

მამუკა ბერიაშვილი, იოჰანეს ვაისი (ედ.)
Mamuka Beriashvili, Johannes Weiß (Hg.)

**მარტინ ჰაიდეგერის ფილოსოფია
სოციალ-თეორიულ მიმართებებში**

**Die Philosophie Martin Heideggers in
ihren sozialtheoretischen Bezügen**

გამომცემლობა „მერიდიანი“
თბილისი 2019

ტექსტები ქართულად თარგმნა გიორგი ბარამიძემ

რედაქტორი: მარიამ ხაზარაძე

რედაქცია: დავით გალაშვილი
ნინო გალდავაძე
ალექსანდრე ლოდია
ელიზაბეტ ლომსიანიძე
თამთა მოხევიშვილი
თამარ ხარხელაური

Ins Georgische übersetzt von Giorgi Baramidze

Redaktorin: Mariam Khazaradze

Redaktion: Davit Galashvili
Nino Galdavadze
Aleksandre Lodia
Elizabet Lomsianidze
Tamta Mokhevishvili
Tamar Kharkhelauri

© მ. ბერიაშვილი

© გამომცემლობა „მერიდიანი“, 2019

ISBN 978-9941-25-682-0



ედვინეა ჩვენი მასწავლებლისა და კოლეგის, გურამ თევ-
ზაძის ხსოვნას, კაცის, რომელმაც მართლაც ფილოსოფი-
ურად იცხოვრა

წინასიტყვაობა	8
Vorwort	8
ი. ვაისი, ჰაიდეგერის სამშობლო და გლობალიზაცია... 12	
J. Weiß, Heideggers Heimat und die Globalisierung.....	12
კ. მ. შტუნკელი, რიტორიკა როგორც სოციოლოგია. ჰაიდეგერის ლექცია არისტოტელეს შესახებ 1924წ. ... 35	
K. M. Stünkel, Rhetorik als Soziologie. Heideggers Aristoteles-Vorlesung von 1924.....	35
დ. გალაშვილი, ტექნიკის საკითხისთვის (მარტინ ჰაიდეგერის მიხედვით).....	61
D. Galashvili, Zur Frage der Technik (Nach Martin Heidegger).....	61
პ. ასპერსი, მეორე გზა ფენომენოლოგიურ სოციოლო- გიამდე: ჰაიდეგერის სოციონტოლოგია.....	72
P. Aspers, The Second Road to Phenomenological Sociology: Heidegger's Socioontology.....	72
მ. ხაზარაძე, თავისუფლება როგორც ჭეშმარიტების არსი მარტინ ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში.....	91
M. Khazaradze, Die Freiheit als Wesen der Wahrheit in Philosophie von Martin Heidegger.....	91

დ. დეიანოვი, ჰაიდეგერი და პრაქსეოლოგიკური შემობრუნება ლოგიკაში.....	107
D. Deyanov, Heidegger and The Praxeological Turn in Logic	107
ტ. პეტკოვი, პრაქტიკის ლოგიკა: ბურდიე და ჰაიდეგერი.....	125
T. Petkov, The Logic of Practice: Bourdieu and Heidegger.....	125
მ. ბერიაშვილი, სინდისის და ბრალეულად-ყოფნის ონტოლოგიური საფუძვლები მარტინ ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში.....	137
M. Beriashvili, Die Ontologische Gründe des Gewissens und des Schuldig-Seins in Philosophie von Martin Heidegger.....	137
გ. ტაშევა, მუნყოფნის ექსისტენციალური ანალიტიკა მარტინ ჰაიდეგერთან და სოციოლოგია როგორც მეცნიერება	160
G. Tasheva, Martin Heideggers existenziale Analytik des Daseins und die Soziologie als Wissenschaft.....	160
ჰ.-გ. კამპე, პოლისის ალეთეია (თავისუფლება/ჭეშ-მარიტება) როგორც პირველსცენა. ჰანა არენდტი და მარტინ ჰაიდეგერი	193
H.-G. v Campe, Die Aletheia (Freiheit/Wahrheit) der Polis als Urszene. Hannah Arendt und Martin Heidegger.....	193

კ. კოევი, აღწერა და განუსაზღვრელობა: ჰაიდეგერის „ფორმალური მაჩვენებლის“ სოციოლოგიური მნიშვნელობის შესახებ	201
K. Koev, Beschreibung und Unbestimmtheit: Über die Soziologische Relevanz Heideggers „Formalen Anzeige“..	201
ს. საბევა, აფექტურობა და ნეგატიურობა. განაზრებები აფექტურობის პრაქსეოლოგიური კონცეფციის შესახებ ჰაიდეგერზე დაყრდნობით.....	221
S. Sabeva, Affektivität und Negativität. Überlegungen zu einer praxeologischen Auffassung der Affektivität im Anschluss an Heidegger.....	221
გ. მარგველაშვილი, კულტურის სამყაროს კონსტიტუირების საკითხში ფენომენოლოგიასა და ექსისტენციალურ ონტოლოგიას შორის განსხვავება	247
G. Margwelaschwili, Die Konstituierung der Kulturwelt: Unterschied zwischen Phänomenologie und Existenzialontologie.....	247

წინასიტყვაობა

მარტინ ჰაიდეგერის ფილოსოფია თამამად შეიძლება აღინიშნოს მეოცე საუკუნის უსაფუძვლიანეს და, იმავდროულად, ურადიკალურეს ნააზრევად. მისი განსაკუთრებული მნიშვნელობა იმით გამოიხატება, რომ მან ტრადიციული ევროპული ფილოსოფია მისსავე საფუძველში შეარყია და ახლებურად გაანალიზა იმგვარად, როგორის მაგალითებიც ფილოსოფიის ისტორიაში არცთუ ხშირია. იგი სამართლიანად იკავებს ადგილს იმ დიდ მოაზროვნეთა გვერდით, რომელთაც ევროპული აზროვნების სვეტებს უწოდებენ.

ჰაიდეგერი ადამიანს, რომელსაც ის აღნიშნავს ტერმინით „მუნყოფნა“, უფრო კონკრეტულად განიხილავს თავის სამყარო-ში-ყოფნა-ში, ვიდრე მე-ს (თვით) ცნობიერებისა და სუბიექტის ფილოსოფოსები. მუნყოფნა, როგორც ადამიანის ყოფნის კონსტიტუცია/აგებულება, ამ ნააზრევში აღარ წარმოჩნდება თვითის და მე-ს ფორმალურობაში, არამედ – ყოფნის გამგები ადამიანის პირველადი მიმართებით ყოფნასთან, როგორც მყოფის მთლიანობასთან.

დღესდღეობით მკვლევართა შორის მაინც არაერთგვაროვანი დამოკიდებულებაა ჰაიდეგერის მიმართ, რამდენადაც მისი ნაწერების კლასიკური მემკვიდრეობისთვის მიკუთვნება ხშირად პრობლემურად ეჩვენებათ. ამის მიზეზი მისი ფილოსოფიური გადმოცემის მანერაა. ჰაიდეგერის ნააზრევი წარმოდგება ფილოსოფიის კრიტიკად, რომლის დასასრული მასთან კონსტატირებულია. ჰაიდეგერის აზროვნების ცენტრალური თემაა ტრადიციული მეტაფიზიკის გადალახვა, რომელიც, მისი შეფასებით, სამყაროს ტექნიკური/ტექნოლოგიური მოწყობის პირობებში აღესრულება/დასრულდება.

მეტაფიზიკის ეს გადალახვა ჰაიდეგერთან არ გულისხმობს ტრადიციის, ფილოსოფიის ისტორიის უგულებელყოფას; იგი სწორედ მათ საფუძველზე ხორციელდება. ღია-

ლექტიკურ-პრეცეპტული გაგებით, მეტაფიზიკის გადალახვა მისივე გახსენება, პირველსაწყისი ყოფნის თემასთან მისვლაა. მუნყოფნა, როგორც ადამიანი, არ არის ატომისტური ან იზოლირებული სიდიდე; მისი სამყარო-ში-ყოფნა იმთავითვე თანყოფნით და ერთმანეთთანყოფნით კონსტიტუირდება და, ამ აზრით, ჰაიდეგერის ნააზრევი საზოგადოებრივი სინამდვილის გაგებისათვის საკმაოდ ნაყოფიერი შეიძლება გამოდგეს.

თუმცაღა, ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში საზოგადოებრივი სინამდვილის ანალიზი, რომელიც, მრავალი მნიშვნელოვანი გარდატეხის შედეგად, დროის ხანგრძლივ მონაკვეთშია შექმნილი, მარგინალურ თემად წარმოჩნდება იმ შემთხვევაში, თუ გათვალისწინებული არ იქნება ამ გარდატეხათა მთლიანობა და ურთიერთკავშირი.

ამ ვარაუდს, ერთი შეხედვით, აღრმავებს ისიც, რომ როდესაც ჰაიდეგერი სოციალურობის თემას მიემართება, მის თემატიზებას მუნყოფნის ყოფნის არასაკუთრივი მოდუსის, ჩავარდნის აღწერით ახდენს, კერძოდ – ნოიტრუმის, მავანის ფორმით, რომლის ზედაპირულად, ფორმალურად განხილვისას მხოლოდ *ex negativo* შეიძლება იქნეს მისგან რაღაც შედეგი მიღებული.

საზოგადოებრივი სინამდვილის ჰაიდეგერისეული გაგების მიმართ არასწორმა დამოკიდებულებამ გამოიწვია ის, რომ სოციალ-თეორიაში, განსაკუთრებით სოციოლოგიაში, იგი უმეტესწილად არათუ ნაყოფიერი, არამედ საერთოდ უგულებელყოფილი აღმოჩნდა. მართალია, არ არის საკამათო, რომ ჰაიდეგერთან ჩვენ ვერ ვნახავთ სოციალურობის სპეციალურად დამუშავებულ თეორიას და ვერც მის სისტემურ მიმართებას სხვა ფილოსოფიურ თუ ემპირიულ, სოციოლოგიურ, სოციალურ თეორიებთან, მაგრამ ეს არ გვაძლევს საბაბს, ვამტკიცოთ, თითქოს ამ ნააზრევში არ მოიპოვებოდეს არსობრივი და ნაყოფიერი სოციალ-თეორიული, სრულიად ახლებური გამოწვევების საფუძველი.

ჰაიდეგერის შრომების სისტემური დამუშავებისას მის განვითარებაში წარმოჩნდება ამ პრობლემატიკის თემატიზაციის სრულიად ახლებური შესაძლებლობები. ჩვენი აზრით, სოციალურ თეორიაში ჰაიდეგერისეული ნააზრევისგან ინსპირირების და პროვოცირების სამი შესაძლებლობა არსებობს: 1) ჰაიდეგერიანული სოციალ-თეორიის დამუშავება, კერძოდ მისი სოციალ-ონტოლოგიური, ეთიკურ-პოლიტიკური ანდა, უბრალოდ, სოციოლოგიური ბუნების წინ ნამოწვეით; 2) ჰაიდეგერის რთული, რჩეული ცნებების, ექსისტენციალების და შეხედულებების სოციოლოგიისა და კულტურის მეცნიერებების სფეროში გამოყენება – უკანასკნელ შემთხვევაში დროის დიაგნოზის დადგენისას; 3) დაბოლოს, მუნყოფნის ანალიტიკიდან სოციოლოგიისათვის და სოციალ-თეორიისათვის „ექსისტენციალური ცნებების“ დამუშავება, რაც ნაყოფიერი იქნება ეთიკის, პოლიტიკისა და კულტურის თანამედროვე პრობლემების კრიტიკისათვის.

წინამდებარე კრებული წარმოადგენს მცდელობას, ჰაიდეგერის ნააზრევში საზოგადოებრივი და კულტურ-მეცნიერული პრობლემების აქტუალიზაცია მოვახდინოთ და ის ფონი და საფუძველი შევქმნათ, რომელიც, გარკვეულწილად, ბიძგს მისცემს ამ მიმართულებით ახალი კვლევების გაგრძელებას. ეს, თავის მხრივ, თანამედროვე კრიზისული და კონფლიქტური სამყაროს უფრო სიღრმისეულად გააზრების შესაძლებლობას იძლევა. ამ სამეცნიერო კრებულის შექმნა შესაძლებელი გახდა საერთაშორისო და რეგიონალური აკადემიური ურთიერთთანამშრომლობის საფუძველზე. მასში გამოქვეყნებული სტატიები სხვადასხვა დროს მარტინ ჰაიდეგერისადმი მიძღვნილ კოლოკვიუმებზე ევროპელმა და ქართველმა მეცნიერ-მკვლევრებმა წაიკითხეს კასელში, ბოხუმში, თბილისსა და ქუთაისში. იგი წარმოადგენს ქართველ და ევროპელ სწავლულთა მრავალწლიანი თანამშრომლობის შედეგს. კრებულმა საბოლოო სახე მიიღო საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის სამართლისა და საერთაშორის-

სო ურთიერთობებისა და საინჟინრო ეკონომიკის, მედიატექნოლოგიების და სოციალურ მეცნიერებათა ფაკულტეტების ერთობლივი პროექტის – „მარტინ ჰაიდეგერი სოციალ-თეორიულ მიმართებებში“ – ფარგლებში, რომელიც 2018-2019 წლებში განხორციელდა. აქვე გვინდა, მადლობა გადავუხადოთ ამავე ფაკულტეტების დეკანებს, ბატონ ირაკლი გაბისონიას და ბატონ ივანე ჯაგოდნიშვილს, აგრეთვე – საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის რექტორს, ბატონ არჩილ ფრანგიშვილს, ყოველმხრივი აკადემიური და ორგანიზაციული მხარდაჭერისათვის. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ფოლკსვაგენის ფონდის (VW-Stiftung) და გერმანული კვლევითი საზოგადოების (DFG) მხარდაჭერა ამ სემინარების ორგანიზების საქმეში.

ცალკე უნდა აღინიშნოს ახალგაზრდა ქართველ სწავლულთა აქტიური მონაწილეობა ამ კრებულის შექმნის პროცესში, რომელთა დაუღალავი შრომის შედეგად წინამდებარე ნაშრომმა საბოლოო სახე შეიძინა.

დაბოლოს, კიდევ ერთხელ გვსურს, ხაზი გავუსვათ, რომ მარტინ ჰაიდეგერის ფილოსოფიის საზოგადოებრივ-მეცნიერული მნიშვნელობისადმი მიძღვნილი კრებულები ევროპის წამყვან ქვეყნებშიც კი იშვიათი საქმეა და მით უფრო სასიხარულოა, რომ ამ ტიპის კვლევა პირველად საქართველოში, ქართულ ენაზე ქვეყნდება. ეს, ჩვენი აზრით, ხელს შეუწყობს ქართულ აკადემიურ სივრცეში საზოგადოებრივ ხდომილებათა ანალიზის მრავალმხრივ და ფართო განხორციელებას.

ედითორები
კასელი-თბილისი
2019წ.

ჰაიდეგერის სამშობლო და გლობალიზაცია

იოჰანეს ვაისი

1

პოეტს, რომლის გამოცდილებისა და საზრისის ჰორიზონტი იმ პატარა სამყაროთი შემოისაზღვრება, რომელმაც იგი შვა და ჩამოაყალიბა და რომელშიც მისი (პოეტის) სულიერი, პოეტური და მატერიალური საარსებო გარემოა, სამამულო პოეტს უნოდებენ ხოლმე. ხანდახან ეს მეგობრული კეთილგანწყობილებითაა ნაგულისხმევი და ამ ტიპის კარგი და ცუდი ავტორების განსხვავების შესაძლებლობას იძლევა, თუმცა ამ წოდებას, ჩვეულებრივ, დამაკნინებელი აზრი აქვს. სამამულო პოეტი, ამ შემთხვევაში, შემდეგს ნიშნავს: იგი დაუძლეველი უფსკრულითაა გამიჯნული ჭეშმარიტი, დიადი, საკუთრივი და ნამდვილი პოეზიისგან და თავისი უნარებით და გავლენითაც ძალზე შეზღუდულია.

სწორედ ამ აზრით დაარქვეს ჰაიდეგერს სამამულო ფილოსოფოსი. ასე უწოდებს მას კარლა შულცი¹ და, განსაკუთრებით, ძალზე გავლენიანი, თეოდორ ვ. ადორნო.² რა თქმა უნდა, ეს ძალზე ნეგატიური და გამანადგურებელი დახასიათებაა: მაშინ, როცა შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რომ „სამამულო პოეტს“ ძალზე შეზღუდული უნარები აქვს, იგი წერის რაღაცნაირ, სულ მცირე, ხელოსნურ ტექნიკას მაინც ფლობს, რომელიც შეუძლია განსაზღვრული მიზნებისთვის გამოიყენოს; სამამულო ფილოსოფოსის ტერმინი კი, შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს და იგივეა, რაც ხის რკინა; ყოველ შემთხვევაში, ეს ჭეშმარიტი ფილოსოფოსის დახასიათებისთვის სრულიად გამოუხადებელია. პოეზია, მაშინაც კი, როცა

1 K. Schulz, *Todtner Berg und Amorbach*, Jost Hermand/James Steakley (Hg.), 1996, გვ. 161-186.

2 T. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt a.M. 1964.

სამამულო პოეზია არ არის, კონკრეტულსა და განსაკუთრებულთანაა დაკავშირებული; გარემოებისა და მიხედვით, იგი ადამიანის ერთობ სინგულარულ სამყაროულ და თვით-გამოცდილებას გამოხატავს, და ეს ნიშნავს, რომ იგი განწყობილებების, გრძნობებისა და ფანტაზიის ენით გვესაუბრება. ფილოსოფიის დანიშნულება კი ის არის, რომ სინამდვილის მთლიანობას და მის გამოცდილებას სწვდეს, იგი აზრობრივად დააღაგოს და, შეძლებისდაგვარად, სულ რამდენიმე პრინციპზე დაიყვანოს. ფილოსოფია ამას მის ხელთ არსებული საშუალებებით აკეთებს: გონებით, რაციონალური ცნებობრიობის და არგუმენტაციის ფორმით. ამიტომაც ნამდვილმა ფილოსოფიამ თავი უნდა აარიდოს ისეთ ცალკეულ და შემთხვევით მოვლენას, როგორიცაა „სამშობლო“, რათა ფილოსოფიის საყოველთაო მიზანი ცალკეულობას არ შეეწიროს. ჰაიდეგერმა კი, როგორც ამბობენ, ფილოსოფიური შთაგონებისა და გამოცდილების წყაროდ შეგნებულად გაიხადა მშობლიური შვარცვალდის ლანდშაფტი და საარსებო გარემო.³ მან, „აზროვნების“ სასარგებლოდ, არა მხოლოდ უარი თქვა ფილოსოფოსობაზე და ეს უკანასკნელი სულ უფრო და უფრო დაუახლოვა პოეზიას, არამედ იმდენად შორს წავიდა, რომ თავისი მიწის მშობლიური ბუნება ლექსებადაც კი გამოთქვა, რასაც აღორნო „ლანდშაფტურ ხელოვნებად“⁴ მიიჩნევს, როგორც „ნახევრად პოეტურ განსჯას“⁵, რისგანაც ჰაიდეგერს განთავისუფლება სურდა, როდესაც პოეტური აზროვნების დასამკვიდრებლად ირჯებოდა.

დაბოლოს, კრიტიკოსებისათვის უეჭველი გამხდარა, რომ როცა ფილოსოფიას „მშობლიური მიწის ბელტთან“ აკავშირებდა, ჰაიდეგერი ნაციონალ-სოციალიზმის „სისხლისა და

3 უპირველეს ყოვლისა, იგულისხმება ბერლინის უნივერსიტეტში მეორედ მიწვევაზე უარის თქმის საჯარო განმარტება (შემოქმედებითი ლანდშაფტი და სხვ., 1933).

4 T. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, გვ. 46.

5 M. Heidegger, *Denkerfahrten, 1910-1976*, Frankfurt a.M. 1983, გვ. 23.

მინის“ იდეოლოგიის მისაღებად წინასწარ იყო განწყობილი; მათი აზრით, იგი არა მხოლოდ დიადი პოლიტიკური იმედით იყო განმსჭვალული, არამედ სწორედ ნაციონალ-სოციალ-იზმში ხედავდა შესაფერისსა და სასურველ ჰორიზონტს, რა-შიც მისი ფილოსოფია თავის არსებას გაშლიდა.

2

მაგრამ, ამგვარი განმარტებებისა და ვარაუდების შესა-ძლებლობა არსაიდან მომდინარეობს, თუ არა გარეგნული და ზედაპირული შეფასებებიდან. ვინც იმ მცდელობას ებლაუ-ჭება, რომ ჰაიდეგერის ფილოსოფია უვარგის „ლანდშაფ-ტის ფილოსოფიად“ გამოაცხადოს, სულერთია, რა მიზნებიც უნდა ამოძრავებდეთ ამგვარ კრიტიკოსებს, მათ არ უნდათ, რომ გამოწველივით გამოიკვლიონ ჰაიდეგერის ნააზრევი და მისი ფილოსოფოსობის სულისჩამდგმელი მიზანი. მიუხედა-ვად იმისა, რომ ჰაიდეგერის გამოთქმები და ქმედებები პრობ-ლემათა „საზარელი გამარტივების“ მაგალითებს უპირისპ-ირდებიან, თუკი მათ საგულდაგულოდ განვიხილავთ, არა მხოლოდ იმაში დავრწმუნდებით, რომ საქმე ბევრად უფრო რთულადაა, არამედ იმაშიც, რომ იგი აბსოლუტურად სხვაგ-ვარადაა. ამგვარი განმარტებისკენ გადადგმული პირველი, პატარა, მაგრამ აუცილებელი ნაბიჯი გულისხმობს იმას, რომ ერთმანეთისგან განვასხვავოთ, ერთი მხრივ, მშობლიური მი-ნით შთაგონებულობა და მისით აზროვნების შექმნა, მეორე მხრივ კი, ამგვარი აზროვნების მშობლიური მნიშვნელობა და მასშტაბი. ფილოსოფოსის შემთხვევაში, მშობლიურ მიწაზე მიჯაჭვულობა და ამგვარი აზროვნების მასშტაბი უფრო ნა-კლებადაა სავარაუდო, ვიდრე ხელოვანთან და სოციოლოგ-თან. ამ შემთხვევაშიც კი, ერთმანეთისგან მკაცრად უნდა გაიმიჯნოს წარმოშობის და მნიშვნელობის კონტექსტები არა მხოლოდ პოეზიასა და ხელოვნების სხვა დარგებში, არ-ამედ მეცნიერებებშიც და ფილოსოფიაშიც – მით უფრო გერ-

მანუელ ფილოსოფიაში, სადაც უამრავი მაგალითი მოიპოვება იმის საჩვენებლად, რომ სამშობლოს და ჩამომავლობის სიყვარულით მძლავრი ფორმირება კარგად შეიძლება უკავშირდებოდეს განსაკუთრებულად სიღრმისეულ და მასშტაბურ აზროვნებას. აქ საუბარი არაა წინააღმდეგობრიობაზე და პარადოქსულობაზე, არც ნეგატიურ დიალექტიკაზე იმ აზრით, რომ თითქოსდა საზღვრების გადალახვა მხოლოდ იმგვარ აზრებს ხელენიფებოდა, რომელთაც მტანჯველი და დამთრგუნავი შეზღუდვები ინვნიეს. ჰაიდეგერმა ერთხელ განაცხადა (ჟურნალ *Spiegel*-ისთვის მიცემულ და სიკვდილის შემდეგ გამოქვეყნებულ ინტერვიუში), რომ „ყოველივე დიადი“ სამშობლოს და ტრადიციას საჭიროებს. ეს ერთობ მარტივად, აპოდიქტურად და საეჭვოდ ჟღერს. ის, რომ ნაგულისხმევი მარტივად უკუგდებადი არაა, შემდგომში განხილვამ უნდა აჩვენოს.

3

ჰაიდეგერის ადრეული აზროვნების ნირს არა უხსოვარ და უცვლელ წარმომავლობასა და სამშობლოსთან კავშირი განსაზღვრავს, არამედ სამშობლოს ორკეცი დაკარგვა. ჰაიდეგერმა სამშობლო პირველად მაშინ დაკარგა, როცა სკოლის პერიოდში, შემდგომ სწავლის პერიოდსა და აკადემიური კარიერის დასაწყისში, სოციალურად, კულტურულად და სულიერად მოსწყდა ადრეული ბავშვობის წლებს. ყველა მოელოდა, რომ იგი კათოლიკე პასტორი გახდებოდა, მაგრამ მან ძალზე ადრე თქვა უარი თეოლოგიის დაუფლებაზე და ხელი მიჰყო ზუსტი მეცნიერებებისა და ფილოსოფიის შესწავლას; მალე კი სრულიად ცნობიერად მოსწყდა კათოლიკურ ეკლესიასა და რწმენას. მაგრამ ცხოვრების ამგვარი ისტორიული განვითარება მას არასოდეს განუმარტავს პიროვნული და იდიოსინკრეტული საფუძვლებით; პირიქით, ამას იმ

აუცილებლობით, სერიოზულობითა და ინტელექტუალური პატიოსნებით ხსნიდა, რასაც მოაზროვნეს ისტორიული მდგომარეობა აკისრებდა, რომელიც, სამშობლოს დაკარგვის გავლით, უფრო მრავლისმომცველი და პრინციპული მნიშვნელობით გამოირჩეოდა. მეტაფიზიკური სამშობლოს დაკარგვა, როგორც „ევროპული ნიჰილიზმი“, ნიცშეს მიერ იყო აღწერილი და დიაგნოსტირებული; ჰაიდეგერმა კი, ისტორიული ვითარების ამგვარი განმარტება⁷ ძალზე ადრე გაითავისა. ნიცშე, სიკვდილის შემდეგ გამოქვეყნებულ ერთ ფრაგმენტში, ტრადიციული მეტაფიზიკის რღვევას მხატვრულად აღწერს და ამ მოვლენას ახალი დროის მეცნიერების ყველაზე არსებით მამოძრავებელ ძალადაც მიიჩნევს: „კოპერნიკიდან მოყოლებული, კაცობრიობა ცენტრს მოსწყდა და X-ში მიექანება“. ყავლი გაუვიდა ყველა კატეგორიას (ჭეშმარიტება, ერთიანობა, მიზანი და სხვ.), რომელთა მეშვეობით სამყარო კარგად მოწესრიგებულად, ადამიანებისათვის და ყველა ყოფიერებისთვის თავისი ადგილის და საზრისის მიმნიჭებლად მოიაზრებოდა, „ახლა კი სამყარო გაუფასურებულად გამოიყურება“. ნიცშემ თავის არადროულ მედიტაციებში, რომელშიც დავიდ ფრიდრიხ შტრაუსს აკრიტიკებდა, უკუაგდო⁸ იმ დროს მეტად გავრცელებული წარმოდგენა იმის შესახებ,

7 *Frühen Schriften*-ის წინასიტყვაობაში, იმ წიგნებს შორის, რომლებმაც ამაღელვებელ 1910-1914წწ. მასზე დიდი ზეგავლენა მოახდინეს, ჰაიდეგერი ასახელებს *ძალაუფლებისადმი ნების მეორე შევსებულ გამოცემას*.

8 „გულწრფელ ბუნებისმეცნიერს სჯერა სამყაროს უპირობო კანონზომიერების, მაგრამ იგი თითქმის არაფერს ამბობს ამ კანონების ეთიკური თუ ინტელექტუალური ფასეულობების შესახებ: ამგვარი გამონათქვამი უკიდურესად ანთროპომორფისტული ხასიათის იქნებოდა და არ იქნებოდა მოკრძალებული გონების ნიშანი, რომელმაც კარგად იცის, თუ რისი უფლება აქვს. შტრაუსს არ ეყო გამბედაობა, ადამიანებისთვის ეთქვა: მე თქვენ გაგათავისუფლეთ მეოხე და მონყალე ღმერთისგან; 'უნივერსუმი' გაქვავებულ საათის მექანიზმს ჰგავს, რომლის კბილოვანი თვლებიც საცაა ნამსხვრევებად იქცევა.“ (F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, Bd. 1, München 1980, გვ. 197-199).

რომ ახალი მეცნიერება სრულიად ახალი, მრავლისმომცველი საზრისის დაფუძნებას მოითმანდა. მან ეს წარმოდგენა უაზროდ და უსაფუძვლოდ შერაცხა. თავის ერთ, ძალზე შთამბეჭდავ ლექსში (უსამშობლობა, 1884 წ.) ნიცშემ პოეტურად გადმოთარგმნა ნიჰილიზმის გამოცდილება, როგორც უსამშობლობა:

ყვავების გუნდი ქალაქისკენ მიფრინავს ჩხავილით
და უცებ თოვას იწყებს

ვაი მას, ვისაც სამშობლო არა აქვს.

ეს სტრიქონები მოჰყავს ჰაიდეგერს თავის *Sprache und Heimat*-ში (ენა და სამშობლო) და შემდეგ ასეთ კომენტარს ურთავს: „უსამშობლოა ადამიანი, როცა მისთვის დედამიწის ზურგზე ვერ მოიძებნება მიწის თუნდაც ერთი მტკაველი, სადაც იგი დასახლდებოდა და თავის მეურნეობას გამართავდა.“⁹

4

ნიცშემდე დიდი ხნით ადრე, სხვა პოეტებმა და მოაზროვნეებმა დაინახეს და აღწერეს მშობლიური სიახლოვისა და მყუდროების რღვევა, რასაც ნიცშე „ნიჰილიზმში“ მოიაზრებდა. ამის ერთი ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითია ფრიდრიხ შილერის ლექსი *საბერძნეთის ღმერთები*. შეიძლება მხოლოდ ვარაუდი, მაგრამ არა მტკიცება, გამოვთქვათ იმის თაობაზე, რომ შილერის ამ ლექსით იყო შთაგონებული მაქს ვებერი, რომელიც, ზოგადად, ნიცშეს დიდ გავლენას განიცდიდა, როდესაც იგი „განჯადოებული სამყაროს“ შესახებ განაზრებებს ქმნიდა. ვებერისთვის განჯადოებულია სამყარო, რომელშიც არაფერია ისეთი, რაც გამოთვლასა და ანგარიშს არ შეიძლება დაექვემდებაროს – სამყარო, რომელიც თავისი საზღვრებიდან ადამიანური წვდომის უნარს არ აძლევს საზ-

რისსა და მიზანს.¹⁰

ფრიდრიხ ჰოლდერლინთან, რომელიც მარტინ ჰაიდ-ეგერის აზროვნებისთვის განმსაზღვრელია, გაულმერთო-ბული და განჯადოებული სამყარო, როგორც დაკარგული სამშობლო, პოეტურად განიცდება და გამოითქმება. აქ საყურ-ადღებოა, რომ მეტაფიზიკური მნიშვნელობის განზომილება მჭიდროდ ერწყმის სამშობლოს, გარშემომრტყმელი, კარგად ნაცნობი და სიმყუდროვის დამფუძნებელი ბუნებისა და ადამიანთა სამყაროს აზრით: სწორედ ამ „პატარა“ სამშობლოს მეშვეობით ვლინდება და მოქმედებს დიადი და კოსმიური სამშობლო, რომლითაც ყველაფერი უჩინარდება. სამშობლოს დასაბამიერი ვრცელ-დროული ალაგი სწორედ ბავშვობაა, რომელიც სიმბოლურად გამოხატავს მშობლიურს ამ სიტყვის როგორც კაცობრიული, ისე მეტაფიზიკური მნიშვნელობით. ამიტომაც, ისტორიული ვითარების ჰოლდერლინისეული გამოცდილება უშუალოდ გოდებს ჯადოსნური ბავშვობის დაკარგვის გამო:

ბავშვობაში ღმერთი იყო ჩემი მფარველი.

როცა ადამიანები მიყვიროდნენ და წეკლას მირტყამდნენ, უდარდელად ვეთამაშებოდი ჭალის ყვავილებს და ვგრძნობდი როგორ მეფერებოდა ცით მონაბერი სიო...

მე ვიზრდებოდი ხმატკბილი ჩიტების გარემოცვაში
და ჭალის ხეების შრიალში,
ყვავილები მასწავლიდნენ სიყვარულს.
მე ღმერთებმა დამაბაჟკაცეს.¹¹

10 ამ საკითხთან და ნიცშეს მნიშვნელობასთან დაკავშირებით, შდრ.: J. Weiss, „Max Weber. Die Entzauberung der Welt“, in: *Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart IV*, J. Speck (Hg.), Göttingen 1981, გვ. 9-47; Teilabdruck in: *Vernunft und Vernichtung*, J. Weiss.

11 ჰიპერბოიკი ამბობს: „ხალხები ოდესღაც ბავშვობის პარმონიდან ამოიზარდნენ“, და ამიტომაც, „სულთა პარმონია ახალი მსოფლიო ისტორიის დასაწყისი იქნება.“ ბავშვობას, როგორც დაკარგულ სამშობლოს, ბევრი თანამედროვე პოეტი ადარებს კაცობრიობის მიერ და-

უპრიანია, ამ ადგილას შევხვით მეთვრამეტე საუკუნის დასასრულისა და მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისის ევროპულ, განსაკუთრებით კი გერმანულ რომანტიზმს. ეს მით უფრო სასურველია, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ჰაიდეგერზე – სწორედაც იმ ასპექტით, რომელზეც აქ არის საუბარი – რომანტიზმმა ბევრად უფრო მნიშვნელოვანი ზეგავლენა მოახდინა, ვიდრე ეს აქამდე არის ყურადღებული. კულტურის რომანტიკული კრიტიკის არსი იმის მტკიცებაში მდგომარეობს, რომ გამთანაბრებელი გონება, მეცნიერებისა და ტექნიკის რაციონალიზების ტენდენციაში, ანადგურებს კონკრეტული, თავისთავადი, განცდილი ტრადიციების მრავალფეროვნებასა და სიცოცხლის სამყაროებს; ბუნების სინამდვილე და საზოგადოებრივი რეალობა სულ უფრო და უფრო ექცევა დაგეგმარების, ანგარიშისა და გამოთვლის ტყვეობაში. იოსეფ ფონ აიხენდორფი – რომელიც არ არის სათანადოდ დაფასებული არც როგორც პოეტი და მით უფრო, არც როგორც რომანტიკული მოძრაობის თვითკრიტიკულად და თვითთრონიულად განწყობილი კრიტიკოსი – ისე დაჟინებით საუბრობს სამშობლოს გაქრობის, ნოსტალგიისა და საოცნებო შინდაბრუნების შესახებ, რომ ამით გულაჩუყებული ადორნო გაუგებრობებიდან და ცრუმეგობრებიდან მის დაცვას გადაწყვეტს.¹²

უნდა ითქვას, რომ არც თავდაპირველი რომანტიზმი და არც თანამედროვე ნეორომანტიკული მიმდინარეობები არ არის საფუძვლიანად გამოკვლეული.¹³ იგივე უნდა ითქვას

კარგულ სამშობლოს; მაგალითად, დილან თომასი თავის *ფერნ პილში/ გვიმრის ბორცვი* („როცა ყმანვილი ვიყავი და თავისუფლად ვნებიერობდი ვაშლის ტოტების ქვეშ“).

12 შდრ., T. W. Adorno, „Zum Gedächtnis Eichendorffs“, in: *Romantikforschung seit 1945*, K. Peter (Hg.), Königsstein 1980, გვ. 103-115.

13 ამის თაობაზე იხ., J. Weiss, *Vernunft und Vernichtung*, გვ. 83-112; ასევე, J. Weiss, U. Helduser (Hg.), *Die Modernität der Romantik. Zur Wie-*

„გაუცხოების“ მარქსისეულ თუ მარქსისტულ კრიტიკაზეც. კარლ მარქსის „ფილოსოფიურ-ეკონომიკური ხელნაწერებიდან“ დაწყებული, ერნსტ ბლოხის გვიანი კაპიტალიზმის „უდაბნოდქმნილი და შემზარავი არაშინმყოფობის“ აზრით¹⁴, ჰაბერმასამდე, რომელიც საუბრობს სისტემისა და საცხოვრებელი სამყაროს ანტითეზისზე, კრიტიკის ლაიტმოტივად რჩება კაპიტალისტური რაციონალიზება, რომელიც ყოველივე ჭეშმარიტად ადამიანურს ანადგურებს: სიყვარულს, ნდობასა და თანაზიარობას. ამასთანავე, მცირესივრცობრივი, საზოგადოებრივი მიმართებების და კავშირების რღვევა ისტორიულ აუცილებლობად განიხილება. მარქსი და ენგელსი კომუნისტური პარტიის მანიფესტში არა მხოლოდ „სოფლური ცხოვრების ანაქრონისტულ იდიოტიზმზე“ (შეზღუდულობაზე) საუბრობენ, არამედ დაუფარავ აღშფოთებას გამოხატავენ ბურჟუაზიულ-კაპიტალისტური გლობალიზაციის დამანგრეველი ძალის გამო:

ბურჟუაზიამ, მსოფლიო ბაზრის ექსპლოატაციის გზით, კოსმოპოლიტური გახადა ყველა ქვეყნის წარმოება და მოხმარება... ძველ მოთხოვნილებათა ადგილას, რომელთაც სამშობლოს პროდუქტები აკმაყოფილებდნენ, ჩნდება ახალი მოთხოვნილებანი, რომელთა დასაკმაყოფილებლად უშორესი ქვეყნების სულ სხვადასხვა ჰავის პროდუქტებია საჭირო. ძველი კუთხური და ეროვნული კარჩაკეტილობისა და საკუთარი წარმოების პროდუქტებით დაკმაყოფილების ნაცვლად, წარმოსდგა ერებს შორის ყოველმხრივი გაცვლა და ყოველმხრივი ურთიერთდამოკიდებულება. და ასეა როგორც მატერიალურ, ისე გონებრივ წარმოებაში... ბურჟუაზია წარმოების ყველა იარაღის სწრაფი გაუმჯობესებით და უსასრულოდ გაადვილებული მიმოსვლის შემწეობით, ცივილიზაციისკენ მიაქანებს ყველა ერს, თვით უაღრესად

derkehr des Ungleichen, Kassel 1999.

14 E. Bloch, *Über Karl Marx*, Frankfurt a.M. 1980, გვ. 133.

ბარბაროსულსაც კი... იგი აიძულებს ყველა ერს, წარმოების ბურჟუაზიული წესი შეითვისოს, თუ განადგურება არა სწადიათ; იგი აიძულებს მათ შემოიღონ ე.წ. ცივილიზაცია, ე.ი. იქცნენ ბურჟუებად. ერთი სიტყვით, იგი თავის ხატად ქმნის მთელ ქვეყანას... როგორც სოფელი ქალაქზე, ისევე დამოკიდებული გახადა მან ბარბაროსული და ნახევრადბარბაროსული ქვეყნები ცივილიზებულ ქვეყნებზე, გლეხი ხალხი ბურჟუა ხალხზე, აღმოსავლეთი – დასავლეთზე.¹⁵

ამგვარად ჩამოყალიბებული *tabula rasa* არის სწორედ ის ნიადაგი, რომელსაც, მარქსის მიხედვით, ახალი სამყარო და პლანეტური თანამეგობრობა დაემყარება, რომელშიც თითოეული ადამიანი არა მხოლოდ თავისუფალი იქნება, არამედ „თავის თავთან“ ჭეშმარიტად თავის სახლში იქნება (შინ იქნება).¹⁶ წერილში ჰუმანიზმის შესახებ ჰაიდელგერმა პოზიტიურად შეაფასა მარქსის თეორია, ვინაიდან იგი ყურადღებას მუწეოფნის ისტორიულობაზე ამახვილებს და ყოვლისმომცველ გაუცხოებას ეპოქის ნიშნად მიიჩნევს. ამავდროულად, მისთვის ისტორიის როგორც მარქსისეული, ისე მარქსისტული თეორია, მასზე დამყარებული სოციალზმ-კომუნიზმიანად, სხვა არაფერია, თუ არა ყოფნის დავინწყების უკიდურესი ფორმა, რადგან ეს თეორიები არათუ ზღუდავენ მეცნიერებისა და ტექნიკის მეშვეობით სამყაროს დამორჩილების დაუოკებელ სწრაფვას, არამედ, პირიქით, მას კაცობრიობის ხსნად და ისტორიის საბოლოო მიზნად წარმოადგენენ.

15 K. Marx, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Berlin 1970, გვ. 46-48

16 Regnum hominus-ის შესახებ ამ წინასწარმეტყველების საფუძველზე, საბჭოთა კავშირს კიდევ უნოდებდნენ „მშრომელთა სამშობლოს“.

ნიჰილიზმი, სამყაროს განჯადოება, გაუცხოება – ისტორიული გამოცდილების ის მთავარი იდეებია, რომელთაც ბიძგი მისცეს და განსაზღვრეს კიდეც ჰაიდეგერის აზროვნება. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ჰაიდეგერს თითქოსდა ამ ხდომილებათა შეფერხების (ტრადიციის, რელიგიისა და სამშობლოს გამოსხმობით) ანდა ახალი, პოზიტიური გასაზრისიანებით მათი დაძლევის სურვილი ამოძრავებდა. ჰაიდეგერს საერთოდ არ ანალვლებდა „მსოფლმხედველობის“ ფილოსოფიური პრობლემა, რაც კარგად ჩანს მისი ნაშრომიდან *ყოფნა და დრო*; აქედან გამომდინარე, იგი არ იზიარებს მაქს შელერისა და სხვების შეხედულებას იმის თაობაზე, რომ ნიჰილიზმის, განჯადოების და გაუცხოების მოსახსნელად თითქოსდა აუცილებელი იყოს ახალი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბება და მისი პროპაგანდა. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური ძალისხმევა იქითკენ არის მიმართული, რომ თანამედროვე კულტურის ღრმა კრიზისს მისივე საფუძვლებიდან სწვდეს, რათა საფუძვლებში ამგვარი ჩაღრმავებით ხელახლა იშვას ფილოსოფიური აზროვნება, როგორც მუნყოფნის ისტორიული თვითრეფლექსია. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური მისწრაფების თავისებურება სწორედ ის გახლავთ, რომ იგი არ ემყარება ტრადიციით გადმოცემულს, გარანტირებულსა და კარგად ნაცნობს; არც „სამშობლოს მოპოვების“ ახალი შესაძლებლობების ძიებაა მისი აზროვნების მამოძრავებელი ძალა, არამედ იგი ცდილობს, უსაშველო უსამშობლობა მისი უკიდურესი რადიკალიზების გზით ნათელჰყოს. ეს მოტივი განმსჭვალავს უკვე *ყოფნა და დროს* ექსისტენციალურ ანალიტიკას¹⁷, და შემთხვევითი არ არის, რომ ჰაიდეგერთან იმავე მოტივმა ყველაზე მკაფიოდ ერნსტ კასირერთან კამათში იჩინა თავი: მაშინ, როცა სიმბოლური ფორმების ფილო-

17 მდრ., S. Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Tübingen 1989, გვ. 49f.

სოფია კრიზისის დაძლევა „ობიექტური სულის“ ზეინდ-ვიდუალურ, მარადიულ და იდეალურ სამყაროზე მითითებით ცდილობს, ჰაიდეგერი ფილოსოფიის ამოცანად სწორედ იმას მიიჩნევს, რომ ადამიანი მუნყოფნის გადაგდებულობას, სასრულობას და „არარაობას“ (Nichtigkeit) დაუპირისპიროს, რომელსაც თავისი „ექსცენტრული ხასიათის“ გამო, თავის თავთან მშვიდად ყოფნა არ შეუძლია, არამედ „თავისი თავის გარეთაა და ყოფნის მთლიანობას“ მიემართება.¹⁸

ერთი მხრივ, ჰიოლდერლინის ზეგავლენით, მეორე მხრივ კი, ისტორიული მდგომარეობის გათვალისწინებით, ნაშრომში წერილი ჰუმანიზმის შესახებ ჰაიდეგერი „ადამიანთა არსობრივი უსამშობლობის“ შესახებ საუბრობს; მაგრამ ექსისტენციალური ანალიტიკის პერსპექტივიდან „არსობრივი უსამშობლობა“ მუნყოფნასაც ახასიათებს. იგი გახვეულია მანის დაცემულობის ბურუსში, მაგრამ, ამავდროულად, სწორედ იმავე ბურუსიდან გვემხილება. ჰუმანიზმის შესახებ წერილში ჰაიდეგერი ადამიანურ სამყაროში გაბატონებული „საჯაროობის“ შესახებ მსჯელობს, რომელიც, როგორც ყველაფრის „უპირობო გასაგნება“, უსამშობლობის გადამფარავ, დახშული სამყაროს ჰორიზონტს წარმოშობს, რაც შეუძლებელს ხდის ექსისტენცის, როგორც „ყოფნის ჭეშმარიტებაში გარედგომას“.

ასე რომ, ჰაიდეგერის ნააზრევში სამშობლო სხვადასხვა „ნეგატიურ“ კონტექსტში გვხვდება: იგი გვეჩვენება როგორც დაუსწრებელი, მაგრამ თავის დაუსწრებლობაში შეუცნობელი. ადამიანები უსამშობლობას ვერ განიცდიან,

18 ჟურნალ *Spiegel*-ისთვის მიცემულ ინტერვიუში, ჰაიდეგერი საუბრობს იმის შესახებ, რომ „ადამიანი უნდა მოემზადოს, რათა ღმერთების მოსვლისა თუ ამგვარ მოსვლაზე უარის თქმისთვის გაიხსნას“; და იგი მიუთითებს ყოფნა და დროს ექსისტენციალურ ანალიტიკაზე: „გამოცდილება იმისა, რომ დღეს ღმერთები ჩვენთან არ არიან, როდი არის არაფერი, არამედ ესეც ადამიანის განთავისუფლებაა მათგან, რასაც მე ყოფნა და დროში მისი ყოფნაში დაცემა ვუნოდ“.

ვინაიდან ისინი სამყაროს ტექნიკური დამორჩილების დაუოკებელ სწრაფვას შეუპყრია. თუმცა, იმას, რასაც ჰაიდეგერი სამშობლოდ აღწერს, ის სიმყუდროვე და შემოზღუდულობა აღარ ახასიათებს, რაც ამ სიტყვაში ოდითგანვე მოიაზრებოდა. „ეს სიტყვა“, ხაზგასმით ამბობს ჰაიდეგერი, „აქ არსებითადაა მოაზრებული და არა პატრიოტულად ან ნაციონალისტურად, არამედ ყოფნის ხვედრთან მიმართებაში/ყოფნისისტორიულად“. ჰაიდეგერისთვის სამშობლო სხვა არაფერია, თუ არა ეკ-სისტენცი: „ყოფნის ქეშმარიტებაში გარედგომა (Hinausgehen)“. მუნყოფნა ყოფნასთან არაა გამომთვლელ მიმართებაში, არ ესწრაფვის მის დამზადებასა და მასზე გაბატონებას, არამედ ყოფნა მისი საცხოვრისი და სამყოფელია; ამდენად, მასთან დაკავშირებულია უალრესი სიმყუდროვე. აქედან გამომდინარე, ჰაიდეგერი პერაკლიტეს გამონათქვამის – *ἦθος ἀφύπνω δαίμων* – ფილოსოფიურად მრავლისმეტყველ თარგმანს გვთავაზობს: „ადამიანის (ჩვეული) სამყოფელი ის ხსნილი ალაგია, სადაც ღმერთები (უ-ჩვეულონი) თანაობენ“. ჰაიდეგერი იმას გულისხმობს, რომ ადამიანის სამყოფელი შინასა და გარეთას, ჩვეულისა და უ-ჩვეულოს, მშობლიურობისა და უსამშობლობის დაპირისპირებებით ხასიათდება. იგივე ხდება სოფოკლეს ანტიგონედან ქოროს სიმღერის ჰაიდეგერისეულ – ფილოლოგიური თვალსაზრისით საკამათო – თარგმანში. ამ თარგმანის პირველი სტრიქონები ასე ჟღერს: „მრავალმხრივ უსამშობლოა ადამიანი, და მის ზეგარდმო არსებული უსამშობლობაც“. ¹⁹ „უსამშობლოა“ ადამიანი, ვინაიდან მან მიწა – უზენაესი ქალღმერთთა შორის – თავის ბატონობას დაუქვემდებარა, მაგრამ მან „არ იცის მხოლოდ ერთი რამ: თუ ვით დაუსხლტეს სიკვდილის კლანჭებს“ (შემდეგი სტრიქონები ყველაზე საკამათოა ჰაიდეგერის თარგმანში, მაგრამ, ამავე დროს, ყველაზე შთამბეჭდავიც: „სადაც უნდა მიდიოდეს

ადამიანი, ყველგან გზადაა, მაგრამ მისი გზა უგზოობაა, რომელიც არსაით მიდის²⁰). ჰაიდეგერიც, ჰიოლდერლინის მსგავსად, იტყვის: „პოეტურად ცხოვრობს ადამიანი“; პოეტების – „ღმერთების ამ მსახურთა“ შესახებ კი ჰიოლდერლინი სხვა ადგილას შემდეგ სიტყვებს ამბობს, რომელსაც ჰაიდეგერი ციტირებს: „მათი ნაბიჯი უფსკრულის/ადამიანთა წინააღმდეგაა“.²¹

7

სანამ მშობლიურისა და მასთან „პოეტური თქმულები-ს“²² მიმართების საკითხს დავუბრუნდებით, აუცილებელია ზოგადად მოვხაზოთ, თუ როგორ აფასებდა ჰაიდეგერი იმ მოვლენას, რასაც დღეს „გლობალიზაციას“ უწოდებენ. ამ მხრივ, საინტერესოა ჰაიდეგერის მიერ ბერნარ ველტესთვის „მისი მშობლიური ქალაქის, მესკირხის საპატიო მოქალაქედ“ არჩევასთან დაკავშირებით წარმოთქმული მისასალმებელი სიტყვა (ხელნაწერის სახით), სადაც იგი ამბობს: „უნდა დავფიქრდეთ, არსებობს თუ არა სამშობლო ტექნიკურად კონსტრუირებული და ერთფეროვანი მსოფლიო ცივილიზაციის ეპოქაში“.²³ ასე რომ, ჰაიდეგერი „გლობალურ ეპოქას“ „ტექნიკურად კონსტრუირებულსა და ერთფეროვან მსოფლიო ცივილიზაციას“ უწოდებს. 1935 წელს, ამ ერთფეროვნებასთან დაკავშირებით²⁴, ჰაიდეგერმა თქვა, რომ „მეტაფიზიკური ხედვით“ რუსეთი და ამერიკა, კომუნიზმი და კაპიტალიზმი „ერთიდაიგივეა“. ფაშიზმი და ნაციონალ-სოციალიზმიც, როგორც გარდამავალი პერიოდის მოვლენა,

20 იქვე, გვ. 153.

21 M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a.M. 1996, გვ. 190.

22 იქვე, გვ. 110.

23 M. Heidegger, *Denkerfahrungen, 1910-1976*, გვ. 187.

24 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik (1935)*, Tübingen 1953, გვ. 28.

სხვა არაფერია, თუ არა „იმავე“ ხდომილების უკიდურესი ფორმა: „უთავბოლოდ გაქანებული ტექნიკის დაუნდობელი გაშმაგება და ადამიანის უსაფუძვლო ყოფნის ორგანიზება“, „სამყაროს განადგურება, ღმერთების გაქროლება, დედამიწის გაჩანაგება, ადამიანების მასად ქცევა და შემოქმედებითობისა და თავისუფლების იჭენეული სიძულვილი“.²⁵

გლობალიზაცია, არსებითად, ნიშნავს დაშორების მოხსნას, თავდაპირველად სივრცულ და დროით, შემდგომ კი სოციალურ და სულიერ ასპექტებში. „დროსა და სივრცეში ყოველგვარი სიშორე იკუმშება“²⁶, „ყველაფერი ერთმანეთის მიმართ თანაბრად შორს და თანაბრად ახლოს არის, თითქოს მანძილი არც არსებობდეს.“ სიშორესთან ერთად, ქრება სიახლოვეც და მასთან ერთად ურინარდება მათ შორის დაძაბული და დიალექტიკური ურთიერთკავშირი. გლობალიზებამ და ტოტალიზებამ, რომელიც „მოანგარიშე“ გონების საფუძველზე ხორციელდება და რომელიც ძალაუფლებაზე მიმართული აზროვნებაა, პლანეტური და კოსმიური მასშტაბი შეიძინა. „მინა“ და „ზეცა“ აღარ არის „ადამიანის პოეტური საცხოვრისი ამ ქვეყანაზე“ და ეს ბევრად ადრე მოხდა, ვიდრე რუსები კოსმოსში გაიჭრებოდნენ: „რაკეტა მხოლოდ ტექნიკური ხორცშესხმაა იმისა, რასაც სამასი წლის განმავლობაში თავდავინწყებით ამზადებდნენ და გვანვდიდნენ როგორც ბუნებას.“ „რაკეტამ დავინწყების უფსკრულში გადაუძახა „მინა და „ზეცა“. მართალია, რაკეტა მათ შორის დაფრინავს, მაგრამ არც ერთია მინა და არც მეორე – ზეცა.“²⁷

მაგრამ, ამ „სამყაროს ცვლილებით“ „ახალი ეპოქა“ როდი იწყება, არამედ ის ეპოქა, რომელიც, დიდი ხანია, „თავის უკიდურეს აღსრულებას“ აღწევს. ერთფეროვნება, რომელიც

25 იქვე, გვ. 29.

26 M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 3, Aufl., Pfullingen 1967, გვ. 157f.; შდრ., *Einführung in die Metaphysik* (1935), გვ. 29.

27 M. Heidegger, *Denkerfahrungen, 1910-1976*, გვ. 84.

სხვა არაფერია, თუ არა გლობალიზებისა და ტოტალიზების პროცესის შედეგი, რომელსაც გამოთვლაზე დამყარებული აზროვნება წარმოშობს, ყველა ყოფიერს ერთგვარად ასაგნობრივებს და ყველაფერს თავის „ნაკეთად“ აქცევს, თვით ადამიანის მუნყოფნასაც კი. ამ კონტექსტში, ჰაიდეგერი ჯერ კიდევ 1967 წ. (*Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*) საუბრობდა არა მხოლოდ ბირთვული ფიზიკის მიერ „ატომური ბირთვის გახლეჩის“ მნიშვნელობაზე, არამედ იმის შესახებაც, თუ რას ნიშნავს ის ფაქტი, რომ „ბიოქიმიკა ადამიანის გენის სტრუქტურაში შეიჭრა“. დღეს დედამიწაზე გაბატონებულია „ურყევი რწმენა“ იმისა, რომ „ერთხელაც იქნება და მოხდება ადამიანის მეცნიერულ-ტექნიკური გამოყვანა და დამზადება“.²⁸ 1942 წ. დათარიღებულ ტექსტში (*Seinsverlassenheit und Irrnis*) ჰაიდეგერი წერს იმის შესახებ, რომ ადამიანი „უმნიშვნელოვანეს ნედლ მასალად“ იქცა და სულ მალე გაჩნდება „ფაბრიკები, რომლებიც ადამიანის ნაწილებს გამოუმუშებენ“.²⁹

„კეთებისა და ნაკეთის (Gestell)“ პლანეტური ბატონობა, რომელსაც ადამიანის თვითგაგებაც მოუცავს, ანგრევს მინისა და ზეცის, მოკვდავობისა და ზეციურის „ოთხების წყობას“ (Geviert) და მათ ამაღელვებელ სტრუქტურას, რომელთა შორისაც ერთ დროს ადამიანს თავისი „სამყოფელი“ ჰქონდა.³⁰ ეს ოთხება განასახიერებს სამშობლოს იდეას, რომელსაც ჰაიდეგერი, ჰიოლდერლინის გავლენით, ისევ და ისევ,

28 იქვე, გვ. 143.

29 M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 3 Aufl., გვ. 95.

30 „დედამიწაზე ტექნიკის თანამედროვე არსების უპირობო გაბატონების გამო, ადამიანი უზარმაზარი გამოწვევის წინაშე დგას: შეიმუშავოს სამყაროს ისეთი ფორმულა, რომელიც ყველაფრის საბოლოოდ გაერთფეროვანებასა და გაანგარიშებას შეაძლებინებდა. მთელი განვითარება სწორედ აქეთკენ მიექანება. ამგვარი მაქინაცია აერთფეროვანებს მინასა და ზეცას, ადამიანსა და ღმერთს შორის უსასრულო მიმართების სტრუქტურას. აღარ ისმის შეხმატკბილებული ოთხების, როგორც „ხედრის ხმა“ (*Erläuterungen*, გვ. 178).

ხელახლა იაზრებს. ეს იდეა გაგებულია ყოფნისისტორიულად და არა სიცოცხლისისტორიულად, ან საერთოდ რეგიონულად – სახელდობრ, ნაციონალისტურად. იგი გამოხატავს სიშორისა და სიახლოვის შეწყობილობას, რა აზრითაც ადამიანი „სიშორის არსება“ და „მოარსებე ტრანსცენდენცია“.³¹

8

„პოეტური თქმა მოკვდავს შესაძლებლობას აძლევს დედამიწაზე ღვთის წინაშე იცხოვროს.“³² ფილოსოფიურ აზროვნებას ეს არ ძალუძს; ის მხოლოდ მიანიშნებს „მსოფლიო კატასტროფაზე“, რომელიც შემდგომ პოეზიაში, ჰიოლდერლინის პოეზიაში გამოითქმება, როგორც „ოტებული და კვლავ მომავალი ღმერთების“ გამოცდილება. თუმცა, პოეზია არ აფუძნებს ჩაკეტილსა და უსაფრთხო „სამყოფელს“ – „ყოფნის სახლს“, არამედ „პოეტური თქმის რხევებსშორის მეტი-აღარსა და ჯერ კიდევ არას შორის“ მერყეობს.

პოეტური ენა, როგორც დაუდგენელი და არდამდგენი, როგორც ამბივალენტური და მხოლოდ მიმნიშნებელი, ფილოსოფიურ ენას აღემატება. ლექციაში მეტაფიზიკის საფუძველცნებები სამყარო – სასრულობა – მარტოობა ჰაიდგერი ნოვალისის სიტყვებით ამბობს: „ფილოსოფია არის საკუთრივ ნოსტალგია, სწრაფვა ყველგან შინ იყო.“ მხოლოდ პოეტურ ენას ხელენიფება იმ გულგასენილობისა და უმწეობის გამოხატვა, რომელიც შინისკენ სწრაფვას ახლავს თან. ესაა შეუძლებლობა „იმის მოხელთებისა“, რაც გულში გნვდა. „გული მუდამ შინისკენ მიგვიწევს, მაგრამ არ ვიცით სად არის იგი“.³³ ჰაიდგერი, ჰერაკლიტეს გამონათქვამის

31 M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), 5. Aufl., Frankfurt a.M. 1967, გვ. 54; ჰაიდგერის თანახმად (*Denkerfahrten*, გვ. 110.), ჰიოლდერლინის პოეზია ყველაზე უკეთ გამოთქვამს „ოთხების მარტივ სტრუქტურას.“

32 M. Heidegger, „Sprache und Heimat“, in: *Denkerfahrten*, გვ. 112.

33 Joseph von Eichendorf, ციტირებულია *Sprache und Heimat*-ში (ენა და

საფუძველზე, პოეტური თქმის მიმნიშნებელსა და დამფარავ არსებას განმარტავს: „ლმერთი (აპოლონი), რომლის საფიხ-ენო დელფოსია, არაფერს ამბობს, არც არაფერს ფარავს, არამედ ნიშნებს იძლევა.“³⁴ თავდაპირველი თქმა უშუალოდ არაფერს აცხადებს და არც მარტივად ფარავს ყველაფერს, არამედ იგი ორივეს აერთიანებს მინიშნებაში, სადაც თქმული უთქმელზე მიაჩნდება, უთქმელი კი – თქმულზე; სადაც შეუწყობლობა შეწყობილობის ნიშანია, ხოლო შეწყობილობა – შეუწყობლობისა.

9

პოეზია ანმყოფს ხდის „ოთხებას“ თავის დაუსრულებლობაში. ოთხება არის ტრადიციით გადმოცემული, ადამიანის მშობლიური ადგილი, რამდენადაც იგი ორივეგან თანაბრადაა „მზადყოფი უზენაესი ზეცის მონოდებისთვის და მარჩენალი მიწის კალთას შეფარებული.“³⁵

ამგვარად გაგებული სამშობლოს გამოცდილება ფესვგადგმულია და აღმოცენდება სამშობლოში, როგორც წარმომავლობასა და მემკვიდრეობით ბოძებულ ენაში. ოთხების სამშობლო არ შემოგვეყრება არც როგორც ასეთი და არც როგორც აბსტარქტული ფორმა, არამედ იგი ყოველთვის აქ არის, როგორც აქმყოფი სამშობლო.³⁶ პოეტური მკვიდრობა და პოეტური მეტყველება ძირეულად, აი, ამ სამშობლოსა და

სამშობლო), გვ. 92.

34 ფრაგმენტი დილს კრანცის მიხედვით, გვ. 93.

35 M. Heidegger, „Der Feldweg“, in: *Denkerfahrten*, გვ. 38.

36 ამიტომ, პაიდეგერის შემთხვევაში მაინც, იგი დაკავშირებულია იმასთან, რასაც ველში (Welsch) (განსაკუთრებით, გვ. 95ff.) არსებითად ერთმანეთს უპირისპირებს და განსხვავებულად აფასებს: ერთი მხრივ, მშობლიურობის/უსამშობლობის „მშობლიურ-კონსერვატიულ“ (ზემოხსენებული პროვინციისამდის მიკუთვნებულობის თვალსაზრისით და შემდეგ *თემშარაში*), და, მეორე მხრივ, ყოფნის ისტორიულ-ფილოსოფიურ (უწინარეს ყოვლისა, *წერილი ჰუმანიზმის შესახებ*) ხედვას.

ამ ენის კონკრეციაში ხორცილდება.³⁷ მაგრამ, ეს სამშობლო პოეტურ თქმასა და გამოცდილებაში არ შემოდის მისი უშუალო და არარეფლექტირებული სინამდვილიდან, არამედ იგი სიშორიდან მომდინარეობს. ასეა ჰიოლდერლინთან და ასეა ჰაიდეგერისთვის მეორე მნიშვნელოვან პოეტთან – იოჰან პეტერ ჰებელთან. ჰაიდეგერი ამბობს, რომ „მისი ალემანური ლექსები სამშობლოსადმი ნოსტალგიიდან იშვინენ“; „სამშობლოს არსი პირველ ნათებას უცხოში მიაღწევს. დიდი პოეტის ყველა ნამღერი და ყველა თქმა ნოსტალგიიდან იღებს სათავეს და ტკივილის მეშვეობით სიტყვაში ხორციელდება.“ სწორედ ამის გამოა ჰებელის პოეზია „დიადი და მსოფლიო მასშტაბის“: „მას მშობლიური მინა ასაზრდოებს და სწორედ ამიტომ, თავისი გაქანებით, არღვევს დიალექტიკით მოცემულ შეზღუდვებს“.³⁸

10

ნაშრომის განაზრებათა წრე იკვრება, ვინაიდან ჰაიდეგერის, როგორც სამამულო ფილოსოფოსის შესახებ დასაწყისშივე გამოთქმულ მოსაზრებებს ეუბრუნდებით. ჰაიდეგერი

37 „ენა არ არსებობს. უფრო ფრთხილად რომ ითქვას, ჯერ კიდევ არ ჩამოყალიბებულა საყოველთაოდ სავალდებულო და ყველასათვის გასაგები მსოფლიო ენა, თუმცა არსებობს იმის ზოგიერთი ნიშანი, რომ იგი ემზადება მსოფლიო ბატონობისთვის, რაც, სულ ცოტა, ადამიანურ დაგეგმარებასა და კეთებას ემყარება. ენა არც რომელიმე კონკრეტული ენაა, რომელშიც ესა თუ ის ხალხი და ტომი ბინადრობს. არც სამშობლოა რომელიმე კონკრეტული ხვედრი. ენა თავისი არსისმიერი ნარმოქმედების მიხედვით, სხვა არაფერია, თუ არა დიალექტი. იგი მაშინაც კი ასეთად დარჩება, როცა მსოფლიო ენად იქცევა, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც მას რაღაც გამორჩეული და განსაკუთრებული აქვს“ (M. Heidegger, „Sprache und Heimat“ (ენა და სამშობლო), in: *Denken-fahrungen*, გვ. 87).

38 იქვე, გვ. 73-75; გოეთე, ეს მსოფლიო მოქალაქე, ამბობს: „ყოველ პროვინციას უყვარს თავისი დიალექტი, ვითარცა ის ელემენტი, საიდანაც სულის ფშვინვა იღვრება.“

სწორედ იმ აზრით არის სამამულო ფილოსოფოსი, რა აზრითაც იგი ჰიოლდერლინს „გერმანელების პოეტს“ უწოდებს. ჰიოლდერლინი გერმანელების პოეტია, ვინაიდან იგი „გერმანულად თხზავს და გერმანულს თხზავს“. ჰაიდეგერი იქვე დაურთავს: „მაგრამ, დღეს პოეზიის გარეშე ვცხოვრობთ“; ამით იგი გულისხმობს იმას, რომ „უსამშობლოდ ვარსებობთ“, ფილოსოფიას კი, როგორც აზროვნებას, არ ძალუძს მისი შექმნა და მომზადება. გეორგ ვოლფი, რომელსაც რუდოლფ აუგშტაინთან ერთად ჰაიდეგერთან *Spiegel*-ის ინტერვიუ მიჰყავდა, თავის მოგონებებს იმით ამთავრებს, რომ ტოდნაუბერგში, ჰაიდეგერის ქოხში, მასთან შეხვედრას იხსენებს და ამბობს: „იგი ჩაფლულია თავისი მამულის ენაში. მაგრამ, რა გამოდის აქედან? ესმის კი ჰაიდეგერს თავისი თავის? მისი ქოხი, მდებლობის განაპირას, პარადოქსულად მეტყველებს მის უსამშობლობაზე“.³⁹

სამშობლოს პოეტი იყო ჰაიდეგერი თუ უსამშობლობის? აქედან ის ხომ არ გამოდის, რომ ისიც მარქსთან (გაუცხოება), ბლოხთან (შემზარავი/გამყინავი არაშინმყოფობა), ნიცშესთან (ნიჰილიზმი), ვებერთან (განჯადოება), ჰაბერმასთან (სიცოცხლის სამყაროს კოლონიზება), მაგრამ, ასევე, შილერთან, ჰიოლდერლინთან და ბევრ სხვასთან ერთად, პოეზიის სივრცეს მიეკუთვნება? ამით ხომ არ აიხსნება ის, რომ აქ საკითხი „ტიპურ გერმანულ“ იდიოსინკრეზს ეხება, მშობლიურის ტიპურ გერმანულ „იდიოტიზმს“, რომელსაც საიმისო ძალა არ შესწევს, თავი გაართვას თანამედროვე კულტურის რეალობებსა და ამბივალენტობებს?

მიუხედავად იმისა, რომ გერმანული ელემენტი მართლაც თავისებურად „განიცდის მოდერნს“ და საუბრობენ კიდევც „მოდერნის პროექტის“ მიმართ მის პათოლოგიურ დამოკიდებულებაზე, ასეთი ახსნა არ არის დამაჯერებელი. თუ

39 G. Neske (Hg.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, 83-291.

გავითვალისწინებთ ინტერესის იმ ახალ ტალღას, რასაც თანამედროვეობა იჩენს სწორედ ნიცშეს, ვებერისა და ზიმელის მიმართ, განსაკუთრებით მოდერნისა და მისი ანტინომიების ანალიზის ასპექტით, ადვილად დავრწმუნდებით იმაში, რომ ამგვარი ინტერესი არ შემოიფარგლება ოდენ გერმანიითა და გერმანულით. პირიქით, აშკარაა ამ საჭირობოროტო საკითხების საყოველთაო ქმედითობა; საქმე ეხება არა მხოლოდ „გლობალიზაციის“ პლანეტარულ ერთფეროვნებას, არამედ „ოთხებისა“ და სამშობლოს გამოცდილებას.

11

მეორე მხრივ, ჰაიდეგერის ეგზომ თავისებური ხედვა და სპეციფიკური გამოხატვის ფორმა ბურჟსში ხვევს სწორედ მის მიერ აღწერილი ხდომილების აუცილებელსა და უნივერსალურ შინაარსს, რაც გაუგებრობათა წყაროდ გვევლინება. ამიტომაც, უპრიანია რამდენიმე შემაჯამებელი განმარტების გაკეთება.

ჰაიდეგერი ერთფეროვანი მსოფლიო ცივილიზაციის ჩამოყალიბების პროცესს არც გლობალიზაციას უწოდებს, არც ამერიკანიზაციას თუ ვესტერნიზაციას, არამედ იგი შეგნებულად ამჯობინებს, „დედამიწისა და კაცობრიობის ევროპეიზაციის შესახებ“ ისაუბროს. ამიტომაც ტაკეჰიმო კოიიმასადმი (1963) ღია წერილი ასეა დასათაურებული: „რას ნიშნავს ევროპეიზაცია?“⁴⁰ რატომ იყენებს ჰაიდეგერი ამ სიტყვათშეთანხმებას?

ცხადია, მას სურდა განემარტა, რომ გარკვეული ხდომილება არ არის არც აუცილებელი და არც გონებრივი იმ აზრით, რაც კარგად არის ცნობილი ისტორიის კლასიკური თეორიებისთვის და ტელეოლოგიებისთვის, რომელთათვის ისტორიის მსვლელობას აუცილებელი და გონებრივი

40 H. Buchner (Hg.), *Japan und Heidegger, Gedenkschrift der Stadt Messkirch zum 100. Geburtstag Martin Heideggers*, Sigmaringen 1989, გვ. 223.

განვითარება აქვს. ჰაიდეგერისთვის კი მსოფლიო ცივილიზაცია სხვა არაფერია, თუ არა ხვედრი – იმ მნიშვნელობით, რა მნიშვნელობითაც დღეს საუბრობენ „კონტინგენტის“ შესახებ: მართალია, რაღაც ისე მოხდა, როგორც მოხდა, მაგრამ შეიძლებოდა სხვაგვარადაც მომხდარიყო. კონკრეტულ დროსა და კონკრეტულ ადგილას, კერძოდ, ძველი საბერძნეთის ფილოსოფიური აზროვნებით რაღაც ისეთი დაიწყო, რაც შემდგომ თანამედროვე ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში არსებითად რადიკალიზდა, დინამიზება განიცადა და თავის ბატონობას ევროპაში მიაღწია. ევროპული აზროვნების ზოგიერთმა წარმომადგენელმა, მართალია, გააცნობიერა ამ მოვლენის შედეგები და მათი დესტრუქციული განზომილებები, მაგრამ, როგორც იტყვიან, უკვე „ძალზე გვიან“ იყო.

რატომ არაფერი იციან არაევროპელმა ხალხებმა იმის შესახებ, რომ დაწყებულია მათი ევროპეიზაცია? მათი იძულებითი ევროპეიზაცია მიმდინარეობს, თუ ეს რაციონალური მიზეზებით აიხსნება? ვფიქრობ, ამ მოვლენას საკმაო საფუძვლები მოეპოვება, მაგრამ ისინი მხოლოდ მაშინ აცხადებენ თავიანთ თავს, როცა „გლობალიზაციის“ თუ „მსოფლიოცივილიზაციის“ სხვადასხვა ასპექტებს ვიკვლევთ; როცა მეცნიერებისა და ტექნიკის, ხელოვნებისა და რელიგიის, დაბოლოს, უნივერსიტეტთან დაკავშირებულ სპეციფიკურ მორალურსა და სამართლებრივ პრობლემებს ვაანალიზებთ.

ტერმინი „გლობალიზაცია“ კომპლექსურ და მრავალშრიან ხდომილებას აღნიშნავს, რომელშიც, „რალაცნაირად“, ყველაფერი ყველაფერთანაა დაკავშირებული, მაგრამ ეს ურთიერთკავშირი ყოველთვის როდია ჰარმონიული. დამაჯერებლობას მოკლებული იქნებოდა, თუ ამ მოვლენას მხოლოდ ერთი, ან თუნდაც რამდენიმე მიზეზიდან გამოვიყვანდით; სულერთია, ეს სამყაროსადმი ჩვენი დამოკიდებულების გამოთვლადობისა და მისი დამორჩილებისკენ სწრაფვის დაუოკებელი დინამიკა (ჰაიდეგერი) იქნებოდა, თანამედროვე დასავლური კაპიტალიზმის შინაგანი ლოგი-

კა, ამერიკის შეერთებული შტატების ეკონომიკურ-პოლიტიკური, ძალაუფლებრივი თუ ცალკეულ დიდ კონცერნთა ინტერესები. აუცილებელია, მკაცრად გავმიჯნოთ ერთმანეთისგან გლობალიზაციის საგანი და მისი მამოძრავებელი ძალა (Triebkraft). უნივერსალურ ღირებულებაზე პრეტენზიის მქონე იდეები და ინსტიტუციები (ადამიანთა უფლებები, სამართლებრივი სახელმწიფოსა და წარმომადგენლობითი დემოკრატიის პრინციპები, ცდისეულ მეცნიერებათა და მათემატიკური შემეცნების მეთოდები), რომელთა „საუკეთესო არგუმენტი ძალადობის გარეშე ძალადობაა“ (ჰაბერმასი), სრულიად განსხვავებულად ვრცელდება და მსოფლიო მასშტაბს იძენს, ვიდრე ეკონომიკის, სამართლისა და პოლიტიკის ორგანიზაციული ფორმები, და როგორც შინაარსობრივი, ისე წარმოშობის თვალსაზრისით საქონლის, მოდისა და ცხოვრების წესის გლობალიზაცია (კოკაკოლონიზაციისა და მაკდონალდსიზაციისგან) ორივესგან განსხვავდება.

ჰაიდეგერთან არ ვხვდებით ამგვარ გამიჯვნას და ვფიქრობ, სწორედ ეს არის მისი, ბევრი სხვა ასპექტით ერთობ დამაჯერებელი, შეფასებათა ნაკლი. თუმცა, ჩვენ მიერ მონიშნული განსხვავებები და შეზღუდულობები არათუ ასუსტებს ჰაიდეგერის პოზიციას, არამედ აძლიერებს კიდევ მას. ეს ძალზე მკაფიოდ ჩანს გლობალიზაციისა და მისი დამანგრეველი შედეგების შესახებ ერთობ დიფუზიური დებატების მაგალითზე. თუ ყურადღებით გავაანალიზებთ იმას, როგორ აპროტესტებს ახალგაზრდობა გლობალიზაციას, დავინახავთ, რომ ისინი რალაც ისეთს გულისხმობენ, რაც ჰაიდეგერს ჰქონდა მხედველობაში, როცა „სამშობლოს“ შესახებ საუბრობდა, მიუხედავად იმისა, რომ ამ სიტყვას ბევრი გაუგებრობა და გადაცდომა უკავშირდება, რაც მისი ბოროტად გამოყენების საფუძველიც ხშირად გამხდარა.

რიტორიკა როგორც სოციოლოგია.

ჰაიდეგერის ლექცია არისტოტელეს შესახებ 1924 წ.

კნუტ მარტინ შტიუნკელი

„კი, მაგრამ, რაც დღეს ხდება, ამას ფილოსოფიასთან არაფერი აქვს საერთო, ეს სოციოლოგიაა.“

(მარტინ ჰაიდეგერი)

წინასწარი თეზისი: ჰაიდეგერის აზროვნება უაღრესად სოციალურია. იგი იმიტომაა სოციალური, რომ სოციოლოგიურია.

1. ჰაიდეგერის ფენომენოლოგიური ლექციები არისტოტელეს შესახებ

1921 წელს იწყება ჰაიდეგერის ფენომენოლოგიური ინტერესის ერთმნიშვნელოვანი ფოკუსის განვითარება: არისტოტელეს ნაშრომები. ეს მოულოდნელი ნაბიჯია იმის გათვალისწინებით, რომ წინა წელს ჰაიდეგერმა როგორც ინტენსიურად, ისე ექსტენსიურად, ლექციები მიუძღვნა ლუთერს, რომლის ვერდიქტიც არისტოტელეს წინააღმდეგ ცნობილია. ასევე, გასაკვირია კლასიკური ტექსტის ფენომენოლოგიური მიმართულებით შემოტრიალება და მისი ამგვარი წაკითხვა. თუმცა, ჰაიდეგერის ფილოსოფიური ინტერესი არისტოტელესადმი, ბიოგრაფიული თვალსაზრისით, არ არის შემთხვევითი. ჯერ კიდევ 1907 წელს, ბრენტანოს დისერტაცია – *ყოფნის მრავალგვარი მნიშვნელობა არისტოტელესთან* – არისტოტელეს შესახებ მისი „კვერთხი და ჯოხი“¹ იყო „ფილოსოფიაში შეჭრის უსუსური მცდელობი-

1 M. Heidegger, „Mein Weg in der Phänomenologie“, in: ders., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1988, გვ. 81.

სათვის“.² გარდა ამისა, მისთვის, როგორც იმჟამად კათოლიკური თეოლოგიის ფაკულტეტის სტუდენტისთვის, ცნობილი იყო არისტოტელეს სქოლასტიკური ინტერპრეტაცია. დუნს სკოტის შესახებ თავის ჰაბილიტაციაზე მუშაობის პერიოდში, მან სიღრმისეულად შეისწავლა „დიდი კომენტარები არისტოტელეს ლოგიკისა და მეტაფიზიკის შესახებ“.³

თუმცა, მისი ახლებური ნაკითხვები ახალ ხარისხს იძენს. ჰაიდეგერი კელავაც უბრუნდება თავის ფილოსოფიურ ძირებს ჩვეული სიზუსტითა და სიხშირით, რაც ლუთერით დაინტერესებასაც წარმართავდა. თუ 1915 წლის შემდგომ, იგი თავის აკადემიურ საქმიანობაში მხოლოდ ერთ ლონისძიებას უძღვნიდა არისტოტელეს, 1921 წლიდან 1925-მდე, სულ მცირე, ერთ სემინარს ან ერთ ლექციას მაინც უძღვნის თითოეულ სემესტრში. არისტოტელეს ტექსტების⁴ „ფენომენოლოგიური ინტერპრეტაცია“ ანდა „ფენომენოლოგიური შესწავლა“ „არისტოტელეს ახლებურად გაგების“ მცდელობას ნიშნავს.⁵

ამ ფაზაში ფენომენოლოგია და არისტოტელეს დამუშავება ერთმანეთზეა გადაჯაჭვული. ამასთან, არისტოტელეს გაძლიერებულ შესწავლას იგი გარკვეულ წინააღმდეგობაში მოჰყავს ფენომენოლოგ მასწავლებელთან. ამის შესახებ ჰაიდეგერი წერს:

ჰუსერლი ნაბიჯ-ნაბიჯ გვასწავლიდა ფენომენოლოგიური „ხედვის“ გამომუშავებას, რაც, ამავე დროს, შეუმონმებე-

2 აქ, შდრ., F. Volpi, „Brentanos Interpretation der aristotelischen Seinslehre und ihr Einfluss auf Heidegger“, in: *Heidegger Jahrbuch*, Nr. 1, 2004, გვ. 226–242.

3 იხ. 1914წ. 24 აპრილს, ჰაიდეგერის მიერ რიკერტისადმი გაგზავნილი ანგარიში: M. Heidegger, H. Rickert, *Briefe 1912-1933 und andere Dokumente*, A. Denker (Hg.), Frankfurt 2002, გვ. 17.

4 ამ ლონისძიებათა შესახებ, იგი ხშირად ატყობინებს იმ დროისთვის თავის თანამებრძოლ კარლ იასპერსს; იხ. M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, W. Biemel, H. Saner (Hg.), München 1992, გვ. 21, 34, 48.

5 M. Heidegger, *Weg*, იქვე, გვ. 86.

ლი ცოდნის უკუგდებასაც მოითხოვდა და ავტორიტეტთან დიალოგში შესვლასაც კრძალავდა. მაგრამ, მე სულ უფრო მიძნელდებოდა არისტოტელესა და სხვა ბერძენ მოაზროვნეებზე უარის თქმა, რაც უფრო ღრმად ვეუფლებოდი ფენომენოლოგიურ ხედვას და რაც უფრო ინტენსიურად ვეცნობოდი და მის საფუძველზე განვმარტავდი არისტოტელეს ნაშრომებს.⁶

საქმე ის გახლავთ, რომ არისტოტელესთან და, საერთოდ, ძველ ბერძნებთან, თავდაპირველადვე იყო გააზრებული ის, რაც ჰუსერლისეულ ფენომენოლოგიაში მნიშვნელობს, როგორც „ფენომენის მიერ თავისი თავის გაცხადება“ (როგორც ἀποφάνειν). ჰაიდეგერმა არისტოტელე საუკეთესო ფენომენოლოგად შეიცნო და თავად იგი უკეთესი ფენომენოლოგია. ეს, უპირველეს ყოვლისა, ირკვევა მუნყოფნის დისციპლინიერებულად შესრულებული თვითგანმარტებიდან, რაც არისტოტელეს ტექსტებში მოიპოვება.⁷

თუმცა, მხოლოდ ფენომენოლოგიური „ხედვა“ არ არის საკმარისი, არამედ ფილოსოფიის ისტორიის დიდ მოაზროვნეებთან დიალოგია აუცილებელი.⁸ ამ პერიოდისთვის ჰაიდეგერი ძალზე კარგი ფენომენოლოგი იყო არისტოტელესთან დიალოგის გასამართად. იგი, როგორც ფილოსოფიის ისტორიასა და მის საკუთარ ფილოსოფიურ ძირებში ღრმად ჩახედული მოაზროვნე, ფენომენოლოგიური მოძრაობის სათავეში მოექცა. არისტოტელეს ინტერპრეტაცია იმ ბიძგად და მედიუმად იქცა, რისი მეშვეობითაც ჰაიდეგერმა თავისი მასწავლებლისგან დამოუკიდებლობა მოიპოვა.⁹

6 M. Heidegger, *Weg*, იქვე, გვ. 86.

7 იხ., H.-G. Gadamer, „Hermeneutik und ontologische Differenz“, in: ders., *Hermeneutik im Rückblick*, Gesammelte Werke 10, Tübingen 1999, გვ. 66.

8 გადამერი ამბობს: „ჰაიდეგერს ეგონა, ჰუსერლი დაარწმუნა, რომ არისტოტელე პირველი ფენომენოლოგი იყო.“ H.-G. Gadamer, „Heidegger und die Sprache“, in: ders., *Hermeneutik im Rückblick*, იქვე, გვ. 18.

9 ჰაიდეგერს მიაჩნდა, რომ არისტოტელე, ჰუსერლთან ერთად, მისი თანამებრძოლია: „ჩემი კვლევის თანმდევი ახალგაზრდა ლუთერი იყო,

ამრიგად, ყოფნა და დროს გამოქვეყნებამდე (1927) არისტოტელეს წაკითხვებს გამორჩეული ადგილი უკავია ჰაიდეგერის აზროვნებაში. პირველად, არისტოტელესადმი ინტერესის „ამოძრავება“ – არისტოტელური *ἐνερχόμεν*-ს აზრით – იწყება მის ნაშრომში, რომელიც ორმაგ სათაურს ატარებს: არისტოტელეს ფენომენოლოგიური ინტერპრეტაცია – შესაეალი ფენომენოლოგიურ კვლევაში (1921-22 წწ. ზამთრის სემესტრი). იგი ეხება მეტაფიზიკის ისტორიაში უდიდესი მოაზროვნის შემოქმედებას საკუთარ საქმესთან კავშირში. ეს უკანასკნელი კი, სხვა არაფერია, თუ არა ფილოსოფოსობის პროცესი მისი ფენომენოლოგიური ახსნით.¹⁰

ეს ლექცია რეფლექსიის მაღალი დონით გამოირჩევა: ჰაიდეგერი არისტოტელეს ტექსტების მეშვეობით აკვირდება ფილოსოფიას და პირუკუ – ფილოსოფიის მეშვეობით არისტოტელეს ტექსტებს. ორივე არის „ფენომენოლოგია“. ესაა რეფლექსია, ანდა თავის თავთან უკუმიმართება, რომელიც მოიცავს მომხსენებელს და მის მსმენელს.¹¹ სწორედ ამ ნამოწყების გამო, ხსენებული ლექცია სენსაციად აღიქმე-

მისაბადი მაგალითი – არისტოტელე, რომელიც ყველას სძულდა. ბიძგს კირეკგორი მამლეედა, თვალები კი ჰუსერლმა ამიხილა“. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, K. Bröcker-Oltmans (Hg.), Frankfurt 1988, გვ. 5.

10 საინტერესოა, რომ ასეთი რამ ჰაიდეგერმა პირველად განახორციელა, ერთი შეხედვით, ფილოსოფიურად არცთუ მნიშვნელოვან ტექსტებში: პავლე მოციქულის ზოგიერთი ტექსტის ინტერპრეტაციაში (1920-21 წწ. ზამთრის სემესტრი). ამას მოჰყვა (1921 წ. ზაფხულის სემესტრი) ისეთი ავტორების – კერძოდ, ავგუსტინეს – განხილვა, რომლებიც ამ ტექსტების წყალობით მოექცნენ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიისთვის უაღრესად მნიშვნელოვანია, რომ მისი ფილოლოგიის ტიპი, ტექსტების და ცნებების დამუშავება, პირველად ყველაზე ცნობილ მოქცეულთა სულის ისტორიიდან (*Geistgeschichte*) და ამის შემდგომ, მათი ნაკლებცნობილი „მიმდევრებიდან“ განვითარდა. ასე რომ, ფილოლოგიურ ეგზეგესსა და მოქცევას შორის ძირეული კავშირია.

11 აქ, მდრ., K.-M. Stünkel, *Formal anzeigendes Philosophieren. Heideggers Denken 1916–1976*, Bielefeld 2002 (Diss.), გვ. 418.

ბოდა მსმენელთა, მოგვიანებით კი – მკითხველთა მიერ. გადამერი წერს:

უნდა ვაღიარო, რომ თავი უსუსურ ბავშვად ვიგრძენი, როცა პირველად, ერთი წლის წინ, 34 წლის ადამიანის ნაწერი წავიკითხე. წარმოიდგინეთ, რამდენ რამეს აღმოაჩენდა მასში თავად ჰაიდეგერი, მას რომ ამ ნაწერის იმ ადამიანის თვალთა წაკითხვა შესძლებოდა, რომელსაც ის არ დაუწერია.¹²

ამგვარად, არისტოტელეზე ლექციები ის გზაა, რომელმაც ჰაიდეგერი თემშარამდე მიიყვანა, მაგრამ, სამწუხაროდ, იგი ბოლომდე არ გაუვლია.¹³

არისტოტელეზე ლექციები ერთგვარი მეთოდური და ცნებითი მოსამზადებელი სამუშაოა 1924 წლის ზაფხულის სემესტრის მარბურგის ლექციებისთვის, სახელდობრ, ნაშრომისთვის არისტოტელეს ფილოსოფიის ძირითადი ცნებები, რომელიც არისტოტელეთი დაინტერესების პირველი ფაზის დასასრულია. იგი, როგორც მუწყოვნის თვითგანმარტების ნიმუში, არისტოტელეს რიტორიკის ანალიზს ემყარება. ეს წიგნი წარმოადგენს არისტოტელეზე ჰაიდეგერისეული ლე-

12 H.-G. Gadamer, „Der eine Weg Martin Heideggers“, in: ders., *Neuere Philosophie I*, Gesammelte Werke 3, Tübingen 1999, გვ. 418.

13 ჰაიდეგერს კარგად ჰქონდა გაცნობიერებული თემშარას პუბლიცისტური (და პრაგმატული) ღირებულება. როგორც გამომცემელი იუნყება, 1921-22წწ. ლექციების ხელნაწერი ფურცლებიდან ნათლად იკვეთებოდა, რომ ჰაიდეგერს ნამოწყებული ჰქონდა ამ ლექციებიდან დამოუკიდებელი ნაწარმოების განვითარება. იხ. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die philosophische Forschung*, W. Bröcker, K. Bröcker Olmanns (Hg.), Frankfurt 1985, გვ. 201. განსაკუთრებით მეთორმეტე დამატებული ფურცელი მიაწვდის გამომცემის განზრახვას. იასპერსისა (Brief vom 27.06.1922, M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel*, იქვე, გვ. 29) თუ გადამერისადმი (შდრ. H.-G. Gadamer, „Die Griechen“, in: ders., *Neuere Philosophie I*, იქვე, გვ. 286) წერილებში იგი იტყობინება, რომ იბეჭდება არისტოტელეს შესახებ მისი წიგნი. საქმე ეხება კვლევის შუალედურ შედეგს, რომელშიც ერთმანეთთან შერწყმულია ფენომენოლოგიური კვლევა და არისტოტელეს ინტერპრეტაცია, რომელსაც ფართო საზოგადოებისთვის ფენომენოლოგია და ფენომენოლოგიური მეთოდი უნდა გაეცნო.

ქციების ერთგვარ Summa-ს, ვიდრე იგი კანტისადმი „სიყვარულით განიმსჭვალებოდა“.¹⁴ საინტერესოა, რომ ეს Summa სოციოლოგიურად იკითხება.

მოგვიანებით ჰაიდეგერმა ცხადად აღნიშნა არისტოტელეთი ფენომენოლოგიური დაკავების გადამწყვეტი მნიშვნელობა: პირველად, მან აჩვენა ზოგადად მისი აზროვნებისთვის „გადამწყვეტი შედეგები“.¹⁵ „არისტოტელეს შესახებ დაგეგმილი წიგნის შესავლიდან ყოფნა და დრო განვითარდა.“¹⁶ ამიტომაც, მნიშვნელოვანია იმის ცოდნა, თუ რა გზით მივიდა ჰაიდეგერი თავის სახელგანთქმულ ნაშრომამდე. არისტოტელეს შესახებ მისი დაუნერული წიგნი იქნებოდა სოციოლოგიური წიგნი ფილოსოფიის შესახებ, მისი გადამუშავება და გამოქვეყნება კი – სოციალური კომუნიკაციის აქტი. დისერტაციისა (1914) და ჰაბილიტაციის (1916) სავალდებულო სამუშაოს შემდგომ, დაგეგმილი იყო ლექციებთან დაკავშირებული ნაშრომის როგორც დამოუკიდებელი მკვლევრის ნაშრომის პრეზენტაცია, რაც, თავის მხრივ, ჰაიდეგერის როგორც „დიდი მოაზროვნისა და მეცნიერის“ წარდგენას გულისხმობდა.¹⁷ ეს არისტოტელეს შემორჩენილ ტექსტებს არნახულად საინტერესოდ წარმოაჩინს როგორც პიროვნულ, ისე ფილოსოფიურ-სოციოლოგიურ დოკუმენტებად. და ეს ქმედითაა შინაარსობრივი თვალსაზრისითაც,

14 შდრ. M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel*, იქვე, გვ. 57.

15 G. Figal, „Heidegger als Aristoteliker“, in: *Heidegger-Jahrbuch*, Nr. 3, 2007, გვ. 75: „ჰაიდეგერის აზროვნება იყო და რჩება არისტოტელურ აზროვნებად, რამდენადაც იგი ონტოლოგიურია. ...ჰაიდეგერი არისტოტელეს ონტოლოგიას ფენომენოლოგიურად განიხილავს და ყოველთვის აქვს იმის შესაძლებლობა, „თავად ყოფიერის“ შესახებ არისტოტელური შეკითხვის ფენომენოლოგიური ხელახალი ფორმულირება მოახდინოს და ახალი მიდგომა წარმოაჩინოს.“

16 G. Figal, „Heidegger als Aristoteliker“, in: *Heidegger-Jahrbuch*, Nr. 3, 2007, გვ. 55.

17 M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, იქვე, გვ. 4.

რადგან ჰაიდეგერი ხაზს უსვამს კონკრეტული პიროვნულის მნიშვნელობას ფილოსოფოსობის საქმეში.

ლექციები ფილოსოფიურ აღიარებით ხასიათს ატარებენ, მაგრამ ეს არაა მხოლოდ იმის აღიარება, რომ ფილოსოფია ძველი ბერძნული წარმომავლობისაა. ერთი შეხედვით, თავმდაბალი და მოსაწყენი სათაურის – არისტოტელეს ფენომენოლოგიური ინტერპრეტაცია, სახელდობრ, არისტოტელეს ფილოსოფიის ძირითადი ცნებები (რაც მიუთითებს სპეციფიკურ ფილოსოფიურ ეგზეგეტიურ ნაშრომზე, რომელშიც, უპირველეს ყოვლისა, ძალისხმევა უნდა დამკვიდრდეს) – მიღმა იფარება მაღალი პრეტენზია, რადგანაც ლექციათა შინაარსი არის ფილოსოფია და მისი მეთოდოკა, თავად ფენომენოლოგიური ფილოსოფირება. და სწორედ ეს ფილოსოფიური რეფლექსია ფილოსოფიაზე არისტოტელეს წაკითხვებში არის არა მხოლოდ ყოფნა და დროს „გენეზისის“ განვითარების საფეხური, არამედ ჰაიდეგერის ადრეული წლების თვითრეფლექსიის ცხადი გამოხატულება, რომელსაც პარადიგმული მნიშვნელობა აქვს მთელი მისი ნააზრევისათვის. ფილოსოფიის განაზრება საკუთარ თავზე, საკუთარ შესაძლებლობაზე, ჰაიდეგერის ფილოსოფიას მთელი ცხოვრების მანძილზე გასდევს ძირითად თემად, თუმცა იგი აქ არ არის დეტალურად და მთელი სიზუსტით გაშლილი.¹⁸ სწორედ ეს შეხედულებაა სოციოლოგიურად წარმართული.

