

ზურაბ ხასიაია

**ბერმანელი
ფილოსოფოსები
ისტორიის შესახებ**



გამომცემლობა
Carpe diem

„Carpe diem“-ს გამოცემული აქვს ფილოსოფოსის და პოეტის ზურაბ ხასაიას არაერთი ნიგნი: „თავისუფლების დრამა“ და „ძველი მსოფლიოს ფილოსოფია“, „ფილოსოფიის ძირითადი ცნებები და პრობლემები“, მხატვრული და ფილოსოფიური თარგმანები კომენტარებითურთ...

წინამდებარე ნიგნი „გერმანელი ფილოსოფოსები ისტორიის შესახებ“ ზურაბ ხასაიას ერთერთი საუკეთესო მონოგრაფიაა. მასში განხილულია დიდი გერმანელი ფილოსოფოსების ისტორიული ტრაქტატები. ამ განხილვათა მიზანი, როგორც წესი, თანამედროვე ისტორიული სიტუაციის გააზრებაა. ნიგნში განხილულმა ფილოსოფოსებმა სწორედ ჩვენი თანამედროვე მდგომარეობის აღმოცენება და განვითარება შენიშნეს, მისი კრიტიკული შეფასება მოგვცეს და მისგან გამოსავალი დასახეს.

ავტორის ენა და ფილოსოფიურ-ლიტერატურული სტილი, როგორც ყოველთვის, ნათელი და მიმზიდველია. ნიგნი გათვალისწინებულია ფართო მკითხველისთვის.

რედაქტორი – გიორგი ბარამიძე
ფილოსოფიურ
მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი

ტექნიკური რედაქტორი – კახაბერ რუსიძე

გამომცემელი – ალექსანდრე ალადაშვილი

კომპიუტერული
უზრუნველყოფა – დავით გოგლიძე

© ზურაბ ხასაია

© გამომცემლობა Carpe diem, 2014

ISBN 978-9941-0-7372-4

ს ა რ ჩ ე ვ ი

შესავალი	5
I. „ბუნებრივ-ტელეოლოგიური ისტორია“ (იმანუელ კანტი)	
1. ისტორიის შესაძლებლობისთვის.....	9
2. „ობიექტური ტელეოლოგია“	13
3. „გზა ხსნისა“ ისტორიაში	19
II. „ნატურალური ისტორია“ (იოჰან ჰერდერი)	
1. ისტორიზმის პრინციპი	29
2. საზოგადოების წინსვლა	32
3. კულტურის ისტორიის ზოგადი სურათი	37
4. ჰუმანიზმისთვის	43
III. „ზნეობრივ-ტელეოლოგიური ისტორია“ (იოჰან გოტლიბ ფიხტე)	
1. ფიხტეს პიროვნება	49
2. ისტორიის ფილოსოფიის მეთოდოლოგიური პრინციპები.....	58
3. დამოკიდებულება განმანათლებლობასთან	63
4. დამოკიდებულება კანტის „ისტორიის ფილოსოფიასთან“	66
5. ისტორიის პერიოდიზაციის საფუძველი.....	69
6. პრეისტორიული მდგომარეობა	78
7. ისტორიის დასაწყისი	86
8. ისტორიის იდეალისტური გაგება.....	96
9. „სიცხადის“ ფილოსოფიური პრინციპი.....	106
10. „დასრულებული ცოდვიანობის ეპოქა“	117
11. კრიტიციზმი და უტოპია.....	128
12. გერმანელი ერის ისტორიული მისია.....	143
13. „ისტორიის დასასრული“ (ფიხტედან ფუკომდე)....	154
IV. პეგელის „ფილოსოფიური ისტორია“	
1. ისტორიის ქვესახეობანი	163
2. ისტორიის მიზანი	168
3. „ცბიერი ღმერთი“ და „ზნეობრივი სუბსტანცია“ ..	173
4. ხალხი და პიროვნება	182
5. გმირი და ზეკაცი (პეგელი და ნიცშე)	190

V. „ისტორიის უარყოფა“ (არტურ შოპენჰაუერი) 195

VI. „ისტორიის მატერიალისტური გაგება“ (კარლ მარქსი და ფრიდრიხ ენგელსი)

1. მარქსისტული ფილოსოფიის ცნება 204
2. ძირითადი მსოფლმხედველობრივი პრინციპები 206
3. „პირველი ისტორიული აქტი“ 208
4. კლასთა ბრძოლა – ისტორიის სანყისი და მამოძრავებელი 212
5. ჰუმანიზმის პრობლემა 217
6. „ახალი აპოკალიფსი“ 220
7. „ხილიაზმი“ და ისტორიის დასასრული 224

VII. ნეოკანტიაანელები ისტორიის შესახებ

1. ისტორიის ფილოსოფია – შემეცნების თეორიის ნაწილი..... 228
2. ბუნებისმეტყველება და გონისმეტყველება..... 230
3. ისტორიული შემეცნების სპეციფიკა..... 231
4. ისტორიის ფილოსოფიის კრიზისი და პერსპექტივა..... 236

VIII. „ისტორიზმის“ კრიტიკა ნიცშეს მიერ

1. სიცოცხლე და ისტორია 241
2. ისტორიის ნაირსახეობანი 247
3. „რაციონალური ისტორიის“ კრიტიკა..... 253
4. „კრიტიკული ისტორიის“ ძირითადი პრინციპები .. 256

IX. „ეპროპის მწუხრი“ (ოსვალდ შპენგლერი)

1. შპენგლერის „ისტორიული მეთოდი“ 261
2. „ისტორიული კულტურის“ მთლიანობა..... 278

X. „ისტორიის ღერძი“ (კარლ იასპერსის ისტორიული დოქტრინა)

1. „კომუნიკაცია“ და ცნობიერების დონეები 286
2. მოძღვრება ისტორიის შესახებ 293
3. კაცობრიობის მომავალი 309
- ციტირებული ლიტერატურა 314

შესავალი

ისტორიის თემა ქართულ თვითცნობიერებაში ილია ჭავჭავაძემ შემოიტანა. მთელი თავისი „ისტორიზმი“ მან ასე ჩამოაყალიბა: „ანჲყო, შობილი წარსულისაგან, არის მშობელი მომავალისა“. აქ სრულიად არაორაზროვნად და ნათლადაა ნათქვამი: ადამიანი თავისი დაბადებიდან კი არ იწყება, არამედ – ბევრად უფრო ადრე. მისი დაბადება რალაც უფრო ადრე დაწყებულის გაგრძელებაა. ასევე, ადამიანი თავისი სიკვდილით კი არ მთავრდება, არამედ თავისებურად განაგრძობს „ცხოვრებას“.

ადამიანს თავისი ცხოვრების ეს უჩინარი, მაგრამ მთავარი ასპექტი არ ახსოვს ხოლმე. ეს ხსოვნა იკარგება ან-მყოს ყოველდღიურ ფუსფუსში, „არაისტორიულ ქროლეა-ში“, რაც წარმოუდგენლად ამცირებს და აკნინებს ადამიანის ცხოვრებას.

ასეთი მიდგომით ილია ეკუთვნის იმ მოაზროვნეებს, ვინც მე-18 საუკუნის დასავლეთში იწყებენ „საგნის“ შეცვლას „ისტორიით“. ეს იმ ეპოქის ცნობილი „ისტორიზმია“. ილიას ენატრება ისეთი ქართველი, ვინც თავისი „ტყრუ-შულის სახლის“ ალაგეს გადააბიჯებს და ისტორიას შეე-რევა; ვინც შორიდან მოდის და ხმაღს იქნევს დიდგორის ველზე, დავითის დროშის ქვეშ; ვინც ბაზალეთის ტრა-გედიაში მონაწილეობს, მერე კი გულწრფელად ინანიებს; ვინც ისტორიისგან იწრთობა და განინმინდება; ვინც მი-

უკერძოებლად შეისრუტავს თავისი თვისტომის ისტორიას და თავისი ცხოვრებით შეასწორებს, გააუმჯობესებს მას...

ასეთი იყო საერთოდ თერგდალეულთა ხედვა, მათი „ისტორიული ცნობიერება“. ილიაც ასე ფიქრობდა, აკაკიც, იაკობიც, ვაჟაც...

მას მერე ბევრმა წყალმა ჩაიარა. ჯერ შოპენჰაუერმა, შემდეგ კი ნიცშემ და ეგზისტენციის ფილოსოფოსებმა, ბოლოს კი „პოსტმოდერნმა“ ათვალისწინეს ისტორია, ოღონდ – სრულიად სხვადასხვა კუთხიდან.

შოპენჰაუერს, ჰეგელისგან განსხვავებით და სწორედაც მის საწინააღმდეგოდ, გაგონებაც არ სურდა „ფილოსოფიური ისტორიისა“. იგი სრულიად ეთანხმებოდა არისტოტელეს აზრს ისტორიის არაფილოსოფიურობის შესახებ. ისტორიაში ღირებული სწორედ ისაა, რაც მასში არაისტორიულია. ხოლო მან, ვისაც ჰეროდოტე და თუკიდიდე ყურადღებით ნაუკითხავს, უკვე იცის მთელი კაცობრიობის ისტორია! ისტორია კომმარია და მისგან გაკეთილშობილება განმანათლებლების მიერ შეთხზული უხამსი მითია. ჰეგელის ელვარე პარადოქსი – „ისტორიის ერთადერთი გაკვეთილი ისაა, რომ ადამიანებს ისტორიიდან გაკვეთილი ვერ გამოაქვთ!“ – შოპენჰაუერმა სწორედ ჰეგელის წინააღმდეგ გამოიყენა ისტორიის უარსაყოფად.

ისტორიის შოპენჰაუერისეული უარყოფა დააკონკრეტა მისმა მოწაფემ და ოპონენტმა ფრიდრიხ ნიცშემ. ისტორიზმი მას მიაჩნდა წარსულში დაყუდებად, ინფორმაციებში თავის დამარხვად, აზრისა და ნების დადამბლავებად. განმანათლებლების მიერ ნაქებ „ისტორიულ ხსოვნას“ მან დაუპირისპირა „დავინწყების სიბრძნე“. ჯანსაღი სიცოცხლის მთელი საიდუმლოება, პირიქით, დავინწყების უნარშია.

სხვათაშორის, ეს ის უნარია, რასაც გალაქტიონის მესაფლავე ჰქადაგებს. აქ შეუძლებელია არ გაგახსენდეს ილიას მახვილი ინტუიციაც: „მოვიკლათ წარსულ დროებზე დარდი, ჩვენ უნდა ვსდიოთ ეხლა სხვა ვარსკვლავს...“. ამით ილია თითქოს თავისსავე „ისტორიზმს“ ეწინააღმდეგება. ნამდვილად კი ისტორიული ცნობიერება და ისტო-

რიის გარღვევა, არაისტორიულობა ერთადაა მოცემული ცხოვრების დაუდგრომელ სრბოლაში და ჩვენს პოეტს არცერთის დაკარგვა არ სურს.

ამ აზრების სიახლოვეს იბადება ეგზისტენციის ფილოსოფოსთა „ლირიკა“, სადაც ისტორიული ცნობიერება სრულ ბანკროტს განიცდის. ისტორია ადამიანის სასაფლაოა, მისი ცნობიერების შფოთიანი ძილია. ადამიანის გამოფხიზლება და ნამდვილი ყოფნა მხოლოდ ისტორიის მიღმა იწყება. მხოლოდ აქ გაიღვებ სინამდვილე – ჩვენი დროებითობა! ესაა ადამიანის ახალი, ეგზისტენციური ისტორია, რაიც არც არაფერს აგრძელებს და არც თვითონ გრძელდება რაიმეთი. ის ერთადერთია, „როგორც ერთია ქვეყანა მთელი“... ოღონდ ეს არაა „სამყარო“. მისთვის სრულიად უცხოა სიმყარე და მთლიანობა. ეგზისტენცი და მისი ისტორია წინააღმდეგობათა გამოუვალი ხლართია, შეუცნობელი ლაბირინთია, აბსურდია...

ჩვენი დროის ფრანგმა ფილოსოფოსებმა, ეგრეთნოდებულმა პოსტმოდერნისტებმა წერტილი დაუსვეს ისტორიის დასავლურ უარყოფას. უკვე ნიცშე ამბობდა, რომ „ისტორიული სინამდვილე“ არ არსებობს. არსებობს უცნობ ენაზე დაწერილი ტექსტი, რაიც იტევს უსასრულოდ მრავალ განმარტებას. ნიცშეს ეს მიდგომა ამოსავალია პოსტმოდერნისტებისთვის.

მიშელ ფუკო ამტკიცებს, რომ ნიცშეს შემდეგ უარი უნდა ეთქვას „ჭეშმარიტებაზე“ პრეტენზიას. ისტორია განმარტების შედეგია და არა სინამდვილე. ის ისტორიკოსთა ნათხზავია. ასეთ პირობებში ისტორიის დანერა ისე, როგორც „მოხდა სინამდვილეში“, გულუბრყვილობაა. ამავე დროს, შეუძლებელი ხდება განვასხვავოთ ტექსტი ინტერპრეტაციისგან. ჩვენ აღარა გვაქვს არანაირი ტექსტები, არანაირი წარსული. გვაქვს მხოლოდ ინტერპრეტაციები და ქაოსური ანმყო, რაიც „არის და არც არის“.

ეს სრული უარყოფაა იმისა, რასაც ჩვენი თერგდალეულები ამბობდნენ ისტორიის გამო. ცნობიერება განიძარცვა ისტორიისგან. ადამიანი უთვისტომო გახდა, ხოლო უმომავლობისგან ნევროზებით დაავადდა. ის ქვებ-

ზურაბ ხასაია. გერმანელი ფილოსოფოსები ისტორიის შესახებ

ში ჩადგმულ „ნეილონის ხეს“ დაემგვანა, რისი გაცოცხლება და ნამდვილ მცენარედ გადაქცევა მხოლოდ ტექნოლოგიური ცივილიზაციის გარღვევას და ბუნებასთან დაბრუნებას ძალუძს.

წინამდებარე წიგნში ისტორიული ცნობიერების დაცემისა და კრიზისის სურათია მოცემული დასავლური ფილოსოფიის ბოლო ორსაუკუნოვანი მონაკვეთის მაგალითზე.

1. „ბუნებრივ-ტელეოლოგიური ისტორია“ (იმანუელ კანტი)

1. ისტორიის შესაძლებლობისთვის

სიტყვებს საოცარი თავგადასავალი აქვთ, რაც თვით საგანთა თავგადასავალს ასახავს. ამ მხრივ საინტერესოა სიტყვა „მეცნიერება“. არასოდეს ჰქონია მას ისეთი ამაღლებული შინაარსი, როგორც – ძველ საბერძნეთში. იქ ეს სიტყვა ნიშნავდა „ეპისტემეს“, ცოდნას; ოღონდ იგულისხმება არა ყოველგვარი, ან თუნდაც პროფესიული ცოდნა, არამედ – „თეორიული ცოდნა“. არის მასში რაღაც ღვთაებრივი, წმინდა, პრაქტიკულ მიზნებზე ამაღლებული, ამავე დროს რაღაც საიდუმლო, რასთანაც საქმე აქვთ მისნებს, ქურუმებს.

მას მერე ბევრმა წყალმა ჩაიარა. მეცნიერებას თანდათან ჩამოსცილდა, უპირველეს ყოვლისა, ეს „სასულიერო“, „საიდუმლო“ საბურველი, შემდეგ კი – წმინდა ჭვრეტიტი განწყობა. ის უფრო „საერო“ და „მინიერი“ გახდა. ჩვენს დროში მეცნიერება უკვე სხვაა. ის „საგანთა არსს“ აღარ ელოლიავენა, უფრო მოკრძალებული ამოცანებით იფარგლება. ეს შემობრუნება საგრძნობია უკვე დიდი გერმანელი ფილოსოფოსის იმანუელ კანტის (1724-1804) დროს. ერთადერთი, რაც მეცნიერებას იმ დროისთვის ჯერ კიდევ შემორჩენია ძველი მსოფლიოს დიდი ტრადიციიდან, „საყოველთაობა და აუცილებლობა“,

ზურაბ ხასაია. გერმანელი ფილოსოფოსები ისტორიის შესახებ

„სინათლე და სიცხადე“, ერთგვარი „არისტოკრატიზმია“ – ის დროთა ცვალებადობაზე მალლა დგას და არ იცვლება, რადგან ზუსტია. ის ევკლიდესა და ნიუტონის დიადი შემოქმედებაა და „არ სდევს ჟამთა ცვლას, იგივეა მარად და მარად!“.

აქედან დაახლოებით მაინც ნათელია, თუ როგორ უნდა ესმოდეს კანტს ისტორიის ადგილი მეცნიერებაში. მას თავიდან, თავისი შემოქმედების დასაწყისში და კენწეროზე, „წმინდა გონების კრიტიკაზე“ მუშაობის ჟამს, არც კი ახსოვს იგი და ფიქრობს, რომ არც როდისმე დაჰკარგავს დროს მასზე ფიქრით. გეომეტრია და ფიზიკა, ანუ მათემატიკა და ბუნებისმეტყველებაა მისთა ფიქრთა საგანი. მაგრამ თანდათან მდგომარეობა იცვლება და კანტი თავისი ცხოვრების დაისზე ისტორიითაც დაინტერესდება. ამჯერად ის გამოხატავს ყურადღებას მის მიმართ; ოღონდ არა როგორც მეცნიერების, არამედ მეცნიერებისა და ხელოვნების ერთგვარი ნაზავის მიმართ.

შევხედოთ ამ ვითარებას ცოტა უფრო ახლოდან.

ისტორია ფილოსოფიას აინტერესებს, უპირველეს ყოვლისა, როგორც დროში მიმდინარე პროცესი კაცობრიობის ცხოვრებისა, მიმართული რალაც მიზნისკენ. მაგრამ შესაძლებელია თუ არა მეცნიერება ასეთი საგნის შესახებ? უფრო კონკრეტულად: აკმაყოფილებს თუ არა ასეთი საგანი „წმინდა გონების კრიტიკაში“ ჩამოყალიბებულ შემეცნების პირობებს? ამ კითხვაზე უარყოფითი პასუხი უნდა გაეცეს: ვერა! შეუძლებელია არსებობდეს სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობები ასეთი საგნის შესახებ.

პირველ რიგში ვგულისხმობთ იმას, რომ ასეთი საგანი ცდაში არ მოიპოვება. კაცობრიობის ცხოვრება მხოლოდ წარსულის სახითაა მოცემული. ანმყო ჯერ არ დასრულებულა, ხოლო მომავალი ჯერ არ დამდგარა. არის მოვლენები, პერიოდები, ეპოქები, ქცევები და ასე შემდეგ, მაგრამ ამას საგნობრივი, დასრულებული სახე არა აქვს. ამავე მიზეზით, არაა მოცემული ისტორიის მიზანი, ანუ ის, რაც ამ უსასრულო მრავალსახეობას ერთიანი პროცესის სახეს მისცემდა.

ამიტომაც იქმნება შესაძლებლობა მივანეროთ ამ პროცესს რაგინდარა მიზნები, რაც თვითნებური იქნება და მეცნიერებას ეწინააღმდეგება. მიზნის გარეშე კი რჩება მხოლოდ პროცესი, რომლის შესახებაც შეუძლებელია ფილოსოფოსობა, მეცნიერულად სჯა-ბაასი, ცნებებით აზროვნება.

ამ წინააღმდეგობის შესახებ თავის დროზე ელეას ფილოსოფოსები მიუთითებდნენ ბერძნულ ფილოსოფიაში, ეტყობა, ჰერაკლიტეს წინააღმდეგ: მოძრაობა შეუმეცნებადია! მის შესახებ ვერაფერ გარკვეულს ვერ იტყვი, სანამ „არ გაჩერდება“, ანუ სანამ მის მიზანს ვერ შევითვით. ამ აზრ-გაგებით, „ისტორია“ ფილოსოფიის არეში ვერ შემოვა, ხოლო ფილოსოფია „ისტორიას“ ვერასოდეს შეეხება. კანტიც თავის ბოლოდროინდელ ნაშრომებში „რელიგია მხოლოდ გონების ფარგლებში“ (1799 წ.) და „ლოგიკა“ (1800 წ.) დაბეჯითებით უარყოფს ისტორიის ფილოსოფიას, ანუ კაცობრიობის ისტორიის ფილოსოფიურ შემეცნებას.

ამის თაობაზე შეგვიძლია ზოგადად შევნიშნოთ: კანტს მეცნიერება ესმის მათემატიკისა და ბუნებისმეტყველების სახით. მისი უზრუნელი ავტორიტეტები ევკლიდე და ნიუტონია. ისტორია კი სწორედაც რომ წარმოუდგენელია ამ ტიპის მეცნიერებად იქცეს.

ამით თითქოს გადანწყვეტილია ისტორიის ბედი კანტის სამყაროში. მაგრამ როგორი უცნაურიც უნდა იყოს, კანტმა მოგვცა ისტორიის თავისებური ფილოსოფია თავის ბოლოდროინდელ შრომებში. ვგულისხმობთ, ზემოხსენებულთა გარდა, „მსჯელობის უნარის კრიტიკაზე“ დართულ შრომებს: „საყოველთაო ისტორიის იდეა მსოფლიო-სამოქალაქო პლანში“ (1784 წ.), „საკაცობრიო ისტორიის სავარაუდო საწყისისთვის“ (1786 წ.), „სამუდამო მშვიდობისთვის“ (1795 წ.).

უნდა ითქვას, რომ ეს შრომები არ განეკუთვნება კანტის შემოქმედების საუკეთესო ნაწილს. მათ, კაცმა რომ თქვას, არცა აქვთ წინასწარ განსაზღვრული ადგილი ფილოსოფოსის სისტემაში. საფიქრებელია, რომ ისინი

პრაგმატული და პოლემიკური მოსაზრებით უფრო დაინერა, ვიდრე ფილოსოფოსის მიერ წინასწარ ფუნდამენტურად მოხაზული გეგმის თანახმად. ისინი ვითარებითია, სიტუაციურია. შეიძლება მოკლედ განვაცხადოთ: კანტის შენიშვნები აქ მეთოდური ხასიათისა უფროა, ვიდრე „საგნობრივი“. მას იმის გახაზვა უფრო სურს, რომ ისტორია არაა ზუსტი მეცნიერება, ვიდრე – რაიმე ისტორიული პრობლემის ფილოსოფიური გამოკვლევა.

რაკი ისტორიის ფილოსოფია მეცნიერების მკაცრ მოთხოვნებს ვერ დააკმაყოფილებს, შეიძლება, პრაგმატული მოსაზრებით, თვითონვე შევთხზათ ისტორიის სავარაუდო სქემები. კერძოდ, ვივარაუდოთ მისი მიზანი და დროში მიმდინარე კასცობრიობის ცხოვრება ამ მიზნიდან განვიხილოთ, მისი საშუალებით ავხსნათ. კანტი, მისი „წმინდა გონების კრიტიკიდან“ გამომდინარე, ასევე მის განუწყვეტელ, ტოტალურ დუალიზმთან თანხმობით, ორ ასეთ მიზანს გვთავაზობს. ერთია ბუნების შესაძლო მიზანი, რაიც დაუწესდათ ადამიანებს, ვითარცა „ბუნების“, „მოვლენათა სამყაროს“ წარმომადგენლებს, ანუ ცხოველთა გარკვეულ სახეობას. აქ ისტორიის ფილოსოფია იღებს ობიექტური ტელეოლოგიის სახეს.

მეორეა ადამიანის ვითარცა „თავისუფლების“ მიზანი – ზნეობრივად სრულჰყოს თავისი თავი. ამ შემთხვევაში ისტორია ადამიანის უსასრულო ზნეობრივი სრულყოფის პროცესია. იგი წარმოგვიდგება კაცთა მოდგმის, კერძოდ, „გრძნობად-ზეგრძნობად“ არსებათა სწრაფვად – გადალახონ თავიანთ თავში წმინდა ბუნებრივი სანყისი და განახორციელონ თავისუფლების იდეალი, გონების იდეალი; გონებისა, რაც ითხოვს მოქმედებას არა ბუნებრივი აუცილებლობის, არამედ ზნეობრივი მოვალეობის შესაბამისად.

ამგვარად, ჩვენს წინაშე იკვეთება ისტორიის ფილოსოფიის აგების ორი შესაძლებელი ვარიანტი – საბუნებისმეტყველო და ზნეობრივ-ტელეოლოგიური. კანტი პირველისადმი მეტ ინტერესს იჩენს და უფრო ვრცლად გადმოგვცემს. მეორის შესახებ კი ზოგადი შენიშვნებით

იფარგლება და ამ ვარიანტს ოდნავ მოგვიანებით ფიხტე განავითარებს.

2. „ობიექტური ტელეოლოგია“

კანტს გადანყვეტილი აქვს განიხილოს კაცობრიობის ისტორია ბუნების ნაწილად. ზემოთ ვნახეთ: ამ დროს ჩვენი მეცნიერული სინდისი მთლად სუფთა ვერ იქნება, რადგან ამგვარი მიდგომისთვის ყველა პირობა არ არსებობს. კერძოდ, ცდა არ იძლევა მასალას კაცობრიობის ისტორიის სრულად აღქმისთვის. მაგრამ რაკი უკეთესი გზა არ ჩანს, ხოლო ადამიანს ცნობისმოყვარეობაც ჰქლავს და პრაქტიკულადაც აუცილებელია ამ საკითხის გადანყვეტა, შეიძლება საქმეს შევუდგეთ.

კაცობრიობის ისტორიის უპირველეს „აგურებად“ ადამიანთა ნება, მათი ინტერესები ჩანს. აქ არ იგულისხმება ნება როგორც „ნივთი თავისთავად“. მის კანონზომიერებაზე და შემეცნებაზე ლაპარაკი ზედმეტია. იგულისხმება ნების გამოვლენა ბუნებაში. აი ეს უკვე ბუნების კანონებს ემორჩილება და ამდენად შესაძლებელია მის შესახებ მეცნიერული სჯა-ბაასის გამართვა. „როგორი ცნებაც უნდა შევიმუშავოთ მეტაფიზიკური თვალსაზრისით ნების თავისუფლების შესახებ, – ამბობს კანტი, – აუცილებელია ისიც ვაღიაროთ, რომ ნების გამოვლენა, ადამიანის ქცევები, ბუნების ყველა სხვა მოვლენის მსგავსად, ბუნების საერთო კანონებით განისაზღვრება“ (22, 423). ეს მიზანდასახულ ქცევათა დიდი, თვალუწვდენელი ერთობლიობაა და, მაშასადამე, მიზნით განსაზღვრული, ტელეოლოგიური პროცესია.

კანტი იქვე აზუსტებს და ამ მომენტს მოგვიანებით განსაკუთრებული მნიშვნელობა ექნება ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფიაში: კაცობრიობის ისტორია ტელეოლოგიური, ანუ მიზნობრივი პროცესია, მაგრამ აქ არ შეიძლება ვიგულისხმოთ ცალკეულ ადამიანთა მიზნები. ესენი, რო-

გორც წესი, ქაოსურია, რადგან ერთმანეთს ეწინააღმდეგება და აბათილებს. შედეგად ვიღებთ იმას, რომ ისტორია აწილებს თითქმის ყველა ადამიანს და არცერთი მათგანის მიზნით არ განისაზღვრება.

მაშ რაღა აზრითაა ისტორია ტელეოლოგიური პროცესი? პასუხი ერთადერთია – იმ აზრით, რომ აქ ხორციელდება ბუნების მიზანი: „ცალკეული ადამიანები და თვით ხალხებიც კი ნაკლებად აცნობიერებენ იმას, რომ როცა თითოეული მათგანი თავის საკუთარ მიზანს მისდევს, ხშირად სხვების საწინააღმდეგოდ, ამ დროს მათთვისვე შეუმჩნევლად მისდევენ მათთვის უცნობ ბუნების მიზანს, ვითარცა გზამკვლევ ძაფს, და იღვნიან ამ მიზნის მისაღწევად. არადა კიდეც რომ იცოდნენ ეს მიზანი, ისინი ნაკლებ ინტერესს გამოიჩენდნენ მისდამი“ (22, 423).

ქვემოთ, თავის ადგილას, ჩვენ ვნახავთ, რომ ამ მომენტს განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია ჰეგელმა თავის ისტორიულ კონცეპციაში და ამ მეტად საინტერესო კანონზომიერებას „გონების ეშმაკობა“ დაარქვა. მაშასადამე, ისტორია ტელეოლოგიური პროცესია, ოღონდ ეს ობიექტური ტელეოლოგიაა, კერძოდ, ბუნების მიზნით განსაზღვრული მსვლელობა, ბუნების მიზნობრიობა.

კანტი მუქად გვიხატავს ამ სურათს: „ადამიანები ცხოველები როდი არიან, რომ წმინდა ინსტინქტებს აჰყვნენ; მაგრამ არც ისე გონიერი არსებებია, რომ შეთანხმებული გეგმით იმოქმედონ. ისე ჩანს, რომ მათ ვერ ექნებათ გეგმაზომიერი ისტორია, ფუტკრებისა ან თახვებისა არ იყოს. ერთგვარი უსიამოვნება შეგიპყრობს, როცა თვალს ადევნებ მათ ქცევებს დიდ მსოფლიო ასპარეზზე. რწმუნდები, რომ აქა-იქ გამომკრთალი მოჩვენებითი სიბრძნის მიღმა ყველაფერი სისულელისგან, ბავშვური პატივმოყვარეობისგან, ხშირად კი ბავშვური გაბოროტებისგან და ნგრევის ჟინისგანაა მოქსოვილი. ბოლოს და ბოლოს არც კი იცი, რა იფიქრო ამ ჩვენს მოდგმაზე, ასერიად რომ მოაქვს თავი“ (22. 424).

აქედან ცხადია: მიზანი, რისი განხორციელებაცაა კაცობრიობის ისტორია, ადამიანებს როდი დაუსახავთ. ის

ბუნების მიზანია. „ფილოსოფოსს აქ ერთადერთი გამო-სავალი შთენია. რაკი ადამიანთა ცხოვრების ისტორიაში მათი რამდენადმე გონივრული მიზანი არ ჩანს, მაშინ მათი საქმეების უაზრო მდინარებაში ბუნების მიზნის ამოკითხვა უნდა ვცადოთ. ამ შემთხვევაში საკუთარი გეგმის გარეშე მოქმედ არსებებს მაინც ექნებოდათ ისტორია, ოღონდ – ბუნების გეგმის თანახმად“ (22, 424).

ასეთ მიზანს ზუსტად ვერასოდეს მიაკვლევ. ის შეიძლება მხოლოდ ივარაუდო, რათა ადამიანის ისტორია ოდნავ მაინც გასაგები გახდეს. კეპლერისა და ნიუტონისხელა გონებაა საჭირო ამგვარი ისტორიის ფილოსოფიური დაფუძნებისთვის. თავისი ისტორიულ-ფილოსოფიური ნაშრომები კანტს მხოლოდ წინასწარ შენიშვნებად და მონახაზებად მიაჩნია.

ბუნების რა მიზანი ხორციელდება ისტორიაში? პასუხი ზოგადად ასეთია: ადამიანი! ამ აზრით, ადამიანი ისტორიული არსებაა. მთელი ისტორიაა საჭირო მისი განხორციელებისთვის. უფრო კონკრეტული სურათი კი ასეთია: ადამიანი ბუნებრივი მონაცემების კონაა. ბუნების მიზანი, ეტყობა, ისაა, რომ ადამიანმა თვითონ, თავისი ძალისხმევით განავითაროს, განახორციელოს ეს მონაცემები. ასე რომ არა, ხელში შეგვრჩებოდა ადამიანის უნართა უმიზნო, უდანიშნულებო არსებობა, ასევე უმიზნოდ მოქმედი ბუნება, სადაც გონების ადგილს ბრმა შემთხვევა დაიკავებდა. ამით კი დაირღვეოდა ბუნების ტელეოლოგიური ნყობა.

ბუნებასავით უსაზღვროა ხსენებული მონაცემები ადამიანისა. მათ განხორციელებას არ ეყოფა ერთი ადამიანის ხანმოკლე ცხოვრება. ამიტომ ბუნება ჰქმნის ადამიანთა საზოგადოებას და ისტორიას. ერთი ადამიანი ვერ დაიტევდა ადამიანის მთელ შესაძლებლობებს, რის გამოც ბუნება ჰქმნის ინდივიდთა ერთობლიობას, საზოგადოებას.

ინდივიდს უსასრულოდ უნდა ეცხოვრა თავისი მონაცემების სრულად გაშლისთვის. ამას ბუნებამ ამჯობინა, რომ ინდივიდებისთვის სიცოცხლის განსაზღვრული ხანგრძლიობა დაედგინა, სამაგიეროდ ეს ნაკლი თაობათა

თვალუნვდენელი რიგით შეეცხო. ამიტომ ინდივიდი, ერთი მხრივ, საზოგადოებრივი, ხოლო მეორე მხრივ, ისტორიული არსებაა. ამ აზრ-გაგებით, საზოგადოება და ისტორია ადამიანის თვითგანხორციელებისა და თვითგანვითარების პროცესია: „თითოეულ ადამიანს განუსაზღვრელად დიდხანს უნდა ეცოცხლა, – ამბობს კანტი, – რათა სრულად დაუფლებოდა თავისსავე მონაცემებს. მაგრამ რაკი ბუნებამ მას მოკლე ხანი დაუნესა, საჭირო გახდა თაობათა თვალუნვდენელი რიგი, რაშიც წინანი მომდევნოებს გადასცემდნენ განათლებას. ამით ბუნების მონაცემებს მიიყვანდნენ განვითარების იმ ხარისხამდე, რომელიც სრულად შეესაბამება ბუნების მიზანს“ (22, 425).

კანტი მკაფიოდ გახაზავს ამ კონცეპციის საკუთრივ პროტესტანტულ-ქრისტიანულ სულისკვეთებას: ისტორია არაა ადამიანის ბედნიერების არენა. ბუნება უკიდურესად ხელმომჭირნეა თავისი მიზნებისთვის საშუალებათა მოძიებისას. მან მხოლოდ უმცირესი უბოძა ადამიანს, რათა შემდგომ ამ უკანასკნელს ყველაფერი თავისივე შრომით შეექმნა. მაშასადამე, ადამიანის უმაღლეს ბედნიერებად განისაზღვრება თავისი მიღწევებით, განუსაზღვრელი პრობლემების დაძლევა-გადალახვით ტკობა. გარეგან კეთილდღეობაზე მეტი მნიშვნელობა მიენიჭა გონებისეულ თვითშეფასებას: „ბუნება იმას კი არ ცდილობდა, რომ ადამიანს კეთილდღეობაში ეცხოვრა, არამედ იმას, რომ მას საკუთარი ღირსება ეგრძნო; იმ მდგომარეობისთვის მიელწია, როცა თავისი ქცევის წყალობით ის გახდებოდა სიცოცხლისა და კეთილდღეობის ღირსი“ (22, 425).

აშკარაა პროტესტანტულ-ქრისტიანული მრწამსი, რომლის თანახმადაც არც ბუნებაში, არც ისტორიაში ღვთის ხელი არ ურევია. ადამიანთა ისტორია ცოდვითდაცემიდან იწყება და, მაშასადამე, პირველობა აქ სწორედ ბოროტებას ეკუთვნის. აშკარა ბოროტება გამოსჭვივის იქიდანაც, რომ ისტორიის საბოლოო მიზანს თაობები ეწირება. ისე ჩანს, რომ თაობები „პირზე ოფლგადამდინარედ“ აშენებენ ფეშენებელურ კოშკს გვიანდელი თაობებისთვის. მილიონების ტანჯვით აგებულ სიკეთეში სხ-

ვებმა უნდა იცხოვრონ.

მაგრამ კანტი განმარტავს, რომ ისტორიის მიზანი შინაგანია და არა გარეგანი. ის თანდათან ხორციელდება და არა ბოლოს. ამიტომ წინამავალი თაობები მხოლოდ ჩანან საშუალებად გვიანდელთათვის. ნამდვილად კი ასე არაა. ისტორიის მიზანს აღწევს ყველა, ვინც მას ემსახურება. ადამიანისთვის მთავარია არა მზა კეთილდღეობა, არამედ – საკუთარი ძალებით მისი მოპოვების პროცესი. მიზანი პროცესია და არა ამ უკანასკნელის დასასრული.

პროტესტანტული სულისკვეთება აშკარაა კანტის ისტორიული კონცეპციის იმ ნაწილშიც, სადაც ლაპარაკია ისტორიის მიზნის მისაღწევ საშუალებათა შესახებ. ეს პუნქტიც პირდაპირ იქნება გადმოტანილი ჰეგელის მიერ თავისი ისტორიის ფილოსოფიის შესავალში. ყველაზე უებარი საამისო საშუალებაა ადამიანთა ანტაგონიზმი, რაშიც იგულისხმება ადამიანთა არაკეთილმოსურნეობა ერთმანეთის მიმართ, მათი მიდრეკილება მტრობდნენ ერთმანეთს; მიდრეკილება, რაც განუწყვეტლად ემუქრება საზოგადოებას რღვევით და გათითოკაცებით.

კანტი, არისტოტელეს მსგავსად, ემხრობა ადამიანის როგორც საზოგადოებრივი არსების თვალსაზრისს: „ადამიანი მიდრეკილია ადამიანებთან საურთიერთობოდ, რადგან ამ დროს უფრო გრძნობს თავს ადამიანად; ესე იგი, გრძნობს თავისი მონაცემების განვითარებას“ (22, 426). მაგრამ არანაკლები მნიშვნელობა ენიჭება ადამიანის მეორე, სრულიად სანინააღმდეგო თვისებას – განცალკევებისკენ სწრაფვას: „მაგრამ ის, ამავე დროს, ძლიერ ისწრაფვის განმარტოებისკენ, რადგან საკუთარ თავში გრძნობს არასაზოგადოებრივ თვისებას – სურვილს, რომ ყველაფერი თავისი ჭკუით მოაწყოს; ამიტომ ყველა მხრიდან წინააღმდეგობას ელის, რაკი თვითონაც იგივე სჩვევია სხვების მიმართ“ (22, 426).

კანტი ირწმუნება, რომ კაცი ამ დაპირისპირებას უნდა უმაღლოდეს ყველა სიკეთეს. მან გამოგვაცოცხლაო, დაგვაძლევინაო ბუნებრივი სიზანტე; მის გამო ვერ ვიტანთ ადამიანებს და მისივე გამო ვტრიალებთო სწორედ

ადამიანებს შორის; მან გვიბიძგაო ველურობიდან კულტურისკენ, ანუ ბუნებრივი არსება საზოგადოებისთვის ღირებულ არსებად აქციაო. საზოგადოებაში კი განვითარდა ადამიანის ნიჭი, ჩამოყალიბდა და დაიხვეწა გემოვნება, აზროვნება, ზნეობრივი პრინციპები. იძულებითი თანხმობა საზოგადოებასთან იქცა პიროვნების მორალად.

ეს უნარები, როგორც კანტი ფიქრობს, ჩანასახშივე ჩაკედებოდნენ „არკადიელ მწყემსთა იდილიაში“, ანუ სრული ერთსულოვნების, ზომიერებისა და ურთიერთსიყვარულის პირობებში. ადამიანები დაემსგავსებოდნენ იმ ცხვრებს, რომლებსაც თავად მწყემსავენ. მაშასადამე, ადამიანი თავის ადამიანობას სწორედ თავის არასაზოგადოებრიობას, ადამიანებს შორის არაკეთილმოსურნეობასა და ქიშპს უნდა უმადლოდეს.

აქ კანტის „ჰერაკლიტელობა“ მწვერვალს აღწევს. კენიგსბერგელი ბრძენი ლოცავს და დითირამბებს უძღვნის ადამიანთა შულსა და ქიშპს: „დაილოცოს ბუნება ადამიანთა ურთიერთშეუგუებლობისთვის, მოშურნე და მოჯიბრე პატივმოყვარეობისთვის, ფლობისა და ბატონობის გაუმადლარი წყურვილისთვის! ეს თვისებები რომ არა, კაცობრიობის საუკეთესო ბუნებრივი მონაცემები ვერ იბარცყებდა. ადამიანს თანხმობა ურჩევნია, მაგრამ ბუნებამ უფრო იცის, რა სჯობს კაცთა მოდგმისთვის. ჰოდა მან განხეთქილება არჩია. ადამიანს სურს იცხოვროს უზრუნველად და მხიარულად. ბუნებას კი ურჩევნია ადამიანი გამოვიდეს დაუდევრობის და უმოქმედო კმაყოფილების მდგომარეობიდან, თავით გადაეშვას ჯაფაში და იწვნიოს სიძნელეები, რათა იპოვოს მათგან თავდახსნის გონივრული საშუალებანი. ამრიგად, ბუნებრივი მიზეზები, ასოციალობის და საყოველთაო წინააღმდეგობის წყაროები, ამდენ უბედურებას რომ იწვევს, მაგრამ განუწყვეტლად რომ ექაჩება ადამიანს ძალთა დაძაბვისკენ და, მაშასადამე, ბუნებრივი მონაცემების სულ უფრო მეტად განვითარებისკენ, დიდებულად ადასტურებს განგების სიბრძნეს“ (22, 427).

კანტის ეს „ჰერაკლიტელობა“, წინააღმდეგობისა

და ბრძოლისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობის მინიჭება არანაირად არ ეწინააღმდეგება მისი ფილოსოფიის მთავარ პრინციპებს; პირიქით, ამ უკანასკნელისგან გამომდინარეობს სწორედ. აკი ეს „ტელეოლოგიური ისტორია“ ბუნებისმეტყველებასთან თანხმობითაა აგებული.

ამიტომ ადამიანის ზნეობრივი არსება აქ საერთოდ არაა მოსატანი და ბურთი და მოედანი ეგოიზმსა და მტრობას რჩება. თავისუფლება, როგორც საბუნებისმეტყველო მიდგომა შეეფერება, ფრჩხილებს გარეთაა გატანილი და სუფევს მიზეზობრიობის ბუნებრივი, კერძოდ, ცხოველური კანონი. ადამიანთა ისტორიული მოტივაცია ჯუნგლების კანონის თარგზუა გამოჭრილი.

ადამიანი გონებით აღჭურვილი ცხოველია და, მაშასადამე, გონება ცხოველური სტიქიის იარაღია და არა თავისუფლების საწყისი. ის საშუალებების შემრჩევია ეგოისტური ვნებებისთვის და არა მიზნის დამდგენი. მას ჯუნგლების გარდაქმნა, ცხადია, არ ძალუძს; შეუძლია მისი მხოლოდ გარეგნული შეცვლა. ამის შედეგად ადამიანთა საზოგადოებაში ჯუნგლების სისასტიკე შეიძლება ზოგჯერ შერბილდეს, ზოგჯერ, პირიქით, უფრო გამწვავდეს. მთავარი კი ისაა, რომ არსებითად ეს სისასტიკე ყოველთვის რჩება საძირკველში და განაპირობებს ისტორიის მსვლელობას.

კანტმა თავისი ისტორიული კონცეპციით აჩვენა, რომ ისტორიის თეორიული გააზრება აუცილებლად პესიმისტური იქნება. სწორედ ეს პესიმიზმი გაშალეს ცოტა მოგვიანებით შოპენჰაუერმა და ნიცშემ, თვით ჰეგელმაც კი, თავიანთ ისტორიულ კონცეპციებში.

3. „გზა ხსნისა“ ისტორიაში

კანტი შორსაა ცალმხრივი ოპტიმიზმისგან, თითქოს წინააღმდეგობა განვითარების წყაროა და, მაშასადამე, მისი არ უნდა გვეშინოდეს! წინააღმდეგობა მართლაც არაა საშიში, მაგრამ საშიშია მისი თვითდინება და უზო-

მობა. ასეთ შემთხვევაში ის მხოლოდ ნგრევისა და განადგურების მიზეზი ხდება, არა განვითარებისა.

კანტი, როგორც ჩანს, ლოკზე მეტად ჰობსს ემხრობა ადამიანის „ბუნებრივი მდგომარეობის“ გაგებაში. აქ ძალშია „ყველას ომი ყველას წინააღმდეგ“, სადაც ვერც ღმერთი გიშველის და ვერც საკუთარი „კეთილი ნება“, ზნეობრივი ძალისხმევა. პროტესტანტი ფილოსოფოსი დარწმუნებულია, რომ ღმერთი აღარ ერევა მის მიერ შექმნილ სამყაროში, ნამეტანი უფროთხილდება ადამიანის თავისუფლებას. ხოლო რაც ეხება საკუთარ კეთილ ნებას, მისი ძალა გამორიცხული ჩანს სინამდვილისადმი თეორიული მიდგომისას. ის, საუკეთესო შემთხვევაში, მეორეულია და არ შეიცავს ისტორიულ ენერგიას.

სადღაა ხსნა? თავის ტელეოლოგიურ ისტორიაში კანტი მთლიანად იზიარებს განმანათლებლური რაციონალიზმის სახელგანთქმულ იდეას – „ხელშეკრულების თეორიას“. საზოგადოებისა და მისი ისტორიისთვის ეგოისტური საძირკვლის მოშლა ან შეცვლა გამორიცხულია. ხსნა უნდა მოხდეს ეგოიზმისავე ფარგლებში, „ჭკუის მოხმობით“. საჭიროა ეგოიზმის მართვა გონებით. გონიერი ეგოისტი ეგოისტად და არაკეთილმოსურნედ რჩება მოყვასის მიმართ, მაგრამ საკუთარ თავზე ზრუნვა აიძულებს მას ვითარცა გონიერ არსებას ზომიერების ფარგლებში მოაქციოს თავისი ეგოიზმი, შეიზღუდოს თავისუფლება მისსავე გადასარჩენად. მან უნდა დათმოს თავისუფლების ნაწილი, რათა მთლად არ დაკარგოს თავისუფლება და რამდენადმე მაინც შეინარჩუნოს.

კანონი, რაიც ხელშეკრულების შედეგია, აწესრიგებს ერთმანეთთან შეუთავსებელ თავისუფლებათა თანაარსებობას. იგი ზღუდავს თითოეულის თავისუფლებას და ამით ინარჩუნებს მათ. გონივრული შეზღუდვა საუკეთესოდ განავითარებს თითოეულის თავისუფლებას.

კანტს მშვენიერი შედარება მოჰყავს: „ისეთ შეზღუდულ სივრცეში, როგორიც სამოქალაქო კავშირია, ... ადამიანური მიდრეკილებანი საუკეთესო შედეგს აღწევს იმ ხეების მსგავსად, რომლებმაც ტყეში სხვა ხეებს უნდა

ნაართვან ჰაერი და მზე, და ამით ერთმანეთს აიძულებენ სულ უფრო მაღლა აიყარონ ტანი, გაიზარდონ ლამაზნი და სწორნი. ხოლო ხეებს, რომლებიც თავისუფლად, დაშორიშორებულად იზრდებიან, უსწორმასწოროდ ეშლებათ ტოტები და იზრდებიან უშნონი, დაბრეცილნი, მრუდნი“ (22, 428).

მაგრამ რამდენადაც მხსნელია თავისუფლების შეზღუდვა, იმდენადვე ძნელია იგი. ისტორიის ბედი ამიტომაც ბენზე რჩება დაკიდული. საქმე ხომ სწორედ იმას ეხება, თუ როგორაა შესაძლებელი თავისუფლების ნებაყოფლობითი შეზღუდვა. აქ ურთულეს წინააღმდეგობად აღიმართება ის ძველთაგანვე ცნობილი წინააღმდეგობა, რასაც შეიძლება მართვის ანტინომია ვუწოდოთ. საზოგადოება ვერ იარსებებს, თუ ბუნებრივი თავისუფლება არ შეიზღუდა კანონით. ეს უკანასკნელი გონებიდან მომდინარეობს. ესე იგი, ყველა ადამიანს საჭიროდ მიაჩნია ამგვარი შეზღუდვა, მაგრამ ყოველ ადამიანს, პირადად მისთვის საჭიროების შემთხვევაში, სურს მისი დარღვევა. მაშასადამე, კანონი მისთვის, უმეტესწილად, გარეგანია.

აქედან გამომდინარეობს კანტის განცხადება, რომ „ადამიანი ცხოველია, რომელსაც ... სჭირდება ბატონი“ (22, 428). მან უნდა აიძულოს ადამიანი შეზღუდოს საკუთარი თავისუფლება და დაემორჩილოს საყოველთაოდ აღიარებულ ნებას, რომლის ფარგლებშიც ყველა ისარგებლებდა თავისუფლებით.

ეს ჯერ კიდევ არაა წინააღმდეგობა. უკანასკნელი იწყება იქიდან, რომ ბატონიც ადამიანია და, მაშასადამე, მასაც ბატონი სჭირდება. ეს ნიშნავს, რომ ის სხვათა თავისუფლების შეზღუდვისას გამოწკლისს უშვებს თავისთვის. ამით კი ღალატობს კანონს და ჰქმნის უკანონობის, უსამართლობის მაგალითს. ეს უკანასკნელი გარედან უნდა აღიკვეთოს, რაც თითქმის შეუძლებელია, ან სხვების მხრიდანაც უნდა განმეორდეს და საყოველთაოდ გავრცელდეს, რაც უფრო ადვილია.

მაშასადამე, წინააღმდეგობა იქმნება იქიდან, რომ ბატონი ერთდროულად ადამიანიცაა: „მეთაური თვითონ

უნდა იყოს სამართლიანი და ამავე დროს ადამიანი. აი რატომაა ეს ამოცანა უძნელესი. მეტიც, მისი საბოლოოდ გადაწყვეტა შეუძლებელი ჩანს. ისეთი მრუდე მასალისგან, როგორიც ადამიანია, შეუძლებელია გაკეთდეს რაღაც სწორი. ამ იდეასთან მიახლოებულა დაგვისახა ბუნებამ მიზნად" (22, 428).

ეს მიახლოება კი მოითხოვს სამი უძნელესი პირობის შესრულებას. ერთია შესაძლებელი სახელმწიფოებრივი წყობის სწორად შესწავლა; ესე იგი, იმის გარკვევა, თუ რანაირი წყობა სჯობს ადამიანთა საზოგადოებისთვის მოცემულ პირობებში და საერთოდ. მეორეა მრავალი საუკუნის მანძილზე დაგროვილი და შეძენილი გამოცდილება. ამ გამოცდილებას უნდა ემყარებოდეს საუკეთესო სახელმწიფოებრივი წყობის განსაზღვრა. მესამეა კეთილი ნება, რომელიც მიიღებდა ამ წყობას. ამ სამი პირობის თავმოყრა კანტს იმდენად ძნელი ჰგონია, რომ შეუძლებლად ან უკიდურესად შორეული მომავლის საქმედ მიაჩნია იგი.

საუკეთესო სახელმწიფოებრივი მმართველობის განსაზღვრისას კანტი მთლიანად იზიარებს მისი განმანათლებლური დროების, კერძოდ კი, საფრანგეთის დიდი რევოლუციის სულისკვეთებას. სახელმწიფო, განმანათლებელთა მსგავსად, მასაც მიაჩნია პიროვნების უფლებრივი ატრიბუტების გარანტიად. ეს ატრიბუტებია: დამოუკიდებლობა, თავისუფლება, თანასწორობა. „ხელშეკრულების თეორიის“ მომხრე ფილოსოფოსი ფიქრობს, რომ სახელმწიფოსა და პიროვნებას შორის ორმხრივი უფლება-მოვალეობანია. შესაბამისად, უდიდესი სახელმწიფოებრივი ბოროტება დესპოტიზმია; რადგან ეს არის სახელმწიფოს მიერ ხელშეკრულების დარღვევა.

კანტი მთლიანად იზიარებდა საფრანგეთის რევოლუციის სულისკვეთებას, რამდენადაც ის მიმართული იყო დესპოტიზმის წინააღმდეგ. მაგრამ იაკობინელთა დიქტატურა მან გადაჭრით დაჰგმო და დესპოტიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის ერთადერთ მისაღებ ფორმად მშვიდობიანი ბრძოლა თქვა. დესპოტიზმი დიახვაც ბოროტებაა, მაგრამ მის წინააღმდეგ შეიარაღებული ბრძოლა ბოროტების გამ-

რავლებაა. კანტი შეადრწუნა ლუი XVI-ის სიკვდილით დასჯამ. მონარქის მოკვლა აჯანყების დროს, საყოველთაო უნესრიგობის ვითარებაში, ასე თუ ისე კიდევ გასაგებია. მაგრამ მისთვის სიკვდილის მისჯა ცივი გონებით, როგორც ეს მოხდა კონვენტის სასამართლოზე, საყოველთაო მართლშეგნების რღვევას იწვევს და ადამიანებში სისასტიკეს ამკვიდრებს.

რაკი ტირანიის წინააღმდეგ შეიარაღებული აჯანყება ბოროტებას ამრავლებს, ამიტომ რევოლუციას ისევ მოთმინება სჯობს. იქნებ სუვერენმა თვითონ გაიღოს წყალობა და რეფორმები გაატაროს. საუკეთესო საშუალება კი დესპოტის მშვიდობიანი შეცვლაა. ხალხმა უნდა გამოიყენოს მის წინააღმდეგ თავისი „არამაიძულებელი უფლებები“; უპირველეს ყოვლისა, კრიტიკის თავისუფლება. საზოგადოებრივ აზრს უფლება აქვს მხარი არ დაუჭიროს ტირანს. ხალხისგან გარიყულს აჯანყების შიში აიძულებს შეასრულოს კანონები ან შეცვალოს ისინი, თუ ცუდია. ხალხი მოთმინებით მეტს მოიგებს, ვიდრე ურჩობით. სახელმწიფო მექანიზმზე მეტად ორგანიზმს ჰგავს და მასში უხეში ჩარევა დაუშვებელია. საზოგადოების წინსვლა თანდათანობითი ცვლილებების გზით ხორციელდება.

წინსვლის მთავარი მაჩვენებელი კანონთა გაუმჯობესებაა და არა მოქალაქეთა კეთილდღეობა ან ბედნიერება. აკი დაამტკიცა რუსომ, რომ ადამიანებისთვის უფრო სასურველი და სასიამოვნო შეიძლება ველურობა იყოს. ბევრს იქნებ დესპოტურ სახელმწიფოში ცხოვრება ერჩიოს. იქ უფრო გრძნობდეს კეთილდღეობასა და ბედნიერებას თავისი პიროვნული სისუსტის გამო. აი ამიტომ არ იზომება საზოგადოების წინსვლა კეთილდღეობითა და ბედნიერებით. მისი საზომი კანონთა გაუმჯობესებაა. კანონი კი მით უფრო სრულყოფილია, რაც უფრო მეტად ემყარება ყველა ადამიანის თანასწორობის ზნეობრივ იდეას, ერთი მხრივ, და ხელისუფლების განაწილების პოლიტიკურ პრინციპს, მეორე მხრივ.

სახელმწიფო ან დესპოტურად იმართება, ან რესპუბლიკურად. პირველ შემთხვევაში ხელისუფლება თვით-

ნებურად გამოსცემს და აღასრულებს კანონებს. მეორე შემთხვევაში საკანონმდებლო, აღმასრულებელი და სასამართლო ფუნქციები სახელმწიფოში გამიჯნულია, რაც გამორიცხავს თვითნებური მართვის შესაძლებლობას. ამიტომ კანონთა გაუმჯობესება, არსებითად, დესპოტიზმიდან რესპუბლიკური მმართველობისკენ მსვლელობაა.

როგორც ვხედავთ, კანტს რესპუბლიკა სრულიად თავისებურად ესმის. არაა გასაკვირი, რომ რესპუბლიკა და მონარქია მას ურთიერთთავსებად ცნებებად მიაჩნია. მთავარია მონარქიამ ხელისუფლების დაყოფა დაუშვას, როგორც ეს ხდება კონსტიტუციური მონარქიის დროს.

მეტიც, კანტს სწამდა, რომ ხელისუფლების დაყოფისთვის საუკეთესო პირობებს სწორედ კონსტიტუციური მონარქიას ჰქმნის. ამიტომ კანტს ხუმრობით „პრუსიის სამეფო რესპუბლიკელს“ უწოდებდნენ. ჩვეულებრივ, ფიქრობენ, რომ ხელისუფლების დანაწევრება ყველაზე უფრო „ხალხის მმართველობის“, დემოკრატიის დროსაა შესაძლებელი. კანტი კი არ სწყალობს დემოკრატიას. ის ადვილად შეიძლებაო გადაგვარდეს ბრბოს მმართველობად. ის, არსებითად, დესპოტიზმიო, ხოლო რესპუბლიკურ მმართველობამდე შეიძლება ამაღლდესო მხოლოდ ძალდატანების, რევოლუციის გზით.

სახელმწიფოებრივი მმართველობის საკითხს კანტი განავითარებს საერთაშორისო ურთიერთობის საკითხამდე. სახელმწიფოს შექმნით ადამიანი ამაღლდა ველურ თავისუფლებაზე და შექმნა ადამიანური, გონივრული თავისუფლების პირობები. მაგრამ ამით ამოცანა მხოლოდ სანახევროდაა გადაჭრილი, რადგანაც სტიქიური, ველური თავისუფლება, კანონით შეუზღუდველი ბუნებრივი მდგომარეობა ახლა სამოქალაქო სფეროდან საერთაშორისო სფეროში გადაინაცვლებს. სახელმწიფოთა შიგნით კია სამოქალაქო წესრიგი, მაგრამ სახელმწიფოთა შორის სრული განუკითხაობაა და მეფობს ჯუნგლის კანონი, უფლება ძლიერისა.

სრულყოფილი სამოქალაქო ცხოვრების ბოლომდე მისაყვანად სახელმწიფოთა შორის ურთიერთობათა მონ-

ესრიგებაა საჭირო. მათი ურთიერთობის მთავარი ფორმა ომია. ისინი ფარული ან აშკარა ომის მდგომარეობაში არიან ერთმანეთთან. ომი ან მისი განუწყვეტელი მოლოდინი აიძულებს სახელმწიფოებს გამოვიდნენ ველურობიდან და შეიმუშაონ ყველასთვის სავალდებულო საერთაშორისო ნორმები.

როგორც სახელმწიფოს შიგნით მიაღწიეს ადამიანებმა სამოქალაქო მშვიდობას, ისე სახელმწიფოთა შორისაც, იმავე მიზეზით, მიიღწევა საერთაშორისო მშვიდობა და მსოფლიო დანყნარდება. ეს სამარადჟამო მშვიდობა ისტორიის მიზანია. მსოფლიო მშვიდობის ამ პროექტის შექმნისთვის კანტი აქებს სენ-პიერსა და რუსოს. მათ ნაკლად მხოლოდ ის მიაჩნია, რომ გრძნობამოჭარბებულ ფრანგებს ისტორიის ეს მომავალი ნამეტანი მოახლოებული ეჩვენებოდათ.

კანტი, როგორც მოსალოდნელი იყო, გახაზავს ომების ისტორიულ მნიშვნელობას. როგორც თავის დროზე ადამიანთა შორის არაკეთილმოსურნეობამ და ბოროტმა ზრახვებმა ხელი შეუწყო სახელმწიფოს წარმოშობას, ისე სახელმწიფოთა შორის შუღლმა და ომებმა განაპირობა საერთაშორისო ნორმების წარმოშობა და სამუდამო მშვიდობისკენ მოძრაობა.

შეიძლება იფიქრო, რომ სახელმწიფოთა შორის „ხელშეკრულება“ და სამუდამო მშვიდობის მიღწევა მოხდება ერთი დიდი სახელმწიფოს შექმნით. ასეთ შემთხვევაში მმართველობის სფერო უფრო გაფართოვდებოდა. შესაბამისად, კანონების ძალა შესუსტდებოდა და დედამიწას უსულგულო დესპოტიზმი და ანარქია მოიცავდა. სამუდამო მშვიდობისკენ ამ გზით წასვლა სახელმწიფოთა სურვილია. ბუნებამ კი, კანტის თქმით, სხვაგვარად განსაჯა – სამუდამო მშვიდობა უნდა მიიღწეს სახელმწიფოთა შორის კავშირის ფორმით.

ორ საშუალებას მიმართავს ბუნება იმისთვის, რომ სახელმწიფოები არ შეერწყან ერთმანეთს – ენებისა და რელიგიების განსხვავებას. ამით გერმანელი ფილოსოფოსი უპირობოდ ეთანხმება ბიბლიურ იგავს ბაბილონის გო-

დოლის შესახებ. ყველა ადამიანის ერთ ენაზე მეტყველება წარმოშობს ბოროტებას – ბაბილონის გოდოლის მშენებლობას, ანუ ღმერთთან უგუნურ და მკრეხელურ გაჯიბრებას. ღმერთმა გზა გადაუღო ამ ბოროტ წამოწყებას იმიტომ, რომ „ენები აურიო“. სხვაგვარად: მრავალი ენა, მრავალფეროვანი კაცობრიობა ღვთის მიერ მოწონებული მდგომარეობაა.

კანტიც ფიქრობდა, რომ „საკაცობრიო ხელშეკრულებაში“ არ იგულისხმება ერთიანი სახელმწიფო დედამიწაზე. მასში იგულისხმება სხვადასხვა ენაზე მეტყველი და განსხვავებული აღმსარებლობის სახელმწიფოთა თანამეგობრობა, კავშირი.

ვერ იტყვი, რომ საზოგადოების წინსვლის კანტისეული რწმენა, კანტის ოპტიმიზმი სრულიად შეუქცევადი იყოს. ნაშრომში „ფაკულტეტთა დავა“ იუმორის გრძნობით დაჯილდოებული დიდი ფილოსოფოსი ხუმრობდა: ხანგრძლივი ავადმყოფობით დატანჯულ ადამიანს ექიმი ყოველდღე ანუგეშებდაო გამოჯანმრთელების ვითომდაც ახალ-ახალი ნიშნებით. თავმოებზრებული ავადმყოფი კი მნახველებს ეუბნებოდა, დაუსრულებელი გამოკეთებისგან ვკვდებით. კანტი გულისხმობდა ისტორიის მოსალოდნელ კურიოზს: ვაითუ ამდენ „წინსვლაში“ კაცობრიობა მთლად დაილუპოს, ეგრეთნოდებულ პროგრესს დამლუპველი შედეგები მოჰყვეს. კანტი წინსვლაში ადამიანთა უსაზღვრო ეგოიზმის თანდათანობით მონესრიგებას გულისხმობდა და არა ადამიანთა კეთილდღეობისა და ბედნიერების საყოველთაოდ ნაგრძნობ ზრდას.

საყურადღებოა კანტის სხვა შენიშვნაც: არაა გამორიცხული, რომ სამუდამო მშვიდობამ, ესე იგი, გარეგანმა უსაფრთხოებამ მოადუნოს კაცობრიობა და დაასუსტოს მისი ძალები. იგულისხმება, რომ გარეგანი წინააღმდეგობის მოხსნა ძირს გამოუთხრის შინაგან თანხმობას; წინააღმდეგობა შიგნით გადმოინაცვლებს და დაასუსტებს კაცობრიობას გარეგანი კეთილდღეობის საფარქვეშ.

კანტს არც აქ ტოვებს რუსოს აჩრდილი. იქნებ არც ისე ცდებოდაო რუსო, როცა ცივილიზაციის გარეგან

ბრწყინვალეებას ველურობა ერჩიაო. მაგრამ კანტი იმედოვნებს, რომ ქმედება და უკუქმედება გააწონასწორებს ერთმანეთს და კაცობრიობა თავს არ დაიღუპავს.

კანტის ამ რწმენას, ვფიქრობ, დამაჯერებლობა აკლია. „ხელშეკრულება“ მხოლოდ ეგოისტური მოტივითაა ნაკარნახევი. სავსებით გასაგებია, რომ იგი ვერ გახდება ადამიანთა ზნეობრივი სრულყოფის, თუნდაც მცირეოდენი გაუმჯობესების მიზეზი. მაგრამ გაუგებარია, თუ როგორ შეიძლება გახდეს იგი „ზომიერი“: რაა ზომიერების საზომი? ვინ დააწესა და სად გადის ზღვარი ზომიერებასა და უზომობას შორის? რაც მთავარია: ეგოიზმი, როგორც ცოტა მოგვიანებით შენიშნავდა შოპენჰაუერი, იმთავითვე, თავისი ბუნებითაა უზომო. ის ან საერთოდ არ არსებობს, ან არსებობს უზომოდ. ყოველი მისი „ზომიერება“ გარეგნულია და თავის თავში მალავს უზომობას, რომელიც თავის დროს ელოდება.

დევიდ ჰიუმე ხუმრობდა: ერთმანეთთან მეომარ სახელმწიფოებს რომ ვუყურებ, თვალწინ მიდგება ფაიფურის დუქანში მოჩუბარი ორი ლოთი. ამ საცოდავებს არა მარტო საკუთარი თავის მკურნალობა მოუწევთ, არამედ – დუქნის მეპატრონისთვის მიყენებული ზარალის ანაზღაურებაც. კანტი იმედოვნებდა, რომ ამდენი ზარალის გათვალისწინება მომავალში ხელს აალებინებს მოჩუბრებს ჩხუბისგან და მათ შორის მშვიდობა ჩამოვარდება.

მაგრამ ადამიანები, ზუსტად ასევე სახელმწიფოები, ჩხუბობენ არა იმის გამო, რომ ვერ ითვალისწინებენ ჩხუბის შედეგებს და ისტორიის მწარე გამოცდილებებს, არამედ იმის გამო, რომ უომრად ვერ ძლებენ. ომი მათი სტიქიაა. ნუთისოფელი ომის ნაპერწკლებითაა განათებული და, ნოვალისის თქმისა არ იყოს, ომის ღმერთი დედამიწაზე თავს შინ გრძნობს.

ცივილიზაციის ზოგიერთი თავისებურების გამო შეიძლება ეგრეთწოდებული „სამუდამო მშვიდობაც“ ჩამოვარდეს, მაგრამ ეს სინამდვილეში ომის ახალი სახეობა იქნება. ანდა ეს ის შემთხვევა იქნება, როცა „ომი დამთავრდა და ამიერიდან მშვიდობისა უნდა გვეპყნოდეს!“

ზურაბ ხასაია. გერმანელი ფილოსოფოსები ისტორიის შესახებ
გვახსოვს, ასე გვითხრა ორი საუკუნის შემდეგ ბერტოლდ
ბრეხტმა.

მართლაც, რითი სჯობს ეგოისტური მშვიდობა ეგო-
ისტურ ომს?

აკი პირიქით უფროა საფიქრებელი!

ნელს სტრასბურგში გაეცნო გოეთეს. მათმა ურთიერთობამ კეთილი კვალი დაატყო ორივეს. გოეთემ ის ვაიმარში მოიწვია. აქ გატაცებული იყო სპინოზათი და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებით. სიცოცხლის ბოლოს კანტთან დაპირისპირებამ ჩამოაცილა თანამოაზრეები და მეგობრები: ჯერ შილერი, მერე – გოეთე და ბოლოს – რომანტიკოსები. გარდაიცვალა 1803 წელს ვაიმარში.

ჰერდერის ძირითადი ფილოსოფიური ნაშრომებია: „კაცობრიობის ისტორიის ფილოსოფიის იდეები“ (1784–1791) და „წერილები ჰუმანურობის მხარდასაჭერად“ (1793–1797).

ჰერდერი ჰქმნის ერთგვარ გადასასვლელს კანტიდან შელინგისა და ჰეგელის „განვითარების ფილოსოფიაზე“. პოეტური გაქანების მოაზროვნემ მასწავლებლის კრიტიკული მეთოდი ადვილად დაივიწყა და „ნივთი თავისთავად“, კერძოდ, „ორგანული მატერია“ შემეცნების საგნად გაიხადა, მისი „უნივერსალური განვითარების“ საფეხურებზე ალაპარაკდა.

ამან განაპირობა კანტის მწვავე და დამცინავი რეაქცია, რასაც ქედმაღალმა ჰერდერმა არანაკლებ მწვავედ უპასუხა. ჰერდერმა არ სცნო შემეცნების საზღვრები და ქვეყნიერება განვითარების სტიქიაში „ჩართო“. ამით მან დასავლეთის ფილოსოფიაში შემოიტანა ახალი ძლიერი ნაკადი, რასაც გვიან კარლ პოპერი „ისტორიციზმს“ უწოდებდა და ისევე ათვალისწინებით უყურებდა, როგორც თავის დროზე – კანტი.

ჰერდერი ადამიანის თანშობილ ილუზიად აცხადებს წარმოდგენას, თითქოს ის თვითონ ჰქმნის თავის თავს, თითქოს „თვითონ იქცა იმად, რადაც იქცა“ (14, 228). უბრალო, ჩვეულებრივი დაკვირვება გვარწმუნებს, რომ ყველა ადამიანი აღზრდის პროდუქტია. თვით ყურება და მოსმენაც სხვისგან გვისწავლია.

ნებისმიერი ადამიანი უთვალავი ხილული და უხილავი ძაფით გადაბმულია წარსულთან. ის ახლანდელ დროს კი არ ეკუთვნის მხოლოდ, როგორც ერთი შეხედვით ჩანს, არამედ უხსოვარ წარსულსაც.

ასე მიდის ჰერდერის ისტორიული თვალსაზრისი, ისტორიული მიდგომა მეტაფიზიკური ისტორიის ცნებამდე. ეს ის თვალსაზრისია, რის თანახმადაც, „საგნების“ ადგილს იკავენ „ისტორია“ და, შესაბამისად, ფილოსოფიის შუაგულში ისტორიის ცნება დგება. ღმერთიც კი ისტორიული ხდება და, ამ აზრით, ისტორია იქცევა ერთადერთ შემოქმედად, ნამდვილ ღმერთად. ადამიანიც ცხადდება არა „საგნად“, არამედ – „პროცესად“. ეს „პროცესი“, არსებითად, „საგანს“ უპირისპირდება, ყოველი საგნის უნიწარესია და, ამ აზრით, განუსაზღვრელია.

ჰერდერი მზადაა ყოველი ადამიანის, ინდივიდის სიღრმეში კაცობრიობის ისტორია ივარაუდოს. კონკრეტული ადამიანის ადგილას დგება „კაცობრიობის ისტორია“. ჰაინრიხ ჰაინე ჰერდერის ისტორიულ სულისკვეთებას გამოხატავდა, როცა ამბობდა, ყოველი ადამიანის საფლავის ლოდქვეშ ქვეყნიერების ისტორია განისვენებსო. აქედან ცხადია, რომ ჰერდერის ფილოსოფიურ ფიქრთა მპყრობელი ისტორიაა. ხოლო მისი ფილოსოფია, არსებითად, ისტორიის ფილოსოფიაა. ეს მისი ერთგვარი „პირველი ფილოსოფია“.

ჰერდერის ისტორიული თვალსაზრისის ჩამოყალიბებაზე უთუოდ იმოქმედა იტალიელი ჯამბატისტა ვიკოს, აგრეთვე ფრანგი ისტორიკოსების ჯ მონტესკიესა და ტიურგოს იდეებმა. იმდროინდელ გერმანიაში კი ჰერდერის უშუალო წინამორბედთაგან საგულისხმოა მეზერი და იზელინი.

იუსტუს მეზერი, იქნებ რუსოს გავლენით, პესიმისტურ თვალსაზრისს ავითარებდა ისტორიის შესახებ. ის განადიდებდა ადრეულ შუა საუკუნეებს, ხოლო გერმანელი ხალხების ისტორიას დაქვეითებად განიხილავდა. გერმანიის „ოქროს ხანად“ მას მიაჩნდა კარლოს დიდის წინარე ეპოქა.

ისააკ იზელინმა კი, ვიკოს მსგავსად, ისტორიის სამსაფეხურიანი განვითარების სქემა წარმოადგინა. პირველი საფეხური გრძნობათა ზეობაა, პირველყოფილი „უმანკოების“ მდგომარეობაა. ეს კაცობრიობის ბავშვობაა. ამ

საფეხურზე დარჩნენ აღმოსავლეთის ხალხები. ბერძნებმა და რომაელებმა კი მეორე საფეხურს მიაღწიეს, სადაც გრძნობებზე მაღლა წარმოსახვა დგება. განათლებამ და სათნოებამ შეარბილა ზნენი, თუმცა სრულად ვერ დაიძლია ბარბაროსობა. მხოლოდ შემდგომ ათასწლოვანი წყვიადისა, რამაც მოიცვა შუა საუკუნეების ევროპა, ამ კონტინენტის ხალხებმა მიაღწიეს ცივილიზაციას. იძალა გონებამ გრძნობებსა და ფანტაზიაზე.

ამგვარად, კაცობრიობის ისტორია გონებისა და მორალის თანდათანობითი და განუწყვეტელი მოძრაობაა სულ უფრო მეტი სრულყოფისკენ.

2. საზოგადოების წინსვლა

ეს განმანათლებლური თვალსაზრისი კიდევ უფრო დახვეწა გოტჰოლდ ეფრაიმ ლესინგმა (1729–1781). თხზულებაში „ადამიანთა მოდგმის აღზრდა“ (1780) მან ისტორია ეგრეთწოდებული ჰუმანურობის ზნეობრივი იდეალისკენ სვლად წარმოადგინა. რელიგიაზე მაღლა ზნეობა დააყენა და რელიგიის ჭეშმარიტება ზნეობის საზომებით გაზომა. ჰუმანურობის ზეიმად მას მიაჩნდა მორალის განთავისუფლება რელიგიისგან, სარწმუნოებრივი ავტორიტეტისგან.

აი ამ აზრობლივ გარემოში ჩამოყალიბდა ჰერდერის თვალსაზრისი ისტორიისთვის. ამ თვალსაზრისის ჩამოყალიბების პირველი მცდელობა იყო შრომა „კიდევ ერთი ისტორიის ფილოსოფია კაცობრიობის აღსაზრდელად“ (1774). აქვე გამოჩნდა, რომ ჰერდერი უფრო ფართოდ უდგებოდა ისტორიის თემას და, იზელინისგან განსხვავებით, ახლოს არ იკარებდა წინსვლის აკვიატებულ სქემას. ამიტომ საზოგადოების წინსვლა არ მიაჩნდა მას ისტორიის რაღაც უპირობო და უტყუარ ნიშნად, რაც ყოველთვის და ყველგან უნდა ეტყობოდა ისტორიას. წინსვლა მხოლოდ დიდი ისტორიული პერიოდის გეზია. ისტორიის

ცალკეული მონაკვეთები კი ერთმანეთის საწინააღმდეგო დინებათა განუწყვეტელი და სისხლიანი ჭიდილია.

1782 წლიდან ვაიმარში ჰერდერმა ისტორიული პროცესის უფრო საფუძვლიან დამუშავებას მოჰკიდა ხელი. საამისოდ დაწერა ნაშრომი „კაცობრიობის ისტორიის ფილოსოფიის იდეები“. ჰერდერის მიდგომა აქაც უცვლელია. ისტორიის ცალკეული მონაკვეთები უმეტესწილად უნუგეშოა. აზრი და წინსვლა მხოლოდ ვრცელი, დიდი პერიოდის მიმართ იკვეთება: „ფილოსოფიური ისტორია ... კაცობრიობის ნამდვილი ისტორიაა. უმისოდ ისტორია აჩრდილთა ძრწოლასა და ამაზრზენ სიმახინჯეს ედრება. შემადრწუნებელია რევოლუციისეულ ნანგრევთა ხილვა. ნამოწყებებს ბოლო არ უჩანს. გაუგებრად ტრიალებს ბედის ბორბალი. მხოლოდ განვითარების ერთიან ჯაჭვში ხდება ცოტა რამ გასაგები. აქ, მართალია, უკვალოდ ჰქრებიან ცალკეულ ადამიანთა სახეები, სამაგიეროდ კაცობრიობის სული მარად ცოცხლობს და წინ მიიწევს“ (17, 60–61).

ისტორიის გამო გულგატეხილობა, როგორც ჰერდერი ფიქრობს, შეზღუდულ ხედვას უკავშირდება. ფართო თვალსაზრისით დანახული ისტორია კი აზრს იძენს და წინსვლის მიმართულებას ამჟღავნებს. ამიტომ ჰერდერი ძალიან შორიდან იწყებს კაცობრიობის ისტორიის განხილვას – თითქმის მზის სისტემის წარმოქმნიდან! საზოგადოების ისტორიას ის ბუნების ისტორიის გაგრძელებად წარმოგვიდგენს, რითაც ეწინააღმდეგება რუსოს და კანტის. პირველს ისტორია ცთომილებათა ჯაჭვად, უმეტესწილად, ბუნების საწინააღმდეგო პროცესად წარმოუდგებოდა. მეორეს კი ბუნების ფილოსოფიური განხილვა არამეცნიერულ მიდგომად, კერძოდ, ბუნებისმეტყველებისა და „ნატურფილოსოფიის“ აღრევად მიაჩნდა

ჰერდერი კი კაცობრიობის ისტორიას ბუნების ისტორიის ნაწილად და გაგრძელებად განიხილავს. მაგრამ მეტაფიზიკური მიდგომა აქ ჯერ კიდევ ერთობ მცირეა იმასთან შედარებით, რასაც მოგვიანებით ჰეგელი შემოგვთავაზებს. ეს ჩანს ტელეოლოგიისადმი ჰერდერის უნდობლობაში. ისტორია გამომდინარეობს პირობებით,

ადგილითა და დროით განსაზღვრული ცოცხალი ადამიანური ძალებიდან. ამიტომ ისტორიაში მთავარია არა „რისთვის“, არამედ „რატომ“. ისტორიულ მოვლენას საიდუმლო მიზეზები კი არ უნდა ვუძებნოთ, არამედ გამომწვევი მიზეზები.

ასეთმა მიდგომამ ჰერდერი „დიდ მონტესკიემდე“ მიიყვანა. მაგრამ გერმანელ მოაზროვნეს არ სჯერა გარემო პირობების სრული ძალმოსილება. ის ადრევე გაემიჯნა „გეოგრაფიულ დეტერმინიზმს“. ძალიან ხშირად გეოგრაფიული პირობები იგივე რჩება, ხალხის ბედი და მდგომარეობა კი ძირფესვიანად იცვლებაო. განა ცეზარისა და ტაციტუსის შემდგომი საფრანგეთის, ინგლისის, გერმანიის და შვეიცარიის ცვლილებები გეოგრაფიული გარემოს ცვლილებებით შეიძლება აიხსნას? ისტორიას განსაზღვრავს „გარეგანი და შინაგანი ფაქტორების ერთობლიობა“. ჰავა კი მხოლოდ ერთერთი გარეგანი ფაქტორია, თუმცა კი – ამ ფაქტორებს შორის გადამწყვეტი. კაცობრიობა მთლიანი ბიოლოგიური სახეობაა, რომელშიც შიდაგანსხვავებანი მეტწილად გეოგრაფიული პირობებით აიხსნება. განსხვავებანი სამხრეთის და ჩრდილოეთის ქვეყნებს შორის გარეგნობის, ზნე-ჩვეულებათა და ასე შემდეგ მხრივ ბუნების ზემოქმედებით ჩამოყალიბდა.

უპირატესობას გერმანელი მოაზროვნე მაინც შინაგან ფაქტორებს, კერძოდ, „ორგანულ ძალებს“ ანიჭებს. ევროპაში გადმოსახლებული შავკანიანი, ახალი, ცივი კლიმატის მიუხედავად, თაობათა მანძილზე იმავე შავკანიანად რჩება. მაგრამ თეთრკანიანზე დაქორწინების შემთხვევაში მისი უკვე მეორე თაობა ფერს იცვლის. გარემო ძალიან ნელა ზემოქმედებს, „ორგანული ძალები“ კი – სწრაფად. სწორედ ისინია ისტორიის მამოძრავებელი ძალა. ვერ ვიტყვით, რომ ჰერდერი მთლად ზუსტად ასახელებდეს ისტორიის ამ „ორგანულ ძალებს“, მაგრამ დაახლოებით მაინც მიანიშნებს მასზე – მთავარი ორგანული ძალა კულტურაა.

ჰერდერი საგანგებოდ გახაზავს კულტურის საზოგადოებრივ ხასიათს. ამით ის არსებითად უპირისპირდება

რენესანსულ და აგრეთვე რომანტიკოსების მრწამსს, რის თანახმადაც კულტურას ინდივიდუალურ-პიროვნული წყარო ჰქმნის და ჰკვებავს. ის პლატონსა და არისტოტელეს ეხმაურება – ადამიანი საზოგადოებისთვის შობილა! ის საზოგადოების, მეტიც, საკაცობრიო ისტორიის ნაყოფია და არარაა მის გარეშე.

საზოგადოების ქვემდებარე ქმედება კი კულტურაა. კულტურა აერთიანებს ადამიანებს საზოგადოებად და განაპირობებს უკანასკნელის განვითარებას, მთელ მის ისტორიას. აი როგორ გვიხატავს გერმანელი მოაზროვნე ამ „ორგანული ძალის“ საფუძველზე საზოგადოების ისტორიული განვითარების სურათს: „ადამიანები ჰქმნიან სულ უფრო რთული იარაღების მზარდ სიმრავლეს. ისინი ეჩვევიან ერთმანეთის გამოყენებასაც კი იარაღებად. კაცობრიობის ფიზიკური ძალა იზრდება, წინსვლის სფერო ფართოვდება. მანქანები სულ უფრო რთული, მარჯვე, მძლავრი და დახვეწილი ხდება... ადამიანის ბუნება ცოდნა და მოხერხებულობა... სარგებლით აღძრული გამომგონებლობის სულისკვეთება უსაზღვრო და მზარდია. ერთ გამომგონებას მოსდევს მეორე, ერთი საქმე წარმოშობს სხვას. ხშირად ერთი გამომგონება გზას უხსნის ათასობით მანამდე უცნობ საქმიანობას“ (17, 65).

კულტურის მნიშვნელოვან ელემენტად ჰერდერი აცხადებს საზოგადოებრივ დანესებულებას, რასაც აღნიშნავს ტერმინით „მართვა“ (Regierung). მისი უპირველესი ისტორიული ფორმა ოჯახია. ის ბუნებრივი მიზეზებიდან აღმოცენდება და ადამიანის ბუნებრივ უფლებას ემყარება. ჰერდერი მას უწოდებს „პირველი ხარისხის ბუნებრივ მართვას“. ერთობლივი შრომის გასამართავად საზოგადოების ყველაზე უფრო გამოცდილი და მარჯვე ადამიანები იქცევიან ბელადებად, უხუცესებად. ასეთ ერთპიროვნულ ხელმძღვანელობას ნებისმიერი ერთობლივი საქმე საჭიროებს. დამოკიდებულებათა ამ სახეს ჰერდერი „მეორე ხარისხის ბუნებრივ მართვას“ უწოდებს.

„მართვის მესამე ხარისხი“ აღარაა ბუნებრივი. ის პირწმინდად ადამიანური და საზოგადოებრივია. ეს არის

ზურაბ ხასაია. გერმანელი ფილოსოფოსები ისტორიის შესახებ

თანამდებობის გადაცემა მემკვიდრეობით. ბუნება წარმოშობს მხოლოდ ოჯახურ და პირველყოფილ მარტივ მმართველობას. სახელმწიფოებრივი მმართველობა საკუთრივ ადამიანურია და უკავშირდება უთანასწორობის წარმოშობას.

უთანასწორობა თავდაპირველად უწესრიგო და უმართავია. სახელმწიფო აწესრიგებს ამ ახალ ურთიერთობებს. ის „მონესრიგებული ბოროტებაა“. ჰერდერი, ალბათ ფრანგ მოაზროვნეთა გავლენით, სახელმწიფოებრივი მმართველობის ფორმებს შორის რესპუბლიკას ანიჭებს უპირატესობას, ის მიაჩნია უმცირეს ბოროტებად. ნამდვილი ბედნიერება კი კაცობრიობას სახელმწიფოს მოსპობის შემდეგ ელოდება.

კულტურის ფორმებს შორის ჰერდერი ყველაზე წინ ეწას აყენებს, ადამიანთა დიდ ორგანიზატორს უწოდებს მას. დიდი წვლილი მიუძღვის აქ რელიგიასაც. მისი უქონლობა ხალხის უკიდურესი სიველურის ნიშანია. მისი წყარო ბუნების ძალთა წინაშე შეშინებული ადამიანის ფანტაზიაა. ეს უკანასკნელი „ასულიერებს“ ყოველსავე მოძრავს, უხილავი არსებებით დაასახლებს ბუნების ყოველ კუთხე-კუნჭულს და ეთაყვანება მათ. ადამიანი ცდილობს მათთან დამეგობრებას მსხვერპლშენიერვის, ლოცვების, რიტუალების მეშვეობით. შესაბამისად, იქვე ჩნდება ამ საქმის მომწესრიგებელ ადამიანთა ფენა – ქურუმები.

საერთო ოპტიმიზმის მიუხედავად, ჰერდერი შორსაა ისტორიული წინსვლის სწორხაზოვანი გაგებისგან. წინსვლას ხშირად ომები, უბედურებანი და დიდი უკანსვლა მოსევს. მეტიც, აშკარა წინსვლა სხვაამხრივ უკანსვლა აღმოჩნდება და ამდენად ისტორიული წინსვლა წინააღმდეგობრივია.

ამ მოვლენების გახაზვისას ჰერდერი უთუოდ რუსოს ითვალისწინებს. კულტურის განვითარებამ „ბუნებრივი ადამიანი“ რამდენადმე „ხელოვნური ადამიანით“ ჩაანაცვლა. კულტურა განავითარებს ადამიანს, აფაქიზებს და ხვეწავს მის გრძნობადობას, მაგრამ ამითვე ერთგვარ „სათბურად“ იქცევა ადამიანისთვის და ადუნებს მას, ზღუ-

დავს მის ძალებს. ხოლო რუსოს საკონკურსო ნაშრომის ცნობილ კითხვას – „შეუწყო თუ არა ხელი მეცნიერებისა და კულტურის განვითარებამ ზნეთა გაუმჯობესებას?“ – პერდერი მხოლოდ დაზუსტების შემდეგ უპასუხებს: გააჩნია, თუ როგორ გამოიყენება გამოგონებანი.

საზოგადოების წინსვლას ართულებს ისიც, რომ შეუძლებელი ჩანს გამოგონებათა ყველა შედეგის გათვალისწინება. გამოგონებას, უშუალოდ, ჯანსაღი მიზნები უდევს საფუძვლად, მაგრამ მისი შორეული შედეგები ხშირად სრულიად სანინაალმდეგია. თოფისნამლის გამომგონებელს არ შეეძლო ეფიქრა იმ უმძიმეს შედეგებზე, რომელიც მოჰყვა ამ გამოგონებას დედამიწაზე. ადამიანური მოღვაწეობის, ერთი მხრივ, უშუალო მიზნისა და, მეორე მხრივ, საბოლოო შედეგების ერთმანეთთან შეუსაბამობა ჯერ კიდევ ჯამბატიცა ვიკომ აღნიშნა საგანგებოდ. პერდერიც იმავე აზრს ადგას. უფრო ზოგადი და შთამბეჭდავი სახე ამ კანონზომიერებას ჰეგელმა მისცა.

3. კულტურის ისტორიის ზოგადი სურათი

კულტურის ისტორიის სათავეებს პერდერი აზიაში ეძებს. აქ გადადგაო ადამიანთა მოდგმამ პირველი დიდი ნაბიჯი იმით, რომ ცხოველი მოიშინაურა. ამან მისცა დასაბამი ჯერ მეჯოგეობას, მერე მინათმოქმედებას. ამას კი მოჰყვა ხელოსნობის, ვაჭრობის, სარწყავი ტექნიკის განვითარება. მეცნიერების, კერძოდ კი ასტრონომიის წარმატება, პერდერის აზრით, სწორედ სამეურნეო ცხოვრებას უკავშირდება. ფინიკიელებმა შეჰქმნეს პირველი ანბანი, გამოიგონეს მინა, გამოადნეს ლითონი. მათვე მიაღწიეს მაღალ დონეს ქსოვილთა დამუშავებაში და გაცხოველებული ვაჭრობა გამართეს ხმელთაშუა ზღვის აუზში.

პერდერის ხელწერა მუდამ იცნობა თავისებური „მატიერიალიზმით“ – გერმანელი მოაზროვნე ცდილობს კულტურის დაფუძნებას ხალხის საყოფაცხოვრებო ინტერესებზე, სამეურნეო საქმიანობაზე. კულტურა რაღაც განსა-

კუთრებული სულიერი ინტერესებიდან კი არ გამომდინარეობს, არამედ ყალიბდება ყოველდღიური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების ბუნებრივ პროცესში.

ნათქვამიდანაც ჩანს, რომ ჰერდერი უპირისპირდება მაშინდელ დასავლეთში გაბატონებულ ევროცენტრიზმს. ის გახაზავს აზიური კულტურის უდიდეს მნიშვნელობას, თუმცა მასალის სიმწირე გასაქანს არ აძლევს. მის დროს არც ჩინური და ინდური ძეგლები იყო თარგმნილი, არც ძველევგიპტური იეროგლიფები და ასირიულ-ბაბილონური ლურსმული დამწერლობა იყო გაშიფრული. ჰერდერი იძულებულია შემოიფარგლოს აზიური კულტურის ძალიან ზოგადი დახასიათებით. გერმანელი მოაზროვნე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს აზიურ კულტურას და მკვეთრად ჰგმობს დასავლეთის კოლონიზატორულ პოლიტიკას აზიის მიმართ. ეს არღვევსო ხალხთა ბუნებრივ თანაბარუფლებიანობას.

ბერძნული კულტურის ანალიზისა და შეფასებისას ჰერდერი, იოჰან ვინკელმანის მსგავსად, გადამწყვეტ მნიშვნელობას ბერძნულ ხელოვნებას ანიჭებს. ვინკელმანის „ძველი მსოფლიოს კულტურის ისტორია“ მას მიაჩნია შეუდარებელ ნიმუშად ამ თემაზე შექმნილ ნაშრომთაგან. მაგრამ ვინკელმანსაც უსაყვედურებს „არაისტორიული მიდგომისთვის“ – სათანადო ყურადღებას არ აქცევსო ბერძნული კულტურის დავალებულობას აღმოსავლურისგან. ჰერდერი კი დარწმუნებულია, რომ აღმოსავლური კულტურის გავლენით შეიქმნა ბერძნული მითოსი, რომელიც საფუძვლად დაედო ბერძნულ ხელოვნებას, ფილოსოფიას და მეცნიერებას. ის გონებისა და წარმოსახვის არაჩვეულებრივად ზომიერი შერწყმაა, რამაც წარმოშვა ადამიანის სილამაზის იშვიათი განცდა. სწორედ ეს განცდა ფეთქავს ბერძნულ ხელოვნებაში. აქ მუდამ თვალში გვეცემა, ერთი მხრივ, სილამაზე, ხოლო მეორე მხრივ, სილამაზის ადამიანურობა.

