პროფესორისა. დაიბადა 1833 წელს ბიბრიხში, პასტორის ოჯახში. ფილოსოფიას, ისტორიასა და თეოლოგიას ეუფლებოდა ჰაიდელბერგსა და ბერლინში, მის პედაგოგთა შორის იყვნენ კუნო ფიშერი, ტრენდელნბურგი და რანკე. 1864 წელს ბერლინში დაიცვა დისერტაცია თემაზე „მორალური ცნობიერების ანალიზის ცდა“. შემდეგ მეცნიერულსა და პედაგოგიურ მოღვაწეობას ეწეოდა ბაზელში, კილში, ბრესლაუში, 1882 წელს გადავიდა ბერლინში. გარდაიცვალა 1911 წელს.

დილთაიმ მდიდარი ფილოსოფიური მემკვიდრეობა დატოვა. მკვლევართა ინტერესს იპყრობს არა მხოლოდ ის შრომები, რომლებიც ფილოსოფოსის სიცოცხლეშივე გამოიცა, არამედ ამ უაღრესად შრომისმოყვარე მოაზროვნის სიკვდილის შემდეგ გამოქვეყნებული უამრავი ჩანაწერი. დილთაის შრომებს შორის, უპირველეს ყოვლისა, უნდა დავასახელოთ „გონისმეცნიერებათა შესავალი“ (1883), „იდეები აღწერითი და დამანაწევრებელი ფსიქოლოგიის შესახებ“ (1894), „ჰერმენევტიკის წარმოშობა“ (1900), „განცდა და პოეზია“ (1905), „ისტორიული სამყაროს აგება გონითმეცნიერებებში“ (1910). ღრმა და საფუძვლიანი გამოკვლევები უძღვნა დილთაიმ კულტურის ისტორიის პრობლემებს, განსაკუთრებით – გერმანული ფილოსოფიური აზრის განვითარების საკითხებს. ფილოსოფიის ისტორიის სფეროში შექმნილი თხზულებებიდან გამოვყოფთ

„შლაიერმახერის ცხოვრებას“ (1870) და „ახალგაზრდა ჰეგელის ისტორიას“ (1905).

2.დილთაის ფილოსოფიის ძირეული ასპექტები

თავად დილთაი ძალზე ნათლად გვიხასიათებს საკუთარი მოღვაწეობის ძირითად აზრს: ჩემს ფილოსოფიურ აზროვნებაში, – წერს ის, – გაბატონებული იმპულსია სურვილი იმისა, რომ სიცოცხლე გაგებულ იქნეს თავად სიცოცხლიდან[115]. ამ თეზისში იმპლიციტურადაა მოცემული გერმანელი ფილოსოფოსის მიერ შემუშავებული მოძღვრების ყველა ძირეული ასპექტი.

სიცოცხლის გაგება სიცოცხლიდანვე... რომელ სიცოცხლეზეა აქ ლაპარაკი? დილთაის პასუხს ამ კითხვაზე პრინციპული მნიშვნელობა აქვს: ეს არის სიცოცხლე, რომელიც გვეძლევა უშუალოდ, გვეძლევა როგორც დედანი, ორიგინალი, პირველსახე და არა დამახინჯებული ასლი, „აჩრდილი.“ ამგვარი სახით კი, ფილოსოფოსის თანახმად, სიცოცხლე მხოლოდ შინაგან ცდაშია მოცემული. ის, რაც მოცემულია გარე ცდაში, გარე აღქმაში, დილთაისთვის მხოლოდ „ფენომენია“ და არა „ნივთი თავისთავად“. გარეგან აღქმაში მოცემული მასალა არ იძლევა სწორ წარმოდგენას თავად სამყაროზე. სამაგიეროდ, შინაგანი ცდა შესაძლებლობას გვაძლევს ვწვდეთ სინამდვილეს, კერძოდ, გონით სინამდვილეს.

დილთაის ფილოსოფია სწორედ გონის სიცოცხლეს აქცევს თავისი კვლევის ძირითად საგნად. კვლევა, ფილოსოფოსის აზრით, არ უნდა იყოს სპეკულაციური, თვითნებურ კონსტრუქციებზე აგებული. ტრადიციული მეტაფიზიკის მეთოდები აქ არ გამოდგება. განსაკუთრებით არ გამოდგება ჰეგელის გზა, რომელიც სისტემის სიმწყობრეზე უფრო მეტს ფიქრობს, ვიდრე სინამდვილეზე. დილთაის გზა ჰეგელისაგან განსხვავებულია: „ჩვენ უკვე სისტემის საშუალებით კი არ მივდივართ სიცოცხლესთან, არამედ სიცოცხლის ანალიზიდან ამოვდივართ“[116].

დრომ, რომელშიც ცხოვრობდა დილთაი, – ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმის მსხვრევის ეპოქამ, – უეჭველად განაპირობა ეს უარყოფითი პოზიცია სპეკულაციური აზროვნების მიმართ. ცდა, ემპირია ფილოსოფოსს ერთადერთ საყრდენად მიაჩნია.

ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ დილთაი პოზიტივიზმის გზას ადგას?

ვისაც სპეკულაციის ერთადერთ მოპირისპირე ფილოსოფიურ თვალსაზრისად პოზიტივიზმი ესახება, აუცილებლად ასე იფიქრებს. თავად დილთაი ირჩევს გზას, რომელიც, მისი აზრით, თავისუფალია როგორც სპეკულაციის, ისევე პოზიტივიზმის უკიდურესობათაგან.

მეცნიერების საყრდენი ცდაა, ფაქტებია, – ეს დებულება, რომელსაც ემხრობა პოზიტივიზმი, ზოგადი ფორმით დილთაისთვისაც სავსებით მისაღებია. მაგრამ მისთვის მიუღებელია თავად ცდის პოზიტივისტური კონცეფცია. დილთაის აზრით, პოზიტივიზმი არ ავლებს მკაცრ მიჯნას შინაგანსა და გარეგან ცდას შორის. ეს კი აუცილებელია. ამ განსხვავების უგულებელყოფის გამო მახინჯდება შინაგანი ცდის ბუნება. პოზიტივისტები შინაგანი ცდის წვდომას გარეგან ცდაში გამოყენებული პრინციპებით და

მეთოდებით ცდილობენ. გარეგანი ცდა ბუნებისმეცნიერებას აძლევს მასალას. პოზიტივიზმს სწორედ ბუნებისმეცნიერების პრინციპებით და მეთოდებით სურს იკვლიოს შინაგან ცდაში მოცემული მასალა, და ეს მაშინ, როდესაც შინაგან ცდაში მოცემული სინამდვილე – გონით-სულიერი სამყარო – სრულიად თავისებურია.

ეს თავისებურება იმითაა გაპირობებული, რომ გონით-სულიერი სინამდვილე, რომლის კარსაც შინაგანი ცდა გვიხსნის, ადამიანის სამყაროა. ეს არ არის ის სინამდვილე, რომელიც ადამიანის ნების, მიზნების, სურვილების მიღმა არსებობს – ბუნების სამყარო. გონით-სულიერი სინამდვილე ადამიანის განცდების, მიზნების, მოქმედებისა და ამ მოქმედებათა შედეგების სამყაროა. ეს არის კაცობრიობის ისტორიის სფერო, ადამიანის სოციალურ ურთიერთობათა საუფლო, ანდა, თავად დილთა-

ის გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, „ისტორიულ-საზოგადოებრივი“ სინამდვილე.

ამ სინამდვილის, ამ „სიცოცხლის“ ფილოსოფიური გააზრებაა სწორედ დილთაის მთავარი ამოცანა. ამგვარი ამოცანის გადაწყვეტა, ფილოსოფოსის აზრით, მოითხოვს რიგი ურთულესი პრობლემის დასმასა და გადაჭრას: უნდა გაირკვეს „ისტორიულ-საზოგადოებრივი სინამდვილის“ ძირეული წევრის – ადამიანის არსება, მოღვაწეობის ხასიათი, ადამიანის მიმართება ბუნებასთან, ისტორიასთან, კულტურასთან; უნდა დახასიათდეს ადამიანისეული სამყაროს – ისტორიულ-საზოგადოებრივი სინამდვილის – სპეციფიკა, ხოლო ამ სპეციფიკის წარმოჩენით ნათელი უნდა მოეფინოს ამ სინამდვილის შემსწავლელ მეცნიერებათა – გონისმეცნიერებათა – თავისებურებასაც. დილთაიმ ძალზე ბევრი გააკეთა იმისათვის, რათა საფუძვლიანად წარმოეჩინა გონისმეცნიერებების საგნისა და მეთოდების სპეციფიკა, ეჩვენებინა ამ მეცნიერულ დისციპლინათა დამოუკიდებლობა ბუნებისმეც-ნიერებათაგან.

იმისათვის, რომ თავიდან ავიცილოთ გაუგებრობა და უკეთესად გავერკვეთ დილთაის აზრთა მსვლელობაში, საჭიროა წინასწარ, თუნდაც ზედაპირულად, ნათელვყოთ ცნება „გონისმეცნიერებანი.“

დილთაისთან ეს ცნება უპირისპირდება ცნებას „ბუნებისმეცნიერებანი“.

რას წარმოადგენენ ეს უკანასკნელნი?

ბუნებისმეცნიერებანი ის მეცნიერული დისციპლინებია, რომლებსაც, განსხვავებული საგნების მიუხედავად, ერთი ტიპის, ერთი „სიბრტყის“ საკვლევი ობიექტები აქვთ: ყოველი მათგანი სწავლობს ბუნების მოვლენებს, მათ კანონზომიერებებს. ფიზიკა განსხვავდება ქიმიისაგან თავისი საგნით, მაგრამ მათ აქვთ საერთოც – ორთავე ბუნების მოვლენას სწავლობს. სწორედ ამიტომ ისინი ერთიანდებიან ბუნებისმეცნიერებათა კლასში.

გონისმეცნიერებანი იმით განსხვავდებიან ბუნებისმეცნიერებათაგან, რომ მათი საგანი ბუნების მოვლენა კი არ არის, არამედ ისეთი არსებულია, რომელსაც ადამიანის გონითი მოღვაწეობის კვალი ატყვია,

რომელშიც რაიმე ფორმით გამოხატულია ადამიანის შემეცნებითი თუ პრაქტიკული ქმედება. ყოველ ცალკეულ გონისმეცნიერებას – ვთქვათ, პოლიტეკონომიას ანდა ხელოვნებათმცოდნეობას, ფილოლოგიას ან ისტორიას – თავისი საკუთარი საგანი აქვს. ამ საგნებით ისინი ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან. მაგრამ მათ აქვთ საერთოც – ყოველი მათგანი ადამიანის „ნაღვაწს“ სწავლობს.

დილთაიზე გავლენა იქონია მისი თანადროული „ისტორიულისკოლის“ წარმომადგენელთა – ნიბურის, სავინის, იაკობ გრიმის, რიტერის, რანკეს, ბიოკის გონისმეცნიერულმა გამოკვლევებმა. საშუალო საუკუნეების ბოლოს დაიწყო კერძო მეცნიერებათა ემანსიპაცია, აღნიშნავს დილთაი, მაგრამ გონისმეცნიერებანი, მეცნიერებანი, რომლებიც იკვლევენ საზოგადოებას და ისტორიას, უფრო დიდი ხნით აღმოჩნდნენ მეტაფიზიკის ტყვეობაში. „პირველად ისტორიულმა სკოლამ – ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით – მოახდინა ისტორიული ცნობიერებისა და ისტორიული მეცნიერების ემანსიპაცია“ – ვკითხულობთ „გონისმეცნიერებათა შესავალში“[117]. ის, რომ ისტორიული სკოლის წარმომადგენელთა გამოკვლევებში ვერ შეხვდებით სპეკულაციური მეტაფიზიკისათვის დამახასიათებელ ხელოვნურ კონსტრუქციებსა და სქემებს, რომ მათში გამეფებული იყო განხილვის ემპირიული წესი, დილთაის მოწონდა. მაგრამ მისი აზრით, ისტორიულ სკოლას, მიუხედავად დიდი მიღწევებისა, აკლდა ფილოსოფიური საფუძველი. ამ სკოლის მიერ ჩატარებული ისტორიული მოვლენების კვლევას არ ჰქონდა კავშირი ცნობიერების ფაქტების ანალიზთან, მაშასადამე, შემეცნების თეორიასთან და ფსიქოლოგიასთან. გონისმეცნიერული ცოდნა, ისტორიული შემეცნება ფილოსოფიურ გააზრებას, ფილოსოფიურ დაფუძნებას მოითხოვდა. კანტმა თეორიული გონების კრიტიკა მოგვცა. დილთაის ამოცანა არა-

ნაკლები მნიშვნელობისაა: მას სურს მოგვცეს ისტორიული გონების კრიტიკა.

3.დილთაის მოძღვრების გნოსეოლოგიური წანამძღვრები

დილთაის ფილოსოფიური მოძღვრების საფუძველში დევს პრინციპი, რომელსაც თავად ფილოსოფოსი „ფენომენალობის დებულებას“ უწოდებს.

რა აზრს შეიცავს ეს პრინციპი?

„ფილოსოფიის უმაღლესი დებულებაა, – წერს იგი, – ფენომენალობის დებულება: თანახმად ამ დებულებისა, ყველაფერი, რაც მოცემულია ჩემთვის, ექვემდებარება უზოგადეს პირობას – ის ჩემი ცნობიერების ფაქტია. ყოველი გარე ნივთიც კი მეძლევა როგორც მხოლოდ ცნობიერების ფაქტების ან პროცესების კავშირი; საგანი, ნივთი არსებობს მხოლოდ ცნობიერებისათვის და ცნობიერებაში,“ საგანი, ნივთი, რომელიც არ არის ცნობიერების საგანი ან ნივთი, დილთაისთვის უაზრობაა. ჩვენ არ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ისეთ რაიმეზე, რაც ჩვენი ცნობიერების საგანი არ გამხდარა, ჩვენი ცნობიერების შინაარსად არ ქცეულა. მაშასადამე, როდესაც დილთაი წერს, ყოველი მეცნიერება უნდა დაემყაროს ფაქტებს, ცდას, ის ამ შემთხვევაში ცნობიერების ფაქტებზე და ცნობიერების ცდაზე ლაპარაკობს. „გონისმეცნიერებათა შესავალში“ ეს აზრი ნათლადაა ფორმულირებული: „ყველა მეცნიერება ცდისეული მეცნიერებაა, მაგრამ ყველა ცდას გააჩნია მისი თავდაპირველი კავშირი და მისი მეშვეობით განსაზღვრული მნიშვნელობა ჩვენი ცნობიერების პირობებში“[118]. და კიდევ: „მხოლოდ და მხოლოდ შინაგან ცდაში, ცნობიერების ფაქტებში ვიპოვე მე მყარი საყრდენი ჩემი აზროვნებისა“[119]

[119] იქვე.

. არსებულზე ვერაფერს ვიტყვით, თუ ის ცნობიერებაში შემოსული არ არის, თუ ის ცნობიერების ფაქტად არ ქცეულა. ესაა ფენომენალობის დებულების აზრი.

ისტორიული გონების კრიტიკა ამოდის ფენომენალობის დებულებიდან – მას, უპირველესად ყოვლისა, საქმე აქვს ცნობიერების ფაქტებთან. ამ მყარ საფუძველზე სურს მას გამოიმუშაოს გონისმეცნიერებათა ფილოსოფიური თეორია, კერძოდ, გონისმეცნიერებათა გნოსეოლოგია, მოგვცეს გონითი სამყაროს შემსწავლელ მეცნიერებაში მიღწეული შემეცნების შეფასება.

სწორედ ამიტომაა, რომ ცნობიერების ფაქტები დილთაისთან შემეცნების, ცოდნის თვალთახედვით განიხილება. შემეცნების თეორიის ძირეული პრობლემა კი მოკლედ ასე შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ: ძალუძს თუ არა აზროვნებას საგნის წვდომა? ესაა კითხვა, რომლის გარშემოც იყრის თავს გნოსეოლოგიის ყველა სხვა პრობლემა.

დილთაის მოძღვრებაში აზროვნების მიერ საგნის წვდომის საკითხი, როგორც ზემოთ ვთქვით, ერთმნიშვნელოვნად არ არის გადაწყვეტილი. ამ პრობლემის გააზრებისას ის კიდეც მისდევს და კიდეც შორდება კანტს.

რაში გამოიხატება ეს?

კანტი აღიარებდა იმას, რომ არსებობენ „ნივთები თავისთავად“ – ე.ი. ნივთები, რომლებიც ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელნი არიან და მოქმედებენ, „აფიცირებას“ ახდენენ ჩვენს სულზე. იყო ცდები იმისა, რომ კანტის მოძღვრება „ნივთზე თავისთავად“ მოდიფიცირებული სახით წარმოედგინათ – მისი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი არსებობა უარეყოთ. დილთაი კანტს წარმოგვიდგენს როგორც ფილოსოფოსს, რომელიც „აღიარებს მააფიცირებლის არსებობას“[120]. ამ შემთხვევაში კენიგსბერგელი ფილოსოფოსის თვალსაზრისი გაგებულია, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ტრადიციულად. და, რაც მთავარია: თავად დილთაი მთლიანად ემხრობა კანტს. აი, რას ვკითხულობთ ამის შესახებ თხზულებაში, რომელიც ფილოსოფოსმა სათანადოდ უძღვნა გარესამყაროს რწმენის წარმოშობის პრობლემას: „..თუმცა შეგრძნებები და ხატები მხოლოდ ჩემი ცნობიერების შემადგენელი ნაწილებია, მაგრამ ეს შთაბეჭდილებები და წარმოდგენები მიმართებაში არიან ჩემს გარეშე არსე-

ბულ საგანთან, რადგან მხოლოდ ცნობიერების აქტში არსებობს დაპირისპირება „თვითისა“ და ობიექტისა, მათი გათიშვა“[121].

მაშ ასე. ფენომენალობის დებულება გვეუბნება, რომ ჩვენ უშუალოდ გვეძლევა მხოლოდ ცნობიერების ფაქტები. ცნობიერების ფაქტებზე დაკვირვება კი გვეუბნება, რომ ისინი მიმართებაში არიან გარე საგნებთან. გარე რეალობა უშუალოდ მოცემული არ არის, მაგრამ ის ცნობიერებაში წარმოდგენილია გარკვეული უშუალოდ მოცემული შინაარსებით.

კანტი უარყოფდა იმ საგნების შემეცნების შესაძლებლობას, რომლებიც ცნობიერების გარეთ არსებობენ: „ნივთი თავისთავად“ შეუცნობადია. დილთაი ეთანხმება კანტს: ცნობიერების გარეთ არსებულ საგანს – „გარეგან საგანს“ – ადამიანის აზროვნება ვერ წვდება. აი, რას წერს ამის თაობაზე თავად ფილოსოფოსი: „გარეგანი საგნის ჭეშმარიტება როგორც ხატის შესაბამისობა რეალობასთან, არ არსებობს, რადგან ეს რეალობა არც ერთ ცნობიერებაში არ არის მოცემული და, მაშასადამე, გამორიცხავს შედარებას“[122].

მაშასადამე, დილთაის აზრით, ცნობიერების გარეთ არსებულ საგნებზე, ე.ი. გარეგანი ცდით მოცემულ საგნებზე ჭეშმარიტებას, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, ვერ ვაღწევთ. ცნობიერებაში არსებული შინაარსი იმდენად განსხვავდება ცნობიერების გარეთ არსებული საგნისაგან, რომ აქ ლაპარაკი შესაბამისობაზე, კორესპონდენციაზე, იგივეობაზე, პარალელიზმზე „გონისმეცნიერების შესავლის“ ავტორისათვის სავსებით გამორიცხულია.

ამრიგად, ირკვევა, რომ გარესამყაროზე შეუძლებელია გვქონდეს სწორი შეხედულება. იბადება კითხვა: საიდანღა გვიჩნდება რწმენა იმისა, რომ საერთოდ გარესამყარო არსებობს?

დილთაის პასუხი ამ კითხვაზე ნათელყოფს მისი მოძღვრების, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „არარაციონალისტურ“ მიმართულებას. „სიცოცხლის ფილოსოფია“, როგორც ზემოთ ვთქვით, ცალმხრივი ინტელექტუალიზმის საპირიპირო თვალსაზრისია. გარესამყაროს

რწმენის ახსნისას დილთაი ცდილობს ამ რწმენის წარმოშობის საფუძველი ეძებოს არა ადამიანის აზროვნებაში, ინტელექტში, არამედ გაცილებით ღრმა ფენებში.

ფილოსოფოსის აზრით: „ადამიანი, უპირველეს ყოვლისა, არის ლტოლვათა სისტემა“[123]. ლტოლვა მოითხოვს დაკმაყოფილებას, ის ყოველთვის დაკავშირებულია რაღაც გრძნობასთან. ლტოლვებისა და გრძნობების წიაღში იბადება იმპულსი მოძრაობისა, ნებისეული მოქმედებისა. დილთაის აზრით, მთელი ამ რთული სტრუქტურის, ე.ი. არა მხოლოდ „თეორიული ადამიანის“, არამედ ლტოლვების, გრძნობების, ნების, ცნობიერების მქონე ადამიანის გათვალისწინებით შეიძლება ამოიხსნას გარესამყაროს რწმენის საიდუმლო. საქმე ისაა, რომ ადამიანის ნებისეული მოქმედება, რომელიც, როგორც ვთქვით, ლტოლვებითაა და გრძნობებითაა გაპირობებული, წინააღმდეგობას აწყდება. შეგრძნება, განცდა, გაცნობიერება ამ წინააღმდეგობისა ჰყოფს სამყაროს „მედ“ და „არამედ“, სუბიექტად და ობიექტად. წინააღმდეგობის გამწვევი სინამდვილე, ძალა განიცდება როგორც ჩემი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი გარე სამყარო, როგორც „სხვა“. ადამიანი, რომელიც დაჯილდოებული იქნებოდა მხოლოდ აღქმის უნარითა და ინტელექტით, – აღნიშნავს დილთაი, – ვერ შეძლებდა განესხვავებინა „მე“ და რეალური საგნები[124]. ეს განსხვავება იბადება, როცა ნებელობა ეჯახება დაბრკოლებას. აქ განსხვავებას საფუძვლად აქვს სიცოცხლის მთლიანობა და არა წმინდა აზროვნება – ეს საფუძველია ცხოვრებისეული ბრძოლა, შრომა, ქმედება, ნებისეულ მოქმედებათა დაბრკოლებები, გაუთვალისწინებელ, მოულოდნელ მოვლენასთან შეჯახება. გარესამყაროს არსებობის რწმენას და მის უფლებამოსილებას, დილთაის თვალსაზრისით, სწორედ ადამიანის სიცოცხლეში აქვს გადგმული ფესვი. „შემეცნების ფუნდამენტური წანამძღვრები, – წერს ფილოსოფოსი, მოცემულია სიცოცხლეში და აზროვნებას არ ძალუძს მათ გარეთ გასვლა“[125]. დილთაისთან, როგორც ვხედავთ, შემეცნება ეფუძნება სიცოცხლეს, შემეცნებითი მიმართებანი სიცოცხლისეული მიმართებანია.

ეს უკვე გადახვევაა კანტიდან: კანტის „ტრანსცენდენტალურსუბიექტს“ უპირისპირდება სავსებით სხვაგვარად გაგებული სუბიექტი – ადამიანი როგორც მთლიანობა, როგორც სიცოცხლე – ნებით, გრძნობით, წარმოდგენებით დაჯილდოებული არსება. „გონისმეცნიერებათა შესავალში“ დილთაი წერს: „იმ შემმეცნებელი სუბიექტის ძარღვებში, რომელთაც აგებენ ლოკი, ჰიუმი და კანტი, მოძრაობს არა ნამდვილი სისხლი, არამედ ხელოვნური წვენი გონებისა, როგორც წმინდა აზროვნებითი მოქმედებისა“[126].დილთაისთან ამ უსიცოცხლო სუბიექტის ადგილს იკავებს „მთლიანი ადამიანი“, თავისი ძალების მრავალფეროვნებით, არსება, რომელსაც აქვს სურვილები, ნება, განცდები, წარმოდგენები.

დილთაი შორდება კანტს სხვა პრინციპული მნიშვნელობის მქონე პრობლემების გადაწყვეტაშიც: კენიგსბერგელი ფილოსოფოსისაგან განსხვავებით მას მიაჩნია, რომ შინაგანი ცდით მოცემული სინამდვილის, ე.ი. გონის მეცნიერებათა საგნის ადეკვატური წვდომა შესაძლებელია. ბუნების მოვლენები ჩვენთვის უცხოა, ფიქრობს ფილოსოფოსი, ის, რაც გვეძლევა შინაგან ცდაში, ე.ი. ის, რასაც სწავლობენ გონისმეცნიერებანი, თავად ადამიანის სამყაროა და, ამდენად, ადამიანისათვის მისაწვდომია, – „სიცოცხლე წვდება აქ სიცოცხლეს“[127]. შინაგან ცდას, ამრიგად, ენიჭება უპირატესობა გარეგან ცდასთან შედარებით, ამის შესაბამისად კი გონისმეცნიერებებს – ბუნებისმეცნიერებებთან.

4. ახსნა და გაგება

ბუნებისმეცნიერებათა და გონისმეცნიერებათა მიმართების საკითხი დღესაც საკმაოდ მწვავე დისკუსიების საგანია. როგორც წესი, დილთაის საწინააღმდეგოდ, უპირატესობა ამ ორი ტიპის მეცნიერებებიდან ბუნებისმეცნიერებებს ეძლევათ.

რაში გამოიხატება ეს უპირატესობა?

ცნობილი თანამედროვე გერმანელი ფილოსოფოსის ო. ბოლნოვის აზრით, ეს უპირატესობა შეიძლება აიხსნას სამი გარემოების

გათვალისწინების საფუძველზე. ჯერ ერთი, ბუნებისმეცნიერებების ტრადიციები გაცილებით დიდი ხნისაა, ვიდრე გონისმეცნიერებათა. გონისმეცნიერებანი, ე.ი. ადამიანურ-ისტორიული სამყაროს შემსწავლელი მეცნიერებანი, წარმოიშვნენ შედარებით გვიან. გარდა ამ გარემოებისა, ბოლნოვი აქცევს ყურადღებას იმას, რომ ბუნებისმეცნიერებებმა თავისი ძალა გამოამჟღავნეს თანამედროვე ტექნიკის მიღწევებში, ამ მეცნიერებათა პრაქტიკული შედეგები საშუალებას იძლევიან გავბატონდეთ ბუნებაზე. ამის საპირისპიროდ, გონისმეცნიერებები ვერ გვაძლევენ იმის საშუალებას, რომ გავბატონდეთ ისტორიის სამყაროზე. და ბოლოს, ბოლნოვის აზრით, მხედველობაშია მისაღები ის, რომ ბუნებისმეცნიერებას თავიდანვე ჰქონდა ზუსტი მეთოდი – ექსპერიმენტის სისტემატური გამოყენება და თავისი კანონების მათემატიკური ფორმულირება. „მეთოდის სიზუსტე, – წერს ბოლნოვი, – თავიდანვე ანიჭებდა ბუნების კვლევას მის უეჭველობას, პირველ ყოვლისა, სწორედ ის აქცევს კიდეც ამ კვლევას მეცნიერებად“[128]. ბუნებისმეცნიერებათაგან განსხვავებითგონისმეცნიერებათა წარმოშობას არ ახლდა თან ცნობიერება მეთოდისა. ბუნებისმეცნიერებანი პირველად მათი მეთოდითაა შექმნილი, აღნიშნავს ბოლნოვი, მაგრამ ამას ვერ ვიტყვით გონითმეცნიერებებზე[129]

[129] იქვე, გვ. 117.

.

რეფლექსია გონისმეცნიერების რაობაზე, მისი მეთოდის თავისებურებაზე აგრეთვე შედარებით გვიან მოხდა. საყოველთაო აღიარებით ამ საქმეში უაღრესად დიდი როლი შეასრულეს ნეოკანტიანელთა ბადენის სკოლის წარმომადგენლებმა და დილთაიმ.

ბადენის სკოლის დამაარსებელმა ვილჰელმ ვინდელბანდმა 1894 წელს წაკითხულ მოხსენებაში მკაცრად გამიჯნა ერთმანეთისაგან ისტორია და ბუნებისმეცნიერება. ამ მეცნიერებებს, ფიქრობს ფილოსოფოსი, აქვთ საერთო: ორივე სწავლობს სინამდვილეს, მაგრამ მათი მიმართება სინამდვილისადმი განსხვავებულია: ბუნებისმეცნიერება აკვირდება და

აგროვებს ფაქტებს, რათა დაადგინოს ამ ფაქტების კანონზომიერება, კანონი „ნომოსი“, ისტორია კი უმთავრესად დაინტერესებულია ერთეულის, განუმეორებლის აღწერით. როგორც ვხედავთ, ამ მეცნიერებათა გაყოფა ხდება იმის გათვალისწინებით, თუ რა მიზნებს ისახავენ ისინი. „ერთნი ეძებენ ზოგად კანონებს, – წერს ვინდელბანდი, – მეორენი – ცალკეულ ისტორიულ ფაქტებს, პირველთა მიზანია ზოგადი აპოდიქტური მსჯელობა, მეორეთა მიზანია ერთეული, ასერტორული მსჯელობა“[130]. ბუნებისმეცნიერება ზოგადს ეძებს – ის „ნომოთეტიური“ მეცნიერებაა. ისტორია ერთეულს იკვლევს – ის „იდიოგრაფიული“ მეცნიერებაა. ვილდენბანდის მოწაფე

რიკერტი ამავე აზრს სხვა ტერმინებით გამოთქვამს: ბუნებისმეცნიერება ზოგადისაკენ ისწრაფვის, ე.ი. ახდენს „გენერალიზაციას“, ისტორიის გულისყური კი ერთეულისკენაა მიპყრობილი – ის ახდენს „ინდივიდუალიზაციას“.

დილთაიმ გონისმეცნიერებათა არსებითი თავისებურებების წარმოჩენისათვის ნეოკანტიანელებისაგან განსხვავებული გზა აირჩია. ძალზე მოკლედ ეს გზა შეგვიძლია დავახასიათოთ თავად ფილოსოფოსის მიერ მოცემული ფორმულით, რომელიც ასე შეიძლება გამოვთქვათ: ბუნება სარბიელია ახსნისა, გონი – გაგებისა.

მივყვეთ დილთაის აზრთა დინებას და გავარკვიოთ იმ ფორმულის დედააზრი, რომელიც ესოდენ პრინციპულად მიჯნავს ერთმანეთისაგან ახსნას და გაგებას. თავიდანვე ნათელია, რომ ამ ორ ცნებაში ფილოსოფოსი სავსებით კონკრეტულ შინაარსს დებს. ამ შინაარსის უგულებელყოფამ მხოლოდ გაუგებრობა შეიძლება გამოიწვიოს, რამდენადაც, არცთუ იშვიათად, „ახსნას“ „გაგების“ მნიშვნელობითაც ვხმარობთ.

ახსნისა და გაგების ცნებათა გარკვევისა და, საერთოდ, ბუნებისმეცნიერებასა და გონისმეცნიერებას შორის არსებული განსხვავების დილთაისეული გააზრების სწორი ინტერპრეტაციისათვის, უპირველეს ყოვლისა, უნდა მივაქციოთ ყურადღება უკვე ზემოთ დახასია-

თებულ ვითარებას: დილთაის თანახმად, ბუნება არ გვეძლევა უშუალოდ, დედნის სახით, გონი კი უშუალოდ მოცემულია. აი, ეს – ცნობიერებისათვის საგანთა მოცემულობის წესი არის ფილოსოფოსისათვის ბუნებისმეცნიერებისა და გონისმეცნიერების განმასხვავებელ სხვა ვითარებათა, კერძოდ, ახსნისა და გაგების დაპირისპირების გამაპირობებელი ფაქტორი.

რა გვეძლევა გარეგან ცდაში? რასთან აქვს საქმე ბუნები-სმეცნიერს?

დილთაის პასუხი ამ კითხვაზე ასეთია: გარეგანი ცდა, გარეგანი აღქმა, თუ ვიმსჯელებთ მკაცრად, გვაძლევს ცალკეულ ფენომენებს, სახეშეცვლილ „ნივთებს თავისთავად“, მოვლენებს, რომელთა შორის არავითარი შინაგანი კავშირი არ არის. ჩვენს წინაშეა მხოლოდ ცალკეულ მოვლენათა თანამიმდევრობა დროში და თანაარსებობა სივრცეში. გარეგანი ცდის დახასიათებისას სწორედ ის გარემოებაა მთავარი, რომ ამ სფეროში ვერ ვხვდებით მოვლენათა კავშირებს.

კი მაგრამ, შეიძლება იკითხოს ვინმემ, ხომ არსებობს მიზეზშედეგობრივი კავშირი მოვლენებისა?

დილთაის პასუხი ამ კითხვაზე დაგვეხმარება „ახსნის“ ცნების ნათელყოფაში. საქმე ის არის, რომ, დილთაის თანახმად, გარეგან ცდაში, გარეგან აღქმაში მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი არ გვეძლევა. ეს დებულება თავის დროზე ჰიუმმა განიხილა ღრმად. მართლაც, გრძნობადად მიზეზ-შედეგობრივიკავშირები ჩვენ არასოდეს არ გვაქვს მოცემული. აღქმა გვეუბნება მხოლოდ იმას, რომ ერთი

მოვლენა არის მეორე მოვლენის შემდეგ, მაგრამ არ ამბობს იმას, რომ ერთი მოვლენა არის მეორე მოვლენის გამო. „შემდეგ“ არ არის „გამო“, თანამიმდევრობა არ არის მიზეზობრიობა. ჩვენ ვხედავთ, რომ ერთი მოვლენა მოსდევს მეორეს, მაგრამ ვერ ვხედავთ, რომ ერთი მოვლენა იწვევს მეორეს.

მაშ, საიდან ჩნდება მიზეზობრიობა? საიდან ჩნდება ცოდნა იმისა, რომ B მოვლენა მხოლოდ A მოვლენას კი არ მოსდევს, არამედ წარმოქმნილია A მოვლენის მიერ, ე.ი. შედეგია ამ უკანასკნელი მოვლენისა?

დილთაის აზრით, მიზეზობრიობა თავისებური „დანამატია“: „მიზეზობრივი კავშირი ჩვენ მიერ ბუნების წვდომისას, – წერს ფილოსოფოსი, – წარმოიშობა მხოლოდ დანამატის მეშვეობით“[131]. მიზეზობრიობა გრძნობად ცდაში კი არ „ამოიკითხება“, არამედ ჩვენი მეშვეობით „ემატება“ გრძნობადი ცდით მოცემულ მასალას.

რა აზრი აქვს ამ დამატებას?

გარე ცდით მიღებული მასალა კავშირებს მოკლებულია, უცხოა, იზოლირებული ელემენტების ერთობლიობაა. ამ სახით მოცემული მასალა უნდა მოწესრიგდეს, რათა მისი „მოთოკვა“ და „დამორჩილება“გახდეს შესაძლებელი. ამიტომ ჩვენ ვქმნით კონსტრუქციებს, კერძოდ, მიზეზობრიობის კონსტრუქციას.

როგორ ხდება ეს?

გრძნობადი დაკვირვებისას მრავალგზის ვნახე: ელემენტ A-ს ყოველთვის მოსდევს ელემენტი B. ამ გრძნობადი ცდის საფუძველზე მე ვაყენებ ჰიპოთეზას, რომლის თანახმადაც A არის B-ს გამომწვევი მიზეზი. როგორც ვხედავთ, მიზეზობრიობა დილთაისთვის, საბოლოო ანგარიშით, მხოლოდ ჰიპოთეზაა.

ახლა, მიზეზობრიობის კატეგორიის დილთაისეული კონცეფციის გაცნობის შემდეგ, ნათელი უნდა გახდეს ის, თუ რა მნიშვნელობას დებს ფილოსოფოსი ახსნის ცნებაში. ახსნა, დილთაის აზრით, არის მოვლენათა შორის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის დადგენა: მოვლენა ახსნილია, თუ დადგენილია მისი მიზეზი. რადგან ახსნა მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის დადგენაა, ხოლო ეს კავშირი გრძნობად ცდაში არ გვეძლევა, ნათელია, რომ ახსნა ყოველთვის წარმოადგენს ჰიპოთეზის წამოყენებას, კონსტრუქციულ მოქმედებას, იზოლირებული ელემენტების სინთეზს.

ბუნებისმეცნიერებანი, ფიქრობს დილთაი, ახსნითი მეცნიერებებია. ყოველი მათგანი ყოფს თავის საკვლევ საგანს თავის სასრული რაოდენობის ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრულ ელემენტებად და ამ ელემენტებს შორის მიზეზ-შედეგობრივ კავშირს ამყარებს. ფიზი-

კის, ქიმიის და სხვა ახსნითი მეცნიერებების წარმომადგენელთა მოღვაწეობის არსებაა სწორედ მიზეზ-შედეგობრივი კავშირების დადგენა, ე.ი. მთელის

კონსტრუირება, ჰიპოთეზების წამოყენება, სინთეზის განხორციელება, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ახსნითი მეცნიერებანი ყოველთვის ჰიპოთეზური, კონსტრუქციული და სინთეზური მეცნიერებებია.

როგორი ვითარებაა ამ მხრივ გონისმეცნიერებებში?

გონისმეცნიერებების საგანი არ არის „უცხო“ ადამიანისათვის: ის ხომ ადამიანის, გონის სამეფოა, ადამიანის მიზნების, სურვილების, ნებისეული მოქმედების სამყაროა, ადამიანის მიერ შექმნილი სინამდვილეა. ამ სინამდვილეში ჩვენ ერთმანეთისაგან იზოლირებული ელემენტი კი არ გვეძლევა, არამედ მთლიანობები, სტრუქტურები, რომლებიც თავიდანვე შეიცავენ საზრისიან კავშირებს. გაგება, უპირველესად ყოვლისა, ამ საზრისიანი კავშირების წვდომას ნიშნავს. განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმას, რომ გაგების ობიექტში ეს კავშირები თავიდანვეა მოცემული. მოვიყვან მარტივ მაგალითს. ვკითხულობ ფრაზას: „ახლა, როცა ამ სტრიქონს ვწერ, შუაღამე იწვის, დნება.“ ამ ფრაზის წვდომისათვის საჭიროა ჰიპოთეზები, ადრე იზოლირებულ ელემენტთა სინთეზი ან კონსტრუირება? ცხადია, არა! ფრაზის საზრისი, მასში არსებული კავშირი, ფრაზით გამოხატული განწყობილება თავიდანვე შინაგანად განიცდება ჩემ მიერ.

როგორც ვხედავთ, გონისმეცნიერებას, რომელიც საზრისიანი მთლიანობითაა დაინტერესებული, არ სჭირდება კონსტრუირება, ჰიპოთეზების წამოყენება, სინთეზის განხორციელება, ახსნა: ამ სახის მოღვაწეობა ხომ იმისთვის იყო საჭირო, რომ გარე ცდაში ერთმანეთისაგან იზოლირებულად მოცემულ ელემენტებს შორის კავშირი დაგვემყარებინა! გონის სამყაროში ეს მოღვაწეობა საჭირო აღარ არის, რადგან საზრისიანი კავშირები თავიდანვეა მოცემული. გონისმეცნიერების საგანია „შინაგანად განცდილიკავშირი“[132].

არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ გონისმეცნიერული შემეცნების დახასიათებისას დილთაისთან, პირველ ყოვლისა, სწორედ „განცდაზეა“ ლაპარაკი და არა თეორიულ მსჯელობაზე. იქ, სადაც შემმეცნებელი სუბიექტის როლის შესრულება „მთლიან,“ „კონკრეტულ,“ „ცოცხალ“ ადამიანს ეკისრება, წინა პლანზე სწორედ განცდა გამოდის.

5. გონისმეცნიერებათა ძირეული თავისებურება

გაგების ცნების საფუძველზე დილთაი ცდილობს წარმოაჩინოს გონისმეცნიერებათა სპეციფიკა. ფილოსოფოსის აზრით, ამ მეცნიერებათა გაერთიანებას ერთ ჯგუფში სწორედ გაგებასთან დაკავშირებული მომენტები განაპირობებენ.

რაშია ნათესაობა ისეთი განსხვავებული მეცნიერებებისა, როგორებიცაა: ისტორია, პოლიტეკონომია, მეცნიერებანი სახელმწიფოსა და სამართლის შესახებ, რელიგიის თეორია, ლიტერატურისმცოდნეობა, ხელოვნებათმცოდნეობა?

ყოველი ამ ტიპის მეცნიერება, აღნიშნავს დილთაი, ეხება ერთსა და იმავე დიდ ფაქტს – ადამიანის მოდგმას. ისინი აღწერენ ამ ფაქტს, ჰყვებიან მის შესახებ, ადგენენ ცნებებს, მსჯელობებს და თეორიებს ამ ფაქტის შესახებ. ამ მეცნიერებათა სუბიექტი მოცულობით განსხვავებულია: ის შეიძლება იყოს ინდივიდი, ოჯახი, ერი, ისტორიული მოძრაობა, საზოგადოებრივი ორგანიზაცია, კულტურის სისტემა და სხვა შემადგენელი ნაწილი კაცობრიობისა, ცხადია, თავად კაცობრიობაც. ყველგან ამ მეცნიერებათა ყურადღება ეკუთვნის „ადამიანურ-საზოგადოებრივ-ისტორიულ სინამდვილეს“[133].

სწორედ ამიტომ, ფიქრობს დილთაი, ჩვენ გვაქვს შესაძლებლობა გონითი მეცნიერებანი გამოვყოთ ბუნებისმეცნიერებათაგან ასეთი ნიშნით: გონისმეცნიერებათა ჯგუფში შემავალ ყოველ დისციპლინას აქვს მიმართება ერთსა და იმავე ფაქტთან: ადამიანთან, კაცობრიობასთან[134].

რამდენად კორექტულია ამგვარი გაყოფა მეცნიერებებისა? განა არ არსებობს ბუნებისმეცნიერებანი, რომლებიც ადამიანს სწავლობენ?

დილთაი კარგად ხედავს ამ სიძნელეს. ის თვლის, რომ გონისმეცნიერებათა და ბუნებისმეცნიერებათა გამიჯვნისათვის საკმარისი არ არის მივუთითოთ მხოლოდ იმაზე, რომ გონისმეცნიერებანი ადამიანს იკვლევენ, – ადამიანს იკვლევს, მაგალითად, ფიზიოლოგიაც, მაგრამ ის ბუნებისმეცნიერებათა კლასს ეკუთვნის.

როგორ უნდა გადაწყდეს ეს სიძნელე?

დილთაი თვლის, რომ ამ შემთხვევაში არსებითი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს არა მხოლოდ მეცნიერების საგანს, არამედ ამ საგანთან მიმართების წესსაც. საგანთან ბუნებისმეცნიერების მიმართების წესი არსებითად განსხვავდება საგანთან გონისმეცნიერებათა მიმართების წესისაგან. მართალია, ფიზიოლოგია სწავლობს ადამიანს, მაგრამ მას ამ საგანთან აქვს ისეთი მიმართება, რომელიც დიამეტრალურად განსხვავებულია ამავე საგანთან გონისმეცნიერებათა მიმართებისაგან.

ახლა გავერკვეთ რაში გამოიხატება ამ მიმართებათა თავისებურება.

ბუნებისმეცნიერებას ეძლევა გრძნობადი მასალა და ახსნის საშუალებით ის ცდილობს დაადგინოს კანონები, მიზეზობრივი კავშირები. გონისმეცნიერებათა წარმომადგენელსაც ეძლევა გრძნობადი მასალა, მაგრამ ამ შემთხვევაში მეცნიერის მოვალეობა არ არის ზოგადი კანონის ჩამოყალიბება. გონისმეცნიერება გრძნობად მასალას განიხილავს როგორც რაღაცის გამოვლენას, გამოსახულებას. გრძნობადი ამ შემთხვევაში არის გარეგანი, რომელშიც გამოსახულია შინაგანი. ეს შინაგანი არის თავად სიცოცხლე, საზრისის შემცველი განცდა. შინაგანი – სიცოცხლე, განცდა – ყოველთვის გამოვლენილია გარეგანში – გამოსახულებაში. გარეგანში შინაგანის წვდომა კი სხვა არაფერია, თუ არა გაგება. გონისმეცნიერების სპეციფიკას დილთაი ხედავს იმაში, რომ ამ სფეროში ყოველთვის გვეძლევა სამი კომპონენტის კავშირი, სახელდობრ, კავშირი სიცოცხლისა, გამოსახულებისა და გაგებისა.

ახლა ნათელი ხდება, რომ ადამიანი მხოლოდ მაშინაა გონისმეცნიერული განხილვის ობიექტი, როდესაც ის ზემოდასახელებული სამი კომპონენტის ჭრილში წარმოდგება ჩვენს წინაშე. ადამიანს აქვს წმინდა ფიზიკური მხარე, რომელიც ბუნებისმეცნიერების წესით განიხილება. ფიზიოლოგია სწორედ ამგვარი განხილვის მაგალითია. მაგრამ ადამიანი ამავე დროს გამოსახავს თავის მიზნებს, ღირებულებებს, იდეებს, გრძნობებს. სიცოცხლის, განცდის ეს გამოსახულებები გაგების ობიექტია. „ყველგან კავშირი განცდისა, გამოსახულებისა და გაგებისა, – წერს ამის თაობაზე დილთაი, – არის საკუთრივი მოვლენა, რითაც კაცობრიობა მოცემულია ჩვენთვის როგორც გონისმეცნიერების საგანი. გონისმეცნიერებანი ამგვარად ეფუძნებიან სიცოცხლის,გამოსახულების და გაგების ამ კავშირს... მეცნიერება მხოლოდ მაშინ ეკუთვნის გონისმეცნიერებას, თუ მისი საგანი ჩვენ გვეძლევა იმ ფორმით, რომელიც ეფუძნება სიცოცხლის, გამოსახულების და გაგების კავშირს“[135].

განცდა, გამოსახულება და გაგება სამი მართლაც უაღრესად მჭიდროდ დაკავშირებული ფენომენია. განცდა, სიცოცხლის რაღაც საზრისისეული აქტი, შეუძლებელია არსებობდეს გამოსახულების გარეშე: განცდა გამოსახულებაში ვლინდება. მეორე მხრივ, გაგება მხოლოდ იქ შეიძლება არსებობდეს, სადაც ჩვენ გამოსახულება გვეძლევა, ე.ი. გვეძლევა ისეთი გრძნობადი მასალა, რომლის „სიღრმეში,“ „უკან“ „იმალება“ საზრისი. გაგება გრძნობადში „დაფარული“ არაგრძნობადის ამოცნობას ნიშნავს.

ისეთი გრძნობადი მასალა, ფიზიკური ფენომენი, რომელშიც არაფერია, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „ჩადებული“ ე.ი. რომელსაც არა აქვს „შინაგანი“ მხარე, გამოსასახი შინაარსი, ცხადია, შეუძლებელია გავიგოთ. ასეთი ობიექტი, დილთაის თანახმად, უნდა აიხსნას, ის ბუნებისმეცნიერების სფეროს განეკუთვნება და არა გონისმეცნიერებას.

6. აღწერითი და დამანაწევრებელი ფსიქოლოგიის იდეა

გონისმეცნიერების რაობა ნათელია. ახლა ვიკითხოთ, რომელ მეცნიერებას შეიძლება დავაკისროთ ყველა გონისმეცნიერული მეცნიერების დაფუძნების ამოცანა? საჭიროა დახასიათდეს და გამართლდეს გონითმეცნიერებათათვის საერთო პრინციპები, ხერხები, მეთოდები, კვლევის წესი.

1894 წელს გამოქვეყნებულ შრომაში „იდეები აღწერითი და დამანაწევრებელი ფსიქოლოგიის შესახებ“ დილთაი ამ ამოცანის გადაწყვეტას ფსიქოლოგიას აკისრებს. საზოგადოებრივ-ისტორიული ცხოვრების, გონითი სინამდვილის ყოველ მოვლენას ძირი ადამიანის სულის, გონის კავშირებში აქვს, ფიქრობს დილთაი, სულიერ კავშირებს კი სწორედ ფსიქოლოგია სწავლობს. ამიტომ სავსებით გასაგებია, რომ გონისმეცნიერებათა დაფუძნება ფსიქოლოგიის საქმეა. ყოველგვარ ფსიქოლოგიას კი შეუძლია შეასრულოს ეს ამოცანა?

ეს კითხვა არ არის დილთაისთვის ფუჭი. პირიქით, ფილოსოფოსის პასუხი ამ კითხვაზე მეტად პრინციპული ხასიათის პრობლემას წამოჭრის – პრობლემას ახლებური ფსიქოლოგიის შექმნისა.

გონისმეცნიერების დაფუძნება, ფიქრობს დილთაი, შეუძლია მხოლოდ იმ ფსიქოლოგიას, რომელსაც სწორი მიმართება აქვს თავის საგანთან, ე.ი. ფსიქოლოგიას, რომელიც კვლევისას თავისი შესასწავლი საგნის შესატყვის მეთოდს იყენებს. თავისი დროის ფსიქოლოგია ფილოსოფოსს ასეთ მეცნიერებად არ მიაჩნია. ეს ფსიქოლოგია, ფიქრობს იგი, ცდილობს ფსიქიკური მოვლენების ახსნას. ის ახსნითი ფსიქოლოგიაა და ადამიანის სულიერი სამყარო სურს ახსნას ზუსტად ისე, როგორც ხსნიან სხეულთა სამყაროს ფიზიკა და ქიმია[136]. ახსნითი ფსიქოლოგია, რომლის ნიმუშადაც დილთაი მიიჩნევს ასოციაციონისტურ ფსიქოლოგიას, მატერიალისტთა მოძღვრებას სულიერ ცხოვრებაზე, ჰერბარტისა და ზოგიერთი სხვა მოაზროვნის კონცეფციებს, თავის კვლევაში იყენებს ბუნებისმეცნიერულ მეთოდებს. ის სულიერ ცხოვრებას ელემენტებად ყოფს, ამ ელემენტებს შორის კი მიზეზობრივ კავშირებს ამყარებს, ე.ი. ქმნის ჰიპოთეზებს და ასე აგებს სულიერი სამყაროს

სურათს – ახსნითი ფსიქოლოგია კონსტრუქციული, ჰიპოთეზური და სინთეზურია.

ახსნითი ფსიქოლოგია, დილთაის აზრით, არ უწევს ანგარიშს იმას, რომ მას თავისი საგანი ეძლევა უშუალოდ, რომ სულიერი ცხოვრების საზრისიანი კავშირები ფსიქოლოგს თავიდანვე თვალწინ აქვს და ამდენად კონსტრუქცია, სინთეზი, ჰიპოთეზები სრულიად ზედმეტია. შინაგან ცდაში მოცემულია არა დამახინჯებული, სახეშეცვლილი სამყარო, არამედ სულიერი სამყაროს პირველსახე მის მთლიანობაში; სიცოცხლე ყოველთვის მოცემულია როგორც კავშირი. ფსიქოლოგიის ამოცანაა წვდეს გამოსახულ სულიერ გონით სიცოცხლეს, გაიგოს ის. ფსიქოლოგია, მაშასადამე, უნდა იყოს გაგებითი. ფსიქოლოგიის ძირეული საქმეა არა სავარაუდო კაუზალური კავშირების დამყარება მოვლენებს შორის, არამედ თავიდანვე მოცემული კავშირების აღწერა და ანალიზი, დანაწევრება. ფსიქოლოგია უნდა იყოს აღწერითი და დამანაწევრებელი.

აღწერითი ფსიქოლოგია, თავად დილთაის სიტყვებით, არის „გადმოცემა ყოველ განვითარებულ ადამიანურ სულიერ ცხოვრებაში იგივურად გამოვლენილი შემადგენელი ნაწილებისა და კავშირებისა, რომლებიც ერთიანდებიან ერთ კავშირში, ეს კავშირი კი არ მოიაზრება ან გამოიყვანება, არამედ განიცდება. მაშასადამე, ეს ფსიქოლოგია აღწერაა და ანალიზი კავშირისა, რომელიც მოცემულია თავდაპირველად და მუდამ თავად სიცოცხლის სახით“[137].

ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ აღწერითი ფსიქოლოგია ახსნითი ფსიქოლოგიის საპირისპირო გზით მოძრაობს. ეს უკანასკნელი იწყებს ელემენტებით – ის ელემენტების ფსიქოლოგიაა – და კონსტრუქციის, სინთეზის, ჰიპოთეზის გზით მიდის მთლიანისაკენ. აღწერითი ფსიქოლოგია იწყებს მთლიანობით, სტრუქტურით და მხოლოდ შემდეგ ანაწევრებს მას.

როგორც ჩანს, აღწერით ფსიქოლოგიაში, ახსნითისაგან განსხვავებით, გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება განცდას. „ჩვენ ახსნას

ვიძლევით წმინდა ინტელექტუალური პროცესებით“[138], – წერს დილთაი. მაშასადამე, ახსნითი ფსიქოლოგიის ძირითადი იარაღია ინტელექტი. აღწერით ფსიქოლოგიაში, ისევე როგორც ყველა გონისმეცნიერებაში, ვითარება სხვაგვარია. სულიერი ცხოვრების წვდომას საფუძვლად უდევს განცდა. ამგვარი წვდომა, გაგება წარმოიშობა განცდიდან. ეს უკანასკნელი დილთაისთვის განსახიერებაა იმისა, რასაც „მთლიანი ადამიანი,“ ადამიანის ტოტალობა ეწოდება: „განცდაში ურთიერთქმედებენ მთლიანი სულის პროცესები“[139]. განცდაში ადამიანის ყველა ძალაა წარმოდგენილი, ეს ფენომენი კონცენტრირებული სახით შეიცავს მთელ ადამიანს. კავშირები, აღნიშნავს დილთაი, სწორედ განცდაშია მოცემული, მაშინ, როდესაც გრძნობები მხოლოდ ცალკეულთა, ელემენტთა ერთობლიობას შეიცავს[140].

განცდის საფუძველზე განხორციელებული გაგება, რაც თავისთავად გულისხმობს აღწერასა და ანალიზს, დილთაის მიაჩნია იმ იარაღად, რომელიც გზას გაუხსნის ფსიქოლოგიას თავისი ჭეშმარიტი საგნისაკენ და მოხსნის ახსნითი ფსიქოლოგიის ნაკლოვანებას. ეს ნაკლოვანი მხარეები კი, დილთაის აზრით, მრავალიცაა და ძალზე თვალსაჩინოც. რად ღირს თუნდაც ის ფაქტი, რომ დიდ მოაზროვნეთა ნაწერებიდან ჩვენს ფსიქიკურ ცხოვრებაზე უფრო მეტის გაგება შეიძლება, ვიდრე ახსნითი ფსიქოლოგიის წარმომადგენელთა თხზულებებიდან! აი, რას წერს „იდეების“ ავტორი ახსნითი ფსიქოლოგიის შესახებ: „სულიერი ცხოვრების ძლიერ შინაარსიანი სინამდვილე ამ ფსიქოლოგიის გარეთ რჩება, პოეტების თხზულებები, დიდი მწერლების – სენეკას, მარკუს ავრელიუსის, ავგუსტინეს, მაკიაველის, მონტენის, პასკალის რეფლექსიები სიცოცხლის შესახებ შეიცავენ ადამიანის მთელი სინამდვილის გაგებას, რომელსაც ყველა ახსნითი ფსიქოლოგია ძალზე ჩამორჩება“[141]. მაგრამ ამგვარი რეფლექსიების შემცველი ლიტერატურა, ადამიანთა მთლიან სინამდვილეს ნაზიარები ამგვარი თხზულებანი, აღნიშნავს დილთაი, მოკლებულია სისტემურობას: სისტემური გადმოცემა, სისტემური ყალიბი მათთვის უცხოა. ხშირად ამბობენ ჰამლეტში, ლირში და

მაკბეტში მეტი ფსიქოლოგიაა, ვიდრე ფსიქოლოგიის სახელმძღვანელოებშიო, აღნიშნავს „იდეების“ ავტორი, მაგრამ ერთი რამ აუცილებლად უნდა იყოს მიღებული მხედველობაშიო; თუ ფსიქოლოგია არის გადმოცემა სულიერი ცხოვრების კანონზომიერი კავშირებისა, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ

ამგვარი თხზულებანი არ შეიცავენ ფსიქოლოგიას[142]. სულიერი ცხოვრებისადმი დიდი მწერლობის მიდგომის წესში დილთაი ბევრ რაიმეს ხედავს საგულისხმოს: ფსიქოლოგიამ ბევრი რამ შეიძლება ისწავლოს მათგან, პირველ ყოვლისა, სიცოცხლის ინტუიტური ჭვრეტა. დიდ მწერალთა თხზულებებში შესანიშნავი დაკვირვებებია, მაგრამ არ არის სისტემა, ახსნით ფსიქოლოგიაში კი ადამიანის სულიერი ცხოვრება არ არის წარმოდგენილი მთელი თავისი სიმდიდრით. გაგებითი ფსიქოლოგია, ეს აღწერითი და დამანაწევრებელი დისციპლინა, მოხსნის ამ ცალმხრივობებს, ის იქნება ფსიქოლოგია, „რომელიც შეძლებდა თავისი აღწერების ბადეში მოექცია ის, რასაც ამ პოეტების და მწერლების ქმნილებები უფრო მეტად შეიცავენ, ვიდრე აქამდე არსებული მოძღვრებანი სულის შესახებ, ფსიქოლოგია, რომელიც ავგუსტინეს, პასკალის ან ლიხტენბერგის აზრებს – ცალმხრივი მკვეთრი გაშუქების გამო ესოდენ შთამბეჭდავთ – საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე კავშირში მოიყვანს და პირველად აქცევს სასარგებლოდ ადამიანის ცოდნისათვის“[143].

აღწერითი და დამანაწევრებელი ფსიქოლოგია, დილთაის აზრით, სრულიადაც არ აუქმებს ახსნით ფსიქოლოგიას: სულიერი ცხოვრების ის მხარეები, რომლებიც არ წარმოადგენენ განცდის გამოსახულებას და ამდენად გაგების მიღმა რჩებიან, ჩვენ უნდა ავხსნათ. ფსიქოლოგიის ძირეული ფენომენები გაიგება, მეორადი ფენები აიხსნება. გაგება გვაძლევს ევიდენტურ, ცხად ცოდნას, ახსნა – ჰიპოთეტურს.

სწორედ აღწერითსა და დამანაწევრებელ, ე.ი. გაგებით ფსიქოლოგიას და არა ახსნით, ე.ი. ბუნებისმეცნიერულ ფსიქოლოგიას გუ-

ლისხმობდა დილთაი, როცა წერდა: „გონისმეცნიერებათა საფუძველი არის ფსიქოლოგია“[144]; ეს ახალი დისციპლინა უნდა ყოფილიყო ყველა ჰუმანიტარული მეცნიერების გზის მაჩვენებელი, ზოგადი მეთოდოლოგია.

დილთაის „იდეებმა“ ძლიერი კვალი დააჩნიეს ფსიქოლოგიის შემდგომ განვითარებას. ამ შრომაში წამოყენებული თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ ჭეშმარიტი ფსიქოლოგია თავის არსებით ნაწილში უნდა იყოს გაგებითი და არა ახსნითი, მრავალმა მოაზროვნემ გაიზიარა. აი, რას წერს ამის თაობაზე კურტ ვაინშენკი: „დილთაის თხზულების – „იდეები აღწერითი და დამანაწევრებელი ფსიქოლოგიის შესახებ“ (1894 წ.) – გამოსვლის შემდეგ ჩამოყალიბდა ახალი სახე ფსიქოლოგიისა, როგორც მეცნიერებისა, რომელიც თავის თავს ნათლად განასხვავებს ახსნითი, ბუნებისმეცნიერულად აგებული ფსიქოლოგიისაგან. გარდა დილთაისა, ამ ფსიქოლოგიის შემქმნელისა, ჩამოვთვლით ფსიქოლოგიის ამ ახალი მიმართულების სხვა ცნობილ წარმომადგენელთა სახელებს, ესენია: მაქს ვებერი, იასპერსი, შპრანგერი, ერისმანი და ლიტი....“[145] აქ ჩამოთვლილ სახელებს სხვებიც შეიძლება დავუმატოთ. მაგალითად, ა.ბოჭორიშვილი დილთაის ტრადიციების გამგრძელებლად, სხვებთან ერთად, მიიჩნევს ვ.შმიდ-კოვარჩიკსა და ა.ტუმარკინს[146]. თავად ვაინშენკი ასახელებს ჰ.გრულეს, რომლის თხზულება „გაგებითი ფსიქოლოგია“ გამოქვეყნდა 1948 წელს.

მაღალი შეფასება მისცა „იდეებს“ ედმუნდ ჰუსერლმა. ამ ნაშრომს ის თვლის ნატურალისტური ფსიქოლოგიის წინააღმდეგ მიმართულ პირველ შეტევად, „გენიალურ, თუმცა აგრეთვე არასრულად განვითარებულ შრომად,“ რომელიც უეჭველად ფსიქოლოგიის ისტორიაში დაუვიწყარი დარჩება[147].