2. 1924 წლის ზაფხულის სემესტრის ლექცია არისტოტელეზე¹⁹

ფილოსოფიის თვითგანაზრება ჰაიდეგერთან წარმართველ ცნებებზე განაზრებადაა ფორმირებული, როგორც ეს

¹⁸ შდრ. M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, I. Schüßler (Hg.), Frankfurt 1992, გვ. 610.

¹⁹ ციტირებულია შემდეგი გამოცემის მიხედვით: M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, M. Michalski (Hg.), Frankfurt 2002.

არისტოტელეს ტექსტებშია გამოვლენილი. ეს გახლავთ ფილოსოფიურ ცნებათა ფენომენოლოგია. რიტორიკის როლი აჩვენებს, რომ ცნებითობის ჩამოსაყალიბებლად კონსტიტუციურია თანასამყაროსთან მიმართება. რიტორიკაში ფილოსოფიის ძირითადი ცნებები კომუნიკაციის გამორჩეულ შესაძლებლობად წარმოდგება.

ჰაიდეგერის აზროვნებისთვის ძალზე დიდი მნიშვნელობა აქვს ენასა და მეტყველებას. თავისი მოღვაწეობის დასაწყისიდანვე, ჰაიდეგერი პროვოკაციულად აყალიბებს თავის განსაზღვრულ დამოკიდებულებას ენის ფილოსოფიური ტრადიციის ხაზთან, რომელიც იოჰან გეორგ ჰამანის (ჰერდერთან ერთად) მოძღვრებიდან გამოიყვანება.²⁰ ორივე ხაზს უსვამს ენის პრიმატს გონების წინაშე; ამის დასტურს ჰამანთან ეპოულობთ მის ნათქვამში, რომ „გონება ენაა“, ხოლო ჰაიდეგერთან კი, „λόγον μετά“-ს ლექციის ბოლოს, „νοεῖν და διανοεῖσθαι“-ს ფორმით (278).²¹ შესაბამისად, მსმენელი უფლებამოსილია, არ მოელოდეს ჩვეულებრივ ფილოსოფიის ისტორიას. აკადემიური ფილოსოფიის ნაცვლად (ჰამანთან: ფსილოსოფია), ჰაიდეგერს სურდა ფილოლოგიას მიჰყოლოდა, რაც მას „წარმოთქმულის შემეცნებისადმი დაუოკებელ სწრაფვად“ ესმოდა (4).

აქედან მომდინარეობს სამაგალითო წაკითხვა, რომელიც

20 ჰამანის და ჰაიდეგერის მიმართების თაობაზე, შდრ., K.-M. Stünkel, „Zusage. Die Sprache bei Hamann und Heidegger“, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Nr. 46, 2004, გვ. 26-55; და, ასევე, „Metaschematismus und formale Anzeige. Über ein biblisch-paulinisches Rüstzeug des Denkens bei Johann Georg Hamann und Martin Heidegger“, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Nr. 47, 2005, გვ. 259-287.

21 არისტოტელეზე სემინარში ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ „νοεῖν“ აღესრულება „λεγειν“-ის მეშვეობით. გადამერი თავის ტექსტში ჰაიდეგერი და ენა ამგვარ განმარტებას გვთავაზობს: „აზროვნება ჭეშმარიტებაში ყოველთვის მიმდინარეობს მის მოკავშირესთან, რეალურად ნამეტყველებ ენასთან ერთად“ (H.-G. Gadamer, *Heidegger und Sprache*, იქვე, გვ. 24). ეს ლათინური მნიშვნელობით არის *logos-ის socius* -ი.

სიტყვის სიყვარულის ორკეცი საზრისითაა განსაზღვრული: როგორც წარმოთქმული სიტყვის მნიშვნელობის განმარტება, არისტოტელეს ტექსტებში ჩანერილი სიტყვების ხშირი კითხვის გზით. ამან ფენომენოლოგიურად უნდა მოამზადოს ნიადაგი, საიდანაც არისტოტელიანური ფილოსოფოსობის საფუძველცნებები აღმოცენდება. ეს უკანასკნელი განსაზღვრავს იმას, თუ როგორ უნდა გამოიხატოს სიტყვიერად, რაც მოაზროვნემ იგულისხმა და რანაირად არიან ისინი განსაზღვრულები (4). აქედან გამომდინარე, აუცილებელია იმ გარემოსა და სფეროს შესწავლა, საიდანაც ეს ცნებები მომდინარეობენ და საიდანაც მათ გამოყენებას ეყრება საფუძველი. ჰაიდეგერი, არსებითად, სხვა რამეს უმიზნებს, ვიდრე ეს ჩვეულებრივი საუნივერსიტეტო ღონისძიებაა, რომელსაც სისტემურად და ისტორიულად უნდა ჩავენდეთ. არისტოტელეს აზროვნების ბიოგრაფიულ მომენტებზე უარის თქმა ცნობილი გახდა ჰაიდეგერის ლაკონიური გამონათქვამით: „დაიბადა, იღვანა და მოკვდა“ (5). ფილოსოფიური აზროვნების ახსნა არ არის პიროვნების მონოლოგიური შესწავლა. გარემოს შესასწავლად სრულებით სხვა მისადგომია საჭირო, რასაც მე *სოციოლოგიური* ვუნოდე.

როგორ უნდა გავიგოთ ეს ცნება? უპირველეს ყოვლისა, ჰაიდეგერი ცხადყოფს, რომ არისტოტელეს წაკითხვები ფართო სოციალური მოვლენაა და იგი მოიცავს ყველას გამონაკლისის გარეშე – „მათაც კი, ვინც რაღაც ასპექტით ამას არ ეთანხმება.“ ჰაიდეგერის ლექციები მისი მსმენელებისთვის არ არის სავალდებულოდ გამოსაყენებელი. არისტოტელეს წაკითხვა არ არის იძულებითი ღონისძიება; იგი წარმოადგენს თავისუფალ საუბარს და თითოეულ მკითხველსა თუ მსმენელს ორგვარი აზრით ეხება: ერთი მხრივ, ამგვარმა წაკითხვებმა მსმენელში საკუთარი თავის გაგების სურვილი უნდა აღძრას, მეორე მხრივ კი, მკითხველისათვის ცხადი უნდა გახდეს, რომ მათ, როგორც მეცნიერებმა, „ცნებაზე პასუხისმგებლობა“ აიღეს; – რომ ისინი პასუხისმგებელნი

არიან მათ საუბარსა და პასუხებზე განსაზღვრული პუბლიკის წინაშე. ეს პასუხი თუ პასუხისმგებლობაა ჰაიდეგერის სოციოლოგიის არსი და არსებითად მიეკუთვნება „მეცნიერების ექსისტენციალურ ცნებას“, როგორც ყოფნა და დროში მოგვიანებით გაირკვევა.²² ჰაიდეგერს, ამ მხრივ, მტკიცე პოზიცია აქვს განმარტების ტრადიციასთან მიმართებით, რომელიც მაისტორიზებელ არასავალდებულოებაში ინახავს თავს. თვითგაგებაზე პასუხისმგებლობაში ფილოლოგიური ნაკითხვა, არსებითად, სოციალური აქტი ხდება, თუმცა ამას რამდენიმე ასპექტი აქვს: ერთი ასპექტის მიხედვით, ამგვარი ნაკითხვა პუბლიკისათვის ძალზე ბუნდოვანია, მეორე მხრივ, ფილოლოგიური ნაკითხვა პასუხისმგებლობის ხდომილებაა მეტაფიზიკის ისტორიის საფარველში გახვეული ძველი მოაზროვნეების წინაშე, რომლებიც ამ გზით ჩვენი თანამედროვეები ხდებიან და ჩვენთან ერთად არიან ჩართულნი ერთ სოციალურ პროცესში.²³ მაშასადამე, არისტოტელეს ინტერპრეტაცია მაღალ სოციალურ სავალდებულოებასთანაა დაკავშირებული.

თუმცა, ძირეულ ცნებათა წარმოშობა და გამოყენება ნაწვდომი უნდა იქნეს როგორც სოციალური პროცესი. „ლოგოსი“, ჰაიდეგერის მიხედვით, ბერძნებისთვის „მეტყველებაც“ იყო და მეტყველების საშუალებით გამოთქმული რამ, რომელიც „*αποφαινεσθαι*-ის და *δηλοῦν*-ის“ (19) ძირეულ მნიშვნელობაში ვლინდება:

„რალაციის შესახებ საუბარში ‘საგნის-თვით-ჩვენებამდე-მიყვანა’. რალაციის შესახებ საუბარი, თავისი ტენდენციის თანახმად, არის სხვასთან საუბარი, თვით თავისი თავის გამოთქმა.“ (19)

ლოგოსი, როგორც მეტყველება, კვლავ ორი მნიშვნელობით არის სოციალური: ერთი მხრივ, იგი კონსტიტუციურია

22 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, გვ. 357.

23 გადამერი ამბობს: „უცბად აღმოვაჩინე, რომ არისტოტელე ჩემი თანამედროვეა.“ (H.-G. Gadamer, *Heidegger und die Sprache*, იქვე, გვ. 21).

სხვასთან მიმართებაში, როგორც იმასთან, ვისაც რაღაც აქვს ნაჩვენები; მეორე მხრივ კი, იგი სოციალურია იმ აზრით, რომ ის, ვინც ამ წესით აჩვენებს თავს, საკუთარ თავს გამოთქვამს, საკუთარი ნათქვამით საკუთარ პიროვნებას ადასტურებს, პასუხისმგებლობას იღებს და თავს სოციალურად ვალდებულს იხდის. ენა სწორედ იმიტომაა საერთო, რომ ყოველი ნათქვამი $\kappa\omicron\iota\nu\acute{\alpha}$, რამდენადაც ის $\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\alpha$ არის, დამდგენი და დადგენილია. ამიტომაც, მას შეესაბამება ანგაჟირებული მეტყველება. ამ ორკეც დადგენაში ენა სიცოცხლის ძირეული შესაძლებლობაა. როგორც ყოველდღიური საერთო გასაგებობა, იგი ყველას მიეკუთვნება, რადგანაც ნებისმიერი მოსაუბრე მასში მონაწილეობს როგორც დამდგენი. მეტყველება ცხოვრების ძირეული ნირია და ამ ძირეული შესაძლებლობიდანაა გასაგები სიცოცხლის ყოფნა. დაზუსტებით რომ ითქვას, ადამიანური სიცოცხლის ყოფნის გაშუქება სწორედ ყოველდღიური მეტყველების ძირეული შესაძლებლობიდან შეიძლება და არა საკუთრივი სიკვდილის²⁴ უკიდურესი შესაძლებლობიდან, როგორც ამას ყოფნა და დროს მცდარი წაკითხვები გულისხმობდა. ამ ლექციებში ჰაიდეგერი სიკვდილსაც კი ენაზე დამოკიდებულად წარმოაჩენს: „სიკვდილის“ შესახებ საუბარს ჩვენ მხოლოდ იქ ვინყებთ, სადაც ენა აღარ არის, სადაც ცოცხალი არსება აღარ მეტყველებს“ – შესაბამისადაა სიკვდილი დამოკიდებული სასრულობაზე ყოფნა და დროში.

ყოველდღიური კომუნიკაციის სოციალური აქტი განმარტავს მუნყოფნის ყოფნას. ასე რომ, არისტოტელური საფუძველცნებების ანალიზი ადამიანური ექსისტენციის სოციო-ონტოლოგიაზე მიანიშნებს. ბერძნების სოციო-ონტოლოგია საერთო განხილვას, რაღაცისთვის აღნიშვნას ემყარება, რომელშიც სხვასთან მიმართება და თვითგამოთქმის პასუხ-

24 აქ. შდრ., კოლიო კოევის მითითება მუნყოფნის ყოველდღიურობის თვით-დაკითხვაზე ფორმალური განცხადებების საშუალებით (ამავე კრებულში).

ისმგებლობა ერთობლივადაა დაფუძნებული. Ἀόγειν მაჩვენებელი მეტყველებაა, რითაც საკუთარ თავს ავლენს ის, რის შესახებაც ნამეტყველებია. ეს ნიშნავს სამყაროს შესახებ სამყაროს მეშვეობით სამყაროდან მეტყველებას. მეცნიერული პოზიციაც ამ ყოველდღიურ მეტყველებაზეა დამოკიდებული: სიტყვა, რომელსაც ჩვეულებრივ მეტყველებაში ვიყენებთ, რაღაცას აღნიშნავს მხოლოდ როგორც ტერმინი. აქ ყოველდღიურობის განუსაზღვრელობა ორიენტირების შესაძლებლობას იძლევა; ამდენად, საკუთრივი მეტყველების შესაძლებლობა ყოველდღიური მეტყველებიდან მომდინარეობს. იმის მოსმენა, თუ როგორ ესაუბრება ბუნებრივი მუნყოფნა თავის სამყაროს, ონტოლოგიის საფუძველს წარმოადგენს, ვინაიდან აქ მუნყოფნა თავის თავს სამყაროს შესახებ ესაუბრება.²⁵

ჰაიდეგერის კომუნიკაციურ სოციო-ონტოლოგიაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება *მოსმენას*. მუნყოფნის ყოფნის კონკრეტული განსაზღვრების თანახმად, ის პრაქსისის მქონე ყოფიერია, რომელსაც ენა აქვს. აქედან გამომდინარე, მოსმენა მეტყველების შესატყვისია. ამიტომაც მოსმენა (ἀκούειν) აღქმის (αἰσθῆσις) საკუთრივი შესაძლებლობაა. ამ მომენტიდან ჰაიდეგერის მსმენელი და მეტყველი ფენომენოლოგია ჰუსერლისეული მჭვრეტელი ფენომენოლოგიის გზიდან უხვევს. ჰაიდეგერი, ასე ვთქვათ, ჰერდერის სოციოლოგიური გონების კონცეპტს იყენებს და კომუნიკაციის საფუძვლად შესმენას მიიჩნევს. სოციალური კომუნიკაციის ჰაიდეგერისეული თეორია *მოსმენის* შესაძლებლობას ემყარება.

„სმენაში მე სხვა ადამიანებთან კომუნიკაციაში ვიმყოფები, ვინაიდან ადამიანად ყოფნა მეტყველებაა.“ (44)

ადამიანური მუნყოფნა არის მოხმობა, რაც ადამიანებს

25 აქ, შდრ. კოლიო კოვეის მითითება ყოველდღიური ენის კონტექსტურად მიმთითებელ ხასიათზე, რომელიც ფენომენოლოგიურად აღმატებულია დამკვემდებარებელ მეცნიერულ ენაზე (ამავე კრებულში).

პასუხისთვის ავალდებულებს. არა მხოლოდ რწმენა, არამედ მუწყოფნის ყოფნაც კი მოსმენიდან მომდინარეობს. „პოლისის“ ძირეული შესაძლებლობა მეტყველების შესაბამის სმენაშია დაფუძნებული, რომელიც, არისტოტელეს თანახმად, ადამიანის ყოფნის ფუნდამენტური განსაზღვრულობაა. პოლიტიკური ძირეულად სოციალურის ნაყოფია. სწორედ ის, რომ ადამიანი „მოლაპარაკე არსებაა“ (λόγιον ἔχον), აფუძნებს მოსმენის, *ერთმანეთთანყოფნის* „ფუნდამენტურ ნირს“. კომუნიკაცია (მეტყველება და მოსმენა) და თემი (ერთმანეთთანყოფნა) აქ ადამიანური ექსისტენციის თანაბარძირეულ განსაზღვრულობებად წარმოჩნდებიან. ადამიანის ყოფნა არის ერთმანეთთანყოფნა, უფრო ზუსტად კი – მეტყველებისმიერი თანყოფნა იმ აზრით, რომ ერთმანეთთანყოფნა სხვისთვის რალაციის ჩვენებაში მდგომარეობს. ერთმანეთთანყოფნა არ ნიშნავს, რომ მრავალი ინდივიდი ერთმანეთის გვერდით გულგრილად თანაარსებობს, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, ეს არის არსობრივად ანგაჟირებული მიმართება ერთმანეთისადმი, სახელდობრ, გაზიარება, შეკამათება და შესიტყვება.²⁶ ერთმანეთთანყოფნა გარესამყაროს ჰაიდეგერისეული განსაზღვრებაა, როგორც ბევრისთვის გაზიარებით გამაშუალებელი სამყაროს მუწყოფნა. გაზიარების, შეკამათების და შესიტყვების ცენტრალური მნიშვნელობის გამო, ჰაიდეგერის სოციოლოგიური გარემოს შესწავლის ბირთვად *რიტორიკა* გვევლინება.

ძველ საბერძნეთში, საკუთრივ ადამიანად ის ითვლებოდა, ვინც პოლისში ცხოვრობდა. პოლისის (πόλις) შესაძლებლობა კი გაზიარების კომუნიკაციურ მოდუსში ერთმანეთთანყოფნიდან მომდინარეობს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ κοινανία, მოსმენა, ადამიანთა ერთმანეთთანყოფნა სამყაროში, ადამიანთა მეტყველებას ეფუძნება. ეს მეტყველება არის კარგად

26 ამ ადგილას განსაკუთრებით მკაფიოდ იკვეთება ჰაიდეგერის თვალსაზრისის მსგავსება რელაციონალურ სოციოლოგიასთან, რაზეც პატრიკ ასპერსმა მიუთითა (ამავე კრებულში).

ნაცნობი თვითგამოთქმა მეტყველებაში სხვა მეტყველთან. პოლიტიკური სოციალურ კომუნიკაციაში მყარდება. კომუნიკაცია კი მდგომარეობს ყოფნის ურთიერთზიარ გაცხადებაში ჩვენების ფორმით, რომელშიც რაღაც გვეცნობება როგორც რაღაც. აქედან მომდინარეობს სამყაროს სოციალურად დაფუძნებული როგორც-ხასიათი. ჩვენება სოციალურია მეტყველებაში.²⁷ სამყაროს ეს სოციალური ხასიათი თეორიულ ექსისტენცშიც შენარჩუნებულია, ვინაიდან, ჰაიდეგერის თანახმად, არისტოტელეს მოძღვრებაში საკუთარ თავთან თეორიული მეტყველება არის მეტყველების მოდუსი, სახელდობრ, სხვასთან თათბირი. ამ ლექციაში ჰაიდეგერი მუნყოფნის ყოფნის ფუნდამენტურ ხასიათს – „ზრუნვას“ უფრო მეტად აკავშირებს მეტყველებასთან, ვიდრე ეს ყოფნა და დროშია წინ წამოწეული. ენა არის მიხედვის (წინდახედულობა) აღსრულების ფორმა, მეტყველება კი – „მიმხედავი მოვლის კონსტიტუციური აღსრულების ფორმა“. „პოლისი“ დაფუძნებულია ყოველდღიურ მეტყველებაში, რამდენადაც ის აზიარებს რაღაცას როგორც რაღაცას. მან-ის მიერ დაუფლებული ენა ყოველდღიურობის მატარებელია. სწორედ ამ ძირეული (ექსისტენციალური) განსაზღვრულობიდან ამოიზრდება ერთმანეთთანყოფნის საკუთრივი შესაძლებლობა.

ამრიგად, ადამიანად ყოფნა ნიშნავს სოციალურად კომუნიკაციურად ყოფნას ყოველდღიური მეტყველების როგორც გაზიარების ნიშში. ერთმანეთთანყოფნა და მეტყველადყოფნა, სოციალურობა და კომუნიკაციურობა თანაბარძირეულია. მუნყოფნა არის ძირეული სოციო-ლოგია, მეტყველადყოფნა პოლისის თემში.

სოციალურის როგორც არისტოტელესეული, ისე ჰაიდ-

27 ფორმალური მინიშნების ჰაიდეგერისეული მეთოდი შეიძლება, ასევე, გამოვიყენოთ, როგორც სოციოლოგიური ინსტრუმენტი. ჰაიდეგერის აზროვნებისათვის ფორმალური მინიშნების მნიშვნელობის შესახებ, იხ. K.-M. Stünkel, *Formal anzeigendes Philosophieren. Heideggers Denken 1916–1976*, Bielefeld 2002.

ეგერიული ცნების მოცულობა ბევრად უფრო ექსტენსიურია, ვიდრე მნიშვნელობა, რომელიც ახლა დროით საერთოს გულისხმობს. ზოგად-ფორმალური განხილვისას, კონკრეტული მუნიციპალიტეტის ყოველთვის ერთმანეთთანყოფნა; მუნიციპალიტეტის ეს ნიშნავს, რომ იგი არა მხოლოდ მის ანუყოფნაშია, არამედ მეტყველი ყოველდღიურობის შეხედულებებითაა განსაზღვრული. ამრიგად, მანი „დოქსას“ (δοξασ) ემყარება; ეს კი სხვა არაფერია, თუ არა საგანთა ყოველდღიური, საშუალო განმარტებულობა, რომელშიც მუნიციპალიტეტის ყოველთვის იმყოფება. ასე რომ, მუნიციპალიტეტის ფუნქცია დროით სოციალურობაში, რაშიც გარდასულ თაობათა შეხედულებები ჩვენი უშუალო თანამედროვენი ხდებიან. არისტოტელეს კარგად ჰქონდა გაცნობიერებული ყოფნის ძირეულ სტრუქტურათა ისტორიულობა, ამიტომაც იგი თავის გამოკვლევებში ყოველთვის გაცნობიერებულად უკუნივდება ფილოსოფიის ისტორიას. ეს განსაკუთრებით ქმედითია „აგათონის“ (ἀγαθόν) განსაზღვრებისათვის, რაც ადამიანთა ყოფნის ხასიათის საკუთრივობას გულისხმობს. საკუთრივობა ბერძნებისათვის გულისხმობს არა ადამიანთა იზოლირებულობის იდეალის პოსტულატს (თავისთვის მშვიდად მათეორიზებელს), არამედ ტრადიციულად განსაზღვრული ერთმანეთთანყოფნის ნირის გაცნობიერებულ ათვისებას – შეიძლება ითქვას, მანის რეფლექტირებულ ყოფნის ნირს.²⁸ ამასთანავე, ამ პროცესის გაზიარება უნდა მოხდეს. ადამიანური ექსისტენციის „ტელოსი“ (τέλος) გამოხატულადყოფნაში მდგომარეობს; ადამიანს არ შეუძლია იცხოვროს როგორც lone rider-მა, მან სხვასთან უნდა იმეტყველოს. ამიტომ, საკუთრივი ადამიანადყოფნა

28 ფილოსოფიის ამოცანაა: „იმის გამორკვევა, თუ რა საზრისი აქვს საგნის ქონას. საგნის ქონის საზრისი არა მხოლოდ მასში უნდა იყოს განცდილი, არამედ თავად უნდა იყოს ნაცოდნი/გაცნობიერებული. მაგრამ, ეს ფორმალური განსაზღვრება მანამდეა ცარიელი, სანამ არ არის განსაზღვრული, თუ რისი ქონაა შესაძლებელი.“ (Heidegger *Jahrbuch*, Nr. 3, 2007, გვ. 13).

ორმხრივადაა სოციალური: ეს სოციალურობა მდგომარეობს მის ფუნდამენტურ განმარტებულობაში²⁹ და განმარტებულობა, აუცილებლობით, სხვასთან მეტყველებაში უნდა გახდეს ცხადი. ამრიგად, ფილოსოფოსობის ექსისტენციის ნირი არ არის მონოლოგი, რომელშიც ფილოსოფოსი, დეკარტის მსგავსად, ცნებათა შექმნით მხოლოდ თავის თავს მიემართებოდა. ფილოსოფოსობა სოციო-ლოგიაა.

ლექციის ტექსტის მეცამეტე პარაგრაფში, არისტოტელეს ნააზრევში განვითარებული სოციოლოგიის ექსპლიკაცია ჰაიდეგერის მიერ ცხადად გამოისახება. ადამიანი არის ერთმანეთთანყოფნა და ფლობს მეტყველების ძირეულ შესაძლებლობას, რაც გაგებულია როგორც რალაციის შესახებ რალაციის თქმა თვითგამოთქმის ფორმით. ეს იმას ნიშნავს, რომ მუნყოფნაშია ცნებათა ქმნადობის ნიადაგი, მეცნიერული ექსისტენციის შესაძლებლობა. ჰაიდეგერის თანახმად, არისტოტელესთან შეიმჩნევა სოციო-ლოგიის პრიმატი როგორც მეცნიერული, ისე სათნო ექსისტენციის წინაშე. ამიტომაც, სოციოლოგია როგორც რიტორიკა წინ უსწრებს როგორც მეცნიერებას, ისე ეთიკას. მეტყველადყოფნის ფუნდამენტური როლი მეტყველთა და მსმენელთა ერთმანეთთან მეტყველების სტრუქტურას უმაღლის. აქედან გამომდინარე, უფრო მკაფიოდ განისაზღვრება მეტყველების აღსრულების ნირი: მოსმენა არის საკუთრივი აღქმა, ხოლო ნამეტყველების შესმენა ერთმანეთთანყოფნის შესაძლებლობას განაპირობებს. ამით ფუძნდება ადამიანური ექსისტენციის სოციოლოგური გონება. ადამიანი არის მყოფი, რომელიც თავის თავს უსმენს. ეს აფუძნებს მეტყველებას როგორც პასუხისმგებლობას, როგორც თვითვალდებულებას, ნებას, რომ ადამიანმა რალაცას ანგარიში გაუწიოს და ამის შესახებ სხვისი აზრი მოისმინოს. ეს შესმენა, ეს გონება არის ადამიან-

29 ესაა ფილოსოფიური ამოცანა: „ფილოსოფია არის ფაქტობრივი განმარტების ტენდენციის რადიკალიზება...“ (Heidegger-Jahrbuch, Nr. 3, 2007, გვ. 25).

ის პასუხისმგებლური სოციოლოგია როგორც ერთმანეთთან-
ყოფნის საფუძველი. ადამიანს აქვს „ლოგოსი“, რამდენადაც
იგი თავის მეტყველებას უსმენს. არისტოტელეს თანახმად,
ეს არის მოსმენა (συνακουσιν). მოსმენა როგორც „გამგონო-
ბა, დამყოლობა, როგორც სასამართლოს წინაშე წარდგენა“,
ხაზს უსვამს საკუთარი სიტყვის მოვალეობით ხასიათს. მა-
შასადამე, მეტყველება მხოლოდ მონაცემების შეტყობინება
კი არ არის, არამედ მას პრაქტიკული ფარული აზრიც აქვს;
ის, ამავდროულად, არის მიყოლა (Befolgung), შეხედულება,
გამეორებაში მოსმენა. ამ სპეციფიკურ ანგაჟირებაში (სხ-
ვაგვარად: სწრაფვაში, მიდრეკილებაში) მდგომარეობს პრაქ-
ტიკული სიქველის საფუძველი: დიანოეტიური სიქველეები
საკუთარივე მეტყველებაზეა მიმართული, თუმცა ეთიკური
სიქველეები მეტყველებასთან არიან დაკავშირებულნი. ადა-
მიანი არის მყოფი, რომელიც მეტყველებს. ეს არ გულისხ-
მობს ადამიანის იმ შესაძლებლობას, რომ განსაზღვრული
ხმა გამოსცეს, არამედ მისი ექსისტენცია, გარკვეულწილად,
დიალოგურია. ადამიანის საკუთარივე მუნყოფნა მეტყველე-
ბასა და საუბარშია, და ეს საკუთრივობა სამყაროში ჩავარდ-
ნის შესაძლებლობასაც განაპირობებს.

აქედან გამომდინარე, ცხადია, რომ რიტორიკას ძა-
ლაუფლება აქვს მუნყოფნაზე, რადგან მეტყველების უნარი
ფლობს მოსაზრებებს, „დოქსას“ საზოგადოდ. ამის დას-
ტურს წარმოადგენენ სოფისტები. მეტყველების მეშვეობით
ძალაუფლების გამომუშავების პრაქსისში (praxis) შესაძლოა
ამოვიკითხოთ ექსტრემალური შემთხვევა, თუ როგორ ექ-
სისტირებს ბერძენი ადამიანი მეტყველებაში. ამიტომაც, რი-
ტორიკა სამაგალითო სოციოლოგიაა, რომელშიც მუნყოფნის
ყოფნის საფუძველები იკითხება. ჰაიდეგერის თვალსაზრისით,
არისტოტელეს რიტორიკა იმგვარი დისციპლინაა, რომელ-
შიც გარკვევით აღესრულება მუნყოფნის თვითგანმარტება
და ჰერმენევტიკა. ის არის ერთმანეთთანყოფნის როგორც
ერთმანეთთანმეტყველების ფორმა. ამგვარად, რიტორიკა

არც ერთ შემთხვევაში არ არის არასაკუთრივი მეტყველება, არამედ ლოგიკის წყარო მოსაძებნია რიტორიკის მეშვეობით ნაჩვენებ სოციო-ლოგიურ მეტყველებაში, როგორც მეტყველების შესაძლებლობაში.

მაშასადამე, სოციო-ლოგიური რიტორიკა აღემატება ენის ფილოსოფიის ნებისმიერ ფორმას. მისი მეშვეობით ერთმანეთთანყოფნის მდგომარეობაში შეიძლება იმის დანახვა, თუ რა მეტყველებს საგნისთვის. იმით, რომ რიტორიკა დოქსას და ჰაბიტუსის შემუშავებას მიესწრაფვის, იგი ქმნის სოციალურის ცემენტს, სახელდობრ, ადამიანთა პოლისში ცხოვრების თანამედროვე თვითგანმარტებას. არისტოტელე ამით დოქსას, როგორც „ჩვეულებრივი“ მოსაზრების დისკრედიტაციას კი არ ახდენს, არამედ მის სოციალურ პოტენციალზე მიაწვდის. დოქსას ცხოვრებისეულად პრაქტიკული სარგებელი მისი ადაპტაციის უნარშია. ყოფნა, როგორც მიხედვა, როგორც მიმხედავი მეტყველება, დროითია: იგი ზრუნავს ჯერ-არ ხელმისაწვდომზე, მეტყველებს უკვე მომხდარზე და განიხილავს ახლა მუნწყოვს. იგი იმგვარი ყოფიერია, რომელიც ყოველ წამს შეიძლება შეიცვალოს. მუნყოფნის ყოფნა არის განთქმული (ἐνδοξον) (სახელგანთქმული, იმგვარი რამ, რაც განიხილება). ეს არის ნირი, რომელშიც ერთმანეთთანყოფნის სამყარო მუნ არის, როგორც მყოფებზე ორიენტირებულადყოფნა, რომელიც სხვაგვარადაც შეიძლება იყოს. მუნყოფნა მოძრაობს თავის ერთმანეთთანყოფნაში, როგორც ერთმანეთთანმეტყველადყოფნაში, უკვე განსაზღვრულ განმარტებულობაში; უფრო მოკლედ რომ ითქვას, ადამიანური ექსისტენცი არის ინ-ფორმაცია როგორც განსაზღვრული განმარტებით ფორმირებულადყოფნა. განთქმულობა (ἐνδοξον), ინ-ფორმაცია სწორედ ჩვენი ყოველდღიური ცხოვრების ნირია – ნირი, რომელშიც ცხოვრებამ საკუთარი თავის შესახებ იცის. აქ არ იგულისხმება არანაირი ჩივილი. ჰაიდეგერს გაბედულად გადააქვს ადამიანის ეს ძველბერძნული განსაზღვრება თანამედროვე ცხოვრებაზე, როცა წერს:

„ადამიანი არის არსება, რომელიც გაზეთს კითხულობს“.³⁰ ამგვარი ინფორმირებულობა (როგორც დეფორმაცია) შესაძლოა, საქმის ერთსახოვნებამდე, სახელდობრ, მეცნიერული საქმის ერთსახოვნებამდე ეცემოდეს, რომელშიც მეცნიერმა აღარ უწყის საკუთარი თავი. სოციო-ლოგია განსაზღვრავს ერთმანეთთანყოფნის სამყაროს ინფორმაციის ხასიათს. იგი არის კომუნიკაცია როგორც ინფორმაცია. სოციოლოგია ინფორმაციაა.

რიტორიკა ცხადყოფს ამ ინ-ფორმირებულადყოფნის როგორც სამყაროს ქონის სოციოლოგიურ ძირეულ ნირს. მისი ამოცანაა ინფორმაციის გავრცელების პროცესის ხელშეწყობა და ინდოქტრინაცია, რადგანაც იგი არის „ერთმანეთთანმეტყველების ნიადაგი, წყარო და მამოძრავებელი“, რამეთუ „სამყაროში ერთმანეთთანყოფნაზე ბატონობისა და ხელმძღვანელობის უნარი დოქსას აქვს“. უფრო მეტიც, დოქსა „თავადაა საქმის გამოკვლევის ნიადაგი“ – საქმე კი ფენომენოლოგიის საგანია. დოქსას, როგორც გაუცნობიერ-

30 ჰაიდეგერი კვლავ უბრუნდება „ინფორმაციის“ ცნების ექსპლიციტური გამოყენების დახასიათებას თავის თხზულებაში *საფუძვლის დებულება*. ადამიანის „ატომით“ ფორმირებულობის თვალსაზრისით, იგი წერს: „მრავალმხრივ შეიძლება იმ საქმიანობაზე უწყება, რასაც დღევანდელი „ილუსტრირებული გაზეთები“ უკიდურესად იყენებენ და მასზე ზრუნავენ. ინფორმაციის ეს ტიპი ასევე ჩვენი ეპოქის დამახასიათებელია. ეს უცხო სიტყვა – „ინფორმაცია“ – უშუალო ცნობებს და შეტყობინებებს გულისხმობს, რომელიც მკითხველსა და მსმენელს შეუმჩნეველად აქცევს ყალიბში (M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Stuttgart 1997, გვ. 58). იმავე სახელწოდების მოხსენებაში ინფორმაცია დღევანდელი მუწყოფნის „ძირეულ პოზიციამდეა“ აყვანილი – სტატუსი, რომელიც მას უკვე ბერძენთა დროიდან ჰქონდა: „რამდენადაც ინფორმაცია ინ-ფორმირებს, იტყობინება, ამით ახდენს ფორმირებას, დაფუძნებას, მისადაგებას. ინფორმაცია, როგორც შეტყობინება, არის ის ინსტრუმენტი, რომელიც ადამიანებს და საგნებს ყალიბში აქცევს და ეს საკმარისია, რათა მთელ დედამიწაზე და პლანეტის გარეთ ადამიანთა ბატონობა უზრუნველყოფს.“ (M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Stuttgart 1997, გვ. 203). ამ ადგილას და ამ დროით მომენტში, რიტორიკა ქმედითია, როგორც ბატონობის მეცნიერება და უნარი.

ებელი მოსაზრების ფენომენოლოგიური ღირსება სწორედ ისაა, რომ იგი დისკუსიას ხდის შესაძლებელს, ქმნის მახლობლობის ისეთ უქველ ნიადაგს იმგვარი რალაციით, რაც შემდგომში აღარ განიხილება. აქ საუბარია მახლობლობაზე მახლობლობაში მახლობლობისკენ.

სწორედ ერთმანეთთანმეტყველების საფუძველზე, როგორც რიტორიკა გვიჩვენებს, შესაძლებელია საკუთრივობის პათოსი. არისტოტელესთვის ეს ხდება *ἔξις*-ის ფორმაში. ეს არის „მუნყოფნის საკუთრივობის განსაზღვრება რალაციის წვდომის მომენტში“, სახელდობრ, ესაა „ყოფნისშესაძლებლობა, რომელიც მიმართულია სხვა შესაძლებლობაზე, ჩემი ყოფნის შესაძლებლობაზე, რომელიც მე ჩემს ყოფნაში გადმომეცემა და მეუფლება. *ἔξις* აღნიშნავს „მდგომარეობისთვის გახსნილობას“³¹ და ამ მდგომარეობაში საკუთარი ალაგის შეცნობის შესაძლებლობა მსმენელს განაფული ორატორიის პათეტიკურ მეტყველებას უქვემდებარებს. ასე იქცევა არისტოტელესთან სოციალურ უნარად ის, რისკენაც გოტფრიდ ბენი მოგვიწოდებს: „შეიმეცნე შენი ალაგი.“ ეს შესაძლებლობა არის გაზეთის კითხვის პირობაც, რათა ადამიანი ახლად ინფორმირებული იყოს. გაგების საშიშროებიდან თავის დაცვის შესაძლებლობა არის უნარი, რომელიც პასუხისმგებლობის სოციალურ აქტში გამოიხატება. ეს გამოხატულია ეუგენ როსენშტოკ-ჰუესის *Respondeo etsi mutabor*-ში; ჰაიდეგერისთვის „მოწოდებასთან შესაბამისობისთვის მზაობა“³² საყოველთაო ფილოსოფიური სიქველეა.

რიტორიკა საცნაურს ხდის მუნყოფნის ძირეულ სოციო-ლოგიას როგორც მისი ერთმანეთთანსაუბრის და პასუხისმგებლობის სოციო-ონტოლოგიას. სწორედ ამაშია მისი უზარმაზარი ფილოსოფიური მნიშვნელობა, იმგვარად, რომ

31 ამ პუნქტში შესაძლოა გამოიკვეთოს იმ თვალსაზრისთან შეხების ნერტილები, რომელიც გუსტავ ფონ კამპემ ამერიკული რევოლუციის მაგალითზე წარმოადგინა (იხ. ამავე კრებულში).

32 M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, იქვე, გვ. 145.

ჰაიდეგერს ფილოსოფოსობის სოციალური შემოტრიალების მოთხოვნა შეუძლია:

„მე მხოლოდ იმაზე მივუთითებ, რომ უპრიანი იქნებოდა ფილოსოფოსები დაფიქრებულიყვნენ, რას ნიშნავს სხვასთან საუბრის შესაძლებლობა.“

3. სოციოლოგია გვიანდელ ტექსტებში

ამ ადგილას ჰაიდეგერის ფილოსოფიის სოციო-ლოგიურ საფუძველზე საუბარი მხოლოდ მითითების დონეზე შეიძლება. ამ მხრივ, კვლევის ძალზე ფართო პერსპექტივა არსებობს. გიუნტერ ფიგალის თანახმად, ყოველდღიურ მეტყველებაში მუნყოფნის განმარტებულობის ანალიზი არის „მხოლოდ პირველი ნაბიჯი ენისკენ მიმავალ გზაზე.“³³ სოციოლოგიურ საფუძველზე ამ შეფასებას უნდა დავეთანხმოთ. ასევე, ყოფნა და დროში ვკითხულობთ: „ენის ონტოლოგიურ-ექსისტენციალური საფუძველი არის მეტყველება... მეტყველება კი სამყარო-ში-ყოფნის მნიშვნელობის მქონე დანაწევრებაა, რაც თანყოფნას მიეკუთვნება და ყოველთვის ერთმანეთთან-ყოფნის მიხედვის რალაც ფორმით გვევლინება.“³⁴

ჰაიდეგერის გვიანდელ შრომებშიც ცენტრალურ ადგილს სოციო-ლოგიური გამონათქვამები იკავებს, განსაკუთრებით ისინი, რომლებიც მსმენელისა და მოლაპარაკის პასუხისმგებლობას მეცნიერულ კონტექსტში შეეხება. პასუხისმგებლობაში ანგაჟირებული საუბარი, რექტორის სიტყვიდან, მოსწავლეებისა და მასწავლებლების „მებრძოლთა ჯგუფს“ განაპირობებს. ჰაიდეგერის თანახმად, ამას შეუძლია აჩვენოს ინსტიტუციური ტიპის (ახალი უნივერსიტეტი) სოციალური შედეგები. ხელმძღვანელობა აქ არის პასუხისმგებლიანი საუბრით კონსტიტუირებული „ულრმესი პასუხისმგებლობა და უაღრესად დიდი ვალდებულება“. აქ, ასევე, დაპირისპ-

33 G. Figal, *Heidegger als Aristoteliker*, იქვე, გვ. 56.

34 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, იქვე, გვ. 160-61.

ირებულთა ლიაობის პოზიციის შენარჩუნებაა უპრიანი.³⁵

ფიგალის მინიშნებათა გათვალისწინებით, თუ თვალს გადავაყვლებთ ჰაიდეგერის თხზულებათა კრებულს გზად ენისკენ, აღმოჩნდება, რომ ეს ტექსტებიც, არისტოტელური ლექციების მსგავსად, ღრმად სოციოლოგიური ხასიათისაა. ენის მოწოდებაზე შესაბამისი პასუხიც სოციოლოგიური ხდომილებაა, რასაც ჰაიდეგერი მრავლობითის ფორმით გამოთქვამს: „მოკვდავნი მეტყველებენ, ვინაიდან ისმენენ... ამგვარად, მოკვდავნი ცხოვრობენ ენის მეტყველებაში.“³⁶ ენა არის მოკვდავთა სოციოლოგიური საცხოვრისი და „ენა არის საუბარში“.³⁷ მაშასადამე, „საუბრისას ჩვენ ენაში ვცხოვრობთ“.³⁸ საუბარში ენა სოციოლოგიურია.³⁹ განსაკუთრებით თვალშისაცემია სოციოლოგიური ხასიათი ტექსტისა ენის შესახებ საუბრებიდან, რომელიც თავისთავად უკვე ისეა ფორმირებული, როგორც სოციალური ამბავი – სახელდობრ, როგორც დიალოგი. ამ ტექსტის წარმატების საწინდარი სწორედ მისი არამონოლოგიური ხასიათია. ტექსტში ვკითხულობთ:

ფ. ამიტომაც მშვიდად უნდა მივენდოთ ჩვენი საუბრის დაფარული მიმდინარეობის პროცესიას...

ი. ვიდრე შემკითხველებად ვრჩებით.

ფ. იმას ხომ არ გულისხმობთ, რომ ეგ ზომ ცნობისმოყვარედ ვუგდებთ ყურს ერთმანეთს, არამედ...

35 M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Frankfurt 1993, გვ. 14.

36 M. Heidegger, „Die Sprache“, in: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart 1997, გვ. 32.

37 M. Heidegger, *Übungen für Anfänger. Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung der Menschen*, U. V. Bülow (Hg.), Marbach 2005, გვ. 81.

38 M. Heidegger, *Übungen*, იქვე, გვ. 83.

39 „ენა ჭეშმარიტად იქ არის, სადაც საუბარი მიმდინარეობს, ე.ი. ის არის ერთმანეთთანყოფნაში და სწორედ ისაა იდუმალებით მოცული, თუ როგორ მოქმედებს ენა იქ.“ (H.-G. Gadamer, *Heidegger und die Sprache*, იქვე, გვ. 25.).

ი. ის, რისი თქმაც შეიძლება ნასურვები იყოს, ყოველთვის გახსნილშია მიშვებული.

ფ. რაც, თითქოსდა, იმგვარ წარმოდგენას აღძრავს, რომ ყველაფერი არასავალდებულობაში ეშვება.

ი. ამ მოჩვენებას მაშინ ვხვდებით, როცა მოაზროვნეთა უწინდელ ნააზრევს ვაქცევთ ყურადღებას და ჩვენ საუბარში მათ თანვესაუბრებით. რასაც მე იქ წარვადგენ, მათგან მაქვს ნასწავლი.

ფ. რასაც ისინი სწავლობდნენ, შემდგომში მოაზროვნის ნააზრევის სმენაში გადაიცემა. ყოველი ჩვენგანი თავის წინაპარს ესაუბრება და კიდევ უფრო დაფარულია ჩვენი საუბარი შთამომავლობასთან.

ი. ამ ღრმა აზრით, ყოველი მოაზროვნე საუბრის ისტორიულ არსებას არ სჭირდება იმგვარი ღონისძიებები, რომლებიც მოაზროვნის ბიოგრაფიულ ამბებსა და მის აზრებზე იუწყებიან.

ფ. რა თქმა უნდა, არა, მაგრამ ჩვენ, დღევანდელი ადამიანები, იძულებულნი ვართ, ამგვარი საუბრებისთვის სპეციალურად მოვემზადოთ, რათა ადეკვატურად განვმარტოთ ძველ მოაზროვნეთა ნათქვამი.

ი. რაც, ადვილი შესაძლებელია, ცარიელ მეცადინეობამდე დაეშვას.

ფ. ეს საფრთხე ყოველთვის გვემუქრება, ვიდრე საგანგებოდ ვზრუნავთ იმაზე, რომ საუბრის ფორმით ვიაზროვნოთ.⁴⁰

ამ გვიანდელ ტექსტში წარმოდგენილია და წარმატებული ფილოსოფოსობის ნორმამდეა ამაღლებული ყველა ის განსაზღვრება, რაც უკვე ჩამოყალიბებული იყო ჰაიდეგერის არისტოტელეზე ლექციებში, რადგან ეს, საუბრის საფუძველზე, უნდა იყოს სოციოლოგიური, რომელიც არა მხოლოდ

40 M. Heidegger, „Aus einem Gespräch von der Sprache“, in: ders., *Unterwegs zur Sprache*, იქვე, გვ. 123-24.

თანამედროვე ადამიანებს აერთიანებს, არამედ წინაპრებსა და შთამომავლობასაც ჩვენს თანამედროვედ ხდის. ამასთან, მზაობის და გახსნილობის თვალსაზრისით, გაგების საშიშროებისათვის ფორმირებული უნდა იყოს შესაძლებლობა. ქმედითი აზროვნება ძირეულად დიალოგურია⁴¹ და ამის საფუძველზე – სოციოლოგიური. ენა თავის მოწოდებაზე დიალოგურ პასუხს მოითხოვს:

ი. ყველაფერი იმაზე იქნებოდა დამოკიდებული, მოვო-პოვებდით თუ ვერა ენის შესატყვისი თქმას.

ფ. ენის შესატყვისი ამგვარი თქმა მხოლოდ საუბარია.

ი. მაგრამ, ცხადია, სრულიად თავისებური საუბარი.

ი. როცა ენის არსი ცხადდება, როგორც ადამიანთა თქმა, საკუთრივი საუბარი წარმოიშობა...

ფ. იგი ენის შესახებ კი არ ჰყვება, არამედ თავად ენის არსება მეტყველებს.⁴²

ამით სოციო-ლოგიური ამბავი სოციალურ ხდომილებად იქცევა, რომელშიც ადამიანები ექსპლიციტურად მონაწილეობენ. აქ არ ხდება მათი ნიველირება. იმას, თუ როგორ უნდა მოხდეს ამგვარი ხდომილების ფორმირება, ჰაიდეგერი ქმედების პრაქტიკულ სოციალურ ჩვენებაში აღწერს ერნსტ იუნგერისადმი წერილში: „უბრალო შეთანხმების ადგილი, რომელიც ყველა ნაყოფიერ დაპირისპირებას ჩქმალავს და ყველაფერს ათანაბრებს, უნდა დაიკავოს განსხვავებულობამ, რომელშიც ყველა თავის სხვობას გამოავლენს და მასში იქნება აღიარებული.“⁴³

სწორედ ასეთი საუბრის ტიპია სოციალურობის მომთხ-

41 შდრ. A. Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Opladen 1989, გვ. 83.

42 M. Heidegger, *Aus einem Gespräch*, იქვე, გვ. 150-51.

43 E. Jünger, M. Heidegger, *Briefwechsel 1949-1975*, G. Figal (Hg.), Stuttgart 2008, გვ. 28. ამის მსგავსი მიდგომა საუბრის შესახებ ისეთ თანამედროვე ავტორებთან გვხვდება, როგორებიც არიან ფრანც როზენცვაიგი და ეუგენ როსენშტოკ-ჰუესი.

ოვნი, რადგანაც ეს აფუძნებს მოკამათე თემის განსაკუთრებულ ნაირსახეობას, რასაც არისტოტელეც პოლისში ცხოვრების გადამწყვეტ მნიშვნელობად მიიჩნევდა:

ყველა მოაზროვნე ერთსა და იმავეს აზროვნობს, მაგრამ არა „მსგავსად“; უფრო ზუსტად რომ ითქვას: მსგავსი არაა ერთი და იგივე. იგივეს გააზრება ყველაზე ძნელია. ყველა ნამდვილ ფილოსოფოსს შორის „მეგობრობა“ (*φιλία*): მაგრამ ეს დაპირისპირებულთა მეგობრობაა.⁴⁴

ჰაიდეგერის სოციოლოგია ცალკეულის მთელში, „ჩამოყალიბებულ საზოგადოებაში“ გახსნას არ ნიშნავს, არამედ პირველად იგი აქ იწყებს თავის თავთან მისვლას, რაც საკუთარი თავის გააზრებას ნიშნავს. ჰაიდეგერის ფილოსოფოსობა, როგორც საკუთარ თავზე დაფიქრება, პირნმინდად სოციოლოგიურია. მოხსენებას ენის არსება, რომელიც მთლიანად შეესაბამება რიტორიკის შესახებ ლექციას, იგი მსმენელისადმი მიმართვით იწყებს და მსმენელსა და მომხსენებელსაც მოუწოდებს, მოემზადოს ცვლილებისთვის, რასაც მოხსენების პროცესში განიცდის: „იგი (მომხსენება) შესაძლებლობას მოგვცემს, ენით გამოცდილება გავაკეთოთ... გამოცდილების კეთება ნიშნავს, რომ იგი ჩვენ შეგვემთხვევა, შეგვეჩება, ჩვენზე გადმოვა, დაგვამხოვს და შეგვცვლის.“⁴⁵

ასეთია ენის მოწოდებაზე გაცემული პასუხი, როგორც ძირეული სოციალური აქტი, რასაც, არისტოტელეს მიხედ-

44 M. Heidegger, *Seminare 1937/38 und 1941/42. I. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens. II. Einübung in das philosophische Denken*, A. Denker (Hg.), Frankfurt 2008, გვ. 219. ჰაიდეგერი აქ მისი უნივერსიტეტის მასწავლებლის, ჰაინრიხ რიკერტის მოტივს იმეორებს, რომელმაც, როგორც ჩანს, მასზე ზეგავლენა მოახდინა. 1914წ. 3 ივლისს, იგი რიკერტისადმი წერილში წერს: "მე მინდა გამოვიყენო ის, რაც ერთხელ თქვენ მითხარი: ნატორპი ჩემი საუკეთესო მეგობარია, მაგრამ, ამავე დროს, იგი ჩემი ყველაზე სასტიკი მოწინააღმდეგეცაა." (M. Heidegger, H. Rickert, *Briefe 1912-1933*, გვ. 18, 27, 61).

45 M. Heidegger, „Das Wesen der Sprache“, in: *Unterwegs zur Sprache*, იქვე, გვ. 159.

ვით, პოლისის თემი ეფუძნება.⁴⁶

ჰაიდეგერის ჰერმეტიული დიქცია არც ერთ შემთხვევაში არ უნდა გავიგოთ თავის თავში მანკიერად მბრუნავ მონოლოგური აზროვნების გამოხატულებად. უფრო მეტიც, უკეთ თუ განვიხილავთ, ფორმულა – ენა მეტყველებს, რაც თითქოსდა ენის ავტონომიურობას გამოხატავს, სოციო-ლოგიურია როგორც მონოლოგი:

მაგრამ ენა მონოლოგია. თუმცა, ამაში ორი რამ იგულისხმება: მხოლოდ ენაა ის, რაც სინამდვილეს გამოთქვამს. იგი მხოლოდ მეტყველებს. მაგრამ, მარტო მხოლოდ ის შეიძლება იყოს, ვინც/რაც განმარტოებული არ არის; არა მარტო, ე.ი. არა განცალკევებული, განმხოლოებული, საზიაროს მოკლებული. მარტოობაში სუფევს საერთოს ნაკლი როგორც ამასთან დამაკავშირებელი მიმართება.⁴⁷

46 შდრ. K. Akitomi, „Miteinander und Gespräch“, in: *Die Jemeinigkeit des Mitseins, Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, J. Weiß (Hg.), Konstanz 2001, გვ. 228; ჰაიდეგერთან „ჩვენ“-ის წარმოშობის შესახებ, იხ. გვ. 231.

47 M. Heidegger, „Der Weg zur Sprache“, in: ders., *Unterwegs zur Sprache*, იქვე, გვ. 265.

ტექნიკის საკითხისათვის

(მარტინ ჰაიდეგერის მიხედვით)

დავით გალაშვილი

ჰაიდეგერისთვის ტექნიკის არსის განმარტება, მისი არსის მიმართ შეკითხვა, „ექსტრაორდინალური“ საკითხია. ტექნიკა არ არის არეალი, რომელიც ჩვენ, ჩვეულებრივ (gewöhnlich), ახლობლად და ნაცნობად მიგვაჩნია. ჰაიდეგერი ესეის ტექნიკის შესახებ ასე იწყებს: „უპრიანია, ჩვენ ტექნიკის მიმართ შეკითხვა დავსვათ და, ამასობაში, უნდა შევემზადოთ მასთან თავისუფალი ურთიერთობისთვის. ურთიერთობა თავისუფალი იქნება მაშინ, თუ ის ტექნიკის არსისაკენ მიმართულ ადამიანის ექსისტენციას გახსნის.“¹ ჩვენთვის ტექნიკის საკითხი უჩვეულო (ungewöhnlich) უნდა გახდეს – სწორედ ესაა ჰაიდეგერის თავდაპირველი მოტივი. ერთი შეხედვით, შეიძლება ითქვას, რომ ტექნიკის არსი ისაა, რასაც ყოველდღიურობაში, მისგან უშუალო გამომდინარეობაში ვხედავთ, თუმცა საგნის არსი არ ემთხვევა უშუალოდ საგანს. ჰაიდეგერს ამის მაგალითად მოჰყავს ხის არსი, რომელიც არც ერთი ქუჩაში შემხვედრი ხე არ შეიძლება იყოს: „ამგვარად, ტექნიკის არსი არც ერთი მნიშვნელობით ტექნოლოგიური არ არის“.² კითხვა რა არის ეს/ქი ἔστι ნიშნავს შეკითხვას, რომელიც საგნის არსზე მიუთითებს; შესაბამისად, როდესაც ვკითხულობთ: რა არის ტექნიკა (ტექნიკის არსი), ეს ნიშნავს, თუ რა არის მისი არსი და არა ის, თუ რისგან შედგება რადიო ან ტელევიზორი. ტექნიკის ორი პირველადი განმარტება ასეც შეიძლება ჩამოყალიბდეს, რომ ის არის ადამიანის იარაღი და აგრეთვე, რაიმე მიზნის მიღწევის საშუალება. ხსენებული განმარტება ერთმანეთთან შინაგანად

1 M. Heidegger, *QCT*, trans. D. F. Krell, New York City 2004, გვ. 311.

2 იქვე.

დაკავშირებულია, რადგან ადამიანს იარაღი ესაჭიროება იმისათვის, რათა გარკვეულ მიზანს მიაღწიოს, თუმცა, ცხადია, ეს პასუხი მხოლოდ ინსტრუმენტალურ და ანთროპოლოგიურ ინტერესს ამოწურავს და ტექნიკის არსის განმარტებისთვის სრულებითაც არ კმარა. ხსენებული განმარტება, მიუხედავად მისი სისწორისა, ჰაიდეგერისათვის მიუღებელია კიდევ ერთი მიზეზის გამო. ამგვარ შემთხვევაში, ჩვენ ფაქტობრივად განსხვავებას ველარ ვიპოვნით გვიანდელ ტექნიკასა და ადრეული პერიოდის ხელოსნურ საქმიანობას შორის; მათი სხვადასხვაობა კი ჰაიდეგერისთვის პრინციპული მნიშვნელობისაა. პირველ რიგში, ჩვენ ვტყუვდებით, როცა ვფიქრობთ, რომ ტექნიკას ადამიანი აკონტროლებს და მართავს, თუმცა სანამ უშუალოდ ამ საკითხზე გადავალთ, მანამ უპრიანია კიდევ ერთი საკითხის თემატიზება. თუ ინსტრუმენტალურსა და ანთროპოლოგიურ განმარტებას დავაკვირდებით, დავინახავთ, რომ ინსტრუმენტი ადამიანს სჭირდება რაღაც მიზნისთვის, ანუ მისი მოქმედება გარკვეული ტელოსის შემცველია. ამ მოცემულობას ჰაიდეგერი არისტოტელესეული ოთხი მიზეზის კონცეფციასთან მიჰყავს. „მიზეზი“ მოქმედებასთან (*causa efficiens*) არის დაკავშირებული, სწორედ ისაა შედეგისა და მისი წინამავალის ურთიერთგანმპირობებელი, თუმცა საინტერესოა დანარჩენი სამი „მიზეზი“ (ფორმალური, მიზნობრივი და მატერიალური) როგორ არის შეკავშირებული „*causa efficiens*“-თან. ჰაიდეგერი ამტკიცებს, რომ რასაც ამ დროის განმავლობაში სწავლულები კაუზალობის ქვეშ მოიაზრებდნენ – რომელიც რაიმის განხორციელებას, ანდა მოქმედებას უნდა ნიშნავდეს – სინამდვილეში არაფერი აქვს საერთო ძველ ბერძნულ ცნება *αἰτία*-სთან, რომელიც ლათინურად იგივეა რაც *causa*. *αἰτία* ნიშნავს დავალებულად ყოფნას. სწორედ ამ გაგებით არის ოთხი „მიზეზი“ შეკავშირებული, ისინი ერთმანეთის მიმართ არიან დავალებულნი: მაგალითად, ვერცხლი (მატერია) პასუხისმგებელია ვერცხლის თასზე (ფორმა), ეს უკანასკნელი კი – ბარძიძზე (მიზან-

ნი), ხოლო ამ ყველაფერს ხელოსნის შრომა აერთიანებს (მოქმედება). შესაბამისად, ვერცხლის თასი შემოსაზღვრულია ბარძიმობით, შემომსაზღვრავი დაკავშირებულია ტელოსთან, ტელოსი კი ისაა, რაც პასუხს აგებს მატერიისა და ფორმის მთლიანობაზე. მთელს ამ პროცესში, როგორც ჰაიდეგერი ამბობს, ხელოსანი წარმოაჩენს, წარმოშობს იმას, რაც „აქ/მუნ“ არ იყო. პროცესი, რომლის დროსაც რაიმე წარმოიშობა არის *ποίησις* (ჰაიდეგერი იხსენებს პლატონის *ნადიმის* იმ ეპიზოდს, რომელშიც დიოტიმა სოკრატეს სიყვარულის შესახებ ესაუბრება: *“ἢ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μη ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὁ τῶν αἰτίᾳ πᾶσά ἐστι ποίησις”*).³ ჰაიდეგერისთვის *ποίησις* არის წარმოება, რომელსაც ის ცნება *Her-vor-bringen*-ში აქცევს. *ნადიმის* მოცემულ პასაჟში *ποίησις* ნიშნავს პოეზიას ზუსტად იმ გაგებით, რასაც დაბადება, ან შექმნა გულისხმობს. პოეზიის უმაღლესი ფორმა არის ბუნება, რომელიც ყველაფერს თავისი თავიდან წარმოშობს და ამისათვის სხვა არ სჭირდება; – შესაბამისად, ის ავტონომიური რამაა. იმისათვის, რომ განვასხვავოთ ბუნების მიერ წარმოშობილი მოვლენები, საგნები და ადამიანთა ნამოღვაწარი, აუცილებელია კიდევ ერთი ბერძნული ცნების „τέχνη“-ს თემატიზება. თუმცა, მანამ უმჯობესია განვმარტოთ, რას ნიშნავს ჰაიდეგერისთვის რაიმეს წარმოშობა, რაც მასთან პირდაპირ დაკავშირებულია დაფარულის განფარვასთან⁴, ბერძნულ ცნება *ἀντίθεσις*-სთან, რაც, აგრეთვე, ჭეშმარიტებას გულისხმობს.⁵

3 პლატონი, *ნადიმი*, (დავით გალაშვილის ნათარგმნი ციტატა), 205b: „დამეთანხმები, რომ, ამ სიტყვის ნამდვილი გაგებით, არსებობს ერთზე მეტი პოეზიის სახე. ასე რომ, მოიხმე არსებობაში ის, რაც აქამდე არ არსებობდა, პოეზია“.

4 ჰაიდეგერი მიუთითებს, რომ „დაფარვა განფარვის განუყოფელი ნაწილია“ (M. Heidegger, *The Principle of Reason*, trans. R. Lilly, Indiana 1996). ჭეშმარიტება, შეცნობილი როგორც განფარვა, ასევე თავის შიგნით აწანამძღვრებს დაფარვასაც.

5 „ჭეშმარიტება (აღმოჩენილობა) ყოფიერს ყოველთვის ხელახლა ბრძოლით უნდა მოუპოვო. ყოფიერი უნდა გამოგლიჯო დაფარულო-

ჰაიდეგერმა ამ ცნებით პირველ რიგში ჭეშმარიტების მხოლოდ სისწორედ გაგება უარყო, რაც ტრადიციული მეტაფიზიკისთვის ძირეულად დამახასიათებელია. იგი ჭეშმარიტებას პირდაპირ უკავშირებს განფარვას. „ყველა Hervor-bringen დაფუძნებულია განფარვაში; თუ ნაბიჯ-ნაბიჯ გამოვიკვლევთ, რა არის ტექნიკა (წარმოჩენილი როგორც საშუალება) აქტუალურად, ჩვენ აუცილებლად მივალთ განფარვამდე. ყველა წარმოების შესაძლებლობა განფარვაში ძევს“.⁶ შესაბამისად, ტექნიკა არ არის უბრალოდ მიზნისაკენ მიმართული საშუალება, ის არის იმ სამყაროს გაცხადების გზა, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ. სწორედ ამიტომაც ამბობს ჰაიდეგერი, რომ ტექნიკის არსი არის ჭეშმარიტების არეალი.⁷

კვლავ დავუბრუნდეთ $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\iota$ -ს საკითხს. ეს ცნება ბერძნულში აღნიშნავს ხელობას, უნარს, თუმცა ჰაიდეგერი უფრო შორსაც მიდის და ამბობს, რომ $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\iota$ არა მხოლოდ ხელოსნის უნარებსა და შესაძლებლობებს მიესადაგება, არამედ ასევე გონების აქტივობებსაც და ხელოვნებასაც. აქედან გამომდინარე, $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\iota$ შეგვიძლია მივაკუთვნოთ $\pi\omicron\iota\iota\tau\epsilon\varsigma$ -ს; იგი გარკვეული სახით არის პოეტური იმ გაგებით, რომ მისი საშუალებით რაღაც წარმოიშობა, იწარმოება. ჰაიდეგერი კიდევ ერთი ფაქტის შესახებ წერს, რომ პლატონამდე $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\iota$ დაკავშირებული იყო $\acute{\epsilon}\pi\sigma\tau\eta\mu\alpha$ -ს ცნებასთან: „ორივე სიტყვა აღნიშნავს ცოდნას ფართო გაგებით. ისინი აღნიშნავენ „სახლში ყოფნას“,“ გაგებასა და რაღაცაში ექსპერტობას. ამგ-

ბას.“ მ. ჰაიდეგერი, *ყოფნა და დრო*, გერმანულიდან თარგმნა გ. თევზაძემ, თბილისი 2019, §44.

6 M. Heidegger, *QCT*, გვ. 318.

7 ჭეშმარიტება, როგორც განფარვა – რაიმეს ჭეშმარიტება ნიშნავს, გამოყვანებას, გაცხადებას.

8 სახლში ყოფნა ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში არ უნდა გაგვიგვივოთ მხოლოდ რაღაცაში ექსპერტობასთან, ან მშობლიურ კერასთან სიახლოვესთან. ჰაიდეგერი *ყოფნა და დროს* ერთ-ერთ პასაჟში წერს: „ყოველი ონტოლოგია, რაგინდ მდიდარ და მტკიცედ შეკრულ კატეგო-

რიათა სისტემას არ უნდა ფლობდეს, პრინციპულად ბრმა და თავისი განზრახვის დამმახინჯებელი რჩება, თუკი წინასწარ ყოფნის საზრისი დამაკმაყოფილებლად არ ნათელყო და ეს ნათელყოფა თავის ფუნდამენტურ ამოცანად არ მიიჩნია“ (მ. ჰაიდეგერი, *ყოფნა და დრო*, გერმანულიდან თარგმნა გ. თევზაძემ, თბილისი 2019, §3, გვ. 11.). ჰაიდეგერს მიაჩნდა, რომ მყოფებმა ყოფნის შესახებ საკითხი მიივინყეს. ტრადიციული მეტაფიზიკა, როგორც არსებულთა არსზე მოძღვრება, ჰაიდეგერისთვის, კატეგორიალური, სუბიექტივისტური და ღირებულებითი ხასიათისაა, ხოლო ყოფნის საკითხი დავინყებულ-დაფარულია. გერმანელი მოაზროვნე ყოფნის საკითხის დავინყებულობას პირდაპირ აკავშირებს ადამიანის უსამშობლობასთან, სახლში არმყოფობასთან. სახლში ყოფნა და დაბრუნება მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, თუ ჩვენ ყოფნის დაფარვა-დავინყებულობას გადავლახავთ და მას დაუბრუნდებით. სახლის ცნება ჰაიდეგერს ასევე თემატიზებული აქვს *ნერილში ჰუმანიზმის შესახებ*. ჰაიდეგერი ამ ესეიში მიუთითებს, რომ ადამიანის სახლში არმყოფობა გამოწვეულია მისი მხრიდან ყოფნის დავინყებით, რასაც მსოფლიოს ტექნიციზება ამწვევებს. ასევე საგულისხმოა სახლისა და სახლში არმყოფობის თემატიზება 40-იან წლებში გამართულ სალექციო კურსებში. ჰაიდეგერი ამ პერიოდის თავის ერთ-ერთ ლექციაში ამბობს: „სახლში დაბრუნება თავის თავში შეიცავს იმას, რომ ადამიანები თავდაპირველად და დიდი ხნის განმავლობაში, ხანდახან სამუდამოდ, სახლში არმყოფობენ.“ (M. Heidegger, *Hölderlin's Hymn ~The Ister~*, trans. W. McNeill and J. David, Bloomington 1996, გვ. 49.). მ. ბერიაშვილი თავის ერთ-ერთ სტატიაში აღნიშნავს, რომ სახლში მყოფობა და არმყოფობა ერთმანეთის პრივაციებია: „ამას ადასტურებს ყოფნა და დროს §40-ში შიშის ანალიზისას zu Hause-sein და nicht-zu-Hause-sein-ის ცნებების ონტოლოგიურად პროდუქტიული გამოყენება. შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ აქ მეორე პირველის პრივაციაა, რადგან თუ ერთ შემთხვევაში აფორიაქებულობა, როგორც ექსისტენციის უარყოფითი მოდუსი nicht-zu-Hause-sein-ს გულისხმობს, მეორე შემთხვევაში zu Hause-sein-ს მანის ყოველდღიურ საჯაროობაში მისი თვითდამამშვიდებელი თავდაჯერებულობა შემოაქვს, რითაც იგი მუწყოფნის საშუალო ყოველდღიურობას ამკვიდრებს.“ (მ. ბერიაშვილი, „მარტინ ჰაიდეგერი“, კრებულში: *თავისუფლების ფილოსოფიის კლასიკოსები*, მ. ბერიაშვილი, ბ. მოიზიმი, უ.რ. იეკი (ედ.), თბილისი 2011, გვ. 341.). თუმცა იქვე აღნიშნულია, რომ სახლში ყოფნა, მიუხედავად ყოფნა და დროში არსებული დახასიათებისა, შესაძლოა ადამიანის დადებით მოდუსში ყოფნის აღმნიშვნელი ჩანდეს: „უფრო მეტიც მის საკუთრივ არსში, რომლის საფუძველი სწორედ თავისუფლება.“ (მ. ბერიაშვილი, „მარტინ ჰაიდეგერი“, გვ. 341.)

ვარი ცოდნა გახსნის საწინდარია, როგორც გახსნა ის არის გაცხადება".⁹ ჰაიდეგერი ამბობს: *τέχνη*-ში მთავარი ის კი არ არის, რომ რაღაც ტექნიკის ფლობაზე მიგვითითებს, არამედ ის, რომ *τέχνη* დაკავშირებულია გაცხადებასთან, *Hervor-bringen*-თან.¹⁰ ჰაიდეგერი განასხვავებს *τέχνη*-ს მანუფაქტურისგან, მაგრამ ეს, შეიძლება ითქვას, დაახლოებით ისეთი განსხვავებაა, როგორიც *τέχνη*-ს და *πρακτον*-ის განსხვავება არისტოტელეს შემთხვევაში, სადაც *πρακτον* უბრალოდ რაღაცის კეთებას აღნიშნავს. გადაჭრით შეიძლება ვთქვათ, რომ ჰაიდეგერი *τέχνη*-ს აკავშირებს გაცხადებასთან, დაფარულის განფარებასთან, გამომჟღავნებასთან: „გასაღები იმისა, თუ რას ნიშნავს ცნება *τέχνη* და თუ როგორ განსაზღვრავდნენ მას ბერძნები იმავე კონტექსტისაკენ გაგვიძღვება, რომელიც ჩვენს წინ იხსნება, როდესაც ვკითხულობთ, თუ რას შეიძლება ნიშნავდეს ინსტრუმენტობა, როგორც ასეთი, ჭეშმარიტებაში“.¹¹

უბრუნდებით ტექნიკასა და მის არეალს, რაზეც ჰაიდეგერი წერს: „ტექნიკა არის გაცხადების მოდუსი. ტექნიკა წარმოჩინდება იმ არეალში, სადაც განფარვა და გაცხადება, *ἀλήθεια*, ჭეშმარიტება ხდება“.¹² მაგრამ, საჭიროა დაისვას კითხვა, თუ რა განსხვავებაა დღეს არსებულ ტექნიკასა და აქამდე არსებულ მის სახეებს შორის? განსხვავება არის

სახლში ყოფნის იმ ინტერპრეტაციას, რომელიც ამ ნაშრომის ფარგლებში გვხვდება, ზურგს უმაგრებს ჰაიდეგერის მიერ *შენება, ბინადრობა*, აზროვნებაში არსებული პასაჟი, რომელშიც ის აღნიშნავს, რომ: „სატვირთოს მძღოლი სახლში გზატკეცილზეა მიუხედავად იმისა, რომ ის იქ არ ბინადრობს; მუშა ქალი სახლშია საფეიქრო ქარხანაში, მაგრამ ის იქ არ ბინადრობს; მთავარი ინჟინერი სახლშია ქვესადგურში, მაგრამ ის იქ არ ბინადრობს.“ (M. Heidegger, *Building Dwelling Thinking*, trans. D. F. Krell, New York City 2004, გვ. 347-348.)

9 M. Heidegger, *QCT*, გვ. 319.

10 ხაზი უნდა გაესვას იმას, რომ არისტოტელესთან *τέχνη*-ს ხსენებული გაგება არ გვხვდება, ის ეწინააღმდეგება ჰაიდეგერისეულ გაგებას.

11 M. Heidegger, *QCT*, გვ. 319.

12 იქვე.

მათი გაცხადების გზები, – ის თუ როგორ აცხადებენ ისინი თავს. თანამედროვე ტექნიკა ბუნებაზე მანიპულირებს, ის თავს ახვევს ბუნებას საკუთარ წესრიგს, მისგან მოითხოვს სარგებელს და მასზე ძალადობს. ჰაიდეგერის მიერ თემ-ატიზებულია გაცხადების გვიანდელმა ტექნიკურმა გზამ, შესაძლოა მოგვაგონოს ფრანგი მოაზროვნის, პიერ ადოს მიერ შემუშავებული ბუნებასთან მიმართების ორი კონცეფცია: ორფული და პრომეთესეული. ადო მიგვანიშნებს, რომ პრომეთესეული მიმართება მოდერნული მეცნიერებისა და ტექნიციზმის არქეტიპია. პრომეთემ ღმერთებს ცეცხლის სახით ბუნების საიდუმლოება გამოგლიჯა, რათა ის კაცობრიობისათვის ესახსოვრებინა. პრომეთესეული მიმართება ბუნებაზე დომინაციისა და მანიპულირების გზაა. ორფული მიმართება კი, განსხვავებით პრომეთესეულისგან, მიელტვის ბუნებასთან მთლიანობას, მის ცოცხალ განცდას და არა მასზე დომინირებას, მის გამოწვევას.¹³ თუმცა, არც ხსენებული ორი კატეგორიის შესახებ და არც ჰაიდეგერის მიერ თემ-ატიზებულ გაცხადების ტიპებზე ღირებულებითი მსჯელობა არ გვმართებს. შესაბამისად, არ უნდა გვეგონოს, რომ გვიანდელი ეპოქისთვის დამახასიათებელ გაცხადების გზას ჰაიდ-ეგერი ბოროტებასთან, ან რაიმე მსგავს მორალურ კატეგორიასთან აიგივებდეს. იგი არც ძველ წესრიგს მისტირის, მას უბრალოდ აინტერესებს მახასიათებლები, რაც თანამედროვე ტექნიკას ადრინდელისაგან განასხვავებს. ჰაიდეგერი გვიან-დელი ტექნიკისა და ბუნების ურთიერთმიმართების გამო-საკვეთად წერს: „მინის გარკვეული არეალი „გამოწვეულია“ ნახშირისა და მადანის ამოღებისათვის. დედამიწა, ამ შემთხ-ვევაში, თავის თავს ამჟღავნებს, როგორც ნახშირის მოპოვე-ბის რეგიონი...“¹⁴

გერმანელი ფილოსოფოსის აზრით, ადამიანი დედამი-

13 P. Hadot, *The Veil Of Isis*, trans. M. Chase, Harvard 2006, გვ. 91.

14 Martin Heidegger, *QCT*, გვ. 320.

ნას აღარ უყურებს როგორც საკუთარ სახლს, არამედ იგი მას აღიქვამს როგორც მოსახმარ რესურსს. ნებისმიერი საგნის სხვადასხვა გზით აღქმა არის გაცხადების ტიპი, თანამედროვე ტექნიკური ტიპი კი არის „გამონევის“¹⁵ გაცხადება, უნიკალური სახის განფარვა, რომელიც მე-20 საუკუნეს ახასიათებს. ჰაიდეგერი ამბობს, რომ დღევანდელი სამყარო არის შეკვეთისა და მარაგის სამყარო, მოპოვებული რესურსები ინახება იმისათვის, რათა ნებისმიერ დროს ის ჩვენს ხელთ აღმოჩნდეს. აღსანიშნია ის ფაქტი, რომ ადამიანს არ აქვს არანაირი კონტროლი ამ ახალი ტიპის გაცხადებაზე: „ადამიანს არ აქვს კონტროლი თავად განფარვაზე“¹⁶, იმაზე თუ როდის გამოაჩენს რეალური თავის თავს და

15 გამოწვევა (challenge) ამ შემთხვევაში აღნიშნავს ბუნებიდან რალაციის გამოწვევას, ბუნებაზე მანიპულაციას, მასზე იძულებას.

16 ადამიანის მხრიდან ტექნიკაზე კონტროლის დაკარგვის შესახებ ხშირად ვხვდებით ზაზგასმებს გაუცხოების შესახებ მიმდინარე დისკუსიებში. უპირანი იქნება, თუ პარალელისთვის ამ საკითხსაც მცირედ შევეხებით. ცნობილი გერმანელი ფილოსოფოსი და ფსიქოანალიტიკოსი, ერიხ ფრომი გაუცხოების შესახებ შემდეგ რამეს წერდა: „უკვე ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველებიც კი ნააწყდნენ გაუცხოების პრობლემას კერპთაყვანისმცემლობასთან მიმართებით. აქ, ეს კონცეპტი ხაზს უსვამს, რომ კერპები არიან უბრალო ნივთები, ადამიანის მიერ შექმნილნი. თუ ადამიანი ეთაყვანება ნივთს, შემდეგ ის იკარგება და თვითონვე საგნდება. მგონია, რომ ინდუსტრიული წარმოება კიდევ უფრო მეტად წარმოაჩენს გაუცხოებას, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც ადამიანი ქმნის ისეთ გიგანტურ ორგანიზაციებსა და პროდუქტებს, რომ მასთან დაპირისპირებისას ან მისი მართვის მცდელობისას, ის თავს გრძნობს სუსტად და უძლურად. არ არსებობს გაუცხოების იმაზე უფრო თვალსაჩინო სიმბოლო, ვიდრე ატომური იარაღი. ეს უკანასკნელნი არ არიან მხოლოდ ადამიანთა ხელების მიერ შექმნილი, ის ასევე ადამიანის შემოქმედებითობისა და ორიგინალურობის შედეგია. მიუხედავად იმისა, რომ ის ადამიანმა შექმნა, ატომური იარაღი წარმოადგენს ყველაზე სერიოზულ საფრთხეს, რომელიც მიმართულია თავად კაცობრიობის წინააღმდეგ.“ (E. Fromm, „Marxismus, Psychoanalyse und Realität“, in: *Tagebuch. Monatshefte für Kultur, Politik, Wirtschaft*, Band 21, No. 9, 1966, გვ. 5-6.). იქვე, ერიხ ფრომს მოჰყავს ვალდო ემერსონის ფრაზა: „ნივთები სხედან უნაგირზე და მართავენ კაცობრიობას“.

როდის დაიხვეს უკან¹⁷. ჰაიდეგერი უფრო შორსაც მიდის და ამბობს, რომ არა მხოლოდ ბუნებაა „გამონეული“ და „იძულებული“, არამედ თავად ადამიანიც ასეთ მდგომარეობაშია; შესაბამისად, იგი რესურსების ერთ დიდ მარაგშია მოქცეული. თანამედროვე ტექნიკა არ არის ადამიანთა მოქმედების უბრალო პროდუქტი. ადამიანი ვერ აკონტროლებს იმას, თუ როდის მოხდება „გამონეულის გაცხადება“, ის პასუხისმგებელია მხოლოდ პასუხზე, „განფარულის ძახილის“ პასუხზე. ჩვენი მიმართება ბუნებასთან არის მხოლოდ სადამკვირვებლო, საგამომძიებლო და კვლევითი, ხოლო ტექნიკას ავტონომიურად გააჩნია საკუთარი არსი, კავშირი და მიმართება ბუნებასთან. ტექნიკას აქვს გაცხადების საკუთარი გზა, ასევე – სამყარო, რომელშიც ის ოპერირებს. მარტივი ფორმულირებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ტექნიკა საგნებს გაგვიცხადებს „მარაგად“ (bestand). ამით ის გულისხმობს, რომ ყველაფერი „გამონეულია“ როგორც ტექნიკური მოხმარებისათვის არსებული რესურსი, რომელიც, შემდგომი მოხმარებისათვის, კიდევ ახალ რესურსს გვაძლევს და ა.შ. ჩვენ „ვინევით“ ნიადაგს ნახშირის მისაღებად, შემდეგ ნახშირს ვიყენებთ სხვა რესურსის მისაღებად და ეს პროცესი თითქმის დაუსრულებელია. ადამიანი ამ აქტივობის მთავარი რგოლი არ არის, – პირიქით, ის მიეკუთვნება ამ პროცესს; ამ უკანასკნელს კი არანაირი მიზანი არ აქვს (განსხვავებით ანტიკური ხანის პროცესისგან, როდესაც ნივთი რაღაც მიზანს ემსახურება), გარდა უბრალო წრებრუნვისა, რომელიც არსაიდან მოდის და არაფრისკენ მიდის. ტექნიკა განდევნის „მთელის“ ნაწილების ჩვეულ ურთიერთმიმართებას და მათ საცვლელ ნაწილებად გარდაქმნის. თუ ანტიკურ სამყაროში ღვინის დოქს ავტონომიურობა გააჩნდა, ავტომობილს ასეთი რამ არ აქვს, მისი ნაწილები არიან იზოლირებული ნამსხვრევები, რომლებიც შორეულ პერსპექტივაში გაცვლას

17 M. Heidegger, *QCT*, გვ. 323.

ექვემდებარებიან. ადამიანებიც სწორედ ამგვარი საცვლელი ნაწილები გახდნენ: მაგალითად, მეტყვევ, რომელიც ხის ინდუსტრიას ემსახურება, სულ ერთია მან ეს იცის თუ არა, ჟურნალებისა და გაზეთების კომერციის ნაწილია, რომელიც, თავის მხრივ, საოგადოებრივ აზრს აყალიბებს, შემდგომ ეს საზოგადოებრივი აზრი წარმოშობს რაღაცაზე მოთხოვნას და ა.შ. როდესაც თეოლოგები ატომურ ფიზიკასა და კვანტური მექანიკის მიღწევებს ღმერთის არსებობის არგუმენტად იყენებენ, ამით ისინი ღმერთს ათავსებენ „შესაკვეთის“ არეალში, ღმერთი ხდება ტექნიციზებული. თუკი ადრე მდინარე რაინზე გაშენებული ხიდი¹⁸ მდინარეს „ნებას რთავდა“ ყოფილიყო ის, რაც ის არის, დღეს არსებული ელექტრო სადგური მას კომერციის უწყვეტ ნაკადში ჯაჭვის ერთ რგოლად გარდაქმნის. ჰაიდეგერის ცენტრალური ცნება ტექნიკის არსის აღსაწერად არის Gestell, რაც ნიშნავს ადამიანური თუ ბუნებრივი რესურსის ერთად თავმოყრას, მის განაწილებას და დაყოფას, მის შემოსაზღვრას სამომავლო გამოყენებისათვის. ჩვენ თავმოყრილნი ვართ უმისამართო პროცესის შიგნით, რომელსაც არანაირი მიზანი და კურსი არ გააჩნია.

ცხადია, ამგვარი დიაგნოზის შემდეგ ჰაიდეგერი საუბრობს საფრთხეზე და ამ მდგომარეობიდან თავის დაღწევის გზებზე. ბრემენის მესამე ლექციაზე ის ამბობს, რომ ტექნიკის არსი ადამიანს აშორებს სამყაროს რეალობისგან, ადამიანისთვის ტექნიკა და Gestell გადაიქცა სამყაროდ. ტექნიკა მეფობს და ჩვენ გვავეიწყდება ჩვენი საკუთრივი თავისუფლება, ჩვენ ვერ ვაანალიზებთ სამყაროს, რომელიც დავკარგეთ.

18 ჰაიდეგერი თავის ერთ-ერთ მოხსენებაში სათაურით *შენება, ბინადრობა, აზროვნება ხიდს* საკმაოდ ღრმა რეფლექსიის საგნად ხდის. ხიდი აქ სიმბოლიზებულია როგორც საგანი, რომელიც ერთმანეთს ახვედრებს ცასა და მიწას, მოკვდავებსა და ღმერთებს („ხიდი საგანია და ჭეშმარიტად ისეთი რამ, რომელიც ოთხებას აერთებს (Versammlung)”). იხ., M. Heidegger, *Building Dwelling Thinking*, trans. D. F. Krell, New York City 2004, გვ. 355.

ჰაიდეგერი იხსენებს ცნობილი ფიზიკოსის, ვერნერ ჰაიზენბერგის ფრაზასაც, როდესაც მან აღნიშნა, რომ ადამიანი სამყაროში ველარსად შეხვდება თავის თავს. ჰაიდეგერი ხაზს უსვამს სხვადასხვა ტიპის საშიშროებას, – იმის შესაძლებლობას, რომ ჩვენ დავცილდეთ პირველყოფილი ჭეშმარიტების ძახილს.¹⁹ პრობლემა ის კი არ არის, რომ ტექნიკა აბუნდოვანებს ან ხელს გვიშლის ჭეშმარიტების არეალის წვდომაში, არამედ ის, რომ ტექნიკა საერთოდ გვაფიქვებს ასეთი არეალის არსებობას. აზროვნება, რომელიც ხსნის „შემობრუნების“ შესაძლებლობას, პირველ რიგში, საფრთხის გააზრებაა. ჰაიდეგერი ჰიოლდერლინს აცეცხრებს: „იქ, სადაც საშიშროებაა, ხსნაც ამოიზრდება“.²⁰ ამ საფრთხის აღმოჩენის შემდეგ, სწორედ აზროვნება უნდა იყოს წინამძღოლი მისგან შემობრუნების პროცესში. შემობრუნება ნიშნავს იმ არეალში დაბრუნებას, რომელშიც ყოფნის ჭეშმარიტება ხილული ხდება.

19 M. Heidegger, *QCT*, გვ. 333.

20 M. Heidegger, *QCT*, გვ. 333.

მეორე გზა ფენომენოლოგიურ სოციოლოგიამდე:

ჰაიდეგერის სოციოონტოლოგია

პატრიკ ასპერსი

შესავალი

სოციალურ მეცნიერებათა ძალზე ცოტა წარმომადგენელი მივიდა ფენომენოლოგიასთან პირდაპირი გზით. მათ უმრავლესობას სხვა ავტორები უწევდნენ მეგზურობას, რომლებიც იმ ხიდის ფუნქციას ასრულებდნენ, რაც პირველწყაროსთან მისასვლელს უზრუნველყოფს. სოციალურ მეცნიერთა შორის ფენომენოლოგიისადმი ინტერესი აღძრა პ. ბერგერის და თ. ლუემანის ცნობილმა ნაშრომმა *რეალობის სოციალური კონსტრუქცია*.¹ ამ ნაშრომმა ასევე მნიშვნელოვანი ზეგავლენა იქონია სოციალურ მეცნიერებებზე, და უპირველეს ყოვლისა – სოციოლოგიაზე. სოციალურ მეცნიერებათა წარმომადგენლებმა სწორედ ამ ნაშრომის მეშვეობით გაიცნეს და დააფასეს კიდევ ერთი ავსტრიელი მოაზროვნე – ალფრედ შიუტცი (1899–1959). შიუტცის მეშვეობით კი, ზოგიერთმა მათგანმა ფენომენოლოგიის მამის, ედმუნდ ჰუსერლისკენ (1859-1938) გაიკვალა გზა. ასე რომ, ფენომენოლოგიისკენ მიმავალი პირველი და, ამავდროულად, ყველაზე კარგად ცნობილი გზა ბერგერიდან იწყება, შიუტცისკენ მიემართება და ჰუსერლთან სრულდება.

წინამდებარე ნაშრომის მიზანია, მკითხველი ფენომენოლოგიასთან მეორე გზით მიიყვანოს, რომელიც გერმანელ ფენომენოლოგსა და ფილოსოფოსზე – მარტინ ჰაიდეგერზე (1889-1976) გადის. ჰაიდეგერი ჰუსერლთან ერთად მუშაობდა, მაგრამ თანდათან თავისი საკუთარი მიდგომა განავითარა.² ამ ნაშრომში შევეცდებით დავამტკიცოთ, რომ

1 P. Berger, T. Luckmann, *The Social Construction of Reality, A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London 1991.

2 D. Frede, "The Question of Being: Heidegger's Project", in: *The Cam-*

ჰაიდეგერის ონტოლოგიური მიდგომა ბევრად უფრო სოციოლოგიურია, ვიდრე კარტეზიული ეპისტემურ-ეგოლოგიური მიდგომა, რომელსაც ჰუსერლი ავითარებს და რომელიც სოციალურ მეცნიერებებშია გაბატონებული. ამ ორი გზის ნათელსაყოფად, აუცილებელია ორი განსხვავება წარმოვაჩინოთ: 1) ეპისტემოლოგიას და ონტოლოგიას, და 2) ეგოლოგიასა და სოციოლოგიას შორის. როგორც ცხადი გახდება, ისინი ურთიერთგადაჯაჭვულნი არიან; თავდაპირველად დავინყებთ ფენომენოლოგიისკენ მიმავალი პირველი გზის განხილვას: ჯერ გავანალიზებთ მის მახასიათებლებს, შემდგომ კი კრიტიკულად განვიხილავთ მათ.

პირველი გზა ფენომენოლოგიისკენ: ეგოლოგიური ეპისტემოლოგია

პირველი გზა ფენომენოლოგიამდე კარგადაა ცნობილი. ამასთან დაკავშირებით, ფენომენოლოგიით სერიოზულად დაინტერესებული სოციალური მეცნიერების წარმომადგენლები იდენტურ ამბებს ჰყვებიან. ბერგერისა და ლუკმანის შემდეგ ისინი შიუტცით ინტერესდებოდნენ; ამის შემდგომ კი, ჰუსერლის შრომებს ეძებდნენ და სწავლობდნენ. თავისი ახსნის სიცხადის გამო, ჰუსერლი კარტეზიული ეპისტემური პოზიციის სანიმუშო წარმომადგენელია. ჩვენი არგუმენტი კი ის გახლავთ, რომ ჰაიდეგერი სოციალურ მეცნიერებათა პარადიგმულ ვარაუდებს³ამჟღავნებს, რაც თავისთავად გასაგებ რამედ ითვლება ხოლმე.

ზოგადად, ფენომენოლოგია შეიძლება განისაზღვროს როგორც სწავლება იმის შესახებ, „რაც ვლინდება.“ ჰუსერლისთვის, რომელსაც ფენომენოლოგიაზე დაყრდნობით ახალი მეცნიერული ბაზისის დაფუძნება სურდა, ძირითადი საკითხი ეპისტემური იყო, რამდენადაც იგი ცდილობდა აეხ-

bridge Companion to Heidegger, Cambridge 2006, გვ. 42-69.

3 T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962.

სნა პრობლემა, თუ როგორ მოიპოვებს კარტეზიული ეგო სამყაროს შესახებ ცოდნას. მისი სანყისი წერტილი იყო ადამიანი რეალურ გარემოში – სიცოცხლის სამყაროში. ჰუსერლი ამტკიცებდა, რომ ყოველი ადამიანი სამყაროში ბუნებრივ მიმართებაში იმყოფება როგორც „ადამიანური პიროვნება, რომელიც სამყაროში სხვებთან ერთად ცხოვრობს“.⁴ ესაა სამყარო, რომელსაც აღვიქვამ: მესმის ჯებირს შეხეთქებული ტალღების შხუილი, ვხედავ სამსახურში მიმავალ მეზობელს და ვსაუბრობ ჩემი ოჯახის წევრებთან; სამყარო უშუალოდ ჩემ ირგვლივაა, ამიტომ სხვა არაფერი მჭირდება, თუ არა მასში მონაწილეობის მიღება.⁵ ამ მიმართებებში სოციალური გარემო, ღირებულებები, სოციალური ცხოვრება, მეზობლები, სასამართლო და ა.შ. ადამიანებისათვის თავისთავად ცხადი მოცემულობებია. ჰუსერლი ამტკიცებს, რომ ეს სამყარო არ გამოდგება ჭეშმარიტი ცოდნის საფუძვლად. ამ ძირითადად იდეამ ჰუსერლი გრანდიოზული პროექტის წინაშე დააყენა: ჩამოეყალიბებინა ცოდნის ჭეშმარიტი საფუძველი.

ფენომენოლოგია აღწერითი მეცნიერებაა, რაც, საბოლოო ჯამში, ეიდიტურ მეცნიერებად ანდა უნივერსალურ ონტოლოგიად იქცევა, როგორც „ტრანსცენდენტალური ინტერსუბიექტურობის, ანდა ფაქტების უნივერსუმის შესახებ“ სწავლება.⁶ ამ პროექტის მიზანი არის ონტოლოგიის, როგორც ფორმალური ონტოლოგიის შექმნა, რასაც ყველა რეგიონული ონტოლოგია დაემყარება – მათ შორის, ემპირიული მეცნიერებანიც. ჰუსერლთან ეს საკითხი კანტის მიერ დასმულ შეკითხვად გარდაიქმნება: თუ როგორ არის შესა-

4 E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Book II: Studies in the Phenomenology of Constitution*, Dordrecht 1989, გვ. 411.

5 E. Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology, Book I*, New York 1962, გვ. 91-93.

6 E. Husserl, "Phenomenology", in: *Encyclopedia Britannica*, Chicago 1945, გვ. 702.

ძლებელი ცოდნა.⁷ ამ გზაზე ჰუსერლი არაფერს ითვალისწინებს, რასაც ჩვეულებრივი ადამიანები, მეცნიერები თუ ფილოსოფოსები თავისთავად ცხად რამედ მიიჩნევენ; ყველაფერი კითხვის ნიშნის ქვეშ უნდა დადგეს. იგი დეკარტის კვალად შეკითხვას იმის თაობაზე სვამს, აქვს თუ არა გამართლება მის გამოცდილებას და პასუხობს: „არა! მთელი ჩემი ცხოვრება და მეცნიერული მოღვაწეობა ყოველგვარი გამართლების გარეშე განველე“.⁸ ჰუსერლის მიზანია „რადიკალურად ახალი სანყისის“ შექმნა, „პირველი ფილოსოფიის“ დაფუძნება.⁹ იგი შემდეგნაირად განმარტავს თავის მიდგომას: „ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია არ არის თეორია... იგი თვითკმარი მეცნიერებაა..., რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ თავის საკუთარ საფუძველს ემყარება“.¹⁰

ჰუსერლი ამტკიცებს, რომ ჭეშმარიტი ცოდნის მოსაპოვებლად აუცილებელია ფსიქოლოგიური რედუქციის განხორციელება, რაც სამყაროს ფრჩხილებში ჩასმას გულისხმობს და ორ ნაწილს წარმოშობს: იმ ნესს, როგორც განიცდება საგნები („ნოეტური“) და იმას, რაც გამოიცდება/გამოცდილებაში მოგვეცემა („ნოემატური“). ეს იმას ნიშნავს, რომ კვლევა თავისი ბუნებით ეპისტემურია: იგი იწყებს შეკითხვით იმის თაობაზე, თუ რა არის ის, რაც წმინდა მე-ს (მცოდნე სუბიექტის) იდეას ეფუძნება.