ბერძნული ხელოვნების ეს ვინკელმანიდან მომდინარე განმარტება ბატონობს გერმანულ განმანათლებლურ კულტურაში. ამ განმარტებას მოგვიანებით სორენ კირკე-
38

გორი გადასინჯავს, შემდეგ კი – ფრიდრიხ ნიცშე.

პლატონისა და არისტოტელეს მსგავსად, ჰერდერი ბერძნულ მითოსში ხედავს ბერძნული მეცნიერების ფესვებსაც. მეცნიერება საბერძნეთში ფილოსოფიის სახით წარმოიშვა და წარმოადგენდა მითების თავისებურ განზოგადებას. თავიდან ბერძნულ ფილოსოფიაში, როგორც ჰერდერი ფიქრობს, ეთიკური პრობლემატიკა ჭარბობდა, ხოლო პლატონმა და არისტოტელემ ზუსტ მეცნიერებათა, ბუნებისმეტყველებისა და მათემატიკის სულისკვეთება შემოიტანეს. ამით ჩაეყარა საფუძველი დიდ ევროპულ მეცნიერებას.

საბერძნეთში თავიდან გვაროვნული კულტურა ჩამოყალიბდა. შემდეგ გვაროვნული მონარქიები გადაიზარდა ქალაქ-სახელმწიფოების დემოკრატიულ და არისტოკრატიულ რესპუბლიკურ მმართველობაში. პირველის საუკეთესო განსახიერება ათენი იყო, მეორისა – სპარტა.

სპარსელებზე გამარჯვებას მოჰყვა პერიკლესეული ათენის ოქროს ხანა. ბერძნული კულტურის აყვავებამ მწვერვალს მიაღწია. მაგრამ იმავე მიზეზმა დაჰბადა ფუფუნებისა და განცხრომისკენ მიდრეკილება. დიდებამ და სიმდიდრემ დაარღვია სახელგანთქმული ბერძნული ზომიერება და დაასწულა ჯანსაღი ბერძნული ორგანიზმი. ამის გამოხატულებაა დამანგრეველი შინაომები, მაკედონიელთა მონარქიული მმართველობის დამყარება და ბოლოს რომის იმპერიის ნაწილად ქცევა. შინაომებმა, კერძოდ, პატრიციებისა და პლებეების, აგრეთვე ცენტრისა და პროვინციების გაუთავებელმა წინააღმდეგობებმა მოუღო ბოლო რომის იმპერიასაც.

ჰერდერი ბერძნული კულტურის ერთერთი შესანიშნავად მცოდნე და თავყვანისმცემელია გერმანულ განმანათლებლობაში. ის აღტაცებულია ზომიერების ბერძნული იდეალით და ბერძნული ცხოვრების ბუნებრივი სიმარტივით. მაგრამ ის შორსაა ანტიკურობის იმ იდეალიზაციისგან, რასაც ჩვენ ვხედავთ, ვთქვათ, შილერთან და მეტადრე ჰოლდერლინთან. ასეთ იდეალიზაციას თვით

შილერი გრეკომანიას უწოდებდა. ჰერდერი უფრო ზომიერია. ის ფიქრობს, რომ ისტორიას თავისი გზა აქვს და მისი უკან მობრუნება შეუძლებელია. ამასთან, ანტიკურობას ჰქონდა თავისი მანკიერებებიც, რომლებმაც იგი დალუპეს კიდევ. ანტიკურობის ჰერდერისეულმა ჯანსაღმა და ზომიერმა შეფასებამ შემდგომი განვითარება ჰპოვა ფრიდრიხ კლოპშტოკთან და დიდად წაადგა გერმანიაში ეროვნული კულტურის თვითდამკვიდრებას.

„იდეებში“ დიდი ადგილი ეთმობა ქრისტიანული კულტურის ისტორიული როლის გაშუქებას. ჰერდერის პოზიცია აქაც ტიპურად განმანათლებლურია. იესო მას მიაჩნდა ისტორიულ პიროვნებად. ის თავდაპირველად თავისი ხალხის ზნეობრივი მოძღვარი იყო და წინ აღუდგა მოსეს რჯულის სწორხაზოვან და თვალთმაქცურ აღსრულებას, მოინდომა რჯულის გამყალბებელთა მხილება და იქადაგა ახალი სიქველე – სიყვარული და შემწყნარებლობა.

ეს მოძღვრება შეიცავდა ადამიანთა ღრმა თანასწორობის იდეას, რის გამოც მაშვერალთა და ჩაგრულთა სარწმუნოებად იქცა. მაგრამ ქრისტიანულმა ეკლესიამ, როგორც ჰერდერი ფიქრობს, მალე დაჰკარგა თავდაპირველი სახალხო ხასიათი და მინიერი ძალაუფლებისთვის მებრძოლ დაწესებულებად იქცა. მან დაადგინა მკაცრი საეკლესიო იერარქია და გაუთვალისწინებელი ომი გააჩაღა საერო ხელისუფლებასთან პირველობისთვის. ამ ომში მთელი ევროპა გაეხვია.

ეკლესია პირწმინდად ღალატობდა ქრისტეს მცნებებს წარმართულ კულტურასთან ურთიერთობისას. ხალხების გაკათოლიკება ხშირად ცეცხლითა და მახვილით ხდებოდა. ეკლესიის ლოცვა-კურთხევით ენყობოდა სისხლიანი მძარცველური ლაშქრობები, რაც მთავრდებოდა დამარცხებული ხალხების მოქცევით ქრისტეს რჯულზე: „ასე იქმნებოდა ქრისტიანული ევროპა. მოგვიანებით კი ქრისტეს ჯვარი დედამიწის სხვა ნაწილებსაც მოეწვლინა მკვლელობათა სიმბოლოდ. ამერიკაში ჯერაც თბილია დახოცილთა სისხლი. ევროპაშიც დამონებული ხალხები

წყევლა-კრულვით მოიხსენიებენ თავიანთ „ნათლიებს“ (17, 79).

ამგვარი აზრებისთვის ჰერდერს ვოლტერს ადარებდნენ. ათეიზმში უსამართლოდ ბრალდებული ფიხტეჩიოდა, რომ ჰერდერს კი არავინ ერჩის „ნამდვილი ათეიზმისთვის“.

ჰერდერი მუქ ფერებში წარმოგვიდგენს ევროპის შუა საუკუნეებს. ეს დრო მას უკან გადადგმულ ნაბიჯად ეჩვენება ევროპის ისტორიაში, ბერძნებისა და რომაელების შემდეგ. ახალი კულტურა ყალიბდება გერმანელი ხალხების მტაცებლური ომების შედეგად, პირნმინდად სამხედრო ყაიდაზე. მკვიდრი მოსახლეობა ყმა-გლეხებად იქცა. ტომის ბელადი დაპყრობილ ადგილას მეფედ ჯდებოდა და მიწებს თავის ჯარისკაცებს უნაწილებდა ჯერ პირადი სარგებლობისთვის, მერე კი სამემკვიდრეო უფლებით.

ფეოდალის ადგილობრივი ძალაუფლება ძლიერი იყო, ხოლო მეფის ცენტრალური ხელისუფლება – სუსტი. სახელმწიფო ფიქცია იყო. ამან განაპირობა ეკლესიის ძალა. ის ბატონობდა მეცნიერებაზეც და ხელოვნებაზეც. მხატვრები და მწერლები რელიგიური და მითოლოგიური სიუჟეტებით იფარგლებოდნენ. ხელოვნების დარგებს შორის დანიანაურდა არქიტექტურა, რადგან უმისოდ ვერ აიგებოდა ციხე-სიმაგრეები, ეკლესიები, მონასტრები. ეგრეთწოდებული გოთური სტილი სწორედ დროის სულისკვეთებამ მოიტანა. ის გამომდინარეობდა საეკლესიო იერარქიიდან და ბატონყმური უსამართლობიდან. ამ უკანასკნელმა განსაზღვრა შუა საუკუნეების ევროპული ხელოსნობაც – ამქრული სახე მისცა მას. ეკლესიის ეგიდით წარმოიშვა ორგანიზაციები – გილდიები. მეცნიერების საეკლესიო მართვამ წარმოშვა უნივერსიტეტები, რომლებსაც კაცობრიობა მანამდე არ იცნობდა.

ისტორიის ფილოსოფიური განხილვისას ჰერდერი არასოდეს არ იფარგლება ევროპით. მეტიც, მისთვის უცხოა ევროპის უპირატესობის მტკიცება. შუა საუკუნეების კულტურა მას ვერ წარმოუდგენია აღმოსავლეთის

ხალხთა, განსაკუთრებით კი არაბების გარეშე. ის მაღალ შეფასებას აძლევს მაჰმადიანურ რელიგიას და ქებით მოიხსენიებს მის რამდენიმე ეთიკურ პრინციპს, მაგალითად, სპირტიანი სასმელებისა და აზარტული თამაშების აკრძალვას. სამაგიეროდ ჰკილავს მუსლიმურ მრავალწოლიანობას, ყურანისადმი სწორხაზოვან ერთგულებას, დესპოტიზმის გამართლებას. ჰერდერს არ მოსწონს გაფართოებისა და გავრცელებისკენ დიდი მიდრეკილება, რაც საერთოა ქრისტიანობისა და ისლამისთვის. განსხვავებას ჰერდერი იმაში ხედავს, რომ ქრისტიანები ამ მიზნისთვის ათასგვარ ცბიერებასა და მზაკვრობას იყენებდნენ, არაბები კი – მხოლოდ ხმაღს.

არაბულ დაპყრობებს შეეწირა ანტიკური კულტურის ნაშთები. სამაგიეროდ არაბმა მეცნიერებმა განსაკუთრებული მზრუნველობა გამოიჩინეს ბერძნული მეცნიერების მიმართ. არაბმა ფილოსოფოსებმა თარგმნეს და გამოსცეს არისტოტელე; ასევე გააცნეს ევროპას ბერძნული მათემატიკა, ასტრონომია, მედიცინა, რითაც წინ წასწიეს ეს მეცნიერებანი.

ბუნებისმეტყველებაში არაბები ევროპელთა ნამდვილ მასწავლებლებად მოგვევლინენ. „არაბები რომ არა, არც ჰერბარტი გვეყოლებოდა, არც ალბერტ დიდი, არც არნოლდ ვილანელი, არც როჯერ ბეკონი, არც რაიმონდ ლული“ – ამბობს ჰერდერი (17, 82).

დიდია არაბთა დამსახურება მსოფლიო ვაჭრობის განვითარებაშიც. არაბებისგან ისწავლა ევროპამ ფაიფურის, ქაღალდის, თოფისნამლის, კომპასის წარმოება. ამ უკანასკნელმა ფასდაუდებელი როლი შეასრულა ზღვაოსნობაში, დიდ გეოგრაფიულ აღმოჩენებში.

ჰერდერს, სამწუხაროდ, არ დაუსრულებია „კაცობრიობის ისტორიის ფილოსოფიური იდეები“. ისტორიის მისეული ფილოსოფიური კვლევა მივიდა მხოლოდ მეთოთხმეტე საუკუნის ბოლომდე. იდგა 1791 წელი. მთელი განათლებული მსოფლიოს ყურადღება საფრანგეთის მოვლენებზე იყო მიპყრობილი.

ჰერდერის ცოცხალ გონებას არ შეეძლო მოვლენათა

შუაგულში არ მდგარიყო. ფილოსოფოსი გამოეხმაურა ამ ამბებს თავისი შრომით „ნერილები ჰუმანურობის წასახალისებლად“. ნაშრომი თავისი სულისკვეთებით ზედ ეკვრის „იდეებს“ და წარმოადგენს მის გაგრძელებას ახალი ისტორიული პირობების გათვალისწინებით.

4. ჰუმანიზმისთვის

ჰერდერი ჰუმანისტიცაა. მას ღრმად სწამს, რომ ადამიანი „ბუნების გვირგვინია“. შესაბამისად, როგორც ფილოსოფიის, ისე საერთოდ ცხოვრების მთავარი საგანი ადამიანია. ძნელბედობანი და ბედუკუდმართობანი ისტორიულად წარმავალია. მომავალი კი ადამიანს ეკუთვნის. ასეთმა რწმენამ განაპირობა ჰერდერის ყოვლისმომცველი ყურადღება საფრანგეთის რევოლუციისადმი. ჰუმანისტი ფილოსოფოსი ფიქრობდა, რომ ადამიანის დიადი განახლების პროცესი გადამწყვეტ ფაზაში შევიდა.

ისტორია, ჰერდერის აზრით, მიემართება საზოგადოების განსაკუთრებული მდგომარეობისკენ, რასაც გერმანელი მოაზროვნე ჰუმანურობას უწოდებს. ამ ცნების ზუსტ განსაზღვრას ჰერდერთან ვერ ვიპოვით. დაახლოებით კი მასში იგულისხმება ყველაფერი, რაც ამშვენებს ადამიანს და ხდის „ბუნების გვირგვინად“.

„იდეებში“ ის წერს: „ამ სიტყვით „ჰუმანურობა“ მინდოდა მომეცვა ყველაფერი, რაც კი მითქვამს ადამიანის გამო, მისი კეთილშობილების, გონების, თავისუფლების, დედამიწის ძალებზე ბატონობის აღზრდისთვის“ (17, 84). ჰუმანურობა ისეთი საზოგადოებრივი მდგომარეობაა, როცა ადამიანები თავისუფლად განავითარებენ თავიანთ უნარებს.

ისტორიულად ასეთ თვითგანვითარებას, როგორც წესი, დესპოტური რეჟიმები აბრკოლებენ. ახლა კი დადგა ასეთი რეჟიმების აღსასრული, რისი მაცნეც საფრანგეთის რევოლუციაა. რევოლუცია ის ზვირთია, რომელიც ცხოვრებას არ აძლევს დაჭაობების საშუალებას. თან

ჰერდერს რევოლუცია ჩვეულებრივი, პოლიტიკური მნიშვნელობით კი არ ესმის, არამედ – ზოგადი ფილოსოფიური მნიშვნელობით; კერძოდ, სასიცოცხლო ძალთა განახლებად, მოვლენების არსებით ცვლილებად.

რევოლუციისგან ჰერდერი მოელოდა კლასობრივი უთანასწორობის მოსპობას. ბუნებამ არ იცის ამ ტიპის უთანასწორობა და ჩაგვრა. ეს ადამიანთა გამოგონილია. მათ შექმნეს მახინჯი უთანასწორობა, როცა ადამიანები „ნახევარ ადამიანებად“ იქცნენ და ერთ „ზეადამიანს“ დაემორჩილნენ. ამ მეტაფორებში შეიძლება დავინახოთ ნიც-შესეული მეტაფორების „პატარა კაცისა“ და „ზეკაცის“ ისტორიული ჩანასახი.

ჰერდერი გამომწვევად დაუპირისპირდა იმხანად გაბატონებულ „ხელშეკრულების თვალსაზრისს“. მან მუქად დახატა ევროპული სახელმწიფოების შექმნის სურათი: სახელმწიფოს შექმნა დაუკავშირა არა ხელშეკრულებას, არამედ ძალმომრეობას, რითაც მარქსის წინამორბედად მოგვევლინა. თუ ხელშეკრულება მართლა დაიდო, ეს მოხდებოდა გამარჯვებულებსა და დამარცხებულებს შორის. ამას კი, არსებითად, არც ეთქმის ხელშეკრულება, რადგან ხელშეკრულების აუცილებელ პირობად უფლებრივი თანასწორობა იგულისხმება.

აქედან გასაგებია ჰერდერის თავისებური ანარქიზმი. მან, ლესინგის მსგავსად, „სახელმწიფო მანქანის“ მსხვერველ ტყვე ადამიანის დიადი განთავისუფლების პირობად: „საუკეთესო სახელმწიფოებრივი მმართველი ის იქნებოდა, ვინც შეძლებისამებრ ხელს შეუწყობდა ადამიანთა განთავისუფლებას ყოველგვარი მმართველისგან... ხალხს ბატონი სჭირდება მხოლოდ მანამ, სანამ თავისი გონება არ აქვს. გონების მომწიფების კვალად მთავრობა ზედმეტი ხდება, ბოლოს კი მთლად გაქრება“ (17, 17).

მთავრობისგან ასეთი ნაბიჯი ყველაზე ნაკლებადაა მოსალოდნელი, რის გამოც მთელი იმედები რევოლუციაზე უნდა დავამყაროთ. ამადაც მიესალმა ჰერდერი ბასტილიის აღებას აჯანყებულთა მიერ და ეროვნული კრების მოწვევას. ის ხმამაღლა თანაუგრძნობდა ფრანგი ხალხის

ბრძოლას ევროპული ინტერვენციის წინააღმდეგ.

მაგრამ საფრანგეთის რევოლუციის შემდგომმა განვითარებამ პერდერს იმედები გაუცრუა. მეფის სიკვდილით დასჯამ და იაკობინელთა ტერორმა ძლიერად შეარყია პერდერის რწმენა. ამიერიდან „წერილები ჰუმანურობის წასახალისებლად“ შეიცავს მშვიდობიან მოწოდებას, მშვიდობიანი გზების დასახვას საზოგადოებრივი ჰუმანურობისკენ. წერილების ერთერთ ნაკვეთს ჰქვია „სამუდამო მშვიდობისთვის“, რომელიც აშკარად მიმართულია პერდერის მთავარი და უცვლელი ოპონენტის, კანტის წინააღმდეგ.

კანტის პროექტს პერდერი უწუნებს იმას, რომ ეს პროექტი ეგოიზმზეა დამყარებული. პერდერს უნდა დავეთანხმოთ იმაში, რომ ეგოიზმი არაა საკმარისი სამუდამო მშვიდობის დასაფუძნებლად. ადამიანი ვერ იქნება მშვიდობისმოყვარე მხოლოდ იმის გამო, რომ იცის ომის სავალალო მნიშვნელობა თვით მისთვის. საკმარისია გაძლიერდეს, რომ ეს შიში მაშინვე გაქრება და ომს წინ ველარაფერი დაუდგება.

პერდერი ფიქრობს, რომ სამუდამო მშვიდობის უმთავრესი პირობა ადამიანთა შეგნების შეცვლაა. აქ კი ალბათ კანტს უნდა დავუჭიროთ მხარი, ვისაც მსგავსი რწმენა დაუშვებლად მიაჩნდა საგნის თეორიული განხილვისას, ესე იგი, მეცნიერებაში. გონების პრაქტიკული და თეორიული სფეროების აღრევას კენიგსბერგელი ფილოსოფოსი კატეგორიულად კრძალავდა.

პერდერისთვის კი უცხოა გონების ამგვარი, „კანტიანური დაქუცმაცება“. ადამიანი უპირველეს ყოვლისა ერთია, რის გამოც თეორიული და პრაქტიკული სფეროების ერთმანეთისგან სამუდამოდ მოკვეთის უფლება არავისა აქვს. პერდერს სწამს ადამიანის შეგნების შეცვლა და სწორედ ის მიაჩნია სამუდამო მშვიდობის პირობად. ფილოსოფოსის მიერ შედგენილი „მშვიდობის პროექტი“ სწორედ ამგვარი შეცვლის რეკომენდაციებს უნდა მოიცავდეს. პერდერი აყალიბებს შვიდ სამშვიდობო პრინციპს.

პირველი პრინციპია ომისადმი ზიზლის დამკვიდრება. გამართლებულია მხოლოდ იძულებითი თავდაცვა. არაფერია თავდასხმაზე, დაპყრობით ომზე საზიზლარი. იმაზე საძაგელი სანახაობა არ არსებობს, ვიდრე ადამიანთა უთვალავი მასების მიერ ერთმანეთის ზოცვა-ჟლეტაა. არაფერი ასე არ ამცირებს ადამიანთა მოდგმას.

კიდევ უფრო საძაგელია ომის თანამგზავრები: ავადმყოფობა, შიმშილი, ძარცვა, ძალადობა, ქვეყნის გაჩანაგება, ზნეთა ნახდენა. კარგად უნდა დავნერგოთ ომის სიძულვილი. თვით მშობლებიც უნდა განუმარტავდნენ და უქადაგებდნენ შვილებს ამ პრინციპს.

მეორე პრინციპია ჰეროიზმის კულტის მოშლა, რაც ასე გავრცელებულია კაცთა მოდგმაში მოაზროვნე არსების სამარცხვინოდ. ბერძნებმა, რომაელებმა და ბარბაროსებმა დაამკვიდრეს ძალმომრეობის თაყვანისცემა. ბავშვები იზრდებიან „ჰერაკლეიზმის“ სულისკვეთებით. ისტორიკოსები აღტაცებით ხატავენ მარიუსის, სულას, ატილას, ჩინგის ხანის, თემურ ლენგის სახეებს. მათ შარავანდედში მკრთალდება ნამდვილი გმირი, „ხალხის მამა“, ვინც დაჯილდოებულია ხალხისთვის ზრუნვის მაღალი ნიჭით.

მესამე პრინციპია დიპლომატთა ცრუ ხელოვნების დაგმოება. ისტორიკოსები აქებენ პიროვნებებს, ვინც ნებისმიერი უზნეო საშუალებით – ცბიერებით, მოტყუებით, ძალადობით აღწევნ თავისი სახელმწიფოსთვის საზღვრების გაფართოებას და შემოსავლების ზრდას. მაზარიანი და მსგავსნი მისნი, ბოლოს და ბოლოს, უნდა წარსდგნენ ხალხის წინაშე თავიანთი ნამდვილი სახით. ეს სახე კი ისე შეუხედავია, რომ ადამიანები უმალ პირს იბრუნებენ მისგან.

მეოთხე პრინციპი განათლებული პატრიოტიზმია. განათლება აკეთილშობილებს პატრიოტიზმს და მიჯნავს მას შოვინიზმისგან. ადამიანს უნდა ესმოდეს ყველა ერის უნიკალური ღირებულება და ჩაუნაცვლებელი ღირსება. ამით მივიღებთ სამშობლოს სიყვარულს, რაც სხვა ქვეყნებისადმი პატივისცემით იქნება გამაგრებული და გამდი-

დრებული.

მეხუთე პრინციპია სამართლიანობის გრძნობა სხვა ხალხებისადმი. ხამს ვგმობდეთ ყველას, ვინც დაარღვევს სხვა ხალხის უფლებას და შეურაცხყოფს მის ჩვეულებებს. ეს გრძნობა შეუმჩნევლად წარმოშობს განათლებული ერების სოლიდარობას აგრესიული ძალის წინააღმდეგ. ასეთი ნებაყოფლობითი კავშირი ბევრად უფრო საიმედოა, ვიდრე სენ-პიერის მიერ შემოთავაზებული ოფიციალური შეთანხმებანი სამეფო კარსა და კაბინეტს შორის.

მეექვსე პრინციპია ვაჭრობის მონესრიგება. ვაჭრობამ კი არ უნდა გადაჰყიდოს ხალხები, არამედ უნდა გააერთიანოს. ბუნებაში მდინარეები და ზღვები მტრობისთვის კი არ შექმნილა, არამედ მოყვრობისთვის. ამ გზების ჩახერგვა დიდი ბოროტებაა. ეს თავისუფალი სტიქიების დამონებაა და, მაშასადამე, ძალადობაა ბუნების მიმართ. მოვაჭრე სახელმწიფოთა მოგებანი სულაც არ გამოიციხავს ერთმანეთს. ისინი, პირიქით, ერთმანეთს უწყობს ხელს. ამიტომ სისხლისღვრა აქ ყოვლად უაზრო ბოროტებაა.

მეშვიდე პრინციპად ჰერდერი აყალიბებს მონოდებას შრომისკენ. თავთავი საუკეთესო იარაღია ხმლის წინააღმდეგ. შრომის ნაყოფის მომკა გვარწმუნებს, რომ საჭურველს ბევრად მეტი მიაქვს, ვიდრე მოაქვს.

„ადამიანის ბუნება“ ჰერდერს უფრო ნათელ ფერებში ეხატება, ვიდრე მის უცვლელ ოპონენტს – კანტს. ჰერდერი აქ უფრო იყო რუსოს მომხრე, ვიდრე – რუსოს თაყვანისმცემელი კანტი. ჰერდერიც, რუსოს მსგავსად, მწვავედ ჰკილავდა ცივილიზაციას და საერთოდ ვერ იტანდა ევროცენტრიზმს. შესაბამისად, ის რუსოსებური სიმპათიით იყო განწყობილი ადამიანის „ბუნებრივი მდგომარეობის“ მიმართ და უსაყვედურებდა კანტს ამ მდგომარეობის „ჰობსისებურად“ გაგებისთვის.

„წერილები ჰუმანურობის წასახალისებლად“ იწყება საინტერესო მოთხრობით, რომელშიც ველური ტომები ცივილიზებულ ევროპელებზე უფრო კეთილშობილნი და გონიერნი ჩანან. თურმე, ჩრდილოეთ ამერიკაში იროკეზე-

ბი განუწყვეტლად ეომებოდნენ დელავერებს. ინდიელთა მოდგმის გადასარჩენად იროკეზებს დაზავება შეუთავაზებიან, მონინალმდეგისტვის და მშვიდობის შესანარჩუნებლად ასეთი რამ მოუფიქრებიათ: ერთერთი ტომი „მშვიდობის ქალწული“ იქნებოდა „მამაკაც ტომებს“ შორის. „მამაკაცები“ ხელს ვერ აღმართავდნენ „ქალწულზე“. რომც აღემართათ, ამისთვის სხვა „მამაკაცები“ დასჯიდნენ. თვითონ „მშვიდობის ქალწული“ მუდამ გამშველებელი იქნებოდა.

იროკეზების წინადადება მოსწონებიათ და დელავერებს უკისრიათ „მშვიდობის ქალწულობა“. საქმე ჩინებულად აწყობილა, საყოველთაო მშვიდობაც დამყარებულა, მაგრამ, სამწუხაროდ, დროებით. გამოჩენილან ევროპელები და ყველას, „მამაკაცებსაც“ და „ქალწულსაც“, იარაღი აუღიათ ხელში.

„მშვიდობის ხე“ ვერ იხეირებსო, ასკვნის ჰერდერი, სანამ მისი ფესვები მთელ დასახლებულ დედამიწას, ყველა ხალხის გულს არ მოიცავს. მშვიდობის დასამკვიდრებლად აუცილებელია ზნეობრივი რევოლუცია ხალხების შეგნებაში (15, 203-204).

ეს ტიპური განმანათლებლური თვალსაზრისია. მისი ავტორი გადაჭარბებული წარმოდგენისაა გონებაზე და ნაკლებად იცნობს ადამიანის ნებას, აგრეთვე არსებობის საიდუმლოებას, მის წინააღმდეგობრივ არსს!

III. „ზნეობრივ-ტელეოლოგიური ისტორია“ (იოჰან გოთლიბ ფიხტე)

1. ფიხტეს პიროვნება

ვოლტერმა ოთხი „ბრწყინვალე ეპოქა“ გამოჰყო კაცობრიობის ისტორიაში: პერიკლეს ხანა ათინაში, იულიუს კეისრისა და ოქტავიანე ავგუსტუსისა – რომში, მედიჩებისა – ფლორენციაში და ლუი XIV-სა – საფრანგეთში.

მაგრამ ეს „მოფრანგე სფინქსი“ არ მოსწრებია ერთ დიდ ხანას – გერმანული Schturm und drang-ის, ანუ „ქარიშხლისა და შეტევის“ ეპოქას. ეს გერმანული კულტურის აყვავების ხანაა მე-18 საუკუნის სამოცდაათიანი წლებიდან. მას ამშვენებენ ნამდვილი ტიტანები: გოეთე და შილერი, ჰუმბოლდტი და პლეგელი, ჰოლდერლინი და ბეთჰოვენი, ფიხტე და შელინგი. მათი მიზანია დაატრიალონ ახლებური აზროვნების ქარიშხალი და შეუტიონ ადამიანური გონების შემფერხებელ ძალებს – დესპოტიზმსა და რუტინას.

არასოდეს ადამიანური აზროვნება არ ყოფილა ესოდენ დარწმუნებული საკუთარ ძალებში, ასე ვნებული ჭეშმარიტებით, ასე თავისუფალი და მშვენიერი, ასე უკომპრომისო და უშელავათო. მას ეთაკილება რაიმე გარეგანისადმი სამსახური, ძალაუფლების, სიმდიდრისა და განცხრომისთვის ზრუნვა. ყოველივე ეს მონობად ერყვენ-

ბა და ეტრფის მხოლოდ თავისუფლებას. თავისუფლებაში კი ესმის აზროვნების დამოუკიდებლობა ნებისმიერი ავტორიტეტისგან, მისი მოძრაობა მხოლოდ საკუთარი თავიდან, ცხოვრება აზროვნებისთვის და აზროვნების საფუძველზე. ადამიანი საბოლოოდ უნდა ჩამოყალიბდეს მოაზროვნე არსებად. მისი სული, მთელი მისი ცხოვრება აზრის სხივით უნდა განათდეს და გაცისკროვნდეს.

ამ, ასე ვთქვათ, „ფილოსოფიურმა რელიგიამ“, წმინდა ფილოსოფიურმა სულისკვეთებამ საოცარი ხასიათები შეა. ერთი მათგანი უთუოდ იოჰან გოთლიბ ფიხტეა (1762–1814). „ახლა ფიხტე იენის სული და გულია. – წერდა დიდი გერმანელი პოეტი ფრიდრიხ ჰოლდერლინი 1794 წელს. – მადლობა ღმერთს, რომ ასეა. მეორე კაცი, ასეთი სიღრმისა და სულიერი ენერგიისა, მე არ მეგულება. ადამიანური ცოდნის სრულიად სხვადასხვა სფეროში იგი მოიძიებს და დაადგენს ამ ცოდნის პრინციპებს... შემდეგ გონების იმავე ენერგიით გამოჰყავს ამ პრინციპებიდან უთამამესი და შორს მიმავალი დასკვნები; გადმოსცემს მათ გზებით და მკაფიოდ; მიუხედავად ირგვლივ წყვილადის ბატონობისა. ამ პრინციპების გაერთიანება მე, საცოდავს, ეს მაგალითი რომ არა, სრულიად შეუძლებელი მეგონებოდა“ (7, 35).

ცოტათი უფრო ადრე იგივე ჰოლდერლინი წერდა ჰეგელს: „ფიხტე, ეს მართლა ტიტანი, იბრძვის კაცობრიობისთვის და მისი გავლენის წრე შორს სცილდება აუდიტორიის კედლებს“ (7, 36).

ადამიანის მსოფლმხედველობას, აგრეთვე ამა თუ იმ ფილოსოფიურ სისტემას, ზოგიერთი ხსნის ეპოქის თავისებურებიდან, ზოგი – გაბატონებული აზრების შინაგანი ლოგიკიდან, ზოგიც – ეროვნული ხასიათიდან. ფიხტეს კი ამა თუ იმ ადამიანის მსოფლმხედველობა უმთავრესად ამ ადამიანის ინდივიდუალური ხასიათიდან და ტემპერამენტიდან გამოჰყავდა. როგორიცაა ადამიანი, ისეთივეა მის მიერ გაზიარებული თუ შექმნილი ფილოსოფიაო, ამბობდა. ამიტომ თვით ფიხტეს ფილოსოფიაზეც შეიძლება ვიმსჯელოთ მისი ხასიათის, მისი პიროვნების თავისებურე-

50

ბათა მიხედვით. მისი პიროვნების დახასიათება უთუოდ დაგვეხმარება მისი ფილოსოფიის გაგებაში.

აი როგორ იგონებდა ფიხტეს იოჰან გეორგ რისტი, ვინც უსმენდა მას იენის უნივერსიტეტში: „მე მაოცებდა მისი დედუქციების სიმწყობრე და მბრძანებლური სულისკვეთება. მეორე მხრივ, ჩემი თავისუფლებისმოყვარე სული ვერ ეგუებოდა მისგან მომდინარე იძულებას და ულმობელ ლოგიკას, რაც თავის თავში იხვევდა ცხოვრების ყველა სფეროს და ბატონობდა მათზე. ფიხტე ნამდვილად მძლავრი ადამიანი იყო. მე მას ხუმრობით ბონაპარტს ვუწოდებდი. მართლაც ბევრი რამით ჰგავდნენ ისინი ერთმანეთს. მშვიდად კი არა, როგორც მისნაირ ბრძენს შეეფერება, არამედ თითქოს გაბრაზებულად და შემართულად იდგა ეს მომცრო ტანის, მაგრამ მხარბეჭიანი კაცი კათედრაზე. ნაბლისფერი თმები უმშვენებდა მამაკაცურად დაღარულ პირისახეს... როცა ის იდგა თავის მაგარ ფეხებზე ან მიაბიჯებდა, გეჩვენებოდა, თითქოს ფესვები უდგასო იმ მიწაში, რასაც ეყრდნობოდა. ზედვე ეტყობოდა საკუთარ თავში ურყევად დარწმუნებულობა. უცხო იყო მისთვის სინაზე და ღიმილი. არცერთი ნაზი სიტყვა მის ბაგეს არ დასცდებოდა, არც გაიღიმებდა. თითქოს ომი გამოუცხადაო გარესამყაროს, მის „მე“-ს რომ უპირისპირდებოდა. ურთიერთობაში დახვეწილობა და სითბო აკლდა და ერთგვარი სიმშრალით ცდილობდა ამ ნაკლის დაფარვას“ (7, 34).

როგორც ვხედავთ, გვიხატავენ მტკიცე ხასიათის, ძლიერი ნების გამოვლენას ადამიანის გარეგნობაში. ამასვე ადასტურებს სხვა მსმენელი, კარლ ფორბერგი. თან გახაზავს ფიხტეს მტკიცე ხასიათის და ძლიერი ნების მაღალ ზნეობრივ შინაარსს; რომ ეს ხასიათი გამომდინარეობდა უმაღლესი ზნეობიდან, ადამიანის დანიშნულების, მისი უმაღლესი მოვალეობის ღრმა შეგნებიდან. „მისი ხასიათის ძირითადი ნიშანია – ამბობს ფორბერგი – უმაღლესი პატიოსნება. ასეთი ხასიათის კაცს, ჩვეულებრივ, ნაკლებად აინტერესებს ქცევის დელიკატურობა და დახვეწილობა. მისი ნაწერების საუკეთესო ადგილები ასხივებს სიდი-

ადესა და ძალას. ჩვეულებრივ, მისი ტონი უსიამოვნოდ მკვეთრია. თან ის ლაპარაკობს არც თუ ისე ლამაზად. მაგრამ ყველა მისი სიტყვა სავსეა მნიშვნელობით და წონით... დაუდგრომელი სულის პატრონია – ბევრი რამის მოსწრება სწადია ამქვეყნად. ჰქუხს მისი სიტყვა, ვითარცა ქარიშხალი ელვისმფრქვეველი. ოღონდ ეს ქარიშხალი არ გაღიზიანებს. ის სულს აგიმალლებს... მისი გამოხედვა მთელ შენს ცხოვრებას განსჯის. მისი ნაბიჯები სავსეა თვითრწმუნობითა და დაუმორჩილებლობით. ფიხტეს სურს წინ გაუძღვეს ეპოქას თავისი ფილოსოფიით. იცის მან ამ ეპოქის სუსტი მხარეები. ამიტომ პოლიტიკის მხრიდან უტყვეს მას“ (7, 33).

საინტერესოა ფიხტეს შეფასება მისდამი არაკეთილგანწყობილი პიროვნების მიერ. ეს პიროვნება, სხვათაშორის, გამოჩენილი გერმანელი ფილოსოფოსის ლუდვიგ ფოიერბახის მამა, სამართალმცოდნე ანსელმ ფოიერბახია: „მე მრისხანე მტერი ვარ ფიხტესი, – წერს ანსელმ ფოიერბახი თავის ახლობელს, – როგორც ამორალური კაცისა, და მისი ფილოსოფიისა, როგორც შმაგი აზრის ნაყოფისა. დაბეჯითებით გთხოვთ, არ გაახმაუროთ ჩემი ეს შეფასება. მოუთვინიერებელი მხეცია იგი, ვერ იტანს შემოდავებასა და წინააღმდეგობას... დარწმუნებული ვარ: მუჰამედობას იკისრებდა, იმ დროში რომ ეცხოვრა. თავის „მეცნიერებათა სწავლებას“ ცეცხლითა და მახვილით გაავრცელებდა, მისი კათედრა სამეფო ტახტი რომ ყოფილიყო“ (7, 35).

ვხედავთ, რომ კაცი არ მალავს თავის პიროვნულ მტრობას ფიხტესადმი. ამიტომ მისეული შეფასება უთუოდ გადაჭარბებულია. რუტინასთან და უსამართლობასთან შეურიგებლობას ამორალობად უთვლის, თავისუფალ აზროვნებას – სიშმაგედ. მაგრამ ფიხტეს დაუდგრომელ ტემპერამენტს და შეუპოვარ ხასიათს ისიც საგანგებოდ აღნიშნავს. „საფრანგეთში კონვენტის ბელადი გახდებოდა, – ამბობს არსენი გულიგა, – მაგრამ ის დაიბადა გერმანიაში და ბედმა უნივერსიტეტის პროფესორობა არგუნა“ (18, 136).

ნათქვამიდან კარგად ჩანს, რომ ფიხტეს პიროვნების ყველაზე არსებითი ნიშანია, ერთი მხრივ, ღრმა აზროვნების და, მეორე მხრივ, ძლიერი ხასიათის „ტანდემი“. ამას საგანგებოდ აღვნიშნავთ იმიტომ, რომ ღრმა აზროვნება, ჩვეულებრივ, ხასიათს არბილებს, ხოლო ძლიერი ხასიათი სამოქმედოდ განაწყობს ადამიანს და ხელს უშლის აზროვნების ჩაღრმავებას საკუთარ თავში. გვახსოვს, შექსპირმა ეს კანონზომიერება გამოხატა ჰამლეტის უკვდავ სახეში. ჰამლეტის პიროვნებაში აზროვნების ფილოსოფიური სიღრმე აფერხებდა ხასიათის სიმწყობრეს და სიმტკიცეს, მოქმედების ნებას. ფიხტეს პიროვნებაში კი ღრმა აზროვნება საოცრად უთავსდება მგზნებარე მოქმედებებთან. ეს ფიხტეს პიროვნების ერთერთ თავისებურებად უნდა ჩაითვალოს. „ფიხტე მხოლოდ ნახევრად იყო ფილოსოფოსი. – ამბობს მისი ერთერთი თანამედროვე. – ასევე ნახევრად, იქნებ უფრო მეტადაც კი, ის მეომარი იყო!“ (8, 23). ის იყო საბრძოლოდ შემართულ მახვილივით.

ზუსტად ამას გახაზავს დიდი გერმანელი პოეტი ჰაინრიხ ჰაინე, ვინც ერთნაირად იყო აღტაცებული ფიხტეს ფილოსოფიითა და პიროვნებით: „ჩემი უნარები უმწეოა საიმისოდ, – წერდა იგი, – რომ განემარტო ამ ადამიანის მნიშვნელობა. კანტზე საუბრის დროს ჩვენ შემოვიფარგლებით მხოლოდ მისი წიგნებით. ფიხტეზე საუბრის დროს კი უნდა განვიხილოთ მისი პიროვნებაც. მისი აზრი და ნება ერთია. სწორედ ეს მთლიანობა ზემოქმედებს ესოდენ ძლიერად თანამედროვეობაზე. ამიტომ უნდა ვიმსჯელოთ არა მხოლოდ მის ფილოსოფიაზე, არამედ მის ხასიათზეც“ (13, 108).

ამ მხრივ საინტერესოა ფილოსოფიის გამოჩენილი ისტორიკოსის კუნო ფიშერის შენიშვნაც: „ახალი დროის ფილოსოფოსთა შორის ფიხტე განსაკუთრებული მოვლენაა. მასში გაერთიანებულია ორი, ჩვეულებრივ, ერთმანეთის გამომრიცხავი ფაქტორი: შიგნით ჩაბრუნებული სიყვარული წმინდა ფილოსოფიური აზროვნებისადმი და მოქმედების მგზნებარე ნყურვილი საერო ასპარეზზე“ (32, 131).

ფიხტემ ახალგაზრდობიდანვე თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის, საერთოდ თავისი ფილოსოფიის, უმთავრეს ნიშნად თეორიისა და პრაქტიკის განუყრელი ერთიანობა გამოაცხადა. მოგვიანებით ამან დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა მარქსზე, ვინც თავის ცნობილ „თეზისებში ფოიერბახისთვის“ დიდი პატივი დასდო ფიხტესეულ იდეალიზმს.

აი რას წერდა ფიხტე თავის საცოლეს 1790 წელს: „მე ვიცნობ მეცნიერთა წრეებს. ძალიან ცოტა რამ მომწონს მე იქ. მე არ მიზიდავს მეცნიერის პროფესია. მხოლოდ აზროვნება კი არ მინდა, არამედ მოქმედებაც. გამსჭვალული ვარ მხოლოდ ერთი ვნებით, ერთი მოთხოვნილებით – მოქმედებითობით. მხოლოდ მოქმედებაში შევიგრძნობ სრულად ჩემს არსებობას. რაც უფრო მეტს ვმოქმედებ, მით უფრო ბედნიერი ვარ!“ (7, 24).

ბერლინის უნვერსიტეტში წაკითხულ ლექციაში ფიხტე ფილოსოფიას მიიჩნევს არა „მშრალ სპეკულაციად“, არამედ სამყაროზე ზემოქმედების იარაღად. „მოქმედება! მოქმედება! – ამბობს ფიხტე – აი რისთვის ვარსებობთ ჩვენ!“. როგორ გვაგონებს ახალგაზრდა თავადის, ილია ჭავჭავაძის „მგზავრის წერილების“ სულისკვეთებას, სადაც მოძრაობა ცხოვრების დვრიტად არის გამოცხადებული. „მოძრაობა და მარტო მოძრაობა არის, ჩემო თერგო, ქვეყნისა ღონის და სიცოცხლის მიმცემი...“ (4, 208).

მოქმედებისკენ მოწოდება იყო ფიხტეს უპირველესი მაქსიმა და ამ მაქსიმის ერთგული დარჩა იგი სიცოცხლის ბოლომდე. „ფილოსოფია – ამბობს ფიხტე – არაა მშრალი სპეკულაცია, ცარიელ ფორმულებში ქექვა... ის გარდაქმნა, აღორძინება და განახლებაა სულისა. მან უნდა შეჰქმნას ახალი იარაღი და მის საფუძველზე – ახალი სამყარო და დრო“ (7, 23). „მე სულ უნდა ვმოქმედებდე – წერს იგი სხვა ადგილას. – მირჩევნია ვიყო იქ, სადაც ვნახავ მოქმედების უკეთეს სარბიელს“ (7, 30).

როგორც ვხედავთ, ფიხტეს პიროვნების თავისებურებიდან გამომდინარეობდა თეორიისა და პრაქტიკის განუყოფელი ერთიანობა ფილოსოფოსის ცხოვრებაში. ამიტომ

ყველა თავის თეორიულ იდეას ის სახელმძღვანელოდ იყენებდა თავის პრაქტიკულ ცხოვრებაში. როგორც აზროვნებდა, ისევე ცხოვრობდა.

ამის ნათელი მაგალითია მისი დამოკიდებულება საფრანგეთში მიმდინარე მოვლენებისადმი. ფიხტე, ისევე როგორც მაშინდელი გერმანიის ყველა გამოჩენილი მოაზროვნე, აღტაცებული იყო დიდი ფრანგული რევოლუციით. მაგრამ თუ სხვები, ძირითადად, იდეური მხარდაჭერით იფარგლებოდნენ, ფიხტე მზად იყო პრაქტიკული მოქმედებით გამოეხატა თავისი მხარდაჭერა. მას სურდა მონაწილეობა მიეღო საფრანგეთის ქარიშხლიან სამოქალაქო ომში სწორედ იმ დროს, როცა თეორიულად სრულიად მომწიფებული იყო საკუთარი ფილოსოფიური სისტემის ჩამოსაყალიბებლად. ამ მიზნით მან ისურვა საფრანგეთში წასვლა და იქაური მოქალაქეობის მიღება. „მე არ მჭირდება არანაირი სხვა ტიტული, – წერდა იგი, – გარდა საფრანგეთის მოქალაქეობისა, თუკი ფრანგი ხალხი გაიმეტებს მას ჩემთვის“ (7, 8).

ფიხტეს პრინციპულობა და უკომპრომისობა კარგად ჩანს მის ეგრეთწოდებულ იენურ სკანდალში. ფიხტე, როგორც ფილოსოფიის ყველაზე კამკამა ამომავალი ვარსკვლავი კანტისდროინდელ გერმანიაში, გოეთეს წარდგინებით იენის უნივერსიტეტში მოიწვიეს 1794 წელს. აქ ფიხტეს დიდად წარმატებული კურსი მიჰყავდა ექვსი წლის განმავლობაში და თან ხვეწდა თავის ორიგინალურ სისტემას, რაც კანტის განვითარებად აღიქმებოდა ფილოსოფიურ გერმანიაში. ენერგიული ფილოსოფოსი გამოსცემდა ფილოსოფიურ ჟურნალს, სადაც 1799 წელს დაიბეჭდა ჩვენთვის უკვე ცნობილი, ზემოხსენებული კარლ ფორბერგის სტატია „რელიგიის ცნების განვითარება“. ავტორი, ფიხტეს გავლენით, ამტკიცებდა, რომ უნინ რელიგიის ცნებაში გულისხმობდნენ ზებუნებრივი აბსოლუტური არსებისადმი რწმენას. მაგრამ ასეთი რწმენა ეწინააღმდეგებაო რელიგიის ნამდვილ მოწოდებას. ჩვენს დროს კი რელიგია ადამიანის ზნეობრივ ცხოვრებად ესმისო.

ფიხტე არ ეთანხმებოდა ასეთ კატეგორიულ ტონს. მაგრამ სიტყვის თავისუფლების ლიბერალური პრინციპის პატივისცემით დაბეჭდა სტატია. თან თავისი მოსაზრებანი წაუმძღვარა მას სტატიის სახით. ფიხტე აბსოლუტის არსებობას სცნობდა ერთადერთ უეჭველ ფაქტად, რამაც უნდა განსაზღვროს ინდივიდის ცხოვრება და მოღვაწეობა.

ამგვარად, თავიდან დავა დაიწყო ფორბერგსა და ფიხტეს, ანუ ათეისტსა და იდეალისტ ფილოსოფოსს შორის. მაგრამ ამ დავას მოჰყვა ის, რომ ორივეს ბრალი დასდეს ათეიზმში. ხელისუფლებამ ჟურნალის „ოდო-ზური ნომრის“ კონფისკაცია მოითხოვა. ადგილობრივ ხელისუფლებას ებრძანა ჟურნალის გამომცემელთა დასჯა.

ფიხტეს განმარტება მოსთხოვეს და ცდილობდნენ საქმე მშვიდობიანად მოეგვარებინათ. მაგრამ ფიხტემ ამაში აზროვნების თავისუფლების დიადი პრინციპის უხეში დარღვევა დაინახა და თვითონ გადავიდა შეტევაზე – ხელისუფლებას ორი უმწვავესი სტატიით უპასუხა. მას საყვედურის გამოცხადებით დაემუქრნენ. მაშინ ფიხტემ გამოაცხადა თავისი გადადგომა იენის უნივერსიტეტის პროფესორის თანამდებობიდან. მისი განცხადება დააკმაყოფილეს. ფიხტემ იენის უნივერსიტეტი დატოვა, ბერლინს მიაშურა და წლების განმავლობაში უმუშევრად იყო.

ადვილი წარმოსადგენია, თუ როგორი იქნებოდა ასეთი კაცის პოზიცია ნაპოლეონის მიმართ. როცა პირველი რესპუბლიკა დაემხო და ფრანგული რევოლუცია ნაპოლეონის სამხედრო დიქტატურაში გადაიზარდა, ფიხტემ ნაპოლეონი თავისუფლების დიადი იდეის მტრად გამოაცხადა. ხოლო როცა 1806 წელს იენასთან ნაპოლეონმა პრუსიის არმია გაანადგურა და გერმანიამ პოლიტიკური დამოუკიდებლობა დაკარგა, ფიხტემ დიდი რისკი გასწია. მან მაშინვე თავი ანება თავისი ფილოსოფიური სისტემის ნაყოფიერ გადამუშავებას და ოკუპირებულ ბერლინში შევიდა, რათა იქაურ უნივერსიტეტში პატრიოტული შინაარსის ლექციების ციკლი წაეკითხა. ლექციებში ის უარყოფითად აფასებდა ნაპოლეონის ისტორიულ პიროვნებას და

მის ისტორიულ როლს, თან გერმანელ ახალგაზრდობას წინააღმდეგობისკენ მოუწოდებდა.

ეს, ცხადია, ძალიან საშიში იყო. მაგრამ ფიხტესთვის მთავარი იყო იდეისადმი მსახურება – გერმანელი ერის ღირსების დაცვა უხეში ძალადობისგან და ისტორიის შემფერხებელ ძალებთან შეურიგებლობა. აი როგორ გამოხატავდა იგი თავის ამ ფილოსოფიურ და მოქალაქეობრივ პოზიციას: „ის, რომ პირადად მე საფრთხე მემუქრება, არ არის სათვალავში ჩასაგდები. პირიქით, ეს შეიძლება ფრიად წაადგეს საქმეს. ხოლო ჩემს ოჯახს, ჩემს ვაჟს უყურადღებოდ არ დატოვებს გერმანელი ერი. ვაჟს კი რადმე გამოადგება ის, რომ მამამისი ეწამა. ეს საუკეთესო ხვედრი იქნებოდა“ (18, 229).

ფიხტეს ეს მგზნებარე უკომპრომისობა შეიძლება შევადაროთ კანტის ზომიერებას: „როცა ამა ქვეყნის ძლიერნი შეპყრობილნი არიან თრობით, – წერდა კანტი, – მაშინ პიგმეას, ვისთვისაც ძვირფასია თავისი სიცოცხლე, უნდა ვურჩიოთ არ ჩაერიოს მათს დავაში, თუნდაც ეს ჩარევა ძალიანაც ფრთხილი და მოზომილი იყოს. ასე უნდა ვურჩიოთ უპირველესად იმის გამო, რომ მის ხმას მაინც ვერ გაიგონებენ. დამბეზლებლები კი დაამახინჯებენ მის ნათქვამს. ასეთი ჩარევა არაფერს არგებს ხალხს, ხოლო დააზარალებს მას, ვინც თავი გამოიღო“ (7, 31).

ჩვენს წინაშე კარგად ნაცნობი სურათია: მგზნებარე ადამიანისთვის მთავარია სიმართლე, პატიოსნად მხილება, თუნდაც ეს მოცემულ მომენტში ამაო და საზიანოც კი იყოს. ხოლო ზომიერი, ბრძენი ადამიანისთვის მთავარია ქცევის შედეგი. თუ მორალურმა ქცევამ ვერავის არგო და, პირიქით, ზიანი მოიტანა, მაშინ მისგან თავის შეკავება სჯობს უთუოდ. საინტერესოა, რომ აქ კანტი ღალატობს თავისი კატეგორიული იმპერატივის სახელგანთქმულ პრინციპს, ხოლო ფიხტე გზნებით მისდევს და იცავს სწორედ კანტის მორალს.

1813 წელს ფიხტე თავის სტუდენტებს ისევ მოუწოდებდა ნაპოლეონის წინააღმდეგ და განუმარტავდა, რომ მეცნიერება ითხოვს სიმშვიდეს და გარეგან აუშლვრევ-

ზურაბ ხასაია. გერმანელი ფილოსოფოსები ისტორიის შესახებ
ლობას. მაგრამ როცა მტერი გირღვევს ამ სიმშვიდეს, დროებით აუცილებელია მეცნიერების განზე გადადება და იარაღის აღება.

ფიხტე მხოლოდ სხვებს კი არ მოუწოდებდა სამშობლოს დასაცავად, არამედ თვითონვე იძლეოდა მაგალითს. მან, ერთადერთმა იმ დროის გერმანელ მოაზროვნეთაგან, პირადად მიიღო მონაწილეობა მტერთან ბრძოლაში – ლაშქარში გაწევრიანდა. მისი ცოლი კი სამხედრო ჰოსპიტალში მუშაობდა მოხალისედ. სწორედ მისგან გადაედო ფილოსოფოსს ტიფი და გარდაიცვალა 1814 წელს – ძღვევამოსილი ლაიფციგური „ხალხთა ომის“ წელს, გამარჯვების გაზაფხულზე.

2. ისტორიის ფილოსოფიის მეთოდოლოგიური პრინციპები

ფიხტეს მიერ ისტორიის ფილოსოფიური გააზრება მთლიანად გამომდინარეობს მისი სისტემიდან და წარმოადგენს ამ უკანასკნელის ლოგიკურ ნაწილს. ფიხტეს ფილოსოფიური სისტემის ბირთვი კი „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებაა“ (Die Wissenschaftslehre). მასშია მოცემული ფიხტეს მსოფლმხედველობის ლოგიკურ-მეტაფიზიკური საფუძვლები.

თვითონ ფიხტე თავის „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებას“ მეტაფიზიკის სინონიმად თვლიდა. უბრალოდ, ერიდებოდა ამ უკანასკნელ ტერმინს კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ შემდეგ. აკი კანტმა უარყო მეტაფიზიკა როგორც მეცნიერება და ეს უარყოფა „წმინდა გონების კრიტიკის“ არსებითი ნაწილია. მაგრამ თუ მეტაფიზიკაში ვიგულისხმებთ სამყაროს არსის შესახებ მოძღვრებას, მაშინ „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებას“ თავისუფლად შეიძლება ეწოდოს ფიხტეს მეტაფიზიკა.

ცხადია, ეს სხვა ტიპის მეტაფიზიკა იყო. არა იმ ტიპისა, როგორიც შექმნეს პლატონმა და არისტოტელემ, სპინოზამ და ლაიბნიცმა. ამ ტიპის ფილოსოფოსები ჰქმნიან

სამყაროს არსის შესახებ მსჯელობათა სისტემას გონების უნარების წინასწარი შემონმების გარეშე, არ ითვალისწინებენ სკეპტიციზმის ფაქტორს, სკეპტიკოსთა ისტორიულად ცნობილ და დაუძლეველ არგუმენტებს.

ფიხტეს მეტაფიზიკა სხვა ტიპისაა. მისთვის, ისევე როგორც კანტისთვის, მიუღებელია დოგმატური მეტაფიზიკა, მაგრამ სავსებით მისაღებია კრიტიკულ მეთოდზე დამყარებული მეტაფიზიკა. ის დაბეჯითებით ამტკიცებდა, რომ თვითონ კანტს, მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ნამოყენებული დაუძლეველი არგუმენტების მიუხედავად, ჰქონდა თავისებური, კრიტიკული მეტაფიზიკა. ეს იყო ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა და ტრანსცენდენტალური ლოგიკა – მოძღვრება წმინდა ინტუიციების და განსჯის კატეგორიების, შემეცნებაში საგნის აგების შესახებ.

ფიხტემ ბოლომდე მიიყვანა კანტის ფილოსოფიის ეს ახალი მეტაფიზიკური ტენდენცია და „თავისთავადი ნივთის“ გაუქმებით გზა გაუხსნა სუბიექტის ტრანსცენდენტალურ მეტაფიზიკას. სუბიექტი, მისი შინაგანი აპერცეფცია, კერძოდ კი, პროდუქტული წარმოსახვის უნარი, იქცა სამყაროს ახალ „დემიურგად“. ხოლო მოძღვრება სუბიექტიდან სამყაროს ტრანსცენდენტალური დედუქციის შესახებ – ახალ მეტაფიზიკად.

ამ ახალი მეტაფიზიკის ნაწილია ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფია. ეს არის ისტორიის გამომდინარეობა სუბიექტიდან, ანუ ისტორიის ტრანსცენდენტალური დედუქცია. ეს, ძალიან მოკლედ, შემდეგში მდგომარეობს: სუბიექტი, ესე იგი, ტრანსცენდენტალური გონება, „მე“ არა ცნობიერად ჰქმნის „არამეს“, ეგრეთწოდებულ ობიექტურ ქვეყნიერებას. თვითცნობიერება, რაც „საქმექმედების“ (Die Tätigkeit) უმთავრესი ბირთვი და არსია, იღებს გარესამყაროსთან ურთიერთობის სახეს. ამ დროს მთელი ქვეყნიერება არსებობს ემპირიული ფაქტების სახით. ეს ფაქტები ჰფარავს საქმის ნამდვილ არსს – ცნობიერების ფაქტებს.

ფიხტე გვაფრთხილებს, რომ ეს ორი რამ ცა და მიწასავით განსხვავდება ერთმანეთისგან და მათი აღრევა

არ შეიძლება. ემპირიულ ფაქტებთან მიმართება ფილოსოფიამდელი მდგომარეობაა, რადგან ასეთი ფაქტები მხოლოდ არაფილოსოფიური, ილუზიებში მყოფი ცნობიერებისთვისაა რეალური. თავისთავად კი ისინი არ არსებობს. გარესამყაროს გამო ფიხტე იმეორებს კანტის ცნობილ ფრაზას: „გარესამყარო ემპირიულად რეალურია, ტრანსცენდენტალურად კი – იდეალური“.

აქედან ცხადია, რომ ემპირიული ფაქტები არაა ფილოსოფიის საგანი. ფილოსოფია მათ არ ეხება, რადგან ფილოსოფოსისთვის ისინი არც არსებობს. ფილოსოფიის საგანი მხოლოდ ცნობიერების ფაქტებია, რადგან მხოლოდ ისინი მიაჩნია ფილოსოფოსს არსებულად. უფრო მკაცრად რომ ვთქვათ, მხოლოდ ისინი არსებობს, ისინია სინამდვილე. ფილოსოფოსიც მხოლოდ სინამდვილეს შეიმეცნებს.

„მეცნიერების შესახებ მოძღვრება“ ითხოვს ემპირიული სინამდვილის ფარგლებიდან ტრანსცენდენტალური „მე“-სკენ გაჭრას. აი დონე, საიდანაც იწყება ნამდვილი ფილოსოფიური მეცნიერება.

რას ნიშნავს ყოველივე ეს ისტორიის ფილოსოფიისთვის? უპირველეს ყოვლისა, იმას, რომ ერთმანეთისგან მკაცრად გაემიჯნოთ ფაქტობრივი ისტორია და გონებაჭვრეტითი ისტორია. ამგვარი გამიჯვნის ნიმუშს იძლევა ფიხტე ჯერ კიდევ ადრინდელ, 1791 წელს დანერჩილ ნაშრომში „ყოველგვარი გამოცხადების კრიტიკისთვის“.

აქ ფიხტე წმინდა კანტიანური სულისკვეთებით დაუპირისპირდა ტრადიციულ თეოლოგიას, რადგანაც ის ემყარება გამოცხადების ფაქტებს და არა გონებას. მისთვის უმაღლეს ინსტანციას წარმოადგენს მოვლენები ემპირიული ისტორიიდან. ამ მოვლენებს შორის უმთავრესი, რა თქმა უნდა, გამოცხადებაა. ის არანაირ ეჭვს არ ექვემდებარება. მის იქით დასაბუთება არ მიდის და მკრეხელობაც კია მისი გადაბიჯება. ფიხტე მართებულად შენიშნავს: გამოცხადებას თეოლოგიაში იგივე ფუნქცია აკისრია, რაც ცდას, გრძნობადობას – ბუნებისმეტყველებაში, ან ფაქტობრივ მოცემულობას – ისტორიულ მეცნიერებაში.

გამოცხადების რელიგიისგან ფიხტე განასხვავებს და

მასზე მაღლა აყენებს ეგრეთწოდებულ „ბუნებრივ რელიგიას“. უკანასკნელი ეფუძნება არა გამოცხადების ისტორიულ ფაქტებს, არამედ ზნეობრივ კანონს. მას გარეგანი ავტორიტეტი არ სჭირდება. ასეთი ავტორიტეტი საჭირო ხდება მხოლოდ მაშინ, როცა ზნეობრივი კანონის ძალა არ იგრძნობა; როცა ეს კანონი ადამიანში გრძნობადობითაა დათრგუნული. ადამიანი ვერ გრძნობს თვით მასში არსებულ უმაღლეს სანყისს და იძულებულია გარეგან ავტორიტეტს დაეყრდნოს.

სწორედ ესაა ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფიის ნაწინამძღვრები. ფილოსოფოსი იმავე წესით განასხვავებს ისტორიის ემპირიულ ფაქტებს ანუ ქრონიკებს, ერთი მხრივ, და ისტორიის შინაარსს ანუ ფილოსოფიურ ისტორიას, მეორე მხრივ.

აქ გვეცნობა „ყოველგვარი გამოცხადების კრიტიკის“ ხელწერა, მაგრამ მოთხოვნა უშუალოდ ფიხტეს მთავარი ნაშრომიდან – „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებიდან“ გამომდინარეობს. კერძოდ, უნდა მოხდეს ემპირიული მასალის მთელი მრავალსახეობის დაყვანა ცნობიერების შინაგან ერთიანობაზე, რათა ყოველივე ემპირიულმა თავისი ახსნა მასში ჰპოვოს. სწორედ ეს მიაჩნია ფიხტეს საგნისადმი ფილოსოფიურ მიდგომად. ეს კანტის მთავარი გნოსეოლოგიური პრინციპია, რაც ფიხტემ ისტორიის სფეროს მიუყენა.

აი როგორ გადმოგვცემს ამ მეთოდოლოგიურ მოთხოვნას ფიხტე: „ჩვენი ლექციების მიზანია თანამედროვე ეპოქის დასურათება. ფილოსოფიური კი უნდა ეწოდოს მხოლოდ ისეთ თვალსაზრისს, რომელიც გამოცდილების მოცემულ ერთობლიობას ერთიან სანყისზე დაიყვანს და შემდეგ აქედან ამომწურავად ახსნის და გამოიყვანს მთელ მსოფლმხედველობას“ (30, 222).

მაგრამ ფიხტე გვაფრთხილებს, რომ ეს ერთიანობა არავითარ შემთხვევაში არ მიიღება ემპირიული მასალის შესწავლიდან და შედარებიდან, დაკვირვებიდან და ანალიზიდან. ისტორიის ქრონიკებიდან მის ერთიან სანყისს ვერ გამოიყვან. ეს ერთიანობა მხოლოდ გარედან, კერ-

ძოდ, სუბიექტის ტრანსცენდენტალური აპერცეფციიდან შეიტანება ფაქტებში მათ მოსაწესრიგებლად.

ასე ფიქრობს კანტის ერთგული მონაფე. როგორც კანტი ამტკიცებდა შემეცნება აგებააო, ისე ფიხტე ამტკიცებს: ისტორიის ფილოსოფია ისტორიის აგებაა ფაქტების, ქრონიკების თავმოყრით თვითცნობიერების აპრიორული კონსტრუქციის ქვეშ. ოლონდ, კანტისგან განსხვავებით, იქვე იგულისხმება: ისტორიის აგება არა-ნაირად არ განსხვავდება თავისთავად არსებული ისტორიისგან. ეს ერთი და იგივეა. აზრი, რაც სრულიად მიუღებელი იყო კანტისთვის!

თავისთავად არსებულ ისტორიამდე ვერ აღწევს და მას ასცდება მხოლოდ ემპირიკოსი. ის ეფლობა ისტორიის უსასრულო, უთავბოლო, ქაოსურ ფაქტებში და იძლევა ეპოქის ქრონიკას. მაგრამ ფილოსოფოსი ეხება თვითონ ისტორიას, რაკი ფაქტებს თავს უყრის თვითცნობიერების აპრიორულ კონსტრუქციაში. ამით ის სწორედ ისტორიას წერს. ასე განასხვავებს გერმანელი ფილოსოფოსი ემპირიკოსსა და ფილოსოფოსს და დაასკვნის: „პირველი გვაძლევს ეპოქის ქრონიკას. მხოლოდ მეორე ხდის შესაძლებელს ეპოქის ისტორიას“ (30, 222).

ფიხტე დარწმუნებულია, რომ ეს აპრიორული კონსტრუქცია თვით გარესამყაროს ამგები პრინციპია. ამიტომ ეს კონსტრუქცია ზოგადად შეიცავს მსოფლიო ისტორიის მთელ გეგმას. ოლონდაც სწორად მივუყენოთ იგი ემპირიულ მასალას. კერძოდ, კარგად უნდა მივაზომოთ, არ უნდა შეგვეშალოს, თუ განვითარების რომელი მონაკვეთი, მსოფლიო გეგმის რომელი წერტილია ჩვენი ეპოქა. „ასეთი გაგება წინასწარ გულისხმობს მსოფლიო გეგმას, რაც სრულად მიიწვდომება თავის ერთიანობაში და საიდანაც შეიძლება გამოვიყვანოთ კაცობრიობის მინიერი ცხოვრების მთავარი ეპოქები, ნათელვყოთ მათი წარმოშობა და ურთიერთკავშირი“ (30, 223).

ისტორიის ფილოსოფიის ამგვარი დაფუძნების დროს ხდება იგივე, რაც – კანტის შემეცნების თეორიაში. კანტს ხომ ზუსტად ასე ესმოდა შემეცნების ბუნება: შემეცნება

– ეს არის ცდის მრავალსახეობის მოწესრიგება განსჯის აპრიორული ცნებების, კატეგორიების საშუალებით. ფიხტემ თითქოს პირდაპირ მიუყენა კანტის ეს ზოგადი დებულება ისტორიის სფეროს.

მაგრამ რა კონსტრუქციაზეა საუბარი? რა არის ის აპრიორული კონსტრუქცია, რასაც ვერ გამოვიყვანთ ისტორიის ემპირიული ფაქტებიდან და გარედან შევიტანთ ამ ფაქტებში? ეს მსოფლიო ისტორიის მიზანია. ფიხტე აქაც კანტივით ფიქრობს: ისტორიის მიზანს თვით ისტორიის ემპირიული ფაქტიდან ვერ გამოვიყვანთ. ის ჩვენს ცნობიერებას ეკუთვნის და აქედან უნდა ავხსნათ ხსენებული ფაქტები.

ამ მიზანს ფიხტე დაბეჯითებით გახაზავს: „მე ვერ გამოვიყვან ამ ცნებას ვერსაიდან. მე მხოლოდ მივუთითებ მასზე. ამგვარად, მე ვამბობ და ამით საძირკველს ვუყრი ასაშენებელ შენობას: კაცობრიობის მიწიერი ცხოვრების მიზანი იმაში მდგომარეობს, რომ დავამყაროთ ამ ცხოვრებაში ჩვენი დამოკიდებულებანი თავისუფლად და გონების შესაბამისად“ (30, 224-225).

ასეა, ისტორიის მიზნად ფიხტე აცხადებს თავისუფლებას და გონებას. აქვე დავაზუსტოთ: თურმე ეს არ ჩანს ისტორიის ემპირიული ანალიზიდან. ასეთმა ანალიზმა შეიძლება, პირიქით, სანინალმდეგოში დაგვარწმუნოს და გული მოგვიკლას. გამოცდილება, ფაქტობრივი ისტორია ლაღადებს ისტორიის დამთრგუნველ და აბსურდულ შინაარსზე. მხოლოდ ცნობიერების შინაგანი აპრიორული კონსტრუქციიდან განჭვრეტილი ისტორია გამოიყურება თავისუფლებისა და გონებისკენ მიმართულ პროცესად.

3. დამოკიდებულება განმანათლებლობასთან

აქ სრულიად აშკარაა ფიხტეს განმანათლებლური სულისკვეთება. ის განაგრძობს განმანათლებლობის კლასიკურ ტრადიციებს. თავისუფლებისა და გონების იდეები ხომ განმანათლებლური ფილოსოფიის ძირითადი ცნებე-

ბია! ესენი ფრანგული რევოლუციის მფრინავი ლოზუნგებია, სისხლიანი ბარიკადებიდან აღმართულ დროშებზე რომ ეწერა. მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ განსხვავებაც, რაც შუქს მოჰფენს ჩვენს თემას და დაგვეხმარება ფიხტეს აზრის არსებითად დაზუსტებაში.

ფილოსოფიის ისტორიაში კარგადაა ცნობილი, რომ ფიხტე, განმანათლებლობის ეს მგზნებარე იდეოლოგი, რამდენადმე უპირისპირდება ისტორიის განმანათლებლურ გაგებას. ეს ნათელი გახდება ჰერდერთან და რუსოსთან ფიხტეს შედარებისას.

ჰერდერი ისე იყო შეპყრობილი ისტორიული სულისკვეთებით, რომ მთელი თავისი ფილოსოფია, ფაქტიურად, ისტორიის ფილოსოფიად აქცია. ისტორიის უპიროვნო, ნატურალური პროცესი მან ადამიანზე მალლა დააყენა და ადამიანი მასში ჩართო. ამით ისიც, ფიხტესავით, კანტის სკეპტიკურ სიფრთხილეს დაშორდა, მაგრამ, ფიხტესგან განსხვავებით, კანტის იდეალიზმიც დაივიწყა და ადამიანი ნატურალური მიზეზობრიობის რგოლად გამოაცხადა. ისტორიული პროცესი, ეს ერთადერთი „დემიურგი“, როგორც ის ფიქრობს, ბუნებრივი აუცილებლობით ედინება. ამ მხრივ ჰერდერი სპინოზასა და გოეთეს თანამოაზრედ თვლიდა თავს.

ასეთი მიდგომა სავსებით შეესაბამებოდა ადამიანის გაგებას ბუნებრივ არსებად, რაც ესოდენ ახასიათებდა განმანათლებლობას და კლასიკურად წარმოადგინა ჟან ჟაკ რუსომ. ადამიანი ბუნების, ამ ერთადერთი ჯანსაღი სუბსტანციის შვილია და თვითონაც ატარებს ბუნების ამ სიჯანსაღეს. ყოველივე ცუდი, ბოროტი, რასაც ბიბლია ცოდვით დაცემას უკავშირებს, მასში ცივილიზაციისგანაა. ცივილიზაცია გაიტაცა ხელოვნურმა ძიებებმა, „ხელოვნებამ“, ბუნებისა და ბუნებრიობის ხარჯზე. ამით მან დააბრკოლა ბუნების ჯანსაღი მოქმედება ადამიანში და მის ნანგრევებზე შექმნა ხელოვნური ცივილიზაცია – კულტურა.

საჭირო კი სულ სხვა რამაა: ხელი არ შევეშალოთ ბუნებას; მივცეთ ადამიანს ბუნების თანახმად ცხოვრების

საშუალება. ამით კეთილი სძლევს ბოროტს და იზეიმებს გონება. პრინციპი, რასაც ძველად ეპიკურელები და სტოელები ქადაგებდნენ, ცოტათი ადრე კი – ანტისთენე!

მაგრამ კანტი თავისი უპირობო და ღრმა იდეალიზმით დაუპირისპირდა განმანათლებლობის ამ „ჯანსაღ რეალიზმს“. მან მთლიანად გაიზიარა განმანათლებლური რწმენა გონებისადმი, მაგრამ უპირობოდ და მკაცრად დაუპირისპირა გონება ბუნებრივ აუცილებლობას. მათ შორის განსხვავება ბევრად ჭარბობს მსგავსებას. ბუნება ადამიანში მოცემულია მისი მიდრეკილებების, ვნებების, ინსტინქტის, მოთხოვნილებების სახით. მაგრამ ყოველივე ეს მხოლოდ უპირისპირდება გონებას. უკანასკნელი ზე-ბუნებრივი, ზეგრძნობადი სანყისია ადამიანში.

ამიტომ „ბუნებრივი ადამიანი“, რასაც ესოდენ აქებდა რუსო, კანტს ეჩვენება ეგოისტად, საკუთარი სიამოვნებისა და სარგებლისკენ მიმსწრაფ ადამიანად. ბუნებრივი მიდრეკილებანი მხოლოდ ეგოიზმს წარმოშობს, ჰკვებავს და ახარებს. გონებისა და ბუნების მსგავსების ილუზია იქმნება მხოლოდ იმის საფუძველზე, რომ ბუნებაც გონებასავით საყოველთაოობით და აუცილებლობითაა აღბეჭდილი. ამ დროს ყურადღებას არ აქცევენ იმას, რომ ეს აუცილებლობანი სულ სხვადასხვანაირია შინაარსის მიხედვით: ერთი ფაქტობრივია, მეორე „ჯერარსული“.

სწორედ ამას შეესაბამება კატეგორიული იმპერატივის კანტისეული განმარტება. ეს იმპერატივი ბუნებრივ, ფაქტობრივად არსებულ კანონს კი არ ემყარება, არამედ ადამიანის მიერ „ჯერარსის“ გაცნობიერებას. კეთილი ქცევა არ ეფუძნება ბუნების კანონს. ის ემყარება იმ ნათლად შეგნებულ ნორმას; რასაც ისურვებდი ქცევის საყოველთაო მაქსიმად.

ცხადია, ეს ორი სხვადასხვა რამეა. ბუნების კანონი არსებობს, ზნეობრივი კანონი კი უნდა არსებობდეს. პირველი მიზეზობრიობის სახით არსებობს, მეორე – თავისუფლების სახით. პირველი რეალობაა, მეორე – მიზანი. პირველი ეკუთვნის მიზეზობრიობის წესით შეკრულ და, მაშასადამე, აუცილებელ ბუნებას, მეორე – მიზნით მონ-

ზურაბ ხასაია. გერმანელი ფილოსოფოსები ისტორიის შესახებ

ესრიგებულ, მიზანშეწონილ სამყაროს, რაშიც სუფევს სულ სხვა ტიპის აუცილებლობა. კერძოდ, აქ აუცილებელია მიზნისა და საშუალების კავშირი და, რაც მთავარია, თვითონ მიზანი. ის აუცილებელია, რადგანაც კარგია თავისთავად, ყოველგვარი პირობის გარეშე.

კანტის მიერ შემოტანილი ამგვარი ტელეოლოგიური აუცილებლობის იდეა ოდნავაც არ ენინააღმდეგება მისი დროის მეცნიერულ სულისკვეთებას. ახალი დროის მეცნიერებამ ტელეოლოგია თანდათან განდევნა ბუნებიდან, მაგრამ კანტს ეს ვერაფერს აკლებს, რადგან კანტიც ეთანხმება ამას. ისიც ბუნებას ტელეოლოგიის გარეშე, მხოლოდ მიზეზობრიობის თვალსაზრისით განიხილავს და ბუნებისმეტყველებას ათავისუფლებს არისტოტელეს „მიზნობრივი მიზეზისგან“. ტელეოლოგიას ძალა აქვს მხოლოდ მეცნიერების ფარგლებს გარეთ – ეთიკურისა და ესთეტიკურის სფეროში.

4. დამოკიდებულება კანტის ისტორიის ფილოსოფიასთან

ამგვარი მეთოდოლოგიური საფუძვლიდან ამოსულმა კანტმა შეიმუშავა ორგვარი შესაძლო მიდგომა ისტორიისადმი: საბუნებისმეტყველო-მეცნიერული და ზნეობრივ-ტელეოლოგიური.

პირველ შემთხვევაში ისტორია განიხილება დროში თანმიმდევრული პროცესების მიზეზ-შედეგობრივ ჯაჭვად. ყოველი ისტორიული მოვლენა გამოწვეულია მისი წინმსწრები მოვლენებით; ზუსტად ისე, როგორც ბუნებაში. ასე ფიქრობდა ჰერდერი ისტორიის შესახებ და გაგონებაც არ სურდა მიზნებიდან ისტორიული პროცესების ახსნისა.

თვითონ კანტმაც თავის ნაშრომში „საყოველთაო ისტორიის იდეა“ ისტორია ამ წესით წარმოადგინა. ოღონდ ჰერდერისგან განსხვავება ამ პუნქტშიც ამკარა და სახასიათოა. ჰერდერი ისტორიული შემეცნებისას გულუბრყვილოდ ენდობა ბუნებისმეტყველებას და დაბეჯითე-

ბით უარყოფს ტელეოლოგიურ მიდგომას. კანტი კი ბუნებისმეტყველებას მხოლოდ ერთერთ შესაძლო მიდგომად განიხილავს, რის გამოც ტელეოლოგიას საზოგადოდ ინარჩუნებს. ისტორია არაა ადამიანის თვითგანხორციელების ზნეობრივ-ტელეოლოგიური პროცესი, მაგრამ იგი ბუნებრივ-ტელეოლოგიური პროცესია. სხვაგვარად: ისტორიაში ბუნების მიზანი ხორციელდება და არა ადამიანისა, რის გამოც ის სავსებით ემორჩილება საბუნებისმეტყველო შემეცნებას, მიზეზებიდან ახსნას.

კენიგსბერგელი ბრძენი თავის ამ მცირე ნარკვევში წარმოდგენილ ისტორიას თეორიულს უწოდებდა. თეორიულ ისტორიაში ადამიანთა ისტორიული ქმედებანი მიზეზებიდან აიხსნება და ისევე აუცილებელია, როგორც ბუნების ფაქტები. ასევე იქცევიან ბუნებისმეტყველნი, როცა მცენარეთა და ცხოველთა სამყაროს განიხილავენ. ამგვარი მიდგომისას ადამიანი აღარაა ზნეობრივი არსება, ვინც თავისი დანიშნულების შეგნებით ირჩევს და გადანყვეტილებას იღებს. ის ბუნების შვილია ცხოველივით და ფრინველივით. მათნაირად მისდევს თავის ბუნებრივ ინსტინქტს და მიდრეკილებებს, ხოლო გონებას იყენებს არა მიზნის, არამედ საშუალებათა შესარჩევად ბუნებისგან მოცემული მიზნების ასასრულებლად.

მაგრამ კანტის ფილოსოფიიდან გამომდინარეობს ისტორიისადმი მეორენაირი მიდგომა. კაცობრიობის ისტორიას შეიძლება მივუდგეთ არა მხოლოდ თეორიულად, არამედ პრაქტიკული გონების თვალსაზრისითაც, ესე იგი, ზნეობრივ-ტელეოლოგიურად. ამ დროს ისტორიულ მასალას განვიხილავთ არა მიზეზობრიობის წესით, არამედ – მიზნის მიხედვით, ჯერარსის პრინციპიდან; იმ წესიდან, რაც ადამიანის ზნეობრივ ქცევას უდევს საფუძვლად. შესაბამისად, ადამიანები განიხილებიან არა ბუნების ნაწილად, არამედ ბუნებრივ-ზებუნებრივ, გრძნობად-ზეგრძნობად არსებებად.

ასეთი არსება იმთავითვე დინამიური და ისტორიულია. იგი შეიცავს არა ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულ არსებას, არამედ შინაგან მოძრაობას ბუნებიდან თავისუ-

ფლებიკენ. კერძოდ, ადამიანი მოიაზრება არსებად, ვინც ცდილობს გადალახოს საკუთარ თავში წმინდა ბუნებრივი სანყისი და გახდეს თავისუფალი, განახორციელოს თავისუფლების ანუ, რაც იგივეა, გონების იდეალი; გონებისა, რომელიც ითხოვს მოქმედებას არა ბუნებრივი აუცილებლობის, არამედ ზნეობრივი მოვალეობის შესაბამისად.

კანტმა ვერ მოიცალა ამ განზრახვის განსახორციელებლად. მან ზემოხსენებულ ნარკვევში მოხაზა „საყოველთაო ისტორიის“ საბუნებისმეტყველო სურათი, რისი გაშლაც არ უცდია. ხოლო რაც ეხება ისტორიის განხილვას ზნეობრივ-ტელეოლოგიური თვალსაზრისით, ეს კანტის ფილოსოფიაში მხოლოდ იდეად დარჩა. მისი განხორციელება დიდ ძალისხმევას და დროს მოითხოვდა, რაც აღემატებოდა უკვე სიბერეში შესული ფილოსოფოსის ძალებს.

ფილოსოფიის ისტორიკოსები ფიქრობენ, რომ კანტი ისტორიის როგორც თეორიული მეცნიერების იდეას უფრო ემხრობოდა, ვიდრე ისტორიის ზნეობრივ-ტელეოლოგიურ კონცეპციას. ამ ვარაუდს დიდი საფუძველი აქვს. თავისუფალი მოღვაწეობა, თავისუფლების იდეალისკენ უსასრულო მოძრაობა კანტს ეთიკის სფეროდ მიაჩნდა. რეალური ისტორია კი სულ სხვაა. ეს ორი სხვადასხვა სფეროა. თვით მისთვის ესოდენ საყვარელ „სამუდამო მშვიდობის“ იდეასაც კანტი აუცილებლობის ცნებაზე აფუძნებს და არა თავისუფლების იდეაზე. ადამიანები ზნეობრივი მოტივით კი არ ამყარებენ სამუდამო მშვიდობას სახელმწიფოებს შორის, არამედ დალუპვის შიშით, აუცილებლობის ძალით. აქ მოქმედებს იძულება და არა თავისუფლება.

მხოლოდ ფიხტემ გაჭრა გზა ისტორიის ტელეოლოგიური დაფუძნებისკენ თავისთავად არსებული ნივთისა და მოვლენათა სამყაროს დუალიზმის მოხსნით და ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის დაფუძნებით. ამით მან გზა გახსნა კანტის მიერ მინიშნებული იდეისკენ – „ზნეობრივ-ტელეოლოგიური ისტორიისკენ“.

ფიხტე ერთი დაკვრით გაემიჯნა „თეორიულ ისტორიას“, ისტორიის საბუნებისმეტყველო დაფუძნებას და

გეზი პრაქტიკული ისტორიისკენ, ისტორიის ზნეობრივ-ტელეოლოგიური დაფუძნებისკენ აიღო. ის ჰქმნის ისტორიის ფილოსოფიას, ვითარცა თავისი ტრანსცენდენტალურ-იდეალისტური სისტემის ნაწილს. მასში ისტორიის ფილოსოფიურ შინაარსად გამოცხადებულია ადამიანის ზნეობრივი იდეალების უსასრულო განხორციელება, კაცობრიობის ცხოვრების ემპირიული პროცესი. ის, რაც კანტთან მხოლოდ ეთიკური ქცევით შემოიფარგლებოდა, ფიხტემ კაცობრიობის ისტორიაზე გაავრცელა. მეორე მხრივ, ის, რაც კანტთან მხოლოდ იდეალი იყო, ფიხტესთან რეალური ისტორიული პროცესის შინაარსად იქცა.

საკითხის ასე დასმა კანტისთვის მიუღებელი იყო. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ისტორიის ფილოსოფიაში ფიხტე კანტის მოწაფე აღარაა. აქ იგი სრულიად დამოუკიდებელი, თვითკმარი ფილოსოფოსია, ვინც თავისებურად შეამზადა ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფია; კონცეპცია, რომელიც ერთობ შორდებოდა და უპირისპირდებოდა კიდეც კანტს.

ფიხტეს წინაშე დგება სრულიად გარკვეული ამოცანა – აჩვენოს, თუ როგორ ხორციელდება ისტორიაში ადამიანის ზნეობრივი იდეალი.

5. ისტორიის პერიოდიზაციის საფუძველი

თავისი ისტორიის ფილოსოფია ფიხტემ გადმოსცა მოგვიანო პერიოდის ნაშრომებში: „Der Geschlossene Handelstaat – (ჩაკეტილი სავაჭრო სახელმწიფო) – 1800 წელი, „Die Bestimmung des Menschen“ (ადამიანის დანიშნულება) – 1800 წელი, „Grundzuge des Gegenwartigen Zeitalter – (თანამედროვე ეპოქის ძირითადი ნიშნები) – 1806 წელი, „Reden an die Deutsche Nation“ (მიმართვა გერმანელი ერისადმი) – 1807-1808 წლები, „Die Bestimmung des Gelehrten“ (მეცნიერის დანიშნულება) – 1811 წელი.

ამ ნაშრომებს შორის, ისტორიის ფილოსოფიის თვალსაზრისით, განსაკუთრებით საყურადღებო და საინტერე-

სოა „თანამედროვე ეპოქის ძირითადი ნიშნები“. ფიხტემ ამ ნაშრომში შემოგვთავაზა კაცობრიობის ისტორიის ორიგინალური პერიოდიზაცია. იგი შეეცადა აეხსნა ისტორიული პროცესის მამოძრავებელი ძალები და ისტორიისთვის დამახასიათებელი აშკარა წინააღმდეგობანი.

თავდაპირველად ფიხტე განასხვავებს ისტორიული განვითარების ორ ძირითად პერიოდს: „ადამიანთა მოდგმის მიწიერი ცხოვრება იყოფა ორ მთავარ ეპოქად, პერიოდად. პირველ პერიოდში მოდგმა ცხოვრობს და არსებობს ისე, რომ თავისი ურთიერთობები ჯერ კიდევ არ გაუშლია თავისუფლად და გონების შესაბამისად. მეორეში ის თავისუფლად განახორციელებს ამ გონებრივ მოწყობას“ (30, 225).

არ უნდა მოგვეჩვენოს, რომ აქ რაციონალისტი ფილოსოფოსი მეორეულად თვლიდეს გონებას და რამდენადმე ეექვემოდეს მისი ძლევამოსილება. არა, ყველგან და ყოველთვის გონებააო, ფიქრობს ჰეგელის წინამორბედი და მასწავლებელი: „გონება საკაცობრიო ცხოვრების, ისევე როგორც ყოველი სულიერი ცხოვრების, ძირითადი კანონია... ის რომ არა, კაცთა მოდგმა არსებობის დაწყებასაც კი ვერ შეძლებდა; ხოლო რომც დაენყო, წამითაც ვერ გააგრძელებდა“ (30, 226).

მაშინ როგორღა უნდა გავიგოთ ფიხტეს მკაფიო, არაორაზროვანი განცხადება იმის შესახებ, რომ გონების მეუფება ისტორიის მხოლოდ მეორე პერიოდში გამოჩნდება?

აქ უნდა გავიხსენოთ ლაიბნიცის კონცეპცია არაცნობიერის, კერძოდ, „ბნელი“ პერცეპციების შესახებ, რითაც ეს ფილოსოფოსი რაციონალიზმს იცავდა ჯონ ლოკის მიერ წამოყენებული ნათელი და მწყობრი არგუმენტებისგან. ფიხტეც მტკიცედ მიჰყვება ლაიბნიცის მიერ გატკეპნილ გზას. „იქ სადაც გონება ჯერ კიდევ ვერ მოქმედებს თავისუფლად, – ამბობს იგი, – ის მოქმედებს ბუნების კანონის და ბუნებრივი ძალების სახით. ასე ვლინდება და აქტიურად მჟღავნდება იგი ცნობიერებაში, საფუძვლების გაუცნობიერებლად, ესე იგი, ბუნდოვან

გრძნობაში... “ (30, 226).

თუ კანტი ბუნების კანონს განიხილავდა გონებასთან გარედან დაპირისპირებულ ძალად, ფიხტე მას „გონების სხვადაყოფნად“ განმარტავს და ამით ამზადებს ჰეგელის პანლოგიზმს. თურმე ბუნების კანონიც გონების კანონია, ოღონდ გონების მიერ ჯერაც ბოლომდე გაუცნობიერებელი. თუ ის ბოლომდე გაცნობიერდება, მაშინვე შეწყვეტს ბუნების კანონად ყოფნას და გონების კანონად მოგვევლინება. უბრალოდ, ადამიანებს იგი არა აქვთ შემეცნებელი, რის გამოც ინსტინქტურად ემორჩილებიან.

მივყვეთ ფიხტეს: „სადაც გონებას არ ძალუძს იმოქმედოს თავისუფლად, ის მოქმედებს ბუნდოვანი ინსტინქტის სახით. ასე მოქმედებს იგი კაცთა მოდგმის მიწიერი ცხოვრების პირველ ეპოქაში. ამით შეიძლება უფრო ახლოდან დავახასიათოთ და უფრო ზუსტად განვსაზღვროთ ეს პირველი ეპოქა“ (30, 226).

თუკი პირველ პერიოდში გონების კანონი ინსტინქტურად ხორციელდება, ხოლო მეორეში – გაცნობიერებულად, მაშინ უნდა არსებობდეს გარდამავალი პერიოდიც. ამ პერიოდში უნდა მოხდეს გონების კანონის გაცნობიერება. ეს მოხდება „გონების მეცნიერებაში“. ფიხტე, ქრისტიან ვოლფის დარად, ცდილობს ბერძნული ტერმინები არ გამოიყენოს გერმანულ ტექსტებში, თორემ „გონების მეცნიერებაში“ ფილოსოფიას გულისხმობს.

ესე იგი, გარდამავალ პერიოდში გადამწყვეტ როლს შეასრულებს ფილოსოფია იმით, რომ შეიმეცნებს მთელ სამყაროში ჩადებულ გონების კანონს. ადვილი მისახვედრია, რომ კონკრეტულად ფიხტე გულისხმობს თავის „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებას“. უკანასკნელს მსოფლიო-ისტორიული მისია ეკისრება. უმისოდ კაცთა მოდგმა ნაბიჯსაც ვერ გადადგამს წინ თავისუფლების ეპოქისკენ.

ეს, რაღა თქმა უნდა, წმინდა წყლის განმანათლებლური სულისკვეთებაა. ფიხტე თავისი ეპოქის ღვიძლი შვილია, ხოლო მისი ფილოსოფია ბეკონისა და დეკარტის რაციონალიზმის ნამდვილი გაფურჩქენაა. გვახსოვს რამხ-

ელა იმედებს ამყარებდა ფრენსის ბეკონი მეცნიერებაზე. მას ეკოდნა იმ ძალად მიაჩნდა, რამაც ადამიანი ანტიკურობისა და შუა საუკუნეების ფერფლიდან უნდა აღადგინოს და ბუნების, ასევე საკუთარი თავის ბატონად უნდა აქციოს.

კიდევ უფრო თვალსაჩინოა ფიხტეს სიახლოვე რენე დეკარტთან. ფრანგი რაციონალისტი არსებობის კრიტიკრიუმად ეოდნას თვლიდა: არსებობს მხოლოდ ის, რაც ვიცო, ან შეიძლება ვიცოდე; ესე იგი, გავიგო საკუთარი გონების ძალებით. ყოველივე სხვა საეჭვოდ და ილუზიად ცხადდებოდა. ფიხტეც სწორედ ამას თვლიდა თავისუფლების ისტორიული ეპოქის ძირითად მაქსიმად: „არ ეცნოთ, არ ვალიართ არაფერი, გარდა იმისა, რაც გასაგებია – ასეთია ეპოქის მაქსიმა. ამიტომ ის (ეპოქა – ზ.ხ.)... იხდის ამ მაქსიმას მეცნიერულ პრინციპად და მის თანახმად აფასებს ყველა მეცნიერულ მეთოდს“ (30, 287).

ფიხტე, ბეკონისა და დეკარტის მსგავსად, არცოდნას მიიჩნევს ბოროტებისა და უბედურების წყაროდ. გვახსოვს, ასე ფიქრობდა ძველად ბერძნული განმანათლებლობის ბურჟი სოკრატე და ამბობდა: „სიქველე ეოდნაა!“. თუმცა არც განსხვავება უნდა დაგვაინწყდეს, სოკრატე ფილოსოფიურ ეოდნას გულისხმობდა. ახალი დრო კი ეგრეთნოდებულ პოზიტიურ ეოდნას ესწრაფვის, რაც მას წარმოუდგენია ბუნებისმეტყველებად (ბეკონი) და მათემატიკად (დეკარტი).