აღწერისა და ახსნის დილთაისეული დაპირისპირება ბევრმა არ მიიღო; აღნიშნავდნენ, რომ ფსიქოლოგიას აღწერაც ესაჭიროება და ახსნაც, ეს ორი მეთოდი ერთმანეთს მოითხოვსო. ამის თაობაზე დ.უზნაძე შენიშნავს: თანამედროვე აზროვნებისათვის აღწერისა და ახსნის ამო-

ცანათა ურთიერთისაგან სრული განცალკევება, როგორც ეს დილთაის ეწადა, სრულიად განუხორციელებელ საქმედ ითვლებაო. მაგრამ აქ გასათვალისწინებელია ერთი გარემოება: როდესაც დილთაი ლაპარაკობდა ამ განსხვავებაზე, მას, არსებითად, სურდა გაეტარებინა ზღვარი ბუნებისმეცნიერულ პრინციპებზე აგებულ ფსიქოლოგიასა და გონითმეცნიერულ, ე.ი. გაგებით ფსიქოლოგიას შორის. აღწერა დილთაისთან ამ ცნების ზოგად მნიშვნელობას კი არ გულისხმობს, არამედ კონკრეტულს. ის არის არა უბრალოდ აღწერის მეთოდი, დესკრიფცია, არამედ აღწერა განცდაში მოცემული, გაგებული საზრისიანი მთლიანობებისა. ახსნა კი, როგორც ვთქვით, დილთაისთან კაუზალური კავშირების ჰიპოთეტურ მტკიცებას ნიშნავს. კარგად წერს ამის შესახებ დ.უზნაძე. მისი აზრით, დილთაისთვის აღწერითი და ახსნითი ფსიქოლოგია „მართლაც ორი პრინციპულად განსხვავებული მეცნიერება იყო და ამდენად, ამ დაპირისპირებას მისთვის ობიექტური საფუძველი ჰქონდა.“[148] დილთაის მიერ შემუშავებულ აღწერით ფსიქოლოგიას ქართველი ფსიქოლოგი ასეთ შეფასებას აძლევს: „რამდენადაც იგი ფსიქიკური ცხოვრების პროცესების და ფენომენების სტრუქტურულ აგებულებას აღნიშნავს და ამათი შესწავლის ამოცანას მხოლოდ უშუალო აღწერის საშუალებით ცნობს შესაძლოდ, იგი ფსიქოლოგიური აზროვნების უეჭველ მონაპოვარს შეადგენს“[149]. დილთაისეული რეფორმის ცდაში დ. უზნაძე კიდევ ერთ მნიშვნელოვან მომენტს აქცევს ყურადღებას: დილთაიმ გაბედულად დააყენა საკითხი იმის შესახებ, რომ აუცილებელია ნამდვილი ფსიქიკური ცხოვრების თავისებურებათა მიკვლევა, ე.ი. ნათელყოფა ისეთი მხარეებისა, რომლებიც ბუნებისმეცნიერული მეთოდებით შეიარაღებული ფსიქოლოგიის მხედველობის არეში ვერ შემოვა. „სულიერი სინამდვილე, – წერს დ. უზნაძე, – ისეთ თვისებებს ატარებს, რომელთა საწვდომადაც, დილთაის რწმენით, ახსნითი ფსიქოლოგია არსებითად არაა მოწოდებული. ჩვენ დავინახეთ, რომ მექანისტური კაუზალობის პრინციპის გამოყენება ფსიქოლოგიაში სუ-

ლიერის სწორედ ამ თავისებურ განსაკუთრებულებათა გამო ვერ ხერხდება და პრობლემა, რომლის შესახებაც ახლა ვმსჯელობთ... მთელი თავისი სიმძიმით სწორედ დილთაის ამ შეხედულების ნიადაგზეა წამოჭრილი.“[150] დ.უზნაძის ამ მსჯელობაში ძალზე კარგადაა დახასიათებული დილთაის მოძღვრების ერთ-ერთი კარდინალური დებულება: ფსიქოლოგიამ არ შეიძლება იკვლიოს თავისი საგანი იმ მეთოდებით, ცნებებით და პრინციპებით, რომლებითაც შეიარაღებულია ფიზიკა ან ქიმია, სულიერი ცხოვრება არსებითად განსხვავდება ფიზიკური სინამდვილისაგან და კვლევის მისი იარაღიც თავისებური უნდა იყოს.

დილთაის მიერ მოწოდებულ გაგებითი ფსიქოლოგიის იდეას ღრმა ფილოსოფიური ღირებულება აქვს. ამიტომ ის უნდა განვიხილოთ არა მხოლოდ ფსიქოლოგიის დაფუძნების კონტექსტში. ამ იდეას მნიშვნელობა აქვს საერთოდ ყველა გონისმეცნიერებისათვის, კულტურის შემსწავლელ ყველა მეცნიერებისათვის. დილთაი ილაშქრებს ბუნებისმეტყველების ბრმა კულტის წინააღმდეგ, გონისმეცნიერებებში ბუნებისმეცნიერებათა მეთოდების, ცნებების და პრინციპების უკრიტიკო და გაუმართლებელი გადატანის წინააღმდეგ. „იდეების“ ავტორს სურს აჩვენოს, რომ გონისმეცნიერებებს აქვთ დამოუკიდებლობა, ავტონომიურობა, აქვთ ისეთი საგანი, რომელიცსავსებით სპეციფიკურ მიდგომას

მოითხოვს. ამ თვალსაზრისით გაგებისა და ახსნის დაპირისპირებას თავისი გამართლება უეჭველად ჰქონდა.

7. გაგება და ობიექტური გონი. სად უნდა ვეძებოთ „ქართული?“

დილთაის მიერ აქცენტირებული ცნება გაგებისა განსაკუთრებით საინტერესო ხდება, როცა ის განიხილება კულტურის ქმნისა და წვდომის თვალსაზრისით. ამ კუთხით განხილვისას ჩანს, რომ „იდეების“ ავტორი ნაყოფიერად იყენებს ჰეგელის ფილოსოფიას, კერძოდ, დიდი გერმანელი ფილოსოფოსის მოძღვრებას ობიექტურ გონზე. ჰეგელისა და დილთაის მიერ შემუშავებული ობიექტური გონის კონცეფციები კულტურის ყველა მკვლევარს დაეხმარება.

ონტოლოგიური სიბრმავე ხშირად გამოიხატება იმაში, რომ ჩვენ ვერ ვამჩნევთ ხოლმე გარკვეულ მოვლენათა არსებობის წესის თავისებურებას და ისინი ჩვენთვის ადრე ცნობილი არსებობის წესზე დაგვყავს. ჩვენ, მაგალითად, ხშირად ვფიქრობთ, რომ რეალური, დროში არსებული საგნები მხოლოდ ორი სახის შეიძლება იყოს – ფიზიკური ან ფსიქიკური, ყველა რეალურ, დროში არსებულ მოვლენას არსებობის ამ წესებს მივაკუთვნებთ. ძალზე ხშირად სწორი აღმოვჩნდებით ხოლმე; როცა ვლაპარაკობთ, მაგალითად, ქვის შესახებ, ვგულისხმობთ ფიზიკურ მოვლენას, როცა ვსაუბრობთ შიშის ან შიმშილის განცდაზე, ფსიქიკური არსებობის წესი გვაქვს მხედველობაში. აქ ჩვენ არ ვცდებით. მაგრამ, ვთქვათ, ვლაპარაკობთ ისეთ ფენომენებზე, როგორიცაა ენა, მეცნიერება, ზნეობა, ხელოვნება...ადვილი შესაძლებელია, ისინიც ფსიქიკურს მივაკუთვნოთ: ადამიანის გარეშე, ადამიანთა ქმედების გარეშე ისინი ხომ არ არსებობენ! სწორედ ეს მიკუთვნება იქნება ონტოლოგიური სიბრმავის გამომჟღავნება. ენას, მეცნიერებას, ზნეობას,ხელოვნებას და სხვა ამ ტიპის ფენომენებს არა აქვთ ფსიქიკური ბუნება. ფსიქიკური ფენომენი სუბიექტის კუთვნილებაა, ადამიანის შინაგანი, სულიერი ცხოვრების ნაწილია, ინდივიდუალურია. ენა ან მეცნიერება არ დაიყვანება ფსიქიკურზე, რამდენადაც მათთვის არსებითია სწორედ ის, რომ ყოველი მათგანი, უპირველეს ყოვლისა, ობიექტურია, ე.ი. არ არის ჩემი ინდივიდუალური სულიერი ცხოვრების შემადგენელი ნაწილი. ფიზიკოსი ქმნის თეორიას, პოეტი წერს ლექსს. ფიზიკოსი და პოეტი კვდებიან, მათი ქმნილებები კი განაგრძობენ არსებობას. ეს, ცხადია, ნიშნავს იმას, რომ ამგვარი ქმნილი ფენომენი არ დაიყვანება ინდივიდის შინაგანი, სულიერი ცხოვრების ფენომენებზე, არ დაიყვანება ფსიქიკაზე. მეცნიერებაცა და ხელოვნებაც ადამიანის მოღვაწეობის შედეგია, მაგრამ სუბიექტიდან, ინდივიდიდან გარეთ გატანილია, ზეინდივიდუალურია, ობიექტურია. ადამიანისათვის ბავშვობის ხანაში ენა სავსებით ობიექტურია, გარემდებარეა, ასათვისებელია, შესასწავ-

ლია. ამით ენა ფიზიკურ საგნებს ემსგავსება: ისინიც ობიექტურნი არიან. განსხვავება ისაა, რომ მეცნიერებაში, ხელოვნებაში და სხვა მსგავს ფენომენებში ობიექტად ქცეულია გონი, მაშასადამე, ამ ფენომენებისათვის სავსებით უცხოა ფიზიკური სხეულის არსებობის წესი. როგორც ჩანს, ისინი არც ფიზიკურნი არიან და არც ფსიქიკურნი, მათი არსებობის წესი თავისებურია, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ესაა სწორედ ობიექტური გონის არსებობის წესი.

ობიექტური გონის არსებობის წესის უღრმესი ანალიზი ჰეგელს ეკუთვნის. დიდი გერმანელი ფილოსოფოსის „გონის ფილოსოფიის“ ერთ-ერთი ძირეული თემა სწორედ არსებობის ამ წესის დახასიათებაა. ცხადია, ობიექტური გონის თავისებურებაზე ლაპარაკისას, ჰეგელი არ ღალატობს თავის მეტაფიზიკურ-სპეკულაციურ თვალსაზრისს და ცდილობს ეს თავისებურება გაიაზროს აბსოლუტური

გონის, ღმერთის თვითშემეცნების პროცესის კონტექსტში. იმაზე, რომ ეს სწორედ ასეა, ძალზე ნათლად მეტყველებს უკვე სტრუქტურა „გონის ფილოსოფიისა.“ ეს ნაწარმოები სამ ნაწილს შეიცავს. პირველია „სუბიექტური გონი,“ მეორე – „ობიექტური გონი,“ მესამე – „აბსოლუტური გონი.“ დილთაი ათავისუფლებს ჰეგელსმეტაფიზიკურ-სპეკულაციური მომენტებისგან: „აბსოლუტური გონის“ ფორმები – ხელოვნება, რელიგია და ფილოსოფიამასთან აღარ წარმოადგენენ მეტაფიზიკურად გააზრებულიაბსოლუტური გონის თვითწვდომის საშუალებებს. ისინი „ობიექტური გონის“ ჯგუფში თავსდება. „სუბიექტურ გონს“ დილთაისთან უპირისპირდება მხოლოდ „ობიექტური გონი,“ რომლის საფუძველში აღარ დევს ღმერთი: „ობიექტური გონი“ „სუბიექტური გონის“ ქმნილებაა, გასაგებაა, მეტაფიზიკური ძალა დილთაისთან არ ჩანს.

სამაგიეროდ, აქ ჩანს სიცოცხლე. სუბიექტური გონი სიცოცხლეა, ობიექტური გონი კი – გასაგნებული სიცოცხლე, სიცოცხლის გამოსახულება. სიცოცხლის გამოსახულებასთან ჩვენ შეგვიძლია დავამყაროთ სასიცოცხლო კავშირი – განცდით ვწვდეთ მას. ეს წვდომა გაგებაა. განცდა

„ჩვენი არსების ტოტალობაა,“[151] თავად სიცოცხლეა: მსგავსი წვდება მსგავსს, სიცოცხლე წვდება სიცოცხლეს.

ჰეგელისა და დილთაის მოსაზრებებს ობიექტური გონის შესახებ უეჭველად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება კულტურის კვლევაში. მართლაც, რას წარმოადგენს კულტურა, თუ არა ობიექტურ გონს! ყოველი კულტურა (რეალურად არ არსებობს კულტურა როგორც ასეთი, არსებობენ კულტურები) გასაგნებული, ობიექტურად ქცეული გონია. კულტურის ფენომენებში მჟღავნდება მისი შემქმნელის სული, მისი მსოფლგანცდა, მიზნები, იდეები, ღირებულებები. თუ თქვენ გსურთ წვდეთ ამ სულს, ამ სულის ქმედებას ყველაზე ნაყოფიერ შედეგს მოგცემთ წვდომა სწორედ ამ სულის იმ გრძნობადად მოცემული ფენომენებისა, რომლებშიც „ჩადებულია“ ის. აი, რას წერს დილთაი ამის შესახებ: „გენიალურ ადამიანთა ქმნილებების საფუძველზე ჩვენ ძალგვიძს შევისწავლოთ გონითი მოღვაწეობის გარკვეულ ფორმათა ენერგიული ქმედება. ენაში, მითში და რელიგიურ წესჩვეულებაში, ზნეში, სამართალში და გარეგან ორგანიზაციაში მოცემულია საყოველთაო გონის შედეგები, რომლებშიც ადამიანის ცნობიერება, ჰეგელთან ერთად რომ ვთქვათ, ობიექტურად იქცა“[152]. ენა, როგორც აღნიშნავდა ჰუმბოლდტი, სამყაროს ხედვაა. ვისაც სურს შეისწავლოს რომელიმე ერის, მაგალითად, ქართველი ერის მსოფლხედვა, ცხადია, ამ ერის ენას უნდა ჩაუღრმავდეს. და არა მხოლოდ ენას! ქართველი ერის სული, მსოფლხედვა თავისებურად განსხეულებულია ობიექტური გონის, კულტურის ყველა ფენომენში – ქართულ ორნამენტსა და ფრესკაში, სიმღერასა და შაირში, რელიგიურ რიტუალებსა და ცეკვაში... ქართული მითი, ზღაპარი, ანდაზა, ზნე-ჩვეულება, მწერლობა, სამართალი, ფილოსოფია, სახელმწიფო წყობა, მოკლედ, ყველაფერი ის, რაც ფსიქიკური კი არ არის, არამედ ობიექტური გონის ფორმით, წესით არსებობს, ე.ი. მეტია, ვიდრე ფსიქიკური, ამოსავალი წერტილი და ყველაზე მყარი საყრდენია იმისთვის, ვისაც განუზრახავს იკვლიოს ფენომენი „ქართული.“

ჩვენს წინაშეა ყინწვისის შესანიშნავი ფრესკები – ცნობილი ყინწვისის ანგელოზი ან „ჯვარცმა“ – ქართველის ქმნილება და ქართველთა მიერ შესისხლხორცებული. ცხადია, ეს ძველთაძველი ძეგლი

ბუნებისმეცნიერის თვალითაც შეიძლება იყოს შეფასებული. ბუნებისმეცნიერი (რა თქმა უნდა, სწორედ როგორც ბუნებისმეცნიერი) შეიძლება დაინტერესდეს, ვთქვათ, იმით, თუ როგორი იყო იმ საღებავების შემადგენლობა, რომელთაც ხმარობდა ფრესკის შემოქმედი ან იმით, თუ როგორ გადაურჩა დროთა სრბოლას ფრესკის ერთი ნაწილი, მეორე კი ვერა. ეს საკითხები, დილთაის ენით რომ ვთქვათ, ახსნის კომპეტენციას ეკუთვნის. მაგრამ განა ფრესკა ახსნისთვის შექმნა დიდმა ხელოვანმა! ის გაგებისთვის შეიქმნა. ქართველმა შემოქმედმა თავისი მრწამსი „ჩადო“ ფრესკაში. ფრესკა ერთგვარი „ტექსტია,“ გრძნობადი მასალაა, რომელშიც უნდა ამოვიკითხოთ მასში ჩადებული საზრისი – ის ობიექტური გონია. ტექსტის ამგვარი გაგება განმარტების, ინტერპრეტაციის პროცესს გულისხმობს. ფრესკის ინტერპრეტაციით მიღწეული გაგება წინ გადაგვიშლის ქართული გონის მრავალფეროვანი სიცოცხლის ერთ მონაკვეთს. ეს ინტერპრეტაცია გამოამზეურებს,მაგალითად, „ქართულის“გარკვეულ ასპექტს – ქართველი კაცისათვის დამახასიათებელ ისეთ სპეციფიკურ-ადამიანურ თვისებებს, როგორებიცაა უღრმესი მოწიწება ღვთიურის წინაშე, სიყვარული სიმაღლისა. იმაში, თუ როგორ, რა წესითაა „ჩადებული“ გონითი შინაარსი გრძნობად მასალაში,კარგადჩანს ქართველის გემოვნების დონე, ესთეტიკური მრწამსი.

ჩვენ ვკითხულობთ „ვეფხისტყაოსანს“ და აქაც – ამ ობიექტად ქცეულ გონში –„ქართულს“ ვწვდებით. ამის შესახებ შესანიშნავად თქვა ექვთიმე თაყაიშვილმა: „თუ „ვეფხისტყაოსანი“ ჩვენმა ხალხმა სათაყვანებელ წიგნად გაიხადა, ეს იმიტომ, რომ ამ თხზულებაში იგი ცნობს თავის ნამდვილ ფსიქოლოგიას. რაინდობა, მეგობრისთვის თავისდადება, ერთგულება ყმისა ბატონისადმი, მეფისთვის თავგანწირვა, ქალისადმი უღრმესი პატივისცემა და იდეალური სიყვარული – ერთი სიტყვით, პოემაში გამოხატულია ქართველი ერის საშუალსაუკუნეთა იდეალები, და

ამიტომაც ეს თხზულება ესოდენ შესისხლხორცებული ჰქონდა ქართველ საზოგადოებას“[153].

რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ ქართველი კაცის მსოფლგაგებაა გადმოცემული. აქ ამოიკითხავს დაკვირვებული თვალი ქართველის დამოკიდებულებას ბუნებასთან, მეორე ადამიანთან, სიცოცხლესთან, სიკვდილთან. სიკვდილთან ჭეშმარიტად გმირული, ჰეროიკული მიმართებაა გამოხატული რუსთაველის საოცარ სტრიქონებში:

„მე იგი ვარ, ვინ სოფელსა არ ამოვჰკრეფ კიტრად ბერად,
ვის სიკვდილი მოყვრისათვის თამაშად და მიჩანს მღერად.“

უნდა ითქვას ისიც, რომ იმ მსოფლგაგების ძირითადი შინაარსი, რომელიც რუსთაველის მიერაა ჩადებული „ვეფხისტყაოსანში,“ არ არის დამახასიათებელი მხოლოდ საშუალო საუკუნეების ქართველისათვის. რუსთაველის ეპოქა თავისუფალი ქართული სულის უმაღლესი აღზევების დროა. ქართული ხასიათი სწორედ ამ ეპოქაშია ყველაზე სრულყოფილად, მთელი სისრულით გამოვლენილი. ამიტომ ამ ეპოქის „ობიექტურ გონში“ ყველაზე ნათლად ჩანს ქართულის – არა მხოლოდ საშუალო საუკუნეების, არამედ ზოგადად ქართულის – არსება.

ე.თაყაიშვილი ლაპარაკობს „შესისხლხორცებაზე.“ ობიექტური გონის საუფლოსათვის ამ მომენტს გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება. ობიექტური გონის სფეროში სიმყარეს, გამძლეობას ინარჩუნებს მხოლოდ ის, რაც გაგებულია და თავისად მიჩნეულია, მართლაც რომ შესისხლხორცებულია. ადამიანი ბევრ რაიმეს ქმნის, მაგრამ ობიექტური გონის საუფლოში ყველაფერი როდი მკვიდრდება. ლექსი, რომელსაც არავინ კითხულობს, მკვდარია. რიტუალი, რომელსაც არავინ ასრულებს, არ არსებობს როგორც კულტურის ფაქტი. „ქართული“ ყოველი ის გონითი ფენომენია, რომელიც „შეირჩა,“ გამოიყო უამრავ სხვა გონითი ფენომენისაგან, მტკიცედ დამკვიდრდა ობიექტური გონის საუფლოში და ტრადიციის სახით გადადის ერთი თაობიდან მეორეში. ის გამძლეა, რადგან შესისხლხორცებუ-

ლია ერის წარმომადგენლების მიერ, ხოლო შესისხლხორცებულია, რადგან ეს ფენომენი ყოველი მათგანის გულისთქმის, მისწრაფების,აზრის, ხასიათის შესატყვისია, ქართველის „შინაგანის“ „გარეგანი“ გამოსახულებაა.

ასეთ ობიექტურ „გამოსახულებათა“ შორის ერთ-ერთი ძირეულია ენა. ვინც გაიგებს ქართულ ენას, ის გაიგებს იმ სამყაროსაც, რომელშიც ცხოვრობს – მოქმედებს, აზროვნებს, განიცდის, სუნთქავს – ქართველი კაცი. ენა თავისებური „ონტოლოგიაა,“ თუ შეიძლება ასე ითქვას, „პირველონტოლოგიაა.“ ყოველი ენა თავის ყაიდაზე ანაწევრებს, წარმოგვიდგენს და განგვაცდევინებს არსებულებს, თავის ყაიდაზე „აგებს“ სამყაროს. ენის გაგება-ათვისება ამ ენით აგებულ სამყაროში შესვლას ნიშნავს.

ერის ერთობა, პირველ ყოვლისა, გონითი ერთობაა. ქართველია ის, ვინც აითვისა და გაითავისა ქართული ობიექტური გონის ფენომენები, მათ სიღრმეში „ჩამალული“ „ქართული.“

8. გაგება და ჰერმენევტიკა

გაგების ფენომენზე ყურადღების კონცენტრირებას, გაგებითი ფსიქოლოგიის, გაგების იარაღით მოქმედი მეცნიერებების – გონისმეცნიერებების – მოქცევას კვლევის ცენტრში შეუძლებელია დილთაი არ მოეყვანა იმ დარგის პრობლემებამდე, რომელსაც ჰერმენევტიკა ეწოდება.

რა არის ჰერმენევტიკა?

გაგება ადამიანთა ცხოვრების ერთ-ერთი ძირეული შემადგენელი მხარეა. ტყუილად როდი აღნიშნავს ი.ვახი – იმ დროიდან, რაც ადამიანი არსებობს დედამიწაზე, გაგებაც არსებობსო[154]. ადამიანი არ ცხოვრობს მარტოსულად, მას ურთიერთობა აქვს მრავალ სხვა ადამიანთან. ეს ურთიერთობა წარმოუდგენელია გაგების გარეშე. მე თუ ვერ ვწვდები სხვა ადამიანთა მიერ წარმოთქმული ან დაწერილი წინადადების საზრისს, ე.ი. არ მესმის სხვა ადამიანთა ბრძანება, თხოვნა, კითხვა, მონაყოლი, თუ მე არ მესმის სხვა ადამიანთა ჟესტების, მიმიკის, ქცევის აზრი და მნიშვნელობა, ჩემი არსებობა საზოგადოებაში შეუძლებელია. ყო-

ველდღიურ ცხოვრებაში ჩვენ არ მივმართავთ საგანგებო ხერხებს იმისათვის, რომ გაგებას მივაღწიოთ. თუმცა გარკვეული ინტერპრეტაცია ყოველ გასაგებად გამიზნულ ფენომენს ახლავს. მაგალითად, მარტივი ფრაზა „მომეცი ეს წიგნი!“ არც ისეთი მარტივია როგორც ერთი შეხედვით ჩანს – ის მხოლოდ იმას როდი შეიძლება ნიშნავდეს, რომ ვიღაცას სურს წიგნი. ეს ფრაზა შეიძლება შეიცავდეს სხვა, ვთქვათ, ასეთ შინაარსსაც: „ამ წიგნს შენ ვერ ჩაწვდები“. ეს ქვეტექსტი დაფარულია და შეიძლება სწორად განმარტოს, ამოიცნოს ან ვერ განმარტოს, ვერ ამოიცნოს იმან, ვისი მისამართითაცაა თქმული ეს ფრაზა.

არსებობს გასაგებად რთული ტექსტები, ამან კი, ბუნებრივია, მოითხოვა განმარტების ხელოვნების წარმოშობა. ჰერმესი, რომელსაც ძველ ბერძენთა მითოლოგია მრავალი დარგისა და საქმიანობის მფარველობას მიაწერს, იყო თავისებური მაცნე: მას ადამიანებთან მიჰქონდა ღმერთების ამბავი, ატყობინებდა მათ ღმერთების ნება-სურვილსა და ბრძანებებს. ეს შეტყობინება საკმაოდ რთულ პროცესს გულისხმობდა: ღმერთების ენაზე გამოთქმული ნება-სურვილი ჰერმესს ადამიანთა ენაზე უნდა ეთარგმნა, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ღმერთების ნათქვამი ჰერმესს უნდა განემარტა და ამით გაესაგები გაეხადა უბრალო მოკვდავთათვის. ფიქრობენ, რომ სწორედ ამიტომ დაერქვა განმარტების ხელოვნებას „ჰერმენევტიკა.“ ბერძენის ცხოვრებაში ამ ხელოვნების გამოყენებას მრავალი რამ მოითხოვდა, მაგალითად, საკრალური ხასიათის ანდა კლასიკური ტექსტები, ისეთი, როგორებიცაა, ვთქვათ, ჰომეროსის თხზულებანი. თავის შრომაში „ჰერმენევტიკის წარმოშობა“ დილთაი შენიშნავს, რომ პოეტთა თხზულებების განმარტება საბერძნეთში სწავლების მოთხოვნილებამგანავითარა. დილთაის თქმით, ჰომეროსისა და სხვა პოეტების განმარტება და კრიტიკა ბერძნული განათლების ეპოქაში პოპულარული იყო ყველგან, სადაც ბერძნულად მეტყველებდნენ[155]. სოფისტებისა და რიტორიკის სკოლებში განმარტების ხე-

ლოვნება რიტორიკის პრობლემებთან მჭიდრო კავშირში განიხილებოდა. სოფისტებთან და შემდეგ სტოელებთან განვითარდა ე.წ. ალეგორიული ინტერპრეტაცია.განმარტების ხელოვნების სხვადასხვა მხარეს ეხებოდა პლატონი, განსაკუთრებით კი არისტოტელე თხზულებებში, რომლებშიც იხილებოდა რიტორიკის, პოეტიკისა და ლოგიკის საკითხები.

კლასიკური ლიტერატურის ტექსტებზე მუშაობის პროცესში ყალიბდება და ვითარდება ფილოლოგიური ჰერმენევტიკა. შუა საუკუნეებში – ქრისტიანული თეოლოგიური აზროვნების აღზევების ეპოქაში – აუცილებელი ხდება საღვთო წიგნების განმარტება. ასე ეყრება საფუძველი თეოლოგიურ ჰერმენევტიკას, რომლის მიზანია ბიბლიის სწორი ინტერპრეტაცია, ძველი აღთქმისა და ახალი აღთქმის შეთანადება და შეთანხმება. ამ მხრივ დიდი როლი ითამაშა ავგუსტინეს თხზულებამ „ქრისტიანობის მოძღვრების შესახებ.“ ფილოლოგიურისა და თეოლოგიურის გვერდით იქმნება იურიდიული ჰერმენევტიკა, რომელიც სამართლებრივ კანონებს განმარტავს.

ახალი ეტაპი ჰერმენევტიკის სრულყოფის გზაზე იწყება რეფორმაციის წიაღში. საღვთო წიგნების ინტერპრეტაციის პროცესში გაშლილმა კამათმა გააღრმავა ინტერესი ჰერმენევტიკული პრაქტიკისა და თეორიისადმი. დილთაი მიიჩნევს, რომ სწორედ რეფორმაციის ეპოქაში ხდება ჰერმენევტიკის საბოლოო ჩამოყალიბება. განსაკუთრებულ მნიშვნელობას დილთაი ანიჭებს ფლაციუსის თხზულებას, რომელიც მიეძღვნა საღმრთო წიგნების გაგების საკითხს (თხზულება გამოქვეყნდა 1567 წელს).

რეფორმაციის ერთ-ერთი ძირეული ტენდენცია გამოთქმული იყო ლუთერის დებულებაში:„საღვთო წიგნები საკუთარი თავით საწვდომნი არიან.“ ეს დებულება ნიშნავდა საეკლესიო დოგმატიკის წინააღმდეგ გალაშქრებას, იმის მტკიცებას, რომ ბიბლიის გასაგებად არ არის საჭირო გარეშე ავტორიტეტი, ტრადიციის დახმარება. გადამერი ამის შესახებ წერს: „მარად საკითხავი საღვთო წიგნი ეკლესიისათვის იყო ბიბლია,

მაგრამ მისი გაგება განისაზღვრებოდა და, რეფორმატორთა აზრით, ძნელდებოდა საეკლესიო დოგმატიკის ტრადიციით.“[156] ბუნებრივია, რეფორმატორებს შეუტიეს კათოლიკური ეკლესიის წარმომადგენლებმა: ცნობილია ტრიენტის მამების გალაშქრება პროტესტანტების წინააღმდეგ. ამ კამათში ჩართული ფლაციუსის თხზულებაში ჰერმენევტიკის მრავალი მანამდე სტიქიურად მოქმედი წესი და კანონი იქნა გაცნობიერებული. „მასში, – წერს დილთაი ფლაციუსის შრომის შესახებ, – პირველად გაერთიანდა მოძღვრებად ერთობლიობა ინტერპრეტაციის წესებისა, რომლებიც მანამდე იყო ნაპოვნი, სახელდობრ იმ პოსტულატის საშუალებით, რომლის თანახმადაც ამ წესების საფუძველზე ხელოვნებისეული მეთოდით მიიღწევა საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე ცოდნა“[157].

პროტესტანტების წრეებში ჰერმენევტიკული პრაქტიკა მდიდრდება თეორიული დაკვირვებით. ჰერმენევტიკა როგორც განმარტების პრაქტიკა და თეორია თანდათან დამოუკიდებელი დისციპლინის მნიშვნელობას იძენს. „ჰერმენევტიკა, – წერს გადამერი, – მართალია, არის შემადგენელი დისციპლინა ფილოსოფიური და თეოლოგიური მოძღვრებისა მეთოდის შესახებ და მეთოდიკისა, მაგრამ მისი დამოუკიდებელი განვითარება და თეორიული სრულყოფა გვიან მოხდა“[158]. გადამერი სწორად შენიშნავს, – ეს დაგვიანება იმით კი არ აიხსნება, რომ ჰერმენევტიკული განზომილება – გაგება – რაღაც მეორადიაო, პირიქით, გაგება იმდენად გამსჭვალავს ადამიანთა საზოგადოებრივ ცხოვრებას, რომ მას სათანადო ყურადღებას არ აქცევენო. ფილოსოფიის გამოთქმით ეს არის „დაფარულობა თავისთავად გასაგებისა.“

პროტესტანტი მოაზროვნეების მიერ ღრმად იყო გააზრებული ჰერმენევტიკის მრავალი თეორიული პრობლემა. მათ, საკუთარი პრინციპების თანმიმდევრულად განვითარების პროცესში, სავსებით ლოგიკურად, გაამახვილეს ყურადღება წესზე, რომელიც „ჰერმენევტიკული წრის“ სახელითაა ცნობილი. ეს წესი ერთ-ერთი ძირეულია

ჰერმენევტიკაში. ამ წესის თანახმად, რაიმე რთული ფენომენის გაგების პროცესში ნაწილები, ფრაგმენტები უნდა გავიგოთ მთელის საფუძველზე, ხოლო მთელი – ნაწილების, ფრაგმენტების საფუძველზე. პროტესტანტების ჰერმენევტიკული თვალსაზრისის დახასიათებისას, ამის თაობაზე იგივე გადამერი წერს: „საღვთო წერილის ნამდვილი საზრისი, ცხადია, ერთმნიშვნელოვნად გასაგები არ არის ყველგან და ყოველთვის. ცალკეული ფრაგმენტის გაგება გაპირობებულია საღვთო წერილის მთლიანობის გაგებით, ისევე როგორც პირუკუ – ეს მთელი შეიძლება წვდომილი იყოს მხოლოდ ცალკეული ფრაგმენტების გაგების წყალობით. მთელისა და ნაწილების მიმართების ამგვარი ჩაკეტილობა თავისთავად არ არის რაღაც ახალი. ის იცოდა უკვე ანტიკურმა რიტორიკამ, რომელიც ადარებს სრულყოფილ სიტყვას ორგანულ სხეულს, მიმართებას თავსა და სხეულის სხვა ნაწილებს შორის. ლუთერმა და მისმა მიმდევრებმა ეს კლასიკური რიტორიკიდან ცნობილი სახე გაგების პროცედურაზე გადაიტანეს და ჩამოაყალიბეს ტექსტის ინტერპრეტაციის საყოველთაო პრინციპის სახით...“[159].

ჰერმენევტიკული მოძღვრების განვითარებაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს სპინოზას, რამბახის, მაიერის, ხლადენიუსის, მორიცის, ბაუმგარტენის, ჰერდერის თხზულებებმა.

საინტერესო განვითარება პოვა ჰერმენევტიკულმა იდეებმა რომანტიზმის მიმართულების წარმომადგენლებთან, კერძოდ, შელინგის მიმდევარ ფრიდრიხ ასტთან. რაიმე უცხოს – უცნობი შეხედულებების, შეგრძნებების, იდეების – გაგების საფუძვლად მან გამოაცხადა ამგვარი ვითარება: ყოველივე რაც არის და შეიძლება იყოს, უკვე თავდაპირველად გონშია და მისგან ისე წარმოიშობა როგორც ერთი სინათლიდან ათასი ფერი. „ყოველი სიცოცხლე, – ვკითხულობთ ასტის წიგნში „გრამატიკის, ჰერმენევტიკის და კრიტიკის მონახაზი“ (1808წ.) – არის გონი და გონის გარეშე არ არსებობს არავითარი სიცოცხლე, არავითარი ყოფნა, თავად გრძნობათა სამყაროც კი.“[160] გონი „მონახაზის“ ავტორისათვის ყოვლისმომცველია, ის ყველგანაა, სადაც კი არის ყოფნა, თავად მატერია-

ლურ სხეულებშიც კი. არსებობს თავდაპირველი ერთიანობა ყველა ნივთებისა გონში, – აცხადებს ასტი, – და სწორედ ამიტომაა შესაძლებელი გაგება, ჩვენ ვერ გავიგებდით წარსულს, ჩვენი გონი რომ თავდაპირველ ერთიანობაში არ ყოფილიყო წარსულის გონთან; თუ ისტორიას დროითსა და გარეგნულს მოვაშორებთ, დაგვრჩება იგივეობრივი გონი. ასტის ეს მტკიცებები საფუძვლად ედება იმის მტკიცებას, რომ ისტორიული შემეცნება შესაძლებელია, რომ ფილოლოგიური კვლევა-ძიება წარსულისა, კერძოდ, კაცობრიობის კულტურის უმაღლესი მონაპოვრისა – ანტიკურობისა სავსებით მყარ ნიადაგზე დგას.

ამრიგად, ჰერმენევტიკული ძიება ასტთან ეფუძნება გონის უნივერსალობის დებულებას, რომელიც ასეა ჩამოყალიბებული: „ყოველივე ერთი გონიდანაა წარმოქმნილი და მიისწრაფვის უკან ერთი გონისაკენ“[161]. ბუნებრივია, სამყაროს ასეთი გააზრებისას გაგება ყოველთვის იქნება ერთეულში მთელის – გონის –წვდომა. ერთეული ამ შემთხვევაში მთელს გაგვაგებინებს, მაგრამ თავად მთელით გაიგება. ასე იქმნება

ჰერმენევტიკული წრე: „ყოველგვარი გაგებისა და შემეცნების ძირითადი კანონი ასეთია: „ერთეულიდან უნდა ვიპოვოთ მთელის გონი და მთელის საშუალებით უნდა ვწვდეთ ერთეულს“[162]. სინთეზი და ანალიზი აქ მჭიდრო ურთიერთკავშირშია ისევე, როგორც მთელი და ნაწილია ურთიერთკავშირში.

მაშასადამე, წარსულის გონს შეუძლებელია ვწვდეთ, თუ არ გავეცანით მის ცალკეულ გამოვლინებებს, წარსულის მწერალთა ცალკეულ ქმნილებებს და, პირიქით, ცალკეულ მწერალთა გონს ვერ ვწვდებით, თუ წარსულის გონი არ ვიცით. ასტი სვამს კითხვას, რომელიც აზრის ამგვარ წრიულ მოძრაობასთანაა დაკავშირებული: თუკი ჩვენ წარსულის გონს მხოლოდ მისი ერთეული გამოვლინებებით უნდა ვწვდეთ, ამ ცალკეულ გამოვლინებებს კი უნივერსალური გონით, ხომ არის მდგომარეობა გამოუვალი? ასტი ეძებს გამოსავალს. ჩვენ

გვეუბნებიან, რომ A (მთელი) შეიძლება შევიმეცნოთ მხოლოდ A, B, C (ნაწილების) მეშვეობით, ხოლო თავად A, B, C მხოლოდ A-ს საშუალებით. როდის იქნება ეს წრე ჩიხში შემყვანი? ასტი ჩვენს ყურადღებას მიაქცევს ასეთ ვითარებას: ეს წრე გამოუვალ მდგომარეობამდე მიგვიყვანს, თუ A, B, C და A იაზრებიან როგორც ერთმანეთის საპირისპირონი, მაშინ ისინი აპირობებენ ერთმანეთს, გულისხმობენ ერთმანეთს, მაგრამ სწორედ როგორც ურთიერთდაპირისპირებულნი. მაგრამ ვითარება შეიძლება იყოს აქ აღწერილისაგან სავსებით განსხვავებული: A, B, C შეგვიძლია ვიაზროთ არა როგორც A-ს საპირისპირო, არამედ მასთან ერთიანობაში: A, B, C გამსჭვალულია A-თი, A „მონაწილეობს“ A-შიც, B-შიც, C-შიც, A, B, C გამოვლინებებია ზოგადისა, რომელსაც წარმოადგენს A. „A, B, C სხვა არაფერია, – წერს ასტი ამის შესახებ, – თუ არა ინდივიდუალური გამოსახულება ერთი A-სი. A-ში თავდაპირველადვე უკვე არიან A, B, C. ეს ნაწილები არიან ერთი A-ს ერთეული გამოსახულებანი, მაშასადამე, ყოველ მათგანში გარკვეული წესით უკვე მოცემულია A და მე არ მჭირდება ერთეულთა უსასრულო რიგის გავლა, რათა ვიპოვო მათი ერთიანობა.“[163]

ამრიგად, ირკვევა, რომ მთელი არ წარმოიქმნება ნაწილთა შეჯამებით, ურთიერთდაკავშირების შემდეგ, ის არ უპირისპირდება თავის ნაწილებს, პირიქით, ამ ნაწილებშია „დავანებული.“ „მხოლოდ ამიტომაა შესაძლებელი ის, – წერს ასტი, – რომ მე ერთეულს მთელით ვიმეცნებ და, პირიქით, მთელს – ერთეულით.“[164] ერთეულში ორივეა მოცემული. A გამოცხადებაა A-სი, ამიტომ მასში ყოველთვის ამოიკითხება A. რაც უფრო მეტ ცალკეულ ფენომენს ვეცნობი A, B, C ხაზზე, მით უფრო ცხადი და ცოცხალი ხდება ჩემთვის მთელი, მით უფრო სრული ხდება ჩემთვის იდეა მთელისა, რომელიც უკვე ამ რიგის პირველი წევრის გაცნობისას წარმოიშვა ჩემში.

ასტი გონს უყურებს როგორც ორგანულ მთელს, ე.ი. მთლიანობას, რომელიც არ წარმოიქმნება ერთეულთა ჯამით. გონი მისთვის თავდაპირველია, მარტივია, არსებაა და ყოველ ერთეულში ის ამგვარი სახით

მონაწილეობს. წარსულის ყოველი მწერალი თავის თხზულებაში გამოხატავს წარსულის ერთ გონს, მაგრამ ყოველი მათგანი ამას აკეთებს თავისი დროის, თავისი ინდივიდუალობის, განათლების, გარე საციცოცხლო ურთიერთობების კვალობაზე.

თუ გვსურს გავერკვეთ წარსულის ნაწარმოებში, ფიქრობს ასტი, მასში უნდა განვასხვავოთ შინაარსი და

ფორმა. შინაარსი, მასალა ისაა, რაც წარმოიქმნება, ფორმა ისაა, რაშიც გამოისახება ეს მასალა,წარსულის მწერალთა ნაწარმოებების ფორმაა ენა. მასალისა და ფორმის კავშირი, გვაფრთხილებს ასტი, არ უნდა გავიაზროთ როგორც ორი ელემენტის გარეგანი შეერთება, ისინი თავდაპირველადვე ერთიანობაში არიან, ერთ წიაღში იბადებიან, და ეს წიაღია გონი. ამ ვითარების გათვალისწინებით გაგება ასტს ესმის როგორც სამი მომენტის ერთიანობა: ისტორიული კვლევა ეხება მასალას, გრამატიკული – ენას, ხოლო გონითი მათ ერთიანობას, კერძოდ კი მწერლის ინდივიდუალურ გონს მის მიმართებაში წარსულის მთლიან გონთან. ისტორიული გაგება იმეცნებს იმას, თუ რას წარმოქმნის გონი, გრამატიკული იმას, თუ როგორ წარმოქმნის გონი, გონითს კი დაჰყავს ეს „რა“ და „როგორ,“ მასალა და ფორმა მათ თავდაპირველი გონის სიცოცხლეზე.

აი, ჩვენს წინაშეა წარსულის შესანიშნავი ძეგლი – პინდარეს მემკვიდრეობა. მასალით, ენით და გონით ის წმინდა ანტიკური პოეტია, აღნიშნავს ასტი, მისი პოეზია ამ სამი ასპექტით გვიცხადებს ანტიკურობის გონს. ასპარეზობანი, რომელთაც უმღერის პოეტი, გადმოცემის პლასტიკური, დახვეწილი ფორმა, პატრიოტიზმისათვის, ბრძოლისა და ჰეროიკული სიქველისათვის ანთებული გონი ჰიმნებისა, ბადებენ ჩვენში ჭეშმარიტად კლასიკური სამყაროს სურათს. ეს არის სამყარო, რომელშიც ადამიანი მხოლოდ კეთილშობილური შეხედულებებით, სადიდებელი მისწრაფებებით კი არ განიმსჭვალება, არამედ აგრეთვე ხარობს სამშობლოსა და მისი ღმერთებისათვის ჩადენილი დიდი საქმეებით. ეს არის ზოგადი მიმართება, – აღნიშნავს

„მონახაზის“ ავტორი, – რომელიც პინდარეს პოეზიას აქვს მთელ ანტიკურობის გონთან, მაგრამ პოეტი ამ გონს თავის ყაიდაზე აცხადებს, ამ ქმნილებებში ლაპარაკობს არა მხოლოდ ანტიკურობის გონი,არამედ პოეტის ინდივიდუალური გონიც. „ამიტომ, – წერს ასტი, – იბადება კითხვები: რა დროს ცხოვრობდა პინდარე, რა იყო ის თავისი გენიის საფუძველზე? როგორ ზრდიდა ის საკუთარ თავს და რა ურთიერთობაში ცხოვრობდა? ყველა ამ კითხვაზე რაც შეიძლება სრული პასუხის გაცემა აუცილებელია, თუკი ჩვენ გვსურს შევქმნათ ჭეშმარიტი და ცოცხალი სურათი პინდარეს პოეზიის გონისა და ხასიათის შესახებ. ეს ნიშნავს ანტიკურობის მწერლის გაგებას“[165].

ასტი იძლევა გაგების მექანიზმის ძალზე ზუსტ აღწერას. ყოველი თხზულება რთული წარმონაქმნია. ჩვენ, ცხადია, თავიდანვე არ ძალგვიძს, მთლიან ნაწარმოებს ვწვდეთ. ამიტომ ვიწყებთ ნაწილებით, ფრაგმენტებით, ცალკეულით. პირველივე გაცნობა ცალკეულისა ჩვენ ამავე დროს გვაცნობს მთლიანობის იდეასაც, მაგრამ ჯერჯერობით ეს არის მიხვედრა, წინათგრძნობა, არის „გონის ჯერ გაურკვეველი და განუვითარებელი წინარეშემეცნება, რომელიც განსაჭვრეტ და ნათელ შემეცნებად გადაიქცევა ერთეულთა შემდგომი წვდომით.“[166] თხზულების ახალი და ახალი ფრაგმენტების გაცნობა თავდაპირველად წინათგრძნობით ამოცნობილ მთელს ხორცს ასხამს და წარმოგვიდგენს როგორც ცალკეულთა მრავალფეროვნებაში არსებულ ერთიანობას. გაგების პროცესი დასრულებულია, როცა ერთეულების რიგი მთლიანად გავლილია და მათ ერთობლიობასა და მთლიანობას შორის არსებობს სრული შესატყვისობა.

გაგების განვითარებისა და გადმოცემის ამ პროცესს ასტი უწოდებს ახსნას (ეს „ახსნა“ – „Erklären“, როგორც ვხედავთ, განსხვავდება დილთაის „ახსნისაგან“). ახლა, თუ კარგად დავუკვირდებით, აღმოჩნდება, რომ ნებისმიერი რთული ნაწარმოების გაგება და ახსნა თავისებური რეპროდუქციაა, კვლავქმნაა უკვე

შექმნილისა ან ნაწარმოებისა. ახსნა-გაგება თავისებურად იმეორებს თხზულების ქმნის პროცესს. ასტი ამის შესახებ წერს: „ყოველი ქმნა იწყება რაღაც მითიური, თავისთავში ჯერ დაფარული საწყისი წერტილით, რომლისგანაც ქმნის ფაქტორების სახით განვითარდებიან სიცოცხლის ელემენტები“[167]. საწყის წერტილში განუვითარებელი იდეა – აღნიშნავს ასტი, – თანდათან შექმნილ პროდუქტებში განხორციელდება და ობიექტურად გადაიცემა. ყოველი ქმნის დასასრული არის გონის გამოცხადება, ჰარმონიული გაერთიანება გარეგანი – თავდაპირველი ერთიანობიდან გამოყოფილი ელემენტებისა – და შინაგანი – გონითი – სიცოცხლისა. ამრიგად, ასტის თანახმად, ქმნის პროცესი, რომელსაც იმეორებს გაგება-ახსნა, სამი საფეხურის ერთიანობაა: ქმნის დასაწყისია ერთიანობა, თავად ქმნა გულისხმობს – სიმრავლეს – ელემენტების დაპირისპირებულობას, ხოლო ქმნის დასასრული ერთიანობისა და სიმრავლის ურთიერთგანმსჭვალვაა – ყოვლადობაა[168]. მთლიანობის იდეა თავდაპირველად განუვითარებელი და გაუშლელი, ცალკეული ფრაგმენტების რიგში ვითარდება და, ბოლოს, სრულად ამჟღავნებს თავს, ე.ი. მიდის საკუთარ არსებამდე, მიდის თავის თავთან. გონის ამ მისვლაში თავის თავდაპირველ არსებასთან, გონის ამ თავისებურ უკუსვლაში გამოისახება ახსნის წრეხაზისეული მოძრაობა.

ასტი გამოყოფს ყოველ ნაწარმოებში მოცემულ მხარეებს, შრეებს, თუ ნაწარმოების თავისებურებას, განსაკუთრებულობას გავიაზრებთ გარეგნულად, მის ემპირიულ ყოფნაში, ის წარმოგვიდგება ასოების სახით. თუ ეს განსაკუთრებულობა გააზრებულია უფრო ღრმად – მისი შინაგანი არსებით, მისი მნიშვნელობის გათვალისწინებით, მის მიმართებაში მთლიანობის გონთან, მაშინ ჩვენს წინაშეა საზრისი. ბოლოს, ასოებისა და საზრისის ჰარმონიული ერთიანობა არის გონი. „ასოები, – წერს ასტი, – გონის სხეულია ან მატერიაა, რომლის საშუალებითაც უხილავი გონი გარეგან, ხილულ სიცოცხლედ გადაიქცევა, საზრისი გონის მაუწყებელი და ამხსნელია, თა-

ვად გონი ჭეშმარიტი სიცოცხლეა“[169]. როცა ტექსტში ასახსნელია რაიმე ადგილი, ჩვენ, პირველ ყოვლისა, ვკითხულობთ იმას, თუ რას გამოთქვამენ ასოები; შემდეგ იმას, თუ როგორ გამოთქვამენ ისინი გამოთქმულს, რა საზრისი, მნიშვნელობა აქვს გამოთქმულს; ბოლოს კი – იმას, თუ რა არის იდეა მთლიანობისა, ანუ გონი, როგორც ის ერთიანობა, რომელიც ასოებისა და საზრისის ფუძეა. ასოები საზრისის გარეშე უსიცოცხლო და გაუგებარია, საზრისი გონის გარეშე, გამოცალკევებული, იზოლირებული ატომების მსგავსი ფენომენია. და ეს იმიტომ, რომ მხოლოდ გონის მეშვეობით ხდება ჩვენთვის ნათელი ყოველი ნივთის „რატომ“, „საიდან“ და „საით“. ასოები, საზრისი და გონი ახსნის სამი ელემენტია. ამის შესაბამისად არსებობს სამი სახის ჰერმენევტიკა: ასოთა, საზრისისა და გონისა. ასოთა ჰერმენევტიკა გულისხმობს სიტყვათა და საგანთა ახსნას. საზრისის ჰერმენევტიკა – მათი მნიშვნელობის ახსნას მოცემულ ადგილზე, აი, ამ და არა სხვა ფრაგმენტში, გონის ჰერმენევტიკა კი აგვიხსნის ამ მნიშვნელობათა, საზრისთა მიმართებას მთლიანობის გონთან[170].

თავად გონის ახსნა, ასტის აზრით, ორგვარი შეიძლება იყოს. შინაგანი, ანუ სუბიექტური და გარეგანი, ანუ ობიექტური. პირველი თხზულების ფარგლებში რჩება, ის წვდება იდეას, რომლისგანაც ადრე წამოიწყო თავისი შემოქმედება მწერალმა, და აქედან კვლავ აგებს თხზულების მთლიანობას – ერთიანი იდეიდან მიდის ნაწილების სიმრავლესთან და ბოლოს, უბრუნდება ერთიანობას. ობიექტური ახსნა კი ამ სფეროდან გადის და იკვლევს მოცემულ თხზულებაში არსებული იდეის მიმართებას სხვა მონათესავე იდეებთან, მის

კავშირს იმ ძირეულ იდეასთან, საიდანაც ყველა სხვა სახის იდეა გამომდინარეობს, ცდილობს ამ მაღალი წერტილიდან შეაფასოს ნაწარმოებში მოცემული იდეა. მაგალითად, პლატონის რომელიმე დიალოგის გონი მაშინაა სწორად გაგებული და გადმოცემული, როცა მისი იდეა სხვა დიალოგების იდეებთან მიმართებაშია განხილული, მონათესავე

დიალოგების იდეები ერთმანეთთანაა შედარებული და ეს დიალოგები დაყვანილია პლატონის ფილოსოფიის ძირეულ იდეაზე.

ასტი წარსულის ნაწარმოებს კიდევ ერთი ახალი კრიტერიუმით აფასებს. ნაწარმოები შეიძლება განვიხილოთ ცალკეული ავტორის გენიასთან ან ერის კულტურულ დონესთან მიმართებით. ამ შემთხვევაში, მაგალითად, შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ პლატონის ზოგიერთი დიალოგი უფრო მაღალი ღირებულებისაა, ვიდრე რომელიმე სხვა, მაგრამ ამ რელატიური, მიმართებითი, პირობითი შეფასების გარდა, ასტის თანახმად, არსებობს აბსოლუტური შეფასებები. ამ უკანასკნელს აინტერესებს ნაწარმოები სამი თვალსაზრისით: ჭეშმარიტების, მშვენიერებისა და სიკეთის პოზიციებიდან. „ჭეშმარიტი თავისთავად არის თვალსაზრისი ფილოსოფიური და მეცნიერული ნაწარმოებისა, – წერს ასტი, – მშვენიერი თავისთავად არის ხელოვნების ქმნილებათა შეფასების პრინციპი, ხოლო სიკეთე თავისთავად არის ორთავეს თავის თავში მოცემული ფონი ყოველი სიცოცხლისა.“[171] ამგვარი კრიტერიუმის, ე.ი. აბსოლუტური, უპირობო შეფასების მიცემის აუცილებლობა, „მონახაზის“ ავტორის თანახმად, ყოველ ფილოლოგს ავალებს იყოს ფილოსოფიურად განათლებული, რადგან ამ სამი სამეფოს შიგნით ცხოვრება ფილოსოფიის დანიშნულებაა.

ჩვენ შედარებით დაწვრილებით გადმოვეცით ასტის თვალსაზრისი. ეს არ არის შემთხვევითი: „მონახაზის“ ავტორმაძალზე ნათლად ჩამოაყალიბა რომანტიკული ჰერმენევტიკის იდეები, საერთოდ ჰერმენევტიკის ძირეული პრინციპები, რომლებიც შემდგომში მრავალი ბჭობის საგანი გახდა. სწორია ვახი, როცა აღნიშნავს, დავიწყება, რომელსაც მიეცა ასტის მოძღვრება, არ შეესატყვისება ამ მოძღვრების ღირებულებასო.[172] ასტის ჩამოქნილი, ზუსტი, გააზრებული დებულებები ჰერმენევტიკის პრობლემებში შესვლის შესანიშნავი საშუალებაა.

ასტთან ერთად გარკვეული წვლილი ჰერმენევტიკის შემდგომ განვითარებაში ეკუთვნის ფრ. ა.ვოლფს, რომლის შრომებშიც ჰერმე-

ნევტიკის პრობლემები ფართოდაა განხილული. განსაკუთრებული ყურადღება ვოლფმა მიაქცია იმის აუცილებლობას, რომ გამგებმა შეძლოს ნაწარმოების ავტორის სულიერ მდგომარეობაში „ჩასახლება," სხვისი აზრების გათავისება, სხვის განცდებში შთასვლა.

ასტის, ვოლფისა და სხვათა შრომებით თანდათან მზადდებოდა საფუძველი იმისათვის, რომ სპეციალურ დარგებად დანაწევრებული ჰერმენევტიკა – ფილოლოგიური, თეოლოგიური, იურიდიული – შეცვლილიყო ზოგადი ჰერმენევტიკით, ისეთი მოძღვრებით, რომელიც ყურადღების ცენტრში დააყენებდა არა გაგების ამა თუ იმ განშტოებას, არამედ გაგებას როგორც ასეთს, გაგების ფილოსოფიურ პრობლემებს.

ეს ურთულესი ამოცანა გადაწყვიტა ფრიდრიხ შლაიერმახერმა, რომლის ღვაწლიც, სამწუხაროდ, დღემდე

არ არის დაფასებული სათანადოდ (ამ მხრივ საყვედური არ ეთქმის დილთაის – შლაიერმახერის ბიოგრაფიის ავტორს, ამ შესანიშნავი მოაზროვნის საქმის თავისებურ გამგრძელებელს).

შლაიერმახერისათვის ჰერმენევტიკის თეორია არის ზოგადი მოძღვრება გაგების შესახებ. აი, ამ ზოგადი მოძღვრების სპეციფიკას წარმოადგენს სწორედ სპეციალური ჰერმენევტიკა, ისეთი, როგორიცაა, ვთქვათ, ფილოლოგიური ჰერმენევტიკა. სპეციალური ჰერმენევტიკა თავის დაფუძნებას უნივერსალურ ჰერმენევტიკაში პოულობს. შლაიერმახერმა თავის ერთ-ერთ შრომაში, ასტისა და ვოლფის სპეციალურ – ფილოლოგიურ – ჰერმენევტიკასთან დაპირისპირებაში აჩვენა ზოგადი ჰერმენევტიკის თავისებურება.

უნივერსალური ჰერმენევტიკა, ფიქრობს შლაიერმახერი, არ დაიყვანება გაუგებარი ტექსტების ამოხსნის მიზნით ჩამოყალიბებულ კანონთა კრებულზე. ჰერმენევტიკისთვის ძირეული მნიშვნელობა ენიჭება თავად გაგების ზოგად-ფილოსოფიურ გააზრებას, საკითხის უზოგადეს დაყენებას.

გაგების პრობლემასთან დაკავშირებული ერთ-ერთი უზოგადესი კითხვა ეხება იმ პირობების გარკვევას, რომლებიც აუცილებელია გაგე-

ბისთვის, როგორც ასეთისათვის. გაგება მხოლოდ იქაა, სადაც არის „უცხო“; გაგება „უცხოს“ გაგებაა, ამ „უცხოობის“ გარეშე გასაგები თავიდანვე ცხადი იქნებოდა. მაგრამ ეს „უცხო“ არ უნდა იყოს „სავსებით უცხო.“ „სავსებით უცხო“ გაუგებარია. თუ არ არსებობს რაღაც საერთო წერტილი, რაღაც იგივეობრივი გამგებსა და გასაგებს შორის, გაგება ვერ განხორციელდება. მე და მეორე ადამიანი ვერ გავუგებთ ერთმანეთს, თუ არ არსებობს შეხვედრის წერტილი ჩვენს შორის. ყოველი დიალოგი ემყარება „უცხოობასა“ და „იგივეობრიობას.“ იგივე ითქმის ყოველი ტექსტის გაგება-განმარტებაზე. კომუნიკაცია სხვა ადამიანთან და ყოველ ადამიანურ ქმნილებასთან ამ ორი ელემენტის არსებობას მოითხოვს[173].

მეორე ადამიანის, თუ ნებისმიერი ტექსტის გაცნობისას, ჩვენ, პირველ ყოვლისა, ენასთან გვაქვს მიმართება. ამდენად, ჰერმენევტიკა შლაიერმახერის თვალსაზრისით, წარმოგვიდგება როგორც ხელოვნება სხვის მიერ ენის გამოყენების – მეტყველების, მეტწილად ჩაწერილი, ნაბეჭდი ძეგლების სწორი გაგებისა.

ახლა დავაკვირდეთ ადამიანს, რომელიც მეტყველებს, ლაპარაკობს. ცხადია, ის ვერ ილაპარაკებს, თუ არ გამოიყენა ენა. ადამიანი იყენებს წინასწარ არსებულ ენას, ენას, რომელიც საერთოა მრავალი ადამიანისათვის და თავის აზრებს ამ ენის მეშვეობით გამოთქვამს. მაგრამ ენის საშუალებით ადამიანი გამოთქვამს საკუთარი თავის, თუ შეიძლება ასე ითქვას „სატკივარს,“ იმას, რაც აღელვებს, რაც მოსწონს ან არ მოსწონს, უყვარს ან სძაგს, რაც ახარებს ან აშინებს, მოკლედ, მეტყველებაში ადამიანის ინდივიდიც ჩანს, ადამიანის ინდივიდუალური გონის ინტერესებიც არის გამომჟღავნებული. ამრიგად, ადამიანის მეტყველებაში არის რაღაც, რაც გაიგება ენის ტოტალობის საფუძველზე, და რაღაც, რაც გაიგება თავად ინდივიდის თავისებურების წვდომის საფუძველზე. შლაიერმახერი ამის შესახებ წერს: „ისევე როგორც ყველა მეტყველებას ორი მიმართება აქვს – ენის ერთობლიობასთან და მეტყველების წამოწყების მთლიან აზ-

როვნებასთან, ასევე ყოველი გაგება შედგება ორი მომენტისაგან – საჭიროა მეტყველების გაგება, როგორც ენიდან ამოსულისა და მეტყველების გაგება, როგორც მოაზროვნეში არსებული ფაქტისა“[174]

. მეტყველების გაგებას ენასთან მიმართების საფუძველზე შლაიერმახერი გრამატიკულს უწოდებს, მეტყველების გაგებას ინდივიდის გონის წვდომის საფუძველზე – ფსიქოლოგიურს. მეტყველების აქტში, როგორც ვხედავთ, ზოგადისა და ერთეულის, უნივერსალურისა და ინდივიდუალურის შეხვედრა ხდება. გაგებამ ორივე მხარეს უნდა გაუწიოს ანგარიში.

ინდივიდუალური გონის თავისებურების გათვალისწინებამ შლაიერმახერისაგან მოითხოვა წვდომის ისეთი სახის აღიარება, რომელიც ზოგადლოგიკურისაგან იქნებოდა განსხვავებული: შლაიერმახერი ლაპარაკობს დივინაციაზე – უშუალო, ინტუიტურ წვდომაზე, დივინაციაა ის, რაც შეგიყვანს თხზულების ავტორის სულში, ისაა მწერლის ინდივიდუალურ გონში „შთასვლის,“ „გარდასვლის,“ „ჩასახლების“ ერთადერთი პირობა. ეს „შთასვლა“ ლოგიკურად აუხსნელია. ყოველ ნაწარმოებში გამოიყოფა ის „სუბიექტური“ ელემენტი, რომელიც მხოლოდ დივინაციას ექვემდებარება, და ის „ობიექტური“ ელემენტი, რომელიც შეიძლება ანალიზის საგანი გახდეს.

შლაიერმახერის ბჭობა ინდივიდისა და ენის მიმართებაზე ძალზე საჭირბოროტო საკითხს ეხება და ბუნებრივად ბადებს იმის სურვილს, რომ ზოგიერთ ისეთ ასპექტსაც შევეხოთ, რომელსაც თავად გერმანელი ფილოსოფოსი არ იხილავს.

პირველ ყოვლისა, ყურადღება უნდა მივაქციოთ ასეთ ვითარებას. ენა, კულტურის სხვა ძირეულ დარგებთან ერთად ინდივიდის სრულყოფილ არსებად – ადამიანად – გადაქცევის აუცილებელი პირობაა.

რას ნიშნავს ეს?

ნიცშეს ადამიანის არსების მრავალგვარი დახასიათება აქვს მოცემული. ერთ-ერთი ფართოდ ცნობილი დახასიათების თანახმად, ადამიანი არის „ჯერ კიდევ ჩამოუყალიბებელი ცხოველი.“ ფილოსოფიური ან-

თროპოლოგიის გამოჩენილ წარმომადგენელს არნოლდ გელენს ამ დებულების აზრი ასე ესმის: ბუნება ცხოველს ქმნის როგორც „დასრულებულ," „მზა," „უკვე ჩამოყალიბებულ" არსებას, ცხოველი შესანიშნავადაა შეგუებული ბუნებასთან, მას თავიდანვე აქვს ყველაფერი, რაც სიცოცხლის შენარჩუნებისთვისაა აუცილებელი – ინსტინქტები, თავისი გარემოს შესატყვისი სპეციალიზებული ორგანოები. ადამიანი ცხოველისაგან განსხვავებით თავდაპირველად მოკლებულია ბევრ რაიმეს, ის ინსტინქტებით ღარიბია, მისი ორგანოების უმრავლესობა არ არის სპეციალიზებული. ამიტომ გელენი ადამიანს „ნაკლოვან არსებასაც" კი უწოდებს[175].