რეალური სამყაროს ფრჩხილებში ჩასმა (ბრეკეტირება)

ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს, რომ ჰუსერლის მიერ შემოთავაზებული რედუქციები რეალური სამყაროს გამოც-

7 D. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford 2003, გვ. 8.

8 E. Husserl, "Phenomenology and Anthropology", in: *Edmund Husserl, Shorter Works*, P. McCormick, F. Elliston (Ed.), Notre Dame 1981, გვ. 318.

9 E. Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology, Book I*, New York 1962, გვ. 19-20.

10 იქვე, გვ. 13.

დილებით იწყება¹¹, ამ გამოცდილების ანალიზი კი ტრანსცენდენტალურ სფეროში ხორციელდება და არა ბუნებრივ მიმართებაში.¹² იგი გვთავაზობს რედუქციის მეთოდს და ეს ნიშნავს ბუნებრივი მიმართების ფრჩხილებში ჩასმას. იგი ვრცელდება ადამიანზე, სქესზე, პიროვნულობაზე, ისტორიასა და ყველა მეცნიერებაზე.¹³ სხვადასხვა მეცნიერებები იმიტომ ექვემდებარებიან ფრჩხილებში ჩასმას, რომ მოკლებულნი არიან საფუძველს, რაც ცოდნის ანალიზის მყარ ბაზისად გამოდგებოდა; მათ არ აქვთ საკუთარ საფუძველებზე რეფლექსიის უნარი. ამიტომაც არის, რომ ფენომენოლოგია ვერ შეეთვისება ემპირიულ მეცნიერებათა თეორიულ შედეგებს.¹⁴ მხოლოდ ტრანსცენდენტალური რედუქციის განხორციელების შემდეგ, რომელიც ხდება და რომელიც პირველ პირში შეიძლება მოხდეს, ეგოს ეძლევა შესაძლებლობა, დაინახოს საგნის არსი და ეს ხდება წმინდა ჭვრეტის საფუძველზე შესაძლებელი.¹⁵

ტრანსცენდენტალური (კარტეზიული) რედუქცია არა მხოლოდ რეალურ სამყაროს სვამს ფრჩხილებში, არამედ სულის (სამშვინველის) არსებობასაც. ჰუსერლი ამბობს, რომ ტრანსცენდენტალური რედუქცია საფუძველს უქმნის სუბიექტურობის არსებობას და იმას, რაც „სამყაროს ქმნის“.¹⁶ ამ რედუქციით ვალწევთ ეგო-ს პოლუსს. ფრჩხილებში ჩასმა სხვა არაფერია, თუ არა „გზა სამყაროს გარეგანი გამოცდილებიდან ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობისკენ“.¹⁷ ეს

11 E. Husserl, „Phenomenology and Anthropology“, გვ. 337.

12 E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, გვ. 20.

13 E. Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*, გვ. 155-167.

14 იქვე, გვ. 56-57.

15 იქვე, გვ. 174-175.

16 E. Husserl, „Phenomenology and Anthropology“, გვ. 701.

17 E. Husserl, „The Amsterdam Lectures on Phenomenological Psychology“, in: *Edmund Husserl Collected Works, Vol. VI: Edmund Husserl, Psychological*

იმას ნიშნავს, რომ სამყარო, ჩემი და სხვა ადამიანების ჩათვლით, აღარ არის ყურადღების ცენტრში; იგი ფრჩხილებშია ჩასმული და ამიერიდან ყურადღების ცენტრშია სამყარო როგორც ფენომენი.¹⁸

ჰუსერლი გარკვევით აცალიბებს ეპისტემურ მიმართებას; სამყარო გამოცდილებაში მიღებული და ნაცოდნია ტრანსცენდენტალური სუბიექტის, ეგო-ს მიერ. მაშასადამე, ეგო როგორც ყოველდღიური ცოდნის, ისე მეცნიერული ცოდნის ობიექტურობის ამგები პოლუსია, რომელიც ასევე ყოველდღიურ ცოდნაზეა დაშენებული.¹⁹ ცოდნის საფუძველი აღარ არის ობიექტთა გარეგან სამყაროში (როგორც ეს ობიექტივიზმურ ტრადიციაშია), მას მეტალური საფუძველი აქვს. ეს გახლავთ რადიკალური ცვლილება, რასაც ჰუსერლი „კოპერნიკულ გადატრიალებას“ უწოდებს.²⁰

ჰუსერლი ამბობს, რომ აქამდე ფენომენოლოგია მართობაში მყოფი ეგოს აქტივობად იყო გაგებული. ამიტომ, მან იდენტური ეგო-ების ტრანსცენდენტალური „კომუნის/თემის“ (community) იდეა მოხაზა. ამით გერმანელი ფილოსოფოსი, სოციოლოგების მსგავსად, „სოციალურის“ წარმომავლობის შესახებ საკითხს განიხილავს, თუმცა მიიჩნევს, რომ ეს ხელმეორე, ნაწარმოები საკითხია და ყოველი სოციალური კომუნა სხვა არაფერია, თუ არა „უმაღლესი რანგის პირი“.²¹ ამით ფუძნდება ის, რასაც ეგოლოგია შეიძლება ეწოდოს.

მაშასადამე, ეს უნივერსალური კონკრეტული ონტოლოგია (მეცნიერების თეორიის უნივერსალური და კონკრეტული თეორია – არსის კონკრეტული ლოგიკა) [ტრანსცენ-

and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger, Dordrecht 1997, გვ. 245.

18 იქვე, გვ. 246.

19 E. Husserl, *Cartesian Meditations, An Introduction to Phenomenology*, Haag 1960, გვ. 59.

20 იქვე, §61.

21 იქვე, გვ. 132.

დენტალური ფენომენოლოგია] იქნებოდა აბსოლუტური საფუძვლის მქონე მეცნიერების პირველი უნივერსუმი. ეს თავისი არსით პირველ ფილოსოფიურ დისციპლინად წარმოგვიდგება, როგორც „სოლიფსისტურად“ რედუცირებული „ეგოლოგია“ – პრიმორდიალურად რედუცირებული ეგო-ს ეგოლოგია. ინტერსუბიექტური ფენომენოლოგია სწორედ ამ დისციპლინას ემყარება.²²

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეგოლოგიური პოზიცია სუბიექტს (ეგოს) გულისხმობს, რომელიც თავისი თავიდან როგორღაც გამოდის და ცდილობს ყველაფრის გაგებას, მისი გარემოს, სხვებისა და სოციალური ცხოვრების ჩათვლით. მე მას ფიქციურ თვალსაზრისს ვუწოდებდი, რაკი იგი ზურგს აქცევს ყოველდღიურ ცხოვრებას; ჰუსერლი ამტკიცებს, რომ:

ყოველდღიური ცხოვრების პრაქტიკა ნაივურია. ადამიანი ჩაძირულია უკვე-მოცემულ ყოველდღიურ სამყაროში, როცა გამოცდილებას იღებს, აფასებს, იმეცნებს თუ მოქმედებს... ასეა პოზიტიური მეცნიერებების შემთხვევაშიც. ისინი უაღრესად ნაივურნი არიან და მახვილგონიერული თეორიული ტექნიკის პროდუქტებს წარმოადგენენ.²³

მეხუთე კარტეზიული მედიტაციიდან კარგად ჩანს, რომ ეს ამოსავალი წერტილი არასოციალურია. უფრო მეტიც, ეს სანწყისი, უწინარეს ყოვლისა, მონადურია და მხოლოდ ამის შემდეგ – ინტერმონადური.²⁴ მისი სოციალურ-მეცნიერული წყარო მცოდნე და მოქმედი სუბიექტია, თუმცა იგი ხშირად სიცოცხლის სამყაროში ცხოვრობს. ეგოლოგიური მეთოდი ადამიანის, როგორც ეგოს, შესახებ ისტორიულად შექმნილი დოქტრინაა²⁵, რომელსაც ძველ ბერძნულ აზროვნებაში აქვს ფესვები გადგმული, საიდანაც ქრისტიანულ მსოფლმხედვ-

22 იქვე, გვ. 155.

23 იქვე, გვ. 152-3.

24 იქვე, გვ. 156.

25 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2001b, გვ. 22-23.

ელობაში გადავიდა და სრულყოფილი სახით დეკარტმა ჩამოაყალიბა. ეს იდეა სოციალურ მეცნიერებათა ფარულ საფუძველს წარმოადგენს.

შიუტცისეული შემოხრება სოციოლოგიაში

ჰუსერლის კვლევითი მიზანი არ ყოფილა სოციოლოგია, არამედ მას ჰქონდა ამბიცი, ყველა მეცნიერების – მათ შორის, სოციოლოგიის საფუძველი წარმოედგინა. მოუხედავად ამისა, შიუტცი სწორედ ჰუსერლის ფენომენოლოგიამ შთააგონა. იგი აღიარებს, რომ ფენომენოლოგია ცენტრალური დოქტრინაა, თუმცა, მოუხედავად ამისა, აცხადებს, რომ იგი არ მიჰყვება ჰუსერლს: „როცა საქმე სოციალურ სამყაროზე მიდგება, თავს ვანებებთ მკაცრად ფენომენოლოგიურ მეთოდს. ჩვენი შესწავლის ობიექტი არის ადამიანი, რომელიც სამყაროს ბუნებრივი განწყობის პოზიციიდან განიხილავს“.²⁶ შიუტცის მიხედვით, სოციალურ მეცნიერებათა ამოსავალი წერტილი არის „ინტენციური ცნობიერების გამოცდილება, რომელიც სხვა თვითებზეა მიმართული“.²⁷ ეს მეთოდი აშკარად ადამიანური ცხოვრების მენტალურ მხარეზეა ორიენტირებული, მაგრამ ადამიანური პრაქტიკის შესახებ ძალზე მცირედს გვიამბობს.

მოქმედების სრული თეორიის შესაქმნელად, შიუტცმა ფენომენოლოგიიდან მნიშვნელობის თეორია აიღო და მას მოქმედების მაქს ვებერისეული თეორია დაუმატა. სოციოლოგიის ვებერისეული იდეა სხვებზე მიმართულ მოქმედებებს განიხილავს, მაგრამ ეს მოქმედების მხოლოდ ქვე-კატეგორიაა²⁸, რაც ვებერის შემდეგი ციტატიდან

26 A. Schütz, *The Phenomenology of Social World*, London 1976, გვ. 97-97; 43-44.

27 იქვე, გვ. 144.

28 M. Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Berkeley 1976.

აშკარად ჩანს:

მოქმედებაზე ჩვენ იმდენად უნდა ვისაუბროთ, რამდენადაც მოქმედი ინდივიდი თავის ქცევაში – ფარულად თუ აშკარად, მდუმარედ თუ უსიტყვოდ – სუბიექტურ მნიშვნელობას დებს. მოქმედება „სოციალურია“ იმდენად, რამდენადაც იგი ანგარიშს უნებს სხვათა ქცევებს და მიმართულია მათზე.²⁹

უნდა ვალიაოთ, რომ ლოგიკური თვალსაზრისით, შიუტცი მნიშვნელოვან სვლას აკეთებს, როცა ჰუსერლის ცოდნისა და მნიშვნელობის თეორიის ეგოლოგიურ საწყისს ვებერის არა-სოციალურ ამოსავალ (არსებითად ეგოლოგიურ) წერტილთან აკავშირებს.

ჰუსერლის შრომა ყველა გვიანდელი ფენომენოლოგიის პირობაა, მაგრამ მან ერთგვარი უფსკრული გააჩინა ფილოსოფიურ ფენომენოლოგიასა და სოციოლოგიურ ფენომენოლოგიას შორის, რამდენადაც ეს უკანასკნელი ტრანსცენდენტალური სფეროს გარეთ დარჩენას ცდილობს; ამას ხელი შეუწყო შიუტცის თეორიამ, რომელმაც „უარი თქვა მკაცრად ფენომენოლოგიურ მეთოდზე“. პიტერ ბერგერი იზიარებს შიუტცის პოზიციას და ამბობს, რომ „სიციოცხლის სამყარო“ არის სამყარო, „რომელშიც ჩვენ სხვა ადამიანებთან ერთად ვცხოვრობთ და „ნორმალურად“ ვმოქმედებთ³⁰ და ამ სამყაროს რეალობა ისაა, რომ იგი ჩვენთვის „ბუნებრივი“ გარემოა. ჩემს შრომაში სოციოლოგიური ფენომენოლოგიის იმ ტრადიციიდან ამოვდივარ, რომელსაც საფუძველი ჰუსერლმა, შიუტცმა, ბერგერმა და ლუკმანმა ჩაუყარეს, მაგრამ მე მას უფრო მეტად გამოცდილებისეულ მიმართულებას ვაძლევ³¹, რამაც ემპირიულ ფენომენოლოგიამდე მიმიყვანა;

29 იქვე, გვ. 4.

30 P. Berger, *Auf den Spuren der Engel: Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendens*, Frankfurt a.M. 1970, გვ. 15.

31 P. Apsers, *Markets in Fashion, A Phenomenological Approach*, London 2006; P. Apsers, „Empirical Phenomenology: a Qualitative Research Ap-

თუმცა, ჯერ ნაადრევია იმაზე მსჯელობა, რამდენად ღირებულია ამგვარი მიდგომა. ისიც უნდა ითქვას, რომ ჰუსერლის მთავარი ნაშრომი, რომელშიც სიცოცხლის სამყაროა განხილული, სულ ახლახანს გამოქვეყნდა.³² ჯერ-ჯერობით კი, ფენომენოლოგი მკვლევარები მაინც ძველ, კარტეზიულ მიდგომას ამჯობინებენ.³³

მიუხედავად ამისა, თითოეულ ამ მიდგომათაგანი, მეტ-ნაკლებად, ცხადად ინარჩუნებს ეგოლოგიის იდეას. ყოველი მათგანი მენტალურ მხარეს უსვამს ხაზს და ამით თავის ერთგულებას გამოხატავს სოციოლოგიის იმ ტრადიციისადმი, რომელიც ადამიანის იდეით იწყებს, რის თანახმადაც იგი შინაგანად სოციალური არსება არაა. ადამიანს აქვს სოციალურ არსებად ქცევის შესაძლებლობა, მაგრამ იგი არ არის იმთავითვე ასე დადგენილი. თუ ჰუსერლსა და ვებერს დაეუჯერებთ, მნიშვნელობა ინდივიდუალური კონსტიტუციის მქონეა და მხოლოდ შემთხვევითაა სოციალური. ამიტომ, სულაც არ არის აუცილებელი ის მიკერძოება, რომელსაც სოციალური მეცნიერებები ჰუსერლისეული ეგოლოგიის მიმართ იჩენენ. ხშირად ხდება, რომ მოაზროვნეები ჰაიდგერს უარყოფენ და ჰუსერლის „სუბიექტურსა“ თუ „ეგოლოგიურ“ საწყისს ირჩევენ. იმანუელ ლევინასი „მარტოობის ონტოლოგიური ძირის“ შესახებ საუბრობს, რაც იმას ნიშნავს, რომ უარყოფს „მარტოობის ჰაიდგერიანულ კონცეფციას, რომლის თანახმადაც მარტოობა სხვასთან მიმართებაში ყალიბდება“.³⁴ საქმეს უფრო ნაადგებოდა, სოციალურ მეცნიერებათა წარმომადგენელ ფენომენოლოგებს ჰაიდგერიც რომ

proach”, in: *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, Nr. 9, 2009.

32 E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937): Husserliana LXXXII*, Dordrecht 2008.

33 D. Moran, *Introduction to Phenomenology*, London 2000; D. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford 2003.

34 E. Levinas, *Time and the Other*, Pittsburgh 1987, გვ. 40-41.

შეესწავლათ, მაგრამ ჰაიდეგერს ცოტა სოციოლოგი ეპყრობა სერიოზულად; მათ შორისაა იოჰანეს ვაისი.³⁵

მეორე გზა ფენომენოლოგიისკენ: სოციალური ონტოლოგია

უფრო ნაყოფიერი იქნება, თუ ჰაიდეგერის ფენომენოლოგიას ჰუსერლისეული ფენომენოლოგიის იდეის კრიტიკად წავიკითხავთ. ჰაიდეგერის თანახმად, ფილოსოფია უნივერსალური ფენომენოლოგიური ონტოლოგიაა, რაც იმას ნიშნავს, რომ მისი ამოსავალი წერტილი საზოგადოებაში მცხოვრები ადამიანია და არა განყენებული ეგოს მიერ აღმოჩენილი სამყარო.³⁶

ჰაიდეგერი ამტკიცებს, რომ ონტოლოგიური საკითხი იმის გარჩევით უნდა დაიწყოს, თუ ვინ ვართ ჩვენ. ამის საპირისპიროდ, ეპისტემური პოზიცია ერთმანეთისგან მიჯნავს ადამიანსა და „გარესამყაროს“. მაშასადამე, განსხვავება ისაა, რომ სუბიექტი, რომელმაც სამყარო უნდა აღმოაჩინოს, ეპისტემურ ტრადიციაში იმთავითვე აწანამძღვრებს ონტოლოგიას.³⁷ თუმცა, აქ პრობლემა ონტოლოგია კი არა, ნებისმიერი ონტოლოგიისათვის საფუძვლის გამოძებნაა.³⁸ ჰაიდეგერი ონტოლოგიის „შექმნის“ ცენტრში ადამიანს ათავსებს, ნაცვლად კარტეზიული შეკითხვისა იმის თაობაზე, თუ რედუქციის მეშვეობით როგორ ვიმეცნებ მე – ეგო – „გარეგანად არსებულ სამყაროს“ ჭეშმარიტად, როგორც ამას ჰუსერლი გვთავაზობს. ამასთან დაკავშირებით, ზოგიერთი მოაზროვნე შენიშნავს, რომ „ყოფნა და დროს სტრატეგიაა, გადახედოს კარტეზიულ ტრადიციას ინდივიდუალური

35 J. Weiss, „Einleitung“, in: *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz 2011.

36 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 436.

37 იქვე, გვ. 58-66.

38 იქვე, გვ. 68.

სუბიექტის საზიარო სოციალური პრაქტიკებისადმი დამოკიდებულების ჩვენების გზით.³⁹

ჰაიდეგერისთვის ამოსავალი წერტილი ჩვენი ყოველდღიური ცხოვრება და მისი პრაქტიკებია.⁴⁰ მისი მტკიცებით, ჩვენ ამ სამყაროს ნაწილი ვართ, საიდანაც გამომდინარეობს, რომ მეცნიერებას ვერ გავაკეთებდით, თუ მისი ნაწილი არ ვიქნებოდით. ჩვენ ვართ სამყაროში და სწორედ ამიტომ საუბრობს ჰაიდეგერი *Dasein*-ის [მუნ-ყოფნის] შესახებ.⁴¹ მუნყოფნა არის ყოფნა, რომელიც ყოველთვის ჩემია – ის მე ვარ⁴² და მე თავიდან ვერ მოვიშორებ ჩემს ყოფნას (მუნ-ყოფნას).

ჰაიდეგერის ჰერმენევტიკული ფენომენოლოგია ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიისგან არსებითად განსხვავდება. იგი ამტკიცებს, რომ ჰუსერლი კონსტრუირებული პრობლემის გადაჭრას ცდილობს, რაც მის მიერ შემუშავებული ეპოხეს მეთოდიდან გამომდინარეობს. ჰაიდეგერი ამბობს, რომ დეკარტისა და ლაიბნიცის ტრადიციაში განყენებულ სუბიექტს აღარ ძალუძს სხვებთან კავშირის დამყარება. ჰუსერლი შეეცადა, ეს პრობლემა ეგოპოლუსებს შორის „ემპათიის“ შემოტანით გადაეჭრა.⁴³ ჰაიდეგერის მიდგომა მიდის მიერ წარმოდგენილი პოზიციისგან აბსოლუტურად განსხვავდება.⁴⁴ გ.პ. მიდის პოზიცია არსებითად ეპისტემურ-ეგოლოგიურია, თუ მას ჰაიდეგერს შევადარებთ.⁴⁵ ჰაიდეგერის მიდგომა კი, აზროვნების იმ წესს

39 H. Dreyfus, *Being-in-the-world, A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge 1991, გვ. 14; H.-B. Schmid, *Plural Action, Essays in Philosophy and Social Science*, Dordrecht 2009.

40 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 28-31.

41 იქვე, გვ. 15.

42 M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, Abteilung II, Vorlesungen 1923-1944, Frankfurt a.M. 1979, გვ. 325.

43 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 140.

44 G. Mead, *Mind, Self and Society, From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago 1934, გვ. 221-226.

45 V. Malhorta, "A Comparison of Mead's 'Self' and Heidegger's 'Dasein':

უპირისპირდება, რომლის ცენტრშიც დგას ეგო როგორც რაციონალური არჩევანი.⁴⁶

ჰაიდეგერი ჰერმენევტიკულ საწყისს გვთავაზობს, რომელიც ჩვენი პოზიციისა და ცოდნის ისტორიულ ხასიათს გვიხსნის.⁴⁷ ჩვენ, როგორც ადამიანები (*მუნყოფნა*), კონცეპტების სტრუქტურაში ვართ მომწყვდეულნი; *მუნყოფნის* გასაგებად აუცილებელია ამ კონცეპტუალური სტრუქტურის „დეკონსტრუქცია“, ანდა მისი დაშლა.⁴⁸ ჰაიდეგერის თანახმად, ყოველი შეკითხვა იქიდან უნდა ამოდიოდეს, რაც „ჩვენ ვიცით“; ეს უკანასკნელი კი სიცოცხლის სამყაროშია ფესვგადგმული. იგი აღიარებს, რომ ეს სამყარო ადამიანური კულტურის განვითარების ისტორიული პროდუქტია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ჩვენი ლოგიკა და ონტოლოგია ნარსულის ნაწარმოებია.⁴⁹ ეს სწავლება ზეგავლენამოხდენილია ჩვენი შეხედულებებით და ამდენად, ისტორიულად განპირობებულია⁵⁰, რაშიც დროითობის მნიშვნელადობა აირეკლება. ჰაიდეგერი წარმოადგენს პოლიზმს, რომელშიც ადამიანის კონსტიტუცია, ერთი მხრივ, გაგებულია „ხელსაწყოსთან“ მიმართებით, მეორე მხრივ კი, ადამიანის ყოფნა უფრო მეტია, ვიდრე „ობიექტების“ ყოფნა. ადამიანს განსაკუთრებული როლი ენიჭება სამყაროს კონსტიტუციაში. მოდით, უფრო ღრმად ჩავიხედოთ ამ ორ მიმართებაში.

ჰაიდეგერისთვის ნებისმიერი ცოდნა დაფუძნებული უნდა იყოს ადამიანში, როგორც იმ არსებაში, რომლისთვის-

Toward a Regrounding of Social Psychology”, in: *Human Studies*, Nr. 10, გვ. 357-382.

46 M. Dermot, *Introduction to Phenomenology*, London 2000, გვ. 238.

47 M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1919-1944; Bd. 17, Frankfurt a.M. 1994, გვ. 109-114.

48 იქვე, გვ. 117.

49 იქვე, გვ. 113.

50 იქვე, გვ. 115.

საც სხვა ადამიანებს შორის ცხოვრება კონსტიტუციურია.⁵¹ ეს მიმართება არის მიმართება მუნყოფნასა და მანს (das Man) შორის. მაგრამ, რას ნიშნავს მანის იდეა? მანი „თავიდანვე“ უფრო მომცველი მთელის, სამყაროს ნაწილია; ის არასდროს არის მარტო, არამედ მასთან ერთად ყოველთვის სხვებიც არიან. ერთობ მკაცრი განცხადებაა. იგი გვეუბნება, რომ მავანი აქ არის, მაშინ როცა ის აქ არ იმყოფება (დასწრება იმავე დროით-სივრცულ მომენტში). სხვებთან ამგვარი მიმართება მუნყოფნისათვის კონსტიტუციურია და მაშინაც, როცა მუნყოფნა მარტოა, ექსისტენციალურად სხვებიც ყოველთვის მასთან არიან. ცხადია, რომ ჩვენ, როცა რაღაცას ვაკეთებთ, ყოველთვის პირდაპირ ვხვდებით სხვებს – მაგალითად, სამუშაოზე.⁵² მათი არსებობა ჩვენთვის, სხვების პირდაპირ დასწრებასთან ერთად, შესამჩნევია სწორედ მათ არაპირდაპირ დასწრებულობაში იმ ხელსაწყოების ფორმით, რომლებიც ადამიანისთვისაა შექმნილი: მაგიდა, რომელიც ვილაცამ დაამზადა, ქოლგა, რომელიც ვილაცას დარჩა.⁵³

ნიცშესთან ერთად, ადამიანის შესახებ ჰაიდეგერის⁵⁴ შეხედულების ერთი არსებითი ასპექტი ის გახლავთ, რომ ადამიანი მარტო არ არის; იგი არსებითად „სოციალურია“ და იმდენად „გადაჯაჭვულია“ სხვებზე და იმდენად განპირობებულია სხვებით, რომ უჭირს კიდევ მარტო ყოფნა. არც ერთ მეტაფიზიკურ რედუქციას არ ძალუძს ამის გაუქმება. ამასთან, რა თქმა უნდა, ეს სხვა პრობლემაა და განსხვავდება ღმერთთან მიახლოების „ექსისტენციალური“ პრობლემისგან, რაც არსებითად მიაჩნდა კირკეგორს – პრობლემა იმისა, თუ როგორ დავუახლოვდეთ ღმერთს (და, პრინციპში, ერთმანეთს). ჰაიდეგერისთვის ეს პრობლემა ადამიანის ონ-

51 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 53-60.

52 იქვე.

53 M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, გვ. 326-329.

54 P. Aspers, *Markets in Fashion, A Phenomenological Approach*, London 2006.

ტოლოგიური კონსტიტუციის საკითხია.

მნიშვნელოვანია იმის აღნიშვნა, რომ სამყაროში სხვა ადამიანებთან ერთად ყოფნა არ არის იგივე, რაც ქვებთან ერთად ყოფნა. ობიექტები ხელმისაწვდომნი არიან, მაგრამ სხვაგვარი აზრით. ქვებიც და ზღვაც სამყაროს ნაწილია, მაგრამ ადამიანს არ ძალუძს მათთან ყოფნა. ადამიანს მხოლოდ სხვა ადამიანებთან ერთად ყოფნა შეუძლია, რაც (თანყოფნა (Mitsein), როგორც ამას ჰაიდეგერი უწოდებს) ადამიანის სპეციფიკური ონტოლოგიური მიმართების მახასიათებელია.⁵⁵ თანყოფნა მიუთითებს სხვებზე სრულიად განსაკუთრებული ფორმით; როცა, მაგალითად, მავანი ტბაზე ნავით სეირნობს, ის არ არის იმავე ონტოლოგიურ მიმართებაში ნავთან როგორც ჩემთან.

მაშასადამე, მუნყოფნისა და მანის მიმართება არსებითი მიმართებაა და შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანი იმდენად არის ადამიანი, რამდენადაც იგი ითვისებს და სწავლობს წინაპრების მიერ შექმნილ ინსტიტუტებს და ცოდნას. მანი თავის აქტივობაში ყოველთვის დაკავშირებულია სხვებთან; ეს კავშირი არის როგორც პირდაპირი – მაგალითად, მიმწოდებლის მიმართება მომხმარებელთან -, ისე არაპირდაპირი, როცა, მაგალითად, ადამიანი სხვების შესახებ დაწერილ სტატიას კითხულობს (კითხულობს ისე, როგორც კითხულობენ; საუბრობს ისე, როგორც საუბრობენ). სოციალურად აგებული ნორმები და აქტივობები არასდროს შეიძლება გამოირიცხოს იმისგან, თუ როგორ მოქმედებს ადამიანი; წინააღმდეგ შემთხვევაში, იგი აღარ იქნებოდა ადამიანი. მუნყოფნა არის სამყარო-ში-ყოფნა⁵⁶ – იგი ამზადებს საგნებს სხვებთან ერთად და სხვებისთვის, მიმართებაშია სხვებთან და იყენებს იმ ხელსაწყოებს და ცოდნას, რომელიც სხვებმა შექმნეს, მიემართება რა ადამიანურ/ადამიანის ნორმებს. მა-

55 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 137.

56 იქვე, გვ. 138.

შასადამე, ეს ონტოლოგიური კონსტიტუცია თავისი არსით სოციალურია. აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია ვისაუბროთ სოციოონტოლოგიურ კონსტიტუციაზე, ანდა, მოკლედ, სოციოონტოლოგიაზე.

სოციალურად დამუხტული ადამიანი

რა თქმა უნდა, შეუძლებელია ჰაიდეგერის პროექტი აქ მთელი თავისი მასშტაბით წარმოვადგინოთ⁵⁷, თუმცა ერთი რამ სრულიად აშკარა უნდა იყოს: ადამიანის კონსტიტუციის ერთი არსებითი ნაწილი, რომლის თავიდან მოშორებასაც ის ვერასოდეს შეძლებს, სხვები არიან. ახლა უნდა დავსვათ გარდაუვალი შეკითხვა იმის თაობაზე, თუ რა შედეგები აქვს ჰაიდეგერის ამ მიდგომას სოციალური მეცნიერებებისთვის. პიტერ ბერგერისა და თომას ლუკმანის თანახმად, შეუძლებელია ადამიანი არასოციალურ არსებად მოვიაზროთ. ჰაიდეგერის მოსაზრებით, ყოველი ინსტიტუცია და წესრიგი ადამიანის მიერ არის განპირობებული. ჰუსერლისთვის, შიუტცისა და ვებერისთვის ამოსავალი წერტილი არ არის ადამიანი როგორც სოციალური არსება. მაშასადამე, სოციოლოგიას უფრო მეტად განმსჭვალავს ეგოლოგიური მიდგომა, ვიდრე ოდენ რაციონალური არჩევანისა და ეკონომიკური ადამიანის იდეა.

ამ ნაშრომში შემოგთავაზებთ ონტოლოგიური დაფუძნება, რაც მარტინ ჰაიდეგერის სოციოონტოლოგიას ემყარება. ეს საფუძვლები არ მოიპოვება ადამიანის არც ბიოლოგიურ⁵⁸ და არც ფსიქოლოგიურ შტრიხებში. სწორედ ადამიანის სხვებთან მიმართება, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ (მანის მეშ-

57 H. Dreyfus, *Being-in-the-World, A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge 1991; R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland, Heidegger und seine Zeit*, München 1994.

58 R.-E. Park, "Human Ecology", in: *The American Journal of Sociology*, Nr. 42, გვ. 1-15.

ვეობით), აკონსტიტუირებს მას; „ბიოლოგია“ და „ფსიქოლოგია“ უფრო ყოფნის მოდუსებია და არა ცოდნის პირველადი პრინციპები.

შუსერლისა და კარტეზიული ტრადიციის სხვა მიმდევართა კრიტიკა – რომელიც ეკონომიკური თეორიის, რაციონალური გადანყვეტილების და ვებერიანული სოციოლოგიის ბაზისია – იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანმა თავისი პრობლემები ეგოლოგიური საცხოვრისიდან არ უნდა გადაჭრას. ამგვარი ეგოლოგიური მიდგომა კვაზი-პრობლემებს წარმოშობს: მაგალითად, როგორიცაა „პატიმრის“ დილემა, სახელმწიფოს წარმოშობა და სხვ.

სოციოლოგიური სანყისის მიხედვით, ადამიანი ექსისტენციალურად თავისუფლად არ იბადება, რამდენადაც მისი მიმართება სამყაროსთან სხვებისგანაა განპირობებული. ეს იდეა ცხადად შეინიშნება ნიცშეს შრომებშიც, რომელიც უფრო მეტად წარმოგვიდგენს იმას, თუ როგორ არის ადამიანი „ჩაკირული“ სოციალურ სამყაროში, ვიდრე ზეკაცის ნორმატიულ ხედვას.⁵⁹ ადამიანი სოციალური არსებაა და როგორც ჰაიდეგერი ვარაუდობს, ის ბევრად უფრო სოციალურია, ვიდრე სოციოლოგებს წარმოუდგენიათ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ადამიანი, ონტოლოგიური თვალსაზრისით, ქარბადსოციალიზებულია⁶⁰, რაც არ უარყოფს იმას, რომ ონტურად იგი არასაკმარისად სოციალიზებულია.

დასკვნა

ამ ნაშრომის დედააზრი ის გახლავთ, რომ სოციალური მეცნიერებები ჯერ არ დამდგარან ფენომენოლოგიისკენ მიმავალ მეორე გზაზე, რომელსაც მარტინ ჰაიდეგერთან მი-

59 P. Aspers, „Nietzsche's Sociology“, in: *Sociological Forum*, Nr. 22, გვ. 474-499.

60 D. Wrong, „The Oversocialized Conception of Man in Society“, in: *American Sociological Review*, Nr. 26, გვ. 183-193.

ვყავართ. თუმცა, ეს გზა ცხადად დასანახი არაა სოციალურ მეცნიერთა უმრავლესობისათვის, ვინაიდან ჰაიდეგერსა და სოციალურ მეცნიერებებს შორის ძალზე სუსტი კავშირია. ჩვენ შევეცადეთ წარმოგვეჩინა ამ გზის ნაყოფიერება, რათა სოციალურმა მეცნიერებებმა მტკიცე სოციალური საფუძველი მოიპოვონ. სამწუხაროდ, ფენომენოლოგიის ორი ტიპიდან, კარტეზიული ეგოლოგიიდან და ჰაიდეგერის სოციო-ონტოლოგიიდან, სოციოლოგიის დამფუძნებელმა მამებმა – განსაკუთრებით ვებერმა – საფუძვლად კარტეზიული ეგოლოგია აიღეს. ნეოკლასიკური თეორიაც⁶¹ ეგოლოგიური მიდგომით იწყებს და მიაჩნია, რომ იგი კვლევის ნებისმიერი სფეროსთვის ერთადერთი სწორი გზაა. ამის გაკეთება კი შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ თავისთავად მიღებული სიცოცხლის სამყაროს ფონის საწინააღმდეგოდ.

ჰუსერლის კარტეზიულსა და მონადოლოგიურ თვალსაზრისს ძალზე ცოტა სოციოლოგი იღებს ცოდნის საფუძვლად. სოციოლოგიაში უპირატესი გახდა ეგოლოგიური პოზიცია. რაც შეეხება ვებერიანულ იდეას და სოციალური ქმედების განსაზღვრებას, ვფიქრობთ, რომ ის მცდარი სანყისი წერტილია, რადგანაც, ვებერის მიხედვით, სოციალური მოქმედება არსებითი კი არ არის, არამედ იგი შემთხვევითი დამატებაა იმისა, რაც სოციოლოგიას არასოციალური სიცოცხლის სახით წინდანი ეძლევა. ამ გაგებით, სოციოლოგია სხვა არაფერია, თუ არა რალაც, რაც ეკონომიკას ემატება, როგორც ამას ვებერთან ვხვდებით. ეს პოზიცია ფარულად მოქმედებს მთელს სოციალურ აზროვნებაში.

სოციოლოგიაში ეგოლოგიური პოზიციის არსებობა ას ნელს ითვლის და ამჟღავნებს, რომ ადრე თუ გვიან ახალი პოზიცია უნდა ჩამოყალიბდეს. ამ ნაშრომს ვერ ექნება იმის პრეტენზია, რომ იგი ახალ ალტერნატივას დეტალურად მოხაზავს. ჩვენ მხოლოდ მინიშნებას ვიძლევიტ ახლებურ და-

61 G. Becker, *A Treatise on the Family*, Cambridge 1991.

საწყისზე, ამოვდივართ რა ფენომენოლოგიის მეორე გზიდან, სახელდობრ, მარტინ ჰაიდეგერის მიერ განვითარებული იდეიდან. მისი სოციოონტოლოგია საინტერესო ნაბიჯია სოციალურ მეცნიერებათა ქეშმარიტად სოციალური საფუძვლის გზაზე.

თავისუფლება როგორც ჭეშმარიტების არსი მარტინ ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში

მარიამ ხაზარაძე

მარტინ ჰაიდეგერის ფილოსოფია, რომელიც ფუნდამენტური ონტოლოგიის სახელწოდებას ატარებს, მთავარ საკითხად ადამიანის ყოფნის ნირს და ყოფნის ჭეშმარიტებას იხდის. აქ უმთავრესი აქცენტი მისი თავისუფლების შესაძლებლობაზე კეთდება, რომელიც, თავის მხრივ, ადამიანური ყოფნის ნირის მაკონსტიტუირებელია. ჰაიდეგერის ნააზრევის თანახმად, ადამიანი ისეთი მყოფია, რომელსაც ყოფნის გაგება აქვს და ამ გაგებით ექსისტირებს.¹ სწორედ ამას ადასტურებს ყოფნა და დროს მეორე თავი, რომელიც ყოფნის საკითხს და მასზე შეკითხვის დასმის სტრუქტურას აანალიზებს. აქ გამოიკვეთება, რომ ყოფნაზე და ყოფნის ჭეშმარიტებაზე შეკითხვის დასმის შესაძლებლობა იმ ექსისტენცს აქვს, რომელსაც, როგორც მუნყოფნას (Dasein), კითხვის ყოფიერებითი შესაძლებლობა გააჩნია²:

ყოფიერების კითხვაში მოცემულია არა წრე დასაბუთებაში, არამედ დიახაც საყურადღებო „უკუ“ ანდა წინასწარი მიმართება“ შეკითხულისა/ყოფიერებისა/კითხვისადმი, როგორც გარკვეული ყოფიერის ყოფითი მოდუსისადმი. არსებითი შეხებულობა შეკითხვისა საკუთარი შეკითხულის შესახებ, მიეკუთვნება ყოფიერების საკითხის უსაკუთარივეს საზრისს. მაგრამ, ეს ნიშნავს მხოლოდ შემდეგს: მუნყოფიერების ბუნების მქონე ყოფიერს ყოფიერების საკითხისადმი გარკვეული, შეიძლება ითქვას განსაკუთრე-

1 მ. ბერიაშვილი, „მარტინ ჰაიდეგერი“, კრებულში: თავისუფლების ფილოსოფიის კლასიკოსები, მ. ბერიაშვილი, ბ. მოიხიში, უ.რ. იეკი (ედ.), თბილისი 2011, გვ. 346.

2 მ. ჰაიდეგერი, ყოფნა და დრო, გერმანულიდან თარგმნა გ. თევზაძემ, თბილისი 1989, გვ. 22.

ბული, მიმართება აქვს.³

სწორედ იქიდან გამომდინარე, რომ მუნყოფნას ყოფნის გაგება აქვს, მისთვის ყოფნის საზრისის გამოკითხვის ონტოლოგიური უპირატესობაც დგინდება. მუნყოფნა იმგვარი მყოფი კი არ არის, რომელიც სხვა ყოფიერებთან თანაარსებობს, არამედ მას თავის ყოფნაში ყოფნასთან, ყოფნის საზრისთან აქვს მიმართება, რაც იმას ნიშნავს, რომ „მუნყოფნას რალაც წესით და გამოკვეთილობით, თავის ყოფნაში საკუთარი თავის გაგება გააჩნია“.⁴ ამდენად, ყოფნის საზრისზე საკითხის დასმისთვის მუნყოფნა ერთადერთი მყოფია, რომელსაც უკვე თავის ყოფნაში იმასთან მიმართება აქვს, რაზეც შეკითხვა დაისმის.

ჭეშმარიტების არსის როგორც თავისუფლების გაგებითვის აუცილებელია იმაზე ხაზგასმა, რომ ადამიანი ყოფნას როგორც დაუფარავს (Unverborgen) მიემართება; ეს კი გახსნილობად (Erschlossenheit) წარმოდგება. გახსნილობით აგებს იგი თავის ყოფნას, როგორც უსაკუთრივეს შესაძლებლობას – თავისუფლად ყოფნას, რომელიც, იმავდროულად, ჭეშმარიტების არსია. აქ აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ ჭეშმარიტების ჰაიდეგერიანული გაგება და მისი თავისუფლებასთან მიმართება, წინარეპრედიკატიული ჭეშმარიტების ველში იღებს დასაბამს და არ დაიყვანება ჭეშმარიტების ტრადიციულ გაგებაზე, როგორც ამას ფილოსოფიის ისტორიაში ვხვდებით.⁵ წინამდებარე ნაშრომის მიზანია, სწორედ თავისუფლების და ჭეშმარიტების ურთიერთმიკუთვნებულობაზე ყურადღების გამახვილება და ადამიანური ექსისტენციის ჭეშმარიტების არსის საფუძვლად წარმოდგენა.

თავისუფლების ჰაიდეგერისული კონცეფცია მყოფის ღიაობისთვის (Offenheit) გახსნილობას გულისხმობს. პრედიკატი „თავისუფლება“ თავად ამ ღიაობას აღნიშნავს,

3 იქვე, გვ. 24.

4 იქვე, გვ. 29.

5 ეს საკითხი ქვემოთ უფრო მკაფიოდ გამოიკვეთება.

ხოლო ღიაობა, თავის მხრივ, მუნყოფნის⁶ თავისუფლებაა. ჰაიდეგერი ემიჯნება თავისუფლების ონტურ გაგებას, რომელიც, ერთი მხრივ, შეიძლება გულისხმობდეს ქმედების პრედიკატს (რასაც არისტოტელეს ფილოსოფიაში ვხვდებით), ან ქმედების თვითწარმოშობას – გონების ფაქტისგან წარმომდგარ კაუზალურობას, რამდენადაც ამას იმანუელ კანტის პრაქტიკული ფილოსოფია ადგენს. ჰაიდეგერთან თავისუფლება არც რაიმე გარკვეული მიზნის აღსრულებას გულისხმობს, არც რაიმესგან დამოუკიდებლობას, ან ბუნებრივ მიზეზ-შედეგობრივ ჯაჭვში ტრანსცენდენტალურ და მასთან შეზრდილ პრაქტიკულ, საყოველთაოდ ქმედითი მოტივაციის სტრუქტურას. ფუნდამენტურ-ონტოლოგიურ კონცეფციაში საკითხი სუბიექტის (თვითის) სამყაროსთან და საკუთარ თავთან მიმართების თავისუფლებაზე კი არ დაისმის, არამედ მიმმართველის თავისუფლებაზე, ე.ი. იმაზე, თუ როგორია თავად მიმმართველის სამყაროსთან და საკუთარ თავთან მიმართების ნირი. ამ მონახაზში აუცილებლად უნდა გაეცხვას ხაზი იმასაც, რომ ჰაიდეგერი უპირისპირდება მიზეზ-შედეგობრიობის ცნების მუნყოფნაზე გამოყენებას, რადგან იგი ყოფნის ძირეულ კატეგორიას ხელთმყოფად (*Vorhanden*) მოიზარებს და მუნყოფნას საგნობრივის (*Gegenstandlichkeit*) ხასიათს მიაკუთვნებს. ამ ტიპის ლექსიკის გამოყენება ყოფნის ღიაობას ფარავს, რომელიც მუნყოფნაშია გახსნილი. ღიაობა არ შეიძლება მოვიაზროთ რაიმე შედეგის სანყისად (*Ursache*); ის მხოლოდ აღმოჩენის (*Entdecken*) შესაძლებლობაა.⁷

როდესაც თავისუფლების გაგებაში მახვილი უკვე მიმ-

6 „მუნ“ (*Da*) – გულისხმობს გახსნილობას; ამდენად, ჰაიდეგერს შეუძლია თქვას, რომ მუნყოფნა გახსნილობაა. თუმცა, აქ ყურადღება უნდა გავამახვილოთ იმაზე, რომ გახსნილობა არაა იგივე, რაც ცნობიერება, თუკი ცნობიერებას რალაციის ცნობიერებად გავიგებთ, ინტენციონალობის სტრუქტურის შესაბამისად.

7 G. Figal, *Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit*, Tübingen 2013, გვ. 122.

მართებლის (Verhaltend) მიმართების ნირის როგორობაზე დაისმის, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეს მიმართება და მიმართების შესაძლებლობა სოციალური და სხვა ფაქტორებით შეიძლება იყოს შეზღუდული და განპირობებული, თუნდაც იგი იმთავითვე არ ფარავდეს მუნყოფნის ღიაობის სტრუქტურას.⁸ რამდენადაც შემზღუდავ სოციალურ ფაქტორს განვიხილავთ, უნდა ვთქვათ, რომ ჰაიდეგერის ყოფნა და დროში მუნყოფნა, ანუ ადამიანი, იმთავითვე სამყარო-ში მყოფად (In-der-Welt-sein) და თანყოფნაში (Mitsein) მოიაზრება, ე.ი. ყოველდღიურ მიხედვაში (Besorgen) მუნყოფნა ყოველთვის სხვებთანაა დაკავშირებული, რასაც თავისი შესატყვისი ენობრივი არტიკულაციაც თან სდევს. ამგვარ ენობრივ არტიკულაციას, რომელიც ყოველდღიურ მიხედვაში მუნყოფის ყოფნის ნირშია (Weise) ქმედითი, ჰაიდეგერი ლაყბობას (Gerede) უწოდებს. ყოველდღიურ თანყოფნაში მოიხაზება ადამიანის მიმართების ნირიც. იგი შეიძლება განისაზღვროს სხვების მიერ – სხვების ბატონობის მიერ, რაც სხვობაში (Andersheit) აღსრულებული მიმართებაა.⁹ საშუალო ყოველდღიური გაგების „თვითობა“ სხვების/სხვობის მიერ განსაზღვრულ თვითგაგებას აჩვენებს. ამგვარ ერთმანეთთანყოფნას (Miteinandersein) ჰაიდეგერი „მან“-ით აღნიშნავს, საიდანაც თვითი ყოფნის საკუთარ განსაზღვრულობას მოიპოვებს. მანი საკუთარი თავის გაგებას, მუნყოფნის გახსნილობას და მის შესაძლებლობით ხასიათს ყოველდღიურობის საშუალო გასაგებობით ფარავს და ახშობს:

მუნყოფიერება, როგორც ყოველდღიური ერთმანეთთანყოფნა, არსებობს სხვების მორჩილებაში. ის თავად კი არ არის, არამედ მას სხვებმა წაართვეს ყოფიერება. სხვების ნება-სურვილი განაგებს მუნყოფიერების ყოველდღიურ შესაძლებლობებს. აქ სხვები განსაზღვრული სხვები არ არ-

8 იქვე.

9 იქვე, გვ. 132-133.

იან. პირიქით, მათი წარმომადგენელი ყოველი სხვა შეიძლება იყოს. გადამწყვეტია მხოლოდ არათვალშისაცემი, მუნყოფიერების, როგორც თანყოფნის მიერ უკვე იმთავითვე მოულოდნელად მიღებული ბატონობა სხვებისა. მავანი თავად მიეკუთვნება სხვების რიცხვს და განამტკიცებს მათ ბატონობას. „სხვები“, რომელთაც ასე უწოდებს მავანი, რათა თავისი მათდამი არსებითი მიკუთვნებულობა დაფაროს, არიან ისინი, რომელნიც მავანის ყოველდღიურ ერთმანეთთან ყოფნაში უპირველესად, და უმრავლეს შემთხვევაში „მუნარიან“. „ვინ“- არის არა ეს ან ის, არაა არც თვით მავანი, არც ზოგიერთი და არც ყველას ჯამი. ეს „ვინ“ არის ნოიტრუმი „მანი“.¹⁰

რამდენადაც ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში ყოფნა აღმოჩენის შესაძლებლობაა და მას შესაძლებლობითი ხასიათი აქვს, მანის გაგებაც ცხადი ხდება. იგი ყოფნის შესაძლებლობას და მის გახსნილობას ახშობს და არათავისუფლების ძირეულ სახეცვლილებად დგინდება. თუმცა, ეს თავისთავად არ გულისხმობს, რომ იგი არათავისუფლების იდენტურია.

უკვე აღინიშნა, რომ თავისუფლება და ჭეშმარიტება ჰაიდეგერთან ურთიერთგადაჯაჭვულია. როდესაც ჭეშმარიტების საკითხი ხდება ფუნდამენტურ-ონტოლოგიური განაზრების საგანი, აქ არ განიხილება ჭეშმარიტება, როგორც ინტელექტის საგანთან შესაბამისობა, ან მსჯელობის ჭეშმარიტება. ადამიანური არსის მუნყოფნისეულ ჰორიზონტში საქმე არ ეხება გამოთქმის ჭეშმარიტების შეფასებას, არამედ მისი ონტოლოგიური ძირების მიგნებას. გამოთქმის ჭეშმარიტებას თავისი უშუალო შინაგანი შესაძლებლობა წინარეპრედიკატიულად ღია ყოფნასთან გახსნილი მიმართებით აქვს.¹¹ ამდენად, ჭეშმარიტების საკითხი ჰაიდეგერთან „სისწორიდან“ (Richtigkeit) „დაუფარავობად“ (Unverborgenheit)

10 მ. ჰაიდეგერი, დასახ. ნაშრ., გვ. 195.

11 D. Thüml, *Heidegger Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2013.

იცვლის ფერს. ჭეშმარიტება, როგორც გამოთქმის სისწორე, უკუდაიყვანება „დაუფარავობაზე“ და „ყოფნის განფარვაზე“. ის, რაც „განფარულობაში“ მოიაზრება, ღიაობის დაუფარავობაა, რომელიც, თავის მხრივ, წინარეპრედისკატიულ აღმოჩენილობას და ყოფნის გაცხადებას განეკუთვნება.¹²

ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში გახსნილობა და ღიაობა ფუნდამენტური ცნებებია ჭეშმარიტების და თავისუფლების გაგებისთვის, რადგან თავად მათში იხსნება და ფუძნდება ჭეშმარიტება. როგორც მამუკა ბერიაშვილის სტატიაში ვკითხულობთ, ჭეშმარიტება იმდენადაა შესაძლებელი, რამდენადაც გახსნილობა მუნყოფნის არსებობის საფუძველი და წანამძღვარია. ამდენად, ყოფნა მუდმივი ღიაობის საფუძველზე გაიაზრება, რომელშიც მუნყოფნა გახსნილია თავისი თავისკენ და, ამასთანავე, ღიაობაა, რომელიც ღიაა სამყაროსკენ და დიალექტიკური სვლით სამყაროს ღიაობის საფუძველიც არის.¹³

გახსნილი მიმართება ღიაში საკუთარი თავის თავისუფლად მიცემას (Sich-freigehen-in ein Offenes) ეფუძნება. ეს არის ყოფნის იმგვარი ნირი, როგორც ადამიანი ექსისტირებს და იგი უკვე დაწანამძღვრებულია ყოფნასთან გახსნილი მიმართებისთვის. ღიაობისთვის საკუთარი თავის თავისუფლად მიცემა არის ნირი, რამდენადაც მე ჩემს ყოფნაში ამ ღიაობასთან მაქვს მიმართება. ღიაში ხდება საკუთარი თავის თავისუფლად მიცემა ღიას გაცხადებისთვის, ე.ი. ის ხდება, რათა მყოფი გაცხადდეს ჩემს ღია მიმართებაში მასთან. ნიშანდობლივია, რომ რასაც აქ ღიას ვუნოდებთ, ყოფნა და დროში მონათესავე სიტყვა მოეპოვება – სახელდობრ, გახსნილობა. გახსნილობა არის სამყაროში იმგვარი ყოფ-

12 F.W. v. Hermann, *Wahrheit – Freiheit – Geschichte*, Frankfurt a.M. 2002, გვ. 93.

13 მ. ბერიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 331. აქ ყურადღება უნდა გავამახვილოთ იმაზეც, რომ ამ მიმართებაში მუნყოფნის დიალექტიკურობა წარმოჩნდება.

ნა, რომელიც განფარავს შიდასამყაროულ მყოფთა როგორ-და რანაირად-ყოფნას. ყოფნის გახსნილობის მეშვეობითაა შესაძლებელი შიდასამყაროულ მყოფთა აღმოჩენილობა და გაცხადება; ასე რომ, იგი წინარეპრედიკატიულად აღმოჩენილად გაიგება. ღიაში საკუთარი თავის თავისუფლად მიცემაში და თავისუფლებაში ფესვებს იდგამს მიმართების გახსნილობა. თავისუფლებაში – ანუ, ღიაში საკუთარი თავის მიცემა მყოფთა გაცხადებისთვის გახსნილ მიმართებაში – ფუძნდება ჭეშმარიტების არსი. თავისუფლება, როგორც საფუძველი, მოიცავს რა გახსნილ მიმართებას, არის ჭეშმარიტების უპირველესი არსი, რომელიც წინ უსწრებს გამოთქმის ჭეშმარიტებას, ე.ი. პრედიკატიულ სისწორეს.¹⁴

ფრიდრიხ ვილჰელმ ფონ ჰერმანის თანახმად, როდესაც ჭეშმარიტების საკითხს განვიხილავთ, აუცილებლად უნდა დავსვათ შეკითხვა მისი ფორმის შესახებ: არის ის 1) quidditas – რა, 2) შესაძლებლობის პირობა, თუ 3) შესაძლებლობის საფუძველი? როდესაც ჭეშმარიტებას გამოთქმის ჭეშმარიტებად/სისწორედ მოვიაზრებთ, აქ ჭეშმარიტების მნიშვნელობა quidditas-ზე დაიყვანება. ის, რაც ამგვარ ჭეშმარიტებას წინ უსწრებს, მისი შესაძლებლობის პირობაა; თავის მხრივ, საიდანაც შიდა შესაძლებლობა წარმოდგება, შესაძლებლის საფუძველია, რომელიც გამოთქმის სისწორეს ეწინააღმდეგება. ამდენად, დებულება „ჭეშმარიტების არსი თავისუფლება“ არსად გახსნილი მიმართების დამფუძნებელ საფუძველს მოიაზრებს, რომელიც ჭეშმარიტი გამოთქმის შინაგანი შესაძლებლობაა. აქედან თვალნათლივ იკვეთება, რომ ადამიანური ექსისტენცი თავისი არსებითი მიმართებით ჭეშმარიტებასთან, როგორც გახსნილობასთან და ღიაობასთან, ექსისტირებად თავისუფლად ყოფნად დგინდება.¹⁵

ჭეშმარიტების და თავისუფლების არსის შესახებ

14 F.W. v. Hermann, დასახ. ნაშრ., გვ. 96-100.

15 იქვე.

საკითხი მუნ-ყოფნის გამოცდილებაში შესასვლელს გვიღებს. თავისუფლება, როგორც ყოფნასთან ღია და გაცხადებული მიმართების საფუძველი, თავის არსს ჭეშმარიტების დასაბამიერი სფეროდან იღებს. ეს თავად მუნ-ყოფნის გაგებაშიც ცნაურდება. მუნ-ყოფნა იმთავითვე ყოფნისადმი გახსნილობაზე და ჭეშმარიტებაში დგომაზე მიუთითებს. მუნ ეწოდება დასაბამიერი ჭეშმარიტების სფეროს (ღიაობას). ხოლო ყოფნა, როგორც ადამიანის არსი, ჭეშმარიტების სფეროში დგომა და ამიტომაც ეწოდება მას ჭეშმარიტების „საფუძელის“ არსებითი სფერო. ეს არის ადამიანის არსის საფუძველი – არს-საფუძველი. ასე დანახული მუნ-ყოფნა არის მუნ-ში და მუნ-ისგან, როგორც ჭეშმარიტების დასაბამიერი სფეროში ექსისტირება. მუნ-ის მნიშვნელობას დაუფარავობა და განფარულობა ავსებს; ეს გახლავთ ის, რაც ვლინდება თავის მიმართებაში ადამიანის ყოფნის ნირთან, ეკ-სისტენტურ თავისუფლებასთან, მუნ-ის ყოფნასთან. სწორედ ადამიანის არს-საფუძველია, რასაც ჰაიდეგერი მუნ-ყოფნაში მოიაზრებს. ადამიანის არსი არის მისი ყოფნა როგორც ეკ-სისტენტური თავისუფლად ყოფნა, რაც საკუთრივი, ყოფნის გაგებით აღსრულებად ნირს გულისხმობს. სწორედ ამ აზრითაა მუნ-ყოფნა ადამიანის არს-საფუძველი. ყველაფერი, რასაც ადამიანი წარმოადგენს თავის წინარეპრედიკატიულ-ღია მიმართებაში, შესაძლებელია მხოლოდ მუნ-ყოფნიდან როგორც არს-საფუძველიდან (Wesensgrund).¹⁶

ყოფნისადმი ღიაობიდან გამომდინარე, მუნყოფნა ჭეშმარიტების არსებობის პირობა და წანამძღვარია, ე.ი. თავისუფლებაში დგომა ღიაობაში დგომას გულისხმობს, რაც სამყარო-ში-ყოფნით ხორციელდება. ექსისტენციის ჰაიდეგერისეული გაგებით, იგი ერთადერთი მყოფია, რომელშიც სამყაროს ყოვლისმომცველი ღიაობა იხსნება და სამყაროს ონტოლოგიამდელი გაგება მოიპოვება. მუნყოფნა არის აღ-

მომჩენად-ყოფნა; ის განფარავს ყოფიერის ჭეშმარიტებას. ადამიანი, როგორც მუნყოფნა, თავის ექსისტენციაში მოხაზავს თავისი ყოფნის შესაძლებლობას და გახსნილად მიემართება ყოფნის და სამყაროს გახსნილობას, რაც ღიას ღიაობაში საკუთარი თავის (შე)-დაშვებას გულისხმობს (Sich-einlassen auf das Offene und dessen Offenheit). თავისუფლება კონსტიტუირდება ღიაობით, ე.ი. ის არის განფარვის, ჭეშმარიტების ხდომილება და აქედან გამომდინარე, უსაკუთრივეს მიმართებაშია მასთან.

მაშასადამე, ჰაიდეგერის ფილოსოფიური სისტემის თანახმად, ადამიანი არის ისეთი მყოფი, რომელსაც თავად ყოფნა/ყოფნის საზრისი ესმის და ამის გაგების საფუძველზე ექსისტირებს. ეს გულისხმობს, რომ მას მიმართება აქვს დაუფარავთან და სწორედ ამიტომ გახსნილად ყოფნაა. თავის მხრივ, გახსნილობით იქმნება თავისუფლება, როგორც ყოფნის უსაკუთრივესი შესაძლებლობა. თავისუფლად-ყოფნა, როგორც მყოფის ღია მიმართება, ჭეშმარიტების თავდაპირველი არსია.¹⁷ ამდენად, ჰაიდეგერი ექსისტენცს მოიაზრებს როგორც ეკ-სისტენცს, რომელიც, როგორც თავისუფლება, ჭეშმარიტებაში, – როგორც დაუფარავობა და განფარულობა – მუნ-ში, ყოფნის ღიაობაში იდგამს ფესვს. ეკ-სისტენცი არის ყოფნის დაუფარავობაში გახსნა (Aus-setzung).

ზემოთ უკვე აღინიშნა, რომ ჰაიდეგერის უმთავრესი ნაშრომის თანახმად, ადამიანური ექსისტენცი იმთავითვე სამყარო-ში მყოფადაა განსაზღვრული, რომლის ყოფნის ნირსაც თანმუნყოფნის მონათესავე ცნება – მანი განსაზღვრავს და მუნყოფნის გახსნილობას ყოველდღიურ საშუალო განმარტებულობაში მარხავს; შესაბამისად, თავისუფლების და საკუთარი თავის გაგება სხვების ბატონობაში ითქვიფება. თავისუფლების საკითხის მნიშვნელობა სწორედ ამ იდეასთან კვეთაზე დგინდება, როგორც მანისგან განსაზღვრული

თვითგაგების საკუთრივად სახეცვლის შესაძლებლობა.

მუნყოფნის ანალიზით ყოფნა და დრო უნიკალურ შესაძლებლობას გვაძლევს თვითობის საკითხის დასმისთვის; სახელდობრ, იმ საკითხის, თუ რას ნიშნავს, იყო საკუთრივად განსაზღვრული მე. აქ განსაკუთრებულ როლს თამაშობს საკუთრივობის (Eigentlichkeit) ცნება, რომელიც პიროვნული თვით-მიმართების განსაკუთრებულ მანერას გამოხატავს, რაც კონსტიტუციურია შესმენადი თვითობისთვის. არასაკუთრივობასთან მიმართება კი, უნდა მოიაზრებოდეს არა ექსისტენციალურად ნეგატიურ შესაძლო ალტერნატივად, არამედ სინდისის, ბრალეულობის და პასუხისმგებლობის გაგებისთვის ერთ-ერთი ცენტრალურ საკითხად თვითად-ყოფნის თემატიკის დანვრილებითი გააზრებისთვის.¹⁸

ჰაიდეგერის აზროვნების ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი მახასიათებელი ის გახლავთ, რომ იგი უარს ამბობს ეთიკის ტრადიციული, ნორმატიული და განსაზღვრულად მოცემული პრინციპების დადგენაზე; მაგალითად, იმაზე, რომ ზუსტად განმარტოს, თუ როგორია მორალური ქმედება, როგორც ამას კანტის ფილოსოფიურ სისტემაში ვხედავთ კატეგორიული იმპერატივის და ფორმალური ეთიკის განსაზღვრების მცდელობებში. ამგვარი ნამოწყება მთლიანად დაუპირისპირდებოდა ჰაიდეგერის ინიციატივას, რადგანაც ეთიკა არის ცხოვრების ყველა სფეროს დაუფლება ტექნიკური აზროვნებით, რომელიც დაკარგული ეთოსის უბრალო სუროგატია. აქ ყურადღება უნდა გამახვილდეს იმაზე, რომ „ჩაყვარდნა“ (Verfallen), „არასაკუთრივობა“ (Uneigentlichkeit), „ლაყობა“ არ არის ღირებულებით შრეში მოაზრებული. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური ლექსიკა ამგვარი ღირებულებითი შეფასებებისაგან გამიჯნულია. ღირებულებითი საზრისით მათი გამოყენება მუნყოფნის ძირითად

18 A. Luckner, „Wie ist es Selbst zu Sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit“, in: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, T. Rentsch (Hg.), Berlin 2007, გვ. 150.

იდეას დაარღვევდა, რომლის თანახმადაც მის სტრუქტურას ლიაობა მიეკუთვნება და სწორედ ამის საფუძველზეა შესაძლებელი გახსნილობაში მოძრავ პიროვნებათა ღია ლაპარაკი ან თუნდაც ლაყბობა, რომელიც მუნყოფნის ექსისტენციალია. ამდენად, ფუნდამენტური ონტოლოგიის ძირითადი იდეა ისაა, რომ განფაროს ყოფნის შესაძლო ნირთა გენეალოგია და საკუთარი თავის მიმართ შესაძლო ონტოლოგიური მიდგომები ან მიმართებები. ექსისტენციალურ ანალიზს სწორედ ეს ხდის საინტერესოს: შეუძლებელია ყოფნის საკითხის განხილვას რამდენადმე მაინც მივუსადაგოთ მიზნობრივი არგუმენტაცია, რომელიც საყოველთაოდ მნიშვნელად ქმედებათა სისტემის ჩარჩოს მოერგებოდა.¹⁹

ამ წამოწყებიდან გამომდინარე, მეტაფიზიკური კონსტრუქციების თავიდან არიდებით, თვითად ყოფნის ანალიზით იწყება ყოფნა და დრო. მთავარი საკითხია, თუ როგორაა შესაძლებელი მუნყოფნა იქამდე მივიდეს, რომ საკუთარ თავს ავტონომიასა და თვით-კმარობაში სწვდეს; ეს საკითხი უპირატესია მორალურ-ფილოსოფიურ განაზრებაზე, რომელიც ამგვარ თავისუფლებას პრინციპულად მოცემულად – ხელთმყოფად აწანამძღვრებს.

ჰაიდეგერის თანახმად, ყოფნის შესაძლებლობათა ორივე ფორმა – საკუთრივობა და არასაკუთრივობა – ექსისტენციალური ფორმაა. თვითის საკუთრივობაზე საუბარია მაშინ, როცა იგი ქმედების ფაქტობრივი შესაძლებლობის თვითგანსაზღვრებას სწვდება. აქ ივარაუდება ექსისტირების განსაზღვრული ნირი. საკუთრივობას საქმე აქვს არა იმასთან, რასაც პიროვნება წამოიწყებს, არამედ იმასთან, თუ რა გზით, რა მანერით წამოიწყებს.²⁰ ის ექსისტირებს საკუთრივად,

19 იქვე, გვ. 155.

20 აქ კვლავ უნდა გავაკეთოთ უკუ-მიმართება ზემოთქმულთან, რომ თავისუფლების ჰაიდეგერისეულ განხილვაში მხოლოდ მიმმართველის თავისუფლებაზე ხდება აქცენტის დასმა და არა იმაზე, თუ მიმართების რა წესია ეთიკურად და ზნეობრივად განმარტებული.

როცა მის ცხოვრებას აქვს საზრისი, მიმართულება, თვით-განსაზღვრება და თვითკმარობა.

ყოფნა და დროში ვკითხულობთ:

მანში დაკარგულობით მუნყოფიერების უახლოესი ყოფნისუნარის შესახებ... უკვე თავიდანვე მიღებულია გადანყევითლება. „მანი“ იმთავითვე ართმევს მუნყოფიერებას ყოფიერების ამ შესაძლებლობის წვდომას. მანი ამ შესაძლებლობიდან აშკარა ამორჩევისაგან მის მიერ განხორციელებულ ჩუმ თავდახსნასაც ფარავს. განუსაზღვრელი რჩება, თუ „საკუთრივ“ ვინ ირჩევს. ასე ამოურჩევი დამორჩილება არავისათვის, რითაც მუნყოფიერება არასაკუთრივობაში იხლართება, მხოლოდ მაშინ შეიძლება ავიცილოთ, თუ თვით მუნყოფიერება მანში დაკარგულობიდან საკუთარ თავს დაუბრუნდება. ამ დაბრუნებას კი ისეთი სახე უნდა ჰქონდეს ყოფიერებისა, რომლის გამორჩენის შემთხვევაში მუნყოფიერება არასაკუთრივობაში იკარგება. „მანიდან“ თვითობის დაბრუნება, ე.ი. თვით-მანის ექსისტენციალური მოდიფიკაცია საკუთრივ თვითადყოფნად უნდა განხორციელდეს, როგორც ამორჩევის ამოგება, ამორჩევის ამოგება კი ნიშნავს ამ ამორჩევის არჩევას. გადანყევტას საკუთარი თვითობიდან ყოფნისუნარის სასარგებლოდ. ამორჩევის არჩევაში მუნყოფიერება პირველად ინამდვილებს თავის საკუთრივ ყოფნისუნარს.²¹

ხოლო, პიროვნული მუნყოფნის არასაკუთრივობაზე მაშინ შეიძლება იყოს საუბარი, როცა ქმედება საზოგადოდ დადგენილი, ხალხის ზნეობის და იმ დანანესების თანახმადაა ჩადენილი, რომელიც ჩვეულებრივ კრძალავს ან უშვებს რამეს. აქ საქმე გვაქვს არათვითკმარობასთან და ყოველდღიური გაგების თანხმიერებასთან, რომლის ფარგლებშიც ყოფნის თვით-გაგება ლაცობით მოიხაზება.

კვლავ დავიმოწმოთ ჰაიდეგერის ციტატა:

21 მ. ჰაიდეგერი, *ყოფიერება და დრო*, გვ. 403.

ლაყბობის უსაფუძვლოება მას საჯაროობაში შესასვლელ გზას კი არ უზშობს, არამედ ხელს უწყობს ამაში. ლაყბობა არის შესაძლებლობა ყველაფერი გაიგო საქმის წინასწარი ათვისების გარეშე. ლაყბობა ჩვენ გვიფარავს იმ საშიშროებისაგან, რომ საქმის ამგვარი გათავისებისას დაემარცხდეთ. ლაყბობა, რომელსაც შეიძლება ყველა ნაეპოტინოს, არა მხოლოდ ნამდვილი გაგების ამოცანას იცილებს, არამედ ქმნის ინდიფერენტულ გასაგებობას, რომლისთვისაც ჩაკეტილი არაფერია... ლაყბობის ეს განმარტებულობა იმთავითვე განმტკიცებულია მუნყოფიერებაში. ჩვენ მრავალ რამეს, უპირატესად, ამ წესით ვეცნობით. ცოტა როდია ადამიანი, რომელიც ამ საშუალო გაგების გარეთ ვერასდროს ვერ გადის. მუნყოფიერება უპირველესად შეეზრდება ამ ყოველდღიურ განმარტებულობას და ვერასდროს ვერ დააღწევს თავს მას. მასში, მისგან და მის წინააღმდეგ ხორციელდება ყოველი ნამდვილი გაგება, განმარტება, გაზიარება, კელავალმოჩენა, ახლადათვისება. საქმე ისე კი არაა, რომ მუნყოფიერება ამ განმარტებულობიდან შეუხებელი და შეუცდენელი დგას თავისთავადი „სამყაროს“ თავისუფალი ველის წინაშე, რათა მხოლოდ ჭვრიტოს ის, რაც შეხვდება. საჯარო განმარტებულობის ბატონობას უკვე გადანყვეტილება აქვს მიღებული იმ ანყობილობის შესაძლებლობის თაობაზეც კი, ე.ი. იმ ძირითადი წესის შესახებაც კი, რომლითაც მუნყოფიერებას შეიძლება სამყაროსთან მიმართება ჰქონდეს. მანი წინასწარ მოხაზავს განწყობილობას, ის განსაზღვრავს, თუ რას და როგორ „ეხედავთ“.²²

თუკი პიროვნული ექსისტენციის ამ ძირითად შესაძლებლობებს ორ შესაძლო ალტერნატივად განვიხილავთ, ეს კვლავ ეთიკურ ჩარჩოში მოაქცევს ჰაიდეგერისეულ განზრახვას: საკუთრივად ყოფნა კარგი იქნება, არასაკუთრივად ყოფნა – ცუდი. ანდრეას ლუქენერს თუ დავემოწმებით,

სწორედ ეს არის ჰაიდეგერის წაკითხვის ექსისტენციალური გაუგებრობა.²³ პრაგმატულად შეუძლებელია იმის გადანწყვეტა, რომ არასაკუთრივად იარსებო. არასაკუთრივობა არ არის არჩევანის საგანი. ექსისტენციის ორ ძირითად შესაძლებლობას შორის არჩევანი გამოირიცხება. ეს არჩევანი არ არის „გადანწყვეტილება“ მკაცრად გაგებული აზრით და „ექსისტენციალური გადანწყვეტილების“ გამოხატულება. აქ ჰაიდეგერი იმ ტიპის არჩევას გულისხმობს, რომელსაც იგი, კირკეგორთან ერთად, „არჩევის არჩევას უწოდებს“, რაც მუნყოფს საკუთრივად ყოფნის შესაძლებლობას აძლევს.

ამ საკითხის განხილვისას, სახელდობრ, საკუთრივობის შესაძლებლობაზე კითხვის დასმისას, გვერდს ვერ ავუვლით სინდისის ძახილის თემატიკას. საკუთრივად თუ არასაკუთრივად ყოფნა, როგორც ამას ლუკნერის სტატი-
აშიც ვკითხულობთ, ჰაიდეგერის ექსისტენციალურ ანალიტიკაში სხვასთან მზადნახულად მიმართებას და ამგვარი მიმართებით განსაზღვრული მუნყოფნის შესაძლებლობების მოხაზვას ნიშნავს. ჰაიდეგერი ამას პიროვნული მუნყოფნის ფორმალურ და ფუნდამენტურ რეფლექსიურ სტრუქტურას, სახელდობრ, „ზრუნვას“ (Sorge) უწოდებს. საკუთრივად ყოფნის შესაძლებლობა გადანწყვეტილების მიღებით სამყაროში დაცემულობისთვის თავის დაღწევაა; ეს არ გულისხმობს მანის მოდუსისგან განთავისუფლებული სუბიექტის გამო-
ნაკლის მდგომარეობას, არამედ ეს არის მანის როგორც ექსისტენციალის მოდიფიკაცია, რაც ყოფნის ნირისად-
მი მიმართების ცვლილებას გულისხმობს. არასაკუთრივი პიროვნული მუნყოფნის ექსისტენციალური სახეცვლილება, უპირველესად, ინსტიტუციებისადმი და ყოფნის ნირისადმი დამოკიდებულების იმგვარ შეცვლას ნიშნავს, რომ ის აღმო-
ჩენილია არა იმთავითვე დადგენილად, რომელსაც მიყვებით და ვემორჩილებით, არამედ თავად ჩვენი ყოფნის ნირიდან და

23 A. Luckner, „Wie ist es, selbst zu sein“, გვ. 155.

საკუთარივე შესაძლებლობიდან ვადასტურებთ ყოფნის ნირის მოხაზვის უნარს, რომელიც პროექტად დგინდება. ამ შემთხვევაში, მახვილი უნდა დავსვათ იმაზე, რომ სწორედ ჩავარდნა წარმოადგენს აუცილებელ წანამძღვარს საკუთრივად ყოფნისთვის.

რა ხდება არასაკუთარივე ყოფნის ნირისთვის სახეცვლის ბიძგის მიმცემი? სწორედ ამ კონტექსტში უნდა შევხვით სინდისის ძახილის იდეას. სინდისის ძახილს ყოფნა და დროს 56-ე პარაგრაფში ჰაიდეგერი მუწყოფნის სამყაროსადმი გახსნილობასთან კავშირში წარმოადგენს, რადგანაც იგი იმთავითვე აწანამძღვრებს საკუთარი თავის მიმართ გახსნილობას.²⁴

და ვისი გამოხმობა ხდება? საკუთარი თვითობის... მაგრამ, როგორ უნდა განვსაზღვროთ ამ მეტყველების ნამეტყველები? რას უძახის სინდისი ხმობილს? მკაცრად თუ ვიტყვით, არაფერს. ძახილი არაფერს გამოთქვამს, სამყაროს ხდომილებათა შესახებ, არაფერს არ ყვება. იგი ყველაზე ნაკლებად ისწრაფვის იქითკენ, რომ ხმობილში „მონოლოგი“ გააჩალოს. ხმობილ თვითს არაფერი აქვს სა-ხმობი, არამედ იგი არის გამოძახებული მისსავე თავთან, ე.ი. მის უსაკუთარივეს ყოფნის-უნართან. ძახილის ტენდენციის შესაბამისად, ძახილი ხმობილ თვითს „მოსალაპარაკებლად“ კი არ იწვევს, არამედ როგორც უსაკუთარივეს თვითად – ყოფნისუნართან გამოძახება იგი არის მუწყოფიერების ნა-/“წინის“-კენ/ძახება მის უსაკუთარივეს შესაძლებლობაში.²⁵

სინდისის ძახილი ადამიანს თვითადყოფნისკენ/თვითყოფნისკენ მოუხმობს. ციტატშიც ნათლად იკითხება, რომ ეს არ ხდება საკუთარ თავთან შინაგან დიალოგში, რომელიც ინსტიტუციურადაც შეიძლება იყოს გაშუალებული. სინდისით/სინდისის ძახილობითი ხასიათით არ არის მოცემული

24 მ. ჰაიდეგერი, დასახ. ნაშრ., გვ. 409.

25 მ. ჰაიდეგერი, დასახ. ნაშრ., გვ. 409-410.

ქმედების ან ნების მაქსიმები, რომელთა მიხედვითაც ვიმოქმედებდით. ეს ჩვენი თავისუფლების შესაძლებლობას და ზოგადად, ჩვენი ექსისტენციის, როგორც სუბიექტის თავისუფლებას, ეჭვქვეშ დააყენებდა. სინდისი ქმედების პროპოზიციულ შინაარსს არ გვიზიარებს, რამდენადაც მას ხმობითი/მხმობელი ხასიათი აქვს და სუბიექტს/თვითს საკუთარი თავის და საკუთარი ცხოვრების მიმართ ყურადღებით განაწყობს. სინდისით მოხმობილი პიროვნება იმ შესაძლებლობის წინაშე დგას, რომ თავად იყოს თვითი; მაშასადამე, იგი მუნყოფნას საკუთრივად ყოფნის შესაძლებლობისკენ მოუხმობს, რამდენადაც ამსხვრევს ინსტიტუციურ ჩარჩოებს და სწორედ ამიტომაც საკუთრივი მეტყველება. მისი – რამდენადაც არ იძლევა რაიმე ნებს ან დანანებს – არაინსტიტუციურობის ერთ-ერთი მახასიათებელი ისიც გახლავთ, რომ საკუთრივ ადამიანისგან მოდის, თუმცა მასზე მაღლაა.²⁶ იგი ამუხრუჭებს საკუთარი თვითობის საჯარო განმარტებულობას და მხმობელი ხასიათით უბიძგებს მას საკუთარი ყოფნა, როგორც შესაძლებლობა, საკუთრივად გააფორმოს, რა შემთხვევაშიც მანის განსაზღვრულობა, მიუხედავად იმი-სა, რომ იგი არასდროს იკარგება, საკუთრივობად მოდიფიცირდება. სწორედ ამაში დასტურდება მუნყოფნის ყოფნის შესაძლებლობითი ხასიათი, მისი ღიაობა და გახსნილობა, როგორც თავისუფლების არსებითი საფუძველი; ეს კი, თავის მხრივ, ჭეშმარიტებასთან მისი მიკუთვნებულობის გარეშე მოუაზრებელი იქნებოდა.

²⁶ A. Luckner, დასახ. ნაშრ., გვ. 170.

ჰაიდეგერი და პრაქსეოლოგიკური

შემოხრუნება ლოგიკაში

დეიან დეიანოვი

1. ბურდიე, ჰაიდეგერი და პრაქსეოლოგიკური შემოხრუნება

1970-1980-იან წლებში, როდესაც პიერ ბურდიემ თანმიმდევრულად ჯერ თავისი თეორიული გონების კრიტიკის¹, შემდეგ კი პრაქტიკული ლოგიკის თეორიის მონახაზი გააკეთა, იგი ამტკიცებდა, რომ „ლოგიკური ლოგიკის“ საპირისპიროდ, „პრაქტიკის ლოგიკა იმზომად ლოგიკურია, რომ თუ თქვენ ლოგიკური ხართ, შეწყვეტთ პრაქტიკულად ყოფნას“.² ამ აფორიზმით ბურდიეს იმის თქმა სურდა, რომ პრაქტიკას თავისი საკუთარი საზომი აქვს და შეუძლებელია მისი გაზომვა იმ შკალით, რასაც თავად ლოგიკურ ლოგიკას უწოდებს. პრაქტიკული ლოგიკის თეორიამ, ნაცვლად იმისა, რომ მოქმედ პირებს „ლოგიკური ლოგიკა“ მიაწეროს, „პრაქტიკულ მდგომარეობაში მათ მიერ განხორციელებული ლოგიკური ოპერაციები“ და ასევე, „სტატუსის ის ცვლილება“³ უნდა

1 იხ., P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris 1980a, გვ. 51-244; ასევე, P. Bourdieu, *Practical Sense*, Sofia 2005, გვ. 45-268. ამ პრობლემატიკას ეთნომეთოდოლოგიის წარმომადგენლებიც ეხებიან და შემდეგნაირად ასათაურებენ: პრაქტიკული გონების ენდოგენური ლოგიკა (იხ. J. Coulter, „Logic: Ethnomethodology and the Logic of Language“, in: *Ethnomethodology and the Human Sciences*, G. Button (Ed.), Cambridge 1993, §§ 5, 6). ამას უნდა დავუმატოთ ისიც, რომ ეს ეთნომეთოდოლოგისტები, ბურდიეზე ნაკლები თეორიული განხილვებით (რაც მოსალოდნელი იყო), ამგვარი ლოგიკის ემპირიული გამოყენების მაგალითების მოყვანის სიუხვით გამოირჩევიან, ვიდრე ამას ბურდიესთან ვხვდებით (რაც გაკვირვების ღირსია).

2 P. Bourdieu, *Said Things* (in Bulgarian), Sofia 1993, გვ. 83.

3 „სტატუსის ცვლილება“ იმ უტყუარ ფაქტში მდგომარეობს, რომ ლოგიკური ოპერაციები თავიანთ პრაქტიკულ მდგომარეობაში იმპლიციტურნი არიან, ფორმალურში კი – ექსპლიციტურნი. ბურდიე

შეისწავლოს, რასაც ეს ოპერაციები, როგორც ლოგიკოსების ლოგიკის ფორმალური ოპერაციები განიცდიან (ბურდიე ინერციით ფიქრობდა, რომ ამგვარი ოპერაციები იზომორფულ მიმართებაშია „პრაქტიკულად ათვისებულ ოპერაციებთან“⁴). პრაქტიკის ლოგიკის ერთობ იმედის მომცემი იდეა შეპირებად დარჩა, მიუხედავად იმისა, რომ 1997 წლამდე ბურდიე მას მრავალჯერ მიუბრუნდა. მან ვერ შეასრულა ეს დანაპირები, ვინაიდან ვერ შეძლო სამი პრობლემის გადაჭრა (ვერც კი წამოჭრა ისინი): არც სარწმუნო მეთოდი შემოუთავაზებია (მიუხედავად იმისა, რომ მსჯელობს „პრაქტიკული ლოგიკის ალგებრის“ შესაძლებლობაზე⁵), არც საკუთრივ ლოგიკური პრობლემები დაუსახელებია (მიუხედავად იმისა, რომ ზოგჯერ გაკვირით ეხება მათ, მაგალითად, „რიტუალურ მოქმედებათა პრაქტიკულ იდენტიფიკაციებში“⁶) და არც საყურადღებო ლოგიკური მონაცემი მოუყვანია (თუმცა მიაჩნებოდა იმის შესაძლებლობაზე, რომ გამოიყვანოს ასეთი მონაცემი, როცა კაბილების სახლის პრაქტიკულ სამყაროს განიხილავს, რამდენადაც ალთქმების და ლოცვების რიტუალებსა თუ ძღვენის პრაქტიკულ ლოგიკაში დროითი ინტერვალების შესახებ მსჯელობს).⁷

ამბობს: „ძნელია, ლოგოსის სფეროს პროფესიონალებისთვის იმის გააზრება, რომ პრაქტიკის ლოგიკის აღდგენა შეუძლებელია სხვანაირად, თუ არა ისე, რომ იგი აიძულო, გამოთქვას ის, რაც სიტყვის უთქმელადაც თვით-გაგებულება, შემდეგ კი მოხდეს ექსპლიციტური მსჯელობისადმი მისი პროეცირება, რომელსაც იგი განსაზღვრებით გამოირიცხავს.“ იხ. P. Bourdieu, *Practical Sense*, გვ. 172.

4 P. Bourdieu, *Practical Sense*, გვ. 173.

5 იქვე, გვ. 484-5.

6 იქვე, გვ. 166.

7 იქვე, გვ. 177-8; 195-201; ლოიკ ვაკანტი ფიქრობს, რომ პრაქტიკის ლოგიკა ბურდიეს უდიდესი აღმოჩენა და მის მიერ სოციალურ მეცნიერებებში შეტანილი მნიშვნელოვანი წვლილია. 1990წ. გამოქვეყნებული სტატიის - სქოლასტიკური თვალსაზრისი - შემდეგ, პრაქტიკულ ლოგიკასა და ლოგიკურ ლოგიკას შორის ჰიატუსი (ბზარი) განიხილებოდა, როგორც „გადაულახავი ნაპრაღი“ (თუმცა, პასკალის

მაშასადამე, ბურდიესთან ერთად და ბურდიეს წინააღმდეგ (როგორც თავად იტყოდა), მე ვუბრუნდები ზემოხსენებულ სამ პრობლემას და ვაკეთებ ასეთ დასკვნას: 1) პრაქტიკის ლოგიკის საიმედო მეთოდი, რომლის ალგებრიზაცია შეუძლებელია, შეიძლება ავიღოთ ე.წ. არაკლასიკური – არა-კანტიანური და არა-ჰუსერლიანური – ტრანსცენდენტალური ლოგიკიდან⁸ (ყველაზე უფრო, აზრის წინარეპრედიატიული სიცხადის ანალიტიკიდან); 2) მართალია, მისი საკუთრივი ლოგიკური პრობლემები „ლოგიკური ლოგიკის“ შკალით არ უნდა გავზომოთ, მაგრამ მათი ამოცნობა მაინც მისი მეშვეობით უნდა მოხდეს; ე.ი. ესენი დამონშების და უარყოფის, კვანტიფიკატორების, მოდალური ილოკუციური ოპერატორებისა თუ ლოგიკური ჰიპოთეზების ლოგიკური ფორმისა და სხვა პრობლემებია („დამონშება“, „უარყოფა“ და ა.შ. აქ არ ნიშნავს იმას, რასაც „ლოგიკურ ლოგიკაში“ მოი-

მედიტაციები შეიცავენ პრაქტიკულ საზრისზე მიბრუნებას). ვაკანტის აზრით, „წინააღმდეგობა გადაუჭრელი რჩება“, მაგრამ თუ ჰიატუსი გადაულახავია, მაშინ ცხადია, რომ პრაქტიკული ლოგიკა შეუძლებელია, ე.ი. შეუძლებელია მისი დანაპირების შესრულება. მე ვფიქრობ, რომ ასეთი თეორია შესაძლებელია და ამიტომაც ვუბრუნდები 1970-იანი წლებისა და 1980-იანი წლების ბურდიეს მისი კრიტიკის მიზნით. 8 გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად უნდა განვაცხადო, რომ კლასიკურს და არაკლასიკურს შორის (უფრო დეტალური განხილვისათვის, იხ., D. Deyanov, *Introduction to the Logic and Methodology of the Human Sciences. Human Studies after the Death of Man* (In Bulgarian), Plovdiv 2001) დაპირისპირებაში მე არ ვგულისხმობ იმას, რასაც „ლოგიკური ლოგიკოსები“ მოიაზრებენ, არამედ მხედველობაში მაქვს ის, რასაც მერაბ მამარდაშვილი გულისხმობს, როცა ერთმანეთისგან ასხვავებს კლასიკურსა და არაკლასიკურ რაციონალობას. არაკლასიკურ ტრანსცენდენტალურ ლოგიკაში აქცენტი არ კეთდება პრედიატიკის, თეორიზების შესაძლებლობის პირობებზე, არამედ იმაზე, თუ როგორ ხდება პრაქტიკაში – პრაქტიკულ პრაქტიკასა თუ პრაქტიკულ თეორიაში – შეუძლებლობის პირობები შესაძლებლობის პირობებად; ე.ი. თუ როგორ ხდება გააზრებადობის საზღვრების გადალახვა, რაც აქამდე გადაულახავად ითვლებოდა (მოკლედ, როგორ უნდა მოხდეს მისი ახლებურად გააზრება).

აზრებენ); 3) არაკლასიკური ტრანსცენდენტალური ლოგიკის „ლოგიკური მიკროსკოპები“ იმის შესაძლებლობას იძლევიან, რომ მოხერხდეს უამრავი ლოგიკური მონაცემის ყოველდღიურობის პრაქტიკიდან ამოღება და პროტოკოლირება, რაც სოციოლოგიისთვის არსებითია. ეს იგივეა, რაც აუდიტორიაში სახელმძღვანელოზე მუშაობა, სასამართლოსადმი მტკიცებულებების წარდგენა, ოჯახურ კონფლიქტებში მონაწილეობა, ფსიქოანალიტიკური სესიების მონაცემები, ბავშვობის შესახებ ბიოგრაფიული ნარატივები, იდეოლოგიური იარაღები და ა.შ. მე გთავაზობთ გზას, თუ როგორ უნდა გადაწყდეს პრაქტიკული ლოგიკის საიმედო მეთოდის პრობლემა, რომელიც ჰაიდეგერს, ვიტგენშტაინთან ერთად, ლოგიკაში განხორციელებული პრაქსეოლოგიკური შემოღობვების წინამორბედად წარმოადგენს; ამისთვის კი საჭიროა იმ ზეგავლენის განხილვა, რომელიც ჰაიდეგერმა ბურდიეს იდეის ჩამოყალიბებაზე იქონია.

პრობლემა არ გახლავთ ის, რომ ბურდიე რიტუალურად იმონმებს ჰაიდეგერს ონტოლოგიური სირთულეების განხილვაში⁹ და არც ის, რომ იგი ჰყვება, თუ როგორ განიცდიდა თრობას ყოფნა და დროს იმ ადგილების კითხვისას, რომლებიც საჯარო დროის განხილვას ეძღვნება და როგორ მიეხმარა მას (როგორც მოგვიანებით შიუტცს) ეს სოციალური სფეროს ყოველდღიური გამოცდილების გაანალიზებისას¹⁰, არამედ ის, რომ ამ რთულად შესამჩნევ და ძლიერ წინააღმდეგობრივ ნაკვალევებში, პრობლემური ხდება ჰაიდეგერიანული მემკვიდრეობის ათვისებაში გამოვლენილი წინააღმდეგობების აღდგენა. 1970-იან წლებში ბურდიემ თავის სამეცნიერო ჟურნალში გამოაქვეყნა ორი, პრობლემატიკით ერთმანეთისგან საკმაოდ განსხვავებული გამოკვლევა – 1975 წელს, მარტინ ჰაიდეგერის პოლიტიკური ონტოლოგია (1988

9 P. Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la theorie de l'action*, Paris 1994, გვ. 172; P. Bourdieu, *Said Things* (in Bulgarian), Sofia 1993, გვ. 15.

10 P. Bourdieu, *Said Things*, გვ. 10.

ნ. ცალკე წიგნად დაბეჭდილი) და 1976 წელს, პრაქტიკული საზრისი (რომელშიც შეგვიძლია ამოვიცნოთ მისი 1980წ. გამოცემული ეპონიმური წიგნი *in statu nascendi*). ორივე ნაშრომის ერთობლივად გაგებისთვის აუცილებელია გავითვალისწინოთ ბურდიეს ცნობილი ფორმულა: „ვიაზროვნოთ მოაზროვნესთან ერთად ამ მოაზროვნის წინააღმდეგ“¹¹; მაგრამ, ეს ნაშრომები სულაც არ აზროვნებენ სინქრონულად: ჰაიდეგერის პოლიტიკური ონტოლოგიის კვლევისას ბურდიე აზროვნებს ჰაიდეგერთან ერთად, იმისთვის, რომ იაზროვნოს მის წინააღმდეგ, მაგრამ მისი აზროვნების ჟანრი აქ უფრო იდეოლოგიის კრიტიკასთან ნათესაობას ამჟღავნებს; რაც შეეხება პრაქტიკულ საზრისს, იგი სრულიადაც არ ახსენებს ყოფნა და დროს, თუმცა აზროვნებს ჰაიდეგერის წინააღმდეგ, რათა იაზროვნოს მასთან ერთად; – იაზროვნოს იმ პრობლემებზე, რომელთაც შემდეგი სახელწოდებით აჯამებს: „თეორიული და პრაქტიკული ლოგიკის თეორია“ (რასაც ლოგიკოსები უნივერსალურ დისკურსს უწოდებენ, რომელიც აქ „სოციალურ მდგომარეობაში“ რჩება¹²). მოცემულ სტატიაში არ განვიხილავთ ზემოხსენებულ წინააღმდეგობრივ ნაკვალევებს, რასაც საკმაოდ ბევრი გამოკვლევა მიეძღვნა¹³, არამედ მოკლედ ვამახვილებთ ყურადღებას

11 იქვე, გვ. 54.

12 P. Bourdieu, *Practical Sense*, გვ. 172, 161.

13 უნდა ვახსენოთ: C. Thelene, „Les racines allemandes de la theorie de Bourdieu“, in: *Pierre Bourdieu, theorie et pratique. Perspectives franco-allemandes*, H.-P. Muller, Y. Sintomer (Ed.), Paris 2005; J. Weiss, „On the Importance and Limits of Pierre Bourdieu's Critique of Heidegger“ (in Bulgarian), in: *Sociological Problems*, 2008; S. Sabeva, J. Weiss, „Pierre Bourdieu und die Phänomenologie“, in: *Bourdieu – Handbuch*, G. Fröhlich, B. Rehbein (Hg.), Stuttgart 2008; T. Petkov, *The Logic of Practice: Bourdieu and Heidegger* (Paper presented at the conference „Die Philosophie Martin Heideggers in ihren sozialtheoretischen Bezügen“, Kassel, 18-20 September 2008) 2009; C. Koppetch, „Heidegger und die Theorie des Praxis“, in: *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik und die Kritik der soziologischen Vernunft*, J. Weiss (Hg.), Konstanz 2001; საყურადღებო ფაქტია,

პრაქტიკულ ლოგიკაზე, როგორც ჰაიდეგერთან ერთად ჰაიდეგერის წინააღმდეგ აზროვნების ფსონზე.