კანტი ბუნებისმეტყველებისა და მათემატიკის პერსონიფიკაციასაც კი არ მოერიდა და შემეცნების ზოგადსაკაცობრიო ნიმუშებად გამოაცხადა ეეკლიდე და ნიუტონი. ფიხტე, მისგან განსხვავებით, ისევ სოკრატულ ტრადიციას უბრუნდება და ფილოსოფიურ ეოდნას ესწრაფვის; არა „მეცნიერებას“, არამედ „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებას“, ანუ ფილოსოფიას. მაგრამ მასაც პირობითი ჰგონია განსხვავება ამ ორს შორის. განმანათლებლობა ფიქრობს, რომ მეცნიერება, თავისი ბუნებით, ერთია – ბუნებისმეტყველური და მათემატიკური ხასიათის ეოდნა და არავითარი „დიდი მზღვარი“ არ არსებობს, ერთი

მხრივ, ვთქვათ, გეომეტრიას ან ფიზიკას, ხოლო მეორე მხრივ, ფილოსოფიას შორის.

ასეა, ისტორიის პერიოდიზაციის საიმედო გზამკვლევად ფიხტე შემეცნებას მიიჩნევს. თავიდან გონებას თავისი თავი არა აქვს შემეცნებული და ამიტომ გარეგან ძალად მიაჩნია იგი. ემორჩილება თავის თავს, ოღონდ პირობით – ვითარცა გარეგან ძალას, ბუნებრივ კანონებს, ინსტინქტებს. თავისუფლება „ბუნდოვანი გრძნობის“, ინსტინქტის სახეს იღებს. ისტორია კი მდგომარეობს იმაში, რომ გონებამ შეიმეცნოს საკუთარი თავი და ბუნებისუფლება ინსტინქტმა ადგილი დაუთმოს თავისუფლებას.

ზოგადად ეს არის ისტორიის ფიხტესეული პერიოდიზაცია. მაგრამ ის აზუსტებს, აკონკრეტებს, „დასახსრავს“ თავის აზრს. ერთიდან მეორეზე გარდამავალ მდგომარეობას ვარაუდობს, შემდეგ კი განაგრძობს დაკონკრეტებას იმავე მიმართულებით. პირველ ეტაპს ჰყოფს ორ მდგომარეობად, რათა გამოიკვეთოს და ნათელი გახდეს პირველი პერიოდიდან მეორეზე გადასვლის კანონზომიერება და თანმიმდევრობა. ასევე, მეორე პერიოდიც იყოფა ორ მდგომარეობად, რითაც ნათელიყოფა ისტორიის საერთო ტენდენცია. ასე ვიღებთ მსოფლიო ისტორიის ხუთ ეპოქას, რაც ზემოხსენებული ორი ძირითადი პერიოდის კონკრეტული დანაწევრების შედეგია.

ამას ფიხტე შემდეგნაირად განგვიმარტავს: „არსებობს მიწიერი ცხოვრების ხუთი ძირითადი ეპოქა. პირველია გონების უპირობო ბატონობა ინსტინქტის მეშვეობით – ადამიანთა მოდგმის უმანკოების მდგომარეობა.

მეორეა ეპოქა, როცა გონებრივი ინსტინქტი იქცევა გარეგან, მაიძულებელ ავტორიტეტად. ეს მსოფლმხედველობისა და საცხოვრებო მრწამსის დადებით სისტემათა ხანაა; სისტემებისა, რომლებიც ვერასოდეს ვერ აღწევენ „პირველ მიზეზებამდე“ და ამიტომ არ არიან დამაჯერებელნი. სამაგიეროდ ცდილობენ აიძულონ ადამიანები, ითხოვენ ბრმა რწმენასა და უპირობო მორჩილებას. ეს ცოდვიანობის სანყისი მდგომარეობაა.

მესამეა ეპოქა თავისუფლებისა. ხდება განთავისუფ-

ფლება უშუალოდ მბრძანებელი ავტორიტეტისგან, ირიბად კი გონებრივი ინსტინქტისგან და, საერთოდ, ყოველგვარი გონებისგან. ეს არის ხანა უპირობო გულგრილობისა რაგინდარა ჭეშმარიტებისადმი, როცა დაკარგულია ყოველგვარი სახელმძღვანელო ძაფი, ხანა სრული აღვირახსნილობისა. ეს დასრულებული ცოდვიანობის მდგომარეობაა.

მეოთხეა გონებრივი მეცნიერების ეპოქა, როცა ჭეშმარიტება აღიარებულია უმაღლეს და უსაყვარლეს სანყისად. ეს ადამიანისა და კაცობრიობის გამართლების სანყისი მდგომარეობაა.

მეხუთე და უკანასკნელია გონებრივი ხელოვნების ეპოქა, როცა თავის თავში დარწმუნებული კაცობრიობა მტკიცე ხელით ჰქმნის თავისი თავისგან გონების ზუსტ ანაბეჭდს. ეს არის დასრულებული თვითგამართლების და განწმენდის მდგომარეობა" (30, 228-229).

აქ თვალში გვეცემა განმანათლებლური რაციონალიზმის თავისებური შერწყმა რელიგიურ მსოფლმხედველობასთან. მთელი განმანათლებლური სულისკვეთების და ცოდნისადმი თაყვანისცემის მიუხედავად, ფიხტე ღრმა რელიგიური სულისკვეთებითაა გამსჭვალული. საერთოდ, მისი ინდივიდუალური ნატურა სავსეა მძლავრი რელიგიური გაქანებით. ის ქადაგია თავისი ცნობიერების წყობით და შეპყრობილია ადამიანის ხსნის იდეით.

არცოდნაში ის რაიმე ინფორმაციის უქონლობას კი არ გულისხმობს, როგორც ჩვენს დროშია, არამედ – წყვილიადმი ყოფნას, ცოდვაში დანთქმულობას, საცოდავ და მტკივნეულ, ადამიანისთვის დამამცირებელ და შეურაცხმყოფელ მდგომარეობას. ასევე, ცოდნაში ინფორმაციებით გაჯერებულობას კი არ გულისხმობს ჩვენსავით, არამედ – სინათლეს, იოანე დამასკელის დარად. გვახსოვს სქოლასტიკის ამ მამამთავრის ცნობილი ფრაზა: „ცოდნა სინათლეა, უმეცრება – სიბნელე“. ცოდნა ფიხტეს ესმის მიზნის გაცნობიერებად, სიჯანსაღედ, ღვთაებრივ სიკეთედ, ადამიანის სიამაყედ და ხსნად; დაახლოებით იმად, რაც ნეტარებაა შუა საუკუნეების მისტიკოსი ბერისთვის.

ამიტომ გასაკვირი არაა ამ ამონარიდში მეცნიერული და რელიგიური ტექსტების ერთმანეთში შერევა. ინსტინქტის, გრძნობის, გონების, არცოდნის და ცოდნის გვერდით ისმის „ცოდვა“, „გამართლება“, „განწმენდა“. ერთმანეთის გვერდით სუნთქავს სრულიად სხვადასხვა წარმომავლობის და შინაარსის ტერმინები, ცნობიერების „საერო“ და „სასულიერო“ ფენები.

ფიხტე, ფრიდრიხ შლაიერმახერის მსგავსად, რელიგიურად ალტკინებული მოაზროვნეა. მაგრამ მისი ეს „რელიგიურობა“ სრულიად მიუღებელია ოფიციალური ეკლესიისთვის. ხოლო მისი უფროსი თანამედროვე, უაღრესად კოლორიტული ფიგურა ჰერდერი, გაურბის ეკლესიისგან ბრალდებას და გაღიზიანებული იშვერს ხელს ფიხტესკენ – ჩემში ათეიზმს ეძებთ, ნამდვილი ათეისტი კი ცხვირწინ დაგიდითო.

ძნელი არაა თითოეული ეპოქისთვის ადგილის მიჩენა მსოფლიო ისტორიის პროცესში, ფიხტეს სქემის მიხედვით. პირველ ეპოქაში ისტორია ჯერ არ დაწყებულა, რადგან სუფევს უმანკოებისთვის დამახასიათებელი უძრაობა. ფიხტე მას ისტორიამდელ მდგომარეობას, კაცობრიობის პრეისტორიას უწოდებს. მეხუთე ეპოქაც მას ჰგავს იმით, რომ კაცობრიობა ისევ უბრუნდება უძრაობის ხანას. ოღონდ ამჯერად მიზეზია სხვა – მიღწეულია გონების სრული ბატონობა თავისუფლების მეშვეობით და დამდგარია ისტორიის საბოლოო ეტაპი. ეს ისტორიის-შემდგომი ხანაა, პოსტისტორიაა. ისტორია, ამ სიტყვის საკუთრივი მნიშვნელობით, დასრულდა, აღარ არსებობს.

ისტორია პრეისტორიიდან პოსტისტორიაზე გადასვლის პროცესია. ეს მოძრაობა იწყება ისტორიის ზემოხსენებულ მეორე ეტაპზე, რაც ისტორიის ნამდვილი დასაწყისია, ხოლო მთავრდება ისტორიის მეოთხე ეტაპზე, რაც ისტორიის დასასრულის დასაწყისია.

რა მივიღეთ? – ცნობილი წრე, რაც მერე შთამბეჭდავად გაიშლება ჰეგელის ფილოსოფიაში და განვითარების სამწევროვანი სქემის სახელით დამკვიდრდება გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში. მართლაც, განვითარება წარ-

მოუდგენელია დასაწყისისა და დასასრულის გარეშე. თუ რაღაც არ იწყება, ის არც განვითარდება. მაგრამ თუ ეს „რაღაცა“ არ დასრულდა, განვითარება არც მაშინ მოხდება.

სრულიად ნათელია, რომ აქ უცნაური წინააღმდეგობაა ჩაბუდებული. ერთი მხრივ, განვითარება მოცემული მდგომარეობიდან გამოსვლაა, და თითქოს საქმე, გარკვეული აზრით, „წინ მიდის“. მაგრამ, მეორე მხრივ, მოცემული მდგომარეობიდან გამოსვლის მიზანი საკუთარ თავში ღრმად ჩასვლა და შეღწევაა, თავისი თავის სრულად გაშლა და განტოტვა. აი ამ აზრით, განვითარება უკან დაბრუნება და სწორედ წინსვლის აღკვეთაა. ამ მოძრაობის გეომეტრიული გამოსახულება წრეა, რის გამოც განვითარება წრიულობას მოიცავს.

ფიხტე, ისევე როგორც ცოტა მოგვიანებით მისგან გამოსული ჰეგელი, ხატავს განვითარების, ჩვენს შემთხვევაში, ისტორიული პროცესის, წრიულ სურათს. დასასრული დასაწყისთან დაბრუნებაა, ოღონდ – ახალ დონეზე. ეს არის გზა, „ოდისეა“, რის შესახებაც გულუბრყვილოდ მოგვითხრობს ჰომეროსი ოდისეესის თავგადასავალში.

ცბიერი ოდისეესი გამოდის მშობლიურ ქალაქ ითაკიდან ანუ „უმანკო უძრაობიდან“ ისტორიის თემშარაზე, მოიხილავს ქვეყნიერებას, აღივსება გამოცდილებითა და სიბრძნით და ისევ მშობლიურ ითაკას უბრუნდება, ოღონდ – გამოცდილებითა და ცოდნით გამდიდრებული, დაბრძენებული. ეს ჰომერულ პარადიგმა აშკარად იგრძნობა „გრეკომანიით“ შეპყრობილ მეთვრამეტე საუკუნის გერმანიაში, ვინკელმანიდან ჰოლდერლინამდე და ჰეგელამდე.

აი როგორ აგვიწერს ამ გზას ფიხტე: „მთელი ეს გზა, რასაც კაცობრიობა გაივლის საფეხურების ამ რიგში, პირველ საფეხურთან დაბრუნებაა; იმ საფეხურთან, სადაც იგი იდგა მთლად პირველად. ამოსავალთან დაბრუნებაა სწორედ მთელი პროცესის მიზანი. ეგაა, რომ ეს გზა თავისი ფეხით უნდა გაიაროს და თავისი ძალით უნდა აქციოს თავისი თავი იმად, რაც იყო იგი მისი ხელშეწყობის გარეშე. აი ამიტომ მან უნდა დაჰკარგოს თავისი თავდა-

პირველი მდგომარეობა“ (30, 229).

პირველი, რაც აქ თვალში გვეცემა, ტელეოლოგიზმია. ამით ფიხტე არსებითად განსხვავდება ჰერდერისგან. უკანასკნელი კაცობრიობის ისტორიას ბუნების ისტორიის ნაწილად წარმოგიდგენდა, რითაც ეწინააღმდეგებოდა რუსოსა და კანტს. პირველს ისტორია ცთომილებათა ჯაჭვად, უმეტესწილად, ბუნების საწინააღმდეგო პროცესად წარმოუდგებოდა. მეორეს კი არამეცნიერულ მიდგომად, კერძოდ, ბუნებისმეტყველებისა და „ნატურფილოსოფიის“ აღრევად მიაჩნდა ბუნების ფილოსოფიური განხილვა.

სრულიად საპირისპიროა ფიხტეს მიდგომა. ჰერდერისა და ფიხტეს ეს დაპირისპირება დეტერმინიზმისა და ტელეოლოგიზმის დაპირისპირების კლასიკური ნიმუშია. ფიხტეს თანახმად, „ისტორიული პროცესი განიხილება ტელეოლოგიური თვალსაზრისით, რასაც ფიხტე თავიდანვე დაგვპირდა. ყოველი შემდგომი საფეხური წინას შედეგი კი არაა, არამედ მიზეზი. კაცობრიობამ დაჰკარგა თავისი თავდაპირველი მდგომარეობა უმანკოებისა არა რალაც მიზეზით, არამედ რალაც მიზნით, რალაციისთვის. ეს „რალაცა“ ისტორიის საბოლოო მიზანია, რისი გაგებაც, ფიხტეს თანახმად, ისტორიული განვითარების ყოველი ცალკეული ეტაპის შემეცნების პირობაა“ (11, 231-232).

მეორე, რაც აქ შენიშვნის ღირსია, ისტორიის დასასრულის იდეაა. მეხუთე ეტაპზე ისტორია დასრულდება. დასასრულის გარეშე განვითარებას, უბრალოდ, ვერც გავიაზრებდით. მაგრამ ამავე დროს ეს დასასრული განვითარებას უარყოფს და წერტილს უსვამს.

იქმნება პარადოქსული მდგომარეობა, რაც მოხერხებულად გამოიყენა ლევ ტოლსტოის „კროიციერის სონატის“ გადარეულმა და პირქუშმა გმირმა ისტორიის უარსაყოფად, თავისი ისტორიული პესიმიზმის ეჭვმიუტანელ საბუთად: „თუ არავითარი მიზანი არაა, – მსჯელობს პოზდნიშევი, – თუკი სიცოცხლე სიცოცხლისთვისვე მოგვცემია, ჩალად არა ღირს იგი. თუ ასეა, მაშინ შოპენჰაუერები და ჰარტმანები, აგრეთვე ბუდიტები, არა სტყუიან. ხოლო

თუ სიცოცხლეს მიზანი აქვს, მაშინ ცხადია, რომ სიცოცხლე უნდა დასრულდეს მიზნის მიღწევისთანავე" (29, 343).

ეს, კაცმა რომ თქვას, უძლეველი არგუმენტი მწყობრად და უზადოდ გაშალა შოპენჰაუერმა. ფიხტე აშკარად ითვალისწინებს მას და ცდილობს მის გაბათილებას იმ წესით, რასაც შოპენჰაუერი „ჰეგელიანურ სოფიზმებს“ უწოდებდა.

ფიხტეს არგუმენტი, დაახლოებით, ასეთია: მისი სქემა იდეალური კონსტრუქციაა, ემპირიული პროცესის გასაგებად მოხმობილი. ისტორიული განვითარების მიზანი მხოლოდ უსასრულო პროცესში მიიღწევა. არცერთი დასრულებული დრო, როგორი ხანგრძლივიც უნდა იყოს იგი, არ კმარა გონების იდეალის განსახორციელებლად.

ვფიქრობთ, ეს მაინც „სოფიზმია“. აკი გვარწმუნებენ, რომ სამყაროში გონება ბატონობს. მაშინ საიდანღა აქვს ემპირიას იმხელა ძალა, რომ პრინციპულად გამორიცხოს გონებისეული ვითარება, ანუ იმისი დასრულება, რაც გონებისთვის იმთავითვე დასრულებულია?

ან „არსი და აზრი ერთი და იგივეა“, როგორც „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებაში“ გვარწმუნებენ, და მაშინ გონებაში დასრულებული ისტორია ემპირიულადაც დასრულდება; ან ეს პროცესი უსასრულოდ გაგრძელდება დროში, როგორც ისტორიის ფილოსოფიაში გვიხსნიან, და მაშინ აზრი და არსი არაა ერთი და იგივე. არსში ყოველთვისაა რაღაცა, აზრის შეუსაბამო, მისი სანინააღმდეგო. ეს კი ირაციონალურის აღიარებაა, რაც სრულიად მიუღებელია ფიხტესთვის.

6. პრეისტორიული მდგომარეობა

კაცობრიობის ისტორია ფიხტეს ესმის მიზნისკენ სვლის პროცესად. ამგვარ სვლას წინ უსწრებს ხანგრძლივი მდგომარეობა, როცა ადამიანები ცხოვრობენ ბუნებრივი ცხოვრებით, მიზეზობრივი აუცილებლობით. მათი ცხოვრება ისევე კანონზომიერად და ბუნებრივი

აუცილებლობით მიედინება, როგორც მცენარეებისა და ცხოველებისა.

ამ დროს ადამიანები ბუნების ნაწილივით არიან და მათ არა აქვთ საკუთარი დამოკიდებულება თავისსავე ცხოვრებასთან. მათ აქვთ ცნობიერება, მაგრამ არა აქვთ თვითცნობიერება; აქვთ მიზნები, მაგრამ არ შეუძლიათ ამ მიზნების შემეცნება და შეფასება. დრო, ცხადია, გადის, მაგრამ ერთსა და იმავეს იმეორებს; თითქოს არც გადის, წრეში ტრიალებს. არის წინააღმდეგობანი, მაგრამ ისინი არ სცილდება საყოფაცხოვრებო შეჯახებებს, არ მოიცავს დადგენილ წესებთან მიმართებას და მათთან შეჯახებას. ადამიანი, ფაქტიურად, არ იცნობს საკუთარ თავს და მას არსებითად არ განასხვავებს სხვებისგან.

ეს ადამიანის პრეისტორიაა. იგი, ღრმა ადამიანურ კოლიზიათა არარსებობის გამო, გამოირჩევა განსაკუთრებული ხანგრძლიობით. არა ჩანს ძალა, მისი ადგილიდან დაძვრა რომ შეეძლოს. ამიტომ ცხოვრება არსებითად არ იცვლება და ისტორია არ იწყება.

ასეთ პირობებში ისტორიის დაწყება იმდენად წარმოუდგენელი ჩანს, რომ მისი ახსნა ისტორიის ფილოსოფიის უძნელეს პუნქტად გამოიყურება. ამ სიძნელემ ფიხტე მიიყვანა ფანტასტიურ ჰიპოთეზამდე, რასაც მეოცე საუკუნის რუსი ემიგრანტი ფილოსოფოსი ემილ ლასკი ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფიისადმი მიძღვნილ გამოკვლევაში „წმინდა ლოგიკური პრობლემის ფანტასტიურ მითოლოგიზაციას“ უწოდებს.

მთელი ეს სიძნელე წინ დაგვიდგება, თუკი უფრო ახლოდან შევხედავთ კაცობრიობის პრეისტორიის პრობლემას. ფიხტემდე ეს საკითხი არსებითად განიხილეს დასავლეთის გამოჩენილმა ფილოსოფოსებმა. საგანგებოდ უნდა გამოვყოთ ჰობსი და რუსო, რადგან მათ შემოგვთავაზეს ერთმანეთისგან სრულიად განსხვავებული ორი ვერსია; ხოლო ამ ვერსიებმა განსაკუთრებული ადგილი ჰპოვეს ფიხტეს თეორიაში.

თომას ჰობსი პრეისტორიის საკითხის დასმისას დასავლური ფილოსოფიის ტიპურ წარმომადგენლად გამოიყ-

ურება. პრეისტორიას იგი „ადამიანის ბუნებრივ მდგომარეობას“ უწოდებს. მას აინტერესებს, თუ როგორია ადამიანი ბუნებით. ამის გაგება სწადია, რათა გამოიყენოს იგი ადამიანთა საზოგადოების სწორად მართვისთვის.

ამ საკითხის გამოკვლევისას ჰობსი, ისევე როგორც სხვა იმდროინდელი ფილოსოფოსები, ნაკლებად ემყარებოდა მდიდარ ეთნოგრაფიულ მასალებს. ეს უფრო მისი ხასიათის ინდივიდუალური ნიშნების, აგრეთვე იმდროინდელი ეპოქის ისტორიული მოვლენების განზოგადება იყო.

ინგლისელი ფილოსოფოსის ბავშვობამ და ყრმობამ საშინელი სამოქალაქო ომის, კერძოდ, მეფისა და პარლამენტის ხანგრძლივი დაპირისპირების ვითარებაში ჩაიარა. ამ სამოქალაქო ომმა ღრმა დაღი დაასვა მის ცხოვრებას და ჩამოუყალიბა სიძულვილი დემოკრატიის მიმართ. ხოლო უკანასკნელის ბოროტებას იგი ხსნიდა ადამიანის აგრესიული ბუნებიდან. ადამიანი, ბუნებით თვისით, აგრესიული, თავდამსხმელი, მტაცებელი არსებაა, რის გამოც საზოგადოების მართვა უნდა დაემყაროს ხალხის დათრგუნვას.

აქედან ცხადია, რომ ჰობსს პრეისტორია, ადამიანის თავდაპირველი, ბუნებრივი მდგომარეობა ესმის საყოველთაო, აულაგმავ ბრძოლად ინდივიდებს შორის. მაღალი ლიტერატურული გემოვნების ფილოსოფოსმა ამას უწოდა *Bellum omnium contra omnis!* („ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ“). თან დაიმონმა ცნობილი ლათინური სენტენცია: *Homo homini lupus est!* („ადამიანი ადამიანისთვის მგელია“).

ჰობსი, მაკიაველის მსგავსად, ადამიანის ეგოისტური ბუნების დაშვებიდან ამოდის. ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობა თავდაცვა და ამ მიზნით თავდასხმაა; საკუთარი თავისუფლების შენარჩუნება და სხვებზე გაბატონების ნადილია. ამით იმთავითვე უარყოფილია პლატონისა და არისტოტელეს აზრი ადამიანის ვითარცა საზოგადოებრივი არსების შესახებ. ადამიანი არააო „*Zoon politikon*“ – ეკამათება ის არისტოტელეს.

ადამიანის მიზანი სხვა ადამიანებთან თანამშრომ-

ლობა კი არაა, არამედ მათზე გაბატონება. ეგოიზმი უსაზღვროა, რადგან ადამიანს ნათლად და დამაჯერებლად მხოლოდ საკუთარი არსებობა და მნიშვნელობა ესმის. ამიტომ ბუნებრივ მდგომარეობაში თითოეული ადამიანი თავისი მოქმედების ერთადერთი კანონმდებელია და თითოეულს ყველაფრის უფლება აქვს. ამ უფლების გამოყენება მხოლოდ ძალაზე ჰკიდია.

აქედან გამომდინარეობს ადამიანთა ურთიერთობების ქვემდებარე აქტი – „ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ“. ჰობსს მოსწონს ძველი ლათინური ნაკვესი „ადამიანი ადამიანისთვის მგელია“. ეს ნაკვესი, როგორც ის ფიქრობს, ზედგამოჭრილია ადამიანთა ბუნებრივი მდგომარეობის მიმართ.

ჰობსის ამ ამოსავალმა დებულებამ თავისებურად უბიძგა შემდგომში დიდ ინგლისელ მეცნიერს ჩარლზ დარვინს არსებობისთვის ბრძოლის ბიოლოგიური თეორიის ჩამოყალიბებისკენ. მან თითქოს განაზოგადა ჰობსის დებულება მთელი ცოცხალი სამყაროს მიმართ. უფრო ადრე ბერძენი ფილოსოფოსი ჰერაკლიტე ამტკიცებდა ბრძოლის საყოველთაოობას. მას მთელი ქვეყნიერება ბრძოლის შედეგად მიაჩნდა, ხოლო მშვიდობა მებრძოლ მხარეთა „წუთშესვენებად“ ეჩვენებოდა.

ჰობსი ფიქრობს, რომ ადამიანთა ბუნებრივი განწყობა ერთმანეთის მიმართ გამანადგურებელია. ისინი მოსპობდნენ კიდევ ერთმანეთს, საქმეში გონება რომ არ ერთვებოდეს. ადამიანი გონიერი არსებაა. ის წინასწარ ითვალისწინებს თავისი ქცევის მოსალოდნელ შედეგებს. საყოველთაო ეგოიზმმა და გონების მიერ მისი შედეგების გათვალისწინებამ ადამიანები ზავის დადებამდე, ხელშეკრულებამდე მიიყვანა. ასე მიდის ჰობსი თავის სახელგანთქმულ „ხელშეკრულების თეორიამდე“, რის მერეც „ხელშეკრულება“ მოარულ ცნებად იქცა დასავლეთის პოლიტიკურ მოძღვრებებში და, საერთოდ, პოლიტიკურ ცხოვრებაში.

პლატონისა და არისტოტელეს საწინააღმდეგოდ მტკიცდება, რომ ადამიანთა გაერთიანებას საზოგადოებად

საფუძვლად უდევს არა საზოგადოებაში მოღვაწეობის ზნეობრივი მონოდება, არამედ მდაბალი ეგოისტური მოტივი, კერძოდ, ერთმანეთის შიში. ადამიანები ერთმანეთის შიშით დებენ ხელშეკრულებას. უკანასკნელი ჰკვეცავს მათ ბუნებრივ უფლებებს. მაგრამ ამითვე იქმნება განუსაზღვრელი უფლებებით აღჭურვილი ერთგვარი ხელოვნური სუბიექტი – სახელმწიფო.

როგორც ლმერთმა შეჰქმნა ადამიანი, ბიბლიის თანახმად, ისე ადამიანები ჰქმნიან ამჯერად ერთგვარ ხელოვნურ არსებას და სულს შთაბერავენ მას საკუთარი ბუნებრივი უფლებების მისთვის გადაცემით. ხელშეკრულება და შეთანხმებანი ღვთაებრივ შემოქმედებას ედრება. ამ ხელოვნურად ხელდასხმულ არსებას მწერლობაში კარგად განაფული ჰობსი ბიბლიურ სახელს – ლევიათანს არქმევს.

ასე ესმის ჰობსს ადამიანთა საზოგადოების წინაისტორია და აქედან ისტორიაზე გადასვლა – პირველი ისტორიული აქტი. ეს აქტი „ზღვის აპოკალიფსური ურჩხულის“ – ლევიათანის შექმნა და ადამიანებზე მისი გაბატონებაა.

პრეისტორიისა და აქედან ისტორიაზე გადასვლის სულ სხვა სურათი წარმოადგინა ჟან ჟაკ რუსომ. ისიც, ახალი დროის დასავლურ ფილოსოფიაში გაბატონებული თვალსაზრისის კვალად, საზოგადოების ახსნისას ერთმანეთისგან განცალკევებული ინდივიდების ცნებიდან ამოდის. ადამიანთა ცხოვრება თავიდან საზოგადოებრივი არ ყოფილა. ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობა საზოგადოების გარეშე ყოფნა იყო. როგორ უყურებდნენ ადამიანები ამ დროს, ესე იგი, ბუნებრივ მდგომარეობაში ერთმანეთს?

რუსოს პასუხი ძლიერ განსხვავდება ჰობსისეულისგან და ლოკისას ჰგავს: „ბუნებრივ მდგომარეობაში ჩვენი თავდაცვითი ზრუნვა არანაირად არ ვნებს სხვათა ინტერესებს... მაშასადამე, ეს მდგომარეობა ნამეტნავად უწყობს ხელს მშვიდობას და საუკეთესოდ შეეფერება ადამიანთა მოდგმას“ (28, 55).

რუსომ, ცხადია, იცის, რომ თავდაცვა ზოგჯერ თავდასხმასაც მოითხოვს. მაგრამ თავდასხმა არაა მთავარი და პირველადი ადამიანთა ურთიერთობებში. ის მეო-

რეული და პირობითია. ამიტომ „ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ“ არ გამოხატავს ადამიანთა ბუნებრივი მდგომარეობის არსს.

ფრანგი მოაზროვნე უსაყვედურებს ჰობსს – მან ვერ შენიშნაო ხასიათის ერთგვარი სირბილე, რაც ადამიანსა და თვით ცხოველსაც კი ახასიათებს. ეს თანალმობის უნარია და განაპირობებს ყველა ზნეობრივ სიქველეს. თანალმობა რუსოს მიაჩნია ზნეობის ქვაკუთხედად. ცოცხალ არსებებს, მათ შორის ადამიანებს, თავის თავზე ზრუნვა წარმართავთ. მაგრამ უკანასკნელს ბუნებრივად ეწინააღმდეგება და გარკვეულწილად არბილებს თანალმობის გრძნობა.

რუსო, განმანათლებელთა საწინააღმდეგოდ, ამტკიცებს, რომ გონება ეწინააღმდეგება ამ გრძნობას. გული აერთიანებს, გონება აცალკევებს. ის ადამიანს თავის თავში ჰკეტავს და უგრძნობს ხდის სხვებისადმი. ამიტომ გონების ისტორიული განვითარება ზნეობრივ უკუსვლას იწვევს. დიჟონის აკადემიის მიერ პრემირებულ ნაშრომში „ნარკვევი მეცნიერებათა და ხელოვნებათა შესახებ“ რუსომ მეცნიერებისა და ტექნიკის წინსვლა ადამიანის ზნეობრივი დაცემის მიზეზად გამოაცხადა.

აქედან გამომდინარეობს ეგრეთწოდებული „კეთილშობილი ველურის“ თეორია. იმხანად ინგლისში გატაცებული იყვნენ ახალი დროის ნამდვილი ოდისევსის – რობინზონის თემით. ამ რობინზონადებით ინგლისური პოეზია ებრძოდა სამრეწველო ცივილიზაციის მოძალებას. ეტყობა, ეს მოძრაობა რუსოს არ გამორჩენია მხედველობიდან. მას მუდამ ესმოდა ბუნების თავანკარა ხმა, რაც კაცობრიობას შორეული წარსულისკენ უზმობს ხოლმე. მას სჯეროდა, რომ „ბუნებრივი მდგომარეობა“ იდილიაა, ხოლო ველური ადამიანი – კეთილშობილი. იმას გულისხმობდა, რასაც ჩვენი აკაკი წერეთელი – მთიელი პრიმიტივის დახასიათებისას:

„ერთი ვინმე ახალგაზრდა
აფხაზია, ამ მთის შვილი,
რთულ ცხოვრების უარმყოფი,

მცირედითაც კმაყოფილი.
კარგი თოფი, კარგი ხმალი,
კარგი ცხენი და ნაბადი!
რას ინატრებს სხვას, ამის მეტს
კაცი მისებრ დანაბადი?"

დიახ, ველური მცირედითაც კი კმაყოფილია და, მაშასადამე, სხვა ადამიანებისადმი მტრობის ნაკლები საფუძველი აქვს. ადამიანებს შორის უთანასწორობა აქ თითქმის შეუმჩნეველია. კერძოდ, ეს „ბუნებრივი უთანასწორობაა“.

აი ეს იდილიაა პრეისტორია. მაგრამ ადამიანის მისწრაფებამ გაუმჯობესებისკენ, მოთხოვნილებათა ზრდამ, კერძო საკუთრების წარმოშობამ და სახელმწიფოს შექმნამ გამოიწვია პრეისტორიიდან გამოსვლა. ესაა პირველი ისტორიული აქტი, საიდანაც დაიწყო კაცობრიობის ისტორია.

ჰობსის და რუსოს ურთიერთსაწინააღმდეგო თეორიები თავისებურად მორიგებულია ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფიაში. აქედან ჩანს, რომ ფიხტე ამ ურთიერთსაწინააღმდეგო თეორიებიდან ერთერთს კი არ ემხრობა, არამედ ნაწილობრივ იზიარებს თითოეულს და ასევე ეწინააღმდეგება ორივეს. ჯერ ვნახოთ, თუ რაში ჩანს ფიხტეს თანხმობა რუსოსთან და უთანხმოება ჰობსთან.

ფიხტეს ამოსავალი მეტაფიზიკური პრინციპია გონების ბატონობა სამყაროში. მეტ-ნაკლებია ეს ბატონობა, როგორც ამას განვითარების ფილოსოფია მოითხოვს, მაგრამ უგამონაკლისოა, როგორც რაციონალიზმი ითხოვს. ამიტომ ვერც კაცობრიობის ისტორიის დასაწყისის წარმოვიდგენთ გონების ბატონობის გარეშე. გონება ბატონობს პრეისტორიულ ხანაშიც და ისტორიის ბოლოშიც. განსხვავება ისაა, რომ პირველ შემთხვევაში გონება ბატონობს ადამიანთა საგანგებო ძალისხმევისა და თავისუფლების გარეშე, მეორე შემთხვევაში კი – თავისუფლების მეშვეობით. წინსვლა გონების წარმოშობაში კი არ მდგომარეობს, – ასეთი რამ შეუძლებელია, – არამედ გონების

სულ უფრო სრულად გამოვლენაში, მის განთავისუფლებაში შემეცნების საშუალებით.

ამგვარად, პრეისტორიაც გონების მეუფებაა, ოღონდ გონებას ამ დროს არა აქვს თავისი თავი შემეცნებული და, მაშასადამე, განთავისუფლებული. ამიტომ ის ედრება გარედან მაიძულებელ ძალას, გარეგან კანონს, ინსტინქტს. ფიხტე გონების პრეისტორიულ მდგომარეობას გონივრულ ინსტინქტს უწოდებს. ამ დროს ადამიანები დაჯილდოებულნი და აღჭურვილნი იყვნენ გონივრული ინსტინქტით.

აი პუნქტი, საიდანაც გამოჰკრთის რუსოს „კეთილშობილი ველური“. ფიხტეს პრეისტორიული „ნორმალური ხალხის“ წარმომადგენელი და რუსოს „კეთილშობილი ველური“ ერთნაირად გონიერნი არიან. განსხვავება ისაა, რომ ეს გონიერება რუსოს მიაჩნდა ჯანსაღ, ბუნებრივ, სრულყოფილ გონიერებად; ფიხტე კი ფიქრობს, რომ ეს მხოლოდ პრეისტორიული გონიერებაა, რაც დახვეწას, განვითარებას, შემეცნებით გამდიდრებას და შინაგანი თავისუფლების მოპოვებას საჭიროებს.

რუსოსთვის იგი იდეალია, რასაც კაცობრიობა უნდა დაუბრუნდეს. გვახსოვს ვოლტერის მწარე ირონია ამის გამო: მე უკვე ბებერი ვარ და ოთხზე დგომა გამიჭირდება. რუსო ახალგაზრდაა და მან სცადოსო.

ფიხტეს სიმპათიები წარსულის მიმართ ბევრად უფრო ზომიერია და იგი არ გააღიზიანებდა ვოლტერს. ფიხტესეულ პირველყოფილ „ნორმალურ ადამიანს“ აქვს ჯანსაღი ბუნება და გონიერება, მაგრამ ეს ჯერ კიდევ შორსაა ადამიანის იდეალისგან. ადამიანის საუკეთესო მდგომარეობა მომავალში გველოდება. ფიხტე ამას ჰქადაგებს და ამიტომ მომავლის მაცნეა, წინასწარმეტყველია.

მაგრამ მის წინაშე სხვა სიძნელე დგება: საიდან უნდა გაჩნდეს განვითარების წყარო ამ იდილიაში? რამ უნდა მისცეს ისტორიას პირველი ბიძგი? რა არის პირველი ისტორიული აქტი? პასუხი ჯერ კიდევ მოსაძებნია. მაგრამ ფიხტეს გამზადებული აქვს მეთოდი მის მოსაძებნად. ეს მეთოდი დევს გერმანელი ფილოსოფოსების ერთგვარ ჰერ-

აკლიტურ სულისკვეთებაში – „დიალექტიკაში“. პირველი ბიძგის როლი წინააღმდეგობამ უნდა შეასრულოს.

მაგრამ საიდანღა უნდა შემოვიდეს წინააღმდეგობა უღრუბლო იდილიაში? ფიხტემ მტკიცედ აირჩია ასეთი გზა პასუხისკენ: გონივრული ინსტინქტი თანაბრად როდია განაწილებული პირველყოფილ ხალხებში. ის მხოლოდ ერთადერთი, „ნორმალური ხალხის“ თვისებაა. სხვები კი იმდენად მცირე ხარისხით შეიცავენ მას, რომ მათი ინსტინქტები პრაქტიკულად უგნურებას ედრება. მათში გონება ისეა დაშორებული თავის თავს, რომ ეს ინსტინქტები გონების საწინააღმდეგო ვნებებად უფრო ჩაითვლება, ვიდრე გონიერებად. ესენი არაკეთილშობილი ველურებია.

აი ამით ფიხტე დადებითად ეხმაურება ჰობსის ჰიპოთეზას – ეს ადამიანები ვნებებით არიან მოცულნი და განუწყვეტლად ემტერებიან ერთმანეთს, ომის მდგომარეობაში ცხოვრობენ. მათი ურთიერთობა სწორედ ჰობსის აფორიზმებით უნდა აღიწეროს: „ადამიანი ადამიანისთვის მგელია“ და „ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ“.

ფიხტეს მიხედვით, „...არაფრისგან არაფერი წარმოიშობა და უგუნურებას არ ძალუძს იქცეს გონებად. ამიტომ ადამიანთა მოდგმა თავის უძველეს თაობებში უნდა ყოფილიყო სრულიად გონივრული, ყოველგვარი ძალისხმევისა და თავისუფლების გარეშე, თავისი არსებობის ერთ პუნქტში მაინც“ (30, 349).

ბევრი თავისმტვრევა, ვფიქრობთ, საჭირო არაა. პრეისტორიულ ხანაში, ეტყობა, ჭარბობს ჰობსის „მგლები“, მაგრამ მათ შორის რუსოს „კეთილშობილ ველურთა“ ტომი სახლობს. ადამიანთა ამ ორი ტიპის შეხვედრა შემთხვევათა ჯაჭვზე ჰკიდია. ერთხელაც ისინი შეხვდებიან ერთმანეთს და დაიწყება ისტორია. ფიხტეს ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, დაიწყება კაცობრიობის ისტორიის მეორე საფეხური.

7. „ისტორიის დასაწყისი“

ისტორიის დასაწყისი მოსდევს პრეისტორიულ ხანას. უკანასკნელში „ნორმალური ხალხი“ და „ველური ტომები“ ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად ცხოვრობენ, რის გამოც ისტორიისთვის საჭირო წინააღმდეგობა არ არსებობს და ამიტომაც ორივე მხარე ისტორიის გარეთ ცხოვრობს. როგორც მცენარეებსა და ცხოველებს არა აქვთ ისტორია, ისე – ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად მცხოვრებ ამ მხარეებსაც. მათთვის „ყოველი დღე... გადიოდა ინსტინქტურად, ზუსტად ისე, როგორც სხვა დღეები და ერთი ინდივიდუალური სიცოცხლე არ განსხვავდებოდა მეორისგან“ (30, 350).

ისტორიის დასაწყებად მათი შეხვედრა და აქედან წარმოშობილი წინააღმდეგობა იყო საჭირო. „აუცილებელი იყო, რომ ნორმალური ხალხი რაღაც შემთხვევას გამოედევნა მის მიერ დაკავებული ადგილიდან და გაეფანტა უკულტურო ხალხებს შორის. მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლებოდა დაწყებულიყო ადამიანთა მოდგმის თავისუფალი განვითარების პროცესი და მასთან ერთად – მისი თანმხლები, რაღაც ახლისა და მოულოდნელის მაუწყებელი ისტორია...“ (30, 351).

ასე შემთხვევით ეჯახება ერთმანეთს „ჰობსის საზოგადოება“ ანუ „მგლები“, ერთი მხრივ, და „რუსოს საზოგადოება“ ანუ კეთილშობილი რობინზონადები, მეორე მხრივ – პარასკევა და რობინზონი, ველურობა და კულტურა, უგუნურება და გონება. ეს იყო პირველი ისტორიული ფაქტი, ისტორიის დასაწყისი.

თითქოს „მეცნიერების შესახებ მოძღვრება“ აიღეს და პირდაპირ მიუყენეს ისტორიის პროცესს. აკი აქაც, „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებაში“, ანუ ფიხტეს „პირველ ფილოსოფიაში“ განვითარების საწყისად წინააღმდეგობა მოგვევლინა. ეს იყო „მე“-სა და „არამე“-ს წინააღმდეგობა. სანამ „მე“ თავის თავშია, განვითარება უბრალოდ შეუძლებელია. მით უფრო შეუძლებელია განვითარება

„არამე“-ში, მატერიაში. განვითარება იწყება მხოლოდ „მე“-სა და „არამე“-ს დაპირისპირებიდან, წინააღმდეგობიდან. „მე“ ვითარდება იმ მხრივ, რომ შეიმეცნებს თავის თავს და თავს აღწევს ილუზიას; იმ ილუზიას, თითქოს მას რაიმე ბორკავდეს გარედან. სინამდვილეში ხომ ის თვითონვე იბორკავს თავს იმით, რომ არა აქვს შემეცნებული თავისი თავი.

„არამე“ კი ამ დაპირისპირებისგან ვითარდება იმ მხრივ, რომ იქცევა „მე“-დ, „თავისთავად არსებობიდან“ გადადის „თავისთვის არსებობაში“. ესაა მეტაფიზიკური ისტორიის მთელი შინაარსი, რაც ცოტა მოგვიანებით გრანდიოზულად გაშალა ჰეგელმა.

ზუსტად იგივე სქემა დატრიალდა ისტორიაშიც. აქ ფიხტე მიმართავს ნაცად წესს და „მეცნიერების შესახებ მოძღვრების“ სპეკულატურ კონსტრუქციას იყენებს კაცობრიობის ისტორიის მიმართ. ხსენებულმა კონსტრუქციამ აქ მიიღო წარმოსახული ისტორიული რეალობის, კერძოდ, ნორმალური და ველური ხალხების ურთიერთობის სახე.

შეიქმნა ისტორიული ჰიპოთეზა, რაც ემპირიული ფაქტების შესწავლას არ ემყარება და, ამდენად, ვერ აკმაყოფილებს ისტორიის მეცნიერების მოთხოვნებს. მაგრამ ფიხტეს არცა აქვს ამის პრეტენზია, რადგან ის მკვეთრად განასხვავებს ფილოსოფიურ ისტორიას ემპირიული ისტორიისგან ანუ, როგორც თვითონ უწოდებს, ისტორიას – ქრონიკისგან. პირველის საგანია ისტორიის გონებაჭვრეტითი სტრუქტურა, მეორისა – ისტორიის ემპირიული ფაქტები. ერთიდან მეორეზე გადასვლა ფიხტეს შეცდომად და თვითნებობად მიაჩნია.

რუსო ისტორიის დასაწყისს კერძო საკუთრებისა და მასთან დაკავშირებული უთანასწორობის წარმოშობაში ხედავდა. ფიხტეც ამავე აზრს იცავს. ასევე ერთი აზრისანი არიან ისინი ისტორიის შემთხვევითი დაწყების შესახებ. მაგრამ მათ შორის განსხვავებაც აშკარაა. ფრანგი ფილოსოფოსი და მწერალი ფიქრობდა, რომ უთანასწორობის წარმოშობა და, მაშასადამე, ისტორიის დაწყება ველურობის წიაღშივე მოხდა, რაიმე გარეგანი ჩარევის

გარეშე. ფანტაზიის განვითარებამ და გაუმჯობესებისკენ სწრაფვამ ადამიანს მესაკუთრული ინტერესები გაუჩინა და, სამწუხაროდ, გარშემო არავინ აღმოჩნდა ისეთი, ვინც მას დაუშლიდა საბედისწერო ნაბიჯის გადადგმას და მის განზრახვას აღკვეთდა.

ფიხტე კი ფიქრობს, რომ ველურობას არ გააჩნია ისტორიული სულისკვეთება. ინტრიგა გარედან შემოვიდა. უთანასწორობა იმთავითვე არსებობდა და ეს, უპირველეს ყოვლისა, ინტელექტურ-ზნეობრივი უთანასწორობა იყო. ამ უთანასწორო მხარეების შემთხვევითმა შეხვედრამ უთანასწორობას ისტორიული სული შთაბერა და ისტორიის საწყისად აქცია. ამ მომენტიდან იწყება კაცობრიობის თანდათანობითი სვლა გონებისა და თავისუფლებისკენ.

„ეს თანდათანობითი აღმასვლა – ამბობს ფიხტე – ვერც უმანკოების მდგომარეობაში, ეგრეთნოდებული ნორმალური ხალხის ცხოვრებაში მოხდება და ვერც პირველდანყებითი უეულტურობის მდგომარეობაში, რადგან ამ საფეხურზე ადამიანები ცხოვრობენ თავისთავად, ზედმინევნით სრულყოფილ საზოგადოებრივ წყობაში და არ სჭირდებათ იძულება ან თვალყური. აქ თითოეული ადამიანი ბუნებრივად ასრულებს სამართლიან, მთელი საზოგადოებისთვის სასარგებლო საქმეს, თუმცაღა ამის შესახებ არც თვითონ ფიქრობს და არც სხვა ვინმე, მის მაგივრად...“

ასევე ნაკლებად შესაძლებელია აღწერილი ამაღლება აბსოლუტურ სახელმწიფომდე მეორე მდგომარეობაშიც, როცა ყველა თავისთვის ზრუნავს თავის პირველად ცხოველურ მოთხოვნილებებზე და ვერავინ მალღდება რამდენადმე უფრო მაღალ ცნებამდე. ამიტომ სახელმწიფოს განვითარება შეიძლება დაწყებულიყო და გაგრძელებულიყო მხოლოდ ჩვენი მოდგმის ორივე ნახევრის ერთმანეთთან შერწყმით მიღებული მოდგმიდან, ამ სიტყვის საკუთრივი მნიშვნელობით“ (30. 365-366).

ამ შერწყმას ისტორიულად ის უპირატესობა ჰქონდა, რომ „ნორმალურთა“ გონიერებას „ველურთა“ ენერგია და მოქმედებითობა მიემატა. ამან კი შესაძლებელი გახადა ადამიანის თავისუფალი გონიერება.

მართლაც, „გონიერული ინსტინქტის“ პრეისტორიულ ეპოქაში გონიერება ნაჩუქარივით იყო, ერთგვარ „ცხოველურ გონიერებასავით. პროტესტანტი ფილოსოფოსი ამას ნაკლად აფასებს, ეცოტავება იგი ადამიანისთვის. მას მეტი წარმოდგენა აქვს ადამიანზე – მიაჩნია ის არა მხოლოდ გონიერ, არამედ აგრეთვე თავისუფალ არსებად. ადამიანმა თავისი ნებისყოფით, შინაგანი ძალისხმევით, მხოლოდ თავისი დამსახურებით უნდა მოიპოვოს ის გონიერება, რაც ნაჩუქარივით ჰქონდა.

ფიხტე დარწმუნებულია, რომ მისი ეს აზრი სრულ თანხმობაშია ბიბლიასთან. იქაც ადამიანის განვითარებისთვის ცოდვით დაცემა და სამოთხიდან გაძევებაა ნათქვამი. ფიხტეს ეს სულისკვეთება მთლიანად გაიზიარა ჰეგელმაც. იგი ყოველთვის დადებითად აფასებდა „გველის როლს“ ცოდვით დაცემის მითში. გველი რომ არა, ადამიანები სამოთხის ჩიტებად დარჩებოდნენ და, არსებითად, არც იქნებოდნენ ადამიანები. ადამიანობა, ფიხტეს თმით კი, ისტორია მხოლოდ ცოდვით დაცემიდან იწყება.

ფიხტეს თვალსაზრისში მკაფიოდაა გამოკვეთილი კლასიკური გერმანული იდეალიზმის ერთერთი მთავარი იდეა ბოროტების მეტაფიზიკური მნიშვნელობის შესახებ. სიკეთისა და ბოროტების ეთიკური დაპირისპირება დიდი გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენლებს ცალმხრიობად ეჩვენებოდათ. ისინი ლაპარაკობდნენ მათი არა მხოლოდ დაპირისპირების, არამედ აგრეთვე ერთიანობის შესახებ. პირველი ვინრო ეთიკურ, მეორე კი ღრმა მეტაფიზიკურ მიდგომად მიაჩნდათ. ბოროტება, მეტაფიზიკური თვალსაზრისით, სწორედ დადებით როლს ასრულებს და, კაცმა რომ თქვას, არცაა ბოროტება. ის განვითარების წყაროა.

ამ აზრს დაბეჯითებით გახაზავდა კანტი „საყოველთაო ისტორიის იდეაში“ და ნაშრომში „რადიკალური ბოროტების შესახებ ადამიანში“. გოეთეც ამავე აზრისაა „ფაუსტში“. გვახსოვს მეფისტოს პარადოქსი: „მე ვარ ის ძალა, ვინც ბოროტს განიზრახავს, მაგრამ სიკეთე გამოსდის“.

ასეთი სულისკვეთება მჭიდროდ უკავშირდებოდა მაშინდელი ინტელექტუალური გერმანიის გატაცებას სპინოზათი. მაგრამ ბოროტების დიდი მეტაფიზიკა გერმანიაში უფრო ადრინდელი წარმოშობისაა. ის მკაფიოდ ჩანს „პირველი ტევტონი ფილოსოფოსის“ იაკობ ბოემეს მედიტაციებში და თვით მაისტერ ეკჰარტის მისტერიებშიც კი.

ისტორიული პროცესის ფიხტესეული აღწერა და ანალიზი, ისტორიის საზრისის ამგვარი გაგების გამო, ორი ესოდენ განსხვავებული საზოგადოების თანაარსებობის გააზრებას უტოლდება. როგორი შინაარსისაა ეს თანაარსებობა, ანუ როგორ მიმდინარეობს ისტორიული პროცესი, ისტორია?

ამ უცაბედი შერევის დროს და მერეც „ნორმალურ ხალხს“, ცხადია, თავისი გონივრული ინსტინქტი თან ჰქონდა. უნინ მას არ სჩვეოდა რეფლექსია ამ ინსტინქტის მიმართ, რადგან ბუნებრივი და ჩვეულებრივი საგნები საგანგებო დაკვირვებას არ საჭიროებს. მხოლოდ მდაბიოებთან შერევამ შეცვალა მათი მიმართება თავიანთი ინსტინქტებისადმი. მათ დაინახეს, რომ ველურებს ეს ინსტინქტი არ ეტყობოდათ. ამ ნიადაგზე „ნორმალურმა“ ადამიანებმა შეიმეცნეს თავიანთი უპირატესობა.

მათთვის აშკარა გახდა, რომ ველურთა ცნობიერება არ იყო საკმარისი თანაცხოვრებისთვის; აგრეთვე – ისიც, რომ მათ არ შეეძლოთ გონივრული ინსტინქტის გადმოღება და გამოყენება. ამიტომ აუცილებელი გახდა მათზე გაბატონება და უთანასწორობის დაწესება. გაბატონების მიზანი იყო არა ჩაგვრა, არამედ მცნებების მიცემა და დაძალება. ეს იყო ავტორიტარიზმი ისტორიის გარიჟრაჟზე. „ნორმალურებმა“ ავტორიტეტის მეშვეობით მოახვიეს თავზე ველურებს თავიანთი ზნე-ჩვეულებანი, საცხოვრებო მრწამსი და წარმოდგენები.

როგორი იყო ველურთა რეაქცია? სავსებით გასაგებია, რომ – მხოლოდ უარყოფითი. ველურებს პროტესტის გრძნობა გაუჩნდათ კულტურულ მოძალადეთა მიმართ, რაც სავსებით ბუნებრივია. ფიხტე გვარწმუნებს, რომ სწორედ ეს პროტესტი იყო გონების პირველი გამობრწყ-

ინება ველურთა ცნობიერებაში. მართალია, ველურები სწორედ გონებას უცხადებდნენ პროტესტს, მაგრამ პროტესტი თავისუფლების ნებაა. თავისუფლება კი ფიხტეს გონების და მხოლოდ გონების ატრიბუტად მიაჩნია.

გონებისა და თავისუფლების ამგვარი უცნაური გაიგივება ფიხტესთან, ისევე როგორც მოგვიანებით ჰეგელთან, მუდამ ერთ პრინციპს ემყარება: გონება სუბსტანციაა! ხოლო თუ ასეა, მაშინ თავისუფლება მის უპირველეს შინაარსად მოგვევლინება. აკი სუბსტანცია სწორედ საკუთარი თავის განმსაზღვრელია და, ამ აზრით, თავისუფალია.

თავისუფლება ფიხტეს ლექსიკაში გონებას უკავშირდება და უწყვილდება მხოლოდ სუბსტანციის ცნების მეშვეობით, სუბსტანციიდან. კერძოდ, თავისუფლება, თვითგანმსაზღვრელობად გაგებული, სუბსტანციის ატრიბუტია. ხოლო თუ გონება სუბსტანციაა, მაშინ თავისუფლება, იმავე ნესით და გზით, გონების ატრიბუტადაც გვევლინება.

ამას ასე დაბეჯითებით იმიტომ გავხაზავთ, რომ ჰეგელისშემდგომი ფილოსოფია გონებას, პირიქით, თავისუფლების სანინაალმდეგო ძალასთან, აუცილებლობასთან აიგივებს და თავისუფლების პირობად, შესაბამისად, გონებისთვის გვერდის ავლას მიიჩნევს. ასეა ნიცშეს, კირკეგორის, ბერდიაევის, შესტოვის ფილოსოფიებში.

როგორც ვხედავთ, ფიხტე, განსხვავებით განმანათლებლობის ძირითადი კურსისგან, ავტორიტეტს დადებითად აფასებს – მასში გონებისა და თავისუფლების მფარველ ძალას ხედავს. ძალადობა და ავტორიტარიზმი დიახაც გამართლებულია, როცა არ არსებობს არც განათლება და არც გონივრული ინსტინქტი. ასეთ პირობებში გონებას ძალა და მაიძულებელი სტრუქტურები სჭირდება თავისი კეთილი როლის შესასრულებლად. აქ კარგად ჩანს ფიხტეს ისტორიზმი და დიალექტიკა – ნებისმიერი საკითხის განხილვა მხოლოდ კონკრეტულ ისტორიულ პირობებში და არა აბსტრაქტულად, ზოგადად.

სწორედ გარეგანი ავტორიტეტის ძალდატანებას მო-

ჰყვება ის შედეგი, რომ „ველურებშიც ილვიძებს გონება. თავიდან ეს ახალგამოღვიძებული გონება ვლინდება ვითარცა ლტოლვა პირადი თავისუფლებისკენ; ლტოლვა, რაიც არასოდეს არ უფჯანყდება ველურისთვის სასურველ, მისი საკუთარი ინსტინქტიდან მომდინარე რბილ იძულებას, მაგრამ სამაგიეროდ აბობოქრდება მის უფლებებში შემოჭრილი უცხო ინსტინქტის წინააღმდეგ.

ამგვარი გამოღვიძების უამს გონება ამსხვრევს ჯაჭვებს არა გონივრული ინსტინქტისა საერთოდ, არამედ უცხო ინდივიდთა გონივრული ინსტინქტისა, გარედან მაიძულებელი ნესრიგის სახე რომ მიუღია. ამგვარად, ინდივიდის გონივრული ინსტინქტის გადაქცევა მაიძულებელ ავტორიტეტად – აი ის შუალედური საფეხური, რაც დევს გონებაზე ინსტინქტის ბატონობასა და ამ ბატონობისგან თავის დახსნას შორის“ (30, 227).

ასე შემოდის ისტორიის ფილოსოფიაში „მეცნიერების შესახებ მოძღვრების“ უმთავრესი ცნება – თავისუფლება. ეს უკანასკნელი გონების ნამდვილი ატრიბუტია. ისტორიაში კი გონება და თავისუფლება რამდენადმე უნდა დასცილებოდნენ ერთმანეთს, რათა ისტორია შემდგარიყო. ასეა, რადგან ისტორია ფიხტეს ესმის მოძრაობად გონივრული ინსტინქტიდან, ანუ თავისუფლების გარეშე არსებული გონებიდან თავისუფალ, განვითარებულ, საკუთარი თავის მცოდნე გონებამდე.

ნორმალურ ხალხს გონება ჰქონდა, თავისუფლება – არა. ისტორიის შინაარსი უნდა ყოფილიყო გონების შეერთება თავისუფლებასთან. სწორედ ეს გახადა შესაძლებელი ფიხტეს ფანტასტიურმა ვარაუდმა ორი ხალხის შესახებ. ერთი მხრივ, უნდა ეარსება ხალხს, ვისაც გონივრული ინსტინქტი ექნებოდა, მაგრამ თავისუფლება – ჯერ კიდევ არა. მეორე მხრივ კი, ხალხს, ვისაც გონივრული ინსტინქტი არ ექნებოდა და აუფჯანყდებოდა მის ძალადობას. აი რად დასჭირდა გერმანელ ფილოსოფოსს ჰობსი და რუსო ერთნაირად. მათი „დიალექტიკური მორიგება“ ისტორიის ფილოსოფიურად დაფუძნების საშუალებას იძლეოდა.

აქვე ჩანს თავისუფლების გერმანული გაგების თავისებურება, რაც გადამწყვეტ როლს ითამაშებს ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფიაში და მის ისტორიულ ბედში – თავისუფლებას, ერთ მხრივ, რაციონალურ-ინტელექტუალური, ხოლო მეორე მხრივ, ვოლუნტარული შინაარსი აქვს. თავისუფლების ინტელექტუალური მხარე მდგომარეობს კანონისადმი დაქვემდებარებაში. ოღონდ ეს არაა განსჯისეული კანონი, რაც ცალმხრივი და ფარდობითია. ეს გონებისეული კანონია, აბსოლუტური და მარად უცვლელი. იგულისხმება ზნეობრივი კანონი, რასაც მეტაფიზიკური შინაარსი აქვს და „ნამდვილი არსებობის“ პირობაა.

ფიხტე, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობს ზნეობრივ კანონს, რაც კანტს ჩაფიქრებული ჰქონდა მთელი კაცობრიობისა და სამყაროს მომწესრიგებელ კანონად. სწორედ ეს გამოსჭვივის მისი კატეგორიული იმპერატივიდან.

„ნორმალური ხალხი“ სწორედ ამ კანონს ატარებს, როგორც მცნებას, და ემორჩილება მას. კანტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი ემორჩილება არა მიდრეკილებას, არამედ უმაღლეს კანონს, იმპერატივს. ამიტომ „ნორმალური ხალხი“ თავისუფალია. მაგრამ ეს რომ სრული თავისუფლება ყოფილიყო, ისტორია ზედმეტი იქნებოდა. გამოდის, რომ კანონისადმი, როგორც უზენაესი მცნებისადმი, დაქვემდებარება თავისუფლების მხოლოდ ერთი მხარეა. მეორე ჯერ არ არსებობს და ისტორიულად უნდა იქნას მოპოვებული.

რა არის მეორე მხარე? ეს არის ახალ დროში უკვე დეკარტის მიერ დამკვიდრებული პრინციპი თვითცნობიერებისა, „თვითობისა“ (Die Selbstheit). ადამიანმა თვითონვე უნდა დაუწესოს თავის თავს უზენაესი კანონი. აი ეს მხარე აკლია „ნორმალური ხალხის“ თავისუფლებას, რის გამოც ეს ჯერ კიდევ არაა სრული თავისუფლება და საჭიროა ისტორია უკანასკნელის მოსაპოვებლად. ამ ხალხის ცხოვრებაში არის გონება, მაგრამ არაა ნება – თავისუფალი მიმართება კანონთან და მისი არჩევა.

ეს კი, ფაქტიურად, თავისუფლების სულ სხვა განზომილებაა, გონებისგან არსებითად განსხვავებული. კან-

ონის დაწესება საკუთარი თავისთვის ხომ იმას ნიშნავს, რომ ფაქტიურად ეს არცაა კანონი და „მე“-მ მიანიჭა კანონობა. სხვა სიტყვებით, ეს ერთგვარი ბუნტია კანონის წინააღმდეგ, რაც ცოტა მოგვიანებით დიდმა რუსმა მწერალმა ფიოდორ დოსტოევსკიმ შთამბეჭდავად დაგვიხატა რომანში „დანაშაული და სასჯელი“.

მართლაც, სად არის იმის კრიტიკიუმი, რომ კანონს თავისუფლად ვემორჩილები? მხოლოდ იმაშია, რომ მისი დარღვევა შემოიძლია. აი „რასკოლნიკოვშჩინის“ დემონური სიუჟეტის მთავარი კვანძი, რაც პროტესტანტულ ეთიკაში უკვე დეკარტის დროიდან იდო და განსაკუთრებით აყვავდა გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში.

ფიხტეც ამას ამბობს. ისტორია ზედმეტი იქნებოდა, გონება რომ საკმარისი ყოფილიყო. გონება ღრმად იყო ჩამჯდარი „ნორმალურთა“ ინსტინქტში, მაგრამ თავისუფლება გონებაზე მეტია. ამიტომ საჭირო იყო „შემოშველება“ ველურთა მხრიდან, მათი ბუნტი გონების წინააღმდეგ. სწორედ ეს იყო თავისუფალი ნების ისტორიული მანიფესტაცია, რის გარეშეც თავისუფლების დამკვიდრება შეუძლებელი იქნებოდა. იგი მონობას დაემსგავსებოდა; კერძოდ, ცხოველურ მონობას ჩვევებისადმი, რაც პატრონმა დანერგა მასში.

როგორც ვხედავთ, აშკარაა თავისუფლების ორი სხვადასხვა მნიშვნელობა – მისი, ერთი მხრივ, ინტელექტური და, მეორე მხრივ, ვოლუნტარული შინაარსი. თავისუფლება ისტორიულად მოიპოვება. ეს ნიშნავს, რომ ეს შინაარსები ისტორიულად გაერთიანდა. ცალცალკე კი ისინი მანამდეც არსებობდა.

მაგრამ ეს არ იყო თავისუფლების წარმოშობა არათავისუფლებისგან, მონობისგან. ეს „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებაში“ შეუძლებლადაა გამოცხადებული და სრულიად მართებულია. მონობისგან თავისუფლება ვერ გაჩნდებოდა. მაგრამ ის ვერც თავისუფლებისგან წარმოიშობა. ამის თქმა ტავტოლოგია და უაზრობა იქნებოდა.

ფიხტეს პასუხი ასეთია: თავისუფლება ჩნდება მისივე შესაძლებლობისგან. თავისუფლების შესაძლებლობა

იქცევა თავისუფლების სინამდვილედ. კერძოდ, „ნორმალურთა“ კანონი და „ველურთა“ ნება, თავისუფლების ეს შესაძლებლობა, ერთიანდება ერთ სუბიექტში, ადამიანში და წარმოგვიდგება კანონისადმი ნებაყოფლობით დაქვემდებარებად, ანუ თავისუფლების სინამდვილედ.

გამოდის, რომ თავისუფლება ისევ თავისუფლებისგან განვითარდა და არა „არათავისუფლებისგან“. „მეცნიერების შესახებ მოძღვრების“ მოთხოვნა სრულიად დაცულია და არანაირი წინააღმდეგობა არაა.

8. ისტორიის იდეალისტური გაგება

ისტორიის ვერც დაწყებას და ვერც შემდგომ მსვლელობას ვერ გავიგებთ იდეის ფიხტესეული ცნების გარეშე. ძნელია გადაჭარბებით შეაფასო ამ ცნების ადგილი და როლი ფიხტეს მთელ სისტემაში, საერთოდ, და ისტორიის ფილოსოფიაში, კერძოდ.

ეს ცნება საგანგებო განხილვას მოითხოვს თუნდაც იმიტომ, რომ იგი სხვადასხვა მნიშვნელობით მოიხმარება ხოლმე. სრულიად სხვადასხვა შინაარსს დებდნენ ამ სიტყვაში პლატონი, ნეოპლატონელები, ლოკი, ჰიუმე, კანტი, ფიხტე...

პლატონი მასში გულისხმობს საგანთა „პირველსახეს“, რის მიბაძვასაც წარმოადგენს გრძნობადი საგნები. ნეოპლატონელებს იდეა ესმით ღვთის გონებაში არსებულ აზრად. ჰიუმე იდეებს შთაბეჭდილებათა მკრთალ, ფერნაკლულ ანარეკლად წარმოგვიდგენს. ფიხტეს ფილოსოფიაში იდეის ცნება უმჭიდროესად უკავშირდება მისი მსოფლმხედველობის ყველაზე მთავარ ნერვს – „პროდუქტული წარმოსახვის“ არაცნობიერ სინთეზს.

ცნობილ ლექციებში თანამედროვე ეპოქის შესახებ ფიხტე თავის მსმენელებს უხსნიდა, რომ მისი ეპოქის მთავარი უბედურებაა ადამიანის დასაბამიერი ცდომილების

გადაქცევა ეპოქის პრინციპად. ეს ცდომილება ადამიანის არაფილოსოფიური განწყობაა – ინდივიდის მიერ საკუთარი თავის შეგრძნება სუბსტანციად, დამოუკიდებელი სახით არსებულად. „ინდივიდს ეჩვენება, – ამბობს ფიხტე, – თითქოს მას ძალუძს იცხოვროს, იაზროვნოს და იმოქმედოს თავისით, დამოუკიდებლად; ფიქრობს, თითქოს ის, მოცემული განსაზღვრული პიროვნება, აზროვნებს თავის აზროვნებაში. სინამდვილეში კი ის ერთი საყოველთაო და აუცილებელი აზროვნების ცალკეული ფრაგმენტია...“ (30, 240).

ფილოსოფოსი შიშობს, რომ მისი ასეთი განცხადება ძალიან ბევრს საშინელ პარადოქსად მოეჩვენება. ეს არცაა გასაკვირი, რადგან ადამიანები საკუთარი ფსიქოლოგიური თვითშეგრძნებიდან ამოდიან. ეს თვითშეგრძნება ცნობიერების ფაქტია, მაგრამ ცნობიერების ფაქტები არაა საბუთი ფილოსოფიაში, ჭეშმარიტების დადგენის დროს.

ფიხტე მსმენელებს სთავაზობს ცნობილ მეტაფიზიკურ ამოსავალს, რაც ფილოსოფიური განწყობის თავიდათავია: „ერთიანი და მუდამ თავისი თავის ტოლი გონება დანანევრებებულია განსხვავებულ ინდივიდთა დიდ სიმრავლედ მხოლოდ და მხოლოდ მინიერი შეხედულების თვალსაზრისით და ამ შეხედულებაში. ინდივიდუალობათა სიმრავლე არსებობს მხოლოდ ამ მინიერ შეხედულებაში და მხოლოდ მისი მეშვეობით; არავითარ შემთხვევაში – თავისთავად, ან მისგან დამოუკიდებლად...“ (30, 241).

მცდარი, ილუზიური თვითშეგრძნება არსებულად წარმოგვიდგენს მხოლოდ ინდივიდუალურ საგნებს. გამქრალია მათი შემკვრელი მთლიანობა, გვარეობა. საქმის ვითარება თავდაყირა დგება. ჰქრება ცხოვრება, რელიგია, ჭეშმარიტება, აზროვნება. რჩება მხოლოდ საცოდავი ინდივიდუალობა თავისი ამაო ლტოლვებითა და უაზრობის განცდით.

გონივრული ინსტინქტი და ფილოსოფიური აზროვნებაა აქედან გამოსავალი, რითაც ცხოვრებას აზრი და სიხარული უბრუნდება. ადამიანი გრძნობს და ხედავს, რომ არსებობს მთლიანობა, გვარი, თვითონ კი მისი ნაწილია.

ეს არის სინამდვილის აღდგენა და სწორი ცხოვრების დასაწყისი. ფსიქოლოგიური თვითშეგნება სინამდვილეს არღვევს, ნაწილებად შლის, გონება კი სინამდვილესთან გვაბრუნებს, გვარეობასთან გვაერთიანებს. თუ ადამიანის ცხოვრებას გონებას ამოვაცლით, დარჩება მხოლოდ ინდივიდუალობა და მისდამი სიყვარული.

შესაბამისად, „გონივრული ცხოვრება იმაში მდგომარეობს, რომ პიროვნება თავის თავს ივინყებს გვარეობაში, აკავშირებს თავის ცხოვრებას მთლიანის ცხოვრებასთან და პირველი მსხვერპლად მიაქვს მეორისთვის. არაგონივრული ცხოვრება კი, პირიქით, იმაში მდგომარეობს, რომ პიროვნება არ ფიქრობს არაფერზე და არ უყვარს არაფერი, თავისი თავის გარდა, და მიუძღვნის მთელ ცხოვრებას მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარ, პირად კეთილდღეობას. ხოლო თუ გონივრულს შეიძლება ეწოდოს კარგი, არაგონივრულს კი – ცუდი, მაშინ არსებობს ერთადერთი სათნოება – დავივინყოთ საკუთარი თავი, როგორც პიროვნება. ასევე, არსებობს ერთადერთი მანკიერება – ვიფიქროთ საკუთარ თავზე“ (30, 250-251).

მაგრამ რა არის ის, რაც აერთიანებს ინდივიდებს და მოაქცევს გვარეობაში? აი ამას ფიხტე უწოდებს იდეას. „გვარეობის სიცოცხლე გამოიხატება იდეებში“ (30, 253). უფრო ქვემოთ კი ამბობს: „იდეა არის დამოუკიდებელი, საკუთარ თავში მფეთქავი და მატერიის ცხოველმყოფელი ძალა“ (30, 271). ამიტომ გვარეობისადმი საკუთარი თავის მიძღვნა სხვა არაფერია, თუ არა იდეებისადმი მსახურება. ეთიკური მცნებების მოკლე შინაარსი ასეთი იქნებოდა: „მიუძღვენ სიცოცხლე იდეებს!“

შესაბამისად, გონივრული და, მაშასადამე, სამართლიანი, კარგი და ჭეშმარიტი ცხოვრება მდგომარეობს იმაში, რომ დაივინყო თავი იდეებში; არ ეძებო და არ იცოდე სხვა ტკბობა, თვინიერ იდეებით ტკბობისა. ყველა სხვა საყოფაცხოვრებო სიამენი მას უნდა შესწირო მსხვერპლად.

„სადაც იდეა გამოხატულია საკუთარ და თვითმყოფად სიცოცხლედ, – ამბობს ფიხტე, – იქ სიცოცხლის დაბალი

საფეხური, გრძნობადი სიცოცხლე, მთლიანად ერწყმის იდეას, შთაინთქმება და ისპობა მასში. კვდება სიყვარული და ინტერესი საკუთარი თავისადმი" (30, 272).

როგორც ვხედავთ, იდეა ზეგრძნობადი კი არაა იმდენად, როგორც პლატონის ფილოსოფიაშია, რამდენადაც, პირიქით, გრძნობადი. ოღონდ ეს არაა ემპირიული და მდ-აბალი გრძნობა, რაც გარეგანი, გამოცდილებაში მოცემული საგნებისგან აღიძვრის. ის გვარეობით ინდივიდის შეპყრობილობაზე მიუთითებს და სრულიად სხვა ტიპის, ამალღებულ გრძნობას წარმოშობს. ეს გრძნობა გვიცავს დამარცხებისგან. ადამიანი ამ დროს მხოლოდ გამარჯვებულია. საგნები, რომლებიც დაეკარგეთ, უმნიშვნელოა ჩვენთვის.

აქ არც მოვალეობის ტვირთი არსებობს. „იდეაში ცხოვრებამ არ იცის მოვალეობის მკაცრი ბრძანება, რაიც ებრძვის გრძნობას და ერეკება მას გულის ბნელ კუნჭულებში იდეისთვის ადგილის დასაცლელად... რაც უნინ მოვალეობის სახით გვემუქრებოდა, ან ერთადერთ ღირებულ და მაცოცხლებელ საგნად, ერთადერთ ტკბობად, სიყვარულად და ნეტარებად ქცეულა" (30, 272-273).

მთელი ეს იდეალისტური ეთიკა გამომდინარეობს ზემორე მეტაფიზიკური ამოსავლიდან. ზედმინევნით მკაფიოდ გამოთქვამს ფიხტე მას: „პიროვნება უნდა მიეძღვნას იდეას. ის ცხოვრება, რომელიც ამის განხორციელებაა, არის ერთადერთი ჭეშმარიტი და სამართლიანი ცხოვრება. მაშასადამე, ჭეშმარიტებისა და ნამდვილი სინამდვილის თვალსაზრისით, ინდივიდი არც კი არსებობს. მას არა აქვს არანაირი მნიშვნელობა და უნდა დაიღუპოს. პირიქით, არსებობს მხოლოდ გვარი, რადგან უკანასკნელი უნდა განვიხილოთ ერთადერთ არსებულად" (30, 253).

ყოველი ეთიკური იმპულსი ამაში გვარწმუნებს: თანაგრძნობა გვიბიძგებს იმისკენ, რომ შევუმსუბუქოთ ადამიანებს პირადი მწუხარება, გავიზიაროთ და გავზარდოთ მათი სიხარული. კეთილმოსურნეობა გვაჯაჭვავს მეგობართან და მშობლიურ ადამიანებთან, სიყვარული – მეუღლესთან და შვილებთან. ყველაფერი ეს ითხოვს სა-

კუთარ სიამოვნებათა და კეთილდღეობათა მიტანას მსხვერპლად. „ეს არის გონივრული ინსტინქტის პირველი ნელი და იდუმალი ნაბიჯი იქითკენ, რომ შევარყიოთ ჩვენი უხეში ეგოიზმი და დავიწყოთ მზარდი და ყოვლისმომცველი სიყვარულის განვითარება“ (30, 252).

ფიხტე თავისი მოძღვრების ამ ეთიკურ მხარეს წინ წამოსწევს ისტორიის ფილოსოფიაში, რათა აჩვენოს იდეების და მათდამი ადამიანთა მსახურების გადამწყვეტი როლი კაცობრიობის ისტორიაში. „იდეა, რამდენადაც სიცოცხლეში ვლინდება, განუზომელ ძალას იძლევა და ერთადერთი წყაროცაა მისი. უიდეო ეპოქა ამიტომაც სუსტი და უილაჯოა“ (30, 288). ცოტა ქვემოთ კი ფიხტე განაგრძობს: „იდეა და მხოლოდ იდეა ავსებს სულს ნეტარებით. იდეებს მოკლებული ეპოქა, სიცარიელისთვისაა განწირული; სიცარიელისა, რაიც ვლინდება დაუსრულებელ, აღუვსებელ, მოუგერიებელ მოწყენილობაში. ეს მოწყენილობა უნდა განიცადოს მან და სხვასაც უნდა მოახვიოს თავზე“ (30, 289-290). აი ეს იდეები არ ჰქონდათ ველურებს და ჰქონდათ „ნორმალურებს“. მათ იდეები მიიტანეს ველურებთან და თავს მოახვიეს, რითაც დაიწყო კიდეც ისტორია.

მაშასადამე, ისტორია იწყება იდეების ექსპორტით და სწორედ იდეებიდან. იდეები იყო კაცობრიობის მამოძრავებელი ძალა ისტორიის დასაბამიდანვე. „ყოველივე დიადი და კარგი, – ამბობს ფიხტე, – რაც წარმოადგენს ჩვენი ახლანდელი არსებობის საფუძველსა და წყაროს, აგრეთვე ჩვენი ეპოქის თავისებური ცხოვრების აუცილებელ პირობას, განხორციელდა მხოლოდ იმის წყალობით, რომ კეთილშობილ და ძლიერ ადამიანებს თავისი ყოფითი სიამოვნება მსხვერპლად მიჰქონდათ იდეებისთვის. ჩვენ თვითონაც იმ მსხვერპლის შედეგი ვართ, წინა თაობებმა, მეტადრე კი მათმა ყველაზე ღირსეულმა ნაწილმა რომ გაიღო“ (30, 257).

ძველად დედამიწის უდიდესი ნაწილი საცხოვრებლად არ ვარგოდა. ის დაფარული იყო ხრწნილი ჭაობებით და უღრანი ტყეებით. ცივი და ნესტიანი ატმოსფერო წარმოშობდა შხამიან მწერებს და ავრცელებდა გამანადგურებ-

ელ ეპიდემიებს. იქ ბინადრობდნენ ველურები და ენეოდნენ ჩლუნგი, უსიხარულო ცხოვრების ჭაპანს, თავისუფლების, განვითარებისა და ღირსების გარეშე. ასეთივე მდგომარეობა იყო ევროპაშიც.

დროთა განმავლობაში ჭაობები ამოაშრეს, ტყეები გაკაფეს და ნაყოფიერ ვაკეებად აქციეს. მდინარეებზე ხიდები გაიდო, შეიქმნა მცენარეული კულტურები. აშენდა ქალაქები მყარი, მოსახერხებელი და ღირსეული საცხოვრებელი სახლებით. ადამიანები ტყიდან გამოვიდნენ და საზოგადოებად გაერთიანდნენ. პირველყოფილი ნატურალური მეურნეობა შეცვალა შრომის დანაწილებამ.

ასე უპირისპირდება ბუნების ძალაუფლებას გონების ძალები. ბუნების გააფთრებულ ლტოლვას ომებისკენ და ძარცვისკენ კანონი და მისი დამცველები აღუდგნენ წინ გადაულახავ დაბრკოლებად. სადავო საკითხები წყდება უსისხლოდ და დანაშაულს სულ უფრო ჰკვეცავს სასჯელის შიში.

ველურს აძრწუნებდა ბუნების ძალა. მეცნიერებამ კი აღმოაჩინა ჩვენი შინაგანი სულიერი ბუნება და ამით მნიშვნელოვანწილად გავბატონდით ბუნების ძალებზე. მექანიკამ გააასკეცა ჩვენი შეზღუდული ფიზიკური ძალა. ქიმიამ შეგვიყვანა ბუნების საიდუმლო ლაბორატორიაში და მოგვცა საშუალება ჩვენ თვითონ გავიმეოროთ ბუნების სასწაულები ჩვენს სასარგებლოდ, ბუნების მიერ ჩვენს თავზე დატეხილ უბედურებათაგან თავის დასაცავად.

ძველად ბუნების სისასტიკე თრგუნავდა ადამიანს. ამიტომ ადამიანს ღმერთიც სასტიკი ერჩენებოდა. რელიგიურობა ღვთისმოშიშობას უდრიდა. ჩვენს დროში კი ადამიანი, როგორც ფიხტე ფიქრობს, გადაეჩვია ღვთისმოშიშობას და ეს მისი გამარჯვებაა უდაოდ. კაცობრიობა თითქოს ახლად იშვა, მეორედ დაიბადა.

რა ძალამ შეჰქმნა ეს დიადი წინსვლა? ფიხტეს პასუხი ერთმნიშვნელოვანია: ეს ძალა იყო „რელიგიური ადამიანები, ვინც დატოვეს კულტურული ქვეყნები, იქაური გრძნობადი და სულიერი ტკბობა, ოჯახი, მეგობრები და ნათესავები, მიაშურეს ველურ უდაბნოებს, შეიბოჭეს

თავი უდიდესი დანაკარგებით და უმძიმესი შრომით, ალი-ჭურვენ უხეში ტომების მოსარჯულებლად საჭირო უსაზღვრო მოთმინებით.

ეს ტომები ძარცვით და დევნით უპასუხებდნენ მათ სიკეთეს. ხშირად, მრავალტანჯული სიცოცხლის დასასრულს ისინი კვდებოდნენ მონამებრივი სიკვდილით სწორედ იმათი ხელისგან, ვისთვისაც იხოცებოდნენ. ეს იყო სიკვდილი ჩვენთვის, იმ უმადურ ველურთა შთამომავლობისთვის. კვდებოდნენ ისინი იმ იმედით, რომ მათი სიცოცხლის ნანგრევებზე აყვავდება ახალი, უფრო ღირსეული თაობა. ეს ადამიანები, ეჭვს გარეშეა, საკუთარ სიცოცხლესა და ტკბობას სწირავდნენ იდეისთვის, ხოლო იდეის საშუალებით – გვარეობისთვის“ (30, 261-262).

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ისინი ამას საიქიო ცხოვრებისთვის შერებოდნენ, მაგრამ მაშინ საკითხავია: რა ძალამ წარმოშვა ეს მტკიცე რწმენა საიქიო ცხოვრებისადმი? რაა საერთოდ ეს რწმენა ვითარცა სულიერი აქტი? ერთი რამ ცხადია: ასეთი რწმენა მიუწვდომელია ეგოისტისთვის. მას არასოდეს ავიწყდება ანწყო, ახლანდელი მდგომარეობა. ის ველარასოდეს ამაღლდება მსგავს მდგომარეობამდე. ისინი იყვნენ გმირები, სულითა და სხეულით ბუმბერაზები. ამ ადამიანებმა იდეას დაუმორჩილეს თაობები, რისთვისაც უკანასკნელნი ძრწოდნენ მათ წინაშე და სძულდათ ისინი.

რას ეძებდნენ ისინი? რას უნდა აენაზლაურებინა მათი ესოდენ დიდი ტანჯვა? მხოლოდ ცნებას ანუ წარმოდგენას იმ მდგომარეობის შესახებ, რაც მათი მეშვეობით უნდა მიღწეულიყო. აი რა იყო მათი შთაგონების წყარო. ამ ცნებით ტკბობა იყო მათი ერთადერთი ჯილდო ჯოჯოხეთური ტანჯვისთვის. ამ ცნების ძალამ გადააქცია ეს ადამიანები, დაბადებით სხვათა მსგავსნი, სულითა და სხეულით გიგანტებად. პიროვნება მსხვერპლად ეწირებოდა იმ იდეას, რამაც პირველად აქცია ეს პიროვნება ღირსეულ მსხვერპლად.

ქადაგად დავარდნილი ფიხტე განაგრძობს მგზნებარე მჭერმეტყველივით: „რა ძალა მიერეკება მეფეს, ვისაც შეე-

ძლო მშვიდად მჯდარიყო მემკვიდრეობით მიღებულ ტახტზე და დაკმაყოფილებულიყო თავისი სახელმწიფოსთვის დადგენილი საზღვრებით, შორეულ და ხიფათიან გზებზე? რა ძალა მიერეკება, ვთქვათ, მაკედონიელ გმირს..., ვინც ძლიერი და მდიდარი გახდა ჯერ კიდევ მამის წყალობით, მსოფლიოს უცხო მხარეებში, რომლებსაც ზედიზედ იპყრობს განუწყვეტელი ომებით? ნუთუ ის ენადა, რომ უფრო მძლავრი და ჯანმრთელი ყოფილიყო? რად დაჰბედებია გამარჯვება ბევრად უფრო მრავალრიცხოვან მტრებზე? უბრალო შემთხვევითობათა გამო? არა და არა, მხოლოდ – იდეის გამო! აი რისგან იწყება მისი მსვლელობა და რას მიჰყავს იგი განსაცვიფრებელ ზეობამდე!“ (30, 263-264).

ფიხტე, ისევე როგორც მოგვიანებით ჰეგელი, ალტაცებულია მაკედონიელი ჭაბუკით. თურმე, ალექსანდრე მონოდებულია დიდი კულტურის გასავრცელებლად; თურმე მას უნდა დაესაჯა აზიის ბარბაროსები ბერძენთა აზიური კოლონიების შეურაცხყოფისთვის. კულტურას უნდა დაემონებინა ველურობა. ეს იდეა დიდხანს ტრიალებდაო, – აღნიშნავს ფიხტე, – ნარჩინებულ ბერძენთა გულებში და გონებაში, სანამ ალექსანდრეს პიროვნებაში არ აგიზგიზდა და არ დაფერფლა მისი სიცოცხლე.

ზოგჯერ ჩივიან მისი ნაადრევი სიკვდილის გამო, შენიშნავს ფიხტე. „მაგრამ განა შეეძლო მას, იდეის განხორციელების შემდეგ, მოეფიქრებინა სიკვდილზე უკეთესი რამ?!“ (30, 264). ამ სიტყვების ავტორში ძნელი არაა დავინახოთ Schturm und drang-ის ეპოქის მგზნებარე რომანტიკოსი, ეგრეთწოდებული „ტრაგიკული გმირი“. ჩვენ კი უნდა შევნიშნოთ: რამდენადაც აგზნებულია ფიხტეს ეს აზრები, იმდენადვე – მიკერძოებული და ცალმხრივი. მიდო-სპარსთა მოხსენიება ველურ ბარბაროსებად, ხოლო მაკედონიელთა გამოყვანა „კულტურტრეგერებად“ ტიპური ევროცენტრიზმია; სწორედ ის, რასაც ჰერდერი ებრძოდა.

ალბათ, გადაჭარბებულია ალექსანდრეს დახატვა ბრძენ ადამიანად მხოლოდ იმის გამო, რომ იგი არისტოტელეს მონაფე იყო. არისტოტელეს ბევრი მონაფე ჰყო-

ლია, მაგრამ ბრძენი მხოლოდ თვითონ იყო. სიბრძნეს თავისი ასაკი აქვს და ეს დიდმა ფილოსოფოსებმა ყოველთვის იცოდნენ. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ თვითონ არისტოტელე არ იყო დიდი წარმოდგენისა ალექსანდრეს „იდეებზე“ და მის დაპყრობებს ჭაბუკურ სიცელქედ აღიქვამდა. ასევე, არც ალექსანდრესთვის ყოფილა არისტოტელე ავტორიტეტი იმ ზომამდე, რომ მისი რჩევებისთვის ყური ეგდო. ფილოსოფოსებს შორის, რამდენადაც ვიცი, ალექსანდრე ყველაზე მიუკერძოებლად ბერტრან რასელმა შეაფასა. ფიხტესეულ შეფასებაში აშკარად გრძნობა ჭარბობს გონებას და ბრძნულ ფილოსოფიურ განხილვას.

იგივე შეიძლება ითქვას ისტორიის ზნეობრივი მოტივების გამო, რითაც ასე აღფრთოვანებულია ფიხტე. შოპენჰაუერზე რომც არაფერი ვთქვათ, თვითონ ჰეგელსაც გაგონება არ სურდა ისტორიის ზნეობრივი მოტივებისა. ისტორიას ადამიანთა ვნებები განაგებსო და ისინი, ეს ვნებები, „ბოროტი გენიითაო“ ატეხილი. ჰეგელიც, ისევე როგორც ფიხტე, ისტორიულ გმირებს ზვარაკებად აცხადებს, მაგრამ ეს ზნეობრივი მსხვერპლი როდია. გმირი სიშმაგითაა შეპყრობილი, განა ზნეობრივი იდეით! მართალია, ისტორიას, როგორც ჰეგელი ფიქრობს, გონება მართავს, მაგრამ მართავს ცბიერი, მზაკვრული ხერხებით.

შოპენჰაუერიც ასევე ღრმად იყო ჩახედული ამ საკითხებში. ის ასწავლიდა, რომ ისტორიის მამოძრავებელი ძალა ბოროტი ნებაა. ზნეობრივი მოტივები კი ადამიანს, პირიქით, ისტორიაზე მალლა აყენებს და ისტორიული მოღვაწეობისთვის საჭირო ძალას აცლის.

აქ, ისტორიის ამ იდეალისტურ გაგებაში, იჩენს თავს საუკეთესოდ ფიხტეს ისტორიული ჰიპოთეზის მთელი ფანტასტიურობა. ამ ფანტასტიურობის აღნიშვნა სულ ტყუილად აღიზიანებს ფიხტეს ზოგიერთ თაყვანისმცემელს. იგულისხმება ასეთი შენიშვნა: „ფიხტეს ჰიპოთეზა ნორმალური ხალხის შესახებ დღემდე ინვევს მკვლევართა სწრაფვას კრიტიკისკენ. მაგრამ ეს კრიტიკა, როგორც ნესი, მოკლებულია არგუმენტებს და დაიყვანება იარლიყების მიწებებაზე. ერთერთ მაგალითად გამოგვადგებოდა

ბოლო ხანს პ. პ. გაიდენკოს ავტორობით გამოცემული რუსულენოვანი წიგნი ფიხტეს შესახებ „ფიხტეს ფილოსოფია და თანამედროვეობა“ (მოსკოვი, 1979, გვ. 234-235). შემდგომ ტექსტში ფიხტე განმარტავს, რომ ეს ჰიპოთეზა მან ბიბლიიდან აიღო“ (30, 349).

ჯერ ერთი, არგუმენტად ბიბლიის დამოწმება არაა ჰიპოთეზის მეცნიერულობის მაჩვენებელი. მეორეც, გაიდენკოს დასახელებული გამოკვლევა, პირიქით, ფიხტესადმი უღრმესი პატივისცემის და მთელი მისი ფილოსოფიური სისტემის უზადო ცოდნის ნიშნულია. არანაირი იარლიყები იქ არ შეგვხვედრია. ლაპარაკია მხოლოდ ჰიპოთეზის ფანტასტიურობაზე, რაც არა გვგონია ჰიპოთეზის დამცირება იყოს. ჰიპოთეზა ყოველთვის შეიცავს ფანტასტიკას. გაიდენკო კი გულისხმობს მხოლოდ იმას, რომ ფიხტეს ჰიპოთეზა ეთნოგრაფიულ მასალებს არ ემყარება. ეს კი ნამდვილად ასეა, რასაც თვით ფიხტეც აღიარებს.

დიახ, ისტორიის ამ იდეალისტურ გაგებაში იჩენს თავს ფიხტეს ისტორიული ჰიპოთეზის მთელი ფანტასტიურობა. ისტორია თურმე იდეების დამკვიდრების ზნეობრივი პროცესია. ხოლო ამკვიდრებს ამ იდეებს თავიდან უშუალოდ „ნორმალური ხალხი“, მერე კი – მათი შთამომავლები, ან მათ მიერ აღზრდილი და გარდაქმნილი, ახალ ჯიშად გამოყვანილი შთამომავლობა ველური ტომებისა.

ბოლოს კი, როცა ამ ავტორიტარულმა მმართველობამ თავისი სასიკეთო შედეგები მოიტანა და თავი ამოწურა, დადგა დრო ავტორიტეტისგან და მასთან ერთად გონებისგან განთავისუფლებისა. ადამიანს „ყოველგვარი გამოცხადებისთვის“ თავი უნდა დაეღწია, თავისი თავიდან უნდა ემოქმედა და იქვე, თავის თავშივე, უნდა ეპოვა ის კანონები, რომლებსაც აქამდე ავტორიტეტი გარედან აძალებდა.