გელენი უეჭველად ცდება, როცა მხოლოდ ერთი – წმინდა ცხოველური, ბიოლოგიური – მხარის გათვალისწინების საფუძველზე ადამიანს „ნაკლოვან ცხოველად" მიიჩნევს. ადამიანს მის მთლიანობაში აქვს ისეთი მხარეც – აზროვნება, ნება, საერთოდ, გონი – რომელიც აღარ გვაძლევს უფლებას ვილაპარაკოთ ადამიანზე როგორც ცხოველთან შედარებით „ნაკლოვანზე." მაგრამ ნიცშეს, გელენის და სხვათა აზრი იმის თაობაზე, რომ ადამიანის ინდივიდი თავდაპირველად ჩამოუყალიბებელია, არ არის „მზა,"

„დასრულებული," რომ ინდივიდი ჭეშმარიტად სიცოცხლისუნარიანი, სპეციფიკურ-ადამიანური ყოფიერების მიღწევისათვის საჭიროებს დასრულებას, უეჭველია. ფრინველებს არ ესაჭიროებათ გეოგრაფიის შესწავლა იმისათვის, რომ თბილ ქვეყნებში გადაფრინდნენ. ისინი არც საინჟინრო ხელოვნებას ქმნიან და ითვისებენ იმისათვის, რომ აიშენონ ბუდე. ბუნებამ ფრინველი დააჯილდოვა ინსტინქტებით და ამით მისცა მას საშუალება ყოველგვარი „სწავლა-განათლების" გარეშე გადაწყვიტოს ყველა ძირეული სასიცოცხლო ამოცანა. ადამიანის მდგომარეობა სხვაგვარია. ინდივიდი ვერ გადაწყვეტს თავის სასიცოცხლო ამოცანებს თუ არ „დასრულდა," თუ არ გაითავისა კულტურის მინაღწევარი. ენის ათვისება ინდივიდის ჭეშმარიტად ადამიანად გადაქცევის, ჩამოყალიბების ურთულესი

პროცესის უარსებითესი კომპონენტია. ენის ათვისების გარეშე ინდივიდი არ არის სრული ადამიანი.

ინდივიდის ეს „დასრულების“ პროცესი, როგორც ვხედავთ, აუცილებლობით მოითხოვს ინდივიდის ამაღლებას ენამდე, როგორც ზოგადამდე, იმ ფენომენამდე, რომელიც, შლაიერმახერის მიხედვით, გრამატიკული განმარტების კომპეტენციაში შედის. ინდივიდი ასრულებს თავს ენის ათვისებით – „ასრულებს თავს“ ნიშნავს იმას, რომ ის იქცევა სრულყოფილ არსებად, რომელსაც შეუძლია ზოგადის – ენის ფლობის საფუძველზე გაუგოს სხვას, მაშასადამე, კავშირი დაამყაროს სხვა ადამიანებთან, იქცეს სიცოცხლისუნარიან სოციალურ არსებად.

ენას, გარდა ზემოთ აღნიშნულისა, სხვა როლიც ეკისრება „ჯერ კიდევ ჩამოუყალიბებელი ცხოველის“ ჩამოყალიბებაში. ინდივიდი ითვისებს ენას და, რამდენადაც ყოველი ენა სამყაროს თავისებური უკუფენაა, ეს ათვისება, ამავე დროს, არის ამ ენით უკუფენილ სამყაროში შესვლა. ქართველი მშობლიური ენის ათვისების პროცესში ენით დანაწევრებულ, „ორგანიზებულ სამყაროში“ შედის. მშობლიური ენა აძლევს საშუალებას ინდივიდს ამ ენის შესატყვისად დაანაწევროს, ჭეშმარიტ საგნებად აქციოს გარესამყაროცა დასაკუთარი შინაგანი სამყაროც – საკუთარი განცდები მთელი თავისი ნიუანსებით. ამდენად ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ როგორც ჩვენი ცხოვრება გარესამყაროში, ისევე ჩვენი შინაგანი სამყარო, გარკვეული აზრით, ენითაა განსაზღვრული – ქართველისათვის ქართულია, რუსისათვის – რუსული, სომეხისათვის – სომხური...

უფრო მეტიც, მშობლიური ენა მონაწილეობს ინდივიდის მიერ ნებისმიერი საგნის აღქმისას. აი, მე აღვიქვამ, ვხედავ ჩემს წინ მდებარე წიგნს. ეს აღქმა სულაც არ არის უშუალო, როგორც შეიძლება ბევრს მოეჩვენოს. ამ აღქმაში ჩართულია, მონაწილეობს ჩემი ცოდნა სიტყვა „წიგნის“ მნიშვნელობისა. ჩვენ, ნორმალურ ვითარებაში, აღვიქვამთ იმას, რისი სიტყვიერი მნიშვნელობაც გვესმის. ენა „შემოსულია“ ჩვენში, ჩვენ გათავისებული გვაქვს ის ნებისმიერ აქტში – აზროვნებისას, გან-

ცდისას, გადაწყვეტილების მიღებისას – აუცილებლობით ვიყენებთ მას. ენა ჩვენს ბუნებაში ღრმად ჩადებული „ბადეა,“ რომლის საშუალებითაც „ვითვისებთ“ საგნებს. მშობლიური ენა ჩამოგავს ცნობიერების აპრიორულ ფორმებს, კანტის მიერ რომ იყო დახასიათებული. მშობლიური ენის საშუალებით ცნობიერებაში „ჩადებული“ მნიშვნელობები ყოველი აღქმისას „მოძრაობაში მოდიან,“ „აქტიურდებიან და საშუალებას გვაძლევენ ცნობიერების არეში შემოვიყვანოთ გარე თუ შინა ფენომენები. და რადგან მშობლიური ენა გადამწყვეტ

როლს თამაშობს საგანთა აღქმის პროცესში, ჩვენ სავსებით კანონიერად შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ არსებობს, ვთქვათ, ქართული თვალი, ქართული ხედვა, ისევე როგორც არსებობს სომხური თვალი, გერმანული ხედვა და ა.შ. ცხადია, აქ ლაპარაკია არა თვალის ფიზიოლოგიურ აგებულებაზე, – ეს უკანასკნელი ყველა ადამიანს ერთნაირი აქვს, – არამედ აღქმის თავისებურებაზე, რომლის წყაროც ენის თავისებურებითაა განპირობებული.

ინდივიდუალურისა და ზოგადის, ინდივიდისა და ენის ამ რთული ურთიერთობის განხილვისას შლაიერმახერი ცდილობს წარმოაჩინოს ინდივიდის ძალა, მისი უნარი, დაიმორჩილოს ენა, თავისი კვალი დაამჩნიოს მას, გაამდიდროს ის. დივინაციის შლაიერმახერისეულ მეთოდს სწორედ ინდივიდის შემოქმედებითი სულის უშუალო ხედვის პრეტენზია აქვს, პრეტენზია ინდივიდის სიცოცხლის ხედვისა. შლაიერმახერის მიდგომის ამ წესზე სწორად შენიშნავს გ.ცინცაძე: „ინდივიდუალობის გაგება ამით ფსიქოლოგიური გაგებაა და შლაიერმახერის ფსიქოლოგიური თეორიაა სწორედ ის, რამაც მეცხრამეტე საუკუნის ჰერმენევტული გაგების თეორიათა ისტორია განსაზღვრა.“[176]

დივინაცია შესაძლებლობას გვაძლევს ვწვდეთ ნაწარმოების ავტორის პირვანდელ მდგომარეობას, „ბირთვს“ და მოვახდინოთ შემოქმედებითი პროცესის რეპროდუქცია, აღვადგინოთ გზა ჩანასახიდან მთლიანობამდე. გენიის გაგების საშუალებაა კონგენიალობა. ეს

რეპროდუქციის პროცესი, შლაიერმახერის თანახმად, ჰერმენევტიკულ წრეში მოძრაობას გულისხმობს: პროცესი მოძრაობს მთელიდან ნაწილისაკენ და ნაწილიდან მთელისაკენ.

ჰერმენევტიკოსის მიერ ნაწარმოების ავტორის სულში „შთასვლა," შლაიერმახერის თვალსაზრისით, მას აძლევს საშუალებას გაიგოს ეს ნაწარმოები უკეთესად, ვიდრე თავად ავტორს ესმოდა. შლაიერმახერის ეს დებულება შემდგომ ფართოდ გავრცელდა. ჰერმენევტიკის ცნობილი წარმომადგენელი ბიოკი, მაგალითად, ასეთ ფორმას აძლევს შლაიერმახერის აზრს: „განმმარტებელმა ავტორი უნდა გაიგოს არა მარტო ისე კარგად როგორც ესმის თავისი თავი ავტორს, არამედ უკეთესადაც კი."[177]

დილთაის ეს აზრი ასე აქვს გამოთქმული: „პოეტის განმარტება არის განსაკუთრებული ამოცანა, გავიგოთ უკეთესად, ვიდრე ავტორს ესმოდა საკუთარი თავი – ამ წესიდან გადაწყდება პრობლემა პოეზიაში მოცემული იდეის შესახებ"[178]. შლაიერმახერის მიმდევარი ჰაიმან შტაინთალი წერს: „ფილოლოგს ესმის მოსაუბრე და პოეტი უკეთესად, ვიდრე მათ საკუთარი თავი და უკეთესად, ვიდრე ესმოდათ მათ თანამედროვეებს"[179]. მიზეზად ამგვარი „უკეთესად გაგებისა" მიჩნეულია ის გარემოება, რომ განმმარტებელი განმარტების პროცესში აცნობიერებს იმას, რაც გამომთქმელის, ავტორის მიერ არ იყო გაცნობიერებული. ჰერმენევტიკოსი გამოაცალკევებს იმ მომენტს, პირობებს, რომლებთანაც ავტორი შეზრდილი იყო და რომლის არსებობასაც ვერ გრძნობდა, ვერ აცნობიერებდა.

დილთაი დიდ ინტერესს იჩენდა შლაიერმახერის მთელი შემოქმედებისადმი, განსაკუთრებით ჰერმენევტიკული მოძღვრებისადმი. გონის მეცნიერებათა დაფუძნების პროცესში, გაგებითი

ფსიქოლოგიის აგების დროსაც შლაიერმახერის უნივერსალურმა ჰერმენევტიკამ უეჭველად უდიდესი როლი შეასრულა.

9. დილთაი ჰერმენევტიკის პრობლემების წინაშე

შლაიერმახერის შემდეგ ჰერმენევტიკას ცოტა ჰყავს ისეთი ღრმა მკვლევარი, როგორიც იყო დილთაი. მართალია, მას ფართოდ გაშლილი და სისტემატური სახით არ დაულაგებია თავისი ჰერმენევტიკული კრედო, მაგრამ მისი მემკვიდრეობა იძლევა იმის მტკიცების საფუძველს, რომ „გონისმეცნიერებათა შესავლის“ ავტორს ჰქონდა პასუხები ჰერმენევტიკის ყველა ძირეულ კითხვაზე.

პირველი კითხვა, ცხადია, ეხება თავად ჰერმენევტიკას. რას წარმოადგენს ის? დილთაის პასუხი ასეთია: სიცოცხლის ჩაწერილი სახით ფიქსირებულ გამოსახულებათა გაგების ხელოვნებას ჩვენ ვუწოდებთ ჰერმენევტიკას[180]. ამრიგად, ჰერმენევტიკის საგანია გაგება. ჰერმენევტიკული წესები მოიხმარება იქ, სადაც გასაგები ობიექტი გარკვეული სიმყარის მქონეა.

ჰერმენევტიკა დილთაის მოძღვრებაში არ უნდა გავიგოთ როგორც მხოლოდ პრაქტიკა გაგებისა, ის გაგების თეორიაცაა, კერძოდ, ფილოსოფიური თეორია. სწორედ როგორც ასეთი უზოგადესი თეორია, მას ეკისრება, პირველ ყოვლისა, დაახასიათოს, რა არის ის, რაც ჰერმენევტიკის საგნად იგულვება – რა არის გაგება.

ზემოთ უკვე მოვიყვანეთ დილთაისეული განსაზღვრა გაგებისა. რადგან გაგების დახასიათებები – არსებითად იგივეობრივი – დილთაის სხვადასხვაგვარად აქვს მოცემული, აქ მოვიყვანთ რამდენიმეს: „გაგებას ვუწოდებთ პროცესს, რომელშიც სულიერი სიცოცხლის გრძნობადად მოცემული გამოვლინებებიდან თავად ეს სიცოცხლე შეიცნობა“[181], „ჩვენ ვუწოდებთ პროცესს, რომელშიც გარე გრძნობადად მოცემული ნიშნიდან შინაგანს ვიმეცნებთ, გაგებას“[182]. გაგება, მაშასადამე, პროცესია, რომელშიც გრძნობადიდან, სიცოცხლის გამოვლენიდან, გარეგანიდან შეიცნობა, ამოიკითხება შინაგანი, დაფარული, თავად სიცოცხლე. გავიხსენოთ სამწევროვანი ერთიანობა: განცდა – გამოსახულება – გაგება. გაგება გამოსახულებაში გამოსახულის შეცნობაა.

ჰერმენევტიკოსი რაიმეს გაგებას აღწევს მის წინაშე არსებული მასალის განმარტების ანუ ინტერპრეტაციის საშუალებით, „სიცოცხლის მყარად ფიქსირებულ გამოვლენათა ხელოვნების წესით შესრულებულ გაგებას, – წერს დილთაი, – ჩვენ ვუწოდებთ განმარტებას, ანუ ინტერპრეტაციას.“[183] განმარტების ამ განსაზღვრებაში, რომელიც თითქმის უცვლელი სახით გვხვდება დილთაის მრავალ შრომაში, ყოველთვის არის ლაპარაკი მყარად ფიქსირებულ მასალაზე, ე.ი. ისეთ მასალაზე, რომელსაც ყოველთვის შეგვიძლია დავუბრუნდეთ – მხოლოდ ასეთ მასალაზე შეიძლება აიგოს მეცნიერული მსჯელობა. „ხელოვნების წესით შესრულებული“ დილთაისთან ნიშნავს იმას, რომ განმარტება გულისხმობს გარკვეული ტექნიკის გამოყენებას, გარკვეული, უკვე დადგენილი წესების მიყენებას მასალისადმი.

ეს არ ნიშნავს იმას, რომ განმარტება მხოლოდ „მეცნიერული“ შეიძლება იყოს. განმარტება თავად დილთაისავე სიტყვებით არსებობს ჩვეულებრივი საუბრის დროსაც: მოსაუბრის გამოთქმები უნდა

შინაგან კავშირში მოვიყვანოთ, რადგან ეს კავშირი მოსაუბრის სიტყვებში გარეგნულად მოცემული არ არის.[184]

რა პირობებია აუცილებელი გაგებისათვის?

შლაიერმახერის მსგავსად, დილთაიც ფიქრობს, რომ განმარტება შეუძლებელი იქნება, თუ განსამარტავი – სიცოცხლის ესა თუ ის გამოვლენა – სავსებით უცხოა. მეორე მხრივ, განმარტება იქნებოდა სავსებით ზედმეტი, განსამარტავში რაიმე უცხო რომ არ იყოს. მაშასადამე, ფიქრობს „ისტორიული გონების კრიტიკის“ შემოქმედი, განმარტება „დევს“ ამ ორ უკიდურესად დაპირისპირებულ წერტილს შორის. განმარტება საჭიროა ყველგან, სადაც არის რაღაც უცხო, რომელიც მოითხოვს გაგების ხელოვნების გამოყენებას[185].

ახლა დგება ჰერმენევტიკისათვის უმნიშვნელოვანესი პრობლემა: როგორ არის შესაძლებელი გაგება? კონკრეტულად რა იძლევა იმის საშუალებას, რომ ერთი გონი წვდეს მეორეს? ერთმანეთის მიმართ სავსებით უცხო ფენომენები, როგორც ვთქვით, ვერაფერს გაუგებენ ერთმა-

ნეთს. გაგების მისაღწევად ამ ფენომენთა რამენაირი მსგავსებაა აუცილებელი. ახლა ისმება კითხვა: რაში გამოიხატება ეს მსგავსება?

ყოველი ადამიანი ინდივიდია, ყოველი ადამიანი, როგორც წერს დილთაი, თითქოსდა ჩაკეტილია საკუთარ ინდივიდუალურ ცნობიერებაში. როგორღაა შესაძლებელი გაგება? ესაა სიძნელე, რომელიც კარგად გამოიხატა სოფისტ გორგიას ცნობილ დებულებაში: „ცოდნა რომც გაგვაჩნდეს, მას სხვა ადამიანს ვერ გადავცემდით.“

დილთაი იხსენებს ბერძენ სოფისტს და კომუნიკაციის უარმყოფელ ამ თვალსაზრისს საკუთარ კონცეფციას უპირისპირებს – კონცეფციას, რომელმაც უნდა გაამართლოს გაგება, ახსნას გაგების შესაძლებლობა, ობიექტურობა კომუნიკაციის პროცესში.

დილთაის კონცეფციის ძარღვია გამგებისა და გასაგების ნათესაობის აღიარება. ინტერპრეტატორის ინდივიდუალობა და ნაწარმოების ავტორის ინდივიდუალობა დილთაისთვის, მსგავსად შლაიერმახერისა, არ უპირისპირდება ერთმანეთს როგორც ორი საწინააღმდეგო ფაქტი. ადამიანის ბუნება ზოგადია, საერთოა. ადამიანთა ეს ერთობა ქმნის სწორედ ურთიერთგაგების შესაძლებლობას[186]. ინდივიდუალურობის არსებობა, ფიქრობს დილთაი, სულაც არ გამორიცხავს ადამიანთა შორის იგივეობრივის, რაღაც საერთოს არსებობას. რატომ? იმიტომ, რომ ინდივიდუალურ განსხვავებებს ადამიანთა შორის, საბოლოო ანგარიშით, ქმნის არა პიროვნებათა თვისებრივი სხვაობანი, არამედ ადამიანების სულიერ პროცესთა რაოდენობრივი, ხარისხობრივი სხვაობანი. დილთაის კონცეფცია გაგების ინტერსუბიექტურობისა გულისხმობს ინდივიდუალობის სწორედ ამგვარ კონცეფციას, გულისხმობს იმას, რომ „უცხოს“ გამოვლენაში არ მონაწილეობს არაფერი ისეთი, რასაც არ შეიცავს ჩემი – გამგების – სიცოცხლისეული მთლიანობა. ადამიანის ბუნების ეს იგივეობა ნიშნავს იმას, რომ ყოველ ადამიანში

იგივეობრივი შესაძლებლობები და მიდრეკილებებია. ჰელმუტ დივალდი ამგვარად ახასიათებს დილთაის თვალსაზრისს: „ადამი-

ანი, როგორც პიროვნება, თავისი შესაძლებლობების მიხედვით ერთდროულად კეისარიცაა და ქრისტეც, ჰიტლერიცაა და განდიც, კლეოპატრაცაა და იოანაც“[187]. იგივეობა ადამიანის ბუნებისა იმასაც ნიშნავს, რომ ისეთი „სუბიექტური“ ფენომენიც კი, როგორიცაა განცდა, არ არის წმინდა ინდივიდუალური – განცდები, მართალია, განსხვავებული არიან, მაგრამ, დილთაის თანახმად, მათში შეიძლება ვიპოვოთ იგივეობრივი სტრუქტურები.

ახლა, გაგების შესაძლებლობის განხილვის შემდეგ, შეიძლება გავარკვიოთ ჰერმენევტიკის უფრო კონკრეტული კითხვა: „გაგების რა სახეები არსებობს? როგორია გაგების ფორმათა კლასიფიკაცია?“

ამ კლასიფიკაციის გამომუშავებისას დილთაისათვის ამოსავალია დებულება: გაგების როგორობა დამოკიდებულია გასაგები საგნის როგორობაზე. ყოველი ფენომენი, რომლის გაგებაც შეიძლება, სიცოცხლის გარკვეული გამოვლენაა, სიცოცხლის გამოვლენები განსხვავებული ფორმისაა, სიცოცხლის გამოვლენის ყოველ ფორმას გაგების გარკვეული ფორმა შეესატყვისება. როგორიცაა საგანი გაგებისა, ისეთი სახისაა თავად გაგებაც.

აი, ჩვენს წინაშეა აზრისეული წარმონაქმნები: ცნებები, მსჯელობები, აზრის უფრო რთული ფენომენები. ეს ფენომენები მეცნიერების შემადგენელი ნაწილებია. ცხადია, ყოველი მსჯელობა, ყოველი მეცნიერული დებულება კონკრეტული მეცნიერის „სულის სიღრმეში“ იბადება, ამ მეცნიერის განცდასთან არის დაკავშირებული. მაგრამ ეს დებულება მეცნიერების კუთვნილება ხდება იმის წყალობით, რომ „გამოთავისუფლებულია“ განცდისგან. მართლაც, როცა ფიზიკის სახელმძღვანელოში ვკითხულობთ დებულებას: „რკინა ელექტრობის გამტარია,“ განა ჩვენ რომელიმე ფიზიკოსის განცდას ვწვდებით?! ამ შემთხვევაში ჩვენ განცდები არ გვეძლევა. აზრისეული წარმონაქმნები – ცალკეული დებულებებია ის თუ რთული ჰიპოთეზები, ან თეორიები – იქმნება იმისათვის, რომ გაიგოს ადამიანმა, მაგრამ მათში ავტორთა განცდები „მოხსნილია.“ ამ ტიპის დებულებები „ცივი“ აზრებია, ყოველი მათგანი ემორჩი-

ლება საყოველთაობის ლოგიკურ ნორმას. განცდისაგან მოწყვეტილი დებულების შინაარსი უკვე არ არის დამოკიდებული იმაზე, თუ სად, როდის და ვის თავში გაჩნდა ის. ეს შინაარსი იგივეობრივია, ემორჩილება იგივეობის კანონს, გამოთქმულში და ამ გამოთქმის გამგებში იდენტურია მართლაც, „2+2=4“ – ეს დებულება იგივეა გამომთქმელშიც და გამგებშიც: აქ მსჯელობა, როგორც წერს დილთაი, თითქოს ტრანსპორტით უცვლელად გადადის გამომთქმელის კუთვნილებიდან გამგების კუთვნილებაში[188].

სიცოცხლის ამგვარ გამოვლინებას, ე.ი. განცდისაგან გამოთავისუფლებულ, იგივეობრივ, აზრისეულ შინაარსებს, დილთაის თანახმად, გაგების გარკვეული ფორმა შეესაბამება. როცა ჩვენს წინაშეა ლოგიკურად სრულყოფილი აზრისეული კავშირი, მსჯელობა, მეცნიერული დებულება, გაგება მიმართულია აზრის მხოლოდ შინაარსზე, იმ შინაარსზე, რომელიც იგივეობრივი რჩება თავისი თავისა, არ იცვლება იმისდა მიხედვით, თუ სად, როდის ან ვის მიერ არის გამოთქმული. გაგების ამ ფორმას (დილთაი მას სახელს არ აძლევს) შეგვიძლია თეორიული ვუწოდოთ (ბოლნოვი ხმარობს სახელწოდებას

„ლოგიკური“)[189]. რადგან გაგებას ამ შემთხვევაში აინტერესებს საკუთარი თავის იგივეობრივი, მყარი შინაარსი, მხოლოდ დასრულებული აზრისეული ფენომენი, მაგალითად, აზრი მსჯელობისა „რკინა ელექტრობის გამტარია“ და არა გამომთქმელი სუბიექტის სულიერი სამყარო, მისი განცდები, ამიტომ გაგების ეს ფორმა, დილთაის აზრით, უფრო სრულია, ვიდრე გაგების სხვა სახეები.

სიცოცხლის გამოვლენის მეორე კლასს, დილთაის თანახმად, წარმოადგენენ მოქმედებები. რა მოქმედებები და რა ტიპის გაგება იგულისხმება ამ შემთხვევაში?

...კაცი ხერხავს შეშას. ჩვენ ვხედავთ ამ ადამიანის მოქმედებას. ჩვენ არა მხოლოდ ვხედავთ გარკვეულ მოძრაობებს, არამედ ამავე დროს კარგად გვესმის, რომ ეს ადამიანი უაზროდ კი არ იქცევა, არა-

მედ მოქმედებს გარკვეული მიზნის მისაღწევად, სავსებით მიზანშეწონილად, აზრიანად.

მოქმედების დილთაისეულ დახასიათებაში ერთ ვითარებას უნდა მიექცეს ყურადღება: მოქმედება განსხვავდება თეორიული გამოსახულებებისაგან იმით, რომ ის შეტყობინების მიზნით არ არის გამოსახული; მჭედელი უროს ურტყამს არა იმისთვის,რომ ჩვენ გაგვაგებინოს რა არის ჭედვა. მაგრამ, მეორე მხრივ, მოქმედება, მსგავსად თეორიული ფენომენებისა, თავად მოქმედის – მხერხავის, მჭედლის და ა.შ. – სულიერი ცხოვრებისაგან გამოცალკევებულია: მოქმედებას, ვთქვათ, ხერხვას აქვს თავისი წესი, სტრუქტურა, რომელიც ხერხვის ყოველ პროცესში იგივეობრივი რჩება. სწორედ ეს ვითარება აპირობებს გაგების მეორე სახის – მოქმედების გაგების სპეციფიკას. აქაც გაგება გაგების საგნითაა განსაზღვრული. გაგება წვდება მოქმედების მიზანს და არა მოქმედს – პიროვნების სულიერ სამყაროს. როდესაც მე ვუყურებ ხერხვის პროცესს, ამ მოქმედების აზრის, დანიშნულების, მიზნის გაგებისათვის სულაც არ მჭირდება თავად მხერხავის პიროვნული ცხოვრების გათვალისწინება, ისევე როგორც თეორიული მსჯელობების გაგებისათვის არ მჭირდებოდა ამ მსჯელობის გამომთქმელის ცხოვრების მხედველობაში მიღება. მოქმედების გაგების ფუნქციაა წვდეს მოქმედების მიზანს, აზრს, რაობას, სწორედ მოქმედებისას და არა მოქმედი პიროვნებისას, თუმცა მოქმედებაში შეიძლება პიროვნების ნიშნებიც გამოვლინდეს: მოხერხებულობა, შრომისმოყვარეობა და ა.შ.

ამრიგად ირკვევა, რომ გაგების ორ სახეს – თეორიულ გაგებას და მოქმედების გაგებას ინდივიდის სიცოცხლესთან, განცდებთან, შინაგან სამყაროსთან არა ესაქმება. სწორედ ამ ნიშნით განსხვავდება მათგან გაგების მესამე სახე, რომელიც დილთაის ყველაზე მეტად აინტერესებს.

არსებობენ გამოსახულებები, რომლებიც ზემოთ განხილული გამოსახულებების საპირისპიროდ, არ არიან გამოთიშული, გამოთავისუფლებული პიროვნების სულიერი სიცოცხლისაგან, განცდებისაგან. მათ დილთაი უწოდებს „განცდის გამოსახულებებს.“

სიცოცხლის ამ გამოვლენაში განცდა მთლიანად წარმოდგება გამოსახულებაში; აქ განცდა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ლაპარაკობს, ამჟღავნებს თავს გამოსახულებით, ამ ფენომენებში კავშირი განცდასა და

გამოსახულებას შორის არ წყდება. ყოველი განცდა გამოსახულებას მოითხოვს თავისი თავის ჩამოყალიბებისათვის: განცდა არსებობს იმდენად, რამდენადაც გამოსახულია, ის პოულობს გარკვეულობას მხოლოდ გამოსახულებაში. სწორად შენიშნავს ა. ბოჭორიშვილი: „მიმართება განცდასა და გამოსახულებას შორის, როგორც ეს აქვს დილთაის წარმოდგენილი, გვაგონებს აზროვნებისა და მეტყველების ურთიერთობის შესახებ გავრცელებულ შეხედულებას, რომლის მიხედვით აზროვნება მეტყველებამდე დასრულებული ფაქტი კი არ არის, რომელსაც მხოლოდ გამოთქმა სჭირდება, არამედ ქმნადობის პროცესი, რომლის დასრულებისთვის აუცილებელია მეტყველება“[190]. საქმის ვითარებასთან ახლოს ვიქნებით თუ ვიტყვით, რომ განცდა და გამოსახულება ერთი პროცესის ორი მომენტია, ეს პროცესია განცდის ჩამოყალიბება: განცდა ყალიბდება გამოსახულებაში და გამოსახულებით. გამოსახულების ჩამოყალიბებით ცნობიერების შუქი ეცემა იმას, რაც მანამდე არაცნობიერი ან ნახევრად ცნობიერი იყო. გამოსახულება სულის სიღრმეში არაცნობიერად წარმოშობილს ცნობიერების ნათელს მოჰფენს.

განცდისა და გამოსახულების ამ უწყვეტი კავშირის წვდომა ევალება გაგების მესამე სახეს – განცდის გამოსახულების გაგებას.

როგორია განცდის გამოსახულების გაგება (უნდა ითქვას, რომ ხშირად ტერმინი გაგება დილთაისთან სწორედ განცდის გამოსახულების გაგებას ნიშნავს)? ეს კითხვა ასეც შეიძლება დავსვათ: როგორ ვწვდებით მეორე ადამიანის შინაგან ცხოვრებას?

დილთაის ზოგადი პასუხი ამ კითხვაზე ასეთია: „გაგება არის მეს კვლავ პოვნა შენში“[191].

რას ნიშნავს დილთაის ეს გამოთქმა?

თუ გსურს გაიგო მეორე ადამიანი, უნდა შეძლო ტრანსპოზიცია, უნდა შეძლო მეორე ადამიანში, მის შინაგან სამყაროში, „შენ“-ში „შთასვლა,“ გადასახლება, რადგან, დილთაის თანახმად, ადამიანის ბუნება იგივეობრივ მომენტებს შეიცავს, რადგან მეორე ადამიანის – „შენის“ – გამოსახულებაში არაფერია ისეთი, რაც ჩემში არ არის, „შენში“ გადასვლისას მე კვლავ ვპოულობ ჩემს თავს, ჩემს განცდას. „გაგება, – წერს დილთაი, – სხვისი სიცოცხლის გამოსახულებებში იჭრება საკუთარი განცდების სისავსიდან ტრანსპოზიციის გზით,“[192] ე.ი. გამოსახულების გაგება „შენში“ ჩემი განცდის გადატანას ნიშნავს. გამოსახულში მე უნდა ამოვიკითხო სასიცოცხლო კავშირი, შინაცხოვრება. ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ იმის წყალობით, რომ ამგვარი სასიცოცხლო კავშირი ყველა თავისი შესაძლებლობით ჩემს განცდაში არსებობს. გაგება ამ განცდის გადანაცვლებაა მეორე ადამიანში ან მეორე ადამიანის ნაწარმოებში. გაგების აუცილებელი იარაღია მობრუნება საკუთარ განცდებთან – კვლავშექმნა და კვლავგანცდა გამოსახულებაში ნაგულისხმევი განცდისა და ამ გაცოცხლებული განცდის გადატანა უცხოს შინაგან სამყაროში. როგორც ვხედავთ, დილთაისთვის გაგება არ არის მთლად რაციონალური პროცესი, ის არ არის ლოგიკური ოპერაცია. დილთაი ამის თაობაზე შენიშნავს: „ყოველ გაგებაში არის რაღაც ირაციონალური, ისევე

როგორც თავად სიცოცხლეა ასეთი; გაგება არასოდეს არ შეიძლება იყოს წარმოდგენილი ლოგიკური მოქმედებების ფორმულებით“[193].

დილთაის მიერ დახასიათებული ფენომენი გაგებისა, კერძოდ, ე.წ. განცდის გამოსახულების გაგებისა გამგების არაორდინალურობას მოითხოვს. გამგებ პიროვნებას, მისი სულიერი განცდების სიმდიდრესა და სიღრმეს ამ შემთხვევაში უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება. დილთაი წერს: „რა ნათლად ჩანს უცხოს ან წარსულის კვლავშექმნასა და კვლავგანცდაში, რომ გაგება ეყრდნობა განსაკუთრებულ პირად გენიალობას“[194].

ცხადია, აქ ჩნდება სიძნელე: განა ყოველი ადამიანი, ვთქვათ, ყოველი ისტორიკოსი გენიალობითაა დაჯილდოებული? გაგება გონისმეც-

ნიერების ყველა წარმომადგენლის ამოცანაა, თანაც ისეთი, რომელიც ყოველთვის დგას მათ წინაშე, გენიალობა კი გამონაკლისია. როგორ უნდა გადაწყვიტონ თავისი მარადიული ამოცანა გონისმეცნიერებებმა? დილთაი გამოსავალს ხედავს: პიროვნების გენიალობა გარდაიქმნება ტექნიკად, ხელოვნებად, გაგების წესების ერთობლიობად, ე.ი. ისეთ რაიმედ, რისი შეთვისებაც შეიძლება. ჰერმენევტიკა, როგორც გაგება-განმარტების ხელოვნება, სწორედ ამ ფუნქციას ასრულებს. ცხადია, გაგების გადაქცევა ტექნიკად არ ნიშნავს იმას, რომ ყველას შეუძლია იყოს კარგი ჰერმენევტიკოსი. პიროვნების შინაგან ცხოვრებას ჰერმენევტიკული ტექნიკის არსებობის პირობებშიც უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება. ვინმეს ან რაიმეს გაგება შეიძლება როგორც ღრმად, ისევე ზედაპირულად.

გაგების აქტის რეალიზაციის სიძნელე, როგორც ვნახეთ ზემოთ, თავად გასაგები ობიექტის – სიცოცხლის გამოვლენის ფორმის თავისებურებებზეა დამოკიდებული: თეორიული გაგება უფრო სრული და ადვილად მისაღწევია, ვიდრე, ვთქვათ, განცდის გამოსახულების გაგება. დილთაი ფიქრობს, რომ გაგების სირთულის ხარისხი აგრეთვე იზრდება გასაგები ფენომენების სტრუქტურის გართულების კვალდაკვალ. ამ თვალსაზრისით დილთაი უკვე ლაპარაკობს გაგების ორ ფორმაზე – ელემენტარულსა და მაღალზე. გავარჩიოთ ისინი.

დილთაის კარგად ესმის, რომ ადამიანისათვის გაგება არა არის რაღაც შემთხვევითი, რომ გაგების გარეშე შეუძლებელია ჩვენი – ადამიანების – ყოველდღიური ცხოვრება, ყოველდღიური საქმიანობა. „გაგება ამოიზრდება, პირველ ყოვლისა, პრაქტიკული ცხოვრების ინტერესებიდან“[195], – წერს დილთაი.

ადამიანის საქმიანობა შეუძლებელია სხვა ადამიანებთან ურთიერთობის გარეშე, ყოველი ინდივიდის ცხოვრება ამ ურთიერთობითაა გაპირობებული, ეს ურთიერთობა კი ურთიერთგაგებას გულისხმობს: „ერთმა უნდა იცოდეს, რა სურს მეორეს“[196]. აი, აქ – ცხოვრების ყველაზე „დაბალ სართულზე“ – წარმოიშობა გაგების ის სახე,

რომელსაც დილთაი ელემენტარულს უწოდებს. ეს სახე ყველაზე მარტივია და, ბუნებრივია, ყველაზე ადრე ჩნდება. გაგების ელემენტარული ფორმები ის ასოებია, რომელთა ურთიერთდაკავშირებაც შესაძლებელს ხდის გაგების მაღალ ფორმებს.

რაში გამოიხატება ამ გაგების ელემენტარულობა?

დილთაის პასუხი ამ კითხვაზე ასეთია: „გაგების ასეთ ელემენტარულ ფორმად მე მესმის სიცოცხლის ერთადერთი გამოვლენის განმარტება“[197]. ელემენტარულ გაგებას – ისევე როგორც საერთოდ გაგებას – მხედველობაში აქვს გამოსახულებისა და გამოსახულის მიმართება, მაგრამ ის ელემენტარულია, რადგან თავის საგნად აქვს ერთეული, ცალკეული გამოსახულების მიმართება გონით შინაარსთან. აქ ცალკეული გაიგება საკუთარი თავიდან და არა გამოსახულებათა რთული კავშირების საფუძველზე. ვხედავ ადამიანის გამომეტყველებას და მესმის, რომ მის „უკანაა“ წუხილი. აქ ერთეული გამოსახულება თავისი თავიდან გაიგება, არ საჭიროებს გამოსახულებათა რთული კომპლექსის გათვალისწინებას.

ელემენტარული გაგება მიმართულია, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „ატომარულ“ გამოსახულებებზე, სიცოცხლის გამოვლენათა ატომებზე. მაღალ გაგებას, ელემენტარულისაგან განსხვავებით, რთული კომპლექსები აქვს საგნად.

დილთაი აღნიშნავს, რომ გაგების ელემენტარული ფორმებიდან მაღალი ფორმებისაკენ გადასვლა უკვე ელემენტარულშია მომზადებული. მეორე ადამიანთან ურთიერთობისას მე ვგულისხმობ, რომ მისი გონითი შინაარსები და გამოსახულება – ჟესტები, გამომეტყველება და ა.შ. ნორმალურ კავშირში არიან ერთმანეთთან. ნორმალური კავშირი გულისხმობს გამოსახულებისა და გამოსასახავის ადეკვატურობას. ნათელვყოთ ეს მაგალითით. თუ კაცი მიღიმის, მე ვფიქრობ, რომ ის ჩემდამი სიმპათიურადაა განწყობილი, თუ მიბღვერს, მაშასადამე, არ ვესიმპათიურები. ახლა წარმოვიდგინოთ ასეთი სიტუაცია: კაცი, რომელიც ვიცი, რომ ვერ მიტანს, უცებ მიღიმის და მეფერება. ბუნებრივია, რომ ამ

კაცის საქციელის გაგება ჩემთვის ძნელდება. გაგების წინაშე იბადება სიძნელე, ჩნდება წინააღმდეგობა იმასთან, რაც მე ვიცოდი აქამდე, ვიცოდი კი ის, რომ ღიმილს და მოფერებას შეესატყვისება კეთილგანწყობილება. მე ვიცი, რომ ჩემი ნაცნობის ქცევის გარეგანი მხარე – ღიმილი და მოფერება – არ არის იმის გამოხატულება, რისი გამოხატულებაცაა ის ჩვეულებრივ, ნორმალურ ვითარებაში – კერძოდ, არ არის გამოხატულება კეთილგანწყობილებისა. ამ შემთხვევაში ნორმალური კავშირი გამოსახულებასა და გამოსასახავთან დარღვეულია: ჩემს ნაცნობს ვძულვარ, მაგრამ მალავს თავის სიძულვილს, ის მატყუებს, მაშასადამე, იმისათვის რომ სწორად გავიგო ჩემი ნაცნობის მომღიმარე სახე, მე უკვე აღარ შეიძლება დავეყრდნო ღიმილის ნორმალურ კავშირს კეთილგანწყობილებასთან,აქ ეს ნორმალური კავშირი დარღვეულია. მაშასადამე, მხოლოდ ელემენტარულ გაგებაზე დაყრდნობა ამ შემთხვევაში შეცდომაში შემიყვანს. ჩემი ნაცნობის საქციელის გასაგებად საჭიროა მისი სიცოცხლის მთლიანობა გავითვალისწინო. ასე ხდება უკვე ყოველდღიური ცხოვრების დონეზე გადასვლა ელემენტარული გაგებიდან მაღალ გაგებაზე: მაღალს მოითხოვს ელემენტარულ დონეზე გაჩენილი სიძნელის გადალახვის აუცილებლობა.

გამოსასახავის და გამოსახულების ნორმალური კავშირების რღვევა ძალზე ხშირია. მაგალითად, ეს კავშირი დარღვეულია, როცა მე ვუმალავ უცნობ ადამიანს ჩემს შინაგან მდგომარეობას, მიზნებს და ამიტომ გულგრილ გამომეტყველებას ვიღებ, ანდა, როცა მსურს შეცდომაში შევიყვანო ვინმე და ამიტომ

შინაგანი ზრახვების საპირისპირო ჟესტებს და მიმიკას ვიმარჯვებ. ყველა ასეთ შემთხვევაში ელემენტარული გაგება მხოლოდ ცდომილების წყარო იქნება. ცხოვრება მოითხოვს გაგების უფრო რთულ ფორმაზე გადასვლას: მე უნდა გავითვალისწინო მეორე – ჩემთვის საინტერესო – ადამიანის შინაგანი ცხოვრების მთელი სიმდიდრე, ამ ადამიანის წარსული და მხოლოდ ასეთი რთული მთლი-

ანობის შუქზე გახდება გასაგები ამ ადამიანის გამოსახულება – ჟესტი თუ მიმიკა – და მოიხსნება ელემენტარული გაგების დონეზე გაჩენილი სიძნელე.

მაშ, ასე, გაგების კლასიფიკაცია დილთაიმ ორი თვალსაზრისით, უფრო ზუსტად, გაყოფის ორი საფუძვლით მოახდინა – შინაარსისა და ფორმა-სტრუქტურის თვალსაზრისით. როცა ჩვენ გვაინტერესებს გამოსახულების შინაარსისეული მხარე, გვაინტერესებს, თუ რას გამოსახავს ის, რა შინაარსს, გვაქვს გაგების სამი სახე: თეორიული, მოქმედების გაგება და განცდის გამოსახულების გაგება. პირველის ამოცანაა აზრისეული ფენომენის წვდომა, მეორე წვდება ნებისეულ მიზანს, მესამე – შინაგან სამყაროს, გრძნობათა სამეფოს. როცა ჩვენ გვაინტერესებს გამოსახულების სტრუქტურა, ფორმა, გაგების უკვე ორ სახეს ვიღებთ: ელემენტარული გაგება უმიზნებს „ცალკეულ," „ატომარულ" ფენომენს, სიცოცხლის „ერთეულ," ძირეულ, უმარტივეს გამოსახულებას, ხოლო მაღალი გაგება – ატომარულ გამოსახულებათა კომპლექსს, მთლიანობას. ორივე კლასიფიკაციაში გაგების სახეების თავისებურება გაგების საგანთა თავისებურებებითაა გაპირობებული.

ცხადია, ის ობიექტები, რომლებსაც პირველი კლასიფიკაციის წევრები „უმიზნებენ," მეორე კლასიფიკაციის თვალთახედვითაც შეიძლება შეფასდეს.

თეორიულ ფენომენებში ელემენტარულია, მაგალითად, ცალკეული სიტყვა. მოქმედებებში ელემენტარულია ცალკეული აქტები, რომელთაგანაც აიგება მოქმედება. ვთქვათ, ხერხვის მოქმედების ცალკეულ აქტებს, ცალკეულ მოძრაობებს თავიანთი მიზნები აქვთ და ისინი ამ მიზნების საფუძველზე უნდა გავიგოთ. ამის თაობაზე დილთაი შენიშნავს: „ელემენტარულ აქტებს, რომელთაგანაც აიგება რთული მოქმედება – საგნის ატანა ზემოთ, უროს დარტყმა, ხერხვა – ახასიათებთ მიზნები"[198]. განცდის გამოსახულებათა სფეროში სახის გამომეტყველება არის გამოხატულება სიხარულისა ან მწუხარებისა. აქ ლაპარაკია გამოსახულების ელემენტარულ ფორმაზე, ნორმალურ, ბუნებრივ ვითარება-

ზე, როცა განცდა უშუალოდ „გადადის“ გამოსახულებაში, როცა განცდასა და გამოსახულებას შორის არ დგას „ეშმაკი“ განსჯა, რომელსაც შეუძლია, გარკვეული პრაქტიკული მიზნებით, განცდის ეს ბუნებრივი მდინარება დაარღვიოს და, ვთქვათ, სიხარულის განცდა „არაბუნებრივ“ გამოსახულებად გარდაიქმნას, სიხარული მწუხარების ნიღაბქვეშ დამალოს.

ძნელად მისახვედრი არ არის, რომ თეორიული გაგების, მოქმედების გაგების და განცდის გამოსახულებათა გაგების ობიექტები მაღალი გაგების ობიექტებიც იქნებიან – ყოველ მათგანში ხომ ელემენტარულიდან რთული ფენომენები აიგება. მაღალი გაგება თეორიულ ფენომენებს განიხილავს ჭეშმარიტება-მცდარობის თვალსაზრისით, მოქმედებების განხილვისას მას აინტერესებს მიზანშეწონილი

თუ მიზანშეუწონელი არიან ისინი. განცდის გამოსახულებები უმაღლესი გაგების წინაშე წარმოდგებიან სიმართლე-ტყუილის (და არა ჭეშმარიტება-მცდარობის) ასპექტით. ჩვენ ამ შემთხვევაში გვაინტერესებს მიმართება გამოსახულებასა და განცდას შორის, გვაინტერესებს გამოსახულება ადეკვატურია თუ არა განცდილისა. აქ განხილვის ობიექტია ადამიანის შინაგანი ცხოვრებისა და გამოსახულების შესატყვისობა. ჭეშმარიტება-მცდარობა, როგორც ცნობილია, სხვა მიმართებას ეხება, კერძოდ, მიმართებას, რომელიც არსებობს, ერთი მხრივ, აზრს, დებულებასა და, მეორე მხრივ, საგანს შორის.

10. ისტორია, ადამიანი, ისტორიული გაგება

გაგება, განსაკუთრებით კი მისი ყველაზე რთული ფორმები, სახეები დილთაის არ აინტერესებდა როგორც მხოლოდ კვლევის ობიექტი, საგანი. ნუ დავივიწყებთ, რომ დილთაი ისტორიკოსიც იყო და სწავლობდა გერმანული სულიერი განვითარების სხვადასხვა ასპექტს. ასე რომ,გაგების კერძოდ კი ისტორიული გაგების კვლევა ფილოსოფოს ვილჰელმ დილთაის მიერ წარმოადგენდა ამავე დროს

თავისებურ გზის მაჩვენებელს ისტორიკოს ვილჰელმ დილთაისთვის.

ისტორიული გაგების ანალიზი აკონკრეტებს დილთაის ჰერმენევტიკულ თეორიას, უფრო დეტალურად წარმოგვიდგენს „ისტორიული გონების კრიტიკის“ ზოგად მრწამსს.

ისტორიული გაგება წარსულში გადასვლას, ოდესღაც არსებულის ცხოვრებაში „შთასვლას“ ნიშნავს. როგორ შეგვიძლია ჩვენ ვწვდეთ იმას, რაც იყო სხვა ეპოქაში, სხვა გარემოში, რაც იყო და აღარ არის?

ამ ძველთაძველი ურთულესი კითხვის პასუხი ზოგად ფორმაში ჩვენთვის უკვე ცნობილია: ადამიანის ბუნება ერთგვაროვანია. ეს იძლევა იმის შესაძლებლობას, რომ პრინციპულად გადაილახოს საზღვარი „მესა“ და „შენს“ შორის: მსგავსი წვდება მსგავსს.

ისტორიული გაგების განხილვისას დილთაი ავითარებს ამ ზოგად დებულებებს. ფილოსოფოსი ღრმად და საინტერესოდ მსჯელობს ადამიანზე, ადამიანის ისტორიულობაზე და ყოველი ინდივიდის ისტორიულობაზე მითითებით ცდილობს გასცეს პასუხი ზემოთ დასმულ კითხვებს.

ადამიანი არის ისტორიული არსება. ეს თეზისი ერთ-ერთი ძირეულია დილთაის ფილოსოფიურ კონცეფციაში და მდიდარი შინაარსის შემცველია. მთავარი ამ დებულებაში არის გამომჟღავნება ადამიანისა და ისტორიული პროცესის უღრმესი შინაგანი კავშირისა.

ისტორიული პროცესი, დილთაის თანახმად, არ არის რაღაც გარეგანი, შემთხვევითი რამ ადამიანის ბუნებისათვის. ადამიანის ბუნება ყალიბდება და რეალიზდება მხოლოდ ისტორიაში, ისტორიის საშუალებით. ცდება ის, ვინც ფიქრობს თითქოს ისტორიისაგან დამოუკიდებლად, თავისთავად არსებობს ადამიანის ბუნება და შემდეგ, ეს უკვე „არსებული“ ბუნება უკავშირდება ისტორიას. არა! დილთაი სავსებით მართებულად ფიქრობს, რომ ადამიანის „ადამიანური“ ბუნება არსებობას იწყებს მხოლოდ მაშინ, როდესაც ის ისტორიის გზაზე გამოისახება, რაღაც გრძნობად მასალაში ფიქსირდება, იწყებს არსებობას გონის ობიექტივაციათა სახით. ისტორია ხორცშესხმული ადამიანის ბუნებაა. ამ აზ-

რის გატარებისას დილთაი, ჰეგელის კვალდაკვალ, განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ობიექტური გონის ფენომენს. ადამიანი თავის ბუნებას ასაგნებს ზეინდივიდუალური და, ამდენად, პრინციპულად ყველასათვის მისაწვდომი ობიექტური გონის ფორმით, კულტურის სახით.

ჰეგელისა და დილთაის თანახმად, ადამიანის ისტორია ობიექტურ გონში ფიქსირდება, „კრისტალიზდება.“ ისტორიული გზა არ ნადგურდება, ის „იხსნება“ და „ინახება“ ობიექტური გონის განვითარების ყოველ საფეხურზე. ისტორიას მემკვიდრეობის თავისი ფორმა აქვს: ტრადიციის გადაცემა. ამიტომ, ისტორიული სვლა არის ძველის გაშლა, გაღრმავება, განვითარება, ახალ საფეხურზე აყვანა.

მთავარი ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმას, რომ, დილთაის თანახმად, ყოველი ცალკეული ადამიანის, ინდივიდის ფუძე სწორედ ისტორიული მსვლელობის პროცესში ჩამოყალიბებული ობიექტური გონია. ეს აზრი სწორად ახასიათებს ადამიანის მიმართებას კულტურასთან. მართლაც, როგორიცაა ისტორიულად ჩამოყალიბებული ობიექტური გონი, კულტურა, ისეთია ადამიანიც. ცხოველი არ ცხოვრობს „კულტურაში.“ ამიტომ, მისი ბუნება არ იცვლება. ადამიანზე ამას ვერ ვიტყვით. კულტურის განვითარების პროცესში იცვლება ადამიანის ბუნებაც: ცხოველი არ არის ისტორიული არსება, ადამიანის ბუნება ისტორიულ განვითარებაზეა დამოკიდებული – ადამიანი ისტორიული არსებაა. სწორედ ამიტომ მიაჩნია დილთაის ისტორია ადამიანის შეცნობის ერთ-ერთ იარაღად: „ადამიანი შეიცნობს თავს მხოლოდ ისტორიაში და არასოდეს – ინტროსპექციით“[199].

დებულება იმის შესახებ, რომ ადამიანი ისტორიული არსებაა, დილთაისთვის თავისებური საფუძველია ისტორიული გაგების შესაძლებლობის გამართლებისა.

როგორ ესახება ფილოსოფოსს პრობლემის გადაჭრის გზა ამ განასერში?

ადამიანის არსება რეალიზებულია ისტორიაში, მაშასადამე, ადამიანის არსება და ისტორიული სინამდვილე ერთგვაროვანია. ისტორია უკუფენილია ადამიანში და ადამიანი ისტორიაში. ბუნებაში ჩვენ მხოლოდ „მოვლენას“ ვიმეცნებთ და არა „თავად“ ბუნებას, ისტორიაში კი მდგომარეობა სხვაგვარია. ისტორიას ქმნის ადამიანი და ამიტომ მას ისტორიის შემეცნებაც ძალუძს: „პირველი პირობა ისტორიული მეცნიერების არსებობისა ისაა, რომ თავად მე ისტორიული არსება ვარ, რომ ისტორიას იკვლევს ისევ ის, ვინც ქმნის ისტორიას“[200].

ყოველი ინდივიდი ნაზიარებია ობიექტურ გონს, მაშასადამე, ისტორიას, ამდენად, ყოველი ინდივიდი თავისებური ფორმით მოიცავს ისტორიას, თავის თავში ატარებს წარსულს. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ დილთაისთვის – ისევე როგორც ჰეგელისთვის – ყოველი ცალკეული ადამიანი ისტორიული მიკროკოსმოსია, თავის ბუნებაში ისტორიის ძირეული „ხაზების“ შემცველია. რახან ჩემში როგორც ისტორიულ არსებაში, მართალია, შემოკლებული ფორმით, მაგრამ მაინც ცოცხლობს წარსული, მე შემძლე ვარ ისტორიული გაგებისა, მე შემიძლია ვწვდე იმას, რაც იყო და აღარ არის. დილთაი წერს: „სანამ ისტორიის განმხილველნი ვიქნებოდეთ, ჩვენ ჯერ ისტორიული არსებანი ვართ და ისტორიის განმხილველნი ვართ მხოლოდ იმიტომ, რომ ისტორიული არსებანი ვართ“[201].

ისტორია დილთაის კონცეფციაში მთლიანობაა, ცოცხალი ორგანიზმია, ყოვლისმომცველი სიცოცხლის

გამოვლინების საფეხურებია არა თავის თავში ლოგოსის შემცველი აბსოლუტური გონი, არამედ სიცოცხლე – ირაციონალურის შემცველი ეს საწყისი – მოძრაობს, ვითარდება და იმეცნებს თავს ისტორიის რთულ პერიპეტიებში. ყოველი ინდივიდი ისტორიის, ე.ი. სიცოცხლის მატარებელია, ყოველ ინდივიდს შეუძლია გააცოცხლოს თავის თავში ოდესღაც არსებული სიცოცხლე. სიცოცხლე წვდება სიცოცხლეს.

ისტორიკოსი იკვლევს წარსულს. ის ეყრდნობა გარკვეულ გრძნობად მასალას – ისტორიულ დოკუმენტებს. თუ წარსულსა და აწმყოს შორის

უფსკრულია, ისტორიკოსის შრომა უნაყოფო აღმოჩნდება. მაგრამ წარსული, დილთაის თანახმად, არ ქრება უკვალოდ. ობიექტური გონი, რომელიც ფუძეა ინდივიდისა – ჩვენს შემთხვევაში ინდივიდი-ისტორიკოსისა – თავის თავში წარსულის მატარებელიცაა. ობიექტური გონი ინახავს წარსულს, ის გრძნობად ფორმათა მრავალფეროვნებაა, რომლებშიც წარსული განაგრძობს სიცოცხლეს, ყოველ წამს შედის ინდივიდის სიცოცხლისეული მოქმედების ქსოვილში. „ამ ობიექტურ გონში, – წერს დილთაი, – წარსული არის ჩვენთვის მიმდინარე მყარი აწმყო“[202]. ისტორიკოსი ის ინდივიდია, რომელშიც, როგორც ობიექტურ გონში „ჩაწნულ“ არსებაში, წარსული ცოცხლობს.

დილთაიმ, როგორც სწორად შენიშნავს ჟ. გრონდინი, შეითვისა და ჰერმენევტიკულად გააფართოვა ჰეგელის აზრები ობიექტური გონის შესახებ[203]. ისტორიკოსს ობიექტური გონის მეშვეობით აქვს საერთო ნიადაგი წარსულთან.

ყოველი ადამიანი განსაზღვრულია, დეტერმინირებულია იმ პირობებით, რომლებშიც ის ცხოვრობს. გამოცდილება გვეუბნება, რომ პიროვნების შინაგანი ცვლილებებისა და ცხოვრების პერსპექტივების წრე შემოსაზღვრულია. დილთაის თანახმად, სწორედ ამგვარი სიტუაციის გაცნობიერება ავლენს გაგების, კერძოდ კი ისტორიული გაგების როლს. გაგება ხსნის პიროვნების წინაშე შესაძლებლობების ფართო სამეფოს, იმ შესაძლებლობებისას, რომლებიც, პიროვნების განსაზღვრულობის გამო, მას რეალურად, ცხოვრებისეულად მოცემული არა აქვს. აი, მე, როგორც ისტორიკოსი, ვეცნობი ლუთერის წერილებსა და თხზულებებს, ვეცნობი მისი თანამედროვეების ცნობებს, იმ დროის რელიგიური ცხოვრების ამსახველ აქტებს. მე მეძლევა შესაძლებლობა, გადავლახო ჩემი რელიგიური განცდების შეზღუდულობა. მაგალითად, ლუთერის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ არსებული დოკუმენტების გაცნობისას, მე „გადამყავს“ ჩემი თავი წარსულში, ვქმნი და კვლავ განვიცდი იმას, რასაც ოდესღაც განიცდიდა ლუთერი. კვლავგანცდის აქტის მეშვეობით მე ვცხოვრობ

ახალი, აქამდე ჩემთვის უცნობი ცხოვრებით, ცხოვრების ახალი შესაძლებლობების რეალიზაციას ვახდენ. დილთაი წერს: „ასე შეუძლია შინაგანად დეტერმინირებულ ადამიანს წარმოსახვაში მრავალი ექსისტენციის სიცოცხლე განიცადოს“[204]. აქ მჟღავნდება ისტორიის სიახლოვე ხელოვნებასთან: ისტორიას, ისევე როგორც ხელოვნებას, ადამიანი კვლავშექმნის, კვლავგანცდის, წარმოსახვის ძალის, მოკლედ, გაგების წყალობით, დეტერმინირებული სამყაროდან თავისუფლების სამყაროში გადაჰყავს.

11. სიცოცხლის კატეგორიები

ისტორიული მეცნიერება, დილთაის აზრით, მეცნიერებათა იმ კლასს ეკუთვნის, რომელშიც ძალზე ტიპობრივად გამოიხატება გონისმეცნიერებათა სპეციფიკა. მაგრამ, „ისტორიული გონების კრიტიკის“ მიერ მიღებულ შედეგებს, ცხადია, მნიშვნელობა აქვს ყველა გონისმეცნიერებისათვის, ისევე როგორც კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ შედეგებს მნიშვნელობა ჰქონდათ ყველა ბუნებისმეცნიერებისათვის.

კანტმა იკვლია ის ძირეული კატეგორიები, რომლებიც აფუძნებენ ბუნებათმეცნიერებებს. დილთაი ეძებს კატეგორიებს, რომელთაც ეყრდნობიან გონითმეცნიერებანი. ეს კატეგორიები, დილთაის თქმით, ბუნების შემეცნებისათვის უცხოა, ისინი გონითი სამყაროს შემეცნების იარაღებია: „სიცოცხლე თავის საკუთრივ არსებაში გაიგება კატეგორიებით, რომლებიც ბუნების შემეცნებისათვის უცხონი არიან“[205].

რა აზრს დებს დილთაი კატეგორიის ცნებაში? ყოველ ცნებაში, რომელსაც პრედიკატის ფორმით გამოვთქვამთ რაიმე საგნის შესახებ, ამ საგნის ათვისების სახეცაა მოცემული. „ცნებებს, რომლებიც ამ სახეებს აღნიშნავენ, წერს დილთაი, მე კატეგორიებს ვუწოდებ“[206]. საგნის ათვისების სახეთა, ანუ კატეგორიათა შორის დილთაი გამოყოფს „უმაღლეს კატეგორიებს.“ სხვა ცნებათაგან განსხვავებით, ისინი სინამდვილის ათვისების „უმაღლეს წერტილებს“ წარმოადგენენ. ფილოსოფიური თვალსაზრისით სწორედ ეს კატეგორიებია საინტერესო.

უმაღლესი კატეგორიები, დილთაის თანახმად, ორ კლასად იყოფა. არსებობენ კატეგორიები, რომლებსაც ნებისმიერი საგნის მიმართ აქვთ მნიშვნელობა, ე.ი. მთელ სინამდვილეზე გამოითქმებიან. ეს კატეგორიები ამგვარ ზოგადობას ფლობენ იმის წყალობით, რომ საგნის შინაარსისეულ მხარეს კი არ ეხებიან, არამედ ფორმალურ ვითარებებს აფიქსირებენ, წმინდა ლოგიკურ ცნებებს წარმოადგენენ. ასეთი კატეგორიებია, მაგალითად, განსხვავება, მსგავსება, ტოლობა, იგივეობა, სიმრავლე და სხვ. ამ ტიპის კატეგორიებს დილთაი ფორმალურს უწოდებს[207].

ფორმალურისაგან განსხვავდება რეალური კატეგორია. ეს უკანასკნელი გარკვეული შინაარსის შემცველია, საგნის შინაარსობრივ მხარეს გამოხატავს. რეალურ კატეგორიათა გარკვეული ნაწილი ეხება სინამდვილის იმ სფეროს, რომელიც ბუნებად იწოდება, გარკვეული ნაწილი კი – გონითი სიცოცხლის სფეროს, სიცოცხლეს. ისტორიული გონების კრიტიკის შექმნა მოითხოვს სწორედ სიცოცხლის რეალური კატეგორიების გამოყოფას და ანალიზს.

„ისტორიული გონების კრიტიკის“ ავტორი ამ შემთხვევაში ემიჯნება „წმინდა გონების კრიტიკის“ ავტორს: სიცოცხლის კატეგორიები არ წარმოადგენენ განსჯის, საერთოდ, ცნობიერების აპრიორულ ფორმებს, ისინი თავად სიცოცხლის დახასიათებას იძლევიან, ეს კატეგორიები, როგორც წერს დილთაი, „აპრიორულად კი არ მიეყენებიან სიცოცხლეს როგორც მისთვის უცხო რამ, არამედ თავად სიცოცხლის არსებაში არიან ჩაფესვილნი“[208].

რომელია ეს კატეგორიები?

დილთაი საგანგებო ყურადღებას აქცევს სიცოცხლის უწყვეტ კავშირს დროსთან. დროითობა ისტორიული გონების კრიტიკის ერთერთი ძირეული ცნებაა. სხვაგვარად შეუძლებელიცაა: სიცოცხლე ხომ მდინარებაა, მდინარება კი დროში გაშლილი პროცესია. ამდენად დროითობა სიცოცხლის უძირითადესი კატეგორიული გარკვეულობაა და თავისებური საფუძველია ყველა კატეგორიისა. „სიცოც-

ხლის მდინარება შეიცავს დროითობის გარკვეულობას, –წერს დილთაი, – გამოთქმა „მდინარება“ სწორედ ამას აღნიშნავს“[209].

დროითობა ბუნების საგნებსაც ახასიათებთ, მაგრამ, ფიქრობს დილთაი, დრო ბუნების საგნებისათვის გარეგნულია. ბუნების საგანთა დროითობას გონითი სიცოცხლის დროითობისგან განსხვავებული შინაარსი აქვს. დროის ცნება „ისტორიული გონების კრიტიკის“ ავტორისათვის თავის საბოლოო რეალიზაციას დროის ამ ბუნებისმეცნიერულ კონცეფციაში კი არ პოულობს, არამედ გონისმეცნიერულ გაგებაში, რომელსაც წინა პლანზე გამოაქვს დროის განცდა. ცხადია, სიცოცხლეს აქვს ისეთი მხარეები, რომელთა მიმართ „გარეგანი,“ ფიზიკური სხეულების დროითი მახასიათებლები სავსებით გამოდგებიან. ერთდროულობა, თანმიმდევრობა, დროითი ინტერვალი, ხანიერობა, ცვლილება, – ეს მიმართებები საერთო აქვთ სიცოცხლესა და ფიზიკური სამყაროს საგნებს. მაგრამ, როგორც სწორად მიიჩნევს დილთაი, მიმართების ეს ჩარჩოები განსაზღვრავენ, მაგრამ არ ამოწურავენ დროის ცნებას, რომელიც თავის საბოლოო ხორცშესხმას დროის განცდაში პოულობს[210]. დროის განცდა უკვე აღარ არის „ფიზიკალური,“ „გარედან“ დანახული დრო. ეს გარკვეულობებით გაცილებით მდიდარი ფენომენია.