რაც უწინარეს ყოვლისა უნდა ითქვას, არის ის, რომ რაგინდ დაშორებულად უნდა გვეჩვენებოდეს „ჰაიდეგერის პოლიტიკური ონტოლოგია“ პრაქტიკული ლოგიკის თეორიისგან, ბურდიე სწორედ ამ ნაშრომში გამოხატავს სტრუქტურულ ცვლილებას, რასაც იგი ყოფნა და დროს პერიოდის ჰაიდეგერსაც მიაკუთვნებს, აზროვნებს რა ჰაიდეგერთან ერთად მის საწინააღმდეგოდ:

ამრიგად, ისტორიაში ნიჰილიზმის – რელატივიზმისა და ნიჰილიზმის პრინციპების – გადაღახვის მცდელობა, ფაქტობრივად იმას ნიშნავს, რომ ისტორიციზტული ონტოლოგია დაცული უნდა იქნეს ისტორიისგან, როგორც დროითობის და ისტორიის გამარადიულებისას თავი უნდა დაეაღწიოთ მარადიულობის ისტორიულებას.¹⁴

ამიტომაც ბურდიე ასე აჯამებს თავის მოსაზრებებს: „ჰაბიტუსი არ არის უნივერსალური კატეგორიებით აღჭურვილი ტრანსცენდენტალური სუბიექტი“ (როგორც ეს ჰაიდეგერთანაა, რომელმაც ისტორია ყოფნის შინაგან

რომ ბურდიეს ორთოდოქსი მიმდევრები პრობლემას ვერც კი ამჩნევენ. 14 P. Bourdieu, *L'Ontologie Politique de Martin Heidegger*, Paris 1988, გვ. 73. იგი დასძენს: „ტემპორალური ეკსისტენციისთვის „ონტოლოგიური ფუნდამენტის“ „მინიჭება“ ცეცხლთან თამაშია. ეს იმას ნიშნავს, რომ ტრანსცენდენტალური ეგოს ისტორიული ხედვა თავად განუსაზღვრავს ისტორიას როლს, რაკი მას ეცოდინება შემმეცნებელი ადამიანის ემპირიული კონსტიტუციის პროცესი (ისე, როგორც მას განიხილავენ ადამიანის შესახებ პოზიტიური მეცნიერებანი) და ის, თუ რა კონსტიტუციურ როლს თამაშობს „არსობრიობათა“ (მაგალითად, გეომეტრიის) გენეზისში დრო და ისტორიული მუშაობა; ამასთან, ეს, ასევე, გულისხმობს ყოველი ტიპის „ანთროპოლოგიისგან“ და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ყველაზე კრიტიკული ფორმებისგან რადიკალურ განსხვავებას, რომელიც ადამიანს შეისწავლის, როგორც „ხელთმყოფ ობიექტს“ (განსაკუთრებით იმ ფორმებისგან, რომლებიც კასირერმა და შელერმა ნამოყენეს)“. იხ., P. Bourdieu, *L'Ontologie Politique de Martin Heidegger*, გვ. 75.

სტრუქტურად აქცია ისე, რომ მუწყოფნის სტრუქტურის ისტორიზება არ მოუხდენია; მუწყოფნის „ფუნდამენტური ექსისტენცილები“ თუ „მუწყოფნის ფუნდამენტური მოდუსები“ იმ ტრანსცენდენტალური პირობების ფუნქციას ასრულებენ, რომლებიც ცოდნის, გაგებისა და ენის შესაძლებლობას განაპირობებენ¹⁵). „ტრანსცენდენტალური ონტოლოგიის“ სტრუქტურული ცვლილების, ყოფნა და დროდან „ონტოლოგიზებული ტრანსცენდენტალურობის“ საფუძველზე, ბურდიე ახდენს მარადიულობის ისტორიზებას, მაგრამ ეს არ არის ონტოლოგიური თანაზიარობის ერთადერთი ფორმა, რაზეც იგი ხაზგასმით საუბრობს (ერთია „ინკორპორირებული ისტორია, რაც ჰაბიტუსად იქცა და სხვაა „ისტორია მის ობიექტივირებულ მდგომარეობაში, რისი დაგროვებაც დროთა განმავლობაში ნივთებში, შენობებსა და მონუმენტებში მოხდა; ამ უკანასკნელში შერწყმულია ჰაბიტუსი და ჰაბიტატი ისტორია, პოზიცია და დისპოზიცია, მეფე და სამეფო კარი“¹⁶). ბურდიე, აგრეთვე, თავის მოვალეობად მიიჩნევს, აღადგინოს ემპირიულად მოტივირებული ისეთი მეცნიერებები, როგორიცაა ეთნოლოგია და სოციოლოგია.¹⁷ მარადიულობის ისტორიზება არის სწორედ ის, რაც ონტოლოგიური თანაზიარობის წინასწარ მოუცემლობას და მაშასადამე პრაქტიკის ლოგიკის ლოგიკურ ფორმებს უზრუნველყოფს¹⁸

15 P. Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la theorie de l'action*, გვ. 170; P. Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, გვ. 75.

16 P. Bourdieu, *Le mort saisit le vif. Actes de la recherche en sciences sociales* 32/33, გვ. 6-7.

17 ფაქტობრივად, სტრუქტურული ცვლილებიდან გამომდინარე, ბურდიე არ უშინდება, ერთი შეხედვით, ისეთი ოქსიმორონული კომბინაციების შესახებ საუბარს, როგორიცაა „ზოგადი ისტორიული ტრანსცენდენტალური“, გულისხმობს რა „აღქმისა და აზროვნების ზოგად ფორმებს, აღქმის და აზროვნების სოციალურ ჩარჩოებს, რასაც სახელმწიფო ადგენს და ახორციელებს“. იხ., P. Bourdieu, *Practical Reason* (in Bulgarian), Sofia 1997, გვ. 106-7.

18 დიდი ხანია ხაზგასმით ვსაუბრობ წინდანინ მოუცემლობის შესახებ, რითაც ვუპირისპირდები როგორც მის კრიტიკოსებს, ისე მისი მონა-

(მაგრამ, ბურდიე არსად არ ამბობს, რომ თითქოსდა პრაქტიკის ლოგიკურობა ონტოლოგიური თანაზიარობის ფუნქცია იყოს).

ამიტომაც იყო, რომ „ბურდიეს განხილვის ველში შემოყვანილი“¹⁹, ვაკანტს შემდეგი შეკითხვები დაუვსვი:

პრაქტიკის ლოგიკის ფესვები ექსისტენციალურ ანალიტიკაში (მაგალითად, აპოფანტურსა და ჰერმენევტიკულ „როგორც-ს“ შორის განსხვავებაში²⁰) ხომ არ უნდა ვეძიოთ, რადგანაც ბურდიე ამტკიცებს, რომ ონტოლოგიური თანაზიარობა ჰაბიტუსსა და ველს შორის, ანაცვლებს ჰაიდეგერის ფენომენოლოგიაში მუწყოფნისა და სამყაროს მიმართებას?²¹ პრაქტიკული ლოგიკის თეორიის მეთოდო

ფეების უმრავლესობასაც (იხ., D. Deyanov, *Practical Sense*, გვ. 123–36 და P. Bourdieu, *Actes de la Recherche en sciences sociales*, გვ. 9, რომელიც, ცხადია, არ არის ბურდიეს მიმდევარი). უეჭველია, რომ ეს იმის ფუნქციაა, რასაც მე „დროის მიმართ მდგრადი (time-resistant) მარადისობა ვუნოდე“ (იხ. D. Deyanov, *Introduction to the Logic and Methodology of the Human Sciences. Human Studies after the Death of Man*, გვ. 125; „მარადისობის ისტორიზება“ ბურდიესთან). თვალშისაცემია იზომორფიზმი დროსა და მარადისობას შორის, რაც „უპირისპირდება“ ტიმაიოსს: თუ მარადისობის ტრიადაში გვაქვს ლოგიკური ფორმის მტკიცება, ლოგიკური ფორმის უარყოფა (როცა იგი აწყდება მატერიის წინააღმდეგობას), ლოგიკური ფორმის თვითფორმაცია უარყოფის უარყოფის გზით, ე. ი. ახალი დადასტურებით (რომელშიც მატერია აღარ სწევს წინააღმდეგობას), დროის ტრიადა ასეთია: დრო, რომელიც წარსულიდან მოდის, აწყდომოდან დეკონსტრუირებული დრო და მომავლიდან აღდგენილი დრო. 19 იმავე ინტერვიუში ვაკანტი საუბრობს პრაქტიკული ლოგიკის ბურდიესეული იდეის ორ ვარიანტზე. ასეთი დაყოფა დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ არის გააზრებული ჰიატუსი პრაქტიკულ ლოგიკასა და ლოგიკურ ლოგიკას შორის, სახელდობრ, არის თუ არა იგი გადალახვადი, მაგრამ იგი არ პასუხობს ამ შეკითხვას (ისე, როგორც ხუთ სხვა შეკითხვას), ამისამართებს რა მათ ბურდიესთან; თავის მხრივ, ბურდიე გეპირდებოდა, რომ უპასუხებდა ამ შეკითხვას როგორც კი „საამისო დრო მიეცემოდა“, მაგრამ უდროო გარდაცვალების გამო, ამის დრო არ მისცემია.

20 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt a.M. 1993, გვ. 158.

21 იხ., P. Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la theorie de l'action*, გვ. 172.

ალგებრის ნაცვლად ჰაიდეგერის ისტორიზებაში ხომ არ უნდა ვეძიოთ (შესაძლოა ჰუსერლის ტრანსცენდენტალურ ლოგიკაშიც, თუ იგი აღიარებს თეორიასა და პრაქტიკას შორის არ-დამთხვევას)?²²

ვინაიდან ეს პრობლემა არც ბურდიემ გადაჭრა და არც ვაკანტმა, მე თავად შევუდექი მის გადანყვეტას. თავდაპირველად, ძალზე ეპიზოდურად (ვიკვლევდი რა ვიტგენშტაინისეულ პრობლემას, რაც ლოგიკის „მყარ ნიადაგზე“ დაბრუნებასა და „ლოგიკური ლოგიკის“ მისეულ კრიტიკაში მდგომარეობს), თავს ნება მივეცი უფრო ადრეული პერიოდიდან დამეწყო:

ვიტგენშტაინამდე თითქმის ოცი წლით ადრე „ყოფნა და დროში“ ჰაიდეგერმა იმგვარად გააკრიტიკა – განასხვაებდა რა ჰერმენევტიკულ „როგორც“-ს აპოფანტური „როგორც“-ისგან – ლოგიკა, როგორც მას ვიტგენშტაინი აკრიტიკებს, მაგრამ ამას იგი აკეთებს მუნყოფნის ანალიტიკის პოზიციიდან. უხეშად რომ ითქვას, როცა ჰაიდეგერი ამბობს გამოთქმაზე, რომ „ჩაქუჩი მძიმეა“ მეორეული ინტერპრეტაციაა (იმ ინტერპრეტაციასთან მიმართებაში, რანაირადაც ჩაქუჩს, როგორც ჩაქუჩს, მუნყოფნა განმარტავს თავის პრაქტიკაში, როცა მას „სიტყვისუთქმელად“ ანაცვლებს უფრო მსუბუქით), იგი დასძენს, რომ ამ გამოთქმას შესაძლოა ჰქონდეს ფუნქციები, რომელიც არა თეორიული (იმის საპირისპიროდ, რასაც ლოგიკოსები ვარაუდობენ, როცა ფიქრობენ, რომ ჩაქუჩს, როგორც ნივთს, სიმძიმის თვისება აქვს), არამედ, პირიქით, პრაქტიკულია, რაც შეიძლება ნიშნავდეს: „ეს მეტისმეტად მძიმეა! უფრო მსუბუქი მომანოდე!“²³

ამ გამოთქმასა და თეორიულ გამოთქმას შორის მრავალი გარდამავალი ხარისხია: „წინადადებები, გარემომცველი

22 D. Deyanov, *Introduction to the Logic and Methodology of the Human Sciences. Human Studies after the Death of Man*, გვ. 105.

23 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 157-8.

სამყაროს მოვლენებს რომ გადმოსცემენ, „სიტუაციის აღწერები“, მომხდარი ამბები – შეუძლებელია ისე დავიყვანოთ თეორიულ, პრედიკატიულ წინადადებებზე, რომ მათ არსებითი დამახინჯება არ განიცადონ“.²⁴

მეორე მხრივ, ოსტინის ენით რომ ვთქვათ, მათ თავიანთი საკუთარი პერფორმაციული ლოგიკა აქვთ, რასაც არაკლასიკური ტრანსცენდენტალური ლოგიკის სპეციალისტები უნდა სწავლობდნენ (ცხადია, რომ ჰაიდეგერმა, ისევე როგორც ვიტგენშტაინმა, ოსტინზე დიდი ხნით ადრე განასხვავა ერთმანეთისგან კონსტატიური და პერფორმაციული წინადადებები, ოღონდ ეს განსხვავება სხვა ენით აღწერა).²⁵

ამ ნაშრომში კვლავ მივუბრუნდებით ჰაიდეგერს, როგორც პრაქსეოლოგიკური ლოგიკის წინამორბედს (იქნებ წინამორბედზე უფრო მეტსაც?), მაგრამ არა ყოფნა და დროს, არამედ 1925-26წწ. ლოგიკის შესახებ მისი ლექციების მეშვეობით. აქცენტის შეცვლა სამი მოტივით აიხსნება: ა) ამ ლექციებში (რომლებიც წინ უსწრებდნენ ყოფნა და დროს და, კისიელის თქმით, მის „საბოლოო მონახაზს“ წარმოადგენენ²⁶) ჰაიდეგერს ლოგიკური პრობლემა აინტერესებს, როგორც თემა და არა როგორც კვლევის ფონი, ე.ი. იგი დაინტერესებულია ლოგიკური პრობლემით, როგორც ლოგიკური პრობლემით და არა იმ მიზნით, რომ იგი მუნყოფნის ექსისტენციალური ანალიტიკისთვის გამოიყენოს; ბ) სწორედ ამ ლექციების (და არა ჰუსერლის გამოცდილება და მსჯელობის) კითხვისას, 1983წ. აღმოვაჩინე, რომ მასში არის რალაც, რაც იმსახურებს იწოდებოდეს აზროვნების წინარეპრედიკატიულ სიცხადედ – აპოფანტური ლოგოსის წინარეპრედიკატიულ სიცხადედ; გ) სწორედ ეს ფენომენი, მორფოლოგიური

24 იქვე, გვ. 158-162.

25 D. Deyanov, *Introduction to the Logic and Methodology of the Human Sciences. Human Studies after the Death of Man*, გვ. 120-1.

26 T. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley 1993, გვ. 401.

ეპოხეს სახით, პრაქტიკული ლოგიკის თეორიის სანდო მეთო-
დად გვევლინება. ახლა ვაცნობიერებ, რომ მაშინ, 1983წ.
წარმოდგენა არ მქონდა, რომ წინარეპრედიკატიული ევი-
დენტების იდეა ჰაიდეგერისეული პრაქტიკული მოქმედების
წინარეპრედიკატიულობიდან მომდინარეობდა, ე.ი. შეუძლე-
ბელია ჰერმენევტიკული „როგორც“-ის ნიველირება აპო-
ფანტური დანალექის გარეშე და რომ აპოფანტურ ლოგოსში
ყოველთვის ტოვებს კვალს ჰერმენევტიკული „როგორც“-ი.
ჩემი სტატიის მიზანი სწორედ ამ კვალის დადგენაა.

2. ჰაიდეგერის გავლით: ჰერმენევტიკა, აპოფანტიკა და წინარეპრედიკატიულობა

მსურს, კიდევ ერთხელ მივუხრუნდე 1925-26წწ. ლე-
ქციების §12 და მოკლედ მოეხაზო ის ლოგიკა, რომლი-
თაც ჰაიდეგერი ხელმძღვანელობს. იგი იწყებს, თუმცა ამას
აშკარად არ ამბობს, ხელმისაწვდომი საგნის და ხელთმყო-
ფი ხელსაწყო დაპირისპირებით (შიგადაშიგ კვლავ უბრუნ-
დება ხოლმე „შიშველი ნივთის“, ე.წ. „უსაზრისო“ ნივთის
უპირატესობის კრიტიკას – ნივთის, რომლის „გასაზრი-
სიანებაც“ მოგვიანებით ხდება²⁷ და ამით ანონიმურად აკრი-
ტიკებს ჰუსერლს); შემდეგ გადადის ჰერმენევტიკის რო-
გორც-სტრუქტურაზე და მისი წინარეპრედიკატიულობის
პრობლემას წამოჭრის (მაგრამ არ წყვეტს მას) და ასევე,
იკვლევს გაგების ბუმერანგულ ბუნებას: მე, როგორც მუნ-
ყოფნა, დავდივარ, ვლაპარაკობ, ვიგებ; მე ვარ მომვლელი
(Umgang) გაგება²⁸, იმისათვის, რომ მოვიპოვო აპოფანტურ-
რი „როგორც“-ი, როგორც ჰერმენევტიკის სახეცვლილება,
რისი წყალობითაც ჩემი გაგება თავს ანებებს „პირვანდელ

27 M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, Bd. 21, Frankfurt a.M. 1976, გვ. 144.

28 იქვე, გვ. 146.

აქტივობას", ე.ი. ხელთმყოფ ხელსაწყოს²⁹, და ყურადღებას ამახვილებს საგანზე, როგორც „რალაც ანმყოფზე“. ჰაიდგერი ასკვნის, რომ ამ სახეცვლილებაში „მეორეულად შენიღბული“ და „დახარისხებულია“ ჰერმენევტიკული „როგორც“-ი. ამ ლოგიკაში ბევრი ბზარია, მაგრამ იგი იძლევა ახალ შესაძლებლობებს პრაქტიკული ლოგიკის თეორიისთვის. ამიტომაც, ვიდრე გავაკრიტიკებდე, მსურს, ბოლომდე, გულისყურით განვიხილო მისი ნააზრევო.

ხელმისაწვდომი ნივთის ხელთმყოფ ხელსაწყოზე უპირატესობის კრიტიკისას (ე.ი. ჰუსერლის კრიტიკისას), ჰაიდგერი ამბობს:

მე ვერ ვხედავ თეთრ საგანს, რომელსაც გარკვეული მანიპულაციების წყალობით ვიგებ, რომ ცარცია, არამედ მე მანამდე ვცხოვრობ იმ საგანთა ურთიერთკავშირში, რომლებიც რალაც მიზნისათვის არიან გამოსადეგნი ჩემს გარემომცველ სამყაროში, რომელიც მიმართულია გარკვეული ტიპის ქცევისა და წინდახედულ მიხედვაზე და ამ ქცევებიდან და წინდახედული მიხედვიდან ვიგებ ამ საგანს, როგორც ცარცს.³⁰

სწორედ ამიტომ, „მე ვცხოვრობ ამ ნაწერის და ამ სინათლის გაგებაში. მე, როგორც მოარულ, მოლაპარაკე, გამგებ მუნყოფნას, მაქვს ყველაფრის მომვლელ/გადამბიჯებელი გაგება.“³¹ მოვლის (Umgang) ორმხრივობაში დაძლეულია პრაქტიკული მომვლელ/გადამბიჯებელი ორმხრივობა: კარის სახელურს რომ ვაწვები, ამგვარი დანოლა უკვე მისი გადალახვაა, ვინაიდან მე ყოველთვის „უკვე ჩემზე წინ ვარ“; ამიტომ ჩემთვის ცნობილია, რომ კარის გასაღებად სახელურს უნდა დავაწვე, რის გამოც მე წარმატებით ვლახავ როგორც პრაქტიკული მოქმედების ტემპორალობას, ისე გაგების ბუ-

29 ასეთია ყოფნა და დროს ენა; 1925-26 წწ. ლექციებში კი ხელთმყოფი ნივთი „პირველად მოხმარებულ ნივთად“ იწოდება.

30 იქვე, გვ. 147-8.

31 იქვე, გვ. 146.

მერანგულ ბუნებას. აქედან გამომდინარე, ჰაიდეგერი ასეთ დასკვნას აკეთებს: „თავისი თავის ეს წინსწრება სპეციფიკური მოძრაობაა, რასაც მუწყოვნა უწყვეტად აკეთებს“.³²

ჰაიდეგერი ამბობს: „ეს ფანჯარა, ეს დაფა, ეს კარები, ეს ცარცი აღმოჩენილია და ჩვენ ისინი გვესმის სწორედ მათი ფუნქციიდან, მათი ხელთმყოფობიდან გამომდინარე“; იგი აგრეთვე დასძენს, რომ ჰერმენევტიკული როგორც-სტრუქტურა (რომელსაც, ეტყობა, ჯერ კიდევ არ მიჯნავს აპოფანტიკისგან) „პრედიკაციასთან აუცილებელ კავშირში არ იმყოფება“ (და ასევე დასძენს: „როცა რალაციით ვარ დაკავებული, მე ამ რალაცაზე თემატურად არ ვადგენ პრედიკატიულ წინადადებას“³³). სავარაუდოა, რომ ჰაიდეგერი აუცილებელი ნეგაციის ადგილას აუცილებლობის ნეგაციას ადგენს და ამით პრობლემას აბუნდოვანებს; „პრედიკაციასთან აუცილებელ კავშირში არ იმყოფება“-ს ნაცვლად, უნდა იყოს „აუცილებლად როდია დაკავშირებული პრედიკაციასთან“. ამას ადასტურებს, როცა ის ოდნავ მოგვიანებით ამბობს:

როგორც-სტრუქტურის წინარეპრედიკატიული ბუნება გამოკვეთილად უნდა იყოს ხაზგასმული, რადგანაც ლინგვისტურ გამოთქმასთან მიმართებაში, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ეს როგორც-სტრუქტურა პირველადად მოცემულია თუნდაც ყველაზე მარტივ პროპოზიციულ წინადადებაში – „ეს დაფა შავია“; ოდნავ მოგვიანებით, იგი დასძენს, რომ როგორც-სტრუქტურა, ამ „აპოფანტიურ ლოგოსში“, პრედიკაციის როგორც პრედიკაციის პირველადი თვისება კი არ არის, არამედ წინ უსწრებს მას, ე.ი. პრედიკაციას სწორედ ეს სტრუქტურა განაპირობებს. ამ უკანასკნელსაც აქვს როგორც-სტრუქტურა, თუმცა ის წარმომდგარია.³⁴

ჰაიდეგერი თავის 1925-26წწ. ლექციებში, პრედიკაციის ამ როგორც-სტრუქტურას, რომელიც ჰერმენევტიკული „რო-

32 იქვე, გვ. 147.

33 M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, გვ. 144.

34 იქვე, გვ. 145.

გორც“-იდან გამოდის, აპოფანტურ „როგორც“-ს უნოდებს. შეჯამების სახით, უნდა ითქვას, რომ ჰერმენევტიკული „როგორც“-ი შესაძლებელს ხდის პრედიკაციას, ვინაიდან თავისი ბუნებით იგი წინარეპრედიკატიულია; თუ ეს წინარეპრედიკატიულობა დაიკარგება, მაშინ იგი შეწყვეტს კიდეც პრედიკაციის პირობად ყოფნას. ეს უნდა აღძრავდეს არაკლასიკური ტრანსცენდენტალური ლოგიკოსების ინტერესს, რომლებიც პრაქტიკული ლოგიკის თეორიას ამუშავებენ, ვინაიდან: პრაქტიკული მოქმედების წინარეპრედიკატიულობა პრედიკაციის შესაძლებლობის პირობაა. დასადგენი რჩება ერთი რამ: რანაირად არის იგი ამგვარი შესაძლებლობის პირობა – უშუალოდ თუ იმის გაშუალებით, რასაც მე, მოჩვენებითი ოქსიმორონულობით, აპოფანტური ლოგოსის წინარეპრედიკატიულ სიცხადეებს ვუწოდებ?

ჰაიდეგერის მიხედვით, „მას შემდეგ, რაც გაგება თავს ანებებს უშუალო მოქმედებას, იგი, ფაქტობრივად, აღარ ცხოვრობს ამ აქტივობაში“, ე.ი. ის, რაც ხელთმყოფი იყო, ხელმისაწვდომი აღმოჩნდება, და „ცარცი ძალზე მაგარია“ არა მხოლოდ ცარცის განსაზღვრებაა, არამედ, იმავდროულად, ჩემი ქცევისა და ქცევის შეუძლებლობის ინტერპრეტაციაა. ეს იმას ნიშნავს, რომ მე ვერ შევძლებ „კარგად“ წერას (ეს ხელს მიშლის კარგად წერაში, ვინაიდან მას აკლია სწორედ ის³⁵, რაც კარგად წერას შემადგენიბდა). მო-

35 როცა რაღაცას უარყოფთ, მაგრამ კი არ გამოვრიცხათ მას, არამედ ვინარჩუნებთ როგორც ისეთ რამეს, რასაც რაღაც აკლია, ასეთ ნეგაციას პრივაცია ეწოდება (იხ., M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, Frankfurt a.M. 1987, გვ. 58; პრივაციის პრობლემასთან დაკავშირებით, ასევე იხ., S. Sabeva, „Existential Analytik and Phenomenology of the Privative“, in: *On the Road to Heidegger*, Collection of Contributions to the Conference dedicated to the Bulgarian Edition of *Being and Time* and the 80th anniversary of the Book's First Publication (in Bulgarian), Sofia 2008, § 7; ასევე, S. Sabeva, *Negativität als Privation. Über einen Grundzug der existenzialen Analytik und dessen Relevanz für eine Soziologie der Affektivität*, (Paper presented at the conference 'Die Philosophie Martin Heideggers in

ქმედების შეწყვეტის შემდეგ, ნაწერი – „ცარცი თეთრია“ – პრედიკატიული წინადადება ხდება; ამგვარად, ჰაიდეგერი აკეთებს დასკვნას:

ცარცის ნამდვილი ყოფნის-მახასიათებელი ქვეითდება და უბრალო ნივთს უტოლდება და როგორც თეთრი ფერის ნივთი, იგი აღარ განსხვავდება სხვა საგნებისგან, როგორცაა თეთრი ქაღალდი თუ ლამპა, რამდენადაც მე მათ აღვიქვამ, როგორც უბრალო ნივთებს. რაც შეეხება ყოფნის სპეციფიკურ ნაირსახეობას, უფრო ზუსტად რომ ითქვას, ცარცის ყოფნის პირველად ნაირსახეობას, რომელსაც საწერად იყენებენ, იგი არ დაიყვანება ნივთის საშუალო ანმყოფობაზე, რომელშიც არცერთი ნივთი არ განსხვავდება ერთმანეთისგან³⁶ – ანმყოფი ნივთის განფარვა ხელთმყოფი ხელსაწყო დაფარვა აღმოჩნდება.³⁷

აქაც ჰაიდეგერი, კიდევ ერთხელ, აუცილებლობის უარყ-

ihren sozialtheoretischen Bezügen’, Kassel, 18-20 September 2008), 2009, § 3). უარყოფა (ასევე, მისი გადალახვა ე.ი. უარყოფის უარყოფა), როგორც პრივაცია არის სწორედ ის, რაც ანარმოებს პერფორმაციულ გამოთქმებს: ჩაქუჩს რომ აკლია ის თვისება, რომელიც მე დაფაზე წერის შესაძლებლობას მომცემდა, არის სწორედ საყვედურის მიზეზი მის მიმართ, ვინც მე ეს ცარცი მომცა; ჩაქუჩის სიმძიმე განაპირობებს იმას, რომ უფრო მსუბუქი ჩაქუჩი მოვითხოვო. ფაქტობრივად, ჩვენ მოვიპოვეთ ის, რაც §11-ში იგულისხმება: „საფუძველი, რომელიც საშუალებას იძლევა, მაობიექტივებული და არამაობიექტივებული აქტების გამოთქმის პრობლემის, სულ ცოტა, სწორი ფორმულირება მაინც მოვახდინოთ“ (M. Heidegger, *Logik Die Frage nach der Wahrheit*, გვ. 131). სამწუხაროდ, არც ლექციის §12-ში და არც ყოფნა და დროს §69-ში, რომელიც პრაქტიკულ მოქმედებაში პრივაციის სხვადასხვა ფორმას განიხილავს (მაგალითად, გამოტოვება, ან ხელთმყოფობის ჩამოშლა), არ არის წამოჭრილი იმის პრობლემა, თუ როგორ წარმოშობს პრივაცია, როგორც უარყოფა, პერფორმაციულ გამოთქმებს.

36 M. Heidegger, *Logik Die Frage nach der Wahrheit*, გვ. 158.

37 „განსაზღვრება „ცარცი არის თეთრი“, იმდენად არის საზრისის მქონე, რამდენადაც ამ წინადადებას აქვს საგნის ჩვენების მოდუსი, რომელიც ცარცის მეორეული შენიღბვის საფუძველზეა შესაძლებელი“. (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 158.)

ოფას ადგენს იქ, სადაც აუცილებელი უარყოფა უნდა იყოს: რა თქმა უნდა, ამგვარი შენიღბვა არ არის აუცილებელი და ამ წინადადებაშიც შესაძლებელია, შევინარჩუნოთ პირვანდელი ნივთი გამოყენებისათვის; მაგრამ წინადადების ეს ნაირსახეობა მაშინ არის გასაგები, როცა გარკვეულწილად ნათელყოფილია საზღვრითი შემთხვევები.³⁸

ამასთან დაკავშირებით, შეუძლებელია არ გაგვახსენდეს გარდამავალი ნაბიჯები ყოფნა და დროს §33-დან – სიტუაციის ანგარიში და ა.შ., მაგრამ ვეჭვობ, რომ ეს საინტერესო იყოს: ისინი ჯერ არ არიან ამორთულები პრაქტიკული ჩართულობიდან – ისინი არიან აპოფანტიური ლოგოსები, რომლებიც ფუნქციონირებენ მოლეკულური პერფორმატიული გამოთქმის ჩარჩოებში.³⁹ როგორც ვთქვით, პრობლემა ის არის, რომ ჰაიდეგერის „არა აუცილებელი“ უნდა შეიცვალოს „აუცილებლად არა“-თი: ნივთის მეორეული შენიღბვა და „დახარისხება“ მაინც შეუძლებელი იქნება, თუნდაც მოჩვენებითად გაშიშვლებული ან ამოღებული/ამორთული იყოს პრაქტიკული ჩართულობიდან.

ჰაიდეგერი ამბობს, „პირვანდელი ჰერმენევტიკული როგორც-სტრუქტურა მოდიფიცირდა“ აპოფანტიკურში. იმის გასარკვევად, რომ ეს აუცილებლად ამგვარად არ არის, საჭიროა ცოტაოდენი მენტალური ექსპერიმენტი პრედიკატის ცვლადით (თუ მართლაც მოხდება გადახარისხება, როგორც ჰაიდეგერი ამტკიცებს, მაშინ იგი უსასრულოდ უნდა იცვლებოდეს). რასელი იტყოდა, რომ ასეთია ლოგიკური მონაცემები⁴⁰, თუმცა ამგვარ ცვალებადობას, როგორც ჩანს,

38 იქვე, გვ. 158.

39 ამასთან დაკავშირებით, იხ. T. Petkov, "From Austin and Bourdieu to the Logic of Molecular Performatives", in: *Anthology of the Summer Novossibirsk School Communicative Strategies of Culture*, Novossibirsk 1998.

40 ყურადღება გავამახვილოთ იმაზე, რომ ჰაიდეგერი ირჩევს მხოლოდ „გარემომცველ“ ნივთებს – ცარცს, ქალაღსა და ლამპას; მაგრამ, რა მოხდებოდა, თუ მათ დავამატებდით მზეს, მდინარე სენას, გველს, ბეთპოვენის მეშვიდე სიმფონიას, რომლებიც, ლოგიკის თანახმად, ის-

ზღვარი აქვს. ცარცს ვერ მივანეროთ პრედიკატს, რომ იგი „დაფარულია ჩინური ტექსტით“, ანდა იგი „სუსტად ასხივებს“ (რაც ბუნებრივი იქნებოდა ქალაქისა და ლამპის შემთხვევაში) – აქ ლოგიკის ნაცვლად, პრაქტიკული ალოგიზმი გვაქვს. ეს ასეა, იმიტომ, რომ ცარცი სრულიად შიშველი ნივთიეც რომ იყოს და მას სანერად არ ვიყენებდეთ, ე.ი. თავის ფუნქციას რომც არ ასრულებდეს, ყოველთვის შესაძლებელი იქნებოდა მისი დადგენა როგორც ისეთი რამის, რასაც სადღაც და ოდესღაც სანერად იყენებდნენ; ასევე შესაძლებელია, რომ იგი ლექტორმა ესროლოს სტუდენტს, რომელიც თავისი ლაპარაკით ხელს უშლის, ანდა შესაძლებელია, რომ იგი არც სანერად ვარგოდეს და არც სასროლად: ერთი სიტყვით, ასეთია მისი არსი ჩვენთვის. თავის მხრივ, შეუძლებელია ჰერმენევტიკული „როგორც“-ის გადახარისხება აპოფანტიკაში დაღეჭვის გარეშე, სადაც იგი ნაკვალევს ტოვებს. ასე რომ, არ არსებობს ისეთი მოვლენები, როგორიცაა ჰაიდეგერისეული „გადახარისხება“ და „მეორეული შენიღბვა“; ყოველ შემთხვევაში, ისინი არ არსებობენ იმ სახით, როგორც ჰაიდეგერს წარმოედგინა. არსებობს მხოლოდ ის ნაკვალევები, რასაც ჰერმენევტიკული „როგორც“ ტოვებს (აქ ვუბრუნდებით სტატიის დასაწყისში დასმულ პრობლემას): საუბარია პრაქტიკული მოქმედების იმ წინარეპრედიკატიულ ნაკვალევებზე, რომელთა წარმოცვა არასდროს ხდება და რასაც 1983 წ. აზრის, თავად აპოფანტიკური ლოგიკის⁴¹ წინ-

ეთივე ნივთები არიან, როგორიც ცარცია? დაე, მკითხველმა თავად ჩაატაროს მათზე ექსპერიმენტი (მაგალითად, „მზე ბეთშოვენის შემვიდე სიმფონიაზე მძიმეა“).

41 რა თქმა უნდა, აქ არ ჩამოვთვლით არაკლასიკური ტრანსცენდენტალური ლოგიკის ყველა იმ პრობლემას, რომელთა გადანყევთა სწორედ აზრის წინარეპრედიკატიული სიცხადეების საფუძველზე მოხდა (ჰაიდგერის 1925-26 წწ. ლექციების დამსახურებით). ამგვარი ჩამონათვალი (იხ., D. Deyanov, *Introduction to the Logic and Methodology of the Human Sciences. Human Studies after the Death of Man*, გვ. 140-54), შეიძლება დაგვეწყოს წინარეპრედიკატიული კვანტიფიკატორებითა და მაკავშირე-

არეპრედიკატიული სიცხადეები ეუნოდე. მაშასადამე, არაკლასიკური ტრანსცენდენტალური ლოგიკის ჰერმენევტიკული ხასიათის ნათელყოფა, სწორედ აპოფანტიკური ლოგიკის წინარეპრედიკატიული სიცხადეების ანალიტიკისა და ჰაიდგერის 1925-26წწ. ლექციების დამსახურებაა, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი გაუკრიტიკეთ.

ბლებით, ლოგიკური დასკვნის იმ ფორმებით, რომლებიც წინასწარ არ გვეძლევიან (მაგალითად, ინდუქციური დასკვნები განვრცობილი კვანტიფიკატორებითა და ინდუქციური კვანტებით, რეტროდუქციური და ტრანსდუქციური დასკვნები, ენთიმემატური ინდუქციური დასკვნები პრეპრედიკატიული სიცხადეების საფუძველზე) და მიგვეღწია არათანაზომად ტრადიციებს შორის ურთიერთგაგების მოძალობათა ლოგიკურ ფორმებამდე (მაგალითად, გაგების კრიტიკა, დიალოგის გაგება, მიმეზისი და სხვ.). თუ 1990წ. არაკლასიკური ტრანსცენდენტალური ლოგიკა ფოკუსირებული იყო თეორიულ პრაქტიკებზე, შემდგომ, ბურდიეს პრაქტიკის ლოგიკის თეორიის ზეგავლენით, იგი „პრაქტიკულ პრაქტიკებზე“ გადაერთო. ამის გამო, აზრის წინარეპრედიკატიული სიცხადეების ანალიტიკა იმგვარად განზოგადდა, რომ ახლა იგი ილოკუციური ძალის მქონე გამოთქმებზეც ვრცელდება.

პრაქტიკის ლოგიკა: ბურდიე და შაიდეგერი

ტოდორ პეტკოვი

მარტინ შაიდეგერი ერთ-ერთი იმ მოაზროვნეთაგანია, რომლის მეშვეობითაც მეოცე საუკუნეში, ფილოსოფიასა და ადამიანის შესახებ მეცნიერების გადაკვეთის წერტილში, სათავე დაედო ახალ პროცესს, რომლის ძალზე ზოგადი სახელია პრაქსეოლოგიკური შემობრუნება ლოგიკაში. ეს პროცესი მიმართული იყო ნორმატიული, თანამიმდევრული, აქსიომატურად წარმოსადგენი და, საბოლოო ჯამში, ლოგიკის მეცნიერებაში მათემატიზებული სისტემების კონსტრუქციის წამოწყების საპირისპიროდ, და ნაცვლად ამისა, მიზნად ისახავდა ადამიანური პრაქტიკისათვის შესაბამისი ლოგიკის მოძებნას, რომელიც უნდა გავიგოთ არა თეორეტიკოსთა კონსტრუქციების გამოყენებად და ამ კონსტრუქციებისადმი არასრულყოფილ მიმსგავსებად, არამედ საკუთარი საზომით – ლოგიკურობისა და სისწორის საკუთრივი კრიტერიუმებით. ამგვარი შემობრუნება ლოგიკურის ახალი კონცეფციის გამომჟღავნებას გულისხმობს, რისი მიზანიც იმ შედეგების კომპენსირებაა, რაც პრაქტიკულის წინაშე თეორიულის პირველადობის აღიარებამ გამოიწვია, როგორც ეს ჯერ კიდევ პლატონის და არისტოტელეს დროიდანაა დადგენილი. პლატონის თეეტეტზე დაყრდნობით, ბურდიე თავის პრაქტიკულ საზრისში აღნიშნავს, რომ პირველადობის ეს პრინციპი ფილოსოფოსობისა და თეორიული ჭვრეტის ყველაზე არსებით ფასეულობამდე ამაღლდა, რის გამოც პრაქტიკის სპეციფიკური ლოგიკა უგულვებელყოფილი იყო როგორც ყოველგვარ ღირებულებას მოკლებული.¹ მეოცე საუკუნეში ამ უპირატესობისადმი პატივისცემა ლოგიკური გამოცდილებისა და ლოგიკური მონაცემების დამოუკიდებელ ღირებულებაში გადაიზარდა, რაც თეორიებისა და განმარტებების შექმნამ-

დე მათთვის ანგარიშის გაწევაში გამოიხატა. მათემატიკის პრინციპების შესავალში რასელი განმარტავს, რომ ფილოსოფიურმა ლოგიკოსმა უნდა იცოდეს ლოგიკური სანყისებო, ვინაიდან ისინი თავის სისწორეში გრძნობადი მონაცემების ტოლფასია², მაშინ როცა ჰაიდეგერი, თავის 1913 წლის დისერტაციაში, პარალელს ავლებს სოციალური მეცნიერის იმპერატივთან, რომ მონაცემი წინარწმენის გარეშე შეისწავლოს და ანალოგიურ იმპერატივს აძლევს ლოგიკოსს: სანამ თეორიულ განმარტებათა აგებას დაიწყებს, სიცხადით მიიღოს ის, რაც უშუალოდ დგას გონების წინაშე.³

ლოგიკის შესახებ 1925-26წწ. ნაკითხულ ლექციებში ჰაიდეგერი ლოგიკას „ყველაზე არასრულყოფილ ფილოსოფიურ დისციპლინად“ მოიხსენიებს და აღნიშნავს, რომ ამ არასრულყოფილების აღმოფხვრის ერთადერთი გზაა, ლოგიკამ მოაწესრიგოს თავისი თემატური ფენომენების ფუნდამენტური სტრუქტურები, ე.ი. მოახდინოს „ყოფნის ძირითადი სტრუქტურების“, სახელდობრ, *მუნყოფნის* დროითობის კონცეპტუალიზება.⁴ ჰაიდეგერის იდეა მეცნიერულ ხედვაში აუცილებელი შემობრუნების განხორციელების შესახებ, ცხადყოფილია მეცნიერების ექსისტენციალურ კონცეფციაზე შენიშვნაში, რომელიც *ყოფნა და დროს* §69-ის „ბ“ ქვეპუნქტშია მოცემული („სამყაროსშინა ხელმისაწვდომის თეორიული აღმოჩენისათვის წინდახედული მიხედვის მოდიფიკაციის დროითი საზრისი“).⁵ ამ ქვეპუნქტში ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ თეორიული მიდგომის ონტოლოგიური გენეზისის ძიებისას, შეკითხვა ეხება მეცნიერების ექსისტენციალურ კონცეფციას: „რომელი ექსისტენციალურად აუცილებელი

2 B. Russell, *The Principles of Mathematics*, Cambridge 1903.

3 M. Heidegger, *Frihe Schriften*, Gesamtausgabe, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1976a, გვ. 166.

4 M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, Bd. 21, Frankfurt a.M. 1976b, გვ. 415.

5 M. Heidegger, *Being and Time*, Oxford 1962, გვ. 408-415.

პირობებია მუწყოფნის ყოფნით აგებულებაში მოცემული იმის შესაძლებლობისთვის, რომ მუწყოფნას მეცნიერული კვლევის ნირით ექსისტირება შეეძლოს?“ განასხვავებს რა მას მეცნიერების „ლოგიკური“ კონცეფციისგან (რომელიც მეცნიერებას მისი შედეგების თვალსაზრისით განსაზღვრავს და მას ჭეშმარიტი წინადადებების დასაბუთებითკავშირად განიხილავს), ჰაიდეგერი აკონკრეტებს, რომ ექსისტენციალური კონცეფცია მეცნიერებას სამყარო-ში-ყოფნის მოდუსად ხედავს, რომელიც გახსნის ან აღმოაჩენს ყოფნას და ამგვარად იგი თავისი არსით ყოფნის საზრისის ცხადყოფასა და ყოფნისა და ჭეშმარიტების კავშირზეა დამოკიდებული – ეს არის ექსისტენციის ტემპორალობის ტერმინებით ახსნა. ამგვარი ახსნით – რომელიც მიზნად ისახავს სამყარო-ში-ყოფნის დროით კონსტიტუციაში შეღწევას – ჰაიდეგერი განიხილავს ხელთმყოფის წინდახედული მიხედვიდან სამყარო-ში-ყოფნის ხელმისაწვდომის კვლევამდე გარდაქმნას. „პრაქტიკული“ მიხედვიდან „თეორიულ“ კვლევად გარდაქმნის ძირითად მახასიათებლად ჰაიდეგერი მიიჩნევს მიხედვის ყოველგვარი მანიპულაციისგან თავის შეკავებას (ე.ი. თეორიული მხოლოდ პრივაციაა, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა პრაქტიკულის გაქრობა⁶), „თვალის დახუჭვას“ ხელთმყოფ საგანთა ხელსაწყო ბუნებაზე, მაგრამ, ამავე დროს, „თვალის ახელას“ მათზე, როგორც ხელმისაწვდომზე. ქვეპუნქტის ბოლოს ჰაიდეგერი წერს: „რათა ხელმისაწვდომის თემატიზება, ბუნების მეცნიერული მოხაზვა შესაძლებელი გახდეს, მუწყოფნამ თემატიზებული ყოფიერის ტრანსცენდირება უნდა მოახდინოს“: ობიექტივირება წანამძღვრად გულისხმობს ტრანსცენდენტს. მაშასადამე, ჰაიდეგერი ასკვნის, რომ „ხელთმყოფთან „პრაქტიკულ“ ყოფნას მუწყოფნის ტრანსცენდენტი

6 S. Sabeva, *Negativität als Privation. Über einer Grundzug der existenzialen Analytik und dessen Relevanz für eine Soziologie des Affektlebens* (Paper presented at the conference 'Die Philosophie Martin Heideggers in ihren sozial-theoretischen Bezügen', Kassel, 18-20 September 2008.), 2009.

უნდა ედოს საფუძვლად“. ჩვენ შეგვიძლია დავასკენათ, რომ მეცნიერების ექსისტენციალურმა კონცეფციამ, ერთი მხრივ, უნდა შეაკავოს პროცედურა, რომელიც „ლოგიკურად“ გაგებული მეცნიერებითაა დაფარული – პროცედურა, რომელიც ყურადღებას ამახვილებს სამყაროს ხელთმყოფობიდან ხელმისაწვდომად გარდაქმნაზე, ხოლო მეორე მხრივ, მან უნდა შეაკავოს ტრანსცენდირება – პრაქტიკული ყოფნის ექსტატური მახასიათებელი.

შეიძლება ითქვას, რომ ამ იმპერატივის განხორციელება ბურდიესთან პრაქსეოლოგიკური შემობრუნების ბირთვს წარმოადგენს (თუმცა, სხვაგვარად თქმულს). ლექციაში „მაობიექტივირებელი სუბიექტის ობიექტივირება“⁷ ბურდიე ამბობს:

როცა სოციალური სამყაროს შესწავლას ვინყებთ, ჩვენს ალემას სპეციფიკური მიმართულება იმ ფაქტის წყალობით ენიჭება, რომ მასზე მსჯელობისა და მისი შესწავლის მიზნით, მისგან აუცილებლად ვდისტანცირდებით. ეს მიმართულება, რომელსაც შეიძლება თეორეტიკული ან ინტელექტუალისტური ვუწოდოთ, შემდეგში მდგომარეობს: სოციალურ თეორიაში არ უნდა შევიტანოთ ის ფაქტი, რომ თვით ეს თეორიაც თეორიული ხედვის პროდუქტია. სოციალური სამყაროს შესახებ ზუსტი მეცნიერების შესაქმნელად, აუცილებელია იმავდროულად შეიქმნას თეორია (აიგოს მოდელები) და საბოლოო შედეგად წარმოდგენილ იქნეს თეორია თეორიისა და პრაქტიკის არ-დამთხვევაზე.

ცხადია, რომ ბურდიეს მხედველობაში აქვს მეცნიერების იმ კონცეფციიდან ყურადღების გადატანის იგივე პროცედურა, რასაც ჰაიდეგერი სარკასტულად უწოდებს „ლოგიკურს“, რომელიც აქ „თეორეტიკულ და ინტელექტუალისტურ მიმართულებად“ იწოდება. მაგრამ, ბურდიესთან ყურადღების ეს გადართვა მარტო მეცნიერული ხედვის სიღრმისეულ საფუძ-

ველს (ობიექტივიზმის ობიექტივიზმზე) კი არ უკეთებს თემატიზებას, არამედ ლოგიკურის ახალი უნივერსუმის აღმოჩენასაც გულისხმობს – უნივერსუმის, რომელიც მიუწვდომელი რჩება იმ ლოგიკისათვის, რომელსაც ჰაიდეგერი 1925-26წწ. ლექციებში აკრიტიკებს და რასაც ბურდიე „ლოგიკურ ლოგიკას“ უწოდებს, მიჰყვება რა ჰაიდეგერის სარკასტულ ტონს.⁸ ლოიკ ვაკანტი, აღმოაჩინა რა ბურდიეს ამ მონაპოვარს, ამბობს⁹, რომ ამ ტიპის ინტელექტუალიზმს – რომელსაც სამყარო ესმის არა როგორც პრაქტიკული გადანყვეტის მომლოდინე სპეციფიკური პრობლემა, არამედ როგორც საზრისთა ერთობლიობა, რომელთა განმარტებაც მას ევალება – მივყავართ პრაქტიკის ლოგიკის სპეციფიკური მახასიათებლების ტოტალურ იგნორირებამდე; პრინციპში, მას „პრაქტიკული თეორიულ ლოგიკაზე დაჰყავს“. ვაკანტი აჯამებს, რომ პრაქტიკის თეორიისა და თეორიული პრაქტიკის თეორიის პერსპექტივის რადიკალური შეცვლა „ბურდიეს ნებას რთავს, აღმოაჩინოს პრაქტიკის ლოგიკა და ამავდროულად, მიუძღვის მას თეორიული ლოგიკის სპეციფიკურ მახასიათებლებზე მედიტაციისაკენ.“ მაგრამ, შესაძლოა, ბურდიეს თანახმად, პრაქტიკული ლოგიკის ყველაზე მნიშვნელოვანი მახასიათებელი სწორედ ის იყოს, რომ იგი პრაქტიკის დროით სტრუქტურაზეა დამოკიდებული, რაც შეუმჩნეველია თეორიული მზერისთვის, რომელიც ანადგურებს პრაქტიკას მასზე (ე.ი. პრაქტიკაზე) მეცნიერების არადროითობის პრინციპის თავს მოხვევით.¹⁰

პრაქტიკის ტემპორალობა, რაც ჰაიდეგერმა აჩვენა და რასაც ბურდიემ განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიანიჭა, დროის მდინარებას, პრაქტიკულ ქმედებათა აქტუალურ ხანგრძლივობას გულისხმობს: პრაქტიკულ გარემოებებ-

8 P. Bourdieu, *Practical Sense* (in Bulgarian), Sofia 2005.

9 P. Bourdieu, L. Wacquant, *Introduction into Reflexive Anthropology* (in Bulgarian), Sofia 1993.

10 P. Bourdieu, *Practical Sense* (in Bulgarian), Sofia 2005, გვ. 150-1.

ში გაკეთებული გამოთქმები ამავედროულად აქტებიცაა; ეს სწორედ ისაა, რასაც ჯონ ოსტინმა პერფორმაციული გამოთქმები¹¹ უწოდა. პრაქტიკის ლოგიკის სფეროში ოსტინი ბურდიეს მიერ თავის წინამორბედად არის მიჩნეული; უფრო ზუსტად, მისი კვლევებით პერფორმაციული გამოთქმების ლოგიკაში, როგორც მინიშნებულია მისი საკმაოდ ცნობილი ნაშრომის – როგორ შევექმნათ სიტყვებით საგნები – დასახელებაში, ბურდიე მიიჩნევს, რომ პერფორმაციული გამოთქმები გამოხატავენ სამყაროსადმი, განსაკუთრებით სოციალური სამყაროსადმი, უშუალო განწყობას და მათი ილოკუციური¹² ძალა ქმნის, ინარჩუნებს და ანადგურებს სოციალურ რეალობებს. ოსტინი იმ პროცესის თვალსაჩინო წარმომადგენელია, რომელსაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეწოდება „პრაქსეოლოგიკური შემობრუნება ლოგიკაში“ და ამაში უმნიშვნელო როლს როდი თამაშობს მისი მტკიცება იმის შესახებ, რომ გამოთქმა უნდა გაანალიზდეს მთელი იმ სიტუაციის გათვალისწინებით, რომელშიც ის კეთდება. ამგვარად დაძლეეს ოსტინი საუკუნოვან ტრადიციას, რომლის ძალითაც ლოგიკოსები ამბობენ, რომ წინადადება მოკლებულია როგორც დროითობას, ისე აქტთან მსგავს ბუნებას და ეს უკანასკნელნი წმინდა პრედიკაციას წარმოადგენენ, თუმცა ეს წამოწყება დეტალურად არ ყოფილა გამოკვლეული და იმ ხარისხამდე მიყვანილი, რაც ბურდიეს მოთხოვნებს დააკმაყოფილებდა; ამან კი ოსტინის მოწაფეებს უბიძგა

11 ენის ფილოსოფიაში პერფორმაციულ გამოთქმებად იწოდებიან წინადადებები, რომლებიც არა მხოლოდ აღწერენ მოცემულ რეალობას, არამედ ცვლიან იმ სოციალურ რეალობას, რომელსაც ისინი აღწერენ. (რედ. შენ.)

12 ილოკუციური აქტის ცნება ჯონ ოსტინის მიერაა დამკვიდრებული თავის კვლევებში სამეტყველო აქტების სხვადასხვა ასპექტების შესახებ. ოსტინის თეორიულ ჩარჩოში ლოკუცია (*locution*) არის ის, რაც ნათქვამია, ილოკუცია (*illocution*) არის ის, რაც ნაგულისხმევია, და პერლოკუცია (*perlocution*) – ის, რაც მოხდა, როგორც შედეგი. (რედ. შენ.)

ილოკუციური ძალის ლოკალიზება გამოთქმაში მოეხდინათ. ბურდიესთვის პერფორმაციული გამოთქმების სპეციფიკური ეფექტურობა ძალაუფლების იმ წყაროდან მომდინარეობს, რაც, ერთი შეხედვით, თითქოსდა საკუთრივ მათშია დავანებული, მაგრამ, სინამდვილეში, ეს ძალა მათი წარმოებისა და აღქმის ინსტიტუციურ პირობებში ძევს. ბურდიე ამბობს: „მსახურების მისტიერიაშია ის რეალური წყარო, საიდანაც სათავეს იღებს პერფორმაციული გამოთქმების მაგია“.¹³ თუმცა, ოსტინი და ბურდიე ყურადღებას არ ამახვილებენ იმ პრობლემაზე, რაც ბუნდოვანი ფორმის სახით თავს იჩენს ეთნომეთოდოლოგიის წარმომადგენლებთან და რაც ემპირიული მასალის დაგროვებას უკავშირდება (მათ აღმოაჩინეს ე.წ. „მოსაზღვრე წყვილები“, რომლებიც შედგებიან ისეთი ურთიერთდაკავშირებული გამოთქმებისგან, როგორიცაა შეკითხვა და პასუხი, მისაღება და საპასუხო მისაღება, და ა.შ.; მათ, ასევე, აღმოაჩინეს ისეთი მახასიათებლები, როგორებიცაა „გამოთქმის თანამიმდევრული ადგილი“, რაც განსაზღვრავს მათ ფუნქციას უფრო ფართო კონტექსტში და არა ცალკე აღებულ ერთ რომელიმე კომუნიკაციურ აქტში. ამის თაობაზე, იხ. „პრაქტიკის ენდოგენური ლოგიკის“ ეთნომეთოდოლოგიური გამოკვლევის შეჯამება¹⁴; კოლიო კოევის კონფერენციაზე წარმოდგენილი სტატია¹⁵; ასევე Sociological Problem's Journal, 2/1993-ის სპეციალური გამოშვება). ამ თემის ყველაზე ზოგადი სახელწოდებაა „მოლექულურ

13 P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, ed. and int. By J.B. Thompson, transl. by G. Raymond, M. Adamson, Cambridge-Oxford 1991, გვ. 75.

14 J. Coulter, "Logic: Ethnomethodology and the Logic of Language", in: *Ethnomethodology and the Human Sciences*, G. Button (Ed.), Cambridge 1992.

15 K. Koev, *Beschreibung und Unbestimmtheit: Über soziologische Relevanz von Heideggers 'formaler Anzeige'* (Paper presented at the conference 'Die Philosophie Martin Heideggers in ihren sozialtheoretischen Bezügen', Kassel, 18-20 September, 2008.), 2009.

პერფორმაციულ გამოთქმათა ლოგიკა¹⁶.

კი მაგრამ, ბურდიეს ინტერესი ოსტინთან მიმართებით მხოლოდ პერფორმაციული გამოთქმით ამოიწურება? ჰაიდ-ეგერმა ლოგიკის შესახებ 1925-26 წწ. ლექციებში და ყოფნა და დროში დამაჯერებლად ახსნა ნეიტრალურად პრედიკა-ტიული გამოთქმის წარმოშობა აქტუალური, პრაქტიკულად ჩართული გამოთქმისგან, რომელიც წარმოადგენს ადამიანის გარემომცველ სამყაროში ჩართულობის ტოტალობის ნაწილს და აფორმულირებს იმას, რასაც მოგვიანებით ოსტინი უწოდებს კონსტატიურ და პერფორმაციულ გამოთქმებს შორის, როგორც განმარტების ექსისტენციალურ-ჰერმენევტიკულ „როგორც“-სა და მტკიცების აპოფანტიურ „როგორც“-ს შორის განსხვავებას.¹⁷ ასე რომ, ჰაიდეგერი პერფორმაციული გამოთქმების, როგორც პრაქტიკის ლოგიკის სწავლების, ერთ-ერთი წინამორბედი. §69-ის „ბ“ ქვეპუნქტში, ის კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს პრაქტიკული ქმედების მახასიათებელს, რომელსაც სიტყვების როგორც ხელთმყოფი ხელსაწყოების გამოყენებას საგნების შესაქმნელად გვერდს ვერ ავუვლით: არსებული მყოფი (მუნყოფნა) მიმართულია არა იზოლირებულ, ატომისტურ ხელსაწყოზე, არამედ ხელსაწყოების მოლეკულურ მთლიანობაზე („ჩართულობის დამოკიდებულების მიმართების ხასიათი მიაწინებს, რომ მოწყობილობა ონტოლოგიურად შეუძლებელია“).¹⁸

ლოგიკის შესახებ 1925-26წწ. ლექციებში ჰაიდეგერი

16 მოლეკულური პერფორმაციული გამოთქმები სიღრმისეულად არის დამუშავებული კრიტიკული სოციალური კვლევების ინსტიტუტში; იხ., T. Peikov, „From Austin and Bourdieu to the Logic of Molecular Performatives“, in: *Analogy of the Summer Novossibirsk School of 'Communicative Strategies of Culture'*, Novossibirsk 1998.

17 D. Deyanov, *Heidegger and the Praxeological Turn in Logic* (Paper presented at the conference „Die Philosophie Martin Heideggers in ihren sozialtheoretischen Bezügen“, Kassel, 18-20 September, 2008.), 2009; M. Heidegger, *Being and Time*, Oxford 1962, გვ. 201.

18 M. Heidegger, *Being and Time*, Oxford 1962, გვ. 404.

აცხადებს, რომ „ლოგიკა ყველაზე არასრულყოფილია ფილოსოფიურ დისციპლინებს შორის“ და განმარტავს, რომ მისი ყველაზე არსებითი ნაკლი ანმყოზე მიკრულობაა, რომლითაც ის ლოგიკურის პირველადი ყოფნის სტრუქტურების დროით სისავსეს კარგავს, ე.ი. იგი ლოგიკურად არაადეკვატური ლოგიკაა; თუმცა ჰაიდეგერი დარწმუნებულია, რომ მუწყოფნის ტემპორალობა „უფრო მეტ რადიკალურ დროით შესაძლებლობებს შეიცავს“, ფილოსოფიური კვლევისთვის ფატალური შეკითხვა შეკითხვადვე რჩება: „იქნება კი იგი საკმარისად მკაცრი და მძლავრი, რათა დროით შესაძლებლობათა საფუძველზე ტრადიციული ლოგიკისა და ონტოლოგიის შეზღუდულობა გადალახოს?“¹⁹ სტატიაში ბურდიეს თეორიის გერმანული ძირები კატრინ-კოლიო თელენმა²⁰ დეტალურად აჩვენა, თუ როგორ აზროვნებს ბურდიე ჰაიდეგერთან ერთად ჰაიდეგერის წინააღმდეგ, რათა ეს „რადიკალური ტემპორალური შესაძლებლობები“ იკვლიოს. ბურდიე ამოდის იმ პროექტიდან, რომელიც მან თავის დისერტაციაში წარმოადგინა და რომელიც მიზნად ისახავს „ემოციური გამოცდილების დროითი სტრუქტურების ნათელყოფას“, რასაც იგი განუხრელად ახორციელებს პასკალური მედიტაციების ჩათვლით. ქვემოთ მოგვყავს საკმაოდ ვრცელი და მრავლისმეტყველი ციტატა მისი პრაქტიკული საზრისიდან, რომელშიც ნათლად ჩანს, რაოდენ კარგად განიხილავს ბურდიე ნახსენებ ტემპორალურ შესაძლებლობებს:

პრაქტიკა დროში მიმდინარეობს და მას ყველა დროითი ნიშანი – მაგალითად, შეუქცევადობა – ახასიათებს, რასაც სინქრონიზაცია (საუბარია იმ სინქრონიზაციაზე, რასაც – ჰაიდეგერის სიტყვებით რომ ვთქვათ – მეცნიერების „ლოგო-

19 M. Heidegger, *Logik Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, Bd. 21, Frankfurt a.M. 1976b, გვ. 415.

20 C. Colliot-Thelene, „Les racines allemandes de la theorie de Bourdieu“, in: *Pierre Bourdieu, theorie et pratique: perspectives francoallemandes*, H.-P. Müller, Y. Sintomer (Ed.), Paris 2006.

კური" კონცეფცია გულისხმობს) ანადგურებს. პრაქტიკის ტემპორალური სტრუქტურა, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მისი რიტმი, ტემპი და, განსაკუთრებით, მიმართულება ქმნის მის მნიშვნელობას, რაც ძალზე წააგავს მუსიკის სტრუქტურას, სადაც ტემპის ყოველი ცვლილება – მისი დაჩქარება ან შენელება – შეუქცევად დესტრუქციას იწვევს, რომელიც არ შეიძლება დავიყვანოთ ინფორმაციული ლერძის ირგვლივ მცირე ცვლილებაზე. პრაქტიკა, როგორც ხანგრძლივობის შინაგანი მახასიათებელი, დროითია არა მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი დროში ხდება, არამედ იმიტომაც, რომ იგი სტრატეგიულად თამაშობს დროსთან, განსაკუთრებით – ტემპთან.²¹

სამწუხაროდ, ბურდიეს არსად განუხორციელებია ტემპის და რიტმის დეტალური ანალიტიკა, მაგრამ მოყვანილი პასაჟიდან ირკვევა, რომ მისთვის ამოსავალს სწორედ პრაქტიკაზე „ორიენტაცია“ წარმოადგენს: შეიძლება ითქვას, რომ დროითობის მიმართულების შესახებ ჰაიდეგერის მსჯელობაც სწორედ ამ განხრას ეხება, მიუხედავად იმისა, რომ არც იგი განიხილავს ტემპისა თუ რიტმის პრობლემას.

ზემოაღნიშნულის შუქზე შეიძლება ბურდიეს ტექსტის ეკონომიკური პრაქტიკები და დროითი დისპოზიციები წაკითხვა, რომელსაც კოლიო თელენი სამართლიანად უწოდებს „პატარა შედევრს“.²² მასში ბურდიე ერთმანეთს ადარებს და უპირისპირებს მიხედვის ორ სახეობას: ერთი ახასიათებს ტრადიციულ გლეხს, მეორე კი კაპიტალისტური ეკონომიკის წარმომადგენელს. მათი სამყაროები, რაზეც მოქმედი პირების ორიენტაციაა მიმართული, ერთმანეთისგან სწორედ დროითი მახასიათებლებით განსხვავდება. პრობლემა, რომელსაც კოლიო-თელენი აღმოაჩენს ტექსტთან მიმართებაში, არის ის, რომ:

ტერმინები, რომელთაც ბურდიე წინარეკაპიტალის-

21 P. Bourdieu, *Practical Sense* (in Bulgarian), გვ. 151.

22 C. Colliot-Thelene, "Les racines allemandes de la theorie de Bourdieu", გვ. 37.

ტური ეკონომიკის დროითი თვისებების დასახასიათებლად იყენებს, სწორედ ის ტერმინებია, რომელთაც იგი პრაქტიკული საზრისის აღსაწერად იყენებდა, როდესაც სურდა ზოგადად გაესვა ხაზი იმაზე, თუ როგორ უძალიანდება პრაქტიკა არადროითი ობიექტივაციის მოდელებს, რითაც სოციოლოგები თუ ეთნოლოგები მის კონცეპტუალიზებას ახდენენ.²³

მოცემულ ტექსტში, ბურდიე ჰუსერლისგან გადმოღებული ტერმინებით აღწერს წინარეაღმამდელ ანტიციპაციასა (პროტენცია) და პროექტს შორის განსხვავებას, რის მეშვეობითაც იგი ცდილობს ერთმანეთისგან გამიჯნოს გლახის წინასწარმეტყველება და კაპიტალისტის ანგარიშზე დაფუძნებული პროგნოზი. პასკალურ მედიტაციებში კი ბურდიე ერთმანეთისგან ანსხვავებს პრაქტიკასა და მის ინტელექტუალურ ინტერპრეტაციას, ე.ი. პრაქტიკის ლოგიკასა და ლოგიკურ ლოგიკას.

შესაძლებელია, ეს უბრალოდ იმას ნიშნავდეს, რომ ბურდიესთვის ეთნოლოგები და სოციოლოგები კაპიტალისტები არიან (და ამასთან ერთად, მათი აქტუალური პრაქტიკა არაკრიტიკულადაა მიჩნეული ინტელექტუალისტურად), თუმცა ამ პრობლემისგან დამოუკიდებლად ასევე შესაძლებელია შემდეგი რამ ითქვას: „პატარა შედევი“ სხვას არაფერს აანალიზებს, თუ არა „ორიენტაციის“ სხვადასხვა ტიპებს, ე.ი. რადიკალურ დროით შესაძლებლობებს, რომელთა შესახებაც ჰაიდეგერი საუბრობს. შეიძლება ითქვას, რომ გლახისა და კაპიტალისტის დროითობის განსხვავება უფრო „ონტური“ პრობლემაა, ვიდრე „ონტოლოგიური“, მაგრამ რაც მათ აერთიანებს და რისი ვარიაციებიც ისინი არიან, სწორედ პრაქტიკული ყოფნის ონტოლოგიაზეა დაფუძნებული. მე ვფიქრობ, რომ „ორიენტაციის“ ბურდიესული გაგება ისეთსავე მიმართებაშია ორიენტაციის ჰაიდეგერისეულ გაგებასთან, როგორც მოლექულური პერფორმაციული გამოთქმები

- საზოგადოდ პერფორმაციულობის თემასთან, რამდენადაც ცნობილია, რომ ერთი მეორის გაგრძელებას წარმოადგენს. ჰაიდეგერის არაჩვეულებრივად ზუსტი, უზადო ანალიზი გვაჩვენებს მიმდინარე მომენტის დროითობასა და ლოგიკური გამოთქმების უსიცოცხლო ფსევდო-მარადიულობას შორის განსხვავებას, მაგრამ, მეორე მხრივ, იგი არ განმარტავს ისტორიზებულ ანმყოზე ორიენტაციას იმ ხარისხით, რომ აიხსნას კავშირი ცალკეულ მომენტებს შორის, რომელიც რითმისა და ტემპის გაანალიზებისთვისაა აუცილებელი.

დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ პრაქტიკის ტემპორალობის და პრაქტიკის ლოგიკის ბურდიესეული კვლევის წინაპირობები სწორედ ჰაიდეგერთანაა მოცემული. ყოფნა და დროს §33-ში იგი ამბობს: „ჩვენი წინასწარი ამოცანა მხოლოდ ის იყო, რომ განმარტებიდან და გაგებიდან გამოთქმის წარმომავლობის დასაბუთებით ნათელი გაგვეხადა ლიოც-ის „ლოგიკის“ ფესვგადგმულობა მუწყოფნის ექსისტენციალურ ანალიტიკაში“; მეცნიერების ექსისტენციალური კონცეფციის იდეა ცხადყოფს ამ „ლოგიკის“ (ბრჭყალები არ მიანიშნებს სარკაზმზე) კვლევის მიმართულებას, რაც მიზნად ისახავს ლოგიკურის რადიკალურ გადააზრებას; ეს პროცესი დაიწყო ბურდიემ, მაგრამ იგი მას არ დაუსრულებია. დასასრულ, უნდა აღინიშნოს, რომ ლოგიკაში განხორციელებულ პრაქსეოლოგიკურ შემობრუნებაში, „პრაქტიკული ყოფნის მატრანსცენდირებელი, ექსტატური მახასიათებლის“ შენარჩუნებას მივყავართ აზროვნების აქტუალური ლოგიკური ფორმების ექსტატური მახასიათებლების აღმოჩენამდე.²⁴

24 D. Deyanov, "The Limits of Thought and the Logic of Practice" (Wittgenstein's *Tractatus* as a stake for experimental thinking), in: *Altera Aca-*
demica, Nr. 3, 2007.

სინდისის და ბრალეულად-ყოფნის ონტოლოგიური საფუძვლები მარტინ ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში

მამუკა ბერიაშვილი

მარტინ ჰაიდეგერის მთელი ფილოსოფიის თუ არა, მისი მთავარი წიგნის *ყოფნა და დროს უმთავრესი გამოწვევა* იყო, ტრადიციული მეტაფიზიკის – როგორც ის ევროპულ ფილოსოფიას უწოდებდა – ძირითადი საკითხის ახლიდან და ახლებურად გააზრება ყოფნის საზრისის შესახებ. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ იგი ფილოსოფიის ისტორიულ ხასიათს უარყოფდა და მთელ ევროპულ ტრადიციასთან კავშირს წყვეტდა; პირიქით, ჰეგელის კვალად, მან ფილოსოფიის ისტორიულ ბუნებას განსაკუთრებით გაუსვა ხაზი და, შეიძლება ითქვას, მას ძალზე სერიოზული მნიშვნელობაც მიანიჭა. მისთვის ცხადი იყო, რომ თუ რომელიმე ფილოსოფია თავის ტრადიციაში ყოფნის საკითხს უგულებელყოფდა, იგი თავისივე შესაძლებლობების მიღმა დარჩებოდა, რადგან თავად ფილოსოფია, როგორც აზროვნება, ისტორიულია.¹ ჰაიდეგერისთვის ფილოსოფია იმავდროულად და ყოველთვის უფრო მეტს მოიცავდა, ვიდრე ფილოსოფიის საკუთრივი ისტორიაა. იგი მიიჩნევდა, რომ ყოფნის საზრისის დავინყების საფრთხეს გვერდს აუვლიდა, თუკი ყოფნის საზრისთან დაკავშირებულ მთავარ საგნობრივ საკითხს დაუთმობდა თავისი მოძღვრების შინაარსს. ყოფნა ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში და კონკრეტულად *ყოფნა და დროში* ორგევარად მოიაზრება: ერთი, როგორც ადამიანის ყოფნა, როგორც ექსისტენცი, მეორე, როგორც ის, რაც ექსისტენციდან არსობრივ კავშირ-მიმართებაში დგას და იმავდროულად მას აღემატება (ატრანსცენდირებს): ყოფნა, როგორც ასეთი, მყოფისა მთლიანობაში.

¹ მაგრამ, რა თქმა უნდა, ისტორიულობის არა ემპირიული, არამედ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური და აგრეთვე სპეკულატიური მნიშვნელობით.

ჰაიდეგერი აყენებს ყოფნის საკითხს როგორც ყოფნა-საერთოდ(Sein-überhaupt)-ის საზრისის შესახებ და ეს არის ყოფნა და დროს და საერთოდ მთელი მისი ფილოსოფიის წარმართველი კითხვა.

ყოფნის მთლიანობა, როგორც ყოფნა-საერთოდ-ის კონტექსტშია სწორედ ადამიანის ყოფნის ტერმინი გასაგები, ჰაიდეგერთან მუნყოფნა (Dasein). მუნყოფნა აღნიშნავს ყოფნის უფრო მდიდარ და თავდაპირველ/საწყისისეულ განზომილებას, ვიდრე დეკარტისეული ego-cogito, ვიდრე – ის, რაც, ამ შემთხვევაში, სუბიექტი ან ცნობიერებაა ტრადიციულ მეტაფიზიკაში. ამ ტიპის ახლებური გაგება ერთ-ერთი ურთულესი პუნქტია მუნყოფნის ჰაიდეგერისეულ ანალიტიკაში. ყოფნა-საერთოდ თავის მომცველობაში რომ გავიგოთ/გავიაზროთ(verstehen/besinnen), საჭიროა ადამიანის მუნყოფნის ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ანალიზი, რადგან რასაც ჰაიდეგერი ყოფნის „საზრისს“ (Sinn) უწოდებს, ადამიანის ექსისტენციალურ ყოფნასთან არსობრივ კავშირ-მიმართებაშია. ყოფნა-საერთოდ საზრისს იძენს იმდენად, რამდენადაც იგი არა რაიმე აბსოლუტური საგნის ან სუბსტანციური ყოფნაა, რომლის საპირისპიროდ ადამიანის და საგნების სამყაროში ყოფნა მხოლოდ (გამო-)ჩენაა ან/და არარაა, არამედ მოიცავს ყოფნას როგორც ხელმისაწვდომი და ხელთმყოფი მყოფის ყოფნას, და ადამიანის როგორც ექსისტენციალური მუნყოფის მუნყოფნას მის გახსნილობასა და მყოფებთან იმ კავშირ-მიმართებაში, რომლითაც გამოიხსნება (Aufschließen) და გაიგება ყოფნის საზრისი.

ეს არსობრივი ურთიერთკავშირი (Wesenszusammenhang) გამოიხატება და გადმოიცემა ტერმინით „მუნყოფნა“. ყოფნა (-sein) – ტერმინ მუნ-ყოფნაში ნიშნავს ადამიანის ყოფნას, ანუ ექსისტენცს, ხოლო „მუნ“(Da)-ს აქვს გახსნილობის ონტოლოგიური – კერძოდ, ადამიანის ექსისტენციალური ყოფნის არსობრივი ურთიერთკავშირის მნიშვნელობა ყოფნა-საერთოდ-ის გახსნილობასთან. გახსნილობა როგორც

გამოხსნილობა და განათებულობა (Gelichtetheit)² გულისხმობს არა ისეთ რამეს, რაც ყოფნის თვისებად წარმოდგება, არამედ ეს არის თვით ყოფნის არსობრივი, ანუ – ის, რაც საერთოდ მთელის ყოფნას (ანუ, ყოფნა-საერთოდ-ს) ერთად კავშირში წარმოადგენს. ყოფნის გახსნილობა გულისხმობს არა მხოლოდ ადამიანის ყოფნის გახსნილობას, რაც ექსისტენციის³ მიერ თვითგაგებით გამოიხსნება, რაც, როგორც ექსისტენციალური ყოფნა, სწორედ თვითური ყოფნა და ყოფნასთან მიმართებაა⁴, არამედ ფუნდამენტურ-ონტოლოგიური თვალთახედვით ადამიანის როგორც მუნყოფნის გახსნილობა, რაც სწორედ მუნ-ში დაინახება, არის გახსნილობა ყოფნისა საერთოდ და მყოფისა მთლიანობაში (ანუ ყოფნის კავშირ-მიმართებაში), ადამიანის თვითურ-ექსისტენციალურ-ექსტატურ გახსნილობაში.

სწორედ ამ ექსისტენციალურ ღიად-შეკავებულ (Offengehalten) გახსნილობაში⁵ ყოფნა-საერთოდ, მყოფი⁶ მთლიანობა-

2 ეს ექსისტენციალი თავისი მოდიფიკაციებით, როგორებიცაა ნათება (Lichtung), ნათების ზმნური ფორმა – lichten, ჰაიდეგერთან ნიშნავს მუნყოფნის სამყარო-ში-ყოფნის იმ მოდუსს, რომელშიც მუნყოფნის მიერ ხდება ხელმისაწვდომი მყოფის აღმოჩენა დაფარულობიდან და ეს აღმოჩენა ნიშნავს, რომ ხელთმყოფი მყოფის კავშირ-მიმართებით სამყარო-ში-ყოფნაში მუნყოფნა იგებს ყოფნას საერთოდ და თავის თავს მასში როგორც თავისუფლად ქმნილ მყოფს. ეს ექსისტენციალი ჰაიდეგერს თემატიზებული აქვს შემდეგ ნაშრომებში: M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in: Wegmarken. Gesamtausgabe Bd. 9. Frankfurt a.M. 1996. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit, Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Gesamtausgabe Bd. 34, Frankfurt a.M. 1997.

3 როგორც ადამიანის.

4 რადგან მხოლოდ ამ ვინრო თვალსაზრისით დანახული გახსნილობა იქნებოდა სუბიექტის მეტაფიზიკური თუ ექსისტენციალური სვლა თავისი თავისკენ, როგორც წინასწარგანსაზღვრული მიზნისკენ თუ გეშტალტისკენ, ან თუნდაც ონტოლოგიური, მაგრამ დეფიციენტური სვლა თვითისა თავისი საკუთრივი მოდალური მდგომარეობისკენ.

5 გახსნილობა იმიტომაა ღიად-შეკავებული, რომ დაფარულშიც დასტურდება მისი ანმყოფება [Präsenz].

6 მყოფი მხოლოდ ფუნდამენტურ-ონტოლოგიურად გაგებული.

ში ცხადია, აშკარაა. თქმული ნათელყოფს, რომ ადამიანი როგორც მუნყოფნა ექსისტირებს როგორც თავის ექსისტენცში გამოხსნილი მყოფი ყოფნა-საერთოდ-ის (მთლიან) გამოხსნილობაში. ადამიანს როგორც მუნყოფნას მხოლოდ ამგვარად, თვითურ-ექსისტენციალურ-ექსტატურად შეუძლია ექსისტირება, რომელიც გახსნილობას და მის ანმყოფებას თავის საფუძველში ატარებს. კიდევ უფრო რომ დავაზუსტოთ, მუნყოფნა გულისხმობს არა მყოფ ადამიანს როგორც მყოფს, არამედ ამ მყოფის ყოფნის აგებულებას მთლიანად მისი სამყარო-ში-ყოფნის კონტექსტში და მის კავშირ-მიმართებაში სამყაროში შემხვედრ მყოფებთან.

თუკი გავითვალისწინებთ ადამიანის როგორც მუნყოფნის ფუნდამენტურ-ონტოლოგიურ ხედვას, მაშინ გვერდს ავუვლით ჰაიდეგერის იმ მცდარ გაგებას, რის თანახმადაც ადამიანი მხოლოდ თავისი თავიდან გაიგება როგორც „მე“, (თვით)ცნობიერება და სუბიექტი, რომელიც მხოლოდ თავად აკონსტიტუირებს სამყაროს, რა შემთხვევაშიც მას ევიდენტური საწყისი ესაჭიროება – იქნება ეს ტრანსცენდენტალური, მეტაფიზიკური თუ თეოლოგიური.

ამ მცირე განმარტებითი შესავლის საჭიროებას ის განაპირობებს, რომ მართებულად დავინახოთ სინდისის და ბრალეულად-ყოფნის ფუნდამენტურ-ონტოლოგიური მნიშვნელობა და არ ავურიოთ იგი ამ ცნებათა ნორმატიულ-ეთიკურ-მეტაფიზიკურ განმარტებებში, რამდენადაც ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში მუნყოფნის ყოფნას გააჩნია სხვადასხვა მოდიფიკაციები, რომელთაც ბრალეულად-ყოფნა განეკუთვნება. ამასთან, ეს ყოფნა დროით-ექსტატურია, ანუ სამ დროით ჰორიზონტში ხორციელდება. სინდისის ძახილობითი ხასიათი ხაზს უსვამს/ადასტურებს, რომ ყოფნის ანმყოფება, რომელიც მეტყველებაში გამოიმჟღავნდება და რომლის მოდიფიკაციას სწორედ ძახილი და გამოხმობა წარმოადგენს, თავის მხრივ, მნიშვნელოვანია მუნყოფნის ყოფნის მთლიანობის გასაგებად. ამ კონტექსტში აუცილებელია განვმარტოთ ყოფნის და

დროის მიმართება ყოფნა და დროში, სადაც მეორე მონაკვეთის მეორე თავი მთლიანად ამ თემების განხილვას ეძღვნება.

ჰაიდეგერისთვის ყოფნა და დრო ნიშნავს, რომ ყოფნა თავდაპირველი დროიდან უნდა იქნეს ჩანვდომილი (eigrefien). მისი ფილოსოფიის ძირითადი მოთხოვნაა, მეტაფიზიკური ყოფნის და დროის ცნებების საპირისპიროდ, ახლებურად განისაზღვროს ყოფნისა და დროის არსი, რა შემთხვევაშიც არსი აგრეთვე ტრადიციული მეტაფიზიკის საპირისპიროდ უნდა გავიგოთ: არა როგორც გარკვეული ცნებების შინაარსობრივი მახასიათებელი, არამედ როგორც მუნყოფნის ექსისტენციის ონტოლოგიური „პირობა“. გერმანელი ფილოსოფოსის თანახმად, თავდაპირველი დროის არსი მეტაფიზიკის დროის ცნების მიერ არათუ არ იყო გააზრებული, არამედ მას არც შეეძლო მისი მოხელთება. ნაშრომში კანტი და მეტაფიზიკის პრობლემა⁷ ჰაიდეგერი ხაზს უსვამს, რომ სათაურში ყოფნა და დრო „და“ თავის თავში იფარავს ცენტრალურ პრობლემას. მისი ხედვით, მეტაფიზიკამ, როდესაც ჭეშმარიტი და უცვლელი ყოფნა მოიაზრა, იგი დროს როგორც ცვალებადი მყოფის დროის მდინარებას დაუპირისპირა. მართლაც, ამ კუთხით თუ შევხედავთ, მეტაფიზიკური აზროვნებისათვის ყოფნა და დრო ქმნიან ისეთივე დაპირისპირებულობებს, როგორებიცაა ყოფნა და ქმნადობა, ან/და ყოფნა და (გამო)ჩენა. ამ დაპირისპირებულობებში ყოფნა და ქმნადობა გამიჯნულია ერთმანეთისგან ან ყოფნის სფერო დაპირისპირებულია (გამო)ჩენის სფეროსთან, როგორც, მაგალითად, ამას პლატონის ფილოსოფიაში ვხვდებით. ამ შემთხვევაში, კავშირი „და“ ონტოლოგიური ნაპრალით გაყოფილ სფეროებს აკავშირებს ერთმანეთთან. ეს ნიშნავს, რომ ჭეშმარიტის სფერო ერთგვარად წარმოდგენილია როგორც გამოყოფა და იმავდროულად კავშირი საკუთრივი მყოფის

7 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe Bd. 3, Frankfurt a.M. 1991.

ყოფნისა არასაკუთრივი მყოფის ყოფნასთან.

ჰაიდეგერთან საქმე სხვაგვარადაა: აქ დრო არ არის გამიჯნული ყოფნისგან. ქმნადობის და (გამო)ჩენის გამოყოფა ყოფნისაგან იმას აჩვენებს, რომ მეტაფიზიკით გაჯერებულ სააზროვნო ტრადიციაში ყოფნა მოაზრებულია დროის გარეშე (უდროოდ), ხოლო დრო – ყოფნის გარეშე (უყოფნოდ). მართლაც, ჰაიდეგერის ფენომენოლოგიურ-ონტოლოგიური პოზიციიდან დანახული, ტრადიციული მეტაფიზიკა ყოფნას დროის გარეშე იაზრებს, რამდენადაც დროს, როგორც დროის მდინარებას, საგნის/მყოფის წარმოშობის და გაქრობის (განადგურების) აზრით ხედავს და ამ წარმოშობასა და გაქრობას „ჭეშმარიტ“ ყოფნას აშორებს; ხოლო, დროს იაზრებს ყოფნის გარეშე, როდესაც კითხვას სვამს დროის ყოფნის შესახებ და იმეცნებს, რომ დროის მდინარებაში არ არსებობს დამრჩენი დროის ყოფნა. აქედან გამომდინარე, ტრადიციული მეტაფიზიკის დროითი სტრუქტურები ასეთია: წარსული არის მეტი-ალარ-ეხლა (*nicht-mehr-jetzt*), მომავალი – ჯერ-არ-ეხლა (*noch-nicht-jetzt*). ისინი არ არიან არსებულები. ამდენად, „ეხლა“ არის არა თუნდაც დროებით განფენილი დამრჩენი დროის მონაკვეთი, არამედ მუდმივად უკვე-მეტი-ალარ (*nicht-mehr*) და ჯერ-არ(*noch nicht*)-ში ჩაშლილი. ამის საპირისპიროდ, ჰაიდეგერი ყოფნას და დროს ერთმანეთს კი არ უპირისპირებს, არამედ მათ ურთიერთმიკუთვნებულობაში ადგენს. აქ არ იგულისხმება ყოფნის დროითობა, რა შემთხვევაშიც დაშვებული იქნებოდა მყოფის დროითი ყოფნა. ჰაიდეგერის მიერ რადიკალიზებულ ყოფნის საკითხს თავისი ადგილი ამ მეტაფიზიკურ დაპირისპირებულობათა მიღმა აქვს; ეს ნიშნავს, რომ თავად ყოფნა და არა მხოლოდ მყოფია დროითი/დროითული (*zeithaft*). ყოფნა და დროში ჰაიდეგერი აჩვენებს, რომ მეტაფიზიკურ დროითობაში გაგებული მყოფის ყოფნა არის ხელმისაწვდომად-ყოფნა (*vorhanden-sein*), ან დასწრებულად ყოფნა, რომელიც უპირველესად და უპირატესად არის არა-ადამიანური მყოფის

ყოფნის ნირი, რაც მეტაფიზიკურ თვითგანმარტებაში ადამიანს თავის თავზე გადააქვს და ამით თავს განისაზღვრავს ხელმისაწვდომად-მყოფ შემმეცნებელ ცოცხალ არსებად, ანუ სუბიექტად, მე-დ და თვითცნობიერებად. ამ გზით თვით ყოფნისა და მუნყოფნის ცნებები დეფიციენტურები, მეორეულები ხდებიან, რადგან ადამიანის როგორც მუნყოფნის სამყარო-ში-ყოფნა და იგი როგორც სამყარო-ში-ყოფნა, როგორც ყოფნის გახსნილობა საერთოდ, არსობრივ ერთმანეთთან კავშირში არ მოიცემა და არსი დაფარული რჩება. ამის საპირწონედ, ყოფნა-საერთოდ-ის გახსნილობასა და ადამიანის ექსისტენცის შორის ონტოლოგიურად დანახული კავშირ-მიმართება აჩვენებს, რომ ადამიანის ყოფნის გაგება არსობრივად განეკუთვნება თავად ყოფნას. ადამიანის როგორც ყოფნის გამომხსენლი მუნყოფნის განმარტება დროითობაზე ხდება და სწორედ ამიტომ არის დროითობა ყოფნა და დროს ერთ-ერთი ცენტრალური ცნება. ადამიანური მუნყოფნა თავდაპირველად და საბოლოო ანგარიშით დროითობით განისაზღვრება; პირველად აქედან ვიგებთ მუნყოფნის ყოფნას, როგორც ზრუნვას თავის ერთიანობასა და მთლიანობაში. ამ შემთხვევაში, დრო არის თავდაპირველი დრო⁸ და მხოლოდ აქედან გამოიყვანება დროის ყველა სხვა გაგება; ამ გზით განისაზღვრება დროის ახლებური განზომილებები: მომავალი როგორც მუნყოფნის შესაძლებლობა, თავის ჭეშმარიტ ექსისტენცში თავის თავში უკუშეიქცეს; ნამყო (Gewesenheit) როგორც მუნყოფნის შესაძლებლობა, თავის თავთან დაბრუნდეს (zurückzukommen), რომელიც უკვე ყოველთვის იყო; ანმყო კი – დასწრებულის შეხვედრის (Begegnen zu lassen) შესაძლებლობა. დროითობის ერთიანობის პრინციპით მისი განზომილებები ერთმანეთთანაა დაკავშირებული. თავდაპირველი დროითობა სასრულია იმ აზრით, რომ სიკვდილი მუნყოფნას შესაძლებლობას აძლევს, იგი თავის

⁸ ანუ სადაც იხსნება ყოფნა თავდაპირველად.

დასასრულად მიიღოს. ამ ბუნების გამო, მომავალი თავდაპირველი დროითობისათვის უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებს და, გაკრვეულნილად, განსაზღვრავს ორ დანარჩენ დროით განზომილებას, რადგან მუწყოფნის ყოფნის გაგება თავის განუსაზღვრელობაში მომავალ ან მოსალოდნელ ყოფნას ეკუთვნის და სწორედ აქ მჟღავნდება მისი მომავლობა. როგორ უკავშირდება მომავლობა ნამყოობას და რატომ იყენებს ჰაიდეგერი ტერმინს „ნამყოობა“ „ნარსული“-ს მაგივრად? ამისთვის განწყობილობის ბუნება/ხასიათი უნდა გავითავისოთ.

განწყობილობა არის მუწყოფნის ნირი, რომელშიც მას სამყარო, თანმუწყოფნა და ექსისტენცი თავდაპირველად ეხსნება. იგი ონტოლოგიურად აღნიშნავს იმას, რასაც ონტიურად გუნება ჰქვია. მართლაც, გუნებაში ადამიანი ყოველთვის ანმყოურად გარკვეულ გუნებაზეა, მაგრამ თუკი სამყაროს ღიაობა გუნებაში გამოიცდება, მაშინ ჩვენი მიმართებების და მოქმედების თავისუფალი შესაძლებლობები იხსნება, რომლებშიც ჩვენ უკვე ვიყავით და ვართ. აქედან გამომდინარე, გასაგები ხდება, რატომ იყენებს ჰაიდეგერი ტერმინს – „ნამყო“. ნამყო ეხება/მიემართება მუწყოფნას, მაშინ როცა „ნარსული“ ადრეულ/ძველ ხდომილებათა დროითი ფორმაა, რომლებიც ერთმანეთისგან იზოლირებულად განიხილება. ადამიანი როგორც მუწყოფნა ყოველ მის ახლანდელ ძალის მქონე ურთიერთქმედებაში არის ის, რაც იგი აგრეთვე იყო და უპირველსად იყო როგორც თავისი თავის გადაგდებულად-მომხაზავი სამყაროს შესაძლებლობათა სივრცეში. დროის მესამე ექსტაზი/განზომილება – ანმყო –, რომელშიც მუწყოფნის ყოფნის გახსნილობა გამოიხსნება, არის მეტყველება, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მეტყველებას სხვა დროით ექსტაზთან არ აქვს მიმართება; – პირიქით, ონტოლოგიურად დანახული, მეტყველება იაზრებს გაგების მომავლობას, რამდენადაც ერთმანეთთანყოფნაში ის როგორც თავად ღიაობა და ყოფნის აღსრულების (Vollzug)

შესაძლებლობა მუნიციფალთა ერთმანეთთან მიმართებას განსაზღვრავს – ურთიერთობას იმგვარი შეტყობინებების ან ენობრივი აქტების მეშვეობით, როგორებიცაა შეპირება, თხოვნა, ბრძანება, სურვილი და ა.შ. მაინც, მეტყველებას ის თავისებურება აქვს, რომ რამდენადაც რაიმე განიხილება (დამყოლივლად), ის ანმყოფად დაიტოვება. ამის შესახებ ჰაიდეგერი წერს:

მუნ-ის სრული გაგებით, განწყობით და ჩავარდნით კონსტიტუირებული გახსნილობა მეტყველების საშუალებით იძენს არტიკულაციას. აქედან გამომდინარე, მეტყველება დროებს/გამოვლინდება (*zeitigt*) პრიმერულად ერთ რომელიმე განსაზღვრულ ექსტაზში. რადგანაც მეტყველება ფაქტობრივად უმეტესად ენაში გამოითქმება და უპირველესად „გარესამყაროს“ მიმხედავი, განმხილველი (დამყოლივლად) მიმართვის ნირით საუბრობს, ცხადია, ანმყოფას აქვს უპირატესი კონსტიტუციური ფუნქცია. ზმნის დროითი ფორმები, ისევე როგორც ენის დანარჩენი დროითი ფენომენები, „მოქმედების სახეები“ და დროის/დროითი „საფეხურები“, იქიდან კი არ წარმოიშვებიან რომ მეტყველება გამოთქვამს ასევე „დროითობაზე“, ეს ნიშნავს „დროში“ შემხვედრ ხდომილებებზე, არც იმით აქვთ მათ საფუძველი, რომ საუბარი (აქტი) „ფსიქიკურ დროში“ მიმდინარეობს. მეტყველება დროითია თვით თავის თავში, რამდენადაც ყოველი მეტყველება (აქტი)... თაობაზე, ...შესახებ და ...მიმართ დაფუძნებულია დროითობის ექსტატურ ერთიანობაში. მოქმედების სახეები ფესვგადგმულნი არიან მიხედვის თავდაპირველ დროითობაში, სულერთია ეს მიმართული იქნება შინაგანდროითობაზე თუ – არა.⁹

რამდენადაც გახსნილობის ამ ფორმას დროითი ხასიათი გააჩნია, მომავალი, ნამყოფი და ანმყოფი არსობრივად ერთმანეთს მიეკუთვნება და მათი ცალ-ცალკე განხილვა

ონტოლოგიურად უნაყოფო/არასწორია. სწორედ მათი ურთიერთკავშირი და ურთიერთშეთავსება ქმნის იმას, რასაც ჰაიდეგერთან „დროის გამოცდილება“ ჰქვია, მაგრამ ტერმინი „გამოცდილება“ არ უნდა ავურიოთ კანტის გამოცდილების ცნებაში. ეს არის მუნყოფნის მიერ ყოფნის გაგება და ყოფნა-საერთოდ-ის გამოხსნა, რომელიც სამ დროით ექსტაზში გამოიცდება. დროის სამი ფორმა ერთმანეთს განეკუთვნება და ვერც ერთი მათგანის ცალკე მოხელთება ვერ მოხერხდება, თუ იმავდროულად სხვაზე მიმართებას არ გავუსვამთ ხაზს. თუმცა, გასათვალისწინებელია, რომ ისინი გამორიცხავენ ერთმანეთს და რადიკალურად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან; არც ერთი მათგანი არ გადადის და არ აშუალებს მეორეს (თუნდაც ეს დიალექტიკურად განხილვისას იყოს შესაძლებელი).