დგებოდა ისტორიის მესამე ეტაპი, რასაც ფიხტე თანამედროვე ეპოქას უწოდებს და გამონვლილვით გაარჩევს თავის ნაშრომში „თანამედროვე ეპოქის ძირითადი ნიშნები“. ეს იყო სახელგანთქმული ლექციების კურსი,

რაც მოქადაგე ფილოსოფოსმა ცოცხალი სიტყვის სახით მიანოდა აუდიტორიას.

9. „სიცხადის“ ფილოსოფიური პრინციპი

თავისუფლების ფიხტესეული ცნება, როგორც ვნახეთ, ცნობილ წინააღმდეგობას შეიცავს. თავისუფლება, ერთი მხრივ, კანონისადმი დაქვემდებარებაა, ხოლო მეორე მხრივ, მისგან დამოუკიდებლობა.

ფიხტეს რწმენა, რომ თავისუფლება კანონისადმი დაქვემდებარებაა, სრულიად შეესაბამება სპინოზასეულ ინტელექტუალიზმს და გაზიარებულია მთელი კლასიკური გერმანული იდეალიზმის, აგრეთვე გოეთეს მიერ. მაგრამ, მეორე მხრივ, თავისუფლება სწორედ ამის საწინააღმდეგო მოძრაობაა – იგი დამოუკიდებლობაა, „თვითობაა“ (Die Selbstheit). თავისი ამ მრწამსით ფიხტე ეხმაურება იაკობ ბოემედან მომდინარე ვოლუნტარისტულ ნაკადს გერმანულ ფილოსოფიაში.

აქ, რა თქმა უნდა, არავითარი ლოგიკური წინააღმდეგობა არაა. თავისუფლება რჩება კანონისადმი დაქვემდებარებად, ოღონდ ეს კანონი შინაგანია და, მაშასადამე, თვით სუბიექტმა უნდა „აკურთხოს“ კანონად და დაინქსოს. მაგრამ რამდენიც უნდა ვეცადოთ და სოფისტური ხვანჯებიც არ ვითაკილოთ, ერთ რამეს ვერ გავექცევით – თავისუფლება შეიცავს კანონისგან დამოუკიდებლობის მომენტსაც. სწორედ ეს ეწინააღმდეგება ინტელექტუალიზმს, გადის მისი ფარგლებიდან და წარმოადგენს ფილოსოფიურ ვოლუნტარიზმს.

კანონის წინააღმდეგ ვოლუნტარისტული ამბოხი ფიხტემ ისტორიულად და, თუ გნებავთ, ფსიქოლოგიურადაც დააფუძნა იმით, რომ კანონი ადამიანებს გარედან ეხვევა თავზე „ნორმალური ხალხისგან“, გარეგანი ავტორიტეტისგან. ამიტომ გარეგანი ავტორიტეტის წინააღმდეგ ბრძოლა, ანუ ბრძოლა თავისუფლებისთვის ემთხვევა კანონის წინააღმდეგ ბრძოლას.

ფიხტე ფიქრობდა, რომ ეს ბრძოლა მიმდინარეობს საუკუნეების მანძილზე და მთავრდება განმანათლებლობის ხანაში, დიდი ფრანგული რევოლუციით. ამით იწყება მესამე ეპოქა, რაშიც ცხოვრობს კიდევ თანამედროვე კაცობრიობა. ადამიანთა მოდგმამ დიდი ბრძოლით მიაღწია გარეგანი ავტორიტეტისგან განთავისუფლებას, რაც თავისუფლების დიდი გამარჯვებაა. მაგრამ ამითვე იგი განთავისუფლდა გონებისგანაც, რადგან გონიერული ინსტინქტის გარდა გონების სხვა ფორმა ჯერაც უცნობია მისთვის.

აი რას წერს ფიხტე ამის თაობაზე: „გარეგანი ავტორიტეტის წინააღმდეგ აჯანყებით... მოდგმა უშუალოდ თავისუფლდება მისგან, მაგრამ ირიბად თავისუფლდება აგრეთვე ინსტინქტის სახით არსებული გონებისგან. ხოლო რაკი ამ საფეხურზე გონების სხვა ფორმა ჯერ კიდევ არაა ცნობილი, იგი თავისუფლდება გონებისგან მის ნებისმიერ ფორმაში“ (30, 280).

ნათელია, რომ თავისი თანადროულობა ფიხტეს ესმის სწორედ „თვითობის“ მოპოვებად. მაგრამ ეს მონაპოვარი ერთობ ძვირად დაჯდომია მას, რადგან სამაგიეროდ დაუკარგავს ზნეობრივი კანონი. ამიტომ დამდგარა ხანა, როცა, ფიხტესავე არაერთი განცხადებით, მეფობს სრული ეგოიზმი, თავკერძა ადამიანების უსაზღვრო თვითნებობა.

აქ ფიხტე იკავებს ფილოსოფოსის ღირსეულ პოზიციას. ერთი მხრივ, როგორც ფილოსოფოსს შეეფერება, ის მაღლა დგას ცალმხრივ, მიკერძოებულ შეფასებებზე. ამით თავისი გონებისა და ხასიათის, თავისი ინდივიდუალური ნატურის სიღრმეს წარმოაჩენს. მეორე მხრივ, როგორც ასევე ფილოსოფოსს ეკადრება, ის არ ერიდება მწარე ჭეშმარიტებას. პირიქით, თავის თანამედროვეობას პირში მიახლის მას, რადგან ფილოსოფოსია და ჭეშმარიტებას ყველაფერზე მაღლა აყენებს. აქ იგი წარმოგვიდგება მამაც პიროვნებად, ვისაც არ აფრთხობს სინამდვილისთვის თვალის გასწორება და უმცირესობაში, თვით სრულ მარტოობაშიც კი დარჩენა.

ჩვენ ვიცით, რომ ფილოსოფოსის დანიშნულება („მეც-

ნიერის დანიშნულება", როგორც ფიხტე ამბობს) ამგვარად იყო განსაზღვრული უკვე ძველ საბერძნეთში და სოკრატემ ამის ნიმუში მოგვცა მთელი თავისი ცხოვრებით და მისი დასასრულით. ჭეშმარიტების სიყვარული ანუ ფილოსოფია ერთნაირად ითხოვს როგორც აზროვნების სიღრმეს, ისე ხასიათის სიმტკიცეს და სიმამაცეს.

თავის პირველსავე ლექციაზე ფიხტე მიმართავს მსმენელებს და აფრთხილებს, რომ მისი ტონი მხოლოდ ფილოსოფიური იქნება და არანაირად – ადამიანის სისუსტეებთან დაკავშირებული: არც თავმომწონეობასთან, არც შიშთან და წუნუნთან. „როგორიც უნდა აღმოჩნდეს ჩვენი მსჯელობა ჩვენი დროების შესახებ, – ამბობს ფიხტე, – რომელ ზემოთ დასახელებულ ეპოქასაც უნდა მივაკუთვნოთ იგი, ნუ ელოდებით ჩემგან ნურც ჩივილის, ნურც სატირის ტონს... იგი არ იქნება წუნუნი. ფილოსოფოსისთვის უტკბესი ჯილდო ერთადერთია – ყველაფრის მთლიანობაში განხილვისას ის ყველაფერს აუცილებლობად, ამიტომ სიკეთედ სცნობს და ურიგდება ყოველ არსებულს; სწორედ ისეთს, როგორიც არის. აკი არსებული ასეთია მხოლოდ უმაღლესი მიზნისთვის. არცაა ვაჟკაცობა დახარჯო დრო ბოროტების გამო წუნუნში. უფრო გონივრულია გამოიყენო ეს დრო სიკეთისა და მშვენიერების შესაქმნელად. აქ არც სატირის ტონი იქნება: მთელი მოდგმისთვის დამახასიათებელი არასრულყოფილება არ უნდა იქცეს ინდივიდის დაცინვის საგნად. აკი ეს ინდივიდიც მოდგმას ეკუთვნის და რამდენიც უნდა ეცადოს მის გარეთ დადგომას, ისიცაა ამ არასრულყოფილების მატარებელი. საერთოდაც, ცალკეული პიროვნებანი სრულიად ქრებიან ფილოსოფოსის თვალსაწიერიდან და აქ ყველაფერი თავს იყრის ერთ დიდ გვარეობაში“ (30, 231).

ამ მაღალი ფილოსოფიური პოზიციიდან გაარჩევს ფიხტე თავის თანამედროვე ეპოქას. ამ ხანას ის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას მიაწერს, ყველა დანარჩენთან შედარებით. პირველი ორი საფეხური გონების ბრმა ბატონობაა, ბოლო ორი კი – გონების ფხიზელი ბატონობა. განსხვავება თითოეული საფეხურის შიგნით არსებულ

ქვესაფეხურებს შორის მხოლოდ რაოდენობრივია.

მისი თანამედროვე ეპოქა კი, როგორც ფიხტე ფიქრობს, აერთიანებს ორ სრულიად საპირისპირო სამყაროს – სიბნელესა და სინათლეს, იძულებასა და თავისუფლებას; თან ისე, რომ თვითონ არცერთს ამ დაპირისპირებულთაგან არ ეკუთვნის. ეს არის ხანა, როცა ხდება განთავისუფლება მბრძანებელი ავტორიტეტისგან, მაგრამ ამითვე – საერთოდ გონებისგანაც.

ფიხტე მუქი ფერებით ხატავს ამ მდგომარეობას. ეს არის „ხანა ყოველგვარი ჭეშმარიტებისადმი აბსოლუტური გულგრილობისა და სრული აღვირახსნილობისა, რაიც არ ექვემდებარება არავითარ მართვას. ეს არის დასრულებული ცოდვიანობის მდგომარეობა“ (30, 231).

ღრმად შეცდება, ვინც ფიხტეს რამე სასოწარკვეთას, პესიმიზმს, თუნდაც გაბრაზებას შეატყობს. ყოველგვარ ბოროტებას ის უყურებს საბოლოო მიზნიდან, რის გამოც, კაცმა რომ თქვას, არც ეჩვენება ეს ბოროტებად. თავისი ეპოქის ზნეობრივ დაკნინებაშიც ის თავისუფლების სხივს ხედავს, რაც დიდ მომავალს ჰპირდება თანამედროვეობას. ის ამაყობს თავისი ეპოქის მთავარი მსოფლმხედველობრივი პრინციპით: იცნოს არსებულად და სავალდებულოდ მხოლოდ ის, რაც გასაგებია და ნათლად ჩანს. ამიტომ თვით ზნეობრივი დაცემაც კი დიდი ნუგეშია – ადამიანი აღარაა ბრმა, გარეგანი ძალადობის მონა. ეს უნდა გვანუგეშებდეს, როცა აშკარად უზნეოდ იქცევიან და აღარაფერი დიადი აღარა სწამთ.

ამ ეპოქის ფილოსოფიური გაფორმება, როგორც ფიხტე ფიქრობს, იწყება ეგრეთწოდებული „სიცხადის პრინციპიდან“. გერმანელი ფილოსოფოსი გულისხმობს ფრენსის ბეკონისა და, უპირველეს ყოვლისა, რენე დეკარტის სულისკვეთებას. მართალია, სიცხადის პრინციპი, ზუსტად ასეთი ფორმულირებით, პირველად დეკარტმა წარმოადგინა, მაგრამ არაპირდაპირ, იმავე სულისკვეთებით ირჯება ცოტათი უფრო ადრე ინგლისელი ფილოსოფოსი ფრენსის ბეკონი.

ეს პრინციპი ვერულამელი ბარონის მსოფლმხედვე-

ელობაში თავს იჩენს იმით, რომ შემეცნებითი ინტერესის საგნად ცხადდება არა შორეული და საიდუმლო, არამედ „მინიერი საგნები“. ბერძნებს შემეცნება ესთეტიური ჭვრეტის ნაირსახეობად და ამიტომ თვითმიზნად მიაჩნდათ. თეორიას ისინი პრაქტიკაზე მაღლა აყენებდნენ და სარგებლობას ეჭვის თვალთ უყურებდნენ. მხოლოდ უსარგებლო და ამაღლებული ჭვრეტა იმსახურებს პატივისცემას. ამიტომ ბერძნული მეცნიერება ფორმას უფრო ეტრფოდა, ვიდრე შინაარსს, „ციურს“ უფრო, ვიდრე „მინიერს“. ეს კი შემეცნებას მტკიცე ნიადაგს აცლიდა.

ბეკონი ამტკიცებს, რომ შუა საუკუნეებში ასეთმა მიდგომამ მთლად მანკიერი ხასიათი მიიღო. აზროვნება ეპოტინებოდა მისთვის მიუწვდომელ საგნებს და უსაფუძვლობა, უნიადაგობა, უშინაარსობა შემეცნებისთვის ჩვეულებრივ მდგომარეობად ითვლებოდა. ბეკონი ანტიკურობასა და შუა საუკუნეებს ამიტომაც უნაყოფო ეპოქებად მიიჩნევს და მათ ადამიანის უძრაობისა და დაძაბუნების მიზეზად აცხადებს.

ინგლისელი ფილოსოფოსი ძირფესვიანად ცვლის თავისი დროის შემეცნებისეულ პარადიგმას – შემეცნების საგანი „მინიერი საგნებია“. ცოდნა ჭვრეტა კი არაა, არამედ ძალა; თვითმიზანი კი არაა, არამედ საშუალება. „საკითხი ეხება არა მხოლოდ მჭვრეტელობით სიკეთეს, – ამბობს ბეკონი, – არამედ ადამიანის დოვლათსა და ბედნიერებას, მის პრაქტიკულ ძალმოსილებას. აკი ადამიანი, ბუნების ეს მსახური და შემეცნებელი, იმდენს აკეთებს და აღწევს, რამდენიც აითვისა ბუნების წესრიგში საქმითა და განაზრებით. ამ ფარგლებს იქით მან არც რამე იცის და არც რამე შეუძლია. არაფერს ძალუძს მიზეზობრივი ჯაჭვის განყვეტა. ბუნება დაიძლევა მხოლოდ მისდამი დამორჩილებით. ამგვარად, ორი ადამიანური ლტოლვა – ლტოლვა ცოდნისკენ და ლტოლვა ძალაუფლებისკენ – სრულიად ემთხვევა ერთმანეთს (9, 83).

სწორედ ამიტომ ცოდნის უპირველეს ნიშან-თვისებად იქცევა სიცხადე. ცოდნა უნდა ემყარებოდეს არა გამოცხადებასა და ავტორიტეტის ძალას, არამედ ცდისეულ

და ლოგიკურ საფუძვლიანობას. ეს განაპირობებს ცოდნის დამაჯერებლობას, სარწმუნოებას, სიცხადეს. ხამს ვენდოთ მხოლოდ ცოდნას, რადგან ის სარწმუნო საფუძველს – ცდასა და ექსპერიმენტს ემყარება და ლოგიკურად თანმიმდევრულია.

„მინიერიტ შემოფარგვლა“ თავს იჩენს მეთოდის შესახებ სწავლებაში. ინტელექტური ინტუიცია, გამოცხადება, ლოგიკური დედუქცია მეთოდებად არ გამოდგება. პირველი ორი არაა სარწმუნო, მესამე კი ახალ ცოდნას არ იძლევა. ცოდნის მოპოვების დამაჯერებელი მეთოდი ინდუქციაა, რადგან ის აზრის მოძრაობაა ერთეული ფაქტებიდან ზოგადი დებულებებისკენ.

სრული ინდუქციის როლი მეცნიერებაში არაა დიდი. ხოლო არასრული ინდუქცია მხოლოდ სააღბათოა. ბეკონი ცდილობს ნამდვილი ინდუქციის მეთოდი შეიმუშავოს იმით, რომ დასკვნებს საფუძვლად დაუდოს არა მხოლოდ მოვლენათა ურთიერთთანხმობის, არამედ აგრეთვე მათი ურთიერთგამორიცხვის შემთხვევების აღრიცხვა.

მოცემულ შემთხვევაში ჩვენ არ გვაინტერესებს, თუ რამდენად სრული იყო ბეკონის მოოძღვრება მეთოდისთვის. მისი ცალმხრიობა ეჭვს არ იწვევს. ბეკონი შემოიფარგლა ემპირიული დაკვირვებით და ვერ ჩანვდა მათემატიკის მნიშვნელობას ბუნებისმეტყველებისთვის. ეს გასაგებია: მათემატიკაში ჯერ მხოლოდ ბუნდოვნად იცნობდნენ დიფერენციალურ და ინტეგრალურ აღრიცხვას, რაც გზას გაუხსნიდა მათემატიკას ბუნებისმეტყველებისკენ.

მაგრამ აქ ჩვენთვის მთავარი სხვაა. ბეკონი აზროვნებიდან აძევებს ეგრეთწოდებულ „შორეულ, მიუწვდომელ“, ესე იგი, კაცმა რომ თქვას, ფილოსოფიურ საგნებს მათი „ბუნდოვანების“ გამო და მეცნიერებას შემოფარგლავს მხოლოდ „მინიერი საგნებით“, რომელთა დაკვირვება, ნათლად და ერთმნიშვნელოვნად შესწავლა, ესე იგი, შემეცნება შესაძლებელია. სწორედ ამ საგანთა ცოდნაა ძალა და ადამიანი მას უნდა დაენდოს.

ბეკონის ახალი პარადიგმა და სულიერი განწყობა ზედმინევნით შეესაბამებოდა ახლადფეხადგმული კაპიტალიზ-

მის სულიერ ატმოსფეროს და, მასთან ერთად, პროტესტანტიზმს. უკანასკნელის დამფუძნებლებმა – ლუთერმა და კალვინმა მკვეთრად გამოიჯნეს ცოდნა და რწმენა. გონება გათავისუფლდა შემოქმედი ღმერთის შემეცნებისგან. სამაგიეროდ მას მიეცა უსაზღვრო უფლებები შექმნილი სამყაროს მიმართ. სასულიერო სფეროსგან გამოთავისუფლებულ გონებას უსაზღვრო გზები ესახებოდა საერო მოღვაწეობაში. აქ, პროტესტანტიზმის თანახმად, გონება სრულფასოვანი შემეცნებელია. ოღონდ ეს აღარაა ის „წმინდა შემეცნება“, რასაც ბერძნები ეტროფოდნენ, ვითარცა ადამიანის უმაღლეს საქმეს. გონებისეული შემეცნება „მინიერი საგნებითაა“ შემოფარგლული, პრაქტიკულია, სარგებლითაა აღძრული.

ჩვენთვის აქ მთავარი იმის გახაზვაა, რომ ბეკონისეული შემეცნებითი პარადიგმა სიცხადის პრინციპს ემყარებოდა. ადამიანი ცხოვრებაში ხელმძღვანელობას იწყებდა მხოლოდ იმ წესებითა და ნორმებით, რაც მისთვისაა გასაგები და მისანვდომი, ცხადი და ნათელი. შემეცნების ბეკონისეული სეკულარიზაცია ხდება ადამიანის დასაფასებლად, მის პატივსაცემად, მისი თავისუფლების სახელით.

სიცხადის პრინციპი კიდევ უფრო ნათლად იჩენს თავს რენე დეკარტის ფილოსოფიაში, რამაც პირდაპირი გავლენა იქონია ფიხტეს ფილოსოფიაზე. დეკარტის „განაზრებანი მეთოდისთვის“ ფიხტეს მიაჩნია კაცობრიობის ისტორიის მესამე პერიოდის ნამდვილ ფილოსოფიურ პროგრამად.

სიცხადის ძიებაში ფრანგი ფილოსოფოსი ბეკონზე უფრო თანმიმდევრული და უკომპრომისოა. ბეკონის ექსპერიმენტული მეთოდი, ფაქტებზე დაკვირვება, ადამიანისთვის ესოდენ ნათელი და გასაგები, დეკარტს ბუნდოვნად და გაუგებრად ეჩვენება. ის კიდევ უფრო მეტ „სინათლეს“ ესწრაფვის. თითქოს ბუნებრივზე უფრო გასაგები რაღა უნდა იყოს? ყოველივე ბუნებრივი ხომ ადამიანს ჩვეულებრივი და თავისთავად გასაგები ჰგონია. მაგრამ დეკარტს ეს არ აკმაყოფილებს. ეს მხოლოდ ისტორიულად

ჩამოყალიბებულ, ფსიქოლოგიურ სიცხადედ ეჩვენება. მას კი სიცხადის უფრო მეტი ხარისხი – *lumen naturale*, ანუ „გონების ბუნებრივი სინათლე“ სწადია.

ახალი კულტურის პრინციპად უნდა იქცეს გონების უშუალო სინათლე და სიცხადე. ეს პრინციპი მკაფიოდ და უნაკლოდ გამოთქვა დეკარტმა: „ჭეშმარიტებად არასოდეს არ უნდა მივიჩნიო არაფერი, რაიც ასეთად არ შემიცვნია მთელი სიცხადით... მსჯელობებში უნდა ჩავრთო მხოლოდ ის, რაც ჩემს გონებას წარმოუდგება ნათლად და მკაფიოდ; იმდენად, რომ არ მეძლეოდეს არანაირი საბაბი მასში ეჭვის შესატანად“ (20, 272).

ყველაფერი, რაც ადრე სტიქიურად ხდებოდა, ამიერიდან შეგნებული და მიზანმიმართული ნების საგნად უნდა იქცეს; ნებისა, რაც მხოლოდ გონების პრინციპებით ხელმძღვანელობს. ადამიანი ისტორიის პროდუქტი კი არ უნდა იყოს, არამედ მისი მწყემსი და ავტორი. მან თვალყური უნდა ადევნოს ისტორიას, მის ყველა ფორმას – ქალაქების, სახელმწიფო დაწესებულებების და სამართლებრივი ნორმების მშენებლობიდან მეცნიერებამდე.

აქამდე არსებული მეცნიერება დეკარტს აგონებს ძველ ქალაქს თავისი დაუგეგმარებელი ნაგებობებით. მათ შორის, მართალია, გვხვდება განსაცვიფრებლად ლამაზი შენობებიც, მაგრამ ჭარბობს ვიწრო და ღვარჯნილი ქუჩები. ახალი მეცნიერება უნდა აიგოს ერთიანი გეგმით და ერთიანი მეთოდის მეშვეობით. სწორედ ამ მეთოდს ჰქმნის დეკარტი და დარწმუნებულია, რომ მისი გამოყენება კაცობრიობას გადაუშლის აქამდე გაუგონარ შესაძლებლობებს და გახდის ადამიანებს ბუნების „ბატონ-პატრონად“.

დეკარტს სწამს, რომ აზროვნების ახალი მეთოდი ითხოვს მყარ და ურყევ საფუძველს. ასეთი საფუძველი კი მხოლოდ გონებაში უნდა მოინახოს; კერძოდ, მის შინაგან პირველწყაროში – თვითცნობიერებაში: „ვაზროვნებ, მასასადამე, ვარსებობ!“ – აი მსჯელობათაგან ყველაზე სარწმუნო და უეჭველი.

ფიხტე ისტორიულ მნიშვნელობას ანიჭებს თვითცნობიერების დებულების მოპოვებას დეკარტის მიერ. ეს დე-

ბულება, როგორც ის ფიქრობს, გამოხატავდა ახალი ეპოქის დასაწყისს; ეპოქისა, როცა ადამიანი აღარა სცნობს არანაირ გარეგან ავტორიტეტს და აღარც ბუნების ხმას, ინსტინქტს. მას ეჭვი შეაქვს ყველაფერ ამაში და სცნობს მხოლოდ თვითცნობიერების ავტორიტეტს.

სავსებით ვეთანხმებით პ. პ. გაიდენკოს მოსაზრებას, რომ დეკარტი აქ ქრისტიანობის უღრმეს პრინციპს – შინაგანი „მე“-ს პრინციპს განავითარებს. რუსი მკვლევარი შენიშნავს, რომ ციციო-ს ცნობილ კარტეზიანულ დებულებას დეკარტზე ათასი წლით ადრე მიუახლოვდა ნეტარი ავგუსტინე. ის თავისი დროის სკეპტიკოსთა წინააღმდეგ შენიშნავდა: ყველაფერიც რომ საეჭვოდ იქცეს, თვით მეჭველის არსებობა მაინც იქნებოდაო უეჭველი.

შუა საუკუნეების მისტიკოსისა და ახალი დროის რაციონალისტის ამ უცნაურ მსგავსებას უფრო ადრე ვილჰელმ ვინდელბანდმა მიაქცია ყურადღება, მაგრამ გაიდენკო, გერმანელი ფილოსოფოსისგან განსხვავებით, საინტერესოდ განმარტავს ამ მსგავსებას. ის ამტკიცებს, რომ ავგუსტინესა და დეკარტს აქ აერთიანებთ ღრმად ქრისტიანული მსოფლმხედველობა; რომ ასეთ რამეს ბერძენი ფილოსოფოსები ვერ იტყოდნენ, რადგან მხოლოდ ქრისტიანობამ ჩაახვდა ადამიანი „შინაგანი ადამიანის“, კერძოდ, თვითცნობიერების მეტაფიზიკურ მნიშვნელობაში.

ვიმეორებთ, რომ ამ მშვენიერ მიგნებას სავსებით ვიზიარებთ. დავძენთ მხოლოდ იმას, რომ ტერმინი „შინაგანი ადამიანი“, მისთვის დამახასიათებელი გულუბრყვილო გამჭვრიახობით, შემოგვთავაზა ილია ჭავჭავაძემ. აქაც უთუოდ ქრისტიანული შინაარსით იყო დატვირთული ეს სიტყვა. წინაქრისტიანულ, ვთქვათ, ბერძნულ კულტურაში კი ეს „შინაგანი ადამიანი“, თვითცნობიერება ნაკლებად მნიშვნელოვანია.

მაგალითად, პლატონი ლაპარაკობდა ჭეშმარიტების, სიკეთისა და მშვენიერების დიადი სამების შესახებ. მისი მიდევნება აღამაღლებს ადამიანს და აზრს აძლევს მის ცხოვრებას. მაგრამ ეს არაა საკმარისი ქრისტიანული

კულტურისთვის; კერძოდ, განმანათლებლობის ეპოქის დასავლეთისთვის; ფიხტეს ტერმინი რომ ვიხმართ, ისტორიის მესამე პერიოდის კაცობრიობისთვის. აქ ამ სამებაზე მაღლაკი დგება „ახალი სუბსტანცია“ – თვითცნობიერება, „შინაგანი ადამიანი“. არაა საკმარისი ჭეშმარიტებასთან, სიკეთესა და მშვენიერებასთან ზიარება. მთავარია მე თვითონ ვცნობდე მათ და ჩემივე ენერგიითა და ძალისხმევით ვწვდებოდე მათ მნიშვნელობას.

ასე იბადება მესამე პერიოდის დასაწყისში და საკაცობრიო შემეცნებითი პარადიგმის შუაგულში დგება „ახალი სუბსტანცია“ – თვითცნობიერება. რელიგიურად ის გამოიკვეთა ლუთერისა და კალვინის მოძღვრებებში, პროტესტანტულ ქრისტიანობაში, ფილოსოფიურად კი – ბეკონისა და დეკარტის თხზულებებში.

მართლაც, ახალი დროის ფილოსოფიას დეკარტმა საფუძვლად დაუდო არა უბრალოდ აზროვნების ვითარცა ობიექტური პროცესის პრინციპი, როგორიც იყო, ვთქვათ, ანტიკური ლოგოსი, არამედ სწორედ სუბიექტურად განცდილი და გაცნობიერებული პროცესი აზროვნებისა; პროცესი, რისგანაც ვერ განაცალკევებ თვითონ მოაზროვნეს: „სისულელეა – წერს დეკარტი – არარსებულად ჩათვალო ის, ვინც აზროვნებს; იმ დროს მაინც, სანამ აზროვნებს“ (20, 428).

არ უნდა დაგვაკინცდეს სიცხადის პრინციპის მეორე მხარე, რასაც უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ეპოქის სულისკვეთების გამოსახატად. ამის გახაზვა აუცილებელია თუნდაც იმიტომ, რომ თვით ფიხტე სრულიად უერთდება ამ სულისკვეთებას. ეს არის ის, რასაც ნიცშე სოკრატეს მისამართით ამბობდა „ტრაგედიის დაბადებაში“ და გნოსეოლოგიურ ოპტიმიზმს უწოდებდა.

ზუსტად ეს ოპტიმიზმი ახლავს თან და ახასიათებს უშუალო სიცხადის პრინციპს. სოკრატეს გნოსეოლოგიური ოპტიმიზმი იმის რწმენაში მდგომარეობდა, რომ გონება ანგრევს მითოსს რაღაც უკეთესის ასაგებად; რომ გონება მისცემს ბერძენს ქვეყნიერების საზრისის ნათელ ცოდნას ჯა ამით – ცხოვრების მყარ საფუძველს.

მესამე ეპოქის დასაწყისში ამ „სოკრატიზმმა“ ახალი ძალით იფეთქა და იქცა ეპოქის სულისკვეთებად. ამჯერად იგი უკავშირდება თვითცნობიერებას, ცალკეული ადამიანის შინაგან „მე“-ს და სავსეა თვითცნობიერების დებულებიდან, cogito-დან მთელი ქვეყნიერების დედუქციის რწმენით.

ბეკონს სჯეროდა, რომ ყოველგვარი იდოლებისგან, ავტორიტეტებისგან თავისუფალი ადამიანი შეძლებს ქვეყნიერების ახლიდან, ნულიდან შემეცნებას საბუნებისმეტყველო დაკვირვების მეთოდით. დეკარტს კი სწამდა, რომ თვითცნობიერების დებულებიდან შესაძლებელია ქვეყნიერების არსის და საზრისის შესახებ ცოდნის აგება მათემატიკური მეთოდის საშუალებით. ქვეყნიერება მათემატიკურადაა აგებული. ამას იმეორებენ დეკარტის მიმდევრებიც, ახალი დროის დიდი რაციონალისტები: სპინოზა და ლაიბნიცი. თითქმის იმავე ოპტიმიზმითაა მოცული ემპირისტების შემეცნების თეორიაც. განსხვავება მხოლოდ მეთოდშია. ემპირისტებს ცდისა და დაკვირვების იმედი აქვთ, რაციონალისტებს – მათემატიკისა. სულისკვეთება კი ერთია – ავტორიტეტებისგან განწმენდილ გონებას ძალუძს მთელი ქვეყნიერების შემეცნება.

ეს ოპტიმიზმი სამოქმედო სულს შთაბერავდა „მესამე ეპოქას“ და ენერგიით ტვირთავდა მას. ფიხტე მთლიანად უერთდება ეპოქის სულისკვეთებას და ამ დიდი რწმენის წყალობით იგერიებს მისი თანამედროვეობის ყველა უბედურებასა და ბოროტებას.

ყველაფერ ამას ის შესანიშნავად ამჩნევდა და მოურიდებლად აქვეყნებდა. იგი როდი ჰგავს პანგლოსს ვოლტერის „კანდიდი“-დან, ვინც სწორხაზოვანი ოპტიმიზმის გამო სასაცილოდ გამოიყურება: ამტკიცებს, რომ ყველა ბოროტებას უკეთესობისკენ მივყავართ და, ამ აზრგაგებით, ბოროტება თითქოს არც კი არსებობს.

ფიხტე, მისგან განსხვავებით, მრუმე ფერებით ხატავს ეპოქას. ბოლოს და ბოლოს რად ღირს ის, რომ ამ ეპოქას „დასრულებული ცოდვიანობის ეპოქას“ უწოდებს. მისი ოპტიმიზმიც ღრმად წინააღმდეგობრივი და ტრაგიკულია.

ის ხედავს ეპოქის მთელ ბოროტებას და უკანასკნელის აუცილებლობასაც კი. მაგრამ ეს მიაჩნია დროებით მოვლენად, რასაც წერტილს დაუსვამს „მეცნიერების შესახებ მოძღვრება“ და გერმანელი ერის მძლავრი ნებისყოფა.

10. „დასრულებული ცოდვიანობის ეპოქა“

ფიხტეს ფილოსოფიის უმთავრესი ცნება ალბათ თავისუფლებაა. ამას თვითონ ფიხტე არაერთხელ აღნიშნავს და „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებას“ თავისუფლების ფილოსოფიად აცხადებს. კაცობრიობის ისტორიის რეალური შინაარსიც, ამავე მიზეზით, თავისუფლების განხორციელების პროცესია. ისტორიის ყველაზე მთავარი შინაარსი და საზრისიც ესაა. ესე იგი, თავისუფლებაა ის, რისი განხორციელებაცაა ისტორია. ხოლო მეორე მხრივ, თავისუფლების განხორციელებაა ის, რითაც გამართლებულია ისტორია.

ამ ორ სხვადასხვა ფუნქციას ერთნაირად ასრულებს თავისუფლების ცნება ფიხტეს ფილოსოფიაში. არაა გასაკვირი, რომ ისტორიის, განსაკუთრებით კი ფიხტეს თანადროულობის მთელი დრამა თავისუფლების „დიალექტიკიდან“, მისი წინააღმდეგობრივი ბუნებიდან აიხსნება.

ადამიანის თავისუფლების უმთავრეს შინაარსად ფიხტეს მიაჩნია ზნეობრივი კანონისადმი ნებაყოფლობითი დაქვემდებარება. ამგვარ დაქვემდებარებას ის მეორენაირადაც გამოთქვამს; რა თქმა უნდა, კანტის გავლენით: თავისუფლება არის ადამიანის მიერ ზნეობრივი კანონის დაწესება საკუთარი თავისთვის.

აქედან ნათელია თავისუფლების ზემოხსენებული დიალექტიკის საწყისი: თავისუფლება შედგება ორი ერთმანეთის საწინააღმდეგო მომენტისგან. ერთია კანონი, მეორე „თვითობა“. აკი მე თვითონ ვინეხებ ზნეობრივ კანონს. რაში ეწინააღმდეგება ეს ორი მომენტი ერთმანეთს? იმაში, რომ, ერთი მხრივ, ვექვემდებარები კანონს, ხოლო მეორე მხრივ, ამ დაქვემდებარების აუცილებელი პირო-

ბაა მისი თვითონ დანესება, ესე იგი, რაღაც მომენტში თუ მიმართებაში მისგან დამოუკიდებლობა, კანონისადმი დაუქვემდებარებლობა.

აი ესაა წინააღმდეგობა, რასაც თავისუფლება ვერ აიცილებს თავიდან. ეს წინააღმდეგობა მისთვის შინაგანია ანუ, როგორც ზოგჯერ იტყვიან ხოლმე, ეს „დი-ალექტიკური წინააღმდეგობაა“. ფიხტე ფიქრობდა, რომ ეს წინააღმდეგობა გამოვლინდა მის თანამედროვე ეპოქაში ერთმანეთთან უცნაურად დაპირისპირებული მოვლენების, ისტორიული პარადოქსების სახით.

მართლაც, ერთი მხრივ, ეს ეპოქა აღბეჭდილია „თვითობის“ ნიშნით. წინა პარაგრაფში ვნახეთ, რომ ეპოქის პარადიგმა, სიცხადის ფილოსოფიური პრინციპი სწორედ ამას გამოხატავს. ადამიანი ემორჩილება მხოლოდ იმას, რაც პირადად მისთვისაა გასაგები და მისაღები. გარეგანი ავტორიტეტი მისთვის მიუღებელია. აი ეს გამოხატავს ფიხტეს ეპოქის თავისუფლებას.

მაგრამ თავისუფლების მთავარი დრამა და, თუ გნებავთ, ტრაგედია იმაში მდგომარეობს, რომ „თვითობის“ დამკვიდრება დროებით, მოცემულ ისტორიულ ეპოქაში, ითხოვს ზნეობრივი კანონისგან თავისუფლებას. სხვაგვარად ეს „თვითობა“ არ მოიპოვებოდა და არ დამკვიდრდებოდა. ესე იგი, ეს არაა რაღაც უსიამოვნო შემთხვევა, რაც უნდა გაიკიცხოს, ან შეიძლებოდა თავიდან აგვეცილებინა. არა, ამ ისტორიულ ეპოქაში ზნეობრივი კანონისგან გაუცხოება, მისი უარყოფა სრულიად გარდუვალი იყო.

ეს ფიხტეს მიაჩნია „თვითობის“ ისტორიული მოპოვების, ვითარცა მედლის, მეორე მხარედ. ვისაც სურს ძალადობისგან, გარეგანი ავტორიტეტისგან, ცრურწმენებისგან განთავისუფლება, ის ერთხანს უნდა შეურიგდეს თვითნებობასა და ზნეობრივ ნიჰილიზმს. ხოლო ვისაც ამ ნიჰილიზმის ატანა არ ძალუძს, მას მოუწევს უხეში ავტორიტარიზმის და ძალადობის ატანა, ისტორიულად განვლილ საფეხურზე დაბრუნება, ისტორიის ჩარხის უკუღმა დატრიალება.

ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს, რომ ფიხტე ინონებს და ურიგდება ამ ეპოქას ვითარცა აუცილებლობას. თუმცა იგი არც ინუნებს მას და არ თვლის შემთხვევითობად. ფიხტეს პოზიცია „ისტორიული“ და შუალედურია – ამგვარი თავისუფლება აუცილებელია ისტორიის რალაც მონაკვეთზე და არა სამუდამოდ. მას უნდა შევურიგდეთ არა საერთოდ და საბოლოოდ, არამედ დროებით.

ღიახ, დროებით, სანამ „თვითობა“ გაღრმავდებოდეს და თავის შინაარსს სრულად შეიძენდეს. ფიხტე ფიქრობდა, რომ მის თანამედროვე ეპოქას ახასიათებს „ფორმალური თვითობა“ და მისი შესაბამისი „ცარიელი თავისუფლება“. ის ჯერ კიდევ არაა „შინაარსეული თვითობა“ და „კონკრეტული თავისუფლება“.

ეს ეპოქა ყველაფერს ზომავს გარეგანი, შემთხვევითი კრიტერიუმებით, ცალკეული ინდივიდის ჭირვეულობებით. ის შეზღუდულია მოცემული მომენტით. მისი სურვილები, ინტერესები, შეხედულებანი განსაზღვრულია მხოლოდ ანმყოთი, ქვეყნიერების კუნჭულით, დროის მცირე ინტერვალთა და ფრაგმენტით. „ცარიელი თავისუფლების ეპოქას აზრად არ მოსდის, – ამბობს ფიხტე, – რომ გაგებისთვის აუცილებელია სწავლა, ხოლო სწავლისთვის – ჯაფა, გულმოდგინება, განაფვა. მას მზა სახით უპყრია ხელთ ცნებებისა და განსაზღვრებების გარკვეული რაოდენობა, საერთო ადამიანური განსჯა, მზამზარეულად, ყოველგვარი შრომის გარეშე რომ ჰბოძებია. ისიც იყენებს ამ ცნებებსა და ადამიანურ განსჯას ყოველი არსისა და ჯერარსის გასაზომად. მან... იცის ყველაფერი ისე, რომ არაფერი შეუსწავლია; შეუძლია იმსჯელოს ყველაფერზე წინასწარი გამოკვლევის გარეშე“ (30, 231).

ფიხტე საკითხს ისტორიულად და საწინააღმდეგო მხარეების სრული გათვალისწინებით განიხილავს. ისე კი არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს ეს უბედურება ახლალა წარმოიშვა. არა, ის ისტორიულად ჩამოყალიბდა. უმეცრება, შემთხვევითი და მომენტით გამოწვეული შეხედულებანი ყოველთვის სჩვეოდა ადამიანს. ამ მხრივ, თავის თანამედროვე ეპოქას ფიხტე წინა ეპოქაზე დაბლა როდი აყენებს.

ახალი, რაც თანამედროვე ეპოქაში წარმოიქმნა, სხვაა. ეს არის თავისუფლება. წინა ეპოქებში უმეცარი შეზღუდული იყო ავტორიტეტით. მას არ შეეძლო ასპარეზზე გამოსვლა და განავარდება. უვიცს გარეგანი ძალა მართავდა და აიძულებდა სწორი გზით სიარულს.

სხვა ვითარებაა თანამედროვე ეპოქაში. ადამიანი გათავისუფლდა გარეგანი ავტორიტეტისგან ისე, რომ მისი აზროვნება იმავე დონეზე დარჩა. ამიტომ უმეცრება, სიმჩატი და ქარაფშუტობა თემშარაზე გამოვიდა. უმეცარმა თავისივე თავი სცნო ავტორიტეტად. თავკერძობა და თავხედობა ცხოვრების არსებით ნიშნად იქცა. „არცოდნის არცოდნამ“ უმაღლეს ნიშნულს მიაღწია, რადგან უმეცარს გარეგანი ავტორიტეტები მოუშალეს. ახლა მას თავისი თავი, უფრო ზუსტად, თავისი ახლანდელი გუნება და განწყობილება მიაჩნია ყოველივეს საზომად. „ეპოქას, – ამბობს ფიხტე, – რომელსაც გაუწყვეტია კავშირი გონივრულ ინსტინქტთან და სამაგიეროდ კი არ შეუძენია გონება სხვა ფორმით, ხელში აღარ რჩება არაფერი რეალური, პიროვნების ცხოვრების და მასთან დაკავშირებული ავლა-დიდების გარდა“ (30, 239).

ფიხტეს, როგორც ზემოთ ვნახეთ, არსებობის ბირთვად, სიცოცხლის წყაროდ გვარეობა მიაჩნია. ცალკეული საგნები მხოლოდ გვარეობისგან ისრუტავს სიცოცხლის წვენს. გვარეობა შეკრულია საყოველთაო და აუცილებელი, შინაგანი კანონით, რაც ფიხტეს ზნეობრივ კანონად მიაჩნდა.

თუ ეს კანონი არ მონაწილეობს ცხოვრებაში ინსტინქტის სახით, როგორც წარსულში იყო, ან შემეცნების ფორმით, როგორც მომავალში იქნება, მაშინ ინყება რღვევა, არსებობის ძირისა და ფესვების მოშლა, საყოველთაო ქაოსი და ურწმუნობა. მხოლოდ გვარეობა, მისი შემეკვრელი იდეა და აქედან გამომდინარე კანონები მალღდება ინდივიდებზე და სრულიად ანადგურებს მათ. მაგრამ იქ, სადაც საერთოდ არაა ჭაჭანება ამ ძირითადი კანონისა, შეუძლებელია წარმოიშვას ერთიანობის, გვარეობის ცნობიერება. იქ არსებობს და მოქმედებს მხოლოდ

ინდივიდუალობა.

„აუცილებლად ასეთ მდგომარეობაში აღმოჩნდება ეპოქა, – ამბობს ფიხტე, – რომელიც მოწყდა გონივრულ ინსტინქტს, საგვარეულო ცხოვრების ამ პირველ პრინციპს და ჯერჯერობით, ამის სანაცვლოდ, ვერ დაეუფლა მეცნიერებას, ცხოვრების ამ მეორე პრინციპს. აღარაფერი დარჩენია მას, გარდა შიშველი ინდივიდუალობისა. გვარეობა, ეს ერთადერთი ნამდვილად არსებული რამ, ცარიელ აბსტრაქციად იქცევა. ის არსებობს მხოლოდ ცალკეული ინდივიდის ცნებაში, ხელოვნურად რომ შეუკონინებია აზროვნებას. ასეთ ეპოქას არ ძალუძს გაიაზროს სხვაგვარი მთლიანობა, თუ არა ნაწილებისგან შემდგარი; ხოლო არანაირად – თავის თავში დასრულებული, ორგანული მთელი“ (30, 242).

ფიხტე არსებითად აღწერს და ახასიათებს ამგვარი ინდივიდუალობის საცოდავ არსებობას. ამ დროს იგი მთელ მასალას, ცხადია, თავისი თანამედროვე ეპოქიდან იღებს. ამგვარი ინდივიდუალობის მთავარ შინაარსად მას მიაჩნია თავდაცვისა და კეთილდღეობისკენ ლტოლვა.

საინტერესოა, რომ ჩვენს დროში ადამიანის მთავარ თვისებად ამის გამოცხადება აღარავის უკვირს. ფიხტეს კი ეს ადამიანისთვის საშინლად დამამცირებლად ეჩვენება. ის ამბობს, რომ ეს თვისება ადამიანს საერთო აქვს ცხოველთან. თან დასძენს, რომ ცხოველის მდგომარეობა ამ მხრივ ბევრად უკეთ გამოიყურება. ბუნებამ ცხოველს ამ ლტოლვასთან ერთად თავდაცვის საშუალებათა მოპოვების უნარიც უბოძა, ადამიანი კი თავისივე განსჯისა და გამოცდილების ანაბარა დატოვა. ამიტომ განსჯა და გამოცდილება პირველი ორი ეპოქის მანძილზე განვითარდა და თანდათან „მზა ხელოვნებად“ იქცა – თავდაცვისა და საკუთარი კეთილდღეობის ზედმინევნით უზრუნველყოფის ხელოვნებად.

სწორედ ამნაირ გონებას და ამგვარ ცნებათა ერთობლიობას ნახულობს მზა სახით მესამე ეპოქა. განსჯის ეს ფორმა იქცევა იმ გამოცდილებად და ცოდნად, რასაც ეპოქა ფლობს საგანგებო ბრძოლისა და ძალისხმევის გა-

რეშე, ვითარცა მამისეულ მემკვიდრეობას. ის თან დაჰყო-
ლია მას შიმშილისა და წყურვილის მსგავსად და ხელთ
უპყრია ყოველი არსისა და ჯერარსის უტყუარ საზომად.

ფიხტე განაგრძობს ეპოქის შუაგულში შეღწევას. ამ
ძირითადი შტრიხების მოხაზვის შემდეგ იგი ცდილობს ეპ-
ოქის მსოფლმხედველობისა და რწმენის ნათელყოფას. ამ
ეპოქას წანამძღვრად აუღია: „რაც მე არ მესმის, ის არც
არსებობს!“. აქედან კი მაშინვე ასკვნის: მე ხომ მხოლოდ
ის მესმის, რაც ჩემს პირად არსებობას და კეთილდღეობას
ეხება. მაშასადამე, ეგლა არსებობს. ხოლო მთელი სამყა-
რო არსებობს მხოლოდ იმისთვის, რომ მე შემეძლოს შიგ
არსებობა და სიკეთეებით სარგებლობა. არაფერი, რისი
კავშირიც ამ მიზანთან ჩემთვის გაუგებარია, არ არსე-
ბობს, ან ყოველად უმნიშვნელოა.

აზროვნების ასეთი წესი, როგორც ფიხტე ფიქრობს,
პრაქტიკულად ვლინდება ვითარცა ყოველდღიური მოღ-
ვანეობის ფარული და ბუნდოვანი მოტივი, ან სულაც
თეორიის სახით ყალიბდება. პირველ შემთხვევაში შეუ-
ძლებელია მისი ნათლად წარმოჩენა, რადგან არა ჩანს
მისი არსი. ის ჯერ კიდევ ვერა ჰქმნის ეპოქას და მის
მხოლოდ საწყის მდგომარეობას გამოხატავს. მაგრამ თან-
დათან ის თეორიად იქცევა, ნათელჰყოფს თავის თავს,
ჭეშმარიტების პრეტენზიას აცხადებს და ამაყად ითხოვს
აღიარებას. მაშინ ის უკვე ეპოქაა და აისახება უკანასკნე-
ლის ყველა მოვლენაში.

ამ ეპოქის ტიპურ ფილოსოფიად ფიხტეს ემპირიზმი
მიაჩნია. ადამიანს, განსხვავებით ცხოველისგან, ბუნებით
არ დაჰყოლია თავდაცვისა და კეთილდღეობის საშუალე-
ბათა მოსაპოვებლად საჭირო ინსტინქტები. საამისოდ
სრულიად გამოუსადეგარია აპრიორული იდეები, რომ-
ლებიც ეხება გვარეობის მხოლოდ ერთიან და მარადიულ
სიცოცხლეს. ადამიანს ისლა დარჩენია ცდები დააყენოს
და მისი შედეგები დაიმახსოვროს. „ამიტომ სრულიად
ბუნებრივი და აუცილებელია, – ამბობს ფიხტე, – რომ
ეპოქამ, რომელსაც სამყარო პირადი არსებობის საშუალე-
ბებზე დაუყვანია, ცდა გამოაცხადოს ყოველგვარი შემ-

ეცნების ერთადერთ შესაძლო წყაროდ. მხოლოდ ცდის მეშვეობით შეუძლია ადამიანს შეიცნოს ეს საშუალებანი – ერთადერთი, რისი შემეცნებაც ამ ეპოქას სწადია. წმინდა გამოცდილებაში... არაფერია გრძნობადი თვითშენარჩუნების საშუალებათა გარდა და პირიქით: ეს საშუალებანი შეიმეცნება მხოლოდ გამოცდილებით. ამიტომ მხოლოდ გამოცდილებიდან შეიმეცნებს ეს ეპოქა თავის სამყაროს. ეს ეპოქაც, თავის მხრივ, გამოცდილებას აცხადებს თავის შემეცნებათა ერთადერთ პირველწყაროდ“ (30, 244).

ამიტომ ეს ეპოქა იძულებულია უპირობოდ უარჰყოს და სასაცილოდ აიგდოს ყოველივე, რაც ცდისგან დამოუკიდებელია, აპრიორულია. მას რომ ჰქონოდა უმაღლესი სამყაროსა და მისი წესრიგის იდეები, ის ადვილად მიხვდებოდა: ეს იდეები არ ეფუძნება არანაირ გამოცდილებას და გადის ყოველგვარი ცდის ფარგლებიდან. ან ამ ეპოქის ადამიანს ცხოველად ყოფნის ბედნიერება რომ ჰქონოდაო, შენიშნავს ფიხტე ირონიულად, მაშინ მას ექნებოდაო საკმარისი ინსტინქტები და აღარ დასჭირდებოდაო გამოცდილებიდან მიღებული ცნებების საშუალებით ეწვალა არსებობის შესანარჩუნებლად.

მაგრამ თავისი თანამედროვე ეპოქის ადამიანები ფიხტეს უინსტინქტო ცხოველებად მიაჩნია. მათ კი, განსხვავებით ღირსეული ადამიანებისგან და აგრეთვე ცხოველებისგან, სწორედ გამოცდილებიდან მიღებული ცოდნა სჭირდებათ თავიანთი უბადრუკი არსებობის შესანარჩუნებლად.

ფიხტე დაუფარავი სარკაზმით დაასკვნის, რომ ამ მიზეზის გამო გამოცდილება ცხადდება კაცობრიობის გვირგვინად და უმაღლეს მონაპოვრად. „აი ასეთი ეპოქა – ამბობს ფიხტე – გამომწვევად აცხადებს: ერთი დაგვანახა, როგორაა შესაძლებელი რაიმე შემეცნება გამოცდილების გარეშე! თითქოს ეს რაღაც გამანადგურებელი კითხვა იყოს და მასზე შეიძლებოდეს მხოლოდ ერთი, ამ ეპოქისთვის სასურველი პასუხის გაცემა“ (30, 245).

ფიხტე ამტკიცებს, რომ ემპირიზმს უკავშირდება მისი თანამედროვე ეპოქის კიდევ ერთი ნიშან-თვისება – სკეპ-

ტიციზმი. ეს არის თავშეკავება იმ საგნებზე მსჯელობისგან, რომლებიც გამოცდილებაში არ გვეძლევა. გერმანელი ფილოსოფოსი ირონიულად შენიშნავს, რომ უახლესი ეპოქის სიბრძნე ამაზე შორს არ მიდის. მოდაშია გამოცდილების იქით არსებულ საგანთა გამოცხადება გონებისთვის მიუწვდომლად. სისტემური აზროვნება კი დამცინავ ღიმღსს იწვევს.

ცოტა მოგვიანებით ჰეგელი მთლიანად გაიზიარებს ფიხტეს ამ სულისკვეთებას, მიმართულს იმხანად ესოდენ პოპულარული სკეპტიციზმის წინააღმდეგ. ჰეგელი ჩიოდა, რომ სკეპტიციზმი სიბრძნედ ითვლება და მოდად იქცა; რომ ეგრეთწოდებული კრიტიკული ფილოსოფიის ფრაზები სრულიად ხელოვნურად და უადგილოდაა გაჩხერილი ცოდნის ნებისმიერ დარგში.

ამ მოვლენაში ჰეგელი ფილოსოფიის დამცირებას და ადამიანის სულიერ დაქვეითებას განჭვრეტდა. ხოლო ამგვარი სულიერი ვითარების შექმნაში კანტს სდებდა ბრალს და გაღიზიანებული იყო მისი „პოპულარობის“ განუწყვეტელი ზრდით.

როგორც ვხედავთ, ეს პათოსი ფიხტედან მომდინარეობს. ფიხტე, ნაკლები სპეკულატური კულტურით, ვიდრე ჰეგელი, მაგრამ მეტი გზნებით იღვწოდა ფილოსოფიური აზროვნების და ადამიანის ღირებულების ყოველგვარი დამცირების წინააღმდეგ. ამ ორ მოვლენას ის არ განასხვავებდა, ერთმანეთზე გადაბმულად ეჩვენებოდა ისინი და, რა თქმა უნდა, არც ცდებოდა.

მართლაც, ფიხტესა და ჰეგელის ეს შიში, რომ ადამიანის აზროვნებას გაკოტრებისკენ ჰქონდა გეზი ალებული, საფუძვლიანი გამოდგა. ფიხტეს მიერ შენიშნული ემპირიზმი და სკეპტიციზმი სულ მალე გაიზარდა და დასავლური კულტურის პოზიტივისტურ მსოფლმხედველობად იქცა. ადამიანი კი გამომთვლელ, აღმრიცხველ და მომხმარებელ ცხოველს დაემგვანა.

თავისი ეპოქის მსოფლმხედველობის კიდევ ერთ ტიპურ ნიშნად ფიხტეს მატერიალიზმი მიაჩნდა. გულისხ-

მობდა აზროვნების მიმართებას მხოლოდ ნივთებისადმი. ეპოქას იზიდავს მხოლოდ უშუალოდ და ნივთიერად სასარგებლო საგნები; ის, რაც იძლევა საცხოვრებელს, ტანსაცმელს, საკვებს, სიიაფეს, სიმყუდროვეს. მის მიმართულებას მოდა განსაზღვრავს. ის არ იცნობს ადამიანის უმაღლეს ბატონობას ბუნების ძალებზე, რაც გამოხატულია მშვენიერ ხელოვნებაში. ეს უკანასკნელი მას სიბრწყვედ და მეოცნებეობად მიაჩნია. ხოლო რასაც ეს ეპოქა ხელოვნებად მიიჩნევს და ებლაუჭება, ფუფუნება და გართობაა.

ამ ეპოქის ქარაფშუტობა და ზერელობა ერთნაირად ჩანს ყველა სფეროში. სახელმწიფოთა სამართლებრივ მოწყობაში და ადამიანთა მართვაში უახლესი დროის აზროვნება შთაგონებულია ძველი წესრიგისადმი სიძულვილით. იგი აგებს კონსტიტუციებს უშინაარსო აბსტრაქციებზე და ცდილობს მართოს გადაგვარებული თაობები მაღალფარდოვანი ფრაზებით, მტკიცე ხელისუფლების გარეშე.

ან არადა იგი, ეჭვით შეპყრობილი, რომ ვერაფერს ახალს ვერ მოიფიქრებს, უკიდურეს შემთხვევაში, მოიმარჯვებს თავის კერპს – გამოცდილებას და მატთანებებიდან ამოქექავს წარსულის მკედარ გაკვეთილებს; ამოიკითხავს, თუ როგორ იქცეოდნენ ოდესღაც მსგავს ვითარებებში და აქედან გამოიყვანს თავის სამოქმედო კანონს. დრომოჭმული წარსულის აი ამ ჭრელა-ჭრულა ნაფლეთებისგან შეიკერავს იგი თავის სვედავსილ პოლიტიკურ არსებობას და ამით აშკარად გამოამჟღავნებს თავის სრულ არარაობას.

ასეთსავე სამნუხარო სურათს ვიხილავთ, თუ ამ ეპოქის ზნეობრივ ავლა-დიდებაში ჩავიხედავთ. ის თავის ერთადერთ სიქველედ საკუთარ სარგებლობას აცხადებს. ყველაზე მეტი, რაც მან შეიძლება დაუმატოს, ესაა ქველმოქმედება – სხვისთვის სასარგებლო ქმედება, როცა ეს არ აზიანებს საკუთარ მოგებას. ხოლო ერთადერთ მანკიერებად მას მიაჩნია სარგებლის ხელიდან გაშვება.

ყოველ ქცევას ის მაშინვე მოუძებნის უნესო და უხამს

მოტივს, რადგან მისთვის კეთილშობილება სრულიად უცნობია, terra incognito-ა. მას არ გაუჭირდება დამტკიცება, რომ ასევე იქცეოდა ყველა დროის ადამიანი; რომ არ არსებობს სხვა მოტივები, თვინიერ ანგარებისა. ხოლო ისინი, ვისაც ადამიანებში ეგულებათ რაღაც უფრო მაღალი, მას მიაჩნია გამოუსვლელ და საცოდავ ბრწყევად.

ამ ეპოქას რელიგიაც თავისებური აქვს. ის მიაჩნია მოძღვრებად ბედნიერების შესახებ. რელიგიამ უნდა შეგვახსენოს, რომ სიამოვნებათა გასახანგრძლივებლად და გასამრავლებლად უნდა დავიცვათ ზომიერება. ღმერთი არსებობს მხოლოდ იმისთვის, რომ იზრუნოს ჩვენი კეთილდღეობისთვის. თურმე ჩვენმა საჭიროებებმა გააჩინა იგი და მიაღებინა გადანყვეტილება დაბადებულის.

ყოველივე დანარჩენი შეიძლება რელიგიურ სისტემაში დარჩეს მხოლოდ ერთი მიზნით – მდაბიოთათვის აღვირის ამოსადებად; და ერთადერთი მიზეზით – ჯერ კიდევ არ არსებობს უფრო მოქნილი საშუალებანი პოლიციისა და სასამართლოს გასამაგრებლად და შესავსებად.

ყველაფერ ამას ფიხტე ერთ სახელს არქმევს – უგუნურთა შეთქმულებას ფილოსოფიის წინააღმდეგ. აკი ეს ყოველივე აზროვნების ნაკლებობაა, მისი უარყოფის შედეგია: „მოკლედ რომ მოვჭრათ, ამ ეპოქამ თავის მწვერვალს მიაღწია, როცა იფიქრა: გონება და მასთან ერთად ყველაფერი, რაც პიროვნების ლიტონი გრძნობადობის მიღმაა, სულ ფილოსოფოსებად წოდებული უსაქმური და უქნარა ხალხის მონაჩმახია“ (30, 247).

ფიხტე შენიშნავს ამ ეპოქის კიდევ ერთ საინტერესო ნიშან-თვისებას: ეს ეპოქა ისეა დარწმუნებული თავის სიმართლეში და ისე თანმიმდევრულია თავის უგუნურებაში, რომ მეცნიერება მონაგონია მასთან. გამოუთქმელი თანაგრძნობით და სიბრალულით გადაჰყურებს იგი გარდასულ დროებას, ისტორიას. თურმე ძველად ადამიანები იმდენად იყვნენ დაბრმავებულნი, რომ სათნოების აჩრდილს და ზეგრძნობადი სამყაროს შესახებ ოცნებას საშუალებას აძლევდნენ წარეტაცა მათთვის უკვე თითქმის პირში ჩადებული სასიამოვნო ლუკმა. ასეთ დროებას მოიხსენიებენ

წყედიადისა და ცრურწმენების ხანად, რაკი ეს ვაჟბატონები, თანამედროვე ეპოქის ქურუმები, ჯერ კიდევ არ იყვნენ მოვლენილნი, რათა გამოეკვლიათ და გაეზომათ ყველა მიმართულებით ადამიანის გულის სიღრმეები. ისინი ჯერ კიდევ არ იყვნენ მობრძანებულნი, არ ჰქონდათ აღმოჩენილი და საყოველთაოდ გავრცელებული, რომ ეს გული, თავის ძირისძირში, ტალახის გუნდაა და მეტი არაფერი.

ეს ეპოქა როდი უარყოფს, რომ ზოგიერთები არ ეთანხმებიან ამ შეხედულებებს. მას მხოლოდ გულწრფელად ებრალება ისინი, ან უბოროტოდ ეცინება მათზე. ამავე დროს იმედს არ ჰკარგავს, რომ ბოლოს და ბოლოს ამ ურწმუნო თომებსაც აეხილებათ თვალი და გულის ფიცარზე დაინერენ მის ბაჯალლო ჭეშმარიტებებს.

ფიხტე ეპოქის ამ აზრებს შეცდომად როდი მიიჩნევს. ეს მთელი მსოფლმხედველობაა და სწორად გამოხატავს ისტორიულად შექმნილ სრულიად თავისებურ სინამდვილეს. ეპოქის თავდაჯერებულობაც იქიდან გამომდინარეობს, რომ აზროვნების ეს წესი თავისებურად სწორი და ლოგიკურია.

მართლაც, „თუ არ არსებობს არაფერი, – ამბობს ფიხტე, – გარდა პიროვნებათა გრძნობადობისა; თუკი არ არსებობს გვარეობის არანაირი უმაღლესი ცხოვრება და არავითარი ერთიანობა, მაშინ შემეცნების არცერთი წყარო, ცდის გარდა, არ იარსებებს. აკი გრძნობადი არსებობის შესახებ ცოდნას მხოლოდ ცდა გვაძლევს. სწორედ ამიტომ ყოველი სხვა სავარაუდო წყარო ბოდვად და ტვინის ქიმერულ ქმნილებად უნდა ვცნოთ. ისლა დაგვრჩენია გასარკვევი, თუ საიდან ჩნდება მსგავსი ბოდვები და როგორლა ჰქმნის ტვინი მათ საერთოდ არარსებულისგან“ (30, 248-249).

ფიხტეს ეს სიტყვები საოცრად წინასწარმეტყველური აღმოჩნდა! მეოცე საუკუნეში „სიღრმის ფსიქოლოგიამ“ მართლაც დაისახა მიზნად იმის გამოკვლევა, თუ რა მიზეზების გამო წარმოიქმნება პიროვნებაში ეგრეთწოდებული „მაღალი იდეები“. ფსიქოლოგები მათ წარმოშობას „რეპრესიულ ფსიქიკას“ და ცნობიერების ავადმყოფურ

მდგომარეობას უკავშირებენ.

ფიხტე ირონიულად შენიშნავს, რომ თანამედროვეობის ქურუმები სცნობენ მხოლოდ პიროვნების გრძნობად არსებობას და არაფერს – მის მიღმა. „მათ დაბეჯითებით იციან, რომ არაფერი, გარდა პიროვნების გრძნობადობისა, არ არსებობს; იციან, რადგან რამდენჯერაც ჩაულრმავდნენ საკუთარ თავს, თავიანთ შინაგან სამყაროს, ვერასოდეს ვერაფერი იხილეს, გარდა საკუთარი პირადი გრძნობადი არსებობისა“ (30, 249).

ფიხტე დაასკვნის, რომ ამ სნეულ და მანკიერ აზრებში არანაირი ლოგიკური ზადი არაა. აზროვნების ეს მანკიერი წესი მყარად ეფუძნება ეპოქის არასრულყოფილებას და მისი ღვიძლი შვილების შინაგან სიმწირეს. სანამ ეპოქა და მისი ეს წამომადგენლები ასეთი არიან, მათ დიახაც უნდა იაზროვნონ სწორედ ასე. მათი სხვაგვარად აზროვნებისთვის საჭიროა, რომ ისინი სხვად გადაიქცნენ.

საინტერესოა ფიხტეს კეთილშობილური ოპტიმიზმი სწორედ ამ საკითხში: „ბედნიერებაა, რომ ვამთავრებთ ერთადერთი შესაძლებელი ნუგეშით ასეთ ვითარებაში. დიახ, ბედნიერებაა, რომ აზროვნების ამ წესის ყველაზე მტკიცე მომხრეებიც კი, თვით საკუთარი სურვილისა და ნების წინააღმდეგ, სინამდვილეში უკეთესნი არიან, ვიდრე მათივე აზრებიდან ჩანს. ბედნიერებაა, რომ უმაღლესი სიცოცხლის ნაპერწკალი ადამიანში არასოდეს ჰქრება, რაოდენ უპატრონოდაც უნდა იყოს იგი მიგდებული. ის, მინავლული, მაინც განაგრძობს ფეთქვას ნელი და საიდუმლო ძალით, სანამ არ შეისრუტავს რალაც სანვავს და არ გაჩაღდება კაშკაშა ალად. ჩვენი ამ ლექციების ერთერთი მიზანიც სწორედ ისაა, რომ შევუბეროთ უმაღლესი სიცოცხლის ამ ნაპერწკალს და როგორმე სანვავიც მივაშველოთ, რამდენადაც ეს შესაძლებელია“ (30, 249).

11. ფიხტეს კრიტიციზმი და უტოპია

ისტორიის პერიოდიზაცია ფიხტეს „მესამე პერიოდით“

რომ დაესრულებინა, მისნაირი რეალისტი და პესიმიისტი ძნელად თუ ვინმე იქნებოდა ისტორიის ფილოსოფიაში. მაგრამ ფიხტე ამ პერიოდზე ვერ გაჩერდებოდა. მისი „მოდღერება მეცნიერების შესახებ“ გამორიცხავდა ამგვარ პესიმიზმს. აკი სამყაროში გონება ბატონობს და მის იდეებს ექვემდებარება მატერიის სიმძიმე, ბუნების კანონი და მისგან მომდინარე მიდრეკილებანი.

ისტორიის ფილოსოფიაში ეს რაციონალიზმი და ოპტიმიზმი შემდეგნაირად გამოვლინდა: მესამე პერიოდის გულარძნილობა და თვითნებობა, ურწმუნობა და ქაოსი „თვითობის“ ჩამოყალიბების თანმხლები პროცესია, რაც დასრულდება „თვითობის“ გადასვლით თავისუფლებაში, შეხედულებისა – ცოდნაში.

„თვითობის“ ჩამოყალიბება იწყება თვითნებობით. აქ პრობლემა საკუთრივ ამ თვითნებობაში როდია. სიძნელეს სხვა რამ ჰქმნის: ადამიანს თავისი თვითნებობა თავისუფლებად ეჩვენება, ხოლო მათი ერთმანეთისგან გარჩევა ადვილი როდია. თავისუფლების სახელით ჩამოყალიბდა და სულ უფრო ღრმად მკვიდრდება „დამოუკიდებლობის აფექტი“.

ასეთი მდგომარეობა სრულიად ბუნებრივად გამომდინარეობდა განმანათლებლობიდან. ეს გასაგები გახდება თუნდაც განმანათლებლობის იმ კლასიკური განსაზღვრებიდან, რაც კანტმა მოგვცა თავის ცნობილ წერილში „პასუხი კითხვაზე, თუ რა არის განმანათლებლობა“. „განმანათლებლობა – წერს კანტი – ადამიანის გამოსვლაა თავისი არასრულწლოვანებიდან, რაშიც იგი იმყოფება თავისივე ბრალით. არასრულწლოვანება უუნარობაა ისარგებლო შენივე განსჯით ვინმეს დაუხმარებლად. ხოლო არასრულწლოვანება საკუთარი ბრალით ისეთი არასრულწლოვანებაა, რისი მიზეზიც განსჯის ნაკლებობა როდია. ამ დროს ადამიანს განსჯა კი არ აკლია, არამედ – ხასიათი და ნებისყოფა ვაჟკაცურად იხელმძღვანელოს თავისივე განსჯით სხვის დაუხმარებლად. Sapere aude! – იქონიე საკუთარი გონებით სარგებლობის ვაჟკაცობა! – ასეთია, მაშასადამე, დევიზი განმანათლებლობისა“ (21, 67).

მაგრამ პრაქტიკულ ცხოვრებაში ძალიან ადვილია კანტის ამ კლასიკური განსაზღვრების სოფისტური განმარტება. ადამიანმა გეზი აიღო მრავალსაუკუნოვანი სიბრძნის და მაღალი ზნეობრივი პრინციპების უარყოფისკენ. აქაოდა სხვის დაუხმარებლად, ვაჟკაცურად ვხელმძღვანელობო საკუთარი განსჯით. უმეცარმა უარჰყო ბრძნული აზრები, რადგან მას აღმოაჩნდა ვაჟკაცობა იხელმძღვანელოს თავისი ბრიყვული აზრებით. თუ ადრე ამის გამო იტყოდნენ, ეყო თავხედობაო, ახლა შესაძლებელი გახდა თქვან, ეყო ვაჟკაცობაო. ერთობ ძნელი შეიქნა სიბრძნის გარჩევა სისულელისგან, ვაჟკაცობისა – თავხედობისგან.

როგორც ვნახეთ, ეს განმანათლებლობის თვით არსიდან გამომდინარეობდა და არა რაიმე შემთხვევითი გადაჭარბებიდან. ამიტომ არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ ზუსტად იმავე განურჩევლობის გამო ჩივის ილია ჭავჭავაძე თავის წერილში „უარმყოფელობა ჩვენში“: „სულ ყველაფერი აირივ-დაირივა. ტყუილი და მართალი ველარ გაგვირჩევია. ქვენაგრძნობანი ზენაგრძნობათა ადგილას გამეუფდნენ. ცოდვამ მადლის პირბადე ჩამოიფარა. ყალბი ხალასად გადის და ნაძირალა თავანკარად. თითქოს ჭკუის და გულის ალებ-მიცემობაში აღარ იშოვება სანყაო ცოდვისა და მადლისა, ტყუილისა და მართლისა“ (4, 185).

საინტერესოა, რომ ორი დიდი გონების ადამიანი, ფიხტე და ჭავჭავაძე, ერთი გერმანიაში, მეორე ცოტა მოგვიანებით საქართველოში, ზუსტად ერთნაირად არჩევენ და აფასებენ ერთსა და იმავე ისტორიულ ვითარებას. აი რას ამბობს ფიხტე: „ამ ეპოქის თვალსაზრისით, ადამიანს დამსახურებად ეთვლება რაგინდარა საკუთარი აზროვნება, თუნდაც იგი დაიყვანებოდეს ფუჟ ჩხირკედელობაზე, და ყოველგვარი რამდენადმე ორიგინალური მსჯელობა; მაშინაც კი, როცა ეს ორიგინალობა აშკარა უგვანობაში მდგომარეობს... აქედან გამომდინარეობს ეს ყურისწამლები ხმაური აზროვნების თავისუფლებაზე და სიტყვის თავისუფლებაზე. დაუმტკიცეთ მავანს, რომ მისი შეხედულებები უხამსია, სასაცილოა, უზნეო და საზიანოა.

ეს არაფერს ნიშნავსო, მოგიჭრის; მე ხომ ამაზე მიფიქრია და თვითონ მომიფიქრებია! ფიქრი კი ყოველთვის დამსახურებად ითვლება, რადგან მასზე შრომაა დახარჯული. ადამიანს უნდა ჰქონდეს თავისუფლება იფიქროს თავისი სურვილისამებრ. ასე გეტყვის და გაგაჩუმებს“ (30, 297).

ახლა კი ილიას მოვუსმინოთ: „კაცი, მაგალითებრ, მოგიტხრობთ, რომ საქართველოს სამი ათასი წელიწადი უცხოვრია და ამ სამი ათას წელიწადში არც ხელი გაუწი-რევია, არც ჭკუა და გონება უმოქმედებია, არც გული და გრძნობა გამოუჩენია, არც წესი და რიგი ცხოვრებისა გამოურკვევია, არც არაფრის ცოდნა და გაგება ჰქონია. ერთი სიტყვით, ისტორია არა ჰქონიაო. ეუბნები: თუ ყოველივე ეს მართალია, მაშ როგორღა გაუძლია საქართველოს დღემდე, რას შეუნახავს ამ სამი ათას წელიწადში და რატომ მტვრად არა ქცეულა ამოტოლა მტრებს შორის მოქცეული? ეჰ, თქვენ რა იცითო, გიპასუხებთ: თქვენ ჰოს მთქმელი ხართ, მე კი უარმყოფელიო. თქვენ ძველ მოძღვრებას მისდევთ, მე ახალსაო“ (4, 186).

დაბეჯითებით ძნელია იმის თქმა, თუ რა ხასიათზე დააყენა ფიხტე თავისი თანამედროვეობის მძიმე სურათებმა. მართლაც, ვოლტერის პანგლოსივით აღიქვამდა ამას, თუ ცოტათი მაინც ღიზიანდებოდა. ძნელია დაიჯერო ამ უაღრესად გონიერი ადამიანის პანგლოსობა. უფრო ადვილია გაღიზიანება ამოიკითხო მის ზოგიერთ მსჯელობაში.

უნდა ვივარაუდოთ, რომ იგი ცოტა მეტს მოელოდა განმანათლებლობიდან, „თვითობის“ დადგენიდან. „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებიდან“ ძნელი არაა იმის უამრავი მაგალითის მოყვანა, რომ ფიხტე, გარკვეულწილად, აიგივებს კიდეც „თვითობის“ მოპოვებას ზნეობრივი კანონისადმი დამორჩილებასთან. „თანამედროვე ეპოქის ძირითად ნიშნებში“ კი, პირიქით, ზნეობრივი კანონის აღსრულების აუცილებელ პირობად სწორედ „თვითობის“ უარყოფას მიიჩნევს. „სიმწიფეში შესული ფიხტე – ამბობს პ. პ. გაიდენკო – დამოუკიდებლობის აფექტს კი არ აიგივებს, არამედ აპირისპირებს თავისუფლებასთან“

ზურაბ ხასაია. გერმანელი ფილოსოფოსები ისტორიის შესახებ
(11, 243).

საინტერესოა, რომ ილიაც და ფიხტეც არსებითად ერთნაირად, განმანათლებლურად ახსნიან ეპოქის ამ უნესრიგობასა და გულარძნილობას. ორივენი ამას აკავშირებენ მყარი შემეცნებითი ბაზის უქონლობასთან. ილია ამას ჩვეულებრივი, ხალხური ენით გამოთქვამს, ხოლო ფიხტე – ფილოსოფიური ცნებებით.

აი ილიასეული ახსნა: „სულელობას, ოღონდ მეცნიერობის სახელით კი გამოვიდეს მოედანზედ და ლიბერალობა მოენეროს ქვეშ, არსად იმისთანა უვიცობის ხნული არ დახვდება ფესვის მოსაკიდებლად, როგორც ჩვენში, საცა ჭკუა და გული ადამიანისა დღესაქამომდე სხვისის ნასუფრალით იკვებება აუწონ-დაუწონელად“ (4, 185). ესე იგი, ილია ფიქრობს, რომ ლიბერალობის ხანაში განსაკუთრებით საშიშია „უვიცობის ხნული“. ამ დროს გამრავლდება ქარაფშუტული შეხედულებანი და უარიყოფა ნამდვილი ცოდნა, ჭეშმარიტება.

ფიხტესეული ახსნაც, არსებითად, იგივეა, ოღონდ ფილოსოფიურადაა გაფორმებული. ის, ისევე როგორც სოკრატე და პლატონი ძველ საბერძნეთში, საფუძვლიანად განასხვავებს შეხედულებასა და ცოდნას, ხოლო მათს აღრევას თავისი ეპოქის ერთერთ უბედურებად თვლის.

გვახსოვს, სოკრატესა და პლატონის ეპოქაშიც იგივე პრობლემა დადგა. მაშინაც, ცხოვრების დემოკრატიზაციისა და ლიბერალიზაციის გამო, ავტორიტეტებმა მნიშვნელობა დაკარგეს. საუკუნეებით ჩამოყალიბებული მყარი ღირებულებების ადგილი ინდივიდუალობამ დაიკავა. საგანი ინდივიდუალობას ჩამოეკიდა. ინდივიდუალობა კი განუსაზღვრელი და სწრაფნარმავალია. ამიტომ საგანი თითქოს გაქრა. ჭეშმარიტებასა და მცდარობას, არსებობასა და არარსებობას შორის სამანები მოიშალა და უსაზღვრო გასაქანი მიეცა თვითნებობას.

სოფისტებმა სწორედ ეს ვითარება აღნიშნეს. „ადამიანია ყოველივეს საზომი, – ამბობდა პროტაგორა, – არსებულისა, რომ ის არსებობს, და არარსებულისა, რომ ის არ არსებობს“. სოკრატე კი ის ფილოსოფოსი იყო, ვინც ვერ

შეეგუა აქედან გამომდინარე ზნეობრივ სულერთიობას, სიკეთისა და ბოროტების აღრევას.. ის თავისი წინაპრე-ბივით იყო დარწმუნებული, რომ ცხოვრება გამართლებუ-ლია მხოლოდ სათნოებით, ანუ ადამიანისთვის ღირსეული ქცევით.

ფორმალურად ამას სოფისტიც გაიზიარებდა, მაგრამ სოფისტების მთელი სულისკვეთება ამის მერე იწყებო-და: ღირსეული ის ქცევაა, რომელიც ინდივიდისთვისაა სასარგებლო, თან – მოცემულ შემთხვევაში. სოკრატეც სწორედ ამ თვალსაზრისს უტევს: ღირსეული ის ქცევაა, რომელიც სასარგებლოა ადამიანის გვარეობისთვის.

ეს განსხვავება კი დაიყვანება უმთავრესზე: ინდი-ვიდისთვის სასარგებლო ის ქცევაა, რომელიც ემყარება შთაბეჭდილებას. სწორედ ამას ასწავლიდნენ სოფისტები – შთაბეჭდილების ხელოვნებას. ბრძენი ისაა, ვინც შთამბე-ჭდავად ლაპარაკობს და არწმუნებს ადამიანებს. ბრძენთა-ბრძენი კი ისაა, ვინც სისულელეს სიბრძნედ მოაჩვენებს. ნათქვამის შინაარსი მეორეხარისხოვანია, მთავარი ნათქ-ვამის ფორმაა. არა აქვს მნიშვნელობა რას ლაპარაკობ, მთავარია როგორ ლაპარაკობ.

ეს სრულიად მიუღებელია სოკრატესა და პლა-ტონისთვის. ისინი ამტკიცებენ, რომ სოფისტები ცოდ-ნას უარყოფენ. შთაბეჭდილებიდან გამომდინარეობს არა ცოდნა, არამედ შეხედულება. სოფისტებს არა აქვთ ცოდ-ნა. მათ აქვთ შეხედულებები, ანუ აზრები, რომლებსაც მტკიცე საფუძველი არა აქვთ, ცვალებად შთაბეჭდილებე-ბზე არიან აგებული.

შეხედულებაზე აგებული ქცევა არაა ღირსეული, კეთილი. ადამიანის ქცევა, ცხოვრება უნდა დაემყაროს არა შეხედულებას, არამედ ცოდნას; არა „დოქსას“, არ-ამედ – „ეპისტემეს“. მხოლოდ ასეთი ქცევა იქნება ადა-მიანის საკადრისი, გვარეობისთვის სასარგებლო. აქედან გამომდინარეობს სოკრატეს პარადოქსი: „სიქველე ცოდ-ნაა!“.

ცოდნის საგანი ცნებაა. საგანი იცის მან, ვინც იცის ამ საგნის ცნება, ანუ ის, რაც აერთიანებს ცალკეულ სა-

გნებს და თითოეული საგნის ცალკეულ მდგომარეობებს. ამიტომ მცოდნეს ნაკლებად აღელვებს ცვალებადი ვითარებანი. ის არ ემორჩილება შთაბეჭდილებებს, გრძნობებს და ხელმძღვანელობს თავისი ზეგრძნობადი არსით – გონებით.

მხოლოდ გონებით მცხოვრებ ადამიანს, ანუ ფილოსოფოსს აქვს მიმართება ცნებასთან. ეს მიმართებაა ცოდნის სიყვარული, ფილოსოფია. შეხედულება ეხება მხოლოდ ცალკეულ საგნებს. ამიტომ ის შორს დგას ცოდნისგან. ცოდნა კი ეხება საგანთა ცნებას. ამიტომ ის მალლა დგას ყოველდღიური ცხოვრების ცდომილებასა და ამაოებაზე.

ფიხტეც იმავე ისტორიულ ვითარებაში აღმოჩნდა სოკრატედან ოცდაორი საუკუნის შემდეგ. ისიც იმავე ბოროტებას ებრძვის, რასაც სოკრატე ებრძოდა. ამიტომ არაა გასაკვირი, რომ მანაც იგივე იარაღი მოიმარჯვა, რაც სოკრატემ – ფილოსოფიური აზროვნებისკენ მონოდება.

სოკრატეს სახელგანთქმულ დიალექტიკას აქ ცვლის ენერგიული და მგზნებარე ლექციები, ერთი მხრივ, და „მოძღვრება მეცნიერების შესახებ“, მეორე მხრივ. ფიხტეც სოკრატესავით ცდილობს განმანათლებლობის მიყვანას ფილოსოფიურ განმანათლებლობამდე, ესე იგი, ფილოსოფიური განათლების საყოველთაოდ გავრცელებამდე.

ცოდნა დიახაც უშველის კაცობრიობას, ოღონდ არა სოფისტური, მოჩვენებითი, სარგებლით აღძრული, პრაგმატული, უსასრულოდ დანაწევრებული, გამოყენებითი. ყველაფერი ეს ისაა, რასაც სოკრატე შეხედულებას უწოდებდა. კაცობრიობას უშველის მხოლოდ ფილოსოფიური ცოდნა. პატივისცემას იმსახურებს მხოლოდ ასეთი ცოდნა და ყველა სხვა ცოდნაც, თუ ის „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებას“ დაეფუძნება, ფილოსოფიური სისტემის ნაწილი იქნება. სხვა შემთხვევაში ცოდნა მხოლოდ დაღუპავს ადამიანს, როგორც ბიბლიაშია მინიშნებული.

ფიხტე დიდ პატივს სცემდა მეცნიერებას, მას ცხოვრების სახელმძღვანელოდ თვლიდა. მაგრამ ის როდი გულისხმობდა იმას, რასაც დღეს ჰქვია მეცნიერება. ის

გულისხმობდა „მოძღვრებას მეცნიერების შესახებ“, რასაც ხანდახან „მეცნიერებათა მეცნიერებად“ თარგმნიან ხოლმე. ეს არის საგნის შემეცნება მთლიანობაში, ანუ გონებით. გამოცდილებასა და მოთხოვნილებებზე აგებული შემეცნება პრაქტიკული საქმიანობაა და არა თეორიული. შესაბამისად, ეს არცაა შემეცნება.

ამიტომ ფიხტე მოითხოვს მავანი ლიბერალისგან, რომ როგორმე თავი შეიკავოს „საკუთარი აზრებისგან“; კეთილი ინებოს და ჯერ შეისწავლოს საქმის ვითარება, გაეცნოს სხვათა აზრებს, ჩაუღრმავდეს საგანს. ამას კი წლები სჭირდება.

ფიხტე განასხვავებს მოქალაქის აზრს და კომპეტენტურ აზრს. პირველი იქმნება ზერელე შთაბეჭდილებებისგან, ყურმოკრული ინფორმაციებისგან, მეორე კი გონების პროდუქტია. გერმანელ ფილოსოფოსს აშკარად აღიზიანებს არაკომპეტენტურ ადამიანთა ლაყბობა და გულდანყვეტილი ჩივის ამის გამო: „დაუმტკიცეთ ადამიანს, რომ მას არ ესმის ამა თუ იმ ხელოვნების ან მეცნიერების ელემენტარული ცნებები; არაფერი ესმის იმ საგნისა, რაზეც გაუთავებლად ყბედობს; რომ ეს სფერო სრულიად უცხოა მისთვის. ესე იგიო, მოგიჭრის იგი, თქვენ მიმანიშნებთ, რომ მე არ უნდა გამოვთქვა ჩემი აზრი. ესე იგიო, განაგრძობს იგი, თქვენ მიზღუდავთ გამოხატვის უფლებას და წარმოდგენაც არა გაქვთ მეცნიერის მსჯელობის თავისუფლებაზე. ყოველნაირი მსჯელობისთვის საჭირო რომ ყოფილიყო, გეტყვის, საგნის შესწავლა და გაგება, ეს ძლიერ შეზღუდვადო მსჯელობის უპირობო თავისუფლებას და აქა-იქლა დაგვრჩებოდნენო მსჯელობის უფლების მქონენი. მსჯელობის თავისუფლება კი ისაა, რომ ყველას შეუძლია იმსჯელოს ყველაფერზე. სულერთია, ესმის თუ არა მას ის, რაზეც მსჯელობს“ (30, 297).

„თვითობა“ კი დამკვიდრდა, მაგრამ მან მახინჯად იყარა ყლორტი „უვიცობის ხნულიდან“. ჩვენი დროის გადასახედიდან ფრიად დამახასიათებელია ფიხტეს კიდევ ერთი შენიშვნა, ამჯერად – „საჯაროობის“ გამო. ფიხტეს ამ შენიშვნას თანაბრად დაჰკრავს როგორც ირონიის, ისე

შემფთობების ტონი: „ვინმეს დასცდება – ამბობს ფიხტე – მეგობართა ვინრო წრეში რამდენიმე სიტყვა, რის გახმაურებასაც ერიდება. რამდენიმე კვირის შემდეგ საბეჭდი ჩარხები მწყობრად ახმაურდება, რათა ამცნოს ქვეყანას ეს ღირსსახსოვარი ამბავი. გაზეთები დაიყოფა პარტიებად – მომხრეებად და მოწინააღმდეგეებად. ანონ-დანონიან ნათქვამის ყველა ნიუანსს, გამოითქმება ნაირ-ნაირი აზრი მთქმელის დასჯის ზომების შესახებ. დამნაშავეს მოუწევს მართლმსაჯულების წინაშე დგომა და უნდა ილოცოს, თუ რამდენიმე წლის შემდეგ ხალხს როგორმე დაავინყდება ეს ამბავი სხვა, ახალი სენსაციის გამო. ნუ იღიმებით, ბატონებო, თორემ მაშინვე დაასკენიან, რომ თქვენ არ გესმით საჯაროობის უზენაესი ღირებულება“ (30, 297-298).

ფიხტეს სწამს, რომ სიმყარე მხოლოდ სუბსტანციას, ანუ ღრმად, ნამდვილად არსებულსა აქვს. ადამიანის ცნობიერებაშიც სიმტკიცით გამოირჩევა მხოლოდ სუბსტანციასთან მიმართება, მის შესაბამისად აზროვნება. მაგრამ თუ ცნობიერება „უმეცრების ხნულად“ გადაიქცა და მიწყევ მიმდინარე, მარადმედინ შთაბეჭდილებებს ჩამოეკიდა, მაშინ ადამიანი მხოლოდ ზედაპირულად და ზერელედ არსებობს. მოწყენილობის დაუძლეველი დემონისგან მას, ნაწილობრივ მაინც, ახალ-ახალი შთაბეჭდილებები დაიცავს. სიღრმეში დანაკლისს, ცნებების არქონას ადამიანი ინაზღაურებს სენსაციებით, ახალ-ახალი ჭოროებით. უცვლელი აზრები და ცხოვრების მყარი წესი ნაკლად ითვლება.

ცნობიერების სიმყარეს, უფრო გვანდელი ტერმინებით რომ ვთქვათ, ცვლის „ცნობიერების ნაკადი“, მითოსს – მოზაიკური ტექსტები, პიროვნებას – ნიღბების გროვა, სადაც ფსიქოლოგიური თვითიდენტიფიკაცია თითქმის შეუძლებელია. ცვლილებები, „რეფორმა“ თვითმიზნად იქცევა. არავითარი მნიშვნელობა აღარა აქვს ცვლილების შინაარსეულ მხარეს – გაუმჯობესება იყო ეს, ადგილის ტკეპნა თუ სულაც უკუსვლა.

ზემოხსენებულ წერილში ილია ჭავჭავაძე დასცინოდა ამგვარ განახლებას: „თქვენ ჰოს მთქმელი ხართ, მე

უარმყოფელი. თქვენ ძველ მოძღვრებას მისდევთ, მე ახალს... მე უარვყოფ და მართალია თუ არა, ეგ ჩემი საქმე არ არისო. მაგისტვის თავი შენ გაიცხელე, თუ გესიამოვნებაო... მე უარმყოფელი მიმართულებისა ვარ და ეს მიმართულება უკანასკნელი სიტყვაა მეცნიერებისა, ახალი მოძღვრებაა და განა არ ვიცი, შენს გაცვეთილსა და დაობებულ მიმართულებას ვერაფრად ეჭაშნიკებაო“ (4, 87).

ზუსტად იმავე მიმართულებით უტევს ფიხტე თავის თანადროულობას. ეპოქა თავისივე ოცნებების კარიკატურად იქცა: ცოდნის მაგივრად შეხედულება, თავისუფლების მაგივრად თვითნებობა, განათლებული საზოგადოების მაგივრად „მეცნიერთა რესპუბლიკა“, რასაც მოგვიანებით ჰეგელი „პატივმოყვართა ფენას“ უწოდებდა. ჟურნალისტიკამ შთანთქა ლიტერატურა, გამოგონებებმა – მეცნიერება, ვერსიფიკაციულმა ძიებებმა და ვერბალურმა ეკვილიბრისტიკამ – შემოქმედება. „ახალი, რადაც უნდა დაგვიჯდეს!“ – აი საზოგადოების ცნობიერებაში გამეფებული იმპერატივი. სენსაციიზზე ნადირობა როგორც სამეცნიერო, ისე მხატვრულ ლიტერატურაში, ნყურვილი მკითხველის შოკირებისა – აი ყველაფერი, რაშიც ვლინდება „ცარიელი თავისუფლება“.

ფიხტეს, ისევე როგორც სოკრატეს, ერთადერთი გამოსავალი ეგულება ამ დილეგიდან. ეს არის ფილოსოფიური განათლება, ფილოსოფიური აზროვნების კულტურა. აი, რა უნდა დაინერგოს საზოგადოების ცხოვრებაში. აი რა დაიცავს ადამიანს უგუნურებისგან, რა აღამაღლებს მას ზნეობრივად და რა მისცემს აზრს ადამიანთა ცხოვრებას. ის გადააქცევს „ცარიელ თავისუფლებას“ ჭეშმარიტ თავისუფლებად, შეხედულებას – ცოდნად; მესამე ეპოქას, ამ „დასრულებული ცოდვიანობის ხანას“ – მეოთხე და მეხუთე ეპოქებად, „გონივრული მეცნიერებისა“ და „გონივრული ხელოვნების“ ეპოქებად. ამ სწავლებაში მდგომარეობს ფიხტეს უტოპია.

განსხვავება მესამე და მეოთხე ეპოქებს შორის, ზოგადად, ნათელია ნათქვამიდანაც: „თვითობას“ ჩამოსცილდება უმეცრება, ზედაპირული აზროვნება, „დოქსა“ და

შეუერთდება ცოდნა, „ეპისტემე“, ანუ ფილოსოფიური აზროვნება. ამ განსხვავებას ფიხტე ასე გამოთქვამს: „ჩვენი ეპოქა, რასაც მოკლედ ცარიელი თავისუფლების ხანას ვუწოდებთ, არსებობის საზომად ხდის თავის უცვლელ, მზა გაგებას. პირიქით, მეცნიერების ეპოქა ყოფნას ხდის გაგების საზომად. გაგება აქ არავითარ შემთხვევაში არ არსებობს წინასწარ. იგი ამოცანაა, რაც აუცილებლად უნდა განხორციელდეს... ცარიელი თავისუფლების ეპოქას აზრადაც არ მოსდის, თუ გაგებისთვის სწავლაა საჭირო. მაშინ ხომ ჯაფა, გულმოდგინება და ოსტატობა გახდებოდა საჭირო!“ (30, 235).