დავაკვირდეთ ბუნების მოვლენებს „გარედან.“ ამ სფეროში, ფიქრობს დილთაი, დრო წარმოგვიდგება როგორც ხაზი, რომლის ყოველი ნაწილი ერთნაირი ღირებულებისაა. დრო აქ არის სისტემა დამოკიდებულებებისა, თანამიმდევრობისა, თანადროულობისა, ხანიერობისა და ამ სისტემის ყოველ ელემენტს თანაბარი ღირებულებები აქვთ ერთმანეთის მიმართ.

ადამიანის სიცოცხლის თავისებურებათა მაძიებელი დილთაი ფიზიკალურ დროს არ თვლის საკმარისად ადამიანის ყოფიერების დახასიათებისათვის. ფიზიკალურ დროს უპირისპირდება „კონკრეტული დრო,“ დროის ადამიანური განცდა. „კონკრეტული დროის“ გააზრებისას დრო და ის, რაც მას ავსებს, განუყრელია, დრო განმსჭვალავს სიცოცხლეს. დილთაის თვალსაზრისი კონკრეტული დროის შესახებ ასე შეგ-

ვიძლია გამოვთქვათ: არა მარტო ადამიანია დროში, არამედ დროცაა ადამიანში. კონკრეტული დრო, აღნიშნავს დილთაი, განიცდება როგორც აწმყოს შეუჩერებელი წინსვლა, რომელშიც აწმყო მუდამ გადაიქცევა წარსულად, ხოლო მომავალი აწმყოდ[211]. სიცოცხლის სფეროში უკვე აღარ შეიძლება ლაპარაკი დროის ნაწილთა ტოლ ღირებულებასა და ერთგვაროვან ხასიათზე. განცდილი აწმყო თავისი ღირებულებებითაც და ხასიათითაც არსებითად განსხვავდება წარსულისა და მომავლის განცდისგან. როგორია ეს განსხვავება? აწმყოს დილთაისეული დახასიათება ასეთია: აწმყო არის დროის მომენტის ავსებულობა რეალობით[212]. ამ დახასიათებაში მთავარია სწორედ ეს რეალობის მომენტი. აწმყო

რეალურია საპირისპიროდ წარსულისა, რომელიც მხოლოდ მოგონებაა. ის რეალურია საპირისპიროდ მომავლის წარმოდგენებისა, რომლებიც ვლინდებიან სურვილში, მოლოდინში, იმედში, შიშში, ნდომაში. აწმყო მუდამ მოცემულია, „აქაა.“ ჩვენი ცხოვრების ხომალდი მიჰყვება დინებას და აწმყო მუდამ იქაა, სადაც ეს ხომალდი იმყოფება. აწმყოს ეს განცდა მუდამ ახლავს, თუმცა მისი შინაარსი მუდამ იცვლება.

გავხედოთ აწმყოდან წარსულს: აქ ყველაფერი დასრულებულია, დამთავრებულია. წარსული არსებობს მოგონებათა სახით, ამდენად, აღნიშნავს დილთაი, ჩვენ მის მიმართ პასიურები ვართ.

სხვაგვარი ხასიათისაა მომავალი. აქ ჩვენ ვართ აქტიურნი და თავისუფალნი. მომავლის განცდა აუცილებელ კავშირშია შესაძლებლობის კატეგორიასთან. აწმყო სინამდვილის კატეგორიას გულისხმობს, ღია, თავისუფალ მოქმედებას დაქვემდებარებული მომავალი კი – შესაძლებლობის კატეგორიას: „ჩვენ ვგრძნობთ თავს, – წერს დილთაი, – როგორც უსაზღვრო შესაძლებლობის მფლობელნი“[213]. სწორად შენიშნავს მ.სანაია: „დილთაისთან უკვე მოცემულია იმ აზრის ჩანასახი, რომ დროის ნაწილებში მომავალია მთავარი“[214].

დროის პრობლემის სიძნელეს ძალზე კარგად გრძნობდა ნეტარი ავგუსტინე. მას ეკუთვნის ცნობილი სიტყვები: „რა არის დრო? რას წარმოადგენს იგი? როცა არავინ მეკითხება ამას, მე ვიცი რა არის იგი; ხოლო რომ მოვინდომო შემკითხველს ავუხსნა, რას წარმოადგენს იგი, მაშინ – არა, არ ვიცი“[215](კაცმა რომ თქვას, ასეთია თითქმის ყველა ძირეული ფილოსოფიური ცნება). დილთაის შესანიშნავად მოეხსენება დროითობის კატეგორიასთან დაკავშირებული სიძნელეები, კერძოდ, აწმყოს დახასიათების სიძნელე. დილთაის სურს აჩვენოს, რომ ადამიანის ყოფიერების სფეროში აწმყოს ფიზიკალური აწმყოსაგან განსხვავებული შინაარსი აქვს. აწმყო ამ სიტყვის ფიზიკალური მნიშვნელობით – როგორც გადასვლა მომავლისა წარსულში – დილთაის თქმით, „არასდროს არ არის“[216]. როგორც კი გსურს „ხელში იგდო“ აწმყო, ის უკვე წარსულია.

სხვაგვარი ვითარებაა ადამიანის სიცოცხლის სფეროში. აქ აწმყო არ ქრება უკვალოდ. წარსული მონაწილეობს განცდაში, მოგონებას აქვს თავისი ზეგავლენა ჩემს ნებისმიერ განცდაზე. მართლაც, ჩვენი სულიერ-გონითი სიცოცხლის თავისებურება ისაა, რომ წარსული მუდამ აქტიურად მონაწილეობს აწმყოში, ის ჩვენი ცხოვრების განუშორებელი ელემენტია. დილთაი შენიშნავს ამის თაობაზე, რომ სხვა მომენტებთან ერთად წარსული ზემოქმედებს აწმყოზე, როგორც ძალა, როგორც მნიშვნელობა და მოგონებებს ანიჭებს აქ ყოფნის – „პრეზენციის“ –ხასიათს[217]. უფრო მეტიც, ჩვენი განცდა შეიცავს არა მხოლოდ წარსულს, არამედ როგორც მომავალზე მიმართული, მომავალსაც. სიცოცხლის უმარტივესი ელემენტი – განცდა თავის თავში მოიცავს წარსულსა და მომავალს. „ამგვარად აწმყო სავსეა წარსულით და ატარებს თავის თავში მომავალს“[218].

დროითობის ამგვარი გაგების ფუნდამენტზე აშენებს დილთაი თავის კატეგორიათმოძღვრებას.

სიცოცხლის მდინარებაში, დროში გაშლილ უწყვეტ პროცესში, ყოველი წევრი მჭიდროდაა დაკავშირებული სხვა წევრებთან, ყოველ წევრს

მნიშვნელობა აქვს მეორესათვის, ნაწილებს მნიშვნელობა ენიჭებათ მთელის, მთელს – ნაწილების მიმართ.

დილთაი უდიდეს როლს ანიჭებს მნიშვნელობის კატეგორიას. მნიშვნელობაა ის, რაც ერთიანობას ანიჭებს განცდას. ამით სიცოცხლის მარადიულ დინებაში მნიშვნელობები ქმნიან „ნაწილებს," ერთმანეთისაგან განსხვავებულ სიცოცხლის უჯრედებს, „უმცირეს ერთიანობებს" – განცდებს. მნიშვნელობა „ავსებს" სიცოცხლის ნაკადს რაღაც შინაარსით, და ამით დინებაში შეაქვს სხვაობა, გარკვეულობები – ეს გარკვეულობებია სწორედ განცდები. ყოველი განცდა „შეკრულია" ერთი მნიშვნელობით: „განცდა არის ერთიანობა, რომლის ნაწილები დაკავშირებული არიან საერთო მნიშვნელობით"[219]. ყოველი განცდა მარტივია, მაგრამ თავის თავში დანაწევრებულია: მასში შეგვიძლია აღმოვაჩინოთ გრძნობა, აღქმა, აღქმის საგანი. ეს ელემენტები ერთი მნიშვნელობის მომენტებია. ამავე დროს, ცალკეული განცდა, როგორც მნიშვნელობის მქონე, ნაწილია გარკვეული მთლიანობისა, რომელიც ასევე მნიშვნელობის მქონეა. ჰეგელის ენით რომ ვთქვათ, ყოველ განცდაში წინა განცდაა „მოხსნილი" და „შენახული." მეხსიერების წყალობით წარსულს აქვს მნიშვნელობა აწმყოსათვის.

მნიშვნელობის კატეგორია აგვიწერს ნაწილისა და მთელის მიმართებას. ნაწილი და მთელი სიცოცხლის კატეგორიებია და, ბუნებისმეცნიერების შესაბამისი კატეგორიებით ნაგულისხმევი საგნებისაგან განსხვავებით, ნაწილისა და მთელის შინაგან, ორგანულ კავშირს გულისხმობს და არა გარეგან შეკავშირებას. მთელი არ მიიღება ნაწილების კონსტრუირებით, შეკრებით. ის არ არსებობს ნაწილებამდე, ისე როგორც ადამიანის სხეულის ნაწილები არ არსებობენ ამ მთლიან სხეულზე ადრე.

ნაწილისა და მთელის ურთიერთობას, დილთაის თანახმად, ეყრდნობა გონისმეცნიერებაში გაგების მეთოდი, გაგების რთული გზა, რომელიც მოძრაობს ჰერმენევტიკულ წრეში. დილთაი ლაპარაკობს იმის შესახებ, რომ გონისმეცნიერებათა სფეროში ცნებათა შექმნა

გულისხმობს მოძრაობას „ნაწილიდან მთელისაკენ და უკან – მთელიდან ნაწილისაკენ“[220].

დილთაის „ისტორიული გონების კრიტიკა,“ მართალია, მონახაზის სახით, მაგრამ საკმაოდ გამოკვეთილად გვიხასიათებს სიცოცხლის სხვა ძალზე მნიშვნელოვან კატეგორიებსაც, ესენია: ღირებულება, მიზანი, იდეალი, სტრუქტურა, ძალა, განვითარება, არსება...

ყველა ამ კატეგორიის დეტალური ანალიზი ფილოსოფოსმა ვერ მოასწრო, მაგრამ მან უეჭველად დიდი საქმე გააკეთა: ცხადი გახადა, რომ გონითი სფერო, საერთოდ, ადამიანის ყოფიერება თავისი დახასიათებისათვის სპეციფიკურ კატეგორიებს მოითხოვს. დილთაი ეთანხმება იმ სწორ აზრს, რომ კატეგორიები სინამდვილის განსხვავებული რეგიონების შესატყვისნი უნდა იყვნენ და რომ მათი ადგილი კატეგორიათა რიგში განსაზღვრულია სიცოცხლის სინამდვილის თავისებურებით და არა სიცოცხლეს მოწყვეტილი „ლოგიკით.“

აზრი იმის შესახებ, რომ ადამიანის ყოფიერების ანალიზისას აუცილებელია ბუნების სფეროს ამსახველი ცნებებისგან განსხვავებული კატეგორიების მოხმარება, რომ გონით-ისტორიული სინამდვილის დახასიათებისას ტრადიციული კატეგორიები, ვთქვათ, ისეთები, როგორებიცაა დრო, სივრცე, სტრუქტურა, მთელი და ნაწილი და ა.შ. – სრულიად ახალ შინაარსს იძენენ და არსებითად სრულიად ახალ კატეგორიებს წარმოადგენენ. – ეს აზრი, რომელიც საფუძვლად ედო დილთაის „ისტორიული გონების კრიტიკას,“ ჩვენს დროში ძალზე ნაყოფიერი აღმოჩნდა. შორს რომ არ წავიდე, დავასახელებ ორ ერთმანეთისადმი დაპირისპირებულ ონტოლოგიურ მოძღვრებას – ნიკოლაი ჰარტმანის „კრიტიკულ ონტოლოგიას“ და მარტინ ჰაიდეგერის „ფუნდამენტურ ონტოლოგიას.“

12. მსოფლმხედველობა და ფილოსოფია

სიცოცხლის კატეგორიების წამოწევა წინა პლანზე უეჭველად დილთაის დიდი დამსახურება იყო. ამ კატეგორიების გარეშე ჩვენ გვემუქრება სხვადასხვა ჯურის „იზმი“: პირველ ყოვლისა, მექანიციზმი, ფიზიციზმი,

ნატურალიზმი, მათ ფუნდამენტზე აღმოცენებული პოზიტივიზმი. ეს ნათელია. როგორც ჩანს, კატეგორიების სპეციფიკის გათვალისწინება საშუალებას გვაძლევს გავითავისუფლოთ თავი მსოფლმხედველობრივ-ფილოსოფიური შეზღუდულობისგან, გამოვიმუშაოთ სწორი მსოფლმხედველობა, სწორი ფილოსოფიური მრწამსი. ასეთია დილთაის კატეგორიათმოძღვრების შინაგანი წამყვანი იდეა.

ახლა ვიკითხოთ: რა არის მსოფლმხედველობა? შეიძლება თუ არა გამოიყოს მათი განსხვავებული ტიპები? რა არის ფილოსოფია? როგორ უნდა გვესმოდეს მისი არსება?

მსოფლმხედველობას დილთაი განიხილავს როგორც ადამიანის საყრდენს სიცოცხლის ძნელად საწვდომ ძალთა შემოტევისას. ჩვენი ფილოსოფოსი ჰეგელის შემდგომ ევროპული კულტურის გარემოცვაში ცხოვრობს. ჰეგელის დებულებამ გონების აბსოლუტური ძლიერების შესახებ დაკარგა თავისი ძალა. სიცოცხლის ფილოსოფოსმა ფრიდრიხ ნიცშემ ეს ეპოქა გამოხატა ღრმა შინაარსის მქონე სიტყვებით: „ღმერთი მოკვდა.“ ეს არ იყო ეფექტისთვის ნათქვამი ლამაზი სიტყვები. ნიცშემ თანადროულობის ერთ-ერთი ძირეული ტენდენცია დაახასიათა: ადამიანში დაიკარგა რწმენა იმისა, რომ არსებობს ზეგრძნობადი, იდეალური სამყარო, პლატონისეული „ნამდვილი სინამდვილე,“ მარადიულ ღირებულებათა სამეფო; დადგა დრო ტრადიციული მაღალი ღირებულებების გაუფასურებისა – დრო ნიჰილიზმისა. ცხოვრებამ გამოამჟღავნა თავისი „ბნელი“ მხარეები, გამოამჟღავნა ისეთი ასპექტები, რომლებიც რაციონალურ ახსნას არ ექვემდებარება. ცხოვრება გამოცანაა – დილთაი სწორედ ამ თვალთახედვით განიხილავს მსოფლმხედველობათა პრობლემას.

მსოფლმხედველობის ანალიზი გულისხმობს, პირველ ყოვლისა, იმ ფენომენების შესწავლას, რომლებშიც მსოფმხედველობითი პოზიცია გამოკვეთილადაა გამოხატული. ესენია ფილოსოფია, ხელოვნება, რელიგია. დილთაის განხილვის ძირითადი ობიექტი ფილოსოფიური მოძღვრებებია.

სხვადასხვა მსოფლმხედველობის კვლევისას სრულიად ბუნებრივად დგება კითხვა: შეიძლება თუ არა ამ სხვაობაში ვიპოვოთ რაღაც იგივეობრივი, კერძოდ, ყველა მსოფლმხედველობისათვის იგივეობრივი სტრუქტურა, აუცილებელი თანაარსებობა გარკვეული ელემენტებისა, რომელთა გარეშეც მსოფლმხედველობა ვეღარ დაიმსახურებს ამ სახელს.

დილთაის თანახმად, ნებისმიერ მსოფლმხედველობას აქვს იგივეობრივი სტრუქტურა, სახელდობრ, ყოველი მათგანი აუცილებლად შეიცავს სამ შემადგენელ ნაწილს.

მკითხველი, ალბათ, იკითხავს: რატომ სამს და არა, ვთქვათ, ოთხს, ან ორს? ხომ არ არის დილთაის ეს დაყოფა თვითნებური?

დილთაის ამ დაყოფას გარკვეული პრინციპი აქვს საფუძვლად. ძნელი შესამჩნევი არ არის, რომ ეს საფუძველია ადამიანების უნარების ტრადიციული გაგება, რომლის თანახმადაც ადამიანში გაერთიანებულია სამი ძირეული უნარი: აზროვნება, გრძნობა და ნება.

მსოფლმხედველობის აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია სამყაროს სურათი, გვეუბნება დილთაი. „სინამდვილის ამ კონცეფციას“ ქმნის აზროვნება. ეს კონცეფცია სინამდვილის შემეცნებაა, რომლის პროცესშიც გამოიყენება მრავალი კატეგორია: „რეალობა,“ „ნივთი,“ „თვისება“ და სხვ. სინამდვილის კონცეფციაში გააზრებულ მდგომარეობებს, პიროვნებებს, საგნებს ჩვენ ვაფასებთ როგორც სასიამოვნოს ან უსიამოვნოს, მოსაწონს ან დასაწუნს. აქ უკვე მოქმედებს გრძნობა: ის აფასებს საგნებს მათი ღირებულების, მნიშვნელობის მიხედვით. ამ შეფასების საფუძველზე მთლიანი სინამდვილე გარკვეულ საზრისს იძენს. სამყაროს ეს ღირებულებითი შეფასება, ფიქრობს დილთაი, მსოფლმხედველობის მეორე შემადგენელი ნაწილია.

მსოფლმხედველობის მესამე შემადგენელი ნაწილი ნებითაა შეპირობებული. სამყაროს შეფასება განსაზღვრავს ჩემს მოქმედებას, გადაწყვეტილებებს, ჩემს მოძრაობას იდეალისაკენ, უმაღლესი სიკეთისა-

კენ. სწორედ იდეალი, უმაღლესი სიკეთე არის ყოველი მსოფლმხედველობის მესამე აუცილებელი შემადგენელი ნაწილი.

თუ ამოვალთ ადამიანის უნართა კლასიფიკაციიდან, შეგვიძლია ვილაპარაკოთ არა მხოლოდ მსოფლმხედველობათა შემადგენელ ნაწილებზე, არამედ მსოფლმხედველობის ტიპებზეც.

მსოფლმხედველობის პირველი ტიპია ნატურალიზმი, რომლისთვისაც ადამიანის არსება მთლიანად ბუნებითაა განსაზღვრული. ფილოსოფიაში ეს მსოფლმხედველობა წარმოდგენილია მატერიალიზმისა და პოზიტივიზმის სახით (პროტაგორა, დემოკრიტე, ეპიკურე, ფრანგი მატერიალისტები და სხვ.). ამ მსოფლმხედველობის გამომუშავებისას გადამწყვეტი სიტყვა ეძლევა განსჯით აზროვნებას.

მსოფლმხედველობის მეორე ტიპი ნების პრიორიტეტს ეფუძნება. ესაა თავისუფლების იდეალიზმი, რომლისთვისაც მთავარია შემოქმედი იდეა თავისუფლებისა (ანაქსაგორა, სოკრატე, პლატონი, არისტოტელე, კანტი).

მსოფლმხედველობის მესამე სახეა ობიექტური იდეალიზმი. მისი წარმომადგენლები არიან: ქსენოფანე, ჰერაკლიტე, პარმენიდე, სპინოზა, შელინგი, ჰეგელი და სხვ. ამ სისტემებში ობიექტური სამყაროს ღირებულება წინა პლანზეა წამოწეული, შესაბამისად, აქ გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება გრძნობას.

ფილოსოფიის ისტორია მსოფლმხედველობათა, ფილოსოფიურ სისტემათა შეურიგებელი ბრძოლაა. ყოველი ფილოსოფიური მოძღვრება ესწრაფვის ამოხსნას სამყაროს გამოცანა და საყოველთაო მნიშვნელობის ცოდნად აქციოს ის. ყოველი მსოფლმხედველობა ცდილობს თავის ორბიტაში მოგვაქციოს,

გაბატონდეს ჩვენზე.

რომელ სისტემას უნდა დავუჯეროთ?

დილთაისათვის, როგორც სიცოცხლის ფილოსოფოსისათვის, გამოსავალი ერთია: ფილოსოფიური სისტემები უნდა აიხსნას მათი საფუძვლიდან, ე.ი. სიცოცხლიდან. სიცოცხლის ფილოსოფია ესაა

ფილოსოფიის ფილოსოფია, ე.ი. ის მოძღვრება, რომელიც სიცოცხლის არსების წვდომის საფუძველზე გვაჩვენებს, რატომ წარმოიშვა საერთოდ ფილოსოფია და რით უნდა აიხსნას ფილოსოფიურ მოძღვრებათა, მსოფლმხედველობათა სხვაობა. ფილოსოფია აქ, როგორც სწორად შენიშნავს ბოლნოვი, გვევლინება სიცოცხლის ჰერმენევტიკის ფორმით[221]. ჰერმენევტიკა, როგორც ვნახეთ, თავიდანვე იყო დილთაის განსაკუთრებული ყურადღების საგანი: გაგებითი ფსიქოლოგიის იდეა სხვაგვარად შეუძლებელიც იქნებოდა. ჰერმენევტიკას თანდათან უფრო დიდი უფლებები ენიჭებოდა. დილთაის მოღვაწეობის გვიანდელ პერიოდში, განსაკუთრებით ჰუსერლის „ლოგიკური გამოკვლევების“ გამოქვეყნების შემდეგ, ე.ი. იმ კლასიკური შრომების გაცნობის შემდეგ, რომლებშიც განადგურებული იყო ფსიქოლოგიზმი, დილთაი იცვლის თავის პოზიციას ფსიქოლოგიის, როგორც გონისმეცნიერებათა დამაფუძნებელი მეცნიერების, მიმართ. ეს ფუნქცია ჰერმენევტიკას ენიჭება. ჰერმენევტიკავე იძენს დილთაისთან ფილოსოფიური მეთოდის ფუნქციას: ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის „ტექსტია“ სიცოცხლე მის მთლიანობაში, მან სიცოცხლის ინტერპრეტაცია უნდა მოგვცეს. ფილოსოფია, ამდენად, სიცოცხლის მიერ საკუთარი თავის წვდომაა.

13. დილთაის ფილოსოფიური მოძღვრების შეფასება

დილთაის ფილოსოფიური მოძღვრება მდიდარია იდეებით, რომლებიც, როგორც აჩვენა ისტორიამ, ძალზე სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა: შემთხვევით როდი უბრუნდება თანამედროვე ფილოსოფიის ყველა სერიოზული წარმომადგენელი დიდი გერმანელის თხზულებებს.

ერთ-ერთი ძირეული პრობლემა, რომელიც დასვა და ყოველმხრივ გაარკვია დილთაიმ, იყო პრობლემა გონისმეცნიერებათა თავისებურებისა. „ისტორიული გონების კრიტიკა“ სწორედ გონისმეცნიერების სპეციფიკის, ავტონომიურობის დასაბუთებას ემსახურებოდა. ეს ამოცანა დღესაც მეტად აქტუალურია და მწვავე კამათს იწვევს.

დილთაის ნაკლი ამ პრობლემის გადაწყვეტისას, პირველ ყოვლისა, ასე გვესახება: მის შრომებში არ არის მკაცრად გამიჯნული ერთმანეთი-

საგან ბუნებრივი სულისა და გონითი სულის, ანუ მოკლედ, გონის ცნებები, Geist-ი არ არის მკაცრად გამოყოფილი Seele-საგან. ეს განსაკუთრებით ითქმის დილთაის მოღვაწეობის პირველი პერიოდის მიმართ.

სულსა და გონს შორის განსხვავების უგულებელყოფას, ბუნებრივია, მოსდევდა თავისი უარყოფითი შედეგები. სულიერი პროცესები, როგორც ცნობილია, ინდივიდუალურია. გონითი ფენომენები თავიანთი ონტოლოგიური არსით, სხვა შრეს ეკუთვნიან, ისინი ზეინდივიდუალურია. მიდგომაც ამ ორი, ონტოლოგიურად განსხვავებული ფენომენისადმი განსხვავებული უნდა იყოს. ხშირად დილთაის შრომებში ეს განსხვავება უგულებელყოფილია, ეს კი მეთოდოლოგიურად ყალბ ვითარებას ქმნის: იქ, სადაც ფსიქოლოგიას არაფერი ესაქმება, ჩვენ სწორედ ამ მეცნიერებას ვაკისრებთ უმძიმესი პრობლემების გადაწყვეტას.

დილთაი იყო არა მხოლოდ შესანიშნავი ფილოსოფოსი და ისტორიკოსი, არამედ კარგი ფსიქოლოგიც. ფსიქოლოგ-დილთაის სურს „ისტორიული გონების კრიტიკის“ რთულ ქსოვილში ფსიქოლოგიური ნაკადიც შეიტანოს. მაგრამ ფსიქოლოგია იქ, სადაც მისი ადგილი არ არის, სხვა არაფერია, თუ არა ცდომილება, რომლის სახელიცაა ფსიქოლოგიზმი.

სულისა და გონის ონტოლოგიური შრეებისადმი ანგარიშგაუწევლობის მაგალითად გამოდგება დილთაის ასეთი განცხადება: „ჩვენ ვიკვლევთ სულს; ეს არის საბოლოო წერტილი, რომელთანაც ისტორიის ხანგრძლივი განვითარების შემდეგ მივაღწიეთ. აქ წარმოიშობა დიდი პრობლემა: ცხადია, ყოველი ურთიერთქმედება წარმოადგენს სულიერ ერთიანობას, მაგრამ რომელი გზით ვპოულობთ სულს იქ, სადაც არ არის ერთეული სული?“[222]. ამ დებულებაში ფილოსოფოსი-დილთაი ფსიქოლოგ-დილთაის გავლენას განიცდის. მისთვის კვლევის ბოლო პუნქტია სული, ყოველი ურთიერთქმედება სულიერი ერთიანობებია. მაგრამ სული, ფსიქიკა ვერ ახსნის იმ ზეინ-

დივიდუალურ კავშირებს, რომლებშიც გაერთიანებულია ადამიანი. წმინდა ფსიქოლოგიური სუბიექტიდან არ არსებობს გზა

ზეინდივიდუალური კავშირებისაკენ. პრობლემას ვერ გადავწყვეტთ ვერც იმით, რომ სულად გამოვაცხადებთ სიცოცხლეს და ადამიანებს სიცოცხლეში ფესვგადგმულ არსებებად ჩავთვლით. ადამიანთა შორის არსებული კავშირები არ ამოიწურება ბუნებრივ-სულიერი ურთიერთობებით, ამ კავშირებში მთავარია სპეციფიკურ-ადამიანური, გონითი კავშირები.

რადგან „ისტორიული გონების კრიტიკის“ ბოლო წერტილი სულია, სულიერი ერთიანობებია, გონისმეცნიერებათა საფუძვლად დილთაი ფსიქოლოგიას აცხადებს. გამოდგება კი ფსიქოლოგია – როგორიც არ უნდა იყოს ის – ბუნებისმეცნიერული თუ აღწერითი – რომელიმე მეცნიერების დაფუძნებისათვის? ფსიქოლოგია, სანამ ის ფსიქოლოგიად რჩება, არაფერს ლაპარაკობს დებულების ლოგიკურსა და გნოსეოლოგიურ კანონზომიერებაზე. უზოგადესი და საბოლოო კითხვა, რომელზეც პასუხი უნდა გასცეს ნებისმიერი მეცნიერების დამფუძნებელმა დისციპლინამ, ასეთია: როგორ არის შესაძლებელი ჭეშმარიტება ამ მეცნიერებაში, აქვს თუ არა ამ მეცნიერების დებულებებს საგნობრივ-ობიექტური ხასიათი და რისი წყალობით? ფსიქოლოგია ამ პრობლემებს არ აყენებს, მას აინტერესებს სულიერი პროცესები, მაგრამ არა მათი ობიექტურ-საგნობრივი მნიშვნელობა.

სუბიექტზე, სუბიექტის სულიერ ცხოვრებაზე მთავარი ყურადღების გამახვილებამ დილთაის მოძღვრებაში ძლიერი სუბიექტივისტური ნაკადი შემოიტანა. ეს ნათლად ჩანს მისი ფილოსოფიური თვალსაზრისის ერთ-ერთი ძირეული შემადგენელი ნაწილის – სხვისი „მეს“ წვდომის პრობლემის მაგალითზე. დილთაი, როგორც აღვნიშნეთ, ტრანსპოზიციის თეორიის მომხრეა. სხვისი გაგება მისთვის საკუთარი განცდების გადატანაა სხვაში, „მეს კვლავპოვნაა შენში.“ ცხადია, ამგვარი თეორია არსებითად უარყოფს იმის შესაძლებლობას, რისი დაფუძნებისთვისაც არის მოწოდებული: მან უნდა გაგვაგებინოს სხვისი „მეს“ გაგების მექა-

ნიზმი, სინამდვილეში კი ამტკიცებს, რომ გაგება ტრანსპოზიციაა საკუთარი განცდებისა, მაშასადამე, არცაა გაგება. ასეთი თვალსაზრისი უკიდურესად სუბიექტივისტურია.

ტრანსპოზიციის თეორიის წინააღმდეგ უაღრესად მნიშვნელოვანი არგუმენტები წამოაყენა მაქს შელერმა სიმპათიის გრძნობის ფენომენოლოგიისადმი მიძღვნილი შრომის დანართში. ამ შრომამ თავიდანვე მიიპყრო ფილოსოფოსთა ყურადღება აზრის სიღრმითა და კრიტიკული ანალიზის სიმახვილით. მაგალითად, ცნობილი რუსი ფილოსოფოსი ნ. ლოსკი აღნიშნავდა, რომ შელერის შრომა „დაწერილია ბრწყინვალედ და ღირებულია ყველა დეტალში“[223].

შელერი აკრიტიკებს ორ ძირითად თეორიას, რომელთაც პრეტენზია აქვთ ახსნან სხვისი „მეს“ წვდომა. პირველი თეორია ანალოგიით დასკვნის საშუალებით ცდილობს პრობლემის გადაწყვეტას. ჩემი სხეულის ყოველ მოქმედებასთან დაკავშირებულია გარკვეული სულიერი მდგომარეობები. როცა მეორე ადამიანში ვხედავ ჩემი რომელიმე მოქმედების მსგავსს მოძრაობას, მე ვასკვნი, რომ ამ სუბიექტში ისეთივე სულიერი მდგომარეობაა, როგორიც იყო ჩემში ამ მოქმედების შესრულებისას. ასეთია ანალოგიით დასკვნის თეორიის ძირითადი თეზისი. მეორე თეორია სხვისი „მეს“ სულიერი ცხოვრების ნათელყოფისას აღარ ლაპარაკობს დასკვნაზე ან რაიმე სხვა ლოგიკურ ოპერაციაზე. ის შთაგრძნობის თეორიაა და ფიქრობს, რომ

სხვისი „მე“ ჩვენ გვეძლევა საკუთარი განცდების გადატანით სხვის სხეულში. დილთაის ტრანსპოზიციის თეორია შთაგრძნობის თეორიის ნაირსახეობად უნდა ჩაითვალოს. საერთოა მათთვის იმის აღიარება, რომ სხვისი „მეს“ წვდომისას ხდება საკუთარი „მეს“ განცდების პროექცია.

შელერი ცდილობს მოიშოროს ყოველი წინასწარ აკვიატებული აზრი და კვლევა დაამყაროს მხოლოდ იმას, რაც ცხადადაა მოცემული, მხოლოდ ზუსტ ფენომენოლოგიურ ანალიზს. მთავარი ნაკლი, რომელიც ორივე ზემოთ დასახელებულ თეორიას ახასიათებს, შე-

ლერის აზრით, ასეთია: ისინი თავისთავად ცხად დებულებებად მიიჩნევენ ორ, მათთვის ამოსავალი პრინციპის მნიშვნელობის მქონე დებულებას:

1. ჩვენ თავდაპირველად მუდამ მხოლოდ საკუთარი მე გვეძლევა, 2. ის, რაც ჩვენ გვეძლევა თავდაპირველად სხვა ადამიანის შესახებ, ესაა მხოლოდ მისი სხეული, ამ სხეულის ცვლილებები, მოძრაობები და ა.შ. მეორე ადამიანის სულიერ ცხოვრებაზე, „განსულიერებულებზე“ კი ჩვენ ამ სხეულებრივის მოცემულობის საფუძველზე ვლაპარაკობთ[224].

შელერის ეს შენიშვნა უაღრესად საინტერესო და მნიშვნელოვანია. გერმანელ ფილოსოფოსს ძალზე კარგად აქვს შენიშნული ის ცრურწმენა, რომელიც მრავალი ფილოსოფოსის აზროვნებაშია გამჯდარი. ამ ცრურწმენას ვერც დილთაი „გადაურჩა.“ ტრანსპოზიციის თეორია ემყარება სწორედ იმ ცრურწმენას, რომ თავდაპირველად გვეძლევა მხოლოდ ჩვენი საკუთარი განცდები და რომ ჩაკეტილი ვართ საკუთარ თავში. სწორედ ამიტომაა სხვისი „მეს“ აღიარებისთვის აუცილებელი „ტრანსპოზიცია,“ „გადატანა,“ „შთაგრძნობა,“ პროექცია და ა.შ.

ცხადია, აზრი, რომელსაც მე ახლა ვიაზრებ, ეკუთვნის ჩემს სულიერ ცხოვრებას. ის ჩემ მიერ გააზრებული აზრია, ჩემი აქტია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ეს აზრი ჩემია. მე შემიძლია სხვისი აზრიც გავიაზრო. შელერი ამის თაობაზე წერს: „არაფერია იმაზე ნათელი, რომ ჩვენ ვიაზრებთ როგორც ჩვენ აზრებს, ასევე სხვების აზრებს, შეგვიძლია განვიცადოთ როგორც საკუთარი გრძნობები, ისევე სხვათა გრძნობებიც, განა ამის შესახებ ყოველდღიურად არ ვლაპარაკობთ“[225].

ამრიგად, აზრი, რომელსაც მე ვიაზრებ, ამ გააზრების წყალობით, ჩემი აქტია, მაგრამ ეს არ მაძლევს იმის მტკიცების საფუძველს, რომ ეს აზრი თავისი შინაარსით ჩემს აზრად მივიჩნიო – ის შეიძლება იყოს ვინმესგან გაგონილი აზრი. იგივე ითქმის გრძნობებზეც. შეიძლება მოხდეს ისიც, რომ ჩემი აზრი სხვას მივაწერო: შუა საუკუნეების მოღვაწენი თავის აზრებს „კითხულობდნენ“ ანტიკური ხანის თხზულებებში, მაგალითად, არისტოტელეს ქრისტიანულ ყაიდაზე განმარტავდნენ. შელერისათვის

განსაკუთრებით საინტერესოა ასეთი მდგომარეობა: განცდები მოცემულია, მაგრამ მე ვეჭვიანობ და არ ვიცი ის ჩემია თუ სხვისი. ეს ვითარება ნათლად ლაპარაკობს ჩვენი ცნობიერების თავდაპირველ მდგომარეობაზე – განცდათა არადიფერენცირებულობაზე. თავდაპირველადაა განცდათა ინდიფერენტული ნაკადი. განცდა გახდება „ჩემი“ ან „სხვისი“ უფრო გვიან.

რაც შეეხება მეორე ადამიანის სულიერ ცხოვრებას, შელერის თანახმად, ის არ მეძლევა სხეულზე დაკვირვების საფუძველზე. მეორე ადამიანის სულიერი „მე“ უშუალოდ აღიქმება. მეორე ადამიანის სიცილში ჩვენ აღვიქვამთ მის სიხარულს, ცრემლებში – წუხილს, გაწითლებაში – სირცხვილს და ა.შ. თავდაპირველად ჩვენ სხვისი არც სხეული გვეძლევა და არც სული, ჩვენ გვეძლევა ერთიანი მთლიანობა; მისი დანაწევრება შინაგანად და გარეგანად მეორადი საქმეა[226].

შელერის თვალსაზრისი უეჭველად მეტად მნიშვნელოვანი და ყურადსაღებია. დილთაის ტრანსპოზიციის თეორია, როგორც ვთქვით, სიძნელეს შეიცავს: ის ფაქტობრივად უარყოფს სხვისი „მეს“ გაგებას. გ.ცინცაძე სავსებით სწორია, როცა წერს: „კვლავგანცდა დილთაისთან ემყარება გასაგებისა და გამგების იგივეობას. „სხვა“ ჩემი სხვაგვარად ორგანიზებული შესაძლებლობებია და ამ შესაძლებლობათა აქტუალიზებით მე შემიძლია გავიგო სხვა. მაშასადამე, სხვაში მე გავიგებ ჩემს თავს და ამიტომ სხვა სინამდვილეში არ არსებობს. არსებობს ჩემი მე და მისი სხვა პერსპექტივაში მოცემული ანარეკლები...[227]

შელერის ღრმა დაკვირვებები გვათავისუფლებენ ამ სიძნელისაგან. საკუთარი სულიერი ცხოვრების აქტივობა ამ შემთხვევაში სულაც არ გამოირიცხება, მაგრამ ეს აქტიურობა სხვისი განცდის მიღების საშუალებაა და არა „გადატანის,“ ტრანსპოზიციის პირობა.

ძნელი გასაგები არ არის, რომ ტრანსპოზიციის პრინციპის გავრცელება ისტორიულ გაგებაზე მხოლოდ რელატივიზმამდე მიგვიყ-

ვანს. ეს იქნება თანამედროვე განცდების გადატანა წარსულში და არა წარსულის, როგორც სწორედ წარსულის, გაცოცხლება.

ეს სუბიექტივისტურ-რელატივისტური ტენდენცია ძალზე აშკარად ვლინდება, როცა დილთაი ლაპარაკობს ფილოსოფიასა და მსოფლმხედველობაზე. ამ რთული ფენომენების განხილვისას წინა პლანზეა ისევ ფსიქოლოგია – ჩვენს ფილოსოფოსს აინტერესებს ამ ფენომენების წარმომავლობა, გენეზისი, მათი აღმოცენება სიცოცხლიდან. ფილოსოფიის ისტორიის ასპარეზზე გამოსული ფილოსოფიური სისტემები მას აინტერესებს მხოლოდ როგორც სიცოცხლის თავისებური გამოსახულებანი და არა როგორც სიცოცხლის საიდუმლოს ამსახველი „იარაღები.“ სწორედ ამიტომ მისთვის ინტერესის საგანია არა ამა თუ იმ ფილოსოფიური სისტემის ჭეშმარიტება, არამედ „ფილოსოფიის ფილოსოფია,“ რომელიც აბამს ძაფს ფილოსოფიასა და სიცოცხლეს შორის. იგივე უნდა ითქვას მსოფლმხედველობის შესახებაც.

მაგრამ სწორი არ იქნება იმის თქმა, რომ დილთაისთან მხოლოდ ეს სუბიექტივისტური ტენდენციაა. „ისტორიული გონების კრიტიკის“ ავტორი ყოველთვის განიცდიდა ჰეგელის გავლენას. როგორც ვთქვით, – „ობიექტური გონის“ ჰეგელისეულმა ცნებამ თავიდანვე მყარი ადგილი დაიკავა დილთაის მოძღვრებაში. უკვე ესაა იმის დადასტურება, რომ დილთაის ფილოსოფიაში ობიექტივისტურ ტენდენციას ვხვდებით. ჰერმენევტიკის დაყენება გონისმეცნიერებათა ცენტრში აგრეთვე იყო ამ ობიექტივისტური ტენდენციის გამოხატულება. ჰუსერლის შრომის გამოსვლის შემდეგ დილთაი უფრო მკაცრად განასხვავებს სულსა და გონს, სულიერსა და გონით ფენომენებს. აი, თუნდაც ერთი მნიშვნელოვანი საბუთი ამ აზრის

საილუსტრაციოდ. რომის სამართალზე ლაპარაკისას დილთაი შენიშნავს: „ამ გონის (რომის სამართლის გონის) გაგება არ არის ფსიქოლოგიური შემეცნება“[228]. იქვე დილთაი ლაპარაკობს იმაზე, რომ მუსიკის ისტორიულ შესწავლას არ აინტერესებს „სულიერი პროცესები, ფსიქოლოგიური, არამედ საგნობრივი...“[229] აქ უკვე კარგად არის დანახუ-

ლი განსხვავება ინდივიდუალურ-სულიერსა და საგნობრივ-გონითს შორის. დილთაის უკვე კარგად მოეხსენება, რომ, ვთქვათ, მუსიკალური ნაწარმოების ან ლექსის ესთეტიკური ღირებულების საზომი თვითონ ამ ნაწარმოების შიგნით – მის სტრუქტურაში, „ლოგოსში“ – უნდა ვეძიოთ და არა მისი ავტორის სულიერ ცხოვრებაში. ლექსის ღირებულების გამართლებისათვის თავად ამ ლექსს უნდა მივმართოთ და არა მისი ავტორის განცდებს. ეს უკანასკნელი მხოლოდ ლექსის გენეზისს აგვიხსნის და არა ღირებულებას.

სუბიექტივისტური ტენდენცია დილთაის მოძღვრებაში ხშირად იღებს პოზიტივისტურ, ანტიმეტაფიზიკურ შეფერილობას: უნდა დავკმაყოფილდეთ მხოლოდ კონკრეტულად მოცემულით.

მეორე მხრივ, სიცოცხლის ცნება დილთაისთან ასევე ხშირად მეტაფიზიკური შეფერილობისაა: ის ყველაფრის მომცველია, სუბიექტისა და ობიექტის მიღმა დგას; ამ აზრით, ის, რაც შეიძლება იყოს „მოცემული.“ „სიცოცხლე,“ ამ შემთხვევაში, ობიექტივისტურ ტენდენციას ავლენს და დილთაის აახლოებს ობიექტურ იდეალიზმთან.

ეს შინაგანი წინააღმდეგობა გერმანელმა ფილოსოფოსმა ვერა-სოდეს დასძლია. მაგრამ მის მიერ წამოჭრილმა მრავალმა პრობლემამ „დააავადა“ ჩვენი საუკუნის ფილოსოფიური აზრი. დილთაის იდეები დღესაც ცხარე კამათის საგანია. გერმანელი ფილოსოფოსის თავგამოდებული ბრძოლა გონისმეცნიერებათა ავტონომიურობისათვის, მის მიერ ჰერმენევტიკული პრობლემების კვლევის გაღრმავება, მისი შეურიგებლობა „ატომიზმთან,“ „მექანიციზმთან,“ განსაკუთრებით, ფსიქოლოგიის სფეროში, ჭეშმარიტად წარუვალი მნიშვნელობისაა.

დილთაიმ თავი ვერ დააღწია დოგმატიზმს. მაგალითად, მისი მოძღვრების ერთ-ერთი ფუნდამენტური თეზისი იმის შესახებ, რომ გონისმეცნიერებებს, ბუნებისმეცნიერებებისაგან განსხვავებით, თავისი საგანი – სულიერი სინამდვილე – უშუალოდ და „ორიგინალში“ ეძლევათ, არ არის გამაგრებული რაიმე საბუთით. შინაგანი სამყა-

როს შემეცნება ისევე არ არის დაზღვეული შეცდომებისაგან როგორც გარესამყაროს შემეცნება, ორთავე სამყარო შეიცავს თავის გნოსეოლოგიურ სიძნელეებს, „დაფარულ“ მხარეებს და ამიტომ ორთავეს შემეცნება (შემეცნება და არა უბრალოდ განცდა) გაშუალებულია.

ამ დოგმატურ თეზისზე აშენებული მოძღვრების ბევრი მომენტი მაინც ნაყოფიერი აღმოჩნდა. ზოგიერთს საეჭვოდ მიაჩნია დილთაის აზრი გაგებისა და ახსნის განსხვავების შესახებ. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს განსხვავება სრულიად კანონიერია: სინამდვილეში მართლაც არსებობენ საზრისიანი მოვლენები, რომლებიც უნდა გავიგოთ, და არსებობენ უსაზრისო მოვლენები, რომლებიც უნდა ავხსნათ. სადავო შეიძლება გახდეს მხოლოდ ერთი რამ: სამყაროს რომელიღაც სფერო საზრისის მქონეა თუ საზრისს მოკლებულია.

გაგების ცნების გამოკვეთამ დილთაის მიერ, ამ ცნების გამოყენებამ ფსიქოლოგიის სფეროში დასაბამი მისცა გაგებით ფსიქოლოგიას, რომლის ძირეული „რაციონალური“ ტენდენციაა ფსიქოლოგიის განთავისუფლება ცალმხრივ-პოზიტივისტური, „ფიზიკალისტური“ მიდრეკილებებისგან.

დილთაის მოსაზრებებმა გაგების თაობაზე გავლენა იქონიეს ფილოსოფიური აზრის შემდგომ განვითარებაზეც, კერძოდ, მათ გარკვეული როლი ითამაშეს იასპერსისა და ჰაიდეგერის ექსისტენციალურ ფილოსოფიაში.

ექსისტენციალური ფილოსოფიაც და თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიაც დიდ ანგარიშს უწევენ გერმანელი ფილოსოფიის თვალსაზრისს ადამიანის ისტორიულობის შესახებ, ადამიანისა და კულტურის, ინდივიდისა და ობიექტური გონის მიმართების შესახებ, „მთლიანი“ ადამიანის შესახებ. საერთოდ, ის, ვინც თვლის, რომ ადამიანის არსების გახსნისათვის მთავარია გონის ფენომენის გაგება, – ჩვენ კი სწორედ ამ თვალსაზრისს ვიზიარებთ, – დილთაის ნააზრევში უამრავ ცოცხალ იდეას იპოვნის.

თავი მეორე. ოსვალდ შპენგლერი

1. ცხოვრების გზა

1918 წელს გამოსულმა თხზულებამ „ევროპის აღსასრული," გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, დაიპყრო მსოფლიო. ამ თხზულების იშვიათ პოპულარობას ბევრი მიზეზი აქვს. მთავარი კი, ალბათ, ერთია: ის ძალზე მეტყველი გამოხატულებაა იმჟამინდელი საზოგადოებრივი ცხოვრების ტკივილებისა. ეს წიგნი გამოვიდა ზუსტად მაშინ, როდესაც უნდა გამოსულიყო. განცდა იმისა, რომ ევროპული კულტურა აღსასრულისკენ მიდის, რომ ტრადიციული მაღალი ღირებულებები კარგავენ თავის ძალას, – განცდა, რომელიც ცნობიერად თუ ბოლომდე გაუცნობიერებელი, მთვლემარე სახით ათასობით ადამიანს დაუფლებოდა, – ამ წიგნში უაღრესად შთამბეჭდავად გამოვლინდა. კარგად წერს რუსი ფილოსოფოსი თ.სტეპუნი: „შპენგლერის ფილოსოფია არც მეტაფიზიკური კონსტრუქციაა და არც მეცნიერულ-ლოგიკური გამოკვლევა. ის საოცარი სიზუსტით გამოვლენილი, ევროპული სულისათვის ახალი განცდაა: ის ორიგინალურია არა როგორც აზრი, არამედ როგორც ხმა"[230].

ვის ეკუთვნოდა ეს „ხმა"?

„ევროპის აღსასრულის" ავტორი იყო ოსვალდ შპენგლერი. ის დაიბადა 1880 წელს. ჰალეში, ბერლინსა და მიუნხენში სწავლობდა ბუნებისმეცნიერებებს, მათემატიკას, ისტორიას, ხელოვნებას, ფილოსოფიას. თავისი დისერტაცია მიუძღვნა დიდ ბერძენ ფილოსოფოს ჰერაკლიტეს. მუშაობდა გიმნაზიის მასწავლებლად ჰამბურგში, ასწავლიდა მათემატიკას, 1911 წლიდან შპენგლერი ცხოვრობდა მიუნხენში, იყო კერძო მასწავლებელი. გარდაიცვალა 1936 წელს, მიუნხენში.

ეს სურათი შპენგლერის გარეგანი „აკადემიური" ცხოვრებისა ცხადია, სულაც ვერ გამოხატავს ამ უაღრესად საინტერესო მოაზროვნის მშფოთვარე, მოუსვენარ არსებას.

2. შპენგლერი როგორც წინასწარმეტყველი

შპენგლერის „ევროპის აღსასრული“ თავისებური წინასწარმეტყველებაა. ამას ადასტურებს თხზულების პირველი წინადადება: „ამ წიგნში მოცემული იქნება ისტორიული მომავლის განსაზღვრის ცდა“[231]. როგორც ვხედავთ, მყოფადის გარკვევა „ევროპის აღსასრულის“ ავტორის მთავარი ამოცანაა.

რისი, რა მოვლენის მომავალი აინტერესებს შპენგლერს? მის თხზულებაში ამ კითხვაზეც სავსებით ერთმნიშვნელოვანი და ნათელი პასუხია გაცემული: წიგნის მიზანია გვაუწყოს, თუ რა ელის ევროპულ კულტურას, როგორია ამ კულტურის მერმისი. „ევროპის აღსასრულში“ განიხილება აგრეთვე მრავალი სხვა უმნიშვნელოვანესი პრობლემა, მაგრამ ამ ნაწარმოების ძირეული თემა ესაა – ევროპული კულტურის მომავალი, ხვალინდელი დღე.

ჩვეულებრივ, წინასწარმეტყველი წარმოგვიდგენია როგორც იდუმალებით მოსილი ადამიანი, გრძნეული, მისანი, „ვიზიონერი,“ რომლის წინასწარგანჭვრეტას რაღაც ზებუნებრივი, მისტიკური წყარო აქვს. თავიდანვე უნდა ითქვას: „ევროპის აღსასრულის“ ავტორს არაფერი აქვს საერთო ამგვარ წინასწარმეტყველებასთან – ის არც ესაიაა და არც იერემია. შპენგლერის წინასწარმეტყველებაში არაფერია ზებუნებრივი, ის მთლად ამქვეყნიურ საფუძვლებს ეყრდნობა.

რომელია ეს საფუძვლები?

თუ მივადევნებთ თვალს აზრთა განვითარებას „ევროპის აღსასრულში,“ სავსებით ნათელი გახდება, რომ შპენგლერის წინასწარმეტყველება განსაზღვრულია კულტურის არსების თავისებური გაგებით. ეს გაგება მოკლედ გამოიხატება დებულებით: „კულტურები ორგანიზმებია.“

ისტორია შპენგლერისთვის სხვა არაფერია, თუ არა განსხვავებულ კულტურათა თანმიმდევრობა დროში. ისტორია არის ასპარეზი, რომელზეც გამოდიან სრულყოფილების დონეს მიღწეული კულტურები – ჩინური, ბაბილონური, ეგვიპტური, ინდური, ანტიკური, არაბული, ევროპული...შპენგლერის დებულება „კულტურები ორგანიზმებია“ ნიშნავს

იმას, რომ ნებისმიერი კულტურა წარმოადგენს სიცოცხლეს, ცოცხალ არსებას. კულტურა ცოცხალი არსებაა, ის ყველა სხვა ცოცხალი არსების მსგავსია, ყოველი ცოცხალი არსების ძირეული ნიშან-თვისებების მქონეა.

ამგვარი მტკიცების შემდეგ არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ შპენგლერი კულტურის სიცოცხლეს ცხოველისა და მცენარის სიცოცხლეს ამსგავსებს. „ჩინური ან ანტიკური კულტურის ისტორია, როგორც მეხსიერების ხატის სახით მოცემული გარკვეული ისტორიული მოვლენა, – ვკითხულობთ „ევროპის აღსასრულში," – მორფოლოგიურად სავსებით ანალოგიურია ცალკეული ადამიანის, ცხოველის, ხის ან ყვავილის ისტორიისა"[232].

შპენგლერის მოძღვრებისათვის საფუძველმდებელი დებულება იმის შესახებ, რომ, კულტურები ორგანიზმებია, ცოცხალი არსებებია, – დებულება, რომელიც „სიცოცხლის ფილოსოფიის" პრინციპთა გატარების თავისებური ცდაა, – სავსებით ბუნებრივად იძლევა წინასწარმეტყველების შესაძლებლობას. მართლაც, თუ კულტურა ცოცხალი არსებაა, ის უნდა დაემორჩილოს ყოველი ცოცხალი არსებისათვის დამახასიათებელ კანონზომიერებას, წესრიგს, ყველა ცოცხალი არსების ერთ-ერთი ძირეული დამახასიათებელი ნიშანი კი ისაა, რომ იგი სიცოცხლის სხვადასხვა ფაზას გადის: ყოველი ორგანიზმი ჩნდება, იზრდება, აღწევს განვითარების უმაღლეს წერტილს, ბერდება და, ბოლოს, კვდება. ეს ფაზები აუცილებლობით ცვლიან ერთმანეთს, მათი თანმიმდევრობა მკაცრია, შეუძლებელია დაირღვეს. რადგან კულტურა ცოცხალი არსებაა, ორგანიზმია, ცხადია, მისი სიცოცხლე ამავე ფაზებს გაივლის: ყოველი კულტურა წარმოიშობა, ვითარდება, აღწევს გაფურჩქვნის წერტილს, ბერდება და კვდება. თუ თქვენ შეძელით იმის დადგენა, რომ კულტურა უკვე დაბერებულია, რა თქმა უნდა, იმის წინასწარმეტყველებაც შეგიძლიათ, რომ ამ კულტურას აუცილებლად აღსასრული ელის. აი, ასეთ, სავსე-

ბით „მიწიერ“ საძირკველზეა აგებული შპენგლერის წინასწარმეტყველება.

ეს ლოგიკა უდევს საფუძვლად გერმანელი ფილოსოფოსის კონცეფციას. „ევროპის აღსასრულის“ ავტორი გვიმტკიცებს, რომ მან ნათელყო ევროპული კულტურის სიბერის გამომხატველი სიმპტომები, სიბერეს კი აუცილებლობით მოსდევს აღსასრული – ევროპის დაისი.

3. ბუნება და ისტორია

კულტურა ორგანიზმია, ცოცხალი არსებაა, სიცოცხლეა. ესაა შპენგლერის ფილოსოფიური მრწამსის ამოსავალი დებულება. ამ დებულების გაშლა-განვითარება გვაჩვენებს, თუ როგორი უნდა იყოს კულტურის წვდომის გზა. „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ პრინციპების ერთგული შპენგლერი საგანგებოდ ზრუნავს იმაზე, რომ დაახასიათოს ის ერთადერთი პოზიცია, რომელიც საშუალებას მოგვცემს კულტურა განვჭვრიტოთ ადეკვატურად, ე.ი. როგორც „ცოცხალი“ და არა „მკვდარი.“ დილთაის მიერ ღრმად გააზრებული თეზისი გონისმეცნიერების დამოუკიდებლობის შესახებ „ევროპის აღსასრულში“ თავისებურადაა უკუფენილი.

თავისი მეთოდოლოგიურ-გნოსეოლოგიური თვალსაზრისის შემუშავებისას შპენგლერი ცნობიერების მოქმედების ორ განსხვავებულ სახეს გამოყოფს. ფილოსოფოსის აზრით, მხოლოდ ამ ორი სახის მკაცრად გამიჯვნამ შეიძლება მოგვცეს გარანტია იმისა, რომ კულტურა სწორად იქნება დანახული და შესწავლილი.

რომელია ეს სახეები?

ცნობიერება, როგორც ასეთი, „წმინდა,“ ცარიელი, შინაარსს მოკლებული, შპენგლერისთვის არ არსებობს: ცნობიერება ყოველთვის რაიმეს ცნობიერებაა, ყოველთვის რაღაც საგანზეა მიმართული, რაღაც მასალის გაცნობიერებაა. მაშასადამე, ჩვენს ცნობიერებას ყოველთვის ეძლევა გარკვეული მასალა. ცნობიერების შუქით განათებულ ამ მასალას, ფიქრობს შპენგლერი, ჩვენ შეგვიძლია ორი თვალთახედვით მივუდგეთ. ამის შესაბამისად, ეს მასალა ორი განსხვავებული წესით გადამუშავდე-

ბა. ცნობიერების არეში შემოსული მასალა შეიძლება „განვიცადოთ,“ ჯერ ერთი, როგორც უკვე ქმნილი, დასრულებული, მთლად ჩამოყალიბებული, უძრავი, ამ აზრით „მკვდარი.“ მეორე მხრივ, ამ მასალას შეიძლება შევხედოთ როგორც არა ქმნილს, არამედ როგორც ქმნას, პროცესს, მოძრაობას, სიცოცხლეს. სამყაროს გარდაქმნის ამ ორ წესს შპენგლერი აღნიშნავს სიტყვებით, „ბუნება“ და „ისტორია.“ ეს სიტყვები, როგორც ვხედავთ, „ევროპის აღსასრულის“ ავტორის მიერ უჩვეულო მნიშვნელობით მოიხმარება და ამას სათანადო ყურადღება უნდა მივაქციოთ. „ბუნება“ და „ისტორია“ შპენგლერისათვის თავისთავადი სამყარო კი არ არის, არამედ სამყაროს გადამუშავების ორი განსხვავებული წესია. „ბუნება და ისტორია, – ვკითხულობთ „ევროპის აღსასრულში,“ – აი, ორი უკიდურესი, დაპირისპირებული წესი, რომლებითაც სინამდვილე გადაიქცევა სამყაროს სურათის სისტემად. სინამდვილე იქცევა ბუნებად თუ მთელი ქმნადობა განხილულია ქმნილის თვალსაზრისით; სინამდვილე არის ისტორია, თუკი ქმნილს ქმნას დავუმორჩილებთ“[233].

თუ დავუკვირდებით, ადვილად შევამჩნევთ, რომ შპენგლერის მიერ სამყაროს დანაწევრებას „ბუნებად“ და „ისტორიად“ „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ მიმართულებისათვის დამახასიათებელ საქმის ვითარებასთან მივყავართ: „რაციოს“ ეთმობა „ბუნება,“ ქმნილი, არაორგანული სამყარო, ამავე დროს სამყაროს მთლიანობიდან გამოიყოფა გარკვეული სფერო – „ისტორია,“ რომელიც „რაციოს“ ჩვეულებრივი მეთოდებისათვის მიუღწეველი რჩება და რომლის არსების გაგებაც ახალ „იარაღს,“ ახალ საშუალებებს მოითხოვს.

„ბუნება“ ხშირად სწორედ ირაციონალურს, მეტაფიზიკურს, იდუმალებით მოცულს ნიშნავდა. შპენგლერის „ბუნება“ არ არის რომანტიკოსთა ბუნება, არ არის ხელოვანთა – პოეტების, მხატვრების, კომპოზიტორების სანუკვარი „ბუნება.“ ის ბუნებათმეც-ნიერების ბუნებაა, – მკვდარი, მკაცრ მათემატიკურ აღრიცხვას დაქვემდებარებული, მასთან საქმე აქვს ცივ „განსჯას“ და არა „პოეტურ გენიას.“

როგორ განსხვავდება ბუნების, ე.ი. „ქმნილის“ შემეცნება-ათვისება ისტორიის, ე.ი. „ქმნის“ წვდომისაგან?

„ბუნებას“ იმეცნებს განსჯა, რომელიც იყენებს აბსტრაქტულ ცნებებს. ბუნების შემეცნების შედეგად დგინდება კანონი, ნივთთა მიზეზ-შედეგობრივი ურთიერთობა. მასალის ზუსტი დამუშავების მიზნით განსჯითი შემეცნება მიმართავს რიცხვს, მათემატიკას: მასალა უნდა გავზომოთ, დავყოთ, დავთვალოთ, აღვრიცხოთ. ეს მათემატიკური დამუშავება, როგორც ჩანს, მოითხოვს იმას, რომ დასამუშავებელი მასალა განლაგდეს სივრცეში, სხვაგვარად არც გაზომვაა შესაძლებელი, არც დაყოფა და არც დათვლა.

„ისტორია“ თავისი წვდომისათვის სრულიად სხვა ტიპის საშუალებებს მოითხოვს. ამ სფეროში, ე.ი. ცოცხალ, ორგანულ სამყაროში, განსჯა, ცნება, კანონი, რიცხვი, სივრცე, ვეღარ იქნება ძირეული „იარაღი“ წვდომისა: ისინი ქმნილის, უსიცოცხლოს, ინერტულის შემეცნებისათვის გამოდგებიან მხოლოდ. მათი გამოყენება ისტორიის მიმართ უდიდეს ცდომილებას წარმოშობდა: ქმნა უმალ გადაიქცეოდა ქმნილად, სიცოცხლე – სიკვდილად, აქტივობა – ინერტობად. ისტორიას თავისებური მიდგომა სჭირდება, ის, შპენგლერის თვალსაზრისით, მოითხოვს „პოეტურ შემოქმედებას.“ „ევროპის აღსასრულში“ ვკითხულობთ: „ბუნება უნდა აიხსნას მეცნიერულად, ისტორია მოითხოვს პოეტურ შემოქმედებას“[234].

კანტის ფილოსოფიის ერთ-ერთ ძირეულ ნაკლს შპენგლერი ხედავს იმაში, რომ „წმინდა გონების კრიტიკის“ ავტორმა, შემეცნების ფორმალური პირობების დადგენისას, შემეცნებითი მოღვაწეობის ერთადერთ ობიექტად მიიჩნია ბუნება. კანტთან

„ცოდნა ნიშნავს მათემატიკურ ცოდნას“[235]. ისტორიულ მოვლენათა უაღრესად თავისებურ შემეცნებაზე, შენიშნავს შპენგლერი, კანტი არ ფიქრობს. კანტისეული „განსჯა“და „კატეგორიები“ „ევროპის აღსასრულის“ ავტორისათვის სავსებით უძლურია ისტორიის გაგებისათვის. ისტორიის სინამდვილეს წვდება განცდა, გრძნობა და არა განსჯა, რადგან,

როგორც წერს შპენგლერი, „ქმნადობა შეიძლება იყოს მხოლოდ განცდილი და ნაგრძნობი ღრმა უსიტყვო გაგების გზით“[236].