სწორედ ეს გაუშუალებელი, ერთმანეთის მიკუთვნებულობაში მყოფი დროის ფორმებია, რასაც ჰაიდეგერი ექსტაზებს უწოდებს. ცალსახაა, რომ მისთვის დრო არ არის არც ფიზიკურად და არც ტრანსცენდენტალურად გააზრებული, რადგანაც ყოფნა, მუნყოფნა მხოლოდ დროითად გაიგება: ჩვენ არ ვართ არც ერთ დროით მონაკვეთში ფიქსირებულები და ამასთან გამოცდილებაში ვერ მივიღებთ დროს, არამედ ჩვენ ვართ დროითები. თქმულიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ ჩვენი ყოფნის ექსისტენციის მუნ-ი არ არის პრეზენტული (Präsenz), არამედ ჩვენ ვართ მუნ, რადგანაც ჩვენ მომავლითი, ნამყოითი და ანმყოითი ვართ. ყოველი შემხვედრი ხელთმყოფი მყოფი პრეზენციის ჰორიზონტალურ სქემას ექვემდებარება და პრეზენცი მოიცავს როგორც დასწრებულობას, ისე დაუსწრებლობას. ხელთმყოფის დაუსწრებლობა გულისხმობს არა იმას, რომ ხელთმყოფი არ არის, არამედ დაუსწრებლობა განსაკუთრებული მოდუსია, რომ რაიმე აღმოჩენილი იყოს, ანუ როდესაც რაიმე არ არის, ის თავის მოსაკლისებაშია პრეზენტული: რაიმე არ არის ანმყოური, პრეზენტული, ნიშნავს, რომ სწორედ ამ დროსაა ანმყოურად

პრეზენტული. პრეზენტის ცნება მოიცავს ნამყოს და მომავალსაც. შესაბამისად, განუსაზღვრელი მოსალოდნელი ყოფნა ისევე პრეზენტულია, როგორც სამყაროს ღიაობა, რომელშიც და რომლის საფუძველზეც მოსალოდნელი ყოფნა სხვადასხვა მოდიფიკაციით ხორციელდება; სამყაროს ეს ღიაობა მუწყოფნის მოსალოდნელი ყოფნის პრეზენტულობის გამო დასტურდება. მუწყოფნის მიერ თავისი ყოფნის სამ დროით ექსტაზში განხორციელებასთან დაკავშირებით, ჰაიდეგერის 1930წწ. ლექციებში და ტექსტებში ექსისტენციის ახლებურ, ამ თვალსაზრისით გადააზრებულ ვერსიას ვხვდებით – ექსისტენცს, რაც მუწყოფნის როგორც ექსისტენციის და თავად ყოფნის ექსტატურ ხასიათზე მიაწინებს.¹⁰

საერთოდ, შეიძლება ითქვას, რომ პრეზენტს ყოფნა და დროს ყველა ცნებობრივი განსაზღვრულობა ექვემდებარება, იმიტომ, რომ ყოფნა-საერთოდ-ის გახსნილობას და ადამიანის ექსისტენციის არსობრივ კავშირს თავად ადამიანის ყოფნის გაგება მიეკუთვნება და იგი ერთდროულად სამივე დროით ექსტაზში სრულდება. ჰაიდეგერის თანახმად, ადამიანი ყოფნას იგებს თავდაპირველად არა რეფლექტიური აზროვნებით და ცნებობრივი წვდომით, არა ონტოლოგიურად, არამედ – თავდაპირველი დროითობის საფუძველზე, ექსისტენციის აღსრულებით, ანუ წინა-ონტოლოგიურად. აქედან გამომდინარეობს, რომ ექსისტენცი არის იმ მყოფის ყოფნა, რომელიც თავის ყოფნაში თავისისავე ყოფნას მიემართება, ანუ ექსისტენცი თვითური ყოფნის მიმართებაა. ექსისტენციის ყოფნის ნირში ყოფნას გახსნილობის ფუძემდებლური ხასიათი აქვს და ამიტომ ადამიანი ექსისტირებს თავისი თავის, თავისი ყოფნის გამოხსნილობის ნირში. გახსნილობაში ადამიანი თავის ექსისტენცშია გამოხსნილი და ყოფნა-საერთოდ-ის ამ

10 იხ. ამის შესახებ, მ. ბერიაშვილი, „მარტინ ჰაიდეგერი“, კრებულში: თავისუფლების ფილოსოფიის კლასიკოსები პლატონიდან ჰაიდეგერის ჩათვლით, მ. ბერიაშვილი, უ.რ. იეკი, ბ. მოიზიში (ედ.), თბილისი 2011, გვ. 327-347.

გამოხსნილობიდან თვით თავისთვის არის ის მყოფი, რომელიც ექსისტირებს; ეს ნიშნავს, რომ არა საკუთარი თავის განსაზღვრა, არამედ თავისი ექსისტენციის გახსნილობის გამოხსნილობიდან მყოფების ყოფნის შესაძლო მრავალფეროვანი სახეების და მათი კატეგორიების განსაზღვრაა შემეცნებით პრიმერული. სწორედ ამიტომ არის ამ ფილოსოფიაში მუნყოფნის ყოფნისთვის მუნყოფნა, ანუ ყოფნის გახსნილობა საკუთარი/საკუთრივი. ამის შესახებ ჰაიდეგერი წერს:

ონტურად ხატოვანი სიტყვა (თქმა) *Lumen naturale*-ს შესახებ, ადამიანში სხვას არაფერს გულისხმობს, თუ არა ამ ყოფიერის ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურ სტრუქტურას, რომ იყოს იმ ნირით, რომ იყოს თავისი მუნ-ი. ის, რომ „განათებულია“, გამოთქვამს: თვით მასშივე სამყაროში ყოფნა განათებულია არა სხვა რაიმე ყოფიერით, არამედ ისე, რომ იგი თავად არის ნათება. მხოლოდ ექსისტენციალურად ასე განათებული ყოფიერისთვის არის ხელმისაწვდომი შუქში მისაწვდომი, რაც სიბნელეში დაფარულია. მუნყოფნა თავის მუნს იმთავითვე თან ატარებს; მისი ჩამომრთმეველი ის არათუ ფაქტობრივად არ არის, არამედ საერთოდ არ არის ამ არსების მყოფი. მუნყოფნა არის მისი გახსნილობა. წარმოჩენილ უნდა იქნეს ამ ყოფნის კონსტიტუცია, მაგრამ რამდენადაც ამ ყოფიერის არსი ექსისტენცია, ამას გამოთქვამს ექსისტენციალური წინადადება „მუნყოფნა მისი გახსნილობაა“. იმავედროულად: ყოფნა, რის გამოც საქმე ეხება ამ მყოფს თავის ყოფნაში, ისაა, რომ იყოს თავისი „მუნ-ი“.¹¹

მაშასადამე, ადამიანი ექსისტირებს თავისი გამოხსნილობის ნირში თვით თავისთვის. ეს ნიშნავს, რომ ექსისტენციალურად გამოხსნილი გახსნილობა არის ყოფნა-საერთოდ-ის განათებულობა და როგორც ასეთი – ყოფნის საზრისი.

როდესაც ჰაიდეგერი სიტყვა „გამოხსნილობას“ იყენებს, იგი ამოდის როგორც მისი ყოველდღიური/სალაპარაკო ენის,

¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 133.

ისე მისი ონტოლოგიური მნიშვნელობიდან – უფრო ზუსტად, იგი ყოველდღიურს ფუნდამენტურ-ონტოლოგიურ მნიშვნელობას ანიჭებს. გამოხსნილობა, როგორც ამთვისებლობა, მიმღებლობა, შეგნებულობა, არის ის, როდესაც ჩვენ ახლის მიმართ ღიად წარმოვჩინდებით. ონტოლოგიურად ეს გულისხმობს, რომ გამოხსნილობა არის შესაძლებლობათა საზრისი, როდესაც ჩვენი ყოფნის მრავალნაირი შესაძლებლობის ამორჩევისას ღიად ვდგავართ, მაშინაც კი, როცა რაღაცის მიმართ ჩავეიკეტებით, რაღაცას გავემიჯნებით. აქაც გამოხსნილობა, გახსნილობის საზრისით, მოსაკლისებით პრეზენტულია.

ექსისტენციალურად გაგებული გახსნილობის გამოხსნილობა განათებულობა იმიტომ არის, რომ განათება/ნათება თავად ნიშნავს ყოფნის საზრისს და საერთოდ ყოფნის შესაძლებლობის მთლიანობასა და ერთიანობას, – იმას, რითაც ყოფნის საზრისი გაიგება და შესაძლებელი ხდება თავად ყოფნა. ეს არის მუნყოფნის თავდაპირველი გახსნილობა. ნათება იმის განსახიერებაა, რომ მუნყოფნისათვის თავისი ყოფნა თანაბარძირეულად გახსნილია და მას მისი გაგება შეუძლია; ანუ, როგორც ზემოთ ვთქვით, განათებულობაში აღმოიჩინება საგანი, რომელიც მყოფთა ერთმანეთთანკავშირში ყოფნა-საერთოდ-ს აკონსტიტუირებს.

ამ შემთხვევაში, ყოფნის გაგება არის ექსისტენციის ყოფნის ნირი, რომელსაც ყოფნის გახსნილობის გამოხსნის გადაგდებულად-მომხაზავი ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ხასიათი აქვს. ჰაიდეგერის ამ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურ „ცნებებს“(ექსისტენციალებს) არ აქვთ რაიმე განსაზღვრული, ტრადიციული ფილოსოფიისთვის მახასიათებელი პოზიტიური ან ნეგატიური თავისებურება. ისინი კონსტიტუციურია მუნყოფნის ყოფნის მთლიანობისა და ერთიანობისათვის. გადაგდებულობა ყოფნა-საერთოდ-ის ექსისტენციალურ გახსნილობაში, ფაქტობრივ გადასმულად ყოფნის ნირში ექსისტირებას გულისხმობს. ეს ნიშნავს, რომ

მუნყოფნა სამყარო-ში-ყოფნაში და თავად როგორც სამყაროში ყოფნა ფაქტობრივად ხორციელდება ყველა ძირითად ექსისტენციალში და მათი მეშვეობით ქმნის თავისი ყოფნის მთლიანობას. მოხაზვა ნიშნავს, რომ მუნყოფნის ექსისტირება ხორციელდება ყოფნა-საერთოდ-ის იმთავითვე უკვე ფაქტობრივად არსებული გახსნილობის გამოხსნილად ღიად შეკავებაში. მხოლოდ გადაგდებულად მომხაზავი ექსისტირების საფუძველზეა შესაძლებელი ყოფნა-საერთოდ-ის გახსნილობა და მისი აღსრულება. სწორედ ამ შემთხვევაშია ყოფნა განათებული, რაც მუნყოფნის მიერ ყოფნის საზრისის გაგების აღსრულებაა.

მუნყოფნის ფუნდამენტურ-ონტოლოგიური ანალიზი მიმართულია ყველა საფუძველმდებარე ექსისტენციალის გამოაშკარავებისკენ, რომლებიც ექსისტენციის სამყარო-ში-ყოფნის კონსტიტუციას/მოწყობას ქმნიან. ყველა ექსისტენციალში – როგორებიცაა ში-ყოფნა სამყაროში (In-sein in Welt), თანყოფნა, გადაგდებულად-ყოფნა, მოხაზვა, მეტყველება, მიხედვა და ზრუნვა – ყოფნა-საერთოდ-ის გახსნილობა ექსისტენციალურ-თვითურადაა გახსნილი. ამასთან, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ზრუნვის მთლიანობის სტრუქტურას (Ganzheitsstruktur), რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი ყოფნის ფუნდამენტალური სამი სტრუქტურის, მოხაზვის, გადაგდებულობის და მიხედვის თავდაპირველად-ერთიანი და არა ადიტიურად შექმნილი ერთიანობაა. ყველა დანარჩენი ექსისტენციალი ამ სამშია ნაგულისხმები.

1) **მონაზაზი** არის ყოველთვის გამგები თვითმოხაზვა სამყაროდან და ამიტომ „მუნყოფნა არის ყოველთვის უკვე „თავისი თავის ზემოთ“, არა როგორც მიმართება სხვა ყოფიერთან, რომელიც ის არ არის, არამედ როგორც ყოფნა იმ ყოფნის უნარისკენ, რომელიც იგი თავად არის. ამ ყოფნის სტრუქტურის არსობრივი „საქმე ეხება...ს“ (es geht um) ვწვდებით როგორც მუნყოფნის

თვით-წინმსწრებად-ყოფნას (sich-vorweg-sein).¹² მუნ-ყოფნა ამ დროს მოხაზავს ყოფნის განსაზღვრულ შესაძლებლობებს და თავის თავს მათგან იგებს.

2) **გადაგდეულობა** არსობრივად სამყაროს ფაქტობრივ გახსნილობაში გადასმულობა/ჩასმულობაა, რაც, იმავდროულად, მუნყოფნის ფაქტობრივად მოცემულ სამყაროში (vorgegebene Welt) გადაგდეულობას ნიშნავს. ყოფნის ეს მოდუსი აღინიშნება როგორც უკვე-ყოფნაში (schon-sein-in), რაც წინაონტოლოგიურ ში-ყოფნის კონტექსტში უნდა გავიაზროთ.

3) **მიხედულობა** მუნყოფნის საგნებთან მოპყრობაში გამოიხატება, რაც ზრუნვის სანყისისეული ერთიანობის საფუძველზეა შესაძლებელი. მისი მეორე მხარე მზრუნველობაა (Fürsorge), როგორც თანმყოფთან და თავის თავთან როგორც თანმუნმყოფთან მიმართება. ეს, თავის მხრივ, ყოფნითაა განპირობებული. თანყოფნა, როგორც ექსისტენციალური ბუნების მქონე, მონახაზს თვითმოხაზვად განსაზღვრავს: ა) სამყაროში ერთმანეთთანყოფნის შესაძლებლობებზე; ბ) გადაგდეულობას, როგორც გადასმას სამყაროს კო-ექსისტენციალურად გაყოფილ/განაწილებულ სამყაროს გახსნილობაში; დ) სამყაროს როგორც თანასამყაროს, რომელშიც მუნყოფნა არა მხოლოდ სამყაროს გახსნილობაშია გადავარდნილი, არამედ -მის დანაწევრებადობაში (Gliederbarkeit). სწორედ ამგვარად შეუძლია მას სამყაროს მოხაზვაში მეტყველად დაანაწილოს მოხაზული. ამ ფუნქციის გამო, ზრუნვის სტრუქტურაში მეტყველებას თავდაპირველი მნიშვნელობა ენიჭება, რაც სინდისის ფენომენის განხილვისას უფრო თვალნათლივი გახდება.

ამრიგად, ზრუნვა არის ექსისტენციალურ-ონტოლო-

გიური მთლიანობა. ამ მთლიანობას მუნყოფნა/ექსისტენ-
ცი სამყარო-ში ყოფნაში განახორციელებს, როგორც თავის
უსაკუთრივეს თვითად ყოფნის შესაძლებლობებს, თავისი ექ-
სისტენციალური სტრუქტურების ურთიერთკავშირით.¹³

სინდისისა და ბრალის (ბრალეულად-ყოფნის) პრობ-
ლემატიკას ჰაიდეგერი ყოფნა და დროს მეორე მონაკვეთის
მეორე თავში განიხილავს, რომელსაც „საკუთრივი ყოფნის
უნარიის მუნყოფნისეული დამონმება და გადანყვეტილება“
ენოდება. ჰაიდეგერი სინდისს „ზრუნვის ძახილს“ უწოდებს
და ეს თემატიზებულია ყოფნა და დროს §57-ში, სადაც იგი
წერს:

სინდისი რალაცას იძლევა გასაგებად, ის გახსნის. ამ
ფორმალური დახასიათებიდან წარმოიშობა მითითება, რომ
ეს ფენომენი მუნყოფნის გახსნილობაში კვლავ იქნეს შემოყ-
ვანილი. ყოფიერის ეს საფუძველ-მონყობა/აგებულება, რო-
მელიც ჩვენ ყოველთვის ვართ, კონსტიტუირებულია გან-
წყობით, გაგებით, ჩავარდნით და მეტყველებით. სინდისის
უფრო დაბეჭდითებული ანალიზი მას ძახილად ამჟღავნებს.
დაძახება არის მეტყველების მოდუსი. სინდისის ძახილს
მუნყოფნის საკუთრივი ყოფნისუნარისკენ დაძახების ხას-
იათი აქვს და ეს ხდება უსაკუთრივესი ბრალეულად-ყოფნის
გამოძახების ნიშნი.¹⁴

სინდისის ძახილს შეესაბამება შესაძლო მოსმენა. დაძახ-
ილის გაგონება გამოამჟღავნებს თავის თავს, როგორც
სინდისის ქონის ნდომა. ამ ფენომენში ძვეს თვითადყოფნის
საძიებელი ექსისტენციალური არჩევანის არჩევა, რასაც, ექ-
სისტენციალური სტრუქტურის შესატყვისად, გადანყვეტილე-

13 ექსისტენციალურად გაგებული, ეს ნიშნავს გადაგდებულად, ფაქ-
ტობრივად-მომხაზავს.

14 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 269.

ბა ეწოდება.¹⁵ „დაძახების სწორი მოსმენა“ ამ ფილოსოფიაში აღნიშნავს თავის უსაკუთრივეს ყოფნის უნარში საკუთარი თავის გაგებას. რადგან ბრალეულად-ყოფნა მუხყოფნის ყოფნის ერთ-ერთი მოდიფიკაციაა, იგი უტოლდება „თავისი თავის მოხაზვას, ნამდვილ/უშუალო საკუთრივი ბრალეულად გახდომის შეძლებაზე.“¹⁶

მუხყოფნა, როგორც თავისი მთლიან-ყოფნის-შეძლებისა და აქედან გამომდინარე თავისი ყოფნის შესაძლებლობების გამგები, „თავისუფლად ქმნილია“ იმისთვის, რომ მზად იყოს ბრალეულად ქცევის შესაძლებლობებისათვის, რასაც თავად ირჩევს. ეს იმ ამორჩევის არჩევაა, რითაც იგი ყოფნის შესაძლებლობებისკენაა გახსნილი – ამ შემთხვევაში, იმისკენ, რომ მან შესაძლებელი გახადოს „თავისი საკუთრივი ბრალეულად-ყოფნა, რაც მავანისათვის დახურულად რჩება“, რამდენადაც ეს უკანასკნელი ჩავარდნის მოდუსში ექსისტირებს და მისი წარმომადგენელია. მუხყოფნის მთლიან-ყოფნის-შეძლება, რაშიც იგი თავისი თავის შესაძლებლობების ამორჩევას ახდენს, არის გადანყვეტილება, რის საფუძველზეც მას ბრალეულად გახდომა ძალუძს. ეს მისთვის იმთავითვე გახსნილია თავდაპირველი გახსნილობის საფუძველზე, რაც საკუთრივობის მოდუსში გახსნილობის სამი ფორმის/წირის ერთიანობით აღესრულება. ამ მთლიან-ყოფნის-შეძლებას, ამ საფუძველ-სტრუქტურას ჰაიდეგერი აჯამებს როგორც ზრუნვას, „როგორც თავისი-თავის-წინმსწრებად-უკვე-ყოფნას-ში (სამყარო-ში), როგორც ყოფნას-გვერდით (სამყაროს-შინა) შემხვედრ მყოფებთან.“¹⁷

სიკვდილის შიში, როგორც უკიდურესი და გადაუსწრებადი ყოფნის შესაძლებლობა, მუხყოფნისათვის გამოწვევაა, მოიპოვოს ან დაკარგოს თავისი თავი: დაუბრუნდეს უსაკუთრივეს თვითად ყოფნას/საკუთრივად ყოფნას, ან მა-

15 იხ. იქვე, გვ. 269-270.

16 იქ. იქვე, გვ. 287.

17 იხ. იქვე, §50.

ვანის მოდალობაში/მოდუსში ჩავარდეს. საკუთრივად ყოფნის შესაძლებლობა, თავისუფლება სიკვდილისაკენ, თავის თავს სწორედ სინდისის ფენომენით ადასტურებს. სინდისი მუწყოფნას მავანის ანონიმურობიდან და არამუწყოფნის მქონე ყოფიერთა მიხედულობაში ჩავარდნიდან საკუთარი ბრალეულად-ყოფნის თავის თავზე აღებისაკენ უხმობს.¹⁸ მუწყოფნა თავის სამყაროში გადაგდებულად იმყოფება და ეს გადაგდებულობა თავის საკუთრივად აქვს ქცეული. ამის საფუძველზე, მუწყოფნა, როგორც მთლიანი, თავის თავს არსობრივად თავისი სასრულობის საფუძველზე იგებს და სწორედ ეს არის გადანყვეტილი მუწყოფნა. გადანყვეტილება კი არის მუწყოფნის ისეთი ნირი, „მუნ“ რომ იყოს, ანუ იყოს გახსნილობაში/გახსნილობისკენ, რომელიც, სინდისის ძახილით და მისი საშუალებით, სიკვდილის შიშის განწყობით და მასში შესმენილი მყოფის ღიაობით განუსაზღვრელ და მომლოდინე/მომავალ ყოფნას და ლაცობის შეწყვეტას ახასიათებს (და იმავდროულად განაპირობებს). ამ თვალსაზრისით, გადანყვეტილება „თავისი თავის მოხაზვაა თავის საკუთრივ ბრალეულად-ყოფნაზე და იგი ადასტურებს მუწყოფნის მთლიანად-ყოფნას“. ეს აღსრულების მოდუსი ზრუნვის საფუძველ-სტრუქტურად წარმოდგება, როგორც თავისი თავის წინმსწრებად-ყოფნა-სამყაროში, საიდანაც ექსისტენციალურად დგინდება თავისი თავის წინმსწრებად ყოფნის თანაბარმნიშვნელადობა „თავისი საკუთრივი ყოფნის უნარისაკენ“ ყოფნასთან.¹⁹ მუწყოფნა ექსისტირებს როგორც თავის-თავის წინმსწრებად-ყოფნა იმდენად, რამდენადაც იგი თავის სამყარო-ში ყოფნის შესაძლებლობებზე თავის თავს გამომხსნელად მოხაზავს. გამომხსნელი თვით-მოხაზვა უტოლდება ყოფნას თავისი თავისკენ. ეს კი, რისკენაც „ყოფნა... კენ/თვის“ არის, ანუ „უსაკუთრივესი ყოფნის უნარი“,

18 ამის შესახებ, იხ. T. Rentsch, *Martin Heidegger, Das Sein und Der Tod*, München 1989, გვ. 76 და შემდგომ.

19 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 288.

არის მომხაზავი ექსისტენციალური შესაძლებლობა. მუწყ-ოფნის უსაკუთრივესი ყოფნის უნარი, მხოლოდ მუწყოფნის შესაბამისი სამყარო-ში-ყოფნის გამოხსნილი შემცველობითი შესაძლებლობებიდან ისე არის, როგორც და რაც ის არის, რამდენადაც იგი ექსისტირებს/ექსისტენციაა. თავისი-თავის-წინმსწრებად-ყოფნაში ძვეს „შესაძლებლობათა ექსისტენ-ციალურ-ონტოლოგიური პირობები“, რათა მუწყოფნამ შე-ძლოს ექსისტირება როგორც „თავისუფლად-ყოფნამ თავისი ექსისტენციალური შესაძლებლობისთვის“. ამით ჰაიდეგერი ხაზს უსვამს, რომ ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურად გაგე-ბული თავის-თავის-წინმსწრებად-ყოფნა როგორც მომხაზავი ყოფნა...კენ, თვით თავის თავში არის „თავისუფლად-ყოფნა ექსისტენციალურად განსაზღვრული თავისუფლებისაკენ“, რაც გულისხმობს, რომ თავისუფლება აქ სრულიად სხვა მომცველობით და შინაარსობრივ დატვირთვას ატარებს, ვიდრე ტრადიციულ ფილოსოფიაში, სადაც იგი ერთგვარი წინასწარგანსაზღვრული სიდიდეა/ცნებაა, რომლის განხორ-ციელებისკენაც მიმართული უნდა იყოს სუბიექტის ქმედება და აზროვნება. ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში თავისუფლად ყოფნა...თვის არის თავისუფლება ექსისტენციალური შესა-ძლებლობების მომხაზავი გამოხსნისაკენ, ე.ი. თავისუფლება აღესრულება როგორც მომცველობითი შესაძლებლობების მიმართებაში, ისე ყოველთვის დამსწრე აღსრულების მო-დუსების მომხაზავ გამოხსნაში. ამ შემთხვევაში, საქმე ეხე-ბა საკუთრივობის აღსრულების მოდუსს, რომელიც გადაგ-დებული მოხაზვის თვით-საკუთრივად (Selbst-eigen) წედომაა, რომლის საპირისპიროდაც ნეიტრალური თვით-მავანის სა-ჯარო გახსნილობის ნირი წარმოდგება. ამის შესახებ ჰაიდე-გერი წერს:

მაგრამ რამდენადაც ეს ყოფნა ყოფნის უნარისაკენ (ამგ-ვარად თვით-თავისი-თავის-წინმსწრებად-ყოფნა) თავად თავისუფლების მიერაა განსაზღვრული, მუწყოფნას ძალუძს თავის შესაძლებლობებთან (მომცველობით) ასევე განუზ-

რახველი (არა-გულისთვის) მიმართებაც ჰქონდეს.²⁰

ამის შესახებ ფ. ვ. ჰერმანი აღნიშნავს, რომ ჰაიდეგერი არა-გულისთვის-ს (un-willentlich) un-willentlich-ის (გულისთვის) ანალოგიურად ხმარობს.²¹ მართლაც, აქ Un (არა) მიმართულია არასაკუთრივობაზე და გულისთვის (Um-willen) არასაკუთრივობის მოდუსს გულისხმობს. ამ თვალსაზრისით, ეს ნიშნავს, რომ მუნყოფნას „შეუძლია არასაკუთრივად იყოს და იგი ფაქტობრივად, უპირველესად და უმეტესად, უფრო მეტად, ასეთი ნირით არის.“ ამგვარად, ექსისტენციალური თავისუფლად ყოფნა...თვის გულისხმობს არა მხოლოდ თავისუფლად ყოფნას საკუთრივობისათვის, არამედ – არასაკუთრივობისთვისაც. ამდენად, თავისი თავის წინმსწრებად ყოფნა არის თავისუფლად ყოფნა ექსისტირების ორივე აღსრულების მოდუსისათვის. არასაკუთრივობის აღსრულების მოდუსში „საკუთრივი რის... გამო არაჩანვდომილია“ (unergreiflich) და თვით თავისი თავის ყოფნის შეძლების მონახაზი, ანუ სამყაროში ყოფნის მონახაზი, „მაეანის განმგებლობაშია გადაცემული“ – როგორც საჯარო გახსნილობის ნირის მომხაზავი გამოხსნის საზღვრებში. ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ არასაკუთრივობის აღსრულების ამ მოდუსში მუნყოფნა არსობრივად თავისი-თვის წინმსწრებად რჩება – მხოლოდ საკუთრივობისგან განსხვავებულ მოდუსში. ეს ნიშნავს, რომ „ჩაყვარდნადი გაქცევა საკუთარი თავისაგან“, აფორიაქებულობიდან, სამყაროში ყოფნის წმინდა აფორიაქებულობიდან მუნყოფნის აგებულებას/მოწყობას ისე აჩვენებს, რომ მასთან „საქმე მისსავე ყოფნას ეხება.“

ამავე კონტექსტში განიხილავს გიუნტერ ფიგალი გადანწყვეტილების საპირისპირო ჰაიდეგერიანულ ცნებას – Unentschlossenheit (უ-გადანწყვეტილობა-გადაუნწყვეტილობა), რომელიც მთავარ თავისებურებას სიკვდილის შიშისაგან

20 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 192-193.

21 F.-W. v Hermann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Ein Kommentar zu 'Sein und Zeit'*, Band 3, Frankfurt a.M. 2008, გვ. 197.

მუნყოფნის დამშვიდებულ უკუშექცევაში ამჟღავნებს და საკუთარი განსაზღვრული მონახაზებისა და შეფასებების სხვასთან თვით-შედარებაში ახდენს როგორც სხვასთან მი-ახლოებას, ისე მათგან დისტანცირებას.²² ამას იგი ლაყბობის მოდუსში ასრულებს. ლაყბობა არის გადაუწყვეტელობის დომინანტური პრინციპი, რაც მუნყოფნას თავისი „პოზიტიური საკუთრივობისაგან“ აშორებს. ლაყბობის მოდუსში სინდისის ძახილის ჩახშულობა იმის წინაპირობაა, რომ მთლიან-ყოფნისკენ სვლა მუნყოფნისათვის, სულ მცირე, შეფერხდეს, რადგანაც ლაყბობის ხმაურში არ ისმის სინდისის საკუთრივი ძახილი, რომელიც დუმილში დგინდება. გადანწყვეტილება გახსნილობის ის მოდიფიკაციაა, რომელიც შესაძლებლობას იძლევა, მუნყოფნამ თავისი თავი მდუმარედ ბრალეულად ყოფნაზე მოხაზოს. ამ ხედვით, დუმილი მეტყველების ერთ-ერთი მოდალური ნირია, რომელიც სინდისის ძახილს საკუთრივ ძახილად გვაგებინებს. დროის სამ ექსტაზზე მუნყოფნის მოხაზვის პრინციპის შესაბამისად, რომელშიც თვითის გაგებისათვის უპირატეს როლს ანმყო ასრულებს და რისი ექსისტენციალური გამომხატველიც მეტყველებაა, დუმილს, როგორც მეტყველების მოდიფიკაციას, მუნყოფნის საკუთრივად ყოფნის გაგებისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება.

ბრალეულად-ყოფნა, როგორც არასაკუთრივი მოდალური მდგომარეობა, სრულ დაპირისპირებაშია ბრალეულობიდან სინდისის მიერ სუბიექტის გამოძახების ტრადიციულ გაგებასთან. ბრალეულად-ყოფნის ტრადიციული გაგება ემყარება ბრალის ფორმალურ ხედვას, რომლის შესაბამისად საქმე ეხება ქცევის ნორმებს, ანუ როდესაც ადამიანი დამნაშავეა იმის გამო, რაც ჩაიდინა, რის შედეგადაც მას ბრალი დაეკისრება. ამან სხვადასხვა ფორმა შეიძლება მიიღოს:

22 G. Figal, *MARTIN HEIDEGGER, Phänomenologie der Freiheit*, Weinheim 2000, გვ. 258-263.

ა) ადამიანს არ მიუძღვის ბრალი კანონის მიმართ, მაგრამ არის იმ ტიპის ქცევის მიზეზი, რომელიც სხვის რამენაირ დაზიანებს იწვევს – იქნება ეს მორალური თუ მატერიალური; ბ) კანონსაწინააღმდეგო ქმედების და კანონით რეგულირებულ ნორმათა დარღვევისთვის ადამიანს დანაშაული მიუძღვის და, ამ შემთხვევაში, დამნაშავედ-ყოფნის მოდუსში ექცევა; დ) ბრალეულად-ყოფნა შეიძლება ზნეობრივი მოთხოვნის დარღვევადაც მოდიფიცირდეს, რომლებიც მოცემულ სამყაროში, საზოგადოებაშია ქმედითი გარკვეულ ისტორიულ მომენტში. ასეთ შემთხვევაში, ზნეობრივი მოთხოვნის დამრღვევი (მორალური) სასჯელის ღირსად-ყოფნის მდგომარეობაშიც შეიძლება განიხილოს. ბრალის ყველა ეს ფორმა აღმოცენებულია მეტაფიზიკური ან თეოლოგიური ნიადაგიდან, რომელსაც სათანადოდ შეესატყვისება სინდისის გაგებაც. ხსენებული ფორმების მახასიათებელი ლოგიკის შესაბამისად, სინდისი, საუკეთესო შემთხვევაში, გამოდის შემფასებელი, ამკრძალავი ანდა სულაც ბრალმდებელი ინსტანცია. სინდისის ხმა გარეგანი რომც არ იყოს და სუბიექტის შინაგანობას განეკუთვნებოდეს²³, ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ხედვის წერტილიდან ამგვარი გაგება მაინც მუწყოფნის არასაკუთრივია და ბრალეულად-ყოფნა მუწყოფნის კონსტიტუციურ მოდიფიკაციად კი არ წარმოჩნდება, არამედ დროის ხდომილებათა გვერდით შედეგად, რაც, თავის მხრივ, იმთავითვე ეწინააღმდეგება ექსისტენციალ-ონტოლოგიური დროითობის გაგებას. მარტინ ჰაიდეგერს სურს აჩვენოს, რომ „ბრალეულად-ყოფნა მიიღება არა დანაშაულის შედეგად, არამედ, პირიქით, ეს უკანასკნელი შესაძლებელია მხოლოდ სანყისისეული ბრალეულად-ყოფნის საფუძველზე.“²⁴ აქედან გამომდინარე, ცალსახაა, რომ ბრალეულად-ყოფნა ადამიანის, მუწყოფნის ყოფნის მთლიანობის კონსტიტუცი-

23 როგორც ამას იმანუელ კანტის პრაქტიკულ ფილოსოფიაში ამოვიკითხავთ.

24 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 284.

ური ნაწილია და იგი თავის თავს განიხილავს თან-ყოფნად და სწორედ სხვას-თან-ყოფნის გავლით განსაზღვრავს თავისუფლებისკენ ყოფნასაც. თავისუფლად ყოფნა კი ჰაიდერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში აღნიშნავს ადამიანის მიერ თავისი შესაძლებლობების ამორჩევის არჩევას, მხოლოდ რომლის საფუძველზეც იგი აღესრულება როგორც სამყაროში თან-მუნ-მყოფი ყოფიერი, რომელიც თავის არსს მუნყოფნის შესაბამის მყოფთა ერთმანეთთანყოფნაში ახორციელებს.

მუნყოფნის ექსისტენციალური ანალიტიკა მარტინ ჰაიდეგერთან და სოციოლოგია როგორც მეცნიერება

გალინა ტაშევა

მუნყოფნის ექსისტენციალური ანალიტიკა მარტინ ჰაიდეგერთან იმ გზაჯვარედინზე იკაფავს გზას, საიდანაც პოზიტივიზმი (ო. კონტი – ე. დიურკჰაიმი, ნ. ლუმანამდე), ნეოკანტიანიზმი (მ. ვებერიდან ტ. პარსონსის ჩათვლით, ჰაბერმასზე გავლენებით), ფენომენოლოგია (ე. ჰუსერლი – მ. შელერი – ა. შიუტცი), სიცოცხლის ფილოსოფია (ვ. დილთაი, გ. ზიმელი) და პრაგმატიზმი (ვ. ჯეიმსი – გ.პ. მიდი) წარმოიშობა, და რომელთა სულიდანაც დასაბამს იღებს სოციოლოგია. აზროვნების ეს გზაჯვარედინი მეტაფიზიკური ონტოლოგიის კრიტიკად არის წარმოდგენილი. მაშინ, როდესაც სოციოლოგია, როგორც ახლად აღმოცენებული მეცნიერება, ნებისმიერი გამოცდილებისეული, პოზიტიურად მოცემულის შენარჩუნებით აფართოებს დასაბუთებას, რომელიც, მოვლენათა კანონების კონტექსტებში, დაკვირვებისა და აღწერების მეშვეობით იდენტური და ფაქტობრივი ხელმისაწვდომის პოზიტიურ ონტოლოგიას ახორციელებს, ამ დროს ჰაიდეგერისეული მუნყოფნის ანალიტიკა ონტოლოგიის კრიტიკას ავითარებს და ყოველგვარ კავშირს წყვეტს პ. რიკერტისა და ე. კასირერის ნეოკანტიანიზმთან, ჰუსერლის ფენომენოლოგიასთან და დილთაის სიცოცხლის ფილოსოფიასთან, – ადგას რა „დამახინჯებული მეტაფიზიკის“ დაძლევის გზას და სოციალურ-თეორიული აზროვნების დაფუძნების რადიკალურად განსხვავებულ მიდგომას ირჩევს.

1. მუნყოფნის ექსისტენციალური ანალიტიკა და კლასიკური სოციოლოგია

მეცხრამეტე საუკუნის პირველ ნახევარში, ფრანგული

განმანათლებლობის კრიტიკული სულის რადიკალიზების ზეგავლენით, ოგიუსტ კონტის პოზიტივიზმი ყალიბდება, რომლის თანახმადაც, სოციოლოგია არის „მეცნიერება ადამიანებზე, რაც განსაზღვრულია ჩვენი მუწყოფნის მიზნისა და პრინციპის ფორმირებით.“¹ ნიუტონ-კანტისეულ პოზიციასთან კავშირში, რომლის მიხედვითაც, ჩვენი შემეცნების საკუთრივი საგანი ფენომენებია, იგი უარყოფს აზროვნების პრეტენზიას აბსოლუტურობაზე – თითქოსდა თავად იყოს ყველაფრის პირველწყარო და საბოლოო დაფუძნება.² შეუძლებელია „რეალურის“ როგორც აბსოლუტურის შემეცნება თუ განმარტება, ისე მისი საბოლოო დაფუძნება. კონტს მიაჩნია, რომ სოციოლოგია, როგორც პოზიტიური მეცნიერება, ფაქტობრივ ცხოვრებას მიემართება და უარს ამბობს ისეთ აზროვნებაზე, რომელიც პირველმიზეზსა და საბოლოო შედეგზეა მიმართული. „რეალური“, ფენომენი, ფაქტობრივი, გამოცდილების მყარ კანონზომიერებას წარმოადგენს, მაგრამ, ამავდროულად, ისტორიულად შეფარდებითია. იგი ამას „ხედვის ორმაგობას“ უწოდებს, რაც ჩვენი შემეცნების არასრულყოფილების ნათელი გამოხატულებაა. ნამდვილი შემეცნება, ამბობს კონტი, არა მხოლოდ ისტორიულად შეფარდებითია; შემეცნება, რომლის მეშვეობითაც ყველა ჩვენი წარმოდგენა კაცობრიობაზე მიმართულია, სუბიექტურია.

მაშინ, როცა პოზიტივიზმი დამსაბუთებელ აზროვნებას აბსოლუტურად გამოირიცხავს, როგორც მეტაფიზიკურსა და არამეცნიერულ ძალისხმევას, მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში ახალი მოძრაობის კონტურები იკვეთება, რომელიც თავისი დევიზით – „უკან კანტისკენ“ – შემეცნების ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკურ დაფუძნებას უბრუნდება, როგორც მეტაფიზიკის ახლებური დაფუძნების მცდელობას, რაც ნეოკანტიანელობის სახელწოდებას ნამდვილად იმსახ-

1 A. Comte, *Rede über den Geist des Positivismus*, Hamburg 1994, გვ. 28.

2 იქვე, გვ. 17.

ურებს. ნეოკანტიანელები კრიტიკულად აღნიშნავენ, რომ ცალკეულ მეცნიერებათა შემეცნება უქმდება პოზიტიური შემეცნების ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკურ დაფუძნებაზე უარის თქმით, ვინაიდან მათ თავიანთი შემეცნების სფეროსა და პრინციპების დაფუძნება არ ძალუძთ. ასე რომ, შემეცნების ტრანსცენდენტალურ-ონტოლოგიური დაფუძნება, ნეოკანტიანელების მიხედვით, პოზიტიური მეცნიერების ლეგიტიმურობის ერთადერთი წყაროა. მაშინ, როცა კონტის პოზიტივიზმი იზიარებს კანტის პოსტულატს სასრულსა და სუბიექტურ-რელატიურ და ადამიანური შემეცნების ბუნების გამოცდილებით შემოსაზღვრულობაზე, ნეოკანტიანელობა კანტის სრულიად სხვაგვარ გაგებას ემყარება: ამოდის რა ადამიანური შემეცნების სასრულობიდან და სუბიექტურ-რელატიურობიდან, იგი ისწრაფვის შემეცნების ტრანსცენდენტალური დაფუძნება შემოგეთავაზოს. შემეცნების კრიტიკული თეორიის საფუძველზე, ნეოკანტიანიზმი უნივერსალურ ღირებულებით მეცნიერებას აფუძნებს, როგორც ყველა ცოდნის ფუნდამენტს. ადამიანური მუნყოფნის საზრისის განმარტება მხოლოდ აბსოლუტურად ქმედითი ნორმებისა და ღირებულებების გათვალისწინებითაა შესაძლებელი. ცნებათქმნადობა არ არის მიმართებაში ოდენ ნამდვილსა და თავისთვის ღირებულთან, არამედ, რიკერტის აზრით, იგი „საზრისის განმარტებაა“:

განმარტება არც ყოფნის დადგენაა, არც ღირებულების უბრალო გაგება, არამედ იგი სუბიექტის გაგების ნვდომაა იმის გათვალისწინებით, თუ რა მნიშვნელობა აქვს მისთვის ღირებულებას, თუ როგორია მისი მიდგომა, როგორც პოზიცია იმასთან მიმართებაში, რაც მნიშვნელობს.³

ამგვარად დგინდება ღირებულებასა და სინამდვილეს შორის თითქოსდა „ბუნებრივი ერთიანობა“.

3 M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Teil 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919), Gesamtausgabe, Bd. 56-57, Frankfurt a.M. 1987, გვ. 27.

კანტისგან განსხვავებით, რომელიც „განუპირობებელს“ მხოლოდ პრაქტიკული გონების სფეროში უშვებდა, ნეოკანტიანელებმა ეს „განუპირობებელი“ სოციალურ ღირებულებათა აბსოლუტური ქმედითობის გავლით, თეორიული გონების პრინციპად აქციეს. ნეოკანტიანური შემეცნების თეორია, რომელსაც ნანილობრივ ჰუსერლიც და შიუტციც იზიარებენ, და რომელსაც გარკვეულწილად ზიმელის სიცოცხლის ფილოსოფიაშიც ვხვდებით, ეფუძნება საფუძველმდებარე სამყაროს ცნებას და გულისხმობს, რომ სუბიექტი სამყაროს ობიექტად განიხილავს, აღიქვამს და ღირებულებითად სწვდება, ანდა იგი (ნეოკანტიანური შემეცნების თეორია) ეფუძნება მოსაზრებას, რომ საფუძველმდებარე, ყოვლისმომცველ და ღირებულებითად შემფასებელ სამყაროს სუბიექტში ობიექტი სამყარო მოედებნება. ნეოკანტიანური აზროვნების ცენტრალური პრობლემა და ანალიტიკური ამოსავალი წერტილი, რიკერტის მიხედვით, „მნიშვნელადი ღირებულებებისა და შემფასებელი სუბიექტის ურთიერთქმედებაა“.⁴ არის თუ არა მნიშვნელადობა პირველადი და არის თუ არა ღირებულება და ჯერარსი რაღაც გამოყვანილი, თუ ღირებულება პირველადია და ჯერარსი და მნიშვნელადობა მისგან წარმოებული – ეს კითხვა არა თუ ცხადყოფილია, არამედ საერთოდ არცაა დასმული. შესაძლებელია კი საერთოდ ამ შეკითხვის დასმა, როცა ნივთი, საგანი, კონკრეტუმი „რამე ღირებულებითად განიცდება“? როგორც ჰაიდეგერი ამბობს, ჭეშმარიტება, რაშიც ადამიანი „ცხოვრობს“, „არ ღირებულებს“.⁵

ყოფნას და ჯერარსს, ანუ ყოფნას და ღირებულებას, როგორც ორ ერთმანეთისგან სრულიად განსხვავებულ ძირეულ სტრუქტურას, უფსკრული ჰყოფს. ღირებულებითი ფილოსოფიის ძირითადი შეცდომა ისაა, რომ კრიტიკულ-ტელეოლოგიურ მეთოდს იყენებს, ყოფნისშესაბამის ფილოსოფი-

4 იხ., იქვე, გვ. 51.

5 იქვე, გვ. 49.

ურ პრობლემატიკას განაგდებს და მას აკონსტიტუირებს, როგორც წმინდა ღირებულებით მეცნიერებას.⁶

სოციოლოგიის დამფუძნებელი მამების პოზიტივისტურ-მა სულისკვეთებამ, ნეოკანტიანური ფორმირების მეშვეობით, რადიკალური ცვლილება განიცადა მაქს ვებერთან, გეორგ ზიმელთან, შარლ რენუვიესთან (ზიმელის მასწავლებელი) – ყველაზე გავლენიან ფრანგ ნეოკანტიანელთან – და ემილ დიურკჰაიმთან. დიურკჰაიმს მიაჩნია, რომ სოციოლოგიის, როგორც არამეტაფიზიკური პოზიტიური მეცნიერების ლეგიტიმურობის საფუძველი მხოლოდ ის არ არის, რომ „სოციოლოგიურ ფაქტებს“, როგორც „საგნებს“, ობიექტებს დააკვირდეს, გამიჯნოს, აღნიშნოს, განსაზღვროს, შეამოწმოს, მათი ტიპიზაცია და კლასიფიკაცია მოახდინოს, რადგანაც ისინი, ამავე დროს, რეალობები და კატეგორიებიც არიან; წინააღმდეგ შემთხვევაში, ისინი არ იქნებოდნენ პოზიტიურად იდენტიურად მოცემულნი. ზიმელთან სოციალური ურთიერთობის შესაძლებლობის პირობა სინამდვილისა და ღირებულების კვაზი „ბუნებრივი ერთიანობაა“; ის არის ღირებულებითად რაციონალური და მიზანრაციონალური ქმედების სუბიექტური საზრისის მომცემი და საზრისის განმმარტებელი ფუნდამენტი მაქს ვებერთან და მისი კონსტიტუციური მნიშვნელობა სწვდება იდეალური კომუნიკაციური თემის ნორმატიულად დაფუძნებას, როგორც ამას საზოგადოების ჰაბერმასისეული კრიტიკული თეორია ითვალისწინებს. დიურკჰაიმიდან და პარსონსიდან სინამდვილისა და ღირებულების ფსევდო „ბუნებრივი“ ერთიანობა ნიკლას ლუმანის სისტემის თეორიის რადიკალურ კონსტრუქტივიზმამდე, რეალობისა და კატეგორიის კვაზი „ბუნებრივ ერთიანობამდე“ მალღდება. პარსონსი ვარაუდობს⁷, რომ სოციალური სისტემა თეორეტიულ სისტემად უნდა განვიხილოთ;

6 იქვე, გვ. 54.

7 T. Parsons, *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York-London 1977, გვ. 177.

ლუმანიც ასევე განსაზღვრავს მას, რაც სხვა არაფერია, თუ არა დაკვირვების წმინდა ოპერაცია, როგორც ორი განხრის – განსხვავებისა და აღნიშვნის მქონე ფორმა. დაკვირვების შემმეცნებელი აქტი, კონცეპტი, ანანამძღვრებს სისტემას, რომლის აგებაც დაკვირვების პროცესში ხდება. მაობიექტი-ვირებელი დაკვირვება *petitio principii*-ში იხლართება, რომელიც ყოველდღიური მუწყოფნის თვითსიცხადის სფეროს იმ ზომად განავრცობს, რომ მასში ყველა მუნწყოფი სამყაროდან გაიგება, როგორც ხელმისაწვდომი და პოზიტიურად მოცემული. კლასიკური წანამძღვრების ნაცვლად, რომ არსებობს „ინდივიდი“ და „საზოგადოება“, ლუმანი იძლევა სისტემათა მრავალფეროვნების თანამედროვე ფორმულას, როგორც პოზიტიურად იდენტურად მოცემული რელატების განსხვავებას. როგორც ჰაიდეგერი აღნიშნავს, „მოცემულობა“ უკვე არის კონცეპტუალური და თეორიული ფორმა, რომლის წინარებატონობა უნდა დაემხოს, მაგრამ „ამას შედეგად არ უნდა მოჰყვეს პრაქტიკულის უპირატესობის აღიარება“⁸, ვინაიდან როგორც თეორიული, ისე პრაქტიკული მომენტი მუწყოფნას უკუაგდება. მუწყოფნისათვის კი მნიშვნელოვანია პრიმერულად გახსნილი, როგორც „რალაცისთვის ცხოვრება“, რაც უშუალოდ მე მეხება და არა ისეთ რამეს, როგორიცაა მოცემული „საგნის წვდომის შემოვლითი გზა“ – იქნება ეს საგნები, ობიექტები, სუბიექტები, სისტემები თუ კომუნიკაციები.⁹ „რალაცისთვის სიცოცხლე“ არ არის „საგნის ნაწილი“ და მუწყოფნა არ ცხოვრობს არც როგორც სუბიექტი, არც როგორც ინდივიდუალობის მქონე მე და არც როგორც ობიექტი თვითთემატიზებად მე-სთან, სხვა საგნებთან და სუბიექტებთან მიმართებაში, თითქოსდა ისეთი მე იყოს, რომელიც როგორც საკუთარი თავის, ისე გარემომცველი ნივთებისა და სუბიექტების თემატიზებას ეწევა. სიცოცხ-

8 იქვე, გვ. 59.

9 იქვე, გვ. 68, 73.

ლეს და განცდილს არ აქვთ უშუალო კავშირი კონკრეტულ მე-სთან, როგორც ჩემს მე-სთან; ისინი არც კომუნიკაციის და არც ერთად თავმოყრილი საგნებისა და ობიექტების ოპერაციებია. ამიტომაც მუნყოფნისათვის მნიშვნელოვანია არა რეფლექსური მნიშვნელობა, არამედ ყველაფერი ის, რაც მას ეხება, რისთვისაც იგი იღვწის და როგორც ჰაიდეგერი იტყვის, რაც „რეზონანსს იწვევს“.¹⁰

არის რალაც პარადოქსული იმაში, რომ სოციოლოგია, როგორც ცდისეული მეცნიერება, თვითშენარჩუნების გამო, მუნყოფნის ფაქტისგან შეუხებელი რჩება. უფრო მეტიც, საზოგადოების თანამედროვე კომუნიკაციური მოდელი პარადოქსებისა და წინააღმდეგობათა დაძლევის მეშვეობით, მიუხედავად განსხვავებული ფორმებისა, – როგორიცაა გარემოს სისტემათა თვითდიფერენცირება კომუნიკაციური ოპერაციების საფუძველზე, რასაც ნიკლას ლუმანთან ვხვდებით, ან როგორიცაა სისტემასა და სიცოცხლის სამყაროს შორის არსებული წინააღმდეგობრივი სტრუქტურები, რაც იურგენ შაბერმასთანაა მოცემული – პრეტენზიას აცხადებს იმაზე, რომ სოციალური ურთიერთობისა და პროცესის ყველა ფორმას მოიცავს შინაგანი ურთიერთქმედების პროცესებიდან დაწყებული, სიმბოლურად განზოგადებული კომუნიკაციის მედიებით გაშუალებული ფუნქციონალური დიფერენცირების გავლით, სისტემისმქმნელი კომუნიკაციური ოპერაციებისა და სიცოცხლის სამყაროს რაციონალიზების ფორმებით დამთავრებული. ნიკლას ლუმანის თანახმად, „ადამიანებს შორის ყველაზე მცირე პიროვნული თუ არაპიროვნული კონტაქტის“ მეშვეობით „საზოგადოების (საზოგადოებრივი პროცესის) აღსრულება ხდება“.¹¹ საზოგადოება, როგორც სოციალური სისტემა, საფუძველმდებარე კომპლექსური რედუქციების მეშვეობით, წანამძღვრებს ად-

10 იქვე, გვ. 73.

11 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1997, გვ. 813.

გენს კომუნიკაციის, ურთიერთქმედების და ორგანიზაციული სისტემების ოპერირებისათვის. არც ორგანიზაცია და არც ურთიერთქმედება არ არის მყარი საზოგადოებრივი სტრუქტურა, არამედ ორივე არსებობს „საზოგადოების (საზოგადოებრივი პროცესის) აღსრულებით საზოგადოებაში“.¹²

„მეტაფიზიკის დაძლევა“, რომელიც სოციოლოგიის წარმოშობასთან ერთად თავის თანამედროვე ფორმას „მხიარული“ სულის პოზიტიურობაში გამოცდის, მუწყოფნის ანალიტიკას „მეტაფიზიკაში სამუდამო გახლართვად“¹³ წარმოაჩენს. პოზიტივიზმი და მეტაფიზიკა მედლის ორი მხარეა. უკვე ჰუსერლის ფენომენოლოგიამ ნაივური დისკურსის კრიზისზე, ჭეშმარიტების ემპირიულ ფაქტებზე დაყვანა გამოორიცხა. მუწყოფნის ანალიტიკა აღმოაჩენს მჭიდრო ნათესაობას ტრანსცენდენტალურ-აპრიორულ და პოზიტივისტურ აზროვნებას შორის, რაც, მოგვიანებით, მიშელ ფუკოს უბიძგებს ადამიანს „ემპირიულ-ტრანსცენდენტალური დუპლეტი“ უნოდოს, ვინაიდან გესურს, რომ „ის, რაც ადამიანში ემპირიულია, ტრანსცენდენტალურად მნიშვნელობდეს“.¹⁴ კანტის სასრულობის ანალიტიკის თანახმად, ადამიანია ის, ვისაც მეტაფიზიკის დაძლევა ახასიათებს, „იშვიათი, ემპირიულ-ტრანსცენდენტალური დუპლეტი, ვინაიდან იგი იმგვარი არსებაა, რომლისგანაც ვიღებთ ცოდნას, რასაც შემეცნება ხდის შესაძლებელს“.¹⁵

რაც შეეხება მუწყოფნას, იგი იმგვარი მყოფია, რომელიც საკუთარ მუწყოფნასთან მიმართებაში დგას, რაც არც ღირებულებითად ნორმატიულია და არც დაკვირვებად-კოგნიტიური მიმართებაა. მხოლოდ კომუნიკაციის ოპერაციები იძლევა მისი შემთხვევითად კოგნიტიური, ანდა უნივერსალ-

12 იქვე, გვ. 814.

13 M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 8. Aufl., Stuttgart 1997, გვ. 75.

14 M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, 14. Aufl., Frankfurt a.M. 1997, გვ. 384-388.

15 იქვე, გვ. 384.

ურად ნორმატიული განმარტების შესაძლებლობას. მუნყოფნა არ კომუნიცირებს. იგი არ იძლევა იმის შესაძლებლობას, რომ გავიგოთ როგორც მყოფი სხვა მყოფთა შორის. სწორედ ჩვენი მუნყოფნიდან წარმოიშობიან დაკვირვებისა და შემეცნების პროცედურები; ისინი შინაგანია ჩვენი ექსისტენციისთვის და მათი თვითდაფუძნება შეუძლებელია, რამეთუ მუნყოფნა არ არის ემპირიული საგანი და ხელმისაწვდომი ობიექტი, რაზეც გამოცდილების მქონე მუნყოფნა, როგორც გულგრილი და მიუკერძოებელი დამკვირვებელი, დამოკიდებულებას იქონიებდა; ასევე, ფაქტობრიობა არ ნიშნავს წმინდა ფაქტის სახით არსებობას, არამედ იგი შესაძლებლად ყოფნის გარდამავლობაში მდგომარეობს. თეორიულობა მუნყოფნის ერთი ნაწილია და იგი, როგორც ასეთი, გადანუნულია არათეორიულთან, რაც, თავის მხრივ, არც პრაქტიკაა და არც პრაქტიკული გონება. იგი გადანუდება მუნყოფნის სფეროს, რომელიც დინამიურად თვითგანმარტებადი პოტენციალობაა და შეუძლებელია მისი ჩაკეტვა მუდმივად განსაზღვრულ სამყაროებში. ამიტომ, მუნყოფნა განისაზღვრება ზრუნვაში მყოფ შესაძლებელ ყოფნად, რომელიც გამორჩეულია ფხიზლად ყოფნით. ჰაიდეგერი ამბობს, რომ მაშინაც კი, როცა ადამიანის შემეცნებითობა განიწონება, მუნყოფნა ამ ზრუნვით განსაზღვრული რჩება. აქედან გამომდინარე, სამყაროსთან მიმართების პირველადი მოდუსი, არა დამკვირვებელ განსხვავებასა და შემეცნებაშია, არამედ აფექტურ და პასუხისმგებლურ ფხიზლად ყოფნაში, განწყობილობის ექსტატურ-აფექტურ მოდუსში და განწყობილობით გაგებაში.

წინანდელი მუნყოფნის ამ მუნყოფნისათვის მისაწვდომად გახდომა გულისხმობს შემკითხველ აზროვნებას, რომლის პასუხშიც საკუთარი თავია დაკითხული. სოციოლოგია, როგორც „სოციოლოგიური გონების კრიტიკა“ – იოჰანეს

ვაისის იდეა რომ გადმოვიღოთ¹⁶ – სოციოლოგიური შემეცნების შესაძლებლობის პირობებზე მეცნიერება კი არ არის, არამედ იგი თავად სოციოლოგიის დეკონსტრუქციისკენ მიმართული მუშაობაა, რომელიც საკუთრივ მუხეოფნიდან მომდინარეობს და ფესვები იმავე მუხეოფნის განხილვის ისტორიულ ფორმებში აქვს გადგმული; ადამიანური მუხეოფნის ობიექტივირება უკუნედება კლასიკურ ონტოლოგიურ აზროვნებას, რომლის თანახმადაც, – როგორც ეს წარმოუდგება გულგრილ, განდგომილ აზროვნებას – ადამიანურ ექსისტენცს უნდა ვწვდეთ როგორც მუდმივ თანობას.¹⁷

ლუმანისეული ყაიდის კონსტრუქტივიზმი სამყაროსთან პირველად მიმართებას მსჯელობის კოგნიტიურ ოპერაციაზე ანდა კომუნიკაციაზე დაიყვანს, რისი გავლითაც ჰაბერმასის კომუნიკაციური მოქმედების პრაგმატული მოდელი მსხვერპლად სწირავს ნორმატიულობის უნივერსალურ, ფუნდამენტურ პოზიციონირებას. ლუმანისა და ჰაბერმასის პოზიციებისათვის საერთოა კომუნიკაციის, როგორც მოცემული კონსტიტუციის ცრურწმენა. კომუნიკაციის პრობლემა კი ის გახლავთ, რომ კომუნიკაციისათვის აუცილებელი კონსტიტუციური პირობები თავად კომუნიკაციისაგან როდი წარმოდგებიან. ეს პირობები, როგორც განსხვავების, აღნიშვნის, შემეცნების, გამოცდილების და ა.შ. აქტები, მუხეოფნის მოდუსებია.

მუხეოფნის ექსისტენციალური ანალიტიკიდან ამოსვლით, ჰაიდეგერთან ადამიანის, როგორც სუბიექტის ადგილას არ დგინდება სისტემა, როგორც ეს ლუმანთანაა¹⁸ და არც იმგვარად, როგორც ეს ლატურთანაა, რომელიც ადამი-

16 იხ., J. Weß, *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Martin Heideggers Daseinsanalytik und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz 2001.

17 იხ., მარტინ ჰაიდეგერისეული პრეზენტის მეტაფიზიკის კრიტიკა: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 16. Aufl., Tübingen 1986a, გვ. 25-26; M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 8: Aufl., Stuttgart 1997, გვ. 70-83, 135-137.

18 N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung* 1, Opladen 1970, გვ. 132.

ანს ჰიბრიდულ „არსებად“, „*anthropos*“-ად განიხილავს, რომელიც „მორფიზმებს აკავშირებს და ერთურთში ურევს“.¹⁹ ლატურის მტკიცებით, სამყაროს „გამაშუალებელი“ და მისი „გადაკვეთის წერტილი“ მეცნიერია. ამისგან განსხვავებით, ჰაიდეგერი ადამიანს მუნყოფნის ექსტატურობას სასრულ დროითობაში წარმოაჩენს. მუნყოფნა მისი საკუთრივი ცოდნის არც სუბიექტია და არც ობიექტი, რათა მეორე რიგის სისტემურ დაკვირვებაში გაითქვიფოს და კოლექტიური ჰიბრიდის არსში გაიშალოს. მუნყოფნის ექსტატურობაში მუნყოფნის ექსისტენცი აჩვენებს თავს როგორც ამბავი. მუნყოფნა როგორც ამბავი ერთიანობაშია დროით აღსრულებასთან და მიმართება ამ აღსრულებასთან, ან სამყაროს ხდომილებასთან ზრუნვისა და შესაძლებლად ყოფნის, სამყარო-ში-ყოფნისა და განწყობილებითი გაგების, სიკედილისაკენ ყოფნისა და თანყოფნის ექსისტენციალებში გაიხსნება. ყველა ხელმისაწვდომი, როგორიცაა კოგნიტურობა, პრაქტიკულობა, ცოდნა, ტექნიკა, მედიალობა და სხვ. თავად მუნყოფნის ექსისტენციალური ფორმებია. სამყაროს საფუძვლად იდენტობა კი არ უდევს, თითქოსდა სამყარო თავად იყოს სამყაროს კონცეპტი, არამედ მას საფუძვლად უდევს დროის დიფერენცი სხვასთან და მუნყოფნის დიფერენცი თანყოფნასთან მიმართებაში. საფუძვლის დებულება ექსისტენციალურად აირეკლება, როგორც დებულება უფსკრულიდან, საკუთარი თვითის გადაგდებულობიდან და ამავედროულად, სხვათა სამყაროში თვითპოვნისაგან, სინგულარული სხვების სამყაროდან, რომელთა სინგულარობიდანაც ინდივიდუალურისა და საყოველთაოს დიალექტიკა არ აღმოცენდება. მუნყოფნა, როგორც შესაძლებლად ყოფნა, საკუთარ თავზე პასუხისმგებლობის ამლები ყოფნის შესაძლებლობაა, რომელიც, როგორც შესაძლებელი პოტენცია, ყოველთვის კითხ-

19 B. Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M. 2008, გვ. 182.

ვის ნიშნის ქვეშაა დაყენებული.

ონტოლოგიური დიფერენცი, როგორც დიფერენცი, ერთი მხრივ, სამყარო-ში მყოფებსა და, მეორე მხრივ, ყოფნის, როგორც მუწყოფნის, აბსოლუტურად სხვას შორის, არ დაიყვანება არც სისტემასა და გარემოს, არც სისტემასა და სიცოცხლის სამყაროს შორის განსხვავებაზე.²⁰ დიფერენცის მოძრაობა – „differance“ (დერიდა) – სანყისის რადიკალური სხვობაა (Andersheit). ნამოიჭრება კითხვა იმის თაობაზე, მთელი სისრულით წარმოადგენს თუ არა საზოგადოების ცნება სოციოლოგიის საგანს და არის თუ არა შესაძლებელი მუწყოფნა – ექსისტენციისა და სიცოცხლის ფორმების მრავალგვარობა – და სოციალური წესრიგის მრავალფეროვნება საზოგადოებრივ ყოფნაზე დავიდეს.

2. საზოგადოება – მუწყოფნა

ჩვენი აზრით, მუწყოფნის ჰაიდეგერისეული ექსისტენციალური ანალიტიკიდან წარმოჩნდება სრულებით განსხვავებული მიმართება სოციალურობას, საზოგადოებრივ ყოფნას, ამჟამინდელსა (jeweiligen) და მუდამჩემ ექსისტენცს შორის. თუკი ექსისტენცი არ აჩვენებს საზოგადოების და თემის, ან ობიექტურად ხელმისაწვდომის წესრიგის მსგავს სტრუქტურას, – როგორც ეს ჰაიდეგერის შრომებში ჩანს – მაშინ ნამოიჭრება სოციოლოგიის მიერ არათემატიზებული საკითხი ექსისტენცს, თემურობას, საზოგადოებასა და სოციალურობას შორის კავშირზე. სოციალურობა ექსისტენცის ფორმად უნდა მოვიაზროთ თუ იგი ექსისტენცის შესაძლებლობის პირობაა? სხვადასხვა სოციალურ წესრიგს სოციალობის განსხვავებული ფორმები შეესაბამება თუ სოციალურობას, როგორც სასურველი ცხოვრების წესს, ექსისტ-

20 G. Tasheva, „Zeit und Differenz. Soziologie jenseits von Ontologie“, In: *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Martin Heideggers Daseinsanalytik und die Kritik der soziologischen Vernunft*, J. Weiß (Hg.), Konstanz 2001, გვ. 149-171.

ტენცის განხორციელების, ცხოვრების ფორმებისა და სოციალურ ურთიერთობათა ფორმები ქმნის? საზოგადოება და თემი თავად ავლენენ საკუთარ თავს, თუ ექსისტენციალური ფენომენები განსაკუთრებულ, არასწორხაზოვან და კონსტიტუციის ინვერსიულ ლოგიკას წარმოაჩენენ?

პირველად, პარსონსის სისტემის თეორიაში პრობლემურად წარმოჩნდა საზოგადოებასა და სოციალურობას შორის მიმართება. მაშინ როცა მაქს ვებერთან, ემილ დიურკჰაიმთან, გეორგ ზიმელთან და გეორგ-ჰერბერტ მიდთან სოციალურობას თემურად გახდომის პროცესი აფუძნებს, პარსონსთან იგი სოციალურ ღირებულებებსა და ნორმებზე დაიყვანება. რადგანაც ჰაბერმასმა სოციალური ღირებულებებისა და ნორმების მაკავშირებელი ძალის პარსონსისეული გაგების კანტიანური რეფორმულირება მოახდინა და იგი სიცოცხლის სამყაროზე გაავრცელა, რაც, თავის მხრივ, ბუნებრივი მეტყველების რაციონალურობაში ფუძნდება – ღირებულებითად ნორმატიულად გაგებული სოციალურობა საზოგადოების მთელ სისტემაზე განიცრცო.²¹ საზოგადოების პარსონსისეული სისტემის თეორიის რადიკალიზებას, როგორც თვითორგანიზებადი ცოცხალი სისტემისა, ლუმანთან სოციალურობისა და საზოგადოების სისტემის გაიგივების რადიკალიზება მოჰყვა. ლუმანი ამტკიცებს, რომ საზოგადოების სისტემა აღარ შედგება მთელის ნაწილებისგან, რაც „ძველი ევროპული“ მეტაფიზიკურად გაჯერებული აზროვნების გადმონაშთია, არამედ იგი თვითნარმოიქმნება და თვითნესრიგდება, როგორც გარემოსგან ჩაკეტვა, როგორც სოციალური სისტემისგან საკუთარი თავის განსხვავება.²² საზოგადოებრივი სისტემა თვითრეფერენტული ოპერაციების

21 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, 3. Aufl., Frankfurt a.M. 1999, გვ. 548-592, განს. გვ. 583ff.

22 N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1988, გვ. 20ff.

მეშვეობით ნორმირდება. სოციალურობის საზოგადოებრივ ნორმებთან და ღირებულებებთან, ანდა საზოგადოების სისტემასთან გაიგივება, რა თქმა უნდა, საზოგადოების პარსონსისეული სისტემის თეორიის მეტაფიზიკურად გაფერებული კონცეპტის გადმონაშთია, რომელიც, ცხადია, მეჩვიდმეტე საუკუნიდან, საზოგადოების ხელშეკრულების პოლიტიკურ თეორიასთან ჭიდილში (განსაკუთრებით, თომას ჰობსთან) წარმოიშვა.

საკითხი, რომელსაც ხელშეკრულების თეორეტიკოსები სვამდნენ და რომელსაც შემდგომში სხვადასხვა ბუნებით სამართლებრივი, რესპუბლიკური, ლიბერალური, კომუნიტარული და უნივერსალისტური პასუხი ეცემოდა, ამგვარი იყო: როგორ უნდა მოხდეს ინდივიდუალური, კერძო ინტერესების სამართლიანად გაშუალება საზოგადოებრივ კეთილდღეობასთან მიმართებაში? თუმცა სოციოლოგიური საკითხი სოციალური წესრიგის მრავალფორმიანი კონსტიტუციის შესახებ, გადაუჭრელი რჩება სოციალური გაშუალების და სამართლიანობის პრობლემების ღირებულებითად უნივერსალური ნორმატიული დაფუძნებით და მით უფრო რადიკალური სისტემის თეორიით. სოციალური წესრიგის კონსტიტუციისა და გენეალოგიის შესახებ საკითხი არაერთხელ დაისმება, რადგანაც კომუნიკაციური ინტერსუბიექტურობა და სოციალურობა საერთო ღირებულებებისა და ნორმების ნიადაგზე მარტივად ხელმისაწვდომად დაინანამძღვრება.

ჭეშმარიტი ჰაიდეგერიანული ინტენციიაა, რომ შემეცნების თეორია და სუბიექტურობის ჰუსერლისეული ფენომენოლოგიის საკითხი „მაკონსტიტუირებელი თვითის ყოფნის ნირის“ შესახებ, როგორც ფაქტობრივად არსებული ადამიანისა – მუნყოფნისა, გამორიცხოს, და სუბიექტი, მე, როგორც მაკონსტიტუირებელი ცნობიერება, ყოველგვარი სამყაროსეულისაგან ტრანსცენდენტალური და ფენომენოლოგიური რედუქციით გააშიშვლოს, რათა განთავისუფლდეს ტრანსცენდენტად ყოფნა/არ-ყოფნის ეჭვისაგან, წითელ ხაზად

რომ გასდევს ჰაიდეგერის როგორც ადრეულ, ისე გვიანდელ შრომებში წარმოდგენილ სხვადასხვა მოსაზრებებს.²³ სოციალური სამყაროს ღირებულებით-თეორიულ დაფუძნებასა და მის ფენომენოლოგიურ ნოეტურ-ნოემატურ კონსტიტუციას ჰაიდეგერი მუნყოფნის, ექსტატური დროითობის ანალიტიკას უპირისპირებს. მუნყოფნა თავის ექსტატურ ექსისტენცში, როგორც სამყარო-ში-ყოფნა, ამავედროულად ფაქტობრიობა და ტრანსცენდენცია. საკითხი არ ეხება იმას, თუ როგორ გადის სუბიექტი თავისი თავიდან სამყაროსკენ, ნივთებისა და ობიექტებისკენ, რადგანაც სამყარო იმთავითვე „გარეთაა“; საკითხი ეხება იმას, „თუ რა ხდის შესაძლებელს..., რომ მყოფები შინასამყაროულად ხედებიან და როგორც შემხვედრები შესაძლოა ობიექტივირებულ იქნან“.

ყოფნა და დროში წარმოდგენილი ჰაიდეგერის ცნობილი ფორმულის თანახმად, მუნყოფნა „არის იმგვარად, რომ ის თავისი მუნარი“.²⁴ ჩვენი ყოფნის ნირი არ არის რაღაც ხელმისაწვდომი, როგორც რაღაც მუდმივად ანმყოფი, არამედ იგი „ცხოველმყოფელობა“ – დროითობა, ამჟამინდელობა და სასრულობა.

მუნყოფნას თავის სასრულ დროითობაში საკუთარი თავი ესმის სამყაროში გადაგებულობიდან (auf sein zu-sein-Haben), როგორც მუდმივი შეკითხვა, რომელშიც თავად „დაკითხულია“ შემკითხველი. თვით-კითხვა, როგორც ექსისტენციის წყარო, საკუთარ თავთან თვითრეფერენციის გარეშე მიმართებაა, ვინაიდან მუნყოფნა თავად დგას შეკითხვაში. საკითხის ზრდასთან ერთად, მუნყოფნა უფრო მეტად მიემართება „ლიაობას“, რაც თავად არის. მუნყოფნა სწორედ „სამყარო-ში-ყოფნის“ ლიაობას გულისხმობს, რომელშიც

23 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 16. Aufl., Tübingen 1986a, გვ. 351, 364; *Der Satz vom Grund*, 6. Aufl., Pfulingen 1986b, გვ. 150, 183, 186-187; *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, K. Bröcker-Oltmanns (Hg.), Gesamtausgabe, Bd. 63, Frankfurt a.M. 1988, § 3, §17a.

24 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 133.

შესაძლებელი თავის თავს გახსნის. მიემართება რა მომავლის ღია შესაძლებლობებს, მუნყოფნა „საფუძვლის გარეშეა“.²⁵ „მუნყოფნა თავისი ყოფნის უკიდურეს შესაძლებლობებში არის თავად დრო, და არა დროში“.²⁶ დროითი ექსტაზები სხვა არაფერია, თუ არა ექსისტენციის ხდომილება.

მუნყოფნის სასრულობა, მისი სიკვდილისკენ ყოფნა, არ გულისხმობს ჩვეულებრივ ახლომყოფ განუსაზღვრელ დასასრულს. მეტიც, ექსისტენცზე ფაქტობრივ მიმართულობაში სიკვდილისაკენ, მუნყოფნა ყოფნის პირველ შესაძლებლობას გახსნის. განცდილი დროითობის ამგვარ წინასწარ-ყოფნაში, საკუთრივი შესაძლებლობის მონახაზში, მუნყოფნა მთელი თავისი წარსულით მომავალს უბრუნდება. აქ ჰაიდეგერის პოზიცია ზიმელის სიკვდილის მეტაფიზიკას ემთხვევა. „სიკვდილი ყოფნის ერთი ფორმათაგანია“.²⁷ ექსისტენციალურ-ანალიტიკურად დანახული სიკვდილი, როგორც სიკვდილისკენ ყოფნა, მთლიანყოფნის შესაძლებლობის გზაა (die Weise ganz sein zu können), თვითმოყვანის და არა ცხოვრების გზის ანდა ბიოგრაფიის დასასრული. მუნყოფნის ექსტატური დროითობა და სასრულობა სწორედ მთლიანყოფნისუნარიან შეუძლებლობაა. მუნყოფნა „ყოველთვის გზადაა. იგი ყოველთვის კიდევ რაღაც არის, რაც ჯერ არ დასრულებულა, მაგრამ ბოლოს, რამდენადაც ის საერთოდ არის, აღარ არის“.²⁸ ყოველ თავისუფლებაში ექსისტირების ფაქტობრივი გარდამავლობა მუნყოფნის სასრულ შესაძლებლობებს აცხადებს. იგი ექსისტენციის პრივატული მოდუსი კი არ არის, არამედ ადამიანური ცხოვრების განმსჭვალავი ზღვარდადებულობაა – დაუსრულებლობა, დანაკარგი, უარყოფა, შეუძლებლობა და გამორიცხულობა – და გულისხმობს ყვე-

25 იქვე, გვ. 188.

26 M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Vortrag vor der Marburger Theologischen Gesellschaft, Tübingen 1989, გვ. 19.

27 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 245.

28 M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, გვ. 15-16.

ლა ღია შესაძლებლობის მიწვდომის შეუძლებლობას, განხილვას, შედარებას, თვით-არჩევას სასოწარკვეთამდე და არჩენის სიგიჟეს, რაზეც კირკეგორიც საუბრობს; „სიკვდილამდე“ არჩევას, რასაც დერიდაც წარმოაჩენს²⁹; ასევე, სასრული შესაძლებლობების პასიურ განცდას, რასაც ძალზე მკვეთრად უსვამს ხაზს ლევენასი ექსისტენციის ანალიზში. ყოველდღიურობაში გათქეფვით მუწყოვნა თავის სასრულობას იმით ანეიტრალებს, რომ უამრავ ყოველდღიურ საზრუნავშია ჩაფლული და კომფორტით გაურბის საკუთრივ თვითყოფნას. სასრულობის ძირეული განწყობით, ადამიანური ცხოვრების მუწყოვნის მაკონსტიტუირებელ ექსისტენციულ მოძრაობას ეს თვითდავინწყების მეშვეობით ძალუძს; ასე რომ, ჰაიდეგერთან მუწყოვნის საკუთრივი გაგება პირველად სასრულობის ძირეულ განწყობაში გაიხსნება. ჰაიდეგერს მიაჩნია, რომ სასრულობა, არარა, არარაობითი საზრისი არ არიან საზრისის უარყოფანი. შეუძლებელი არც ნეგაციაა და არც პრივაცია, არამედ სასრულ ექსისტირებაში ისინი სხვას არაფერს ნიშნავენ, თუ არა ზრუნვას, აფორი-აქებულობას და დაუყოვნებლობას (Dringlichkeit), რომელთა მიმართაც მუწყოვნა გამჟღავნებულია და რომელიც მათგან არ შეიძლება გაიმიჯნოს როგორც ნივთი, არამედ მათზე გადანყევტილებაა მისაღები. სიკვდილს, როგორც საკუთარი თავისადმი მუდმივად გადადებადი დიფერენცის მოძრაობის გამოცდილების შეუძლებლობას, სიკვდილსა და სიცოცხლეს, საზრისსა და უსაზრისობას შორის, რომელშიც მუწყოვნა თავის მუდამჩემობას მოიპოვებს, სწორედ მთლიანყოფნისუნარის შეუძლებლობა ჩნდება, რომელიც ყოველთვის ხელახლაა მოსაპოვებელი.

ექსტატური დროითობა არის სწორედ დამფუძნებელი „ძირეული >თავისი თავის გარეთ“³⁰, რაშიც ექსისტირე-

29 J. Derrida, „Den Tod geben“, in: *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin, A. Haverkamp* (Hg.), Frankfurt a.M. 1994, გვ. 331-445.

30 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 329.

ბის გარდამავალი ხასიათი ცხადდება. ექსისტენციალური ლოგიკის შესაბამისად, შესაძლებელი ხდება გამოცდილების თეორიული სოციოლოგიური მიდგომის ცვლილება: მუნყოფნა თავის ფაქტობრივ ექსისტენცში, როგორც „ნინსნრები-თ-ყოფნა“ „სიკვდილისკენ გასწრებაში“, ყოველთვის „თავისი თავის გარეთაა“, სხვასთან, აბსოლუტურად სხვასთან, რომელიც არ დაიყვანება არც „შენ“-ის ანდა „განზოგადებული სხვის“ (გ.-ჰ. მიდი – ი. ჰაბერმასი), არც ალტერ ეგოს ინტენციონალური კონსტიტუციის (ა. შიუტცი) და, მით უფრო, არც გამაშუალებელი მესამის (გ. ზიმელი) თანაზიარ რეციპროკულობაზე. სხვა არ არის ჩემდამი დაპირისპირებული ენტიტეტი. სხვა ადამიანი თავისი უნიკალურობით ყოველთვის „მუნ“ არის ყოველგვარ გამოცდილებამდე და კონსტიტუციამდე. სხვა არის „მუნ“-ის ამბავი.

ჰაიდეგერის აღმოჩენა, რითაც იგი მტკიცედ ემიჯნება კანტს და მთელ ტრადიციას, რომ დროითობა თავადაა ექსისტენციის ხდომილება, ექსისტირების ღიაობის ძირეულ განწყობილებაში მანიფესტირდება, რომელსაც ადამიანი თითქოსდა თავისუფლად გადაფარავს თავისი ცოდნის, შემეცნების, ობიექტივირების და გასაგნების ყოველდღიური გამოცდილების ფორმებით – თითქოს ამით როგორღაც მოიპოვებს განსაზღვრულობას, რაც მას კონსტიტუციურად აკლია. კომუნიკაცია, მოქმედება, მედიალური გაშუალება და მათი ქსელის სიმბოლური და სოციალური სტრუქტურები, რომელიც ენით, დამწერლობით და ტექნიკით იხლართება, ადამიანურ ცხოვრებას ყველას მიერ გაზიარებული „მან“-ის განსაზღვრულობის პოზიტიურობას ანიჭებს. „სხვებს შორის ყოფნის“ განსაზღვრულობის დაცულობა „მან“-ში, ეხმარება და აძლიერებს მუნყოფნას, რათა გაექცეს თვითყოფნას (საკუთრივად ყოფნას). ამიტომაც, მუნყოფნის „ექსისტენციალური ღიაობა“ „სხვისთვის“ კომუნიკაციიდან არ მომდინარეობს. კომუნიკაციის წისქვილი ფქვავს მის სინგულარობას და აიძულებს „სხვასთან ჩართვას“ (Einbeziehung des Anderen)

ნეიტრალიზებითა და ნორმირებით, რაც სხვობის ბუნებრივ წინააღობას უბიძგებს.

3. უცხოობა და თანყოფნა

განსხვავების ძირეული თეზა, შესაბამისად, სხვის სხვობას აუქმებს თავის სინგულარობაში, რომელიც გადააბიჯებს საკუთრივ მე-ს გამოცდილების და გაგების ჰორიზონტს კოლექტიური „თან“-ის, „რალაც საერთოს“ გამო.³¹ როცა ჰაიდგერი „ექსისტენციალურ ლიაობას“, როგორც „სხვებისთვის თანყოფნას“³², „საკუთარი მუნყოფნის“ კონსტიტუციისათვის აუცილებლად განსაზღვრავს³³, მას მხედველობაში აქვს ადამიანური ცხოვრების პარადოქსული ფენომენალური „დიალექტიკა“, როგორც გამოსვლა „სამყარო-ში-ყოფნიდან“, სადაც ადამიანი თავის „თანმუნყოფნაში“ სხვა მრავალ კონკრეტულ ადამიანთან ერთად ქმნის „ერთმანეთთანყოფნას“³⁴, მაგრამ, ასევე, „მან“-ს³⁵, რომელიც იგი თავად არ არის. მუნყოფნა, როგორც შემკითხველი და გამოკითხული, მიემართება საკუთარ თავს თავისი „მუდამჩემობის“ გადაშლის მეშვეობით, სხვასთან მიმართების შემოვლით, რომელიც, მკაცრად გაგებული, საერთოდ არაა მიმართება, რადგანაც იგი წარმოადგენს აბსოლუტურად სხვასთან, განსხვავებულთან და შემეცნებისთეორიულად არაობიექტივირებადთან მიმართებას.

ყოველი სხვა არის სრულიად სხვა (Tout autre est tout

31 E. Levinas, *Le Temps et l'Autre*, Montpellier 1979, გვ. 88-89; E. Levinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1989, გვ. 64-65; E. Levinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Den Haag 1974, გვ. 164ff; E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, München 1998, გვ. 108ff; J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris 2000, გვ. 431ff; J. Derrida, *Randgänge der Philosophie*, 2. Überarb. Aufl., Wien 1999a, გვ. 57-92.

32 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 163.

33 იქვე, გვ. 121.

34 იქვე, გვ. 117ff.

35 იქვე, გვ. 126ff.

autre). ერთი შეხედვით, ამ ტავტოლოგიური და პარადოქსული ფორმულირებით, დერიდა სუბიექტურობის, როგორც დროითი, თავის გადაგდებულობაში სასრულ მუნყოფნაში შინაგანად მცხოვრები პლურალური სინგულარობის იდეის ჰაიდეგერისეულ გაგებას გამოხატავს: ყოველ ცალკეულ სხვაში ყოველი სხვა ადამიანი ჩანს, მაგრამ არა როგორც სამყაროს ცენტრი და მიზეზი, არამედ როგორც სამყაროში გადაგდებული და თავისი თავის მაძიებელი განწყობილი მუნყოფნა. სხვა ადამიანთან შეხედრა თავის თავს არ განმარტავს თავისი თავიდან თვითგანსხვავების აქტად, არც როგორც ორმაგ ოპოზიციას და არც როგორც ამბავს პოლიკონტექსტუალურობის შემთხვევითობაში, არამედ როგორც „მუნ“-ის ამბავს, დიფერენცის ამბავს ჩემში, რომელსაც ჩემი „მუდამჩემობა“ ქმნის, როგორც თავის თავთან დიფერენცს და ამისთვის მას ფონად არ სჭირდება საზოგადოებრივი სისტემა.³⁶ „სხვა მეხება მე“. მესამე, როგორც „სხვების სხვა“, არ არის ნებისმიერი ვინმე. თვით მესამეც კი, როგორც „სხვისი სხვა“ (ლევინასი), არ არის არც ნებისმიერი ვინმე და არც „სუფთა სინდისის“ კანონის ანონიმური ინსტანცია, რომელიც საქმესა და სიტყვას სამართლიანობის პრინციპების მიხედვით აფასებს და გამართლებას უძებნის. ისევე როგორც ჰაიდეგერთან სინდისი „ზრუნვის ძახილად“ ცხადდება და მუნყოფნა სხვა არაფერია, თუ არა „მხმობელი და ხმობილი“³⁷ ერთდროულად, ლევინასთანაც „სხვისი ძახილი“ მორალისა და იურიდიული ნორმების ქმედითობის სფეროში თავსდება.³⁸ მისთვის სხვასთან შეხედრა ნიშნავს ვალდებულად გახდომას ყოველ ფაქტობრივ დავალდებულებაზე უწინ. მე და სხვა არ არიან ცალკეული ურთიერთდაპირისპირებული ენტიტეტები. სხვა არის „სხვა ჩემში“, რომე-

36 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, გვ. 360; J. Derrida, *Der Ununterbrochene Dialog*, Frankfurt a.M. 2004, გვ. 34ff.

37 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 277.

38 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, გვ. 282.

ლიც ინტერსუბიექტურ დიალოგს ხდის შესაძლებელს. სხვა უკვე არის „მე“-ში, ვიდრე სუბიექტურობა გაიშლებოდეს, და მიუხედავად იმისა, რომ სუბიექტი შეიძლება სხვას წარმოადგენდეს, იგი მაინც ჩაუნაცვლებელია.³⁹ დიფერენცი, როგორც დიფერენცი ჩემში, ქმნის სუბიექტურობას, როგორც დიფერენცს თავის თავთან. სხვისი წარმოდგენა ნიშნავს: სხვისთვის საკუთარი ძალების გამოყენებას იმგვარად, რომ მისი ადგილი არ დაიკავო. პასუხისმგებლობის უსასრულო პრეტენზია, რომელიც სხვებისაგან ჩემში შემოდის, არ შეიძლება უკუვაგდო, რადგანაც იგი სხვებისგან-ჩემში-წარმოიშობა.

და მაშინ, როცა დრო, როგორც შეუქცევადი თანამიმდევრობა და დროითობა, როგორც „სიკვდილისკენ გასწრაფვა (vorlaufen zum Tode)“, მუნყოფნის „ინდივიდუაციის“ პრინციპია, სხვისი სიკვდილი, სხვა თავის მოკვდავობაში მე განმაცალკეებს. ჰაიდეგერის თანახმად, სიკვდილი, როგორც „ყოფნის ნირი“, ყოველგვარი სინდისის წყაროა. ყველა მორალური და იურიდიული ნორმის ქმედითობის სფეროს უნინ მუნყოფნა „მხმობელიცაა“ და „ხმობილიც“.⁴⁰ სიკვდილის განუსაზღვრელობა სხვისი სიკვდილის ჯერ-არას (*das noch-nicht des Todes des Anderen*), საკუთრივ მუნყოფნას მიეკუთვნება და განუსაზღვრელ, უსაკუთარივეს და სხვასთან მიმართების მიუმართავ შესაძლებლობას ქმნის. თუ ამ თეზისს თანმიმდევრულად განვაფიქრებთ, მაშინ შეგვეძლება ლევინასთან ერთად განვაცხადოთ, რომ სიკვდილი განუყრელად უკავშირდება სხვასთან მიმართებას.⁴¹ სწორედ სხვისი სიკვდილია მუნყოფნის *principium individuationis*-ის საფუძველი. ინდივიდუაციას კი თავისი საფუძველი იმის შეუძლებლობაში აქვს, რომ, მიუხედავად მორალური თუ იურიდიული ვალდებულების არქონისა, გაექცეს სხვის წინაშე

39 იქვე, გვ. 280.

40 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §54-§58.

41 E. Levinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1989.

მოვალეობას.⁴²

სიკვდილი არის სხვისი ევიდენტობა. სხვისი სიკვდილის განჭვრეტა, მისი მოწყვლადობა და დაუცველობა, თითქოს-და გამოფხიზლებაა ან სიფრთხილე, რაც სხვისდამი ყოველ მიმართებას განმსჭვალავს. სხვისი სიკვდილისადმი, მოკვდავი არსების მოწყვლადობისა და დაუცველობისადმი ინდიფერენტულობის შეუძლებლობა აფუძნებს თანყოფნას, როგორც სხვასთან სინგულარულ მიმართებას. ამიტომაც, სხვისი სიკვდილი, ამავე დროს, თანყოფნის გარდაცვალებაა, როგორც შეუძლებელი გაზიარება მუწყოფნის რადიკალურად კითხვის ნიშნის-ქვეშ-დგომისა. მოწყვლადობა და დაუცველობა, რომლებიც საკუთარ თავს ფინალობაში აჩვენებენ, არის სწორედ ფინალობიდან გასვლა/ფინალობისთვის გადაჭარბება (*überschuss über die Finalität*) ვალის გარეშე მოვალეობის ალების ენებაში. ნიჭი, როგორც ნიჭი, შესაძლებელია მხოლოდ სიკვდილის გათვალისწინებით. მხოლოდ სიკვდილი არ უშვებს ორმხრივ ურთიერთობას. სხვისი სიკვდილის წინაშე შიშსა და გლოვაში ადამიანი ივინყებს თავის საკუთარ მოწყვლადობასა და დაუცველობას, ან, როგორც ლევინასი იტყოდა, იგი სძლევს მას.⁴³ აქ – იმის განხილვის გარეშე, რაც სხვა ადგილას უკვე ვახსენეთ – მსურს ყურადღება გავამახვილოთ, რომ ლიმინალურის გამოცდილება არ არის გამონაკლისი გამოცდილება, ან, როგორც იასპერსი ვარაუდობს, „საზღვრითი სიტუაციის“ გამოცდილება, არამედ ნებისმიერი სოციალური მიმართება, სიტუაცია, ქმედება თუ განცდა რაღაც ლიმინალურს (საზღვრითს) შეიცავს.⁴⁴

42 G. Tascheva, „Zeit und Differenz. Soziologie jenseits von Ontologie“, in: *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Martin Heideggers Daseinsanalytik und die Kritik der soziologischen Vernunft*, J. Weiß (Hg.), Konstanz 2009, გვ. 281-184, 292.

43 E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg-München 1987, გვ. 131.

44 G. Tasheva, „Tod, Opferritual, Theatralisierung. Spaltungen am Ursprung der Gesellschaft“, in: *Theatralisierung der Gesellschaft*, Bd. 1: Soziologisches

ცნობილია, რომ თანყოფნის ჰაიდეგერისეული პოზიცია მკაცრად გააკრიტიკა ჯერ სარტრმა, მოგვიანებით კი ლევინასმა.⁴⁵ როგორც სარტრი, ისე ლევინასი ყოფნა და დროდან ამოდიან და სწორედ იმავე სიძნელეს აწყდებიან, რომელიც თავად ჰაიდეგერმა დაადგინა ამავე ნაშრომის ბოლო ნაწილში, შემდეგ კი ისეთ წერილებში, როგორიცაა *საფუძვლის არსების შესახებ* („ტრანსცედენცის“ შესახებ) და *ქვეშარიტების არსების შესახებ*. ეს თხზულებანი შემობრუნების წერტილია მუნყოფნის ანალიტიკაში, ვინაიდან აქ იმის გაცნობიერება ხდება, რომ შეუძლებელია მუნყოფნიდან აბსოლუტურად სხვა იქნეს დაფუძნებული.⁴⁶ ამ ეგრეთ წოდებული შემობრუნებით, მუნყოფნის ანალიტიკის საკითხი ყოფნის საზრისის დროიდან განმარტებაზე, რომელიც მუნყოფნის დროითობაში ფუძნდება, გადაინაცვლებს მუნყოფნის შესახებ საკითხში, რომელიც არაობიექტივირებადი დროიდან და აბსოლუტურად სხვიდანაა გააზრებადი. მაგრამ, მაშინ, როცა ჰაიდეგერი დიფერენცსა და ყოფნაზე – როგორც მყოფთა მუნყოფნის შესაბამის სხვაზე – აზროვნებას მუნყოფნის ანალიტიკის აუცილებელ დაძლევად მიიჩნევს, სწორედ იგივეს ვხვდებით ლევინასთან და დერიდასთან ყოფნა და დროზე კრიტიკული განხილვიდან წარმოშობილ უცხოობაზე აზროვნებაში, როგორც მუნყოფნის და თანყოფნის ანალიტიკის დეკონსტრუქციასა და დაძლევას. მუნყოფნის ანალიტიკის გაცნობიერებული დეკონსტრუქცია, უცხოობაზე აზროვნების მეშვეობით, მკაცრად უნდა განვასხვაოთ ჰაიდეგერის გვიანდელი და ადრეული შრომების ზედაპირული შედარებით, როგორც „დეციზიონიზმისა“ და „სუბმი-

Theorie und Zeitdiagnose, H. Willems (Hg.), Wiesbaden 2009, გვ. 289ff.

45 J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 7. Aufl., Hamburg 2001, გვ. 444-456; E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg-München 1987, გვ. 90ff.

46 M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1978, გვ. 165, 172-173, 195-196, განს., 196-197.

სიეურობის" დაპირისპირება – სწორედ იმგვარად, როგორც ამ ტერმინოლოგიის შეპირისპირებას იურგენ ჰაბერმასთან ვხვდებით.⁴⁷

როცა ჰაიდეგერი ყოფნა და დროში „თანყოფნას“ „საკუთარი მუწყოფნის“ კონსტიტუციისთვის⁴⁸ არსებითად განსაზღვრავს, მაშინ, ჩვენი აზრით, ჰაიდეგერის ოსტატური ექსისტენციალური ანალიტიკითა და მუწყოფნის ანალიტიკიდან „ექსისტენცის თვითგაგებისკენ“ შემობრუნებით, კარგად ჩანს, თუ როგორ ფუძნდებიან სოციალური სამყაროს კონსტიტუციის ონტოლოგიურად დაპირისპირებული ფორმები – უცხოობა და თანყოფნა – ექსისტენცის წინააღმდეგობრივ და პარადოქსულ „დიალექტიკაში“. უფრო მეტიც, სხვობის არარედუცირებადი სინგულარულობა და თანყოფნის სინგულარული პლურალურობა სოცოლოგიურ პერსპექტივაში ექსისტენცის განხორციელების ორ ურთიერთგანმაპირობებელ ფორმებად დადგინდებიან.