მაგრამ რაში მდგომარეობს ეს განსხვავება უფრო კონკრეტულად? სოკრატე ასეთ განსხვავებას ახასიათებდა განსხვავებად „შეხედულებასა“ და „ცოდნას“, „გრძნობადობასა“ და „ცნებას“ შორის. ფიხტე სავსებით ეთანხმება ამას. მაგრამ ცოდნაც და ცნებაც მის დროში უკვე მთავარი გამოთქმებია და სხვა შინაარსითაა დატვირთული. ამიტომ ფიხტე ცდილობს მათ დაკონკრეტებას. ის იძულებულია გაითვალისწინოს ტერმინების თანამედროვე მნიშვნელობა და დააზუსტოს თავისი აზრი. ცნებები აქვთ მესამე პერიოდის ადამიანებსაც, მაგრამ ეს არის „უშუალოდ, მზა სახით არსებული ცნება“. ესაა, რასაც „საღ აზრს“ უწოდებდნენ და ფიხტე, მერე კი ჰეგელი, უარყოფითი მნიშვნელობით ახსენებდნენ ხოლმე.

სხვაა მომავალი საზოგადოების, მეოთხე და მეხუთე ეპოქების „ცნებები“. ესენი „აბსოლუტური და თავის თავში დასრულებული ცნებებია“. მარტივად რომ ვთქვათ, ესენი ფილოსოფიური ცნებებია. სწორედ მათს მოსაპოვებლად საჭირო მუშაობა, გულმოდგინება, განაფვა. ისინი არაა თანდაყოლილი. მათი შესწავლაა საჭირო.

ეს, ფაქტიურად, ეპოქის მსოფლმხედველობის, სამყაროსადმი ადამიანის მიდგომის ძირფესვიანად შეცვლაა. ფიხტე გვარწმუნებს, რომ ამაში დაგვეხმარება „მოდერნობა მეცნიერების შესახებ“. მისი მეშვეობით მოხდება გადასვლა ინდივიდის თვალსაზრისიდან გვარეობის თვალსაზრისზე; „მცირე“, ინდივიდუალური „მე“-დან – „დიდ“,

აბსოლუტურ „მე“-ზე.

თავიდან თვითცნობიერება მხოლოდ ფორმალურია. მას ესმის მხოლოდ თავისი განსხვავება „არამე“-სგან, გარესამყაროსგან. მაგრამ თანადათანობით ხდება „მე“-ს გამდიდრება გამოცდილებით, ისტორიით. „მე“ მუშაობს საკუთარ თავზე, რაც მთავრდება იმით, რომ თვითცნობიერება იძენს კონკრეტულ შინაარსს. ამჯერად მას ესმის არა მხოლოდ განსხვავება „არამე“-სგან, არამედ ერთიანობაც მასთან. ეს ერთიანობა გამოიხატება ზნეობრივი კანონის შემეცნებით და მისი დადგენით საკუთარი თავისთვის. კაცმა რომ თქვას, „უშუალო სიცხადის პრინციპი“ ვითარდება „გაშუალებული სიცხადის პრინციპამდე“, რითაც მოიპოვება „დიდი“, აბსოლუტური „მე“-ს თვალსაზრისი, ცოდნა.

სწორედ ესაა, რასაც ფიხტე უწოდებს „აბსოლუტურ და თავის თავში დასრულებულ ცნებას“. ცხადია, ეს არაა ის ცნება, რითაც სპეციალური მეცნიერებანი აიგება. მართალია, ცნება აქაც ზოგადს, გვარეობას შეიცავს, მაგრამ მხოლოდ – არასრულად, ნაწილობრივ. ამიტომ იქაური ცნება, როგორც მოგვიანებით ჰეგელი იტყვის, აბსტრაქტულია. სულ სხვაა „აბსოლუტური და თავის თავში დასრულებული“, ანუ ფილოსოფიური ცნება. ის კონკრეტულია, რადგან ეხება ყველაზე უფრო კონკრეტულ საგანს – სუბსტანციას, აბსოლუტს ვითარცა „მრავალ განსაზღვრულობათა ტოტალურ ერთიანობას“ (ჰეგელი).

ეს არის ინდივიდის ის მდგომარეობა, რასაც ბერძენი ფილოსოფოსები ესწრაფოდნენ – კლდესავით დგომა მთელი ქვეყნიერების ღრუბლისებურ ცვალებადობაში და ამით ცხოვრებაზე, პრაქტიკულ საქმიანობაზე, მოქმედებითობაზე ამაღლება. ინდივიდს აღარაფერი სურს და მხოლოდ უჭვრეტს. ის ცხოვრობს მხოლოდ ჭეშმარიტებისთვის. ბერძენ ფილოსოფოსებს ეს მიაჩნდათ იმ მდგომარეობად, რასაც მუდამ უნდა ესწრაფოდეს ფილოსოფოსი.

ფიხტეც ფიქრობს, რომ ასეთი ინდივიდი აღარ ეკუთვნის საკუთარ თავს. ის გვარეობის წევრია და მარადიულად არსებობს. ის ისტორიაზე მაღლა დგას და ეკუთვნის მხო-

ოლოდ მარადისობას. ამიტომ მისი თვითნებობა სრულიად გამორიცხულია. ის თავისი აზროვნებით მიკრულია თვითონ საგანს, ჯერარსს და არა საკუთარ სურვილებს.

ეს ფანტასტიური მდგომარეობა სულაც არაა გასაკვირი, თუ გავიხსენებთ მის შინაარსს: აქ თითქოს ადამიანი კი არ აზროვნებს აბსოლუტში, არამედ აბსოლუტი — ადამიანში. წინააღმდეგობა „მე“-სა და „არამე“-ს შორის, რაც ისტორიას ჰქმნიდა, გადაღახულია და ისტორია გაჩერებულია. თანამედროვე ეპოქის მეცნიერული ანალიზი გადადის ფანტასტიურ უტოპიაში.

აქ ფიხტე ითვალისწინებს ფრიდრიხ ჰენრიხ იაკობიდან დაწყებულ „გრძნობის ფილოსოფიას“ და ანგარიშს უწევს მას. კერძოდ, კაცობრიობის მომავალს ჰყოფს ორ — მეოთხე და მეხუთე, ანუ ცოდნისა და გრძნობის პერიოდებად. მეოთხე პერიოდში „თვითობა“ დაემყარება აბსოლუტის ცოდნას, ანუ აბსოლუტთან შემეცნებითს მიმართებას, ფილოსოფიურ აზროვნებას. ეპოქის სახელმძღვანელოდ იქცევა „მოდღვრება მეცნიერების შესახებ“. ადამიანი თვითცნობიერებაში შეიმეცნებს ზნეობრივ კანონს და თავისუფლად დაინესებს მას. ესე იგი, დაექვემდებარება მას ვითარცა ცხოვრების უზენაეს ნორმას. ადამიანს მისგან გადახვევა აღარ მოუწდება, რაკი მისი სხივი და სიდიადე იხილა. ის ამაყად დაემორჩილება მას და ყოველი გადახრა მისგან მოეჩვენება სიმდაბლედ, სამარცხინო სისუსტედ, არასაკადრისად, ადამიანისთვის დამამცირებელ ქცევად. ადამიანები იცხოვრებენ სათნოების, ანუ ცოდნის მიხედვით, რაზეც სოკრატე და პლატონი ოცნებობდნენ.

ეს არ ნიშნავს, რომ ქვეყნის მმართველობის სათავეში ფილოსოფოსი იქნება. ეს „ინტელექტური ტოტალიტარიზმი“ იქნებოდა. ფილოსოფოსმა უნდა გაიმარჯვოს არა არჩევნებში და ხელისუფლებისთვის ბრძოლაში, არამედ ადამიანში. ამიტომ პოლიტიკური მმართველობა თანდათან ზედმეტი გახდება.

აქედან აღმოცენდება ფიხტეს ცნობილი სოციალიზმი და ანარქიზმი. სახელმწიფო ძალადობის ორგანოა. ისტორიის დასასრულს კი ადამიანს. ძალდატანება აღარ

დასჭირდება. ის დაეუფლა „მოდღვრებას მეცნიერების შესახებ“ და შინაგანად განთავისუფლდა. სახელმწიფოს ადგილს თავისუფალი საზოგადოებრივი ორგანიზაციები დაიკავეს. ეს არის „გონივრული მეცნიერების“, ანუ ფილოსოფიის ეპოქა. ადამიანის „თვითობა“ უერთდება ფილოსოფიური შემეცნების კულტურას. ადამიანი ზნეობრივად იქცევა, რადგან იცის, რომ მხოლოდ ესაა მისთვის სასარგებლო. მანამდე მან არ იცოდა ეს. მას უმტკიცებდნენ ამას, ცდილობდნენ მის დარწმუნებას ამაში, მაგრამ მას ხელს უშლიდა გრძნობის ბატონობა გონებაზე, „პლატონის გამოქვაბულში ტყვეობა“.

მაგრამ ფიხტემ, რომანტიკული ეპოქის ფილოსოფოსმა და, გარკვეულწილად, დიდი გერმანული რომანტიზმის პირველმა თეორეტიკოსმა, ძველი რაციონალიზმისგან განსხვავებით, იცის გრძნობების მნიშვნელობა. ამიტომ ისტორიის მისეულ პერიოდიზაციაში მეოთხე პერიოდს მოსდევს მეხუთე, როცა ცოდნა იქცევა ხელოვნებად. ამ დროს „მეცნიერებას უერთდება ხელოვნება, რათა მტკიცე და ნაცადი ხელით გარდაქმნას ცხოვრება მსოფლმხედველობის შესაბამისად“ (30, 280–281).

ფიხტე აღარ განმარტავს, თუ რას გულისხმობს ხელოვნებაში. აქ ალბათ განაფვა და ოსტატობაც იგულისხმება; მაგრამ უდავოა, რომ იგულისხმება აგრეთვე მხატვრული აზროვნება, ესთეტიური გრძნობა. ადამიანი ზნეობრივად მოიქცევა არა მხოლოდ იმის გამო, რომ მან იცის ამგვარი ქცევის სარგებლობა. ის ზნეობრივად მოიქცევა იმიტომაც, რომ თავისი მხატვრული გემოვნება, გრძნობა განაწყობს აქეთკენ.

ოღონდ ეს არაა ბუნებრივად თანდაყოლილი გრძნობა, როგორც გენიოსის შემოქმედებაშია. ეს ადამიანის მიერ საკუთარი შრომით გამომუშავებული განწყობაა, რაც იქცა მის გრძნობად; არა ბუნებრივ, არამედ კულტურულ გრძნობად. „ეაცობრიობა ურყევად, მტკიცე ხელით ჰქმნის თავისი თავისგან გონების ზუსტ ანაბეჭდს. ეს დასრულებული გამართლების და განწმენდის მდგომარეობაა“ (30, 229).

ფიხტე პროტესტანტიზმის ერთგულია და „ბუნების ნობათი“ მისთვის მიუღებელია, თუნდაც ეს იყოს მშვენიერი და უნმინდესი საჩუქარი. ეს ნობათი აუცილებლად უნდა გადამუშავდეს ადამიანის ხელით. პროტესტანტი ფილოსოფოსი პატივს სცემს ბერძნულ სათნოებას – ცოდნას, ქრისტიანულ „სიყვარულს“, მაგრამ ყველაფერზე მაღლა აყენებს პროტესტანტულ „სუბიექტურობას“, „თვითობას“.

თვითცნობიერებამ უნდა გააკეთილშობილოს ყველა მანამდე ცნობილი ღირებულება. კერძოდ, ადამიანმა თავისი პიროვნული ძალისხმევით, თავისუფალი ნებით უნდა მოიპოვოს ის, რასაც ძველი აღთქმის სამყაროში ღვთის ხელიდან, ხოლო ბერძენი ფილოსოფოსები აზროვნების ლოგიკური პროცესისგან ელოდნენ. თვითცნობიერება, „მე“ ყველაფრის თავიდათავია. ცოდნაც მისგან გამომდინარეობს და ღმერთიც. ის თვითონაა ახალი, „პროტესტანტული“ ღმერთი.

მაგრამ ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფიაში არის ერთი დიდი ძალა, რამაც უნდა ითამაშოს გადამწყვეტი როლი ისტორიის დასრულებაში, მეოთხე ეპოქის დადგომაში. ისაა ახალი ღმერთის – „სუბიექტურობის“, „cogito-ს, წმინდა თვითცნობიერების მატარებელი და ისტორიაში შემოშტანი. ეს გერმანული მოდგმაა, ვინც, ჰეგელის თქმით, „ისტორიაში სუბიექტურობის პრინციპი შემოიტანა“.

აქაც ჰეგელი ფიხტეს მოწაფეა. ფიხტემ „მეცნიერების შესახებ მოძღვრების“ შექმნა ამ ხალხის გენიით ახსნა და ისტორიაში მისი გატარება ამავე ხალხის ღიად გემოვნებას მიანდო. სწორედ ამ სულისკვეთებით დაწერა მან „მიმართვა გერმანელი ერისადმი“, რაც აგრეთვე ლექციების კურსად წაიკითხა ბერლინის უნივერსიტეტის აუდიტორიაში.

12. გერმანელი ერის ისტორიული მისია

ძნელია დაასახელო ფილოსოფოსი, ვინც ფიხტეს გაუტოლდებოდა ისტორიულობის სულისკვეთებით. ის უშუალოდ, ცოცხლად გრძნობდა ისტორიის მაჯისცემას და დარწმუნებული იყო, რომ დიდი ისტორიული მოვლენების შუაგულში იმყოფებოდა. კერძოდ, ის ფიქრობდა, რომ დადგა ისტორიული ჟამი მესამე ეპოქიდან მეოთხეზე გადასვლისა.

სავსებით გასაგებია გერმანელი ფილოსოფოსის ვნებათაღელვა. მის დიალექტიკურ პარადოქსებში შესანიშნავად ჩანს, რომ მას თავს დაატყდა, გარკვეული აზრით, ყველაზე ცუდი დრო – „დასრულებული ცოდვიანობის ხანა“. მით უფრო ეოცნებებოდა მას ერთგვარი სულის მოთქმა, ახალი ისტორიული მოვლენები, რომლებიც გონების გამობრწყინებას, „გონივრული მეცნიერების“ მოახლოებას ამცნობდნენ.

ფიხტესთვის ამას ექნებოდა განსაკუთრებული მნიშვნელობა უპირველესად იმის გამო, რომ ეს დაადასტურებდა მთელი მისი ისტორიულ-ფილოსოფიური ჰიპოთეზის საფუძვლიანობასა და სისწორეს. ამიტომ ფილოსოფოსი, შეიძლება ითქვას, გულის ფანცქალით დარაჯობდა ახალ, ჯანსაღ, გონებით გაცისკროვნებულ მოვლენებს.

ფიხტესგან, ამ, ასე ვთქვათ, „სუბიექტის ფილოსოფოსისგან“ არ უნდა იყოს გასაკვირი, რომ ის უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა ისტორიაში სუბიექტის აქტივობას, მის ნებისყოფასა და ძალისხმევას. მესამიდან მეოთხე ეპოქაში გადასვლა სუბიექტურ ფაქტორს უნდა დაეჩქარებინა. ამ პუნქტში ფიხტესთვის ზედმეტად აქტუალური გახდა მსოფლიო-ისტორიული ხალხების საკითხი: ვინ არის ის სუბიექტური ფაქტორი, ვინც ამოიცნობს ისტორიის მოთხოვნას და დააჩქარებს მეოთხე ეპოქაზე გადასვლას? რომელი ხალხის გენია ითამაშებს მოცემულ ისტორიულ მომენტში ამ როლს?

ფიხტე უპირობოდ ანიჭებს უპირატესობას გერმანელ

ერს. ამ ერმა შეჰქმნა „მეცნიერების შესახებ მოძღვრება“ ვითარცა ისტორიული მნიშვნელობის დოკუმენტი, „ახალი ბიბლია“ მძლავრი ისტორიული გარდატეხისთვის, დიდი ისტორიული მოვლენებისთვის. ხოლო ეს „ახალი ბიბლია“ მომდინარეობს საკუთრივ გერმანელი ერის იდეიდან, სულისკვეთებიდან, გენიიდან.

როგორც ვხედავთ, საქმე გვაქვს იმ მოვლენასთან, რასაც ნაციონალური მესიანიზმი ჰქვია – რომელიმე ერს განსაკუთრებული უპირატესობა აქვს და მოცემულ მომენტში ეკისრება განსაკუთრებული მსოფლიო-ისტორიული მისია. ეს მოვლენა უძველესი და მარად აქტუალურია. ამავე დროს ძნელად მოიძებნება მეორე ისტორიული მოვლენა, მასავით რომ იმსახურებდეს სრულიად ერთმანეთის საწინააღმდეგო შეფასებებს. მის კლასიკურ და უხრწნელ ნიმუშს ვხედავთ „ძველ აღთქმაში“, ღვთის მიერ ებრაელთა ამორჩევისა და მიკერძოებულად შეყვარების სახით.

ერთ დროს ქართველებსაც გვექონია ნაციონალური მესიანიზმი. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ თამარს გვიხატავს – არც მეტი, არც ნაკლები – ღვთის მეოთხე იპოსტასად: „მიუდგა თამარ განწმენდილითა გონებითა და ტაძრისა ღმრთისა აღმსჭუალულისა სანთლითა სხეულისათა, მხურვალითა გულითა და განათლებულითა სულითა ტაბახმელისა ბეთლემ მყოფელმან მუნ შვა ძე, სწორი ძისა ღმრთისა“ (3, 25). თამარის ასეთი განღმრთობა ქართული მესიანისტური იდეის გამოხატულებაა.

ასეთი იდეა ჰქონდა ყველა ისტორიული მნიშვნელობის ერს. ჰქონდათ იგი სომხებსაც. ისინი ბიბლიას იმონებენ – წარღვნის შემდეგ ნოეს კიდობანი არარატის მთაზე გაჩერდა, ნოე სომხეთში დამკვიდრდა, იქვე აღესრულა და ეწმიაძინა დაიკრძალა!

ქართული მესიანიზმი კი ალბათ იოანე-ზოსიმეს „ქებაი და დიდებაი ქართულისა ენისაი“-დან იწყება. მთავარი კი მაინც ისაა, რომ „საქართველო ღვთისმშობლის წილხვედრი ქვეყანაა“. უდიდესი მნიშვნელობა აქვს აგრეთვე

ბაგრატოვანთა სამეფო დინასტიის ბიბლიური წარმომადგენლობის რწმენას და ასე შემდეგ.

შეცდომაა ალბათ მესიანიზმის ლოგიკური შეფასება; იმის განსჯა, თუ რამდენად შეესაბამება მესიანისტური რწმენა სინამდვილეს. ვინც ასე სვამს საკითხს, მას ავინწყდება, რომ რწმენა ლოგიკურ საფუძვლებს არ დაგიდევს. ის ძალაა და, მაშასადამე, ჭეშმარიტებისა და მცდარობის გარეთ დგას. რწმენა ადამიანს ძალთა მოკრებისთვის სჭირდება. რა მნიშვნელობა აქვს მის ჭეშმარიტებას ან მცდარობას? რწმენა, მათ შორის მესიანისტურიც, ჰგავს სიბნელეში, საშიშ ტყეში მიმავალ ადამიანის შემოძახებულ სიმღერას. ეს სიმღერა მას ძალას ჰმატებს. მაშ რა მნიშვნელობა აქვს მის ესთეტიურ ღირებულებას?

იგივე უნდა ითქვას ფიხტეს მესიანიზმის გამო. გერმანიას ცუდი დრო დაუდგა. პრუსიის ნაქები არმია დამარცხდა ნაპოლეონთან და სახელმწიფომ პოლიტიკური დამოუკიდებლობა დაჰკარგა. ფიხტე ცდილობს იმოქმედოს გერმანელთა სულიერი თავმოყრისთვის. ერი არ უნდა დაითრგუნოს, პირიქით, ძალები უნდა მოიკრიბოს. ამისთვის კი საჭიროა საკუთარი განსაკუთრებულობის და გამარჯვების რწმენა.

ეს სამუშაო ფიხტემ ჩაატარა თავისი ლექციების ციკლით „მიმართვა გერმანელი ერისადმი“. მტკიცე სულის მამაცი ფილოსოფოსი ალაგზნებს დამარცხებისგან დათრგუნულ გერმანელებს და აღვიძებს მათში გამარჯვების რწმენას, ბრძოლის წყურვილს. ამიტომ ყველას, ვინც უარყოფითად აფასებს ფიხტეს ამ ნაშრომს, ცუდად ესმის მეცნიერების ადგილი ცხოვრებაში; კერძოდ, გადაჭარბებულად აფასებს მას. ხოლო ამას შერება, სხვათაშორის, მხატვრული აზროვნების ხარჯზე.

მაგრამ ფიხტეს ამ პატრიოტულად შთაგონებულ ლექციებს არც დინჯი და ღრმა მეცნიერული დასაბუთება აკლდა. ფიხტე იძლევა გერმანული მესიანიზმის ფილოსოფიური იდეის ლინგვისტურ და ფსიქოლოგიურ დაფუძნებას. წინასწარ ვიტყვით, რომ ფიხტეს ამ, ისევე როგორც ბევრმა სხვა, იდეამ გავლენა იქონია ჰეგელზე. უკანასკნე-

ლი თავის ისტორიის ფილოსოფიაში თითქმის სიტყვა-სიტყვით გაიმეორებს ფიხტეს იდეას და მისეულ დასაბუთებასაც.

ფიხტეს თანახმად, ევროპელი ხალხები განსხვავებულ როლს ასრულებენ ისტორიაში. ამ განსხვავების კვლევისას ფიხტე ევროპელ ხალხებს ორ ძირითად ნაწილად ჰყოფს – რომანულ ხალხებად და გერმანელ ერად. უკანასკნელში გულისხმობს ყველა გერმანულენოვან ხალხს, ესე იგი, გერმანიაში და მის ფარგლებს გარეთ მცხოვრებ გერმანულ ენაზე მოლაპარაკე ხალხებს. ამ დროს იგი რატომღაც დუმილით უვლის გვერდს ინგლისელებს. ხოლო ყურადღებას არ აქცევს სლავებს გარკვეული მოსაზრებით: მათ ჯერ არაფრით გამოუჩენიათ თავი. მაშასადამე, ვერც რამე გარკვეულს იტყვიო მათ შესახებ.

ხალხებს ფიხტე აჯგუფებს ენობრივი ნიშნით. ფიქრობს, რომ ენის ხასიათი განსაზღვრავს ხალხის სულიერ წყობას და, მაშასადამე, მის როლსაც ისტორიაში. ფიხტე ზოგადად განიხილავს ენის ისტორიულ განვითარებას. თავიდან ენა წარმოადგენს გრძნობადი რეალობის და უმარტივესი სულიერი აქტების აღნიშვნას. ენა ამ დროს არსებობს ზეპირი სიტყვის სახით. მისი ნიშნები ბგერებია.

ფიხტე არ ერიდება საკითხის წმინდა ლინგვისტურ ასპექტებს, რადგან ამ საკითხების გარკვევას დიდი მნიშვნელობა აქვს გერმანული მესიანიზმის ფილოსოფიური იდეის დაფუძნებისთვის. საგანსა და სიტყვას შორის კავშირი, როგორც ფიხტე ამბობს, თავიდან მეტ-ნაკლებად თვითნებურია. მაგრამ აქაც, ნიშანთა შერჩევის დროს, ადგილი აქვს შეფასებას. ენის განვითარებასთან ერთად ამ შეფასების როლი იზრდება. სიტყვებს ზნეობრივი მნიშვნელობა ენიჭება – ისინი პრაქტიკულად წარმართავენ ადამიანს. სხვაგვარად, ენის შეთვისებით ადამიანი გარკვეულ ზნეობას იღებს.

ფიხტე ამაში არ ცდება. მაგალითად, სიტყვა „სამშობლო“ ქართველს ეუბნება, რომ მისი მშობლები და წინაპრები აქ ცხოვრობენ და აქ არიან დაკრძალულნი. მაშასადამე, მან არ უნდა მიატოვოს ისინი. სიტყვა „თავისუფლება“ მას

ეუბნება, რომ ის თავის თავზე მეტი უნდა გახდეს – გაბატონდეს მასზე, არ აჰყვეს თავის სისუსტეებს. სიტყვა „სიცოცხლე“ გვეუბნება, რომ სანამ ცოცხალვართ, ცეცხლივით უნდა ვენთოთ, ვათბობდეთ, ენერგიას ვასხივებდეთ, არ ჩავქრეთ და ასე შემდეგ. ფიხტე გვარწმუნებს, რომ ენას გიგანტური გავლენა აქვს ინდივიდის აზროვნებასა და ზნეობაზე.

აქედან ფიხტე გადადის რომანულ და გერმანულ ენებს შორის არსებულ წმინდა ლინგვისტურ განსხვავებებზე, რათა აქედან გამოიყვანოს მათი ზნეობრივ-მეტაფიზიკური განსხვავებანი. რომანული ენები გაჩნდა ლათინურისა და გერმანულის ურთიერთშელწევიდან. ამიტომ ეს ენები, მათი შემადგენლობით, შერეულია. გერმანული ენა კი ერთგვაროვანია – წმინდა გერმანულია.

რომანული ხალხები წარმოიშვა გერმანელთა ჩასახლებით ლათინურენოვანი ხალხების ტერიტორიაზე და ამ ორი ეთნიკური ჯგუფის შერევით. ჩასახლებულმა გერმანელებმა ვერ შეინარჩუნეს თავიანთი ენა და მისი შესაბამისი ზნეობა. ისინი შეეჯახნენ უფრო განვითარებულ კულტურას და მისგან აიღეს ენისა და ზნეობის ელემენტები, გადაიღეს მათი ადათ-წესები, საზოგადოებრივი ურთიერთობანი და, შესაბამისად, მათი ენობრივი აღნიშვნის წესები.

მაგრამ ეს არ ყოფილა არც ლათინურ ენაზე სრული გადასვლა, არც რომაელთა ზნეობის სრულად მიღება. ამის შედეგად დამყარდა ურთიერთობების ისეთი წყობა, რასაც არ ჰქონდა მთლიანობა. ეს იყო რაღაც ხელოვნური ერთობლიობა. შეიქმნა ისეთი ენა, რომელსაც აკლდა ერთიანი, მთლიანი მსოფლმხედველობისთვის აუცილებელი სისტემურობა.

ფიხტეს ეს დასკვნა საინტერესოა, მაგრამ სადავო. ძნელი სათქმელია, თუ რამდენად დაეთანხმებიან ამ ჰიპოთეზას რომანულ ენათა მკვლევარები. მაგრამ ფიხტეს ჰიპოთეზას გარკვეული საფუძველი უთუოდ აქვს და ნამდვილად იძლევა ფიხტესთვის სასურველი დასკვნების გამოტანის საშუალებას.

გერმანულ ენას არ განუცდია მსგავსი აღრევა. ის განვითარდა თავისი საკუთარი ფესვებიდან. ის მუდამ ნათელი იყო და ყოველთვის რჩებოდა გერმანული ზნეობის ნაცად იარაღად. ჩვენი ფილოსოფოსი გვთავაზობს საინტერესო მიგნებებს: სიტყვა „deutsch“ („გერმანული“) ნაწარმოებია სიტყვისგან „deutlich“ („ნათელი“). აგრეთვე უკავშირდება იგი სიტყვას „deuten“ („განმარტება“). გერმანული ენა ნათელია მისი მარტივი, ერთგვაროვანი ფესვების გამო – იგი არაა შერეული სხვა ენებთან. ამ წარმომავლობითი და შინაგანი ერთიანობის, მთლიანობის გამო ფიხტე გერმანელებს ერად მოიხსენიებს, რომანელებს კი – მხოლოდ ხალხებად.

ენების ამ სხვადასხვა ბუნებიდან გამოჰყავს ფიხტეს მათზე დაფუძნებული ხალხების სხვადასხვა ისტორიული როლი. რომანული ხალხების ზნეობა მათ მატარებლებს ეჩვენებათ უსუბსტანციოდ. ვერა, ვერ გრძნობენ ისინი მის მთლიანობას, სუბსტანციურ, უპირობო ძალას. მათ თვალში ეს ზნეობა გამოიყურება მოზაიკურ კონგლომერატად და აღიქმება თვითნებურ შეთანხმებად. როგორც კი საგნის გარეგნული, მოჩვენებითი სიცხადე დაირღვევა, ინდივიდის აზროვნება ჰკარგავს მიმართულებას.

ამიტომ ამ ხალხებს მხოლოდ არასრული მეცნიერება აქვთ. ისინი თავს არიდებენ მეტაფიზიკას, ვითარცა თვითნებურ ნათხავეს. ისინი ცდისმილმურ საგანთა მიმართ ვერ ინარჩუნებენ მეცნიერულ სიმყარეს და იძულებულნი არიან გაბატონებული შეხედულებანი გაიზიარონ, ან მიაკუთვნონ ეს საგნები თვითნებობის სფეროს. ნებისმიერ შემთხვევაში ზნეობა და საზოგადოებრივი ნორმები მათ ეჩვენებათ პირადი ან კოლექტიური თვითნებობის შედეგად, ხოლო მათი მიღება ან მიუღებლობა – აგრეთვე თვითნებური არჩევანის შედეგად.

მოკლედ რომ ვთქვათ, მხოლოდ გერმანელებია ფილოსოფიური ერი. რომანული ხალხები კი სპეციალურ მეცნიერებას ვერ სცილდებიან, ფილოსოფიამდე ვერ მალდებიან. აქედან ფიხტეს გამოჰყავს მათი სხვადასხვა ისტორიული მისია. რომანული ხალხები მესამე პერიოდის

პრინციპებს ატარებენ. მათი გაქანება და სულისკვეთება ამ პერიოდით შემოიფარგლება. მათი ენები ენათესავება ლათინურსაც და გერმანულსაც. ეს ხდის მათ იდეალურ მედიატორებად. მათ შეუძლიათ ძველი კულტურული მემკვიდრეობის ათვისება და გადაცემა სხვა ეპოქის ადამიანებისთვის. მაგრამ მათ არ ძალუძთ ორიგინალური კულტურული შემოქმედება.

ფიხტე ამ აზრს „მეცნიერების შესახებ მოძღვრების“ ზოგადი ცნებებით აფორმებს. რომანული ხალხები განსჯის დონეზე რჩებიან და გონებამდევ ვერ მალღებებიან. მათ არ შესწევთ ძალა გამოცდილებაში მოცემული ქვეყნიერებისგან სრულად გამოყოფისა და, მაშასადამე, მათზე გაბატონებისა. მათი აზროვნება, მათი სული ვერ აღწევს თავისუფლებას. ამიტომ მათ შეჰქმნეს აზროვნების ისეთი წესი, რომელიც უარჰყოფს გონებას განსჯის სასარგებლოდ.

შესაბამისად, თავისუფლება მათ თვითნებობად გაიგეს. როცა ისინი უარყოფენ თავისუფლებას, უარყოფენ მხოლოდ იმიტომ, რომ თვითნებობად ეჩვენებათ იგი. ასევე, როცა თვითნებობენ, დარწმუნებულნი არიან, რომ თავისუფლები არიან. განსჯა ვერ არჩევს ერთმანეთისგან თვითნებობასა და თავისუფლებას.

სხვაა გერმანელი ერი. მათი ენა შინაგანი, მთლიანი აზროვნების პირობას ჰქმნის ადამიანში. გერმანელი როდი აღიქვამს თავს პირველქმნილ ინდივიდუალურ რეალობად, საზოგადოებასთან და სახელმწიფოსთან დაპირისპირებაში. ერთიც და მეორეც მას მიაჩნია თავისი არსებობის ფორმებად და არა თვითნებური არჩევანის შედეგად. აქედანაა სერიოზულობა, თანმიმდევრულობა და პატიოსნება გერმანულ ხასიათისა.

გერმანელთა აუზღვრეველი, თვითნაბადი გენია თავისუფლად ჰქმნის „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებას“. გერმანული სული შემოქმედია. ამიტომ ის მეოთხე პერიოდის თვისებების მატარებელია და ეკისრება მისია გაუძღვეს მსოფლიოს მეოთხე პერიოდისკენ, ითამაშოს გადამწყვეტი როლი ამ დიდი ისტორიული ნახტომის შესრულებაში.

სწორედ გერმანელთა ამ დიდი ისტორიული მისიის შესახებ მოუთხრობდა ფიხტე გერმანელებს თავისი ლექციების ციკლში „მიმართვა გერმანელი ერისადმი“ 1808-1809 წლებში, გერმანიისთვის ესოდენ ძნელ დროში.

ფიხტეს ეს მესიანიზმი ნაციისტური იდეოლოგიის პირველ ნიმუშად მონათლეს ნაციისტებმა. ამიტომ ისინი ამაყად იმონებდნენ ფიხტეს ავტორიტეტს. 1945 წლამდე ბერლინის უნივერსიტეტის სააქტო დარბაზს ამშვენებდა ნაციისტების შეკვეთით დამზადებული ფრესკა, რაზეც გამოსახული იყო ფიხტეს მიმართვა გერმანელი ერისადმი. საინტერესოა, რომ ნაციისტების შეცდომა და დანაშაული გაიმეორა ლიბერალურმა დასავლეთმა, როცა მოკავშირეთა მიერ ნაციისტების დამარცხების შემდეგ ეს ფრესკა ჩამოხსნეს. ამ ჟესტით ისინი, ცხადია, დაეთანხმნენ ფიხტეს „მიმართვის“ ნაციისტურ განმარტებას და შეფასებას. ვერც ნაციისტები და ვერც ლიბერალები ფიხტეს შეფასებისას ვერ გასცილდნენ პროპაგანდისტულ დემაგოგიას.

საკვირველია, რომ ამ შემთხვევაში დიდი ინგლისელი ფილოსოფოსი და მათემატიკოსი ბერტრან რასელი მათ თანამოაზრედ მოგვევლინა. „ფიხტე მნიშვნელოვანია არა როგორც წმინდა ფილოსოფოსი, – წერს რასელი, – არამედ როგორც გერმანული ნაციონალიზმის თეორიული ფუძემდებელი თავის „მიმართვაში გერმანელი ერისადმი“. აქ ის ცდილობს გაამხნევოს ნაპოლეონის მიერ იენასთან დამარცხებული გერმანელები... „მე“ ვითარცა მეტაფიზიკური ცნება, გერმანელებს ადვილად ერეოდათ ემპირიულ ფიხტეში. რაღაი „მე“ გერმანელია, აქედან გამომდინარეობდა, რომ გერმანელები ყველა სხვა ერზე მაღლა დგანან. გქონდეს ხასიათი და იყო გერმანელი, ერთი და იგივეაო უთუოდ, ამბობდა ფიხტე. ამ ნიადაგზე მან შეიმუშავა ნაციისტური ტოტალიტარიზმის მთელი ფილოსოფია, რასაც ძალიან დიდი გავლენა ჰქონდა გერმანიაში“ (25, 841).

მაგრამ ნაციზმი ხომ ძალადობას ჰქადაგებდა?! გერმანელებს მსოფლიო უნდა აეღორძინებინათ უსასტიკესი

სამხედრო ძალადობის გზით. რა საერთო აქვს ამ სისულელესთან ფიხტეს? ის ხომ პირნმინდა იდეალისტია და გარეგან ავტორიტეტს, მით უფრო, ძალადობას ისტორიულად განვლილ საფეხურად თვლის. გერმანელთა განსაკუთრებული მისია უნდა გამოიხატოს მხოლოდ ფილოსოფიური აზროვნების გავრცელებაში, აღზრდის ახალი მეთოდის შემუშავებაში, გამოყენებაში და მთელი მსოფლიოსთვის შეთავაზებაში.

ნეტავ რაა ამაში ცუდი? შემოქმედების დიადი ნიმუშების სხვისთვის შეთავაზებაში რამ უნდა დაგანახოს „ნაციონალური ტოტალიტარიზმი“?! ეს გვაგონებს ლიბერალური დასავლეთის მიერ სულ ახლახან ზვიად გამსახურდიას „საქართველოს სულიერი მისიის“ განმარტებას „პროვინციულ ფაშიზმად“. დასავლეთის ამ უშნო ლიბერალიზმს მოჰყვა მეოცე საუკუნის დასასრულს საქართველოს საქმეებში დასავლეთის ცუდი ჩარევა, სისხლიანი ძალადობა ხალხის მიმართ და საქართველოს იავარყოფა.

ფიხტეს უნუნებენ დიადი ფილოსოფიური იდეების შეთავაზებას მსოფლიოსთვის! ნეტავ ლიბერალები კი ჰქმნიდნენ და გვთავაზობდნენ დიად ფილოსოფიურ იდეებს! ვინ იქნებოდა ამის წინააღმდეგი? მაგრამ სულ სხვაა, როცა ისინი ჰქმნიან ფრიად საეჭვო „პროექტებს“ და ძალათი გვახვევენ თავზე. ამის წინააღმდეგი დიახაც ვიქნებით და დაუმორჩილებლობის დროს სწორედ ფიხტეს დავიმონუმებთ, მათ მიერ „ნაციისტ ტოტალიტარისტად“ გამოცხადებულს.

დიახ, გერმანელთა მისიაში ფიხტეს ესმის მხოლოდ ფილოსოფია და მასზე დამყნობილი აზროვნების მაღალი კულტურა. ცხოვრების ყველა სფეროში ფილოსოფია უნდა გაბატონდეს.

აი ეს სიტყვა „ბატონობა“ აფრთხობთ ლიბერალებს და სულ „ნაციზმი“ და „ტოტალიტარიზმი“ ელანდებათ. ოღონდ აღსანიშნავია, რომ ისინი სრულიად მშვიდად გრძნობენ თავს ამერიკული დოლარის, ევროს და ევროატლანტიური სამხედრო ალიანსის ბატონობის დროს. ფიხტე კი, მათგან განსხვავებით, ცდილობს ადამიანის განთავი-

სუფლებას ფულის და სამხედრო ბლოკების ბატონობისგან. ის იღვწის ადამიანის სულიერი აღორძინებისთვის და ამ დიად საქმეში გერმანული კულტურის იმედი აქვს. სულ ესაა მისი „ნაციზმი“ და „ტოტალიტარიზმი“.

ახალ ეპოქაზე გადასვლის გზას ფიხტე ეძებს არა პოლიტიკურ ან ეკონომიკურ რეფორმებში, არამედ ალზრდაში. ალზრდისა და განათლების მთავარ ამოცანად კი მას ესმის „ადამიანში მყარი და შეუმცდარი კეთილი ნების აღზრდა“ (31, 73).

ალზრდა ნამდვილი ხელოვნებაა. ეს არის „ადამიანის მთლიან ადამიანად გადაქცევის ხელოვნება“ (31, 73). ალზრდა როგორც პროცესი გარეგანია, მაგრამ მთელი მისი შინაარსი მხოლოდ შინაგანის ამოქმედებაა. ადამიანი არის „მარადიული რგოლი ღვთაებრივი ცხოვრების გამოცხადების ჯაჭვში“ (31, 91). მაგრამ ადამიანი მიკრულია ნივთებს, გარეგან გამღიზიანებლებს და ვერა გრძნობს თავის ამ შინაგან განძს. სწორედ ამისთვის არსებობს ალზრდა. მან უნდა უჩვენოს ადამიანს თვით მასში არსებული ღვთაებრივი ცხოვრება ახსნის, საუბრის, ცოცხალი მაგალითების გზით.

ადამიანი ხელმძღვანელობს „ბუნდოვანი გრძნობით“. ეს გრძნობა ზედაპირზე სრიალებს. მას ერთეული საგნები ეჩვენება არსებულად და, მაშასადამე, თავისი მისწრაფების საგნად. შესაბამისად, ადამიანს იტაცებს სიამოვნება, რასაც იძლევა სასურველი საგნის ფლობა. სულ სხვაა, როცა განსჯა მაღლდება კანონებამდე, რომლებიც მართავს ამ ერთეულ საგნებს. ამჯერად ადამიანი ესწრაფვის კანონს, ცხოვრების წესს. ადამიანს იტაცებს არა სიამოვნება, არამედ თვითონ სულიერი აქტივობა, „ნათელი შემეცნება“ და მასზე დამყარებული „სწორად ცხოვრება“, ანუ ზნეობრივი ქცევა.

პირველ შემთხვევაში ადამიანი მოქმედებს იძულებით. მისი მოქმედებითობა ცხოველურია. მეორე შემთხვევაში ადამიანი მოქმედებს, როგორც საკუთრივ ადამიანი, ესე იგი, თვითონ, თავისუფლად. ფიხტე სწორედ ამას უწოდებს ნამდვილ მოქმედებითობას. სიამოვნების მძებნელი

ადამიანი „ვნებითი მხარეა“. მისი მოქმედებითობა მხოლოდ პირობით ითქმის. ის ვნებების ტყვეა და თითქოს ძილის მდგომარეობაშია. მხოლოდ შემმეცნებელი და შემეცნების საფუძველზე მცხოვრები ადამიანია „ფიზიკელი“. მხოლოდ ის მოქმედებს თვითონ, თავისუფლად.

ასეთი აღზრდა ემყარება „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებას“. უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, ეს ფილოსოფიური აღზრდაა. ფიხტე მას ახალ აღზრდას უწოდებს და სთავაზობს მესამე პერიოდის „ცარიელ თავისუფლებაში“ და „დასრულებულ ცოდვიანობაში“ ჩაფლულ კაცობრიობას.

ეს ახალი აღზრდა არსებითად განსხვავდება ძველებური, ტრადიციული აღზრდისგან. უკანასკნელი ფიხტეს ეჩვენება გარეგან ზემოქმედებად. ძველებური აღზრდა დანდობილი იყო აღსაზრდელის მეხსიერებაზე. ადამიანს აწვდიდნენ მზა ცოდნას და ქცევის ნორმებს. აღსაზრდელი მხოლოდ იმახსოვრებს მას და ცდილობს დამახსოვრებულის გამოყენებას.

ეს, როგორც ფიხტე ფიქრობს, არაა ეფექტური და მომგებიანი. გარეგანი აღზრდა ძალადობაა და უკურთქციას იწვევს. ადამიანმა შეიძლება აითვისოს ეს ნორმები და გამოიყენოს კიდეც, მაგრამ ვერ გაითავისებს. მისი ცნობიერება გაორდება და დასნეულდება. ამით აიხსნება სასწავლო პროცესის მუდამ თანამდევი ნევროზები. აღსაზრდელი იმთავითვე უკუაგდება გარედან თავსმოხვეულ ნორმებს, რადგანაც ისინი ზღუდავს მის თავისუფლებას. ამიტომ აღზრდა შედეგს ვერ აღწევს. ზოგი აღსაზრდელი კი თვინიერად ემორჩილება, დაჰყვება აღზრდას. სამაგიეროდ მისი „მე“ ამ დროს ორად იხლიჩება. ადამიანი სულთერად სნეულდება და, მაშასადამე, აღზრდა ვერც აქ აღწევს მიზანს.

ახლებური, ფილოსოფიური აღზრდა შინაგანია. აღსაზრდელს ისეთი შთაბეჭდილება უნდა დარჩეს, რომ თვითონ სურს ის, რასაც მისგან მოითხოვენ. ასეთი დახვეწილი აღზრდა მხოლოდ ღრმა, ფილოსოფიური აზროვნების კულტურას შეიძლება ემყარებოდეს. ამას კი მხ-

ოლოდ ეგრეთწოდებული ჩაკეტილი სავაჭრო სახელმწიფო უზრუნველყოფს.

ეს სახელმწიფო „ჩაკეტილია“ იმ აზრ-გაგებით, რომ ზღუდავს „ბუნებრივ მიდრეკილებებს“; კერძოდ, არ დაუშვებს „კონკურენციის ბუნებრივი მექანიზმის ბატონობას და თვითონ კისრულობს შრომის მთელ ორგანიზაციას. მან უნდა განსაზღვროს ყველა მოქალაქის სამუშაო და შრომის ანაზღაურება. მაგრამ ასეთი ორგანიზაცია ითხოვს, რომ სახელმწიფომ თავის ხელში აიღოს საქონლის შემოტანა და გატანა, ესე იგი, მთელი ვაჭრობა სხვა სახელმწიფოებთან“ (10, 183). მხოლოდ ასეთი, ფილოსოფიაზე, კერძოდ, „მეცნიერების შესახებ მოძღვრებაზე“ დამყარებული სახელმწიფო შეეგუება ფილოსოფიურ აღზრდას.

ფიხტე აქ პლატონურ უტოპიას უახლოვდება და „ძველი მანკიერი წრე“ იკვრება: ფილოსოფიამ უნდა შეჰქმნას სახელმწიფო, მაგრამ თვით ფილოსოფიას სწორედ სახელმწიფომ უნდა მისცეს გასაქანი, ხელი არ უნდა შეუშალოს. აქ ერთადერთ იმედად და გამოსავლად ჩანს ფილოსოფოსთა აქტიურობა და ზეგავლენა ხელისუფლებაზე.

ფიხტე სწორედ ამას ცდილობდა, როცა აკადემიური მოღვაწეობითაც, პოპულარული სტატიებითაც და ზეპირი სიტყვითაც ემსახურებოდა ფილოსოფიური აზროვნების გავრცელებასა და ფართოდ დამკვიდრებას.

13. „ისტორიის დასასრული“ (ფიხტედან ფუკომდე)

ფიხტემ ისტორიის გადამწყვეტი, ასე ვთქვათ, საბედისწერო პუნქტად „თვითობის“ ჩამოყალიბება გამოაცხადა. შეიქმნა ახალი ტიპის ადამიანი, პიროვნება. თითქოს ველურისა და „ნორმალური ადამიანის“ ჭიდილში, რისგანაც დაიწყო ისტორია, ველურმა გაიმარჯვა. ის აღივსო თვითმოქმედების უინით – მან თვითონვე უნდა აირჩიოს სიკეთესა და ბოროტებას შორის და თავად აგოს პასუხი ამ

არჩევანისთვის.

მაგრამ „ველურის გამარჯვება“, ცხადია, ამავე დროს ნიშნავს „ნორმალური ადამიანის“ დამარცხებას. ეს გამოიხატა „გონივრული ინსტინქტის“ გაქრობით; ინსტინქტისა, რაც აქამდე განაპირობებდა კაცობრიობის გონივრულ მიღწევებს, სულიერ ძალისხმევას, მშვიდობიან ცხოვრებას.

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჩაქრა საერთო ინტერესი, საერთო საქმისთვის ადამიანის მოწოდება. ადამიანები გათითოვდნენ. საზოგადოება, პრაქტიკულად, დაიშალა. მან დაჰკარგა ძველისძველი მონოლითურობა და გადაიქცა ფორმალურ გაერთიანებად. მასში ბატონობს გარეგანი კანონი, მაგრამ შინაგანად არავის ეს კანონი არ სწამს. სხვაგვარად: გარეგნულად საზოგადოება განაგრძობს არსებობას, მაგრამ შინაგანად, სინამდვილეში ის დაშლილია.

ფიხტე ყურადღებით აკვირდება ამ პროცესს – „დამოუკიდებლობის აფექტს“, როგორც ის უწოდებს, და მის პერსპექტივას. ფილოსოფიურად ამ ვითარებას კარგად გამოხატავს კარტეზიანული დებულება „ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ“. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანმა საკუთარი თავი აღმოაჩინა ერთადერთ უეჭველ ფაქტად. ერთადერთი, რაც უეჭველია, ჩემივე არსებობაა. თუ ძველად ადამიანი საკუთარ არსებობას ვერც კი ამჩნევდა და უეჭველად მხოლოდ გარესამყარო და ღმერთი ესახებოდა, ახლა ის ზედმეტად მგრძნობიარე გამხდარა საკუთარი არსებობის მიმართ. ეს მას ყოველ წამს ახსოვს. ხოლო თუ ძველად ადამიანს მიწყევ თვალწინ ედგა ბუნება და სხვა ადამიანები, ღვთის ზებუნებრივი ძლევამოსილება, ახლა ეს ცნობიერება გაფერმკრთალებულა. მათს არსებობაში რაღაც სხვამ უნდა დამარწმუნოს. უპირობო მხოლოდ საკუთარი არსებობის რწმენაა.

მაგრამ ეს კარტეზიანული სოლიფსიზმი მხოლოდ თეორიულია. პრაქტიკულად, ასე ვთქვათ, ეგზისტენციურად კი დეკარტს შუა საუკუნეების თეოლოგიით სწამდა ღმერთი. ეს მის მიერ შემდეგნაირადაა გამოთქმული: cogito-დან უნდა მოხდეს ღვთის დედუქცია. თითქოს მე

ჩემს თვითცნობიერებაში აღმოვაჩენ უსასრულო არსების მზამზარეულ იდეას.

გვახსოვს ის სოფიზმები, რითაც დეკარტი ცდილობდა ღვთის არსებობის დამტკიცებას. აქ მისი ორიგინალურობისგან აღარაფერი რჩება. ის პირდაპირ იმეორებს ანსელმის არგუმენტაციას. შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ ამ მხრივ ფიხტეც ნამდვილი კარტეზიანელია. მასაც სწამს, რომ თვითცნობიერების ჭიდან შეიძლება მარგალიტების ამოზიდვა. კერძოდ, ადამიანი მასში აღმოაჩენს ზნეობრივ კანონს და თავისუფლად დაიწესებს მას ცხოვრების სახელმძღვანელოდ.

დეკარტიც და ფიხტეც თეორიულად ზედ ეკვრიან სოლიფსიზმს. ამავე დროს ისინი ვერ ეგუებიან ამას, რადგან თავიანთი სულისკვეთებით მათ სწამთ ღმერთი და მაღალი, უზრუნველი, ღვთაებრივი ზნეობა. ამიტომ დეკარტი გვპირდება, რომ cogito-დან ღვთის დედუქცია მოხდება. ფიხტე კი დარწმუნებულია, რომ თვითცნობიერების უღრმესი შინაარსი სწორედ ზნეობის კანონებია. დღევანდელი გადასახედიდან შეიძლება ითქვას: მათი ორიგინალობა და სიახლე სწორედ სოლიფსიზმში მდგომარეობდა. ღვთისა და ზნეობრივი კანონებისადმი რწმენა კი მათ ძველი ეპოქიდან მოსდევდათ.

ეს აშკარა წინააღმდეგობა სოლიფსიზმსა და ღვთის რწმენას შორის უფრო ღრმად და ტრაგიკულად დიდმა რუსმა მწერალმა ფიოდორ დოსტოევსკიმ გაიაზრა. მან ყურადღება მიაქცია წინააღმდეგობას: თუ თავისუფალი ვარ, მაშინ ზნეობრივი კანონის ძალა ჰქრება, სინდისი ადამიანის ანაბარა რჩება და მოირყევა. ამ დროს მე „ბონაპარტე“ ვარ და კანონებს სხვებისთვის ვქმნი. არავითარ შემთხვევაში – ჩემთვის! მე გამონაკლისი ვარ. სხვები კი „მღილები“ არიან და თვინიერად ემორჩილებიან დაწესებულ ნორმებს. ხოლო თუ ზნეობრივ კანონს ვემორჩილები, მაშინ მე თავისუფალი არ ვარ და არავითარ შემთხვევაში არ ვინესებ მას თვითონ. მე „მღილი“ ვარ და კანონს სხვა, ვილაც „ბონაპარტე“ მიწესებს.

„დანაშაულისა და სასჯელის“ გმირს, რასკოლნიკოვს

აინტერესებს თვითშემეცნება: თავისუფალია იგი თუ მონა, ბონაპარტე თუ მლილი? რასკოლნიკოვს არ ეეჭვება, რომ ადამიანი პიროვნება უნდა იყოს. მხოლოდ „ბონაპარტობაა“ ღირსეული ცხოვრება. მხოლოდ ეს შეიძლება იყოს ადამიანური თავმოყვარეობის ნამდვილი საფუძველი.

მაგრამ საიდანღა შემიძლია ვიცოდე, რომ „თვითონვე ვუწესებ კანონებს ჩემს თავს“, ესე იგი თავისუფალი რომ ვარ? რასკოლნიკოვს ერთადერთი პასუხი აქვს: მე უნდა მოვკლა პრინციპი! აი რა დამარწმუნებს მისგან თავისუფლებაში. თუ დეკარტი და ფიხტე ებლაუჭებიან ღვთის იდეას, რასკოლნიკოვი ცდილობს ამ იდეის მოკვლას. სხვაგვარად „თვითობა“ თავის მოტყუება იქნება. ახალგაზრდა, ნერვიული სტუდენტი ჰკლავს მევახშე დედაბერს და, წინასწარი განზრახვის გარეშე, მის თანმხლებ მეორე დედაბერსაც.

იწყება ხანგრძლივი სინდისის ქენჯნა და საკუთარი თავის წამება. რასკოლნიკოვს სწყურია სასჯელი და ტანჯვა. ამ გზით ის ბოლომდე შეიმეცნებს თავის დანაშაულს, აღმოაჩენს, რომ „პრინციპის მოკვლა“ არ ძალუძს. ზნეობა „ზემოდან“, ღვთისგანაა და შეცდომაა ლაპარაკი მის დანესებაზე საკუთარი თავისთვის. შეიძლება ითქვას: დოსტოევსკი თავისი ამ რომანით თავისუფლებისა და მორალის პროტესტანტულ დაფუძნებას დაუპირისპირდა მართლმადიდებლური რწმენითა და სულისკვეთებით.

ფიხტემაც, დოსტოევსკივით, „თვითობის“ მოპოვება დაუკავშირა „გონიერული ინსტინქტის“, ღვთაებრივი კანონის დაკარგვას. ოღონდ მას, დოსტოევსკისგან განსხვავებით, სწამს, რომ ადამიანი თავისი გონებით შეძლებს დაკარგული კანონის მოპოვებას, დაფუძნებას და მისდამი ნებაყოფლობით დამორჩილებას.

მაგრამ დასავლური ცივილიზაციის ისტორია სხვა გზით წარიმართა. ფიხტესეულ რწმენას გონებისადმი, რითაც ის ეპოქა იყო აღბეჭდილი, წერტილი დაუსვა ფრანგული რევოლუციის იდეალების დამარცხებამ.

ალბათ არავის ეს მარცხი ისე შთამბეჭდავად, ნამდვილი აპოკალიფსური სიმძაფრით არ გამოუხატავს, რო-

გორც კარლ მარქსმა ჰქნა ეს: „ბურჟუაზიამ, სადაც კი შეაღწია, ყველგან მოსპო ფეოდალური, პატრიარქალური, იდილიური ურთიერთობანი; ულმობლად დაამსხვრია ჭრელა-ჭრულა ფეოდალური ხუნდები, რითაც ადამიანი თავის „ბუნებრივ მბრძანებელს“ იყო მიჯაჭვული და მან არანაირი სხვა ურთიერთობა არ დატოვა ადამიანებს შორის, გარდა შიშველი ინტერესისა და უსულგულო „ნაღდი ანგარიშისა“. ეგოისტური ანგარიშიანობის ყინულწყალში ჩაახრჩო მან წმინდა თრთოლვა რელიგიური ექსტაზისა, რაინდული ენთუზიაზმისა, ფილისტერული მგრძნობიარობისა. ადამიანის პირადი ღირსება მან საცვლელ ღირებულებად აქცია და აურაცხელი ნაბოძები თუ ღირსეულად დამსახურებული თავისუფლების ადგილას ერთადერთი თავისუფლება წამოასკუპა – თავისუფლება უსინდისო ვაჭრობისა. ერთი სიტყვით, რელიგიური და პოეტური ილუზიებით შეფარული ჩაგვრა მან შეცვალა ღია, ურცხვი, პირდაპირი, გულქვა ჩაგვრით. ბურჟუაზიამ წმინდა შარავანდედი ახადა მთელ რიგ საგნებს, უწინ რომ ეთაყვანებოდნენ და მოწინებით შეჰფრფინებდნენ. ექიმი, იურისტი, ეკლესიის მსახური, პოეტი, მეცნიერი მან თავის დაქირავებულად, ხელზე მოსამსახურედ აქცია. ბურჟუაზიამ ოჯახურ ურთიერთობას ჩამოახია გულის ამაჩუყებელი სენტიმენტალური საბურველი და დაიყვანა ისინი წმინდა ფულად ურთიერთობებზე“ (23, 109-110).

ამ ვითარებას, რაშიც აღმოჩნდა დასავლეთელი ადამიანი, ფრიდრიხ ნიცშემ „ლმერთის სიკვდილი“ უწოდა. „თვითობის“ მოპოვების ისტორიული პროცესი, რაზეც ფიხტე დიდ იმედებს ამყარებდა და რასაც დიადი თავისუფლების მზის ამოსვლად განმარტავდა, „ლმერთის სიკვდილით“ დასრულდა. დეკარტის „cogito-დან ლმერთის, ხოლო ფიხტეს „თვითცნობიერებიდან“ ზნეობრივი კანონის დედუქცია ვერ მოხდა.

გამართლდა დოსტოევსკის წინასწარმეტყველება. „მე“-ს, „თვითობის“ აკვიატებულმა იდეამ, თავისუფლების პროტესტანტულმა პრინციპმა ლმერთი შეინირა. „მე“-სა და ლმერთის გაერთიანების პროტესტანტული ძიება, რაც

ფიხტეს მთელი ფილოსოფიის ანი და ჰოეა, დასრულდა „მე“-ს გაღმერთებით. სწორედ ამას ნიშნავს ზეკაცის მოვლენა ნიცშეს ფილოსოფიაში.

ზეკაცისთვის ღმერთს აღარა აქვს მნიშვნელობა. სიტყვები „ღმერთი მოკვდა!“ მისთვის არანაირ ტრაგედიას არ შეიცავს. მართალია, თვითონ ნიცშე პიროვნულად უდიდეს ტრაგედიას ხედავდა ამაში, მაგრამ მისი თეორიისთვის ამას არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს. ნიცშე სხვაა, მისი იდეალი, ზეკაცი კი – სხვა. ზეკაცი ისაა, ვინც უღმერთოდ ცხოვრობს და ამაში ხედავს თავისი თავისუფლების უპირველეს პირობას.

„დამოუკიდებლობის აფექტით“ შეპყრობილი ადამიანი, ვინც ფიხტემ კარგად შენიშნა და მესამე, გარდამავალი ეპოქის ადამიანად შეიცნო, სინამდვილეში „დასრულებული ცოდვიანობის“ მიმართულებით განვითარდა და „ზეკაცად“ იქცა. თვით ეს აფექტი, რისი ჩამოყალიბებაც ფიხტემ ყველაზე ადრე და მკაფიოდ დაინახა და „დიადი თავისუფლების“ დასაწყისად იცნო, სამყაროს მეტაფიზიკურ სუბსტანციად – „ძალაუფლების ნებად“ ჩამოყალიბდა.

ერთადერთი, რაც აქ ჯერ კიდევ შემორჩა ფიხტეს უტოპიიდან, „რომანტიული ესთეტიზმი“ იყო. „ზეკაცი“ სრული ანტიპოღია ფიხტეს ზნეობრივი ადამიანისა, მაგრამ ჰგავს მას შინაგანი სიღიადით, გმირული სულით. ნიცშეს „ღმერთი მოკვდა!“ ნიშნავდა ქრისტიანული, ზნეობრივი ღმერთის სიკვდილს. ხოლო დიადი, ყოველდღიურობაზე უპირობოდ ამალღებული, გმირული სულის „ღმერთი“ განაგრძობდა არსებობას ზეკაცის სახით.

ამიტომ ისტორიაც გრძელდებოდა. „ზეკაცი“ ცხოვრობდა ღმერთივით და თვითონ ჰქმნიდა ისტორიას. ეს აღარ იყო ძველი, მიზანმიმართული ისტორია, მაგრამ იყო ახალი, „კრიტიკული ისტორია“. ზეკაცი უარყოფს ვარსკვლავივით ზემოდან მანათობელ, მარად ჩაუქრობელ მიზნებს. ის თვითონ ჰქმნის მიზანს არაფრისგან, თავისუფლად, თავისი ნებით. ეს იმას ნიშნავს, რომ ის იქვე უარყოფს ამ მიზანს, რადგან თავისი ნებით მაღლა დგას

ზურაბ ხასაია. გერმანელი ფილოსოფოსები ისტორიის შესახებ
მასზე.

მხოლოდ „კაცუნებისთვისაა“ ეს მიზანი მარადიული, ღვთაებრივი. სინამდვილეში კი მისი „მარადიულობა“ ზეკაცის გამოგონილია, მისი ნებაა. ზეკაცი ანიჭებს მას „მარადიულ მნიშვნელობას“. ამიტომ მარადიულია არა ისტორიის მიზნები, არამედ ზეკაცის ნება. ზეკაცი თვითონ დგას ღვთის ადგილას და, ამ აზრ-გაგებით, „ღმერთი ბოლომდე არაა მკვდარი“. ნიცშეს „რომანტიული ესთეტიზმი“ თავისებურად ინარჩუნებს მას.

მაგრამ თვითგანღმრთობაში იმთავითვე ჩადებული წინააღმდეგობა განაგრძობს თავის საზეიმო მსვლელობას და კიდევ უფრო მეტი იმედგაცრუებით ემუქრება მეოცნებე ფიხტეს – ისტორია თანდათან განიძარცვება „რომანტიული ესთეტიზმისგანაც“.

ეს არც იყო გასაკვირი. ზეკაცი თვითონაა თავისი თავის ბატონი, ანუ მისი ბატონი მისივე ნებაა. აქ რჩება ესთეტიურად ამაღლებულის, სიდიადის შთაბეჭდილება, რადგან ნება კანონია. ხდება დაახლოებით ის, რასაც კანტი გენიალურ შემოქმედებას უწოდებდა. ხელოვანი ისევე ჰქმნის ნაწარმოებს არაფრისგან, როგორც ბიბლიური ღმერთი – სამყაროს. ის თვითონვე ჰქმნის კანონებს და არსებითად ესაა გენიოსობა.

გენიოსის დგომას თავის კანონზე მაღლა იენის სკოლის რომანტიკოსთა მთავარი თეორეტიკოსი და მებაიარახტრე ფრიდრიხ შლეგელი ირონიას უწოდებდა. ირონიის გარეშე ამ გენიალობას, უბრალოდ, ვერ მოვიაზრებთ. ნიცშეს ზეკაცი სწორედ ასეთი „ირონიული“ შემოქმედი ისტორიისა. ის ჰქმნის ადამიანებისთვის სასტიკ ღმერთებს და ღვთისმომშიშებად აქცევს ადამიანებს. თვითონ კი ირონიით უყურებს ამ ღმერთებს, რადგან თავის „უსასრულო სუბიექტურობაში“ თვითონაა ერთადერთი ღმერთი.

მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ნებისა და კანონის იგივეობა შეიცავს მეორე მხარესაც – კანონი ნებაა. ეს იმას ნიშნავს, რომ კანონი მოჩვენებითია, ხოლო ნება – ცარიელი, უშინაარსო. ის ცარიელი თვითნებობაა, რასაც ჰეგელი ღრმად შენიშნავდა რომანტიკოსების „ირონიის“

გამო. ის, რაც ესთეტიურად ამაღლებული ჩანს, სინამდვილეში არარაობაა.

უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, ხელოვანის ფანტაზიას დასასრული აქვს და გენიალური ირონიაც ბოლოს დაცინვად და ქარაფშუტობად იქცევა. ამაში მდგომარეობს ესთეტიზმის ტრაგედია. ზეკაციისგან რჩება „დამოუკიდებლობის აფექტით“ შეპყრობილი ეგოისტი, ნიჰილისტი, ვისაც არაფერი სწამს, „ცარიელი თავისუფლების“ გარდა.

ამით „თვითობის“ პრინციპი ბოლომდე მივიდა და ღმერთი, ასე ვთქვათ, „საბოლოოდ მოკვდა“. საბოლოოდ, რადგან ნიცშესთან ღმერთი ჯერ კიდევ ინარჩუნებდა ამაღლებულობის ესთეტიურ შარავანდედს, ზეკაციის სახით. ახლა კი ზეკაციც განიძარცვა ღვთიური იერისგან. თანდათან გაქრა ადამიანის მიმართება იმასთან, რასაც სოკრატე და პლატონი „ცნებას“ უწოდებდნენ. გაქრა ის „ზოგადი“, რაც აერთიანებს ერთეულ საგნებს, ინდივიდებს და მათი განსაზღვრულობის, რაიმედ ყოფნის, იდენტიფიკაციის პირობაა.

ამ აზრ-გაგებით, აღარ არსებობს საზოგადოება. ის დაიშალა „სოციალურ ჯგუფებად“. ამგვარი ჯგუფების გროვას კი შეიძლება, თანამედროვე ფიზიკის ტერმინოლოგიასთან მიმგვანებით, „ქვანტური საზოგადოება“ ვუწოდოთ. „საზოგადოება იქცა ქვანტურ საზოგადოებად – ის სოციალური ჯგუფების გროვაა... პიროვნება ეკუთვნის არა „დიდ თემობას“, არამედ მცირე სოციალურ ჯგუფს. ის ამ ჯგუფის ნაწილაკია, მიკროადამიანია. მას აღარა აქვს შინაგანი განზომილება – ზნეობრივი ცნობიერება. მან მხოლოდ სამართლებრივი ნორმები იცის. ის „ლიბერალური საზოგადოების მოქალაქეა“ (5, 246-247).

მეტაფიზიკის ტერმინებით რომ ვთქვათ, ადამიანმა დაჰკარგა მიმართება აბსოლუტთან. ის „ნივთებითაა მოჯადოებული“ (1, 28-37). თუ ადამიანში ვიგულისხმებთ ბიბლიურ შინაარსს – „ღვთის ხატებასა და მსგავსებას“, მაშინ ჩვენს დროში „ადამიანი მოკვდა“. მეოცე საუკუნის ფრანგმა ფილოსოფოსმა მიშელ ფუკომ ამ ვითარებას, მართლაც, „ადამიანის სიკვდილი“ უწოდა.

„ღმერთის სიკვდილი“ სწორედ აქეთკენ იყო მიმართული, რადგან ღმერთი მეტწილად ადამიანობის უმაღლეს ინსტანციად მოიაზრებოდა ხოლმე ცივილიზაციის ისტორიაში. ის, რაც ფიხტეს მიერ შენიშნული „თვითობისგან“ განვითარდა, „ადამიანის სიკვდილია“; შედეგი, რისი წარმოდგენაც კი გერმანელ ფილოსოფოსს თავზარს დასცემდა. მაგრამ აქედან გამოსავალი ისევ ფიხტეს და მის მსგავს მოაზროვნეთა ხელახლა წაკითხვა და კარგად გააზრებაა.

IV. ჰეგელის „ფილოსოფიური ისტორია“

1. ისტორიის ქვესახეობანი

ისტორიის თემა გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში ერთგვარ მორევს ჰქმნის, რომელიც თავის თავში იხვევს ყველა სხვა ფილოსოფიურ საკითხს და გადამწყვეტ როლს თამაშობს მათს დასმასა და გადაჭრაში. ის დაახლოებით იმავე ადგილს იკავებს ფილოსოფიაში, რაც „კოსმოსს“ ეკავა ბერძნულ ფილოსოფიაში, „შემოქმედების“ დოგმას – „წმინდა წერილებში“ და სუბსტანციის ცნებას – სპინოზას მოძღვრებაში. ამ ფრიად საყურადღებო მოვლენას ალბათ ერთადერთი ახსნა ეძებნება – ადამიანი გრძნობს მძლავრ შემოქმედებითს ენერგიას, რომელიც ითხოვს „საგნებზე“ მალლა „პროცესების“ დაყენებას. ქმნილებანი ედრება მხოლოდ ნედლ მასალას რალაც უფრო მნიშვნელოვანის შესაქმნელად. ისტორია ერთგვარი „დემიურგია“, რომელიც საგნებზე მალლა დგება.

ეს ისტორიული პარადიგმა „ნატურალისტური“ გემოვნებით გამოხატა ჰერდერმა, ხოლო პროტესტანტურ-რომანტიკული გაქანება მას მისცა ფიხტემ. დინჯი, „სპეკულატიური კულტურით“ დააფუძნა იგი გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელმა (1770–1832). ის ნამდვილი „ისტორიის ფილოსოფოსია“, თუ ისტორიაში ვიგულისხმებთ კაცო-

ბრიობის ისტორიაზე უფრო მეტს – საგანთა მარადიულ შინაგან ბორგვასა და დაუდგრომლობას.

არსებობა, როგორც ჰეგელი ფიქრობს, უდრის ცნებას. მაგრამ ჩვეულებრივი მნიშვნელობით გაგებული, „საგნობრივი“, გარკვეული ცნება აბსტრაქტულ რამედ ეჩვენება ჰეგელს. ცნების სიცოცხლე სინთეზურობაშია, კერძოდ, – შინაგან მოძრაობაში, მდინარებაში, ურთიერთგადადინებაში, „მუსიკალობაში“. ეს ყველაფერი ცნების ისტორიულობაა. უკანასკნელი ყველაზე ნათლად კაცობრიობის ისტორიაში ჩანს. ამიტომ ჰეგელის ყურადღებას იპყრობს ისტორიოგრაფია მთელ მის განვითარებაში.

გერმანელი ფილოსოფოსი განასხვავებს პირველდანყებით, რეფლექსურ და ფილოსოფიურ ისტორიებს. პირველის ტიპური წარმომადგენლებია ჰეროდოტე და თუკიდიდე. ცოცხალი და წყლიანი, ამიტომაც ყოველთვის მიმზიდველი და შთამბეჭდავია მათი თხრობა. ეს იმიტომ ხდება, რომ ისინი აღწერენ, უმეტესად, მათ თვალწინ მიმდინარე პროცესებს და, როგორც წესი, იშველიებენ სხვათა მონათხრობსაც. ჰეროდოტე დაიარება ძველ მსოფლიოში „ისტორიულ კალმასობაზე“, ვითარცა მეროჭიკე ბერი, ეკითხება ასაკოვან ხალხს, გაფაციცებით უგდებს ყურს და ჩაწერისას ცდილობს ერთი დეტალიც არ გამორჩეს, უკლებლივ მოიტანოს ჩვენამდე.

ეს გულუბრყვილობა გამოწვეულია იმით, რომ ისტორიკოსი აღწერს, კაცმა რომ თქვას, თავისსავე ანმყოს. მასსა და საგანს შორის მანძილი არ არსებობს. ის თვითონაა მოთხრობილი ამბების მონაწილე და მოწმე, ან ესაუბრება ამგვარ მონაწილეს და მოწმეს. ისტორიკოსი გამსჭვალულია მის მიერ აღწერილი პროცესების სულისკვეთებით – მათი თანამედროვეა. ისტორიკოსის და მის მიერ მოთხრობილის სულისკვეთებანი ერთი და იგივეა. ის აღწერს იმას, რაშიც მონაწილეობა მიუღია და რაც განუცდია. „ის არ მიმართავს რეფლექსიას, რადგან თვითონაც სულიერად შეეზარდ-შეესისხლხორცა მის მიერ გადმოცემულ საგანს და არ გასულა მისი ფარგლებიდან“ (12, 4).

შეიძლება მან მიაწეროს მის მიერ აღწერილ ადამი-

ანებს რაღაც თავისი, მაგრამ ეს მაინც მათი საერთო კულტურაა. ამ საერთო კანონზომიერებას ვხედავთ ჩვენ პეროდოტესთანაც და თუკიდიდესთანაც, ქსენოფანტეს „ანაბაზისშიც“ და ცეზარის „კომენტარებშიც“. ჰეგელი ამგვარ ისტორიოგრაფიას პირველდანყებითს უწოდებს.

ისტორიული თხრობის ეს თავისებურება და, შესაბამისად, თანამედროვე თხრობის სპეციფიკაც ისევ ისტორიით აიხსნება. ძველი მსოფლიო ჯერ კიდევ არაა მკვეთრად გამოყოფილი ბუნებისგან და ამიტომაც არ ჩანს ისტორიკოსის განსხვავება მის მიერ აღწერილ ისტორიისგან.

სულ სხვაა ჰეგელის თანამედროვე ხანა. ამ დროის ისტორიოგრაფიას ჰეგელი რეფლექსურს უწოდებს. იგულისხმება: ისტორია უკვე თავის ნამდვილ საგანს – წარსულს ეხება. ისტორიკოსი წერს იმ ხანაზე, რომელსაც დიდი მანძილით დაშორებია. ამიტომ მას შეუძლია ობიექტურად მიუდგეს და შეაფასოს ისტორიული ამბები. ის ამორთულია ანმყოს თავებრუდამხვევი ტემპიდან და დინჯად ასახავს წარსულ მოვლენებს. უკვე დამდგარა მიუკერძოებელი შემეცნების, წმინდა ჭვრეტის ვითარება. ისტორიკოსი „რეფლექსირებს“ მის მიერ აღსაწერ საგანზე, რის გამოც ისტორია „რეფლექსურია“.

ისტორიკოსსა და საგანს შორის არსებულ მანძილზე რომ საუბრობს, ჰეგელი იმდენად დროს არ გულისხმობს, რამდენადაც შინაარსეულ მანძილს. ისტორიკოსს ხელთ უპყრია უამრავი გამოცდილება საგნის შესამეცნებლად და შეუძლია მკვეთრად გამიჯნოს მნიშვნელოვანი უმნიშვნელოსგან.

ამას თავისი ნაკლი სდევს თან – ისტორიკოსი ხშირად თავისი დროის ნიშან-თვისებებს მიაწერს წარსულს და მიდრეკილია უზუსტობისადმი. ხოლო თუ ამ მანკიერებისგან თავი შეიკავა, მაშინ მას ემუქრება მეორე – საგანი შორსაა და ცოცხალ ელვარებას ჰკარგავს. ხდება ისტორიის შეკვეცა, ინდივიდუალური გამომსახველობისგან განყენება და ამბების შემოკლება.

მაგრამ, მეორე მხრივ, სწორედ ეს ნაკლია გადაბმული ღირსებასთან. ისტორია თავს აღწევს შემთხვევათა კორი-

ანტელს და ისტორიკოსს გზა ეხსნება ზოგადი, საყოველთაო ისტორიისკენ. რეფლექსური ისტორია, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ საყოველთაო ისტორიად წარმოგვიდგება, რაც ესოდენ განსხვავდება ძველებურ „კერძო“ ისტორიისგან, ამბების გულუბრყვილო თხრობისგან.

საყოველთაო ისტორია, განსხვავებით, პირველდანყებითისგან, ეხება იმას, რაც მეორდება ხოლმე. ამიტომ მისი სახით ისტორია იძენს პრაგმატულ ხასიათს – ის იქცევა ერთგვარ ჭკუის სასწავლებელ საშუალებად. მართალია, მოვლენები ნაირ-ნაირი და განსხვავებულია, მაგრამ მათი კავშირი ერთიანია. ამით წარსული ანმყოს „უერთდება“ და ჩვენი თანამედროვე ხდება. აი ამას უკავშირდება ისტორიის პრაგმატული საზრისი, რასაც ჩვენში იაკობ გოგებაშვილი წამოსწევდა წინა პლანზე და ახალგაზრდა ივანე ჯავახიშვილს უწუნებდა წმინდა მეცნიერებით გატაცებას ისტორიაში.

წინასწარ შევნიშნავთ, რომ ჰეგელი ამ დავაში ჯავახიშვილს მიემხრობოდა. ის არ უარყოფს ისტორიის ზნეობრივ მნიშვნელობას, მაგრამ გვაფრთხილებს მოსალოდნელი იმედგაცრუების შესახებ. ცნობილია მისი მძლავრი ირონია ამ მხრივ: „აქ უნდა ვახსენოთ მორალური რეფლექსიები და ჭკუის სწავლებანი ისტორიისგან, რისი იმედიც ზოგჯერ მეტისმეტად დიდია. კარგი მაგალითები, იცოცხლეთ, კარგია: ისინი აღამაღლებენ სულს და უნდა ვცადოთ ამის გამოყენება ბავშვების აღზრდისას, მაგრამ ისტორია მაინც სხვა სფეროა. მთავრობას, სახელმწიფო მოხელეებს და ხალხებს მედიდურად ურჩევენ ხოლმე, რომ ჭკუა ისწავლონ ისტორიის გამოცდილებიდან. მაგრამ გამოცდილება და ისტორია, პირიქით, იმას გვასწავლის, რომ ხალხებსა და მთავრობებს არასოდეს არაფერი უსწავლიათ ისტორიიდან; არც იმ გაკვეთილების თანახმად მოქცეულან, რომლებიც შეიძლებოდა გამოეტანათ იქიდან“ (12, 7-8).

ჰეგელს არ სურს, რომ ნათქვამი გონებამახვილურ ფრაზად ჩაუთვალონ და ძალიან ბრძნულად დასძენს ნათქვამის გასამაგრებლად: „ყოველი ხანა თავისი გან-

საკუთრებულობითაა აღბეჭდილი და იმდენად თავისებურია, რომ აქ უნდა მივიღოთ მხოლოდ მისგან გამომდინარე გადანყევტილებანი. მსოფლიო ისტორიის მორევში ვერ გიშველის ზოგადი პრინციპი ან მსგავსი მაგალითების გახსენება, რადგან წარსულის მკრთალი სურათები ვერ შეედრება თავისი ძალით ანმყოს ელვარებას და თავისუფლებას. ამ მხრივ არაფერია იმაზე დიდი სიბრწყვე, ვიდრე ბერძნული ან რომაული მაგალითების დამონმება ფრანგული რევოლუციის ხანაში. აკი ძნელი წარმოსადგენია უფრო დიდი განსხვავება, ვიდრე იმ ხალხებსა და ჩვენს დროს შორისაა“ (12, 8).

გვაასოვს, ამას დაბეჯითებით გახაზავდა ფიხტე მისი თანამედროვე ისტორიოგრაფიის კნინობის საბუთად. ამავე აზრს შეიცავს ცნობილი სენტენცია: „სახიფათოა პარალელების ძიება ისტორიაში!“.

ჰეგელი გაკვრით ეხება რეფლექსური ისტორიის მესამე ქვესახეობას – „კრიტიკულ ისტორიას“. შეიძლება ითქვას, რომ აქ გერმანელი ფილოსოფოსი მკვახე შენიშვნებითლა შემოიფარგლება. ეს ისტორია მას მიაჩნია კანტიანელობად; კერძოდ, კანტის შემეცნების თეორიის ხელოვნურ გამოყენებად ისტორიის მეცნიერებაში. როგორც კანტმა შეცვალა საგანი სუბიექტური კონსტრუქციით, ისე „კრიტიკული ისტორია“ ცვლის რეალურ ისტორიას ისტორიის მეთოდოლოგიური საკითხებით. აქ მოგვითხრობენ არა ისტორიაზე, არამედ ისტორიის შემეცნებაზე; აფასებენ ისტორიულ თხრობას, იკვლევენ მის ჭეშმარიტებასა და სანდოობას. ხოლო თუ „კრიტიკულ ისტორიას“ თვითონ ისტორიისკენ გაექცა თვალი, აქ ის სინამდვილეს ცვლის გამონაგონით, ისტორიის შეთხზვით.

ისტორიის უმაღლეს ფორმად ჰეგელი „ფილოსოფიურ ისტორიას“ თვლის და თავისი ისტორიის ფილოსოფია მიაჩნია მის ნიმუშად. უკვე დასახელებიდან ვხვდებით, რომ ლაპარაკია ისტორიის ფილოსოფიურ განხილვაზე. იგულისხმება, რომ ასეთ შემთხვევაში სრულიად თავისებურია ისტორიის საგანიც და, შესაბამისად, ისტორიკოსის თხრობაც.

ამასთან დაკავშირებით ჰეგელი განიხილავს ისტორიის ცნების ორ მნიშვნელობას. ერთია „ობიექტური ისტორია“, ანუ ის, რაც ხდება ისტორიაში თავისთავად, ისტორიკოსისგან დამოუკიდებლად. მეორეა „სუბიექტური ისტორია“, ანუ ისტორიკოსის თხრობა, ნაამბობი. პირველი „ფილოსოფიური ისტორიის“ საგანია, ესე იგი, ის, რასაც ეხება ისტორიკოსი. ის მოიცავს მთელი კაცობრიობის ცხოვრების ყველაზე მნიშვნელოვან და ღირსსახსოვარ მოვლენათა რიგს, სრულიად განსაკუთრებულ მოვლენებს. აქედან ცხადია, რომ ის გამოირჩევა „ზოგადობის“ მაღალი ხარისხით, განმედილია „შემთხვევითობათაგან“ და მოიცავს მხოლოდ „აუცილებელს“.

მეორე, ესე იგი, „სუბიექტური ისტორია“ არის განსაკუთრებული, ფილოსოფიური ჭვრეტა. ეს არის არა პეროდოტესეული თხრობა გაგონილი ჭორებისა, არამედ სამყაროს ისტორიული სულისკვეთების ამოკითხვა კაცობრიობის ცხოვრებიდან.

2. ისტორიის მიზანი

ეს ზოგადი სქემა ჰეგელისეული მიდგომისა საჭიროებს თანდათანობით გახსნას. უპირველეს ყოვლისა, ასეთი კითხვა დაებადება კაცს: რითი განვასხვავოთ „ისტორიული“ და „არაისტორიული“, „მნიშვნელოვანი“ და „უმნიშვნელო“, „განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი“ და „მნიშვნელოვანი“? ჰეგელის პასუხი მისივე ფილოსოფიის ძირითადი დებულებაა: „გონება ბატონობს სამყაროში!“. ამიტომ ისტორია გონების მიერ ყველაფერში თავისი თავის აღმოჩენის ისტორიაა. „ერთადერთი აზრი, რაც ფილოსოფიას მოაქვს, მარტივი რამ გახლავთ: გონება ბატონობს სამყაროში. ამიტომ მსოფლიო-ისტორიული პროცესიც გონივრულად ხორციელდება“ (12, 10).

ჰეგელი უმძიმესი ამოცანის წინაშე დგება: მან გონების სასარგებლოდ უნდა განმარტოს ბოროტებით სავსე ისტორია. ისტორიის უსამართლობანი, სისასტიკენი და

კურიოზები გონების შემოქმედებად უნდა გამოჩნდეს. მაგრამ გერმანელი ფილოსოფოსი თავს იმხნეებს ზოგადი მრწამსით: „ვინც გონების თვალთ შებედავს სამყაროს, მას სამყაროც გონიერ მზერას მიაგებებს“ (12, 12).

ჰეგელს ახსენდება ტიპური მაგალითი ფილოსოფიის ისტორიიდან. პლატონი მოგვითხრობს, რომ სოკრატე აღტაცებაში მოუყვანია ანაქსაგორას დებულებას: ბუნებას მართავს „ნუს“ (გონება)“. შემდეგ კი სახტად დარჩენილა, რადგან ანაქსაგორა ვერ იყენებს ამ თავის ამოსავალს და თითქოს მთლად ავიწყდება იგი ბუნების ახსნისას. ეტყობა, ანაქსაგორას შეუძლებლად ერვენა ბუნებისა და ადამიანის ცხოვრების გონივრულობის დასაბუთება. ჰეგელი კი ისტორიის ფილოსოფიაში მტკიცედ დგამს იმ ნაბიჯს, რაც ბერძენმა ფილოსოფოსმა ვერ გაბედა. ფილოსოფიური განხილვა უნდა იქცეს „ღვთის გამართლებად“ ანუ თეოდიცეად. ეს ყველაზე ძნელი ჩანს ისტორიის სფეროში და ჰეგელიც აქ ცდილობს ჩაატაროს „თეოდიციის მასტერკლასი“.

ჰეგელის მკითხველს ყოველთვის ასეთი აზრი უჩნდება: ეს კაცი გონებას ხედავს იქ, სადაც გონება საერთოდ არ ჩანს. იქნებ მას გონების საკუთარი, თვითნებური გაგება აქვს? ეს სერიოზული კითხვაა და მას სერიოზული პასუხი სჭირდება. ჰეგელს გონება ესმის უზოგადესი აზრით – როგორც მრავალსახეობის დაქვემდებარება მთელისადმი. მთელი ნაირ-ნაირია. ამიტომ უნდა დაზუსტდეს: გონება უზოგადესი, უმაღლესი მთელისადმი დაქვემდებარებაა.

ეს „საბოლოო ინსტანციის მთელი“ ჰეგელს ესმის აბსოლუტად, ღმერთად, ხოლო ყოველივე არსებულის, კერძოდ, მრავალსახეობის დაქვემდებარება მისდამი არის გონება (die Fernunft). ყოველი სასრულო არსებობს აბსოლუტში და ამით უერთდება მას, ანუ ამით არსებობს სწორედ. ხოლო თვით აბსოლუტი, ესე იგი, ყოველივეს შინაგანი ერთიანობა შეუძლებელია სხვაში არსებობდეს. ის არსებობს მხოლოდ საკუთარ თავში. აი ეს წესი არსებობისა არის თავისუფლება.

ასეა: ყოველივეს შინაგანი ერთიანობა არის ღმერთი.

ღვთის მიერ ყველაფრის პყრობა, ანუ მრავალსახეობის მორჩილება მისდამი არის გონება, ხოლო ღვთის არსებობის ეს უმაღლესი ხარისხი, თავის თავში ყოფნა თავისუფლებაა.

ჰეგელი ფიქრობს, რომ ეს ესმოდა ყველა დიდ ფილოსოფოსს. მაგრამ გერმანულმა რასამ შემოიტანა ახალი გაგებაც – განვითარების პრინციპი. არ კმარა იმის თქმა, რომ ღმერთი არსებობს თავისთავად. არსებობის პრობლემა შეიცავს მეორე ნახევარსაც – თავისთავად არსებული იქცევა თავისთვის არსებულად. ეს თურმე გერმანელებმა შენიშნეს ყველაზე ღრმად.

არსებობა, გარდა ღვთაებისა, შეიცავს განვითარებას, ისტორიას. ეს არის თავისთავად არსებულის გადაქცევა თავისთვის არსებულად. სხვა სიტყვებით, ღმერთმა უნდა შეიმეცნოს საკუთარი თავი მთელი სამყაროს, კერძოდ კი, ადამიანის საშუალებით. ეს არის ადამიანის გაჩენის მიზეზიც და მიზანიც.

ისტორიის სანყისი მდგომარეობა, კერძოდ, წინაისტორიულობა არის ბუნება, როცა აბსოლუტს თავისი თავი არ ესმის და გარეთაა განფენილი. ადამიანის გაჩენა ნიშნავს იმას, რომ აბსოლუტი „გაიხსნა“ და „თვალი მოჰკრა“ თავის თავს. ისტორიის მიზანი ამ „თვალის მოკვრის“ გადაქცევაა შემეცნებად. ამით აბსოლუტური სული მთლიანად დაუბრუნდება თავის თავს და ისტორიაც დასრულდება.

ამ აუცილებელი განმარტებების შემდეგ ჰეგელის მიდგომა უფრო გასაგები ხდება. სამყაროს მართავს ღმერთი გონებით. ამ მართვის მიზანია ღვთის მიერ საკუთარი თავის შემეცნება. შემეცნებელი სუბიექტი კი ადამიანია. ადამიანი კაცობრიობის ისტორიის მთელ მანძილზე შეიმეცნებს აბსოლუტურ სულს ყველგან და ყველაფერში. ამით სულის არსებობის წესი, თავისუფლება სრულად განხორციელდება. თავიდან ეს თავისუფლება მცირეა, შემდეგ იზრდება და ბოლოს სისრულეს აღწევს – აბსოლუტურ, ღვთაებრივ თავისუფლებად გადაიქცევა. ესაა ისტორიის მიზანი და საზრისი.

აქედან ჰეგელი კაცობრიობის ისტორიას სამ ძირი-

თად საფეხურად ჰყოფს: აღმოსავლურ, ანტიკურ და გერმანულ ეპოქებად. აღმოსავლეთში თავისუფლება მცირეა. ჰეგელის ენაზე ეს ასე ითქმის: აღმოსავლეთის ხალხები ფიქრობენ, რომ თავისუფალი შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთი. ამიტომ იქ სწორედაც მხოლოდ ერთია თავისუფალი. ის მეფეა. მისი თავისუფლება ისაა, რომ მას ყველა ჰმორჩილებს. თვითონ კი არავის და არაფერს ემორჩილება, თვითონვეა თავისი თავის უფალი, ბატონი. ამიტომ ის ყოველგვარი კანონის გარეთ დგება და მისი „თავისუფლება“ თვითნებობაა.

სხვაგვარი თავისუფლება აღმოსავლეთს ვერ წარმოუდგენია. ის ვერ გაიგებს, ვთქვათ, თანამედროვე გერმანელი მოქალაქის თავისუფლებას. ეს მას, პირიქით, მონობად მოეჩვენება. ის ვერ გაიგებს ხელისუფლების თავისუფალ გადანაწილებასაც, ან წარმომადგენლობას ძალაუფლებაში და ასე შემდეგ. ამას ნიშნავს სიტყვები, რომელიც ჩინგიზ-ხანს მიენერება: „ცაზე ორი მზე ვერ იქნება და ქვეყნად – ორი მეფე!“.

ამ დროს ადამიანი ფიქრობს, რომ თავისუფლებას წინ ეღობება გარესამყარო და საჭიროა მისი პყრობა, ფლობა. ის არ იცნობს თავისუფლების არსს, მის შემეცნებითს წარმომავლობას, მის სულიერებას. ამიტომ აღმოსავლური თავისუფლება თვითნებობაა, ველურობაა, ვნებაა, რომელიც ხან აღვირახსნილია, ხანაც ნაზი, თვითმპყრობელის გუნებისამებრ. ასეთი თავისუფალი ადამიანი სინამდვილეში დესპოტია და აქედან მომდინარეობს აღმოსავლური მმართველობის დესპოტური ხასიათი.

არსებითად იცვლება მდგომარეობა ანტიკურ მსოფლიოში. ბერძნები და რომაელები ფიქრობენ, რომ რამდენიმეა თავისუფალი. ეს ნიშნავს, რომ მათ შენიშნეს თავისუფლების არსი – სხვა ადამიანის თავისუფლება ხელს არ უშლის ჩემს თავისუფლებას! მაშასადამე, თავისუფლება ადამიანის მიმართებაა არა გარესამყაროსთან, არამედ საკუთარ თავთან. ესე იგი, ის, უპირველეს ყოვლისა, სულიერი მდგომარეობაა.