განსჯის, „რაციოს“ უფლებამოსილების გაუქმებას თან სდევს სხვა შედეგებიც: აბსტრაქტულ აზროვნებას და ცნებას ცვლის ცოცხალი ჭვრეტა და კონკრეტული სახე, ზუსტ ფორმულასა და კანონს – სიმბოლო. ქმნადი „ისტორიული“ მოვლენების სწორად ხედვის ოსტატად შპენგლერი გოეთეს მიიჩნევდა: შემთხვევით როდი ვპოულობთ „ევროპის აღსასრულის“ ფურცლებზე დიდი გერმანელი პოეტისა და მეცნიერის ქებათა ქებას. გოეთეს დახასიათებისას შპენგლერი ცხადად გამოთქვამს თავის საკუთარ თვალსაზრისსაც ისტორიის წვდომის საშუალებებზე. „გოეთეს, – წერს შპენგლერი, – რომელიც თავის

მხატვრულ შემოქმედებაში გვიხატავდა სიცოცხლეს, სახეთა განვითარებას, ქმნას და არა ქმნილს... სძაგდა მათემატიკა. მასთან სამყაროს, როგორც მექანიზმს, უპირისპირდება სამყარო, როგორც ორგანიზმი, მკვდარ ბუნებას – ცოცხალი, კანონს – სახე... შთაგრძნობა, დაკვირვება, შედარება, უშუალო შინაგანი სიცხადე, ზუსტი გრძნობადი ფანტაზია – ასეთი იყო მისი საშუალებები მოძრავი მოვლენების გახსნისათვის. და ასეთია საერთოდ ისტორიის კვლევის საშუალებები“[237].

სამყაროს ეს გოეთესეული სურათი, სამყაროს გადამუშავება ისტორიად, ფიქრობს შპენგლერი, წინ უსწრებს სამყაროს მეცნიერულ გადამუშავებას ბუნებად. თანამედროვე მეცნიერული განსჯის თანახმად, თავდაპირველია ბუნება და არა ისტორია: შპენგლერს ამ თვალსაზრისის საპირისპირო საბუთი მოჰყავს: ქმნილს ქმნადობა უდევს საფუძვლად, ქმნილი ქმნადობას გულისხმობს წინასწარ, ამიტომ ისტორიაა სწორედ თავდაპირველი ფორმა სამყაროს გადამუშავებისა. „საკუთრივ „ბუნება,“ – ვკითხულობთ „ევროპის აღსასრულში,“ – არის შედარებით ნაკლებად გავრცელებული, მხოლოდ გვიანდელი ეპოქების დიდი ქალაქის მაცხოვრებელთათვის დამახასიათებელი, განვითარებული, შეიძლება ითქვას, ბებრული წესი სი-

ნამდვილის ფლობისა“[238]. „ისტორია“ სამყაროსადმი ადამიანის უშუალო, გულუბრყვილო, „ჭაბუკურ“ პოზიციას გამოხატავს. კანტისთვის გენიის სფერო ხელოვნება იყო და არა მეცნიერება: მეცნიერის კვლევითი მოღვაწეობის დასწავლა შესაძლებელია, გენიის შემოქმედების დასწავლა შეუძლებელია, გენიოსად იბადებიან. შპენგლერი კანტის მსგავს თვალსაზრისს გამოთქვამს: ბუნების შემეცნება, აღნიშნავს ის, შეიძლება შევისწავლოთ, ისტორიის გამგებად კი მხოლოდ იბადებიან. ბუნების შემეცნება, გვეუბნება „ევროპის აღსასრულის“ ავტორი, „მუშაობაა,“ ისტორია კი „შემოქმედებაა“: „ისტორია ყოველთვის უნდა ინახავდეს თავის თავში რაღაც ბავშვურს, ზმანებისეულს, რაღაც გოეთესეულს...“[239]; ცოცხალი ჭვრეტა, ინტუიცია, რომელზეც ლაპარაკობს შპენგლერი, არ არის ზედაპირული ხედვა კულტურის ფენომენებისა, ისტორიის მოვლენებისა. ისტორიის მკვლევარს „ევროპის აღსასრულის“ ავტორი რთულ ამოცანას უსახავს – მან კულტურის ყოველი ფენომენი, ყოველი ისტორიული მოვლენა უნდა გაიგოს როგორც სიმბოლო, ნიშანი, გამოხატულება ამ მოვლენების სიღრმეში ჩამალული ზეგრძნობადი სულისა. ინტუიცია, მაშასადამე, საბოლოო ანგარიშით, კულტურის უამრავი ფენომენის სიღრმეში მდებარე, გრძნობადი თვალისათვის უხილავ სულთან ზიარებას ნიშნავს. ისევე როგორც ყოველი ჩვენგანი სხვა ადამიანის სხეულებრივ გამოვლინებების „უკან“ხედავს ამ ადამიანის სულს, კულტურის ფენომენების „უკანაც“ სული უნდა იყოს დანახული. „ყოველი ისტორიის ხილვადი გარეგნობა, წერს შპენგლერი, – ისეთივე მნიშვნელობისაა, როგორც ცალკეული ადამიანის გარეგნობა, სიმაღლე, გამომეტყველება, მანერები, გავლა, ლაპარაკის წესი, მოქმედება. ყოველივე ეს მასალაა ადამიანთამცოდნესათვის. სხეული, ზღვარდებული, ქმნილი, წარმავალი – სულის გამოვლენაა“[240]. ის, ვინც „ფილოსოფიური თვალსაზრისით“ წერს ისტორიას, უკვე არსებულ, მზა კატეგორიებსა და პრინციპებს კი არ იყენებს, არამედ კულტურის ყოველ გარეგან გამოვლენას განიცდის, გრძნობის საგნად აქცევს, რათა ამ გზით მიაგნოს მათ მაცოცხლებელ სულს და უკვე ქმნილი ქმნადობად, სიცოცხლის

მქონედ აქციოს. ეს პროცესი ისტორიის ღრმა შრეებში შეჭრისა ხელოვანის შემოქმედების ანალოგიურია. „ისტორიის წერა ფილოსოფიური თვალსაზრისით, – ვკითხულობთ „ევროპის აღსასრულში," – ნიშნავს იმის კეთებას, რასაც აკეთებდა შექსპირი, როცა ის ცალკეულ ადამიანთა ტრაგედიებს წერდა"[241].

4. მსოფლიო ისტორიის მორფოლოგია

ინტუიცია წვდება ისტორიულ სინამდვილეს, რომელიც შპენგლერისთვის სხვა არაფერია, თუ არა განსხვავებულ კულტურათა ერთობლიობა. გარეგანი დაკვირვება ამ ისტორიულ პროცესში მხოლოდ განსხვავებულ კულტურათა დროში თანამიმდევრობას დაინახავს, ისტორიის სიღრმისეულ ფენებში შეჭრა კი სავსებით ახალ სურათს გადაშლის ჩვენს თვალწინ: ის დაგვარწმუნებს, რომ კულტურები არა მარტო განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, არამედ უაღრესად მსგავსნიც არიან ერთმანეთისა.

როგორ შეიძლება ამ მსგავსების ხილვა?

გოეთემ, – აღნიშნავს შპენგლერი, – თავისი „გონითი თვალით" ყოველ ცალკეულ, შემთხვევით წარმოშობილ თუ საერთოდ შესაძლებელ მცენარის „გეშტალტში" ამოიკითხა „პირველფენომენი" – პირველმცენარის იდეა. „პირველფენომენის" იდეამ გოეთეს მისცა გასაღები მთელი ცოცხალი ბუნების ქმნადობის ახსნისათვის. მან დიდი როლი ითამაშა გოეთეს ძიებებში, რომლებსაც ცოცხალი ორგანიზმის მორფოლოგიის პრობლემათა გადაწყვეტა ჰქონდათ მიზნად.

შპენგლერსაც, გოეთეს კვალდაკვალ, სურს შექმნას თავისებური მორფოლოგია. საერთოდ, სამყაროს ნებისმიერი გაგება, შპენგლერის აზრით, უეჭველად მორფოლოგიაა – სამყაროს სტრუქტურის, „მორფეს" გარკვევაა. მაგრამ მექანიკურისა და განფენილის მორფოლოგია არსებითად განსხვავდება ორგანულის, სიცოცხლის, ისტორიის მორფოლოგიისაგან. პირველს – ქმნილის მორფოლოგიას –

ეწოდება სისტემატიკა. მეორეს – ქმნადობის მორფოლოგიას – ფიზიოგნომიკა.

შპენგლერი მეორე ტიპის მორფოლოგიას გვთავაზობს, კერძოდ კი მსოფლიო ისტორიის მორფოლოგიას, ისტორიის ფიზიოგნომიკას. მომავლის ფილოსოფია, ახალი ფილოსოფია „ევროპის აღსასრულის“ ავტორს ესახება სწორედ როგორც ამგვარი მორფოლოგია[242].

გოეთეს მსგავსად, შპენგლერიც ეძებს „პირველფენომენს“ – კერძოდ, ისტორიის პირველფენომენს. „ევროპის აღსასრულის“ ავტორი გვიმტკიცებს, რომ ისტორია აქამდე ზედაპირულად იყო გაგებული: ე.წ. კაცობრიობის ისტორია ამოიწურებოდა სხვადასხვა კულტურის თანმიმდევრობის აღწერით. გოეთეს იდეებით შთაგონებული შპენგლერი ცდილობს ჩაწვდეს ისტორიის დაფარულ შრეს, რეალურად, ისტორიულად განხორციელებული კულტურების „უკან“ მიაგნოს პირველფენომენს – კულტურის პირველსახეს, პირველად ტიპს, კულტურის, როგორც ასეთის, იდეას. „გრძნობადი“ თვალი ამ იდეას, ამ პირველფენომენს ვერ ხედავს: ამ თვალს მხოლოდ გრძნობად-კონკრეტული მასალა ეძლევა. ინტუიცია ხედავს სიღრმეს, ხედავს კულტურას, როგორც წმინდა ფორმას, იდეას, განთავისუფლებულს ყოველივე შემთხვევითისაგან, გრძნობადისაგან. აი, ეს ზოგადი იდეა დევს ყოველი ცალკეული კულტურის საფუძველში და განაპირობებს მათ ურთიერთმსგავსებას.

შპენგლერი წერს: „მე კულტურის იდეას, კულტურის შინაგან შესაძლებლობებს ვასხვავებ ამ იდეის გამოვლენიდან ისტორიის სურათში“[243]. ამ დებულებას დიდი მნიშვნელობა აქვს კულტურის შპენგლერისეული თეორიისათვის. თუ გვსურს ისტორიაში გარკვევა, გვეუბნება „ევროპის აღსასრულის“ ავტორი, აუცილებელია უარი ვთქვათ „გამაანალიზებელ განსჯაზე“ და მივენდოთ „გრძნობასა და ჭვრეტას.“ მაშინ მსოფლიო ისტორიაში არსებული ყოველი რეალური კულტურა წარმოგვიდგება როგორც სხეული, გრძნობადი სინამდვილე, რომელშიც გამოვლენილია იდეა, სული ამ კულტურისა. ეს სული თავდაპირველად მხოლოდ შესაძლებლობათა ერთობლიობაა. კულტურის რეალურ-გრძნო-

ბადი ისტორია, განვითარება ამ სულის შესაძლებლობათა რეალიზაციაა, განამდვილებაა, განფენილის სფეროში გადასვლაა. სიცოცხლე სწორედ შინაგანად, სულიერად შესაძლებლის განხორციელებაა.

იდეა, რომელზეც ლაპარაკობს შპენგლერი, პოტენციებით აღსავსე შემოქმედებითი სულია, ის არის ძალა, ენერგია, თავისებური „ენტელექია," ის არის ლტოლვა, მისწრაფება რეალიზაციისაკენ. სული თავის თავში, შესაძლებლობის სახით, შეიცავს მთელ მომავალს – კულტურის ყველა მხარეს. რეალურად, ისტორიულად არსებული კულტურის „განხორციელება" – იდეის მიზანია, „ტელოსია." კულტურის რეალიზაცია-განვითარების გზა ამ ტელეოლოგიური პროცესის გამოვლენაა, გაშლაა. კულტურის განვითარების ყოველი საფეხური განსაზღვრულია ტელეოლოგიურად, განსაზღვრულია იმ შესაძლებლობით, რომელიც სულს აქვს თავდაპირველად. სწორედ ამიტომ კულტურის განვითარების განხილვისას, – ფიქრობს შპენგლერი, – უნდა ვილაპარაკოთ არა მიზეზობრიობაზე, არამედ „ბედზე." იდეა ისეა „ორგანიზებული," რომ მისი რეალიზაციის პროცესში გარკვეული საფეხურები, ფაზები აუცილებლობით წარმოიშობიან.

შპენგლერის ნააზრევის საფუძველზე უნდა ვიფიქროთ, რომ ისტორიაში არსებული ყოველი კულტურის „ბედი" – ზოგადი, ძირეული ფორმით – ერთნაირია, „შემოქმედებითი სული," იდეა იწყებს ცხოვრებას, ის იბადება, შემდეგ გადის ახალ ფაზას – სიჭაბუკეს, აღწევს თავისი ძალების სრულ გაშლას; კულმინაციას მოსდევს სიბერე და, ბოლოს, – სიკვდილი. ყველა კულტურა გაივლის ამ ფაზებს. ეს ფაზები შესაძლებლობის სახით უკვე იდეაში, სულშია მოცემული. რეალობა მხოლოდ წარმოაჩენს მათ.

ყოველი კულტურა წარმოიშობა თავდაპირველი სულიერი მდგომარეობიდან, რომელიც თავისი არსებით ქაოტური და უსახოა. კულტურის წარმოშობა „ევროპის აღსასრულის" ავტორისათვის ნიშნავს „დიდი სულის," „სახის" წარმოშობას. კულტურა, როგორც სულისა

და სხეულის დინამიკური ერთიანობა, ყოველთვის შემოსაზღვრულ ადგილზე წარმოიშობა და ვითარდება, – შპენგლერი ამაში ხედავს კულტურის მსგავსებას მცენარესთან. კულტურა მუდამ „დამაგრებულია“ გარკვეულ, მკაცრად ლოკალიზებულ სივრცეში, დაკავშირებულია მატერიასთან, რომლის მეშვეობითაც აღწევს განამდვილებას. აქ, ამ ადგილზე იწყებს მოქმედებას კულტურის სული, აქ იქცევა ის სხეულად, ბოლოს კი აქვე ამოწურავს თავის თავს – სინამდვილედ აქცევს ყველა თავის შესაძლებლობას და კვდება. „კულტურა, – წერს შპენგლერი, – კვდება იმის შემდეგ, რაც ეს სული განახორციელებს თავისი შესაძლებლობების მთელ ჯამს ხალხების, ენათა, სარწმუნოებათა, ხელოვნების, სახელმწიფოთა და მეცნიერებათა სახით და, ამგვარად, კვლავ დაბრუნდება თავდაპირველ სულიერ სტიქიაში.“ სული შემოქმედია, ის რეალიზდება და

ძლევს ქაოსს, მაგრამ, ამავე დროს, მისი შემოქმედებითი ძალები ულევი არ არის. იმის შემდეგ რაც კულტურა ამოწურავს თავის შემოქმედებით ძალებს, როცა, მაშასადამე, იდეის შინაგანი სწრაფვა რეალიზაციისაკენ პოვებს თავის დასასრულს, კულტურა იყინება, ქვავდება.

მსოფლიო ისტორიის მორფოლოგიამ უნდა იკვლიოს სულის რეალიზაციის ინდივიდუალურ-უნიკალური გზები სხვადასხვა კულტურაში – ჩინურში, ბაბილონურში, ეგვიპტურში და ა.შ. ამავე დროს მან უნდა შეადაროს ერთმანეთს სხვადასხვა კულტურის ფაზები, იპოვოს მსგავსება კულტურათა შორის. ამ მიზნის მისაღწევად, შპენგლერის თანახმად, მსოფლიო ისტორიის მორფოლოგია მიმართავს თავის სპეციფიკურ იარაღს – ანალოგიას.

„მკვდარი ფორმების გაგების საშუალებაა მათემატიკური კანონი, – წერს შპენგლერი, – ცოცხალი ფორმების წვდომის საშუალებაა ანალოგია“[244]. მხოლოდ ანალოგია წარმოაჩენს კულტურათა ჭეშმარიტ არსებას – იმას, რომ ყოველი კულტურა ორგანიზმია.

5. ისტორიის ტრადიციული გაგების კრიტიკა

ზემოთ თქმულის საფუძველზე შევხედოთ მსოფლიო ისტორიას შპენგლერის თვალით. პირველ ყოვლისა, ნათელი ხდება, რომ მსოფ-

ლიო ისტორია არ უნდა გავიგოთ როგორც ერთიანი, უწყვეტი, სწორხაზოვანი პროცესი, როგორც ეს ესმოდა ტრადიციას, როგორც ეს ესმოდა, ვთქვათ, ჰეგელს. ჰეგელის თანახმად, ისტორია ერთმანეთთან ორგანულად დაკავშირებულ საფეხურთა მთლიანობაა. ისტორია დიდ გერმანელ ფილოსოფოსს ესმოდა როგორც კაცობრიობის მოძრაობა ერთ გზაზე – თავისუფლების თანდათან გაცნობიერების გზაზე, როგორც პროგრესი თავისუფლების გაცნობიერებაში. ისტორიის საზრისი, მიზანი გერმანელ ფილოსოფოსს ესახებოდა როგორც თავისუფლების სრული გაცნობიერება.

შპენგლერი ისტორიის ამგვარი გაგების წინააღმდეგია. „დასავლეთის აღსასრულში“ ამის თაობაზე ვკითხულობთ: „კაცობრიობას არა აქვს არავითარი მიზანი, არავითარი იდეა, არავითარი გეგმა ისევე როგორც არა აქვს მიზანი პეპლებისა და ორქიდეების სახეებს“[245]. კაცობრიობის ისტორია, როგორც მთლიანობა, უწყვეტობა, ერთმანეთთან შინაგანად დაკავშირებულ საფეხურთა მონაცვლეობა შპენგლერისათვის არ არსებობს. და ეს იმიტომ, რომ არ არსებობს კაცობრიობა, როგორც ისტორიის ერთი სუბიექტი, ერთი გმირი, ერთი სუბსტანცია. „კაცობრიობა“ – ცარიელი სიტყვაა“[246], წერს ის და ამ ფრაზით კარგადაა გამოხატული მისი პოზიცია: ისტორიას არ ჰყავს სუბიექტი – კაცობრიობა, – როგორც ისეთი სუბსტრატი, რომელიც ერთია, თუმცა დროთა განმავლობაში იცვლის სახეს, ვითარდება, ანდა, პირიქით, კნინდება. მსოფლიო ისტორია ამ პოზიციის მიხედვით, არ მოგვითხრობს კაცობრიობად წოდებული ერთი სუბიექტის ამბავს. ისტორია, შპენგლერის თანახმად, ცხადყოფს, რომ არსებობს არა კაცობრიობა, როგორც ერთი მთლიანობა, არამედ არსებობენ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი, თავის თავში ჩაკეტილი კულტურები; არსებობს თავის თავში დახშულ კულტურათა სიმრავლე და არა ერთი უწყვეტი ძაფი კაცობრიობის მოძრაობისა. ნ.ბერდიაევი ასე ახასიათებს შპენგლერის თვალსაზრისს: „არ არსებობს ერთიანი კაცობრიობა, ისტორიის ერთიანი სუბიექტი. ქრის-

ტიანობამ პირველად გახადა შესაძლებელი ისტორიის ფილოსოფია იმით, რომ გამოავლინა არსებობა ერთიანი კაცობრიობისა, რომელსაც აქვს ერთიანი ისტორიული ბედი – თავისი დასაწყისით და დასასრულით. ასე გადაიხსნება ქრისტიანული ცნობიერებისათვის პირველად მსოფლიო ისტორიის ტრაგედია, კაცობრიობის ბედი. შპენგლერი კი უბრუნდება წარმართულ პარტიკულარიზმს. მისთვის არ არსებობს კაცობრიობა, არ არსებობს მსოფლიო ისტორია, კულტურები, რასები. ესაა ჩაკეტილი ბედის მქონე ჩაკეტილი მონადები“[247].

ისტორიის უწყვეტობისა და სწორხაზოვნების კრიტიკას შპენგლერთან ორგანულად უკავშირდება ე. წ. „ევროპოცენტრიზმის“ კრიტიკა. ევროპოცენტრიზმი, როგორც ამას ადასტურებს სახელწოდება, მსოფლიოს ერთ-ერთ ნაწილს – ევროპას აყენებს ისტორიის ცენტრში, აცხადებს ათვლის წერტილად და ყველა სხვა ისტორიულ მოვლენას ამ ცენტრის თვალთახედვით აფასებს. ევროპოცენტრიზმით დაავადებული ისტორიკოსის თვალსაწიერი ვიწროა და სუბიექტური – ის ხედავს მხოლოდ იმას, რაც ევროპელისთვისაა მნიშვნელოვანი. ეს „პერსპექტივიზმი“ აღარიბებს ისტორიას: ევროპელის მიერ

გამომუშავებული სქემა – „ძველი მსოფლიო – საშუალო საუკუნეები – ახალი დრო“ – უგულებელყოფს მრავალ მნიშვნელოვან ისტორიულ ფენომენს, კულტურებს, რომლებიც არ არიან დაკავშირებული ევროპულ კულტურასთან. ამგვარი სუბიექტივიზმი, შპენგლერის აზრით, უფლებას მისცემდა ჩინელ ისტორიკოსს, შეედგინა მსოფლიო ისტორიის ისეთი გეგმა, რომელიც არაფერს იტყოდა ჯვაროსნულ ლაშქრობებზე, რენესანსზე, იულიუს კეისარზე და ფრიდრიხ დიდზე[248].

პტოლემეს სისტემა სამყაროს ცენტრში დედამიწას ათავსებდა. ევროპოცენტრიზმი, შპენგლერის თანახმად, ისტორიის პტოლემესეული სისტემაა. პტოლემეს დაუპირისპირდა კოპერნიკი. შპენგლერს იმის პრეტენზია აქვს, რომ ისტორიის დარგში კოპერნიკისებურ გადატრიალებას ახდენს.

6. კულტურის ჰაბიტუსი და ჰომოლოგიის პრინციპი

ყოველი კულტურა უნდა იყოს განხილული მის თავისთავადობაში და არა რომელიმე ეპოქის ან კულტურის თვალთახედვით – ასეთია შპენგლერის მოთხოვნა. ეს მოთხოვნა ითვალისწინებს იმას, რომ ყოველ კულტურას, ისევე როგორც სხვა ცოცხალ ორგანიზმებს, აქვს თავისი „ჰაბიტუსი.“ შპენგლერი გვიხასიათებს მცენარის ჰაბიტუსს. ეს ცნება გულისხმობს მცენარეთა რომელიმე სახის თავისებურებას – მის გარეგნულ ფორმას, – რაც მთავარია – ქმნილის, განფენილის სფეროში ამ მცენარის შესვლის სტილსა და ხასიათს. ქმნილის სფეროში გადასვლის სტილი და ხასიათი ყოველ მცენარეს თავისებური აქვს – სწორედ ამის წყალობით არსებობს სხვაობა მათ შორის, ამის წყალობით მცენარე თავისი ნებისმიერი ნაწილით სიცოცხლის ყოველ საფეხურზე განსხვავდება ყველა სხვა მცენარისაგან.

ის, რაც ითქვა მცენარეზე, შპენგლერის თანახმად, უნდა ითქვას კულტურაზეც. ყოველ კულტურას აქვს თავისი ჰაბიტუსი. ინდური კულტურის ჰაბიტუსი განსხვავდება ეგვიპტურისაგან, ანტიკურის ჰაბიტუსი ევროპულისაგან და ა. შ. ყოველ კულტურაში თავისებური სტილია სულისა, ყოველ კულტურას აქვს სპეციფიკური, რელიგიური, გონითი, პოლიტიკური, სოციალური, ეკონომიკური სტილი. კულტურის ჰაბიტუსი თავის გამოხატულებას პოვებს ცალკეულ ადამიანთა აზრთა წყობაზე, ქცევაზე, ჟესტზე, საერთოდ ადამიანთა ძირეულ სასიცოცხლო გამოვლინებებზე. ძველი ბერძნები უპირატესობას ანიჭებენ პლასტიკას და ფრესკას, არაბები, პირიქით, უარყოფენ პლასტიკას, ინდური კულტურის წარმომადგენელი ეზოთერმიზმს ელტვის, ბერძენი – პოპულარობას...ყოველი კულტურა ქმნის სახელმწიფოებრივი ორგანიზაციის, ფულადი სისტემის, საზოგადოების ზნეჩვეულებების სპეციფიკურ ტიპს, ყოველ კულტურას აქვს თავისი ხანგრძლივობა სიცოცხლისა, თავისი ტემპი, ტაქტი არსებობისა. კულტურათა ჰაბიტუსი გრძნობადად წარმოაჩენს სხვადასხვა კულტურის წარმომადგენელთა განსხვავებულ მსოფლაღქმას. დავაკვირდეთ ანტიკურ ქალაქებს: ყოველი მათგანი არის განსახიერება და სიმბო-

ლო სიცოცხლის ერთი და იმავე შეგრძნებისა, გამოვლენა ერთი ჰაბიტუსისა. სწორედ როგორც ეს გამოვლენანი, ისინი, შპენგლერის აზრით, „თავისი დაგეგმარებით, ქუჩებით, კერძო და საზოგადოებრივი არქიტექტურის ენით, მოედნების, შესახვევების, ეზოთა და ფასადების ტიპით, ფერებით, ხმაურით და ორომტრიალით, თავისი ღამეებით მკაცრად განსხვავდებიან არაბეთის ან ევროპის ქალაქებისაგან“[249]. კულტურის ჰაბიტუსი, ფიქრობს შპენგლერი, თავის კვალს აჩნევს ამ კულტურაში მცხოვრებ ადამიანებს, მისი წარმომადგენლები სულიერი ჰაბიტუსით სავსებით განსხვავდებიან სხვა კულტურის წარმომადგენლებისაგან. განსხვავების არსებობას განაპირობებს ისიც, რომ, როგორც გვიმტკიცებს შპენგლერი, ადამიანი საკუთარი ცხოვრების გზაზე აუცილებლობით იმეორებს თავისი კულტურის ყველა ფაზას. ყოველი ევროპელი უკვე ბავშვობიდან თავის განცდაში აღადგენს წარსულს – გოტიკას, ძველ ტაძრებს, რაინდთა ციხე-სიმაგრეებს, თქმულებებს გმირებზე, ჯვაროსნულ ლაშქრობებს. ჭაბუკ ბერძენს ჰქონდა საკუთარი ჰომეროსისეული ეპოქა და საკუთარი მარათონი[250]. „როცა გოეთე ადგენდა თავისი „ფაუსტის“ გეგმას, – წერს შპენგლერი, – ის იყო პარსიფალი. როცა მან დაამთავრა პირველი ნაწილი, ის იყო ჰამლეტი. მხოლოდ მეორე ნაწილში გახდა ის XIX საუკუნის კოსმოპოლიტი, რომელსაც ესმოდა ბაირონი“[251].

შპენგლერის თვალსაზრისი არ ჩერდება კულტურის მხოლოდ სპეციფიკის დახასიათებაზე. „ევროპის აღსასრულის“ ავტორისათვის მთავარია იპოვოს საერთო ნიშნები აგრერიგად განსხვავებულ კულტურებს შორის, საერთო მომენტები ამ, საკუთარი ჰაბიტუსის მქონე ორგანიზმებს შორის.

რადგან ყოველ კულტურაში განხორციელებულია ერთი პირველფენომენი, რადგან ყოველი კულტურა, როგორც ცოცხალი არსება, ემორჩილება ყოველი ცოცხალი არსებისათვის საერთო კანონზომიერებას, სხვადასხვა კულტურას არ შეიძლება არ ჰქონდეს ერთნაირი ძირეული სტრუქტურა. კულტურები ერთ გზას გადიან, ერთი კულტურის ამა თუ იმ

მოვლენას ყოველთვის მოეძებნება პარალელი სხვა კულტურებში. ამ აზრების ნათელსაყოფად შპენგლერი მიმართავს ჰომოლოგიის ცნებას. ორგანოთა ჰომოლოგიას ბიოლოგიაში მათ მორფოლოგიურ ტოლფასობას უწოდებენ. ამ ცნებას განასხვავებენ ორგანოთა ანალოგიის ცნებისაგან, რაც ორგანოთა ფუნქციების ტოლფასობას გამოხატავს. შპენგლერი ყურადღებას ამახვილებს კულტურის მოვლენათა ჰომოლოგიურობაზე. ცხოველთა სამყაროში ჩვენ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ, მაგალითად, ხერხემლიანთა ფილტვებისა და თევზების საცურაო ბუშტის ჰომოლოგიურობაზე. შპენგლერის აზრით, იგივე მიმართებები შეიძლება აღმოვაჩინოთ ისტორიაშიც. ჰომოლოგიურნი არიან, მაგალითად, IV დინასტიის პირამიდები და გოტური ტაძრები, ბუდიზმი და რომაული სტოიციზმი, ალექსანდრეს ლაშქრობები და ნაპოლეონის ლაშქრობები, პლოტინის ეპოქა და დანტეს ეპოქა, დიონისური მოძრაობა და რენესანსი. ეს ფენომენები სხვადასხვა კულტურას ეკუთვნიან, მაგრამ ამ კულტურათა სტრუქტურაში ერთნაირი ადგილი უკავიათ და ერთნაირი მნიშვნელობა აქვთ. თუმცა ეს ფენომენები სრულიად სხვადასხვა დროს წარმოიშვნენ, მათი ჰომოლოგიური მსგავსების გამო, შპენგლერს კანონიერად მიაჩნია ილაპარაკოს მათ ერთდროულობაზე. მართლაც, ჰომოლოგიური მოვლენები ერთდროულნი არიან იმ აზრით, რომ იგივეობრივი შინაგანი სტრუქტურის მქონე განსხვავებულ კულტურებში, ამ კულტურათა ფაზების მონაცვლეობაში ისინი მხოლოდ გარკვეული მოვლენების „შემდეგ“ და გარკვეული მოვლენების „წინ“ ჩნდებიან. ყოველ სრულყოფილ, განვითარებულ კულტურაში მათი მოსვლის დრო მკაცრად განსაზღვრულია. „მე ვუწოდებ ერთდროულს ისეთ ორ ისტორიულ ფაქტს, – წერს შპენგლერი, – რომლებიც ჩნდებიან ყოველთვის თავის კულტურაში, სრულიად ერთნაირ – შეფარდებით – მდგომარეობაში და, მაშასადამე, რომელთაც აქვთ სავსებით ურთიერთშესატყვისი მნიშვნელობა“[252]. პითაგორა და დეკარტი, პლატონი და ლაპლასი – განსხვავებული ეპოქების წარმომადგენლები –

შპენგლერის მოძღვრების თანახმად, უნდა გავიაზროთ როგორც ერთდროულნი.

მსოფლიო ისტორიის მორფოლოგია ხედავს იმის შესაძლებლობას, რომ კულტურათა მოვლენებს შორის ჰომოლოგიური მიმართებების არსებობის საფუძველზე აღადგინოს დავიწყებული კულტურები: თუ შემოგვრჩა ამ უკანასკნელის თუნდაც ერთი ფრაგმენტი, ჩვენ, სრულყოფილი კულტურების სტრუქტურებზე დაყრდნობით, შეგვიძლია გავაცოცხლოთ დავიწყებული კულტურის უცნობი ფრაგმენტებიც. ამ შემთხვევაში მსოფლიო ისტორიის მორფოლოგია, ფიქრობს შპენგლერი, ჰგავს პალეონტოლოგიას, რომელსაც თავის ქალის ერთი ნატეხის საფუძველზეც ძალუძს აღადგინოს მთლიანად ჩონჩხი. ამ მორფოლოგიას, ცხადია, ისიც ძალუძს, რომ არსებული კულტურის მომავალი ფაზები და შესატყვისი მოვლენები დაგვიხასიათოს, კერძოდ, გვითხრას, რა ელის ევროპულ კულტურას „ხვალ.“

7. კულტურა და ცივილიზაცია. ევროპის აღსასრული

მაშ ასე, რა ელის ევროპის კულტურას „ხვალ“?

ყოველი კულტურის სული მიისწრაფვის თავისი შესაძლებლობების სრული რეალიზაციისაკენ, მატერიალურში, ვრცეულში საკუთარი თავის დამკვიდრებისაკენ. „ახალგაზრდა“ კულტურა შემოქმედებითია, ენერგიით აღსავსეა, „ქმნადობაა.“ მაგრამ კულტურა ორგანიზმია და გარკვეული ფაზების გავლის შემდეგ დგება სიბერე: ორგანიზმის შემოქმედებითი ძალები უკვე მთლიანად ამოწურულია, ქმნადობას ცვლის ქმნილი, ცოცხალს – მკვდარი, მოძრაობას – უძრაობა. კულტურის განვითარების ამ ბოლო სტადიას შპენგლერი ცივილიზაციას უწოდებს.

„ყოველ კულტურას აქვს თავისი საკუთარი ცივილიზაცია“[253], – წერს შპენგლერი. როგორც მცენარის, ცხოველის ან ადამიანის შემოქმედებით ცხოვრებას აუცილებლობით მოსდევს დაღმა სვლა, დაისი, ისევე ყოველი კულტურის გაფურჩქვნას მოსდევს კულტურის ძალთა გამოფიტვა; ცივილიზაცია არის გარდუვალი ბედი კულტურისა[254].

ევროპული კულტურა, შპენგლერის თანახმად, თავისი ჰაბიტუსის მქონეა, ის, ფიქრობს „ევროპის აღსასრულის“ ავტორი, ფაუსტური სულის გამოვლენაა, სულისა, რომლის თავისებურებაც კარგად ჩანს ანტიკური კულტურის სულთან – აპოლონურთან – შეპირისპირებაში. შპენგლერი ამ ორი განსხვავებული სულის დასახასიათებლად სახეებს, ხატებს მიმართავს. აპოლონურ კულტურაზე ლაპარაკობდა ნიცშე. მან თავის ცნობილ თხზულებაში „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“ აპოლონური დიონისურს დაუპირისპირა. შპენგლერი ცდილობს თავისებურად დაგვიხატოს აპოლონურის არსი. აპოლონურისთვის განფენილობის, ვრცეულობის იდეალური ტიპია გრძნობადად მოცემული, სივრცეში შემოსაზღვრული ცალკეული სხეული, შიშველი სხეულის ქანდაკება, მექანიკური სტატიკა. ფაუსტურია უსაზღვრო სივრცე, ფუგა, გალილეის დინამიკა. აპოლონური ფერწერა – ფრესკის ხელოვნება – ცალკეულ სხეულს შემოსაზღვრავს ხაზებით და კონტურებით, ფაუსტურმა არ იცის ასეთი საზღვრები, ის სივრცეს აგებს შუქ-ჩრდილის საშუალებით. ფაუსტური სული მარად მაძიებელი, მარად მოძრავი, მარად დაუდგომელი სულია.

მაგრამ ფაუსტი ბერდება... ფაუსტური კულტურა შედის ცივილიზაციის სტადიაში.

ცივილიზაციაზე ბჭობისას შპენგლერი კულტურის ცნებას ორი მნიშვნელობით ხმარობს. „კულტურა“ ზოგჯერ გაგებულია ფართო მნიშვნელობით და ის თავისი ბოლო სტადიის სახით მოიცავს ცივილიზაციას. „კულტურა“ ამ შემთხვევაში არის მთლიანად ერთი ორგანიზმი, ცოცხალი არსება განვითარების ყველა მისი სტადიით. „კულტურა,“ ვიწრო მნიშვნელობით, მოიცავს მხოლოდ ცოცხალი არსების ზეაღმავალ ხაზს, განვითარება-გაფურჩქვნის პერიოდს და კი არ მოიცავს ცივილიზაციას, არამედ უპირისპირდება მას. სწორედ ამ დაპირისპირების აზრით ვპოულობთ „ევროპის აღსასრულში“ ასეთ

მსჯელობებს: „კულტურა და ცივილიზაცია ესაა – სულის ცოცხალი სხეული და სულის მუმია,“ „კულტურა და ცივილიზაცია ესაა – მიწისგან აღმოცენებული ორგანიზმი და კულტურის გახევებით მიღებული მექანიზმი.“

ანტიკურ ეპოქაში გადასვლა კულტურიდან (ვიწრო მნიშვნელობით) ცივილიზაციისაკენ, გვეუბნება შპენგლერი, მოხდა IV საუკუნეში, ახალ დროს – XIX საუკუნეში. ეს გადასვლა ცივილიზაციაში მრავალ სიმპტომში ამჟღავნებს თავს. შპენგლერი მოგვითხრობს იმ მოვლენებზე, რომლებიც ახასიათებს ცივილიზაციას საერთოდ და, ცხადია, ევროპის ცივილიზაციასაც.

კულტურის სტადიაზე, – წერს შპენგლერი, – ყველა დიდი სულიერი გადაწყვეტილების ასპარეზია „მთელი ქვეყანა,“ ცივილიზაციის სტადიაზე კი ამგვარ ამოცანებს წყვეტს სამი ან ოთხი მსოფლიო ქალაქი. ამ ქალაქებში წყდება ბედი ქვეყნისა. ისინი უპირისპირდებიან დანარჩენ ქვეყანას, როგორც რაღაც უმნიშვნელოს, პასიურს, ჩამორჩენილს – „პროვინციას.“ „მსოფლიოს ნაცვლად – ქალაქი – ვკითხულობთ „ევროპის აღსასრულში,“ – ერთი წერტილი, – რომელშიც თავმოყრილია ვრცელი ქვეყნების მთელი ცხოვრება“[255]. შპენგლერის მახვილი თვალი კარგად ამჩნევს ურბანიზაციის პროდუქტის – დიდი ქალაქის მაცხოვრებლის „ავლადიდებას.“ თუ კულტურის ეპოქაში ადამიანი მდიდარი იყო ტრადიციებით, მიწასთან იყო შეზრდილი, ახლა ჩნდება ახალი ტიპის ადამიანი – ქალაქელი, მომთაბარე პარაზიტი, უფორმო მასაში გათქვეფილი, რელიგიურ რწმენასა და ტრადიციებს მოკლებული...

ცივილიზაცია თავისებურად ავლენს თავს ღირებულებათა სფეროში.

ნიცშე, როგორც ცნობილია, ლაპარაკობს „ყველა ღირებულებათა გადაფასებაზე.“ „ზარატუსტრას“ ავტორის დებულება იმის შესახებ, რომ „ღმერთი მკვდარია,“ ნიშნავს იდეალური სამყაროს, ტრადიციული ღირებულებების გაუფასურებას, მათი გადაფასების აუცილებლობას.

შპენგლერის აზრით, ნიცშეს სიტყვებში ყველა ღირებულების გადაფასებაზე ცივილიზაციის სტადიაში მყოფმა სულიერმა მოძრაობამ, „დაბერებულმა ფაუსტმა“ პოვა თავისი ფორმულა. შპენგლერისთვის ამ ფორმულით გამოხატულია საერთოდ ყოველი ცივილიზაციის შინაგანი ხასიათი: ცივილიზაცია იწყებს იმით, რომ სახეს უცვლის კულტურას, სხვაგვარად განიხილავს და იყენებს კულტურას. ცივილიზაცია არაფერს ქმნის, ის მხოლოდ სხვაგვარ გაგებას იძლევა, ის გულისხმობს, რომ მას წინ უსწრებს შემოქმედებითი პერიოდი[256]. ცივილიზაცია კულტურის ნასუფრალით იკვებება.

სოკრატე, ბუდა, რუსო – ეს სამი დიდი ადამიანი – ღირებულებათა გადაფასებას მოითხოვდა. ისინი სხვადასხვა დროს მოღვაწეობდნენ, მაგრამ, თუ გავიხსენებთ შპენგლერისეულ „ერთდროულობის“ ცნებას და გავიაზრებთ „ევროპის აღსასრულის“ ავტორის მოსაზრებებს ცივილიზაციაზე, უნდა ვთქვათ, რომ ამ სამი ადამიანის მოძღვრება „ერთდროულია.“ სტოიციზმი, რომლის სულიერი მამა, შპენგლერის აზრით, სოკრატეა, ბუდიზმი და რუსოს სოციალიზმი მორფოლოგიურად ტოლფასი ფენომენებია: თავისი

კულტურის საზღვრებში ისინი ცივილიზაციის სტადიას გამოხატავენ იმით, რომ ებრძვიან ტრადიციულ ღირებულებებს. ყოველ მათგანში იგრძნობა დიდი ქალაქის მაჯისცემა.

თანადროული ევროპის ისეთ გამოჩენილ ფიგურებზე დაკვირვება, როგორებიც არიან შოპენჰაუერი, ჰებელი, ვაგნერი, ნიცშე, იბსენი, სტრინდბერგი, შპენგლერის აზრით, ამართლებს ნიცშეს დებულებას ნიჰილიზმის მოსვლის შესახებ. ნიჰილიზმი ნიცშეს ესმოდა როგორც უმაღლესი ღირებულებების გაუფასურება, შპენგლერისათვის ნიჰილიზმი ყოველი კულტურის აუცილებელი სტადიაა – ცივილიზაციის გამომხატველი მოვლენაა. ნიჰილიზმში, ისევე როგორც ცივილიზაციაში საერთოდ, ჩვენ ვხედავთ არა რაღაც გრძნობად ცვლილებებს – პოლიტიკურს ან ეკონომიკურს, – არამედ ენერგიისაგან დაცლილ სულს. სულის ეს დაღლილობა, სიბერე წარმოჩნდება მა-

შინ, როცა სამყარო ხელოვნებისა, რელიგიისა, ზნე-ჩვეულებისა, სახელმწიფოსი, მეცნიერებისა უკვე აღარ განიცდება როგორც თავისთავად ცხადი, სანდო, გაუცნობიერებელი, როცა ეს სამყარო გაუცხოებულია, მძიმეა, განსჯის საგანია: „მხოლოდ სნეული გრძნობს თავისი სხეულის ნაწილებს“[257].

ეს ვითარება, შპენგლერის აზრით, კარგად ჩანს მორალის სფეროში. კულტურის ეპოქაში ადამიანი უშუალოდ, ბუნებრივად მოქმედებს. მისი მორალი ინსტინქტურია, ეს მორალი მისი საკუთრებაა. დაღლილი სიცოცხლე მორალს პრობლემად აქცევს. „კულტურის მორალი ისაა, რასაც ფლობენ, – შენიშნავს შპენგლერი, – ცივილიზაციის მორალი ისაა, რასაც ეძებენ“[258]. შპენგლერი თვლის, რომ ცივილიზაცია, კერძოდ კი ევროპული თანამედროვეობა, მორალის სფეროში სიმაღლის დაკარგვას ნიშნავს – ესქილეს, პლატონის, დანტეს და გოეთეს მაღალი თვალსაზრისი იცვლება ყოველდღიურ დაბალ საჭიროებათა ნაკარნახევი თვალსაზრისით. „ევროპის აღსასრულის“ ავტორის სხარტი გამოთქმით სიცოცხლის ფრინველისეული პერსპექტივა იცვლება ბაყაყისეული პერსპექტივით[259]. შპენგლერი ასხვავებს ერთმანეთისაგან ტრაგიკულსა და პლებეურ მორალს. ტრაგიკულს კარგად ესმის ადამიანური ყოფის სიმძიმე, მაგრამ მას ეამაყება ამ სიმძიმის ატანა, სურს შინაგანად იყოს გარეგანი სამყაროს საგნების ბატონი. პლებეური მორალი ცდილობს როგორმე გვერდი აუაროს ბედს, გარეგნულად მოიცილოს დაბრკოლებები ზრუნვით, ჰუმანურობის იდეით, ტექნიკით, სახელმწიფოებრივი იძულებით, მოძღვრებით უმრავლესობის ბედნიერებაზე...

ცივილიზაციის სენი ნათლად ამჟღავნებს თავს რელიგიის სფეროშიც. შპენგლერი გვთავაზობს ასეთ მოკლე ფორმულას: „ყოველი კულტურის არსება რელიგიაა, მაშასადამე, ყოველი ცივილიზაციის არსება ირელიგიურობაა“[260]. კულტურის ყოველ სულს, – ვკითხულობთ „ევროპის აღსასრულში,“ – აქვს თავისი რელიგია. ყველა ცოცხალი ფორმა, რომლებშიც ვლინდება სული – ხელოვნება, დოგმატები, კულტი, მეტაფიზიკური თუ მათემატიკური სამყაროები, ყოველი ორნამენტი, სვეტი,

ლექსი, იდეა – თავისი არსებით რელიგიურია. სამაგიეროდ ირელიგიურობა, სულიერების საპირისპირო განწყობა მსჭვალავს ცივილიზაციის ყველა ფენომენს. ღრმად ირელიგიურია, მაგალითად, თანამედროვე მსოფლიო ქალაქები ყველა თავისი წვრილმანით – ქუჩებით, ენით, ადამიანთა სახის გამომეტყველებით. შპენგლერი ხედავს საოცარ მსგავსებას სხვადასხვა ცივილიზაციის წარმომადგენელთა სახეებს შორის – რომაელები

ძალზე ჰგვანან ამერიკული ყაიდის თანამედროვე პრაქტიკულ მოღვაწეებს. ირელიგიური იყო სტოიციზმი და ბუდიზმი, ირელიგიურია თანამედროვე სოციალიზმი. სოციალისტური მოძღვრება „ევროპის აღსასრულის“ ავტორისათვის არის ფაუსტური მსოფლმხედველობა, რომელიც ირელიგიური გამხდარა. ცივილიზაცია სულიერების, ღრმა შინაგანი რელიგიურობის კვდომაა. სული აღარ არის შემოქმედი. შემოქმედების ადგილს იკავებს კონსტრუირება[261].

სულიერებას მოკლებული ბრბო, ქალაქის მასა ცვლის „ხალხს,“ ბუნებასთან გაერთიანებულ გლეხს. შპენგლერი გვიხატავს თანადროულ ადამიანს: ესაა მასის წარმომადგენელი – „გაზეთის მკითხველი,“ პრაქტიკოსი, ფულის მონა, თანამედროვე მანიველირებელი სწავლების პროდუქტი – „განათლებული კაცი,“ სანახაობებით, სპორტით, გასართობი ლიტერატურით გატაცებული ქალაქელი, რომელიც ადვილად ემორჩილება პროპაგანდას. საკუთარ თავში ჩაღრმავების ნაცვლად თანამედროვე ადამიანი გარეთ იყურება, გარე წარმატებას ეძებს. სულიერ ცხოვრებას ეუფლება ასეთი გარე წარმატების საფუძველზე აღმოცენებული გონითი პროსტიტუცია – „ჟურნალიზმი.“ „პოეტი, მღვდელი, მეცნიერი ჟურნალისტად იქცევა“[262], – წერს შპენგლერი.

გარეთ მიმართული ენერგია – „დროის“ შეცვლა „სივრცით“ – ბადებს იმპერიალისტურ ზრახვებს. „იმპერიალიზმი, –წერს შპენგლერი, – წმინდა ცივილიზაციაა“[263]. იმპერიალიზმის ფორმულაა – „გაფართოება – ეს ყველაფერია.“

ცივილიზაციის დადგომასთან ერთად, – ფიქრობს შპენგლერი, – ეცვლება ნირი ფილოსოფიასაც. ერთი, ყველა ეპოქისათვის საერთო ფილოსოფია არ არსებობს, – ვკითხულობთ „ევროპის აღსასრულში," – ყველა კულტურას აქვს საკუთარი ფილოსოფია, რომელიც შეესატყვისება კულტურის სხვა ფორმებს – ვთქვათ, თავისი დროის მათემატიკას ან ხელოვნებას. კულტურას, როგორც სულის აღმავლობას, შეესაბამება მეტაფიზიკური ფილოსოფია, ცივილიზაციის ფილოსოფია კი თავისი არსით მეტაფიზიკური კი არ არის, არამედ ეთიკურია. მეტაფიზიკური ფილოსოფია არის თავად ცხოვრების გაცხადება, ეთიკური ფილოსოფია განიხილავს ცხოვრებას როგორც ობიექტს.

ყველა ზემოგანხილული ნიშანი, – ფიქრობს შპენგლერი, – მოწმობს, რომ ევროპულ კულტურას დაუდგა შემოდგომა: ფაუსტური კულტურა შევიდა ცივილიზაციის ფაზაში. კარზე მომდგარია ამ კულტურის აღსასრული, რომლის თავიდან აცილება არავის ძალუძს.

პესიმისტურად ჟღერს შპენგლერის ეს სიტყვები: „დაბადება კავშირშია სიკვდილთან, სიჭაბუკე – სიბერესთან, სიცოცხლე საერთოდ – თავის ბოლოსთან, ხანგრძლივობის გარკვეულ საზღვრებთან. თანადროულობა ცივილიზაციის ფაზაა და არა კულტურისა. ამიტომ ცოცხალი შინაარსების მთელი რიგი ქრება – როგორც დღეს შეუძლებელი. შეიძლება ვწუხდეთ ამაზე და ეს წუხილი პესიმისტური ფილოსოფიისა და ლირიკის სამოსელში გავხვიოთ – მომავალში იზამენ კიდეც ამას, – მაგრამ საქმის ვითარების შეცვლა შეუძლებელია"[264].

ეს შეუძლებლობა არის „ევროპის აღსასრულის" ავტორის ბოლო სიტყვა.

8. შპენგლერის მოძღვრების ძირეული ნაკლი. ეროვნული გონი და ეროვნული კულტურა

შპენგლერის ძირითადი შეცდომა ონტოლოგიური ხასიათისაა. ჩვენ ვეცდებით ვაჩვენოთ, რომ „ევროპის აღსასრულის" ავტორი დაავადებულია საკმაოდ გავრცელებული სენით, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს „ონტოლოგიური სიბეცე."

სამყარო განსხვავებული სახის შრეებისაგან არის შემდგარი. არაორგანულის სფერო განსხვავდება ორგანულისაგან, ბიოლოგიურისაგან, ბიოლოგიური ფსიქიკურისაგან, ფსიქიკური გონითისაგან. ყოველ აქ დასახელებულ სფეროს საკუთარი არსებობის წესი აქვს, საკუთარი კატეგორიები გამოხატავს. ონტოლოგიური სიბეცე ჩნდება მაშინ, როდესაც ყოფიერების რომელიმე ერთი სფეროს შესატყვისი ცნებები, პრინციპები ონტოლოგიურად, ე.ი. არსებობის წესით ამ სფეროსაგან სრულიად განსხვავებულ სფეროში გადაგვაქვს. განა იშვიათია შემთხვევა, როცა სიცოცხლე სურთ ახსნან არაცოცხალისათვის დამახასიათებელი კანონებით, ვთქვათ, ფიზიკის ან ქიმიის კანონებით?! ერთ დროს მეტად პოპულარული მექანიციზმი ონტოლოგიური სიბეცის კარგი მაგალითია. მექანიციზმი ცდილობს მექანიკის პრინციპებით ახსნას არსებობის შედარებით რთული სახეები – სიცოცხლის მოვლენები, ფსიქიკა, აზროვნება და ა. შ.

უნდა ითქვას, რომ შპენგლერი შეურიგებელი მტერია მექანიციზმისა. მსოფლიო ისტორიის მორფოლიგია ვერ ურიგდება კულტურის ისტორიის მექანიცისტურ ინტერპრეტაციას. კულტურები ორგანიზმებია, ცოცხალი არსებებია და მათი დაყვანა მექანიკურ კანონზომიერებაზე, შპენგლერის თანახმად, მხოლოდ გააყალბებს კულტურის არსებას. მაგრამ მექანიციზმის მიმართ სწორი პოზიციის დაკავება ჯერ კიდევ არ არის „ონტოლოგიური სიბეცისაგან“ განთავისუფლების გარანტია. ფორმულა „კულტურები ორგანიზმებია“ უპირისპირდება მექანიციზმს, მაგრამ, მეორე მხრივ, არანაკლებ ცდომილებას შეიცავს.

მართლაც, არ არის ძნელი შესამჩნევი, რომ შპენგლერს კულტურა ესმის როგორც ბიოლოგიური ფენომენი, ცოცხალი არსება, რომელიც, თავად შპენგლერისავე სიტყვებით, ცხოველისა და მცენარის ანალოგიურია. „ევროპის აღსასრულის“ ავტორის მოძღვრება კულტურის ფაზების შესახებ, კულტურისა და ცივილიზაციის განსხვავების, სხვადასხვა კულტურის ანალოგიების შესახებ, ბოლოს, შპენ-

გლერის მთელი წინასწარმეტყველება ეყრდნობა კულტურის ბიოლოგისტურ გაგებას. „ევროპის აღსასრულის“ დებულებას „კულტურები არიან ორგანიზმები“ უნდა დავუპირისპიროთ დებულება „კულტურები არ არიან ბიოლოგიური ორგანიზმები.“

ცხადია, კულტურა ცოცხალია და არა მკვდარი. მაგრამ ის გონითი სიცოცხლეა, მას სიცოცხლეს ანიჭებს ადამიანი და არა ბუნება, ამას კი გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს. დავაკვირდეთ: მცენარეც და ცხოველიც მოქმედებს იმ ფაქტორების კარნახით, რომლებიც მათში ჩადო ბუნებამ. მცენარე „იქცევა“ ისე, როგორც მას „უბრძანა“ ბუნებამ: ის, მაგალითად, მიილტვის სინათლისაკენ. ცხოველი „იქცევა“ ისე, როგორც მას „კარნახობს“ ბუნება – ინსტინქტების სახით. ადამიანის მოქმედება – მისი ძირეული ქცევა – არ არის

ბუნებით დეტერმინირებული. ფრინველი აგებს ბუდეს, ასეთს და არა სხვაგვარს. ასე „უბრძანა“ მას ბუნებამ. ბუნება არ კარნახობს ადამიანს იმას, თუ სად და როგორ უნდა იცხოვროს – გამოქვაბულში, მიწურში თუ საკუთარი ხელით აშენებულ სახლში, არ კარნახობს, როგორი უნდა იყოს სხვა ადამიანებთან გაერთიანების ფორმა – სახელმწიფო – უნდა იყოს ის, ვთქვათ, მონარქია თუ რესპუბლიკა, არ კარნახობს, როგორი უნდა იყოს ოჯახი – მონოგამიური თუ პოლიგამიური... აქ გადამწყვეტი სიტყვა „თვითონ“ ადამიანს ეკუთვნის – ადამიანის გონს, მიმართულს არა მხოლოდ ბუნებაზე, არამედ „მაღალ ღირებულებებზეც.“ ადამიანი არ არის ბუნებით დეტერმინირებული, ის თავისუფალი გონითი აქტების საფუძველზე აშენებს კულტურას, რომელიც ონტოლოგიურად სავსებით განსხვავებულია ბუნების ყოფიერებისაგან. ბუნებისეული ყოფიერების „ეთერი“ აუცილებლობაა, კულტურის ყოფიერებისა – თავისუფლება.

შპენგლერი უგულებელყოფს ამ სხვაობას. მისი მოძღვრება არ არის მექანიცისტური, მაგრამ ბიოლოგისტურია: ეს მოძღვრება ბიოლოგიის პრინციპებით ცდილობს ახსნას ბიოლოგიური სფეროს გარეთ არსებული ფენომენი. სავსებით სწორად შენიშნავს ე. კოდუა: „შპენგლერი, რო-

მელიც სასტიკად ებრძოდა ბუნებისა და ისტორიის გათქვეფას და ისტორიისათვის სპეციფიკურ მეთოდოლოგიას ქმნიდა, საბოლოოდ მიდის იმის აღიარებამდე, რომ კულტურის ახსნა შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ ორგანიზმის კანონზომიერების გზით. ერთი მხრივ, შპენგლერი დასცინის სოციალ-დარვინიზმს და უარყოფს მარქსისტულ მეთოდოლოგიას იმ მოტივით, რომ იგი ბიოლოგიზმის სახესხვაობაა, თვითონ კი ბიოლოგიზმის პრინციპებს უფრო მეტად იყენებს, ვიდრე სოციალ-დარვინისტები“[265].

რახან კულტურა ბიოლოგიური ფენომენი კი არ არის, არამედ გონითი ფენომენია, მასზე ვერ გავავრცელებთ ბიოლოგიურისათვის დამახასიათებელ კანონებს, კერძოდ, ვერ ვიტყვით, რომ კულტურის სიცოცხლე გადის იმ ფაზებს, რომელთაც გადის ცხოველთა ან მცენარეთა სიცოცხლე. კულტურის სფეროში სრულიადაც არ არის გამორიცხული ის, რომ დაბერებულმა კულტურამ სიცოცხლის ახალი სტიმულები იპოვოს და სისხლსავსე ცხოვრება დაიწყოს.

ამისათვის, რა თქმა უნდა, სტიმულებია საჭირო. ერთ-ერთი სტიმული შეიძლება იყოს სხვა კულტურასთან „შეხვედრა,“ სხვა კულტურის მონაპოვართა ასიმილაცია, ათვისება. მაგრამ შპენგლერი უარყოფს ასეთი შეხვედრის შესაძლებლობას. ის ამტკიცებს, რომ ყოველი კულტურა თავის თავში ჩაკეტილია, სარკმელს მოკლებული მონადაა.

ამ „ჩაკეტილობის“ თეორიის წინააღმდეგ უამრავი ფაქტი არსებობს. საკმარისია გავიხსენოთ თუნდაც ქრისტიანობის მიმართება პლატონთან, რენესანსისა – ნეოპლატონიზმთან. დ. ქერქაძე სამართლიანად შენიშნავს: „კაცობრიობისა და კულტურის ისტორიაში უამრავი ფაქტია, რომლებიც აბათილებენ შპენგლერის თეორიას კულტურის ჩაკეტილობის შესახებ. მაგ., ანტიკური კულტურა გავრცელდა და მისაღები გახდა ძველი საბერძნეთის მომიჯნავე კულტურული რეგიონისათვის. ამის შედეგად წარმოიშვა ელინისტური

კულტურა, რომელიც თვით შპენგლერს მიაჩნია ანტიკური კულტურის ცივილიზაციაში გადასვლად“[266].

შპენგლერს უყვარს კატეგორიული მსჯელობები, მაგრამ მსჯელობის ეს კატეგორიულობა არ არის დაფუძნებული საფუძვლიან ანალიზზე, მკაცრ დასკვნებზე, უტყუარ ფაქტებზე. შპენგლერის პოეტური ენა ვერ ეგუება ზუსტ „პროზაულ“ ბჭობას. რამდენად გამართლებულია, მაგალითად, დებულება იმის შესახებ, რომ ცივილიზაციის პერიოდში მეტაფიზიკურ ფილოსოფიურ მოძღვრებებს ეთიკური ცვლის? განა მეტაფიზიკური უპირისპირდება ეთიკურს? თუ პრობლემა ეხება დაპირისპირებას, იქნებ უკეთესი იქნებოდა მეტაფიზიკურისა და პოზიტივისტურის დაპირისპირებულობაზე გველაპარაკა. უზუსტობის, ზედმეტი თავისუფლების შედეგია ისიც, რომ შპენგლერის წიგნში ბევრი მნიშვნელოვანი ისტორიული მოვლენა არ არის შეფასებული სათანადოდ. სწორად აღნიშნავენ, რომ შპენგლერმა, თავისი არ მიუზღო ქრისტიანობის როლს ევროპულ კულტურაში, ვერ გაუგო რეფორმაციას, ფრანგულ რომანს.

გრიგოლ რობაქიძე – ნიცშეს მოძღვრების შესანიშნავი მცოდნე – წერს: „ნიცშემ აღმოაჩინა ჰელადაში დიონისო. მის შემდგომ ახსნა ჰელადის კულტურისა დიონისოს გარეშე ყოვლად შეუძლებელია. შპენგლერი ამას არ იგებს ან ვერ იგებს“[267]. ისტორიული ფაქტების ამგვარი უგულებელყოფის ძირითადი მიზეზი ისაა, რომ ისინი ვერ ეტევიან შპენგლერის მიერ წინასწარ შემუშავებულ სქემაში.

საერთოდ „ევროპის აღსასრულის“ ავტორის მთელი წამოწყება შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია. ერთი მხრივ, წიგნი ამტკიცებს, რომ ყოველი კულტურა ჩაკეტილია, ამდენად სხვა კულტურაზე ლაპარაკი ყოველთვის იქნება რელატიური, სუბიექტური. მეორე მხრივ, თავად წიგნს აქვს პრეტენზია იმისა, რომ მასში განჭვრეტილია კულტურათა „პირველფენომენი“ და, მაშასადამე, ყველა კულტურის არსებაც. თუ სწორია აზრი კულტურათა ჩაკეტილობაზე „ევროპის აღსასრული“ არ

უნდა დაწერილიყო. თუ დაიწერა „ევროპის აღსასრული“ – კულტურები ჩაკეტილი არ ყოფილა.

მიუხედავად იმისა, რომ შპენგლერის მოძღვრებას ბევრი ნაკლი აქვს, ერთი რამ ამ მოძღვრებაში უეჭველად ღრმად არის დანახული: კულტურის ყოველი ფენომენი – მთლად უმნიშვნელოც კი – ერთი სულის გამოვლინებაა, ამ სულის შემოქმედების შედეგია და, ამდენად, მთლიანობას, ერთიანობას ქმნის. შპენგლერი დიდოსტატია კულტურის დიამეტრალურად განსხვავებულ ფენომენებში ერთი სულის, ერთი სულისკვეთების მიგნებისა, ის უეჭველად არ ცდება, როცა ლაპარაკობს, რომ ყველა კულტურა ერთი ძალის ქმნილებაა. მართლაც, სწორედ ეს „ერთი“ ანათესავებს ერთმანეთთან ცალკეული კულტურის შიგნით არსებულ განსხვავებულ ფენომენებს.

შპენგლერისაგან განსხვავებით, კულტურაზე ლაპარაკისასსწორი იქნებოდა ლაპარაკი არა მხოლოდ კულტურის ისეთ „რეგიონებზე“ როგორებიცაა, ვთქვათ, „ანტიკური“ ან „ევროპული,“ არამედ ყურადღების გამახვილება ეროვნულ კულტურებსა და ცალკეულ ერებზეც.

ყოველ კულტურას ერთი შემოქმედი ჰყავს. ესაა გონითი სული, ანუ, მოკლედ, გონი. სული, თუ მას გავიგებთ ვიწროდ, ფსიქიკურის მნიშვნელობით, კულტურას ვერ შექმნის – ის ინდივიდუალური მდგომარეობაა ადამიანისა, ადამიანის შინაგანი ცხოვრების ნაწილია და ამ ნაწილად რჩება ბოლომდე.