ხშირად, დაუდევრად, ზოგიერთი ავტორი, როგორც, მაგალითად, მ. ჟ. ნანსი და ზ. ბაუმანი, „თანყოფნას“ „ერთმანეთთანყოფნასთან“ და, საბოლოო ჯამში, საზოგადოებრივ ყოფნასთან აიგივებს, ვინაიდან ისინი მათი წარმოქმნის შესახებ სწორხაზოვანი წარმოდგენიდან ამოდიან.⁴⁹ „თანყოფნა“, რომელიც, როგორც სხვასთან მიმართება, არც უბრალოდ „თანმუწყოფნა“ და არც „ერთმანეთთანყოფნა“, არ წარმოიშობა როგორც კოლექტიურობა რაღაც საერთოსათვის – იქნება ეს საზოგადოებრივად გახდომის პროცესი თუ თვითრეფერენტული ჩაკეტილობა. „თანყოფნა“, როგორც მუწყოფნის ექსისტენციალი, გაურბის თვითრეფერენტუ-

47 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985, გვ. 168.

48 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 121.

49 Z. Bauman, *Flaneurs, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*, Hamburg 2007, გვ. 84-93; J.-L. Nancy, *Singulär plural sein*, Berlin 2004, გვ. 151ff.

ლობის ჩაკეტილობის „პრინციპს“, რომელიც არის ყოველი ცალკეული ინდივიდის, როგორც ადამიანური გვარის ნაწილის და სუბიექტის, ანდა მთლიანსუბიექტის (*Gesamtsubjekt*) *differentia specifica*. საზოგადოების ამგვარი ცნება, როგორც იდენტობა დიფერენცში – ინდივიდთა კრებული თუ არამიკუთვნებულთა შემკვრელი – არის „გაფართოებული სუბიექტურობა, ან მისი სხვა სახელი“.⁵⁰

წარმოიშვა რა ლევინასთან სხვობაზე რეფლექსია ჰაიდეგერისეულ ანალიტიკასთან დაპირისპირებაში, განვითარდა საზრისის დერიდასეული დეკონსტრუქცია, განსაკუთრებით კი, გვიან 90-იან წლებში, როცა ეს უფრო ძლიერდებოდა, ვიდრე მუწყოფნის ჰაიდეგერისეული გაგების მეტამორფოზა, რომელიც ექსისტენციალურად იხსნება, როგორც ექსტატიური დროითობა და სასრულობა, და რომელიც ვერანაირ საყრდენს პოულობს იდეების, ღირებულებების, კოგიტაციების, მოქმედებების და ცოდნისა და პრაქტიკის სახით; მაგრამ, გვარეობის შესაბამისი იდენტობის საწყისის მსხვრევა არ გულისხმობს იდენტობის ფორმირებაზე უარის თქმას და მის უქონლობაში საწყისზე შესაძლო მიმართებას. არა მხოლოდ ვითარების უკიდურესად გამარტივება, არამედ, ზოგადად, ისიც მცდარი იქნებოდა გვევარაუდა, რომ ამ კამათიდან წარმოშობილი სხვობის განაზრება, თემატიზების ამოსავალ პოზიციებს უბრალოდ ანაცვლებს და იდენტური სუბიექტის ნაცვლად, თავის თავთან იდენტურ სხვას ადგენს. სხვა რომ მე-ს დუპლიკატი არ არის, ეს შესანიშნავად იქნა გაცნობიერებული როგორც ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში, ისე მასთან დაკავშირებულ შიუტცისეულ „უცხო სოციოლოგიაში“, რომლებიც დაკავებულნი იყვნენ გამოცდილების მოდუსის აღწერითი ანალიზით, რაც სხვისი „საწყისი მიუწვდომლობის შესაძლო მისაწვდომობას“ ეხებოდა.⁵¹ რამდენადაც გვი-

50 M. Heidegger, *Vier Seminare*, Le Thor (1966/1968/1969), Zähringen (1973), Frankfurt a.M. 1977, გვ. 97.

51 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Husserliana, Bd. 1, Kluwer 184

ანდელ ჰაიდეგერთან „ონტოთეოლოგიის დესტრუქტციიდან“ ამოზრდილი დიფერენცის გააზრება არ არის იდენტობის აზროვნების უბრალო შეტრიალება, ზუსტად ასევე, მისგან ამოზრდილი სხვობის გააზრება არ გახლავთ სუბიექტის აზროვნების უბრალო შემობრუნება, რადგანაც იდენტობის და დიფერენცის, სუბიექტურობისა და სხვობის ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად თემატიზება შეუძლებელია.

მუწყოფნის ანალიტიკის „შემობრუნება“ არ არის მიზეზი იმისა, რომ „თანყოფნის“ ჰაიდეგერისეული კონცეფცია ამგვარად განსხვავებულ და ძალზე წინააღმდეგობრივ განმარტებას განიცდის, რამეთუ აქ საქმე „ექსისტენცის თვითგაგების შემობრუნებას“ ეხება, რაც გათვალისწინებული და ჩაფიქრებული იყო ყოფნა და დროს პირველი ნაწილის მესამე მონაკვეთში და მის მომდევნო მეორე ნაწილში; ეს კი ნათლად ჩანს ჰ.გ. გადამერის, ვ.-ფრ. ჰერმანის, ო. პიოგელერის, კ. ფრ. გეტმანისა და ი. გრონდინის განმარტებებიდან. სწორედ იმ მიდგომაში, რომ მუწყოფნა თავის ფაქტობრივ ექსისტენციაში – როგორც სამყარო-ში-ყოფნა – ტრანსცენდენციიდან, „ყოფნიდან“ და ამბიდან, როგორც აბსოლუტურად სხვა გამოცდილებიდან უნდა გავიგოთ, როგორც კ.-ჰ. ფოლკმან-შულკი ამბობს, სწორედ იმას გულისხმობს, რომ უპირველესად აღესრულება იმის არსი, რასაც ჰაიდეგერმა <ექსისტენცის> სანყისი უწოდა.⁵²

ჟ.-ლ. ნანსის თანახმად, როცა თავის თავთან იდენტური სუბიექტის ცნება ირლევება, მაშინვე ირლევება თემის/საზოგადოების ცნებაც, რაც ჰაიდეგერმა განიხილა როგორც „სუბიექტურობის გაფართოება“⁵³, „დამტკრეული“⁵⁴, მრავალმხრივ

1973, გვ. 144f; A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, 6. Aufl., Frankfurt a.M. 1993, გვ. 231f.

52 K.-H. Volkmann-Schluck, *Die Philosophie Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken*, B. Heimbüchel (Hg.), Würzburg 1996, გვ. 70.

53 M. Heidegger, *Vier Seminare*, გვ. 97.

54 J.-L. Nancy, *Singulär plural sein*, Berlin 2004, გვ. 66.

გახლეჩილი და „სინგულარულად მრავალი“, რადგანაც იგი არ წარმოადგენს უბრალოდ ჰოყოფით სინთეზს. არ არსებობს არც ერთმანეთთანყოფნა, როგორც გარეგანი ერთობლივი ხდომილება, და არც „ერთობლივად გაზიარებული სამყაროს“ შინაგანი გადაბმულობა თუ ურთიერთგადაკვეთა. „ფენომენოლოგიურ ინტენციონალობამდე და ეგოლოგიურ კონსტიტუციამდე“, „ნივთიერ შედგენილობამდე“ და პრაქსეოლოგიკამდე მოცემულია „თან“-ის წინარეგახსნილობა, ანდა, როგორც ნანსი ამბობს, „საზრისის თანადასაბამიერობა“.⁵⁵ მუნყოფნის კო-ექსისტენციალურ ანალიტიკაში, რომელსაც ნანსი ავითარებს, არათანაზომადი სინგულარულობა, ამოდის რა სანყისთა „სინგულარული სიმრავლიდან“⁵⁶, „საერთო არათანაზომადობიდან“⁵⁷, „სინგულარულად მრავალ თან-ყოფნად“ წარმოჩნდება.⁵⁸ რამდენადაც სხვასთან მიმართების გააზრება მხოლოდ იმ მომენტიდანაა შესაძლებელი, სადაც პირველად იჩენს თავს „თვითობა“ და რამდენადაც „თვითი“ „თანყოფნის“ საფუძველზე არსებობს, ნანსი სვამს კითხვას „კო-ექსისტენციის“ შესაძლებლობის პირობებზე.

გამოხატული წინააღმდეგობრიობა ამ განსაკუთრებული, ჩვენი აზრით, საკუთრივი ადამიანური ექსისტენციის შექცევადი წარმომავლობისა, რასაც აქ დეტალურად ვერ განვიხილავთ, მაგრამ რომელთა დასახელება და მონიშვნაც აუცილებლად მიგვაჩნია, როგორც ჩანს, „თანყოფნიდან“ და „ერთმანეთთანყოფნიდან“ ვლინდება. პირველად, „თავისი თავის გარეთ“ ყოფნიდან სხვაზე ექსისტენციალური გადასვლით და სხვა ადამიანთა სხვობის ცვლილებით შესაძლებელი ხდება „თანყოფნის“ კონსტიტუირება. აქ ძალზე დიდი მნიშვნელობის მქონეა ექსისტენციის ძალისხმევები და

55 J.-L. Nancy, *Singular plural sein*, გვ. 72.

56 იქვე, გვ. 51.

57 იქვე, გვ. 126.

58 იქვე, გვ. 118-119.

სიცოცხლის ელემენტარული ფორმები, რომელთაც საზოგადოებრივი სისტემების წინააღმდეგობრივ წესრიგთან და კომუნიკაციის ნორმირებულ პროცესებთან მიმართებაში, თანყოფნის წარმოშობა ძალუძთ, რომელიც არ ეფუძნება მხოლოდ საზოგადოებრივად მართულ შემაკავშირებელ პრინციპებს და რომელთა მნიშვნელობა განსაკუთრებით განგრძობადი გლობალიზაციის (დისკურსებისა და პრაქტიკების სინგულარული პლურალიზება) პროცესში იზრდება.

4. თანყოფნის ელემენტარული ფორმები და გლობალიზაციის პროცესი

სიცოცხლის ელემენტარული ფორმების და თანყოფნის ექსისტენციის ძალისხმევის საპირისპიროდ, გვიან მოდერნის გლობალიზაციის პროცესები ფუნქციური დიფერენცირების, ასიმილაციისა და ქსელების ჩამოყალიბების მაღალი მასშტაბით განიჩევიან, რომლებიც, ამავდროულად, თანხლებულნი არიან ასიმეტრიის პროცესების პარალელური ზრდითა და სინგულარულის არათანაზომადობით. მსოფლიო საზოგადოების გლობალურად ფინანსური, პოლიტიკური და სოციალურად გადახლართული სისტემა თავისი ნაკადით მიედინება სამყაროსთან, როგორც ჰორიზონტთან, თანადროულობაში. ურთიერთქმედებისა და თანმხლები განზრახვების მზარდი ფუნქციური დაკონკრეტება, რომელთაც ლუმანი მსოფლიო საზოგადოებისათვის ითვალისწინებს (*vorsieht*), კიდევ უფრო აძლიერებს სინგულარიზაციის პროცესებს. როგორც სისტემის თეორეტიკოსი რ. შტიხვე ვარაუდობს, როცა მზარდი დიფერენციაცია კომპაქტური კულტურული სტრუქტურების დაშლას იწვევს, ეს სულაც არ აღწევს „ინდიფერენცამდე“, როგორც „ნორმალურ პოზიციონირებამდე“ ყველა სხვა ადამიანის საპირისპიროდ.⁵⁹

59 R. Stichweh, *Der Fremde. Studien zur Soziologie und Sozialgeschichte*, Frankfurt a.M. 2010, გვ. 166ff.

უეჭველია, რომ სოციალურ და თანაადამიანურ ურთიერთობებში გლობალიზაციასთან ერთად გიგანტური ცვლილებები შემოდის. თუკი რ. შტიხვეს ანალიზს სამართალს მივაგებთ, მისი დეტალურად განხილვის გარეშე, ურთიერთქმედებათა მზარდ დიფერენციაციასთან და ფუნქციონალურ დაკონკრეტებასთან ერთად, ციფრული მედიების მსოფლიო მასშტაბით შესაძლო ურთიერთგადაჯაჭვულობით მიმდინარეობს სისტემის უკიდურესი გაფართოებისა და – რისი დანახვაც სისტემის თეორეტიკოსს არ ძალუძს – მასთან ერთად თანმხლები მსოფლიო სისტემის მიერ სამყაროების დაშლისა და შენოვის პროცესი. სწორედ აქედან ამოიტყორცნება უსამყაროობის სახეობა, რომელიც უცხოვს, მეგობრის, მტრის და გარიყულის ძველ ნაცნობ სოციალურ ფიგურათა სოციალურ საზრისს ძლიერ ანაცვლებს და უსამყაროობა და ინდიფერენცი, როგორც მსოფლიოსაზოგადოების ნორმალურობა, ფენომენალურად პარალელურ და მისგან წარმომდგარ თანყოფნას მუნყოფნის სტუმართმოყვარეობის ფორმად წარმოადგენს.

მუნყოფნა არ ცნობს „ინდიფერენცს“. როგორც შაიდეგერი ამბობს, „მუნყოფნა თავადაა დიფერენცი“ – ცხადია, არა როგორც განსხვავება, უფრო ნაკლებ კი, თვითგანსხვავება, ან სისტემის ოპერატიული თვითდიფერენცი, არამედ „დიფერენცი-ჩემში“, როგორც „არა-ინდიფერენცი“ (ლევინასი); არა-ინდიფერენცი ცხოვრების პირისპირ, რომლის საზრისიც, როგორც შაიდეგერი ზიმელთან ერთად აღნიშნავს, მუნყოფნის შესაძლებლობათა დაუძლეველ საზღვრებს ეყრდნობა; მაგრამ, „ინდიფერენცი როგორც ნორმალურობა“, ანდა მსოფლიო საზოგადოების „მინიმალური მორალი“⁶⁰ ხომ არ არის საყოველთაო თანხმობა, რომელსაც ყველა ადამიანი ორმხრივად უნდა უზრუნველყოფდეს? და თუკი საფუძ-

60 R. Stichweh, *Der Fremde. Studien zur Soziologie und Sozialgeschichte*, 83. 173.

ვლიანად განვიხილავთ, ხომ არ გვაქვს საქმე საყოველთაო სტუმართმოყვარეობის კანტისეული იდეის საზრისთან, რომელმაც რადიკალურად შეცვალა მტრისა და მოყვრის, უცხო-სა და ახლობლის ძველი ოპოზიცია? მაშინ, როცა უცხო, – როგორც მსოფლიო მოქალაქეთა წევრი და მასპინძელთან გატოლებული – რომელიც, როგორც უმჯობესად მოპყრობილი სტუმარი, მასპინძლის სახლის ნაწილია მისი „სტუმრადყოფნის“ პერიოდში, მრავალი უსახელო და უქვეყნო ემიგრანტისათვის და ლტოლვილისთვის *sans papier*⁶¹ სახლის კარი ჩაკეტილი რჩება. იმის საფუძველზე, რომ თანამეგობრობის – იქნება ეს მსოფლიო სამოქალაქო საზოგადოება თუ მსოფლიო საზოგადოება – კანონებს, ნორმებს და წესებს ვიცავთ, აუცილებელი ხდება, ნებისმიერს, ვინც უცხო ადგილზე მიემგზავრება, მინიჭებული ჰქონდეს სტუმრობის უფლება. ხომ არ ბრუნდება ამით სტუმრისა და ბარბაროსის ბერძნულ-რომაული ოპოზიცია, როცა მსოფლიო საზოგადოების კარი, საყოველთაო სტუმართმოყვარეობის გამო, ფართოდ არის გაღებული მეგობრად აღიარებული ყველა უცხოთათვის? მეგობარი ან მტერი არ არის რალაც მოცემული, დაბადებით მოპოვებული. ადამიანი ხდება მტერი ან მოყვარე.

როგორც ჰაიდეგერი ამბობს, მუნყოფნა, რომელიც თავადაა დრო, „ექსტატურად ღიაა“⁶² და არაა დასრულებული იდენტობა. მას მინიჭებული აქვს ექსისტენციის ძღვენი და სხვას მოყვრულად იღებს. მუნყოფნის ექსისტენციალური სტუმართმოყვარეობის სინგულარული უნივერსალურობა, რაც გულითად მიღებაში – და არცთუ იშვიათად ძღვენში გამოიხატება, ამავე დროს სამყაროსადმი, როგორც თანყოფნისადმი, მისი ღიაობის კონსტიტუციის პირობაა.

საკუთრივს მიკუთვნებული საზრისის დამფუძნებელი

61 2002 წელს, 7 სექტემბერს, პარიზში გამართულ დემონსტრაციაში 12.000 ადამიანი მონაწილეობდა.

62 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 386.

მე და ძალისმხმეველი სუბიექტი საკუთარ თავს ავლენს შრომის, ნაწარმოების, მატერიალური და კულტურული სიკეთეების, ტერიტორიების და, ასევე, ზეგავლენის, ავტორიტეტის, განმსაზღვრელი და გადანყევითილების მიმღები ძალაუფლების შექმნაში. სხვაში და უცხოში ხედება და ესიტყვება ყოველ მუწყოფნას როგორც კეთილისმსურველი მეგობარი, ისე მეტოქე, კონკურენტი და მტერი; ამიტომაც, სტუმართმოყვარეობის ინსტიტუცია წარმოგვიდგება არა მხოლოდ სპონტანური, გულითადი მიღების აქტად და შეკავშირებად, არამედ ორმხრივი სოციალური ვალდებულების დაფუძნებად, რომელიც, სამართლებრივად უზრუნველყოფილი, ემსახურება არა მხოლოდ საკუთარ შენარჩუნებაზე ზრუნვას, არამედ საკუთრებისა და ინტეგრირებულობის შენარჩუნებას, რათა განდევნოს უცხოს პოტენციურად მტრული და მეომრულად დამანგრეველი ძალები. მუწყოფნის „ექსტატურად ღია“ და სტუმართმოყვარე ბუნებისთვის „სტუმართმოყვარეობის უპირობო, აბსოლუტური კანონი“⁶³ და სხვისი მოყვრული მიღება კონსტიტუციურია. თუმცა, ამასთანავე, მუწყოფნის ღიაობა დაზიანებადი, მოწყვლადი და შესაძლო გადანდგურებისადმი ადვილად დამთმობია და სწორედ ამიტომ, აუცილებელია მისი დაცვა თანაზიარობაზე დაფუძნებული სტუმრის უფლების კანონით, სტუმრობისთვის უპირობო სამართლებრივი სტატუსის მინიჭების მეშვეობით.

კანტი პირველი მოაზროვნეა, რომელიც „მსოფლიოსამოქალაქო სამართალს“ „საყოველთაო სტუმართმოყვარეობაზე“ აფუძნებს. „სტუმართმოყვარეობის უფლება“⁶⁴ მისი ერთ-ერთი ყველაზე დიდი მონაპოვარია, მაგრამ როგორც დერიდა მიუთითებს⁶⁵, სტუმართმოყვარეობის პრინციპის სამართალში შეტანით კანტი „საფუძველშივე ანადგურებს“ სტუმართ-

63 J. Derrida, *Von der Gastfreundschaft*, Wien 2001, გვ. 61ff.

64 I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Werkausgabe, Bd. XI, Frankfurt a.M. 1981a, გვ. BA 40.

65 J. Derrida, *Von der Gastfreundschaft*, გვ. 55.

მოყვარეობის შესაძლებლობას. სტუმართმოყვარეობის იდეა არც „სავალდებულო“ სტუმრობის უფლებაზე დაიყვანება და არც კოსმოპოლიტური სიქველის მოვალეობაზე, რომელიც ადამიანთა მცნებაა. რამდენადაც კანტს მსოფლიოსამოქალაქო სამართალი ორი ბუნებრივი ფაქტიდან – დედამიწის საერთო ფლობა და ადამიანთა „ბუნებრივი არასოციალურობა“⁶⁶ – გამოჰყავს, იგი უცხოის მხოლოდ მონახულების უფლებას ანიჭებს, რომელიც, თავის მხრივ, სახელმწიფოებრივ სუვერენიტეტზეა დამოკიდებული. ამგვარად იქცევა სტუმართმოყვარეობის პრინციპი იურიდიული ჰოსპიტალურობის პრინციპად.

მუწყოფნის სამყაროსადმი ღიაობა, შესაძლოა, შენარჩუნდეს მხოლოდ აბსოლუტური და უპირობო სტუმართმოყვარეობით, რადგანაც იგი ბუნებით სტუმართმოყვარეა. სტუმართმოყვარეობის აბსოლუტური და უპირობო კანონი – „სანაცვლოს მიგების“ სულ მცირე პირობის დაკმაყოფილების და მტრისა და მეგობრის განსხვავების გარეშე – თანყოფნის, საყოველთაო სტუმართმოყვარეობის, პოლიტიკური კოსმოპოლიტიზმისა და მსოფლიო საზოგადოების შესაძლებლობის პირობაა. იკვეთება რა საზოგადოებრივი სისტემის კონტურები „ინდიფერენცის, როგორც ნორმალური პოზიციონირების“ მეშვეობით ყოველი ცალკეულისათვის და მტრების წინააღმდეგ, ბრძოლა იძენს იმუნიტეტს და თანამეგობრობის მთლიანობას, რათა შესაძლებელი გახდეს მისი განგრძობის უზრუნველყოფა, ამოიზრდება რა თანყოფნა მოყვრული მიღებიდან და დაიბადება ვალდებულება მოვალეობის გარეშე, რომელიც ექსისტენციის აბსოლუტურ სინგულარულობად გამოვლინდება და წარმოიშობა ცხოვრების ნირთა მრავალფეროვნების განვითარება.

სოციოლოგია, როგორც „მკაცრი მეცნიერება“, იწყებს

66 I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Werkausgabe, Bd. XI, Frankfurt a.M. 1981b, გვ. A 396, 397; J. Derrida, *Adieu. Nachruf für Emmanuel Levinas*, München Wien 1999b, გვ. 114.

არა ძირითად ცნებათა სისტემით, მეთოდებით და მყარი ცოდნის გამოყენებით, რომელიც ემპირიულ გამოცდილებაში ჭეშმარიტი უნდა გახდეს, არამედ იმგვარი სოციოლოგიური აზროვნებით, რომელმაც სოციოლოგიური ცნებები, მეთოდები და მთელი სოციოლოგიური ცოდნა დეკონსტრუქციული კრიტიკული რეფლექსიის საგნად უნდა აქციოს, მაგრამ არა შემეცნებისთეორიული ფორმით, რომელიც კანტის მსგავსად კითხვას დასვამს სოციოლოგიური ცოდნის შესაძლებლობის პირობებზე, არამედ სოციოლოგია, როგორც შემკითხველი მისადგომი ცხოვრების ელემენტარული ფორმებისა და ექსისტენციის ძალისხმევისადმი, წარმოდგება როგორც მეცნიერება თავისი საკუთრივი მუწყოვნის თვითგასაგებობაში და საკუთარ თავზე თვითკრიტიკული დეკონსტრუქციული სამუშაოს ჩატარებით – საკუთარი დაფარვის ისტორიის დაშლით, საკუთარი თავის დაკითხვის მეშვეობით – იგი თავადვე გამოანთავისუფლებს თანყოფნის ელემენტარული ფორმებისა და ექსისტენციის ყოფნის ნირისადმი დახშულ მისადგომს.

პოლისის ალეთეია (თავისუფლება/ჭეშმარიტება) როგორც პირველსცენა.

ჰანა არენდტი და მარტინ ჰაიდეგერი

(სოციოლოგიური დასკვნით)

ჰანს-გუსტავ ფონ კამპე

ჰანა არენდტის დებულება, რომ პოლიტიკის საზრისი თავისუფლებაა, უპირველეს ყოვლისა, წინარეპოლიტიკურად წარმოჩენადი წესით უნდა გავიაზროთ.

წარმოშობით, და სიტყვის საზრისითაც, პოლისი არც სახელმწიფოა და არც ქალაქ-სახელმწიფო, არამედ ადგილი: პოლუსი, რომლის ირგვლივაც ყველაფერი ტრიალებს. „პოლუსი არის ადგილი, რომლის გარშემოც ბრუნავს ყველა მყოფი; ასე რომ, ამ ადგილის შემოგარენში ჩნდება, თუ რა დამოკიდებულება და მიმართება აქვს მას მყოფებთან“.

იმისათვის, რომ მყოფმა საკუთარი თავი თავის დამოკიდებულებაში აჩვენოს, მას საკუთარი თავის, როგორც მთლიანის, ჩვენება უნდა შეეძლოს. მთლიანად თავის ჩვენება კი მაშინ შეუძლია, როცა ყველაფერი ერთი პოლუსის გარშემო ტრიალებს და ბრუნავს. სწორედ ასეთი ბრუნიდან (მიმართებიდან) აჩვენებს თავს, სახელდობრ, განიფარება დამოკიდებულება. განმფარავია ალეთეიას ჟესტი: ჭვრეტიდან და დაფარულობიდან, როგორც შემობრუნებიდან მჭვრეტელი გამოკრთომა და მსწრაფლწარმავალი ბრუნიდან თავისი თავისკენ მიდრეკილი დამოკიდებულება. მიბრუნება ამავე დროს მითვისებაა; – ამიტომაც, პოლუსზე დამსწრენი ალეთეიას ჟესტში პოლიტიკურ არსთან თავიანთ შესაბამისობას ჰპოვებენ. რადგანაც აქ მყოფი მთლიანობაში, როგორც სამყარო, ე.ი. როგორც პოლიტიკური გამოკრთება, ადამიანი და სამყარო ურთიერთშეიმთხვევა. ამ ხდომილება-

ში მყოფი თავის ყოფნაში გამოკრთება, რათა ბოლოს მასში გაითქვიფოს.

გასული საუკუნის ოცდაათიანი წლების შუა პერიოდამდე, სახელმწიფოს დაფუძნებაში ჰაიდეგერი ალეთიას ხდომილებას ხედავდა. შემდგომში კი – 1933-34 წლების შეცდომის გამო – ეს ადგილი პოეზიამ დაიკავა. ჰანა არენდტი კი, რომელმაც მარბურგულ პერიოდში ხდომილება მეთოდად გაიაზრა, დარწმუნებული იყო, რომ პოლისის დაფუძნება ჭეშმარიტებისა და თავისუფლების გამოცდილების გამორჩეული გზაა.

შუალედური შენიშვნა: 1919 წლიდან ჭეშმარიტება, როგორც განფარვა (ალეთიას ჟესტი), და არა *adequatio intellectus ad rem*¹, ჰაიდეგერის მთავარ ფილოსოფიურ გამოცდილებას შეესატყვისება. აქ იგი თავის აზროვნებას ჰპოვებს და ხდომილებისაკენ გზა ეხსნება.

როგორღა ხვდება ალეთიად გააზრებულ ჭეშმარიტებაში თავისუფლება? რა აძლევს ჰანა არენდტს იმის საფუძველს, განაცხადოს, რომ ჭეშმარიტების ხდომილების პოლიტიკური საზრისი თავისუფლებაა? (შემდგომში, „პოლიტიკური“ კვლავ წინარეპოლიტიკური საზრისით, „პოლუსზე ხდომილებად“ უნდა გავიგოთ).

ელექტრომაგნეტიზმის აღმოჩენიდან მოყოლებული, პოლუსი მიზიდვისა და განზიდვის პოლარულობის კონტექსტში განიხილება. პოლუსის გარშემო ტრიალი და ბრუნვა შეიძლება ამგვარად – მაგრამ არა აუცილებლად ამგვარად – გავიაზროთ. ბრუნვიდან (მიმართებიდან) განიფარება დამოკიდებულება. განფარვა დაფარულობას, ალეთიას გამოავლენს. მაგრამ, პოლუსის გარშემო ბრუნვიდან ყოფიერის თავის მთლიანობასა და დამოკიდებულებაში განფარვას წანამძღვრად ის აქვს, რომ პოლუსის გარშემო გზას ცალკეულად დაუფარავი ყოფიერი კი არ იკაფავს და ამგვარად გაგე-

1 ინტელექტის შესაბამისობა საგანთან. [რედ. შენ.]

ბული ყოფიერები კი არ აწეებიან ერთმანეთს და ასე კი არ მალავენ თავიანთ თავს, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, დაუფარავობამ უნდა აჩვენოს თავისი თავი, რათა მთლიანობაში ყველაფერმა დღის სინათლის ხილვა შეძლოს. რაიმემ დაუფარავობაში გამოვლენა რომ შეძლოს, თავად დაუფარავობა, სახელდობრ, წმინდა გამოვლენა – გამოვლენილისგან ანდა ანი გამოვლენადისგან – თავისუფლად, გასააზრებლად უნდა გვეჩვენოს. რაიმემ რომ დღის სინათლე იხილოს, აუცილებელია ჯერ დღე, ანდა უკეთ რომ ითქვას, დღეები უკვე შესმენადი ხდომილება იყოს. სამყარო და ადამიანი ერთმანეთს რომ შეემთხვენენ, ამგვარი ხდომილების ველი უკვე თავისუფლად და ღიად უნდა იყოს მოცემული. ასეთი გაღება კი თავად ხდომილებას განეკუთვნება.

პოლუსს საფუძვლად უდევს სწორედ წმინდა ჩენის ველი, რომლის მეშვეობითაც ყოფიერის გამოვლენაა შესაძლებელი. მარტინ ჰაიდეგერი მას ნათებასაც უწოდებს. სწორედ ის ქმნის „პოლისის ალეთიას“ სიღრმისეულ განზომილებას ყოველგვარი ონტური პოლიტიკისგან მოუწოდომლად, მაგრამ მათი უფსკრულია: ყველა შედარებითი მყოფისგან დამოუკიდებელი, წმინდა, ანუ აბსოლუტური ჩენის ველი. ეს თავისუფალი ძალზე წააგავს აღმოსავლურ, აზიური აზროვნებისთვის ცნობილ, ცარიელ ანდა აბსოლუტური არარას ველს, რაც შესაძლებლობას გვაძლევს ისეთ მოაზროვნეთა შორის სულიერ ნათესაობაზე ვისაუბროთ, როგორებიც არიან ჰაიდგერი და კეიჯი ნიშიტანი.

საკითხავია, ჰანა არენდტს თუ ჰქონდა მხედველობაში ეს თავისუფალი, ამ საზრისით ღია, როცა თავისუფლებაზე, როგორც პოლიტიკურის საზრისზე საუბრობდა. საქმე ის გახლავთ, რომ ზემოთ გამოყენებულ ფორმულას – „ყველა შედარებითი მყოფისგან თავისუფალი აბსოლუტური ველის ველი“ – ტრანსცენდენტალური ჟღერადობა დაჰკრავს და ადვილად შეიძლება შეცდომაში შეგვიყვანოს. კეიჯი ნიშიტანს აბსოლუტური არარა აბსოლუტურად ამქვეყნიურად

მიაჩნია; სიცარიელის ნირვანა კი, რელატიურად არსებულთა მხრივ, პოზიტიური ზენოლის სამსარას შუაა. დაახლოებით ასე ესმის ჰანა არენდტს ონტური პოლიტიკის სფეროში აბსოლუტური ვლენის ველის/პოლუსის თვით-გახსნა, უფრო სწორად: პოლუსის თვით-გახსნა სუნთქვის შემკვრელ ექსტატურ წამში, აქ და ახლა მოხდენად ისტორიაშია; სახელდობრ, აქ მას მხედველობაში აქვს ამერიკული რევოლუცია, ე.ი. ფილადელფიის ხდომილება, საიდანაც ამერიკის კონსტიტუცია წარმოიშვა. ამის შესახებ ის წერს თავის წიგნში *რეზოლუციაზე*, რომელიც უნგრეთის 1956 წლის რევოლუციაზე მთაბეჭდილებით შეიქმნა.

ფილადელფიაში უნდა გამართულიყო ჯერ კიდევ დამოუკიდებლობის მქონე შტატების წარმომადგენელთა შეხვედრა. უცნობი იყო, თუ ვინ ჩავიდოდა შეხვედრაზე და რამდენ ხანს გასტანდა მგზავრობა. ასე რომ, დაგეგმილი ყრილობა დაგვიანებებსა და შემთხვევითობებზე იყო დამოკიდებული. არენდტი ამბობს, რომ ყოველივე ეს ბედნიერებად და სასწაულადაც კი განიცდებოდა. ყრილობის გამართვა სწორედაც რომ ჩამოსვლითა და შეკრებით ხდება; ბედნიერი შეკრებით იხსნება შეხვედრის ადგილები. სამყაროს ცნობილ განზომილებებს შორის იხსნება მისი აქამდე დაფარული, შუალედური სივრცე (ჩამოსვლა დასაწყისად გადაიზრდება). ჰანა არენდტი მას სამყაროს შუალედურ სივრცეს უწოდებს: მომხდარ, საკუთრივ სამყაროს სივრცეს, რომელიც *amor mundi*-ს, სამყაროს სიყვარულს აანთებს. არენდტს პოლიტიკური სივრცის გახსნის პირველფენომენად სწორედ ეს უცნაური თვით-გახსნა მიაჩნია. სწორედ ამით იხსნება თავისუფალი, განმარტებულად ნარნმუნები ლანდშაფტის *res extensa*. სუბიექტები თავიანთი ნების თავისუფლების ცნობიერებაში ფილადელფიის პოლუსისკენ მიიზიდებიან: მათ წინაშე კი გაუთვალისწინებელი, გამაბედნიერებელი თავისუფლება იხსნება, რომელსაც ნებაყოფლობით ვერ განიზრახავდნენ, ვინაიდან წარმოდგენაც კი არ ჰქონდათ მის შესახებ.

განთავისუფლების განზრახვა გარდაიქმნება თავისუფლება-ში-ყოფნად, თავისუფალში-ყოფნად. სწორედ ამიტომ არის, რომ, პირველად, განთავისუფლებისთვის ბრძოლაში მონაწილეები თავისუფლების არსებას, “თავისუფლების ხიბლს” აღმოაჩენენ.²

პოლიტიკურის თავისუფალი, ღია სივრცის განფარვა მონაწილეებმა ცალკეული პოლიტიკური მიზნების მიღწევამდე, თავისუფლების უფლებების დადგენამდე გამოსცადეს. ბედნიერების მომნიჭებელი თავისუფლების გამოცდილება სივრცის გახსნის ხდომილებასთანაა თავისთავად დაკავშირებული. და ამრიგად, საჯარო ბედნიერება თავისთავად ბედნიერების საზრისად იქცა.

რაკი სივრცის გახსნა თავისუფლებას თავისთავად ნაგულვებად გულისხმობს, ეს უფლებას გვაძლევს აბსოლუტური სივრცის შესახებ ვისაუბროთ – ესაა წმინდა ჩვენების აბსოლუტურად ამქვეყნიური ველი, საიდანაც პირველად ყველა გამოვლენადი საკუთარ კონკრეტულ ასეყოფნად თავის დამოკიდებულებაში ვლინდება, ე.ი. დღის სინათლეზე გაიხსნება (*Samsara sive Nirvana*).

ამასობაში, შეიძლება ითქვას, რომ ჰანა არენდტი სივრცის გახსნის სასწაულს ჩამოსვლაში, შეხვედრასა და ამით გაღებულ დანყებაში ხედავს. ჩამოსვლას, დანყებითობას და დაბადებითობას ის ჰაიდეგერისეულ მოკვდავობაზე ხაზგასმას უპირისპირებს. და აქ უკან ვბრუნდებით.

ახლა ვხედავთ, პირველად რა აჩვენებს თავს, როცა კონკრეტული ნივთები განხმული სივრცის წმინდა ჩენიდან დღის სინათლეს იხილავენ: ჰანა არენდტს *res publica* საჯარო, თვალნათლივ გარემოებაზე დაჰყავს. რესპუბლიკა, როგორც პოლიტიკური ფორმა, არსებობას მაშინ იწყებს, როგორც კი გარემოება მოქმედთათვის თვალნათლივი და ცხადი ხდება. ვიდრე საქმე მონარქს ეხება, მანამ გარემოე-

2 H. Arendt, *On Revolution*, London 1990, გვ. 39.

ბათა საჯარო მოგვარება შეუძლებელია, ვინაიდან საქმე, რომელზეც ვსაუბრობთ, ჯერ კიდევ არ არის საჯაროდ ხილვადი, მას თავისი თავი ჯერ არ განუცხადებია. რაც შეეხება მონარქიას, ცალკეული მოქმედისთვის მისი საქმე ყოველთვის დაფარულია (არკანუმის პრაქტიკა³ ამის დასტურია). საქმე როგორც საქმე მხოლოდ ერთობლივად მოქმედთათვის ცხადდება. მხოლოდ მათდამია ნაჩვენები, თუ რა არის საქმე, ვინაიდან პირველად სწორედ მათთვის ხდება საცნაური, თუ რა არის ცხოვრების დღის წესრიგში შეტანილი, ვიდრე ის კრების დღის წესრიგში მოხვდება.

დღის წესრიგის მოპოვებით *res publica* საწყის ფორმას იძენს. დღის წესრიგი რესპუბლიკის, როგორც კონსტიტუციური ფორმის, პირველი გაგებაა. ვიდრე დღის წესრიგი გაიშლება, როგორც წესრიგის პუნქტთა ამოქმედებული სწორხაზოვანი მწკრივი, ცნობილი უნდა გახდეს ის, თუ რის ჟამმა ჩამოჰკრა. მიუხედავად იმისა, რომ ამა თუ იმ საკითხის მომზადებას ყოყმანი და დაყოვნება ახლავს, საკითხი ერთი დაკვრით, განუფენელ და განუწვალელებელ მეყში ცხადდება. იგი შეიძლება პუნქტობრივად მოვიხსენიოთ, მაგრამ არა იმ აზრით, რომ იგი პუნქტია სხვა პუნქტებს შორის. ციტატი *a l'ordre du jour*⁴ ძირეულად მონადოლოგიურია: ერთობლივია, რადგან ერთჯერადია და უნიკალური. დაუნანევრებელი დაკვრა პირველად ძირეულად ანანევრებს, ე.ი. პირველ-გან-ჰყოფს, პირველ-დანანევრებას ახდენს. სწორედ ეს მოგვაპოვებინებს სამყაროში ძირეული მონანილეობის შესაძლებლობას. მსჯელობა (თაურდანანევრება) პრობლემის კვანძებს ხსნის, ანალიტიკურად აგებულ სირთულეში ბზარი შეაქვს და ასე ქმნის პოლიტიკურ სივრცეს და მის თავისუფლადყოფნას.

Res-იდან *res publica*-მდე პუნქტობრივი გაცხადება და პოლიტიკური სივრცის გაცხადება თანაზიარად განაპირობე-

3 არკანუმის ლათინური შესატყვისია *arcanum*, რაც ითარგმნება საიდუმლოდ. [რედ. შენ.]

4 მიმდინარე წესრიგი. [რედ. შენ.]

ბენ ერთმანეთს. რაც უფრო ღიაა სივრცე, მით უფრო თვალნათლივია საგანი (საქმე) და რაც უფრო თვალნათლივია საგანი (საქმე), მით უფრო ღიაა სივრცე. პუნქტობრიობა და სივრცულობა არ გამოირიცხავენ ერთმანეთს, არამედ – პირიქით, ერთი მეორის გარეშე არ არსებობს. საგანი/საქმე და სივრცე, მისი ელვისებური განმარტება და ფორმალური წვდომა *res publica*-ში თანხვედრიან ერთმანეთს და თავიანთ დასაწყისს ქმნიან. რამდენადაც ეს დღის სინათლეზეა გამოტანილი, დღის წესრიგი შექმნილია და დროითი ასპარეზიც – მოპოვებული.

ერთხელ კიდევ აღვნიშნოთ: ღია და მისი ღიად მნიშვნელი საქმე თაურ-დანანევრებას, სახელდობრ, უმრავლესობათა ძირეულ მონაწილეობას საჭიროებენ: მონაწილეთა მრავალფეროვნებას. გა-ხსნის სასწაული მრავალთა შეკრების სიხარულისგან მომდინარეობს. შესაძლებელია, თაურფენომენი, თაურსცენა, და პოლისის ალეთეიას თანმხლები თაურ-დანანევრება ადამიანთა წინარეპოლიტიკური შეკრების ჩანასახად მივიჩნიოთ. ამ საკითხს კვლავ უნდა მივუბრუნდეთ.

ახლა, უპირველეს ყოვლისა, კიდევ ერთხელ განვიხილოთ დაბადებითობასა და მოკვდავობას შორის, სახელდობრ, დანყებითობასა და დასასრულს შორის კავშირი პოლისის ალეთეიასთან მიმართებით, რომელსაც ზემოთ პოლიტიკური სივრცის გახსნა ვუწოდეთ. უკვე ანტიკური სამყარო იცნობდა *res publica amissa*-ს ტოპოსს. რესპუბლიკის დაკარგული საუნჯე მნიშვნელოვან როლს თამაშობს ჰანა არენდტთანაც. სივრცის გახსნის ბედნიერება (და თავისუფლება) დაკავშირებულია მის ხდომილებასთან. იგი ჩნდება და ვითარდება მასთან ერთად, მაგრამ ამას არ აქვს სწორხაზოვანი თანმიმდევრობის სახე: სვლა არ მომდინარეობს მოსვლიდან. ხდომილება სვლის მდგომარეობაშია და ქმნადობაში რჩება: იგი იმდენად ანმყოფობს, რამდენადაც არმყოფობს. ჭეშმარიტების არსება გან-ფარვის მომავლინებელ დაბადებაში თამაშდება: დაბადების და სიკვდილის ტკივილში.

სოციოლოგიური დასკვნა: მივუბრუნდეთ პოლისის გახსნის თაურ-სცენას, როგორც წინარეპოლიტიკური თანყოფნის ჩანასახს. თაურ-სცენა არ გულისხმობს სუნთქვის შეკერას დიდებული ისტორიული წამის წინაშე, იმ დიდი მოვლენის წინაშე, რომელიც ფილადელფიაში მოხდა. თაურსცენა, შესაძლოა, ყოველდღიურობაშიც გამოვლინდეს შეუმჩნევლად, შესამჩნევად არაპოლიტიკურად – წინარეპოლიტიკურად. მაგრამ წინარე-პოლიტიკური პოლისის წინაშე დგომასაც ნიშნავს – მისი ზღურბლის გადალახვისკენ სწრაფვას.

ჰიოლდერლინის ჰიპერიონი დიოტიმასთან პირველი შეხვედრის თაობაზე ამბობს: „რაზე უნდა ვისაუბროთ? ჩვენზე? არა, ეს შეუძლებელია! ჩვენ დედამიწის შესახებ ვისაუბრებთ“. ამრიგად, *Amor mundi* საუბრობს იმაზე, რომ ადამიანურ არსებას სხვასთან საუბარი სურს. მონაწილეები, უპირველეს ყოვლისა, სამყაროში მონაწილეობენ, როცა ისინი ერთმანეთთან ამყარებენ კომუნიკაციას. მათ თანყოფნას უფსკრულისებურად უდევს საფუძვლად სამყარო-ში-თან-ყოფნა. თანყოფნა არის თანმუხყოფნა მინასა და ცას შორის, ნივთებთან ყოფნა. თანყოფნა რომ სოციალურობად გაიშალოს, იგი თავის სამყაროულ უსაფუძვლობას უნდა მოსწყდეს. თუმცა არ-დასწრება არაფერს ამბობს არსების საწინააღმდეგოდ. „*res publica amissa*“ წინარეპოლიტიკურ სფეროშიც თავის როლს თამაშობს. „(მხოლოდ) სოციალურის დღევანდელი კანონიზაცია“ გამოცდას უწყობს მოთმინებას. როგორც მიშელ სერესმა თქვა, ჩვენი ურთიერთობების ტვირთი დედამიწისთვის გვაქვს აკიდებული (ჰანა არენდტი საუბრობდა საზოგადოების ტოტალიტარიზმის შესახებ). მანამ, სანამ ეს მტკიცედ დაფარული რჩება, ასევე აღმაშფოთებელი რჩება კლიმატის შესახებ სულისშემძვრელი განგაში – დღევანდულობის საჯარო გარემოება.

აღწერა და განუსაზღვრელობა: ჰაიდეგერის „ფორმალური მაჩვენებლის“ სოციოლოგიური მნიშვნელობის შესახებ

კოლიო კოვეი

XX ს. 30-იან წლებში ნილს ბორმა და ვერნერ ჰაიზენბერგმა შეიმუშავეს ცნობილი „განუსაზღვრელობის-/შევესების პრინციპი“ და ამით კვანტურ მექანიკაში სათავე „ახალ დისკურსს“ დაუდეს. ცნობილია, რომ ეს პრინციპი გამოხატავს მატერიალური ნაწილაკის ადგილმდებარეობის, სიჩქარის ანდა მისი სხვა პარამეტრის გაზომვის გარეშე განსაზღვრის შეუძლებლობას. გაზომვა კი, როგორც ბორი და ჰაიზენბერგი ამტკიცებენ, გავლენას ახდენს ნაწილაკებზე, თუმცა ამის შემჩნევა მხოლოდ ატომის სიბრტყეზეა შესაძლებელი. არა მხოლოდ გაზომვა, არამედ უბრალო დაკვირვებაც კი ნაწილაკთა თავდაპირველი მდგომარეობის ცვლილებას იწვევს და ამით ცხადდება, თუ რაოდენ მყიფეა (ლაბილურია) მისი კვანტური მდგომარეობა. განუსაზღვრელობის პრინციპი ვრცელდება როგორც არაპროგნოზირებადი კვანტების მიმართებაზე, ისე ამგვარი აღწერის ჭეშმარიტებაზე, აღწერის (ტრადიციული აზრით) ობიექტურობაზე. თუ ბორისა და ჰაიზენბერგის პრინციპს სოციოლოგიაში გადავიტანთ, გაურკვევლობის ის განზომილება გამოიკვეთება, რომელიც არა მხოლოდ სოციოლოგიური საგნების ყოველდღიურ ქცევას, არამედ, აგრეთვე, სოციოლოგიური განმარტების ორაზროვნებას აცხადებს: საქმე ეხება, ერთი მხრივ, იმის აუცილებლობას, ყოველთვის მხედველობაში ვიქონიოთ გამოკვლეული საგნების საკუთარი ენა, მეორე მხრივ კი, იმას, რომ იგი არ განვიხილოთ სოციოლოგიური აღწერის დამოუკიდებელ რესურსად. თანამედროვე სოციოლოგიაში ამ დილემის „ეთნომეთოდის“ იდეით გადაჭრას ისეთი ავტორები ცდილობენ, როგორებიც არიან ჰ. გარფინკელი,

ჰ. საკი, ე. შეგლოფი. ეთნომეთოდოლოგიური მიდგომისათვის სპეციფიკურია, რომ გაურკვევლობა – ამ აზრით – არ აღძრავს ეპისტემური სტაბილურობის ძიებას მეცნიერული შემეცნების დონეზე, არამედ, პირიქით, სოციოლოგიის (და, ზოგადად, მეცნიერების) რელატივიზებამდე მიდის, რაც იმაში გამოიხატება, რომ სოციოლოგია წარმოდგება ერთ ეთნოკულტურად სხვა „ეთნოკულტურებს“ შორის. ამის პირობა ის არის, რომ ყოველდღიური პრაქტიკა განიხილება როგორც ასეთი, ე.ი. როგორც ისეთი რამ, რაც თავის საკუთრივ წესრიგსა და საკუთარ ორგანიზაციულ სიმძლავრეს ფლობს. ამიტომაც არ არის შემთხვევითი, რომ *Studies in Ethnomethodology* შემდეგი წინადადებით იწყება:

სოციოლოგიის – მოყვარულ თუ პროფესიონალურ დონეზე – კეთებისას, „რეალურ სამყაროზე“ ყოველი მითითებასას, თუნდაც მითითება ფიზიკურ ან ბიოლოგიურ ობიექტზე ხდებოდეს, საქმე გვაქვს ყოველდღიური ცხოვრების ორგანიზებულ აქტივობებთან.

მეოცე საუკუნის 20-იან წლებში მარტინ ჰაიდეგერმა თავისი ე.წ. „ფორმალური მაჩვენებლით“ ამ პრობლემატიკის არნახული სიღრმე გამოააშკარავა. ფორმალური მაჩვენებლის მეთოდი წანამძღვრად თეორიულ პოზიციონირებას და ყოველდღიურ პრაქტიკებს შორის მიმართების ფუნდამენტურ გადაფასებას გულისხმობს და ტრადიციული მეტაფიზიკის დესტრუქციას უტოლდება. მართალია, მან ეს პრინციპი „ფაქტობრიობის ჰერმენევტიკის“ ფარგლებში ჩამოაყალიბა, მაგრამ მას საფუძველი ჩაეყარა 1916 წლის საჰაბილიტაციო ნაშრომში: *დუნს სკოტის მოძღვრება კატეგორიებისა და სწავლების შესახებ*.¹

1 1922წ. თეოლოგმა და ისტორიკოსმა მარტინ გრაბმანმა დაადგინა, რომ *Grammatica speculativa*-ს, რომელსაც ჰაიდეგერის სადისერტაციო ნაშრომის მეორე ნაწილი ემყარება (რომელიც დიდი ხნის მანძილზე დუნს სკოტის ნაშრომად ითვლებოდა), ნამდვილი ავტორი არის არა დუნს სკოტი, არამედ თომას ერფურტელი (პირველი ნაწილი ემყარება

ამ სტატიის ძირითადი მიზანია იმის გამორკვევა, თუ რა კავშირია „ფორმალურ მაჩვენებელსა“ და იმას შორის, რასაც ჰაიდეგერი, დუნს სკოტთან ერთად, „haecceitas“-ს („ამგვარი-ახლა-აქ“) უწოდებს. ჰაიდეგერის მკვლევარები, როგორც წესი, ამაზე ყურადღებას არ ამახვილებენ. ჩვენ შევეცდებით ვაჩვენოთ, თუ რაოდენ მნიშვნელოვანი დასკვნები გამომდინარეობს აქედან მეცნიერული პოზიციის გაურკვევლობის/განუსაზღვრელობის თვალსაზრისით (და, ასევე, მეცნიერული ხედვისა და პერსპექტივის თავისებურებასთან მიმართებაში). ამის საფუძველზე, შემეცნებადი ხდება იმ კომპლექსისადმი მიმართება, რასაც ჰაიდეგერი ყოფნა და დროში „ყოველდღიურ განურჩევლობას“ უწოდებს, რომლის მონახაზები ჯერ კიდევ საჰაბილიტაციო ნაშრომში იკვეთება, რაც არ შეიძლება ყურადღების გარეშე დარჩეს გვიანდელი (ფუნდამენტურ-ონტოლოგიური) ინტერპრეტაციებისათვის. ამიტომ ჰაიდეგერის საჰაბილიტაციო ნაშრომში ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა, ვინაიდან haecceity-ის სქოლასტიკურ ცნებას დაახლოებით 100 წლის შემდეგ – თავისი პოზიციის ჩამოყალიბების ბოლო ეტაპზე – სოციოლოგი გარფინკელი იყენებს, რომელიც ტრადიციული სოციოლოგიისადმი თავისი რადიკალურად განსხვავებული პოზიციით არის ცნობილი. Haecceity-ით იგი იმ მოვლენას აღნიშნავს, რასაც ადრე თავის *ეთნომეთოდოლოგიაში* ინ-

არისტოტელესა და პორფირიუსის შესახებ დუნს სკოტის ავთენტურ კომენტარებს). ეს (ერთობ ანეკდოტური) ემპირიული ისტორიული ვითარება, რა თქმა უნდა, ჰაიდეგერის სადისერტაციო ნაშრომის ჩვენეულ ინტერპრეტაციაზე ზეგავლენას ვერ მოახდენს – ნაშრომისა, რომელიც თავდაპირველად ჩაფიქრებული იყო, როგორც ჰუსერლის „აპრიორული გრამატიკის“ იდეის შესახებ გზავნილი. საზოგადოდ ცნობილია ჰაიდეგერის (არაისტორიოგრაფიული) პოზიცია, რომელიც მან ჰეგელის ციტატის მეშვეობით გამოხატა: „ფილოსოფიის შინაგანი არსების გათვალისწინებით, ფილოსოფიაში არც წინამორბედები არსებობენ და არც მემკვიდრეები“. იხ. M. Heidegger, „Die Kategorien- und Bedeutungslehre von Duns Scotus“, in: *Frühe Schriften*, Frankfurt a.M. 1972, გვ. 135.

დექსიკალურობას (indexicality) უწოდებს. ეთნომეთოდოლოგიის პროგრამაში Haecceity „უკვდავი ჩვეულებრივი საზოგადოების“ არსებითი („ენდოგენურად წარმოებული“) შემადგენელი ნაწილია.² ჩვენი გამოკვლევის ცენტრში, მართალია, ჰაიდეგერი დგას, მაგრამ მის შეხედულებებს გარფინკელის პოზიციასთან მუდმივ დიალოგში (ექსპლიციტურად ან იმპლიციტურად) გადმოვცემთ. შეხედულებათა ამგვარი ორმხრივი ურთიერთარეკვლა ხელს უწყობს იმ პრობლემების შეცნობასაც, რომელთა ნამდვილი მასშტაბი, შეზღუდული ხედვის გამო, ადრე ცალკეულ პერსპექტივაში მიჩქმალული რჩებოდა ხოლმე.

1

თავის საჰაბილიტაციო ნაშრომში ჰაიდეგერი ფაქტობრიობის შემეცნების უშუალობას განიხილავს, რაც მის გვიანდელ შრომებში ასე მკაფიოდ აღარ არის გამოკვეთილი. საქმე ეხება იმას, რასაც შუა საუკუნეების მოაზროვნეები *simplex apprehensio*-ს უწოდებენ: „უშუალო აღქმა“, ცნებასა და სამყაროს ფაქტს შორის კორელაცია. დაბოლოს, საუბარია „სუბიექტის უშუალო სიცოცხლესა და მის იმანენტურ საზრისთა კავშირ-მიმართებებზე იმგვარად, რომ ჯერ კიდევ არ არის მოპოვებული სუბიექტის მკაცრი ცნება“.³

უნივერსალიათა და განცდათა ნესრიგის გადაკვეთის წერტილში წარმოშობილ პრობლემათა კონტექსტში აშკარად ჩანს, რომ ჰაიდეგერი დუნს სკოტის კატეგორიების მოძღვრებაზეა ორიენტირებული. ჰაიდეგერის ყურადღების ცენტრშია ე.წ. *haecceitas*, „ამგვარი-ახლა-აქ“, როგორც ფორმირებული ინდივიდი (ანდა ინდივიდუალიზებული ფორმა), რაშიც და

2 H. Garfinkel, *Ethnomethodology's Program. Working out Durkheim's Aphorism*, A. Warfield Rawls (Ed.), New York 2002, გვ. 67.

3 M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre von Duns Scotus*, გვ. 343.

რითაც შუა საუკუნეების ადამიანი ცხოვრობს. ინდივიდში აქ არ იგულისხმება მაინცდამაინც ადამიანური ინდივიდუუმი, არამედ რეალობისა და მნიშვნელობის მქონე ნებისმიერი (არსებითად არაერთგვაროვანი) ფორმაცია, რაც პირდაპირ თუ არაპირდაპირ პრაქტიკული გამოცდილების ჩამოყალიბებაზე ახდენს ზეგავლენას.⁴ ეს შეიძლება იყოს როგორც ბუნებრივი ობიექტი, ისე ინსტიტუცია, ან ესა თუ ის (თუ მას გარე პერსპექტივიდან განვიხილავთ) განუსაზღვრელი ან არასახელდებული ელემენტარული ყოველდღიური ვითარება, რომელიც სპეციფიკურ ფორმად გვევლინება და ძალუძს მონაწილეობა მიიღოს სამყაროული წესრიგის წარმოებასა და კვლავწარმოებაში (ამ პუნქტში განზრახ განვაგრძოთ ჰაიდეგერის აზროვნების სივრცე, რათა *haecceitas*-ის იდეის სოციოლოგიური ჯეროვნობა ვაჩვენოთ). ისინი ყოველდღიურობის იშვიათი სტრუქტურები არიან, რომლებიც მისტერიულად ავსებენ აზრსა და ცხოვრებას შორის არსებულ ნაპრალს. მაგრამ ეს სტრუქტურები არ არიან იმგვარი ფორმები, რომლებშიც ემპირიულ სინამდვილეზე ცნებებით ოპერირებადი ცნობიერება გადაიტანება (რასაც ნეოკანტიანური პოზიცია გულისხმობს, რომლის დაძლევასაც იმ პერიოდში ჰაიდეგერი ცდილობდა), არამედ ისინი „რეალურად მუნდყოფ ფაქტობრიობებს“ წარმოადგენენ.

4 როცა ამ კონტექსტის გარეთ ნაგულისხმებია ნამდვილი ადამიანური ინდივიდუუმი, მაშინვე ხდება მისი ნეიტრალიზება იმის მეშვეობით, რომ ეს პრინციპი ქმედებებისა და ურთიერთქმედების კონტექსტში გადააქვთ და პრაქტიკული შეძლების სახით წარმოადგენენ. ეს იმგვარი რამაა, რაც შეუძლებელია აღინეროს, როგორც „ადამიანური ინდივიდუუმი“ და მასზე მხოლოდ ფუნქციური მინიშნებაა შესაძლებელი. გარფინკელი და საკსი შემდეგნაირად განსაზღვრავენ, მაგალითად, „წევრის“ ეთნომეთოდოლოგიურად მნიშვნელოვან ცნებას: „We do not use the term “member” to refer to a person. It refers instead to mastery of natural language (ტერმინით „წევრი“ ჩვენ არ ვუთითებთ პერსონაზე. ის მიუთითებს ბუნებრივი ენის ბატონობაზე)“. იხ. H. Garfinkel, H. Sacks, „On Formal Structures of Practical Actions“, in: *Ethnomethodological Studies of Work*, London – New York 1986, გვ. 163.

საქმე ეხება რეალურ მუნმყოფებს, მოცემულობების აზრით, რომლებიც მანამ გამოდიან სააშკარაოზე, სანამ ჩვენ რეალობის სფეროს მომწესრიგებელ ცნებებში („ზეზუნებრივი“, „ბუნებრივი“ ან „ფსიქიკური“ – იმის მიხედვით, თუ როგორია რეალობათა შუასაუკუნეობრივი იერარქია) მოვაქცევთ. ჩვენ ასევე შეგვეძლო მათთვის ინდივიდუალური არსი გვენოდებინა, თუ „არსში“ არ ვიგებთ კონსტრუქტებს, რომლებიც მათ განსაზღვრულობას მიმდინარე ემპირიული ვითარებისგან დამოუკიდებლად ინარჩუნებენ, არამედ ესაა პრაქტიკული აზროვნების ზეპიროვნული იდენტიფიკაცია, რომელიც ლოკალური ნესრიგის აღდგენას უზრუნველყოფს.⁵

5 *Haecceitas*-ის ცნების განმარტება შესაძლებელია კიდევ ორი ცნების საფუძველზე, რომელთაც დუნს სკოტი იყენებს: *quidditas* და *species specialissima*. *Quidditas* გამოხატავს ცალკეული საგნის ბუნებას, მის „რაობას“, რაც საერთოა მისი გვარის ყველა წარმომადგენლისთვის (მაგალითად, სკამის ბუნება შინაგანად ახასიათებს ყველა სკამს და არ არის დამოკიდებული იმაზე, თუ როგორ გამოიყურება ინდივიდუალური სკამი). მეორე მხრივ, *species specialissima* იმ აუცილებელ ერთეულობას გამოხატავს, რაც ჩვენ „გარე“ სამყაროს პირველ განცდამი გვეძლევა, რადგანაც ცალკეული საგნის წარმოდგენის საფუძველზე გრძნობადი ცოდნა ყალიბდება. *Quidditas*-ს ცხადი (აბსტრაქტული) ცოდნა შესაბამება, ხოლო *species specialissima* ბუნდოვანი (კონკრეტულობის მიუხედავად, ანდა სწორედ მის გამო) რჩება. *Haecceitas* ამ ორ რამეს შორისაა მოქცეული და ინდივიდუალური საგნის საბოლოო ფორმალურ განსაზღვრულობას აღნიშნავს: საუბარია, მაგალითად, არა ზოგადად სკამზე, როგორც ოთხი ფეხის მქონე ხელსაწყოზე, რომელსაც დასაჯდომად ვიყენებთ, არამედ „ამგვარ-ახლა-აქ“ მდგომ სკამზე, რომელიც სკამს ჩემი საყვარელი სკამის განსაზღვრულობას ანიჭებს. (უფრო დანერვილებით ამ ცნების შესახებ იხ.: A. Wolter, „John Duns Scotus“, in: *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 2, P. Edwards (Ed.), New York 1964, გვ. 427–436; 431–432). უცნაურია, რომ გარფინკელმა „ინდექსიკალურობის“ ცნება თავიდან სწორედ *quiddity*-თი ჩაანაცვლა. მისი დასაბუთება, რომ *quiddity haecceity*-თი ჩაანაცვლა, ცოტა არ იყოს, ანეკდოტურად ჟღერს: გარფინკელმა ამ ცნების საზრისული სიყაღზე მას შემდეგ გააცნობიერა, რაც ქუაინმა თავის ნიგნს *quiddities* დაარქვა (იხ. H. Garfinkel, „Respecification: Evidence for Locally Produced, Naturally Accountable Phenomena of Order, Logic, Reason, Meaning, Method, etc.

თეორიული აზროვნების პოზიციიდან ასეთი რამ შემთხვევითობად გამოიყურება, თუმცა ისინი არიან სამყაროში პრაქტიკული წვდომის, ქმედების და პრაქტიკული ქმედების თავისუფლებისა და თვითნებობის ზღვრების დამდგენი მაჩვენებლები.

ინდივიდუალური ფორმის ან ინდივიდუალიზებული არსის იდეა აწინამძღვრებს, რომ ერთმანეთზე დაუყვანადი ინდივიდების ემპირიული ექსისტენცი პროეცირდება ერთგვაროვან მედიუმზე, სადაც მათ მიმართ არა შინაარსობრივი, არამედ მხოლოდ ფორმალური ინტერესი არსებობს და ისინი მხოლოდ გარკვეული ასპექტით განიხილებიან. მიჰყვება რა დუნს სკოტს, ჰაიდეგერი დასძენს: „ის, რომ ამგვარი ასპექტები არსებობს, არ არის *a priori* გასაგები. ისინი მხოლოდ ემპირიული სინამდვილიდან ამოიკითხება.“⁶ მაგრამ ემპირიული სამყარო, რომელშიც ადამიანი ცხოვრობს, არ არის „შიშველი ფაქტების რეალობა“. ადამიანი თავიდანვე სხვადასხვა მნიშვნელობებისადმი „გახსნილი“, რომელთა შორის და რომელთა მეშვეობით იგი ამ ფაქტობრიობებს განიცდის: გარკვეული აზრით, ადამიანი თავად არის ეს ფაქტობრიობა, ისე როგორც ეს უკანასკნელი იგივეა, რაც ადამიანი. თუ ასე შევხედავთ, ფაქტობრიობები სხვა არაფერია, თუ არა *haecceitas*, ინდივიდები, რომლებიც მნიშვნელობენ როგორც „დაუყვანადი უკანასკნელები“: სწორედ ისინი ანიჭებენ რეალურ სინამდვილეს „თავდაპირველ განსაზღვრულობას“.

სხვადასხვა მნიშვნელობები არ არიან ორმხრივად ჩანაცვლებადნი, არამედ ანალოგიის გზით აზროვნების შესაძლებლობას იძლევიან, რაც არაერთგვაროვან სინამდვილეთა პარალელიზებას გულისხმობს. ამგვარი პარალელიზების

in and as of the Essential haecceity of Immortal Ordinary Society, (I) – an Announcement of Studies“, in: *Ethnomethodology and the Human Sciences*, Cambridge 2002).

6 M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre von Duns Scotus*, გვ. 197.

საშუალება კი არის (როგორც ყოველდღიური, ისე არაყოველდღიური) ენა, რაც თავს უყრის ერთმანეთისგან განსხვავებულსა და გარეგნულად ერთმანეთისადმი შეუსაბამო საგნებს. ამ კონტექსტში ჰაიდეგერი განსაკუთრებით უსვამს ხაზს მნიშვნელოვან პუნქტს: ანალოგიის წყობა განსხვავდება გვარეობითი განზოგადების წყობისგან, ისე როგორც ამას „ზოოლოგიისა და ბოტანიკის სისტემატიკაში“ აქვს ადგილი.⁷ პრაქტიკულ მიმსგავსებაში სხვადასხვა საგნის გრძნობადი დადგენიდან ამოვდივართ, იმით, რომ საგანი განიხილება როგორც სხვა; ყოველდღიური ენა უკუწვდება ორაზროვნებას, წინააღმდეგობრივ მნიშვნელობებს, მაგრამ ეს არათუ ასუსტებს, არამედ აძლიერებს კიდევ მინიშნების მათეულ უნარს. ამით აიხსნება ის, თუ რატომ არის მიმსგავსება (ანალოგია) „რეალური სინამდვილის ძირეული სტრუქტურა“.⁸ ამგვარი პარალელიზების გზით, უფრო ცხადი ხდება ობიექტების „რეალურ“ სინამდვილეზე თავდაპირველი დაუყვანადობის შესახებ ნააზრევი და პირიქით, ის, რასაც ყოველდღიური ადამიანი თავის პრაქტიკულ გამოცდილებაში მარტივად დაძლეეს.

აქედან გამომდინარე, ანალოგიის, როგორც სინამდვილის კონსტიტუციური პრინციპის მეშვეობით უფრო გასაგები ხდება არათანაზომიერება თუ აუცილებელი ურთიერთკავშირი სხვაობასა და იდენტობას შორის. მათ შორის თავისებური ურთიერთკავშირი – ეს არის ანალოგიის ფორმულა:

თვალსაზრისთა ერთიანობის მიუხედავად, მრავალფეროვნება ნარჩუნდება, მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს თვალსაზრისთა იდენტობას არ გამოორიცხავს. იქმნება უცნაური ვითარება: ერთიანობა მრავალფეროვნებაში და მრავალფეროვნება ერთიანობაში.⁹

მრავალფეროვნების ელემენტები ყოველთვის თანაზიარ-

7 იქვე, გვ. 203.

8 იქვე, გვ. 199.

9 იქვე, გვ. 199.

ნი არიან ფორმებთან. ემილ ლასკის კვალად, ჰაიდეგერი ამბობს, რომ რეალობები „ფორმათა ზემოქმედების ქვეშ იმყოფებიან“ (და არა პირიქით).¹⁰ მაგრამ, მრავალფეროვნების სისავსე ყოველთვის აღემატება ნებისმიერ გაფორმებულობას.¹¹ აქედან გამომდინარე, საგნისთვის განსაზღვრულობის მინიჭება ნაკლად გამოიყურება: ენის სიტყვა „სახეს უცვლის“ ემპირიულ სინამდვილეს, ვინაიდან მნიშვნელობებში „საგნის მხოლოდ გარკვეული მხარეები“ შედის.¹² მართალია, ჰაიდეგერი აქ მნიშვნელოვან შედეგს აღწევს, მაგრამ იგი მაინც ბუნდოვანი რჩება, ვინაიდან ნეოკანტიანური პოზიციის დაძლევა მასთან ვერ ხერხდება. მნიშვნელოვანი შედეგი კი ფაქტობრიობათა საკუთრივ „რეფლექსურობაში“ მდგომარეობს; მისი ბუნდოვანება ნაკლად გამოიხატება ყოველდღიური განსაზღვრულობის აღნიშვნაში. მაგრამ, ნაკლის როგორც „ნაკლის“ დახასიათება შესაძლებელია მხოლოდ თეორიული პოზიციიდან, რომლის იდეალიც ყოველთვის ის არის, რომ დაქვემდებარება მოახდინოს ცვლადი „ემპირიის“ ცნებებში. მხოლოდ ამ პუნქტიდან გამოიყურება ემპირიული რეალობა არაერთგვაროვან მრავალფეროვნებად. ყოველდღიურობის ადამიანი, რომელიც ფაქტობრიობებშია ჩაბმული, არასოდეს აწყდება არც სინამდვილის როგორც „შემოუსაზღვრელი

10 იქვე, გვ. 209, 225.

11 მეცნიერული ცნობიერება – სოციალურ მეცნიერებებში, განსაკუთრებით კი სოციოლოგიაში – ყოველთვის იქითკენ მიისწრაფოდა, როგორმე დაემორჩილებინა მრავალფეროვნების სისავსე. ამის მაგალითად (არსებითად ნეოკანტიანური) პარსონსის მცდელობა გამოდგება, რომ როგორმე გადაჭრას „სოციალური წესრიგის“ პრობლემა სოციოლოგიაში. „Parsons' Plenum“ (პარსონსის სისავსე)-ის შესახებ თავის ცნობილ კომენტარში გარფინკელი სრულიად განსხვავებულ თვალსაზრისს აყალიბებს. იგი ამოდის „წესრიგის“ იმ ფაქტიდან, რაც მრავალფეროვნებაში ანდა *haecceitas*-ში არსებობს, მაშინ როცა ეს უკანასკნელი გაგებულია საკუთარი თავის იგივეობრივ ყოველდღიურ პრაქტიკად.

12 M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre von Duns Scotus*, გვ. 206.

მრავალფეროვნების“ და არც მის მიერ გამოყენებული ენის „ნაკლოვანების“ პრობლემას.

2

მაგრამ, სხვა სიბრტყეზე ენის პრობლემურობა თვალნათლივია. ფაქტობრიობებით ცხოვრება ნიშნავს „მე“-ს და „ობიექტის“ ძირეულ განუსხვავებლობას: მე ფაქტობრიობის ნაწილია და – პირიქით. მთლიანობა (და მისი მრავალგვარი მეტამორფოზები) იმგვარ ენობრივ გამოხატულებებშია „გახვეული“, რაც ლოგიკურ აზროვნებას უსხლტება.

თუ ამ მოცემულობას სოციოლოგიური შემეცნების სფეროზე გადავიტანთ, ჩვენს წინაშე (გარკვეულწილად, გამარტივებული სახით) შემდეგი საკითხი წამოიჭრება: რას აღწერს საკუთრივ ელემენტარული სოციოლოგიური დესკრიფცია? ამ შეკითხვაზე შესაძლო შემაჯამებელი პასუხი ამგვარია: იგი აღწერს იმ ნირს, რომლითაც ემპირიული მე საგნებითა და საგნობრივი კავშირმიმართებებით ოპერირებს, იმით, რომ ეს ნირი სხვა ეგოსადმი და სოციალური კოლექტივისადმი აქტუალური და ვირტუალური მიმართებით სხვა სოციალურ წყობებსა და ძალებს ეხამება (*Mutatis mutandis* ცხადია, რომ აღწერის ცენტრში ნებისმიერი სოციალური წესრიგი თუ სოციალური ინსტიტუცია შეიძლება მოექცეს). აქედან იღებს სათავეს ყველა სოციოლოგიური ენა თავისი ცნებობრივი კონსტიტუციით: ინდივიდი, სხვა მე, სოციალური მოქმედება, სოციალური მიმართება...

ერთი მხრივ, ამგვარი ენის პრობლემა ის გახლავთ, რომ იგი ელემენტთა შორის ძირეულ გათიშულობას აწანამძღვრებს, რომელიც, მოგვიანებით, სოციოლოგიური რეფლექსიის ჩარჩოებში ერთიანდება. სწორედ ამიტომ შეუმჩნეველი რჩება პრაქტიკულ გამოცდილებაში „ინდიფერენცის“ ერთიანობა, ე.ი. არ ხდება სხვადასხვა მომენტის თანაბარძირეულობის გათვალისწინება. მეორე მხრივ, ყოველდღიურობის ენას

არასდროს ახასიათებს გარკვეულობა და სიცხადე, როგორც ამას ადგილი აქვს მეცნიერული შემეცნების ენაში (იგულისხმება არა მხოლოდ თეორიული, არამედ ე.წ. ემპირიული სოციოლოგიური შემეცნებაც, რომელიც თავისი „ემპირიის“ აღწერისას ძალზე ხშირად იყენებს დეკონტექსტუალიზებულ ცნებებს). ყოველდღიურობის ენას, მისთვის დამახასიათებელი ორაზროვნებით, კონტექსტუალურად მიმნიშნებელი, „დამქვემდებარებელი“ ხასიათი აქვს: სხვადასხვა პრაქტიკულ სიტუაციაში, უკუვნდებით რა ენას, ყოველთვის „ვიცით“, რას ვაკეთებთ, რას „ვაპირებთ“, რას „ვგულისხმობთ“ ისე, რომ არ ვახდენთ ამის უპირობოდ ნათელყოფას. მაგრამ, როგორც ჩანს, სწორედ ეს „ცოდნა“ იკარგება უნაშთოდ მაკლასიფიცირებელ ცნებათა სისტემაში. ამიტომ, აუცილებელია აბსოლუტურად სხვანაირი ცნებითი სტრუქტურირება, რაც ადეკვატურად მიესადაგება თავდაპირველ ყოველდღიურ განურჩევლობას და მისი განვითარების დინამიკას.

პრობლემის კიდევ ერთი განზომილება კი ის მოთხოვნაა, რომ ყოველდღიური ენა სოციოლოგიური აღწერის რესურსად (ვინაიდან არ არსებობს იმის გარანტია, რომ სოციოლოგიური ენა ყოველდღიურ „აღწერაზე“ უკეთესია) არ გამოვიყენოთ, არამედ უბრალოდ სოციოლოგიური ინტერესის საგნად განვიხილოთ.¹³ ეს კიდევ ერთი გამოწვევის წინაშე გვაყენებს: ენის ორგანიზაციის წარმოების ლოგიკა ყოველდღიური ენის მეშვეობით გამოვიკვლიოთ.

ჰაიდეგერის საჰაბილიტაციო ნაშრომში აღწერითი ენის პრობლემა ცხადად თემატიზებული არ არის, თუმცა ავტორი მასზე ყოველთვის მიაწინებს. იგივე უნდა ითქვას „ბუნებრივ სამყაროში“ ანალოგიის წესრიგის შესახებაც, რაც გვაროვნული განზოგადების წესრიგზე არ დაიყვანება. ჰაიდეგერის თანახმად, განმაზოგადებელი აზროვნების

¹³ ამგვარ მოთხოვნას ვაწყდებით ჰარვი საკსის ერთ ადრინდელ სტატიაში. იხ. H. Sacks, „Social Description“, in: *Berkeley Journal of Sociology*, Vol. 8, 1963.

გადატანა რეალობაზე სწორედ ანალოგიის წესრიგის (რომელიც არაერთგვაროვნებით ხასიათდება) განადგურებას მოასწავებს. რეალობა იმგვარად განიხილება, თითქოსდა მასში არაერთგვაროვნება იყოს გამეფებული. განზოგადება, დაქვემდებარება, გვარეობითი აღწერა ვერც ანალოგიისა და ყოველდღიურობის წესრიგს გამოხატავს და არც ჭეშმარიტი არაერთგვაროვნების უზრუნველყოფა ძალუძს.

3

ჰაიდეგერის მიერ შემოთავაზებული ალტერნატივა იმ მეთოდს უკავშირდება, რომელიც მან 20-იან წლებში ცხადი განხილვის გარეშე შეიმუშავა. საქმე ეხება „ფორმალური მაჩვენებლის“ მეთოდს, რასაც იგი მოგვიანებით ოპერატიულად იყენებს ყოფნა და დროში. თავდაპირველად, მოკლედ შევეხებით ცნებათა იმ წყებას, რაც ფორმალური მაჩვენებლობით ხასიათდება და ბოლო წლებში ინტენსიური განხილვის საგნად იქცა. „ფორმალური“ ცნებებში ობიექტის შინაარსზე მიბმულობისგან თავისუფლდება და მზერა ცალკეული ობიექტიდან მთლიან კონტექსტზე მიიმართება. მაგრამ, მთლიანობა არ უნდა განვიხილოთ ფორმალურად-ცარიელ ხელმისაწვდომობად, არამედ რალაცად, რაც იმის შესაძლებლობაზე „მიანიშნებს“, რომ საკუთარ კონკრეტულ დინამიკას მუნ-ყოფნაში ვწვდეთ, ადამიანური „გულგარული გაგების“ შინაგანი „მეტამორფოზის“ მეშვეობით. როგორც ჰაიდეგერი ამტკიცებს, ყველა ჭეშმარიტი ცნება ფორმალურად მაჩვენებელია, ვინაიდან ყველა მათგანი ამგვარი მეტამორფოზის შესაძლებლობაზე მიანიშნებს, თუმცა „მათ არ ძალუძთ მისი გამოწვევა“.¹⁴ საქმე ეხება მუნყოფ-

¹⁴ ფორმალური მინიშნების მეთოდის სხვადასხვა განზომილებასთან („კრიტიკული“, „გენეტიკური“ და „ფენომენოლოგიურად მიმნიშნებელი“) დაკავშირებით, იხ. S. Sabeva, „Hermeneutik der Faktizität (Heidegger) und die Sozialanalyse (Bourdieu): ein skandalöses Zusammenreffen“,

ნის ყოველდღიურობის მაპროვოცირებელ (თვით) დაკითხვას, რაც „საკუთრივ და არასაკუთრივ ექსისტირებას“ შორის დაძაბულობას ამძაფრებს. უეჭველია, რომ იგი ემყარება „მეტამორფოზის“ პრიმორდიალურ იდეას, რომელიც იმპლიციტურად საკუთარი თავის გარდაქმნას გულისხმობს: ყოველდღიური პასიურობის მნიშვნელობას. ყველაზე მნიშვნელოვანი კი ის გახლავთ, რომ არსებითი ფილოსოფიური ნაბიჯი ყოველდღიური სამყარო-ში-ყოფნიდან ინსპირირდება და იგი არ აღესრულება როგორც წმინდად გარეგნული პროცესი. გარდა ამისა, ფორმალურად მიმნიშნებელი ცნების სტრუქტურა წარმოადგენს არა „მუნყოფნის სისტემას“, არამედ ბუნებრივ, „თავად მუნყოფნის“ მიერ დაფუძნებულ კონტექსტს. მისი სიცოცხლისუნარიანობა დამოკიდებულია არა „სუბიექტური რეფლექსიის ხარისხზე“, არამედ იმაზე, თუ „რამდენად მიდის მუნყოფნა თავის თავთან“.¹⁵ ეს ცნებები გაურკვევლობით, ბუნდოვანებითა და განუსაზღვრელი ლიაობით ხასიათდება. ისინი არ დაიყვანებიან მნიშვნელობის მშვიდ ერთმნიშვნელობაზე. „ისინი მიაწინებენ მუნყოფნაზე, რაც, როგორც ეს მე მესმის, ყოველთვის ჩემია. ვინაიდან ისინი ამ ჩვენებაში თავისი არსის მიხედვით, ადამიანში ცალკეული მუნყოფნის კონკრეტიაზე მიაწინებენ, ფორმალურად მაჩვენებლები არიან“.¹⁶ ყოველი შინაარსობრივი „გაცხადება“ იმას ნიშნავს, რომ ნაგულისხმები პირდაპირ გავიგოთ, როგორც ხელმისაწვდომი და განცალკევებული, რაც ფორმალური მინიშნების იდეას ეწინააღმდეგება. აქ უპრიანია, ყურადღება გავამახვილოთ ერთ დელიკატურ მომენტზე. 1925-26წწ. ლოგიკაში ჰაიდეგერი ერთ მეტად მნიშვნელოვან განსხვავებას აკეთებს. იგი ერთმანეთისგან ასხვავებს

Vortrag gehalten vor dem Colloquium SOCIO-PHILOSOPHICUM, Kassel 2006. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Gesamtausgabe, Bd. 29-30, Frankfurt a.M. 1983, გვ. 429.

15 იქვე, გვ. 432.

16 იქვე, გვ. 429.

„სამყაროულ გამოთქმას“, რომელიც პირდაპირ გულისხმობს რაღაც „ხელმისაწვდომს“, და „გამოთქმის პირველად საზრისს“, რომელიც სამყაროული გამოთქმისგან გვეჩვენება და მუნყოფნისგან „გაგების გარდაქმნას“ მოითხოვს. როგორც ფორმალური მინიშნება სამყაროული გამოთქმა „პერმენეტიკული ჩვენების ხასიათს იძენს“. ¹⁷ ფორმალურად მიმნიშნებელი ცნებები მეთოდური საშუალებაა, ვინაიდან ისინი ფენომენოლოგიური ინტერპრეტაციისთვის ამზადებენ ნიადაგს; მეორე მხრივ, ისინი არ წარმოადგენენ პრაქტიკული საქმიდან (Sache) მოწყვეტილ ტექნიკას. ამ პერსპექტივიდან ისინი წარმოადგენენ მეთოდს, რომელიც „თავად საქმესთან არის შეზრდილი“. ¹⁸

ახლა მინდა, თქვენი ყურადღება მივაპყრო იმ აშკარა მსგავსებას, რაც ჰაიდეგერსა და ეთნომეთოდოლოგიას შორის არსებობს. ორივეგან აქცენტი „მეთოდზე“ კეთდება, რამდენადაც საქმე პრაქტიკულ პროცედურას ეხება (გარფინკელთან ეს არის *წერის მეთოდი*, რითაც ადგილობრივი წესრიგი იქმნება). ამასთან, ამ ორ პოზიციას შორის მნიშვნელოვანი განსხვავებაცაა: მაშინ, როცა ჰაიდეგერისთვის მეთოდი უეჭველად დამახასიათებელ ორმხრივობაზე მიუთითებს, გარფინკელი საერთოდ არ ითვალისწინებს ამ უკანასკნელ ასპექტს და გვიანდელ შრომებში უბრალოდ უგულვებელყოფს მას.

ყოფნა და დროში ზემოხსენებული მეთოდური ასპექტი განხილულია როგორც „ძირითადი ცნებების“ „დაფუძნება“. ეს ცნებები ძირითად ცნებებად იწოდება, ვინაიდან მათი მიღება შესაბამისი დარგის წინასწარი შესწავლის შედეგად უნდა მოხდეს, რაც სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა იმას, რომ „ყოფიერი“ მისი „ყოფნის ძირითადი კონსტიტუციის

17 M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, Bd. 21, Frankfurt a.M. 1976, გვ. 410.

18 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, გვ. 430.

საფუძველზე“ განიმარტება. ამ აზრით, ჰაიდეგერი „უკან-მიდევნებულ ლოგიკას“, რომელიც „მეცნიერების შემთხვევით მდგომარეობას თავის მეთოდზე გამოცდის“, „შემოქმედებით ლოგიკას“ უპირისპირებს, რომელიც წინმსწრებად მოქმედებს და, ასე ვთქვათ, „წინდანინ შედის ყოფნის განსაზღვრულ სფეროში“.¹⁹ ეს ლოგიკა შემოქმედებითია იმდენად, რამდენადაც იგი შეწყვილებულია მუნყოფნის ყოველდღიურ ექსისტენცთან და სამყაროს როგორც მთელის გაგების პარალელურად ყალიბდება, რაც იმავდროულად ნიშნავს, რომ ხდება პრაქტიკული გაგების მეთოდების უწყვეტი წარმოება: ადგილობრივი წესრიგის წარმოება (თუ ცნობილ გამოთქმას გამოვიყენებდით).

4

კვლავ მივუბრუნდეთ ჰაიდეგერის საჰაბილიტაციო ნაშრომს, რათა იგი ფორმალური მაჩვენებლის გვიან ფორმულირებული და აქ მოკლედ წარმოდგენილი მეთოდის პერსპექტივიდან განვიხილოთ. ამ თვალსაზრისიდან მყისიერად ყურადღებას იპყრობს „haecceitas“-ს იდეა. მე თავს უფლებას ვაძლევ (ვახდენ რა ჰაიდეგერის სოციოლოგიურ რელატივირებას) და „ამგვარი-ახლა-აქ“-ს კონკრეტული საგნის პრაქტიკულ ფორმალიზაციას ვუნოდებ, რომელიც არ შეინოვება განცალკევებულობაში, არამედ მასზე მითითება ხდება სხვა საგნებთან ერთიანობის კონტექსტში. როცა ცალკეული ნივთის სახელდებას ვახდენთ, უფრო მეტს ვეგულისხმობთ, ვიდრე „თავად ნივთს“, ვინაიდან ნივთში არ იგულისხმება მხოლოდ მისი ხელმისაწვდომობა. ეს „მეტი“ შესაძლოა უახლოეს მომავალთან ანდა ისეთ რამესთან უშუალო მიმართებას გამოხატავდეს, რაც უკვე გარდასულია, რათა სულში დაფარული მოგონება („რაკი ამ ნივთთან ყოველთვის ამგვარი ურთიერთობა გვაქვს“) აღძრას. სამყარო-ში-მოქმედების ყოველდღი-

19 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, გვ. 10.

ური ქსელი სწორედ ასეთი შენაზარდებიდან, მინიშნებებიდან და ფარული წინ და უკან მიმოხილვიდან არის ნაქსოვი, რომელიც უფრო მეტად ცდილობს ფორმალური მინიშნების გააქტიურებას, ვიდრე აბსტრაქტულ ცნებათა კაფსულაში შებოჭვას. რა თქმა უნდა, ეს არ არის ჰაიდეგერის საჰაბილიტაციო ნაშრომის ენა, მაგრამ მისი გამოყვანა შესაძლებელია იმ ფორმიდან, რა ფორმითაც ჰაიდეგერი *simplex apprehensio*-ს სქოლასტიკურ იდეას განიხილავს.

ფორმალური მაჩვენებლის ენის შემჩნევა, თუნდაც ჩანასახოვანი ფორმით, უკვე დუნს სკოტზე გამოკვლევაშია შესაძლებელი. ავილოთ ჰაბილიტაციის პირველივე აბზაცი და ყურადღება მივაქციოთ იმ სიტყვებს, რომელთაც ხაზს უსვამს (ცხადია, არა შემთხვევით) თავად ჰაიდეგერი:

ფაქტობრიობანი მხოლოდ მიანიშნებენ; რა არის მათი მაჩვენებლობის საზრისი? ნაჩვენები უშუალოდ წარმოდგება ჩვენ წინაშე და ჩვენ მას უშუალოდვე ვნედებით. მას არ სჭირდება სხვაზე გადახვევა; ჩვენი მზერა სიმყარეს სწორედ იმის მეშვეობით იძენს, რაზე მინიშნებაც შეიძლება.²⁰

ალბათ არც კი არის საჭირო იმაზე მითითება, რომ აქ „აღნიშვნა“ და „ჩვენება“ არა რაიმეს თემატურ ხედვას, არამედ მასზე ალუზიურ, პრაქტიკულ „მინიშნებას“ გულისხმობს. მეორე მხრივ, ფორმალიზაციის მომენტი ხასიათდება როგორც ყოველდღიურ ადამიანში შინაგანადმყოფი უნარი, რომელიც ერთგვაროვან, კატეგორიალურ მედიუმზე პროეცირებით ახდენს ინდივიდუალური, თავისთავად განსხვავებული საგნების იდენტიფიცირებას. ჰაიდეგერი დაულალავად ამტკიცებს, რომ კატეგორიები ფილოსოფოსის მიერ მოპოვებული წმინდა იდეები კი არ არის, არამედ ბუნებრივი რეალობის შინაგანად დამახასიათებელი თვალსაზრისებია. ისინი მაღალი თეორიის „ზეციდან“ როდი ჩამოცვენილან, არამედ

20 M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre von Duns Scotus*, გვ. 155.

თეორიული რეფლექსიის „განცვიფრებას“ იწვევენ, როგორც განცდილი სინამდვილეები. ამ აზრით, როგორც ჰაიდეგერი თავისი საჰაბილიტაციო ნაშრომის დასკვნაში აღნიშნავს, კატეგორიები სხვა არაფერია, თუ არა „ისტორიის“ მომენტი; უფრო მეტიც, მათ მნიშვნელობას სწორედ ისტორია ადგენს, როცა ამ უკანასკნელს გავიგებთ როგორც ხდომილებათა ნაკადს. ამგვარად გაგებული კატეგორიები („უკანასკნელი რამ“, რისი შეცვლაც ხდება სამყაროს ნივთებთან) არ შეიძლება განისაზღვროს „სკოლის სახელმძღვანელოსამებრ“. დუნს სკოტთან ერთად, ჰაიდეგერი ფიქრობს, რომ მის არსზე მხოლოდ „მინიშნება შეიძლება“ (*notificari*) და მისი მხოლოდ „აღწერა“ შესაძლებელი.²¹ სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, შეუძლებელია მათი დედუცირება. აქედან მომდინარეობს თეორიული ობიექტივირების კრიტიკა, რამდენადაც იგი ჩემ წინ მდებარე საგნის თავდაპირველი მოცემულობიდან ამოდის: ყოველი ჩემ წინ მდებარე ნივთი განცდაში არის „ნან-ედომი“ და ეს „წინ“ ყოველთვის ნივთთან მიმართებების სათანადო ქსელზე მიაწვდის. ჩემი განსხვავებული სივრცითი დისპოზიციების მიუხედავად, რომლის მიხედვითაც მე ყოველთვის ჩემ წინ მდებარე საგნებთან უნდა მქონოდა საქმე, უპრობლემოდ ვახდენ საგნების დადგენას განსაზღვრულ თვალსაზრისში (აქ საქმე ეხება იმას, რაც ზემოთ აღინიშნა როგორც პრაქტიკული ფორმალიზაცია), ვინაიდან ადგილის ცვლილების მიუხედავად, ყოველთვის თვალწინ მაქვს პერსპექტივა (წინ), რომლის მეშვეობითაც ნივთებს განვიხილავ.

ამ ნაშრომის არსებითი პუნქტია ის, რომ ამგვარი მიმართება სანყისი (ყოველდღიური) ინდიფერენციდან ვითარდება (და ფორმალური მაჩვენებლით გამოიხატება),

21 იქვე, გვ. 189; ასეთი გაგება, რომელიც გათავისუფლებულია სქოლასტიკური ენისგან, მიგვანიშნებს დ. დეიანოვის თეზაზე აზროვნების წინარეპრედუკატიული ევოლუციონის შესახებ. (იხ. D. Deyanov, *Einführung in die Logik und Methodologie der Humanwissenschaften. Die Humanitaristik nach dem Tod des Menschen*, Plovdiv 2001, გვ. 141).

რომელშიც მე, ნამოქმედარი ობიექტი, ხდომილება, სხვა მეებთან მიმართება და სამყარო განუსხვავებელია, თუმცა ყოველ კონკრეტულ სიტუაციაში პრაქტიკულ განსხვავებას ექვემდებარებიან. დასაწყისში ციტირებული ჰაიდეგერის გამონათქვამიც სწორედ ამ მიმართულებას ეკუთვნის. აქ საქმე ეხება იმას, რომ „უეჭველი მიყურადების ნატიფი დისპოზიცია სუბიექტურობის უშუალო სიცოცხლეში და მის იმანენტურ კავშირ-მიმართებაში გაცხადდეს, სუბიექტის მკაცრი ცნების გარეშე“.²² ეს არასაკმარისად განსაზღვრული გამონათქვამი ჰაიდეგერის საჰაბილიტაციო ნაშრომიდან ყოფნა და დროში აბსოლუტური და ყოვლისმომცველი პოზიციის სახით ჩამოყალიბდა, სადაც ფორმალური მინიშნება ფაქტობრიობასთან მიმართებაში გარკვეულ მგრძნობელობას ავლენს არა მის უშუალო კონკრეტიაში, არამედ მის ყოველდღიურ ინდიფერენცში: ანალიზის დასაწყისში მუნყოფნის ინტერპრეტირება განსაზღვრული ექსისტირების დიფერენცში კი არ უნდა მოხდეს, არამედ მის ინდიფერენტულ თავდაპირველადობაში უნდა გამოჰყლავდეს. „მუნყოფნის ყოველდღიურობის ეს ინდიფერენცი არარა კი არ არის, არამედ – ყოფიერთა პოზიტიური ფენომენალური ხასიათი“.²³ ამ თვალსაზრისით, მინიშნება ყოველთვის ფორმალური უნდა იყოს, ვინაიდან განცდის უშუალობის მოსახსნელად იგი დისტანციას უნდა ქმნიდეს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ფორმალური მინიშნება არა მხოლოდ სამყარო-ში-ყოფნის ფორმაა, არამედ ის ნირიცაა, რაც სამყარო-ში-ყოფნის გასაგებობას უზრუნველყოფს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, პრაქტიკული სამყარო-ში-ყოფნა ამორფული კი არ არის, არამედ სტრუქტურირებულია. ყოველდღიური მოქმედება ძირეული ინდიფერენციის კონტექსტშიც კი არ ითქვიფება განცდათა ნაკადში და წესრიგის წარმომშობად ყოფნისათვის („დალაგების“, „წესრიგში მოყ-

22 M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre von Duns Scotus*, გვ. 343.

23 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 43.