მაგრამ ანტიკურობა ვერ ამაღლდა საერთოდ ადამიან-

ნის თავისუფლებამდე. ეს თვით პლატონსა და არისტოტელესაც არ ესმოდათ. აქედან გამომდინარეობს ანტიკური მონობა. „მათ არა მხოლოდ ჰყავდათ მონები, რომლებსაც უკავშირდებოდა მათი ცხოვრება და მშვენიერი თავისუფლება, არამედ თვით ეს თავისუფლება რაღაც უცაბედად ქმნილ, უხანო და ობოლ ყვავილსა ჰგავს და თავის თავში იმარხავს ადამიანური, ჰუმანური სანყისის უხეშ დათრგუნვას“ (12, 18).

ისტორიის მესამე საფეხური კი გერმანული სამყაროა, სადაც თავისუფლების არსი ძირისძირამდეა გაგებული. გერმანელებმა, ქრისტეს წყალობით, გააცნობიერეს, რომ ადამიანი როგორც ასეთი თავისუფალია და სულიერი თავისუფლება შეადგენს მისი ბუნების მთავარ ბირთვს. ეს არის ადამიანის უღრმესი და საბოლოო განხორციელება, რის იქითაც ადამიანის თვითგამორკვევა, გათვითცნობიერება და განვითარება ვერ წავა. ადამიანს უკვე ესმის, რომ მისი უმთავრესი და უმაღლესი საქმე მასშივე არსებული განძის – თავისუფლების აღმოჩენა და მოპოვებაა.

ამიტომ თავისუფლება არაა გარედან შეზღუდული და აღარაა საჭირო სხვისი განადგურება. მას ზღუდავს მხოლოდ „შინაური მტერი“ – თვითშემეცნების სიმცირე. ქრისტეს მოძღვრებამ მძლავრად წასწია წინ თვითშემეცნების სოკრატული პრაქტიკა და მიიყვანა ადამიანი მისი როგორც ადამიანის თავისუფლების შემეცნებამდე და ამითვე – ნამდვილ თავისუფლებამდე.

ეს დიადი პროცესი რელიგიით დაიწყო და შემდეგ გადასწდა საერო ცხოვრებას. ამ უმძიმესი კულტურული სამუშაოს ჩატარებას დრო სჭირდებოდა და სწორედ ეს დროა ისტორია. „თავისუფლების პრინციპის მიყენება საერო ცხოვრებისადმი და იქ ჩანერგვა ხანგრძლივი პროცესია, რაიც შეადგენს თვით ისტორიას“ (12, 18). მსოფლიო ისტორია წინსვლაა თავისუფლების გაცნობიერებაში; წინსვლა, რომელიც ფილოსოფიამ უნდა შეიმეცნოს მის აუცილებლობაში.

3. „ცბიერი ღმერთი“ და „ზნეობრივი სუბსტანცია“

ნათქვამიდან აშკარაა, რომ ჰეგელის დამოკიდებულება ღმერთისადმი ძალიან შორსაა ორთოდოქსულისგან. ნებისმიერი ფრთის ქრისტიანული ეკლესიისთვის მიუღებელია ჰეგელის თვალსაზრისი ღმერთის განვითარების შესახებ. არა თუ ღმერთი, არამედ მის მიერ შექმნილი სამყაროც, ქრისტიანული სარწმუნოების სწავლებით, განვითარების გარეთ დგას. ეს გასაგებია შემოქმედების საიდუმლოებიდან – ღვთიური შემოქმედება უნაკლოა და მას შემდგომი განვითარება არ სჭირდება.

ჰეგელის ფილოსოფიაში კი განვითარების დაუმცხრალი გრიგალი ჩაჰფრენია არა თუ ქმნილებათა სამყაროს, არამედ თვით ღმერთსაც. უმაღლესმა ქმნილებამ, ადამიანმა უნდა შეიმეცნოს თავისი თავი და ამითვე „შექმნას“ იგი ახლად. ამითვე „ღმერთი თავისთავად“ განვითარდება „ღმერთამდე თავისთვის“ და მიიღწევა დიდი შერიგება კვალად ცოდვით დაცემისა. ეს შერიგებაა ქრისტეს მოძღვრების უმთავრესი იდეა და საიდუმლოება.

აქ დგება „თეოდიციის“ უძველესი და უზნელესი პრობლემა. ისტორიის მიზანი, ღვთის მიერ დადგენილი და მისი საკადრისი, უნდა განხორციელდეს სასრულო არსებათა, ადამიანთა ხელით. ადამიანი ცოდვის შვილია, ანუ ის იმდენადაა ადამიანი, რამდენადაც არ ესმის ღმერთი. როგორღა შეძლებს იგი თავისი ცოდვილი ხელით ღვთაებრივ მიზნის აღსრულებას?

ჰეგელს, ზუსტად ისევე, როგორც კანტს, ზედმიწევნით ესმის ადამიანის სასრულობა. ეს, საერთოდ, ქრისტიანი პროტესტანტის ამოსავალი მრწამსია. ისიც ცნობილია, რომ ჰეგელს არასოდეს მოსწონდა „მეფე-ფილოსოფოსის“ პლატონური იდეალი. მიზეზი ერთადერთია: ფილოსოფიის სტიქია ჭვრეტაა, რაც პრინციპულად მაღლა დგას მოქმედებაზე. ამიტომ ფილოსოფოსს მეფობისთვის საჭირო ენერგია არ აღმოაჩნდება. შემეცნება ისრუტავს და ნთქავს სამოქმედო ენერგიას. ამიტომ შემეცნება ვერ იქნება მოქმედების წყარო.

მოქმედებათა, მით უფრო ისტორიულ საქმეთა ერთად-

ერთი წყარო ვნებებია. ჰეგელი დიდი პათოსით, ერთგვარი დემონური ალტკინებითაც კი გვიხსნის ამას და, რბილად რომ ვთქვათ, შეცბუნებულს ტოვებს ნებისმიერ რაციონალისტ ფილოსოფოსს. ეს მისი ნიგნის საუკეთესო, ყველაზე მთამბეჭდავი ადგილებია და სჯობს მასვე მოვუსმინოთ:

„ისტორიისთვის უფრო ახლოდან შეხედვა გვარნმუნებს, – ამბობს ჰეგელი, – რომ ადამიანთა ქმედებანი მათი მოთხოვნილებებიდან, ვნებებიდან, ინტერესებიდან, ხასიათიდან და უნარებიდან მომდინარეობს; თან ისე, რომ ამძრავი მოტივები ამ დრამაში სწორედ ეს მოთხოვნილებები, ვნებები, ინტერესებია და მხოლოდ ისინი თამაშობენ მთავარ როლს. მართალია, იქ შეიძლება ვიპოვოთ საერთო მიზნები, სიკეთის ნდომა, კეთილშობილური სიყვარული სამშობლოსადმი, მაგრამ ამ სიქველეებს და მთელ ამ საზოგადო სულისკვეთებას უმნიშვნელო როლი ეკუთვნის სამყაროში და მის საქმეებში. ცხადია, შეიძლება თვით ამ სუბიექტებში და მათთა ქმედებათა არეებში ბრწყინავდეს გონების სხივიც, მაგრამ ასეთ ადამიანთა რიცხვი რა მოსატანია კაცთა მოდგმის თვალუწვდენელ სივრცეებთან. ადამიანთა სათნოებანი ხომ ისედაც იშვიათობაა ფრიად.

ხოლო უძლეველია ძალა ვნებათა, ანგარებიან მიზანთა, მოთავისუფობისა. ძალა მათი იქიდანაა, რომ ისინი არ დაგიდევენ არანაირ საზღვრებს, რასაც სამართალი და მორალი აწესებს; აგრეთვე იქიდან, რომ ეს ნამდვილი სტიქიები უშუალოა და ბევრად უფრო ახლობელია ადამიანისთვის, ვიდრე ხელოვნური და ხანგრძლივი აღზრდა; აღზრდა, რითაც ადამიანი ეჩვევა წესრიგს და ზომიერებას, სამართალსა და მორალს.

როცა ვაკვირდებით ამ ვნებათა ყელყელაობას და ვხედავთ შედეგებს მათი მძვინვარებისა, მათ დაურწყულბლობას და თვით კეთილ საქმეებშიც წილის დადებას, აგრეთვე ყოველივე ამის თანამდევ უბედურებებს, სვედავსილობას, ადამიანის რუდუნებით შექმნილ და აყვავებულ სახელმწიფოთა პირქვე დაქცევას, ჩვენ ისლა დაგვრჩენია ვიგრძნოთ ღრმა წუხილი ამ წარმავლობათა გამო. ხოლო რაკი ამგვარი იავარყოფა მხოლოდ ბუნებისგან რო-

დია და მასში ადამიანის ხელიც ურევია, ეს გულსა გვტყენს და სულს გვიშფოთებს, თუ ამგვარი რამ გაგვაჩნია. არაა საჭირო რიტორიკული გადაჭარბებანი. სავსებით საკმარისია ცივი გონებით აღვუხსნოთ ის უბედურებანი, რაც დაატყდათ თავზე დიდებულ ხალხებს და სახელმწიფოებს, ცალკეულ კეთილშობილ პიროვნებებს, რომ თვალწინ დაგვიდგეს ჯოჯოხეთური სურათი ამ შედეგებისა და კიდევ უფრო გამწვავდეს ჩვენი გრძნობა უღრმესი, უსაშველო მწუხარებისა, რასაც ვერაფრით გადასწონი“ (12, 20-21).

ვხედავთ, ლაპარაკია უთავუამო, ბოხოქარ ვნებებზე. თურმე ისინია ადამიანის ქმედებათა ერთადერთი წყარო. თვით ცალკეულ კეთილშობილ ქმედებაშიც კი მათი როლია გადამწყვეტი. მიზანი, როგორი ამალღებულიც უნდა იყოს იგი, წარმოდგენაა ოდენ და უძლურია აღძრას მოქმედება. მხოლოდ ვნება აძლევს მას სამოქმედო ღონეს და ანიჭებს ნამდვილობას. ჰეგელი ადამიანის „უსასრულო უფლებას“ უწოდებს მიზანში თვით მისი მონაწილეობის სურვილს და აქედან – სუბიექტური კმაყოფილების მომენტს. არაფერი ისე არ მოხდება, თუ ინდივიდმა თავისი წილი სიამოვნება არ მიიღო აქედან.

ჰეგელი მართებულად შენიშნავს, რომ ასეა მეტადრე ჩვენს დროში. ნდობასა და ავტორიტეტს ნაკლები ძალა შემორჩა. ადამიანები საკუთარი ჭკუით, მრწამსითა და შეხედულებებით ხელმძღვანელობას ამჯობინებენ. კეთილშობილი პრინციპები მხოლოდ „აბსტრაქტულია“, „შორეულია“ და სრულად არ არსებობს. მათი სრულად არსებობისთვის საჭიროა ვნებებთან შეერთება. „არაფერი დიადი ქვეყნად არ მომხდარა ვნების გარეშე!“ – ასკენის ჰეგელი (12, 23).

ამგვარ მსჯელობებს დიდი სიამოვნებით მოანერდა ხელს ნებისმიერი ირაციონალისტი ფილოსოფოსი. ასეა, ეს მსჯელობები სრულიად ეწინააღმდეგება ჰეგელის მეთაურ განცხადებას ისტორიის ღვთაებრივი მიზნის თაობაზე. ეგაა, რომ ტევტონ ფილოსოფოსს, არისტოტელესგან განსხვავებით, წინააღმდეგობისა არ ეშინია და ყოველთ-

ვის მათგან ჰქმნის თავის დიალექტიკურ პარადოქსებს. უდავოდ საინტერესოა ამ წინააღმდეგობის ჰეგელისეული მოგვარება. რაკი მოქმედების სხვა წყარო, თვინიერ ვნებებისა, არ არსებობს, დარჩა ერთადერთი გზა – დიადი მიზნის შესრულება არაკეთილშობილური საშუალებებით. დაე ეგონოს ინდივიდს, რომ თავისას აღწევს, სინამდვილეში კი მიიღწეს ღვთის სასურველი შედეგი. ამას ჰეგელი „გონების ემპაკობას“ (Schlauheit der Fernunft) უწოდებს.

იდეა, მიზანი ვნებების მეშვეობით ხორციელდება. მათს შეერთებას კი უზრუნველჰყოფს სახელმწიფო. ასე ფუძნდება ჰეგელის ლამის სკანდალური მოძღვრება სახელმწიფოს შესახებ. „ზნეობრივი სახელმწიფოს“ იდეა მთელ კლასიკურ გერმანულ ფილოსოფიას გასდევს კანტიდან გვიანდელ შელინგამდე, მაგრამ განსაკუთრებით გამომწვევ ფორმას იღებს ჰეგელთან. აქვე ჩანს სახელმწიფოს გერმანული გაგების სრული დაპირისპირება ბრიტანულ და რომანულ გაგებებთან; დაპირისპირება, რასაც ლამის ნაციისტურ განმარტებას აძლევდა ფიხტე.

ხსენებული ბრიტანულ-რომანული გაგება, არსებითად, „ხელშეკრულების თეორიაშია“ მოცემული. უკანასკნელი ამოდის იზოლირებული ინდივიდის ცნებიდან, რაიც ადამიანის „ბუნებრივ მდგომარეობად“ ცხადდება. ეს თავისუფლების მდგომარეობაა, რისი შენარჩუნებაც შეუძლებელი ხდება არსებობისთვის ბრძოლაში. ამიტომ ადამიანები ვითარცა გონებით დაჯილდოებული არსებანი მოსალაპარაკებლად სხდებიან, თმობენ „ბუნებრივ მდგომარეობას“, სამაგიეროდ აღწევენ სხვა სიკეთეს – ასატან საზოგადოებრივ წესრიგს.

ჰეგელისთვის იმთავითვე მიუღებელია ამგვარი „არაფილოსოფიური“ ამოსავალი და კრიჭაში უდგება მას. ის მოხერხებულად სარგებლობს იმითაც, რომ ეს ამოსავალი არ ეთანხმება ეთნოგრაფიულ მასალებს; თითქოს თვითონ სულ ამგვარი მასალებით მიიკვლევდეს გზას თავის სპეკულატიურ ლაბირინთებში, სადაც ბატონობს წესი: „თუ თეორია ფაქტებს ეწინააღმდეგება, მით უარესი ფაქტებისთვის!“.

სინამდვილეში კი ჰეგელის ამოსავალი სხვაა, წმინდა სპექულატურია: იზოლირებული ინდივიდი არ არსებობს! ინდივიდი მუდამ რალაც მთლიანობის ნაწილია თვით ველურობის მდგომარეობაშიც კი. ხოლო ის, რაც იზლუდება ნაირ-ნაირი საზოგადოებრივი მთლიანობებით, არის არა თავისუფლება, არამედ „ველური ბუნება“ და უბეში თვითნებობა. თავისუფლება უფრო ღრმადაა ჩამარხული – ადამიანის არა ველურ, არამედ „სულიერ ბუნებაში“ – და მიიღწევა სწორედ ველური ბუნების გადამუშავებით, საზოგადოებრივი ინსტიტუტების მიერ დამყარებული დისციპლინით. „თავისუფლება უკუღმართად ესმით ხოლმე. – ჩივის ჰეგელი. – სცნობენ მის მხოლოდ ფორმალურ, სუბიექტურ მნიშვნელობას და არავითარ ანგარიშს არ უწევენ მის არსებით საგანსა და მიზნებს. ამიტომ შეზლუდება ლტოლვისა, ჟინისა, ვნებისა, რაიც მხოლოდ კერძო ადამიანს ეკუთვნის, შეზლუდება თვითნებობისა ესმით თავისუფლების შეზლუდებად. არადა პირიქით კია. სწორედ ასეთი შეზლუდებაა აუცილებელი პირობა, რაიც შესაძლებელს ხდის თავისუფლებას. საზოგადოება და სახელმწიფო კი ის მდგომარეობებია, რაშიც ხორციელდება თავისუფლება“ (12, 40).

ესაა ადამიანისა და თავისუფლების ორი, ერთი მხრივ, ინგლისურ-რომანული და, მეორე მხრივ, საკუთრივ გერმანული გაგება, რომლებიც პირწმინდად ეწინააღმდეგება ერთმანეთს. პირველი „სალი აზრიდან“ მომდინარეობს და ეხმაურება ადამიანის ყოველდღიური ცნობიერების განწყობას. ბერძნულ ფილოსოფიაში მას შეესაბამება დემოკრიტეს და სოფისტების თვალსაზრისი. მეორე ღრმა ფილოსოფიური განწყობიდანაა და ეხმაურება პლატონისა და არისტოტელეს ცნობილ პოზიციას.

სწორედ ამ „ფილოსოფიური განწყობიდან“ გამომდინარეობს ჰეგელის პარადოქსების დიდი ნაწილი, რაც ასე აღიზიანებთ ხოლმე ინგლისელ ფილოსოფოსებს – რასელს, უაიტჰედს და სხვებს. ამ პარადოქსების „პოლიტოლოგიური ნაწილი“ უკვე გამოჩნდა: თავისუფლება მიიღწევა შეზლუდვით და ამაში სახელმწიფო გვეხმარება! თავიდან

ამ შეზღუდვას ოჯახი უზრუნველჰყოფდა, რისთვისაც „სახელმწიფოს ჰმარტებს უდიდესი პატივისცემა ოჯახური პიეტეტისადმი. სწორედ უკანასკნელს უნდა უმაღლოდეს იგი, რომ მისი მოქალაქეები უკვე ზნეობრივი არიან როგორც ასეთი და ამით მოაქვთ მყარი საფუძველი სახელმწიფოსთვის – მთელთან სოლიდარობის გრძნობა“ (12, 41).

დიახ, თავდაპირველად ხსენებულ შეზღუდვას ოჯახი უზრუნველყოფდა. მერე ეს ძვირფასი ესტაფეტა ოჯახიდან სახელმწიფომ ჩაიბარა და შორს გადააჭარბა მას. ჰეგელიც, ადამიანის თავისუფლების ეს დიდი მესიტყვე, ამისთვის უზომოდ მაღლიერია სახელმწიფოსი და არ იშურებს ქათინაურებს მის მიმართ. ეს ქათინაურები ყოველთვის ზომას გადადის და აშკარად აღიზიანებს მკითხველს; მითუმეტეს დღეს, როცა ადამიანის ერთერთ უპირველეს ამოცანად იქცა ადამიანის დასაცავად გამოგონილი სახელმწიფოსგან ადამიანის დაცვა!

ძნელი წარმოსადგენია ჰეგელზე დიდი მტერი ანარქიზმისა. ამაში მას ვერც მაკიაველი შეედრება, ვერც ჰობსი, ვერც სპინოზა. სახელმწიფოს იგი „ზნეობრივ მთელს“ უწოდებს. ხოლო ინდივიდი, ვინც ამ მთელში ცხოვრობს, ზნეობითაა სავსე და ღირსია სიცოცხლისა.

ჰეგელი, თუ არ ვცდებით, ოდნავ აჭარბებს და თვითნებურადაც კი განმარტავს ანტიგონეს ცნობილ სიტყვებს სოფოკლეს ტრაგედიიდან: „ღვთაებრივი მცნებები არც გუშინ დაუდგენიათ და არც დღეს. ისინი დაუსაბამოდ არსებობს და არც არავინ უწყის მათი სათავე“. ჰეგელი, როგორი მოულოდნელიც უნდა იყოს, ამ სიტყვებს სახელმწიფოს საქებრად იყენებს და ალბათ ამიტომაც იქვე დასძენს: „ზნეობის კანონები შემთხვევითი კი არაა, არამედ – ზედმიწევნით გონივრული. სახელმწიფოს მიზანი კი ისაა, რომ მხარში დაუდგეს ყველაფერ სუბსტანციურს, უზრუნველჰყოს მისი არსებობა და მნიშვნელობა ადამიანთა ცხოვრებაში“ (12, 37).

ჩვენ კი ცოტა სხვაგვარად გვახსოვს. სოფოკლე სახელმწიფოს და ზნეობას ერთმანეთს უპირისპირებს და თავის ტრაგედიაში სახელმწიფო ზნეობის საყრდენად კი არ

გამოჰყავს, არამედ მის ანტითეზად. რას იზამ, სახელმწიფოს სადიდებლად ჰეგელი უზუსტობებსაც არ ერიდება. ის გმირებს უწოდებს მათ, ვინც სახელმწიფო დააარსეს, თუნდაც – ფრიად არასრულყოფილი.

გერმანელი ფილოსოფოსი სახელმწიფოს შექმნას ისტორიის პირველ აქტად თვლის. მხოლოდ სახელმწიფოდან იწყება რეალური ისტორია და, მეორე მხრივ, ისტორიოგრაფიაც, რადგან მხოლოდ სახელმწიფო ჰქმნის ღირსსახსოვარ მოვლენებს, რაც შთააგონებს მუზათა დედას, მნემოზინას მათს გამოსახატად. მითოსური თხრობა იცვლება საქმიანი განსჯით, ფანტაზიის ძალაუფლება – დინჯი პროზით. მხოლოდ სახელმწიფო ჰქმნის ისეთ შინაარსს, რომელიც გამოდგება ისტორიული პროზისთვის და ამავე დროს, თავის მხრივ, ხელს უწყობს მის წარმოშობას.

აქამდე თემი სუბიექტური განკარგულებებით იფარგლებოდა, რაც კმაროდა მოცემული წუთისთვის, ამ დღისთვის, მაგრამ ახლა ის სახელმწიფოა და სჭირდება მინერილობანი, კანონები, საყოველთაო და სავალდებულო განსაზღვრებანი. ეს აღვიძებს ინტერესს გონივრული მოქმედებებისკენ, რასაც მყარი შედეგები მოსდევს. ხოლო ეს შედეგები ისტორიული თხრობის საგნად იქცევა. სახელმწიფოში, მისსავე გამო, იქმნება ისეთი აზრი, რომელიც ანმყოში ველარ ეტევა და მისი სრულად გაგებისთვის ცნობიერება იძულებულია მიიქცეს წარსულისკენ. სახელმწიფო, კანონის ცნობიერება ხდის შესაძლებელს გააზრებულ, ნათლად გაცნობიერებულ ქმედებებს. სწორედ ეს ავითარებს ნიჭს და მისთა ნაყოფთა შენახვის მოთხოვნილებას. მხოლოდ სახელმწიფომ აქცია ხალხის ცხოვრება ისტორიის საგნად და, შესაბამისად, შეჰქმნა ისტორიოგრაფიის აუცილებლობა.

განუზომელია სახელმწიფოს როლი ენის განვითარებაშიც. სახელმწიფომდე ენა ხშირად გვაოცებს უმდიდრესი გამომსახველობით. ის პოეტური სულისკვეთებითაა დატენილი. მაგრამ ასეთი ენა არ გამოდგება მსოფლიო ისტორიაში. სახელმწიფოს წყალობით ენა შალაშინდება,

ჰკარგავს პოეტურ ჩუქურთმებს, შედარებით მარტივდება, სამაგიეროდ ცნებითი ელემენტით ივსება და ხელს უწყობს მეცნიერების განვითარებას.

მოგვიანებით მაქს ვებერმა ამას ენის ფორმალიზება და რაციონალიზება უწოდა და აზრის გაღარიბებად შეაფასა იგი. ჰეგელი კი ამას წინსვლად განიხილავს და უსაყვედურებს რუსოს და მის მომხრეებს: მათ ცალმხრივად შეხედესო საქმის ვითარებას და ჯეროვნად ვერ შეაფასესო ცივილიზაციის სიკეთეები, მორალურ უკანსვლად მოეჩვენათო იგი. ჰეგელს ეს სინამდვილესთან ემოციურ, გრძნობად მიმართებად მიაჩნდა და მასზე მალლა აყენებდა „გონებისეულ“, ანუ ფილოსოფიურ მიდგომას.

შეიძლება სახელმწიფომ ვერ გაამართლოს ადამიანთა იმედები, მაგრამ ეს არაფერს ნიშნავს. სახელმწიფოს ეს არც ეკისრება, რადგან ის თვითმიზანია.

რალაც ამის მსგავსს პლატონი და არისტოტელეც ამბობდნენ, მაგრამ იქ სრულიად სხვა ფონია და ამიტომ მათ შეიძლება გაუგო. ისინი ხომ „ქალაქ-სახელმწიფოს“ გულისხმობდნენ, რომელიც ჯერ კიდევ იცნობს და ითვალისწინებს ინდივიდს. თვალუწვდენელი იმპერიები მათ დროს არ იყო და, რაც მთავარია, თვალში არ მოსდიოდათ დიდ ბერძენ ფილოსოფოსებს.

ჰეგელი კი პანეგირიკად იღვრება ასეთ სახელმწიფოთა მიმართ. „ხამს ვიცოდეთ, რომ სახელმწიფოა თავისუფლების, ესე იგი, აბსოლუტურად საბოლოო მიზნის განხორციელება და ის არსებობს თავისთვის. ისიც უნდა დავიმახსოვროთ, რომ ადამიანის მთელი ღირსება, მისი სულიერ-გონითი სინამდვილე არსებობს მხოლოდ და მხოლოდ სახელმწიფოს წყალობით“ (38). ჰეგელისეული ქებათა ქება ყოველგვარ საზღვარს სცილდება: „სახელმწიფო ღვთაებრივი იდეაა, დედამიწაზე ჩამობრძანებული“ (12, 38).

უნდა ვიფიქროთ, რომ ჰეგელი იზიარებდა „ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობის“ ჰობსისეულ გაგებას. ის ამრეზით უყურებდა საერთოდ ბუნებას და მის წიაღში სიველურე, უზომობა, აღვირახსნილობა ელანდებოდა ნიადაგ.

ამიტომ მისი სიმჰათიები „ნესრიგს“ და „ცივილიზაციას“ ეკუთვნის. ამას ის მისებურად, ესე იგი, რთულად და ბუნდოვნად ამბობს, განსხვავებით, ვთქვათ, ჰობსისგან, ვინც ძალიან ნათელი იყო ამ მხრივ: „ვინც ზედმეტად მგრძნობიარეა სახელმწიფოს ტირანიისა და დესპოტიზმის მიმართ, მას ზერელე წარმოდგენა აქვს ანარქიაზე, კარგად არ იცნობს მას!“. აი ასე ბრძანებდა ინგლისელი ჯენტლმენი.

ჰეგელიც გაიზიარებს ამ აზრს, ისევე როგორც მოგვიანებით – შოპენჰაუერი. მაგრამ გაზიარებას გააჩნია. ჰობსი და შოპენჰაუერი ემხრობიან სახელმწიფოს მიერ ინდივიდის დათრგუნვას ვითარცა ნაკლებ ბოროტებას. კერძოდ, მათ დესპოტიზმი ურჩევნიათ ანარქიას. ჰეგელი კი ემხრობა სახელმწიფოს მიერ ინდივიდის დათრგუნვას ვითარცა ზნეობრივ იდეას. ესაა უდიდესი განსხვავება, რაც ამ თვალსაზრისებს შორის არსებობს.

აქვე უნდა შევნიშნოთ: „ზნეობრივი სახელმწიფოს“ ჰეგელისეული იდეა ეწინააღმდეგება ჰეგელისავე სრულიად სწორ აზრს ზნეობის პიროვნულობისა და შინაგანობის შესახებ. ზნეობა ადამიანის შინაგანი მიმართებაა ზოგად-საკაცობრიო ნორმებისადმი. სახელმწიფო არაა ის სტრუქტურა, სადაც ასეთი მიმართებები შედგებოდა, იარსებებდა. გარედან მართვა ინდივიდისა, ურომლისოდაც სახელმწიფო წარმოუდგენელია, იმთავითვე ზნეობის გარეთ დგომაა. მართალია, შეიძლება წარმოვიდგინოთ სახელმწიფო, რომელიც პირობებს ჰქმნის მოქალაქეთა ზნეობრივი განვითარებისთვის, მაგრამ ეს პიროვნების კეთილი ნებიდან მომდინარეობს და არა სახელმწიფოდან. „ზნეობრივი სუბსტანცია“ მხოლოდ პიროვნებაა, რამდენადაც ის განიხილება სახელმწიფოსგან დამოუკიდებელ „შინაგან სახელმწიფოდ“. ისიც შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რომ ზნეობრივი პიროვნება სახელმწიფოს ხელმძღვანელობს, მაგრამ ამგვარი ხელმძღვანელობის ზნეობრივი შედეგები თვითონ ამ პიროვნებას უნდა მიეწეროს და არა სახელმწიფოს.

სახელმწიფოს ქებათა ქება პროტესტანტული სულისკვეთებიდან მომდინარეობს. ლუთერმა სახელმწიფო

ეკლესიაზე მალლა დააყენა და ეკლესიური სინმინდეები მას მიაწერა. ჰეგელთან აშკარად ისმის ლუთერის გამოცხილი. მაგრამ ამ ფილოსოფოსს თვით პროტესტანტებს შორისაც არა ჰყავს ბადალი სახელმწიფოს ქებათა ქებაში. სახელმწიფოს ქვეშევრდომობა, მოქალაქეობა მას ადამიანის უმაღლეს ღირსებად მიაჩნია, ხოლო „მთელი ღირსება ადამიანისა, მთელი მისი სულიერი სინამდვილე არსებობს მხოლოდ და მხოლოდ სახელმწიფოს წყალობით“ (12, 38).

აქ კომენტარი ალბათ ზედმეტია, რადგან თვით ჰეგელის სათაყვანებელი გმირი აქილევსი ბუნებრივი ინდივიდი უფრო იყო, ვიდრე სახელმწიფოს მოქალაქე; ხოლო უდიდესი პოეტი ჰომეროსი, ვინც ჰეგელს ლექსთა თხზვის მეტრად მიაჩნია, სრულიად არაფრით არაა დავალებული სახელმწიფოსგან.

4. ხალხი და პიროვნება

მსოფლიო ისტორია სრულიად განსაკუთრებულ მოვლენათა თანმიმდევრობაა კაცობრიობის ცხოვრებაში; კერძოდ, იმ მოვლენათა, რომლებშიც მოცემულია თავისუფლების თანდათანობითი განხორციელება. მხოლოდ ამ მოვლენებს აქვთ მსოფლიო ისტორიული მნიშვნელობა და მათი თანმიმდევრობაა მსოფლიო ისტორია. სხვა მოვლენებს არ გააჩნიათ ასეთი მნიშვნელობა, ანუ ისინი უნდა გამოირიცხონ ფილოსოფიური ისტორიიდან.

აქედან ცხადია, რომ მსოფლიო ისტორიის საბოლოო მიზეზი, მისი მამოძრავებელი წყარო აბსოლუტურ სულში მფეთქავი ნადილია თვითშემეცნებისა. ასეთი განსაზღვრება სავსებით საკმარისია ლოგიკისთვის, მაგრამ რეალურ ცხოვრებაში ის ვლინდება განსაკუთრებული ხალხის, ეგრეთწოდებული მსოფლიო ისტორიული ხალხის სახით. ამიტომ შეიძლება ნათქვამი ასე დავაზუსტოთ: ისტორიის მამოძრავებელი ძალა მსოფლიო ისტორიული ხალხია. მსოფლიოს ისტორია არც სახელმწიფოთა ურთ-

იერთობების კანონზომიერებიდან აიხსნება და არც შემთხვევათა უცაბედი გადახლართვიდან. მისი ყველაზე მთავარი მოვლენები აბსოლუტური სულიდან მომდინარეობს, რომელიც თავის იარაღად ისევე ირჩევს ამა თუ იმ ხალხს, როგორც იაჰვემ აირჩია აბრაამი, სავლე და გედეონი. ამიტომ ჰეგელი თავს არ ინუხებს გამონვლილვითი ანალიზით. ის ბიბლიურ წინასწარმეტყველევით მხოლოდ „ღვთის მინიშნებებს“ ეძებს.

ხალხი უპიროვნო გენიაა. თუ თანამედროვე ცნებებს მოვიშველიებთ, ის ინდივიდს უფრო ჰგავს, ვიდრე საზოგადოებას. უკანასკნელი „ატომთა გროვაა“, უსახო მასაა, „vulgas“-ია. ხალხი კი არის „populus“ – ერთიანი, უპიროვნო, სტიქიური სუბსტანცია. მასზე ისევეა ამოტვიფრული მხოლოდ მისი სახასიათო თავისებურებანი, როგორც ცალკეულ ინდივიდზე. ოღონდ ეს ინდივიდუალობა ხალხის სახით ჯერ კიდევ არაა განვითარებული და მკაფიოდ გამოვლენილი.

ხალხის „ისტორიული ნათლობა“ სახელმწიფოს შექმნაა. მას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს, რადგან ამით დასტურდება ხალხის გონება, ანუ ზოგადისადმი დაქვემდებარების შინაგანი ნება და კულტურა. სახელმწიფოს შექმნა იგივე აქტია ხალხის ცხოვრებაში, როგორც ზნეობრივი ქცევა – პიროვნების ცხოვრებაში. ეს სახალხო თავისუფლების თვითგამოცხადებაა. ამიტომ მხოლოდ სახელმწიფოს შემქმნელი ხალხია ისტორიული ხალხი. ფილოსოფიური ისტორიის შემქმნელი ჰეგელი სათვალავში არ იღებს იმ ხალხებს, ვინც სახელმწიფომდე ვერ ამალდნენ. ისინი შეიძლება ბევრი რამით იქცევდნენ ყურადღებას, მაგრამ მაინც ისტორიის გარეთ ჰგებენ. „მსოფლიო ისტორიაში ლაპარაკი შეიძლება მხოლოდ იმ ხალხებზე, ვინც სახელმწიფო შექმნა“ (12, 37-38).

ჰეგელი სახელმწიფოს ისედაც თაყვანსა სცემს, როგორიც გინდა ყოფილა იგი, მაგრამ მაინც განასხვავებს დიდსა და მცირეს. დიდი, აყვავებული სახელმწიფო ისაა, სადაც მიაღწიეს მოთხოვნილებათა, კერძო ინტერესთა თანხვედრას საერთო მიზანთან. ამ დროს მიზანი ვნებად

იქცევა, ხალხი უჩვეულოდ ერთიანდება და სახელმწიფო ინყებს თავისი ძალისა და კულტურის გავრცელებას თავის ფარგლებს გარეთ.

ესაა მსოფლიო-ისტორიული ხალხის ყველაზე არსებითი ნიშანი. ასეთ ხალხში მიზნისა და ვნების ერთობა უმაღლეს ნიშნულებს აღწევს. იგი თითქოს „დულს და გადმოდის“, განახორციელებს ისტორიული მნიშვნელობის მოძრაობებს და ამით წინ სწევს ისტორიულ პროცესს. ის არის ისტორიის მამოძრავებელი ძალა. მისი რჩეულობა ერთგვარი ღვთის წყალობაა, ამ სიტყვის ბიბლიური მნიშვნელობით. მაგრამ არის განსხვავებაც. იაჰვეს წყალობა მისი რჩეული ხალხისადმი მარადიულია. ჰეგელის აბსოლუტური სული კი ამ მხრივ სტაბილურობით არ გამოირჩევა, გუნებაცვალებადია. მისი სიმჰათიები დროებითი და წარმავალია. იგი იცვლის ფავორიტებს.

მსოფლიო-ისტორიული ხალხი ისტორიის ერთ მონაკვეთზე გაბრწყინდება, შეასრულებს თავის „ზეციურ“ მისიას და შემდეგ რჩეული ხალხის ესტაფეტას სხვას, ღვთის ახალ ფავორიტს გადასცემს. ასე გამოიცვალა ესტაფეტამ ეგვიპტელები და სპარსელები, ბერძნები და რომაელები, არაბები და გერმანელები. ასეთი ხალხი გამოირჩევა ნაყოფიერი შემოქმედებით და სამხედრო წარმატებებით. მის მიერ განხორციელებული დაპყრობანი დიდი სიკეთეა და მხოლოდ ისტორიულ ცნობიერებას მოკლებულ ადამიანებს და ხალხებს მიაჩნიათ იგი ბოროტებად. მეტიც, დაპყრობანი მსოფლიო-ისტორიული ხალხის ღვთაებრივი მონოდებაა.

ისტორიული მისიის ამოწურვის შემდეგ ეს ხალხი ჰკარგავს ძველებურ ღირსებასა და ელვარებას, იცვლის ცხოვრების წესს, ეძლევა მიღწეულით ტკობას და უერთდება დანარჩენ ნაცრისფერ მსოფლიოს. ამაოა ერთეულთა ნადილი ძველი დიდების დაბრუნებისა. ამ ხალხის „წყალმა ჩაიარა“.

ისტორიის ამ მამოძრავებელი ძალის შესახებ ჰეგელის მოძღვრება ერთგვარ მუსიკალურ ნაწარმოებსა ჰგავს, რომლის კრეშჩენდო გმირის შესახებ არიან. ჰეგელის ის-

ტორიის ფილოსოფია შეიძლება განიმარტოს თავისებურ ტრაგედიად, რომლის მთავარი პერსონაჟი მსოფლიო-ისტორიული პიროვნებაა.

არ შეიძლება ხალხისა და პიროვნების დაპირისპირება. ხალხი, როგორც ზემოთ ვთქვით, უპიროვნო სტიქიაა. მისი ძალა სწორედ უპიროვნობაშია – მას არა აქვს გაცნობიერებული საკუთარი თავი. დიდი შინაგანი ძალის ხალხს უნარი აქვს წარმოშვას ადამიანი, ვინც ატარებს თავისი ხალხის თვისებებს ერთად თავმოყრილი სახით. ეს „ბედნიერი ანომალიაა“.

დავაკვირდეთ: ხალხი უპიროვნო სტიქია უნდა იყოს, ხოლო ინდივიდი – მხოლოდ ნატეხი მისი. ასეთია კანონზომიერება, ბუნების წესი. მაგრამ ხანდახან ეს კანონზომიერება ირღვევა და წარმოიშობა ზღვრული შემთხვევა: ხალხი ინდივიდის სახეს იღებს, ანუ მისი დაფანტული ძალა ერთ ზოდად ჩამოისხმება. ინდივიდი, რომელიც წესით ერთი ნატეხი უნდა იყოს, მთელ ხალხს იტევს და განასახიერებს. ესაა გმირი. ის თავის თავში ატარებს ხალხის უპიროვნო ენერგიას და თავისი მოკვდავი ტანით ზიდავს ხალხის უკვდავ საწყისს. ასე მითიურ ატლანტს ეჭირა თავისი მოკვდავი მხრებით ზეცის თალი – უკვდავთა ტვირთი.

აქ ნათელია, რომ გმირი იმთავითვე ტრაგიკულია, დიადი მსხვერპლია. ის იღუპება, რადგან ზეადამიანურის პირისპირ ცხოვრობს. მისი გმირობა ისაა, რომ იღუპა უნდა გადაარჩინოს თავისი დაღუპვით. სხვაგვარად შეუძლებელიც იყო. გადარჩენა შეურაცხყოფელია მისთვის, რადგან საქმე აღსრულებულია და თვითონ უსაქმოდ დარჩენა ემუქრება. დაღუპვა გმირობის ბოლო აკორდია. გადარჩენა ფარსია და იქნებოდა ხრწნა, რაც გმირისთვის სრულიად მიუღებელია. შეიძლება პარადოქსამდე გავაშწავოთ ეს წინააღმდეგობა: გმირის გადარჩენა მისი დიადი დაღუპვაა!

გმირის ამ შინაგან სულიერ საწყისს ჰეგელი თავისი მეტაფიზიკის სპეკულატურ ენაზე გამოთქვამს: გმირი ინდივიდუალური ადამიანია, გარეგნულად სასრულო,

ჩვეულებრივი. მაგრამ შინაგანად მასში აბსოლუტური სულია ჩასახლებული. გმირს ჰგონია თავის პირად ვნებას თუ აღასრულებს. ნამდვილად კი ეს ვნება ისტორიულია, „ზეციურია“. გმირი ეკუთვნის არა საკუთარ თავს, არამედ „ზეცას“.

გმირი, ერთი მხრივ, გაბედულია, მეორე მხრივ, გამჭრიახი. გაბედულება იმაშია, რომ გმირის მიზანი არ გამომდინარეობს მოვლენათა ლოგიკიდან და, პირიქით, უპირისპირდება მას. ის გამომდინარეობს სიღრმიდან, დაფარული წყაროებიდან და მისთვის პასუხისმგებლობა გმირმა თავის მარტოობაში თვითონ უნდა იკისროს. მართალია, ეს ლოგიკა აბსოლუტისმიერია, მაგრამ აბსოლუტი მხოლოდ „სიღრმეშია“ და მოგვიანებითლა გახდება ცნობილი, საყოველთაოდ მისაღები. ჯერჯერობით კი მას არ სცნობენ და ეწინააღმდეგებიან. ამ წინააღმდეგობას გმირი შუბლით ეჩეხება. ჩვეულებრივ მოკვდავს კი ეჩვენება, რომ გმირები თვითნებობენ და თავის საქმეს იკეთებენ.

გმირი ამავე დროს გამჭრიახია, რადგან ყველაზე ადრე და ყველაზე უკეთ გრძნობს გათენების სხივს. ყველაზე გადამწყვეტ მომენტებში ის ინტუიციას ენდობა და არა განსჯასა და ლოგიკას. სხვებს ჯერ შუალამე ჰგონიათ, როცა ძილი უნდა განაგრძო. ის კი უკვე თადარიგს იჭერს და მხოლოდ ბოლოს გამოჩნდება, რომ ის ერთი იყო სწორი. მხოლოდ მან იცის, რაა სწორი და დროული. ესაა მისი გამჭრიახობა. სხვები მიჰყვებიან გმირს იმიტომ, რომ გრძნობენ მის უძლეველ სულიერ ძალას და არა იმიტომ, რომ ეთანხმებიან. გმირები არ არიან ბედნიერებისთვის გაჩენილნი. ისინი მშვიდი ტკობისთვის არ დაბადებულან. მთელი მათი ცხოვრება მძიმე შრომაა. ხოლო მიზნის მიღწევის შემდეგ ისინი საჭირონი აღარ არიან, როგორც მარცვლის დამწიფების შემდეგ – ცარიელი გარსი. „ისინი ადრე ილუპებიან ალექსანდრესავით, მათ ჰკლავენ ცეზარივით, ანაც უკაცრიელ კუნძულზე ისტუმრებენ ნაპოლეონივით“ (12, 30).

როგორც ვხედავთ, გმირი ღრმად წინააღმდეგობრივი მოვლენაა. ამის საფუძველი კი ისაა, რომ ინდივიდის

სასრულო ტანში ჩასახლებულია აბსოლუტის უსასრულო შინაარსი. ამალღებული სულის ადამიანი შეუძლებელია თაყვანისცემის გრძნობით არ განიმსჭვალოს მის მიმართ, თუნდაც იგი მტერი იყოს მისი ქვეყნისა.

ამის მაგალითს თვითონ ჰეგელი იძლევა. როცა იენ-ასთან ფრანგებმა მორიგი მარცხი აგემეს პრუსიელებს, ჰეგელი იმავე ქალაქში თავის პირველ დიდ ნაწარმოებს „სულის ფენომენოლოგიას“ ამთავრებდა. თეთრ ცხენზე ამხედრებული ძღვეამოსილი „პატარა კაპრალი“ ტრიუმფით შემოვიდა ქალაქში. „სულის ფენომენოლოგიის“ ავტორზე ამან წარუშლელი შთაბეჭდილება დატოვა: „მე ვიხილე იმპერატორი, ეს მსოფლიო სული, როცა ის ქალაქში შემოვიდა. საკვირველი გრძნობა გეუფლება კაცს, როცა ხედავ ასეთ არსებას, ერთ წერტილში თავმოყრილს, ცხენზე შემჯდარს, და ამავე დროს მთელი ქვეყნიერების მბრძანებელს“ (19, 22-23).

მაგრამ გმირობა, უმეტესად, შურს იწვევს. მოშურნე თავს იწუგებებს იმით, რომ გმირის ცხოვრება გაუხარე-ლია. „ისტორიაში ამგვარ წუგეშს ყოველ ნაბიჯზე ჰპოვე-ბენ ისინი, ვისაც ეს სჭირდებათ. ხოლო სჭირდებათ ეს მოშურნეებს, რომლებსაც აღიზიანებთ ყოველივე დიადი, ამალღებული და ცდილობენ მის დამცირებას, მისი სუსტი მხარეების წინ წამოწევენ. ჩვენს დროშიც ბევრი თქმულა იმაზე, რომ ხელმწიფენი სრულიადაც არ არიან ბედნი-ერნი თავიანთ ტახტზე. ამის დამტკიცებით ეგუებიან იმ ფაქტს, რომ მეფობენ არა ისინი, არამედ ხელმწიფეები. სხვათაშორის, თავისუფალი ადამიანი არაა მოშურნე. ის სიამოვნებით აღიარებს დიადსა და ამალღებულს, უხარია მისი არსებობა“ (12, 30).

მაგრამ გმირობის აღიარება ისევე იშვიათია, როგორც თვითონ გმირობა. გმირობის აღიარება მისდამი ფილოსო-ფიური მიდგომის, ხოლო მისი დაკნინება და დამცირება, ბოლოს კი უარყოფა „ფსიქოლოგიური განხილვის“ შედე-გია. ჰეგელი განაგრძობს თემას და გამოთქვამს თავის უკვდავ ირონიას განმქიქებელთა მიმართ: „განხილვის ეს წესი გამორიცხავს ეგრეთწოდებულ ფსიქოლოგიურ

განხილვას, რომელიც შურისგან აღმოცენდება და ცდილობს ნათელჰყოს ქცევათა შინაგანი მოტივები, მისცეს მათ სუბიექტური ხასიათი. ისე გამოდის, თითქოს გმირები ირჯებოდნენ რაღაც წვრილმანი ვნების, რაღაც აზირების გამო და ამიტომაც ამორალური იყვნენ. ალექსანდრემ დაიპყრო საბერძნეთის, მერე კი აზიის ნაწილი. მაშასადამე, ის გამოირჩეოდა დაპყრობათა ჟინით, აჭრილი იყო ცუდმედიდობით, დაპყრობათა ნადილით. საბუთად კი ის მოჰყავთ, რომ მან ჩაიდინა საქმენი საგმირონი, რითაც შორს გაითქვა სახელი. რამდენ სკოლის მასწავლებელს უმტკიცებია, რომ ალექსანდრე დიდი და იულიუს ცეზარი ვნებებით ხელმძღვანელობდნენ და ამიტომ უზუნოვნი იყვნენ. აქედან პირდაპირ გამომდინარეობს, რომ ის, სკოლის მასწავლებელი, მათზე უკეთესია, რაღაი არა აქვს ასეთი ვნებები. საბუთად კი ის მოჰყავს, რომ არ იპყრობს აზიას, არ ამარცხებს დარიოსსა და პორს. მადლობა ღმერთს, თვითონაც მშვიდად ცხოვრობს და სხვა-საც აცლის ცხოვრებას.

ამ ჯურის ფსიქოლოგებს სჩვევიათ აგრეთვე დიდ ისტორიულ მოღვაწეთა იმ თვისებების წინწამოწევა, რომლებიც მათ ახასიათებთ ვითარცა კერძო პირებს. ადამიანს ხომ სჭირდება ჭამა-სმა, ნაცნობ-მეგობრები, მოუვლის ხოლმე წუთიერი ვნებები და ალტკინებანი. ნათქვამია, რომ ლაქიასთვის გმირი არ არსებობს. მე დავუმატე, ხოლო გოეთემ გაიმეორა ათი წლის შემდეგ: არ არსებობს არა იმიტომ, რომ გმირი გმირი არაა, არამედ იმიტომ, რომ ლაქია ლაქიაა! ლაქია ჩექმას ხდის გმირს, ლოგინს უშლის, იცის, რომ მას უყვარს შამპანური და ასე შემდეგ. ო, ცუდი დღე ელით ისტორიოგრაფიაში ისტორიულ პიროვნებებს ამგვარი ლაქია ფსიქოლოგების ხელში. ისინი აღმოჩნდებიან ამ ჭკუის კოლოფების დონეზე, ან უფრო დაბლა" (12, 31).

ამგვარი მიდგომის ისტორიულ ნიმუშად ჰეგელს მოჰყავს თერსიტე „ილიადადან“. თერსიტე სულიერად მწირია და არა სწამს გმირობა. ამიტომაც აპროტესტებს ბერძენი გმირების გამოცალკეევას მეომართა საერთო

მასიდან და მათთვის ცალკეული შეღავათების დაწესებას. ამისთვის ოდისევესი როზგავს მას და ჰეგელის ქებას იმსახურებს. სახელგანთქმული ფილოსოფიური სიცივით უმზერს ჰეგელი ისტორიის საზარელ სურათებს. ერთადერთი, რასაც ის თანაუგრძნობს, გმირობის ამაღლებული ეპიზოდებია. ასევე ერთადერთი, რასაც მკაცრად განსჯის და განიკითხავს, სიდიადის უგულვებელყოფა და ადამიანთა გათანაბრების „თერსიტული“ მცდელობაა. წარბს არ იხრის, როცა მის სათაყვანებელ აქილევსს მუხანათურად ჰკლავენ, მაგრამ ზიზლის გრძნობა ეუფლება, როცა თერსიტესნაირი „საშუალო“ ადამიანები სიდიადის დამცრობასა და გაბიაბრუებას ცდილობენ.

აქედან ადვილია წარმოვიდგინოთ, თუ რა ზიზლით განიკითხავდა ჰეგელი ჩვენს დროს. ალბათ, ნიცშედ და ჰაიდეგერად გადაიქცეოდა, გმირული სულის დაცემად განმარტავდა ჩვენს „ლიბერალურ დემოკრატიას“; შესაბამისად, თავს შეიკავებდა აკვიატებული ლოგიკური სქემებისგან და სხვა სტილს შეარჩევდა თავისი აზრების გამოსაცემად.

გმირის შესახებ მსჯელობისას, ისევე როგორც ბევრგან, ჰეგელს ენამ უყივლა. ჰეგელის შემდეგ დასავლური ფილოსოფიის განვითარებაში განმანათლებლური იდეალებისადმი იმედგაცრუების დეკადენტური ჟამი დადგა და გმირის „ფსიქოლოგიური ანალიზი“ ნამდვილ მოდად იქცა. ევროპულ ცნობიერებაში დაიწყო ღირებულებათა გადაფასებანი და ყურადღების შუაგულში ქვენაგრძნობები მოექცა. იმედგაცრუებულ ადამიანს ეჭვი ეპარება ყოველივე იმაში, რაც გუშინ სწამდა და საგანთა და მოვლენათა უკან ბრმა შემთხვევები, ან მდაბალი მოტივები ელანდება.

ამ მხრივ განსაკუთრებით ისტორიის მიერ განდიდებული გმირები ზარალდებიან. მათ ცხოვრებას და მოღვაწეობას მაღალი იდეალების გარეშე განიხილავენ. ამიტომ მათი შინაგანი სამყაროდან რჩება მხოლოდ სულიერი აშლილობანი. ეს მეთოდი ამოსავალი გახდა ეგრეთწოდებულ „სიღრმის ფსიქოლოგიაში“ და გმირობის განმარტე-

ბა ავადმყოფობის სამწუხარო შემთხვევად მეცნიერული ტონი გახდა.

5. „გმირი“ და „ზეკაცი“ (ჰეგელი და ნიცშე)

განმქიქებლებისგან გმირების დაცვისას ჰეგელი ძალიან ახლოს მიდის იმ თვალსაზრისთან, რასაც მოგვიანებით ნიცშეს „იმორალიზმი“ ეწოდა. გმირი „ცით მოვლენილია“ და მას მორალის წესები არ ეხება: „არ შეიძლება ამ თვალსაზრისით მორალური მოთხოვნები წავუყენოთ მსოფლიო-ისტორიულ ქმედებას და მის შემსრულებელ პირებს. ეს მოთხოვნები უადგილოა მათ მიმართ. არაა საჭირო მოსაწყენი ჩივილი, რომ მათ აკლიათ თავმდაბლობა, თვინიერება, ადამიანებისადმი სიყვარული და თანაგრძნობა, სხვა პიროვნული სათნოებანი. მსოფლიო ისტორია შეიძლება საერთოდ მორალური ორბიტის გარეთ განვიხილოთ“ (12, 64).

ჰეგელი და ნიცშე პროტესტანტული სულისკვეთების მოაზროვნეებია და მათთვის თანაგრძნობის „ქალური მორალი“ იმთავითვე მიუღებელია. მათ ხიბლავთ ნების „მამაკაცური მორალი“. ვიცით: ჰეგელი აბსოლუტური სულის ნებას გულისხმობს, ნიცშე კი – „ზეკაციას“. შედეგი კი ორივე შემთხვევაში ერთი და იგივეა: აბსოლუტური სულიც და ზეკაციც ერთნაირად გულცივნი და განურჩეველნი არიან ადამიანისადმი.

ეს ოდნავაც არაა გადაჭარბება. ჰეგელის „აბსოლუტურ სულსა“ და ნიცშეს „ზეკაცს“ ზედმეტად უპირისპირებენ ხოლმე ერთმანეთს. გულისხმობენ იმას, რომ „ზეკაცი“ თავნებაა, მისი ნების შინაარსი თვითნებობაა. კერძოდ, ის არ ითვალისწინებს ადამიანთა ინტერესებს და საერთოდ საშუალებად, „ხიდად“ თვლის ადამიანს თავისი მიზნებისთვის. ეს ყველაფერი მართლაც ასეა, მაგრამ ყურადღება უნდა მიექცეს მეორე მხარეს: ამ დროს გულისხმობენ, რომ ჰეგელის „აბსოლუტური სული“ სულ სხვა თვისებებითაა

აღბეჭდილი. კერძოდ, ის არაა თავნება და ითვალისწინებს ადამიანთა ინტერესებს, იღვწის მათი განვითარებისთვის. ბოლოს და ბოლოს ის ღმერთია.

ტერმინოლოგიურ განსხვავებაზე არც არავინ დავობს. ასეთი განსხვავება ჰეგელსა და ნიცშეს შორის საკმარისზე მეტია. მაგრამ გვაინტერესებს არსებითი განსხვავება. ჰეგელის აბსოლუტურ სულს კი ჰქვია ღმერთი, მაგრამ ეს არაა ქრისტიანული ღმერთი – კეთილი და მოწყალე, ადამიანებისთვის ჯვარცმული. ის „ანტიქრისტი“ უფროა, ვიდრე ქრისტი. აბსოლუტური სული ადამიანებს თოჯინებით ათამაშებს თავისი მიზნებისთვის. რითი განსხვავდება ეს ზეკაცის ეგოიზმისა და თვითნებობისგან? მართალია, აბსოლუტური სული წინ სწევს ისტორიას თავისუფლებისკენ, მაგრამ ამ წინსვლაში ყველაზე ნაკლებად იგულისხმება გრძნობადი ადამიანის კეთილდღეობა.

ადამიანები წინსვლის საზომად ბედნიერების, კეთილდღეობის ზრდას გულისხმობენ ხოლმე, მაგრამ აბსოლუტური სულის საზომები სულ სხვაა. ჰეგელი სწორედ ამ ზეადამიანურ საზომებს მიიჩნევს გონივრულ საზომებად; არა იმიტომ, რომ ისინი მართლა გონივრულია, არამედ იმიტომ, რომ ისინი აუცილებელია. ჰეგელი სწორედ იმას გვიმტკიცებს, რომ ჩვეულებრივი, გრძნობადი ადამიანის საზომებით ისტორია ტანჯვა და კოშმარია. მხოლოდ გონებას, ღვთიურ მშერას წარმოუდგება იგი წინსვლად, თავისუფლების განხორციელებად. ამაზე მეტი დაპირისპირება ღმერთსა და ადამიანს შორის ძნელი წარმოსადგენია.

ამიტომ ვიმეორებთ: ჰეგელის „აბსოლუტური სული“ ნიცშეს „ზეკაცზე“ არანაკლებ სასტიკია ადამიანის მიმართ. ხოლო ის ფაქტი, რომ ჰეგელს „აბსოლუტური სული“ ქრისტიანულ ღმერთად მიაჩნია, ხოლო ნიცშეს თავისი „ზეკაცი“ – ანტიქრისტედ, სხვა რამეზე მეტყველებს: ნიცშე ჰეგელზე უფროა ქრისტიანი! გვახსენდება ჰაიდელერის სკანდალური პარადოქსი: „ნიცშე – უკანასკნელი დიდი ქრისტიანი!“.

აბსოლუტური სულის ისტორიულ გზას, თავისუფლების განხორციელებას ჰეგელი ალტაცებაში მოჰყავს

არა იმის გამო, რომ აქ გრძნობადი ადამიანისთვის რაიმე პროგრესი ხორციელდება, არამედ იმიტომ, რომ ეს „გმირული გზაა“. სხვა მხრივ ეს გზა ვერაფრით გაგახარებს.

მოვუსმინოთ პირქუშ შვაბს: „ღვთისმოსავი ინდივიდი ეძებს საშველს და ნეტარებას. ეს უკიდურესობაა. ინდივიდი განაპირებულია აბსოლუტური არსისგან თავის თავში. ეს თვალსაზრისი კერძოა, რამაც იცის კერძოობა და სურს იგი. მოვლენათა სამყაროს თვალსაზრისია იგი. აქ იყრის თავს კერძო მიზნები, რადგან ინდივიდები თავ-თავის კერძო ინტერესებს აღასრულებენ, თავიანთ განზრახვებს აჰყოლიან. ეს ბედნიერებისა და უბედურების თვალსაზრისია. ბედნიერია, ვინც ცხოვრება თავისი ხასიათის, სურვილებისა და მოპრიანების კვალად მოიწყო და თვითონვე ტკბება თავისი არსებობით. მაგრამ მსოფლიო ისტორია ბედნიერების სარბიელი როდია. ბედნიერების პერიოდები ისტორიის ცარიელი ფურცლებია, რადგან ისინი ჰარმონიის პერიოდებია და მტრობა არა ჩანს“ (12, 26).

ასეა, ჩვენ ამაოდ ვუსაყვედურებთ ხოლმე ჰეგელს, როცა ის ისტორიის წინსვლითაა აღტაცებული და ამ დროს ადამიანების კეთილდღეობა და ბედნიერება არსად არა ჩანს. ჩვენ ეს წინააღმდეგობა გვგონია ფილოსოფოსის აზრებში. მაგრამ ჰეგელი წინსვლას ადამიანით როდი ზომავს. წინსვლა აბსოლუტური სულის თვითშემეცნებისა და, შესაბამისად, თავისუფლების ზრდაა. ეს გრძნობადი ადამიანისთვის სრულიად მიუწვდომელი სიმაღლეა. სამაგიეროდ სპეკულატურად მჭვრეტელი ფილოსოფოსისთვის აქ არანაირი წინააღმდეგობა არაა. ის გონებით შეიმეცნებს ამ გზის ჰეროიკასა და სიდიადეს.

ჰეგელი აქებს აღმოსავლურ აზროვნებას ფენიქსის სახის შექმნისთვის. ეს მითიური ფრინველი თავს იწვავს და ფერფლიდან აღსდგება. ჰეგელი იმას გულისხმობს, რომ ამ მითის შემქმნელი მიხვდა: ყველაფერი იფერფლება და ისევ აღსდგება. მოგვიანებით ნიცშემც მოიხიბლება ამ სახით და „მარადიული დაბრუნება“ გაუელვებს ცნობიერებაში. ის „დიად აღმოსავლურ პესიმიზმს“ ამოიკითხავს ამ სახეში. ორივე პროტესტანტ ფილოსოფოსს მოს-

წონს ეს სახე იმის გამო, რომ იგი გამოხატავს ცვალებადობის სუფევას ქვეყნად; იმას, რასაც ჰერაკლიტემ „პანტარეი“ უწოდა. ყოველივე გრძნობადი და კონკრეტული დანაცრდება მარადიული მსოფლიო ცეცხლისგან და აქ არცაა რა შექმნილა ადამიანის ბედნიერებისთვის.

ამის გამო შეიძლება პოეტი სწუხდეს ლამაზად, როგორც ჩვენ ამას ვხედავთ ფრიდრიხ შილერთან – აქაოდა სასტიკი სინამდვილე იდეალებს ეწინააღმდეგებაო. ამ სევდისგან იშვა მშვენიერი რომანტიზმი. მაგრამ ფილოსოფოსი პოეტზე მალლა დგას. მან იცის, რომ სინამდვილე პოეტის იდეალებზე მეტია. ის კი არ სწუხს იდეალის მსხვრევაზე, არამედ ბრძნულად შეიმეცნებს ამ მსხვრევის აუცილებლობას. მისი „ფალავანი“ გრძნობადი ადამიანისთვის მარად მიუწვდომელი აუცილებლობაა – „მსოფლიო სულის უფლება ყველა კერძო უფლებაზე მალლა დგას!“ (12, 36).

ამაზე დიდი „იმორალიზმი“ და „ადამიანის გადალახვა“ ძნელი წარმოსადგენია. ნიცშე იმითლა განსხვავდება ჰეგელისგან, რომ მან ყველაფერი ეს განიცადა, ანუ „ნერვიულად თქვა“. ის, ჰეგელისგან განსხვავებით, „ნერვიული პროფესორია“. ჰეგელი სტოელებისა და სპინოზას მემკვიდრეა – „უნერვო გონებაა“, ხოლო ნიცშე ტრაგიკული ეპოქის „გაშიშვლებული ნერვია“. ნიცშეს არსებაში ერთმანეთის გვერდით სუნთქავენ „ანგელოსი“ და „სასტიკი დემონი“, ანუ პოეტი და ფილოსოფოსი. ჰეგელმა კი ჩაჰკლა თავის თავში პოეტი, საერთოდ, გრძნობადი ადამიანი, რადგან ის ნამდვილი ლუთერანი და კალვინისტი იყო.

ამიტომ ჰეგელი ველარ ჩაეტია ფენიქსის სახეში და გადალახა იგი. მან შესძლო „პანტარეი“, ეს თვალუწვდენელი ცვალებადობა, რაც ერთისა და იმავეს განმეორების შთაბეჭდილებას ტოვებს, განემარტა წინსვლად, „ამაოებათა ამაოებისთვის“ წინსვლა ეწოდებინა. მისი ეს აზრი მუდამ გაუგებარია ადამიანისთვის და ამაოდ შევეცდებით მისი ლოგიკის ნათელყოფას. ეს უფრო ბეთჰოვენის მეცხრე სიმფონიის ფინალს გვაგონებს, ვიდრე ლოგიკურ აზრს: „მაგრამ ფენიქსის სახე მხოლოდ აზი-

ზურაბ ხასაია. გერმანელი ფილოსოფოსები ისტორიის შესახებ

ურია, აღმოსავლურია და არა დასავლური. სული, რაიც აცამტვერებს თავისი არსებობის სხეულებრივ გარსს, არა მხოლოდ გადადის სხვა სხეულებრივ გარსში და არა მხოლოდ განახლდება ფერფლისგან, არამედ აღზევდება, ამოფრინდება უფრო ნმინდა სულად" (12, 70).

ეს ზეკაცის თვალსაზრისია. ამიტომ შეიძლება შევადაროთ ნიცშეს „ზეკაცი“ და ჰეგელის „ზეკაცი“. ორივე ჯოჯოხეთის დემონია, ოღონდ სხვადასხვა სტიქიისგან ნაძერწი: ნიცშეს ზეკაცი მასაა ცეცხლოვანი, ხოლო ჰეგელისა – ზოდი ყინულის. ამის საფუძველი კი ამ ორი მოაზროვნის სხვადასხვა სულისკვეთებაა: ჰეგელი ცეცხლია, ყინულში გამომწყვდეული და მბორგავი; ხოლო ნიცშე – ცეცხლში გადასროლილი ყინული!

V. „ისტორიის უარყოფა“ (არტურ შოპენჰაუერი)

ორჯერ, 1820 და 1823 წლებში, ბერლინის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის კათედრის დაკავებას შეეცადა გერმანული ფილოსოფიის „ამომავალი ვარსკვლავი“ არტურ შოპენჰაუერი (1788–1860). ახალგაზრდული ასაკის მიუხედავად, მას უკვე დაწერილი ჰქონდა თავისი დიდი ნიგნი „სამყარო ვითარება ნება და წარმოდგენა“. უნდა ვიფიქროთ, რომ მისი ლექციები უფრო ცოცხალი, მიმზიდველი და, თუ გნებავთ, დამაჯერებელიც იქნებოდა, ვიდრე პროფესორ ჰეგელისა, ვისაც იმხანად იმავე უნივერსიტეტში ეკავა კათედრა. მაგრამ უკვე სახელმძოხვეჭილი ჰეგელის ავტორიტეტმა თავისი გაიტანა – სტუდენტებმა ჰეგელი არჩიეს.

განაწყენებულ შოპენჰაუერს ამის შემდეგ პროფესორობა აღარ უცდია. ის განაპირდა მაინის ფრანკფურტში და სიკვდილამდე განაგრძობდა ღრმა ფილოსოფიურ ჭვრეტასა და შემოქმედებას.

„ფრანკფურტელი განდევილი“ თავმდაბლობითა და თავაზიანობით ნამდვილად არ გამოირჩეოდა. თავს გენიოსად აცხადებდა, ხოლო მაშინდელი დასავლური ფილოსოფიის აღიარებულ ავტორიტეტსა და კერპს ჰეგელს უნიჭოსა და შარლატანს უწოდებდა; მისი ზეობა დროის სამწუხარო გაუგებრობად მიაჩნდა.

ყოველივე ამას ჰეგელი გულგრილი დუმილით და შოპენჰაუერის ფილოსოფიის თანმიმდევრული უგულებელყოფით უპასუხებდა – საერთოდ არ ახსენებდა მას!

1831 წელს ბერლინში ქოლერამ იფეთქა. მას ემსხვერპლა ჰეგელი შემთხვევით – სწორედ მაშინ, როცა ჭირი ჩავლილი ეგონათ. შოპენჰაუერმა კიდეც სამი ათეული წელი იცოცხლა და, რაც მთავარია, მოესწრო ჰეგელის მოძღვრების მზის ჩასვენებას და საკუთარი მზის ამოსვლას.

უნდა ვიფიქროთ, რომ ჰეგელის ლანძღვა შოპენჰაუერის მიერ არ აიხსნება არც მხოლოდ ზემოხსენებული ცხოვრებისეული ეპიზოდით და არც მხოლოდ „ფრანკ-ფურტელი განდევილის“ მძიმე ხასიათით. შოპენჰაუერი დარწმუნებული იყო, რომ ბოროტებით სავსე ცხოვრების გამოცხადება ღვთის გამოვლენად თვალთმაქცობაა, ხოლო წერის ჰეგელისეული სტილი – უგემოვნობა და უნიჭობა.

შოპენჰაუერის ფილოსოფიური ამოსავალი სრულიად განსხვავებულია: ქვეყნიერება ბოროტი ნების გამოვლენაა. საგანთა და მოვლენათა შინაარსი ყველგან და ყოველთვის ერთი და იგივეა – სიცოცხლის ნება. იგი ბოროტებაა, ძირითადად, ორი მიზეზის გამო.

პირველი ისაა, რომ სიცოცხლისკენ სწრაფვა მხოლოდ სხვათა ხარჯზეა შესაძლებელი. მეორე კი ისაა, რომ არსებობა, ანუ სიცოცხლის ნება მუდამ ნაკლულობა და ამით უკმაყოფილებაა. ადამიანში, გონების გამო, ეს უკმაყოფილება იზრდება და ტანჯვად იქცევა. შემეცნება ამრავლებს სურვილებს და ამით – ტანჯვასაც. მთელი ქვეყნიერება და მისი ისტორია, განსაკუთრებით კი ადამიანის ცხოვრება და კაცობრიობის ისტორია დაუსრულებელ ტანჯვაშია გახვეული.

ჰეგელთან შოპენჰაუერის დაპირისპირება კარგად ჩანს ისტორიის გაგებაში. ჰეგელმა ისტორიას მეტაფიზიკური მნიშვნელობა მიანიჭა; კერძოდ, ისტორია გაიგო ღმერთის განვითარების პროცესად. ამიტომ მან ირწმუნა ეგრეთწოდებული „ფილოსოფიური ისტორია“ და დანერა ვრცელი „ისტორიის ფილოსოფია“.

შოპენჰაუერისთვის კი ასეთი რამ სრულიად მიუღებელია. რომც არაფერი ვთქვათ „ღმერთის განვითარების“ უპასუხისმგებლო იდეაზე, ფილოსოფიის საგანი, ესე იგი, ქვეყნიერების არსი, იმთავითვე ისტორიის გარეთ დგას. ცვალებადობა, განვითარება, მოკლედ, ისტორია ეხება არა თვით მას, არამედ მის გამოვლენას, მის გარეგან მდგომარეობებს. ამიტომ არსებობს არა „ფილოსოფიური ისტორია“, არამედ „კერძო ისტორიები“.

შესაბამისად, ისტორია არაა ფილოსოფიის საგანი. ის არაა ფილოსოფიური ყურადღების ღირსი. თვით ისტორიაშიც ფილოსოფიისთვის სწორედ ისაა საყურადღებო და ღირებული, რაც არაისტორიულია და ნაკლებად ეკუთვნის საკუთრივ ისტორიას. ისტორიის შოპენჰაუერისეული დამცირება კარგად ჩანს, ერთი მხრივ, პოეზიასთან, ხოლო მეორე მხრივ, მეცნიერებასთან ისტორიის შედარებისას.

გერმანელი ფილოსოფოსი იწონებს არისტოტელეს ცნობილ დებულებას: „პოეზია უფრო ფილოსოფიურიცაა და უფრო მნიშვნელოვანიც, ვიდრე ისტორია“ (6, 655) და ვრცლად განმარტავს მას. ისტორია, როგორც ის ფიქრობს, გამოხატავს არა „აბსოლუტური სულის“ რაღაც ზეციურ გეგმებს, როგორც ჰეგელს ჰგონია, არამედ – ადამიანის „გულისა და გონების ძირითად თვისებებს“. ამიტომ ისტორია უსამართლობით, ძალადობითა და სისასტიკითაა სავსე.

ასეთია ცხოვრება, რის გამოც ისტორიაშიც ეს ჩანს და პოეზიაშიც; მაგრამ ჩანს სხვადასხვა სიღრმითა და სინათლით. ისტორიკოსი ფაქტების შემთხვევითობითაა შეზღუდული. მისი მიზანია იმის გამოხატვა, რაც ნამდვილად მოხდა; ესე იგი, შემთხვევითობათა. ამიტომ ისტორიაც შემთხვევითობებითაა გადატვირთული. ცხოვრების წმინდა სახე და შინაარსი მასში არა ჩანს.

პოეტიც ფაქტების შემთხვევით სამყაროში ცხოვრობს, მაგრამ ის არაა ამ ფაქტებით შეზღუდული და შემოფარგლული. ის ამოდის არა მხოლოდ ფაქტებიდან, არამედ წარმოსახვიდანაც. წარმოსახვა წმენდს სინამდვილეს შემთხვევითობისგან და ამით აღწევს ეგრეთწოდ-

ბულ „პლატონურ იდეას“, ანუ ნმინდა, ტიპურ სახეებს. ამას გულისხმობდა „პოეტიკის“ ავტორი, როცა ამბობდა – ხელოვნება იმას კი არ გამოხატავსო, რაც მოხდა, არამედ იმას, რაც შეიძლებოდა მომხდარიყო. ამით პოეზია ბევრად უფრო შორს მიდის ცხოვრების გაშოხატვაში, ვიდრე ისტორია.

ნმინდა ხასიათები და ტიპური მოვლენები შეიძლება ისტორიკოსსაც ჩაუვარდეს ხელში. მაგრამ ისტორიკოსი ვერ გამოხატავს მათ, თუ უკანასკნელთ რაიმე ისტორიული შედეგი არ ჰქონიათ. „პლატონური იდეები“ კი, შოპენჰაუერის რწმენით, სწორედ არაისტორიულია. სხვა სიტყვებით: ყველაზე მნიშვნელოვანი სწორედ ისაა, რამაც ისტორიის გარეთ ჩაიარა.

ისტორიაში იდეა მუდამ შემთხვევითობითაა გარემოცული და ამიტომ მკრთალია. შოპენჰაუერი ლამაზად ამბობს: „ისტორიაში მოქმედებენ არა იმდენად ადამიანები, რამდენადაც – ხალხები და ჯარები. ცალკეული პიროვნებები, რომლებიც მაინც შემორჩენილან იქ, ისე შორიდან ჩანან და იმდენი ამაღა ახვევიათ ირგვლივ; ისე ოფიციალურ ტანსაცმელში არიან გამოწკეპილნი და ისეთი მძიმე აბჯრით მოჭედნი, რომ ნამდვილად ძნელია ყოველივე ამის იქით მოძრაობათა შემჩნევა“ (33, 329).

შეიძლება არისტოტელესა და შოპენჰაუერს ვუსაყვედუროთ: განა ისტორიის მიზანი ადამიანთა ცხოვრების ღრმა და ნათელი გამოხატვაა, რომ ეს მოვთხოვოთ? ეს ხომ პოეზიის საქმეა? მაშ რაღად უნდა ჩაეთვალოს ისტორიას ცხოვრების შედარებით მკრთალად გამოხატვა? ნაკლად? დიდი ფილოსოფოსები გვიპასუხებდნენ: დიახ, ისტორიას პოეზიისგან განსხვავებული მიზანი აქვს – ადამიანთა ცხოვრების შემთხვევითი მოვლენების გამოხატვა. სწორედ ამიტომ ჩამორჩება ის პოეზიას, რომელიც ადამიანთა ცხოვრების არსს გამოხატავს.

ამავე მიზეზით, ისტორია მეცნიერებასაც გამოუვარდება. ის უბრალოდ ცოდნაა და არა მეცნიერება. მეცნიერება ზოგადს ეხება, ისტორია – კერძოს. მეცნიერება ლაპარაკობს იმაზე, რაც ყოველთვისაა, ისტორია კი იმა-

ზე, რაც მხოლოდ ერთხელ ხდება, მერე კი პქრება. კერძო, თავისი ბუნებით, ამოუწურავია. ამიტომ მის შესახებ ცოდნაც მუდამ ნაკლული და არასრულია.

ისტორიაშიც გვაქვს ზოგადი ცნებები: „შუა საუკუნეები“, „ოცდაათწლიანი ომი“ და სხვა. მაგრამ ეს მწირი, შინაარსით ღარიბი ზოგადობაა და ჩვენი ცოდნის ზედაპირულობას გამოხატავს. ეს მაშინ, როცა მეცნიერებაში ზოგადი ცნება იქვემდებარებს კერძო შემთხვევას, მათი ამხსნელი წესია და, მაშასადამე, შინაარსით მდიდარია. ეს ცნებები ჩვენი ცოდნის სიფართოვესა და სიღრმეს გამოხატავს.

აქედან გამომდინარეობს სხვა განსხვავებაც. მეცნიერებაში ერთი ცნება იქვემდებარებს მეორეს და მიიღება ცნებათა სისტემა. ისტორიაში კი ცნებები ერთმანეთის გვერდითაა და აქ სისტემა სრულიად გამორიცხულია. ისტორია, თავისი ბუნებით, ეწინააღმდეგება სისტემას. ამიტოა ის საინტერესოც და არამეცნიერულიც.

მეცნიერებაში ყველაზე სარწმუნო კერძო შემთხვევებია, ცალკეული მოვლენებია. აქ მაგალითის მოყვანა ვითარებას ნათელს ჰფენს და ამოსუნთქვის საშუალებას გვაძლევს. ზოგადი ცნებები კი აქ შედარებით ბუნდოვანია და შეიძლება მცდარიც იყოს.

ისტორიაში ყველაფერი პირიქითაა. აქ ზოგადი მსჯელობებია ყველაზე სარწმუნო. მაგალითად: „ოცდაათწლიანი ომი მიმდინარეობდა 1618-1648 წლებში“. დეტალები კი ისტორიაში მუდამ შეცდომებით გვემუქრება.

ამგვარად, პოეზიისა და მეცნიერების შემეცნებითი უპირატესობა ისტორიის მიმართ იქიდანაა, რომ მხოლოდ პირველნი ეხებიან ზოგადს, იმას, რაც პლატონისა არ იყოს, „ყოველთვის არის და არასოდეს ხდება“, რაც „ნამდვილი სინამდვილეა“ და ისტორიის გარეთ დგას.

ისტორია კი ეხება კერძო საგნებსა და შემთხვევებს, რაც, პლატონისავე თქმით, „ყოველთვის ხდება და არასოდეს არაა“. ამით შეიძლება გაერთო, მაგრამ ეს არ იქნება შემეცნება. აქედან ცხადია, რომ ფილოსოფია და ისტორია არსად არ გადაჰყვეთს ერთმანეთს. ფილოსოფიის

საგანს ისტორია არ ეხება, რადგან ეს საგანი ცვალებადობის მიღმა ჰგოებს. ასევე, ისტორიის საგანს ფილოსოფია არ ეხება. უკანასკნელის ყურადღება ისტორიის იქითაა მიპყრობილი.

ისტორიას თავის უცვლელ საგნად აქვს მხოლოდ ერთეული, ინდივიდუალური ფაქტი და მხოლოდ აქ ეგულება სინამდვილე. ამდენად ისტორია პირდაპირ ეწინააღმდეგება ფილოსოფიას, რომელიც საგნებს ზოგადი თვალსაზრისით განიხილავს და საგნად აქვს უპირობო ზოგადობა; ესე იგი, ის, რაც ერთეულ საგნებში უცვლელი და იგივეობრივია. ყოველ მოვლენაში ის მხოლოდ ზოგად საზრისს ხედავს და უმნიშვნელოდ ეჩვენება ყოველივე, რაც იცვლება. „თუ ისტორია გვასწავლის, რომ ყოველთვის სხვადასხვა ამბავი ხდებოდა, ფილოსოფია ცდილობს აგვიხსნას, რომ ყოველ დროს იყო, არის და იქნება ერთი და იგივე. მართლაც, ადამიანის ცხოვრების, ისევე როგორც მთელი ბუნების, არსი მოცემულია ყოველ წამს მთელი თავისი სისრულით და მისი ამომწურავი შემეცნებისთვის მხოლოდ ღრმად ჩახედვაა საჭირო. ისტორიას სწორედ ეს სიღრმე აკლია და მის ანაზღაურებას სიგრძითა და სიგანით ფიქრობს“ (34, 565).

აქედან ცხადია, რომ შოპენჰაუერი არაა მაღალი წარმოდგენისა ისტორიაზე. „ამ თვალსაზრისით, ისტორია არაა დიდი ყურადღების ღირსი. ადამიანი, თავისი წარმავალი ბუნების გამო, მხოლოდ წარუვალს უნდა ესწრაფოდეს“ (34, 566).

აი რატომაა შოპენჰაუერისთვის მიუღებელი ჰეგელის ისტორიული მეთოდი – ცვალებადის ჩათვლა ერთადერთ სინამდვილედ. ეს „ფრანკფურტელ განდეგილს“ ფილოსოფიური აზრის დაკნინებად და ადამიანის სულიერ გაკოტრებად მიაჩნია. პლატონი არსის უცვლელობას გვასწავლიდაო, კანტი კი – დროის არანამდვილობას. ამის სანინააღმდეგოდ, ისტორიზმმა ცვალებადობის ახალი საზრისი გამოიგონაო – საწყალი მინიერი ბედნიერება, რომელსაც ვითომდაც უახლოვდება ისტორია.

მაგრამ, შოპენჰაუერის აზრით, ამ გაკოტრებულ აზ-

როვნებას არ ესმის, რომ მიწიერი ბედნიერება ასევე გა-
კოტრებული და ცარიელია; და რომ ამას ვერავითარი
სრულყოფილი ორთქლმავლები და ტელეგრაფები ვერ
უშველის. ყველაფერ ამასთან ერთად, ისტორიული წინსვ-
ლის დოქტრინა, შოპენჰაუერის თქმით, ანტიქრისტიულია,
რადგანაც ქრისტიანობა უარყოფს მიწიერი ისტორიის
შინაგან კანონზომიერებასა და მიზანს.

ყველაფრიდან ჩანს, რომ ისტორია თვითონ შოპენ-
ჰაუერს ნაკლებად აინტერესებდა. ამ თემას ის უნებლიედ
შეეხო იმხანად გავრცელებულ ისტორიზმთან ანგარიშის
გასწორებისას. ასე წარმოიშვა შოპენჰაუერის მოძღვრე-
ბაში თავისებური „ისტორიის ფილოსოფია“.

უკანასკნელში შოპენჰაუერს ესმის ფილოსოფოსის
მიერ ისტორიის სწორად გაგება, რაც ადამიანს გარკვეულ
დახმარებას გაუწევს სწორ გზაზე დადგომაში, სწორად
ცხოვრებაში. ამით იგი, ჰეგელის საწინააღმდეგოდ, „პრაგ-
მატულ ისტორიას“ ანიჭებს უპირატესობას „ფილოსო-
ფიურ ისტორიასთან“ შედარებით. ისტორიის ფილოსო-
ფიამ უნდა შეისწავლოს არა ის, რაც „მუდამ ხდება და
არასდროს არაა“, არამედ ის, რაც „მუდამ არის და არა-
სოდეს ხდება“.

ადვილი შესამჩნევია, რომ ასეთი საგანი სწორედ ის-
ტორიას ეწინააღმდეგება. საქმეც ისაა, რომ ისტორიის
ფილოსოფიურ გააზრებას ისტორიიდან გაყვავართ, ანუ
ვიმეცნებთ ისტორიის სიყალბეს. ისტორიის ერთადერთი
სწორი ფილოსოფია იმის გაცნობიერებაა, რომ ისტორია
ყალბია და ის უნდა უარიყოს.

ისტორია სულ ახალ-ახალ ამბებს გადაგვიშლის ხოლმე,
რითაც სულ ერთსა და იმავეს გვიყვება. ეს ერთი და იგივე,
ანუ კაცობრიობის ხანგრძლივი ცხოვრების უცვლელი ში-
ნაარსი ისაა, რომ ამ გაუთავებელ ვაი-ვაგლახში ცოტაა
კარგი და ბევრი – ცუდი. ისტორიის დევიზად ივარგებდა
მისი სიყალბის გამომხატველი პატარა პარადოქსი: „სხვა,
მაგრამ იგივე!“. ესე იგი, ისტორია სულ ახალ-ახალი ამ-
ბებით ერთსა და იმავეს მოგვითხრობს. ვისაც ჰეროდოტე
წაუკითხავს, მან ფილოსოფიურად უკვე იცის ისტორია.

„ისტორიის მამის“ ნაამბობში ფილოსოფიურად უკვე მოცემულია ყველაფერი, რაც შეადგენს მსოფლიოს მთელ შემდგომ ისტორიას.

სხვათაშორის, შოპენჰაუერის ეს აზრი შემდეგ ამერიკელმა პოეტმა რალფ ემერსონმა გაიმეორა არანაკლებ შთამბეჭდავად: ტროას ამბავი იმდენსავე გვასწავლის, რამდენსაც – საფრანგეთის რევოლუციის ანალები!

სწორად შემეცნება, ღრმა აზრით, მუდამ სასარგებლოა. ამიტომ ისტორიის ფილოსოფიაც სასარგებლოა კაცობრიობის მოაზროვნე ნაწილისთვის. ვინც იცის, რომ ისტორია ყალბია, მან იცის, რომ მზის ქვეშ არაფერია ახალი. ყველაფერი უკვე მომხდარია. ადამიანი აღარ ბოროტავს. მისი სული ინმინდება და მშვიდდება. ისტორიის მეცნიერება ისტორიის სიყალბის საბუთად უნდა ვაქციოთ.

ისტორია რომ არა, ისტორიის სიყალბეს ვერ შევიმეცნებდით; ცხოველივით ანმყოზე აღმოვჩნდებოდით მიჯაჭვულნი და სინამდვილეს ვერასოდეს ვიხილავდით. ისტორია კი ანმყოდან წარსულისკენ და მომავლისკენ მიგვაქცევს, რითაც გზა გვეხსნება სინამდვილისკენ – „ამაოებათა ამაოებისკენ“. ისტორია იგივეა კაცობრიობისთვის, რაიც გონება – ნებისთვის. როგორც გონება აკეთილშობილებს ნებას, ისე ისტორია – კაცობრიობას; კერძოდ – მის მოაზროვნე ნაწილს.

ისტორიის მეშვეობით ადამიანი მალდება თავის საცოდავ ინდივიდუალობაზე და უერთდება მომავალ თაობებს. ამ გზით ინდივიდუალური ცხოვრება მალდება ხალხის თვითცნობიერებამდე. ისტორიის ცოდნა ხალხის თვითცნობიერებას და აქედან კაცობრიობის თვითცნობიერებას წარმოშობს. ადამიანის ეს ისტორიული სულისკვეთება, მისი ცნობიერების ისტორიული სტრუქტურა წარმოშობს ქვის ჟამგამძლე ძეგლებს და დამწერლობას. ორივე შემთხვევაში ადამიანი ცდილობს გადალახოს თავისი ანმყო, თავისი პრინციპული შეზღუდულობა დროში და წილი დაიდოს მისთვის ფიზიკურად მიუწვდომელ დროში, შორეულ მომავალში. მეორე მხრივ, ის ცდილობს შეაღწიოს წარსულში სწორედ ამ მატრიანეების მეშვეობით.

ყოველივე ეს საკაცობრიო თვითცნობიერებას ჰქმნის და ადამიანის ისტორიულობას განაპირობებს.

მაგრამ ისტორიის ასეთი პრაგმატული გაგებისთვის ნამდვილი, ფილოსოფიური შემეცნებაა საჭირო. ეს კი მხოლოდ განსაკუთრებული გონებით დაჯილდოებულ ადამიანებს ძალუძთ. დანარჩენი „ნაცრისფერი მსოფლიოს“ მიმართ ძალას ინარჩუნებს ჰეგელის პესიმისტური სიბრძნე, რასაც სიამოვნებით მოაწერდა ხელს შოპენჰაუერი: „ისტორიის ერთადერთი გაკვეთილი ისაა, რომ ადამიანებს ისტორიიდან გაკვეთილი ვერ გამოაქვთ!“.

ისტორიის ქარავანი თავისი გზით მიელალება. ადამიანები ყალბად განმარტავენ ისტორიას, ხოლო ისტორიის ნამდვილ ფილოსოფიას ახლოს არ იკარებენ. ამიტომ ვერ გამოაქვთ მათ გაკვეთილი ისტორიიდან. ისტორიისთვის თვალის გასწორება, მისი გაკვეთილის გათვალისწინება, ანუ ისტორიის სწორი ფილოსოფიით ხელმძღვანელობა და „ისტორიის უარყოფა“ მხოლოდ რჩეული უმცირესობის ხვედრია.

VI. „ისტორიის მატერიალისტური გაგება“

(კარლ მარქსი და ფრიდრიხ ენგელსი)

1. „მარქსისტული ფილოსოფიის“ ცნება

ტერმინი „მარქსისტული ფილოსოფია“ დაზუსტებას მოითხოვს. უპირველესად ის უნდა ითქვას, რომ ეს ტერმინი უკავშირდება გერმანელი ებრაელის, ფილოსოფოსისა და ეკონომისტის, კომუნისტური მოძრაობის ლიდერის კარლ მარქსის (1818–1883) სახელს.

მარქსი უაღრესად კოლორიტული ფიგურაა დასავლური კულტურის ისტორიაში. ამიტომ გასაკვირი არაა, რომ მას თანამოაზრეები ჰყავდა სიცოცხლეშივე და მიმდევრები – სიკვდილის შემდეგ. მისი უპირველესი თანამოაზრე იყო მისივე უახლოესი მეგობარი, გერმანელი ფრიდრიხ ენგელსი (1820–1895), რომლის კალამსაც ეკუთვნის მრავალი ფილოსოფიური ნაშრომი. მარქსსა და ენგელსს აქვთ ბევრი ერთობლივი ნაშრომიც.

მარქსის პირდაპირი გავლენა განიცადეს დიდმა მოაზროვნეებმა: მაქს ვებერმა და ერის ფრომმა, ჰერბერტ მარკუზემ და იურგენ ჰაბერმასმა. მის მოძღვრებას დიდ ანგარიშს უწევდნენ და ნაყოფიერად ედავებოდნენ მარტინ ჰაიდეგერი და ჟან-პოლ სარტრი.

მაგრამ მარქსს განსაკუთრებული სახელი მოუხვეჭა

XIX-XX საუკუნეების მსოფლიოს კომუნისტურმა მოძრაობამ. მისი მოძღვრება რუსული ბოლშევიზმის დროშად იქცა და რუსეთის უზარმაზარი კომუნისტური იმპერიის ოფიციალურ იდეოლოგიად გამოცხადდა. რუსული ბოლშევიზმის ლიდერმა ვლადიმირ ლენინმა თავი მარქსისტად, ხოლო თავისი ფილოსოფიური შრომები მარქსის მოძღვრების შემოქმედებით განვითარებად, კერძოდ, ახალი ისტორიული ვითარებისადმი მიყენებად გამოაცხადა. მარქსისტულ ფილოსოფიას ვუნოდებთ საკუთრივ მარქსის, მისი თანამოაზრის ენგელსის და აგრეთვე ლენინის ფილოსოფიური შრომების ერთობლიობას.

მარქსი დაიბადა 1818 წელს გერმანიის ქალაქ ტრიერში, რაბინის ოჯახში. მის ადრეულ ბავშვობაში მშობლებმა უარყვეს ებრაული სარწმუნოება და პროტესტანტობა მიიღეს. სწავლობდა ბონის, ბერლინის და იენის უნივერსიტეტებში. ამ უკანასკნელში გახდა ფილოსოფიის დოქტორი. თავიდანვე იზიდავდა ფილოსოფიის დაახლოება პრაქტიკულ ცხოვრებასთან, რის გამოც ჟურნალისტობამ გაიტაცა. მუშაობდა „რაინის გაზეთში“ ჯერ თანამშრომლად, მერე – მთავარ რედაქტორად. ოპოზიციურობის გამო გაზეთი მალე დახურეს, ხოლო მის რედაქტორს გერმანიის მოქალაქეობა ჩამოართვეს. მარქსი საფრანგეთში გადასახლდა, სადაც გაიცნო ენგელსი.

1848 წელს მარქსმა მონაწილეობა მიიღო ჯერ საფრანგეთის, შემდეგ გერმანიის რევოლუციებში. რევოლუციის დამარცხების შემდეგ გერმანიის ხელისუფლებამ საბოლოოდ განდევნა ქვეყნიდან. ის ინგლისში დასახლდა, სადაც სიკვდილამდე ცხოვრობდა. ეწეოდა ინტენსიურ თეორიულ მოღვაწეობას ოჯახური უბედურებებისა და დიდი ნივთიერი ხელმოკლეობის პირობებში. მატერიალურად ეხმარებოდა ენგელსი, რომელიც უცნაურად ათავსებდა თავის თავში კაპიტალისტსა და კომუნისტს.

მარქსის ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაშრომებია: უშველებელი მოცულობის „კაპიტალი“, „ფილოსოფიურ-ეკონომიკური ხელნაწერები“ და ენგელსთან ერთად 1847 წელს დაწერილი „კომუნისტური პარტიის მანიფესტი“.