გონი ისაა, რაც შეიძლება „გასაგნდეს,“ იქცეს სიტყვად, ლექსად, ორნამენტად, ქანდაკებად, ნახატად... გონის სიცოცხლე შემოქმედებაა. შპენგლერი ბევრს ლაპარაკობს შემოქმედებაზე, მაგრამ არ ცდილობს დააზუსტოს ეს ცნება. ჩვენ შევეცდებით მოკლედ დავახასიათოთ ეს ფენომენი.

სიტყვა „შემოქმედებას“ მრავალი მნიშვნელობა აქვს. ამიტომ ყოველთვის არსებობს მოთხოვნილება ამ მნიშვნელობის დაზუსტებისა. შემოქმედება ყოველთვის დაკავშირებულია რაღაც ახლის, მა-

ნამდე არარსებულის წარმოშობასთან. მაგრამ ყოველგვარი „ახალი“ როდია შემოქმედების შედეგი. შემოქმედება არ არის შიშველი კონსტრუირება, თუმცა კონსტრუირებაც რაღაც მანამდე არარსებულს, ე.ი. „ახალს“ იძლევა. არსებული ელემენტების ახალი კომბინაცია რაღაც „ახალია,“ მაგრამ შემოქმედებაზე, ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით, ლაპარაკი ამ შემთხვევაში სწორი არ იქნება. შემოქმედებისათვის არსებითია ის, რომ მისი წყალობით გაჩენილი „ახალი“ არ არსებობს წინასწარ, თუნდაც სხვა კომბინაციის შემადგენელი ელემენტების სახით: შემოქმედება არ არის ანალიზური პროცესი, მისი პროდუქტი არ გამოიყვანება არსებულისაგან ისე, როგორც დანასკვი გამოიყვანება წანამძღვრებისაგან. შემოქმედება, ამ აზრით, სინთეზური პროცესია, ის ახალი ცოცხალი ორგანიზმის წარმოშობას ნიშნავს.

ხელოვნებაში არსებობენ ჭეშმარიტი ხელოვანნი და არსებობენ ტექნიკოსები. ტექნიკის გარეშე – ისეთი რაიმეს გარეშე, რის დასწავლაც შესაძლებელია – არ არსებობს ხელოვნება. მაგრამ ჭეშმარიტი ხელოვნება მეტია, ვიდრე ტექნიკა. არსებობენ ტექნიკურად უნაკლო ლექსები, არსებობს ტექნიკურად უნაკლო შესრულება ბეთჰოვენისა. ჩვენ ვკითხულობთ ამგვარ ლექსებს, ვუსმენთ ამგვარ პიანისტებს, და ყოველთვის გვრჩება –უკმარისობის გრძნობა. აქ ტექნიკაა და არა შემოქმედება, აქ არ დაბადებულა ახალი სიცოცხლე, ახალი ორგანული მთელი, ახალი ცოცხალი არსება, შემოქმედება კი ახალი ცოცხალი ორგანიზმის წარმოქმნას გულისხმობს.

შემოქმედება აქტივობის სახეა, „აქციაა,“ ინიციატივაა, წამოწყებაა – ამიტომ ის, როგორც ვხედავთ, ყოველთვის მხოლოდ თავისუფლების პირობებში შეიძლება არსებობდეს. ცხადია ისიც, რომ შემოქმედების პროცესი შეუძლებელია განხორციელდეს გრძნობადი მასალის გარეშე, ეს პროცესი გრძნობადი „მატერიის“ დამუშავების, გარდაქმნის გარეშე შეუძლებელია. სწორედ აი, ამ მასალის დამუშავება-გარდაქმნის პროცესში ამჟღავნებს თავს ჭეშმარიტი შემოქმედება. მასალის მექანიკური, გარეგანი დამუშავება-კონსტრუირება, აწყობა, შეკავშირება, „გაწყობა“

არ არის შემოქმედება. შემოქმედება არის სიცოცხლის შეტანა მასალაში, გრძნობადი მასალის გაცოცხლება, მისთვის სულის შთაბერვა. ეს არის თავისუფალი აქტი, რომლის შედეგადაც იბადება სრულიად უნიკალური, თავისთავადი, ყველასაგან განსხვავებული ცოცხალი არსება. ასეთი ცოცხალი არსებაა ლექსიც, მუსიკალური ნაწარმოებიც, არქიტექტორის ქმნილებაც... ცხადია, აქ ჩვენ ვლაპარაკობთ არა ბიოლოგიური თვალსაზრისით განხილულ სიცოცხლეზე, არამედ გონის სიცოცხლეზე, გონით შემოქმედებაზე.

ეროვნული გონის შემოქმედების შედეგია გონითი ფენომენი, გონითი კულტურა, რომელიც შეიძლება განვმარტოთ, გავიგოთ.

ახლა ვიკითხოთ: რა არის მთავარი, ძირეული ეროვნულ გონში? რა არის ის „ერთი," რომელიც ეროვნული კულტურის სხვადასხვა ფენომენს შპენგლერის მიერ შემჩნეულ ერთიანობას ანიჭებს?

ადამიანის ყოფიერება შეუძლებელია გარკვეული მსოფლგაგების გარეშე. მსოფლგაგება არ არის რაღაც მეორადი ადამიანისათვის: ადამიანის ცხოვრება მსოფლგაგებას ეყრდნობა. მსოფლგაგება ადამიანის რაღაც „თეორიული" მოსაზრება კი არ არის, არამედ მსოფლიოს ხედვაა, მსოფლიოს განცდაა. ადამიანი ცხოვრობს იმ მსოფლიოში, რომლის გაგებაც აქვს მას, და ცხოვრობს ამ მსოფლიოს შესატყვისად.

ყოველი მსოფლმხედველობა თავისებური ინტერპრეტაციაა ყოფიერებისა, სამყაროს მთლიანობისა, ადამიანის ადგილისა სამყაროში, ადამიანის ცხოვრების საზრისისა, ღირებულებისა.

ეროვნული გონი, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ თავისებური მსოფლგაგებაა. ეს მსოფლგაგება თავადაა შემოქმედების ნაყოფი და ამავე დროს თავად ხდება ეროვნული გონის მიერ შექმნილი ყოველი ფენომენის ღრმა ნათესაობის საფუძველი. უფრო სწორად: ეს მსოფლმხედველობა იქმნება არა ამ ფენომენებისაგან განცალკევებით, არამედ მათში და მათი წყალობით, ამ ფენომენების, პირველ ყოვლისა, ენის შემოქმედების პროცესში.

ქართული კულტურა არის ქართული გონი, ქართული მსოფლგაგება, – ეს ერთი „მომცველი," – განხორციელებული გონით ფენომენებში – ენაში, ზნე-ჩვეულებებში, ხელოვნებაში, მითში, სარწმუნოებაში, სახელმწიფო წყობაში და ა. შ. ერი ორგანული მთელია, მისი ნაწილები გარეგნულად კი არ არიან „მიწებებული" ერთმანეთთან, არამედ ერთი საერთო წყაროდან – ეროვნული გონიდან – არიან წარმომდგარნი. პირველ ყოვლისა, სწორედ ეს ერთი გონი – ერთი მსოფლგაგება აძლევს მთლიანობას ერს, ეროვნულ კულტურას. ყოველი ერი არის შემოქმედისა და ქმნილის, natura naturans-ისა და natura naturata-ს ცოცხალი ერთიანობა.

„გაწვრთნილი" თვალი ადვილად შეამჩნევს საერთოს – ეროვნულს – რომელიმე კულტურის განსხვავებულ ფენომენებში, იგრძნობს მათ ღრმა შინაგან ნათესაობას. ეს ვითარება შესანიშნავადაა გამოთქმული გალაკტიონ ტაბიძის სიტყვებში:

„ვინაც გაიგებს ჩუქურთმას ქართულს,
ის პოეზიას ჩემსას გაიგებს."

ვინც წვდება ჩუქურთმის ქართულ სულს, მისთვის ღიაა კარი ქართული ლექსისა, ქართული სიმღერისა, ყოველივე იმისა, რაშიც ცოცხლობს „ქართული."

წერილები. კარლ იასპერსი. მაქს შელერი. არნოლდ გელენი. რუფოლფ ოიკენი

კარლ იასპერსი

[268]

გერმანელი ფილოსოფოსი კარლ იასპერსი (1883–1969) თავდაპირველად მუშაობდა ჰაიდელბერგის ფსიქიატრიულ კლინიკაში. 1921 წლიდან იასპერსი ჰეიდელბერგის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტის პროფესორია. 1937 წელს ფაშისტურმა მთავრობამ იასპერსი დაითხოვა უნივერსიტეტიდან. 1945 წელს ის კვლავ ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის პროფესორია. 1948 წლიდან მოღვაწეობდა ბაზელის უნივერსიტეტში.

იასპერსი ფილოსოფიური ძიების მთავარ ამოცანას ყოფიერების ნათელყოფა წარმოადგენს. მაგრამ ამ ძიების გზაზე იასპერსის ყურადღების ცენტრში ხვდება არა „ყოფიერება როგორც ასეთი“, არამედ ყოფიერების სამი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული სახე: სამყარო, ექსისტენცი და ტრანსცენდენტური (ღვთაება). ყოფიერების ამ დანაწევრების შესაბამისად იასპერსთან ფილოსოფიაც სამ ნაწილად იყოფა. ეს ნაწილებია: ფილოსოფიური ორიენტირება სამყაროში, ექსისტენციის – სპეციფიკურად ადამიანური ყოფიერების – განათება და მეტაფიზიკა. ამ სამ ნაწილს საბოლოო ჯამში ერთი მიზანი აქვს: მიგნებულ იქნეს ყოფიერების ისეთი სახე, რომელიც ადამიანის არსებობას შეესაბამება და ადამიანს ყველა სხვა არსებულისაგან მიჯნავს.

უკვე ამ წინასწარი და ზედაპირული დახასიათებიდანაც კარგად ჩანს სხვაობა იასპერსისა და ჰაიდეგერის ნააზრევს შორის. კერძოდ, როგორც სრულიად მართებულად მიუთითებენ, ჰაიდეგერის ფილოსოფია ყურადღებას ამახვილებს ყოფიერების მხოლოდ იმ სახეებზე, რომლებიც ანალოგიურია იასპერსის „სამყაროსი“ და „ექსისტენციისა“. ტრანსცენდენტური, ღვთაება, ჰაიდეგერის ანალიზის საგანი არ არის. ექსისტენცთან დაკავშირებული სიძნელეები მის ფილოსოფიაში ტრანსცენდენტურის გათვალისწინების გარეშე უნდა დაიძლიოს. სრულიად სხვაგვარია იასპერსის პოზიცია: მასთან ტრანსცენდენტურს მეტად მნიშვნელოვანი ამოცანების გადაწყვეტა ეკისრება. სწორედ ამით აიხსნება ის, რომ იასპერსის ფილოსოფია ყოფიერების უფრო მეტ ასპექტს შეიცავს, ვიდრე ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგია.

გავარჩიოთ ყოფიერების ასპექტები, რომელთა დახასიათებასაც იძლევა იასპერსი.

სამყარო. ჩვეულებრივ, სამყაროს ცნებაში იგულისხმება სამყაროსეული მოდელი, ყველა არსებულთა ერთობლიობა. ამგვარად გაგებული სამყაროს ცნება მოიცავს აბსოლუტურად ყველაფერს და

სრულიად გამორიცხავს ყოფიერების ისეთი სახის დასახელებას, რომელიც ამ ცნებაში არ იქნება ნაგულისხმევი.

იასპერსთან სამყაროს ცნება სპეციფიკური და შედარებით ვიწრო მნიშვნელობით მოიხმარება. სამყაროსეული ყოფიერება, იასპერსის მიხედვით, ახასიათებს არა ყველა არსებულს, არამედ არსებულის

მხოლოდ ნაწილს. მართალია, ეს ნაწილი ძალზე დიდია, მაგრამ ის მაინც ნაწილია და არა მთელი სინამდვილე. სამყაროს ეკუთვნის ყველაფერი ის, რაც შეიძლება გახდეს ჩემი ობიექტი, საგანი. სამყაროსეული ყოფიერება, მაშასადამე, არის ობიექტის ყოფიერება. სხვა სიტყვებით, საგნობრიობის შემცველი ყოფიერება, ანუ მუნყოფიერება ობიექტებია. მაგალითად, დროსა და სივრცეში არსებული ნივთები, იარაღები, პიროვნებები. ობიექტების რიცხვს ეკუთვნის აგრეთვე აზრები, იდეალური საგნები, ფანტაზიის შინაარსები, სამყაროს ყოველი ნაწილი შეიძლება ვაქციოთ ობიექტად, საგნად და, ამ საფუძველზე, შევიმეცნოთ. სპეციალური მეცნიერებები, იასპერსის აზრით, სწორედ ამ ფუნქციას ასრულებს.

მეცნიერებას, აღნიშნავს იასპერსი, მეტად მნიშვნელოვანი ფუნქცია აქვს ყოველდღიურ ცხოვრებაში; ადამიანმა არ იცის, რა ელის მას. ადამიანი ჰკარგავს სიმშვიდეს უამრავი ძალების ზეგავლენით, ის განიცდის შიშს არცოდნის გამო. მეცნიერება, როგორც საყოველთაო ცოდნა, ადამიანს მყარ საყრდენს აძლევს. იმ სფეროში, რომელიც მეცნიერების კომპეტენციაში შედის, ადამიანი აღარ არის უძლური. ყოველდღიურ ცხოვრებაში ჩვენ საქმე გვაქვს მოვლენათა უსასრულობასთან, სიმრავლესთან და მათი წვდომა შეუძლებელი ჩანს. მეცნიერება საშუალებას გვაძლევს გავბატონდეთ უსასრულობაზე, ვიპოვოთ ერთიანი სიმრავლეში.

მეცნიერულ ცოდნას ვახორციელებ მე, როგორც ცნობიერება. რა თქმა უნდა, ამ ცოდნის რეალიზაციას ვერ მოახდენს ემპირიული ცნობიერება, რომელსაც არ შეიძლება მოვთხოვოთ ობიექტური, საყოველთაობის შემცველი შემეცნება. საყოველთაო ბუნების ცოდნა ხორციელდება ცნობიერებაში საერთოდ. ადამიანი, როგორც ემპირიული ცნობიე-

რება, განსხვავებულია ყოველი სხვა ადამიანისგან, მაგრამ, როგორც ცნობიერება საერთოდ, ყველა სხვა ადამიანის იგივეობრივია. ცნობიერება საერთოდ არსებობს ყველგან, სადაც წვდომილია სინამდვილე, ობიექტი, მუნყოფიერი. ის არის სუბიექტური პირობა ობიექტურისა, საყოველთაოსი. ის უპიროვნოა, ყოველ ცნობიერებაში წარმოდგენილი იდენტური სტრუქტურაა. ცნობიერების სფეროში არ არსებობს თვითნებობა, აქ მეფობს აზროვნებითი იძულება, რომელიც ყოველ სუბიექტს საერთო ნიადაგზე აყენებს.

სამყაროს მოვლენათა ათვისება შემეცნების საშუალებით მარად დაუსრულებელი პროცესია და როგორც ასეთი, წარმოადგენს სამყაროში ორიენტირების საშუალებას. იასპერსისათვის ცნება სამყაროში ორიენტირებისა მოიცავს კონკრეტულ მეცნიერებათა მიერ განხორციელებულ ცოდნას მუნყოფიერი საგნების შესახებ. ორიენტირება სამყაროში რეალიზდება ცალკეულ მეცნიერთა სფეროში მოღვაწე მკვლევართა შედეგებში.

კვლევითი ორიენტაცია სამყაროში, იასპერსის მიხედვით, განსხვავებულ უნდა იქნეს იმ აზროვნებითი ძიებისაგან, რომელსაც ეწოდება ფილოსოფიური ორიენტირება სამყაროში. ეს უკანასკნელი არ არსებობს პირველის გარეშე. მეცნიერულ-კვლევითი ორიენტირების ათვისების გარეშე სამყაროზე ფილოსოფოსობა ცარიელია, მასალას მოკლებულია. ფილოსოფიური ორიენტირება სამყაროში არის ფილოსოფოსობა სწორედ კონკრეტული მეცნიერების მასალის საფუძველზე.

ჩვეულებრივ, მეცნიერებათა ფილოსოფიური ანალიზი სამყაროს ერთიანი სურათის შექმნით გვირგვინდება. იასპერსისათვის ეს გზა მიუღებელია. ფილოსოფია ვერ შექმნის სამყაროს ერთიან სურათს, რადგან სამყარო არ არის ერთიანი. ამდენად, ფილოსოფიურმა ორიენტირებამ სამყაროს აბსოლუტური და ერთიანი სურათის შექმნის შეუძლებლობა უნდა აჩვენოს. მან უნდა შემოფარგლოს მეცნიერების მოქმედების საზღვრები და მოამზადოს ძიების ახალი გზები,

რომლებიც პრინციპულად განსხვავდებიან მეცნიერული ძიების გზებისაგან.

სამყაროს რომელ სფეროებს პოულობს ფილოსოფიური ორიენტირება?

იასპერსი ასახელებს ოთხ შემდეგ სფეროს: 1. არაორგანულ ბუნებას, ანუ მატერიას, 2. სიცოცხლეს, 3. სულს, როგორც განცდას, 4. გონს, როგორც მოაზროვნე, საგნებზე მიმართულ ცნობიერებას. იასპერსი მკაცრად მიჯნავს ამ სფეროებს ერთმანეთისაგან. ორგანიზმის გაგება არაორგანული ბუნებისაგან სრულიად შეუძლებელია. ასევე გამორიცხულია სულის გამოყვანა არასულიერისაგან. სული ვერავითარ შემთხვევაში ვერ მოგვცემს გასაღებს გონის ასახსნელად. ამ სფეროების ერთმანეთისაგან დედუცირება ვერ მოხერხდება. ამის მიზეზი კი, იასპერსის მიხედვით, ის არის, რომ ყოველი სფერო ნამდვილობის სრულიად თავისებური ხასიათის მქონეა. მატერია, რომლის გაზომვა შესაძლებელია, არ შეიძლება გავაიგივოთ ცოცხალ ორგანიზმთან. ამ ორ სფეროს შორის ერთიანობა არ არის: პირველიდან მეორეზე გადასვლა მხოლოდ ნახტომით შეიძლება. ასევე ნახტომით გადავდივართ ცოცხალი ორგანიზმის ობიექტურ გარეგანი სინამდვილიდან განმცდელი ცნობიერების, სულის სუბიექტურობაზე. ეს ორი ურთიერთზე დაუყვანადი სინამდვილეა. ასევე, განმცდელი ცნობიერება გამიჯნულია ინტენციონალური ცნობიერებისაგან, ე. ი. გონისაგან. ამრიგად, სამყაროს ყოველ სფეროს თავისი სპეციფიკური კანონზომიერება აქვს. ყოველი სფერო მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი წესით „ცხოვრობს“. აქედან სრულიადაც არ გამომდინარეობს ის აზრი, რომ სამყარო არის ოთხი ურთიერთისაგან მთლად დაუკავშირებელი სფეროს კონგლომერატი. სამყაროს სფეროებს აქვს მიმართება ერთმანეთთან, უფრო მეტიც, ყოველი მათგანი თავისი არსებობის აუცილებელ წინაპირობად გულისხმობს წინარეს: არ არსებობს გონი სულის გარეშე, სული სიცოცხლის გარეშე, სიცოცხლე მატერიის გარეშე. მაგრამ ეს ურთიერთგაპირობება იასპერსისათვის არ აუქმებს იმ

დებულებას, რომ სამყარო მრავალსახოვანია და ამიტომ სამყაროს ერთიანობის იდეა ყალბია.

რადგან სამყარო თავისი არსებით არ არის ერთიანი, არ შეიძლება ერთიანი იყოს მეცნიერებაც. ეს ნიშნავს იმას, რომ სამყაროს სხვადასხვა, პრინციპულად განსხვავებულ სფეროს არ მიეყენება რომელიმე ერთი მეცნიერების პრინციპები. როგორც კი შევეცდებით სამყაროს რომელიმე სფერო ავხსნათ სხვა სფეროში გამართლებული მეცნიერების პრინციპებით, ასახსნელი სინამდვილე საეჭვო ხდება. ფიზიკის მეთოდებით სიცოცხლის ახსნისას სიცოცხლე დაიყვანება ფიზიკურ-ქიმიურ პროცესებზე. ის სპეციფიკური, რაც სიცოცხლეს სიცოცხლედ აქცევს უგულვებელყოფილი ხდება. ანალოგიურ ვითარებასთან გვაქვს საქმე, როდესაც სულის ახსნა გვსურს სიცოცხლის პრინციპებით, ან გონის ახსნა – სულის პრინციპებით. რადგან მეცნიერებებს განსხვავებულ სფეროებთან აქვთ საქმე, მათი მუშაობის წესი, კვლევის მეთოდი

განსხვავებული უნდა იყოს. თეორიული კვლევის ერთ-ერთ ყველაზე დიდ საშიშროებას იასპერსი მეცნიერების რომელიმე ერთი სფეროს პრინციპებისა და მეთოდების გააბსულუტებაში ხედავს. განსაკუთრებით დიდი ზიანი მოაქვს იმას, რომ ხშირად კერძო მეცნიერების პრინციპები საფუძვლად ედება ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას. იასპერსისათვის ცალკეულ მეცნიერებათა სფეროების გააბსოლუტების მაგალითებია პოზიტივიზმი და იდეალიზმი. ამ ორი მსოფლმხედველობის ძირითადი ამოსავალი დებულებების კრიტიკისას ნათლად მოჩანს იასპერსის საკუთარი ფილოსოფიური პოზიცია და ბევრი თანამედროვე დასავლელი მოაზროვნისათვის დამახასიათებელი ტენდენცია – დადგეს ტრადიციულ ფილოსოფიურ მიმართულებებზე, კერძოდ, მატერიალიზმზე და იდეალიზმზე მაღლა.

პოზიტივიზმში იასპერსს ესმის მსოფლმხედველობა, რომელიც ყოფიერებას აიგივებს იმასთან, რაც პოზიტიური ბუნების მეცნიერე-

ბისათვის არის შემეცნებადი. პოზიტივიზმისათვის ნამდვილია მხოლოდ ის, რაც დროსა და სივრცეში აღიქმება. თუ რაიმე არსებობს, ის აუცილებლად ობიექტური უნდა იყოს. ობიექტად ყოფნა და ყოფიერება ერთი და იგივეა.

პოზიტივისტისათვის საგანი მაშინ არის შემეცნებული, როდესაც გაგებულია ამ საგნის გამომწვევი მიზეზი. კაუზალობა მთავარი კატეგორიაა პოზიტივისტურ მსოფლმხედველობაში, კაუზალობის კანონს ემორჩილება ყოველი ყოფიერი. ამიტომ საგნების შემეცნება პოზიტივიზმში ამ საგნის გენეზისის განხილვაა, საგნიდან მის გარეთ მდგომ სხვა საგანზე გადასვლაა, პასუხია კითხვებზე: რატომ, საიდან, რის მიხედვით. რადგან ერთადერთი სინამდვილე, რომელსაც იცნობს პოზიტივიზმი, ეს არის დროსა და სივრცეში არსებულ საგანთა, ობიექტთა სინამდვილე, სუბიექტმა უნდა დაკარგოს თავისი სპეციფიკურობა, სუბიექტურობა. სუბიექტი პოზიტივიზმის ჩარჩოებში პრინციპულად არაფრით არ განსხვავდება ობიექტისაგან: ისიც ახსნილ უნდა იქნეს გენეტიკურ-კაუზალურად, ისიც აღქმადია, ისიც შეიძლება გახდეს შემეცნების ობიექტი, მოკლედ: სუბიექტი ჩვეულებრივი ობიექტია სხვა ობიექტებს შორის.

პოზიტივიზმის ერთ-ერთ ძირითად და პრინციპული ხასიათის შეცდომად იასპერსს მექანიცისტურად მოაზროვნე განსჯის მოქმედების სფეროს გააბსოლუტება მიაჩნია. სინამდვილე პოზიტივიზმისათვის არის დროსა და სივრცეში არსებული, კაუზალობის კანონს დამორჩილებული ელემენტებისაგან აგებული მექანიზმი. ამის შესაბამისად პოზიტივიზმის აზროვნებაც მექანიცისტური ბუნებისაა. იმას, რაც ჭეშმარიტია მხოლოდ გარკვეულ ფარგლებში, რაც გამოიყენება სინამდვილის მხოლოდ ერთ გარკვეულ სფეროში, პოზიტივიზმი საყოველთაო მნიშვნელობას ანიჭებს.

იასპერსი ფიქრობს, რომ პოზიტივისტისათვის გაუგებარი უნდა იყოს საკუთარი თავი, რადგან მის კონცეფციაში მიზანდამსახველი სუბიექტი სრულიად გამქრალია. ამავე დროს, პოზიტივისტი ამართლებს თავის

ცხოვრებას მაშინ, როდესაც მხოლოდ ბუნებრივ აუცილებლობას დამორჩილებულ სამყაროში ყოველი გამართლება ჰკარგავს თავის ნამდვილ აზრს. ის, რაც ბუნების კანონის შესაბამისია, არის ისე, როგორც არის. გამართლება აქ ზედმეტია.

პოზიტივისტურ მსოფლმხედველობას უპირისპირდება იდეალისტური მსოფლმხედველობა. ამ უკანასკნელთანაც იასპერსს პრინციპული ხასიათის უთანხმოება აქვს.

იდეალიზმი, იასპერსის მიხედვით, მსოფლმხედველობაა, რომელიც ყოფიერებას აიგივებს გონის ყოფიერებასთან. თუ პოზიტივიზმი ორიენტირებულია ბუნების მეცნიერებაზე, იდეალიზმი ეფუძნება გონით მეცნიერებებს, რომლებიც კვლევისას გაგების მეთოდს მიმართავენ.

იდეალიზმი იცავს სუბიექტ-ობიექტის განუყრელობის თეზისს, მაგრამ ამ ორი კომპონენტის კორელაციაში უპირატესობას სუბიექტს ანიჭებს. თავისი თავის გამაცნობიერებელ გონს პრიმატი აქვს ობიექტებთან, რომელთა არსებობა და არსებობის წესი იდეალიზმისათვის პრობლემის შემცველია.

რადგან იდეალიზმისათვის ყოფიერება არ არის ობიექტის ყოფიერება, მექანიკური წესით მოქმედი განსჯა, რომელიც კაუზალურ ახსნას სჯერდებოდა, კარგავს თავის უზომოდ გაზრდილ უფლებებს. წინა პლანზე გამოდის დიალექტიკური აზროვნება, რომლის როლი აკისრია გონებას. გონება კაუზალურ-გენეტიკურ ახსნას კი არ იძლევა, არამედ გაგებას, რომელიც იდეასთან ზიარებას ეყრდნობა. ჭეშმარიტი და ნამდვილი იდეალიზმისათვის ისაა, რაც შეესაბამება იდეას, ნაზიარებია იდეასთან. იდეასთან ზიარებისას ქრება ჩემთვის უცხო, ქრება მარტოობა. მე ვუერთდები მთელს. ცალკეულის გამართლება ხდება იმით, რომ ის მთელის მომენტის სახით განიხილება. ეს ზიარება, მისვლა დამთავრებული და სრულყოფილი სახის მქონე იდეათა სამყაროსთან, რაც ჩემში ერთეულის დაძლევის გზით უნდა

მოხდეს, იდეალიზმისათვის ნამდვილი ცხოვრების ერთადერთი გარანტიაა.

იასპერსი იდეალიზმში გონის სფეროს გააბსოლუტებას ხედავს. ეს გააბსოლუტება ხდება ერთეულის, ინდივიდის ფაქტობრივი არსებობის მიჩქმალვის ხარჯზე. ფაქტობრივი სამყარო, სამყარო, რომელშიც ცხოვრობს ადამიანი, იდეალიზმის ყურადღების გარეშე რჩება. იდეალისტი აგებს სამყაროს, რომელშიც სუფევს სრული ჰარმონია, სამყაროს, რომელმაც არ იცის, თუ რა არის წინააღმდეგობა, განხეთქილება, თავზარი. ასეთ სამყაროს არ შეიძლება რაიმე გავლენა ჰქონდეს ფაქტობრივ სინამდვილეზე.

პოზიტივიზმი და იდეალიზმი, იასპერსის აზრით, ცალმხრივი თვალსაზრისებია, ისინი სინამდვილის სხვადასხვა უბანზე აკეთებენ აქცენტს და ამიტომ ურთიერთის მიმართ პრინციპულად დაპირისპირებულნი არიან. მიუხედავად ამისა, როგორც აღნიშნავს იასპერსი, მათ ბევრი საერთო მომენტი აქვთ. პოზიტივისტი და იდეალისტი საერთო პოზიციაზე დგება, როდესაც საკითხი ეხება იმას, თუ რა არის კვლევისათვის ძირითადი და ყველაზე მნიშვნელოვანი. ორივე იტყვის, რომ ასეთია მთელი და საყოველთაო. პოზიტივისტურ მსოფლმხედველობაში მთელი წარმოდგინდება როგორც ბუნების კანონზომიერება, ხოლო იდეალისტურ მსოფლმხედველობაში – როგორც იდეათა სამყარო. აქედან გამოსული ორივე თვალსაზრისი დამოუკიდებელ ღირებულებას ართმევს ადამიანს, როგორც ერთეულს. ამ კონცეფციათა ფარგლებში ერთეული დამორჩილებულია ჯერარსის ან ბუნების საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე კანონისადმი. ორივესათვის ადამიანში მთავარია ზოგადის, მთელის მსახურება,

ამრიგად, ერთეული, თავისი საკუთარი მე-თი, თვითყოფიერებით, ორთავე მსოფლმხედველობაში აბსოლუტურად ნიველირებულია, ორივე მსოფლმხედველობისათვის საერთოა თვალსაზრისი, რომლის თანახმად ჭეშმარიტი სინამდვილე არის დროის გარეშე მდგარი სინამდვილე. იდეალისტისათვის დროის გარეშეა იდეათა სინამდვილე, პოზიტი-

ვისტისათვის კი ბუნების კანონზომიერება. დროში არსებულს ორივე კონცეფციაში დაქვემდებარებული, მეორეხარისხოვანი ფუნქცია აკისრია. ისტორიულობის სიღრმე და მნიშვნელობა პოზიტივისტისათვის და იდეალისტისათვის გაუგებარი რჩება.

პოზიტივიზმისა და იდეალიზმის ერთ-ერთ არსებით ხარვეზს იასპერსი იმაში ხედავს, რომ ორივე მსოფლმხედველობა ცნობიერების საერთოდ კომპეტენციის გადაჭარბებულ შეფასებას იძლევა. მეცნიერების სფერო მიჩნეულია ერთადერთ სინამდვილედ. ამრიგად, პოზიტივიზმიცა და იდეალიზმიც სამყაროში ორიენტირების საფუძველზე რჩება და საკუთარ საყრდენს მოკლებულია. ისინი საკუთრივ სინამდვილეს ეძებენ იმ სფეროში, რომლებთანაც საქმე აქვთ სპეციალურ მეცნიერებებს და, რაც მთავარია, ეძებენ ისეთი ხერხით, რომელიც ამ მეცნიერებათა კუთვნილებაა. ეს კი იასპერსისათვის აბსოლუტურად მიუღებელია. კონკრეტულ მეცნიერებებში განხორციელებული ცოდნა არასოდეს წვდება ყოფიერებას თავისთავად. იასპერსი იზიარებს კანტის მოძღვრებას, რომლის თანახმად მეცნიერება იმეცნებს მხოლოდ მოვლენათა სამყაროს და არა საგანს თავისთავად. ამდენად, მეცნიერებათა მიერ განხორციელებული ცოდნა მუდამ უკმარია იმისათვის, რომ მის საფუძველზე ნათელი მოეფინოს საკუთრივ ყოფიერებას. სინამდვილის ჭეშმარიტი საიდუმლოება დაფარული რჩება.

ფილოსოფიური ორიენტირება სამყაროში, პოზიტივიზმისა და იდეალიზმის საპირისპიროდ, აჩვენებს, რომ საკუთრივ სინამდვილის წვდომისათვის უნდა შესრულდეს გადასვლა ახალ სფეროში, ახალ განზომილებაში, რომელიც უცხოა იდეალიზმისა და პოზიტივიზმისათვის. ცნობიერების საერთოდ უძლურება, რაციონალური აზროვნების უსუსურობა სინამდვილის ყველაზე მტკივნეულ და საბოლოო საკითხებზე ბჭობისაკენ უბიძგებს ადამიანს, აიძულებს ეძებოს საკუთარი სინამდვილე სამყაროს, მუნყოფიერების გარეთ. თუ

ცნობიერებას საერთოდ ეძლეოდა მოვლენათა სფერო, ახლა დგება საკითხი ყოფიერების პირველსახის წვდომისა.

ექსისტენცი. სად უნდა ვეძებოთ სინამდვილე, თუკი მისი პოვნა სამყაროსეულ საგნებში შეუძლებელი იყო? სამყაროში ორიენტირებამ ყოფიერების ძირეული საკითხები ღიად დატოვა. მაგრამ ფილოსოფოსობა ყოფიერების პრობლემის გარშემო დაუძლეველია. რაციონალური მიდგომის მსხვრევა ახალი ხერხებისა და ახალი სფეროების ძებნას გვავალებს. მზერა გარე სამყაროდან თვითონ მისკენ უნდა შემობრუნდეს. ახალი, სამყაროსაგან განსხვავებული სინამდვილე, იასპერსის თანახმად, შეიძლება ვიყო სწორედ მე, ადამიანი.

მაგრამ აქ დგება კითხვა: რით შეიძლება გავამართლოთ ის აზრი, რომ სამყაროსაგან განსხვავებული სინამდვილე ადამიანში უნდა ვეძიოთ? განა ადამიანი არ შეიძლება გახდეს შემეცნების ობიექტი? ამ შემთხვევაში ის ხომ სამყაროს ერთ-ერთი ნაწილი იქნება და არა სამყაროსაგან განსხვავებული სინამდვილე?

მართლაც, ადამიანში არის ფენა ფიზიკურისა, არის ფენა ფსიქიკურისა. ამ ფენებს ობიექტებად აქცევენ გარკვეული კერძო მეცნიერებანი: ფიზიოლოგია, ფსიქოლოგია, ანთროპოლოგია და სხვ. ამრიგად, ადამიანი როგორც ფსიქოფიზიკური არსება თავისუფლად თავსდება ობიექტთა სამყაროში. როგორც არსება, რომლის ობიექტად, საგნად ქცევა პრინციპულად შესაძლებელია, ადამიანი არის სამყაროსეული, არის მუნყოფიერება.

ცხადია, ადამიანი რომ მხოლოდ მუნყოფიერებას წარმოადგენდეს, მას არ ექნებოდა განსაკუთრებული მდგომარეობა სხვა საგნებთან შედარებით. მაგრამ იასპერსის მიხედვით, ადამიანი არ შეიძლება დაყვანილ იქნეს მუნყოფიერებაზე. ადამიანში იმ განზომილებების გვერდით, რომელთაც ობიექტის ყოფიერების წესი აქვთ, შეიძლება ვიპოვოთ ისეთი განზომილებაც, რომელიც არასოდეს არ შეიძლება გახდეს ობიექტი, საგანი და ამდენად, არასოდეს არ შეიძლება იყოს არა მარტო მეცნიერების მეთოდებით შემეცნებული, არამედ საერთოდ შემეცნებული. ეს გან-

ზომილებაა ადამიანის ყველაზე არსებითი ფენა, რომელსაც კირკეგორთან თანხმობით, იასპერსი ექსისტენცს უწოდებს.

კითხვაზე, თუ რა არის ექსისტენცი, მაშასადამე, რა არის ადამიანი არსებით განზომილებაში, არ შეიძლება უპასუხოს რომელიმე მეცნიერულმა დისციპლინამ. აქ აღარ არის კომპეტენცია ცნობიერებისა საერთოდ, რადგან ამ კითხვებზე მეცნიერული პასუხის გაცემა, იასპერსის მიხედვით, ექსისტენცს უმალ აქცევდა ობიექტად, საგნობრივ ყოფიერებას მიანიჭებდა მას და ამით ექსისტენცის სპეციფიკას წაშლიდა. ემპირიული კვლევა ექსისტენცს გადააქცევდა ფსიქიკურ სინამდვილედ. მაგრამ ის ფაქტი, რომ ექსისტენცი არ არის ობიექტი, რომ მისი შემეცნება შეუძლებელია, არ აქცევს მას არარაობად. ექსისტენცი შეუმეცნებადია, მაგრამ გააზრებადია.

იასპერსი ფიქრობს, რომ რაიმეზე ლაპარაკი არ გულისხმობს აუცილებლობით ამ რაიმეს გადაქცევას საგნად, ობიექტად. ჩვენ, ფიქრობს იასპერსი, შეგვიძლია ვილაპარაკოთ და ვიაზროვნოთ არა მხოლოდ საგნებზე. ჩვენ შეგვიძლია აზროვნების მეშვეობით ნათელი მოვფინოთ საკუთარ თავს, ამ უკანასკნელის საგნად ქცევის გარეშე. ექსისტენცი არ არის ცნების საგანი, მისი ცნებითი წვდომა გამორიცხულია. თვითონ გამოთქმა „ექსისტენცი“, იასპერსის მიხედვით, არ არის ცნება, ის არის მხოლოდ ნიშანი, რომელიც საგნობრიობის მიღმა არსებული სინამდვილისაკენ მიგვახედებს.

ნათქვამი ამჟღავნებს იასპერსის ფილოსოფიის თავისებურებას: ის, რასაც იასპერსი წერს ექსისტენცის შესახებ, უნდა გავიგოთ, არა როგორც მეცნიერული თეორია, არა როგორც ლოგიკური დასაბუთებების შემცველი მოძღვრება სპეციფიკურ სინამდვილეზე, არამედ როგორც ექსისტენცის განათება, ექსისტენცის დანახვა ნიშნების მეშვეობით, როგორც მოწოდება, მიმართვა მკითხველისადმი. ექსისტენცის განათებისას გამოყენებულ ტერმინებს, როგორც ამას არაერთგზის აღნიშნავს იასპერსი, არ უნდა მივანიჭოთ ტრადიციული „საგნობრივი“ მნიშვნელობა.

აქედან გამომდინარეობს, რომ ექსისტენცის განათება – იასპერსის ფილოსოფიის ძირითადი შემადგენელი

ნაწილი, – არ უნდა გავიგოთ როგორც ექსისტენცის ონტოლოგია. ონტოლოგია ყოფიერების ცნებით ანალიზს იძლევა. იასპერსის ექსისტენცის განათება, თავისი პრეტენზიების მიხედვით, არ შეიცავს ექსისტენცის ცნებით ანალიზს, საგნობრივ განხილვას.

ექსისტენცი თავისებური სინამდვილეა, აქ თავისებურება ისაა, რომ ექსისტენცის განხორციელება მთლად ადამიანზეა დამოკიდებული. ადამიანი არის მუნყოფიერება – ერთობლიობა იმ მხარეებისა, რომელთაც პრინციპულად ობიექტთა ყოფიერების წესი აქვთ, ერთობლიობა ფიზიკური და ფსიქიკური ნიშან-თვისებებისა, ერთობლიობა ვიტალური მოთხოვნილებებისა, ერთობლიობა იმ შეხედულებებისა და შეფასებებისა, რომლებსაც აყალიბებს მოდა, მასის ცნობიერება, ტრადიცია, ჩვევა და ის შეიძლება დასჯერდეს მუნყოფიერებას. ამ შემთხვევაში ექსისტენცი განუხორციელებელი დარჩება. ამრიგად, ექსისტენცი მოცემულია როგორც შესაძლებლობა, მე შემიძლია განვახორციელო და ამავე დროს, შეიძლება დავკარგო ის.

ექსისტენცი იქცევა სინამდვილედ მაშინ, როდესაც მე ვარსებობ საკუთარი თავის ძალით. ექსისტენცი არის თვითყოფიერება, ჩემი „თვითონ“-ის გამოღვიძება. ის არის საწყისი ადამიანისა, მისი მოქმედებისა და აზროვნებისა. ექსისტენცი ნიშნავს მიმართებას თავისთავისადმი, ადამიანური ყოფიერების უპირობო, აბსოლუტურ არსებას. ადამიანში, როგორც ექსისტენცში, მოხსნილია გარეგანი შემბოჭველი პირობები, რომლებიც ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრავენ საგანთა ქცევას სამყაროში, მუნყოფიერების სფეროში. ექსისტენცის არსება თავისუფლებაშია.

„მე“, როგორც თავისუფალი ყოფიერება, არის საკუთარი „მე“-თი არსებობა. ეს „მე“, „მე თვითონ“ არ არის ზოგადი და საერთო მსგავსად ცნობიერებისა საერთოდ. ცნობიერების საერთოდ დონეზე ყოველი „მე“ შეიძლება იყოს მეორე „მეს“ წარმომადგენელი. ექსისტენცის დონეზე

ერთი „მე“ ვერ იქნება მეორის წარმომადგენელი, რადგან „თვითყოფიერება“ ერთჯერადია, განუმეორებელია, კონკრეტულია. თითოეული ექსისტენცი თავისთავადია და არ შეიძლება გაგებული იყოს როგორც გვარეობითი ცნების სახე. არ არსებობს ისეთი ზოგადი ცნება, რომლის კერძო შემთხვევაც იქნებოდა ექსისტენცი. ექსისტენცის დაქვემდებარება ზოგადი ცნებებისადმი მის არსებას ამახინჯებს. ზოგადს შეიძლება დავუქვემდებაროთ ის, რაც მოცემულია როგორც ემპირიული მუნყოფიერება ან როგორც იდეალური საგანი და არა ექსისტენცი თავის განუმეორებად ინდივიდუალობაში.

რაში მჟღავნდება თავისუფლება იასპერსის მიხედვით?

ჭეშმარიტი თავისუფლება არის გადაწყვეტა, არჩევანი იმისა, რომ მე ჩემს მუნყოფიერებაში ვიყო „თვითონ“, საკუთრივ მე. იასპერსი თვლის, რომ გადაწყვეტა და თვითყოფიერება ერთი და იგივეა. თუ მე ვერ ვიღებ გადაწყვეტილებას, ეს ნიშნავს იმას, რომ მე ჩემი თავი არ მიპოვია. გადაწყვეტაში მე მეძლევა თავისუფლება, რომელშიც შეუძლებელია არჩევანისა და მეს გათიშვა ერთმანეთისაგან, რადგან მე თვითონ ვარ არჩევანის თავისუფლება, ეს არ არის შიშველი არჩევანი ობიექტურობებს შორის, არამედ თვითონ ჩემი არჩევანი. რამდენადაც მე ვირჩევ – მე ვარ, მე არა ვარ, ე. ი. მე არ ვირჩევ.

ამრიგად, სამყაროს საზღვრებს გარეთ ჩვენ შეგვიძლია მივაგნოთ ახალ სფეროს – თავისუფლების ყოფიერებას, რომელიც საკუთრივ ყოფიერებაა, მაგრამ ეს მიგნების გზა მეტად თავისებურია. ეს ყოფიერება მე თვითონ უნდა განვახორციელო, ის მე თვითონ უნდა მოვინდომო. წინააღმდეგ შემთხვევაში ის არც იარსებებს. ექსისტენცი შეიძლება „დავინახო“ მხოლოდ მაშინ, როდესაც ის ხორციელდება ჩემში. ექსისტენცი მე მეძლევა სწორედ ჩემი „თვითობის“ რეალიზაციისას, სავსებით ინდივიდუალურ ცდაში. ეს აპირობებს იმას, რომ მე არ შემიძლია ექსისტენცის თაობაზე ვილაპარაკო საყოველთაობისა და აზროვნებითი იძულების მქონე წესით, როგორც ეს მეცნიერებაში ხდება. ფილოსოფოსობას ექსისტენცის გარშემო ევალება

არა ის, რომ მეცნიერების მსგავსად ობიექტური ხასიათის მტკიცებები მოგვცეს, არამედ ის, რომ მკითხველს მინიშნების გზით აპოვნინოს საკუთარი გზა ექსისტენცის განხორციელებისაკენ.

თვითგანხორციელების გზაზე დადგომისა და მისი მიღწევის ერთერთ ძირითად საშუალებად იასპერსი თვლის სხვა ადამიანებთან კომუნიკაციის დამყარებას. იასპერსი ფიქრობს, რომ სხვასთან კავშირის დამყარების გარეშე ადამიანს არ შეუძლია იყოს საკუთრივ ადამიანი.

კომუნიკაცია, რომელზეც ლაპარაკობს იასპერსი, არ არის მუნყოფიერებითი კომუნიკაცია. ამ უკანასკნელისაგან განსხვავებით ექსისტენციალური კომუნიკაცია არ შეიძლება გახდეს ცალკეული მეცნიერების, მაგალითად, ფსიქოლოგიის ან სოციოლოგიის დაკვირვებისა და შემეცნების საგანი.

ექსისტენციალური კომუნიკაციის მოსამზადებელი საფეხურია მარტოობა. ვინც მასის სურვილებითა და გემოვნებით ცხოვრობს, არ არის მზად ჭეშმარიტი კომუნიკაციისათვის. კომუნიკაციის განხორციელება შეუძლია მხოლოდ იმას, ვინც მასობრივის ზეგავლენისაგან მარტოობაში იხსნის თავს.

მაგრამ მარტოობაში მე ვერ ვიპოვი თვითყოფიერებას. ექსისტენცი შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ თანაადამიანთან ერთობის დამყარების გზით.

კომუნიკაციის პროცესში მე ვიხსნები სხვის წინაშე. ეს გახსნის პროცესი არის ამავე დროს ჩემი, როგორც თვითყოფიერების, რეალიზაციის პროცესი. ჩემი გახსნა ამავე დროს ექსისტენცის განხორციელებაა. სხვის მიმართ ჩემი გახსნის პროცესში, ჩემს ღიად ყოფნაში მე ვკარგავ ჩემს თავს როგორც მუნყოფიერი, მაგრამ ვპოულობ ჩემს თავს როგორც ექსისტენცი და პირიქით, ჩემი ჩაკეტილობა საკუთარ თავში მაკარგვინებს ნამდვილ ყოფიერებას – ექსისტენცს, თუმცა ჩაკეტილობა ჩემი მუნყოფიერებისათვის სასარგებლო შეიძლება იყოს.

კომუნიკაციაში თავისი თავის გახსნის პროცესი, იასპერსის მიხედვით, არის თავისებური ბრძოლა, რომელიც ამავე დროს სიყვარულიცაა.

ეს სიყვარული არ არის ბრმა, განურჩეველი. ის არის მებრძოლი სიყვარული, რომელიც მომთხოვნია, ეჭვის თვალით მომზირალია, სარისკო გადაწყვეტილებების წინაშე მდგომია. მუნყოფიერების სფეროში ბრძოლისას ყველა იარაღი გამოიყენება, მათ შორის ვერაგობა, ტყუილი. მებრძოლი სიყვარული არის ბრძოლა ექსისტენცისათვის. ის გამორიცხავს ძალას, ურთიერთის

მიმართ რაიმე უპირატესობას, ერთ-ერთი მხარის გამარჯვებას. ის არის არა ორი ექსისტენცის ბრძოლა ერთმანეთთან, არამედ საერთო ბრძოლა თავისთავთან და სხვასთან. ეს ბრძოლა კი არ თიშავს, არამედ აერთიანებს ექსისტენცებს, ქმნის ექსისტენციალურ სოლიდარობას.

ექსისტენციალური სოლიდარობა თავისუფალი გადაწყვეტის საფუძველზეა აღმოცენებული და თავისუფალი ყოფიერების სფეროა. მაგრამ ეს თავისუფლება, იასპერსის მიხედვით, არ უნდა იქნეს წარმოდგენილი აბსტრაქტულად. ადამიანი არის ისტორიულად განპირობებული არსება და ექსისტენცი სწორედ ამ ისტორიულობის ფონზე უნდა იქნეს გააზრებული.

მე, როგორც მუნყოფიერიება, ფიქრობს იასპერსი, მუდამ გარკვეულ სიტუაციაში ვარ და ამდენად არ ვარ ყველა შესაძლებლობათა მთლიანობა. მე ვიმყოფები ამ გარკვეულ ისტორიულ დროში, ამ გარკვეულ სოციალურ ვითარებაში, ვარ მამაკაცი ან ქალი, ახალგაზრდა ან მოხუცი, მე არ ვარ აბსოლუტური დასაწყისი, რადგან მე თვითონ არ ვქმნი ჩემს თავს, მე განსაზღვრული ვარ ჩემს წარმოშობაში. მე ჩართული ვარ სიტუაციაში, რომელიც აბსოლუტურად დამოუკიდებელია ჩემგან, ზღუდავს და წინააღმდეგობას უწევს ჩემს მოქმედებას, თავისუფლებას. სიტუაცია ჩემთვის ან სასარგებლოა, ან საზიანო, ის ჩემთვის ნიშნავს შანსებს ან ზღვარს. სიტუაციები ცვალებადია. მე შემიძლია შევცვალო ისინი, მაგრამ არ შემიძლია დავაღწიო მათ თავი. ჩემი არსებობა ყოველთვის არის ყოფიერება სიტუაციაში, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მე მაინც უნდა მივიღო თავისუფალი გა-

დაწყვეტილება. მე უნდა ვიტვირთო ის, რაც შემთხვევამ მარგუნა წილად და გავხდე პასუხისმგებელი ჩემი თავისათვის. გარკვეული ტიპის სიტუაციები, რომელთაც იასპერსი საზღვრით სიტუაციებს უწოდებს, მიჩვენებენ მე ჩემი საკუთარი თავისა და სამყაროს არასიმყარეს, წინააღმდეგობრივ ბუნებას და უპირობო გადაწყვეტილების მიღების წინაშე მაყენებენ. საზღვრითი სიტუაციებია ის, რომ მე არ შემიძლია ვიცხოვრო ბრძოლისა და ტანჯვის გარეშე, ის, რომ მე დანაშაულს ვერ ავიცილებ, ის, რომ მე უნდა მოვკვდე, ის, რომ მე მუდამ სიტუაციაში ვარ. მე შემიძლია ვარიდო თავი საზღვრით სიტუაციებს, დავხუჭო თვალი მათ წინაშე და ამით დავკარგო ნამდვილი არსებობა. მაგრამ შემიძლია გავუსწორო მათ თვალი და თავისუფალი გადაწყვეტილების გზით გავაკეთო ნახტომი მუნყოფიერებიდან ექსისტენცში. საზღვრით სიტუაციებში ყოფნა იასპერსისათვის ექსისტენციით არსებობას ნიშნავს. საზღვრით სიტუაციებში განხორციელებული გადაწყვეტის მეშვეობით მე ვეზიარები მარადიულობას. ეს ნიშნავს იმას, რომ ექსისტენცი არც დროის განზომილებას მოკლებულია და არც მხოლოდ დროულ-წარმავალია. მაგრამ ეს მარადიულობა იასპერსთან თავისებურად არის გააზრებული: დროულობა და მარადიულობა ერწყმის ურთიერთს წამიერებაში. მარადიულია აწმყო, რომელშიც ადამიანი თავის თავს პოულობს. ამ უმაღლეს წამიერებაში ექსისტენცი განიცდის ჩვენი არსებობის უმდგრადობას, სიმყიფეს. მე განვიცდი ჩემი თავისა და სამყაროს მსხვრევას და ამ მსხვრევის განცდისას ვეხები ტრანსცენდენტურს. ამ ნახტომის აუცილებლობა ამჟღავნებს ექსისტენცის ახალ მხარეს, კერძოდ იმას, რომ ექსისტენცი არის მიმართება არა მარტო თავის თავისადმი, არამედ ტრანსცენდენტურისადმიც.

მეტაფიზიკა. ტრანსცენდენტური, რომელიც მეტაფიზიკის კომპეტენციაში შედის, არის სინამდვილე შესაძლებლობის გარეშე. ის სინამდვილეა, რომლის იქით არაფერი არ არის. ამ აზრით ის აბსოლუტურია.

ტრანსცენდენტური არ ემთხვევა ემპირიულ სამყაროს, მაგრამ ის იასპერსისათვის არც იმქვეყნიური სამყაროა. ტრანსცენდენტური არის

სინამდვილის იმანენტური ფუძე, მაგრამ ისეთი ფუძე, რომლის შემეცნება ცნობიერების საერთოდ მეშვეობით შეუძლებელია. ტრანსცენდენტურის გარკვეულობები ჩემთვის მუდამ დაფარული რჩება.

მიუხედავად ამისა, ტრანსცენდენტურზე მითითება გარკვეული სახით კატეგორიების მეშვეობით აბსოლუტის გააზრების დროსაც ხდება. აზროვნება ყოველთვის კატეგორიების მეშვეობით აზროვნებას გულისხმობს, ამიტომ მე აბსოლუტიც კატეგორიების ბადეში უნდა მოვათავსო, თუკი მსურს აზროვნებით ვწვდე მას, მაგრამ აბსოლუტის გააზრება კატეგორიების საშუალებით ვერ აღწევს თავის მიზანს, რადგან რაწამს მე აბსოლუტს კატეგორიებს მივუყენებ, აბსოლუტი გაქრება და ჩემს წინაშე აღმოჩნდება სამყაროსეული საგანი, ობიექტი. იქმნება წინააღმდეგობრივი, ანტინომიური მდგომარეობა: მე მსურს გავიაზრო ის, რაც გააზრებადი არ არის. ეს ანტინომიურობა არ არის შემთხვევითი. მე შემიძლია არ ვიაზრო აბსოლუტი და აზროვნება მხოლოდ არააბსოლუტურზე გადავიტანო, მაგრამ არააბსოლუტურის აზროვნებისას მე არაპირდაპირ მაინც ვეხები აბსოლუტს. მე არ შემიძლია გავიაზრო აბსოლუტი და ამავე დროს არ შემიძლია უარი ვთქვა აბსოლუტის გააზრებაზე. აბსოლუტი მუდამ რჩება ტრანსცენდენტურად, რადგან მე არასოდეს არ შემიძლია ავითვისო ის, მაგრამ მე ვახდენ ტრანსცენდირებას მისკენ აზროვნების საშუალებით, რაც ნახულობს დასრულებას იმის ნათელყოფაში, რომ აბსოლუტი მოუაზრებადია; აბსოლუტის გააზრება აჩენს აზროვნების საზღვარს, აზროვნების შეზღუდულობას. ტრანსცენდენტურის მოაზრება მოითხოვს აზროვნების ფარგლებიდან გასვლას, გადასვლას გარკვეულიდან გაურკვეველზე, მოაზრებადიდან მოუაზრებადზე. თუმცა ტრანსცენდენტური მუდამ მოაზრებადი რჩება, მაგრამ მოაზრებადია ის, რომ არსებობს მოუაზრებადი. აზროვნების მსხვრევა მიანიშნებს აბსოლუტზე, მის არსებობაზე, სწორედ არსებობაზე და არა არსებაზე. აბსოლუტის „რა“, მისი გარკვეულობები, თვისებები, მხარეები სრულიად დაფარული რჩება ჩვენთვის. ყოვე-

ლი დადებითი ნიშნის გამომთქმელი მსჯელობა აბსოლუტზე შეცდომა იქნებოდა, რადგან უსასრულოს გამოთქმა სასრულოთი შეუძლებელია.

ღმერთთან შეხება ცნობიერებისა საერთოდ საბოლოო ჯამში გადალახვას და ექსისტენცის პოზიციაზე დადგომას გულისხმობს. ექსისტენციალურად ყრუ ვერ გაიგონებს ღვთაების ხმას. ექსისტენცის პოზიციიდან ყოველ საგანს ენიჭება რაღაც მნიშვნელობა, ყოველი საგანი ხდება მეტი, ვიდრე შიშველი ობიექტი, სინამდვილე იქცევა გარკვეულ ენად, შიფრად, რომლის წაკითხვა შემოვლითი გზით მიგვიყვანს ტრანსცენდენტურთან. ტრანსცენდენტური გამოსჭვივის ყველაფერში, ყოველი არსებული ატარებს ღვთაების კვალს. ყველაფერი შეიძლება გაგებულ იქნეს, როგორც სიმბოლო, მაგრამ არა სიმბოლო რაღაც საგნობრივისა, ობიექტის ბუნების მქონესი, არამედ არასაგნობრივი ტრანსცენდენტურისა. ამიტომ შიფრის წაკითხვა არ იქნება ობიექტური ცოდნა. ის არის საქმე რწმენისა, რომელიც არაერთმნიშვნელოვნად შიფრავს ტექსტს.

იასპერსისათვის შიფრია ყველაფერი, რაც ჩვენ გარს გვარტყია: ბუნება, ისტორია, ადამიანი, მაგრამ მთავარ და საბოლოო შიფრად იასპერსი მიიჩნევს მსხვრევას; ყოველივე ამქვეყნიურის, ადამიანურის მსხვრევის

განცდაში ამოიკითხება ტრანსცენდენტური. დროულისა და სასრულოს დაღუპვა აჩენს მარადიულსა და უსასრულოს. იმ მარადიულს, რომელშიც მე ვარ დაფუძნებული, რომელშიც მეც მაქვს წილი, როგორც ექსისტენცს. ტრანსცენდენტურთან, მარადიულ და აბსოლუტურ ყოვლისმომცველთან შეხებამ შიშის განცდა ღრმა სიმშვიდით უნდა შეცვალოს, უნდა მისცეს მტკიცე საყრდენი ადამიანის მოქმედებასა და აზროვნებას.

ისმება კითხვა: მართლაც შეუძლია თუ არა ადამიანს იპოვოს მტკიცე საყრდენი იასპერსის ფილოსოფიის მიერ წარმოდგენილ სამყაროში? რამდენად სარწმუნოა ის პრინციპი, რომელზედაც დგას იასპერსის ფილოსოფიური ნააზრევი?

იასპერსის მთელი ნააზრევისათვის საბედისწეროდ უნდა ჩაითვალოს მტკიცება იმისა, რომ თვითყოფიერება არ არის საგანი, რომ ექსის-

ტენცი დგას ცნებითი შემეცნების ფარგლებს გარეთ. იასპერსის ძირითადი ტენდენცია გასაგებია – მას სურს თვითყოფიერების სფერო გამიჯნოს ემპირიული ნივთების სფეროსაგან და ეს განზრახვა სრულიად კანონიერია; ადამიანის არსების განხილვის წესი თვისობრივად უნდა განსხვავდებოდეს ნივთების სამყაროს განხილვის წესისაგან. მაგრამ ეს გამიჯვნა უკიდურესად რადიკალურ ფორმაში სრულდება. ექსისტენცს ერთმევა საგნობრიობა, ეს კი ყოველგვარ ობიექტურობას ართმევს ექსისტენცის შესახებ მსჯელობას. აქედან გაუგებარი ხდება როგორ უნდა განხორციელდეს კომუნიკაცია ცალკეულ ექსისტენცებს შორის. კომუნიკაცია ურთიერთგაგებინებას გულისხმობს, გაგებინება კი, თავის მხრივ, მოითხოვს ობიექტურობას და ამდენად, საგნობრიობის მინიმუმს მაინც. აბსოლუტური ინდივიდუალიზმის საფუძველზე შეუძლებელია ექსისტენციალური სოლიდარობის გამართლება.

იასპერსის ფილოსოფიის საფუძველზე მოპოვებულმა ტრანსცენდენტურმაც არ შეიძლება იხსნას ადამიანი მარტოობისაგან. შიფრის ამოკითხვა არ არის ერთმნიშვნელოვანი. ამდენად, ყოველ ექსისტენცს თავისი ტრანსცენდენტური შეესაბამება. ეს ნიშნავს იმას, რომ ტრანსცენდენტურის საზომი თვითონ ადამიანია. გასაგებია, რომ სუბიექტურობაში ჩაკეტილი ტრანსცენდენტური ვერ იქნება ადამიანის მოღვაწეობის ნამდვილი საყრდენი, ვერ იქნება ის ინსტანცია, რომელიც სწორ გზას მიუთითებს მასთან მიმართებაში მყოფ ინდივიდს. ადამიანი რჩება გამოკეტილი საკუთარ ნაჭუჭში. მარტოობა, უიმედობა და უპერსპექტივობა არის იასპერსის ნააზრევის ობიექტური შედეგი.

ლიტერატურა

1. კ. იასპერსის ძირითადი შრომები: Philosophie, 3 Bände, Berlin, 1932; Die geistige Situation der Zeit, Berlin, 1931; Existenzphilosophie, Berlin, 1938; Von der Wahrheit, München, 1948.

2. ე. კოდუა, ისტორიის ფილოსოფია, 1966.

3. Т. Шварц, От Шопенгауэра к Хейдеггеру, 1964.

4. F.J. Brecht, Einführung in die Philosophie der Existenz, Hei-delberg, 1948.324 325

მაქს შელერი

ადამიანი და გონი

მაქს შელერის (1874–1928) თვალსაზრისით (გერმანელი ფილოსოფოსი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი დამაარსებელი), დღეს არ არსებობს ერთი, საყოველთაოდ მიღებული იდეა ადამიანისა. შრომაში „ადამიანის ადგილი კოსმოსში“ იგი აღნიშნავს, რომ განათლებულ ევროპელს სიტყვა ადამიანის ხსენებაზე, სამი ერთმანეთთან შეუთავსებელი იდეა უჩნდება.

პირველია თეოლოგიური იდეა. თეოლოგიური იდეა არის არა ფილოსოფიური ან მეცნიერული კვლევის შედეგი, არამედ რელიგიური რწმენის ნაყოფი. რელიგიური რწმენის ძირები დაძებნილი უნდა იყოს რელიგიური ებრაელობის რწმენასა და მის ძირითად დოკუმენტში – ძველ აღთქმაში, ანტიკურ რელიგიასა და სახარებაში. ეს რელიგიური რწმენა ეფუძნება ღმერთის მიერ ადამიანის შექმნის თვალსაზრისს. მისთვის უმნიშვნელოვანესი მოვლენებია ძველი აღთქმისა და სახარებისეული ისტორიები, სამოთხის ცნება, ცოდვითდაცემა, ადამიანის ხსნა, მონანიება და გამოსყიდვა, სულის უკვდავება, სხეულის აღდგომა, მეორედ მოსვლა, თავისუფლება, პიროვნულობა, სულიერობა. ადამიანის ამგვარ რელიგიურ გაგებას, შელერის აზრით, არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს ავტონომიური მეცნიერებისა და ფილოსოფიისათვის, მაგრამ რელიგიური გრძნობა ძალზე ძლიერია და იგი უფრო ხშირად ჩნდება ადამიანის ცნობიერებაში, ვიდრე ფიქრობენ.