ვანის“ აზრით) გარეგან წესრიგს არ საჭიროებს. სწორედ ამ შემთხვევაში არის შესაძლებელი, რომ ფორმალური მინიშნება ინტერპრეტაციის მეთოდადაც გამოვიყენოთ.

ეს ნაშრომი სოციოლოგიური ინტერპრეტაციის განუსაზღვრელობაზე მითითებით დავიწყეთ, რაც მისი აღწერის ენის ეთნომეთოდოლოგიურ დილემაში გამოიხატება და მსურს, იგი მეთოდის ეთნომეთოდოლოგიური პრობლემის იმ ასპექტზე მითითებით დავასრულო, რაც ამ პრობლემური დილემის გარდაქმნას გამოხატავს. ამ გარდაქმნის საწვდომად ფორმალური მაჩვენებლის კონტექსტი გადამწყვეტია.

ჩვენ უკვე ვახსენეთ ფორმალური მინიშნების „წინასწარი“ სამუშაო, რომელიც თან ახლავს ყოველდღიურობის მოდუსში ექსისტირებადი მუნყოფნის „შემოქმედებით ლოგიკას“. ვფიქრობ, ორივე ეთნომეთოდოლოგიური „პოლიტიკა“ – რომელსაც გარფინკელი ეთნომეთოდოლოგიის პროგრამაში აღნიშნავს როგორც „ეთნომეთოდოლოგიის მეთოდების ადეკვატურობის მოთხოვნას და ეთნომეთოდოლოგიის მოთხოვნას, რომ მეთოდები ზუსტად იყოს მორგებული იმ ფენომენზე, რომლის წარმოშობასაც ისინი აღწერენ“²⁴ – სწორედ ამგვარ ლოგიკას ისახავს მიზნად. ეჭვგარეშეა, რომ ამ მოთხოვნებს ვერ შეესაბამება ვერც „თანამონაწილე დაკვირვების“ მეთოდი და ვერც რეტროსპექტული აღწერის ხერხი (გარედან მინიშნება), არამედ მხოლოდ ადგილობრივი წესრიგის წარმოების „ენდოგენური ლოგიკა“. „ფორმალური ანალიზის“ მეთოდებს, რამდენადაც ისინი რეტროსპექტულ აღწერას ემყარებიან, არ ძალუძთ განფარონ „წევრთა მეთოდები“ როგორც პროსპექტიულად მოქმედნი. როგორც წესი, რეტროსპექტული აღწერა *quiddity*-ს შინაარსს („რაობა“ როგორც ცნებითად სტაბილიზებული მნიშვნელობის ბირთვი) მიემართება, მაშინ როცა „წევრთა“ პროსპექტიული

24 H. Garfinkel, *Ethnomethodology's Program. Working out Durkheim's Aphorism*, A. Warfield Rawls (Ed.), New York 2002, გვ. 69.

მოქმედება *haecceity*-ის ფორმალობაზე მიაწინებს. როგორც გარფინკელი – დიურკჰაიმის ინტერპრეტირებისას – სხვა ადგილას შენიშნავს, „სოციალური ფაქტების ობიექტური რეალობა“ იმიტომ არის „ფუნდამენტური სოციოლოგიური ფენომენი“, რომ არ არსებობს მისგან „გადახვევის“ შესაძლებლობა, რაც თანაწევრის უწყვეტ მოქმედებას „შეაფერხებდა“. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, არ არსებობს შესვენება ამ სამუშაოდან.²⁵ ყოველი მუშაობა, რომელიც თანაწევრის მუშაობით იქნებოდა დაკავებული, სხვა დროითი სტრუქტურის მქონედ წარმოდგებოდა.

25 H. Garfinkel, „Respecification: Evidence for Locally Produced, Naturally Accountable Phenomena of Order, Logic, Reason, Meaning, Method, etc. in and as of the Essential haecceity of Immortal Ordinary Society, (I) – an Announcement of Studies“, in: *Ethnomethodology and the Human Sciences*, G. Button (Ed.), Cambridge 1999, გვ. 11.

აფექტურობა და ნეგატიურობა.

განაზრებები აფექტურობის პრაქსეოლოგიური კონცეფციის შესახებ ჰაიდეგერზე დაყრდნობით

სვეტლანა საბევა

„ჩვენი შეგრძნებები და ჩვენი გრძნობები, დიდი ხანია, აღარაფერს გეპირდებიან, ისინი, უბრალოდ, ჩვენ გვერდით განაგრძობენ ისეთსავე პომპეზურსა და უსარგებლო არსებობას, როგორც სახლის ცხოველები. გამბედაობა იქნებოდა საჭირო განწყობილებათა არარსებობის აღიარებისთვის, რომლის წინაშეც განუწყვეტილად უკან იხევს ჩვენი ეპოქის არასრული ნიჰილიზმი. ჩვენ ვართ პირველი ადამიანები, რომელთაც განწყობილებები აღარ აქვთ; პირველი ადამიანები, რომლებიც, ასე ვთქვათ, არამუსიკალურები არიან: განუწყობლები, ე.ი. მოწოდების უქონელნი.“¹

იქიდან გამომდინარე, თუ ვინ ვართ ჩვენ, შეიძლება დავეთანხმოთ ან არ დავეთანხმოთ ჯორჯო აგამბენის მიერ ეპოქისთვის დასმულ დიაგნოზს. ზოგიერთმა ჩვენგანმა შეიძლება ჰაიდეგერის მოსაზრება გაიზიაროს და თქვას, რომ ისე, როგორც „ღრმა მოწყენილობის ეპოქაში“, დღესაც ჩვენ თვითონ არ ვაძლევთ განწყობილებებს „ყოფნის შესაძლებლობას“ და ამით ჩვენც „არ ვცხოვრობთ ჩვენი არსების მიხედვით“: „მუწყოფნის წინაშე შიშის გამო.“ მიუხედავად ამისა, შეგვიძლია, აგამბენის დიაგნოზი აზროვნების სტიმულად გამოვიყენოთ და დაკარგული დროის განწყობილებათა ძიებას მივუცეთ.

წინამდებარე სტატია წარმოადგენს მცდელობას, აფექტურობას პირდაპირი გზით დაუუახლოვდეთ, რამდენადაც იგი იმგვარი მიზიდულობის ძალაა, რომელიც უნაშთოდ არც ერთ მნიშვნელობაში არ იკარგება; ამას კი განვახორ-

ციელებთ მუნყოფნის ჰაიდეგერისეულ ანალიტიკასა და მოქმედების სოციალურ თეორიებს შორის მოძრაობით. მთავარ ორიენტირს ამ ველზე პრაქსეოლოგიკური მიდგომა გვთავაზობს, რომელიც „აფექტების ადგილს“ განცდათა უნივერსუმიდან გამიჯნავს და მას წარმოადგენს, როგორც პრაქტიკულ სამყაროში მოპოვებულ „აფექტურ შვებას“. ლოგიკურ გამოკვლევებში, სიხარულის ცნობილ მაგალითზე დაყრდნობით, ჯერ კიდევ ჰუსერლი მიუთითებს, თუ როგორ გადადის გრძნობა ნივთიდან ხდომილებაზე: „ხდომილება ვლინდება როგორც ვარდის ალმურში დავანებული. სიხარული კი ხდომილებიდან იღვრება“.²

მართალია, პრაქტიკის სამყაროს აფექტური ფორმები ფენომენებად გვევლინებიან, მაგრამ ისინი არ არიან ჩვეულებრივ „გამოხატულნი“ და არ გვეძლევიან, როგორც ენის მეშვეობით წინასწარ განმარტებული აფექტები და ვნებები. აფექტური ფორმების მოხსნა-შენახვისათვის, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა „ყოველდღიურობის თავისუფალი ხედვის მიტოვებულობა (დამშვიდებულობა)“.³ სწორედ ამ მდგომარეობაში გვეუფლება განცვიფრება, რამდენადაც, როგორც ეს მუნყოფნის ჰაიდეგერისეული ანალიტიკის ქვემოთე გადმოცემიდან გამოჩნდება, მთლიანად ვინმსჭვალეებით აქტიური ნეგატიურობით („არარაობით“). ონტოლოგიური მოძრაობის ცნებების მეშვეობით, ჰაიდეგერი ცდილობდა როგორმე ფორმალურ გამოთქმაში მოექცია აქტიური ნეგატიურობა. ყოველი მათგანი ორი მიმართულებით იცვლება: „თავისი თავიდან“ გამოდის და „თავისი თავისკენ“ გადადის, რაც კარგად ჩანს შემდეგ ექსისტენციალურ ფორმულაში: „მუნყოფნა, უწინარეს ყოვლისა, ყოფნის საკუთარი შესაძლებლობაა, რომელიც ყოველთვის გატყორცნილია თავისი

2 E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, Hamburg 1992, გვ. 408.

3 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt a.M. 1983, გვ. 137.

თავიდან და 'სამყაროშია' ჩავარდნილი".⁴ აქტიური ნეგატიურობისა და პირველადეექტურობის როგორც მამოძრავებელი ძალის საბოლოო საწყისს ჰაიდეგერმა მიაგნო არა ყოფნა და დროში, არამედ ცოტა ხნის შემდეგ დაწერილ ნაშრომში რა არის მეტაფიზიკა: მათი წყარო სხვა არაფერია, თუ არა არარასთან შეხვედრა და „არმყოფი მინიშნების“ მოძრაობა, რისი წყალობითაც ყოფიერი არის და „არარაობა არ არის“.⁵

1

ვიდრე ჰაიდეგერის კონცეფციის ქმედითი მოტივების განხილვას მივუბრუნდებოდეთ, მანამდე მოკლედ შევხებით სოციოლოგიური მოქმედების თეორიების მემკვიდრეობას აფექტების ასპექტით.

გაგებითი სოციოლოგიის (ვებერი/შიუტცი) ჰორიზონტში, რომელიც „სოციალური სამყაროს გრძნობადი აგებულების“ აბსტრაქციას გულისხმობს, მართალია, აღქმული და მონიშნულია მოქმედების აფექტური „საზრის-კონტექსტები“, მაგრამ იქ ეს თემა ex negativo განიხილება. ეს დამოკიდებულია გაგებითი სოციოლოგიის საზრისის ცნების თავისებურებებზე, რომელიც მრავალმხრივი რაციონალიზების სხვადასხვა ტენდენციის – უკანასკნელი გაგებულია, როგორც „თემატური საზრისი“ (როგორც საზრისის ყოველდღიური კონსტიტუციის, ისე სოციოლოგიური გაგების მეთოდის ნიადაგზე) – ზეგავლენით განვითარდა. ვებერისთვის მნიშვნელადი მტკიცება, რომ „გაგება მიმართების იმ განმსაზღვრელ მომენტებს ემყარება, რომლებიც ფუნდამენტურად „კომუნიკაბელურნი (ე.ი. მეტყველების მეშვეობით გაზიარებადნი) არიან“⁶, შეიძლება შიუტცზეც გავავრცელოთ. ამრიგად, აფექტურობა თეორიულ ნეიტრალიზებას ექვემდუ-

4 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, გვ. 175.

5 M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a.M. 2007.

6 J. Weiss, *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, München 1975, გვ. 53.

ბარება, რაც ინტერსუბიექტური კომუნიკაციის სამყაროში გრძნობების რაციონალურ ზედამხედველობასა და მნიშვნელობათა სტაბილიზებას შეესაბამება.

ცნობილია, რომ მაქს ვებერი – ამოდის რა „ვნების“ სრულიად ბუნდოვანი გაგებიდან, როგორც საგნობრივ ანალიზში, ისე მეთოდოლოგიურ განაზრებებში – მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს „საკუთარ თავთან მიმართების ირაციონალურად და აფექტურად განპირობებულ საზრისის კონტექსტებს“, რომლებიც ზეგავლენას ახდენენ მოქმედებაზე, რათა ისინი „საზრისისგან უცხო პროცესებთან“ ერთად განსაზღვროს და სოციოლოგიურად გასაგები გახადოს⁷, როგორც „საზრისიანი ქმედების საზღვრები“. ერთი რამ კი ცხადია: აფექტში იგი ინტენციონალურსა და კომუნიცირებად განცდას გულისხმობს და, უპირველეს ყოვლისა, მხედველობაში აქვს ისეთი „აქტუალური აფექტები“, როგორიცაა „შიში, მედიდურობა, შური, სიყვარული, აღფრთოვანება, სიამაყე, შურისძიების სიყვარული, პოეტურობა, თავდადება და ყველა სახის ნდომა“⁸. ნიშანდობლივია, რომ მეთოდის, რომელიც ტიპებს აყალიბებს, სოციალურ ქმედებათა საზრისიანი ორიენტირების (მიზანრაციონალური, ღირებულებითად რაციონალური და ტრადიციული) ფონიდან წარმოქმნის „აფექტური ქმედების“ ევიდენტურად განპირობებულ ხაზგასმას (hervorheben) და არა მხოლოდ შემეცნებისთეორიულ განწმენდას. ეს, ერთი მხრივ, განაპირობებს მის მნიშვნელობას გამგები სოციოლოგიისთვის, როგორც „სინამდვილის შესახებ მეცნიერებისთვის“, რომელიც აფექტებსა და გრძნობებსაც მოიცავს; ეს უკანასკნელი კი სხვა არაფერია, თუ არა საზრისის საზღვრითი გამოვლინებანი, როგორც სოციალური სინამდვილის მოტივაციის ძალები; ისინი თავად მოქმედი სუბიექტებისთვის, როგორც „გასაგები საზ-

7 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Frankfurt a.M. 2005, გვ. 51, 18.

8 იქვე, გვ. 5.

რისიანი კონტექსტები“, მისანდომნი არიან და თემურად გახდომის/გათემურების პოტენციალს ფლობენ, როგორც ეს ქარიზმის „ემოციური თემურად გახდომის“ შემთხვევაშია. მეორე მხრივ, ვებერთან სხვა ტენდენციაც შეიმჩნევა: კერძოდ, აფექტების დადგენისა და შეზღუდვის ის მოვლენა, რასაც ალფრედ შიუტცი, მოგვიანებით, „საზრისის ჩაკეტილ პროვინციებს“ უწოდებს. აფექტების სოციალურ-ონტოლოგიურ სტატუსზე ფართოდ გავრცელებულ შენიშვნებთან შედარებით, ვებერი უფრო ერთმნიშვნელოვნად ახდენს იმ საკითხის თემატიზებას, თუ როგორ მიმართებაში უნდა იყოს სოციოლოგიური გაგება „ირაციონალურ, აფექტურად განპირობებულ, თვითმიმართების საზრისის კონტექსტებთან“: ისინი უნდა განვიხილოთ მოქმედების წმინდად მიზანრაციონალური კონსტრუირების პროცესიდან „გადახვევად“.⁹ რაციონალობის ორგვარი განსაზღვრების – სახელდობრ, მნიშვნელობის ტიპების შემქმნელი რაციონალობა და ქმედების „ობიექტური სისწორის რაციონალობა“ – საპირისპიროდ ვებერთან აფექტები გვევლინება ყველაზე სუსტ ნაწილად შემეცნების თეორიის შედარებით შეზღუდული ხედვის სისტემაში.¹⁰

9 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, გვ. 5.

10 ყოველივე ეს, რა თქმა უნდა, ძალზე უხეშ სქემას ქმნის. იოჰანეს ვაისი დეტალურად აანალიზებს აფექტურობასა (მთაგრძნობითი გაგება, როგორც აფექტური მოქმედება) და რაციონალობას (მიზანრაციონალური მოქმედება, როგორც რაციონალური გაგება) შორის არცთუ მარტივ მიმართებას, რაც თავად ვებერს თანამიმდევრულად არ განუვითარებია. ამ კავშირის გამაშუალებელი წევრი ღირებულებაზე ორიენტაციაა: „ვებერის დადგენის მიხედვით, სწორედ დანაწევრებადი ღირებულებები იძლევიან – როგორც ყოველდღიურ ცხოვრებაში, ისე მეცნიერებაში – სხვისი გრძნობიერი მდგომარეობების გაგებისა და მათ შესახებ კომუნიკაციის შესაძლებლობას. ამგვარი გაგება – „ინტუიციის“ გამო, ვებერის უიმედო ძალისხმევათა საპირისპიროდ – გაშუალებადია იმ აზრით, რომ იგი უკვე ობიექტივირებული ანდა ჯერ კიდევ ობიექტივირების პროცესში მყოფ ღირებულებათა მეშვეობით ხორციელდება. საქმე ეხება ნაგარაუდებ საგნებს იმდენად, რამდე-

ალფრედ შიუტცის გაგებითი სოციოლოგიის ფენომენოლოგიურ ვარიანტში, შემეცნებისთეორიული ინტერესი „აფექტური ქმედების“ შემოსაზღვრული ტიპისადმი ცხადად არ გამოიკვეთება. თუმცა, ამისთვის შიუტცი იმ მუდმივად ანმყოფი აფექტური ფონის თემატიზებას ახდენს, რომელიც ყოველდღიურ ქმედებათა სისტემას „მოქმედებათა“ სისტემის სახეს ანიჭებს და, როგორც ასეთი, ჩრდილის სახით არსებობს. შაიდეგერის კვალად, შიუტცი ამ ფონს „ძირულ შიშს“ უწოდებს¹¹. თავის შრომაში ესე სხვადასხვა სინამდვილეთა შესახებ იგი წერს:

სრული საფუძვლით შეიძლება იმის მტკიცება, რომ ქმედითობათა მთელი ეს სისტემა, რომელიც ჩვენს ბუნებით პოზიციონირებას წარმართავს, თითოეული ჩვენგანის გამოცდილებას ემყარება: მე ვიცი, რომ მოვკვდები და მე ვძრწი სიკვდილის წინაშე. ჩვენ გთავაზობთ, ამ საფუძველმდებარე გამოცდილებას ფუნდამენტური ძრწოლა ვუწოდოთ. ეს არის პრიმორდიალური წინასწარგანჭვრეტა, საიდანაც ყველა სხვა გამომდინარეობს. ფუნდამენტური ძრწოლიდან მომდინარეობს იმედებისა და შიშების, სურვილების, შანსებისა და რისკების ერთმანეთთან მიმართებაში მდგომი სისტემები, რომლებიც ბიძგს აძლევენ ადამიანებს იმგვარი ბუნებრივი პოზიციონირებისთვის, რომ სინამდვილე

ნადაც აფექტური დისპოზიციები და მდგომარეობები ფაქტობრივად ამგვარი ღირებულებების საფუძველზეა სტრუქტურირებული და განსაზღვრული“ (J. Weiss, *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, გვ. 5). ამ განმარტებებში, ერთი მხრივ, ხაზგასმულია, რომ ვებერი აღიარებს აფექტების სოციალურობის მოსაზრებას, მეორე მხრივ კი, ირკვევა, რომ „რაციონალობა, როგორც საზრიხსე მიმართული მოქმედება“, „გაგებითი სოციოლოგიის ძირითადი იდეაა“, რაც შემეცნებისთეორიულ მიზანდასახულობას სცილდება (იქვე, გვ. 57).

11 შიუტცის შაიდეგერთან დაპირისპირების კვალი განსაკუთრებით ნათლად იკითხება მის ხელნაწერ შრომაში პიროვნების პრობლემა სოციალურ სამყაროში, სადაც „ფუნდამენტური ძრწოლის“ პირველი მონახაზიცაა მოცემული. (იხ., A. Schütz, *Das Problem der Personalität in der Sozialwelt*, Konstanz 2003b, გვ. 130).

დაიმორჩილონ, სიძნელეები დაძლიონ, გეგმები მოხაზონ და განახორციელონ.¹²

ცხადია, შიუტცს არ აინტერესებს ფუნდამენტური ძრ-
წოლა, როგორც „მეტაფიზიკური“ ფენომენი. მას მხოლოდ
ის შედეგები აინტერესებს, რომლებიც აქედან *ego agens*-ის
მომავლის სტრუქტურის ასპექტით გამომდინარეობენ; კერ-
ძოდ, მისთვის ინტერესის საგანია პროექტების ის იერარქია,
რომლებიც მოქმედების სამყაროში არიან მოთავსებულ-
ნი, როგორც „გამორჩეული სინამდვილე“. ამიტომ, შიუტცი
ხაზს უსვამს იმას, რომ ეს ფუნდამენტური გამოცდილება
სრულიადაც არ უქმნის საფრთხეს სინამდვილის „რწმენას“
და მით უმეტეს, არ ანადგურებს მას. რამდენადაც იგი „ჩვე-
ნი ექსისტენციის, როგორც ადამიანური არსების კორელატია
ყოველდღიური ცხოვრების გამორჩეულ სინამდვილეში“, ის
პრაქტიკულად მუდმივ გამორიცხვას ექვემდებარება. ნიშან-
დობლივია, რომ შიუტცი სწორედ ამ კონტექსტში განიხი-
ლავს ბუნებრივი განწყობის სპეციფიკური ეპოხეს იდეას –
როგორც სინამდვილის არსებობაში დაეჭვებას. შეგვიძლია
ვივარაუდოთ, რომ ეპოხე, როგორც მუდმივად ანმყოფი
ნეგატიური ფენის ნეიტრალიზაცია (იქნება ეს ფუნდამენტუ-
რი ძრძწოლა თუ ეჭვი), რომელიც, ასევე, შესაძლებელს ხდის
„ჩაკეტილი საზრისის პროვინციებს შორის“ განმარტებითი
მიმართებების არსებობას, წარმოადგენს ევრისტიკულ მო-
მენტს – შიუტცის ყველაზე მნიშვნელოვან წვლილს აფექ-
ტურობის თემატიკაში. „სხვადასხვაგვარი სინამდვილეების“
იდეასთან ერთად, იგი ასუსტებს „ნაიფურობასა“ და „რეფ-
ლექსურობას“, ასევე „რაციონალობასა“ და „ირაციონალო-
ბას“ შორის პოლარიზაციას. ამავდროულად, მოქმედების
მუდმივად ანმყოფი აფექტური ფენები – „იმედები და შიშე-
ბი“ – შიუტცის მიხედვითაც თავიანთ არსს ფუნქციური გა-

12 A. Schütz, *Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten*, Konstanz 2003a, გვ.
204.

მოყენების შუქზე ავლენენ ყოველდღიურობის ანკლავში, სახელდობრ, რაციონალიზების პროცესის მეორე მხარედ, რომელშიც ყოველთვის იფარება ქმედებათა კონტექსტის პათოლოგიური მომენტი.

ვებერ-შიუტცის გაგებითი სოციოლოგიის თეორიის საპირისპიროდ, ბურდიეს პრაქსისისა და ჰაროლდ გარფინკელის ეთნომეთოდოლოგიის თეორიები ცხად რეორიენტაციას წარმოადგენენ. თავდაპირველად, ისინი მოქმედებისა და საუბრის აფექტურ ფონს სოციალური წესრიგის ფენომენისთვის კონსტიტუტივურ ელემენტად მიიჩნევენ, ნაცვლად იმისა, რომ იგი *ex negativo* განიხილონ, როგორც მიუწვდომელი საზღვრითი ფენომენი; ამით უარი იქნება ნათქვამი ფუნდამენტური ძრწოლის განზომილებაზე. როგორც აშკარად ანტიკარტეზიული ორიენტაციის მქონეთ, მათ მხედველობაში აქვთ არა მოქმედი და მოლაპარაკე, არამედ „მოქმედებენ“ (ჰაიდეგერთან ერთად რომ ითქვას: „Man“ მოქმედებს). ამ გაგებით ისინი ამჟღავნებენ ჰაბიტუალიზებული აფექტურობის იდეასთან სიახლოვეს, თუმცა სრულიად განსხვავებული თეორიული და ემპირიული გზებით. ფენომენალურ სიბრტყეზე პრაქტიკის სამყაროთა თვითსტრუქტურირება მიზანთა ტელეოლოგიის მეშვეობით კი არ მიმდინარეობს, არამედ ასეთი რამ სამყაროს მიერ წამოყენებულ პრეტენზიებსა და მათზე („ჰაბიტუს“/“წევრების“) შესატყვისობებს შორის აფექტური (ცოტად თუ ბევრად მყიდვე) თანამონაწილეობის საფუძველზე ხდება. პიერ ბურდიე თავის „მოქმედების ფილოსოფიას“ „დისპოზიციურს“ უწოდებს და აქ ორ რამეს გულისხმობს:

„დისპოზიციის“ სახელწოდება ყველაზე ადეკვატურია იმის გამოსახატავად, რასაც ჰაბიტუსის ცნება (დისპოზიციათა გარკვეული სისტემა) მოიცავს: უპირველეს ყოვლისა, იგი გამოხატავს ორგანიზებული მოქმედების შედეგს და გარკვეულწილად ისეთ სიტყვასთან ნათესაობას ამჟღავნებს, როგორიცაა „სტრუქტურა“; იგი აღნიშნავს ყოფნის ნირს,

ჰაბიტუს-მდგომარეობას (განსაკუთრებით, სხეულისა) და, უპირველეს ყოვლისა, პრედისპოზიციას, მიმართულებას, სწრაფვასა თუ მიდრეკილებას.¹³

შაროლდ გარფინკელიც, კრიზისის ექსპერიმენტიდან გამომდინარე, იმ კონტექსტის თემატიზებას ახდენს, რომელიც „ფონზე არსებულ ცოდნასა“ (როგორც მორალური წესრიგის პროდუქტი) და „სოციალურ აფექტებს“ შორის არსებობს.¹⁴ სავარაუდოა, რომ ბურდიესთან და გარფინკელთან ცხადად გამოკვეთილი აფექტურობის მკაცრ ცნებაზე მიმართება მათ ორივე ავტორის წინააღმდეგ განაწყობს, რამდენადაც ისინი პრაქტიკის სამყაროს საკუთრივი საზრისის და საკუთრივი ლოგიკის „ნეიტრალიზებას“ უპირისპირდებიან. პრაქტიკის სამყაროს რესტრუქტურირებაში „აფექტების ადგილისთვის“ ავტონომიური ძალის მინიჭებით ისინი „სუბიექტივირების“ იმ ხაზს ხსნიან, რომელიც შიუტცმა გაავლო. მოქმედების აფექტური გაგება თავის თავს აჩვენებს როგორც დაფუძნებული სოციალური წესრიგის მეორე სახე.

2

შიუტცის იდეას ბუნებრივი განწყობის თავისებური ეპოხეს შესახებ, რომელიც გარკვეული ტიპის ნეიტრალიზებას გულისხმობს, აფექტური ფორმების სპეციფიკური მოცემულობის პრობლემამდე მივყავართ. ეპოხე საცნაურს ხდის აფექტურობას არა როგორც უბრალო მოცემულობას, არამედ როგორც ყოველდღიური ცხოვრების სამყაროში ნეგატიურ ანმყოფობას, ანდა როგორც გადაყენებულ ფენომენს. შიუტცისგან განსხვავებით, რომელიც მხოლოდ მიაწინებს ფუნდამენტური ძრწოლის ამბივალენტურ მოცემულობაზე, როგორც „პრიმორდიალურ ანტიციპაციაზე“, ჰაიდეგერი –

13 P. Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylistischen Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1976, გვ. 466.

14 H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice Hall 1967.

განსაკუთრებით მოწყენილობის ანალიტიკაში – დეტალურად განიხილავს განწყობის მოცემულობის ფორმებს, რა სახითაც იგი „ვულგარულ“ ანდა განსჯაზე ორიენტირებულ ხელმისაწვდომობის ონტოლოგიას ეძლევა.¹⁵ მაობიექტივირებელი თემატიზება, რომელიც განწყობას განცდად გარდაქმნიდა, ე.ი. ობიექტად მოამზადებდა ცნობიერების ნაკადში, რათა მას დაკვირვებოდა, სხვა არაფერი იქნებოდა, თუ არა პოზიტიურობის რეგიონში გადავარდნა, სადაც თანაბრად ხელმისაწვდომია გაბატონებული. განწყობილება კი „მცოცავი არსების“ საკუთრივ მახასიათებლებზე მიუთითებს: იგი არსებობას და არარსებობას შორის მერყეობს, რჩება დადუმებული და შეუცნობელი, და მისი „დაძლევა/გადაღახვა“ მხოლოდ სხვა განწყობილების მეშვეობითაა შესაძლებელი.¹⁶ აფექტურობის პოზიციიდან პოზიტიურობის „ძირითადი დებულება“ „ნაიფურობის“ სფეროს მიეკუთვნება. რას ნიშნავს „ნაიფურობის არამაობიექტივირებელი დაძლევის“ პრინციპი და რა აზრით უნდა ვისაუბროთ, ამ შემთხვევაში, „რეფლექსურობის“ შესახებ?

რეფლექსურობის სოციოლოგიური თემატიზებისას – იქნება ეს შემეცნებისთეორიული მოთხოვნის, თუ „სოციალური რეფლექსურობის“ სახით – ხშირად მხედველობის მიღმა რჩებათ ის, რომ რეფლექსურობა ყოველთვის განსაზღვრულ ნაიფურობასთან თანაფარდობაში გვეძლევა. ამასთან დაკავშირებით, უპრიანია გავითვალისწინოთ ეუგენ ფინკის დებულება ფილოსოფირებასთან დაკავშირებით, რომელიც მან წამოაყენა ფენომენოლოგიური ფილოსოფიის ორ „ძირეულ ნაირსახეობას“ შორის დაძაბული მიმართების ასახსნელად; საუბარია, ერთი მხრივ, ჰუსერლისეული ცნობიერების კონსტიტუტიურ ფენომენოლოგიასა და, მეორე მხრივ, ჰაიდეგერისეული მუნყოფნის ექსისტენციალურ

15 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, გვ. 89-103; 117-119.

16 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 134-136.

ანალიტიკას შორის დაძაბულ მიმართებაზე. ფინკი წერს: „ყოველ ფილოსოფიას აქვს მისთვის განსაკუთრებული ნაივურობის ცნება, რომლითაც იგი იწყებს“.¹⁷ ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, განმარტავს იგი შემდგომ, რომ თითქოსდა ყოველ ფილოსოფიას ხელთ ჰქონდეს ნაივურობის თემატურად დამუშავებული ცნება, რისი მეშვეობითაც იგი შემეცნების სხვა წესების წინაშე თავის უპირატესობას ასაბუთებს. ეს იმას მოწმობს, რომ ნაივურობის მოკაშკაშე გაგება „ყოველი ფილოსოფიის დასაწყისის სასრულობის პრობლემას“, სახელდობრ, მისგან ნაგარაუდებ თვითისცხადებების რეგიონის გამოაშკარავებას მოჩვენებად წარმოაჩენს, რომელიც თვითისცხადებების უფრო ღრმა სფეროებში ფუძნდება.¹⁸ მეორე მხრივ, ნაივურობის შესაბამისი გაგება – ამგვარად გადაიდება ფინკისეული განმარტება, რომელიც, ამავედროულად, *philosophia perennis*-ის იდეაზე მიბმული რჩება – წარმოაჩენს იმის ნიშანს, თუ რამდენად აქტუალურია მოცემული ფილოსოფია; – ნიშანს იმისა, რომ იგი რალაცნაირი „ფაქტობრიობიდან“ გვესაუბრება, მისგან მოწმობას გვაძლევს და ამგვარი „ფაქტობრიობიდან“ სურს მასთან შეთანხმებულად გაიგოს საკუთარი თავი. ფსიქიატრ მედარ ბოსთან ცოლიკონურ საუბრებში¹⁹ ჰაიდეგერი აღიარებს, რომ ონტური გამოცდილებიდან ახალი ექსისტენციალები აღმოჩინდებიან. ამით იგი მკითხველს შეახსენებს, რომ ყურადღება მიაქციოს ადრეულ განცხადებას – სახელდობრ, ყოფნა და დროდან – „ყველა ჭეშმარიტ ფილოსოფიურ ‘ემპირიაზე‘“, რომელიც ფილოსოფიური აპრიორული კვლევისათვის „ფენომენალური ნიადაგის მომზადებას“ მოითხოვს.²⁰

სწორედ ამ შუქჭრილში უნდა განვიხილოთ „ნაივურობა“

17 E. Fink, *Studien zur Phänomenologie*, Den Haag 1966, გვ. 108.

18 იქვე.

19 M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, Protokole – Gespräche – Briefe, Frankfurt a.M. 1987, გვ. 259.

20 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 50.

და „რეფლექსურობა“, როგორც ორი პოლუსი, რომლებიც აზროვნების პროცესში წარმოიშობიან, შიუტცის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „კონტროლირებულ განწყობათა გაცვლით და სპეციფიკური ეპოხეს გამომუშავებით“. როგორც პოლუსები, რომლებიც ერთმანეთს ურთიერთსაზიაროდ აძლევენ მოტივაციას, ისინი არ ექვემდებარებიან გასაგნობრივებას და იერარქიზებას. ყოველი სპეციფიკური ეპოხე კი უნდა განვიხილოთ როგორც ისეთი რამ, რაც აფექტური ფორმების – „რწმენისა“ და „ზრუნვის“ ფორმების – ნეიტრალიზებას ახდენს; ამით მომზადდება თვით-დაჭერის შესაძლებლობა გულ-გრილობის განწყობაში სამყაროს სხვა რეგიონების სანინალმდეგოდ, რომლებიც შემოისაზღვრებიან, როგორც „საზრისის პროვინციები“. შიუტცის სიცოცხლის სამყაროს ონტოლოგია, პრაქტიკის ბურდიესეული თეორია და გარფინკელის ეთნომეთოდოლოგია აშკარად რეფლექსურად არიან განწყობილი ეპოხეს სპეციფიკური, მაგრამ კონტროლირებადი ფორმების მიმართ – სახელდობრ, სამყაროს „აფექტური განტვირთვის“ მრავალმხრივი ფორმების მიმართაც იმგვარად, რომ ამ საკითხში არ არიან ჰუსერლის ტრანსცენდენტალურ-ფენომენოლოგიური ზერაციონალიზმისგან დავალებულნი. ამ პუნქტში ისინი არსებითად ემხრობიან ჰაიდეგერს, რომელიც ფაქტობრიობის პერმენენტურობის ადრეულ ფაზას შემდეგი საკითხის გარჩევით იწყებს: რა მოდიფიკაციებს ექვემდებარება „ზრუნვა“ ფაქტობრივი ცხოვრების იმ მძაფრ მიმართებებში, რაც ყოველთვის არსებობს მეცნიერებასა და ფილოსოფიურ კვლევას შორის?²¹

სწორედ ამის გათვალისწინებით არის შესაძლებელი ნაივურობის თეზის ჰაიდეგერისეულ ფორმულირებათა წვდომა. ჰაიდეგერი წერს:

21 M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*, Bd. 27, Frankfurt a.M. 1985; *Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe*, Bd. 27, Frankfurt a.M. 1995; *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*, Stuttgart 2002.

ფაქტობრივი ცხოვრებისეული გამოცდილება არის განწყობისეულ, მიმართების შესაბამის-ინდიფერენტულსა და თვითკმარ მნიშვნელობაზე ზრუნვა. მუნ-ი აჩვენებს, რომ ამ გამოცდილების მსვლელობა მთლიანად ინდიფერენტულ ხასიათს ატარებს; რომ იმის განსხვავებები, რასაც მე გამოცდილებაში ვიღებ, შინაარსის თვალსაზრისით, ცვალებადია.²²

მუნყოფნის ანალიტიკასა და მეტაფიზიკაში მას ნაივურობა ესმის ონტოლოგიურ ინდიფერენტულობად ხელმისაწვდომობის ონტოლოგიის უპირატესი ბატონობის ნიშნით – „სხვადასხვა ტიპის მყოფების, როგორც ხელმისაწვდომების განურჩეველ ლიაობად“.

3

ამ განხილვის მიზანი გახლავთ აფექტურობის თემატიზების არაპირდაპირი მიდგომის აუცილებლობაში დაგვარწმუნოს და, ამავე დროს, ცხადყოს პრაქტიკის სამყაროში წინასწარ გაბატონებული ტენდენცია აფექტურ ნეიტრალიზებასა და ონტოლოგიურ ინდიფერენტზე. შემდეგი ნაბიჯი იქნება ჰაიდეგერიანული აზროვნების ზემოხსენებული სათაურის ფუნდამენტური ფიგურის განხილვა: საქმე ეხება მუნყოფნის ზრუნვის სტრუქტურას, რომელიც განმსჭვალულია ნეგატიურობით. „თავად ზრუნვა თავის არსში სულ უფრო და უფრო განმსჭვალულია არარაობით“ – ხაზს უსვამს ჰაიდეგერი ყოფნა და დროში სათუო ურთიერთმიკუთვნებულობას, რამდენადაც გადაგდებულობისა და პროექტის ონტოლოგიური ფენომენებისთვის შინაგანად დამახასიათებელ „ნეგატიურობას“ განმარტავს.²³ მიუხედავად იმისა, რომ ნეგატიურობის ძირეული ექსისტენციალი ჰაიდეგერის მთავარ ნაშრომში მთელი მოცულობით არ არის გაანალიზებული, მას ძალიან

22 M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe, Bd. 60, Frankfurt a.M. 1995, გვ.16.

23 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 285.

დიდი მნიშვნელობა აქვს ნაივურობის არამაობიექტივირებული დაძლევისათვის. როგორც ჰაიდეგერის ნააზრევის *terminus technicus*-ს, მას აქვს თანმიმდევრულად გაშლადი პერმენენტულ-ფენომენოლოგიური, ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური, ფუნდამენტურ-ონტოლოგიური, ყოფნით-ისტორიული და ალეთიოლოგიური განზომილებები. უფრო ადრინდელ, 1921-22 წწ. ლექციებში არისტოტელეს ფენომენოლოგიური ინტერპრეტაციები, ჰაიდეგერი ნეგატიურობის თემატიკის (მიუთითებს „ფორმალიზებულ“ და „ფორმალ-იზმისგან დაცლილ“ საზრისებს შორის მეთოდოლოგიურად მნიშვნელოვან განსხვავებაზე) კონტექსტში გაგების წესრიგის ტიპზე საუბრობს:

ფორმალურად შეგვიძლია მივუთითოთ არა-ს კატეგორიალური განსაზღვრების განმარტებით საზღვრებზე: როგორც „არაფერი“ – არა – არ –, მაგრამ განმარტების ამ კონტექსტში ეს ფორმალური შედეგი არც ფორმალობისგან დაცლილ საზრისის კონტექსტს ემთხვევა და არც ისეთ „არას“, რომელიც თავიდანვე ფუნქციობს თეორიულ პოზიციად.²⁴

შევეცდებით, ამ ტერმინის გენეალოგიური და სისტემური განმარტების შესაძლებლობის გარეშე ნათელვყოთ მისი პერმენენტულ-ფენომენოლოგიური და ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური შედეგები. ეს ტერმინი სხვადასხვა მოქმედი ცნების სახით გვევლინება ჰაიდეგერთან: „*Darbung*“ როგორც „ზრუნვის“ მიმართებითსაზრისის მახასიათებელი (ადრეული სიცოცხლისფილოსოფიური გაგებით²⁵); „ექ

24 M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*, გვ. 145.

25 „სიცოცხლე, ფართო მნიშვნელობით, „არსობის პურზე“ ზრუნვაა. ეს უკანასკნელი გამოხატულება ფორმალურად-მიმთითებელი მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ. *Darbung* – შიმშილი (*privatio, carentia*) – მიმართებითია და ცხოვრების საზრისს ყველაზე ძირეულად გამოხატავს. *Darbung* სწორედ იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის ექსისტენცი და ფაქტობრიობა „რა“-ზეა აწყობილი. *Ruinanz*-ში, როგორც ზრუნვის ძირეულ ძრაობაში, საცნაური ხდება, რომ მას ფაქტობრივ ცხოვრება-

სისტენციალური არარაობა“, როგორც ექსისტენციალური გადაგდებულობის და მონახაზის მაჩვენებელი (ყოფნა და დროში); სხვაგან ყოფნა ან აქარყოფნა როგორც ადამიანური ყოფნის როგორ-ი, რომელიც მუნ-ყოფნას არსებითად მიეკუთვნება (მეტაფიზიკის ძირეული ცნებები); პრივაცია როგორც ონტოლოგიური ფენომენი (ცოლიკონური სემინარები).

აქედან გამომდინარე, ცხადია, რომ „სიკედილის ქონის“ ანდა „სიკედილისკენ ყოფნის“ ამბივალენტური ფენომენალურობა მუნყოფნის ფუნდამენტურ კონსტიტუციადაა გაგებული. ეს ფენომენალური ამბივალენტურობა „მუნყოფნის შინაგანად დამახასიათებელ დარღვეულობას“ ეფუძნება.²⁶ ამაში ჰაიდეგერი მუნყოფნის ძალისხმევას გულისხმობს, რაც ყოფნის შეძლებასა და არყოფნის შეძლებას შორის (შესაძლებლობა და შეუძლებლობა, მონახაზი და გადაგდებულობა, დადასტურება და უარის თქმა, ჭეშმარიტება-ში-ყოფნა და არაჭეშმარიტება-ში-ყოფნა, საკუთრივობა და არასაკუთრივობა) რღვევისა და დარღვეულის გამოთელების ხდომილების სახით წარმოგვიდგება. აქცენტი კეთდება სახსარზე, „კავშირებით კავშირზე (Fügung der Fuge)“ და არა ორივე კონსტიტუციურ მომენტს შორის არსებულ მოხსნა-შემნახველ დაძაბულობაზე, რომელიც „გარღვეულ ყოფნას“ და „შეშლილად-ყოფნას“ მუნყოფნის შუქზე ნათელყოფს.

„Fügung der Fuge“ („კავშირებითი კავშირი“) საკუთარ თავს მუნყოფნისათვის პრივაციის ფენომენში ავლენს. პრივაციის ფორმალური საზრისის ზუსტ ფორმულირებას იძლევა ცოლიკონური სემინარები:

ში ყოველთვის რალაც აკლია, მაგრამ ადამიანმა არასოდეს არ იცის, თუ რა აკლია. Darbung, როგორც დამშევის მდგომარეობა, თავს იჩენს Ruinanz-ის სახით“.

26 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt- Endlichkeit – Einsamkeit*, გვ. 252.

როცა ჩვენ რაღაცას ისე უარყოფთ, რომ უარყოფილს უბრალოდ კი არ გამოვრიცხავთ, არამედ ვადგენთ კიდეც იმ აზრით, რომ მას რაღაც აკლია, ამგვარი ნეგაცია პრივაციად იწოდება. ყოველ პრივაციაში იგულისხმება ის, რომ იგი არ სებითად რაღაც ისეთის კუთვნილებაა, რასაც რაღაც აკლია.²⁷

პრივაცია სპეციფიკური უარყოფაა, რაც „არსობრივ ქონას“ ნიშნავს: მუნყოფნისათვის სპეციფიკური „დროის-ქონას“. ეს კი ონტოლოგიურ ფენომენს წარმოადგენს, რომელიც „ყოფნის შესაძლებლობაზე“ მიუთითებს და არა „უარყოფელი გამოთქმის ცარიელ ლოგიკურ მახასიათებელზე“.²⁸

წარმოდგენილი არგუმენტაციის საზრისში პრივაცია შეიძლება გავიგოთ მუნყოფნის ძირეულ აფექტურ სტრუქტურად. ჰაიდეგერის შრომებში ყოფნის პრივატული ფორმები მოიცავს ონტოლოგიურ, ექსისტენციალურ ფენომენებს, როგორებიცაა ძრწოლა და ღრმა მონყენილობა (რომელთაც ჰაიდეგერი დეტალურ ანალიზს უძღვნის); როგორებიცაა იმედგაცრუება, მოჩვენება, დაუდევრობა, ძილი, დროის არქონა, ნოსტალგია, ავადმყოფობა, შიში, გაქცევა, დაბადების შემდეგ პირველი წამოძახილი და ადრეული ბავშვობა; ასევე, იმგვარ ონტურ ფენომენებს ხელმისაწვდომობის რეგიონიდან, როგორებიცაა ლანდები და დაკარგვა; ასევე, ონტოლოგიურ ფენომენებს ბუნების რეგიონიდან, როგორებიცაა ცხოველთა სამყაროს სიღარიბე და ქვის უსამყარობა.

როგორც მუნყოფნის თვით-მიმართების გარდატეხა, რომელიც შესაძლებელს ხდის ხელმისაწვდომობის პრიმატის, სახელდობრ, ნაივურობის სიმყარის გაშლას და ექსისტენციალური მიმართებების – მაგალითად, შეცდომა, დაკარგვა, არყოფნა – წარმოჩენას, პრივაციის ფენომენი შესაძლებლის

27 M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, გვ. 58.

28 იქვე, გვ. 59.

„სპეციფიკურ შეხვედრის ტიპს“ წარმოქმნის. ამდენად, ეს ფენომენები *par excellence* არსებითად მუნყოფნის ანალიტიკაში განიხილებიან. უნდა დავადგინოთ, რომ წინალოგიკური უარყოფა ჰაიდეგერთან (როგორც ჰუსერლის თეზა ანომალიურობაზე, რაც ძირეული ნორმალურობის ინტენციონალური მოდიფიკაციაა²⁹) მხოლოდ შესაძლო გამოცდილების სივრცის გაფართოების მიზანს კი არ ემსახურება, არამედ მას ექსისტენციალური „პოზიტიურობის“ სტატუსი აქვს.³⁰

4

1927წ. (ყოფნა და დროს პუბლიკაციის წელი) ვირჯინია ეულფმა გამოაქვეყნა ექსპერიმენტული რომანი *შუქურისკენ*, რომელშიც ჰაიდეგერის ექსისტენციალურ ანალიტიკაზე არანაკლები სიღრმითაა განხილული დროის, სიკვდილისა და მარადისობის თემები მათ ყოველდღიურ ფენომენალურობაში. პირველ ნაწილში თხრობა იწყება დისკურსული სერიით, რომელიც ერთსა და იმავე წინადადებას უტრიალებს. საქმე ეხება ამინდის შესახებ ყველაზე უმნიშვნელო გამონათქვამს: იქნება თუ არა ხვალ დილით კარგი ამინდი (რათა შესაძლებელი გახდეს ნავით შუქურასთან მისვლა). ეს წინადადება მთელს 130 გვერდზეა გაშლილი სხვადასხვა ვარიაციითა და კონტრასტული ფორმით. ეს არის შესაძლებლობის სხვადასხვა მოდალობებს შორის კონტრასტი, საიდანაც მისის

29 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 1995, გვ. 128.

30 ამ ადგილას, პირველადეფექტურობის თემატიკასთან დაკავშირებით, საინტერესო იქნება სრულიად სხვაგვარად მოხაზულ, მუნყოფნის ძალზე ნაყოფიერ სოციალურ-მეცნიერულ მოთხოვნას მივაქციოთ ყურადღება; იგი განსაკუთრებით ნაყოფიერია „სამყაროს პრობლემის, როგორც სოციალურობის მიღმური საზღვრის პრობლემის კონტექსტში“, როგორც ეს ჟან კლემმა წარმოადგინა. იხ. J. Clam, „Daseinsanalytik, Sozialwissenschaft und das Weltproblem. Zur Gültigkeit der daseinsanalytischen Motive der Entschlossenheit und Erschlossenheit“, in: *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik M. Heideggers und die Kritik der Soziologischen Vernunft*, J. Weiss (Hg.), Konstanz 2001, გვ. 269-277.

რემსის პრაქტიკული დასკვნები გამოაქვს, რომელთაც იგი იმედებისა და ვარაუდების სახით გამოთქვამს: „შეიძლება“, „ალბათ“, „თუ“ („ალბათ კარგი ამინდი იქნება; იმედი მაქვს, კარგი ამინდი იქნება“³¹), ხოლო აუცილებლობის მოდალობაში, მისის რემსი ამინდის პროგნოზზე დამყარებულ კატეგორიულ მტკიცებებს აყალიბებს („დანამდვილებით არ იქნება კარგი ამინდი: შუქურამდე მისვლა შეუძლებელი იქნება“³²). ცნობიერების ნაკადის ამ ლიტერატურული ტექნიკით ვულფი შესაძლებელს ხდის როგორც საკუთარი, ისე სხვისი შეგრძნებების („პასიური სინთეზები“) ცხადყოფას, რომელსაც ეფუძნება პრეტენზია იმ მომენტის გამოთქმის ტიპთა ჭეშმარიტებაზე. ეს ლიტერატურული ტექნიკა, რომელიც, ასევე, ნარატიული წინადადებების – დუმილის რეგიონის, წინარეპრედიკატიულობის გამოსავლენად – სპეციფიკურ გარდატეხასაც მოიცავს, საშუალებას იძლევა განვიხილოთ ყოველდღიურ გამოთქმათა „სხვადასხვა ილოკუციური ძალების“ შესაძლებლობის პირობათა კვლევა.³³ ორ დისკურსულ სამყაროს შორის წარმოდგენილი კონტრასტით, მისის და მისტერ რემსებს შორის სტილიზებული დაპირისპირებით, ვულფი ააშკარავებს ჭეშმარიტების ცნების ბირთვის ძველ გახლეჩას. ტრადიციულად საქმე ეხებოდა ლოგოსსა და პათოსს შორის დაპირისპირებას; ახლა კი, არცთუ უსაფუძვლოდ, საკითხი გენდერის პრობლემის ჭრილში წარმოჩნდება. ჰაიდეგერის მიერ შესრულებული ჭეშმარიტების ცნების ექსისტენციალურ-ანალიტიკური დესტრუქცია სხვაგვარ პრობლემატიზებასაც წამოსწევს წინ. ეს გახლეჩა,

31 V. Woolf, *Zum Leuchtturm*, Frankfurt a.M. 2007, გვ. 10.

32 იქვე, გვ. 37.

33 ეს მიკროანალიზი ექსისტენციალური ანალიტიკის დეიან დეიანოვის მიერ შემოთავაზებულ ინტერპრეტაციას ემყარება, რომლის მიხედვითაც იგი „ილოკუციური ძალის“ მქონე გამოთქმების გარკვეულ უპირატესობას განიხილავს აპოფანტური ლოგოსის წინაშე (იხ., ამავე კრებულში, დ. დეიანოვი, ჰაიდეგერი და პრაქსეოლოგიკური შემობრუნება ლოგიკაში).

შესაძლოა, ისტორიულად გამყარებული სქესთა ფორმისგან განცალკევდეს და „ფორმალიზდეს“ („ფორმალურ-მიმნიშნებელი“ მეთოდის აზრით³⁴) და ამის მეშვეობით, მუნყოფნის ონტოლოგიაში ხელახლა მოთავსდეს როგორც „ნოიტრუმი“ – სახელდობრ, როგორც გახლეჩის შესაძლებლობა.

ამ ხედვიდან, ერთი მხრივ, შესაძლოა განეარჩიოთ „გამოთქმისეული“ ჭეშმარიტება, რომელიც ყოველდღიურობის აპოფანსისით საზრდოობს, ე.ი. მისტერ რემსის ჭეშმარიტება. მისი გამოთქმები თავად აფუძნებენ რალაც ხელმისაწვდომს, რამდენადაც წესრიგის ფენომენტან როგორც *factum brutum*-თან შესაბამისობაზე აცხადებენ პრეტენზიას და ქმედების „სისწორის რაციონალობას“ ემყარებიან. რამდენადაც ისინი ყოველდღიურობის მკაცრი ეპოხესთვის დამახასიათებელ ეჭვს ინარჩუნებენ, სიტუაციათა ღია განუსაზღვრელობას ანეიტრალეებენ; მომავალი „შეპირებას“ კი აღარ წარმოადგენს, არამედ გამოთვლად წინასწარმეტყველებას, რაც პრაქტიკულ შესაძლებლობათა მტკიცედ განსაზღვრულ სივრცეს შეესაბამება. ამის შესახებ ვულფი თავშეკავებული ირონიით წერს:

რასაც ის ამბობდა, ჭეშმარიტი იყო. ის ყოველთვის ჭეშმარიტი იყო. მას არ შეეძლო არაჭეშმარიტი რამ ეთქვა. ის არასდროს აყალბებდა ფაქტებს; არასდროს ცვლიდა არასასურველ სიტყვებს სასურველით ან მოკედავი არსების წესიერებით. ასეთ რამეს ის თავისი შვილების სიყვარულის გამოც კი არ ჩაიდენდა, მისი თეძოდან რომ გამოვიდნენ. მათ ბავშვობიდანვე უნდა სცოდნოდათ, რომ ცხოვრება ძალზე რთულია, ფაქტები კი ჯიუტი.³⁵

მეორე მხრივ, მისის რემსის გამოთქმები უფრო იმ განზომილებაში ფუძნდება, რასაც ჰაიდეგერი „წინარეპრედიკატიულ ღიაობას“ თუ „წინარელოგიკურ ჭეშმარიტებას“

34 იხ., ამავე კრებულში, K. Koev, *Beschreibung und Unbestimmtheit: Über soziologische Relevanz von Heideggers ‚formaler anzeige‘*.

35 V. Woolf, *Zum Leuchtturm*, გვ. 10.

უნოდებს და რომელიც თავად მეტყველების პროცესში დუმილის „შარავანდელს“ აჩვენებს. ყოველდღიური მეტყველება, ამ შემთხვევაში, ისეთ მიმართებად ფუნქციონირებს, რასაც მთლიანად განმსჭვალავს გუნება და სიტუაციების ღია შესაძლებლობის შესატყვისობად ვითარდება. ლოდინის-შეძლებასთან და დროის-მიცემასთან მიმართებაში, მომავალი თავის თავს აჩვენებს თავის „საკუთრივობაში“, როგორც მო-მავალი. მისტერ რემსის („მუდმივად“) ჭეშმარიტი გამონათქვამების სანინალმდეგოდ, ეს შარავანდელი მკვეთრი დუმილით „წინარელოგიურ ჭეშმარიტებას“ წარმოშობს, როგორც არაფრის-თქმის-ქონა; თუმცა, დუმილი უძლურების გამოხატულება კი არ არის, არამედ „შესაძლებლის აღუშფოთველი ძალისა“, რასაც თავისი დრო სჭირდება. გამოთქმის ჭეშმარიტებისგან, როგორც ხელმისაწვდომისგან განსხვავებით, დუმილის ჭეშმარიტება ადამიანურ ურთიერთობათა სიმყიფეში ფუძნდება. მისის რემსი მათ შესახებ ამბობს: „რაოდენ ნაკლოვანნი არიან, რაოდენ საძულველნი და უკეთეს შემთხვევაში, რაოდენ ეგოისტურნი“.³⁶ ამიტომაც, მათ აუცილებლად თან სდევთ იმედგაცრუების შესაძლებლობა.

ვირჯინია ვულფის ლიტერატურული ტექნიკა ცალსახად ხსნის პრაქსეოლოგიკური აფექტურობის მნიშვნელოვან პრობლემურ ველს, კერძოდ კი მანერას როგორც საუბრის პერფორმატიულობას და ტანობრივ მიმართებას დროსთან და ჭეშმარიტებასთან, რომელიც სამყაროს გახსნილობის წინაპრედიკატიულ აფექტურობასთანაა გადაჯაჭვული.

5

ხელმისაწვდომობის ონტოლოგიასა და მუნყოფნის ონტოლოგიას შორის ფუნდამენტური კონფლიქტით შთაგონებულმა აფექტურობის პრაქსეოლოგიკურმა კონცეფციამ ჰაიდ-

36 იქვე, გვ. 48.

ეგერის მიერ ამ საკითხების „გამეორება“ განაპირობა. მას უნდა მოეხდინა თამაშის ფორმულირება ინდიფერენცსა (რომელიც პოზიტიურობის ფარგლებში ჩნდება და ყოველდღიური გამოცდილების მრავალმხრივი ნიველირებისა და ნეიტრალიზების სტრატეგიებს უმადლის) და არა-ინდიფერენცს შორის, რომელიც ნეგატიურობის, როგორც პრივაციის, ექსტატურ სივრცეში ფუძნდება და პრივაციის ფენომენის სახით გვევლინება.

1927წ. ზაფხულის სემესტრის ლექციაში ფენომენოლოგიის ძირეული პრობლემები ჰაიდეგერი საუბრობს „ფენომენოლოგიური ხილვადობის ნესრიგის“ შესახებ. ყოველდღიური ხილვადობის ნესრიგის საპირისპიროდ, წინა პლანზე გამოდის პრივატული როგორც პრივილეგირებული წევრი: „ყოველივე პოზიტიური უფრო ცხადად ვლინდება პრივატულის საფუძველზე. თუ რატომ, ამის შესახებ აქ ვერაფერს ვიტყვით. მოკლედ შეიძლება ის ითქვას, რომ ამის მიზეზი მოიძებნება დროითობის არსში და მასში დაბუდებულ ნეგაციაში.“³⁷ თუმცა, „ფენომენოლოგიური ხილვადობის ნესრიგის“ კონცეპტი ჰაიდეგერისგან კი არ წარმოდგება, არამედ იგი კოლიო კოევმა შემოიღო ჰუსერლის „მასტრათიფიცირებელ“ ფენომენოლოგიაში „ევიდენტურ საფეხურებთან“ დაკავშირებით.³⁸ ეს კონცეპტი შესაძლოა ნებისმიერ მეთოდურ განზომილებას მიესადაგოს, რომელსაც ჰაიდეგერი მუნყოფნის ანალიტიკის ფარგლებში „გაგებითი წედომის ნესრიგს“ უწოდებს.³⁹ ჰაიდეგერთან ფენომენოლოგიასა და ონტოლოგიას შორის მიმართების განხილვის გარეშე, გთავაზობთ გაფართოებულ – ხაზგასმული აზრით ფენომენოლოგიურ პერსპექტივას, რომლიდანაც შესაძლოა შემდეგი რამ

37 M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Bd. 24, Frankfurt a.M. 1975, გვ. 439.

38 K. Koev, *Die Sichtbarkeit: Phänomenologische Kontexte*, Sofia 1996, გვ. 48.

39 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, გვ. 331f.

დავადგინოთ: როგორც უფრო მაღალი საფეხურების წესრიგებს, ფენომენოლოგიური ხილვადობის წესრიგებს შესწევთ ძალა შესაძლებლის სივრცე აღმოაჩინონ და შესაძლო გამოცდილების მოდიფიკაციებზე მიუთითონ. ეს წესრიგები არ არიან „აპრიორული კონსტრუქციები“; ისინი არც ჰუსერლისეული ფენომენოლოგიური რედუქციის საფეხურები არიან და არც ყოფნის გაგების ჰაიდეგერისეული ფუნდამენტურ-ონტოლოგიური მონახაზები. ისინი საკუთარ თავს აფუძნებენ როგორც გამოცდილებასთან ახლოსმყოფ „დამფუძნებელ წესრიგებად“, რომლებშიც შესაძლებელი თავისი „გამორჩეული შეხვედრის წესით“ გვევლინება როგორც შესაძლებელი.⁴⁰ რა ნიშნებს ავლენს ე.წ. ყოველდღიურობის ონტოლოგიური ინდიფერენცი როგორც ნაივურობის ძირითადი ფიგურა მუნყოფნის ჰაიდეგერისეულ ანალიტიკასა და მეტაფიზიკაში, და ინდიფერენცი, რომელსაც ფორმალურად მაჩვენებელი გარდატეხის ნერტილები შეაქვს ჰაიდეგერის ფენომენოლოგიური ხილვადობის რეგიონში?⁴¹

40 „გამოცდილების სიმყიფის“ სააზროვნო ფიგურა, რომელსაც მე ჩემს სტატიაში ვიყენებ (და არა მხოლოდ მითითებულ ადგილას), ბერნარდ ვალდენფელსს ეკუთვნის. მას ძალზე საყურადღებო წარმომავლობა აქვს როგორც ფენომენოლოგიურ ტრადიციაში, ისე ფენომენოლოგიურად ზეგავლენამოხდენილ პოსტსტრუქტურალიზმის ჩარჩოებში; მათ შორის, მამარდაშვილის „დაუსრულებელი ყოფნის“ ონტოლოგიაში, რომელიც აქ შეგვეძლო ბევრჯერ გვეხსენებინა. ეს სააზროვნო ფიგურა ვალდენფელსის მიერ მრავალ განზომილებაშია – ეთიკური და სოციალ-თეორიული იმპლიკაციებით – დამუშავებული, თუმცა მას ჰაიდეგერთან მიმართების ფერმკრთალი ელფერი დაჰკრავს.

41 მნიშვნელოვანი საკითხია, თუ რა მიმართებაშია ნაივურობის ონტოლოგიური ინდიფერენცი და „ძირეული“ ინდიფერენცი მუნყოფნის რეგიონში, მაგრამ აქ მას ვერ გავარჩევთ. „ძირეული“ ინდიფერენცი საკუთრივობასა და არასაკუთრივობას შორის, დიფერენცის „გამოღმა მხარეს“ ყოფნის ნირს გულისხმობს, სახელდობრ, „ინდიფერენტული არავინ“-ის ყოფნის „ნოიტრუმის“ ნირს, „გულგრილობის“ ყოფნის ნირს, რომელიც ქმნის ონტოლოგიურ ხედვას მხოლოდ ისეთი ფუნდამენტური განწყობილებათა გზის გავლით, როგორიც არის შიში და ღრმა მონყენილობა. იხილეთ კოლიო კოევის გამოკვლევა ყოველდღი-

მეტაფიზიკის ძირეული ცნებების (1929-30) ლექცი-
ის 65-ე პარაგრაფში, ჰაიდეგერმა ჩვეულებრივზე უფრო
გასაგებად და დეტალურად გაარჩია ეს თემატიკა, გაუსვა რა
ხაზი მიმართების იმ ასპექტს, რაც „მყოფთა განსხვავებული
ტიპების როგორც ხელმისაწვდომების, განურჩეველ სიცხა-
დეს“ ეხება.⁴² ონტოლოგიური მახასიათებლები, რომელთაც
იგი წამოსწევს, ერთი მხრივ, მყოფთა როგორც მყოფთა
მისაწვდომობას ან საჯაროობას შეეხებიან, რომლითაც ნა-
გულისხმებია საკუთრივი როგორც-სტრუქტურა, როგორც
მუნყოფნის ჰერმენევტიკული ძირეული სტრუქტურა; მეორე
მხრივ კი, თანაბრად ხელმისაწვდომი, მანიველირებელი და
ნიველირებული ყოფნის ნირი, რომელიც ჩვენს ყოველდღი-
ურ მიმართებებს აფორმირებს. ყოფნის ეს ნირი, რომელ-
იც მუნყოფნის ამჟამინდელ მიმართებას მოიცავს, ყველაზე
ზუსტ გამოხატულებას ჰპოვებს გამოთქმებში – ლაყბობის
ყოველდღიურ გამოთქმებში. ლაყბობის შესაძლებლობა კი
არის „ის შესაძლებლობა, რასაც Man-ი ფლობს“.⁴³ ხსენ-
ებული ონტოლოგიური მახასიათებლები განსაზღვრულ ონ-
ტურ მიმართებებს შეესაბამებიან, რომელთა შორის ჰაიდე-
გერი ობიექტურ დადგენილებას უსვამს ხაზს, დაკვირვებასა
და შესწავლას ყოველდღიური ლაყბობის „ინდიფერენტული
საზრისით“; იგი, აგრეთვე, ხაზს უსვამს „უსაფრთხოების“,

ური ცხოვრება და უსაფრთხოების არარსებობის პრინციპი: ჰაიდე-
გერისეული ჩარჩოები (ხელნაწერი), რომელიც ეხება „ყოველდღიურ
ინდიფერენტობათა“ ჰაიდეგერის მიერ წამოყენებულ იდეას, რაც მან
ყოფნა და დროში შემდგომ უკუაგდო. კოვეი ამ იდეას ადრეულ ფრ-
იბურგულ ლექციებში შემუშავებულ „ნინარე-სამყაროული რაღაც“-ის
იდეას უკავშირებს და ეთნომეთოდოლოგიასთან მისი დაპირისპირების
გზით ავითარებს (იხ., კოლიო კოვეის ამავე კრებულში წარმოდგენილი
ნაშრომი).

42 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit –
Einsamkeit*, გვ. 398.

43 M. Heidegger, „Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der Gegenwärtige
Kampf um eine historische Weltanschauung“, in: *Les conférences de Cassel*,
M. Heidegger, Paris 2003, გვ. 182.

„სიმტკიცის“, „მტკიცე აუცილებლობისა“ და „ერთი მყოფიდან მეორეზე სიმსუბუქით გადასვლის“ კორელატიურ აწყობილობას.⁴⁴

მაგრამ, როგორ ხდება ონტოლოგიური ინდიფერენცის ანდა ხელმისაწვდომობის დესტრუქცია? ჰაიდეგერის პასუხი ასეთია: არა აპრიორული კონსტრუქციების, არამედ „ყველა ჭეშმარიტად ფილოსოფიური ემპირიის“ საზრისის გასწვრივ. „ფენომენოლოგიური ხილვადობის წესრიგის შესაბამისად“, ჰაიდეგერი ამჯობინებს, მხედველობაში იქონიოს რელევანტური „ემპირია“ პრივატულის ხელმძღვანელობით, გამოცდილების გარდატეხის წერტილთა გავლით. როგორც მკვეთრი ფორმალურად-მაჩვენებელი გარდატეხის წერტილები მუნყოფნის ანალიტიკასა და მეტაფიზიკის ჩარჩოებში, რომლებიც ყოფნის პრივატულ ნირებს წარმოაჩენენ, ისინი აფუძნებენ: იმედგაცრუებას, სიკვდილს, მოწყენილობასა და ცხოველურ უსამყარობას.⁴⁵

44 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, გვ. 399f.

45 გამოცდილების ყველაზე თვალშისაცემი გარდატეხის წერტილი, რომელსაც ადგილი აქვს სიცოცხლის რეგიონში, ჰაიდეგერმა ფორმალურად ცხადყო „სხვა ყოფიერში, სახელდობრ, ცხოველში, თვითგადანაცვლების“ პრობლემური საკითხის დასმით. ამ საკითხის განხილვა მას შესაძლებლობას აძლევს ნაბიჯ-ნაბიჯ ნათელყოს მუნყოფნის მიმართებასა და ცხოველის ქცევას შორის ონტოლოგიური განსხვავება და ამავე დროს, უსამყარობის პრივატული ფენომენი (ცხოველის ანდა სიცოცხლის არსება). მართალია, ცხოველიც დაკავშირებულია მყოფთან, მაგალითად, ფუტკარი თაფლთან, მაგრამ ცხოველი არ ამყოფებს მყოფს მყოფად, არამედ იგი არსებულს „მიირთმევს“ და ამიტომ არ ძალუძს მას დაუპირისპირდეს. ცხოველს არ შეუძლია რაიმე ალიქვას არც როგორც ხელმისაწვდომი და არც როგორც არახელმისაწვდომი, ვინაიდან მას არ აქვს თვითობა, არამედ მხოლოდ „მიღება/მირთმევა“ შეუძლია. ჰაიდეგერის ერთი მაგალითი ცხოველებზე ექსპერიმენტიდან შოკისმომგვრელია: „დაკვირვებამ აჩვენა, რომ ფუტკარი მაშინაც კი განაგრძობს ნექტრის ნოვას, როცა ნოვის პროცესში მუცელი მოჭრილი აქვს და თაფლი უკნიდან ეღვრება“ (იქვე, გვ. 352). ასეთი რამ ადამიანს სწორედ ნეგატიურობის მეშვეობით არ ახასიათებს, რაც მუნ-

თუ ამაში სისტემატიკის ძიებას დავინწყებთ, ამით დაუფიქრისპირდებით ჰაიდეგერის მრწამსს, რომლის მიხედვითაც ამგვარი „ცნებები“ ყოველთვის „მუნყოფნის ისტორიიდან“ ამოიზრდებიან და მხოლოდ ფორმალურად მიმნიშნებელი ხასიათი აქვთ.⁴⁶ ის, რომ მათი ახლებურად გააზრება „სიცოცხლის“, „სიცოცხლის ფორმების“, „სიცოცხლის მეცნიერების“ და „ბიოპოლიტიკის“ ცნებათა ეპისტემური და ონტოლოგიური კონსტელაციის გათვალისწინებითაა ღირებული, ამას ჯორჯო აგამბენის შრომებიც აჩვენებენ.

ხომ არ უნდა მიეუთითოთ – როცა „გამოცდილების სიმყიფის“ და „შესაძლებლობა/შეუძლებლობის მახასიათებლებს“ განვიხილავთ, როგორც ამას ბერნარდ ვალდენფელსი⁴⁷ გვთავაზობს აფექტურობის ონტოლოგიებისა და პაბიტუალიზების საპირისპიროდ – ნეგატიურობით მონიშნულ მუნყოფნის ექსტატურობაზე როგორც ნაივურობაზე? ხომ არ უნდა მოგვეხდინა მისი უკუგდება გამოცდილების დისტატიკის სასარგებლოდ, რაც უცხოობიდან – რაც ჩვენზე ახდენს აფიციირებას – და ტანობრიობიდანაა დავალებული,

ყოფნის ექსისტენციალური აპრიორის გარდატეხის წყალობაა. არარას გამოცდილება, „არ-ყოფნის-შეძლების“ აზრით, როგორც არყოფნის გამოცდილება, არარას განაპირას ექსისტირება არის ის, რისი მეშვეობითაც თავს აჩვენებს მუნყოფნის ყოფნის შესაძლებლობა; ესაა ექსტატური გამოცდილება, რომელიც ტანმოჭრილ ფუტკარს მთლიანად წართმეული აქვს. პირველად, არარას ექსტატიკაში – რომელთა მახასიათებლებში არ-ყოფნის-შეძლება ყოფნის-შეძლებიდან გაუქრობად აფექტურ ძალას გამოიძუშავენ – ფუძნდება იმის შესაძლებლობა, რომ მყოფი აღქმული იქნეს როგორც მყოფი, ან როგორც არმყოფი. მუნყოფნის ეს ძირეული სტრუქტურა მის ონტურ პოზიტიურობასაც განსაზღვრავს; ეს პოზიტიურობა კი ყოველთვის არის ინდიფერენტულად ხელმისაწვდომის, როგორც არარად-არა-ხელმისაწვდომის პოზიტიურობა, რომელიც თავის თავში ნეგატიურის მთვლემარე ძალას იმარხავს.

46 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, გვ. 432f.

47 B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt a.M. 2002, გვ. 10.

რა გზასაც ვალდენფელსი გვთავაზობს თავისი აფექტურობის დიასტატიკური (დიფერენციალური) ფენომენოლოგიით? ხომ არ იქნება ეს „დიასტატიკური“ სოციოლოგიის შექმნის იმპულსი, რომელიც იოჰანეს ვაისის მიერ შემუშავებულ „ნეგატიურ სოციოლოგიას“ და „სოციოლოგიური განხილვების საზღვრებს“ შეავსებს?⁴⁸ ეს საკითხები აქ ღიად უნდა დავტოვოთ.

48 იხ. J. Weiss, „Negative Soziologie. Grundlageprobleme einer Wissenschaft“, in: *Ethik und Sozialwissenschaften*, Heft 2, 1995, გვ. 241-246; J. Weiss (Hg.), „Einleitung“, in: *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz 2001, გვ. 41f.

კულტურის სამყაროს კონსტიტუირების საკითხში ფენომენოლოგიასა და ექსისტენციალურ ონტოლოგიას შორის განსხვავება

გივი მარგველაშვილი

ა) კულტურის ტრანსცენდენტალური კონსტიტუციის ფენომენოლოგიური ცნება

კულტურის სამყაროს შინაგანი სტრუქტურის საკითხში ფენომენოლოგიასა და ექსისტენციალურ ონტოლოგიას შორის დაპირისპირების გამოსავლენად უპრიანი იქნება, თუ გავითვალისწინებთ ჰუსერლის მითითებას, რომ ადამიანის კულტურის სამყარო გადაჯაჭვულია ცნობიერების სტრუქტურასთან. ერთი მხრივ, ეს იმის საშუალებას მოგვცემს, დეტალურად მოვფინოთ ნათელი ფენომენოლოგიური მსოფლგაგების ონტოლოგიურ საფუძვლიანობას; მეორე მხრივ კი, დაგვებმარება კრიტიკული შედარებისთვის ნიადაგის მომზადებასა და ჰაიდეგერის ექსისტენციალური ფილოსოფიის შესაბამის დებულებათა კრიტიკულად გაანალიზებაში. ფენომენოლოგიაში „კულტურის სამყაროს“ ცნება გარემომცველი სამყაროს სამუშაო ცნებასთან მისი კავშირის გამო გახდა მნიშვნელოვანი; რაც შეეხება გარემომცველ სამყაროს, იგი არსებითად კონსტიტუირებულია ცხოვრებისეული ანმყოფობის (დრო) მიერ.¹ ჰუსერლს მიაჩნია, რომ ასეთი სამყარო მთელი კაცობრიობის მიერ გაცნობიერებულია (*bewusstseind Menschheiten* – ცნობიერად მყოფი კაცობრიობა) და იგი, ასევე, გამუდმებით იღვწის კიდევ მის გარდასაქმნელად, მასში მცხოვრები ადამიანების როგორც ინდივიდუალური, ისე კოლექტიური ცნობიერების საფუძველზე. იგი მიუთითებს, რომ კულტურის სამყაროში თემატიზებულია ყველაფერი, რაც ადამიანური ცნობიერების საფუძველზე

1 E. Husserl, *Erste Philosophie*, Haag 1959, გვ. 149.

შექმნილა, რაც მის ცნობიერებას მყოფად მიუჩნევია (...bewusstseinsmässig als für sie ... seiend vorfindet).² ამ თვალსაზრისით, ჩვენთვის განსაკუთრებით საფუძველმდებარეა ის სტრუქტურა, რომელშიც ჰუსერლი წარმოადგენს ყოველივე იმას, რაც ადამიანის კულტურის სამყაროში არსებობს. ესაა გარკვეული მინიშნება სამზერ თვისებათა გრადაციაზე, რაც იმას ნიშნავს, რომ კულტურის სამყარო განიხილება როგორც წესრიგი, რაშიც მყოფები ჯგუფდებიან და განსხვავდებიან მათი ჭეშმარიტების, ალბათობის, მოჩვენებითობისა და ა.შ. მიხედვით.³ ფაქტობრივად, ჰუსერლი აქ ამტკიცებს, რომ კულტურის სამყაროს საფუძვლად უდევს ცნობიერების ცენტრისტული მზერადობა, რომ ეს სამყარო შინაგანად ისეა აგებული, როგორც სუფთა ცნობიერების ცენტრისტულ-მზერადი გეგმა. ეს მნიშვნელოვანი ფენომენოლოგიური თეზისი ადვილად იკითხება ჰუსერლის მტკიცებაში იმის შესახებ, რომ ადამიანს მისი გარემომცველი სამყარო, ანდა კულტურა ისეთ რამედ ესმის, რაც ბირთვისა (Kern) და გარემომცველი, მაგრამ არა დეტალებში გახსნილი ჰორიზონტისგან შედგება.⁴ ამითაა მოტივირებული იდეების იმ თავის მთელი არგუმენტაცია, რომელიც შემდეგი სათაურის ქვეშ ვითარდება: „ტრანსცენდენტალური კონსტიტუციის გადატანა სხვა სფეროებზე“.⁵ ტრანსცენდენტალურ კონსტიტუციად აქ გაგებულია მოვლენათა მზერადი წეს-რიგი, რომლის საშუალებითაც ისინი აღქმულია ცნობიერების მიერ – ამასთან დაკავშირებით, ჰუსერლი დაუფარავად საუბრობს ცნობიერებაში არსებულ ხედვის ცენტრზე, როგორც კარგად ცნობილსა და საესეებით ბუნებრივ რამეზე (... von uns „lokalisiert“

2 იქვე, გვ. 298.

3 იქვე.

4 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Haag 1950, გვ. 160.

5 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Haag 1950, გვ. 374.

im Kopfe...)⁶ სხვა სფეროებს შორის (Gegenstandsregionen), რომელზეც ჰუსერლი ტრანსცენდენტალური კონსტიტუციის, ე.ი. ცენტრისტული მზერადობის ნორმათა მიხედვით კონსტიტუირებული ცნობიერების ველის პრინციპს ავრცელებს, აქ სახელდება კულტურის სამყარო, ანდა, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ის სფერო, რომელიც აღვსილია კონკრეტული კულტურული წარმონაქმნებით, რომლებიც ჩვენს ნამდვილობას განსაზღვრავენ. ესენია სახელმწიფო, სამართალი, ტრადიცია, ეკლესია და ა.შ.⁷

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ალბათ საკმაოდ ცხადი უნდა იყოს, თუ რა მიზანი ამოძრავებს ჰუსერლს, როცა კულტურის სამყაროზე გადააქვს მის მიერ შემუშავებული ტრანსცენდენტალური (და ორიენტირებული) კონსტიტუციის ცნება/გაგება. ეს ნიშნავს, რომ კულტურული სამყაროს ცხადი ცენტრისტული ბუნება წმინდა ცნობიერების ცენტრისტული მზერადობით უნდა აიხსნას. ჰუსერლის ყოველი ამგვარი მითითება ფაქტობრივი პროგრამის ჩამოყალიბების ამოცანას ემსახურება, რომლის თანახმადაც ცენტრისტული კულტურის ცნება ცნობიერების მზერად ცენტრიზმზე, მზერადი მახასიათებლების მიხედვით მოვლენათა გრადაციის პრინციპზე უნდა დაფუძნდეს, რითაც ადამიანური აღქმის სტრუქტურაა კონსტიტუირებული. ეს ანალოგია მხოლოდ იმდენად იწვევს მსოფლმხედველობრივ შეპასუხებებს, რამდენადაც კონსტიტუცია, რომელიც ჰუსერლისთვის ამოსავალ პრინციპს წარმოადგენს, მის მიერ ტრანსცენდენტალურადაა გამოცხადებული. მაგრამ, სწორედ ამიტომ, მისი ეს თვისება ჩვენ ყველაზე ნაკლებად გვაინტერესებს. საკითხის ჩვენეული განხილვისთვის მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ კონსტიტუციის ტრანსცენდენტალურობა, არამედ კონსტიტუირების ის პრინციპი, რომელიც საფუძველმ-

6 იქვე, გვ. 371.

7 იქვე, გვ. 374-75.

დებარეა და ამავდროულად, კონსტიტუირების პრინციპის შუაზეა მიმართული. იგი სწორედ ამ მხრივ იმსახურებს ჩვენს ყურადღებას, ვინაიდან შეუძლებელია შემთხვევითი იყოს ის, რომ კულტურის სამყაროს ცენტრისტული ხასიათი და ცნობიერების მზერადი გეგმა ორი ერთმანეთისადმი პარალელური სტრუქტურაა. კულტურის სამყარო, როგორც სამყარო, რომელიც ათვისებული (გაფორმებული) და განსაზღვრულია მასში დავანებული კოლექტიური ცნობიერების მიერ, რა თქმა უნდა, არსებითად ასახავს ამგვარი ცნობიერების მთავარ სტრუქტურულ მახასიათებლებს. მართლაც, კულტურის სამყაროს სტრუქტურა ცნობიერების სტრუქტურის დროსა და სივრცეში განფენილ, ე.ი. გარეგან ბუნებაზე მისი გადატანის შედეგად შეიძლება ჩაითვალოს, თუ „ცნობიერების სტრუქტურა“ ცენტრისტულ მზერადობადაა გაგებული. ეს იმას ნიშნავს, რომ გარეგანი სამყაროს აღქმისას, ცნობიერება ამოდის ე.წ. ჩრდილით გამოკვეთის პრინციპიდან. ცნობიერების მოძრაობა იწყება ყველაზე ხილვადი ცენტრიდან და მოვლენები მით უფრო ბუნდოვანნი ხდებიან, რაც უფრო შორდებიან ამ ცენტრს. წინამდებარე გამოკვლევის თავისებურება არ იძლევა ამ საკითხის უფრო დეტალურად განხილვის საშუალებას, ამიტომაც ჩემს მიერ გამოთქმული ყოველი შენიშვნა უნდა გავიგოთ, როგორც ლაკონიური მითითება კულტურის სამყაროს ცენტრისტულ სტრუქტურასა და ცნობიერების ცენტრისტულ-მზერად სტრუქტურასთან მის მსგავსებაზე.

ბ) კულტურის სამყარო, როგორც ცენტრისტული
და ცენტრიკენული სტრუქტურა

1) კულტურული სივრცის ცენტრისტული მზერადობა

დავინწყოთ იქიდან, თუ რას შეიძლება ნიშნავდეს კულტურის სამყაროს როგორც ცენტრისტული სტრუქტურის

განმარტება და, ამ აზრით, მისი კავშირი ცნობიერების ცენტრისტულ მზერადობასთან კულტურისთვის, როგორც ზოგადფილოსოფიური პრობლემისთვის. საკითხის ამგვარი დაყენება არსებითად იმას ნიშნავს, რომ კულტურის ფენომენის აქსიოლოგიური საზრისიდან სიმძიმის ცენტრი მის საერო/მსოფლიო მოხაზულობაზე გადადის; უპირველეს ყოვლისა, იგი ჩვენს თვალსაწიერში შემოდის, როგორც განსაზღვრული (ისტორიული) სამყარო, რომელსაც განსაზღვრული (ისტორიული) სივრცე უკავია და განსაზღვრულ ისტორიულ დროში არსებობს. ამგვარი მეთოდი არ ნიშნავს იმას, რომ მას, თითქოსდა, ყურადღება გადაჰქონდეს კულტურის მთავარი ნიშნიდან მის ნაკლებმნიშვნელოვან მახასიათებელზე. პირიქით, იგი ითვალისწინებს კიდევ ერთ მნიშვნელოვან თვისებას, რომელიც თან-აკონსტიტუირებს ყოველ კულტურას – კერძოდ კი იმას, რომ იგი არსებობს განსაზღვრულ ისტორიულ სივრცესა და ისტორიულ დროში ფიქსირებული ამქვეყნიური რეალობის სახით. ალბათ, ცხადია, რომ რაგინდ მაღალიც უნდა იყოს კულტურული ღირებულებები, მათი განხორციელება მაინც ამგვარი რეალობის საზღვრებში ხდება; ყოველი მათგანი წარმოიშობა (იქმნება) და ხელმისაწვდომი სწორედ ამგვარ საზღვრებში ხდება (თუ ღირებულება არ გადის თავისი საკუთარი დროით-სივრცული მოცულობიდან, მაგრამ, თუ საქმე ეხება უფრო მაღალი რანგის ღირებულებას, მაშინ იგი კულტურის სხვა (უცხო) სამყაროებშიც ხორციელდება). სწორედ ამ გარემოებიდან გამომდინარე, უფლება გვაქვს ზუსტად ისევე ვისაუბროთ კულტურის ფენომენის ამქვეყნიურ არსზე, როგორც მის აქსიოლოგიურ გარკვეულობაზე ვსაუბრობთ ხოლმე. აგრეთვე, უფლება გვაქვს გამოვიკვლიოთ ის, თუ რა კავშირშია ერთმანეთთან კულტურის ცნების ეს ორი სტრუქტურული მომენტი.

რასაკვირველია, კულტურის ამქვეყნიური არსი სხვადასხვაგვარად გამოიხატება, ე.ი. ისტორიული ექსისტენციის სივრცულ-დროით მოცულობაში იგი სხვადასხვა სახით არ-

სებობს; მეორე მხრივ, უნდა აღინიშნოს, რომ ამქვეყნიური ხასიათი, როგორც კულტურის საერთო ნიშანი, არ გულისხმობს, რომ კულტურას აუცილებლად უნდა ჰქონდეს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ისტორიაში. კულტურის სამყარო შეიძლება ყველაზე პრიმიტიული თემის სამყაროც იყოს; მაგალითად, იგი შეიძლება მოგვევლინოს რომელიმე ჩამორჩენილი ტომის სოციალური წყობის სახით. ასეთი შეიძლება იყოს მომთაბარე ხალხის სამყაროც. მეორე მხრივ, ცხადია, მართებულია, რომ კულტურის საერთო არსი ყველაზე მკაფიოდ იმ შემთხვევებში ვლინდება, როცა იგი მკვეთრად მოხაზული და შინაგანად ორგანიზებული სახელმწიფოებრიობის ფორმას იძენს (მაგალითად, ასეთად იგი გვევლინება ძველბერძნული „პოლისის“ და რომაული რესპუბლიკისა და იმპერიის ცნებებში, რაც საფუძვლად დაედო შემდგომ ეპოქებში წარმოშობილ ყველა სახელმწიფოებრივ ნორმას). თუ ამოვალთ მაღალგანვითარებული სახელმწიფოებრიობიდან, როგორც კულტურის ამქვეყნიური არსის ყველაზე მკაფიო გამოხატულებიდან, მაშინ ადვილად მივალთ იმ დასკვნამდე, რომ კულტურის სამყაროს ცენტრისტული სტრუქტურა აქვს და ამ სამყაროში არსებობა მასში ცენტრისკენული ექსისტენციის სახით მყოფობას ნიშნავს.

ყველასთვის ცნობილია და განსაკუთრებულ განმარტებას არ საჭიროებს ის ფაქტი, რომ კულტურას, როგორც სახელმწიფოებრიობის ფორმას, თავისი ცენტრი ქვეყნის დედაქალაქის სახით აქვს. ისიც სავსებით ჩვეულებრივი რამაა, რომ ასეთი ცენტრალური პუნქტის ირგვლივ განფენილი ტერიტორია ერთი ფუნდამენტური ნიშნით განირჩევა: იგი ყოველთვის გამჭვირვალეა იმ აზრით, რომ ტოპოგრაფიულ (მაგალითად, მთების, მდინარეების, რაიონების და ა.შ.) სახელწოდებებს ატარებს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ეს ტერიტორია ათვისებული და საცხოვრებლად გამართულია; მისი სხვადასხვა ადგილი ერთმანეთთან დაკავშირებულია გზებითა და ხიდებით. როცა მოცემული ქვეყნის მკვიდრი – თუნდაც

ადგილობრივი მაცხოვრებელი – მასზე მიაბიჯებს, მან ყოველთვის იცის, თუ სად იმყოფება, საითკენ მიდის და ა.შ. ისიც სავსებით ცხადია, რომ ამგვარ გამჭვირვალე სივრცულ უწყვეტობაში ყოველთვის გამოირჩევა ხოლმე ერთი პუნქტი, რომელსაც, როგორც წესი, ყველაზე მაღალი ხარისხის მზერადობა ახასიათებს. კულტურის წარმომადგენლობა (მაგალითად, მეფე, სამეფო კარი, ადგილობრივი მთავრები) სწორედ ამ პუნქტშია თავმოყრილი. დედაქალაქი სწორედაც რომ ქვეყნის, მისი კულტურის სამყაროს სახეა. ამიტომაც, ქვეყნის სხვა ოლქებიდან თუ დაქვემდებარებული ქვეყნებიდან გადმოქაჩული სიმდიდრის დიდი ნაწილი სწორედ იმას ხმარდებოდა, რომ ეს ცენტრი რაც შეიძლება უფრო მზერადი და თვალასიჩინო გამხდარიყო. სწორედ სტრუქტურის ამგვარი გამჭვირვალეობის გამოისობით, ადამიანები დარწმუნებულნი არიან, რომ ცენტრში ცხოვრება უფრო საინტერესოა, ვიდრე სხვა ადგილებში, რადგანაც იქ უფრო მეტის დანახვა შეიძლება, ვიდრე სადმე სხვაგან. ამასთან, იმავე მოვლენამ გამოიწვია კულტურის სამყაროს გახლეჩა ორ, ერთმანეთისადმი დაპირისპირებულ და სწორედ გამჭვირვალეობის ხარისხით განსხვავებულ ნაწილად – ცენტრად და პერიფერიად. დაბოლოს, ცენტრის სწორედ ამ ტიპის ვიზუალური სტრუქტურები გვევლინებიან იმ ადგილებად, სადაც გარკვეულწილად ვლინდება და ყველაზე მკაფიოდ ჩანს კულტურის სამყაროს ისტორიული ცხოველმყოფელობა ან, პირიქით, მისი არამდგრადობა. მაგალითად, საკმარისია, ამგვარ მზერად ცენტრში უთანხმოების ნიშნებმა იჩინონ თავი, რომ მერყევე პერიფერიაში აჯანყება იფეთქებს (ძველი ბერძნული და რომაული სახელმწიფოების ისტორიაში უხვად მოიპოვება ამის მაგალითები).

ეს კანონზომიერებები ნათელი გამოხატულებაა იმისა, რომ კულტურული სამყაროს მთელ ტერიტორიაზე ცენტრალური ძალაუფლება ძალზე არათანაბრადაა განაწილებული. ეს კი იმაზე მიანიშნებს, რომ ძალაუფლება მით უფრო სუს-

ტია, რაც უფრო შორს არის ცენტრიდან – მისი მზერადი და სანიმუშო თვალსაჩინოებიდან (მაგალითად, ცნობილია რომის რესპუბლიკის ფინანსური სიძნელეები, რასაც ან პრეტორების უპასუხისმგებლო, ამორალური და ანგარებიანი ქმედებები იწვევდა, ანდა ის, რომ ცენტრს სულ უფრო და უფრო უძნელდებოდა პრეტორიალური სისტემის გაკონტროლება). უპრიანია ისიც აღინიშნოს, რომ კულტურის სამყაროს ცენტრის მიმართ ნეგატიურ დამოკიდებულებასაც სწორედ ის განაპირობებს, რასაც იგი უარყოფს: იგი სხვა არაფერია, თუ არა ექსისტენციის კულტურის სამყაროში ცენტრისტული არსებობის გამოხატულება (მაგალითად, მისი კანონიერების სრული დარღვევა ან უკანონო გამდიდრება და ა.შ.).

2) ცენტრისკენულობისა და კულტურის სამყაროს ზოგიერთი სხვა სტრუქტურული მახასიათებლის შესახებ

ჩვეულებრივ, კულტურის სამყაროს ცენტრში თავმოყრილია ყველაზე მნიშვნელოვანი საკულტო ადგილები, სადაც ადამიანები ღმერთების მიმართ აღავლენენ თაყვანისცემას. რასაკვირველია, ღმერთების ზეგავლენა კულტურის სამყაროს მთელ ტერიტორიაზე ვრცელდება. მაგალითად, ძველი რომის ადრეული ისტორიიდან ცნობილია, რომ თემის მფარველი ღმერთის სახელის ხმამაღლა წარმოთქმა იკრძალებოდა. ამის მიზანი ის იყო, რომ გარეშე მტერს მისი სახელი არ გაეგო, იგი თემის ტერიტორიიდან არ გაეტყუებინა და ადამიანები უმწეობაში არ ჩაცვენილიყვნენ. ამგვარ შენიღბვაში ვლინდება კულტურის სამყაროს, როგორც მზერადი გეგმის ძველი არსი, რაც უხილავი (გაუმჭვირვალე) უნდა დარჩეს მტრის თვალისთვის. მეორე მხრივ, რელიგია ექვემდებარება კულტურის საყოველთაო, ცენტრისტულ ნორმებს: მისი ყველაზე სათაყვანებელი საკურთხევლები, მისი წმინდანები, მისი ქურუმები და ა.შ. წარსულშიც ყველაზე საპატიო ადგილს იკავებდნენ და დღესაც იგივე ადგილი უჭირავთ

კულტურის სამყაროს, როგორც მზერადი გეგმის ცენტრში. ამგვარი ცენტრისტული პოზიცია იმის გამოხატულებაა, რომ მოცემულ კულტურას თავისი ღვთაება სიღრმისეულად შეუთვისებია და იგი კულტურის მთელ სამყაროში ჩაუნნავს (მაგალითად, ცნობილია, რომ ძველი რომის მიერ დამორჩილებულ ქალაქში მოსახლეობასთან ერთად მათ ღმერთებსაც ჰქონდათ ცხოვრების უფლება). შესაძლებელია, კულტურის საერო სივრცეში სახელმწიფოებრივი და რელიგიური ცენტრები ერთმანეთს არ ემთხვეოდნენ. ცნობილია, რომ ძველ ელადაში დელფოს წმინდათანმინდას განსაკუთრებულად ეთაყვანებოდნენ. იგი, ყოველგვარ შიდასახელმწიფოებრივ განსხვავებულობათა მიუხედავად, სრულიად საბერძნეთის ცენტრი გახლდათ და კულტურის მზერადობის უმაღლეს ხარისხზე იმყოფებოდა.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ რელიგიური ცენტრი, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი მოკლებულნი არიან მუდმივ სამკვიდროს, მომთაბარე ხალხებშიც გვხვდება. საკმარისია გავისხენოთ მექა – არაბთა წმინდა ქალაქი, რომელიც ყველა მუსულმანის, მათ შორის ბედუინთა ყარიბობის საბოლოო მიზანია. ამასთან, ზოგიერთი მომთაბარე ხალხის რელიგიური ცენტრი მოძრავია, ე.ი. მომთაბარე ხალხს იგი თან დააქვს. ამ შემთხვევაში, თავად კულტურის სამყარო გამოირჩევა დინამიურობით, ე.ი. რელიგიური ცენტრი დროსა და სივრცეში გადაადგილდება (ცნობილია, რომ ებრაელებს – როცა მათ პირველად გადალახეს იორდანე – თან დაჰქონდათ თავიანთი წმინდათანმინდა). ეს მაგალითები კულტურის სამყაროს ცენტრისტულ არსსა და ექსისტენციუზზე, როგორც ამგვარ სამყაროში ცენტრისკენულ არსებობაზე მიაჩვენებენ. მათი ერთობლიობა კი იმის დადასტურებაა, რომ კულტურის ყოველი სამყარო გარკვეული, ცენტრისტულად გამჭვირვალე გეგმაა, რომლის ფარგლებშიც განლაგებულია ყველა კულტურული ღირებულება, – სულ უფრო მზარდი სიხშირით, მზერად ცენტრთან მიახლოების შესაბამისად, და აგრეთვე,

პირიქით, სულ უფრო კლებადი სიხშირით პერიფერიებისაკენ სვლისას. ამ სტრუქტურული ნორმიდან ყოველი გადახვევა არათუ ეწინააღმდეგება ამ ნორმას, არამედ პირიქით, მისგან გამომდინარეობს. მაგალითად, კულტურის ცენტრებში ხშირად შეიმჩნევა ხოლმე არათუ უცხო კულტურის სამყაროების, არამედ იდეოლოგიურად მიუღებელი კულტურების ზეგავლენაც, მაშინ როდესაც მისი შუა და პერიფერიული უბნები თანშეზომილი კონსერვატიულობით გამოირჩევიან. ეს მოვლენა იმის გამოხატულებაა, რომ მსგავს ცენტრებში კულტურის სამყარო უაღრესი (მსოფლიო) გამჭვირვალობით ხასიათდება. ამგვარ ადგილებში ჩვენ იმასაც კი ვხედავთ (ვხედებით რა ამ სამყაროთა წარმომადგენლებს და ჩნდება მათთან კონტაქტების დამყარების შესაძლებლობა, ჩვენი თვალსაწიერი ისე ფართოვდება, რომ მასში უცხოური კულტურები შემოდიან და ა.შ.), რაც სხვა კულტურებს ახასიათებთ, მაშინ როცა უცხო კულტურებთან მიახლოება პერიფერიაზე შეუძლებელია, ვინაიდან იგი მოკლებულია ამგვარ მსოფლიო გამჭვირვალობას. ამასთან, იქ ყველა პირობაა საიმისოდ, რომ კულტურის სამყაროს კონსტიტუციური ნორმების ხანგრძლივად შენარჩუნება მოხერხდეს (კულტურის სამყაროს პერიფერიული უბნების ცენტრისკენულობის ხარისხი, რა თქმა უნდა, დამოკიდებულია ამ სამყაროს კონკრეტულ ისტორიულ განვითარებაზე; – უპირველეს ყოვლისა კი იმაზე, თუ რამდენად ისტორიულად ქმედითია კულტურის ცენტრი).