2. ძირითადი მსოფლმხედველობრივი პრინციპები

ერთხელ ჟურნალისტებისთვის მიცემულ ინტერვიუში უკვე სახელმოხვეჭილმა და ფრიად პოპულარულმა მარქსმა განაცხადა, ბრძოლაშიაო ბედნიერება. „ჰერაკლიტელთა“ და „პარმენიდელთა“ ფილოსოფიურ დავაში ის უთუოდ პირველ ბანაკს განეკუთვნება – არსებობა ბრძოლად ესმის და არა რაღაც მყარ მდგომარეობად. მისთვის ყოველთვის ახლობელი იყო „Schturm und drang- ის რომანტიული სულისკვეთება. ამიტომ ახალგაზრდობიდანვე მოსწონდა ჰეგელი.

თვით ჰეგელის მოძღვრებაშიც მარქსი მკაფიოდ განასხვავებდა ეგრეთწოდებულ რევოლუციურ და კონსერვატიულ მხარეებს. იწონებდა პირველს და უკუაგდებდა მეორეს. ამით ახერხებდა ჰეგელის დაახლოებას მეცხრამეტე საუკუნისთვის ესოდენ სახასიათო „პროგრესის“ იდეასთან, რასაც თვითონ უპირობოდ ემხრობოდა. მას ქვეყნიერება მიაჩნდა განვითარების ერთგვარ ქარბუქად, რაც საგანთა თავგანწირული ბრძოლიდან იღებს საზრდოს. ვერაფერი შეაჩერებს ამ ბრძოლას. ხოლო ვისაც ცდუნება შეიპყრობს და შეეცდება მის შეჩერებას, მას ქმნადობის ნიაღვარი გადაუვლის და დამარხავს.

აქვე უნდა შევნიშნოთ მარქსის განსხვავება ჰეგელისგან და მეტი სიახლოვე მეცხრამეტე საუკუნის „პროგრესის“ საბუნებისმეტყველო მითოსთან. მარქსს მტკიცედ სწამდა: განვითარება ცნებათა უხმაურო გადადინება კი არაა ერთიდან მეორეში, არამედ რეალურ საგანთა ხმაურიანი და ტკივილიანი სროლა, ანუ „რეალური პროცესი“. ეს არსებითი ხასიათის განსხვავება განპირობებულია გამოჩენილი გერმანელი ფილოსოფოსის ლუდვიგ ფოიერბახის გავლენით, ვინც ყურადღება გაამახვილა ჰეგელის მიერ დავინწყებულ გრძნობად სინამდვილეზე. გრძნობადი ადამიანი და მისი გრძნობადი ცხოვრება – აი საგანი, რასაც მარქსის აზრი დასტრიალებდა ფოიერბახის გაცნობის შემდეგ.

„ცხოვრების რეალური პროცესი“ მარქსის საყვარელი გამოთქმაა და წარამარა იმეორებს. ეს თვითონ საგანთა ბრძოლა, „ტანჯვა“ და განვითარებაა თავისი საკუთარი ძალებით. მარქსს „რეალური, გრძნობადი ქვეყნიერება“ იზიდავს. ცნებები კი, რითაც ჰეგელი შემოიფარგლებოდა, მას გრძნობადი საგნებისგან შემეცნებისეული განყენების ნაყოფად, რაღაც მეორეულად მიაჩნია. ამიტომ ცნებების პირველობა საგნების მიმართ საქმის თავდაყირა დაყენება ჰგონია და ამას დაცინვით „გერმანულ იდეოლოგიას“ ეძახის. გულისხმობს ფილოსოფიურ იდეალიზმს – არც მეტი, არც ნაკლები. ამიტომ მოიხიბლა მატერიალისტ ფოიერბახით და მისი დახმარებით შეუდგა ჰეგელის მიერ „თავდაყირა დაყენებული“ სინამდვილის გადმოტრიალებას და ფეხზე დაყენებას.

თავის გვიანდელ ნაშრომში ენგელსი ტრაბახობდა კიდევ: ჩვენ ჰეგელის დიალექტიკა, თავდაყირა რომ იდგა, გავასწორეთ, ფეხზე დავაყენეთ. ეს იყო, კაცმა რომ თქვას, მარქსის მთელი მატერიალიზმი.

მარქსის ფილოსოფიური მეთოდის მთელი „მეცნიერულობაც“ აქ ჩანს. მარქსს თითქოს მუდამ ეშინია, არ ჩაითრიოს „ჰეგელის დემონმა“ – ცნებათა თვითგანვითარების ფარვატერმა. ამიტომ ზედმეტადაც კი ცდილობს ფაქტების მორევში იდგეს, მხოლოდ ისინი აღნუსხოს და მათ მოუსმინოს. „რეალურ პროცესს“ უნდა დავაკვირდეთო, იმეორებს ნომინალისტივით. თითქოს ჰეგელი კი არ აკვირდებოდა „რეალურ პროცესებს“; ან თითქოს თავისი „პროგრესის იდეა“ სულ ფაქტებზე მეცნიერულ-კვლევითი დაკვირვებიდან მიეღოს.

თავის ფილოსოფიურ ამოსავლად მარქსი აცხადებს „ცხოვრების რეალურ პროცესს“. იგულისხმება ადამიანთა მატერიალური საქმიანობა, შრომა. დეკარტს ეგონა, რომ ადამიანობა აზროვნებიდან იწყება. თურმე ავიწყდებოდა, რომ თვით აზროვნება შრომის ნაწილად იფეთქებს. ის საშუალებაა შრომითი ოპერაციის შესასრულებლად, შრომის იარაღია. მარქსს შეეძლო ეთქვა დეკარტის ყაიდაზე: „იარაღს ვანარმოებ, მაშასადამე, ვარსებობ!“.

ვინც აზრში ჩაიხედავს, ცხადია, საგანს დაინახავს – სკამს, მთას, ღმერთს. მაგრამ ვინც კიდევ უფრო ღრმად ჩაიხედავს, უთუოდ შრომას დაინახავს. „ყველა მისტიკრიას, – ამბობს მარქსი, – რომელსაც თეორია მისტიციზმისკენ მიჰყავს, რაციონალურ ახსნას ჰპოვებს ადამიანურ პრაქტიკაში“ (23, 3).

აქ იკვეთება მარქსის მატერიალიზმის მთელი თავისებურება. ის მდგომარეობს არა იმდენად ატომების, ან სხეულების, რამდენადაც – ადამიანთა ნივთიერი საქმიანობის პირველადობის მტკიცებაში.

3. „პირველი ისტორიული აქტი“

ადამიანები ერთობლივი შრომით ანარმოებენ ცხოვრების მატერიალურ პირობებს – მოიპოვებენ საკვებს, ბინას, შესამოსელს. მარქსი ამას პირველ ისტორიულ აქტს უწოდებს. გულისხმობს არა იმას, რომ საკუთრივ ისტორია, ამ სიტყვის მკაცრად ფილოსოფიური მნიშვნელობით, იწყება ამ აქტიდან, არამედ იმას, რომ ადამიანად ყოფნა, ადამიანობა იწყება მისგან.

ნათქვამის მნიშვნელობის გასაგებად შევადაროთ ჰეგელს, რადგან სწორედ მას ედავება აქ მარქსი. ადამიანები თავიანთი ცხოვრების ნივთიერი პირობებისთვის ზრუნვით რომ იწყებენ „ისტორიას“, ეს ჰეგელმაც იცოდა. მაგრამ ის ფიქრობდა, რომ ამ აქტის უკან დგას „მისტიურ-ლოგიკური აქტი“ – აბსოლუტური სულის თვითშემეცნების დასაწყისი. ფაქტების ისტორია „ლოგიკური ისტორიის“ უკუფენაა, „ისტორიული ლოგიკურს ასახავს“.

მარქსი სწორედ ამას გამორიცხავს. ადამიანთა „პირველი ისტორიული აქტის“ უკან არავითარი ზეციური იდუმალეობა არ იმალება. ის არაფერსაც არ „გამოავლენს“. ის თვითონაა პირველადი, ნამდვილი, „ცხოვრების რეალური პროცესი“.

მარქსი წყრომანარევი დაცინვით შენიშნავს: გერმანელებს, ფრანგებისა და ინგლისელებისგან განსხვავებით, 208

არა ჰყავთ ისტორიკოსები, რადგან არ ესმით ისტორია. ისინი ისტორიაში საიდუმლოებებს ეძებენ, რის გამოც ფაქტებს, ანუ თვითონ ისტორიას ჰკარგავენ. საქმე კი ბევრად უფრო მარტივადაა – ისტორია იწყება ადამიანთა მატერიალური ცხოვრებიდან.

„გერმანულ იდეოლოგიაში“ საზგასმითაა ნათქვამი, რომ ადამიანთა მატერიალური ცხოვრება ადამიანთა მიერ თავიანთი ცხოვრების ნივთიერი პირობების წარმოება, მოთხოვნილებათა განახლება და განვითარება, ადამიანთა გამრავლებაა. ადამიანთა სულიერი ცხოვრება, საბოლოო ანგარიშით, ამ პროცესებით განისაზღვრება.

ძალიან ზოგადად, სწორედ ესაა ისტორიის მატერიალისტური გაგება, რაც მარქსის ფილოსოფიის ხერხემალია. „საზოგადოების ცხოვრების რეალური პროცესი“, რაც ამ ფილოსოფიის ამოსავალია, უპირველეს ყოვლისა, „სამეურნეო ხასიათს ატარებს, მეურნეობაა. საზოგადოების ყველა მდგომარეობა ეკონომიკური ურთიერთობებით განისაზღვრება. ადამიანთა რაგინდარა მოღვაწეობის საბოლოო მოტივებიც ეკონომიკაშია. ამიტომ ეკონომიკური ურთიერთობების ცვალებადობა და განვითარება განაპირობებს სახელმწიფოებრივ ცხოვრებას, პოლიტიკას, ასევე მეცნერებასა და რელიგიას. ამგვარად, ნაირ-ნაირი კულტურული მოღვაწეობანი მხოლოდ ეკონომიკური ცხოვრების განშტოებანია, რის გამოც მთელი ისტორია ეკონომიკის ისტორიაზე დაიყვანება“ (10, 361-362).

აქ აშკარაა ისტორიის დესაკრალიზაცია და პროფანაცია. მარქსი ბევრად ნაკლები წარმოდგენისაა ადამიანებზე და მათ ისტორიაზე, ვიდრე მისი წინამორბედი გერმანელი ფილოსოფოსები. ადამიანთა ისტორიის დასაწყისში, როგორც ის მარქსს ესმის, ძნელია შენიშნო ცხოველებისგან რაიმე პრინციპულად განსხვავებული ვითარება. ამით მარქსი ძალიან შორს დგას ანტიკურობისგან და, განსაკუთრებით, ქრისტიანული თვალსაზრისისგან.

მაგრამ ცხოველებისგან ადამიანთა არსებით განსხვავებას თვითონ მარქსი დაბეჯითებით გახაზავს. ეს არის ადამიანთა მიერ შრომის იარაღის წარმოება. ცხოველი

ბუნების ნაწილია. ადამიანები კი ურთიერთობენ ბუნებასთან. ამ ურთიერთობაში ისინი თვითონვე აწარმოებენ თავიანთ ცხოვრებას. წარმოების განვითარების ეს წმინდა ადამიანური პროცესია კაცობრიობის ისტორია. ამიტომ ისტორიის მთელი საიდუმლოება ამ „პირველი ისტორიული აქტის“, წარმოების განვითარების მექანიზმში დევს.

წარმოების განვითარება კი მისი ორი მხარის წინააღმდეგობითაა განპირობებული. ერთი მხარეა შრომითი უნარ-ჩვევების მქონე ადამიანები, მათ მიერ დამუშავებული ან შექმნილი საწარმოო იარაღები და ის საგნები, რაზეც მიმართულია შრომა. ყოველივე ამას ერთად მარქსი საწარმოო ძალებს უწოდებს. სწორედ ესაა წარმოების პირველი მხარე. მეორე მხარეა ის ურთიერთობანი, რასაც ადამიანები ამყარებენ ერთმანეთთან შრომის პროცესში. იგულისხმება საკუთრივ წარმოების, განაწილების, გაცვლისა და მოხმარების ურთიერთობანი. მარქსი მათ საწარმოო ურთიერთობებს უწოდებს. ამ ორი მხარის წინააღმდეგობა და ბრძოლა განაპირობებს კაცობრიობის ცხოვრების მთელ დინამიკას და ისტორიულობას.

ხსენებული წინააღმდეგობა იქიდან იწყება, რომ საწარმოო ძალები წარმოების მოძრავი, მარად ცვალებადი მხარეა, ხოლო წარმოებითი ურთიერთობანი – შედარებით უძრავი, მყარი. ასეა, რადგან ყოველი მოძრაობა მხოლოდ რაღაც ფარგლებშია შესაძლებელი. მოცემულ შემთხვევაში ეს იმას იშნავს, რომ ადამიანები ნიადაგ აუმჯობესებენ იარაღებს, სახეს უცვლიან გარემოს, იმდიდრებენ საწარმოო ჩვევებსა და გამოცდილებას. კარგა ხნის განმავლობაში წარმოების მოცემული წესი ამას ხელს უწყობს, ანუ, როგორც მარქსი ამბობს, წარმოებითი ურთიერთობანი შეესაბამება საწარმოო ძალთა განვითარების ხასიათს.

მაგრამ ცვალებადისა და უცვლელის შესაბამისობას თავისი საზღვარი აქვს. ამ საზღვრის იქით მათ შორის თავს იჩენს და თანდათან ღრმავდება შეუსაბამობა. იფეთქებს და მწვავდება წინააღმდეგობა. წარმოებითი ურთიერთობანი უკვე ხელს აღარ უწყობს საწარმოო ძალთა განვითარებას და იწყებს მის შეფერხებას. ამ წინააღმდეგობის

ბედი წინასწარაა განსაზღვრული მარქსის ზოგადი მსოფლმხედველობითი წანამძღვრით – მისი სამყარო „ჰერაკლიტურია“. აქ წინააღმდეგობა და ბრძოლა მასპინძელია, მშვიდობა და წესრიგი – სტუმარი. ამიტომ ბოლოს და ბოლოს სანარმოო ძალები სძლევენ წარმოებით ურთიერთობათა „კონსერვატულ“ ძალას, არღვევენ მას და აწესებენ ახალ, მათზე მორგებულ ურთიერთობებს.

ცვლილება და განვითარება აქამდეც იყო, ოღონდ – თანდათანობითი, ევოლუციური. ახლა ეს თანდათანობა დროებით შეწყდა და განვითარება „ნახტომისებურად“, რევოლუციურად შესრულდა. ამ „ნახტომს“, რაიც საზოგადოების ისტორიაში სრულდება, მარქსი სოციალურ რევოლუციას უწოდებს. მისი მეშვეობით წარმოების ერთი ისტორიული წესი მეორეში „გადადის“. მთავრდება ისტორიული ციკლი და ყველაფერი ისევ თავიდან იწყება, ოღონდ ამჯერად – უფრო მაღალ, განვითარებულ საფეხურზე.

ახლა, ხსენებული „ისტორიული ციკლის“ სამუალებით, უფრო კონკრეტდება ისტორიის მატერიალისტური გაგება. ამ ციკლის სახელად მარქსს შემოაქვს თავისი სოციოლოგიური დოქტრინის უმთავრესი ტერმინი „საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ფორმაცია“. ეს არის საზოგადოების განვითარების კონკრეტულ-ისტორიული მონაკვეთი მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი ეკონომიკური ბაზისით და ამ უკანასკნელის შესაბამისი იდეოლოგიური ზედნაშენით.

მოცემული ფორმაცია არსებობს მანამ, სანამ არსებობს მოცემული ეკონომიკური ბაზისი ანუ, უპირველეს ყოვლისა, წარმოების წესი. ეს წესი, როგორც ვიცით, თავიდან ხელს უწყობს წარმოების მოძრავი მხარის – სანარმოო ძალების განვითარებას და იდეური ზედნაშენით ემსახურება მას. მერე კი თანდათან ჩამორჩება მას, ძველდება, ხდება კონსერვატული, დრომოჭმული და ფეხებში ებლანდება „წინსვლის დემონს“. შესაბამისად, მისი იდეური ზედნაშენიც რეაქციული ხდება.

ყველაფერი ეს, როგორც ვიცით, მთავრდება სოციალური რევოლუციით, არსებული ეკონომიკური ბაზისის

შეცვლით, რასაც თანდათან, მეტ-ნაკლები სისწრაფით გადაჰყვება იდეური ზედნაშენი. ეს იმას ნიშნავს, რომ ერთი ფორმაცია მეორით შეიცვალა. „განვითარების სტიქია“ სულს მოითქვამს და ახლა უფრო ლაღად და თავისუფლად განაგრძობს ტრიუმფულ სვლას.

როგორც ვხედავთ, საზოგადოების ისტორია წინსვლის პროცესია და საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ფორმაციები ამ წინსვლის საფეხურებად გვევლინება. მთელი ქვეყნიერება განვითარების სტიქიაშია ჩართული, მეტადრე – ადამიანთა საზოგადოება. კაცობრიობის ისტორია წინააღმდეგობრივი, მაგრამ საბოლოოდ ზეაღმავალი მოძრაობაა. კერძოდ, უმჯობესდება და იხვეწება წარმოების იარაღები, ანუ ადამიანები ბატონდებიან ბუნების ძალებზე და ამ მხრივ დაუბრკოლებლად გაშლიან და განვითარებენ თავიანთ ტექნიკურ ძალებს.

4. „კლასთა ბრძოლა“ – ისტორიის საწყისი და მამოძრავებელი

ისტორიის ეკონომიკურ აღწერას მარქსის დოქტრინაში შეუცვლელად ახლავს თან შედარებით ცოცხალი სოციალური ასპექტიც. ვგულისხმობთ ცნობილ მოძღვრებას „კლასების“ შესახებ.

კლასების მარქსისტული გაგება ზუსტად და ამომწურავად ჩამოაყალიბა მარქსიზმის რუსმა კლასიკოსმა ყვლადიმირ ლენინმა: „კლასები ეწოდება ადამიანთა დიდ ჯგუფებს, რომლებიც განსხვავდებიან მათი ადგილით საზოგადოებრივი წარმოების ისტორიულად განსაზღვრულ სისტემაში, მათი (მეტწილად კანონებით განმტკიცებული და გაფორმებული) დამოკიდებულებით წარმოების საშუალებებისადმი, მათი როლით შრომის საზოგადოებრივ ორგანიზაციაში და, მაშასადამე, საზოგადოებრივი სიმდიდრის იმ წილის მიღების წესით და სიდიდით, რომელიც მათ ხელთა აქვთ. კლასები ადამიანთა ისეთი ჯგუფებია, რომელთაგან ერთს შეუძლია მიითვისოს მეორის შრომა

საზოგადოებრივი მეურნეობის განსაზღვრულ ნყობილებაში მათი ადგილების განსხვავების მეოხებით“ (2, 491).

თავიდან, ისტორიის დასაწყისში, წარმოების იარაღები იმდენად მარტივია, რომ ადამიანები ძლივს მოიპოვებენ საარსებოდ აუცილებელ ნივთიერ დოვლათს. დოვლათის სიმცირე არ იძლევა მისი უთანაბროდ განაწილების ფუფუნებას. დოვლათის მომპოვებელ, ესე იგი, შრომისუნარიან ადამიანთა ფიზიკური შენარჩუნებისთვის აუცილებელია თანაბარი განაწილება. ამიტომ ისტორიის დასაწყისში კლასები არ არსებობს, საზოგადოება უკლასოა.

ჰეგელის სპეკულატიური მეთოდით, ესე იგი, ცნებათა თვითგანვითარების პრინციპით „დამფრთხალი“ მარქსი და ენგელსი მუდამ ერიდებოდნენ ფილოსოფიურ მსჯელობებს კერძო მეცნიერული მასალის გარეშე. ასეთი მასალა მეცნიერებაში არ მოიპოვებოდა წინაისტორიული პერიოდის შესახებ, როცა მარქსი და ენგელსი აყალიბებდნენ თავიანთ მოძღვრებას. ამიტომ მათ კრინტიც არ დაუძრავთ წარსულის უკლასო საზოგადოების შესახებ და „კომუნისტური პარტიის მანიფესტს“ იწყებენ ცნობილი ფრაზით: „დღემდე არსებულ საზოგადოებათა ისტორია კლასთა ბრძოლის ისტორიაა“ (23, 107).

მხოლოდ გვიან, როცა ეთნოგრაფიაში გამოჩნდა ცნობები უკლასო საზოგადოებათა შესახებ, ენგელსმა შენიშვნა დაურთო ზემოხსენებულ ფრაზას და ფილოსოფიურად განაზოგადა ახალი ემპირიული მასალები. აღმოჩნდა, რომ თავიდან საზოგადოება უკლასოა. ადამიანები ერთად მოიპოვებდნენ სარჩო-საბადებელს შრომის უმარტივესი იარაღებით და თანაბრად ინაწილებდნენ მონაპოვარს. იგულისხმება, რომ იარაღებიც ყველას თანაბრად ეკუთვნოდა. ესე იგი, საკუთრება წარმოების საშუალებათა მიმართ საერთოა, საზოგადოებრივია.

ასეთი პრიმიტიული ცხოვრება გასაქანს არ აძლევს აზროვნებასა და შემოქმედებას, რის გამოც მდგომარეობა დიდხანს უცვლელი რჩება. საზოგადოების ისტორიის ეს ხანგრძლივი მონაკვეთი, მარქსისტული ფილოსოფიის თანახმად, შეადგენს პირველ საზოგადოებრივ-ეკონომი-

კურ ფორმაციას. მას მარქსისტები პირველყოფილ კომუნიზმს უწოდებენ. ამ დროს სანარმოო ძალები ძალიან ნელა, მაგრამ მაინც ვითარდება; ესე იგი, წარმოების იარაღები უმჯობესდება.

შესაბამისად, გროვდება პროდუქციის ნამატი, ეგრეთწოდებული „ზედმეტი პროდუქტი“. შესაძლებელი ხდება არათანაბარ განაწილებაზე გადასვლა, მეტი დოვლათის, უპირველესად კი, წარმოების იარაღთა მისაკუთრება მცირე ჯგუფის მიერ და საკუთრების გარეშე დარჩენილთა შრომის მითვისება.

ამიერიდან დატყვევებულ უცხოტომელებს აღარ ხოცავენ. „ზედმეტი პროდუქტის“ არსებობამ შესაძლებელი გახადა მათი დამონება. ასე შეიქმნა კერძო საკუთრება, რომელიც დიდხანს ღვივდებოდა საზოგადოებრივი დოვლათის თანდათანობითი ზრდის და პირველყოფილი გვაროვნული ოჯახის ცალკეულ ოჯახებად დანაწევრების გზით. საზოგადოებაში გაჩნდა დიდი ჯგუფები, რომლებსაც ერთმანეთის საწინააღმდეგო დამოკიდებულება ჰქონდათ წარმოების საშუალებებისადმი. ერთ ჯგუფს ეკუთვნოდა ეს საშუალებანი, რის გამოც დაინტერესებული იყო არსებული ეკონომიკური სტრუქტურის შენარჩუნებით. მეორეს არ ეკუთვნოდა არაფერი, რის გამოც, პირიქით, არსებული ეკონომიკური ბაზისის შეცვლა ეწადა. ეს ინტერესები სრულიად გამორიცხავდა ერთმანეთს, რის გამოც საზოგადოებაში კლასობრივი ანტაგონიზმი გაჩნდა. მკაცრი აზრით, სწორედ ამით დასრულდა საზოგადოების წინაისტორია და დაიწყო საკუთრივ ისტორია.

თავის შრომაში „ოჯახის, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა“ ენგელსი ფართო ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით ამტკიცებდა, რომ კერძო საკუთრების წარმოშობამ აუცილებლობით განაპირობა საზოგადოებრივი მმართველობის ახალ წესზე გადასვლა. უკლასო საზოგადოებაში მმართველობა საზოგადოებრივი იყო და, არსებითად, თვითმმართველობას წარმოადგენდა. ადამიანები ერთად შრომობდნენ და სადავო საკითხებსაც ერთად, „წარმოებისგან მოუწყვეტილად“, „შეთავსებით“

სწყვეტდნენ, დაუნერელი კანონების მიხედვით. ახლა კი ისინი „ერთად“ აღარ არიან. მათი ცხოვრების წესი კონფრონტაციაა. გაბატონებული კლასი ახალ წესებს წერს და მათ დასაცავად ჰქმნის საგანგებო მაიძულებელ დანესებულებას – სახელმწიფოს.

მარქსი და ენგელსი თავიდანვე გაემიჯნენ გერმანელი იდეალისტების პოლიტიკურ ფილოსოფიას. არავითარი ზნეობრივი საწყისი სახელმწიფოში არ დევს. ტიპური „იდეოლოგიური ილუზიაა“ „ხელშეკრულების თეორია“, თითქოს სახელმწიფო მოიფიქრეს „საყოველთაო ინტერესების“ დასაცავად. უბრალოდ, გაბატონებულ კლასს თავისი ინტერესები „საყოველთაო ინტერესებად“ ეჩვენება. თუ ამ „საყოველთაოში“ კარგად ჩავიხედავთ, „კერძოს“ დავინახავთ. შესაბამისად, სახელმწიფოს „ზნეობრივი ფუნქცია“, რის შესახებაც გერმანელი იდეალისტები ლაპარაკობდნენ, თავის თავში სასტიკი კლასობრივი დათრგუნვის ფუნქციას მალავს.

კერძო საკუთრება ისტორიულად მონათმფლობელობის სახით წარმოიშვა. მონა გათანაბრებულია ნივთთან, კერძოდ, „წარმოების იარაღთან“. ის მოლაპარაკე ნივთია“ და ნივთივით ეკუთვნის აზატს.

ცხოვრება კი წინ მიდის; პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, წარმოების მხრივ. მის ყველაზე მკაფიო მაჩვენებლად მარქსსა და ენგელსს მიაჩნდათ, ერთი მხრივ, იარაღების სრულყოფა, ხოლო მეორე მხრივ, ამის შესაბამისად, შრომის დანაწილება. მრავლდება შრომის სახეობანი. ხდება ადამიანთა განაფვა და დახელოვნება რაღაც ერთ სახეობაში, ხელობაში. შრომის სრულიად ახლებური, ისტორიულად უმაგალითო დანაწილება იყო ფიზიკურ და გონებრივ შრომათა განსხვავება და დაპირისპირება.

მონობამ წარმოშვა მოცალეობა, რამაც შესაძლებელი გახადა ღრმა დაფიქრება და უანგარო, თავისუფალი, წმინდა აზროვნება. მარქსი და ენგელსი ამაში ხედავენ „იდეოლოგიის“ სათავეებს. კაცობრიობას თავი მოაქვს ამ აზროვნებით და კანონიერადაც, მაგრამ მისი ხელახალი „არაიდეოლოგიური“, მეცნიერული განმარტებაა საჭირო.

ამ განმარტებისას აღმოჩნდება, რომ ეს აზროვნება არც ისე უანგაროა. სოციოლოგიური მიდგომა მაშინვე დაგვანახებს მასში ღრმად ჩამარხულ ანგარებას – მონათა შრომის ექსპლოატაციას. ამ აზროვნების თავისუფლებაც მილიონობით ადამიანის დამონებითაა მიღწეული, ხოლო სინამდდე – სასტიკი ჩაგვრის უნმინდურობით. ყოველივე „ზეციური“ მალავს მინიერ მანკიერებებს და, არსებითად, ამ დამალვითაა ამაღლებული.

აქ კარგად ვხედავთ „იდეოლოგიური ილუზიების“ შეცვლას სოციოლოგიური პროფანაციით, რაც უნაშთოდ და მწყობრად უწყობს ფეხს ჰეგელისშემდგომი ფილოსოფიის ირაციონალისტურ რედუქციებს, სულიერებისგან ქვეყნიერების განძარცვისა და „ღმერთის სიკვდილის“ ნიჰილისტურ მოტივებს.

მარქსი, „ცხოვრების რეალური პროცესისგან“ მოწყვეტის შიშით, ყოველთვის ერიდებოდა მსჯელობას ადამიანის ზოგადი ცნების შესახებ. გასაგებია, რომ ადამიანი „კლასის“ წარმომადგენელია და ისტორიულადაც იცვლება, მაგრამ მარქსმა, ცხადია, იცოდა, რომ არსებობს ადამიანის ზოგადი ფილოსოფიური ცნება. მასში ის, გერმანული იდეალიზმის გავლენით, გულისხმობდა „თავისუფლებისკენ სწრაფვას“. მის გარეშე, უბრალოდ, იმასაც ვერ გავიგებდით, თუ რატომ ებრძვიან კლასები ერთმანეთს, ან რატომ განავითარებენ ადამიანები წარმოების იარაღებს.

დიახ, ეკონომიკურ პროცესებს მუდამ თან ახლავს ადამიანური ფაქტორი. ესაა ცოცხალი, „გრძნობადი ადამიანის“ ინტერესი მოიპოვოს მეტი თავისუფლება. მონობის ინსტიტუტში წინსვლას აფერხებს სწორედ მონის გაზრდილი ინტერესის გაუთვალისწინებლობა. მონა შეიცვალა, მისი ინტერესები გაიზარდა. ჰეგელის თქმისა არ იყოს, საგნებთან ურთიერთობაში მონა ისე გაიწაფა, რომ კაცად იგრძნო თავი და წარმოების არსებულ წესს აუჯანყდა. ეს ინვევს მონობის რევოლუციურ შეცვლას წარმოების ფეოდალური წესით.

ახალ ფორმაციაში მშრომელის ადამიანური ინტერე-

სები ბევრად უფროა გათვალისწინებული და დაკმაყოფილებული, რის გამოც საწარმოო ძალთა განვითარებას ახალი სტიმული მიეცა. ორთქლის მანქანის გამოგონებამ წარმოების ცენტრი სოფლიდან ქალაქად გადაიტანა. „სოფლური“ ბატონყმობა და მისი პოლიტიკური ბურჟი – სამეფო ინსტიტუტი საწარმოო ძალთა განვითარების შემფერხებელ ძალად იქცა, რამაც გადანყვიტა მისი ბედი. ბურჟუაზიული რევოლუცია ანგრევს ამ ინსტიტუტს და მასთან ერთად – კაცობრიობის მრავალსაუკუნოვან საკრალურ-იერარქიულ სტრუქტურას. სოფლურ შრომას ცვლის ქალაქური, ანუ ბურჟუაზიული მრეწველობა, რომელიც დაქირავებული შრომის ექსპლოატაციას აგებული. ყველა ადამიანი იურიდიულად თავისუფალი და ამ მხრივ უფლებრივად თანასწორია.

ადამიანთა უფლებრივმა გათანასწოებამ და საზოგადოების ნოდებრივი იერარქიის რღვევამ მძლავრი გასაქანი მისცა წარმოების განვითარებას. კერძოდ, მთელი ძალით ამუშავდა თავისუფალი კონკურენციის მექანიზმი. კონკურენციაში ენერგიულად ჩაერთო საზოგადოების მანამდე გამოუყენებელი რეზერვები. წარმოებისთვის ბაზრის ძიებამ ხელი შეუწყო ახალი გზების გაჭრას და მიმოსვლის საშუალებათა არნახულად გაუმჯობესებას.

დაიწყო დედამიწის სრულად ათვისება. დგება დიდი გეოგრაფიული აღმოჩენების ხანა, რასაც მოსდევს კოლონიზაციის დაუნდობელი პროცესი. მეცნიერება საბაზრო ურთიერთობების, კერძოდ, კონკურენტუნარიანი წარმოების სამსახურში ჩადგა და, როგორც მოგვიანებით იტყვიან მარქსისტები, „უშუალო საწარმოო ძალად“ იქცა. ამან არნახული ძალა შთაბერა მეცნიერების განვითარებას.

5. ჰუმანიზმის პრობლემა

გერმანული ფილოსოფიის „დიალექტიკურ“ ტრადიციებზე გაზრდილი მარქსი ყოველთვის შორს იდგა მოვლენათა ცალმხრივი ხედვისა და შეფასებისგან. ის ზედ-

მეტადაც კი მგრძნობიარეა კაპიტალისტური წინსვლის თანმხლებ უკუსვლათა მიმართ. ამაში მდგომარეობს კაპიტალიზმის ის ცნობილი მარქსისეული კრიტიკა, რომელიც მარქსის თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობის წამყვანი თემა იყო მუდამ.

ეს კრიტიკა ფრთხილად უნდა გავიგოთ. ის ყოველთვის შეიცავს ორ ასპექტს: ზნეობრივს და მეცნიერულს, ტელეოლოგიურსა და დეტერმინისტულს, ჰუმანისტურსა და ეკონომისტურს, შეფასებითსა და აღწერითს. ზოგი უპირატესობას ანიჭებს კრიტიკის პირველ, ვთქვათ, ჰუმანისტურ ასპექტს. აქ მარქსი წარმოგვიდგება ფოიერბახიანელად და მის კრიტიკაში მკაფიოდ ისმის რუსოს და ნიცშეს ტრაგიკული მოტივები.

ეს ჰუმანიზმი განსაკუთრებით ძლიერია ახალგაზრდა მარქსის „ფილოსოფიურ-ეკონომიკურ ხელნაწერებში“. მარქსი, ფოიერბახის გავლენით, ამოდის ადამიანის „გვარეობითი არსებიდან“. უკანასკნელი კი, ამჯერად უფრო ჰეგელის გავლენით, ესმის სამყაროს „დაარსებისა“ და ქმნადობის განუწყვეტელ პროცესად.

ჰეგელისგან განსხვავებით, მას ეს პროცესი „გრძნობად“ ანუ ნივთიერ პროცესად უფრო ესმის, ვიდრე – აზროვნებისა და შემეცნებისა. ამიტომ მას შრომას ეძახის, ოღონდ ამ სიტყვის არა მთლად ჩვეულებრივი, საყოფაცხოვრებო მნიშვნელობით. ეს ერთგვარი „ტრანსცენდენტალური ქმნადობაა“. ჰეგელისეულ „კატეგორიებს“ აქ ცვლის „ინსტრუმენტები“, „წარმოების იარაღები“, „წმინდა შემეცნებას“ – „გრძნობადი მოქმედება“, „პრაქტიკა“, ხოლო „ჭეშმარიტებას“ – „თავისუფლება“, „ნამდვილი ცხოვრება“.

ჰეგელისეული „დიალექტიკური მეთოდის“ თავისებური და ნაყოფიერი გამოყენებით მარქსი ამ ნაშრომში გვიჩვენებს კაპიტალისტური წარმოების ღრმად წინააღმდეგობრივ ხასიათს. შრომის შედეგი პროდუქტია, რომელშიც ადამიანის შემოქმედებითი ძალაა ჩადებული, გასაგნებული. მაგრამ უკანასკნელი დამოუკიდებლად იწყებს ცხოვრებას და რამდენადმე უპირისპირდება კიდევ

„ავტორს“. რაკი პროცესი „გასაგნდა“, ამდენად ნაწილობრივ შეიზღუდა კიდეც ამ საგნით. ესაა ქმნადობაში ჩადებული ტრაგიკული წინააღმდეგობა.

მარქსის მტკიცებით, კაპიტალისტურ საზოგადოებაში ეს წინააღმდეგობა მართლაც უბედურებად იქცევა. ადამიანისთვის მისივე შექმნილი მიუწვდომელი ხდება; მეტიც, უცხო და მტრულ ძალად იქცევა. მას მარქსი, ჰეგელისა და ფოიერბახის გავლენით, გაუცხოებას (die Entfremdung) და თვითგაუცხოებას (die Selbstentfremdung) უწოდებს.

ეს გასაგებია, რადგან შრომა „ტრანსცენდენტალური“ პროცესია – საგანი ადამიანისავე ძალთა უკუფენაა. აი ამ აზრ-გაგებით, ადამიანს სხვა საგანი კი არ უპირისპირდება, არამედ მისივე შემოქმედება, მისივე თავი. შესაბამისად, გაუცხოება, საბოლოო ანგარიშით, თვითგაუცხოებაა. ადამიანს მისივე არსება აფერხებს და მტრობს, ვითარცა უცხო რამ ძალა. მარქსის მთავარი დასკვნა ისაა, რომ საჭიროა გაუცხოების დაძლევა და ადამიანისთვის თავისუფალი შემოქმედებითი ცხოვრების დაბრუნება.

აქ იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მარქსი „ჰუმანისტია“. ის ჰკილავს და ჰგმობს ადამიანის გვარეობითი არსების – თავისუფალი შემოქმედებითი აქტის შეფერხებას და მოუწოდებს ადამიანს თავისუფლებისკენ. მაგრამ მარქსისთვის კრიტიკის ზემოხსენებული მეორე ასპექტია უფრო არსებითი. ის საკითხს მგრძნობიარე გულით კი არ უდგება იმდენად, რამდენადაც – მეცნიერის ცივი გონებით. კაპიტალიზმის მიერ მოტანილი აურაცხელი ტანჯვა სრულიად კანონზომიერია, ხოლო მისგან განთავისუფლება მომავალში – ისტორიულად გარდუვალი. ამ იუდაისტური „აპოკალიფსისა“ და „ხილიაზმის“ შთამბეჭდავ სურათებს ხატავენ მარქსი და ენგელსი „კომუნისტური პარტიის მანიფესტში“.

6. „ახალი აპოკალიფსი“

ადამიანთა უფლებრივი გათანასწოლება კაპიტალიზმის დროს, ძირითადად, თავისუფალ კონკურენციაში გამოიხატა. უკანასკნელმა ბუნებრივად გამოიწვია მთელი საზოგადოებრივი სიმდიდრის დაგროვება უმცირესობის, ეგრეთწოდებული ბურჟუაზიის ხელში, ხოლო უდიდესი უმრავლესობის – სრულიად გაკოტრება, ანუ პროლეტარიზაცია. ასე დაიყო საზოგადოება ბურჟუებად და პროლეტარებად. მათ შორის იმხელა ქონებრივი განსხვავებაა, რომ მონებისა და თავისუფალთა განსხვავება მასთან მონაგონია. ამხელა ქონებრივმა უთანასწორობამ უფლებრივ თანასწორობას ცინიკური შინაარსი მისცა.

ამ თანასწორობას მარქსი და ენგელსი, სრულიად სამართლიანად, ფორმალურს უწოდებენ, რათა მიუთითონ მის „არარეალურობაზე“. კაპიტალისტური ყბადაღებული „უფლებრივი თანასწორობა“, მანიფესტის ავტორთა მიხედვით, რეალური კი არაა, არამედ ფორმალური. ეს ფაქტობრივი სინამდვილე კი არაა, არამედ მისგან განყენებული აბსტრაქცია.

რუსოსა და ფრანგი სოციალისტების მსგავსად, მარქსს ამ უთანასწორობის მიზეზად კერძო საკუთრება მიაჩნია. ადამიანები უფლებრივად თანასწორნი არიან, მაგრამ წარმოების საშუალებანი მთლიანად ადამიანთა მცირე ჯგუფს ეკუთვნის. უდიდეს უმრავლესობას კი არაფერი გააჩნია საკუთარი სამუშაო ძალის გარდა, რასაც ის „თავისი ნებით“ აქირავებს. ამით ის ჰქმნის სხვათა ფუფუნებას და კეთილდღეობას, რასაც მის დასამცირებლად და კვლავაც დასაჩაგრავად იყენებენ. ამიტომ გაუცხოება ცხოვრების წესადაა ქცეული.

უსამართლობა და ტანჯვა, ისტორიული პროგრესის წყალობით, კიდეც უფრო გაიზარდა. მაგრამ მარქსი და ენგელსი „ზნეობრივი უკუსვლის“ ერთ მხარესაც შენიშნავენ: ისტორიის წინა საფეხურზე ადამიანთა ცხოვრებაში იყო ერთგვარი ბუნებრივი ზომიერება და სითბო. აგრეთვე

არისტოკრატიას ჰქონდა ნოდებრივი ღირსება, კეთილშობილება, რაც „აეალდებულებდა“. ეს ჰქმნიდა ერთგვარ სულიერ შარავანდედს და მაღალი ზნეობის „იდეოლოგიურ ილუზიას“. კაპიტალი კი უხეშად შეიჭრა ბუნებრიობის თავისებურ იდილიაში და დაუნდობლად მოსპო ადამიანებს შორის ბუნებრივ ურთიერთობათა თბილი ფესვები. ასევე ტლანქად და ცინიკურად ჩამოახია მან არისტოკრატთა ცხოვრებას ზნეობრივი საფარველი და ყოველივე შიშველ ანგარებაზე და ფულად ურთიერთობაზე დაიყვანა.

ამ სურათის აღწერისას მარქსი იოანესავით პირქუშია: „ბურჟუაზიამ, სადაც კი შეაღწია, ყველგან მოსპო ფეოდალური, პატრიარქალური, იდილიური ურთიერთობანი; უღმობლად დაამსხვრია ჭრელა-ჭრულა ფეოდალური ხუნდები, რითაც ადამიანი თავის „ბუნებრივ მბრძანებელს“ იყო მიჯაჭვული და მან არანაირი სხვა ურთიერთობა არ დატოვა ადამიანებს შორის, გარდა შიშველი ინტერესისა და უსულგულო „ნაღდი ანგარიშისა“. ეგოისტური ანგარიშიანობის ყინულწყალში ჩაახრჩო მან წმინდა თრთოლვა რელიგიური ექსტაზისა, რაინდული ენთუზიაზმისა, ფილისტერული მგრძნობიარობისა. ადამიანის პირადი ღირსება მან საცვლელ ღირებულებად აქცია და აურაცხელი ნაბოძები თუ ღირსეულად დამსახურებული თავისუფლების ადგილას ერთი თავისუფლება წამოასკუპა – თავისუფლება უსინდისო ვაჭრობისა. ერთი სიტყვით, რელიგიური და პოეტური ილუზიებით შეფარული ჩაგვრა მან შეცვალა ღია, ურცხვი, პირდაპირი, გულქვა ჩაგვრით. ბურჟუაზიამ წმინდა შარავანდედი ახადა მთელ რიგ საგნებს, უწინ რომ ეთაყვანებოდნენ და მონივნებით შეჰფრფინვიდნენ. ექიმი, იურისტი, ეკლესიის მსახური, პოეტი, მეცნიერი მან თავის დაქირავებულად, ხელზე მოსამსახურედ აქცია. ბურჟუაზიამ ოჯახურ ურთიერთობას ჩამოახია გულის ამაჩუყებელი სენტიმენტალური საბურველი და დაიყვანა ისინი წმინდა ფულად ურთიერთობებზე“ (23, 109-110).

უნდა გვახსოვდეს! ბურჟუაზიის ამ ბოროტებას მარქსი ეთიკურად კი არ აფასებს, არამედ მეცნიერულად

იკვლევს. ეს ბოროტება უზნეობა კი არაა იმდენად, რამდენადაც – საწარმოო ძალთა განვითარების სრულიად კანონზომიერი შეფერხება. აკი სულ იმას გახაზავს, რომ ბურჟუაზიამ მხოლოდ ფარდა ახადა უკვე არსებულს. თურმე ცხოვრება მუდამაც ასეთი სასტიკი ბოროტება იყო. უბრალოდ, „იდეოლოგიური“ ზიზილ-პიპილოებით იყო მორთული. ბურჟუაზიამ კი ბოლო მოუღო ამ თვალთმაქცობას და სინამდვილე სრულად გამოაჩინა.

ამიტომ მთავარი ის კი არაა, რომ ადამიანთა ურთიერთობანი ზნეობრივი გახდეს; მთავარი ისაა, რომ საწარმოო ძალები არ შეფერხდეს. ბურჟუაზია აფერხებს მათ მანამდე უცნობი „ეპიდემიით“ – ეგრეთწოდებული ჭარბწარმოებით და იმით, რომ ადამიანებს შრომას აძულებს. შრომის გაუცხოება ადამიანზე მისივე შრომის პროდუქტს აბატონებს და ამით ჰკლავს მასში საწარმოო ძალას. ეს ნიშნავს, რომ კარზეა მომდგარი ახალი, კომუნისტური რევოლუცია. „მანიფესტი“ სწორედ მისკენ მოწოდებით მთავრდება.

ამ მოწოდებაში აპოკალიფსის მოტივები ისმის: „კომუნისტებს არ სჩვევით თავიანთი შეხედულებებისა და განზრახვების დამალვა. ისინი ღიად აცხადებენ, რომ მათი მიზნები მხოლოდ მთელი არსებული საზოგადოებრივი წყობის ძალადობრივი დამხობის გზით შეიძლება მიიღწეს. დაე გაბატონებული კლასები ძრწოდნენ კომუნისტური რევოლუციის წინაშე! პროლეტარები მასში არაფერს ჰკარგავენ, გარდა საკუთარი ბორკილებისა. შეიძენენ კი მთელს ქვეყნიერებას. პროლეტარებო ყველა ქვეყნისა, შეერთდით!“ (23, 138).

მარქსი, იესო ნაზარეტელის მსგავსად, აღტაცებულია, რომ „ცეცხლის გეენა“ უახლოვდება „იქედნეთა ნაშობ გველებს“ და რომ „იქნება დიდი კბილთა ღრჭიალი“. რევოლუციის ხანძარში ამოიბუგება კაპიტალი – ეს „აპოკალიფსის ფანტასტიური მეძავი“.

უნდა შევნიშნოთ, რომ ამგვარი მოწოდებების და რევოლუციური სულისკვეთების მიუხედავად, მარქსი არაა ვოლუნტარისტი. „ფანტასტიური მეძავისთვის“ განაჩენი

სუბიექტის ნებას კი არ გამოაქვს, არამედ, ჰეგელის თქმისა არ იყოს, „ისტორიის თხუნელას“, მის უჩინარ, მაგრამ მოუღლელ ფუსფუსს. ხალხის მღელვარება და რევოლუციის ღირიჟორთა მძლავრი ნება მხოლოდ გარეგანი ქაფია, ნაცრისფერ „თხუნელის“ უჩინარი მუშაობის გამოვლენაა და არა პირველადი რამ. ნება კი არ ჰქმნის, არამედ ხელს უწყობს, გამოავლენს. ამიტომ მარქსი არაა ვოლუნტარისტი, ის ფატალისტი.

მაგრამ მარქსისტული „ისტორიის ფილოსოფია“ მაინც ფატალიზმისა და ვოლუნტარიზმის ეკლექტური ნარევია. ასე იმიტომ, რომ მარქსის „ფატალიზმს“ შეუერთდა ლენინის „ვოლუნტარიზმი“. რუს ბოლშევიკს მოეწონა კომუნისტური რევოლუციის აპოკალიფსური დოქტრინა, მაგრამ, ეტყობა, ჭკუაში არ დაუჯდა „ფატალისტური“ ლოდინი. ამიტომ მარქსის მოძღვრება, როგორც თვითონ ამბობს, განავითარა „ახალი ისტორიული პირობების გათვალისწინებით“.

მარქსი და ენგელსი ამტკიცებდნენ, რომ კომუნისტური რევოლუცია ერთდროულად მოხდება რამდენიმე ყველაზე განვითარებულ კაპიტალისტურ ქვეყანაში. ლენინი კი ირწმუნება, რომ ახალ, შეცვლილ ისტორიულ ვითარებაში რევოლუცია შეიძლება მოხდეს ერთ ცალკე აღებულ ქვეყანაშიც; თან – ყველაზე სუსტად განვითარებულში. ამავე დროს, რაც მთავარია, ლენინმა ბევრად უფრო მეტი, ფაქტიურად კი გადამწყვეტი მნიშვნელობა მიანიჭა სუბიექტურ ფაქტორს, „პარტიის ნებას“.

რევოლუციას იმდენად ეკონომიკური კანონზომიერება არ ამზადებს თურმე, რამდენადაც – პოლიტიკური პარტია, პოლიტიკური ლიდერი. მარქსის მთავარი თეზისი ეკონომიკის გადამწყვეტი როლის შესახებ იცვლება თეზისით: „პოლიტიკა ეკონომიკის კონცენტრირებული გამოხატულებაა!“. სოციალიზმის მშენებლობაში ეკონომიკური მშენებლობის წინაპირობად „პარტიული მშენებლობა“ ცხადდება.

სწორედ ამას გამოხატავდა იოსებ სტალინის „ლენინური“ ლოზუნგი: „კადრები სწყვეტენ ყველაფერს!“. მარ-

ქსის ზოგადსოციალური კანონს იდეური ზედნაშენის მიმართ ეკონომიკური ბაზისის პირველადობის შესახებ გამონაკლისი ეძებნება სოციალისტური რევოლუციის შემთხვევაში. „ბაზისისეული“ ეკონომიკური გადატრიალების წინაპირობად ლენინმა „ზედნაშენისეული“ პოლიტიკური გადატრიალება გამოაცხადა. შრომისა და მისთვის დამახასიათებელი ეკონომიკური კანონზომიერების ადგილი ლენინიზმში პოლიტიკურმა აქტივობამ დაიკავა. მარქსის „ეკონომიკური დეტერმინიზმი“ იცვლება ლენინის „პოლიტიკური ვოლუნტარიზმით“. პოლიტიკოსია „ისტორიის დემიურგი“.

პოლიტიკის ყოვლისშემძლეობისადმი ამ ბოლშევიკურ რწმენას რუსმა ემიგრანტმა ფილოსოფოსმა ნიკოლაი ბერდიაევმა მოხდენილად უწოდა „პოლიტიკური ალქიმია“.

7. „ხილიაზმი“ და ისტორიის დასასრული

სტოელი ფილოსოფოსი ზენონ ქიტონელი ფილოსოფიას ხეხილის ბაღს ადარებდა, რისი ნაყოფიც ეთიკაა. მარქსის მოძღვრების ასეთ ნაყოფად შეიძლება ეგრეთწოდებული „მეცნიერული კომუნიზმი“ ჩავთვალოთ. თუ კომუნისტური რევოლუციის თეორია ამ ანტიქრისტული „ბიბლიის“ აპოკალიფსური ნაწილია, „მეცნიერული კომუნიზმი“ მისი ხილიასტური ნაწილია და ედრება ბიბლიურ მცნებას ქრისტეს ათასწლოვანი მეუფების შესახებ.

მარქსის ერთერთი მასწავლებელი ჰეგელი განვითარებას ერთგვარ უკანსვლად განმარტავდა: თეზისი უარიყოფა ანტითეზისით, ხოლო ანტითეზისი სინთეზით, რომელიც არსებითად ანტითეზისით გამდიდრებული სინთეზია. აი ამ აზრ-გაგებით, წინსვლა უკანსვლას შეიცავს.

რალაც ამის მსგავსს გვეუბნება მარქსიც. პირველად ადამიანები კომუნიზმში, კერძოდ, პირველყოფილ, პრიმიტიულ ერთობაში ცხოვრობდნენ. წარმოების საშუალებანი ეკუთვნოდა მთელ საზოგადოებას და არა ცალკეულ პირებს. ამიტომ წარმოებული პროდუქციაც თანაბრად

ნანილდებოდა. არ იყვნენ მდიდრები და ღარიბები. შესაბამისად, არ იყო სახელმწიფოს საჭიროება და სავსებით კმაროდა სათემო თვითმმართველობა. ეს იყო, ასე ვთქვათ, ხსენებული ჰეგელისეული ტრიადის თეზისი.

შემდგომში სანარმოო ძალთა განვითარებამ და კერძო საკუთრების წარმოშობამ სათავე დაუდო უთანასწორობას და სახელმწიფოებრივ მმართველობას, რაც შეესაბამებოდა ჰეგელისეულ ანტითეზისს, თეზისის უარყოფას.

ბოლოს კი კომუნისტური რევოლუცია აღკვეთს კერძო საკუთრებას და აღადგენს წარმოების საშუალებებზე ერთიან სახალხო საკუთრებას. წარმოებას ამიერიდან ველარაფერი შეაფერხებს. იქნება პროდუქტების დიდი სიუხვე. თუ პრიმიტიული კომუნიზმის დროს თანასწორობას სიღარიბე განაპირობებდა, ახლა საზოგადოების დიდი სიმდიდრე იქნება თანასწორობის მიზეზი. სახელმწიფო ზედმეტი გახდება და აღსდგება უძველესი სათემო თვითმმართველობა. ისტორია უბრუნდება თავის დასაწყისს – კომუნისტურ საზოგადოებას, ოღონდ ისტორიულად გამდიდრებული სახით.

ასე მეორდება ჰეგელის სამწევროვანი განვითარების სქემა მარქსის მოძღვრებაში. მაგრამ მარქსი საგანგებოდ გახაზავს: კომუნიზმის დადგომის აუცილებლობა ამ სქემით კი არ საბუთდება, არამედ – კაპიტალისტური ეკონომიკის გამოწველილვითი ანალიზით. ამიტომ ეს „ხილიასტური წინასწარმეტყველება“ კი არაა, არამედ „მეცნიერული კომუნიზმია“. ენგელსის თქმისა არ იყოს, „კომუნიზმი უტოპიიდან მეცნერებად იქცა“.

როგორც ვხედავთ, მარქსმა ნანილობრივ შეინარჩუნა ისტორიის ჰეგელისეული გაგება: ადამიანები თვითონვე ჰქმნიან თავიანთ ისტორიას, ოღონდ არა თვითნებურად, თავიანთი ნებით. მათი თანაცხოვრებით იქმნება მათზე მაღლა მდგომი, მათს ნება-სურვილზე ძლიერი კანონზომიერება, რომელიც იკაფავს გზას ადამიანთა ინტერესების ბედუკუღმართ შეხლა-შემოხლაში. ეს კანონზომიერება იდეალისტ ჰეგელს „აბსოლუტური სულის“ თვითშემცნების ზეებუნებრივ გზად ესმის, ხოლო მატერიალისტ

ზურაბ ხასაია. გერმანელი ფილოსოფოსები ისტორიის შესახებ

მარქსს „ცხოვრების რეალური პროცესის“ ჩვეულებრივ, ბუნებრივ წესად.

მარქსი რამდენადმე იმეორებს ჰეგელს იმ მხრივაც, რომ ისტორია მასაც მიაჩნია კაცობრიობის რაღაც უმაღლესი მდგომარეობისკენ მსვლელობად. ეს მდგომარეობაა „ისტორიის მიზანი“. გერმანელ იდეალისტს იგი ესმის აბსოლუტური სულის თვითცნობიერების და, შესაბამისად, „თავისუფლების“ განხორციელებად. მარქსი კი აქაც „ებრაელი მატერიალისტია“. ისტორიის უმაღლესი მდგომარეობა მას მატერიალური დოვლათის სიუხვედ ესმის, „როცა მატერიალური სიკეთეები უწყვეტ ნაკადად იდენს და განხორციელდება დიადი პრინციპი: „თითოეულისგან – უნარის მიხედვით, თითოეულს – მოთხოვნილების მიხედვით!“.

მარქსი არც კი უფიქრდება იმას, რომ „პროდუქტების დიდი სიუხვე“ შეუძლებელია მთელი საზოგადოების მომხმარებლური ორიენტაციის, ანუ სულიერი დაკნინებისა და გაკოტრების გარეშე. ასეთ შემთხვევაში კი დაისადგურებს საყოველთაო სიძულვილი, ანარქია და ომები.

ჰეგელი ფიქრობდა, რომ ისტორიის „დიადი მიზანი“ აუცილებლად განხორციელდება. მაშასადამე, დგება „ისტორიის დასასრული“ და იწყება „პოსტისტორია“. დიდი გერმანელი იდეალისტი ერიდება უკანასკნელის შესახებ მსჯელობას, რადგან ეს უკვე აღარაა ისტორიის ფილოსოფიის საგანი. ისტორია წარსულს ეხება.

ამ მხრივ ენაწყლიანობით არც მარქსი და ენგელსი გამოირჩევიან. ისინი, ემპირიული მასალის უქონლობის გამო, ერიდებოდნენ კომუნისტური საზოგადოების შესახებ დანვრილებით მსჯელობას. ამიტომ გასაგებია, რომ მათი მოძღვრების ეს ნაწილი ბუნდოვანებით გამოირჩევა. აქაც ისტორია მთავრდება, ოღონდ მარქსის ლექსიკა ოდნავ განსხვავებულია: მთავრდება „პრეისტორია“ და იწყება „ახალი, ნამდვილი ისტორია“. მაგრამ დიდ ებრაელს არა აქვს პასუხი კითხვაზე, თუ რა იქნება ამ „ახალი, ნამდვილი ისტორიის“ კონკრეტული შინაარსი. სოლიდური ინგლისური ენციკლოპედიის თხოვნით დანერჩილ სტა-

ტიაში უკვე მოხუცებული ენგელსი კომუნიზმს მოძრაობად განმარტავს, რაც მეტისმეტად აბსტრაქტულია და განმარტებად არც ჩაითვლება.

ერთი რამ ცხადია: ამ „ახალ, ნამდვილ ისტორიაში“ ნინალმდეგობები აღარაა. განვითარების წყარო დაშრეტილი ჩანს. მაშ რაღამ უნდა შთაბეროს სული ისტორიას?

ძნელია, მეტისმეტად ძნელი, თავი და ბოლო მოუნახო და აზრი შეატყო ისეთ თვალუნვდენელ დომხალს, როგორიც „კაცობრიობის ისტორიაა“!

VII. ნეოკანტიანელები ისტორიის შესახებ (ვინდელბანდი და რიკერტი)

1. ისტორიის ფილოსოფია – შემეცნების თეორიის ნაწილი.

კანტის ისტორია გაცილებით ნაკლებად აინტერესებდა, ვიდრე – მათემატიკა და ბუნებისმეტყველება. დიდი მასწავლებლის ამ „ანტიისტორიზმს“ სავსებით იზიარებდნენ ეგრეთწოდებული „მარბურგელი ნეოკანტიანელები“. მაგრამ ამას ვერ ვიტყვით ეგრეთწოდებულ ფრაიბურგელ, ანუ ბადენის სკოლის ნეოკანტიანელებზე.

მათი მამამთავარი ვილჰელმ ვინდელბანდი (1848–1915) საერთოდ გამოირჩეოდა ნეოკანტიანელებს შორის მრავალმხრივი განათლებით, აზრის სიფართოვითა და სიღრმით; კერძოდ, იმითაც, რომ იყო ფილოსოფიისა და კულტურის ბრწყინვალე ისტორიკოსი. ნაწილობრივ ამანაც განაპირობა ისტორიის პრობლემის აქტუალობა ბადენის სკოლაში.

ვინდელბანდის მოწაფემ ჰაინრიხ რიკერტმა (1853–1935) კიდევ უფრო ვრცლად იმსჯელა მასწავლებლის მიერ არსებითად და ზომიერად დასმულ პრობლემებზე.

ნეოკანტიანელები იმთავითვე უარყოფენ ისტორიის,

როგორც რეალურად მიმდინარე პროცესის, ფილოსოფიურ შემეცნებას, ანუ იმას, რასაც ვიკო, ჰერდერი და ჰეგელი აკეთებდნენ. ისტორიის ფილოსოფია ამ სახით არ არსებობს. ფილოსოფიამ უნდა შეიმეცნოს არა თვით ისტორია, არამედ ისტორიის მეცნიერება; კერძოდ, მისი საზღვრები და სპეციფიკა. ამ გზით შემოვა ფილოსოფიაში ისტორიის უზოგადესი, კერძოდ, მისი მეთოდოლოგიური საკითხები.

აქვე ირკვევა, რომ ისტორიის ფილოსოფია თურმე ისტორიის ფილოსოფიური გააზრება კი არაა, არამედ – შემეცნების თეორიის ნაწილი. კანტის ფილოსოფია საერთოდ ხასიათდება შემეცნების თეორიის პირველობით. ბადენის სკოლის ნეოკანტიანელებმა შემეცნების თეორიის თვით შუაგულში მოათავსეს მოძღვრება ისტორიის შესახებ.

მეცხრამეტე საუკუნეში ბუნებისმეტყველება მძლავრად განვითარდა. საბუნებისმეტყველო მეთოდების განზოგადება კარგ ტონად ითვლებოდა. ბუნებისმეტყველების განდიდებისას სიტყვა „ბუნება“ გოეთესებურად კი არ ესმოდათ, არამედ კანტისებურად. გოეთე ბუნებას ბერძნული მნიშვნელობით იაზრებდა – სრულ ქმნილებად. კანტს კი ბუნება ესმოდა განსჯის ფორმალური წესებისა და მიმართებების ერთობლიობად ანუ ცდად. ამიტომ XIX საუკუნის ბუნებისმეტყველების განდიდებაში ჩადებული იყო, ასე ვთქვათ, „ღმერთის სიკედილის“ კარამაზოვული და ნიცშესეული მოტივები.

ამას გულისხმობდა ვინდელბანდი, ხოლო მანამდე ვილჰელმ დილთაი, როცა ბუნებისმეტყველების საზღვრების დადგენას ცდილობდა. მათ ფილოსოფიის და, საერთოდ, ადამიანის სულის გადარჩენა ეწადათ. ეს დაახლოებით იმავე რიგის მოვლენა იყო, რაც კანტის მიერ ცოდნის შემოსაზღვრა რწმენის გადასარჩენად.

2. ბუნებისმეტყველება და გონისმეტყველება

დილთაიმ ბეჯითად გამოიწვნა მეცნიერებანი „ბუნებისმეტყველებად“ და „გონისმეტყველებად“ (die Geisteswissenschaften). მათი მეთოდები სრულიად სხვადასხვააო. დილთაი, არსებითად, კანტიდან ამოდიოდა, ვინც გახაზა ბუნებისა და თავისუფლების სამყაროთა სრული სხვადასხვაობა./ ამ სხვაობით აიხსნებაო, – დილთაიმ, – ბუნებისმეტყველებისა და გონისმეტყველების მეთოდთა არსებობა.

იგივე მოტივაცია რჯიდა ვინდელბანდსაც, როცა საგანგებოდ ჩაულრმავდა ამ საკითხს. დეტალების საგანგებო გარჩევამ ის მიიყვანა დასკვნამდე, რომ ამ ორნაირი მეტყველების საგნობრივი განსხვავება უამრავ სიძნელეს გადაგვყრიდა. ამიტომაც აირჩია სხვა გზა – მეთოდის მიხედვით განასხვავა ისინი. საგანი აკი არც ვიცითო რა არის. ჩვენს ხელთ მეთოდიო და მის შესახებ მსჯელობა სავსებით ხელგვეწიფებო. დიდი მასწავლებლის აზროვნების ტრანსცენდენტალური კულტურაც აქეთკენ მოგვინოდებსო. ასე მივიდა ვინდელბანდი იმ აზრამდე, რომ ბუნებისმეტყველება და გონისმეტყველება განსხვავდებიან არა საგნით, არამედ მეთოდით.

ბუნებისმეტყველი აკვირდება საგნებსა და მოვლენებს შორის მიმართებებს და დაადგენს უკანასკნელთა უცვლელ მნიშვნელობებს, ანუ კანონებს. დიდი შეცდომაა, კანტიანელის ფიქრით, ამ კანონთა თავისთავად არსებობის რწმენა. კანონებს მეცნიერი ადგენს, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, რადგან ის მიმართებათა საერთო მნიშვნელს გამოითვლის. საერთოდ, ამით იცნობა ცნებითი აზროვნება.

ვინდელბანდი და რიკერტი ნომინალიზმით გამოირჩევიან. ცნებები საზოგადო სახელებია. ისინი მრავალგვაროვანი და თვალუწვდენელი სინამდვილის გასამარტივებლადაა მოგონილი. ადამიანი ყურადღებას აღარ აქცევს საგანთა განსხვავებებს და იმახსოვრებს მათ საერთო ნიშ-

ნებს. ასე იქმნება ცნებები და მათი ფართო მოცულობა.

ცნებების შექმნის განსაკუთრებული სახეა კანონის შექმნა. მეცნიერი აზრობლივად უკუაგდება განსხვავებებს მოვლენათა შორის მიმართებებში და მხოლოდ უცვლელ მიმართებას ტოვებს. ეს არის გონების ნომოთეტური (ბერძნ. „კანონდამდგენი“) მუშაობა. შესაბამისად, ბუნებისმეტყველებას ვინდელბანდი ნომოთეტურ მეცნიერებათა კრებულად აცხადებს. საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანი ნომოთეტურია.

ვინდელბანდის ნომინალიზმიდან ბუნებრივად გამომდინარეობს, რომ ცნებების სიმარჯვე და „ქმედუნარიანობა“ მათი შემეცნებითი ღირებულების ხარჯზეა მიღწეული. ცნება არ ეხება თვით საგანს და პირიქით, მისგან განყენების გზითაა მიღებული. მაგრამ საგანი ინდივიდუალურია, მრავალი განსაზღვრების ერთიანობაა. შემეცნებას კი სწორედ ის აინტერესებს ყველაზე უფრო. ამგერად შემეცნება მიპყრობილია არა საგანთა მსგავსებაზე, მათ შორის საერთოზე, არამედ თითოეული საგნის განსხვავებაზე, მის განუმეორებლობაზე.

ასეთ შემეცნებას ვინდელბანდი იდიოგრაფიულს უწოდებს (ბერძნ. „იდიო“ – საკუთარი, კერძო). იდიოგრაფიული შემეცნება ეხება საგნის საკუთარ ბუნებას, ანუ ერთეულ საგანს, ინდივიდუალობას მის განუმეორებლობაში, ერთხელადობაში.

3. ისტორიული შემეცნების სპეციფიკა

რიკერტი დიდად აფასებდა ვინდელბანდის მიერ მეცნიერებათა ასეთ მეთოდოლოგიურ გამიჯვნას. ვინც კარგად ჩაუღრმავდებაო მის ამ დამსახურებას, მას ამავე მიმართულებით ჩატარებულ ჩემთა შრომათა დიდი ნაწილი ზედმეტადაც კი მოეჩვენებაო.

მაგრამ რიკერტი ცდილობს განავითაროს თავისი უშუალო მასწავლებლის აზრი და დააზუსტოს ზოგი რამ. ჩვენთვის კი საინტერესო ამ მხრივ ისაა, რომ ინდივიდუ-

აღლობის შესახებ მეცნიერებას რიკერტი ისტორიას უწოდებს: „ექვს ალარ უნდა ინვევდეს ასეთი მეცნიერების სახელი. ენაში ვპოულობთ ერთადერთ ზედგამოჭრილ სიტყვას მისთვის. ყველაფერს, რაც მოგვითხრობს დროისა და სივრცის განსხვავებულ პუნქტებში მიმდინარე პროცესების შესახებ, ისტორიას ვუწოდებთ ხოლმე და თუკი უნდა იყოს მეცნიერება ასეთ პროცესებზე, მას ისტორიის მეცნიერება უნდა დაერქვას. მუდამ ისტორიას მივმართავთ ხოლმე, როცა ალარ გვაკმაყოფილებს ბუნებისმეტყველება და გვაინტერესებს რაღაც ხილული, ინდივიდუალური, ანუ თვით სინამდვილე. ისტორიასლა ძალუძს შეავსოს ის ხარვეზი, რაც ჩვენს ცოდნაში ბუნებისმეტყველებას დაუტოვებია“ (27, 223).

ფილოსოფიაში ჩახედული მკითხველი მიხვდება, რომ ლაპარაკია ბერძნების მიერ გამიჯნულ „ორ სინამდვილეზე“ – გრძნობადსა და ცნებითზე. დიდი მეტაფიზიკოსები, პარმენიდესა და პლატონის დროიდან მოყოლებული, სინამდვილეს ცნებასთან, აზრთან აიგივებდნენ და, შესაბამისად, გრძნობად სინამდვილეს ერთგვარ მოჩვენებად განიხილავდნენ. ისტორიასაც, ამავე მიზეზით, ფილოსოფოსები ყურადღების ღირსად არ მიიჩნევდნენ.

ნომინალისტ რიკერტისთვის ასეთი მიდგომა მიუღებელია. ის უპირობოდ ესარჩლება გრძნობად სინამდვილეს და ცდილობს „ისტორიის რეაბილიტაციას“. ფილოსოფიამ სწორედ ისტორიული შემეცნების იმედი უნდა იქონიოს. ისტორია უნდა იქცეს, როგორც ვინდელბანდი ამბობდა, „ფილოსოფიის ორგანონად“. ისტორიის ანტიკურმა უგულებელყოფამ დიდად შეუწყო ხელი მათემატიკითა და ბუნებისმეტყველებით დასავლეთის დაინტერესებას და, შესაბამისად, ფილოსოფიის გაკოტრებას, მის „რაციონალისტურ კრიზისს“.

ბუნებისმეტყველება ეხება იმას, რაც თვითონ არსად და არასდროს არ ხდება, მაგრამ რის გამოც ხდება ყველაფერი ყველგან და ყოველთვის. ის ეხება კანონს, რაიც ისტორიის გარეთაა. ისტორია და კანონი არსად არ გადაჰყვეთენ ერთმანეთს. სადაც კანონია, იქ ისტორია

არაა. ხოლო სადაც ისტორიაა, იქ კანონი არაა.

ისტორია, პირიქით, შეისწავლის იმას, რაც სადღაც და რომელიღაც დროს ხდება. ეს თავისთავად ნიშნავს, რომ ისტორიის საგანი უნიკალურია, განუმეორებელია. ისტორიული მოვლენა მხოლოდ ერთხელ ხდება. ამიტომაც ისტორია სიცოცხლით სავსე და, აბსტრაქტულ მეცნიერებათაგან განსხვავებით, იტაცებს ადამიანს. თუ საგნებსა და მოვლენებს შორის მსგავსებას უფრო ვხედავთ, ვიდრე განსხვავებას, ეს ნიშნავს, რომ ვაზროვნებთ ბუნებისმეტყველებით. ხოლო როცა საგნებს შორის განსხვავება უფრო გვეცემა თვალში, ვიდრე მსგავსება, ეს ნიშნავს, რომ ჩვენი შემეცნებითი განწყობა ისტორიულია, ანუ ვაზროვნებთ ისტორიკოსივით.

აქვე იკვეთება კანტიანური „ტრანსცენდენტალიზმის“ ახალი შინაარსი. საგანი, ასე ვთქვათ, არც ბუნებაა, არც ისტორია. როცა მას ვუყურებთ „გენერალიზაციის“ ანუ განზოგადების წესით, მაშინ ის ბუნებად წარმოგვიდგება; ხოლო როცა მას შევხედავთ „ინდივიდუალიზაციის“ წესით, ის ისტორიაა. ამით კანტისა და დილთაის „საგნობრივი დუალიზმი“ იცვლება „მეთოდოლოგიური დუალიზმით“. ბუნება და ისტორია შემეცნებითი მიდგომის ორი სხვადასხვა წესია და არა შემეცნების ორი სხვადასხვა საგანი.

რიკერტმა დიდი ჯაფა გასწია ინდივიდუალობის ცნების დაზუსტებისთვის. მართლაც, ისტორიის საგნად ინდივიდუალურის გამოცხადება უთუოდ მოითხოვს ამ ცნების საგანგებოდ განმარტებას. წმინდა ინდივიდუალურის შესახებ მეცნიერება შეუძლებელია. ამას სწორად ასწავლიდა პლატონი, ხოლო მანამდე – ელეას ფილოსოფოსები.

წმინდა ინდივიდუალობა ბალასტია, რომლის დამუშავება უკვე მეტყველებაშივე იწყება. სიტყვა ზოგადია და მისი გამოყენება უკვე ნიშნავს განზოგადებას, ანუ აზროვნებას. სინამდვილე თვალუწვდენელია და მისი გააზრება შეუძლებელია სუბიექტური გარდაქმნის გარეშე. „თავისი შინაარსით, – ამბობს რიკერტი, – ყოველი მსჯე-

ელობა რაიმეს გამოთქვამს სინამდვილის შესახებ იმით, რომ მნიშვნელოვნად ამარტივებს მას" (26, 17).

განზოგადება ხდება არა მხოლოდ საზოგადო, არამედ თვით საკუთარ სახელებშიც კი. აქაც ყურადღებას აღარ ვაქცევთ საგნის ყოველნამიერ „ჭერაკლიტურ მდინარებას“ და ვეძებთ საგნის გარკვეულ იგივეობას თავის თავთან. მსგავსი აზრობლივი განცენებისა და „გენერალიზაციის“ გარეშე საკუთარი სახელებიც კი არ გვექნებოდა.

მით უფრო გასაგებია, რომ არც ისტორიის მეცნიერება ეხება წმინდა წყლის ინდივიდუალობას. ის ინდივიდუალურის შიგნით თანმიმდევრულად განასხვავებს „ისტორიულს“ „არაისტორიულისგან“ და გაემიჯნება უკანასკნელს. ისტორიული, თავისი წმინდა სახით, მხოლოდ ინდივიდუალურია, მაგრამ ისტორიას არ აინტერესებს წმინდა ინდივიდუალობა. ასეთ შემთხვევაში ის აღარ იქნებოდა მეცნიერება.

ისტორიასაც, ისევე როგორც ბუნებისმეტყველებას, ზოგადობა აინტერესებს. მაგრამ ეს არაა განცენებული, აბსტრაქტული ზოგადი, რომელიც ინდივიდუალურს გამორიცხავს. ეს, ასე ვთქვათ, „ინდივიდუალური ზოგადია“. მას რიკერტი მთელს უწოდებს. „კავშირები, რომელსაც ისტორია შეისწავლის, ისტორიული მთელია და არანაირად – ზოგადი ცნებების სისტემა“ (26, 38).

ეს „მთელი“ ზოგადის კერძო შემთხვევა კი არაა, არამედ ერთხელადი მოვლენა. ამიტომ ის შეისწავლება არა გენერალიზაციის, ანუ განზოგადების, არამედ ინდივიდუალიზაციის გზით. კერძოდ, მას ისტორიკოსი „დაშლის“ აზრისეულ ელემენტებად ისე, რომ თითოეულ ელემენტს განესაზღვროს თავისი ადგილი მთელში.

ამ „ისტორიული მთელის“ კონკრეტული საზრისი პირველად ვინდებლბანდმა განმარტა, როცა ღირებულების ცნება შემოიტანა და საფუძვლად დაუდო ნეოკანტიანურ ფილოსოფიას. „ისტორიული მთელი“, ეს საგანი ისტორიული შემეცნებისა, ღირებულებაზეა დაფუძნებული. ესაა „ელემენტების მიკუთვნებულობა ღირებულებისადმი“. ისტორია ყოველგვარ, რაგინდარა ინდივიდუალობას კი არ

შეისწავლის, არამედ მხოლოდ ისტორიული მნიშვნელობის ინდივიდუალობას; კერძოდ ისეთს, მკაფიო მიმართებაში რომაა ღირებულებასთან.

რიკერტი გვაფრთხილებს, რომ „ღირებულების მიმართ განხილვა“, რაიც ისტორიული შემეცნების ანი და ჰოეა, არ აგვერიოს „პრაქტიკულ შეფასებაში“. „ღირებულების მიმართ განხილვაც“ შეფასებაა, ოღონდ – თეორიული. ისტორიკოსი პრაქტიკულ შეფასებაზე მალა დგას. ის თეორიულად აფასებს. კერძოდ, მას საქმე აქვს არა სუბიექტურ, არამედ ობიექტურ ღირებულებასთან.

ასეთი ღირებულებებისგან იქმნება ისტორიის ცნებები და ისტორიული ინდივიდუალობანი. მაგალითად, გოეთე ისტორიული „ცნება“, რაც ერთი ნამითაც არ გამორიცხავს მის ინდივიდუალობას. პირიქით, კიდევ უფრო გამოკვეთავს ამ უკანასკნელს.

აქვე ირკვევა ისტორიული ინდივიდუალობის ზუსტი შინაარსი. ინდივიდუალობა არის ღირებულებასთან მიმართებით განპირობებული უნიკალობა და განუკვეთლობა. რიკერტი ადარებს ნახშირსა და კოხინურის ალმასს. ნახშირის ინდივიდუალობა მცირეა. მასში ჭარბობს ზოგადი ცნების ეგზემპლარი. ამიტომ ადვილია მისი ჩანაცვლება. მისი ნატეხიც არსებითად იგივეა, რაც მთელი ზოდი. სხვა კოხინურის ალმასის ძვირფასი თვალი. ის თავის გვარეობაში რჩეულია. ამიტომ მას ვერ ჩანაცვლებ. თან მისი გაკვეთა დიდი დანაკლისია. მისი ნაწილი ვერ გაუტოლდება მის მთლიანობას.

ასეთია ისტორიული მნიშვნელობის ინდივიდიც. გოეთე ნიჭის, ხასიათის, გარეგნობის ძვირფასი თავმოყრაა ერთ ინდივიდში. სწორედ ამითაა ის გერმანული კულტურის ისტორიული წარმომადგენელი. მას ვერც რომელიმე სხვა გერმანელით შეცვლი, ვერც რომელსამე ღირსებას ჩამოაჭრი. ეს კოხინურის ალმასის შეცვლა იქნებოდა მისი ნატეხით.

4. ისტორიის ფილოსოფიის კრიზისი და პერსპექტივა

ნათქვამიდან სრულიად გასაგებია, რომ ნეოკანტიანურ ისტორიის ფილოსოფიაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ინდივიდუალობისა და ღირებულების ცნებებს. ისტორია ღირებულებათა ინდივიდუალური განხორციელების პროცესია.

ნეოკანტიანელები საგანგებოდ გახაზავენ ამ პროცესის ტელეოლოგიურ, ანუ მიზნობრივ ხასიათს. როგორც კი ისტორიაში მიზეზების ძებნას დავიწყებთ, მაშინვე ხელიდან გაგვისხლტება საკუთრივ ისტორია და ბუნებისმეტყველების ნაწილად იქცევა. იწყება გზასაცდენილი ლაპარაკი „ისტორიის კანონების“ შესახებ. სწორედ ამ მთავარ შეცდომას ხედავენ ნეოკანტიანელები მეცხრამეტე საუკუნის ისტორიოგრაფიაში, რამაც გააკოტრა და ყოფნა-არყოფნის პრობლემის წინაშე დააყენა ისტორიის ფილოსოფია.

რიკერტი ლაპარაკობს დასავლური ისტორიის ფილოსოფიის განვითარების სამი საფეხურის შესახებ. პირველი საფეხურია დოგმატური ისტორიის ფილოსოფია. მას სათავე დაუდო ქრისტიანულმა სარწმუნოებამ. ბერძნული კულტურა დიახაც გამოირჩეოდა ისტორიული ცნობიერებით, მაგრამ ისტორიული უნივერსუმის ცნება უცხო იყო მისთვის. ეს პრინციპი ქრისტიანობამ შემოიტანა ისტორიულ ცნობიერებაში. ამ პრინციპის თანახმად, კაცობრიობა ერთი მოდგმისაა და ერთი გზით მიემართება. მსოფლიო ისტორია ოდესღაც დაიწყო და საშინელი სამსჯავროთი დასრულდება. ისტორია უნივერსალური კანონზომიერებითაა განსაზღვრული. მას მართავს ღვთის უნივერსალური სამართალი და განგება.

ისტორიის ამ „დოგმატურ“ ფილოსოფიაში რიკერტს მოსწონს ტელეოლოგიზმი, ისტორიის ღრმა ტელეოლოგიური ცნობიერება, მის ნაკლად კი მიაჩნია „ადამიანური ფაქტორის“ სრული უგულებელყოფა. ადამიანი აქ ისევე უძლურია ღვთის განგებასთან, როგორც წარმართი – ბე-

დისწერის წინაშე. ისტორიის ასეთი გაგება იწვევს ნებისყოფის დადამბლავებას და, რაც მთავარია, ვერ აგვიხსნის სუბიექტის აქტივობის, მისი თავისუფალი მოღვაწეობის აშკარა ისტორიულ ფაქტებს.

ისტორიის დოგმატური ფილოსოფიის რღვევა დასავლეთში, როგორც რიკერტი ფიქრობს, მოჰყვა კოსმოსის შესახებ წარმოდგენის ძირფესვიანად შეცვლას ახალი დროის გარიჟრაჟზე. ამ რევოლუციის ობერტონად რიკერტი ასახელებს ჯორდანო ბრუნოს მოძღვრებას სამყაროს უსასრულობის შესახებ. ამით სამყაროს უნივერსალურ კანონზომიერებას ნიადაგი გამოეცალა. ის შეცვალა „ადგილობრივი მნიშვნელობის“ კანონთა ფორმალურმა ერთობლიობამ. „მსოფლიო ისტორიამ დაჰკარგა მნიშვნელობა, დედამიწამ – ძველი ელვარე ინდივიდუალობა. ის გადაიქცა გვარეობითი ცნების ეგზემპლარად. მასზე მომხდარ ინდივიდუალურ ამბებს მოაკლდა განუმეორებლობის, უნიკალურობის ხიბლი“ (26, 129–130). ისტორიის ფილოსოფიას დაუდგა მეორე, კერძოდ, სკეპტიციზმის ხანა.

მესამე, „კრიტიციზმის“ ხანა, გერმანელი ფილოსოფოსის თქმით, კანტიდან იწყება. კანტმა თავისი „კოპერნიკისებური გადატრიალებით“ ერთბაშად დაამსხვრია ბრუნოდან მომდინარე ნატურალიზმის კერპი. ადამიანი უკვე ბუნების და მისი კანონების ნაწილი კი აღარაა, არამედ – ავტორი, შემოქმედი. მართალია, მის მიერ შექმნილი ბუნება უმნიშვნელოა თავისთავადი ნივთის გაუსაზღვრელობის პირობებში, მაგრამ ეს არაა მთავარი. ადამიანი უსასრულოდ მაღლა დგას ბუნებაზე თავისი. „თავისუფალი მიზეზობრიობით“, პრაქტიკული გონების პირველობით. ის თვითონვე უდგენს თავის თავს ზნეობრივ კანონს უმაღლეს მოვალეობად და მიზნად.

ვინდელბანდ-რიკერტის ღირებულების თეორია კანტის პრაქტიკული ფილოსოფიის თარგმნა გამოჭრილი. ამ თეორიის ანი და ჰოე გამოითქმება ცნობილი ნეოკანტიანური ნაკვესით: „ღირებულება არ არსებობს, მაგრამ მნიშვნელობს!“. არ არსებობს, რადგან ღირებულება არაა ფაქტობრივი, რეალური სამყაროს ნაწილი და, მაშასადამე,

მას არ ძალუძს მიზეზად ყოფნა, ძალის გადაცემა და მოქმედების გამოწვევა. მაგრამ ის მნიშვნელობს, რადგან ადამიანისთვის სწორედ მიზანს აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა. სწორედ მიზანია ადამიანის ყველა ქცევის საბოლოო საზრისი და „უძრავი მამოძრავებელი“; მხოლოდ მიზნიდან ამოიკითხება ქცევის რაობა.

როგორც ვხედავთ, ნეოკანტიანელები ინარჩუნებენ ქრისტიანულ ტელეოლოგიზმს ისტორიაში. მათ ისტორია მიაჩნიათ ღირებულების, არსებობის ამ უღრმესი საზრისის, განხორციელების პროცესად. მაგრამ ისინი არ ეთანხმებიან ამ ტელეოლოგიზმს იმ მხრივ, რომ უარყოფენ მიზნის მეტაფიზიკურ, ღვთიურ დადგენილ მნიშვნელობას. მიზანს ადამიანი ადგენს ავტონომიურად, თავისუფლად.

ნეოკანტიანელთა ისტორიის ფილოსოფიის მთელი სპეციფიკა კარგად იკვეთება ჰეგელთან მათი შედარების დროს. ისინი აღნიშნავდნენ ჰეგელის ტელეოლოგიზმის სიდიადეს და, ამავე დროს, ცდილობდნენ ამ ტელეოლოგიზმის განთავისუფლებას „დოგმატიზმისა და მეტაფიზიკისგან“. ჰეგელი მათ მიაჩნდათ კანტის მოწაფედ, რომელმაც, რომანტიული სულისკვეთების გამო, ზომიერება ვერ შეინარჩუნა და ნაწილობრივ დაუბრუნდა კანტამდელ დოგმატიზმს და მეტაფიზიკას.

ვინდელბანდმა და რიკერტმა თვითონ იკისრეს თანმიმდევრულად კრიტიკული ისტორიის ფილოსოფიის აგება. ამისთვის კანტმა, როგორც თვითონ ფიქრობდნენ, ვერ მოიცალა, მაგრამ სამაგიეროდ გზა გაჭრა ახალი ტიპის ისტორიის ფილოსოფიისკენ – ერთი დაკვრით მოიცილა ნატურალიზმის კერპი და განმინდა ნიადაგი ნამდვილი, „კრიტიკული ტელეოლოგიზმის“ დასამკვიდრებლად ისტორიაში.

ასეთმა მიდგომამ ისტორიის ფილოსოფიაში არაერთი საინტერესო შედეგი მოიტანა. მათ შორის მთავარია განუმეორებლობის მნიშვნელობის ხაზგასმა ისტორიისთვის. უნიკალურისა და ერთხელადის მნიშვნელობა ისტორიისთვის არავის უგრძნია ვინდელბანდისა და რიკერტის დარად, მათსავით ძლიერად და ცხოვლად. ამით გამოიკვეთა

ბუნებისმეტყველებისგან ისტორიის დამოუკიდებლობის იდეა, რამაც ხელი შეუწყო ისტორიული შემეცნების დამოუკიდებელი მეთოდის დამუშავებასა და დახვეწას.

ამბოზენ, ნაკლოვანებანი ღირსებათა გაგრძელებააო. ისტორიის საგნის ძიებისას ნეოკანტიანელები ისე გაიტაცა მოვლენათა ინდივიდუალურმა მხარემ, რომ მოვლენათა არანაკლებ საინტერესო მეორე მხარე – განმეორებადობა დაზარალდა. ისტორია ახალ-ახალი ამბებია, მაგრამ ეს ნაირ-ნაირობა რალაც უცვლელის და განმეორებადის სამოსელია. „სხვა, მაგრამ იგივე!“ –ო, დამცინავად შენიშნავდა შოპენჰაუერი ისტორიის სიახლეთა გამო და მას ამაში უნდა დავეთანხმოთ.

1945 წლის გაზაფხულზე მოკავშირეთა ტრიუმფული შესვლა ბერლინში და ძლევის დროშის აღმართვა რაიხსტაგის თავზე მართლაც უნდა აღინეროს მხოლოდ ერთხელ მომხდარ, უნიკალურ ამბად. ეს ამბევნებს ისტორიას. მეტიც, სწორედ ესაა ისტორია. მაგრამ იმის შენიშვნაც, რომ ამ ტრაგიკულ ამბავში გამოჰკრთის კიაქსარისა და ნაბუქოდონოსორის ასეთივე ტრიუმფით შესვლა ცეცხლმოდებულ ნინევიასში 2500 წლის წინათ, არანაკლებ დაამბევნებს ისტორიულ თხრობას. შეიძლება ეს არაა ისტორია, მაგრამ არის ისტორიის ფილოსოფია.

ნაღდია ისტორიკოსი, ვინც მძლავრად გრძნობს იულიუს კეისრის მიერ რუბიკონის გადალახვის ერთხელადობას. მაგრამ იმავე ისტორიკოსს არაფერს დაუშავებს, თუ იქვე გაახსენდება, ვთქვათ, ნაპოლეონის მოულოდნელი მობრუნება ეგვიპტიდან. მას უნდა ახსოვდეს, რომ „ისტორია მეორდება!“. ეს ისტორიულ შემეცნებას მხოლოდ სიღრმეს და სიმძლავრეს შეჰმატებდა

ვფიქრობთ, ნეოკანტიანელებს ნაკლებად იზიდავდათ მეტაფიზიკა, რის გამოც განმეორების მეტაფიზიკურ მნიშვნელობას ვერ წვდებოდნენ და ის ბუნებისმეტყველების ცნება ეგონათ.

მათ კარგად დაიმახსოვრეს ისტორიული სიბრძნე, რომ ისტორია ჭკუას ვერ ასწავლის. მაგრამ მათ გამორჩათ ნაკვეთის შეფარული ნაწილი: ისტორია ჭკუას ვერ ასწავლის

ზურაბ ხასაია. გერმანელი ფილოსოფოსები ისტორიის შესახებ
უჭკუოს, მაგრამ დიახაც ასწავლის ჭკვიანს, ვისაც „ყურნი
ასხია სმენად“.

VIII. „ისტორიზმის“ კრიტიკა ნიჭუნს მიერ

„იმდენი ცოდნა გაქვთ დაგროვილი, რომ ცაში აფრენა აღარ შეგიძლიათ; ისე დამძიმდით, რომ ფრთებს თავისუფლად ვეღარა შლით. ჩასჭიდებიხართ რალაც უფასურ საგნებს, რანიც საბოლოოდ საპყრობილედ და ბორკილად გექცევით!

ეს საგნები საშიშია თქვენთვის. ყოველგვარი სიტყვა, თეორია და მოძღვრება სულს გიფორიაქებთ. მათ გამო ვერ აღწევთ აზრის სინათლეს.

უკუაგდეთ ყველა შეგონება და განსჯა. შეხედეთ ცხოვრებას ბავშვის თვალებით და ხელახლა დაიბადებით!

ო შ ო

1. სიცოცხლე და ისტორია

მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში მკვეთრად გამოიკვეთა დასავლური კულტურის კრიზისის ნიშნები; იმ კულტურისა, რომელიც ჩაისახა აღორძინებისა და რეფორმაციის ხანაში, ხოლო განსაკუთრებით აღზევდა განმანათლებლობის უამს.

ამ კრიზისის პირველი წინასწარმეტყველი, ალბათ, პასკალი იყო. უფრო მწყობრად ის გააცნობიერეს მეცხრამეტე საუკუნის დამდეგის რომანტიკოსებმა; განსაკუთრებით კი შოპენჰაუერმა. მაგრამ ეს კრიზისი ყველაზე ფერადოვნად და პირდაპირ რელიგიური ალტყინებით

გამოხატა გერმანელმა მოაზროვნემ ფრიდრიხ ნიცშემ.

ნიცშე დაიბადა 1844 წელს გერმანიის პატარა ქალაქ ლიუტცენში. სწავლობდა ფორტას სახელგანთქმულ სკოლაში, სადაც უსწავლიათ კლოპშტოკს, ფიხტეს, შლე-გელს, რანკეს.

„Schtunn und drang“-ის თაობის მსგავსად, ბავშვობიდანვე შეიპყრო ანტიკურობის სიყვარულმა, რაც მისი ცნობილი მასწავლებლის, რიჩლის დამსახურებაც იყო. აღნიშნულმა სიყვარულმა ხელი შეუწყო ქრისტეს მოძღვრებასთან და, საერთოდ, ქრისტიანულ კულტურასთან მის დაპირისპირებას. ეჭვები ამ მოძღვრების მიმართ კიდევ უფრო გააღრმავა შოპენჰაუერის მთავარი ნაწარმოების გაცნობამ.