მეორეა ფილოსოფიური იდეა – წარმოდგენათა ბერძნული წრე, რომლის თანახმადაც ადამიანის თვითცნობიერება ამაღლდა თავისი განსაკუთრებული მდგომარეობის შეგნებამდე. ადამიანს აქვს ცნობიერება, გონება – რაციო, ლოგოსი, ფრონეზისი. სწორედ ამ ნიშნით განსხვავდება ის ცხოველთა სამყაროსაგან. ადამიანი არის „ჰომო საპიენს“

(მოაზროვნე არსება). გონების წყალობით ადამიანი იმეცნებს არსებულს, სამყაროს, საკუთარ თავს. თავად სამყაროს საფუძველი სხვა არაფერია თუ არა ზეადამიანური გონება.

მესამე იდეა – ეს არის თანამედროვე ბუნებისმეტყველების იდეა, რომლის მიხედვითაც ადამიანი არის დედამიწის განვითარების გარკვეულ პერიოდში წარმოშობილი სიცოცხლის შედეგი. ნატურალიზმი, პოზიტივიზმი და პრაგმატიზმი უარყოფს ადამიანს, როგორც გონებით ცხოველთა სამყაროსაგან პრინციპულად განსხვავებულ არსებას. ადამიანში მოქმედებენ იგივე ელემენტები, ძალები და კანონები, რომლებსაც ადგილი აქვთ ყველა ცოცხალ არსებაში – მხოლოდ ისინი ამჯერად რთულ შედეგებს იძლევიან. შეცდომა იქნება, რომ ადამიანი ცხოველისაგან არსობრივად განვასხვავოთ: ადამიანი ცხოველის განსაკუთრებული სახეა, ის ცხოველისაგან მხოლოდ ხარისხობრივად განსხვავდება. ყოველი სულიერი და გონითი გაიგება ინსტინქტების, ლტოლვებისა და შეგრძნებების საფუძველზე – ქვევიდან.

აზროვნება, გონება, ნება, მიზანდასახულება, ღირებულებების გაგება და ღირებულებითი შეფასება, გონითი სიყვარული, საერთოდ კულტურა – ყველაფერი ეს ეპიფენომენებია, იმ საწყისთა გართულებული სახეებია, რომლებიც უკვე ცხოველთა სამყაროში მოქმედებენ. ადამიანი, პირველ ყოვლისა, არის არა

გონიერი არსება, არა „ჰომო საპიენსი“, არამედ „ლტოლვებით განსაზღვრული არსება“, „ჰომო ფაბერი“ (მწარმოებელი არსება). გონს, გონებას არ აქვს დამოუკიდებლობა, ავტონომიურობა. ის არის შემდგომი განვითარება იმ ფსიქიკისა, რომელიც აქვთ უკვე მაიმუნებს. ჭეშმარიტია ნიშანი, რომელიც იწვევს წარმატებულ სასიცოცხლო რეაქციებს, „მცდარია“, როცა წარმატება არ ახლავს.

მ. შელერი ამ სამ იდეას ძალზე გავრცელებულად თვლის. შრომაში „ადამიანის ადგილი კოსმოსში“ სწორედ ამ იდეებზეა ლაპარაკი. წერილში „ადამიანი და ისტორია“ ამ იდეებს ემატება კიდევ ორი,

ნაკლებად გავრცელებული და ნაკლებად ცნობილი იდეა. მეოთხე იდეა ლაპარაკობს იმაზე, რომ ადამიანის დეკადანსის მიზეზი მის წარმოშობასა და მისსავე არსებაში უნდა ვეძებოთ. ადამიანი ავითარებს სუროგატებს – ენას, იარაღს. ადამიანი სიცოცხლის დეზერტირია, სიცოცხლის ძირითადი კანონზომიერების, კანონების, მისი კოსმიური საზრისის დეზერტირი.

თეოდორ ლესინგის აზრით, „ადამიანი არის მტაცებელ მაიმუნთა სახე, რომელიც საკუთარი გონის მეშვეობით ავითარებს განდიდების მანიას“.

ამ იდეის მიხედვით ადამიანი არის სიცოცხლის ჩიხი. ადამიანის გონი, რაციო, გონება – სენია, ადამიანი – ავადმყოფობაა. ის ბიოლოგიურად სუსტია, განუვითარებელია, უძლურია. ამიტომ ქმნის სიცოცხლის სუროგატებს: ცნებას, ენას, სახელმწიფოს, მეცნიერებას, ხელოვნებას, ტექნიკას, სიცოცხლე გაიგივებულია სულთან, გონი კი ტექნიკურ ინტელექტთან. გონი ანადგურებს სულს, ე. ი. სიცოცხლეს, გონი სიცოცხლის მტერია, ის სიცოცხლის, სულის ღირებულებათა მტერია. საჭიროა ლტოლვათა განთავისუფლება გონის უზურპაციისაგან და დიონისური ლტოლვების მქონე ადამიანის გაერთიანება სიცოცხლესთან.

ეს შეხედულებები თავის საზრდოს პოულობენ სავინის, ბახოფენის, შოპენჰაუერის, ნიცშეს, ბერგსონის მოძღვრებებში. თანამედროვე ეპოქაში, მ. შელერის აზრით, ამგვარ თვალსაზრისს ავითარებენ ლ. კლაგესი, ე. დაკე, ლ. ფრობენიუსი, ო. შპენგლერი, თ. ლესინგი, ჰ. ფაიჰინგერი.

მეხუთე იდეას, რომელზეც მ. შელერი ლაპარაკობს, ადამიანის თვითცნობიერება ისეთ მაღალ საფეხურზე აჰყავს, როგორზეც არცერთ მოძღვრებას არ აუყვანია. ადამიანი, ნიცშემ მონათლა, როგორც ზეკაცი – პასუხისმგებელი, ბატონი, შემოქმედი, ყოფნის საზრისი და გამართლება კაცობრიობისა, ხალხისა, ისტორიისა, მსოფლიო პროცესისა. არსებობს მოძღვრება დიტრიხ კერლერისა და ნიკოლაი ჰარტმანისა, რომლებმაც შექმნეს ახალი სახის ათეიზმი. თუ ძველი ათეიზმისათვის ღმერთის არსებობა იყო სასურველი, მაგრამ დაუმტკიცებადი, ახალ

ათეიზმში ღმერთის არსებობა პრინციპულად გამორიცხულია: ის ადამიანს წაართმევდა პასუხისმგებლობას, თავისუფლებას, დანიშნულებას. ნიკოლაი ჰარტმანის აზრით, თავისუფალ, ზნეობრივ არსებას, პიროვნებას, შეუძლია იარსებოს მხოლოდ მექანიკურ, არატელეოლოგიურად აგებულ სამყაროში. თუ სამყარო შექმნილია ღმერთის გეგმით, ასეთ სამყაროში ზნეობრივი ადამიანის ადგილი არ არსებობს, პიროვნება განადგურებულია. უმაღლესი არსების დაშვება ადამიანის თავისუფლების მოსპობას ნიშნავს.

ამ იდეებს შორის არავითარი ერთიანობა არ არის. თეოლოგიური, ფილოსოფიური და ბუნებისმეტყველური ანთროპოლოგიები არ ინტერესდებიან ერთმანეთით. სპეციალური მეცნიერებანი იმის ნაცვლად, რომ გასაგები გახადონ ადამიანის არსება, ნათელყოფის ნაცვლად უფრო აბნელებენ ამ საკითხს.

თუ მივიღებთ მხედველობაში, რომ ერთი გაბატონებული იდეა ადამიანის შესახებ შერყეულია, უნდა ვთქვათ, რომ ადამიანის პრობლემა არასოდეს არ ყოფილა ისეთი პრობლემატური თავად ადამიანისათვის, როგორც დღეს. შრომაში „ადამიანი და ისტორია“ შელერი აღნიშნავს, რომ არც ერთ ეპოქაში შეხედულებები ადამიანის არსებისა და წარმოშობის შესახებ არ ყოფილა ისე არასაიმედო, განუსაზღვრელი და მრავალფეროვანი, როგორც ჩვენს ეპოქაში. „ადამიანი, – წერს შელერი – გახდა მეტად პრობლემატური“. ჩვენ უნდა უარი ვთქვათ ადამიანის გაგების ყველა ტრადიციულ შეხედულებაზე, დავაკვირდეთ ადამიანს და ისე შევქმნათ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია – ფუნდამენტური მოძღვრება ადამიანის არსებისა და არსებითი სტრუქტურის შესახებ, მისი მიმართების შესახებ ბუნებასთან – არაორგანულ სამყაროსთან, მცენარეებთან, ცხოველებთან, ყველა საგანთა საფუძველთან. შელერის მიზანია ზუსტად განსაზღვროს ადამიანის არსება, მისი განსაკუთრებული ადგილი მოწესრიგებულ სამყაროში – კოსმოსში ე. ი. ააგოს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია.

ადამიანის განსაკუთრებულობის ჩვენება, შელერის თანახმად, მოითხოვს სიცოცხლის სამყაროს განხილვას. სიცოცხლე შელერისათვის განსულიერებული მცენარეც კი – ფსიქიკურია, სულის მქონეა, ფსიქიკურის საზღვარი ემთხვევა ცოცხალის საზღვარს. შელერი ფსიქოვიტალისტია: ფსიქიკა არ იწყება ცხოველთა ან ადამიანთა სამყაროთი, სული, შინაგანი ცხოვრება სიცოცხლის ყველა დაბალ საფეხურზეც არის წარმოდგენილი.

სიცოცხლე, ორგანული სამყარო იმით განსხვავდება არაორგანულისაგან, რომ მას ახასიათებს არსობრივ-ფენომე-ნოლოგიური თვისებები, როგორებიცაა, მაგალითად, დროში და სივრცეში თვითმოძრაობა, თვითგამაფორმებლობა, თვითდიფერენციაცია, თვითშემოსაზღვრა. ეს თვისებები ობიექტურია, გარეგანი დაკვირვებისათვის მისაწვდომია. ცოცხალი არსებები სწორედ ამ ნიშნებით არიან წარმოდგენილნი.

კერძო მეცნიერებებში თუ ამ გარეგან განხილვას დავუმატებთ სუბიექტურ განხილვას, აღმოჩნდება, რომ ყოველ ცოცხალს აქვს აგრეთვე სუბიექტური ნიშანი – ფსიქიკური, სული, შინაგანი ცხოვრება, საკუთარი თავის გრძნობა.

ჩვენი ამოცანაა ამ ცოცხალი სამყაროს ფსიქიკური ძალების და უნარების საფეხურთა განხილვა – ეს საფეხურები მეცნიერების მიერაა გამოვლენილი და შესწავლილი, ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ კი უნდა გამოიყენოს ეს ცოდნა.

სიცოცხლის ყველაზე დაბალი საფეხურია გრძნობადი ლტოლვა, რომელიც არაცნობიერია, შეგრძნებას და

წარმოდგენას მოკლებულია. სუბიექტურად იგი გვეძლევა, როგორც „სული“, ის არის ორთქლი, რომელიც ამოძრავებს ყველაფერს – გონითი მოღვაწეობის ნათელ მწვერვალებსაც კი, ის ენერგიით კვებავს აზროვნების წმინდა და ნათელ აქტებს, ჩვენს ზნეობრივ ნებას. გრძნობად ლტოლვაში გრძნობა და მისწრაფება არ არის ერთმანეთისაგან გამოყოფილი. მისწრაფებას აქვს თავისი მიზანი, ის მიისწრაფვის რაიმესაკენ, ვთქვათ საკვებისაკენ, სქესობრივი დაკმაყოფილებისაკენ და ა. შ.

გრძნობადი ლტოლვა კონკრეტულ მიზანს არ იცნობს. ის არის ლტოლვა „იქით“, მაგალითად, სინათლისაკენ, ან „იქიდან“. ობიექტს მოკლებული ტანჯვა, ან ობიექტს მოკლებული სიამოვნება – მას მხოლოდ ეს ორი მდგომარეობა ახასიათებს. არაორგანული საგნებისაგან გრძნობადი ლტოლვის მქონე სხეულები განსხვავდებიან იმით, რომ მათ ახასიათებთ შინაგნადყოფნა (Innensein).

ფეხნერის საწინააღმდეგოდ შელერი ფიქრობს, რომ მცენარეებს არ აქვთ შეგრძნებები და ცნობიერება. ეს ორი ნიშანი არ შეიძლება ჩაითვალოს ფსიქიკურის უმარტივეს ელემენტებად. მცენარის გრძნობადი ლტოლვა უკვე შეთანადებულია გარემოსთან, მაგრამ მისი მიმართება ზოგადია, ეს არის ლტოლვა ზევით და ქვევით, სინათლისაკენ (მზისაკენ) და მიწისაკენ. და არა ლტოლვა სპეციფიკის მქონე კონკრეტული საგნებისაკენ.

შეგრძნება არსებობს მაშინ, როცა რაღაც ცენტრი იღებს ცოცხალი არსების ორგანოთა მომენტალური მდგომარეობისა და მოძრაობის უკუშეტყობინებას და ამის ძალით ყოველი შემდეგი მომენტისათვის ცვლის თავის მოძრაობას.

უკუშეტყობინება მცენარეებისათვის უცხოა. მათ არა აქვთ გრძნობის ორგანოები, პირობითი რეფლექსები, მეხსიერება, ნერვული სისტემა, დასწავლის უნარი, რომელსაც ფლობენ უკვე ინფუზორიები. ლტოლვა მცენარეებს აქვთ მხოლოდ ზრდისაკენ და გამრავლებისაკენ. მაშასადამე, სიცოცხლე თავისი არსების მიხედვით არ არის ძალაუფლების ნება, როგორც ეს ნიცშეს ეგონა: მცენარე არ არის სპონტანური საკვების ძებნისას, არ აკეთებს არჩევანს, ასევე ის არ ირჩევს პარტნიორს გამრავლებისას, ამ პროცესში არავითარ აქტიურობას არ ამჟღავნებს: პასიურია, ნაყოფიერდება ქარით, მწერებისა და ფრინველების დახმარებით, ხოლო საკვებს არაორგანული ნივთიერებებისაგან იღებს. მას არ ესაჭიროება გადაადგილება, მისი ყოფიერების სტრუქტურა სწორედ ამგვარია – მცენარეს რომ ჰქონ-

დეს შეგრძნება, მაშინ სხვა თვისებებიც ექნებოდა, მაგალითად, უნარი გადაადგილებისა.

ვეგეტატიური ცხოვრება ექსტატიურია – ის გარეთაა მიმართული, მცენარის გრძნობადმა ლტოლვამ არ იცის უკუშეტყობინება. სიცოცხლის შემობრუნება, რეფლექსია, პრიმიტიული თვითცნობიერებაც კი არა აქვს.

გრძნობადი ლტოლვა – ეს პირველი საფეხურია სიცოცხლისა. ის, ადამიანშიცაა, ბნელი ლტოლვის სახით, იგი დგას ყოველი შეგრძნების, აღქმის, წარმოდგენის უკან. ადამიანის უმარტივესი შეგრძნებაც კი არ არის მხოლოდ გაღიზიანების შედეგი, არამედ შესაგრძნობის მიმართ ყურადღების ფუნქციაცაა. ამავე დროს

ლტოლვა არის ადამიანის დიფერენცირებული ლტოლვებისა და აფექტების ერთიანობა. სწორედ ადამიანია ის მარტივი მთლიანობა, რომელიც წყაროა, საწყისია სხვადასხვა ლტოლვებისა და აფექტებისა.

შელერის თანახმად, გრძნობადი ლტოლვა რომ არ არსებობდეს, ადამიანს არ ექნებოდა სუბიექტური სინამდვილის განცდა. ეს სწრაფვა წარმოშობს ადამიანში წინაღობის გაწევის განცდას, რომლის წყალობითაც ჩვენ გვაქვს რეალობის განცდა, რადგან რეალობა მხოლოდ წინააღმდეგობის განცდაში ვლინდება. ასე ფიქრობს არა მხოლოდ შელერი, ასე ფიქრობს დილთაიც და კლაგესიც.

სიცოცხლის მეორე საფეხურად შელერი მიიჩნევს ინსტინქტს. ინსტინქტი – ეს სადავო ცნება – ამჯერად უნდა გავიგოთ ფიზიოლოგიურადაც და ფსიქოლოგიურადაც. ინსტინქტურია ქცევა, რომელსაც რამდენიმე ნიშანი აქვს. ჯერ ერთი, ის აზრიანია, მიზანდასახულია, სასარგებლოა ან საკუთარი თავისთვის ან სხვისთვის. მეორე ნიშანი ის არის, რომ ყოველი ინსტინქტური ქცევა სრულდება გარკვეულ რიტმში, რომელთა ნაწილები ურთიერთგაპირობებულნი არიან; ცხოველი ემზადება ზამთრისთვის, თუმცა ჯერ ზამთარი არ უნახავს. მესამე ნიშანი ისაა, რომ ინსტინქტური ქცევა რეაგირებს იმ სიტუაციებზე, რომლებიც მნიშვნელობის მქონენი არიან გვარის სიცოცხლისათვის და არა ინდივიდისათ-

ვის. მეოთხე ნიშანი ინსტინქტისა ისაა, რომ იგი თანდაყოლილია და მემკვიდრეობით გადაიცემა. ბოლო – მეხუთე – ნიშანი ინსტინქტური ქცევისა, შელერის მიხედვით, არის ამ ქცევის დამოუკიდებლობა ცდათა რაოდენობისაგან: ინსტინქტი „მზად“ ეძლევა ცხოველს.

ცოდნა, რომელიც ინსტინქტშია მოცემული, არ არის წარმოდგენის, ხატის, აზრის შემცველი ცოდნა. ის არის მიმზიდავ და განმზიდავ წინაღობათა გრძნობა. ინსტინქტი მიმართულია გარემოს სპეციფიკურ ნაწილებზე, რომლებიც გარკვეული სახისათვის ხშირად განმეორებადია. ამითაც განსხვავდება ინსტინქტი გრძნობადი ლტოლვისაგან, ის ამ ლტოლვის სპეციალიზაციაა.

მესამე ფსიქიკური ფორმა, შელერის თანახმად, ასოციაციური მეხსიერება, ანუ „მნემეა“. ასოციაციური მეხსიერება, რომელიც მხოლოდ ცხოველებს აქვთ და არა მცენარეებს, ასე შეიძლება დახასიათდეს: ცხოველი ნელა და მუდმივად იცვლება თავისი გვარის ადრეული ქცევის საფუძველზე, მისი ქცევა უფრო გონიერი და სასარგებლო ხდება. ცხოველი „სწავლობს“, საცდელ მოძრაობებს აკეთებს, რომელთა ძირში დევს გამეორებისადმი ლტოლვა, უკუაგდებს მცდარ მოქმედებებს, იმეორებს მხოლოდ იმ მოძრაობებს, რომელთაც ახლავს წარმატება. ეს არის არსი „წარმატებათა და შეცდომათა“ პრინციპისა, მიზანშეწონილების პრინციპისა.

„მნემეს“ გასაგებად ასეთი მაგალითი შეიძლება მოვიყვანოთ: ვთქვათ პრიმიტიულ ცხოველს ორი გზა აქვს – მარცხნივ ან მარჯვნივ: მარცხნივ წასვლისას მას რაიმე გემრიელი საკვები ელის, მარჯვნივ კი დენის დარტყმა. რამდენიმე საცდელი მოძრაობის შემდეგ ცხოველი ყოველთვის მარცხნივ მიდის.

„მნემეს“ საფუძვლად მ. შელერი „პირობით რეფლექსს“ თვლის. პირობითი რეფლექსი გულისხმობს იმას,

რომ ცხოველის რაღაც კონკრეტული ქცევა გამოწვეულია რაიმე სტიმულით. თუ ასეთ ვითარებაში ჩვენ მრავალგზის სტიმულს დავურთავთ სხვა გამღიზიანებელს, ვთქვათ, რაიმე სიგნალს, მაშინ

ცხოველი სიგნალის შემთხვევაში იგივე ქცევას განახორციელებს, თუმცა სტიმული არ იარსებებს.

ცხოველი ვარჯიშით იძენს უნარებს, წვრთნის საკუთარ თავს ან იწვრთნება სხვის მიერ. „მნემე“ ანიჭებს მას ინდივიდუალობას: თუ ინსტინქტი ემსახურება მთელ გვარს, მოდგმას, გვარის შიგნით „მნემეს“ მეშვეობით გამოიყოფა ერთეულები – ვთქვათ, ცუგა სხვანაირად არის გაწვრთნილი, მურია სხვანაირად.

ფსიქიკური ცხოვრების მეოთხე ფორმა მ. შელერის თანახმად, არის პრაქტიკული ინტელექტი. ამ ინტელექტს პრაქტიკული ეწოდება, რადგან მისი საბოლოო აზრია ამოცანის გადაწყვეტისაკენ მიმართული ქცევა. ეს ქცევა ხორციელდება ყოველი საცდელი ქმედების რაოდენობისაგან დამოუკიდებლად, უცებ, ერთბაშად, არატიპიურ სიტუაციაში. ცხოველი „ხვდება“ როგორ უნდა იმოქმედოს.

შელერის აზრით, პრაქტიკული ინტელექტის არსებობის დადასტურებაა ვ. კიოლერის ცნობილი ექსპერიმენტები შიმპანზეზე. აღვწეროთ რამდენიმე ცდა. მაიმუნი გალიაშია. ის გარეთ ხედავს ბანანს, რომელიც მისგან შორსაა, მიუწვდომელია. გალიაში ორი ჯოხია, მაგრამ ორივე მოკლეა. თუ მათ ცალ-ცალკე გამოიყენებ, ბანანს ვერ ჩაიგდებ ხელში. მაიმუნი მიმართავს შემოვლით გზას. ნაცვლად იმისა, რომ ინსტინქტის გავლენით ბანანისაკენ გასწიოს ხელი, ის იღებს ჯოხებს, ერთს მეორეში არჭობს, შემდეგ კი უკვე ბანანს ეუფლება.

მეორე ცდა ასეთია: მაღლა ბანანების კალათია დაკიდული, დაბლა მაიმუნი ხედავს ყუთს. მაიმუნი თითქოს ივიწყებს ბანანებს და ყუთის გადატანით არის დაკავებული. ყუთზე შესკუპებული მაიმუნი ადვილად წვდება ბანანს და თავის ინსტინქტურ ამოცანას წყვეტს ამგვარი შემოვლითი გზით.

ვ. კიოლერი ამ ცდების საფუძველზე ასკვნიდა, რომ შიმპანზეებს აქვთ პრაქტიკული ინტელექტის უნარი. მაგრამ ყველა როდი იზიარებდა ვ. კიოლერის თვალსაზრისს. ბევრს მიაჩნდა, რომ ინტელექტი ცხოველს არ შეიძლება ჰქონდეს, რომ ის მხოლოდ ადამიანის უნარია. ვ. კიოლე-

რის ცდებს ინსტინქტებისა და „მნემეს“ საფუძველზე ხსნიდნენ. ისინი მაიმუნის მოქმედებებს „ცდისა და შეცდომის“ პრინციპის საშუალებით ნათელყოფდნენ. მაიმუნი მიმართავს სხვადასხვა საცდელ მოქმედებებს, ბოლოს კი შემთხვევით ისეთ მოქმედებას ასრულებს, რომელიც მის ამოცანას გადაწყვეტს. ამ შემთხვევაში მდგომარეობა ისეთივეა, როგორც „ცდისა და შეცდომის“ პრინციპის გასაგებად მოხმობილ მაგალითში: მშიერი ცხოველი, რომელიც გალიაშია დამწყვდეული, გალიის გარეთ ხედავს საჭმელს, ცდილობს მის დაუფლებას, მაგრამ გალიის კედლებს ეჯახება. საჭმელი კი გალიის გარეთაა. შემთხვევით ცხოველი ეხება გალიის კარის რაზას, კარი იღება, ცხოველი თავის მიზანს ახორციელებს. მოგვიანებით ცხოველს საცდელი მოქმედებები აღარ ესაჭიროება; ის ცდის გარეშე რაზაზე თათის დარტყმით აღებს კარს: ასოციაციური კავშირი ჩამოყალიბებულია.

მ. შელერის აზრით, კიოლერის ცდებმა აჩვენა, რომ ძალიან ხშირად ანტროპოიდების ქცევები აზრიანია, გონიერია, მათი წარმოშობის წყაროა ინტელექტი და არა ინსტინქტი ან ასოციაციური მეხსიერება; ინტელექტი, აზროვნება, პროდუქტიულია, შემქმნელია, შემოქმედია და არა რეპროდუქციული, არსებულის ამსახველი. ამიტომ მისთვის დამახასიათებელია ანტიციპაცია, წინასწარი განჭვრეტა, ახალი, ადრე განუცდელი ფაქტის წინასწარი ფლობა. მაიმუნს ადრე არ უნახავს ჯოხის ჯოხში ჩარჭობა. ეს მოქმედება მან უეცრად „დაინახა“, უეცრად „დაინახა“, რომ ასე უნდა მოიქცეს. „ეს უეცარობა – წერს მ. შელერი – გამოიხატება გამომეტყველებაშიც კი, განსაკუთრებით თვალებში, თვალები ინთებიან, რასაც კიოლერი ძალზე პლასტიკურად განმარტავს, როგორც „აჰა“ – განცდის გამოხატულებას“.

მ. შელერი აღნიშნავს, რომ როცა ლტოლვის მიზანი – ბანანი გამოჩნდება გარემოს ოპტიკურ ველში, ეს ოპტიკური ველი ცხოველსა და გარემოს შორის სპეციფიკურად გადასხვაფერდება. ამ ოპტიკურ

ველში არსებული ყველა ნივთი უკვე ემორჩილება ერთ ამოცანას: ყველაფერი არის გამოსაყენებელი ნივთი ნაყოფის მისაწვდომად. „სახელდობრ, ლტოლვის დინამიკა – წერს შელერი – იწყებს აქ გასაგნებას და გაფართოებას გარემოს ელემენტებში“.

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში კიოლერის ცდები დადებითადაა შეფასებული: დიმიტრი უზნაძე ადასტურებს პრაქტიკული აზროვნების არსებობის ფაქტს. თავის თხზულებაში ის წერს: „მაიმუნის ქცევის მაგალითი გვაჩვენებს, რომ მას აზროვნების უეჭველი ნიშნები ახასიათებს, მაშასადამე, ჩვენ არ გვაქვს საბუთი არ ვაღიაროთ, რომ უთუოდ უნდა არსებობდეს შემთხვევები, როდესაც ანთროპოიდი აზროვნების აქტებს მიმართავს და მის წინაშე წამოჭრილ ამოცანას გონიერი ქცევის გზით წყვეტს“.

გონის არსება

შელერი სვამს საკითხს, რომელსაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს მთელი პრობლემისათვის. თუ ცხოველს აქვს პრაქტიკული ინტელექტი, მაშინ როგორ უნდა ვიფიქროთ, განსხვავდება თუ არა იგი ადამიანისაგან მხოლოდ ხარისხობრივად, რაოდენობრივად? თუ ამ ორ არსებულს შორის არსობრივი განსხვავებაა? ხომ არ არსებობს ადამიანში გარდა აქამდე განხილული ოთხი არსობრივი საფეხურისა კიდევ ერთი საფეხური – სრულიად განსხვავებული, ადამიანისათვის სპეციფიკური, რაც არ ამოიწურება არჩევანით ან ინტელექტით?

ამ საკითხის გადაწყვეტისას, შენიშნავს შელერი, გზები იყოფა. ზოგს სურს არჩევანისა და ინტელექტის უნარი ადამიანისათვის დამახასიათებლად ჩათვალოს, ხოლო ცხოველებში ამ უნარების არსებობა უარყოს. ისინი, ცხადია, ცხოველსა და ადამიანს შორის არსებულ განსხვავებას ხედავენ, მაგრამ ხედავენ იქ, სადაც შელერის მიხედვით ეს განსხვავება არ არსებობს.

მეორენი, ევოლუციონისტები – დარვინთან, შვალბესთან, კიოლერთან ერთად უარყოფენ არსებით განსხვავებას ადამიანსა და ცხოველს

შორის: ცხოველიც ხომ ინტელექტის მქონეა. მათი აზრით, სამყაროს საფუძველთან ადამიანს არავითარი განსხვავებული მიმართება არა აქვს.

შელერი უარყოფს ორივე გზას, მისი აზრით, ადამიანის არსება და ადამიანის განსაკუთრებული მდგომარეობა უფრო მაღალია, ვიდრე ინტელექტი და არჩევანის გაკეთების უნარი. ეს მდგომარეობა ვერ მიიღწეოდა მაშინაც კი, ინტელექტი და არჩევანის გაკეთების უნარი რაოდენობრივად უსასრულოდაც რომ გაზრდილიყო. „ჭკვიან შიმპანზესა და ედისონს შორის, შენიშნავს შელერი, – თუკი ამ უკანასკნელს განვიხილავთ, როგორც ტექნიკოსს, არსებობს განსხვავება მხოლოდ ხარისხის მიხედვით, თუმცა ეს განსხვავება ძალიან დიდია“.

ეს არ არის ახალი, ახალია მხოლოდ ფსიქიკური საფეხური, ასე რომ მისი შემეცნება ფსიქოლოგიის კომპეტენციაა. ახალი პრინციპი, რომელიც ადამიანს ადამიანად აქცევს, სიცოცხლის მიღმაა – ის, შელერის თანახმად, არ არის არც შინაგან-ფსიქიკური და არც გარეგან-ვიტალური.

ეს პრინციპი უკვე ბერძნებისათვის იყო ცნობილი. ისინი მას „გონებას“ უწოდებდნენ. შელერი ამ პრინციპს უფრო ფართო მნიშვნელობით ხმარობს: ცხადია, მასში შედის გონების ცნებაც, მაგრამ იდეებით აზროვნების გარდა, ის მოიცავს ჭვრეტის გარკვეულ სახეს, კერძოდ, პირველფენომენების ან არსებითი შინაარსების ჭვრეტას, და კიდევ: ემოციური და ნებითი აქტების გარკვეულ კლასს – კეთილქმედებას, სიყვარულს, სათნოებას, მოწიწებას და ა. შ. ამ პრინციპს შელერი გამოხატავს ტერმინით – გონი. გონითი აქტების ცენტრი პიროვნებაა, რომელიც განსხვავდება სიცოცხლის სულის ცენტრებისგან.

შელერის აზრით, თუკი გონის ცნებაში მთავარია განსაკუთრებული შემეცნებითი ფუნქცია, მხოლოდ მისი

მეშვეობით მოცემული ცოდნის სახეობა, მაშინ გონითი არსების ძირითადი განსაზღვრებაა მისი ექსისტენციალური თავისუფლება,

დამოუკიდებლობა ორგანულის, სიცოცხლის, საკუთარ სურვილთა იძულებისაგან, ზეწოლისაგან. შელერის მიხედვით გონითი არსება აღარ არის განსაზღვრული საკუთარი ლტოლვებით და გარემოთი. ის ღიაა სამყაროსადმი. ასეთი არსება ცხოვრობს სამყაროში და არა გარემოში.

შელერი სწორედ გონში ხედავს ადამიანის მიერ ობიექტური შემეცნების შესაძლებლობის უნარს. გარემოს მონაცემების და წინააღმდეგობის ცენტრებს, რომლებშიც იშლებიან ცხოველები, გონიერი არსება საგნებად გადააქცევს და შეუძლია წვდეს საგანთა ამგვარად ყოფნას. გონი, შელერის მიხედვით, არის საგნობრიობა, თავად ნივთების ამგვარად ყოფნით განსაზღვრების უნარი.

ცხოველის მოქმედების საფუძველია ნერვული სისტემის ფიზიოლოგიური გარკვეულობა. ამ სისტემას ფსიქიკურ სფეროში ემორჩილება მისწრაფებათა იმპულსები და გრძნობადი აღქმა. რაც არ არის იმ მისწრაფებებისათვის საინტერესო, ის არც არის მოცემული, რაც მოცემულია, ის არის მისი სურვილების ან ზიზღის, წინააღმდეგობის ცენტრი. მაშასადამე, გარემოს მიმართ ცხოველის ქცევის დრამის პირველი მოქმედებაა ფიზიოლოგიურ-ფსიქიკური გარკვეულობა. დრამის მეორე მოქმედებაა გარემოს შეცვლა. მესამე მოქმედებაა ცხოველის ფიზიოლოგიურ-ფსიქიკური გარკვეულობის შეცვლა.

ამრიგად, ცხოველის ქცევა ყოველთვის განსაზღვრულია გარემოს სტრუქტურით. ყოველ ცხოველს შეესაბამება თავისი გარემო და ის ამ გარემოს სტრუქტურის ფარგლებში მოქმედებს: არჩევს და ითვისებს მხოლოდ იმას, რაც გარემოს სტრუქტურაშია მოთავსებული. შელერი ცხოველის ქცევის ფორმას ასეთი ფორმულით გამოხატავს: ცხოველი D გარემო.

სულ სხვაგვარად იქცევა ადამიანი – ეს არსება, რომელსაც აქვს გონი. ადამიანის დრამის პირველი მოქმედებაა წმინდა ამგვარად-ყოფნა ჭვრეტათა იმ კომპლექსისა, რომლებიც საგნამდეა ამაღლებული. ადამიანს აინტერესებს საგნის ამგვარად-ყოფნა. რაც მთავარია, ეს ქცევა სავსებით დამოუკიდებელია ადამიანის ორგანიზმის ფიზიოლოგიურ

გარკვეულობისაგან, ადამიანის მისწრაფებათა იმპულსებისაგან. ეს არ არის ფიზიოლოგიის და ფსიქოლოგიის პრობლემა, ამ შემთხვევაში მთავარია საგნის ამგვარად-ყოფნა.

ადამიანის დრამის მეორე მოქმედებად შელერი თვლის თავისუფალ დამუხრუჭებას, შეკავებას და აშვებას ლტოლვის იმპულსისა. ამ დრამის მესამე აქტია რომელიმე ნივთის ღირებულებად შეცვლა. ფორმულა ამ ქცევისა შელერის მიხედვით ასეთია: ადამიანი D სამყარო...

როგორც ვხედავთ, აქ ადამიანისადმი ღია სამყარო ფიგურირებს და არა გარემო. ადამიანის გონი თავისუფალია ლტოლვისაგან და ამიტომ სამყაროსადმი ღიაა.

ცხოველს არ შეუძლია გარემოსაგან დისტანცირება, მოშორება, გარემოს წინააღმდეგობის გადაქცევა

საგნად, გარემოს გარეთ დადგომა, ყველაფრის და არა მხოლოდ სიცოცხლისათვის აუცილებელ ნივთთა აღება. გონის ლოგიკური მხარის ფორმალური კატეგორია კი არის საგნობრივი ყოფიერება. საგნობრიობა ნიშნავს საგნის ამგვარად ყოფნის განსაზღვრულობას.

ადამიანს აქვს თვითცნობიერება. ცხადია, ცხოველი, მცენარისაგან განსხვავებით, შეგრძნების, ე. ი. საკუთარი თავის რეფლექსიის, უკუშეტყობინების შემძლეა, მაგრამ, ეს მეორე რეფლექსია მას არა აქვს. ცხოველი მხოლოდ ცნობიერების მქონეა.

ადამიანი ფლობს საკუთარ თავს, იგი გასაგნების უნარის მქონეა, მას შეუძლია შეიმეცნოს საგნები, წვდეს სამყაროს, ეს არის გონის პირველი ნიშანი. გონის მეორე ნიშანია ის, რომ მას ძალუძს საგნად აქციოს საკუთარი ფიზიოლოგიური და ფსიქიკური მდგომარეობა, ცალკეული ფსიქიკური აქტიც კი. შელერის თანახმად, გონი ფსიქიკურის შემმეცნებელია და არა ფსიქიკურით შემმეცნებელი. ეს დებულება ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ მიმართულად შეგვიძლია განვიხილოთ.

სწორედ საკუთარი ფიზიოლოგიისა და ფსიქოლოგიის თვითდაკვირვების წყალობით ადამიანს, შელერის მიხედვით, თავისუფლად შეუძლია უარყოს საკუთარი სიცოცხლე. ცხოველი ისმენს და ხედავს, მაგრამ არ იცის ეს. ადამიანს შეუძლია გაიცნობიეროს თავისი მხედველობა და სმენა, საკუთარი თავი, თავისი ბედი. სწორედ ამის გამო ეუბნება ის საკუთარ სიცოცხლეს „ჰოს“ ან „არას“. ცხოველს არა აქვს თვითცნობიერება, ამიტომ არ შეუძლია მას იყოს „ფიზიოლოგი“ ან „ფსიქოლოგი“.

ადამიანი, განსხვავებით მცენარისაგან და ცხოველისაგან, არის პიროვნება, როგორც ცენტრი, რომელიც ორგანიზმისა და გარემოს დაპირისპირებულობის მაღლა დგას. ცხოველს არა აქვს „ნივთის“ კატეგორია. მაიმუნი გაურბის ნახევრად გაფცქვნილ ბანანს, მთლიანად გაფცქვნილს ჭამს, გაუფცქვნელს კი ფცქვნის. ნივთი მისთვის კი არ იცვლება, არამედ სხვა ნივთად იქცევა, რადგან გამაერთიანებელი ცენტრი არ აქვს. ცხოველმა არ იცის, რა არის „იგივე ნივთი“, მაშინ როცა ადამიანის მიერ ეს კატეგორია ძალიან ხშირად გამოიყენება, მაგალითად, ის აიგივებს წყალსა და ყინულს.

ცხოველს აქვს გარემო, აქვს გარეშე გარემოს ცნობიერება, მაგრამ არა აქვს გარეშე საგნები. მას აქვს უკუშეტყობინება ცენტრისადმი და ამ აზრით ცნობიერება. ადამიანს აქვს შინაგანი ცხოვრება მცენარის მსგავსად, უკუშეტყობინება ცხოველის მსგავსად და აქვს წმინდა, სპეციფიკურ-ადამიანური თვისება – თვითცნობიერება. ადამიანი არის „მე“. მას შეუძლია თქვას „მე მტკივა“, „მე მიხარია“ და ა. შ.

ადამიანი, შელერის აზრით, როგორც პიროვნება, მაღლდება საკუთარ სიცოცხლეზე. მას, როგორც ერთი ცენტრის მფლობელს, შეუძლია ყველაფერი აქციოს საკუთარი შემეცნების საგნად, სწორედ ამას ეწოდება ობიექტური შემეცნების უნარი. ადამიანი რომ არ იყოს პიროვნება, ე. ი. მას რომ არ ჰქონდეს გონი – შემეცნება არ იარსებებდა. სამყაროს გასაგნების ეს ცენტრი არ შეიძლება თავად ამ სამყაროს ნაწილი იყოს.

ადამიანი არის არსება, რომელიც სამყაროსა და საკუთარ თავზე მაღლდება. ის თითქოს გარედან უყურებს

საკუთარ თავს. მას აქვს უნარი იუმორისა და ირონიისა.

მესამე ნიშანი გონისა არის ის, რომ გონითი ყოფიერება ერთადერთია, რომელიც არ შეიძლება იქცეს საგნად, ის წმინდა აქტუალობაა, მისი ყოფიერება აქტების თავისუფალი განხორციელებაა. პიროვნება არ არის საგნობრივი ან ნივთიერი ყოფიერება, ფიქრობს შელერი, ის არის თვითგანხორციელებად აქტთა წესრიგი. სულიერს ვაკვირდებით გონითი ცენტრიდან, სულიერი შეგვიძლია გავასაგნოთ. ეს შეუძლებელია თავად გონის მიმართ. ჩვენ არ ძალგვიძს სხვა პიროვნებათა გასაგნებაც.

იდეაციის ცნება

შელერი გონის აღნიშნული სამი ნიშნით არ კმაყოფილდება. „თუ ჩვენ ვისურვებთ უფრო კარგად, დეტალებში გავეცნოთ გონის თავისებურებას, – აღნიშნავს ის თავის შრომაში „ადამიანის ადგილი კოსმოსში“. – დავიწყოთ სპეციფიკურ-გონითი აქტით, იდეაციის აქტით“. მაშასადამე ჩვენ, პირველ ყოვლისა, უნდა გვესმოდეს რა იგულისხმება იდეაციის ცნებაში.

უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ტერმინი შელერის მოძღვრებაში ჰუსერლის ფილოსოფიიდან არის გადმოტანილი. სწორედ ჰუსერლის ფენომენოლოგიურ ფილოსოფიაში, რომლის დიდ გავლენას განიცდის შელერი, ვპოულობთ ტერმინებს „იდეაცია“, „მაიდეირებელი აბსტრაქცია“. იდეაცია ჰუსერლის თვალსაზრისის ერთ-ერთი ძირითადი მეთოდის აღმნიშვნელი თემაა.

შელერის თანახმად, იდეაციის აქტი სავსებით განსხვავებულია ტექნიკური ინტელექტისაგან. ინტელექტი, მაგალითად, ხელის ტკივილისას კითხულობს: როგორ წარმოიშობა ეს ტკივილი? რა უნდა გავაკეთოთ, რომ მოვსპოთ ის? კითხვები, როგორც ვხედავთ, ძალიან კონკრეტულია და პასუხები მათზე უნდა ვეძებოთ პოზიტიურ მეცნიერებაში. მაგრამ იგივე ტკივილი მე შეიძლება სხვაგვარად განვიხი-

ლო. ასეთ დროს ჩემი კითხვებია: რა არის თავად ტკივილი? მე უკვე არ მაინტერესებს ის, მტკივა თუ არა რაიმე, ტკივილი ახლა მაწუხებს თუ არა. მე თითქოს გარედან ვუყურებ ტკივილს და მაინტერესებს ის, თუ როგორი უნდა იყოს ნივთთა საფუძველი, რათა შესაძლებელი იყოს „ტკივილი საერთოდ“.

ამ შემთხვევაში მე განვიხილავ არა ჩემს კონკრეტულ ტკივილს, არამედ ვჭვრეტ, საერთოდ, ტკივილის იდეას, არსებას. განვიხილავ ტკივილს აბსტრაქტულად და არა კონკრეტულად, კი არ დავასკვნი, კი არ ვიყენებ გაშუალებულ, დასკვნების შემცველ აზროვნებას, არამედ მეძლევა ტკივილის ზოგადი იდეის ხედვა.

შელერს იდეაციის აქტის მაგალითად ბუდას მსოფლმხედველობის შეცვლა მოჰყავს: უფლისწული ხედავს მხოლოდ ერთ ღარიბს, მხოლოდ ერთ დაავადებულს, მხოლოდ ერთ მიცვალებულს იმის შემდეგ, რაც მამის სასახლეში მას ყოველგვარი უარყოფითი შთაბეჭდილებებისაგან იცავენ. ის ამ შემთხვევით, „ახლა-აქ-ამგვარად არსებულ“ ფაქტს წვდება, როგორც მაგალითებს სამყაროს არსებითი თვისებისა. ის ხედავს, რომ სამყაროს ესენცია, არსება შეიცავს სიღარიბეს, ავადმყოფობას, სიკვდილს. ადამიანს შეუძლია „სამი“, როგორც რაოდენობა აიღოს (გამოაცალკევოს) კონკრეტული საგნისგან და „სამით“ იმოქმედოს სრულიად დამოუკიდებლად ამ საგნებისაგან. ეს ცხოველს, ცხადია, არ შეუძლია.

შელერი იძლევა განსაზღვრებას: – იდეირება ეწოდება სამყაროს აგებულების არსებითი ფორმების წვდომას შესაბამისი არსებითი სფეროს ერთი მაგალითის საშუალებით, დამოუკიდებლად ჩვენს მიერ წარმოებული დაკვირვებისა და ინდუქციური დასკვნების რიცხვისა. ასეთი გზით მიღებულ ცოდნას ძალა აქვს იმავე არსების მქონე შესაძლებელი ნივთის მიმართ. მხოლოდ ერთ მაგალითზე მოპოვებული ამგვარი ცოდნა ვრცელდება ჩვენი გრძნობადი გამოცდილების საზღვრების გარეთ. ის ამ აზრით აპრიორულია.

ეს ცოდნა ორ ფუნქციას ასრულებს. ჯერ ერთი, ის ყველა პოზიტიურ მეცნიერებას აძლევს უმაღლეს წანამძღვრებს, აქსიომებს, რომლებიც

აძლევენ მიმართულებას დაკვირვებას, ინდუქციას და დედუქციას. გარდა ამისა, ამ ცოდნის მეორე ფუნქციაა ის, რომ ფილოსოფიური მეტაფიზიკისათვის, რომლის მიზანია აბსოლუტში მყოფი ყოფიერება, მას ენიჭება „აბსოლუტურის ფანχრის“ როლი. ასეთია ზეერთეული გონი, როგორც ატრიბუტი ზეერთეული არსებულისა Ens a se თვითყოფიერებისა.

შელერის აზრით, გაყოფა არსებობისა და არსების არის ადამიანის გონის ძირითადი ნიშანი, რომელიც საფუძველს უქმნის სხვა ნიშნებს. ადამიანისათვის არსებითია არა ის, რომ მას აქვს ცოდნა, არამედ ის, რომ – როგორც ამას უკვე ლაიბნიცი ამბობდა, მას აქვს არსების აპრიორი ცოდნა. ან შეუძლია ასეთი ცოდნის მოპოვება. გონებას არ აქვს მუდმივი ორგანიზაცია, ის ისტორიულად იცვლება. მუდმივია მხოლოდ თავად გონება, როგორც უნარი აზროვნებისა, არსებათა ამგვარი ჭვრეტისა, შეფასებისა, სიყვარულისა.

შელერი ადამიანის არსებაში უფრო ღრმად ჩაწვდომის მიზნით, აანალიზებს იმ აქტების აგებულებას, რომელთაც იდეაციის აქტთან მივყავართ. ცხოველი მთლიანად ეძლევა კონკრეტულს და სინამდვილეს. ადამიანი კი, ცნობიერად თუ არაცნობიერად იყენებს ტექნიკას, რომელსაც შეიძლება სინამდვილის უარყოფა ვუწოდოთ. სინამდვილე ყოველთვის გულისხმობს ადგილს სივრცეში და მდგომარეობას დროში – „აქ“ და „ახლა“. გარდა ამისა, სინამდვილე მუდამ გულისხმობს შემთხვევით ამგვარად ყოფნას, როგორც მას იძლევა რაიმე ასპექტით გრძნობადი აღქმა. ადამიანად ყოფნა, შელერის თანახმად, ნიშნავს მტკიცე „არა“-ს თქმას სინამდვილის ამ სახისადმი. ეს იცოდა ბუდამ, როცა აღნიშნავდა, რომ ნივთის ხედვა კარგია, ხოლო ნივთად ყოფნა საშიში. ეს იცოდა პლატონმაც, როცა იდეების ჭვრეტას უკავშირებდა გრძნობადობიდან სულის შემობრუნებას. ეს აქტი აქვს მხედველობაში ე. ჰუსერლსაც, როცა შემეცნებას უკავშირებს „ფენომენოლოგიურ რედუქციას“,. ე. ი. სამყაროში საგანთა არ-

სებობის კოეფიციენტის „წაშლას“, ანუ „ფრჩხილებში ჩასმას“, რათა მიაღწიოს მათ არსებას, ესენციას.

შელერი ბოლომდე არ ეთანხმება ჰუსერლს, მაგრამ მისთვისაც ეს ის აქტია, რომელიც ადამიანის გონს განსაზღვრავს. რედუქციის აქტის გასაგებად, აღნიშნავს შელერი, საჭიროა ვიცოდეთ, რა არის ჩვენი განცდა სინამდვილისა. აღქმა, მეხსიერება, აზროვნება, საერთოდ პერცეპტული აქტები, ყოველთვის იძლევიან ნივთთა ამგვარად ყოფნას, ე. ი. გვაცნობენ როგორია ესა თუ ის ნივთი, მათი თვისებები, მაგრამ არაფერს არ გვეუბნებიან ნივთთა არსებობაზე, მათი აქმყოფობის შესახებ. ჩვენ ამჯერად სწორედ ნივთთა არსებობა გვაინტერესებს და არა მათი ნიშნები. არსებობა გვეძლევა წინააღმდეგობის განცდაში. წინააღმდეგობის განცდის გარეშე არსებობა აუხსნელი დარჩებოდა, წინააღმდეგობის განცდა კი ეძლევა სიცოცხლის წადილით გამოწვეულ მისწრაფებას, ჩვენს სასიცოცხლო ლტოლვას. ამ ლტოლვაში მოცემული სინამდვილის განცდა პირველადია, წინ უსწრებს ყოველგვარ ცნობიერებას, ყველა წარმოდგენას და აღქმას. ის მტკიცე „არა“, რომელსაც ეუბნება ადამიანი სინამდვილეს, სამყაროს რეალობის უარყოფა, სამყაროს „იდეირება“ არის თვითონ რეალობის მომენტის მოხსნა და არა თავის შეკავება მსჯელობებისგან არსებობის შესახებ, როგორც ეს ჰუსერლს მიაჩნდა. არსებული რეალობის გამომთქმელ მსჯელობისაგან თავშეკავება კი არა, რეალობის გაუქმება – ასეთია შელერის პოზიცია. თუ არსებობა „წინააღმდეგობაა“,

აღნიშნავს ის – მაშინ არსებითად დერეალიზაციის ეს ასკეტური აქტი სხვა არაფერია, გარდა სწორედ სასიცოცხლო ლტოლვის მოხსნისა, გაუქმებისა. ამ აქტით მოიხსნება ის სასიცოცხლო ლტოლვა, რომლის მიმართაც სამყაროს წინააღმდეგობაა, რომელიც პირობაა შემთხვევითი ნივთის ახლა, აქ და ამგვარად მყოფობის გრძნობადი აღქმისა. გაუქმების ეს აქტი შეუძლია მხოლოდ იმ ყოფიერებას, რომელსაც გონი ეწოდება. მხოლოდ გონს, ამ შემთხვევაში წმინდა ნების ფორმით, ძალუძს შეაკავოს გრძნობითი ლტოლვის ცენტრი.

ამგვარად, ადამიანი არის ცოცხალი არსება – აღნიშნავს შელერი, – რომელსაც შეუძლია მოექცეს ასკეტურად თავის სიცოცხლეს და ის ამას აღწევს საკუთარ წადილთა იმპულსების დათრგუნვისა და განდევნის მეშვეობით. ცხოველი მუდამ ეგუება სინამდვილეს, „ჰოს“, მაშინაც კი, როცა ეშინია ამ სინამდვილის და გარბის მისგან. ადამიანი, შელერის აზრით, „არას“ თქმის შემძლე, მარადიული პროტესტანტია სიცოცხლის მიმართ.

„ამავე დროს, – წერს შელერი – ცხოველისაგან განსხვავებით, რომლის არსებობა ყოველთვის განსხეულებული ფილისტერობაა, ადამიანი მარადიული „ფაუსტია“, მუდამ უკმაყოფილო მისი გარესინამდვილით, ყოველთვის მდომი გაარღვიოს თავისი ახლა, აქ და ამგვარად მყოფობის და თავისი გარემოს საზღვრები, მათ შორის საკუთარი „მეს“ სინამდვილე.

ახლა კითხვა ასეთია. ასკეტის, განდევნის, სუბლიმაციის წყალობით წარმოიშობა გონი თუ ამ მოვლენების წყალობით მხოლოდ ენერგიას იღებს? ამჯერად გონის წარმოშობა უპირისპირდება თავიდან არსებული გონის ენერგიით მომარაგებას. შელერის თანახმად, ეს უარყოფა სინამდვილისა, ეს „არა“ სრულიადაც არ აპირობებს გონის არსებობას, უარყოფა მხოლოდ ენერგიით ამარაგებს გონს, აძლევს მას მანიფესტაციის უნარს.

შელერი ფიქრობს, რომ გონი არსებულის ატრიბუტია, რომელიც ადამიანური პიროვნების ფორმით ვლინდება. მაგრამ წმინდა გონს არა აქვს „ბატონობა“, „ძალა“. მას არ შეუძლია მოქმედება. მოქმედებისათვის მას უნდა შეუერთდეს ასკეზა, განდევნა, სუბლიმაცია, რომელიც ფროიდის მიერ გაგებულია, როგორც სექსუალური ენერგიის გადატანა მისი პირდაპირი მიზნიდან, სექსუალური ობიექტიდან არასექსუალურ ობიექტზე.

შელერი გონის გაგების ორ შესაძლებლობას იხილავს. ერთია ადამიანის „კლასიკური თეორია“, რომელიც გონს მიაწერს უმაღლეს ძალაუფლებას, ძალას, მოქმედებას. ეს თვალსაზრისი განვითარე-

ბული იყო ბერძნების მიერ და ნაწილია მსოფლმხედველობისა, რომლის მიხედვით მაღალი ფორმები უფრო ძლიერნი არიან, ვიდრე დაბალი, სამყაროს უმაღლესი წერტილია გონისეული და ყოვლადძლიერი ღმერთი.

მეორე თვალსაზრისს შელერი ადამიანის „უარყოფით თეორიას“ უწოდებს. ამ თეორიის მიხედვით გონი – ადამიანის კულტურის შემქმნელი მოქმედება, ე. ი. ყოველი მორალი, ლოგიკური, ესთეტიკური მიმართება

და მხატვრული სახეების შემქმნელი აქტები წარმოიშობა მხოლოდ ამ „არას“ – ასკეზის, განდევნის, სუბლიმაციის წყალობით.

როგორც ვხედავთ, შელერი ამ თეორიებიდან არც ერთს არ ემხრობა: გონი თავდაპირველად უძლურია და საჭიროებს ენერგიას, მაგრამ ის უარყოფის წყალობით როდი წარმოიშობა, როგორც არსებულის შედარებით მაღალი ფორმა სუსტია, მაგრამ არსებობს.

შელერს მოჰყავს ადამიანის უარყოფითი თეორიის რამდენიმე მაგალითი: ეს არის ბუდას მოძღვრება ხსნის შესახებ, შოპენჰაუერის სწავლება „ცხოვრების ნების თვითუარყოფის“ შესახებ, ალსბერგის წიგნი „კაცობრიობის საიდუმლო“, ზ. ფროიდის გვიანდელი მოძღვრება გამოკვეთილად წარმოდგენილი წიგნში „სიამოვნების პრინციპის მიღმა“.

ადამიანის უარყოფითი თეორიის ნებისმიერი სახის ძირითადი ნაკლი, შელერის მიხედვით ისაა, რომ ეს თეორია არ იძლევა პასუხს კითხვაზე იმის შესახებ, თუ რა ახდენს ადამიანში უარყოფას, რა უარყოფს სიცოცხლის ნებას, რა განდევნის მისწრაფებებს და რატომაა, რომ ზოგჯერ განდევნილში ენერგია ნევროზად გადაიქცევა, ზოგჯერ კი კულტურის შემქმნელია.

შელერის აზრით, ადამიანის მისწრაფებათა სუბლიმაცია არის გონის წარმოშობის მიზეზი. ასკეზის, განდევნის, სუბლიმაციის მიზეზია გონი. სიცოცხლეს უარყოფს სწორედ გონი, რომელიც ვერ ურიგდება ფიქტიურ არსებობას. ადამიანის უარყოფითი თეორია ყოველთვის გულისხმობს იმას, რაც უნდა ახსნას. ასახსნელია გონება, გონი, გონის და-

მოუკიდებელი კანონები, მათი ნაწილობრივი დამთხვევა ყოფიერების პრინციპებთან. აქ კი ყოველივე ეს იგულისხმება. გონი ხელმძღვანელობს იდეებითა და ღირებულებებით, სწორედ ამიტომ გონი მართავს ლტოლვათა იმპულსების „შეკავებისა“ და „გათავისუფლების“ პროცესებს, იდეების და ღირებულებების წინასწარ არსებობას.

გონს არ შეუძლია ახალი ლტოლვის ენერგიის შექმნა. მას შეუძლია მხოლოდ ენერგიის გამოყენება და ეს არის სწორედ სუბლიმაცია – სიცოცხლის ენერგიის არსებობა გონში.

სწორედ გონი განდევნის მისწრაფებებს. გონითი ნება, რომელიც ხელმძღვანელობს იდეებითა და ღირებულებებით, უარს ეუბნება იმ წარმოდგენებს, რომლებიც ჩნდება იდეის საწინააღმდეგო მისწრაფებათა იმპულსების საფუძველზე და რომლებიც აუცილებელია მოქმედებაში მისწრაფებათა რეალიზაციისათვის. გონითი ნება, მეორე მხრივ, იდეებისა და ღირებულებების შესაბამისი წარმოდგენებით თავს უყრის მისწრაფებებს. ის ამრიგად მისწრაფებათა კოორდინაციას ახდენს და გონის ნებელობით პროექტს განახორციელებს.

ამ პროცესს შელერი უწოდებს მართვას. მაშასადამე, მართვა არის მისწრაფებათა იმპულსების „შეკავება“ და „აშვება“. ხელმძღვანელობას შელერი უწოდებს იდეების და ღირებულებების დემონსტრაციას,

რომლებიც მისწრაფებათა მოძრაობით ხორციელდება. გონს არ შეუძლია თავად დაბადოს ან მოსპოს მისწრაფების რაიმე ენერგია. ასე ხდება გონის გაცოცხლება – სიცოცხლის სუბლიმაცია გონში.

ადამიანის „კლასიკური თეორიის“ მიხედვით გონი ყოვლადძლიერია. ეს თეორია ბატონობს თითქმის მთელ ევროპულ ფილოსოფიაში. შელერის მიხედვით ამ თეორიას საფუძველი ჩაუყარეს ბერძნებმა. ამ თეორიის ძირითადი ნაკლი ისაა, რომ მის მიხედვით გონს, იდეას აქვს თავდაპირველი ძალაუფლება.

შელერის მიხედვით, ადამიანის კლასიკური თეორიის ძირითადი ცდომილება იმ აზრის მტკიცებაა, რომ სამყაროს ყოფიერების მაღალი ფორმები დაბლებს აღემატებიან არა მხოლოდ ღირებულებით, არამედ ძალითაც და ძალაუფლებითაც.

მაშასადამე, ისახება ორი გზა: ერთი გზის მიხედვით ყოფიერების ყოველი მაღალი ფორმა გენეტიკურად წარმოიქმნება დაბალი ფორმისგან – არაორგანული ქმნის სიცოცხლეს, სიცოცხლე – ცნობიერებას, ცნობიერება – გონს. მეორე გზა, პირიქით თვლის, რომ ყოფიერების მაღალი ფორმები უფრო დაბალთა მიზეზებია. შელერის თანახმად, ორივე გზა მცდარია. უარყოფითი თეორია უნივერსუმის მექანიცისტურ ახსნას იძლევა. კლასიკური კი აბსურდულ-ტელეოლოგიურს. ასეთი გაგების საწინააღმდეგოდ შელერი იზიარებს ნიკოლაი ჰარტმანის თვალსაზრისს, რომლის თანახმად, ყოფიერების უმაღლესი კატეგორიები და ღირებულებები შედარებით უფრო სუსტნი არიან, ვიდრე დაბალი ფორმები. მაღალი ფორმები აიგება, ხორციელდება დაბალი ფორმების მეშვეობით. სიცოცხლეს თავის სტრუქტურა აქვს, მაგრამ ხორციელდება არაორგანული სამყაროს მასალითა და ძალებით. გონი ფლობს ძალას სუბლიმაციის წყალობით. მაგრამ თავდაპირველად გონს არა აქვს არავითარი ენერგია. სუბლიმაცია მიიღება მაშინ, როცა გონი უარყოფს სიცოცხლის მისწრაფებებს და ქვედა საფეხურის ძალა გამოდის, როგორც ზედა საფეხურის ძალა.

მაშასადამე, პირველი ძლიერი პრინციპი არის გრძნობადი ლტოლვა. უფრო მაღლაა ინსტინქტი, შემდეგ „მნემე“. სიცოცხლეს ამთავრებს პრაქტიკული ინტელექტი; ადამიანში სუბლიმაციის მეოხებით ყველა ეს დონე იძენს ენერგიას და ყოველი მათგანი წარმოდგენილია. მაგრამ ადამიანს აქვს აგრეთვე გონი – არსებითად განსხვავებული ყველა დაბალი საფეხურისაგან.

თუ ადრე შელერი იყო მართლმორწმუნე კათოლიკე, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შექმნის დროს ის პანთეისტია. მას არ სწამს ის, რომ სამყარო შეიქმნა არარაობიდან. ღმერთი იგივე სამყაროა. ადამია-

ნის ქმნადობა ამავე დროს ღმერთის ქმნადობაცაა. არსებობს მხოლოდ ქმნადი ღმერთი, რომელსაც ორი ატრიბუტი აქვს – სწრაფვა და გონი, ადამიანი ამ ორი ატრიბუტის სინთეზია.

თუ კარგად დავუკვირდებით, აღმოჩნდება, რომ შელერის კონცეფცია შინაგანი გაორების – დუალიზმის შემცველია. ადამიანი გახლეჩილია ორად: სწრაფვად და გონად, მათ არაფერი არ აკავშირებს.

ამ დუალიზმის დაძლევა რჩება მიზნად, რომელსაც უნდა მივაღწიოთ, თუ გვსურს ერთიანი, შინაგან

წინააღმდეგობას არიდებული თეორია მივიღოთ.

არნოლდ გელენი

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირითადი ამოცანა

როცა სურთ გაიგონ ადამიანის არსება, ჩვეულებრივ, ირჩევენ ორ გზას: ეს გზაა დაბლიდან მაღლა – ცხოველიდან ადამიანისაკენ, ან მაღლიდან დაბლა – ღმერთიდან ადამიანისაკენ. პირველ შემთხვევაში ადამიანი იაზრება, როგორც ევოლუციის შედეგად განვითარებული ცხოველი, მეორე შემთხვევაში, როგორც ღმერთის ქმნილება. მაშასადამე, ადამიანის არსების გასაგებად მიმართავენ ორ განსხვავებულ ცნებას: ცხოველისას და ღმერთისას. სწორედ ამ კატეგორიებზე დაყრდნობით ცდილობენ ადამიანის ყოფიერებისა და ადგილის წვდომას. არნოლდ გელენი (1904–1976) ამ ორი თვალსაზრისიდან არც ერთს არ იზიარებს, რადგან მათ, მიუხედავად უდიდესი განსხვავებისა, საერთო წანამძღვრები კვებავს: ორივე თვალსაზრისი თვლის, რომ „ადამიანი შეუძლებელია გავიგოთ საკუთარ თავზე დაყრდნობით, რომ ის მხოლოდ იმ კატეგორიებით აღიწერება და აიხსნება, რომელიც ადამიანის გარეშე სფეროშია“.