ცენტრალიზმი, მისი ზემოაღნიშნული გაგებით, ყველა კულტურის (ყოველ შემთხვევაში, ისტორიულად ცნობილში) საერთოკულტურული ნიშანია. აქედან გამომდინარე, ცხადია, რომ იგი ვერ გამოდგება იმ საკითხის გადასაწყვეტად, ისტორიულად ცნობილი კულტურებიდან რომელი წარმოადგენს განვითარების უფრო სრულყოფილ ფორმას. ამგვარი ღირებულებითი მიდგომა, ამ შემთხვევაში, იმიტომაა გამოირიცხული, რომ კულტურულ თვისებათა გამჭვირვალობის გრადაციის პრინციპი – როგორც კულტურის სამყაროს პირ-

ველი და ძირითადი სტრუქტურული პრინციპი – ნულოვან საფეხურს, ე.ი. უკულტურობასა და ანტიკულტურის ყველა შესაძლო ფორმასაც გულისხმობს. რასაკვირველია, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ნაკლებად კულტურული ანდა უკულტურო ადამიანები კულტურის სამყაროს მხოლოდ პერიფერიულ ზონებში გვხვდებიან, ცენტრი კი თითქოსდა მხოლოდ კულტურულ ადამიანთა სავანეს წარმოადგენს. კულტურის სამყაროში სხვადასხვა კულტურული დონის ადამიანების ფაქტობრივად განუსხვავებელი არსებობა არ გამოდგება იმ ფაქტის უარსაყოფად, რომ ადამიანებს შორის ამგვარი დიფერენციაცია რეალურად არსებობს. შეიძლება ითქვას, რომ კულტურის სამყაროთა საზოგადოების წევრებში არცთუ იშვიათად შეიმჩნევა გამჭვირვალობის თვისებებსა (თვალსაჩინო მდგომარეობა, რაც მათ საზოგადოებაში უკავიათ) და ინდივიდუალურ თვისებებს (კულტურულ) შორის ამგვარი უთანაზომობა. ეს გარემოება ამ სტრუქტურებში არსებული სიცოცხლის ცენტრისკენულ მიმართულებაზე კიდევ ერთხელ მიუთითებს. კულტურის სამყაროს ყოველი მკვიდრი თავისებურად (აქტიურად ან პასიურად) მიილტვის ცენტრისკენ, მაგრამ საქმე ის არის, რომ კულტურის ფენომენი ინდივიდებში გამჭვირვალე თვისებების უსასრულოდ ცვალებადი შკალის სახით ვლინდება, რამდენადაც იგი საზოგადოებაში ერთგვარად კი არ გამოიხატება, არამედ სხვადასხვაგვარად (მისი სანიმუშო წარმომადგენლიდან – სიხშირის სულ უფრო კლებადი ფორმების გავლით – ვიდრე საზოგადოების ყველაზე მაჩანჩალა წევრამდე, სადაც ყველაზე სუსტია მისი ზეგავლენა). სწორედ ამიტომ, ბუნებრივია, რომ ცენტრისკენულმა ძალებმა კულტურის სამყაროს გამჭვირვალე ცენტრში ისეთი ადამიანები გადმოისროლოს, რომელთათვის, თუ სულერთი არა, ნაკლებად მნიშვნელოვანი მაინც არის არა მხოლოდ მოცემული სამყაროს კულტურული (ზოგადსაკაცობრიო) ნორმები, არამედ კულტურულობის (ეთიკური და სხვა მცნებები) უარსებითესი საფუძვლებიც კი. რო-

გორც ცენტრისკენული სტრუქტურა, კულტურული სამყარო განსაკუთრებით მონყვლადი აღმოჩნდება ფალსიფიკაციისა და შიგნიდან დამახინჯების ყოველგვარი ფორმის მიმართ. უსაფრთხოების ყველაზე მკაცრ ზომებსაც კი არ ძალუძთ ამ საფრთხის გაუქმება. იგი ყოველი კულტურის არსში დევს და ყოველი მათგანი ამ მუქარის ქვეშ განაგრძობს სიცოცხლეს.

თუმცა, ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ამოა იყოს კულტურის სამყაროს დამანგრეველი (არაკულტურულობისა და ანტიკულტურულობის ნაკადები განუხრელად მზარდი სიხშირით რომ ისწრაფვიან ცენტრისკენ) ძალების წინააღმდეგ ბრძოლა; თითქოსდა ამგვარ სამყაროს გარდუვალ დალუპვას უმზადებდეს ცენტრისკენული მოძრაობა, რითაც იგი ვითარდება. არ არსებობს ეჭვის საფუძველი იმასთან დაკავშირებით, რომ გონება, ბოლოსდაბოლოს, შექმნის კულტურის საუკეთესო სამყაროს ფორმას, რომელშიც დაიძლევა ყველა სტრუქტურული წინააღმდეგობა; არაკულტურულობისა და ანტიკულტურულობის ყველა ფორმა კულტურის სამყაროს გამჭვირვალე სტრუქტურის უკიდურესი ზოლისკენ გადაინაცვლებს და საბოლოოდ კიდევ გაუჩინარდება ნულოვანი ზღვრის მიღმა. ისიც უეჭველია, რომ თანამედროვე სახელმწიფოებში განხორციელებული ყველა ცვლილება (დემოკრატიული, სოციალური) ამ კეთილშობილური მიზნისკენ იკაფავს გზას. ამგვარი გარდაქმნები ისტორიული თვალსაზრისით განსაკუთრებულად დაძაბულ პერიოდებში რევოლუციურ ხასიათს ატარებენ, რა დროსაც კულტურის სამყაროს ცენტრს ახალი საზოგადოებრივი ძალები ეპატრონებიან, მისი გამჭვირვალე დაგეგმარება ახალ ღირებულებით საფუძვლებზე გადადის და ა.შ. მაგრამ მოცემული საკითხის ეს ასპექტი არ წარმოადგენს ჩვენი გამოკვლევის საგანს. როცა კულტურის სამყარო ცენტრისკენული სიცხადის სტრუქტურად გვემის, ჩვენ ფაქტობრივი ისტორიული სინამდვილიდან ამოვდივართ. ყოველ შემთხვევაში, დღესდღეობით კაცობრიობას არ აქვს კულტურის სხვაგვარი სამყაროს გამოცდილება. ამიტომაც,

ანგარიში უნდა გავუწიოთ არსებულ ვითარებას და უნდა ვაღიაროთ, რომ კულტურის სამყაროს ცენტრისტულად გამჭვირვალე სტრუქტურაში კულტურულ ღირებულებათა ჩრდილით გამოკვეთის პრინციპი ძირითად სტრუქტურულ პრინციპს წარმოადგენს.

ამ დასკვნით ჩვენ ფაქტობრივად ვაღიარეთ, რომ კულტურის სამყარო თავისი სტრუქტურით სხვას არაფერს წარმოადგენს, თუ არა ცნობიერების ცენტრირებული სიცხადის ასახვას, როგორც იგი ფენომენოლოგიური რედუქციის თეორიაშია აღწერილი. კულტურის სამყარო ესაა ეკსისტენციალური სამყაროს დროით-სივრცულ მასშტაბებში განივებული ცნობიერების სიცხადე. ამრიგად, ზემოაღნიშნული დასკვნა ამავედროულად კულტურის სამყაროთა ფორმირების ზოგადი წესის შესახებ დასკვნაცაა. კულტურის სამყარო იქმნება ცნობიერების ცენტრისტულად გამჭვირვალე პროექტის გარეგან სივრცესა და გარეგან დროში გადატანით. კულტურის ყოველი სამყარო, უპირველეს ყოვლისა, წარმოიშვა და ისტორიულად განვითარდა საერო ცნობიერების ცენტრისტული სიცხადის სტრუქტურული ნიმუშის მიხედვით. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ, ჩვენი მტკიცების მიხედვით, კულტურის სამყარო თითქოსდა დამოკიდებული იყოს ფენომენოლოგიის ტრანსცენდენტალურ საფუძვლებზე. ჩვენ მხოლოდ იმაზე მივანიშნებთ, რომ კულტურის სამყარო, როგორც ცნობიერების მიერ დაფუძნებული და გარდაქმნილი გარეგანი სივრცე, აუცილებლად უნდა ატარებდეს ამ ცნობიერების ანაბეჭდს. რაც შეეხება ზემოაღნიშნულ დამოკიდებულებას, იგი იმით გამოიხატება, რომ ყოველი ისტორიულად ცნობილი კულტურისთვის ცენტრზე ორიენტირებული ხედვის სტრუქტურაა დამახასიათებელი. უფრო მეტიც, ამგვარ დამოკიდებულებაზე მითითება იმის შესაძლებლობას იძლევა, რომ უფრო კონკრეტულად და სტრუქტურულად გავიაზროთ სოციალური, იდეალური და ობიექტური მომენტების ის ერთობლიობა, რაც, კულტურის მარქსისტული

გაგების თანახმადაც, კულტურის ყველა ფენომენის საფუძველს წარმოადგენს. კულტურის სამყაროს ცენტრისტულად გამჭვირვალე სტრუქტურა, როგორც კოლექტიური ცნობიერების ნაწარმოები, თავისთავად იდეალური წარმონაქმნია, ე.ი მას ბუნებაში ანალოგი არ მოეპოვება (კულტურის მიერ აუთვისებელ სამყაროში). კულტურის სამყაროს ცენტრისტულ პროექციას ობიექტურობაც ახასიათებს, ვინაიდან იგი „ექსტერიორიზაციის“ (გარეგან სამყაროში პროექციის), ე.ი. ექსისტენციის დროისა და სივრცის გარეგან განზომილებაში გადატანის შედეგს წარმოადგენს. ასევე, უნდა ითქვას, რომ კულტურის სამყაროს ცენტრისტული ჰორიზონტულობა თავისი არსით სოციალურია, ვინაიდან იგი კულტურის გამჭვირვალე ველში საზოგადოების ყველა წევრის გაერთიანებასა და სათანადო გადანაწილებას გულისხმობს. დაბოლოს, ცნობიერების ცენტრირებული ჰორიზონტულობის ექსტერიორიზება, რა თქმა უნდა, არ არის ბუნებრივი პროცესი, არამედ იგი საზოგადოებრივი შრომის ნაყოფია, რაც ბუნებრივი სამყაროს გამუდმებული გარდაქმნებითა და დამუშავებით მიიღწევა.

3) კულტურული სამყაროს, როგორც ცენტრისტული სტრუქტურის ფილოსოფიური განმარტების ზოგიერთი ხერხი

კულტურული სამყაროს ფენომენოლოგიურ აღწერასთან დაკავშირებით, როგორც იმ სფეროსი, რომელშიც ცნობიერების ცენტრისტული მზერადობის შესაბამისად ნაწილდება მოვლენები, ჩვენ ახლა უნდა გამოვარკვიოთ, თუ როგორ აყენებენ იმავე საკითხს სოციოლოგ-ფენომენოლოგები. როგორც კულტურული სამყაროს სტრუქტურული პრინციპი, ცნობიერების ცენტრისტული მზერადობის ფენომენოლოგიური პრინციპი მკაფიოდ უნდა იყოს აღნიშნული და ფართოდ გამოყენებული მათ გამოკვლევებში. ეს მართლაც ასეა:

კულტურული სამყარო, ფენომენოლოგიური სოციოლოგიის მიხედვით, განიმარტება ამგვარი ცენტრისტული წესრიგის წარმოქმნად – სწორედ ისე, როგორც ჰუსერლთან წმინდა ცნობიერება გვევლინება. ვინაიდან ფენომენოლოგიური სოციოლოგია ამ წესრიგს სხვა, უფრო კონკრეტულ ცნებათა (როგორიცაა, მაგალითად, სუბიექტის ქცევა კულტურის სამყაროში და სხვა სპეციფიკურ საკითხებში) ნათელსაყოფად იყენებს, ამიტომ მათ შრომებში არ ხდება მისი თემატიზება კულტურის, როგორც მზერადი გეგმის, ზოგად პრობლემეტიკასთან მიმართებით. ეს საერთო ნიშანი თვალნათლივ გამოსჭვივის ფენომენოლოგიურ-სოციოლოგიური გამოკვლევების მრავალი დებულებიდან; როცა, მაგალითად, რობერ უილიამი ფენომენოლოგიური სოციოლოგის ალფრედ შიუტცის შეხედულებათა დახასიათებისას იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ობიექტური სამყაროს (*monde pré-donné*) წესრიგი ცნობიერების ტემპორალურ სტრუქტურასთან მსგავსებას ავლენს, ამით იგი არსებითად იმ პარალელიზმზე მიაწინებს, რაც კულტურის სამყაროსა და ცნობიერებას, როგორც ორ ანალოგიურ (ცენტრისტულად მზერადის) გეგმას⁸ შორის არსებობს. როდესაც იგი ერთმანეთისგან მიჯნავს მეხსიერებაში კვლავწარმოებულ აქტუალურ სამყაროსა და პოტენციურ სამყაროს, ეს სხვა არაფერია, თუ არა კულტურის სამყაროს კლასიფიკაცია ცნობიერების მზერადი ბუნების საფუძველზე. აქედან გამომდინარე, აქტუალური სამყარო ის სამყაროა, რომელიც ცნობიერების ანმყო დროში გვეძლევა. იგი სიცხადის უაღრესი ხარისხით (*perception distincte*) ხასიათდება. მოგონებული სამყარო და პოტენციური სამყარო, მიუხედავად საშუალო ფაზასთან მათი იდენტურობისა, ყოველთვის მზერადობის განსხვავებული ხარისხებით⁹ ხასიათდება. ამ სქემის მსგავსება ცნობიერების ფენომენოლოგიურ ცნებას-

8 W. Robert, *Les Fondements phenomenologiques de la sociologies comprehensive: Alfred Schütz et Max Weber*, L. Haye 1973, გვ. 40.

9 იქვე.

თან, როგორც მზერადობის ცენტრისტულ სტრუქტურასთან, იმთავითვე ცხადია.

ზემოაღნიშნული მსგავსება უფრო და უფრო იკვეთება, რამდენადაც უილიამი ამ კლასიფიკაციას ცოდნის ოთხი ზონის სახით წარმოადგენს. ეს ის ოთხი ზონაა, რადაც სამყარო როგორც სოციალურ-კულტურული განზომილება იყოფა. პირველ ზონაში ადამიანი ყველაზე ღრმა ცოდნას იძენს, ვინაიდან ამ ზონის მოვლენები ყველაზე ცხადი მოვლენებია. მეორე ზონაში ადამიანი ზოგადი ცოდნით იფარგლება (*la connaissance simplement informative*). მესამე ზონაში ცოდნის წყაროს ვარაუდები, რწმენა, თუ უბრალოდ გაცნობიერებული შესაძლებლობა წარმოადგენს. მეოთხე ზონა მოიცავს ყველაფერს, რაც უცნობია, გამოუკვლეველია, ან ჯერ არ განუცდია კულტურის სამყაროს.¹⁰ ამგვარი ანალიზისას აქცენტი, მართალია, კეთდება სამყაროზე, როგორც ცოდნის მოპოვების ველზე, მაგრამ იგი არსებითად ცნობიერების სამყაროს სტრუქტურული საფუძვლის მზერადი ბუნების ანალიზს წარმოადგენს; სამყარო აქ სხვა არაფერია, თუ არა შემეცნებელი სუბიექტის მოქმედების ველი, რასაც წინასწარ განსაზღვრავს ამგვარი სუბიექტის ტემპორალური თავისებურება.

ამ განყოფილების ბოლოს, უპრიანია მივუთითოთ კულტურის სამყაროს ცენტრისტული არსის ფილოსოფიური განზოგადების კიდევ ერთ ხერხზე. ისიც იმით არის საინტერესო, რომ დაქსაქსული კულტურის ცნებით ოპერირებს. ამ ხერხს იყენებს ფრიდრიხ ნიცშე თანამედროვე სახელმწიფოებში აბსტრაქტული ადამიანის შესახებ თავისი კონცეფციის შემუშავებისას. ნიცშეს თეორიის თანახმად, აბსტრაქტული ადამიანი სხვა არაფერია, თუ არა სოკრატიზმის მიერ კულტურის პირველადი მითოლოგიური საფუძვლების დამანგრეველი გავლენა. საქმე ეხება კულტურის ისეთ სამ-

10 იქვე, გვ. 42-3.

ყაროს, რომელმაც დაკარგა წმინდა ცენტრი (heiliger Ursitz) და ამიტომაც დაკარგულის ძიებაში იძულებულია უცხო (უფრო ძველ) კულტურებს მიაშუროს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ეს თეორია არსებითად ანგარიშს უწევს იმას, რომ მოცემული მოვლენა თავისი შინაგანობით ცენტრისტულია. ნიცშეს დაშვებით, ეს ცენტრისტული არსი კიდევ უფრო ნათლად წარმოაჩენს, რომ ის შესაძლოა უკვალოდ გაქრეს კულტურების სტრუქტურიდან.¹¹ რამდენადაც ყოველი კულტურული სამყარო არსებობს როგორც ცენტრისტული მზერადობა, ამგვარი სამყაროს დეცენტრალიზაციის ნიცშეანურ კონცეფციას შეიძლება ჰქონდეს მნიშვნელობა, როგორც განსაკუთრებულ შემთხვევას, ანუ კულტურის ცენტრის გადატანას სხვებზე, ასე ვთქვათ, უფრო რაციონალურზე, რომელსაც დროით-სივრცული მომცველობის ექსისტენციაში აქვს საფუძვლები. მაგრამ ფილოსოფიაში კულტურული სამყაროს დეცენტრალიზაციის ცნება არ განიხილება მხოლოდ ვიწრო ისტორიული მნიშვნელობით. ეს პრობლემა ბევრად უფრო მწვავედ და რადიკალურად დგას ჰაიდეგერის ექსისტენციალურ ონტოლოგიაში, რომელიც მას ექსისტენციის პოტენციური სამყაროს კონცეფციის ფარგლებში გაშლის. ამ პოზიციის აღწერა და კრიტიკული შეფასება დაგვანახებს, რომ ჰაიდეგერის მოძღვრებაში, რომელიც დაფანტული ექსისტენციის ცნებით ოპერირებს, არ არის კულტურის სამყაროს ცენტრისტულად გამჭვირვალე სტრუქტურის ადგილი, ამიტომაც მან ასახვა ვერ ჰპოვა ექსისტენციალურ ონტოლოგიაში.

გ) კულტურის სამყაროს ცნება ჰაიდეგერის
ექსისტენციალურ ონტოლოგიაში

- 1) ექსისტენციალური ონტოლოგია, როგორც ცენტრისტული პრინციპის უარყოფა ექსისტენციის საფუძველში

¹¹ F. Nietzsche, *Bd. I*, München 1966, გვ. 125.

ზემოთმოყვანილი ანალიზის შედეგებიდან, რომლებიც ძირითადად ეკსისტენციის დროით-სივრცული მოცულობის სტრუქტურულ ერთმნიშვნელოვნებას ეხებოდნენ, როგორც თავისებური მზერადი გეგმისა, საკმაოდ ნათლად გამომდინარეობს ის, რომ ჰაიდეგერის ეკსისტენციალურ სწავლებაში კულტურული სამყაროს შესახებ საკითხი არ არის ისე გადანყვეტილი, როგორც ეს ფენომენოლოგიაშია. საქმე ის გახლავთ, რომ საამისოდ მას აკლია მთავარი რამ: იგი არ შეიცავს ონტოლოგიურ ნანამძღვრებს, რასაც კულტურის ცენტრისტული გაგება დაეფუძნებოდა. ეკსისტენციის სამყაროში, რაც ჰაიდეგერისეული მუნყოფნიტაა წარმოდგენილი, ასეთი საზრისი არ არის ფუძემდებლური და, მითუმეტეს, წარმმართველი პრინციპი. ეკსისტენციალური სამყარო, როგორც მოდალური (პოტენციური) სტრუქტურა, არ შეიძლება აიგოს მზერადობის დაბინდვის (თანდათანობითი შემცირების) შედეგად აღქმული მოვლენების სქემის მიხედვით. როგორც მოდალური სამყარო (როგორც თავისუფალი გახსნილი შუალედურობა) იგი იმგვარ რამეს ემყარება, რაც, ჰაიდეგერის ჩანაფიქრის მიხედვით, წინ უსწრებს მზერადობის ყოველგვარ დიფერენციაციას და ბევრად უფრო ძირეულია, ვიდრე ის. უფრო მეტიც, ჰაიდეგერის მოძღვრება ყოფნის ღია სამყაროული შუალედის შესახებ, რაც თავის ორ მოდუსში (საკუთრივობა/არასაკუთრივობა) ეკსისტენციის სტრუქტურულად თანაბარმნიშვნელოვანი ეკსტაზებისგან შედგება, კატეგორიულად უარყოფს ცენტრულობის პრინციპს ონტოლოგიურად უმნიშვნელოვანესი საკითხების განხილვისას და მას არც კულტურის სამყაროს გაანალიზებისას იყენებს. ჰაიდეგერისეული დროით-ეკსტატური მუნყოფნის სამყარო-ში-ყოფნიდან, როგორც დეცენტრალიზებული მდგომარეობიდან, შეიძლებოდა მხოლოდ დეცენტრალიზებული კულტურის, ანდა კულტურის სამყაროს, როგორც შინაგანად განონასწორებული სამყაროს (უპირველეს ყოვლისა, მის ეკსისტენციალურ „მე“-ს და გარემომცველ ბუნებას შორის

ნონასწორობა) ცნება გამოგვეყვანა. სავსებით ბუნებრივია, რომ ამ იდეური პლატფორმიდან ცენტრისტული კულტურისა და კულტურის სამყაროს ცენტრისკენული სტრუქტურის თეორიულად დასაბუთებული კრიტიკა ამოიზარდა, რომლის მიხედვითაც იგი სხვა არაფერია, თუ არა ექსისტენციის დაცემისა და მისი ონტოლოგიური დაღუპვის გამოხატულება. ჰაიდეგერის ცნობილი გამოსვლები, ექსისტენციალურ სამყაროზე თანამედროვე ტექნიკის დამღუპველი ზეგავლენის თაობაზე, ისევე როგორც მის მიერ წამოჭრილი ონტოლოგიური საფრთხის პრობლემა, რასაც ექსისტენცის თანამედროვე ტექნიკის ბოხოქარი განვითარება უქადის, არსებითად სხვა არაფერია, თუ არა მცდელობა იმისა, რომ დაიძლიოს ცენტრისტული კულტურის (ე.ი. სტრუქტურა, რომელშიც უპირატესობა ცენტრს ენიჭება) ცნება და იგი კულტურის სამყაროს უფრო განწონასწორებული, ე.ი. დეცენტრალიზებული განზომილებით ჩანაცვლდეს.

ეს მკაფიოდ ჩანს იმ განსჯებიდან, სადაც ჰაიდეგერი თანამედროვე ტექნიკის მიერ ბუნების ექსისტენციის უღმობელი ექსპლოატაციის შესახებ მსჯელობს. ბუნებრივი რესურსების ამგვარ ექსპლოატაციას იგი აღმოჩენის პროცესად განმარტავს, რასაც ძალადობრივი გამოწვევის (Herausforderung) ხასიათი აქვს, რის შედეგადაც ბუნება უყაირათოდ არის ჩაყენებული ექსისტენციალური (პოტენციური) სამყაროს სამსახურში. ამაში შედის ის პროცესებიც, რაც გულისხმობს ამგვარად აღმოჩენილის გარდაქმნას ენერგიის სხვადასხვა სახეობებად, მის შენახვასა და განაწილებას. სამრეწველო მოქმედებების ამგვარ ციკლთა ერთ მთავარ ნიშნად (Hauptzug) ჰაიდეგერს მართვა (Steuerung) მიაჩნია.¹² მართვა კი ხორციელდება ცენტრიდან და წინასწარ პირობად კულტურის ცენტრირებულ ბუნებას გულისხმობს. ამ კონტექსტში ჰაიდეგერი, არსებითად, კულტურის სამყაროს ცენტრუ-

12 M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, გვ. 24.

ლობასა და მის ცენტრისკენულობას აკრიტიკებს, რამაც, მისი აზრით, განაპირობა ის, რომ ექსისტენცი სამყაროსა და ბუნების მბრძანებლად იქცა. კულტურის ცენტრალიზმის შესახებ ჰაიდეგერისეულ არგუმენტაციებშიც, რაც, მისი თეორიის მიხედვით, ექსისტენციის სუბიექტურობის ნებელობით სტრუქტურას ეფუძნება.¹³ ნება, ძალაუფლება, სუბიექტურობა (როგორც წინა ორი ცნების საფუძველი) პირველნაყოფ სწორედ ცენტრირებულ ცნობიერებასა და კულტურის სამყაროს ცენტრისტულ ცნებას გულისხმობს. სწორედ ესაა იმის საფუძველი, რომ ისინი ექსისტენციის დროით-სივრცულ (სამყაროულ) მასშტაბებში გაიშალონ. ჰაიდეგერი გმობს ამ ცნებებს იმ დამღუპველი როლის გამო, რაც მათ ექსისტენციის ისტორიაში შეასრულეს და ამით კულტურის სამყაროს ცენტრისტულ სტრუქტურასაც კიცხავს, ვინაიდან ზემოაღნიშნული კატეგორიები თავიანთ გამანადგურებელ ძალას სწორედ აქედან იღებენ.¹⁴ მეცნიერების და, უპირველეს ყოვლისა, აზროვნების ტექნიკური წესის მწვავე კრიტიკა, რასაც ჰაიდეგერი თითქმის ყველა თავის ნაწარმოებში ეწევა, სწორედ ექსისტენციალური ონტოლოგიის ცენტრისტული მსოფლალქმისადმი შეურიგებლობიდან მომდინარეობს, რასაც იგი ექსისტენციის სამყაროში ბოროტების სათავედ მიიჩნევს. ამის მიზეზი კი, უპირველეს ყოვლისა, ისაა, რომ ექსისტენციალური ონტოლოგიის პოზიცია რადიკალურად განსხვავდება ფენომენოლოგიისგან, რომელიც ამტკიცებს, რომ კულტურის (ექსისტენციალურ) სამყაროს მზერად ველში უპირატესობა სწორედ ცენტრიზმს ენიჭება. ამიტომაც ვერ დავეთანხმებით იმ თვალსაზრისს (მაგალითად, კალფრიდ გრიუნდერისეულ ინტერპრეტაციას¹⁵), რომ

13 M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1957, გვ. 193-247.

14 А Бочоришвили, *Что такое культура?*, Тбилиси 1965, გვ. 53-65.

15 K. Gründer, *M. Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen*, Archiv für Philosophie 11/3-4, Stuttgart 1962.

თითქოსდა მეცნიერების ჰაიდეგერისეული კრიტიკის ისტორიული წყაროები ამ აზროვნების რელიგიურ-რომანტიკულ ხასიათში უნდა ვეძიოთ, რაც ეჭვქვეშ აყენებს მის ფილოსოფიურ საზრისს.¹⁶ რაგინდ ნაკლოვანიც უნდა იყოს ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური აზროვნება, დაუძლეველია მისი ფილოსოფიურობის უარყოფა, თუნდაც მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი ექსისტენციალური (პოტენციური) სამყაროს ყველაზე ზოგად სტრუქტურულ განსაზღვრულობათა გააზრებაა.

კულტურის სამყაროს ცენტრიზმის გათვალისწინების გარეშე, რასაც ფუძემდებლური მნიშვნელობა აქვს არა მხოლოდ ამ საკითხისთვის, არამედ ჰაიდეგერის მთელი შემოქმედებისთვის, შეუძლებელია იმ ჩანაფიქრის სრულად გაგება, რის მიხედვითაც იგი აქ გაშლის და ისტორიულ კონტექსტებში წარმოადგენს „*τέχνη*“-ს ძველბერძნულ ცნებასა და თანამედროვე ტექნიკას. ჩვენს წინაშე გადაიშლება მათ შორის კავშირი მთელი თავისი იდემალებით. მაგალითად, *მეტაფიზიკის შესავალში* (1935წ.) ჰაიდეგერი *τέχνη*-ს განმარტავს, როგორც გაბედულებას, რითაც შემოქმედი ექსისტენცი ჯერაც გამოუთქმელსა და გაუაზრებელში იჭრება და ამ შეჭრით, მოხდომას ანებებს იმას, რაც ჯერაც არ მომხდარა და ა-ჩენს იმას, რაც ჯერაც არ გა(მო)-ჩენ-ილა. ამ აზრით, ჰაიდეგერს მიაჩნია, რომ *τέχνη* პირველადი და ძირეული ძალმომრეობის (*Gewalttätigkeit*) გამოხატულებაა, რის მეშვეობითაც ყოფნის სამყაროული ღიაობა ვლინდება კონკრეტულ არსებულებში: ჯერ ექსისტენციაში, შემდეგ კი – მის ყველა შემოქმედებით ნაღვანში: იქნება ეს ხელოვნების ქმნილება, ფილოსოფიური აზროვნება, თუ სხვა რამ. მეორე მხრივ, საქმე სწორედ იმ ძალმომრეობას ეხება, რისი წყალობითაც – ამ თეორიის მიხედვით – სამყაროული ყოფნა დაფარულობიდან დაუფარავობაში შეაღწევს და თავის

თავს გამართავს ადამიანში (ექსისტენცი) მისი სამყაროს მიმართ ღია ცნობიერების (გაგების) სახით. ეს გარდაუვალია იმ პრინციპული წინააღმდეგობის (Gegenwendigkeit) გამო, რასაც კონკრეტულ ყოფიერში ყოფნის სამყაროული ხორცშესხმა (გამოვლენა) წარმოადგენს. ჰაიდეგერის ზემოაღნიშნული თხზულების მიხედვით, ექსისტენციის არსება და უზენაესი მოწოდება იმაში მდგომარეობს, რომ მსხვერპლად შეენიროს სამყაროული ყოფიერის ძალმომრეობას. თავის მხრივ, ეს უკანასკნელიც, არსებულებაში გამოვლენით რომ იკვლევს გზას, მსხვერპლად ეწირება (ახალ) სამყაროს, რაც ჩვენს წინაშე წარდგება სახელმწიფოებრივი წყობის, ხელოვნების ქმნილების, ან ფილოსოფიური აზროვნების, ანდა სხვა რამ სახით. მაგრამ ექსისტენციის ეს არსება შეიძლება კიდევ განქარდეს, ვინაიდან იგი არ არის საუკუნოდ ნაწვდომი და უზრუნველყოფილი რამ. პირიქით, აუცილებელია, მას მუდამ ვიცავდეთ ყოველგვარი შერყვნისგან (Verderb).¹⁷ ამ თეორიის მიხედვით, სამყაროული ყოფნის ღიაობა, როგორც ექსისტენციაში მყოფობა, როგორც პრივილეგირებული ფორმა ამ ყოფნით განსაზღვრული არსებულისათვის, ამ შემთხვევაშიც კი, უფრო ადვილად შეიძლება გადაიზარდოს მის საწინააღმდეგოში, ე.ი. შეიძლება გადავარდეს ყოვლისშემძლე სუბიექტის მოქმედების არეალში, რომელიც თავის საგნობრივ მიზნებს სამყაროს უქვემდებარებს. ჰაიდეგერის თანახმად, მთავარი საფრთხე სწორედ იმით იჩენს თავს, რომ ადამიანი მოძალადედ იქცა, τέχνη კი, როგორც სამყაროს შექმნის საშუალება, თანამედროვე ტექნიკად გადაგვარდა და ამ ძალადობის მაპროვოცირებელ ძალად მოგვევლინა.

მოხსენებაში ტექნიკის საკითხის შესახებ (1953წ.), რომელშიც შეფასებულია თანამედროვე ტექნიკის უარყოფითი ზეგავლენა და ის საფრთხე, რასაც იგი ექსისტენციალურ სამყაროს უქადის, ჰაიდეგერი მისგან თავის დაღწევის გზე-

17 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966, გვ. 123.

ბზეც მიუთითებს. ამ თეორიის მიხედვით, ამგვარი შესაძლებლობა მაშინ გაჩნდება, როცა ტექნიკის განვითარება უმაღლეს დონეს მიაღწევს და ჩვენს წინაშე მთელი თავისი აუცილებლობით გადაიშლება შემოქმედებითი ტექნიკის თავდაპირველი საზრისი და იგი ხელმისაწვდომი გახდება ყოველი ექსისტენციისთვის (...bis eines Tages durch alles Technisches hindurch das Wesen der Technik west im Ereignis der Wahrheit).¹⁸

ამ შეხედულებამ გარკვეული ეჭვი გაუჩინა ჰაიდეგერის ფილოსოფიის ბევრ მკვლევარს იმის თაობაზე, თუ რამდენად მკვეთრად მიჯნავს იგი ერთმანეთისგან ტექნიკის და „თანამედროვე ტექნიკის“ არსებას. თუ ეს უკანასკნელი, საბოლოო ჯამში, პირველის გამოხატულებაა, განა ეს წრე არ არის? თუ თანამედროვე ტექნიკის განვითარება მაინც ექსისტენციის მხსნელი ჭეშმარიტების გახსნამდე და აღდგენამდე მიგვიყვანს, მაშინ რატომღა უნდა იკვლევდეს ფილოსოფია ყოფნის სპეციალურ საკითხს? განა უპრიანი არ იქნებოდა, ფილოსოფიას მთელი ძალისხმევა ტექნიკის განვითარებისთვის მოეხმარებინა? ასეთი არგუმენტაციის გასაბათილებლად, უნდა ითქვას, რომ ტექნიკის თანამედროვე ფილოსოფოსები ტერმინებს – „ტექნიკა“ და „თანამედროვე ტექნიკა“ – სხვადასხვა მნიშვნელობით იყენებენ და არა ისე, როგორც ისინი ჰაიდეგერს ესმის. ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში ტექნიკის გულისხმობს იმგვარ ექსისტენციალურ სამყაროში შემოქმედებით მოღვაწეობას, რაც ჯერ კიდევ არ ატარებს ყოვლისდამმორჩილებელი და ყოვლისდამმონებელი ცენტრალიზმის ანაბეჭდს. ესაა სამყარო, რომელშიც ექსისტენციალურ მე-ს ჯერ კიდევ არ მიუჩნევია თავისი თავი სამყაროს ცენტრად. „თანამედროვე ტექნიკის“ ცნება კი, თავისი არსებობის წინაპირობად სწორედ ასეთ ცენტრისტულ სამყაროს გულისხმობს. ამ საკითხის შესახებ ჰაიდეგერის შეხედულება შემდეგზე დაიყვანება: თანამედროვე ტექნიკის განვითარების გამალე-

ბული ტემპები მთელი თავისი სიცხადით გამოააშკარავენ თვით ამ მოძრაობისა და მისი მხარდამჭერი ცენტრისტული კულტურის ფატალურ მნიშვნელობას ექსისტენციალური სამყაროსთვის. ყოველივე ეს გამოიწვევს ჰაიდეგერის დაფიქრებას და იგი დაიწყებს ჩიხიდან სხვა გამოსავლის ძიებას. ეს კი სხვა არაფერია, თუ არა დეცენტრირებული მსოფლგაგება და კულტურის დეცენტრირებული სტრუქტურა. დასასრულ, ჰაიდეგერის ეს მსჯელობა ფილოსოფოსებს, მართალია, სთავაზობს, ღრმად ჩაუფიქრდნენ თანამედროვე ტექნიკის არსს, მაგრამ არ გულისხმობს, რომ ეს საკმარისი იქნება ყოფნის საკითხის გადასაჭრელად. მისი მიზანი იყო კულტურის სამყაროს სტრუქტურულ პრობლემაზე მინიშნება; იმის ნათელყოფა, თუ რაოდენ სახიფათოა ამ სამყაროს თვითგამანადგურებელი ორგანიზება იმ სახით, რომ იგი მუწყოვნას თავს ახვევდეს ცენტრისტული ყოფნის პერსპექტივას. მას, აგრეთვე, მიზნად ჰქონდა იმის გამოცხადებაც, თუ როგორ უნდა გამოვიდეს ექსისტენცი ამ სიტუაციიდან. ამგვარ გამოსავლად ჰაიდეგერს კულტურის სამყაროს განახლება ესახებოდა. ეს იმას ნიშნავს, რომ კულტურა გაგებულია ექსისტენციალური მსოფლალქმის გამორიშორებულ დროით სტრუქტურად, რაც, მისი ფიქრით, ონტოლოგიურად ყველაზე საიმედო საფუძველია ექსისტენციალურ სამყაროში ყოფნისთვის.

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ კულტურის სამყარო-ში-ყოფნის ჰაიდეგერისეული ცნების ყოველი ობიექტური შეფასება იმ ფაქტს უნდა ეყრდნობოდეს, რომ შეუძლებელია ექსისტენციალური ონტოლოგიის მორიგება იმ ცენტრიზმთან, რაც ექსისტენციის დროით-სივრცულ მომცველობაში მის მთავარ სტრუქტურულ ფაქტორს წარმოადგენს. იგი, უპირველეს ყოვლისა, უნდა ითვალისწინებდეს, რომ ექსისტენციალური ონტოლოგია ფენომენოლოგიას უპირისპირდება სამყაროს ტრანსცენდენტალური კონსტიტუციის საკითხში, ვინაიდან ეს უკანასკნე-

ლი ყოფნის შესახებ საკუთარი მოდალური კონცეფციით ხელმძღვანელობს, რომლის მიხედვითაც ექსისტენცს ძირეული ღიაობა ახასიათებს. ამიტომ, მისი მსოფლგაგება რადიკალურად განსხვავდება ფენომენოლოგიის სისტემისგან: სამყარო ეფუძნება ექსისტენციის სტრუქტურულად თანაბარმნიშვნელოვან (თანაბრად კონსტიტუციურ) დროით ექსტაზებს. ეს იმას ნიშნავს, რომ სამყაროს სამყაროულობას დეცენტრალიზებული დროითი ველი განაპირობებს, რაც რადიკალურად განსხვავდება ფენომენოლოგიის ცენტრისტული სამყაროსგან. ამ უკანასკნელის მიხედვით, სამყაროს აქვს თავისებური ონტოლოგიური წყობა, სადაც ყოველი მოვლენა წმინდა ცნობიერების მზერადობაში კლებადი გამჭვირვალობისა და თანდათანობითი დაბინდვის ტენდენციით ხასიათდება. როცა ზემოაღნიშნული შეფასება ერთმანეთს უპირისპირებს ამ ორ თვალსაზრისს და აღიარებს, რომ ორივე მათგანს აქვს გარკვეული (ექსისტენცი), ისტორიულად არსებული საზრისი, თავისი არსებობა სტრუქტურულად თანაბარმნიშვნელოვან დროით მიმართულებებში განიფინება; აღქმული სამყარო ყოველთვის ცენტრისტულად აღიქმება, ე.ი. ყოველთვის ამოვდივართ მისი აღმქმელი ცნობიერების მზერადი ცენტრიდან, რისგან დაშორების გამოც მოვლენები თანდათან კარგავენ სიცხადეს და მზერადობას; ეს შეფასება ჰაიდეგერის კონცეფციის ნაკლად მიიჩნევა იმას, რომ იგი კატეგორიულად ემიჯნება მსოფლჭვრეტის საკითხში ფენომენოლოგიურ გამოცდილებას და ხაზს ამ გარემოებას უსვამს, ვინაიდან მასში ყველაზე მკაფიოდ ჩანს ჰაიდეგერის მოდალური სამყაროს პრობლემურობა. შემდეგ, ეს კრიტიკული პოზიცია, ექსისტენციალური ონტოლოგიის ფარგლებში, კულტურის სტრუქტურული პრობლემის შეფასებაზე გადადის და ამტკიცებს, რომ მისი წარმოშობის მიზეზი სხვა არაფერია, თუ არა ექსისტენციის ყოფნის მეტისმეტად მოდალიზებული განხილვა. სწორედ ამ პრობლემის გასიგრძელება წარმოადგენს წინამდებარე ნაშრომის შემდეგსა და

უკანასკნელ ამოცანას.

2) სამყაროული ოთხების ცნება და ეკსისტენციის კულტურის სამყარო

კულტურის სამყაროს შესახებ ჰაიდეგერი კონკრეტულად მსჯელობს თავის ერთ-ერთ მოხსენებაში, სათაურით *შენება, ბინადრობა, აზროვნება*. ჰაიდეგერი ამ მოხსენებით აუდიტორიის წინაშე პირველად 1951წ. წარდგა, მოგვიანებით კი იგი მოხსენებებისა და თხზულებების კრებულში შევიდა.¹⁹ მარტო სათაურიდანაც კი, მკაფიოდ ჩანს ის თემატიკური კავშირი, რაც ამ მოხსენებაში განხილულ ცნებებსა და კულტურას შორის არსებობს. მოაზროვნე ეკსისტენცი აშენებს თავის კულტურულ სამყაროს და ეს არის მისი საბინადრო. ასე რომ, ზემოაღნიშნული მოხსენება ეხება იმას, თუ როგორ ხდება ზოგადად ეკსისტენციალურ-ონტოლოგიური მსოფლგაგების საფუძველზე კულტურის სამყაროს შესახებ გარკვეულ შეხედულებათა შემუშავება. უპირველეს ყოვლისა, ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს ის მოდალური საზრისი, რასაც მთელი მისი არგუმენტაცია ეყრდნობა. ჰაიდეგერი მიუთითებს ორი გერმანული სიტყვის საზრისებს შორის კავშირზე. ერთია ძველი მაღალგერმანული სიტყვა *buan* (საიდანაც წარმოიშვა *bauen* შენება), ხოლო მეორეა ასევე ძველი გერმანული სიტყვის – *bhu* (*bee* – არსებობა) – ზმნური ფორმა. ჰაიდეგერი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ, თავდაპირველად, გამოთქმას „მე ვარ“ (*ich bin*) ჰქონდა საზრისი – „მე ვბინადრობ“ (*ich wohne*). ამგვარად, ბინადრობა თავდაპირველ მოდუსში მიწაზე ადამიანის არსებობის ნირსაც (*die Weise*) აღნიშნავდა.²⁰ ეს დასკვნა, რა თქმა უნდა, არ ემყარება მხოლოდ ფილოლოგიურ ანალიზს. ნარკვევის დასაწყისში ჰაიდეგერი მიუთითებს ადამიანის უნარზე, „ისე

19 M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, გვ. 145-162.

20 იქვე, გვ. 147.

იგრძნოს თავი, როგორც საკუთარ სახლში“ (zu Hause sein), – ისე როგორც, მაგალითად, ჩვენ ვსაუბრობთ ინჟინრის შესახებ, რომელიც კარგად იცნობს თავის ქარხანას; სატვირთო ავტომობილის მძღოლის შესახებ, რომელმაც კარგად იცის თავისი გეზი და ა.შ.²¹ ზემოხსენებულთან დაკავშირებით, აღნიშნავთ მთავარს: კულტურული ექსისტენციის ძირითად ცნებათა ამგვარი მოდალური განხილვისას, შენების ადამიანური უნარი „ბინადრობის“ ცნების მოცულობაში შედის, რომლის ფუნქცია იმის განმარტებაა, თუ როგორ არსებობს დედამიწაზე ექსისტენცია. ეს იმას ნიშნავს, რომ აღნიშნულ გამოკვლევაში შენების უნარი, უპირველეს ყოვლისა, განიმარტება არა როგორც სამყაროს ცენტრისტული ხედვის განზომილებაში გადა-წყობა, არამედ, პირიქით, იგი აქ ექსისტენციალური (პოტენციური) სამყაროს დე-ცენტრალიზებულ (სტრუქტურულად ერთგვაროვან) ცნებასთან მიმართებაში განიხილება.

ამას ადასტურებს ჰაიდეგერის შემდეგი მსჯელობა, სადაც იმავე ფილოლოგიური (შედარებითი) მეთოდით (გერმანული, ძველსაქსონური და გოთური ზმნების – *wohnen*, *won* და *wunian* – შეპირისპირების საშუალებით ირკვევა, რომ ბოლო ორი გამოხატავდა „დაკმაყოფილებას, დამშვიდებასა და დარჩენას“) დგინდება, რომ ზმნა „ბინადრობის“ პირვანდელ მნიშვნელობაში „დანდობაც“ (*schonen*) მოიაზრებოდა. ეს უკანასკნელი მოვლენების მშვიდობიან მოპყრობას გულისხმობს, მაგრამ მშვიდობა (*Friede*) ძველად თავისუფლებასაც (*das Freie*, *Frye*) აღნიშნავდა. ბინადრობის უნარი, რაც პირვანდელ ნათესაურ კავშირშია ამ გაგებასთან, ეტყობა, თავისუფალ ღიაობაში მყოფობის (*eingefriedet bleiben in das Frye*) უნარსაც გულისხმობდა, რისი მთავარი ნიშანი სწორედ ის არის, რომ იგი ინდობს არსებულის არსებას (*das Freie*, *das*

jegliches in sein Wesen schont).²² ამრიგად, აღმოჩნდა, რომ ჰაიდეგერის ექსისტენციალურ ონტოლოგიაში კულტურის სამყარო, რაც, არსებითად, ექსისტენციის სამი უნარისგან – აზროვნება, შენება, ბინადრობა – შედგება, ყოფნის ღიაობის ტოლფასია, რაშიც ყოფიერი აღარ არის დაფარული, არამედ ღიაა ექსისტენციის შემეცნებისთვის. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ ღიაობის ყველა სტრუქტურული ნიშანი, უპირველეს ყოვლისა, მისი დეცენტრალიზებულობა (მისი შემადგენელი ნაწილების ზოგადსტრუქტურული ერთმნიშვნელოვნება) კულტურის სამყაროზეც ვრცელდება. ამრიგად, ეს სამყარო ექსისტენციალურ ონტოლოგიაში მისი სრული სტრუქტურული წონასწორობის ასპექტით განიხილება, ე.ი. თითქმის ზუსტად ისე, როგორც ცალკეული დროითი ექსტაზი ექსისტენციის სრულ მომცველობაში.

ჰაიდეგერის მოძღვრებაში ეს ასპექტი სამყაროს ოთხების (das Geviert) ცნებიდან – ზეცის, მიწის, მოკვდავთა და უკვდავთა ერთიანობიდან იქმნება. ეს ოთხხევერა ერთობა ექსისტენციალური სამყაროს ბევრად უფრო კონკრეტულ ფორმად²³ უნდა გავიგოთ – ისე, როგორც ეს სამყარო ექსისტენციის კულტურას წარმოუდგება; საქმე ეხება იმ ექსისტენცს, რომელსაც ყოფნის სამყაროულ ღიაობაში მკვიდრობის უნარი შესწევს. ამ აზრით, ბინადრობა ნიშნავს იმას, რომ შენ აცნობიერებ დედამიწაზე, ამ ზეცის ქვეშ, შენს არსებობას და ეს უკანასკნელი სხვა არაფერია, თუ არა „ზეციურთან“ კავშირი. ჰაიდეგერის თეორიის მიხედვით, სწორედ ამგვარ თვითცნობიერებას ემყარება ექსისტენციის კულტურული არსებობა, მისი ბინადრობა (die Sterblichen sind in Geviert, indem sie wohnen).²⁴ ექსისტენციის კულტურის სამყაროს – სამყაროული ოთხება – ეს განსაზღვრება მთლიანად ექსისტენციის ექსისტენციალურ-ონტოლოგიურ ცნებას ეფუძნება,

²² იქვე, გვ. 149.

²³

²⁴ იქვე, გვ. 150.

რის მიხედვითაც იგი ერთადერთი არსებულია, რომელშიც სამყაროულმა ყოფნამ მთელი თავისი მოცულობით გამოაცხადა საკუთარი თავი, სადაც იგი კონკრეტულად, ე.ი. წინარემეცნიერულსა და წინარეონტოლოგიურ (რომელსაც ჯერ კიდევ ექსისტენციალურად არ შეუცვნია თავისი თავი) გაგებაში არსებობს. სამყაროული ოთხების, როგორც ექსისტენციის საცხოვრისის შესახებ ჰაიდეგერისეული შეხედულება წარმოადგენს ამ ცნების შემდგომი კონკრეტიზაციის, ექსისტენციალური კულტურის ფენომენისადმი მისი მიყენების შედეგს. ექსისტენცი, როგორც ონტოლოგიურად უპირატესობამინიჭებული არსებული, ე.ი. როგორც ისეთი არსებული, რაშიც სრულად გამოცხადდა სამყაროსეული ყოფნის მთლიანობა, მოწოდებულია, რათა ამგვარად გამოვლენილ სამყაროულ ღიაობას მოუაროს, დაიცვას ანდა – როგორც ჰაიდეგერი ამბობს – დაინდოს იგი. ექსისტენცი, როგორც კულტურის სამყაროში არსებული, თანაბრად ზრუნავს სამყაროული ოთხების ყველა პოლუსზე: ზეცაზე (რომელსაც იგი პატივს სცემს, როგორც ზეციერთა სამყოფელს; ეს პატივისცემა იმითაც გამოიხატება, რომ იგი დროის ციკლურ ცვალებადობას ექვემდებარება), მიწაზე (რისგანაც ზუსტად იმდენს იღებს, რამდენიც აუცილებელია ცხოვრებისთვის; რასაც იგი ექსპლოატაციას არ უწევს, არ აბინძურებს), ღმერთებზე (რომელთაც იგი ემორჩილება და ელის მათ ნიშნებსა თუ გამოცხადებას) და საკუთარ თავზე. ეს, უპირველეს ყოვლისა, იმას ნიშნავს, რომ იგი ზრუნავს თავის საკუთრივობაზე, ვინაიდან მხოლოდ საკუთრივი ყოფნის (რომელიც მთელს ექსისტენციალურ დროშია განფენილი) მოდუსში არის შესაძლებელი კულტურის სამყაროში კულტურულად ცხოვრების მისეული უნარის სრული განხორციელება. ამ თეორიის თანახმად, თუ ექსისტენცი თავის ზრუნვას რომელიმე მიმართულებას მოაკლებს, ეს სხვა საზრუნავების დავინყებას გამოიწვევს, რაც არსებულზე გაბატონების დასაწყისი იქნება. ჰაიდეგერისთვის ეს არის იმის მომასწავებელი, რომ ოთხება

დაიშლება და ექსისტენცი ბინადრობის მისეულ უნარს და-
კარგავს. ეს კი სხვა არაფერია, თუ არა კულტურის სამე-
ყაროს დასასრულის დასაწყისი.

3) სამყაროული ოთხების ცნების ექსისტენციის
დროით-სივრცულ დონეზე პროექციის ზოგიერთი
ნებისა და მათი ძირითადი ნაკლოვანებების შესახებ

3ა) ოთხების ცნების გამოყენება საცხოვრებელი
სახლის ცნების მიმართ

ოთხების, როგორც ექსისტენციის სავანის ცნებაში
წონასწორობის საზრისი იმ დეცენტრალიზაციისა და ზოგა-
დკულტურული ერთმნიშვნელოვნების გამოხატულებაა, რის
საფუძველზეც ჰაიდეგერი კულტურის სამყაროს გაიაზრებს.
კულტურის ამგვარი განმარტება, შესაძლოა, გამართლებუ-
ლიც იყოს; ყოველ შემთხვევაში, ექსისტენციის განვითარების
ერთ კონკრეტულ ეტაპზე, მაგრამ, ამავე დროს, აუცილე-
ბელია აღინიშნოს, რომ წონასწორობა არ არის კულტურის
სამყაროს ოთხების ცნების ერთადერთი საზრისი, რაც ამგ-
ვარადაა ფორმულირებული ექსისტენციალურ-ონტოლოგი-
ურ მოძღვრებაში. ამ სტრუქტურაში, აგრეთვე, მოცემულია
მიმართება უმაღლესსა (ზეცა, უკვდავნი) და იმას შორის, რაც
(მიწა და მოკვდავნი) მის ქვემოთ დგას. თუ ოთხების ცნებას
მართლაცდა აქვს თანამაკონსტიტუირებელი მნიშვნელობა
ექსისტენციალური დროის (ექსისტენციის სამყაროულად ღია
დროითი მოცულობა) ექსტატურ-ჰორიზონტული ერთიანო-
ბისთვის, თუ მას მართლაც შეიძლება ეწოდოს კულტურის
სამყაროს ერთიანობის საფუძველი, მაშინ შეუძლებელია
იმის უარყოფა, რომ ეს ცნება ექსისტენცს ცენტრიზმის საზ-
რისსაც ანიჭებს. საქმე ის არის, რომ ნებისმიერი მაღალი ლი-
რებულება ცენტრისტულ საზრისს იძენს, როგორც კი მისი

პროექცია ექსისტენციალური სამყაროს დროით-სივრცულ სიბრტყეზე ხდება. მაგალითად, კულტისთვის განკუთვნილი ადგილები, სადაც ღმერთებს თავყვანს სცემენ, როგორც წესი, ასეთი სამყაროს საზღვრებში შესაბამის ცენტრისტულ (ცენტრალურ) ადგილებს წარმოადგენენ. ნებისმიერი უმაღლესი ინსტანცია აქ ცენტრალური ორგანოა და იგი ექსისტენციის მომცველობაში შესაბამის ცენტრალურ ადგილს იკავებს.

ამიტომაც, სამყაროული ოთხების ჰაიდეგერისეულ ცნებას როდი აქვს მხოლოდ წონასწორობის საზრისი. გარდა ამისა, მას ცენტრირების საზრისიც აქვს, რის გარეშეც ექსისტენციის მომცველობაში ამ წონასწორობის განხორციელება ვერ მოხდებოდა. სამყაროული ოთხების ცნება ექსისტენციისთვის მხოლოდ მაშინ არის რეალური, როცა იგი იმ წონასწორობის გამოხატულებაა, რაც კულტურის სამყაროს, როგორც ცენტრირებულ სტრუქტურას ახასიათებს; – როცა იგი არის წონასწორობა ცენტრსა და იმას შორის, რაც ცენტრის ირგვლივაა თავმოყრილი. ამიტომ, თუ ჰაიდეგერი სამყაროული ოთხების ცნებაში ცენტრირებული მზერადობის საზრისს არ ითვალისწინებს, თუ იგი ექსისტენციის დროით-სივრცულ დონეზე მისი პროექციისას ყურადღებას არ აქცევს ამ ცნების ცენტრირებულ კონსტრუქციად თავისებურ გარდაქმნას, მაშინ ამის მთავარი მიზეზი ის გახლავთ, რომ ზემოაღნიშნული დონე არ არის ცენტრისტული კულტურის ონტოლოგიური საფუძველი. საქმე ისაა, რომ იგი ამ თეორიაში წარმოდგენილია, როგორც ექსისტენციის დროითი ველის სრული ღიაობის პირწმინდად მოდალური ცნება, რომელიც გამორიცხავს ცენტრიზმს, როგორც თავის ძირითად სტრუქტურულ ფაქტორს. ექსისტენციის დროით-სივრცული მომცველობის მადეცენტრალიზებული და ყოველგვარი ცენტრიზმის უარმყოფელი თვისება ყველაზე მკაფიოდ იმ პუნქტში არის გამოხატული, სადაც ჰაიდეგერი სამყაროული ოთხების მისეულ ცნებას ექსისტენციის საგნობრივ სამყაროს უკავშირებს; ეს ის პუნქტია, სადაც ამ ცნების ექსისტ-

ტენციალურ (ეკსისტენციების მიერ დასახლებულ) სივრცეში პროეცირება ხდება.

სამყაროულ ოთხებასა და კულტურის სამყაროს შორის კონსტიტუციური კავშირის არსებობის შესახებ შეხედულებას ჰაიდეგერი იმის საშუალებით აყალიბებს, რომ ამ ცნებას, როგორც ზოგადსტრუქტურულ კრიტერიუმს, ექსისტენციის ნაგებობებს მიუყენებს. ეკსისტენცი, გარდა იმისა, რომ მას აქვს სამყაროულ ღიაობაში, ანდა „სამყაროულ ოთხებაში“ ბინადრობის უნარი, მშენებლობის უნართაც არის დაჯილდოებული. მისი ეს ორი არსებითი უნარი ერთმანეთს განაპირობებს, მაგრამ მათ შორის ძირითადია ონტოლოგიური ბინადრობის უნარი, ე.ი. მთავარია ის, რომ ექსისტენცი, როგორც არსებული სამყარო, ყოფნის ღიაობაში ბინადრობს. ამ თეორიის მიხედვით, შენება სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა იმას, რომ იმაში, რაც შენდება, ხორცი შეესხას სამყაროულად ღია ოთხებას; შენება – ესაა ოთხების განხორციელება იმაში, რასაც ეკსისტენცი ქმნის, ე.ი. მის ნაგებობებში. ამასთან, ჰაიდეგერი ხაზს უსვამს შემდეგ ანალოგიას: როგორც ექსისტენცი ბინადრობს ყოფნის ღიაობაში და თავის თავს აცნობიერებს, როგორც დედამინაზე არსებულს, ზემოდან ცა და ზეციერთა მზერა რომ დაჰყურებს, ზუსტად ამგვარად (ე.ი. როგორც ოთხპოლუსიან თანაფარდობაში) ცხოვრობს იგი თავის მიერვე აგებულ საკუთარ სახლში. კულტურული ეკსისტენცი თავის სახლში ისე ცხოვრობს, როგორც სამყაროში, ე.ი. სამყაროული ოთხების საზღვრებში. ჰაიდეგერი ფიქრობს, რომ ცხოვრების ამ ნირს განასახიერებს ძველგერმანელი გლეხის სახლი, რაც ემყარება ეკსისტენციის ოთხპოლუსიან მიმართებას მიწასთან, ზეცასთან, უკვდავებთან და მოკვდავებთან. პირველი მიმართება გამოიხატება სახლის ადგილმდებარეობის შერჩევაში: იგი, როგორც წესი, დგას ქარისგან დაცულ ფერდობზე, წყაროს სიახლოვეს. მეორე მიმართების გამოხატულებაა ყავრის ფართო და დახრილი სახურავი, რომელიც თოვლის სიმძიმეს უძლებს და სახლს

ზამთრის ქარბუქებისგან იცავს. მესამე მიმართებას გამოხატავს სახლში არსებული საგანგებო კუთხე, სადაც ჯვარცმა ჰკიდია, მეოთხე მიმართებაზე კი მიანიშნებს ამ სახლში მელოგინის ოთახისა და კუბოს არსებობა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ასეთი სახლები შენდება ექსისტენციის ღია (დროითი) შუალედურობის გათვალისწინებით.²⁵ ეს მაგალითი ჰაიდეგერს მოჰყავს, როგორც ბინადრობის ზემოაღნიშნული ნირის ნიმუში, რაც წარსულის კუთვნილებაა (gewesenes Wohnen) და მხოლოდ იმის ნათელსაყოფად სჭირდება, თუ სად არის საძიებელი მოაზროვნე, მაშენებელი და მობინადრე ექსისტენციის ონტოლოგიური ძირები. თუ ექსისტენცი კულტურულად ბინადრობას გადაეჩვია, ეს იმას ნიშნავს, რომ მშენებლობისა და აზროვნების მისეული უნარი აღარ არის ძველებურად შედუღებული, ვინაიდან არც ერთი და არც მეორე აღარ წარიმართება ექსისტენციის უმთავრესი უნარით, რაც ყოფნის სამყაროულ ოთხებაში (ანდა ღიაობაში) ბინადრობას გულისხმობს.²⁶

უნდა აღინიშნოს, რომ სამყაროული ოთხების, როგორც განყენებული ცნების, ექსისტენციის ჰორიზონტულ დონეზე თავისებური პროექციის შესახებ ჰაიდეგერის მსჯელობები არ არის დამაჯერებელი. იგი აბსოლუტურად არ ითვალისწინებს იმ ცენტრისტულ სტრუქტურას, რაც ამგვარი პროექციისას წარმოიშობა და სამყაროულ ოთხებას წარმოადგენს ისე, როგორც იგი განსაზღვრული სახლის (ძველგერმანელი გლეხის სახლი) თანაბარმნიშვნელოვანი შემადგენელი ელემენტების სტრუქტურაშია ხორცშესხმული. თუმცა, ეჭვს სწორედ ეს ბადებს. საქმეც ის არის, რომ სწორედ ამგვარი სახლია მასში მცხოვრები გლეხის ოჯახის სასიცოცხლო ცენტრი. რაც შეეხება მასში მელოგინის ოთახსა და კუბოს, ამას შესაძლოა მხოლოდ ფონის მნიშვნელობა ჰქონდეს. როგორც ერთი, ისე

25 იქვე, გვ. 161

26 იქვე, გვ. 162

მეორე ცენტრალურ ადგილად მხოლოდ მაშინ იქცევა, როცა ოჯახში შესაბამისი მოვლენა ხდება (ბავშვი იბადება, ანდა ოჯახის რომელიმე წევრია გარდაცვლილი), მაგრამ ყურადღების ცენტრის ამგვარი გადაადგილება, როგორც წესი, დიდხანს არ გასტანს ხოლმე. გარკვეული ხნის შემდეგ, ცენტრი კვლავ თავის ძველ (ძირითად) ადგილს (როგორც წესი, ესაა მრგვალი მაგიდა, რომლის გარშემოც ოჯახის წევრები იკრიბებიან) უბრუნდება. რაც შეეხება ზემოაღნიშნულ ორ უკიდურეს წერტილს, ისინი ამ ექსისტენციალურ სივრცეში კვლავ ფონის ფუნქციას იძენენ. აქედან საკმარისად ცხადია, რომ სამყაროს ცენტრისტული ხასიათის გათვალისწინების გარეშე, დაუშვებელია იმის მტკიცება თითქოსდა ექსისტენციის კულტურის სამყაროში ხორცშესხმული იყოს სამყაროული ოთხება. ექსისტენციის ჰორიზონტულ (დროით-სივრცულ) დონეზე პროექციისას, სამყაროული ოთხების ცნება გაიშლება როგორც ცენტრისტულად მზერადი მონახაზი. ამ დონეზე მისი წარმოდგენა სხვანაირად შეუძლებელია. მიუხედავად ამისა, სამყაროული ოთხების კომპონენტთა სწორედ ამ ცენტრისტულ რაკურსს არ ითვალისწინებს ძველი (შვარცვალდური) სახლის ჰაიდეგერისეული ანალიტიკა. იგი არაფერს გვეუბნება ამ სახლში არსებულ იმ ფაქტორთა შესახებ, რანიც ექსისტენციის ბოლოვადობაზე (მის გაჩენასა და აღსასრულზე) მიუთითებენ და ფონის ფუნქციას ასრულებენ; ასევე დუმს იგი იმ ცენტრალურ მნიშვნელობაზე, რაც ამგვარ ნაგებობებს ენიჭება გლეხის ექსისტენციაში. ყოველი ასეთი სახლი, როგორც სამყაროული ოთხების ცალკეული კომპონენტებისადმი (ცა, მიწა, ექსისტენციის ბოლოვადობა) მიმართებათა ერთობლიობა, მასში მაცხოვრებელი ყოველი ექსისტენციისთვის სხვა არაფერია, თუ არა ცენტრისტული მზერადობის ველი, რომელშიც ყველა – ოთხებით გასაზრისიანებულ – საგანს მისთვის განკუთვნილი ადგილი უკავია. სამყაროული ოთხების კომპონენტთა ექსისტენციის ჰორიზონტულ დონეზე განანილებადი არსებულ განსხვავებებს

ისეთივე თანამაკონსტიტუირებელი მნიშვნელობა ენიჭებათ, როგორც თვით სამყაროული ოთხების ცნებას. თუ ეს სამყაროული ოთხების ცნების ექსისტენციალურ დონეზე გათვალისწინებული არ არის, მაშინ ეს ნიშნავს, რომ პროექცია ჩავარდა. ამის მიზეზი კი ის გახლავთ, რომ ამ ცნების კომპონენტები ექსისტენციის მოცემულ დონეზე განიხილება, როგორც სტრუქტურულად თანაბარმნიშვნელოვანი. ასეთი რამ კი, სინამდვილეში არსად არ გვხვდება. იგი არ არსებობს ექსისტენციის დროით-სივრცულ მომცველობაში და უპირისპირდება სწორედ ამ უკანასკნელს, როგორც ცენტრისტულად მზერად მონახაზს. უფრო მეტი თვალსაჩინოებისთვის, ზემოაღნიშნულ დასკვნებს სამყაროული ოთხების ცნების პროექციის კიდეე ერთ კონკრეტულ მაგალითზე შევამოწმებთ, რომელიც ჰაიდეგერს თავის ტექსტში მოჰყავს.

3ბ) ტექნიკური ნაგებობის ცნებისთვის ოთხების ცნების მიყენება

ზემოაღნიშნულ ტექსტში, ექსისტენციის კულტურის სამყაროში სამყაროული ოთხების ხორცშესხმის კონკრეტულ მაგალითად ჰაიდეგერი ხიდს განიხილავს. ეს ნაგებობა, როგორც მინასთან ურთიერთობა, მდინარის მიერ გაყოფილ ტერიტორიას აერთიანებს, როგორც ზეცასთან ურთიერთობა უძლებს ნებისმიერ ავდარს (იგი მყარად დგას დიდ-თოვლობით გამოწვეული წყალდიდობისას და ა.შ.). ხიდი, როგორც მოკვდავებთან ურთიერთობა, წარმოადგენს გზას სხვადასხვა დასახლებული პუნქტისკენ: ველიდან მას სოფლისა და თემშარისკენ მივყავართ; პროვინციული დაბიდან უახლოესი სოფლებისკენ, სასახლიდან ტაძრის მოედნისკენ და ა.შ. ხიდი, როგორც ღმერთებისადმი მიმართება, წარმოადგენს ზოგად სიმბოლოს, რაც მოკვდავის მიერ ექსისტენციის მომცველობიდან მის „მეორე მხარეს“ (auf andere Seite) გადასვლას განასახიერებს. ხიდი ტრანსცენდენტურობის (ლიაო-

ბიდან დაფარულობაში გადასვლის) სიმბოლოა.²⁷ ჰაიდეგერის აზრით, ხიდი, როგორც ოთხპოლუსიანი თანაფარდობა, იმის გამოხატულებაა, რომ ეკსისტენცმა სრულად აითვისა გარეგანი სამყარო: რომ ამ უკანასკნელს აქვს ბინადრობის უნარი და ცხოვრობს კულტურის სამყაროში.

უნდა აღინიშნოს, რომ სამყაროული ოთხების ზოგადი ცნების პროექცია, დროით-სივრცული ეკსისტენციის დონეზე, არ იძლევა სრულ წარმოდგენას იმ როლის შესახებ, რასაც ეს ნაგებობა ასრულებს კულტურის სამყაროში. იგი მხოლოდ ზოგად შტრიხებში წარმოადგენს მის სინთეტურ ხასიათს, რაც საკმარისი არ არის ამ ნაგებობის სტრუქტურული გააზრებისთვის. კულტურის სამყაროში ნებისმიერ (ყველაზე მოკრძალებულსა და ულამაზო) ხიდს ამ სამყაროს პერიფერიული ნაწილებიდან მისი ცენტრალური ზონებისკენ მივყავართ. ხიდი გამოხატავს ცენტრისკენულ მოძრაობას, რითაც სული უდგას ამ სამყაროს. ეს პრინციპული მნიშვნელობის გარემოება, რასაკვირველია, იმ თვალსაზრისში უნდა ასახულიყო, რომელსაც ხიდი სამყაროული ოთხების ხორცშესხმად მიაჩნია. ამ ასპექტით, ხიდის ცნებაში გამოიყოფა მინა და მოკვდავნი, როგორც ამ ცნების უფრო ცენტრალური (მნიშვნელოვანი) კომპონენტები; მეორე მხრივ კი, ისინი ნაკლებ ცენტრალურნი (ნაკლებ მნიშვნელოვანნი) არიან კულტურის სამყაროს მზერად მონახაზში; ხიდი ამ ორი – მზერადი დონის მხრივ – ერთმანეთისგან გაყოფილი ნაწილის შემაკავშირებელ რგოლად გვევლინება. რაც შეეხებათ უკვდავებს, ეს კომპონენტი წარმოდგენილია მეორე მხარეს, ცენტრთან უფრო ახლოს მყოფი საკულტო ნაგებობების, ტაძრის ან ეკლესიის სახით. ხიდის სტრუქტურული საზრისი ის არის, რომ კულტურის სამყაროში შეამსუბუქოს ცენტრისკენული მოძრაობა, რათა განამტკიცოს ამ სამყაროს, როგორც ცენტრისტულად მზერადი მონახაზის სისტემურობა. ამგვარ ნაგებობათა

ფილოსოფიური განზოგადება, – მაგალითად, სამყაროული ოთხება – რასაკვირველია, ანგარიშს უნდა უწევდეს ზემოაღნიშნულ საზრისს; წინააღმდეგ შემთხვევაში, არსებობს იმის საშიშროება, რომ ამ ცნებებმა ამგვარი ნაგებობები მათი სასიცოცხლო გარემოდან (კულტურის სამყაროს ცენტრის-ტული სისტემა) ამოგლიჯონ; ამის შედეგებს კი ძნელად დაეძებნება ანალოგი ეკსისტენციის დროით-სივრცულ მომცველობაში. ხიდის ჰაიდეგერისეული განსაზღვრება სრულიად ნეიტრალურია, როგორც ცენტრირებული მზერადობა, ე.ი. ხიდი საზრისულ სტრუქტურაში მხოლოდ სამყაროული ოთხების კომპონენტთა მოცემულობის ფაქტს გამოხატავს; ამიტომაც იგი, სულ მცირე, საკმარისად დაცული არ არის ამგვარი საფრთხისგან.

3გ) ოთხების ცნების მიყენება ექსისტენციალური სივრცის ზოგადი ცნებისადმი

ექსისტენციის კულტურის სამყაროს დეცენტრალიზებულ საფუძველზე აქამდე მითითება მხოლოდ იმდენად კეთდებოდა, რამდენადაც საქმე ეხებოდა სამყაროული ოთხების კომპონენტთა ეკსისტენციის კონკრეტულ ნაგებობებს (ჰაიდგერის სიტყვით: ნივთებს – Dinge). ეს უკანასკნელნი, უპირველეს ყოვლისა, სხვა არაფერია, თუ არა ამ კომპონენტთა განსაზღვრული (სტრუქტურული თვალსაზრისით ტოლმნიშვნელადი) ერთობლიობის გამოხატულება. მეორე მხრივ, ჰაიდგერის ამ არგუმენტაციიდან შეიძლება მკაფიოდ გამოვყოთ ის მსჯელობა, რაც ზემოაღნიშნულ გამოკვლევაში კულტურის სამყაროს სივრცულ სტრუქტურას ეხება. კულტურის სივრცის საკითხი ჰაიდგერისთვის არის საკითხი იმ საფუძველმდებარე მნიშვნელობის შესახებ, რომელიც გააჩნია სამყაროს ოთხების ცნებას ამგვარი სივრცის კონსტიტუირებისათვის. ამ საკითხის გადანყვეტა ეკსისტენციის, როგორც კულტურის სამყაროში არსებობის შესახებ მისეული

თეორიის, უკანასკნელსა და ყველაზე არსებით პუნქტს წარმოადგენს. ექსისტენციის ნაგებობები ფარავენ სამყაროული ოთხების ძირეულ საზრისს. თითოეული ამგვარი ნაგებობა ოთხების სამყაროული ცნების ცალკეულ კომპონენტებთან ექსისტენციის ძირეული (ursprünglich) ოთხპოლუსიანი მიმართების გამოხატულებაა (ის, რომ ეს მნიშვნელობა უკვე აღარ არის აქტუალური ექსისტენციის ნაგებობებში, ჰაიდეგერის მიხედვით, იმის ნიშანია, რომ ექსისტენცია გადაეჩვია ბინადრობას პირველადი ონტოლოგიური საზრისით და არსებობას სამყაროში ღია ყოფნაში). ამ მხრივ, პრინციპული მნიშვნელობა აქვს ჰაიდეგერის დებულებას იმის შესახებ, რომ ყოველი ნაგებობა, როგორც სამყაროული ოთხების ხორცშესხმა, მის დროით-სივრცულ მომცველობაში ქმნის გარკვეულ ადგილს; ამგვარი ადგილები კი ჩნდება მხოლოდ ზემოაღნიშნულ ნაგებობათა მდებარეობის წყალობით.²⁸

ჰაიდეგერის მიხედვით, ნივთების, ანდა ექსისტენციის ნაგებობათა ადგილმდებარეობა, ამავდროულად, ის ადგილებიცაა, სადაც ხორცშესხმულია სამყაროული ოთხება. სწორედ ამ ადგილებს ეფუძნება კულტურის სამყაროს სივრცე. ამასთან დაკავშირებით, ჰაიდეგერი საუბრობს ადგილების მიერ შექმნილი სივრცეების შესახებ (Räume, die durch Orte eingeräumt sind).²⁹ სივრცელობა, რაც ექსისტენციის ნაგებობათა ადგილმდებარეობიდან მომდინარეობს, ამ აზრით, პირველადია, ე.ი. მას ეფუძნება სივრცეულობის, როგორც სამგანზომილებიანი განფენილობის ცნება და ყველა სხვა სახეობა აბსტრაქტული (მათემატიკური) სივრცისა (Die Räume, die wir täglich durchgehen, sind von Orten eigeräumt, deren Wesen gründet in Dingen von den Art der Bauten).³⁰ სივრცის ასეთი გაგებისთვის კონსტიტუციური მნიშვნელობა აქვს შენებასა და ბინადრობას, თუმცა გადამწყვეტ მნიშვნელობას

28 იქვე, გვ. 155.

29 იქვე, გვ. 156.

30 იქვე, გვ. 153.

ამ კონტექსტში ეს უკანასკნელი იძენს. ბინადრობა ჰაიდერ გერისთვის ნიშნავს სამყაროულ ოთხებაში ეკსისტენციის ნივთებთან (ნაგებობებში) ყოფნას (Aufenthalt im Geviert bei den Digen). ამ თეორიის მიხედვით, ასეთი ყოფნა მაშინაც კი ხორციელდება, როცა ეკსისტენციი ამ ადგილებიდან (ნაგებობებიდან) შორს იმყოფება. იგი ხაზგასმით მიუთითებს, რომ, ყველა მსგავს შემთხვევაში, ნაგებობათა ადგილმდებარეობა არ ნიშნავს მხოლოდ ეკსისტენციის ცნობიერებაში მათ შესახებ წარმოდგენათა კვლავ გამონევენას ანდა გახსენებას.

მსგავს შემთხვევებში ეკსისტენციი აზრობრივად ფარავს იმ მანძილს, რაც მას ამ ნაგებობებისგან აშორებს; წარმოსახვაში დაფარული, სწორედ ეს მანძილია ეკსისტენციის კულტურის სამყაროში სივრცულობის პირველსაფუძველი. ეკსისტენციის კონკრეტულ ნაგებობებთან აზრობრივი ურთიერთობის ეს აქტი, ჰაიდერის თეორიის მიხედვით, არის სამყაროულ ოთხებაში, მის ნაგებობებში განივთებული ყოფნის ერთ-ერთი ძირითადი ნირი, მეორე მხრივ კი, იგი კულტურის სამყაროში ეკსისტენციალური სივრცულობის შექმნის უძირითადესი საშუალებაა (Mittel zur einräumen von Räumen). საქმე ეხება იმ სივრცულობას, რასაც განსაზღვრავს შენებისა და ბინადრობის ეკსისტენციისეული უნარი და რაც არსებობს როგორც ამგვარ ადგილებთან მისი შინაგანი შეთანაზომება. ამ აზრით, ეკსისტენციის აზროვნებას ახასიათებს იმის უნარი, რომ განვლოს ნებისმიერი მანძილი, რაც მას კულტურის სამყაროში მისი ბინადრობის ადგილებიდან აშორებს. სწორედ ეს უნარი ანიჭებს ეკსისტენციას იმის შესაძლებლობას, რომ არა მხოლოდ აზროვნებაში, არამედ რეალურად დაფაროს (durchgehen) ნებისმიერი ამგვარი მანძილი. საზოგადოდ, ეკსისტენციის ნებისმიერი მოძრაობა რეალურ სივრცეში ეფუძნება მოძრაობის მიზნამდე მისი აზრობრივი განფენის უნარს, მაგრამ საქმე ისაა, რომ მისი ეს ფუძემდებლური განფენილობა არ უქმდება ამ მიზნისკენ

ფაქტობრივი სვლისას, არამედ, პირიქით, ამ უკანასკნელს იგი ემყარება როგორც ძირულ (ონტოლოგიურ) საყრდენს. ექსისტენცის იმის წყალობით ძალუძს სივრცეში მოძრაობა, რომ იგი თავად არის აზრობრივი განფენა ახლო თუ შორეული ნივთებისა და ადგილებისკენ [Wir gehen stets so durch Räume, dass wir sie dabei schon ausstehen, indem wir uns ständig bei nähen und fernen Orten und Dingen aushalten]. ექსისტენცის აზრობრივი მყოფობა ნივთებთან (Dingen), როგორც კულტურის სამყაროს სივრცულობის კონსტიტუციური ფაქტორი, მუდმივმოქმედ პრინციპს წარმოადგენს. ნივთებთან კავშირის დაკარგვა, რასაც ადგილი აქვს უკიდურესი დეპრესიის დროს, შესაძლებელია მხოლოდ იმ საფუძველზე, რომ ადამიანი განუწყვეტელ აზრობრივ კავშირში იმყოფება მის გარემოში არსებულ ნივთებთან (ნაგებობებთან). ექსისტენციალურ სამყაროში სივრცულობის შესახებ ჰაიდეგერის ამ შეხედულებას შეიძლება ის დავამატოთ, რომ ამ კონცეფციის პირველი მონახაზი მოცემულია ყოფნა და დროს ოცდამეცამე პარაგრაფში, სადაც ვკითხულობთ ისეთ დებულებებს როგორიცაა: „თავისი „აქ“ მუწყოვნას ესმის გარემომცველი სამყაროს „იქ“-ის საფუძველზე“ (Sein Hier versteht Dasein aus dem umweltlichen Dort) და ა.შ.³¹

- 4) კულტურის სივრცის ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ცნება, როგორც სტრუქტურულად ტოლმნიშვნელადი არაცენტრისტული ღიაობის ცნება

რა აზრით არის სივრცულობის ცნება ექსისტენცის დეცენტრალიზებული, პირწმინდად მოდალური ღიაობის ცნება? როგორ ეხამება სივრცის შესახებ ეს წარმოდგენა (რომელიც წარმოიშობა ექსისტენციის პრინციპული უნარის საფუძველზე, რომ იცხოვროს სამყაროულ ოთხებაში ნივთებთან (Dinge) ერთად) თვალსაზრისს, რაც მას დროით-სივრცულ

31 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, გვ. 107.

მომცველობად, სტრუქტურულად ტოლმნიშვნელად ღია განფენილობად წარმოადგენს? ამ შეკითხვებზე პასუხები პირველად საზრისულ სივრცეზე, როგორც ეკსისტენცია და მის ნაგებობებს შორის თანაფარდობაზე, ჰაიდეგერისვე მითითებებიდან გამომდინარეობს. ამ საკითხების განმარტებისას, ჰაიდეგერი ხშირად იყენებს ადგილისა და ნივთის ცნებებს მრავლობით რიცხვში, ე.ი. სარგებლობს გამოთქმებით *Orte* და *Dinge*.³² ეს გასაგებიცაა, ვინაიდან მხოლოდ ერთი ადგილისადმი (ერთი ნაგებობისადმი, როგორც ხორცშესხმული სამყაროული ობიექტისადმი) მიმართებისა და მის საფუძველზე წარმოშობილი სივრცული შუალედის თავისებური ცნების მეშვეობით, ეკსისტენცი ვერასოდეს შეძლებდა სივრცის, როგორც თანაბრად შესაძლებელ მიმართულებათა ერთობლიობის შესახებ წარმოდგენის შემუშავებას. ერთ ადგილზე (ნაგებობაზე), ასეთი უკიდურესად შეზღუდული დამოკიდებულების შემთხვევაში, სივრცის შესახებ ეკსისტენციის წარმოდგენაც ერთობ ვიწრო იქნებოდა, ე.ი. წინდანინვე იქნებოდა განსაზღვრული კულტურის სამყაროში მხოლოდ ერთი ადგილისადმი მიმართებით. ამ შემთხვევაში, ამ სამყაროს მთელი სივრცულობა ეკსისტენციისთვის ერთი ნაგებობისა და, შესაბამისად, ერთი ადგილისადმი მისი მიმართებით ამოიწურებოდა.

სამყაროული ობიექტის ცნება, როგორც მობინადრე ეკსისტენციის საფუძველი, მას არ მოიპყრება იმგვარ სივრცედ, რომელიც ეკსისტენციის მხოლოდ ერთი ადგილის (ნაგებობის) ირგვლივაა განფენილი. სამყარო, რასაც ეს ცნება გამოხატავს, რასაკვირველია, არ არის მიკროკოსმოსი, რაც განისაზღვრება მუნყოფნის მიმართებით ერთი ადგილისადმი (ნაგებობისადმი) მისი დროით-სივრცული მომცველობის შიგნით. პირიქით, იგი სამყაროა ამ სიტყვის ყველაზე ფართო მნიშვნელობით. ესაა სამყარო, რომელსაც არა ერთმნიშვნელოვანი

32 M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, გვ. 154, 157-9.

(ყველა ეკსისტენციისთვის მნიშვნელოვანი მიმართულებით განფენილი), არამედ მრავალმნიშვნელოვანი სივრცითი საფუძველი აქვს. ჰაიდეგერისთვის, რაკი მას ეს საფუძველი ადგილებისადმი (ნაგებობებისადმი) ეკსისტენციის აზრობრივი მიმართებებიდან გამოჰყავს, ეს შეიძლება მხოლოდ იმას ნიშნავდეს, რომ კულტურის სივრცის ცნება ეკსისტენცს კულტურულ ნაგებობათა მთელ წყებასთან მისი შინაგანი კავშირის შედეგად უჩნდება; – იმის შედეგად, რომ ეკსისტენცი არსებითად იმყოფება სხვადასხვაგვარად განლაგებულ ადგილებსა და ნაგებობებთან. ისე რომ, შესაძლებელია ნებისმიერი მათგანის აქტუალიზება პირდაპირი მნიშვნელობით, ე.ი. შესაძლებელია ნებისმიერი მათგანი ეკსისტენციის აზროვნების პირდაპირ მიზნად იქცეს. ამიტომაც, ჰაიდეგერი, ზემოაღნიშნულ ტრაქტატში, „...შეჩერება თან“-ის (Aufenthalt bei) მისეული ცნების საერთო მნიშვნელობის დაკონკრეტებისას, მახვილს სვამს ნივთთა მრავალრიცხოვნებაზე. აქედან გამომდინარე, იგი ადამიანადყოფნას (Menschsein) განმარტავს, როგორც საგნებთან შეჩერებას (Aufenthalt bei den Dingen).

ახლა, ძნელი არ უნდა იყოს იმის დანახვა, რომ კულტურული ადგილებისა და ნაგებობების აურაცხელი სიმრავლის ცნება, რაც, ჰაიდეგერის თეორიის თანახმად, ექსისტენციალურ სამყაროში კულტურის სამყაროს წარმოშობას განაპირობებს, შეიძლება მხოლოდ და მხოლოდ სიმრავლის ცნება იყოს – სიმრავლისა, რომელიც სტრუქტურულად ტოლმნიშვნელოვანი ერთეულებისგან შედგება; ეს უკანასკნელნი კი, თავის მხრივ, აკონსტიტუირებენ ამ სივრცეს, როგორც სხვადასხვა ნივთთან და ნაგებობასთან ეკსისტენციის არსებობის თანაბარმნიშვნელად ფორმათა ერთობლიობას. აქედან გამომდინარე, ექსისტენციალური სამყაროსთვის, როგორც სივრცული სტრუქტურისთვის (რომელიც ეკსისტენციის წინაშე სხვადასხვა მიმართულებით იშლება), ყოველი მსგავსი ადგილი და ნაგებობა თანაბრად კონსტიტუციურია.

სივრცის კონსტრუირების თვალსაზრისით, შეუძლებელია რომელიმე მათგანს რაიმე უპირატესობა ჰქონდეს. ამრიგად, ყოველი მსგავსი ადგილი და ნაგებობა, ისე როგორც მათ მიერ კონსტიტუირებული სივრცეულობა, გათანაბრებულია ექსისტენციალური სამყაროს ჰომონოგენურ ლიაობაში (მოდალობა) და უზრუნველყოფილია მათი ფუნქციური ერთმნიშვნელოვნება. ექსისტენციის კულტურული ადგილები და ნაგებობანი, ჰაიდეგერის თეორიაში, თემატიზებულია როგორც მოდალური (მნიშვნელოვნებისთვის დამახასიათებელი ლიაობის აზრით) სამყაროს კონსტიტუციური ფაქტორები და მისი დეცენტრალიზებული დროით-სივრცული მომცველობის შემადგენელი და თანამაკონსტიტუირებელი ნაწილები. ჰაიდეგერისთვის ეს მომცველობა მოიცავს სწორედ ტოლმნიშვნელად, არსებითსა და სტრუქტურულად ერთგვაროვან შემადგენლებს, რაზეც მონმობს მისი მითითება იმის თაობაზე, რომ კულტურის სამყაროს საზღვარს წარმოადგენს არა ის ხაზი, სადაც რაღაც მთავრდება, არამედ ის ზღვარი, სადაც რაღაცის არსება იწყება (...die Grenze ist jenes, von woher etwas sein Wesen beginnt).³³ ეს მტკიცება ექსისტენციის კულტურული სივრცის საფუძვლიდან გამორიცხავს ყოველგვარ ცენტრიზმს, სივრცეში არსებულ მოვლენათა ეიზუალური თვისებების ყოველგვარ გრადაციას; მათ დიფერენციაციას ყველაზე გამჭვირვალე (ცენტრალური) ფაზიდან ყველაზე მრუშე (საზღვრით თუ ნულოვან) ფაზამდე. ზემოაღნიშნული მტკიცებით, კულტურის სივრცის ცენტრირებულად მზერადი მონახაზის შესახებ ფენომენოლოგიური ჭეშმარიტება უქმდება. ამიერიდან იგი განიხილება როგორც ერთ-ერთი მეორეხარისხოვან ფაქტთაგანი, რაც შესაბამის ისტორიულ პირობებში (ექსისტენციის სრული გასაგნების პირობებში, როცა მას მთლიანად ეუფლება კატეგორიული აზროვნება და ხდება მისი კონსტიტუირება აბსოლუტური სუბიექტის სახ-

ით) შესაძლოა დამლუპველიც კი აღმოჩნდეს ექსისტენციალური სამყაროს ძირეული და თავისუფალი მოდალობისთვის (ლიაობა).

ასე რომ, ჰაიდეგერის ექსისტენციალურ ონტოლოგიას ექსისტენციის კულტურის სამყაროს კონსტიტუირების საკითხში ფენომენოლოგიისგან მკვეთრად განსხვავებული პოზიცია უკავია. იგი უარყოფს ცენტრირებულ ხედვას, როგორც ექსისტენციის ონტოლოგიური საფუძვლის სტრუქტურულ პრინციპს და ამტკიცებს, რომ ცენტრირებული ხედვა არ არის კულტურული სივრცის ფაქტორი ექსისტენციის მოდალურ სამყაროში. ეს პოზიცია ნათლად მოწმობს, თუ რაოდენ დაშორდა ექსისტენციის შესახებ ჰაიდეგერისეული მეტისმეტად მოდალური თვალსაზრისი კულტურის სამყაროს ფენომენოლოგიურ რეალობას. მისთვის უცხოა ხედვის ცენტრირებული მზერადობა, რაც უთუოდ დევს ყოველი ასეთი სამყაროს საფუძველში და თანაკონსტიტუირებს მის დროით-სივრცულ სტრუქტურას. კულტურის სივრცის წარმომავლობის ჰაიდეგერისეული თეორიის წინააღმდეგ ერთი შეპასუებათაგანი ის არის, რომ იგი უგულებელყოფს ადამიანურ არსებობაში ცენტრირებული მზერადობის როლს; რომ იგი შეიცავს ადგილისა და ნაგებობის ცნებებს, მაგრამ არ ცნობს ცენტრალური ადგილისა და ცენტრალური ნაგებობის ცნებას, რასაც ემყარება მთელი კულტურა, როგორც თავისებური ცენტრირებული განზომილება. თავისი კონცეფციის უფრო ნათლად წარმოჩენის მიზნით, ჰაიდეგერი იყენებს ხიდის მაგალითს, რაც, მისი აზრით, ექსისტენციის ადგილსა და სივრცეს შორის ძირეულ კავშირს გამოხატავს, მაგრამ, მეორე მხრივ, ამ თეორიის შემდეგ დაუდევრობაზე სწორედ ეს ვითარება მეტყველებს: რაგინდ მნიშვნელოვანი იყოს ექსისტენციისთვის ხიდი ან სხვა რამ მსგავსი ნაგებობა, იგი მაინც უტილიტარული დანიშნულებისაა და არ შეადგენს კულტურის სამყაროს ცენტრალური ადგილის შინაარსს. ამ-

290

იტომაც, დაუშვებელია, რომ მსგავსი ნაგებობა ექსისტენციის ცენტრირებული კულტურის სტრუქტურული დახასიათებისას, ვინმემ მთავარ არგუმენტად წარმოადგინოს. ამრიგად, ჩვენ იძულებულნი ვართ ექსისტენციალური ონტოლოგიის ნაკლად მივიჩნიოთ ის, რომ მასში არ მოიპოვება ცენტრირებული მზერადობის, როგორც კულტურის სამყაროს თანამაკონსტიტუირებელი ფაქტორის ცნება. ეს დასკვნა, რა თქმა უნდა, ჩრდილს არ აყენებს ექსისტენციალური ყოფნის მთლიანობაში გააზრების მცდელობას, მაგრამ რაგინდ საინტერესო და მნიშვნელოვანი იყოს ასეთი მცდელობა, მათ აუცილებლად უნდა გაუწიონ ანგარიში ცენტრირებული მზერადობის ფაქტორს, რაც გაბატონებულია მთელს ექსისტენციალურ სამყაროში. სწორედ ჰაიდეგერის ექსისტენციალური თეორიის კრიტიკულად ათვისებისა და მისი მოდალური პრობლემატიკის გამოვლენის შემდეგ, ჩვენს წინაშე დგება საკითხი იმის თაობაზე, თუ როგორ უნდა მოხერხდეს ექსისტენციის ღია ყოფნის მზერადი ბუნების უფრო ზუსტად წარმოდგენა.