ა. გელენის თანახმად, ეს თვალსაზრისები არ ითვალისწინებენ იმას, რომ ადამიანი არის ბუნების სრულიად თავისებური, სპეციფიკური პროექტის რეალიზაცია. სწორედ ამიტომ, ადამიანი უნდა აიხსნას საკუთარი თავიდან, ადამიანის ყოფიერების შესაბამისი კატეგორიებით. ა. გელენი ცდილობს შექმნას ადამიანის ყველა არსები-

თი ნიშნის – იქნება ეს გამართული სიარული თუ მორალი – ცხად, ცვალებად მიმართებათა სისტემა, ერთი საფუძვლით – ადამიანური ყოფიერების სპეციფიკით ახსნას ყველა ნიშანი.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირითადი ამოცანაა, ფიქრობს გელენი, ადამიანის სპეციფიკური ყოფიერების გამოვლენა, ადამიანის არსების შემეცნება და სამყაროში ადამიანის ადგილის დახასიათება. თანაც, ეს ამოცანა უნდა შესრულდეს იმის გათვალისწინებით, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია

მეცნიერებაა და არა რელიგიური რწმენა, ან მეცნიერულობას მოკლებული მეტაფიზიკა. ა. გელენის თანახმად, ყოველ მეცნიერებას ევალება ჰიპოთეზის წამოყენება, რომელთა შესაბამისობა ფაქტებთან აუცილებლად უნდა დასაბუთდეს: მეცნიერებამ მიღებული ცნებების შესაბამისად კი არ უნდა შექმნას ფაქტები, არამედ პირიქით – ფაქტებიდან მიიღოს თავისი ცნებები. თუ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია მეცნიერებაა, მასაც უნდა ჰქონდეს წამოყენებული ჰიპოთეზა, რაღაც ვარაუდი. ა. გელენი ასეთ ჰიპოთეზად მიიჩნევს ზემოთ აღნიშნულ დებულებას იმის შესახებ, რომ მეცნიერება ადამიანის შესახებ შესაძლებელია. ჰიპოთეზა უნდა დასაბუთდეს ფაქტებით. ამ პუნქტში ჩნდება სიძნელე. საქმე ისაა, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია თავისი არსით ფილოსოფიური მეცნიერებაა.

გამოთქმა „ფილოსოფიური“ შელერისათვის არ ნიშნავს „მეტაფიზიკურს“. გელენი შელერისაგან განსხვავებით გაურბის მეტაფიზიკას. მისთვის „ფილოსოფიური“ „ყოვლისმომცველს“ ნიშნავს. ადამიანი, გელენის თანახმად, ძალზე რთული არსებაა, ბევრი მხარის შემცველია: ადამიანის ერთ მხარეს სწავლობს მორფოლოგია, მეორეს – ფიზიოლოგია, მესამეს – ფსიქოლოგია, მეოთხეს – ენათმეცნიერება და ა. შ. ამიტომ „თუ ჩვენ წამოვაყენებთ ზემოთ მოყვანილ ჰიპოთეზას, წერს გელენი, უნდა მივიღოთ, რომ ფილოსოფიური მეცნიერება ადამიანის შესახებ თავის თავში შეიცავს ცდას, ვიხმაროთ გამოთქმები

ადამიანზე, როგორც მთელზე“. მაშასადამე, გელენი იცავს იმ აზრს, რომ სპეციალური მეცნიერებანი სწავლობენ ადამიანის მხარეებს, ასპექტებს, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია კი – ადამიანს, როგორც მთელს. ფილოსოფიურმა ანთროპოლოგიამ უნდა გამოიყენოს სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ მოპოვებული მასალა, გავიდეს მათი ვიწრო საზღვრებიდან, მაგრამ მისი ყოველი გამოთქმა უნდა ეყრდნობოდეს ცდას. ფილოსოფია, გელენის აზრით, ემპირიული მეცნიერებაა.

ადამიანი, როგორც ნაკლოვანი და მოქმედი არსება

არნოლდ გელენი, როგორც ვთქვით, ყოფიერების თავისებურებას გვიხასიათებს. ეს თავისებურება კარგად ჩანს, როცა ერთმანეთს ვადარებთ ადამიანს და ცხოველს. გელენი სწორედ ამ გზით მიდის. წიგნში „ადამიანი, მისი ბუნება და ადგილი სამყაროში“ ის იხსენებს ფრ. ნიცშეს გამოთქმას, რომლის თანახმადაც ადამიანი არის „ჯერ დაუდგენელი ცხოველი“. ეს ფრაზა ნიცშეს თხზულებიდან „კეთილისა და ბოროტის მიღმა“ გელენის აზრით, ორ ვითარებას ნათელყოფს: პირველი ვითარების თანახმად, ჯერ არ არის დადგენილი, რა არის ადამიანი, მეორე ვითარება გვაჩვენებს, რომ ადამიანის არსება რაღაცნაირად ჯერ კიდევ დაუმთავრებელია, არ არის ბოლომდე ჩამოყალიბებული, „მზადმყოფი“. ამ არსებას ესაჭიროება დამთავრება, ბოლომდე მიყვანა. გელენს სწორად მიაჩნია ნიცშეს დებულება: ადამიანი ქმნადობაშია, მოქმედებაშია, ქმნის პროცესშია. ცხოველი ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრულია, ის ამ აზრით „მზადაა“. ადამიანი უნდა ჩამოყალიბდეს, უნდა გაირკვეს.

ცხოველი კარგადაა შეგუებული თავის გარემოს. ა. გელენს თავის წიგნში ადამიანის შესახებ მოჰყავს ერთი მაგალითი ცნობილი ბოტანიკოსის იქსკიულის თხზულებიდან. ტკიპას აქვს სინათლის შეგრძნება, ყნოსვის და შეხების შეგრძნება. მხედველობას მოკლებული ტკიპა ტოტზე მოძრაობს სინათლის შეგრძნების საფუძველზე, შემდეგ ელოდება მსხვერპლს, რომელმაც ხის ქვეშ უნდა გაიაროს. ყნოს-

ვით ტკიპა ხვდება, თუ როდისაა მის ქვემოთ თბილსისხლიანი ცხოველი, ეკრობა მის სხეულს, შეხების საშუალებით პოულობს ბეწვით ნაკლებად დაფარულ ადგილს და იწყებს სისხლის წოვას. თუ კარგად დავაკვირდებით აღწერილ ფაქტს, სრულიად ცხადი უნდა იყოს, რომ ცხოველის ყოველ სახეს შეესაბამება თავისი გარემო. ბრმა და ყრუ ტკიპა თავის სპეციფიკურ გარემოში ეუფლება მსხვერპლს. ეს გარემო არსებითად განსხვავდება თევზის გარემოსაგან, ფრინველის გარემოსაგან. ყველა ცხოველი შესაბამისად შეგუებულია თავისი სახეობის გარემოსთან. მისი ორგანოები ამჩნევენ მხოლოდ იმას, რაც ემსახურება ცხოველის სიცოცხლეს, ინსტინქტები განსაზღვრავენ ცხოველის მოქმედებას, კარნახობენ როგორ უნდა მოიქცეს ცხოველი არსებულ სიტუაციაში. ეს ორგანოები შესანიშნავადაა სპეციალიზებული, ისე ერგებიან ცხოველის გარემოში არსებულ საგნებს, როგორც გასაღები საკეტს.

ადამიანის ყოფიერება, გელენის თანახმად, სხვაგვარია. ადამიანს არ აქვს ბიოლოგიური გარემო, ის ბუნებასთან ცუდად შეგუებული არსებაა, რომლის ორგანოები არ არის სპეციალიზებული, გამოირჩევა ინსტინქტების სიღარიბით. მაგალითად, ადამიანი ნაკლებადაა ბეწვით დაფარული, ე. ი. სიცივისაგან დაუცველია, არ აქვს თავდასხმისა და თავდაცვის ბუნებრივი ორგანოები. ცხოველთა უმრავლესობას უფრო მახვილი შეგრძნების ორგანოები აქვთ, ვიდრე ადამიანს. მოკლედ, გელენის აზრით, ცხოველთან შედარებით ადამიანი ნაკლოვანია, ამიტომ ის უნდა დახასიათდეს, როგორც ნაკლოვანი არსება. ადამიანის ნაკლოვანებაზე, ა. გელენის მიხედვით, ლაპარაკობდნენ უკვე ჰერდერი და შილერი. ისინი ხაზს უსვამენ ადამიანისა და ბუნების მიმართების განსაკუთრებულობას. გელენი წერს: „როგორც ამბობდა ჰერდერი, ადამიანი უკვე არ არის ბუნების ხელში მყოფი შეუმცდარი მანქანა. ის საკუთარი თავის მიზნად და დამუშავების დანიშნულებად გადაიქცევა“. მაშასადამე, ჰერდერი კარგად ხედავს ადამიანისა და ბუნების

ურთიერთობის თავისებურებას, იმას, რომ ადამიანის ყოფიერებას აქვს აბსოლუტური დამოუკიდებლობა. ადამიანი გამოყოფილია ბუნე-

ბისაგან, თავისი მიზანი თვითონვე უნდა აირჩიოს და მისი ყოფიერების სახე შედეგი იქნება მისივე დამუშავებისა და არა ბუნების მოძრაობისა. შილერი თხზულებაში „გრაციისა და ღირსების შესახებ“ გამოთქვამს დებულებას, რომელიც გელენის უდიდეს მოწონებას იმსახურებს: „ცხოველში და მცენარეში ბუნება არა მხოლოდ გამოხატავს დანიშნულებას, არამედ თავად განახორციელებს მას, – წერს შილერი – ადამიანს კი ბუნება აძლევს მხოლოდ დანიშნულებას და თავად მას აკისრებს ამ დანიშნულების შესრულებას“. შილერის ეს სიტყვები, ნათლად ლაპარაკობს იმაზე, რომ ადამიანის ყოფიერება არსობრივად განსხვავდება ცხოველთა და მცენარეთა ყოფიერებისაგან: ცხოველსა და მცენარეს არ მოეთხოვება საკუთარი თავის გარკვევა, ისინი სავსებით ჩამოყალიბებულნი და გარკვეულნი არიან. ადამიანმა თვითონ უნდა განსაზღვროს და განახორციელოს თავისი ყოფიერება, თავისი ბუნება. ჰერდერისა და შილერის მოსაზრებათა გათვალისწინებით „ადამიანის“ ავტორმა წამოაყენა კონცეფციის მთავარი დებულება: ადამიანი მოქმედი არსებაა. მოქმედება აქ გაგებულია, როგორც მხოლოდ ადამიანისათვის დამახასიათებელი უნარი, ცხოველისათვის სავსებით უცხო ფუნქცია, როგორც სინამდვილის წინდახედული, გეგმიანი, ადამიანის სიცოცხლისათვის აუცილებელი ცვლილება. გელენის თანახმად, ადამიანი ცუდადაა შეგუებული ბუნებასთან, ის ნაკლოვანი არსებაა. მიუხედავად ამისა, ჩვენ ვიცით, რომ ადამიანი სიცოცხლისუნარიანია. ბუნებრივად ჩნდება კითხვა: როგორ არის ეს შესაძლებელი? გელენის პასუხი ამ კითხვაზე ასეთი იქნება: ადამიანი დაჯილდოებულია სიცოცხლის უნარით, რადგან ის მოქმედია. სწორედ იმიტომ, რომ ადამიანი დაუდგენელია, განუსაზღვრელია, არ არის მთლად გარკვეული, მან თვითონ უნდა განსაზღვროს თავისი თავი. საკუთარი თავის დადგენა ადამიანის ამოცანაა. ამ ამოცანის შესრულება მოითხოვს ადამიანის აქტიურობას, მოქმედებას. ადამიანს საჭიროა ჰქონდეს მიმართება თავის თავთან – თავის მისწრაფებებთან, მოთხოვნილებებ-

თან, ინტერესებთან. თავისი თავის მკაცრი კონტროლი მას აძლევს საშუალებას, რომ ზოგიერთი ლტოლვა და ინტერესი უარყოს, განდევნოს, ზოგიერთი კი მიიღოს. როგორც ჩანს ადამიანი თავად მართავს, ხელმძღვანელობს საკუთარ ცხოვრებას, რომელიც ყოველთვის შეიცავს რისკს.

ადამიანის მოქმედება გარდაქმნის ბუნებას. ბუნებაზე ზემოქმედების მიზანი, უპირველეს ყოვლისა, პრაქტიკულია: ბუნებამ უნდა დააკმაყოფილოს ადამიანის სასიცოცხლო ინტერესები.

ადამიანს არ აქვს ბიოლოგიური გარემო, მისი ორგანოები არ არიან სპეციალიზებულნი. იმისთვის, რომ იარსებოს, მან უნდა იმოქმედოს, შექმნას კულტურა, რომელიც შეცვლის ბიოლოგიურ გარემოს. კულტურა, გელენის თანახმად, არის ადამიანის მიერ სასიცოცხლო ინტერესებისათვის გარდაქმნილი ბუნების, ნივთების ერთობლიობა. „კულტურის სამყარო – ვკითხულობთ გელენის წიგნის „ადამიანის“ ფურცლებზე, – არის ადამიანის სამყარო“. „არ არსებობს ბუნებრივი ადამიანი ამ ცნების მკაცრი მნიშვნელობით, არ არსებობს ადამიანთა ერთობა იარაღის გარეშე, ცეცხლის გარეშე, დამზადებული საკვების გარეშე, საცხოვრებლის გარეშე. კულტურა – „მეორე ბუნებაა“ და მხოლოდ მის წიაღში შეუძლია არსებობა ადამიანს“. „ზუსტად იმ ადგილას, სადაც ცხოველთა გარემოა, არის ადამიანთა კულტურა“ – წერს შელერი იმავე წიგნში.

ნიშანდობლივია, რომ ადამიანს არ აქვს ბიოლოგიური გარემო მაშინ, როცა სპეციალიზებული ორგანოების მქონე ცხოველის სახეობას აქვს თავისი გარემო. ცხოველის გარკვეულ სახეს მხოლოდ მის შესაბამის გარემოში შეუძლია არსებობა. ადამიანი ღიაა სამყაროსადმი, მისი ორგანოები არ არის სპეციალიზებული, ამიტომ ის პლასტიკურია, არ არის მიბმული თავისი ორგანოებით რომელიღაც ერთ უბანზე. მას ძალუძს იცხოვროს ნებისმიერ ადგილას: პოლუსზე, ეკვადორზე, ტყეში, წყალზე, ბარში, მთაში, უდაბნოში და ა. შ.

მაგრამ სამყაროსადმი ეს ღიაობა არ არის მხოლოდ დადებითი მოვლენა. მ. შელერის დებულებას, რომ ადამიანს საქმე აქვს არა გარემოს-

თან, არამედ სამყაროსთან, გელენიც იზიარებს, მხოლოდ მცირე კორექტივით. სამყაროს ღიაობა ნიშნავს იმასაც, რომ ჩვენ ვაფიქსირებთ არა მხოლოდ სიცოცხლისათვის აუცილებელ შთაბეჭდილებებს, არამედ უამრავ ზედმეტ შთაბეჭდილებასაც. მაშასადამე, ჩვენ დატვირთულნი ვართ უამრავი გარეგანი გაღიზიანებით, მიზანშეუწონელი შთაბეჭდილებებით. ამიტომ ასეთ დატვირთვას უნდა მოსდევდეს განტვირთვა, ზედმეტ შთაბეჭდილებათა მოშორება. ადამიანმა საკუთარ თავზე დაყრდნობით უნდა განტვირთოს საკუთარი თავი. გელენის თანახმად, ადამიანს ამ ამოცანის შესრულება აუცილებლად სჭირდება. ჯერ კიდევ მოტორულ დონეზე ადამიანი კარგად იცნობს განტვირთვას: ბავშვის მოძრაობას მრავალი ვარიანტი აქვს, უფრო გვიან თანდათან ხდება მოძრაობის ავტომატიზირება: არსებული ვარიანტებიდან შეირჩევა მხოლოდ ზოგიერთი – სიცოცხლისთვის აუცილებელი. ამ შერჩევის პროცესში ცნობიერების როლი განუზომლად დიდია. მხოლოდ ცნობიერების საშუალებით მოვიპოვებთ სიცოცხლისთვის საჭირო უნარებს. ცხოვრების შედარებით მოგვიანო ეტაპზე ცნობიერება ზედმეტი ხდება, მოქმედება გადაიქცევა არაცნობიერად. ჩვენი ბევრი მოქმედება არაცნობიერია, ჩვენ არაცნობიერად ვსუნთქავთ და ვინელებთ საკვებს, ვხედავთ, გვესმის და ა. შ.

გელენის თანახმად, თვალი განტვირთავს ხელს – ჩვენ დისტანციაზე ვხედავთ იმასაც, რაც მოპოვებულია უშუალოდ შეხების გზით: სიგლუვეს, სიდიდეს, სიმკვრივეს და სხვა. ამ შემთხვევაში მხედველობა იძლევა საგნის თვისებათა დახასიათებას, მაგრამ თვალისა და ხელის გარდა არსებობს კიდევ ენა. ეს უკანასკნელი, გელენის აზრით, განტვირთავს აღქმას, აწმყო სიტუაციებზე მიბმულობას მხოლოდ „აქ“ და „ახლა“ ყოფნისაგან. სიტყვა ზოგადია და მასში არ იგულისხმება მხოლოდ კონკრეტული საგანი, კონკრეტული „ეს“.

მეცნიერება და ტექნიკა, გელენის მიხედვით, განტვირთვას ემსახურება. მეცნიერება, იქნება ის საბუნებისმეტყველო თუ გონის, სამ-

ყაროში ორიენტირების საშუალებას გვაძლევს; ამით კი სამყაროს გამოყენების საგნად აქცევს. მეცნიერებას ეყრდნობა ტექნიკა, ტექნიკა ცვლის ადამიანის ორგანოს და თან მას აძლევს დიდ ძალას და ამით ორგანოთა განტვირთვას აღწევს: ორგანოთა შენაცვლების ბრწყინვალე მაგალითია იარაღი – იქნება ეს თოხი თუ მანქანა, ტანისამოსი თუ ბორბალი.

ა. გელენის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირითადი პრინციპების კრიტიკა

პირველ ყოვლისა, საეჭვოა გელენის მოძღვრების ერთ-ერთი ძირითადი ცნება. კერძოდ, ცნება „ნაკლოვანი არსებისა“. გელენმა ეს ცნება შეიმუშავა ადამიანის სხეულის ცხოველის სხეულთან შედარების საფუძველზე. დიახ, თუ ადამიანის სხეულს შევადარებთ ცხოველის სხეულს, აღმოჩნდება, რომ ადამიანი არის ინსტინქტებით ღარიბი, მას არ აქვს სპეციალიზებული ორგანოები, საერთოდ ის ბიოლოგიურ-მორფოლოგიურად უფრო ცუდადაა შეგუებული გარემოსთან.

ა. გელენის შეცდომა ისაა, რომ იგი ადამიანს ცხოველად, კერძოდ, ნაკლოვან ცხოველად თვლის. სინამდვილეში ადამიანი არ არის ცხოველი. მართალია, ადამიანს აქვს სხეული, მაგრამ ეს სხეული სპეციფიკურ-ადამიანურია, ცხოველის სხეულისაგან პრინციპულად განსხვავებულია. ამ თავისებურებას ადამიანის სხეულს ანიჭებს ის, რომ ადამიანს ცხოველისაგან განსხვავებით აქვს გონი, აზროვნება, თავისუფლება, საკუთარი გადაწყვეტილების მიღების უნარი. გონს მოკლებული გელენის მიერ აღწერილი „ნაკლოვანი არსება“ აუცილებლად დაიღუპებოდა. ის ფაქტი, რომ ადამიანი არ ფლობს ინსტინქტთა სიმდიდრეს, სპეციალიზებულ ორგანოებს, სულაც არ ლაპარაკობს რაიმე „ნაკლოვანებაზე“. ბევრი ინსტინქტი შებოჭავდა ადამიანის აზროვნებას, გონს, მის თავისუფლებას. ადამიანი რომ სპეციალიზებული ყოფილიყო, ის იძულებული იქნებოდა ეარსება რომელიმე ერთ გარემოში, ვეღარ იქნებოდა პლასტიკური არსება. თითქოს ჩვენ უნდა გავიზიაროთ ტრადიციული, ჩვეულებრივად მიღებული შეხედულება, თვალსაზრისი, რომელიც გელენის საპირისპიროდ ნაკლოვანად თვლის ცხოველს და არა ადამიანს,

რომელსაც გონი, აზროვნება აქვს. მაგრამ დღეს ასეთი შედარებები ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის გაუმართლებელია: ცხოველს თავისი ყოფიერება აქვს, ადამიანს – თავისი, მათი ურთიერთშედარება ნაკლოვანების გამოვლენის მიზნით – უნაყოფო იქნება. ადამიანის პერსონალური გონი ქმნის ხელოვნურ, არაბუნებრივ იარაღებს მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის. რა არის კულტურა? გელენის აზრით, „ადამიანის მიერ სიცოცხლისათვის გამოსადეგად გადამუშავებულ ბუნებას კულტურა ეწოდება“. ამ გააზრების ცენტრშია სიცოცხლის ბიოლოგიური ცნება: ადამიანი ინარჩუნებს სიცოცხლეს, რადგან მას აქვს გონი, რომელიც ქმნის კულტურას. კულტურა, მაშასადამე, მოწოდებულია იმისათვის, რომ ადამიანის სიცოცხლეს ემსახუროს. გელენის ამგვარი თვალსაზრისი არ მოიცავს მოძღვრებას ე. წ. მაღალ, უანგარო ინტერესებზე. ნუთუ მხატვრული შემოქმედება სიცოცხლის განმტკიცების მიზნით იქმნება?

ის, რაც ადამიანის „ნაკლოვანების“ დაძლევას ემსახურება – გონი, გელენისათვის სხვა არაფერია, თუ არა სიცოცხლის განმტკიცების იარაღი. როგორც ვხედავთ, გელენი ტიპური პრაგმატიკოსია, მისი თეორია კი ტიპური კომპენსაციის თეორიაა: რადგან ადამიანს აქვს ცოტა ინსტინქტი, მას განუვითარდა გონი. გავიხსენოთ არისტოტელეს დებულება: რადგან ადამიანს აქვს გონება, მას აღარ ესაჭიროება ინსტინქტთა სიმდიდრე, იგი აზროვნებით დაჯილდოებული არსებაა. ა. გელენის ყურადღების მიღმა რჩება ის, რომ ადამიანს აქვს როგორც „დაბალი“, ასევე „მაღალი“ მოთხოვნილებანი. „ადამიანის“ ავტორის მიერ უგულებელყოფილია სავსებით დამოუკიდებელი დონე გონითისა – ხელოვნება, მორალი, რელიგია.

ადამიანის სპეციფიკა სწორედ ისაა, რომ მას ძალუძს სიცოცხლე, ვიტალობა დაივიწყოს, არ მიაქციოს ყურადღება თავის ბიოლოგიას. უფრო მეტიც, მას მაღალ ღირებულებათა გამო შეუძლია უარი თქვას სიცოცხლეზე, იყოს აბსოლუტურად უანგარო, განახორციელოს მაღალი ღირებულებანი. გელენის ბიოლოგიზმმა უანგარობა არ იცის:

მასთან გონითიც ემსახურება რაღაცას – სიცოცხლეს, „ბიოსს“. და სწორედ გონის ამგვარი გაგებაა მისი თეორიის ერთ-ერთი ძირითადი ნაკლი.

რუდოლფ ოიკენი

[269]

რუდოლფ ოიკენის სახელს დღეს არცთუ ხშირად შეხვდებით ფილოსოფოსთა ნაწერებში. ჩვენი საუკუნის დასაწყისში კი ეს საინტერესო მოაზროვნე, „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ ერთ-ერთი შესანიშნავი წარმომადგენელი, ძალზე პოპულარული იყო. მის წიგნებს აღფრთოვანებით ხვდებოდნენ არა მარტო გერმანიაში, მსოფლიოს ყველა წამყვან ფილოსოფიურ ცენტრში დიდი ინტერესით ელოდნენ და გულმოდგინედ სწავლობდნენ გერმანელი მოაზროვნის ყოველ ახალ თხზულებას. ამ საქვეყნო პოპულარობის დამადასტურებელია ასეთი ფაქტი: ოიკენი თავის სიცოცხლეშივე მოესწრო წიგნებს, რომლებშიც გაანალიზებული იყო მისი ფილოსოფიური თვალსაზრისი. დავასახელებ ზოგიერთს. 1906 წელს ინგლისში გამოქვეყნდა თხზულება „რ. ოიკენის სიცოცხლის ფილოსოფია“, სამი წლის შემდეგ გერმანიაში გამოიცა კაპშტაინის „რუდოლფ ოიკენი“, 1911 წელს იქვე – რ. ბუტროს „ოიკენის ბრძოლა ახალი იდეალიზმისათვის“, 1912 წელს ინგლისელმა მკითხველმა მიიღო ჰერმანის წიგნი „ოიკენი და ბერგსონი“, 1912 წლიდან 1926 წლამდე – ფილოსოფოსის გარდაცვალებამდე – გერმანიაში გამოვიდა კიდევ ხუთი წიგნი, რომლებშიც ოიკენის ფილოსოფიური მოძღვრების სხვადასხვა ასპექტი იყო გამოკვლეული.

გამოჩენილი გერმანელი ფილოსოფოსის თხზულებები უმაღლეს შეფასებას იმსახურებს. გავეცნოთ ზოგიერთ მათგანს. 1908 წელს ა. ფრედერკინგი ასე ახასიათებს ფილოსოფოსის ერთ-ერთ წიგნს: „იენელი მოაზროვნის ბოლო თხზულება უნდა ჩაითვალოს უმშვენიერეს ქმნილებად არა მხოლოდ თავად მის მიერ დაწერილ ქმნილებებს შორის, არამედ საერთოდ, იმ თხზულებებს შორის, რომლებიც შექმნილია ახალ ფილოსოფიაში“. ერთ-ერთი ავტორი ამავე წელს ამტკიცებს, რომ ოიკე-

ნის გამოკვლევაში „ქრისტიანული აპოლოგეტის და განსაკუთრებით კაცობრიობის ისტორიისათვის ქრისტეს მნიშვნელობის ჩვენება საუკეთესოა იმ მასალაში, რომელსაც გვთავაზობს თანამედროვე ლიტერატურა“.

ოიკენის მაღალ ავტორიტეტზე ლაპარაკობს ასეთი ფაქტიც: 1907 წელს გერმანიაში გადაწყდა გამოეცათ ფუნდამენტური შრომა „თანამედროვე კულტურა“, რომელსაც ეპოქის კულტურული ცხოვრების თავისებური სარკის როლი ენიჭებოდა. ამ შრომის ფილოსოფიური ნაკვეთის ავტორებად მიიწვიეს იმ დროისათვის ყველაზე სახელმოხვეჭილი ავტორები: ვილჰელმ დილთაის დაეკისრა წერილის დაწერა ფილოსოფიის არსებაზე, ალოის რილს – ლოგიკასა და შემეცნების თეორიაზე, ვილჰელმ ვუნდტს – მეტაფიზიკაზე, თეოდორ ლიპსს – ესთეტიკაზე. შრომის შექმნაში მონაწილეობა მიიღო ოიკენმაც – მან დაწერა სტატია ისტორიის ფილოსოფიის შესახებ.

ოიკენის განსაკუთრებული პოპულარობის დამადასტურებელი საბუთი სხვაც ბევრია, მაგრამ სავსებით საკმარისია, მოვიყვანოთ კიდევ ერთი – ყველაზე დამაჯერებელი: 1908 წელს მას ნობელის პრემია მიენიჭა.

ოიკენის ცხოვრების „გარეგანი“ მხარე არაფრით არ არის გამორჩეული. ის დაიბადა 1846 წელს აღმოსავლეთ ფრისლანდიაში. სწავლობდა გიოტინგენში – საფუძვლიანად დაეუფლა ფილოსოფიას, ანტიკური კულტურის ისტორიას. მისი დისერტაცია ეხებოდა არისტოტელეს მოძღვრებას. 1867 წლიდან ეწეოდა პედაგოგიურ მოღვაწეობას – გიმნაზიის მასწავლებლად მუშაობდა ბერლინში, შემდეგ ფრანკფურტში. 1871 წელს მიიღო მიწვევა ბაზელის უნივერსიტეტში, 1874 წელს კი დაიკავა იენის უნივერსიტეტის პროფესორის თანამდებობა. სწორედ იენაში მოღვაწეობის წლები აღმოჩნდა ოიკენისათვის ყველაზე ნაყოფიერი. აქვე აღესრულა ის 1926 წელს. ოიკენის უდიდესი ზეგავლენა თავის ეპოქაზე აიხსნება იმით, რომ ის თავის თხზულებებში ცდილობდა ფილოსოფიურად გაეაზრებინა თანადროუ-

ლობის ყველაზე სასიცოცხლო პრობლემები, საკუთარ ფილოსოფიურ პრინციპებზე დაყრდნობით გამოეკვლია თავისი დროის საზოგადოებაში გამეფებული სხვადასხვა მსოფლმხედველობა და ცხოვრების წესი, დაესვა დიაგნოზი ეპოქისათვის და დაესახა მომავლისაკენ სავალი გზა; ფილოსოფოსის ყოველი ძირეული თხზულება ადამიანისათვის ყველაზე მნიშვნელოვან პრობლემებს ეხება. ესენია პრობლემები სიცოცხლის დანიშნულებისა და ღირებულებისა, ადამიანისა და სამყაროსეული მთელის მიმართებისა, ადამიანისა და ღმერთის ურთიერთობისა, პიროვნულობის და გონითი სიცოცხლის მნიშვნელობისა, თანამედროვე ეპოქაში ადამიანის აქტიურობის ძირითადი მიმართულებისა. ოიკენის თხზულებათა აქტუალობაზე უკვე მათი სათაურებიც მეტყველებს: „სიცოცხლის გაგება დიდ მოაზროვნეთა მიერ“, „ბრძოლა სიცოცხლის გონითი შინაარსისათვის“, „რელიგიის ჭეშმარიტი შინაარსი“, „სიცოცხლის ახალი გაგების მონახაზი“, „სიცოცხლის აზრი და ღირებულება“, „ადამიანი და სამყარო, სიცოცხლის ფილოსოფია“... ყველა ამ თხზულებაში მთავარი ყურადღება ექცევა ეპოქის ფილოსოფიურ ანალიზს, კრიტიკას, იმჟამინდელი საზოგადოებრივი ცხოვრების მთავარი ტენდენციების გამომზეურებას, მათი ნაკლისა და ღირსების დახასიათებას.

ოიკენის თანახმად, მისთვის თანადროულ ეპოქაში ყველაზე ძლიერია ორი ძირითადი მსოფლმხედველობა და შესაბამისად, ორი წესი სიცოცხლის მოწესრიგებისა: „ძველი“ და „ახალი“. ამ ორი მსოფლმხედველობის განსხვავებას გერმანელი ფილოსოფოსი ასე გვიხასიათებს: „ძველი“ აღიარებს და ეყრდნობა „ზეგრძნობად“, „უხილავ სამყაროს“, „ახალი“ კი უარყოფს ამ „უხილავ“ სამყაროს და ადამიანს ასახლებს სამყაროში, რომელშიც არაფერია ზეგრძნობადი, ღვთიური.

„ძველი“ მსოფლმხედველობა, ოიკენის თანახმად, ორ ფორმაში ვლინდება. ეს ფორმებია რელიგია და „იმანენტური იდეალიზმი“.

რაში გამოიხატება მათი არსება?

„ძველი“ მსოფლმხედველობის ყველაზე გავრცელებული და გავლენიანი ფორმაა სიცოცხლის რელიგიური გაგება, რომელიც საყრდენს

ტრანსცენდენტურ, „უხილავ“, ზეგრძნობად ღვთიურ ძალაში ეძებს. ქრისტიანისათვის ეს ძალა არის უსრულესი ზნეობრივი არსება, უმაღლესი სამართლიანობა და სიყვარული. რელიგიური მსოფლგაგებისათვის მთავარი საზრუნავია მიმართება აბსოლუტურ და

სრულყოფილ გონთან: ღვთაებრივთან ზიარება ანიჭებს ადამიანს სიცოცხლის აზრსა და ღირებულებას, აბსოლუტთან გაერთიანებული ადამიანი მართავს თავის ცხოვრებას ტრანსცენდენტური, ღვთაებრივი სამყაროს შესაბამისად.

რელიგიური მრწამსი, ფიქრობს ოიკენი, მრავალი საუკუნის მანძილზე ბატონობდა და იყო უძლიერესი იარაღი ადამიანთა სიცოცხლის მოწესრიგებისა, მაგრამ ახალმა დრომ შეარყია მისი პოზიციები. ტრადიციულ ქრისტიანობაში ხილულ სამყაროს უყურებდნენ, როგორც მდაბალსა და უცხოს, ახალ დროში მდგომარეობა იცვლება: კაცობრიობას გაუჩნდა ნდობა საკუთარი ძალებისადმი, ამქვეყნიური სამყარო უფრო მიმზიდველი გახდა, მასზე გაბატონება თანდათან გადაიქცა სიცოცხლის მთავარ ამოცანად. რელიგიამ, აღნიშნავს ოიკენი, ადამიანის ცხოვრების ცენტრიდან პერიფერიისკენ გადაინაცვლა, ის ეჭვის საგნადაც კი იქცა, გაძლიერდა თვალსაზრისი, რომელიც რელიგიას ფანტაზიის ნაყოფად მიიჩნევს. რელიგიური მსოფლმხედველობა კარგავს გავლენას და იმის ძალას, რომ ადამიანის სიცოცხლეს საზრისი და ღირებულება მიანიჭოს; ის, რაც საეჭვოა, ვერ გამოდგება ადამიანის ცხოვრების საყრდენად.

„ძველი“ მრწამსის მეორე ფორმად ოიკენი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, „იმანენტურ იდეალიზმს“ თვლის. სიცოცხლის ეს გაგება თავის საყრდენს „უხილავში“, ზეგრძნობადში ხედავს, მაგრამ, რელიგიისაგან განსხვავებით, ეს მსოფლგაგება გრძნობადსა და ზეგრძნობადს არ წყვეტს ერთმანეთისაგან, არ უპირისპირებს მათ. „უხილავი“ აქ ტრანსცენდენტური კი არ არის, არამედ შინაგანია ხილულისათვის. ეს ორი სამყარო იაზრება, როგორც ერთი მთლიანობის ორი მხარე – ზეგრძნობადი არსებაა, საფუძველია, შემოქმედია,

გრძნობადი კი მოვლენაა, შედეგია, ქმნილია. გრძნობადისა და ზეგრძნობადის ერთიან სამყაროში მცხოვრებ ადამიანს ევალება უტყვი ბუნებისა და საზრისსმოკლებული ყოველდღიურობის საპირისპიროდ, გონითი საწყისის შესატყვისად, შექმნას გონითი სამყარო, ჭეშმარიტების, სიკეთისა და მშვენიერების სამეფო, დასაბამი მისცეს ბუნებრივისაგან განსხვავებულ ცხოვრებას. ოიკენის აზრით, თანამედროვე ეპოქაში, „იმანენტურმა იდეალიზმმა“ რელიგიის ბედი გაიზიარა. თანამედროვეობას ეჭვი ეპარება იმაში, რომ სინამდვილეს გააჩნია უხილავი, ღრმა ფუძე. „ჰეროიკული ეპოქები წარსულს ჩაბარდნენ, – წერს ოიკენი, – სიცოცხლის დაძაბულობა კლებულობს, ბატონდება უფერული ყოველდღიურობა, სიმაღლეს მოკლებული ინტერესებით „ნაკარნახევი საზოგადოებრივი აქტიურობა“. „იმანენტური იდეალიზმის“ მიერ ხოტბაშესხმული კულტურა, რომელიც მოითხოვს ადამიანური ყოფიერების გაკეთილშობილებას, განსულიერებას, დღეს განიხილება, როგორც არაარსებითი რამ, ზედმეტი დანამატი ჩვენი არსებობისა. ოიკენი შეშფოთებულია იმის გამო, რომ საუკუნეების მანძილზე კაცობრიობისათვის დამახასიათებელი ლტოლვა მაღალი მიზნებისაკენ, მაღალი ღირებულებებისაკენ, „უხილავისაკენ“ დღეს მიჩნეულია ცდომილებად.

ოიკენი – ღრმად რელიგიური ფილოსოფოსი შეშფოთებულია იმით, რომ მის ეპოქაში გაბატონებული მდგომარეობა მოიპოვეს „ახალმა“ მსოფლმხედველობებმა, რომლებიც არ ცნობენ „უხილავ“, ღვთიურ სამყაროს და სიცოცხლის ღირებულებების გამართლებას მხოლოდ „ხილულის“ საფუძველზე ცდილობენ. სიცოცხლის ამგვარი გაგების მთავარ ფორმებად იგი მიიჩნევს ნატურალიზმს, სოციალიზმსა და ინდივიდუალიზმს.

ოიკენის აზრით, ნატურალიზმი შეიცავს ჭეშმარიტების მარცვალს – ეს მსოფლმხედველობა წარმოაჩენს ადამიანის კავშირს ბუნებასთან, მაგრამ ამ მსოფლგაგების მთავარი პრინციპი გაუმართლებელია, რადგან უარყოფს ადამიანის გონითი ცხოვრების დამოუკიდებლობას, ავტონომიურობას, სულიერ მიზანთა თავისებურებას, მათ თვისებრივ გან-

სხვავებას ვიტალური მიზნებისაგან, უარყოფს ადამიანის ჭეშმარიტ თავისუფლებას და, ამდენად, პიროვნულობის მნიშვნელობას.

ნატურალისტური მსოფლმხედველობისაგან განსხვავებით, სოციალისტური მსოფლგაგების ამოსავალი ცნებაა „საზოგადოება“, „სოციუმი“. სოციალიზმის თანახმად, ადამიანის ცხოვრებას აზრი ეძლევა მაშინ, როცა ის „სოციუმის“, საზოგადოების, როგორც მთელის, მსახურია. ოიკენი ფიქრობს, რომ სოციალიზმის თეორია, არსებითად, საზოგადოების მატერიალურ კეთილდღეობაზე ამახვილებს ყურადღებას და სწორედ აქ ვლინდება მისი შეზღუდულობა. მატერიალური კეთილდღეობა არ არის საკმარისი ადამიანის ჭეშმარიტი ბედნიერებისათვის: როცა ვიშორებთ ერთ მტერს – სიღარიბეს, გაჭირვებას, უმალ ჩნდება ახალი მტერი – მოწყენილობისა და სიცარიელის განცდა, სულიერი კონფლიქტები. ოიკენი ზუსტად გვიხასიათებს სოციალისტური მოძღვრების ძირეულ შეცდომებს: ზრუნვა იმაზე, რაც მხოლოდ პირობაა, საშუალებაა ცხოვრებისა, ამ მოძღვრებას მიაჩნია ზრუნვად თავად ცხოვრებაზე; სოციალისტური მსოფლმხედველობისთვის მთავარია ზრუნვა უტილიტარულ ინტერესებზე, გონითი ცხოვრება, სულიერი შემოქმედება მისთვის მეორადია, დამოკიდებულია უტილიტარულზე.

სოციალიზმს უპირისპირდება ინდივიდუალიზმი, რომელიც ინდივიდის ღირებულებას ცნობს და ამით, ოიკენის აზრით, სოციალიზმის მიმართ უპირატესობა აქვს: ინდივიდის უფლებების აღიარება პიროვნების ავტონომიის, შემოქმედებითი თავისუფლების, აქტივობის დიდი ღირებულების აღიარებასაც ნიშნავს. მაგრამ, როგორც აღნიშნავს ჩვენი ფილოსოფოსი, ინდივიდის თავისუფლება გონით საწყისს მოკლებულ სამყაროში უმეტესწილად იქნება გრძნობადი სიამოვნების თავისუფლება. ამავე დროს, ინდივიდი, სხვა ადამიანებთან შინაგანი, გონითი კავშირის გარეშე, ღარიბი და მაღალი არსებობის ვერშემძლეა.

ოიკენი ცდილობს თავისებურად შეარიგოს „ძველი“ და „ახალი“ მსოფლგაგებანი, მაშასადამე, ნათელყოს „უხილავი“, ღვთიური სამყაროს არსებობა და აბსოლუტური ღირებულება და, ამავე დროს, მაღალი ღირებულება მიანიჭოს ადამიანის ამქვეყნიურ ცხოვრებასა და მოღვაწეობას.

ამ პროგრამის ამოსავალია დებულება იმის შესახებ, რომ ადამიანი არ არის წმინდა ბუნებისეული არსება. ბუნებისეული არსების ქცევას განსაზღვრავენ ბუნებისეულივე ფაქტორები, ადამიანი კი თვითონ განსაზღვრავს თავის ქცევას, თავად ისახავს მიზნებს. ეს თავისუფლება, დამოუკიდებლობა ბუნებისაგან, ოიკენის თანახმად, მეტყველებს იმაზე, რომ ადამიანის ყოფიერება არ ამოიწურება ბუნებისეული ყოფიერებით, რომ ადამიანში მოქმედებს და მთავარია შინაგანი გონისეული საწყისი. ადამიანის აზროვნება, გრძნობა, ნება არ წარიმართება მხოლოდ „გარედან“, მათ საკუთარი წყარო კვებავს. ეს წყარო – ადამიანის გონი – საწყისს აძლევს ახალ სიცოცხლეს, ბუნებისეული სიცოცხლისაგან თვისებრივად განსხვავებულს.

ადამიანი გონითი არსებაა, გონითი სიცოცხლე კი, წერს ოიკენი, ნიშნავს ჭიდილს დროსთან, მარადიულის, წარუვალის ქმნას. ასეთი მარადიული და ზედროულია, მაგალითად, ჭეშმარიტება: ის დროში ეცხადება ადამიანს, მაგრამ მისი მნიშვნელობა დროით როდი განიზომება. ასეთივე ზედროულია სიკეთე, რომელიც არ უნდა ავურიოთ „სასარგებლოში“. ის, რაც სასარგებლოა დღეს, ხვალ შეიძლება, აღარ იყოს სასარგებლო, სიკეთე კი დროის სვლას არ ემორჩილება. ადამიანის გონითი აქტივობა სწორედ ზედროული, უცვლელი წესრიგის ქმნაა, ამ წესრიგის გამდიდრებაა ისეთი შინაარსით, რომელიც ვიტალურ ინტერესებზე მაღლა დგას.

მთავარი ოიკენისათვის იმის ნათელყოფაა, რომ მარადიული გონითი ცხოვრება, მარადიული გონი არ არის ადამიანის შემოქმედება – ის ღმერთია, ღვთაებრივი გონია. ადამიანის გონითი მოღვაწეობა – ზნეობრივი ქცევა, ჭეშმარიტების ძიება და მსახურება, მშვენიერების ქმნა – თა-

ვის წანამძღვრად გულისხმობს უმაღლესი გონითი სიცოცხლის – ღვთაების, მარადიული გონის არსებობის აღიარებას. ეს გონი ადამიანის არსების სიღრმეშიც მოქმედებს. სწორედ ეს სუბსტანციური ძალა კვებავს ადამიანის გონით მოღვაწეობას. ამრიგად, ადამიანი ეყრდნობა „უხილავ“ სამყაროს – ეს პრინციპი „ძველი“ მსოფლმხედველობისა, ფიქრობს ოიკენი, სწორია. „ახალი“ მსოფლგაგების ძირეული დებულება „უხილავი“ სამყაროს არარსებობის შესახებ მიუღებელია, მაგრამ, ჩვენი ფილოსოფოსის აზრით, „ძველი“ მსოფლგაგება (მაგალითად, პლატონიზმი), ცდებოდა, როცა ფიქრობდა, რომ გონითი ცხოვრების სახეები მზამზარეულად გვეძლევა, რომ მათი წვდომა არ მოითხოვს ძალთა დაძაბვას. სინამდვილეში, გონითი შინაარსები გაურჯელად არ მოგვეცემა, გონითი ცხოვრება და შინაარსი მიიღწევა უდიდესი შრომით – აქ ოიკენი ფიხტეს აქტივობის ფილოსოფიის მიმდევარია. თუ „ძველი“ მსოფლმხედველობა დაბალ ღირებულებას ანიჭებდა ამქვეყნიურ მოღვაწეობას, ოიკენი ამ უკანასკნელის უდიდეს მნიშვნელობას აღიარებს: სწორედ ეს მოღვაწეობაა გარანტი ღვთიურის რეალიზაციისა.

სიცოცხლის ამგვარი გაგება ნათლად წარმოაჩენს ადამიანის ცხოვრების დანიშნულებას და აზრს: რადგან გონითი შინაარსის „შემოსვლა“ კაცობრიობის ემპირიულ ყოფიერებაში არ ხდება თავისთავად, რადგან გონით სიცოცხლეს უამრავი დაბრკოლება ეღობება, ადამიანმა უნდა მიიღოს ძნელი გადაწყვეტილება – აირჩიოს ბრძოლის, აქტივობის, შემოქმედების რთული გზა, ის გზა, რომელიც აამაღლებს ადამიანს ყოველდღიურობაზე, აზიარებს მარადიულს, შესაძლებლობას მისცემს მას „მიწაზე“ დაამკვიდროს წარუვალი ღვთიური. გონითი ცხოვრება ოიკენს წარმოუდგენია, როგორც ადამიანის მარადიული მიზანი, რომელიც „მოცემული“ კი არ არის, არამედ „მარად ამოცანის სახით დგას ჩვენს წინაშე“.

ვფიქრობ, ოიკენის მოძღვრების ძირეულ აზრს, – დებულებებზე იმის შესახებ, რომ ადამიანი არ უნდა გაითქვიფოს ყოველდღიურო-

ბაში, არ უნდა ემსახუროს მხოლოდ წარმავალს, ვიტალურს, რომ ადამიანი მოვალეა აირჩიოს ცხოვრების მაღალი წესი – სულიერება, გონითი ცხოვრება, რომ მარადიულის დამკვიდრება თავისთავად კი არ ხდება, არამედ ჩვენგან მოითხოვს ძალთა უკიდურეს დაძაბვას, ბრძოლას, – განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება დღეს – „ტექნიკური გაუცხოების“ პირობებში, როცა ადვილად შეიძლება დაგვავიწყდეს მარადიულისაკენ მიმავალი გზა.

სქოლიო

[1] დ. უზნაძე, ანრი ბერგსონი, თბ., 1920, გვ. 7-8.

[2] O. Pöggeler, Schopenhauer und das Wesen der Kunst, Zeitschrift für philoso-phische Forschung, 1960, B. XIV, H. III, გვ. 355

[3] A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, 1892, Leipzig, გვ. 33.

[4] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. III, გვ. 47.

[5] იქვე, გვ. 122.

[6] იქვე, გვ. 158.

[7] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. III, გვ. 163.

[8] იქვე.

[9] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, გვ. 35.

[10] A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, გვ. 61-62.

[11] A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, გვ. 62.

[12] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, გვ. 62-63.

[13] იქვე, გვ 11.

[14] იქვე, გვ. 10.

[15] იქვე, გვ. 11.

[16] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. II, გვ. 224.

[17] A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, იქვე, გვ. 147.

[18] A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, გვ. 150.

[19] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, გვ. 152.

[20] იქვე, გვ. 154.

[21] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, გვ. 153.

[22] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, გვ. 153.

[23] იქვე, გვ. 228-229.

[24] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, გვ. 156.

[25] იქვე. გვ.156.

[26] იქვე.

[27] A. Schopenhauer, Sämt. Werke, B. I, გვ. 185.

[28] A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. II, გვ. 411-412.

[29] იქვე, 414.

[30] იქვე.

[31] В. Виндельбанд, История новой философии, т. II, Петербург, 1908, გვ. 301.

[32] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, გვ. 216.

[33] იქვე, 244.

[34] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, გვ. 243.

[35] იქვე, გვ. 244.

[36] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, გვ. 251.

[37] იქვე, 216.

[38] იქვე, გვ. 262.

[39] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I,გვ, 262.

[40] იქვე, 264.

[41] იქვე.

[42] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, გვ. 265.

[43] იქვე, გვ.

[44] A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, გვ. 346.

[45] იქვე, გვ. 348.

[46] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, გვ. 381.

[47] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, გვ. 382.

[48] იქვე, B. III, გვ. 435-436.

[49] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. III, გვ. 432.

[50] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, გვ. 404.

[51] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, B. I, გვ. 452.

[52] იხ. კრებ. Grosse Denker, B. II, Leipzig, გვ. 286.

[53] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, გვ. 453.

[54] A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, გვ. 422.

[55] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, გვ. 487.

[56] A.Schopenhauer, Sämtliche Werke, გვ. 466.

[57] ამის შესახებ უფრო დაწვრილებით იხ. გ.თევზაძე, გერმანული ნეოკანტიანელობის შემეცნების თეორია, თბილისი, 1963, გვ. 20-26.

[58] I.Frenzel, Nietzsche, 1966, გვ. 7.

[59] Nietzsches Werke, B. I, Leipzig, გვ. 25.

[60] იქვე, გვ. 55.

[61] Nietzsches Werke, B. I, Leipzig, გვ. 56.

[62] იქვე, გვ. 56-57.

[63] იქვე, 56.

[64] Nietzsches Werke, B. I, Leipzig, გვ. 40.

[65] იქვე, გვ. 36.

[66] E. Fink, Nietzsches Philosophie, 1971, გვ. 31.

[67] Nietzsches Werke, B. I, გვ. 57.

[68] Nietzsches Werke, B. I, გვ. 63.

[69] იქვე.

[70] Nietzsches Werke, B. I, გვ. 64.

[71] Nietzsches Werke, B. I, გვ. 72.

[72] იქვე, გვ. 76.

[73] Nietzsches Werke, B. I, გვ. 93.

[74] Nietzsches Werke, B. I, გვ. 118.

[75] Nietzsches Werke, B. I, გვ. 127.

[76] Nietzsches Werke, B. I, გვ. 157.

[77] G. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, München und Leipzig, 1920, გვ. 195.

[78] Nietzsches Werke, B. II, გვ. 180.

[79] იქვე, გვ. 188.

[80] იქვე, გვ. 190.

[81] Nietzsches Werke, B. I, გვ. 36.

[82] Nietzsches Werke, B. I, გვ. 176.

[83] Nietzsches Werke, B. III, გვ. 17.

[84] Nietzsches Werke, B. III, გვ.108.

[85] Nietzsches Werke, B. III, გვ. 159.

[86] იქვე.

[87] იქვე.

[88] იქვე.

[89] Nietzsches Werke, B. III, გვ. 225.

[90] Heidegger, Holzwege, 1965, გვ. 16.

[91] G. Marcel, Der Mensch vor dem totgesagten Gott, კრებ. „Sinn und Sein“, Tübingen, 1960

[92] Nietzsches Werke, B. 9, გვ. 12.

[93] Nietzsches Werke, B. 9, გვ. 3.

[94] Nietzsches Werke, B. 9, გვ. 16.

[95] Nietzsches Werke, Auswahl in 4 Bänden, B. I, Leipzig, 1931, გვ. 108.

[96] ფრიდრიხ ნიცშე, „ესე იტყოდა ზარატსუტრა“, თბილისი, 1993, გვ. 244-275.

[97] A.Vetter, Frömmigkeit als Leidenschaft, Freiburg – München, 1968, გვ. 28.

[98] W. Anz, Kierkegaard und deutsche Idealismus 1956, Tübingen, გვ. 10.

[99] S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, Ab. 16, 1957, გვ.184.

[100] S. Kierkegaard, Entweder – Oder, 1978, München, გვ. 729.

[101] იქვე.

[102] S. Kierkegaard, Philosophische Brooken, 1964, München, გვ. 12.

[103] S. Kierkegaard, Philosophische Brooken, 1964, München, გვ. 17.

[104] S. Kierkegaard, Philosophische Brooken, 1964, München, გვ. 67.

[105] S. Kierkegaard, Philosophische Brooken, 1964, München, გვ. 69.

[106] S. Kierkegaard, Philosophische Brooken, 1964, München, გვ. 38.

[107] იქვე, გვ. 36.

[108] იქვე.

[109] იხ. Kierkegaard, Furcht und Zittern, 1959.

[110] ა. ბოჭორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ნაწ. მესამე, თბ., 1962, გვ. 9.

[111] M. Scheler, Vom Umsturz der Werte, II B., Leipzig, 1919, გვ. 144.

[112] იხ. მაგალითად, Г. Риккерт, Философия жизни, М., 1922, გვ. 12.

[113] XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბ., 1970, გვ. 18.

[114] ფ.ნიცშეს ფილოსოფიური თვალსაზრისი განხილულია ჩემს წიგნში „თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სათავეებთან“, თბ., 1986.

[115] W. Dilthey, Gesammelte Schriften, V B., გვ. 4.

[116] იქვე, V II B., გვ. 276.

[117] W. Dilthey, Gesammelte Schriften, I B., გვ. XV.

[118] W. Dilthey, Gesammelte Schriften, V B., გვ. 90.

[119] იქვე.

[120] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, I B. გვ. 419.

[121] იქვე, გვ. 91.

[122] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, I B, გვ. 394.

[123] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, V B. გვ. 94.

[124] იქვე, გვ. 130–131.

[125] იქვე, გვ. 136.

[126] W. Dilthey, Gesamm. Schriften. B., გვ. XVIII.

[127] იქვე, B. VII, გვ. 136.

[128] O. F. Bollnow, Studien zur Hermeneutik, Freiburg-München, 1982, გვ. 116.

[129] იქვე, გვ. 117.

[130] В. Виндельбанд, Прелюдии, Пб., 1914, გვ. 320.

[131] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, V B., გვ. 140.

[132] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, V B., გვ. 317.

[133] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, V B. გვ. 81.

[134] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, VII B., გვ. 81.

[135] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, VII B., გვ. 81.

[136] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, V B., გვ. 145.

[137] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, V B. გვ. 152.

[138] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, V B., გვ. 172.

[139] იქვე.

[140] იქვე.

[141] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, V B., გვ. 152.

[142] იქვე, გვ. 153.

[143] იქვე.

[144] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, V B., გვ. 265.

[145] C. Wienschenk, Verstehende Psychologie, „Zeitschrift für philosophische Forschung, VI B., H., 1952, გვ. 258.

[146] იხ. ა.ბოჭორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ნაწილი მესამე, თბ., 1962.

[147] E. Husserl, Phänomenologische Psychologie, Haag, 1962, გვ. 6.

[148] დ.უზნაძე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, თბ., 1925, გვ. 29.

[149] იქვე, გვ. 38–39.

[150] დ.უზნაძე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, თბ., 1925, გვ. 39.

[151] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, VII B. გვ. 278.

[152] იქვე, V B., გვ. 180.

[153] ძველი საქართველო, ტ. I, თბ., 1909, განყ. VI, გვ. 16.

[154] J. Wach, Das Verstehen, Tübingen, 1926, გვ. 1.

[155] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, V B., გვ. 321.

[156] Х. Г. Гадамер, Истина и метод, М., 1988, გვ. 222.

[157] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, V B., გვ. 324.

[158] Seminar: Philosophische Hermeneutik, Frankfurt am Main, 1976, გვ. 7.

[159] Х. Г. Гадамер, Истина и метод, გვ. 223.

[160] Seminar: Philosophische Hermeneutik, გვ. 111.

[161] იქვე, გვ. 113.

[162] იქვე, გვ. 116.

[163] Seminar: Philosophische Hermeneutik, გვ. 117.

[164] Seminar: Philosophische Hermeneutik, გვ. 117.

[165] Seminar: Philosophische Hermeneutik, გვ. 117.

[166] Seminar: Philosophische Hermeneutik, გვ. 119.

[167] იქვე, გვ. 120.

[168] იქვე.

[169] Seminar: Philosophische Hermeneutik, გვ. 120.

[170] იქვე, გვ. 122.

[171] Seminar: Philosophische Hermeneutik, გვ. 129.

[172] J. Wach, Das Verstehen, 1. B. გვ. 62.

[173] Seminar: Philosophische Hermeneutik, გვ. 135.

[174] F. Schleiermacher, Sämmtliche Werke, 1. Abteilung, zur Theologie, siebenter Band, Berlin, 1838, გვ. 11.

[175] A. Gehlen, Der Mensch, Wiesbaden, 1978, გვ. 33.

[176] გ.ცინცაძე, გაგების მეთოდი ფილოსოფიაში და პიროვნების პრობლემა, თბ., 1975, გვ. 69.

[177] L. Bollnow, Studien zur Hermeneutik, B. 1, გვ. 52.

[178] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, V B. გვ. 335.

[179] Seminar: Philosophische Hermeneutik, გვ. 172.

[180] W. Dilthey, Gesamm. Schrift., V B. გვ. 332–333.

[181] W. Dilthey, Gesamm. Schrift., V B გვ. 332.

[182] იქვე, გვ. 318.

[183] იქვე, გვ. 320.
[184] W. Dilthey, Gesamm. Schrift., V B, გვ. 225.
[185] იქვე.
[186] W. Dilthey, Gesamm. Schrift., V B. გვ. 329.
[187] H. Diwald, W. Dilthey, Göttingen, 1963, გვ. 146.
[188] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, VII B. გვ. 205.
[189] O. F. Bollnow, W. Dilthey, გვ. 183.
[190] ა.ბოჭორიშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ტ. 3, გვ. 80–83.
[191] W. Dilthey,Gesamm. Schriften, VII B. გვ. 191.
[192] იქვე, გვ. 118.
[193] W. Dilthey,Gesamm. Schriften, VII B. გვ. 118.
[194] იქვე, გვ. 216.
[195] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, VII B. გვ. 207.
[196] იქვე.
[197] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, VII B. 207.
[198] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, VII B. გვ.207.
[199] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, VII B. გვ.279.
[200] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, VII B, გვ. 278.
[201] იქვე, გვ. 278.
[202] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, VII B. გვ. 208.
[203] J.Grondin, Hermeneutische Wahrheit? 1982, გვ. 60.
[204] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, VII B. გვ. 216.
[205] იქვე, გვ. 232.
[206] იქვე, გვ. 192.
[207] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, VII B, გვ. 192.
[208] იქვე, გვ. 232.
[209] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, VII B გვ. 72.
[210] იქვე.,გვ. 193.
[211] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, VII B. გვ. 72.

[212] იქვე, გვ. 193.

[213] Dilthey, Gesamm. Schriften, VII B. გვ. 136.

[214] მ.სანაია, დროის ცნება ვილჰელმ დილთაის ჰერმენევტიკაში, „მაცნე“, 1984, #3, გვ. 61.

[215] აღსარება ნეტარი ავგუსტინესი, თარგმანი ვ.ბურკაძისა, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 1985, გვ. 361.

[216] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, VII B. გვ . 194.

[217] იქვე.

[218] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, VII B. გვ. 232.

[219] იქვე, გვ . 234.

[220] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, VII B. გვ. 146.

[221] O. F. Bollnow, Dilthey, გვ. 24.

[222] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, VII B. , გვ. 282.

[223] Н.О. Лосский, Восприятие чужой душевной жизни, Логос, т. 1, 1914, გვ. 199.

[224] M. Scheler, Zur Phänomenologie und Theorie Sympathiegefühle, Halle, 1913, გვ. 124.

[225] M. Scheler, Zur Phänomenologie und Theorie Sympathiegefühle, Halle, 1913, გვ. 125.

[226] იქვე, 145–146.

[227] გ.ცინცაძე, გაგების მეთოდი ფილოსოფიაში და პიროვნების პრობლემა, გვ. 117.

[228] W. Dilthey, Gesamm. Schriften, VII B. გვ. 85.

[229] იქვე.

[230] Освальд Шпенглер, „Закат Европы“, М., 1922, გვ. 30

[231] О. Шпенглер, Закат Европы, т. 1. М., 1923, გვ. 1.

[232] О. Шпенглер, Закат Европы, т. 1. М., 1923, გვ. 111.

[233] О. Шпенглер, Закат Европы, т. 1. М., 1923, გვ. 102.

[234] О. Шпенглер, Закат Европы, т. 1. М., 1923, გვ. 103.

[235] О. Шпенглер, Закат Европы, т. 1. М., 1923, გვ. 5.

[236] იქვე, გვ. 62.
[237] იქვე. გვ. 24.
[238] О. Шпенглер, Закат Европы, т. 1. М., 1923, გვ. 195.
[239] იქვე.
[240] О. Шпенглер, Закат Европы, т. 1. М., 1923, გვ. 108.
[241] იქვე.
[242] О. Шпенглер, Закат Европы, т. 1. М., 1923, გვ. 3.
[243] О. Шпенглер, Закат Европы, т. 1. М., 1923, გვ. 111.
[244] О. Шпенглер, Закат Европы, т. 1. М., 1923, გვ. 2.
[245] იქვე, გვ. 19.
[246] О. Шпенглер, Закат Европы, т. 1. М., 1923, გვ. 219
[247] იქვე,. 61.
[248] О. Шпенглер, Закат Европы, т. 1. М., 1923 გვ. 15.
[249] Освальд Шпенглер, Закат Европы, გვ. 116.
[250] Освальд Шпенглер, Закат Европы, გვ 117.
[251] იქვე.
[252] Освальд Шпенглер, Закат Европы, გვ. 119.
[253] Освальд Шпенглер, Закат Европы, გვ. 30.
[254] იქვე.
[255] Освальд Шпенглер, Закат Европы, გვ. 30.
[256] იქვე, გვ. 353.
[257] Освальд Шпенглер, Закат Европы, გვ. 355.
[258] იქვე, გვ. 356.
[259] Освальд Шпенглер, Закат Европы, გვ. 357.
[260] იქვე, 363.
[261] Освальд Шпенглер, Закат Европы, გვ. 363.
[262] იქვე, 367.
[263] იქვე, გვ. 36.
[264] Освальд Шпенглер, Закат Европы, გვ. 39.
[265] ე.კოდუა, ისტორიის ფილოსოფია, თბ., 1966, გვ. 256.

[266] დ.ქერქაძე, ლოკალური ცივილიზაციების თეორიების კრიტიკა, თბ., 1980, გვ. 60.

[267] გ.რობაქიძე, ოსვალდ შპენგლერი, „საბჭოთა ხელოვნება“, 1989, #1, გვ. 39.

[268] XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, გამომცემლობა „განათლება“, თბილისი, 1970, გვ. 554-568.

[269] „არილი“, 25 თებერვალი, 10 მარტი,. 2000 წ.