1869 წლიდან ნიცშე ბაზელის უნივერსიტეტის კლასიკური ფილოლოგიის პროფესორია. ბაზელშივე დაუახლოვდა რიხარდ ვაგნერს. დიდ კომპოზიტორთან ურთიერთობამ განსაკუთრებული როლი ითამაშა მისი მოძღვრების ჩამოყალიბებაში. ათი წლის შემდეგ ავადმყოფობის გამო გამოეთხოვა აკადემიურ მოღვაწეობას.

1889 წელს სულიერად დაავადდა.

გარდაიცვალა 1900 წელს.

მისი მთავარი ნაშრომებია: „ასე ამბობდა ზარატუსტრა“, „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“, „სიკეთისა და ბოროტების მიღმა“, „მორალის გენეალოგია“...

თუ ნეოკანტიანელებმა ისტორიის ფილოსოფია შემეცნების თეორიის ნაწილად აქციეს, ნიცშე ისტორიის ფილოსოფიას ადამიანის შესახებ მოძღვრების ნაწილად წარმოგვიდგენს.

ეს მოძღვრება კი ნიცშესთან ფრიად თავისებურია. ნიცშე კატეგორიულად გაემიჯნება ცნებებით აზროვნების აკადემიურ სტილს და უპირატესობას ანიჭებს სახეებით აზროვნებას. ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემა მისთვის, უპირველეს ყოვლისა, მძაფრი განცდის საგანია. ასეთი განცდა კი, ცხადია, მხატვრული სახეებით უფრო გადმოიცემა, ვიდრე ცნებებით.

ადამიანის პრობლემის მძაფრი განცდა, ძალიან

მოკლედ, იმაში მდგომარეობდა, რომ ნიცშე სიყმანვილიდან სიკვდილამდე დარწმუნებული იყო დასავლეთელი ადამიანის სულიერ დაცემაში. მან, ისევე როგორც მისმა სულიერმა პაპამ რუსომ, შვეიცარიის ალპებში მტკივნეულად იგრძნო ცივილიზაციის მსახვრალი გავლენა ადამიანზე.

ის, გარკვეული აზრით, რუსოსნაირი რომანტიკოსი იყო და მასავით სწამდა „კეთილშობილი ველურისა“; სწამდა, რომ შორეული წარსულის ადამიანი ბევრად ჯანსაღი იყო თანამედროვე ევროპელთან შედარებით. ეს უკანასკნელი მას სწეულად მიაჩნდა და მის განკურნებას ჰქადაგებდა ქრისტიანულ ვნებით.

დავრდომილის აღდგენა, „ლაზარეს გაცოცხლება“ იყო მისი ცხოვრების მიზანი და მისი ნაწარმოებების მთავარი მოტივი. მან, რუსოს მსგავსად, „ახალი სახარების“ შექმნა იკისრა და, მისგან განსხვავებით, სტილსაც კი დაესესხა სახარებას.

ეს მცდელობა აშკარად ეტყობა მეტადრე „ზარატუსტრას“. პარადოქსი კი ის იყო, რომ სახარების სტილით დაწერილ მოძღვრებაში გადმოცემული იყო სახარების სრულიად საწინააღმდეგო შინაარსი. ნიცშეს დასავლეთელი ადამიანის სულიერი დაკნინების ერთერთ მთავარ მიზეზად ქრისტეს მოძღვრება მიაჩნდა. მაშასადამე, ზარატუსტრას ახალი სახარება სრულიად ეწინააღმდეგებოდა მახარობელთა მიერ გადმოცემულ ქრისტეს სიტყვასა და მცნებას.

დასწეულებული ევროპული კულტურისთვის ნიცშეს მიერ დასმული სკანდალური დიაგნოზი მრავალწახნაგოვანია. ერთერთი წახნაგი ისტორიულია. ესე იგი, ამ დასწეულებას ნიცშე განიხილავს ისტორიასთან ევროპელის დამოკიდებულების კუთხით.

თუ აქედან შევხედავთ, დასავლური კულტურის სწეულებას ერთი სახელი აქვს – ისტორიზმი. ნიცშე ფიქრობს დასავლური კულტურის განკურნებას ამ სენისგან – ისტორიზმიდან. როგორ ესმის ნიცშეს ისტორიზმი?

ძალიან მოკლედ რომ ვთქვათ, ეს არის წარსულის

შემეცნება. ახალი დროის გარიჟრაჟიდან დასავლური მეცნიერება ხარბად გადანვდა ქვეყნიერებას ყველა მიმართულებით. ყოველი საგანი ჩაითვალა თანდათანობითი ჩამოყალიბების შედეგად, ანუ ისტორიის ნაყოფად. ამიტომ ისტორიული შემეცნება ყურადღების შუაგულში მოექცა. წინ წასასვლელად ადამიანმა დიდი ყურადღებით მოიხედა უკან. მოკლედ, ესაა ისტორიისთვის დიდი მნიშვნელობის მინიჭება, ანუ ისტორიზმი.

მყისვე იბადება კითხვა: განა ამაში რა უნდა იყოს ცუდი? ჩვენ ილია ჭავჭავაძე გაგვახსენდება, ვინც, პირიქით, ისტორიული ცოდნის ნაკლებობას, ისტორიისადმი უგრძნობლობას გვისაყვედურებდა და, მაშასადამე, „ისტორიზმისკენ“ მოგვინოვებდა. ერის გადაგვარების, წახედნის და დასნეულების მიზეზად ის ისტორიული მეხსიერების მოჩლუნგებას და განყვეტას ფიქრობდა.

ამასვე ვხედავთ მეოცე საუკუნის ყირგიზი მწერლის ჩინგიზ აითმათოვის რომანში „და დღე იყო უფრო გრძელი წუთისოფელზე“. იქ ადამიანის, კერძოდ, ჩვენს დროში ჩასახული ახალი კულტურის, ავადმყოფობად მიჩნეულია „ანტიისტორიზმი“ – წარსულის, საკუთარი ფესვების დავიწყება.

მწერალი ასეთ ადამიანად გვიხატავს ქალაქის ერთ-ერთ ფუნქციონერ მოხელეს საბითუმანს, ვინც უძველესი მონღოლური იმპერიალისტური წარმონაქმნის, მანქურთის ნაყარ ყლორტად მიაჩნია.

მონღოლები, თქმულების თანახმად, თურმე, დაპყრობილ ხალხშივე ეძებდნენ მთავარ დასაყრდენს და ამისთვის ასეთ ხერხს მიმართავდნენ: დაპყრობილი ხალხის ფიზიკურად წარმოსადგე მამაკაცს დაატყვევებდნენ, თავს გადაპარსავდნენ, თავზე აქლემის ტყავს ჩამოაცმევდნენ და დაანებებდნენ; მერე უდაბნოს მცხუნვარე მზეზე დააგდებდნენ.

ტყავის ბუსუსები თავის ქალაში აღწევდა საშინელი ტკივილით. სიცხისგან და ტკივილისგან გამწარებულ ადამიანს, თურმე, წარსული ავიწყდებოდა და იქცეოდა ეგრეთწოდებულ მანქურთად. მისი განკურნება ხსენებულ

ტყავის მოცილებითლა შეიძლებოდა. ეს კი იმდენად მტკივნეული იყო, რომ ადამიანი ვერ გაუძლებდა. მისთვის უმჯობესი იყო უწარსულო დროში ცხოვრება.

უწარსულო მანქურთი ველარ სცნობდა საკუთარ დედასაც კი, ბრმად ემორჩილებოდა მბრძანებელს და არაადამიანური სისასტიკით ასრულებდა დამპყრობლის ბრძანებებს. ამით მონღოლებმა, თქმულების თანახმად, შეჰქმნეს რობოტის პირველი ნიმუში, რომლის მთავარი თვისება ისტორიული მეხსიერების არქონა იყო.

ნიცშე, ცხადია, ისტორიულ მეხსიერებას, ისტორიის ცოდნას არ უარყოფს. ის გადაჭარბებული ისტორიულობის წინააღმდეგია და ზომიერებას მოითხოვს. ამიტომაც იმონებებს გოეთეს სიტყვებს, რაიც ვაიმარელმა „ოლიმპიელმა“ შილერს მისწერა: „მძულს ყველაფერი, რაც მხოლოდ ჭკუას ასწავლის და არ კი აფართოებს, უშუალოდ არ აცოცხლებს ჩემს მოქმედებას.“ (16, გვ. 176).

წარსულის შემეცნება თვითმიზნად არ უნდა იქცეს. ის უნდა იყოს საშუალება ცხოვრების წინსვლისთვის, მომავლის შესაქმნელად. შემეცნება უნდა ემსახურებოდეს სიცოცხლეს.

გვახსოვს, ზუსტად ამავე აზრს გამოხატავდა ილია ჭავჭავაძის სიტყვები:

„მოვიკლათ წარსულ დროებზე დარდი,
ჩვენ უნდა ვსდიოთ ახლა სხვა ვარსკვლავს,
ჩვენ უნდა ჩვენი ვშვათ მყოობადი,
ჩვენ უნდა მივცეთ მომავალი ხალხს.“

ასეა, ნიცშე ისტორიის კრიტიკისას იმას გულისხმობს, რომ თვითმიზნური ისტორია, „განათლება განათლებისთვის“ აფერხებს სიცოცხლის ბუნებრივ, ჯანსაღ განვითარებას.

ამას უკავშირდება შემეცნების ცნობილი ნიცშეანური კრიტიკა, მისი უარყოფითად შეფასება. თუ დასავლეთის რაციონალისტური კულტურა შემეცნებას მხოლოდ დადებითად აფასებს, ნიცშე მის უარყოფით მხარე-

ბს წამოსწევს წინ. სიცოცხლის ჯანსაღი განვითარება მოითხოვს არა შემეცნებას, არამედ, პირიქით, თავისებურ დავიწყებას. სიცოცხლე წინ მიდის, რის გამოც საჭიროა წარსულის ნაწილობრივ დავიწყება, „არაისტორიულობა“. ეს ბუნების ბრძნული წესია, რასაც ეყუდება ცხოველის უზრუნველი სიმშვიდე.

ადამიანს კი სიცოცხლეს უმწარებს წარსულის ხსოვნა, „ისტორიულობა“. ის ადრე ემშვიდობება ბავშვობას, რაიც დაჯილდოებულია ანმყოთი ტკბობის ნიჭით. ბავშვი ჯერ კიდევ ახლოსაა ცხოველთან. მას არ იზიდავს წარსული, რის გამოც ცხოველური უზრუნველობა და სიმშვიდე აღბეჭდვია სახეზე.

მოწიფულობას მოაქვს წარსულის გამახვილებული ცნობიერება, ისტორიული ცნობიერება. ადამიანი ჰკარგავს ბედნიერების განცდის უნარს. მან არ იცის ბედნიერება და ვერც სხვას განაცდევინებს. უკიდურეს შემთხვევაში, წარსულის გამახვილებული ხსოვნა ასუსტებს ანმყოს ნამდვილობას. არსებობა იქცევა ქმნადობის შეუჩერებელ, დაუდგრომელ ნაკადად.

ასეთი ადამიანი შინაგანად დაიშლებოდა, მისი ნებისყოფა დადამბლავდებოდა. ადამიანს თითის განძრევაც დაეზარებოდა. „ყოველსავე მოქმედებას სჭირდება დავიწყება, როგორც სიცოცხლეს სჭირდება ნათელთან ერთად ბნელიც. მხოლოდღა ისტორიული ყოფნის მსურველი იმ ადამიანს დაემგვანებოდა, ვინც იძულებულია თავი შეიკავოს დაძინებისგან; ანდა ცხოველს, ვისთვისაც მიუსჯიათ ისევ და ისევ ცოხნოს ერთი და ზგივე.“ (24, 162). ეს კი ერთნაირად დალუპავდა როგორც ცალკეულ ადამიანს, ისე ხალხსა და კულტურას.

ქმნადობის ამ ისტორიული ნაკადისგან ბუნებას იცავს პლასტიური გენია. ჩვენც იგივე უნდა დავუპირისპიროთ გადაჭარბებულ ისტორიულ ცნობიერებას. მისი წყალობით, სიცოცხლე გაემიჯნება უსაზღვრო წარსულს და ჰქმნის გარკვეულ თვალსაწიერს, ჯავშანივით მოირგებს მას და იცავს თავის სიმყარეს ქმნადობის უსახო წიაღში.

ცოცხალს დავიწყებაც ისევე სჭირდება, როგორც გახ-

სენება. ცნობიერებას ისევე სჭირდება არაისტორიულობა, როგორც ისტორიულობა. „ისტორიულობა და არაისტორიულობა ერთნაირად აუცილებელია ცალკეული ადამიანის, ხალხის და კულტურის ჯანმრთელობისთვის.“ (24, 164).

ნიცშე სიცოცხლის ფილოსოფოსია. ის არაისტორიულობას უპირატესობასაც კი ანიჭებს ისტორიულობასთან შედარებით. დავიწყების უნარი უფრო მკვიდრი და ძირძველია ბუნებაში. იგია საძირკველი, რაზეც შეიძლება დაშენდეს რაღაც სწორი, ჯანსაღი და დიადი. არაისტორიულობა ატმოსფეროსა ჰგავს, რაშიც ხარობს სიცოცხლე. ადამიანის შემოქმედება მხოლოდ მის ნისლიან ზოლშია შესაძლებელი.

წარსულის ეს დავიწყება თავისებური უსამართლობაა. ნიცშე იხსენებს გოეთეს ნაკვესს: „ყოველი შემოქმედი უსინდისოა უთუოდ!“. ვერაფერს შევქმნით ხეირიანს, თუ სხვა ყველაფერი არ დავივიწყეთ. სიცოცხლე სასტიკი და უსამართლოა, მაგრამ ყოველივე ამას გადასწონის და გამოისყიდის ახლის ქმნის ერთადერთი სამართლიანი უფლება.

„ამადაც უყვარს ყოველ ოსტატს თავისი ქმნილება ბევრად უფრო მეტად, ვიდრე ქმნილება იმსახურებს ამას. აქ სიყვარულის ისეთი სიჭარბეა, რასაც არ იმსახურებს არც ერთი ქმნილება ადამიანისა, რაოდენ ფასდაუდებელიც უნდა იყოს იგი.“ (24, 165).

ისტორია, კერძოდ, ისტორიული განათლება, ნიცშეს სწავლებით, საზიანოა, როცა ის მოწყდება „სიცოცხლის ხეს“ და ერთგვარ თვითმიზნად გადაიქცევა. მაგრამ ის სასარგებლოა, როცა ემსახურება სიცოცხლეს, ადამიანის ჯანსაღ შემოქმედებას და თავისუფლებას.

2. ისტორიის ნაირსახეობანი

ამგვარი ისტორიის სამ ნაირსახეობას გაარჩევს ნიცშე: მონუმენტურს, ანტიკვარულს, კრიტიკულს.

მონუმენტური ისტორია დიადი სახეებით და ნიმუშებითაა შთაგონებული. მას ჰქმნის გმირული სული, რომელსაც ვერ უპოვნია ანინდელ დროში ღირსეული საყრდენი ძალა და წარსულში ეძებს მას.

ნიცშე იმონმებს გოეთეს: თანამედროვეობა ისე მწირიაო, რომ პოეტი აქ ვეღარ პოულობსო მისთვის საჭირო სახეებს. ამავე მოსაზრებით მიაჩნდაო პოლიბიუსს პოლიტიკური ისტორია ნამდვილ სკოლად, სადაც შეიძლება ვისწავლოთ სახელმწიფოს მართვა, და საუკეთესო მასწავლებლად, რომელიც გეშველის ტანჯვათა ვაჟკაცურად გადატანაში უარესი მაგალითების შეხსენებით.

ეს ის ისტორია როდია, რაიც თავს გვანონებს მეტისმეტი, წვრილმანი სიზუსტით და აფთიაქური აწონ-დაწონვით. ასეთი მიდგომა ავადსახსენებელი „ისტორიზმი“ იქნებოდა. ეს შეგვაძულებდა ისტორიას და გვაიძულებდა მისგან განდგომას, როგორც ეს შოპენჰაუერთან ხდება.

მონუმენტურ ისტორიაში ნიცშე გულისხმობს არა იმდენად მეცნიერულ, რამდენადაც პოეტურ ისტორიას; დაახლოებით, იმას, რასაც ქართველი მკითხველი იცნობს ილია ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლის, იაკობ გოგებაშვილის ისტორიული პოემების და მოთხრობების სახით. მონუმენტური ისტორიის ნიმუშად ჩათვლიდა ნიცშე კონსტანტინე გამსახურდიას „დიდოსტატის მარჯვენას“ და მისსავე ოთხნიგნედს „დავით აღმაშენებელი“.

მონუმენტურ ისტორიას ჰკვებავს გარკვეული ისტორიული პარადიგმა: ისტორიას ჰქმნის სულის სიდიადე, რაც ისტორიულად მეორდება ხოლმე. ერთხელ მომხდარი, ისევ შეიძლება მოხდეს.

ეს პარადიგმა ეწინააღმდეგება ნეოკანტიანურ სულისკვეთებას და უახლოვდება ჰეგელისას. თერსიტეს ჰომერული გაროზგვის შეფასებაში ნიცშე სრულიად დაეთანხმებოდა ჰეგელს. სულმოკლე ადამიანები წინ ეღობებიან სიდიადეს და ცდილობენ ისტორიის განმენდას მისგან: „ბრიყვული ჩვევები, ყოველივე წვრილმანი და მდაბალი, ასე რომ დაუპყრიათ მსოფლიოს ყოველი კუთხე-კუნჭული

და მიწიერ ბურჟუაზიით დაუფარავთ ყოველივე დიადი, წინ ელობება, ფეხებში ებლანდება უკვდავებისკენ მიმავალ სიდიადეს; უხერგავს გზებს, უბნებს გზა-კვალს და მახრჩობელა შმორის სუნს აყენებს გარშემო.“ (24, 170).

ეს სიტყვები თითქოს ჩვენი დროის გამოა დანერგილი. ჯონ ლოკის ისტორიული სკოლა თავიდანვე ამრეზით უყურებდა „სულის სიდიადეს“ და მასში „ადამიანის უფლებათა ხელყოფას“ ხედავდა. ფროიდმა კი დიდი მეცნიერული მასალა მიაწოდა ამ სკოლას დიდი პიროვნების დასამცირებლად, მის „ავადმყოფურ აშლილობათა“ საბუთად.

ამ საბუთებით აღჭურვილ თანამედროვე ლიბერალს ისტორიის მთავარ უბედურებად, წყლის ამამღვრევლად დიდი პიროვნება მიაჩნია. უკანასკნელნი ხელს უშლიან ადამიანს საქმიანობაში, გართობაში, ახალ, „დასავლურ თათქარიძეობაში“.

ნიცშე მათ წინააღმდეგ ასწავლის, რომ საძაგელია თავის თავზე მზრუნველი, საკუთარ თავს ჩაბლაუჭებული სიცოცხლე. „მისი სიცოცხლეა მშვენიერი, ვინც არ ჩაბლაუჭებია მას.“ (24, 170).

ნიცშეს არ ავიწყდება მონუმენტური ისტორიის მეორე მხარე. სიდიადით აღტყინებულ ისტორიკოსს უჭირს ზომიერების დაცვა და სურვილი სინამდვილეში ერევა. ის მიდრეკილია იქითკენ, რომ უგულვებელჰყოს განსხვავებანი და გამოჰკვეთოს მსგავსება, განმეორება.

ამით ისტორიას ემუქრება ერთგვარი დამახინჯება, შელამაზება და გამონაგონთან აღრევა. წარსულის უდიდესი ნაწილი უყურადღებოდ რჩება. მის მოსაწყენ, ნაცრისფერ ფონზე აღიმართება ცალკეული შეფერადებული ფაქტები. ეს ხელს უწყობს ფანატიზმის აღმოცენებასა და გაღვივებას, რაც უდიდეს უბედურებათა მიზეზი ხდება.

ამგვარი „მონუმენტალიზმის“ წინააღმდეგ ნიცშეს მთავარი არგუმენტი მაინც ისაა, რომ იგი აფერხებს სიცოცხლეს, შემოქმედებას. გმირული სულის ადამიანთა მიერ გმირობის წასაქეზებლად შექმნილ მონუმენტურ ფიქციებს სულმოკლე ადამიანები, სწორედ პირიქით, გმირობის და შემოქმედების, თავისუფალი სიცოცხლის წი-

ნააღმდეგ გამოიყენებენ. ამ ფიქციებს ისინი უმაღლეს ნიმუშებად დასახავენ და ახლის ქმნას, შემოქმედებას მკრეხელობად გამოაცხადებენ: „მათ არ სურთ შეიქმნას რაიმე დიადი. ამისთვის გამზადებული აქვთ ფრაზა: შეხედეთ, დიადი უკვე შექმნილია! სინამდვილეში კი მათ ისევე ნაკლებად ესმით უკვე არსებული შედეგრი, როგორც ის, რაც ახლა იქმნება. ამას მონმობს მთელი მათი ცხოვრება. მონუმენტური ისტორია ის მასკარადული კოსტუმია, რაშიც ისინი მალავენ სიძულვილს მათი თანამედროვე დიდი ადამიანებისადმი. ხოლო ამას ასაღებენ წარსულის დიდი ადამიანებისადმი თაყვანისცემად... მათი დევიზი ისაა, რომ მკედრებს დაამარხვინონ ცოცხლები.“ (24, 173-174).

ასეა; თუ ზომიერებას არ დავიცავთ, მონუმენტური ისტორიის ცოცხალი ხე სარეველად გადაგვარდება და სიცოცხლის ჯანსაღ ხარებას შეაფერხებს.

ისტორიისადმი მეორე, უფრო გავრცელებული დამოკიდებულებაა ის, რასაც ნიცშე ანტიკვარულ ისტორიას უწოდებს. ამ შემთხვევაში ადამიანი თაყვანსა სცემს წარსულს, საიდანაც ის მოდის; მზრუნველი ხელით დაჰფოფინებს სიძველეებს, რის წიაღშიც გაჩნდა და ჩამოყალიბდა; სიყვარულით ელოლიავენ მათ და მომდევნო თაობებსაც გადასცემს ამ სიყვარულს. ამ ისტორიული გრძნობით და მოქმედებით ემსახურება ის სიცოცხლეს.

ცალკეული ადამიანის სიცოცხლეს, ისტორიის თვალუწვდენელ ქაოსში გადავარდნილს, ამ დროს ამაგრებს საკუთარ ფესვებთან კავშირი. ადამიანის მყიფე ინდივიდუალობა მოდგმის ნაწილად ქცეულა, გვარეობის გენიას შერევია და შერწყმია. ამაშია ანტიკვარული ისტორიის დიდი საიდუმლო და ძალა. მისი წყალობით, ადამიანს თავისი ცუდი ურჩევნია სხვის კარგს.

ნიცშე იმონებს ანტიკური ისტორიის დიდ გერმანელ მკვლევარს ნიბურს, ვისაც, თურმე, დიდ შვებასა ჰგვირდა თავისუფალ გლეხებთან ყოფნა ტრამალებსა და ჭაობებში და სრულიადაც არ ანალვებდა ცივილიზაციისგან მოწყვეტა.

ეს უცნაური ისტორიული ძალა ჰკრავს და ადულაბებს

250

ხალხს; იცავს მას გაფანტვისგან, ბედის მაძიებელთა უგზო-უკულო ხეტიალისგან. ასეთი ხალხი ედრება არა ქარში გაფანტულ ფოთლებს, არამედ ხეს, მკვიდრად და ღრმად რომ გაუდგამს ფესვები და ტკბება მათი შეგრძნებით. ამ დროს ბედნიერი ხარ, რადგან გრძნობ: „შენი არსებობა შემთხვევითობა და თვითნებობა კი არაა, არამედ დიდი წარსულის მემკვიდრეობა, მისი ყვავილი და ნაყოფი“ (24, 171).

ისტორიის ეს მეორე სახეობაც იმავე სიძნელეს აწყდება. აქაც მეტად ძნელია ზომიერების დაცვა. წარსული თანდათან იქცევა განდიდების საგნად და ინყებს მომავლის მოშობას. ხალხის ისტორიული გრძნობა ისე ემსახურება წარსულ სიცოცხლეს, რომ ძირს უთხრის მომავალს. სიცოცხლის დაცვა, რისთვისაც იყო მონოდებული ისტორიული გრძნობა, იქცევა სიცოცხლის დაბალზამებად.

თვით ანტიკვარული ისტორია გადაგვარებასა და კვდომას ინყებს, თუ მას ანმყო არ ჩაბერავს სულს და მომავლის წვენიტ არ ასაზრდოებს. წარსულისადმი თაყვანისცემაც, ფაქტიურად, კვდება და გადაგვარდება რალაც ეგოისტურ ჩვევად. ისტორიული კვლევა იქცევა ფაქტების განურჩეველ შემგროვებლობად: „ისტორიკოსი ატეხილია გაუმაძღარი ცნობისმოყვარეობის ბრმა ვნებით და ხშირად იქამდე ეცემა, რომ რაგინდარა საკვებს სჯერდება და სიამოვნებით ყლაპავს ბიბლიოგრაფიული ნაყარ-ნუყარის მტკერს.“ (24, 177).

ეს ანტიკვარული ისტორიის საბედისწერო ნაკლია. აკი ის სიცოცხლის შენახვისთვისაა მონოდებული და არა შექმნისთვის. ის მუდამ ამცირებს სიახლის მნიშვნელობას და ამით ჩამოუვარდება მონუმენტურ ისტორიას. ის მონუსხულია წარსულიტ. სიძველე მას სისრულის და უკვდავების საბუტად მიაჩნია. ამიტომ შემოქმედება, მის ტვალში, სინმინდეების შებლალვას, მკრეხელობას უტოლდება.

ამიტომ საჭიროა ისტორიის უფრო მაღალი ნაირსახეობა. მას ნიცშე კრიტიკულ ისტორიას უწოდებს. ეს ისტორია იცნობა წარსულის განსჯიტ და კრიტიკული ათვისებით. ეს განსჯა, უმეტესად, უსამართლო და მიკერძოებუ-

ლია, რადგან არ გამომდინარეობს შემეცნების წმინდა წყაროდან. ის სიცოცხლის ნებიდან გამომდინარეობს, რაიც თავადაა უსამართლო და სასტიკი.

მაგრამ თუნდაც რომ წმინდა შემეცნებიდან მომდინარეობდეს, სურათი, არსებითად, არ შეიცვლებოდა. ნიცშე იმონშებს მეფისტოს სიტყვებს გოეთედან: „ყოველივე, რაიც შობილა, დაღუპვის ღირსია. ამიტომ აჯობებდა არცა რა შობილიყო.“

არანაკლებ მწარედ უთქვამს ლუთერსაც: სამყაროს გაჩენა ღვთის გულმავიწყობას უნდა მივანეროთო. მას რომ შორმსროლელი ქვემეხები გახსენებოდა, ამ საქმეს გადაიფიქრებდაო.

ასე ეთანხმება ნიცშე ეგრეთ წოდებულ „აღმოსავლურ პესიმიზმს“ – ბოროტების ძლევამოსილების თვალსაზრისს, რაზეც აფუძნებს ისტორიის კრიტიკულ შეფასებას.

აქამდე იგი შოპენჰაუერის თანამოაზრეა. მაგრამ ამ პესიმისტური ნანამძღვრიდან ისტორიის უარყოფაზე კი არ ასკვნის, არამედ მის განახლებაზე. სიცოცხლის ისტორიული განახლება ის იქნება, რომ მოვიკვეთოთ ისტორიულად შეკონინებული ჩვენი „სოციალური ბუნება“ და დავუბრუნდეთ ჩვენსავე ბუნებრივ ინდივიდუალობას.

ეს ძალიან ძნელი „ქირურგიული ოპერაციაა“, რადგან ვცდილობთ რეალური წარსულის ჩანაცვლებას სასურველი წარსულით; „პირველი ბუნებისა“ – „მეორეული ბუნებით“, ძლიერისა – სუსტით. მაგრამ ძნელი არ ნიშნავს შეუძლებელს. მამაცს ღმერთები სწყალობენ. ამ უთანასწორო ბრძოლაში ის აზრი უნდა გვანუგეშებდეს, რომ „პირველი ბუნებაც“ ერთ დროს მეორე იყო და მხოლოდ ისტორიულად დამკვიდრდა.

ხოლო პირველწყარო, საიდანაც ძალას ისრუტავს „კრიტიკული ისტორია“, ბუნებაა. ისტორიის საბოლოო საზრისი ადამიანის დაბრუნებაა ბუნებასთან. ამიტომ „პირველი ბუნების“ გაცოცხლება და ზეიმი ისტორიის დასასრულია.

ნიცშე პირდაპირ არ ამბობს, მაგრამ ჩვენ შეიძლება ასე განვმარტოთ: კრიტიკული ისტორია ზეკაცისეულია.

სწორედ ზეკაცია, ვინც ამთავრებს ისტორიას და ბუნებას უბრუნდება.

3. რაციონალური ისტორიის კრიტიკა

ისტორიის სამივე სახეობა, თავისი პირვანდელი მონოდებით, სასარგებლოა ადამიანისთვის, სიცოცხლისთვის. მაგრამ ნიცშე ფიქრობს, რომ ჩვენი დრო ისტორიის დაცემის მოწმეა.

ამ დაცემის მთავარი მიზეზი ისაა, რომ ჩვენი დრო შეეცადა ისტორიის გადაქცევას მეცნიერებად. ამით ისტორიამ დაჰკარგა სიცოცხლის მსახურის ფუნქცია და ჩაეფლო ფაქტების უსასრულობაში. ის გადაიქცა განურჩეველ, „ობიექტურ“, რაციონალურ ინტერესად.

ეს გამოიხატა მის სახიფათო დევიზში: „Fiat veritas, pereat vita!“ (ლათ. „თუნდ დაქცეულა მთელი ქვეყანა, ოღონდ კი ჭეშმარიტება მიიღწეს!“). ჭეშმარიტება, ანუ წვრილმანი მეცნიერული სიზუსტე სიცოცხლეზე მალლა დადგა. ასე იწყება „ისტორიზმის“ ზეობა.

ასეთ პირობებში ჩავარდნილი ადამიანის მდგომარეობას ნიცშე ალეგორიულად ახასიათებს: თითქოს ბუნებას ფართოდ გაუღია კარი გადამთიელი სტუმრებისთვის. ისინი კი შუღლობენ ერთმანეთს შორის და ახლა ბუნება ცდილობს როგორმე არ გაიჭყლიტოს მათ შეხლა-შემოხლაში.

დღევანდელი სიტყვებით რომ ვთქვათ, ინფორმაციების ნაკადმა მოშალა ადამიანის პიროვნული შუაგული. ჩამოყალიბდა თანამედროვე ადამიანის საოცარი წინააღმდეგობა, რაიც უცნობი იყო წარსული კულტურებისთვის – წინააღმდეგობა „შინაარსსა და ფორმას“ შორის.

ნიცშე გულისხმობს, რომ ფაქტების განურჩეველმა, შემგროვებლურმა ცოდნამ ჩაჰკლა სიცოცხლის ბუნებრივი ინსტინქტი და გაუფორმებელ, უსახო მასალად დაგროვდა სიცოცხლის ნანგრევებზე. ადამიანმა „სულიერება“ უწოდა მას და ბრიყვული სიამაყით დაატარებს. თითქოს გველმა გადაყლაპა მთელი კურდღელი და გაუნძრევლად

წევს მის მოსაწოდებლად. ამ საზიზღარ „შინაგან პროცესს“ ასაღებს დასავლეთი „სულიერ კულტურად“.

ამ კუთხიდან ნიციშე თავს ესხმის განმანათლებლურ იდეალებს. განმანათლებლობის უბედურება ისაა, რომ მან განათლება ისტორიული ცოდნის დაგროვებას გაუთანაბრა. განათლებულად ის ითვლება, ვინც იცის საკითხის ისტორია და თავგადასავალი.

მაგალითად, ძველად ქართველმა იცოდა ვეფხისტყაოსანი და ცდილობდა ეცხოვრა მისი გმირების მაგალითით. სხვაა განათლებული ადამიანი. მან იცის ვეფხისტყაოსნის ავტორობის, მისი ორიგინალობის პრობლემა, მისი დანერგის სავარაუდო დრო, მისი მიმართება ნეოპლატონიზმთან და ქრისტიანობასთან ან სუფიზმთან, მისი „საიდუმლო შიფრი“ და ასე შემდეგ.

ესაა ისტორიული ცოდნა, რაიც მთლიანად იკავებს ცნობიერებას და თავმომწონე დომხალად აქცევს მას. ისე გამოდის, რომ განათლებულ ადამიანს, ძველი გაუნათლებელი ქართველისგან განსხვავებით, არ ესმის ვეფხისტყაოსნის საზრისი, მისი საცხოვრებო ფუნქცია. აი ამ აზრით, ისტორიული განათლება გაუნათლებლობის ტოლფასია.

ნიციშე გახაზავს ისტორიზმის საფრთხეს ნებისმიერი ადამიანისა და ხალხის განვითარებისთვის. ეს ნამდვილი განსაცდელია და მხოლოდ რჩეულებს ძალუძთ მისი ჯანსაღად გავლა. ბერძნებს, დიდი კოლონიზაციის ხანაში, მსგავსი საფრთხე დაემუქრათ. ისინი შეხვდნენ დიდ აღმოსავლურ კულტურას და ეზიარნენ მას.

მაგრამ მათ აღმოაჩნდათ მძლავრი არაისტორიული გრძნობა, რამაც გადაარჩინა ისინი. მათ აითვისეს სხვათა კულტურა, თავის სტიქიაში მოინელეს, თავის სიცოცხლეს შეჰმატეს. ნიციშე ირონიულად შენიშნავს, რომ ამის გამო თანამედროვე ევროპელს კლასიკური ხანის ელინი გაუნათლებლად მოეჩვენებოდა.

ნიციშე კი ფიქრობს, რომ განურჩეველი ისტორიული განათლება სინამდვილეს ცვლის სინამდვილის ცოდნით. აქედან იბადება არასერიოზული დამოკიდებულება სა-

განთა და, საერთოდ, სინამდვილის მიმართ, რითაც ასე იცნობა დასავლეთის ადამიანი. მას ემართება ერთგვარი ავადმყოფური განურჩევლობა სიკეთისა და ბოროტებისადმი, რაიც მიდის სრულ უგრძნობლობამდე ბარბაროსობის უკიდურეს გამოვლინებათა მიმართ.

ნიცშე დასავლური კულტურის ნამდვილი „მაჯაშისა შემტყობარია“ და საოცარი სიზუსტით წინასწარმეტყველებს თავისი კონტინენტის სახვალთა განვითარების გზას. ის დასცინის დასავლეთის გულუბრყვილო წარმოდგენას, თითქოს მას „შინაარსი“ აქვს და ახლა ფორმის ძიება დადარჩა. ნამდვილად კი უფორმო შინაარსი არცაა შინაარსი. ის „ბევრი მასალა“, რაიც ტვირთავს დასავლეთის კუჭს და აფერხებს მის ცხოველქმედებას.

ეს „უფორმო შინაარსი“, ანუ ბევრი მასალა იკავებს ნამდვილი ფორმის – სასიცოცხლო ინსტინქტის ადგილს და ვიღებთ ავადმყოფურ მდგომარეობას – „შეგრძნებას აბსტრაქციების მეშვეობით“. შეიძლება გაგვახსენდეს ჰეგელის არანაკლებ ელვარე მეტაფორა. მან საფრანგეთის დიდ რევოლუციას „აბსტრაქციებით დასნეულება“ უწოდა. მას, რასაც დღეს დასავლური ცივილიზაცია ჰქვია, ჰეგელი და ნიცშე, დაახლოებით, ერთნაირად შეაფასებდნენ.

ამ ავადმყოფობის ისტორიის გამოკვლევამ ნიცშე ადრევე მიიყვანა სოკრატესთან. უკანასკნელმა სიქველედ ცოდნა გამოაცხადა, რითაც მოჰკლა ბერძნული ტრაგედია და გზა გაკვალა ხელოვნური, სულიერად მახინჯი, სუსტი ადამიანისკენ.

ნიცშე იხსენებს, თუ როგორ შეიქნა რომი ისტორიზმის მსხვერპლი. რომმა ტოგითა და შუბით დაიპყრო მსოფლიო, მაგრამ ველარ გაუმკლავდა დაპყრობილ ხალხთა ისტორიებს. მათი რელიგიების, ზნეთა და ხელოვნებათა კოსმოპოლიტურ კარნავალში თავბრუ დაესხა, ველარ შეინარჩუნა თავისთავადობა და გადაგვარდა.

იმავე ბედს უწინასწარმეტყველებს დიდი გერმანელი მისანი მის თანამედროვე დასავლურ კულტურასაც. „ინსტინქტების დათრგუნვამ ადამიანები თითქმის აბსტრაქციებად და აჩრდილებად აქცია. ვერავინ ბედავს

ზურაბ ხასაია. გერმანელი ფილოსოფოსები ისტორიის შესახებ

პიროვნულობის გამოვლენას. ყველას განათლებული ადამიანის, მეცნიერის, პოეტის, პოლიტიკოსის ნილაბი უკეთია." (24, 187).

ფილოსოფია ფილოსოფიის ისტორიად იქცევა; ხოლო თუ მეტის პრეტენზია აქვს, მაშინ უმნიშვნელო ხდება. ადამიანი ისტორიული განათლების პროდუქტად იქცა. ის რაღაც ხელოვნური წარმონაქმნია; კერძოდ, მოაზროვნე და მოლაპარაკე მანქანა.

4. „კრიტიკული ისტორიის“ ძირითადი პრინციპები

თანამედროვე დაკნინებული ადამიანის ხსნას ნიცშე „კრიტიკული ისტორიის“ დამკვიდრებაში ხედავს. ადამიანს ისტორია სჭირდება, ოღონდ კრიტიკული.

კრიტიციზმი იმაში მდგომარეობს, რომ უარვყოთ ფაქტების გროვა, მათი შემთხვევითი ერთობლიობა და ჩავწვდეთ ზოგადს. ეს უკანასკნელი ფაქტების განზოგადებით არ მიიღება, რის გამოც ისტორია არაა ცდისეული მეცნიერება.

ისტორია არც კანონია. ნიცშე, ნეოკანტიანელთა მსგავსად, გამორიცხავს ისტორიაში კანონზომიერების არსებობას, მაგრამ მათზე უფრო შორს მიდის ამ მიმართულებით. თუ ნეოკანტიანელები ამბობენ, რომ ისტორია არაა ბუნებისმეტყველებისნაირი მეცნიერება, ნიცშე საერთოდ უარყოფს ისტორიის მეცნიერებას. ზოგადი, რასაც „კრიტიკული ისტორია“ შეიმეცნებს, არის ზეისტორიული საზრისი. ისტორია მისი ამოკითხვაა წარსულის ფაქტებიდან.

ნიცშე გულისხმობს შემოქმედებას, ანუ სიცოცხლის განახლებას ისტორიის მოსაწყენ მსვლელობაში. მხოლოდ ასეთ მოვლენებს აქვთ ისტორიული მნიშვნელობა. „კრიტიკული ისტორია“ მათ და მათთან დაკავშირებულ მოვლენებს გამოხატავს. ის მოვლენათა წაკითხვაა ისტორიული მნიშვნელობის მქონე მთავარი მოვლენის მიხედვით. სხვა სიტყვებით: ის არის წარსული ამბებიდან საზრისის

256

ამოკითხვა.

ამის გამო ისტორია ხელოვნების დარგი უფროა, ვიდრე მეცნიერებისა. მასში ყველასათვის ცნობილი ამბები გონებამახვილურ და დაუვინყარ შეფერილობას იძენს. ეს ისტორიკოსების სიტყვის ოსტატობას კი არ მოწმობს, არამედ მისი სულის სიდიადეს. მართლაც, ისტორიული შემოქმედების ამოკითხვა წარსულიდან შეუძლია მხოლოდ მას, ვინც თვითონაა ვნებული ამ შემოქმედებით.

სხვა შემთხვევაში ისტორია მხოლოდ ფაქტების ბუნებრივ თანმიმდევრობადლა წარმოგვიდგება. „წარსულის შეგონებანი ორაკულის გამონათქვამებს მოგვაგონებს. მას მხოლოდ ის გაიგებს, ვინც მომავალს აშენებს და ანწყობს იცის. დელფოსის ორაკულთა საიდუმლო სიბრძნე წარსულის ცოდნაში როდი მდგომარეობდა, როგორც დღეს ჰგონიათ. დროა გავიგოთ, რომ წარსულის განსჯის უფლება მხოლოდ მომავლის მშენებელს აქვს.“ (24, 198-199).

ისტორიული მნიშვნელობა მხოლოდ „ზოგადის“ ანუ ზეისტორიულის განხორციელებას, შემოქმედებას აქვს. ამიტომ ცხოვრება სავსეა უმნიშვნელო მოვლენებით, რომელთა განხილვა და გარჩევა არ ღირს. ისტორიის უმთვარო ღამეში მხოლოდ აქა-იქ ვხედავთ შემოქმედების ნაპერწკლებს, რომლებიც, როგორც წესი, დინების წინააღმდეგ ცურვისას გაკვესავენ და არათანადროულია.

ისტორიული პიროვნება „თავისი დროის წინააღმდეგ მებრძოლი კაცია.“ სწორედ ასეთი ადამიანების ცხოვრება და მოღვაწეობაა ისტორიის საგანი. დიდი პიროვნების შემეცნება კი პლუტარქესნაირი დიდი სულის ადამიანებს ძალუძთ.

ნიცშე გვიჩვენებს ვიკითხოთ პლუტარქე და ალვისოთ მისი სიდიადით. ეს უნამლებს ჩვენს დაკნინებულ სულს და მიიღება „სარგებლობა ისტორიისგან“.

ნიცშე აქ რამდენადმე მოგვაგონებს ჰეგელს. ჰეგელსაც ისტორიის უდიდეს მოვლენად გმირი მიაჩნდა. ხოლო ისტორიის ფილოსოფია მას დრამატული ჟანრის ნაწარმოებად, ტრაგედიად წარმოუდგებოდა. მაგრამ განსხვავებაც არანაკლებია ამ ორ დიდ მოაზროვნეს შორის. ამას

გულისხმობს ნიცშე, როცა ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფიას განმანათლებლობის ჭრილში აღიქვამს.

ჰეგელმა, როგორც ნიცშეს ჰგონია, ისტორია ყველაფერზე მაღლა დააყენა და ისტორიული განათლება განვითარების უზადო საზომად იფიქრა. ნიცშეს იმდენად ის კი არ აღიზიანებს, რომ ჰეგელმა არსებობა აზროვნებაზე დაიყვანა. ამას როგორმე შეურიგდებოდა გერმანული კულტურის ნაშიერი. მას ის აღიზიანებს, რომ თვით აზროვნება ჰეგელმა ცნებათა მოძრაობას გაუთანაბრა და სრულიად განმინდა იგი „დიონისური ვნებისგან“, „თრობისგან“ ანუ, ჩვენი სიტყვებით რომ ვთქვათ, გრძნობადი შინაარსისგან.

„ტრაგედიის დაბადების“ ავტორისთვის ეს იმას ნიშნავს, რომ ჰეგელი სოკრატეს მიერ გაჭრილი გზის ბოლოში გავიდა და დაასაფლავა მისი დიდი პაპის მიერ მოკლული ტრაგედია და მითოსი.

ისტორია დასრულდა. არა თუ შემოქმედის, შემსრულებლის ფუნქციაც აღარ დარჩა. ადამიანი ისტორიული განათლების ჭურჭელს დაემგვანა. ეს სავალალო მდგომარეობა კი ისტორიის ღვთაებრივ მიზნად გამოცხადდა. ნიცშე ამას ცინიზმად აღიქვამს; ხოლო ისტორიის დასასრულს ბებერი ევროპის უხამს, უგემოვნო ნათხზავად აცხადებს.

ჰეგელს უსაყვედურებენ ხოლმე ისტორიული ფაქტებისადმი ძალადობას. ნიცშე, პირიქით, იმას ფიქრობს, რომ ჰეგელმა ფაქტისადმი მონობა დაამკვიდრა. კერძოდ, მან ფაქტებს შორის უარესი – ლოგიკის ფაქტი გააბატონა და მას უკმია გუნდრუკი. ნიცშეს თქმით, ეს ყველაზე ცუდი მითოლოგია და კერპთაყვანისმცემლობაა.

ჩვენი ფილოსოფოსი, სწორედ ჰეგელის საწინააღმდეგოდ, არსზე მაღლა გამომწვევად აყენებს ჯერარსს. ამით სუბიექტის ცოცხალი მოქმედებითობის, მისი თავისუფლების გადარჩენა და ხელახლა აღზევება სწადია.

გალაქტიონ ტაბიძე, ალბათ ჰეგელის „სულის ფენომენოლოგიის“ შთაბეჭდილების ქვეშ, წერდა:

„ზნეობის სიტყვა ყრმას თუ შეჭფერის,
გამოცდილი და შეუდრეკელი,
სხვაგვარად ისმის ოხვრა ბებერის,
როგორც ნამდვილად ამბობს ჰეგელი.“

ჰეგელი „ბებრის ოხვრას“ ანიჭებდა უპირატესობას. ნიცშე კი, ფიქტეს კვალად, „ზნეობის სიტყვას“ და მის ავტორს – სიყრმეს ესარჩლება. ის ევროპის დაბერებას გვაუწყებს და ახალგაზრდებში ხედავს გამოსავალს.

მოვა დრო, ადამიანები ჭალარანი დაიბადებიანო, სწუხდა ჰესიოდე. ნიცშეს სწამს, რომ თანამედროვე დასავლეთში აღსრულდა ეს წინასწარმეტყველება – ადამიანი შინაგანად დაბერდა. სიბერეს კი სწორედ ბებრული საქმე – წარსულისკენ მიბრუნება, შეჯამება, მოგონებებში ნუგეშის ძებნა, ანუ ისტორიული განათლება სჩვევია. დასავლეთში მწუხრივით ჩამონვა ეგრეთწოდებული „ალექსანდრიული ხანა“.

ეს „ისტორიზმია“ – დაბერების, სიკვდილთან მიახლოების ნიშანი. ევროპა სულიერად უნდა გაახალგაზრდავდეს. ამისთვის მას სჭირდება „სიყრმის ფილოსოფია“.

უკანასკნელი აურ-დაურევს „მოხუცების“ მიერ დადგენილ ღირებულებებს; არ მოერიდება წმინდა მუმიებს და დიონისური აღტყინებით გააბიჯებს ისტორიულად მოჯადოებულ რკალიდან.

სწორედ ასეთი ფილოსოფიის შემქმნელად მიაჩნდა ნიცშეს თავისი თავი.

IX. „ევროპის მწუხრი“ (ოსვალდ შპენგლერი)

გერმანელი ფილოსოფოსი ოსვალდ შპენგლერი (1880-1935) პროფესიით მათემატიკოსი იყო. მერე ისტორიით დაინტერესდა. ასწავლიდა კიდევ მათემატიკას, მერე ისტორიასაც ჰამბურგის ერთერთ გიმნაზიაში.

ნიცშეს გავლენით, გაიტაცა ფილოსოფიამ; კერძოდ, ისტორიულ კულტურათა ფილოსოფიურად გააზრებამ. ნიჰილიზმისგან გამოსავლის ძიებამ გოეთესთან მიიყვანა. ასე გამოიკვეთა მისი ფილოსოფიური გზა – ნიცშედან გოეთესკენ.

ამის შემდეგ შპენგლერმა თავი დაანება მასწავლებლობას. დასახლდა მიუნხენში. თავი მოუყარა უზარმაზარ ისტორიულ მასალას და განაზოგადა ფილოსოფიურად. გოეთესა და ნიცშეს გავლენით განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია წერის ლიტერატურულ სტილს.

ეს კარგად ჩანს 1918 წელს გამოსული მისი ძირითადი ნაშრომის სათაურშივე – „ევროპის მწუხრი“. მაღალი ლიტერატურული გემოვნებით დაწერილი უზარმაზარი ორტომიანი ნაშრომი ფართოდ გახმაურდა; მაშინვე ითარგმნა მრავალ ენაზე და პირველი ორი წლის მანძილზე 32-ჯერ, ხოლო სამი წლის მანძილზე 53-ჯერ გამოიცა.

გერმანიასა და ავსტრიაში შეიქმნა შპენგლერის შემსწავლელი საზოგადოებანი. შპენგლერი უაღრესად პოპუ-

ლარული გახდა.

ოცინი წლების გერმანიაში მისი პუბლიცისტური წერილები ფაშისტურ იდეოლოგიას უახლოვდება. მაგრამ 1933 წელს ფილოსოფოსმა არ ისურვა ნაცისტებთან თანამშრომლობა და არ მიიღო მათი შემოთავაზება. შიტლერის რეჟიმმა ბოიკოტი გამოუცხადა შპენგლერს, მაგრამ მის იდეებს ყოველთვის სიმპათიით ეკიდებოდა.

1. შპენგლერის ისტორიული მეთოდი

შპენგლერის ისტორიის ფილოსოფიის მთელი სიახლე გამომდინარეობს თავისებური მეთოდიდან. გერმანელი ფილოსოფოსი დარწმუნებულია, რომ ფილოსოფიაში მან შემოიტანა ისტორიული შემეცნების მეთოდი.

გალილეი ფიქრობდა, რომ ბუნება დანერლია მათემატიკის ენაზე. ამიტომ მან ბუნებისმეტყველებაში მათემატიკური მეთოდი დაამკვიდრა. მაგრამ არავის უთქვამს, თუ რა ენაზეა დანერლი ისტორია. ამიტომ ისტორიული შემეცნების მეთოდი არ ჩამოყალიბებულა. ამ საქმეს შპენგლერი კისრულობს.

ისტორიული მეთოდის შექმნას ერთი მთავარი მიზეზი აბრკოლებდაო, შპენგლერმა. ესაა ეგრეთწოდებული „გეოცენტრიზმი ისტორიაში“. ფილოსოფოსები, სამწუხაროდ, ერთგვარ „ოპტიკურ ილუზიაში“ ჩავარდნენ. მათ ეჩვენებოდათ, რომ ისტორია, უმთავრესად, მათი კუნჭულ-საცხოვრისის ისტორიაა. დასავლეთის ფილოსოფოსები დასავლეთის კულტურას განაზოგადებდნენ მთელ მსოფლიოზე, რითაც ამცირებდნენ ყოველივე არადასავლურის მნიშვნელობას და, რაც მთავარია, წინასწარ იჭრიდნენ მისი შემეცნების, გაგების გზას.

შპენგლერი ცდილობს თვალი აუხილოს დასავლეთელ ფილოსოფოსს შთამბეჭდავი საბუთებით: „იქმნება ერთგვარი ოპტიკური ილუზია. ძველი ეგვიპტე და ჩინეთი იღებენ მინიატურულ ზომებს; უკანასკნელი ასწლეულე-

ბი კი, მეტადრე ლუთერისა და ნაპოლეონის დროიდან, უშველებელ ზომებს. ასე ჩინელსაც შეეძლო არავითარი ყურადღება არ მიექცია ჯვაროსნული ლაშქრობებისა და რენესანსისთვის, ცეზარისა და ფრიდრიხ დიდისთვის.

ამ საცოდავი სქემის დასაცავად ეგვიპტე და ბაბილონი ანტიკურობის რალაც შესავლად ცხადდება, ინდოეთი და ჩინეთი კი სქოლიოებად. ამერიკულ კულტურაზე ხომ ლაპარაკიც ზედმეტია. ასე აზროვნებს ზანგი – მსოფლიოს ჰყოფს თავის სოფლად და ყოველივე დანარჩენად." (35, 23-24).

შპენგლერი ამას „ისტორიის პტოლომესეულ სისტემას“ უწოდებს და თვითონ, მის საპირისპიროდ, „ისტორიის კოპერნიკულ სისტემას“ გვთავაზობს: ყველაფრის შუაგულში სიცოცხლეა, რაიც ნაირ-ნაირი ფორმით წარმოდგება. ეს ფორმები ისტორიული კულტურებია.

როგორც ვხედავთ, სიცოცხლის ფილოსოფიის ნიადაგზე, შპენგლერი შემოიტანს და ამკვიდრებს ისტორიული კულტურის ცნებას. არავის განუხილავს ფილოსოფიაში ეს ცნება მასავით ღრმად და შთამბეჭდავად. აქ გვაოცებს ფილოსოფოსის მიერ მოხმობილი პრაქტიკულად უსაზღვრო ისტორიული მასალა. გვხიბლავს ზუსტი მათემატიკური ინტუიცია და ფანტაზია; სიცოცხლის მძლავრი, გოეთესებური განცდა და წინასწარმეტყველის ნიცშესებური სტილი.

ეს ცნება ისე დატვირთულია „ევროპის მწუხრში“, რომ აუქმებს „კაცობრიობის“ გავრცელებულ ცნებას. „კაცობრიობა ცარიელი სიტყვაა. ამ ფანტომს თუ მოვიშორებთ, მაშინვე ავივსებით ისტორიულ ფორმათა მთელი სიმდიდრით... კულტურები უმაღლესი რიგის ცოცხალი არსებებია, რომლებიც იზრდებიან თავიანთი ამაღლებული უმიზნობით, ვითარცა მინდვრის ყვავილები. ისინი, მცენარეებისა და ცხოველების მსგავსად, ეკუთვნიან გოეთეს „ცოცხალ ბუნებას“ და არა ნიუტონის „მექანიკურ მსოფლიოს“ (35, 30).

აქ შპენგლერი, ასე ვთქვათ, ნომინალისტიკა. კაცობრიობა ზოგადი ცნებაა, რასაც სინამდვილეში არაფერი შეე-

საბამება. ის მიღებულია, ნაწარმოებია ისტორიულ კულტურათა განზოგადებით და მათ კრებით სახელად.

ყოველი ისტორიული კულტურა თვითკმარი სიცოცხლეა. ასეთია: ეგვიპტური, ინდური, ჩინური, ბაბილონური, „აპოლონური“ ანუ ბერძნულ-რომაული, „მაგიური“ ანუ ბიზანტიურ-არაბული, „ფაუსტური“ ანუ დასავლურ ევროპული და მაიას კულტურები. მოსალოდნელია რუსულ-ციმბირული კულტურის დაბადებაც. ისტორიის ფილოსოფიის საგანი ეს კულტურებია; კერძოდ, ამ კულტურათა პირდაპირი და შედარებითი განხილვა.

კულტურათა პირდაპირი განხილვის მეორე მთავარი ამოცანაა სიცოცხლის მოფენისა და უკუფენის ამოკითხვა კულტურის ისტორიიდან. ყოველი კულტურა, ცოცხალ არსებასავით, გაივლის აყვავებისა და ჭკნობის აუცილებელ საფეხურებს.

აყვავების საფეხურზე სული შემოქმედებითაა დაკავებული; ჭკნობის საფეხურზე კი – ანგარიშიანობით. პირველ საფეხურს შპენგლერი საკუთრივ კულტურას უწოდებს, მეორეს – ცივილიზაციას.

კულტურათა შედარებითი განხილვისას მთავარია სულობათა სხვადასხვაობის მკაფიოდ განსაზღვრა. ყოველი კულტურა თავისებურ მრწამსს ანუ აზრს გამოხატავს. ფილოსოფოსმა ეს აზრები უნდა შეადაროს და მკვეთრად განასხვავოს.

მეორე მხრივ, კულტურები საერთო კანონზომიერებას ემორჩილებიან. შპენგლერი ამას ანალოგიას უწოდებს. ფილოსოფოსმა გარეგნულად სრულიად განსხვავებულ ისტორიულ მოვლენებში ეს მსგავსება უნდა შენიშნოს და აჩვენოს.

შპენგლერი გვთავაზობს უაღრესად საინტერესო ისტორიულ ანალოგიებს, რაც ზოგჯერ კაცს ხელოვნური ეგონება. მაგრამ ფილოსოფოსს ნამდვილად არსად ლაღატობს ისტორიული გემოვნება და მეცნიერისთვის ესოდენ სახიფათო ანალოგიებს ყოველთვის საინტერესოდ და შთამბეჭდავად ავლებს.

2. ისტორიული კულტურის მთლიანობა

მოცემული ისტორიული კულტურის, ერთი შეხედვით, სრულიად სხვადასხვა მოვლენა, არსებითად, ერთსა და იმავეს გამოხატავს.

„ერთი საერთო ძირი აქვს დიფერენციალურ აღრიცხვას და ლუდოვიკოს ეპოქის დინასტიურ სახელმწიფოებრივ პრინციპს; დასავლური ფერწერის სივრცისეულ პერსპექტივას და რკინიგზით, ტელეფონებით, შორმსროლელი ჭურვებით სივრცის გადალახვას; კონტრაპუნქტულ საკრავიერ მუსიკასა და სესხის ეკონომიკურ სისტემას“ (35, 8).

ისტორიული კულტურები შპენგლერს ერთი მძლავრი სულობის ნაირფეროვან გამოხატვად მიაჩნია. სულობის ბირთვად კი ფილოსოფოსს გარკვეული „ფილოსოფიური ვითარება“ ესახება. ეს ვითარება სივრცის და დროის გაგებაა.

სივრცე მოცემულსა და დასრულებულს, ქმნილებას შეესაბამება; დრო – მოძრაობას, ქმნადობას. ისტორიული კულტურისთვის უმთავრესი ისაა, თუ როგორაა გაგებული ამ კულტურაში ქმნადობისა და ქმნილების ურთიერთმიმართება. ეს კარგად ჩანს რიცხვის სიმბოლოში.

რიცხვის ნარმოშობა გონების სიმწიფეზე მეტყველებს. ის გამოსახავს შემეცნებისეული დანანევრებისა და განყენების მაღალ ხარისხს. ესთეტიური შემოქმედებაც კი რიცხვის ფილოსოფიურ შემეცნებას შეიცავს. „გოთური და დორიული ტაძრები – ეს გაქცევებული მათემატიკაა!“ (35, 95).

ბერძნულმა კულტურამ რიცხვის ღრმა მეტაფიზიკურ შემეცნებას პითაგორას სკოლაში მიაღწია. მაგრამ რიცხვის მეტაფიზიკური განცდა ბერძნებს ყოველთვის ჰქონდათ. მათ ბოროტებად მიაჩნდათ ყველაფერი, რაც რიცხვით არ გამოისახება. რიცხვის ასეთმა გაგებამ განაპირობა ცნობილი „ზომიერების ქება“ საბერძნეთში. ცუდი ისაა, რაც უზომოა, ანუ რიცხვით არ გამოისახება.

ბერძნებს ამიტომ ერჩიათ პლასტიკური ხელოვნება მუსიკას. ამიტომ ერიდებოდნენ ისინი დიდ სახელმწიფოს და უპირატესობას ანიჭებდნენ პატარა ზომის დასახლებებს – პოლისებს, ანუ ქალაქ-სახელმწიფოებს. მათთვის უცხო იყო ბაბილონური ტელესკოპი – აკი შორეული სივრცეები „ზომიერებას“ სცილდება და რიცხვებს „უსხლტება“.

არც პლატონს, არც არისტოტელეს ობსერვატორია არ ჰქონიათ. პერიკლეს მმართველობის ბოლოს ათენის სახალხო კრებამ მიიღო კანონი, რაიც კრძალავდა ასტრონომიული თეორიების გავრცელებას.

პითაგორელებმა აღმოაჩინეს ირაციონალური რიცხვი და ბოროტებად აღიქვეს იგი, რადგან გონებას და წესრიგს ეწინააღმდეგება. ამიტომ მას ტაბუ დაადეს და გაასაიდუმლოეს. ბერძნული თქმულების თანახმად, ღმერთებმა დასაჯეს ის პითაგორელი, ვინც გაახმაურა ეს რიცხვი. ხომალდი, რაშიც ის იჯდა, ზღვაში დაიღუპა.

ბერძნებს არც უარყოფითი რიცხვი ჰქონიათ, არც ნული, რადგან ერთიც და მეორეც პლასტიკური, თვალსაჩინოდ გამოხატული სამყაროს ფარგლებიდან გადის.

მთელი ბერძნული სულობა ჩანს იმაში, რომ სწორი ხაზი ბერძენს მონაკვეთად ესმის. ის სადღაც იწყება და სადღაც მთავრდება. საზღვარი უთუოდ შედის მის დედაარსში. ანტიკურობა მცირე სიდიდეების კულტურაა. რაც შორსაა და არ ჩანს, ის არც არსებობს. ამიტომაც ტელესკოპი სრულიად ზედმეტი.

ასეთ პირობებში ღმერთის ადგილი თითქოს აღარცაა. აკი ღმერთი შორს უნდა იყოს. მართლაც, ბერძნული რელიგია ძნელია განასხვავო ათეიზმისგან, როგორც ბერძნული ღმერთები – ადამიანებისგან. ღმერთები თითქმის ადამიანებს შორის ცხოვრობენ. ისინი მკვიდრობენ ოლიმპოს მთაზე, სადაც ბერძენს ყოველდღე შეუძლია ასვლა. ხშირად ისინი ოლიმპოდანაც ჩამოდიან და უშუალოდ მონაწილეობენ ადამიანთა ცხოვრებაში.

ბერძენს ოლიმპოს მბრძანებელიც კი ძალიან შორეულ ღმერთად ეჩვენება. ამიტომ ბერძნები მსხვერპლს წირავენ

ადგილობრივ ღმერთებს; იმ ადგილისას, სადაც სახლობენ.

მცირე სიდიდეების მათემატიკამ განაპირობა ის, რომ ბერძნებს არ ჰქონდათ სიტყვა სივრცის აღსანიშნად. ამით უსაზღვრობას მოარიდეს თვალი. სივრცე მათ სხეულთან გააიგივეს. აკი სხეული შედარებით მცირეა. მას ადვილად განვდება თვალი.

სხეულებს შორისაც მათ შეიძულებს უზომო სხეულები – ტიტანები. ღმერთები, მათგან განსხვავებით, ზომიერი სხეულებია. ბერძნებს არ ჰქონდათ ლანდშაფტის, თვალსანიერის, სიშორეების, ღრუბლების გრძნობა.

ამიტომაც ვერ შეეგუა ბერძნული ცნობიერება დიდ სახელმწიფოს. ბერძენის სამშობლო საბერძნეთი კი არაა, არამედ პატარა ქალაქი-სახელმწიფო. ამ პოლიტიკური ატომით შემოიფარგლება მისი ეროვნული თვითცნობიერება. ამ ფარგლებს მიღმა ყველაფერი უცხოა, მტრულიც კი. ამით აიხსნება ის შიში, რაიც ფეთქავს ანტიკურ ცხოვრებაში; ის სისასტიკე, რაითაც ეს ერთი ბენო ქალაქები ანადგურებდნენ ერთმანეთს.

ბერძნული სული აპოლონურია. ესე იგი, მისი მთავარი ნესია სინათლე და გარკვეულობა. მცირე სიდიდეთა ურთიერთმიმართების მწვერვალი პროპორციაა, რის გამოც ბერძნებს პროპორცია უყვართ. აქაური მუსიკაც კი პლასტიკურია. აპოლონურ მათემატიკაშიც და ხელოვნებაშიც სული თვალს ემსახურება.

დროისა და სივრცის, ამ უძირითადესი ცნებების, ფორმად შპენგლერს ძალა მიაჩნია. იგულისხმება, რომ რაღაც ძალა ჰკრავს დროის ნაწილებს დროდ, ხოლო სივრცის ნაწილებს სივრცედ. დროის, ქმნადობის წიაღში ეს ძალა ბედისნერად აღიქმება, ხოლო სივრცის წიაღში მიზეზობრიობად. აქ პირველობა ბედის იდეას ეკუთვნის, რადგან დრო უსწრებს წინ სივრცეს, ხოლო ქმნადობა ქმნილებას. ყოველი ისტორიული კულტურა ბედის იდეიდან, ბედის განცდიდან იწყება. ბედისწერა უძლეველი და მიუწვდომელი ძალაა. მის ხელთაა არსი ყოველი.

სხვაა მიზეზობრიობა. ესაა სივრცეში განფენილი თვალსაჩინო ძალა. ის გონების მიერ შეთხზული და მისთ-

ვის გასაგები, მისაწვდომი ფორმაა. ბედი არსებობას, ყოფნას ეკუთვნის, მიზეზობრიობა კი გონებას, შემეცნებას. პირველი განიცდება, მეორე შეიმეცნება. შემეცნება შიშმა წარმოშვა. ადამიანი ძრწის ბედის წინაშე და ცდილობს მის მოჯადოებას, მოქცევას გონების ფორმებში, მის გადაქცევას მიზეზობრიობად.

ბერძნებს ბედი ევკლიდურად ესმოდათ. ეს ნიშნავს, რომ მათ სცადეს დროის დაყვანა სივრცეზე. დრო სივრცესავითაა მოცემული, რის გამოც ის ფაქტიურად უარყოფილია. ძალის მოქმედება უკვე შესრულებულია და შედეგიც მოცემულია. ბერძნული ტრაგედია დროში არ ვითარდება. ის უკვე მომხდარია და მისი მხოლოდ გამომჟღავნება ხდება მოკვდავის ცნობიერების წინაშე.

ზუსტად ასევე: ეს ტრაგედია არანაირ კავშირში არაა გმირის ხასიათთან, არაა სახასიათო. ის მთლიანად გარედან ეხვევა მას თავზე, ვითარცა სამწუხარო შემთხვევა, მიუწვდომელი, საიდუმლო ვითარება. ის სიტუაციურია, ვითარებითია. ოიდიპოსის ტრაგედია ერთნაირად შეიძლება შეემთხვეს ნებისმიერ ბერძენს, მისი ხასიათის მიუხედავად.

ბერძნულ ცნობიერებაში ნამდვილად მხოლოდ წარსული არსებობს. აწმყო და მომავალი ცარიელი სიტყვებია. ოღონდ ეს წარსული მითიურია და არა ისტორიული. ამიტომ მას აწმყოს სახე აქვს. ის ერთგვარი „მარადიული აწმყოა“.

ამით აიხსნება ბერძენის თავისებური გულგრილობა ისტორიული წარსულისა და მომავლისადმი. ბერძენს არ სჭირდება საათი. მის ყოფნაში წლებსაც კი არა აქვს მნიშვნელობა, არა თუ დღე-ღამეებს. ხოლო ინდოეთში თვით საუკუნეებიც არარაობაა.

ისტორიული წარსულისადმი გულგრილობით აიხსნება დაკრძალვის ბერძნული წესი – ცხედრის დანაცვრა. არავითარი მნიშვნელობა აღარა აქვს იმას, რაც აღარ არის.

შპენგლერი შენიშნავს: უკვე არისტოტელემ არ იცის, ნამდვილად არსებობდა თუ არა დიდი მოაზროვნე ლევკიპე, პერიკლეს თანამედროვე.

ბერძნები არ დაინტერესებულან მიკენისა და ტროას ნანგრევებით.

ესქილეს ნაწარმოებთა ნაწილი და სოკრატემდელი ფილოსოფია ელინიზმის ხანაშივე დაიკარგა.

იმავე მიზეზის გამო ბერძენში ძნელია შენიშნო მომავლისთვის ზრუნვა. მას ბევრს არაფერს ეუბნება სიტყვა „დედა“. ქალის სტიქია ჰეტერად ყოფნაა. ბერძნული ნაყოფიერების შუაგულში დგას არა დედობრივი გრძნობა, არამედ მშობიარობის ტკივილები და ფალოსის თაყვანისცემა.

„დედობაში ჩადებულია უსასრულო ქმნადობა, ზრუნვა მომავლისათვის... ანტიკურობისათვის ეს უცხოა. მან იცის ნაყოფიერება. დედა მიუთითებს მომავალზე, ფალოსი – მყისიერ სქესურ კავშირზე. დიდ ბერძნულ ქანდაკებებს შორის ჩვენ ვერ ვიპოვით მეძუძურ დედას... აქ ათენაა, ყოფილი ამაზონელი, და აფროდიტა – ჰეტერა. ქალის ანტიკური ტიპი მცენარეული ნაყოფიერებისგან ამოიზარდა“ (35, 385-386).

შიშველ სხეულს ეგზომ დახარბებული ბერძნები ერიდებიან ბავშვის გამოსახვას, რადგან ბავშვი მომავლის მაცნეა. აქ ისტორია და ზრდაა. ბერძენ მოქანდაკეს არ სურს მომავალთან საუბარი. თუ ეგვიპტელები ბაზალტსა და გრანიტს ირჩევდნენ პლასტიკისთვის, ბერძენი ქვას ერიდება და შენობისათვის ხის მასალას არჩევს ამ უტყეო ქვეყანაში.

ევკლიდური სივრცე შპენგლერს დროისგან განყენებულ, ორგანოზომილებიან სივრცედ მიაჩნია. ცხადია, ევკლიდე იცნობდა მესამე განზომილებასაც, მაგრამ გახაზავდა მის სასრულობას. სწორედ ეს სასრულობა ხდის მას განყენებულს და აიგივებს ევკლიდურ სივრცეს ზედაპირთან. აქ პლასტიკა ბატონობს და მუსიკას ახლოს არ იკარებენ. შპენგლერი ამას ასე გამოთქვამს: ბერძნებმა სივრცე სხეულს გაუთანაბრეს. სული, რაიც ქვეყნიერების „მუსიკალურ სიღრმეებს“ ერთვის, არ არსებობს.

მართლაც, ოიდიპოსი თავის თავს სხეულთან აიგივებს; სწუხს, რომ კრეონტმა „დააზიანა მისი სხეული“; ხოლო

ესქილე აგამემნონს „მეფურ სხეულად“ მოიხსენიებს. ქვეყნიერება სხეულებრივია. ამიტომ მის გამოსახატავად სავსებით საკმარისია პლასტიკური ხელოვნება, კერძოდ, ქანდაკება: „ანტიკური თვალისთვის ქანდაკება უნაშთოდ გამოხატავს სინამდვილეს. ხილულ საგანთა სიმრავლე, ცის გუმბათით გადახურული – აი ბერძენის ქვეყნიერება. მის იქით სრულიად არაფერია.“ (35, 265).

შპენგლერის პოეტურ-მეტაფიზიკური დაკვირვება უაღრესად საინტერესოა: ევკლიდური სივრცე დღის სივრცეა. ასეთი რიცხვები და ხაზები დღის სინათლეზე ჩნდება და ტრიალებს. ანტიკური გეომეტრია „დღის გეომეტრიაა“. ბერძენი, არისტოტელეს „ძონ პოლიტიკონ“, თავისი შემოქმედების ჭერს დღისით, საზოგადო თავყრილობაზე აღწევს. ის არ იცნობს მარტოობას.

ინდური სული, პირიქით, თავს ვერ აღწევდა მარტოობას. ამით განსხვავდება ბუდა სოკრატესგან. დღე კი სულს გვართმევს, რადგანაც ჰქმნის საზღვარს თვალისთვის ანუ სხეულებს. აპოლონსა და ათენა-პალადას არა აქვთ სული. ნათელი სამხრეთული დღის მარადი ციალი დაჰნათის ოლიმპოს. აპოლონის დრო შუადღეა, როცა იძინებს დიადი პანი.

ბერძნული კულტურისგან თვალსაჩინოდ განსხვავდება ეგვიპტური და ინდური კულტურები. ორივეგან სივრცე კონკრეტულია – განყენებულ ბერძნულ, ევკლიდურ სივრცეს აქ ემატება სიღრმე, სიშორე. ამით სივრცე უკავშირდება ქვეყნიერების თავდაპირველ იდუმალებას – დროს. აკი „დრო სივრცის მიმართულებაა სიღრმისკენ, სიშორისკენ.“ (35, 257). სწორედ ესაა სივრცის ნამდვილი განზომილება.

მასთან მიმართების ქონებით განსხვავდებიან ინდოელები და ეგვიპტელები ბერძნებისგან. მაგრამ არცერთი კულტურა არ განსხვავდება ბერძნულისგან ისე ძალიან, როგორც დასავლური.

ასეთი აზრი შპენგლერამდე, რამდენადაც ვიცით, არავის გამოუთქვამს. ჰეგელი საფუძვლიანად და არსებითად განასხვავებდა ბერძნულ და ეგრეთწოდებულ გერმანულ

კულტურებს. მაგრამ ის ფიქრობდა, რომ, აზიასთან შედარებისას, მათ საერთო მეტი აქვთ, ვიდრე განსხვავება.

შპენგლერი კი სრულ დაპირისპირებად განიხილავს ბერძნულ და დასავლურ ანუ, როგორც ის უწოდებს, აპოლონურ და ფაუსტურ კულტურებს. დასავლურ კულტურას, მისი მტკიცებით, ბერძნულზე უფრო ეგვიპტური და არაბული კულტურები ჰგავს.

თუ ბერძნების მთავარი სიმბოლო სხეულია, დასავლეთისა სივრცეა. ეს ნიშნავს, რომ აქაური სივრცე არაა სხეულით დასაზღვრული. ის უსაზღვროა. შპენგლერის პოეტური ჭკრეტა სივრცეში სიკვდილს ამოიკითხავს. უსაზღვრო სივრცე სრული სიკვდილია. სწორედ ამიტომ არიდებდნენ მას თვალს ხალისიანი ბერძნები.

ამ მხრივ დასავლური კულტურა ინდურს და ეგვიპტურს უფრო ენათესავება, რადგან იქ აშკარაა მიმართება სივრცესთან. მთელი განსხვავება კი ისაა, რომ ინდურ და ეგვიპტურ კულტურებში სივრცე, ეს სიკვდილოვანი საწყისი, თრგუნავს სულს, სიცოცხლეს. ამიტომ სივრცესთან მიმართება ვერც ინდოელებმა და ვერც ეგვიპტელებმა ვერ აქციეს ისტორიად. ეს მხოლოდ დასავლეთმა შეძლო. აქაური სული ცდილობს სივრცის დამორჩილებას და გადალახვას.

ამას ჰეგელი „გერმანულ სუბიექტურობად“ თვლიდა. შპენგლერი უფრო მხატვრულად ამბობს: დასავლური სული ფაუსტურია! „მეათასე წლის სიახლოვეს – გვეუბნება იგი – დასავლეთში გავრცელდა აზრი ქვეყნიერების აღსასრულის შესახებ. მაშინ იშვა ამ ქვეყნების ფაუსტური სული.“ (35, 248).

დასავლური სული შეწუხებულია უსაზღვრო სივრცით ანუ სიკვდილით. ის გრძნობს ძირეულ ნაკლულობას, რაც აღძრავს სამოქმედოდ – სივრცის გადასალახად, დასაპყრობად. ეს ნიშნავს მის მარადიულ მოუსვენრობას, დაუსრულებლობას და ძალაუფლებისკენ სწრაფვას. ის გაფართოების ნებითაა ატეხილი. მოკლედ, ესაა ფაუსტური სული, რაც ჰქმნის დასავლურ კულტურას.

დასავლური სულის ფაუსტურობა ისევე იკვეთება

დასავლურ მათემატიკაში, როგორც ბერძნული სულის აპოლონურობა ჩანდა ბერძნულ მათემატიკაში. „დეკარტის რიცხვი დაიბადა უფსკრულისკენ ვნებიანი ფაუსტური ლტოლვისგან.“ (35, 120). ეს ლტოლვა სასრულო სიდიდეების, ანუ ნამდვილი რიცხვების იქით ეძიებს სადგურს და ასე მიდის ფუნქციის ცნებამდე.

ჩვენ საგნებს აღვიქვამთ ქმნადობაში და ურთიერთ-მიმართებებში, ვითარცა ფუნქციებს. ამან წარმოშვა დინამიკა, ანალიზური გეომეტრია და აქედან დიფერენციალური აღრიცხვა. ფუნქცია რიცხვის გაზრდა კი არაა, არამედ გადალახვა. ის დასავლური კულტურის ნამდვილი სახეა. ახალი მათემატიკა ჩაისახა და განვითარდა სიდიდის ცნებასთან ბრძოლაში.

ფაუსტურია დასავლური გეომეტრია. აქ სწორი ხაზი მონაკვეთად კი არაა ჩაფიქრებული, როგორც ანტიკურობაში იყო, არამედ წერტილების განუსაზღვრელ უწყვეტობად. აქაური უსასრულობა მოცემულობა კი არაა, არამედ მოძრაობა, პროცესი.

სწორედ ამას ნიშნავს ფუნქციის ზღვარი. ზღვარი ის კი არაა, რასაც უახლოვდებიან, არამედ თვით მიახლოება, პროცესი, ოპერაცია. ეს მდგომარეობა კი არაა, არამედ გადაქცევა, მოძრაობა მდგომარეობიდან მდგომარეობისკენ.

შჲენგლერი იმონმებს თავის „კერპს“, გოეთეს, ვისაც უთქვამს: „ფუნქცია, სწორად გაგებული, არის მოქმედებაში გააზრებული ყოფნა.“ დასავლეთმა უკან მოიტოვა ბერძნული სტერეომეტრია. მან გეომეტრია გაანთავისუფლა თვალსაჩინოებისგან, ალგებრა – სიდიდის ცნებისგან. ანტიკური მუდმივი რიცხვი დაიკარგა ცვლადში. გეომეტრია ანალიზური გახდა და მოიშორა ყველა კონკრეტული ფორმა. დასავლური აზრისა და ნების საგანი განტოლებითლა გამოისახება. რიცხვში დინამიკა შემოიჭრა. თვით ფუნქციების თეორიაც გაფართოვდა და გადაიზარდა ჯგუფების თეორიაში.

დასავლეთს დიდი, უსაზღვრო სივრცეებისკენ უჭირავს თვალი. ჰომეროსის გმირების თვალსაწიერი მოკრძა-

ლებულია. გრაალის გმირები - არტური და ზიგფრიდი კი სულ საზღვარს გადადიან. შპენგლერი განაგრცობს პეგელის აზრს: ილიადა სრულმა შემთხვევითობამ წარმოშვა. ბერძნები შემთხვევით შეკავშირდნენ, გაილაშქრეს და უკანვე დაბრუნდნენ. სხვაა ჯვაროსნული ომები. ის ფაუსტიტაა ვნებული - ღრმად მიზანდასახული და შეგნებული მოძრაობაა შორეული სივრცეების ათვისებისკენ.

დასავლური პოლიტიკაც დიდ სივრცეებზეა გათვლილი; კერძოდ, დიდ დანანევრებულ მთლიანობაზე. აქ მთავარია არა მხოლოდ ძალა, არამედ „უსასრულო მცირეების“ გათვალისწინების უნარიც. თუ ბერძნული პოლიტიკის სტიქია ბრძოლის ველი და პლასტიური სიკისკასე იყო, დასავლური პოლიტიკა კაბინეტური დიპლომატიია.

დასავლურმა სულობამ საკუთარი თავი ბერძნულისგან სრულიად განსხვავებულ, ფაუსტურ ტრაგედიაში გამოხატა. ეს ტრაგედია მომდინარეობს ბედის ახლებური, „ანალიზური“ გაგებიდან.

მეფე ლირის ბედი ღრმად პიროვნულია. მის შექმნაში მონაწილეობს თვით ლირის სული, თვითცნობიერება, ხასიათი. ლირი, ოიდიპოსისგან განსხვავებით, კი არ „პოულობს“ თავის უბედურებას მზა სახით, არამედ თვითონ მონაწილეობს მის შექმნაში თავისი ხასიათით, მრწამსით, ფიქრით, გადანყვეტილებით.

ამიტომ მისი ტანჯვაც, ანუ შედეგის მტკივნეული განცდაც სხვანაირია. ის იტანჯება არა ფიზიკურად, როგორც ლაოკოონის ჯგუფი, არამედ სულიერად. უბედურება იქმნება ხასიათიდან, ხოლო ტანჯვა მუდამ შეიცავს ამ ხასიათის ანალიზს და ახალ-ახალ შეფასებებს. ეს განაპირობებს დასავლეთის სიყვარულს ავტობიოგრაფიების, დღიურებისა და აღსარებისადმი, რაც ეგზომ უცხო იყო ბერძნებისთვის.

შპენგლერი აქ განაგრძობს დასავლური ტრაგედიის განმარტების იმ ხაზს, რაიც დამკვიდრდა გერმანულ კულტურაში ლესინგისა და შილერის მერე. მაგრამ ყველაზე მეტად მისი მსჯელობა მოგვაგონებს დანიელი სორენ ააბიე კირკეგორის ფსიქოლოგიურ ანალიზებს.

თხზულებაში „ან-ან“ კირკეგორი ზუსტად ასე განსხვავებდა ბერძნულ და ქრისტიანულ ტრადიციებს. ის განაზავდა პიროვნული ბრალის განცდას ქრისტიანულ ტრადიციასში. მაგრამ შპენგლერი თავისი მეთოდიდანაც დასძენს თავისებურად: „ვისაც ძალუძს დიდი დრამის კოსმიური ჭვრეტა, ის უთუოდ იგრძნობს სოფოკლეს კონცეფციების ნათესაობას ოპტიკურ გეომეტრიასთან, ხოლო შექსპირისა, გოეთესი და კლაისტიისა – ანალიზთან და, მაშასადამე, იპოვის დაპირისპირებას სიდიდესა და დამოკიდებულებას შორის მხატვრულ-შემოქმედებითი აქტის უღრმეს ძირისძირშიც კი.“ (35, 196).

ასეთ „ანალიტიკურ“ სამყაროში, ისტორიის ასეთ ნიაღვარში ბერძნულ აუცილებლობაზე მალლა ლაიბნიცი-სეული „ინფენიტიზმალ“ – უსასრულოდ მცირე დგება, რაიც, პრაქტიკულად, შემთხვევაა. ოლონდ ეს შემთხვევა მოიცავს თვალთ უხილავ, ხშირად ცნობიერებისთვის დაფარულ სულიერ მოძრაობებსაც.

წარსულიც და მომავალიც უდიდეს მნიშვნელობას იძენს. „ბერძნულ ყოფნაში წლებს მნიშვნელობა არა აქვს, ინდურში ასწლეულებსაც, დასავლურში კი მნიშვნელობა აქვს წამსაც.“ (35, 200).

ამიტომაც დასავლური კომპებიდან დღე და ღამე რეკავენ საათები. ვერ წარმოიდგენ დასავლეთელ ადამიანს დროის დანვრილებითი გაზომვის გარეშე. ეს გოთური სიმბოლო, რასაც მერე ბაროკომ კიდევ უფრო მეტი მნიშვნელობა მიანიჭა, თანდათან დანაწევრდა და ჯიბის საათებად დახურდავდა. ეს უზომოდ გააოცებდა ბერძენს.

ამავე მიზეზით დასავლეთში ყურადღებას იპყრობს დაკრძალვის სიმბოლიკა და ბიოგრაფიის მალალი კულტურა. ყოველივე ამასთან ფერხულშია მუზეუმი – ეგვიპტურ მუმის თავისებურად ნაყარი ყლორტი. ცნობილია, თუ როგორ იტაცებდა პეტრარკას მონეტებისა და უძველესი ხელნაწერების შეგროვება. ესეც დიდად გააკვირვებდა, ვთქვათ, სოფოკლეს.

დასავლური სულის ისტორიულობა ასევე სრულად ჩანს მომავლის იდოლაში. სული, რაიც სულ ყალიბდება,

ცხადია, მუდამ წარსულიდან მოედინება, აწმყოში ბორგავს და მომავალზეა მიპყრობილი. ამიტომ დასავლურ სულს ზედ აღბეჭდვია ზრუნვა. მან არ იცის ანტიკური სიმშვიდე, რაიც არაისტორიულობითაა მიღწეული. დასავლეთი თავიდანვე მოიხიბლა მარიამ ღვთისმშობლის სახით. ეს არის მარადიული დედა ჩვილით ხელში.

ნაყოფიერების მცენარეულ კულტზე, რაც ანტიკურობას გამსჭვალავდა, მაღლა აქ დგება თბილი ადამიანური გრძნობა; ტკივილიანი ტკბობის მონადინე ჰეტერაზე მაღლა – მზრუნველი და მშრომელი დედა; ქმნილებაზე მაღლა – ქმნადობა; ბუნებაზე მაღლა – ისტორია.

დასავლეთის ფერწერაში ბავშვის თემის შემოტანა და დამკვიდრებაც ასევე ეწინააღმდეგება სულის ანტიკურ კვეთებას და ისტორიულობის შედეგია. ფაუსტური სული მუდამ ზრდასა და განვითარებას ესწრაფვის.

დასავლური სული პლასტიურად მოცემული კი არაა, არამედ სულ ცდილობს არსებობის მოპოვებას, ჩამოყალიბებას. ამიტომ ის მუსიკალურია. თუ ბერძნებში მუსიკაც კი პლასტიური იყო, აქ, პირიქით, პლასტიკაც მუსიკალურია.

ჩამოყალიბებული, საბოლოოდ მოცემული სული, არსებითად, სხეულია და მუდამ ქანდაკებას ირჩევს თვითგამოხატვისთვის. ხოლო დაუდგრომელი, ბობოქარი სული – მუსიკას. რაც აპოლონური კულტურისთვის შიშველი სხეულის გამოძერწვაა, იგივეა ფაუსტური სულისთვის ფუგის ხელოვნება.

დასავლური ფერწერის „მუსიკალობის“ ნიმუშად შპენ-გლერს რემბრანდტი მიაჩნია. „აპოლონურია ფერწერა, რომელსაც გამოჰყავს სხეულის მკვეთრი ხაზები და კონტურები. ფაუსტურია ფერწერა, რომელიც შუქით და ჩრდილით ჰქმნის სივრცეს. პირველი პოლიგნოტის ფრესკაა, მეორე – რემბრანდტის სურათი.“ (35, 272-273).

დასავლური ფერწერის პეიზაჟში სივრცის პერსპექტივაა მთავარი. ბუნება სივრცის მუსიკალური სიღრმის ფონზე აღიქმება. ამაზე იხარჯება დასავლეთელი ფერმწერის მთელი ოსტატობა.

ფერთა შემეცნებაში შპენგლერი გოეთეს ნამდვილი მონაფეა. არავის მასავით ღრმად და შთამბეჭდავად არ უფილოსოფოსია ფერთა გამო.

თურმე, ცისფერი და მწვანე „ისტორიული“ ფერებია, რადგან მიუწვდომელ სიცივით ამცრობენ სხეულს და ინვევენ სიფართოვის, სიმორის, უსაზღვრობის შთაბეჭდილებას. სწორედ ამ მიზეზით პოლიგნოტის ფრესკა ბეჯითად უარყოფდა, ხოლო ვენეციური ფერწერა, პირიქით, ფართოდ უღებდა კარს ამ ფერებს. ესენი, თურმე, „ტრანსცენდენტულ-არაგრძნობადი“ ფერებია.

ცისფერსა და მწვანეს უპირისპირდება წითელი და ყვითელი. ესენი ცხოველური გრძნობის საგანია და სიახლოვეს გამოხატავს. წითელი ერთადერთი ფერია, რაიც მოქმედებს ცხოველზე. ის ალაგზნებს და ყველაზე ახლოსაა ფალოსის სიმბოლოსთან. ნმინდა ლურჯი კი მადონას საფარველია.

„წითელ-ყვითელი პოპულარული ფერებია; ფერები ადამიანთა გროვისა, ბაღებისა და ველურებისა, ხმაურიანი თავყრილობებისა, ბაზრისა, სახალხო დღესასწაულებისა. ცისფერი და მწვანე ფაუსტური ფერებია; ფერი განმარტოებისა, ზრუნვისა. ის აკავშირებს ანმყოს წარსულთან და მომავალთან... ოქროს ფონი დოგმატურია. ის გამოხატავს ღვთის არსებობასა და გამოვლენას.“ (35, 362-363, 366).

ფერთა იშვიათი მისტიკა და მეტაფიზიკაა!

დასავლეთის პეიზაჟური ფერწერა შორეთის გამოხატვას ლამობს და იყენებს ზემოხსენებულ „ტრანსცენდენტულ-არაგრძნობად“ ფერებს. მაგრამ დასავლურ ფერწერის მთავარი გატაცება მაინც პორტრეტის ჟანრია.

ანტიკურობა, არსებითად, არ იცნობდა ადამიანის სახეს. ის შიშველ ტანს ეტრფოდა. ეს იმიტომ მოხდა, რომ ევკლიდური სივრცე სულს ვერ ითავსებს. იქ სახე ნილაბია ოდენ. „ბერძნული ქანდაკების თავი არ გამოხატავს რაიმე შინაგანს, სულიერს. ის გამოიყურება ჩლუნგად. თავი აქ სხეულის ნაწილია, როგორც ხელი ან თეძო. ის არაა თვითცნობიერების სამყოფელი.“ (35, 382).

შპენგლერი შენიშნავს, რომ კლასიკურ საბერძნეთში, ანტიურ თეატრის ყვავილობის ჟამს, უმკაცრესად აიკრძალა პორტრეტის ხელოვნება.

ფაუსტური ხელოვნება კი სულის გამოხატვას ემსახურება, რის გამოც ადამიანის სახე იქცა მთავარ საგნად. აქ თავი სხეულის ნაწილი კი არაა, არამედ ბატონი და მამოძრავებელი. პორტრეტის ჟანრი ითხოვს ყავისფერს, რადგანაც, შპენგლერის მტკიცებით, ეს არის „სულის ფერი“.

შპენგლერი ყურადღებას აქცევს იმ ფაქტს, რომ ეს ფერი არაა ცისარტყელაში. არაა, რადგან ეს ფერი სულისაა და არა ბუნებისა. ის ბუნებას, პირიქით, უარყოფს. ეს რემბრანდტის, ამ ყველაზე უფრო „ისტორიულად“ განწყობილი მხატვრის, საყვარელი ფერია.

შპენგლერი იმონუმებს ნიციშეს, ვინც ლაპარაკობს ბიზეს „ყავისფერ მუსიკაზე“. ამ ფერის მუსიკას თხზავდა ბეთჰოვენიც სიმებიანი საკრავებისთვის. ეს „ისტორიული“ ფერია. ის ატმოსფეროს აქცევს უსასრულო ქმნადობაზე მინიშნებად.

კათოლიკური დასავლეთი უფრო სივრცეს ხატავს და გამოიყენებს ამაღლებულ სიმწვანეს – ამ „კათოლიკურ“ ფერს. პროტესტანტული დასავლეთი კი უფრო ადამიანის სახეს ეტანება, რისთვისაც გამოიყენებს „ტრანსცენდენტულ“ ყავისფერს – „ამ პროტესტანტული მსოფლმხედველობის საღებავს“.

უმჯობესია თვით ფილოსოფოსს მოვუსმინოთ: „გრიუნევალდის, ლორენის, ჯორჯონეს ამაღლებული სიმწვანე სივრცის კათოლიკური ფერია; ხოლო რემბრანდტის ტრანსცენდენტული ყავისფერი – პროტესტანტული მსოფლმხედველობის საღებავი.“ (35, 416-417). აი ფერთა მეტაფიზიკის კიდევ ერთი არაჩვეულებრივი ნიმუში!

ანტიკურობაში სხეული და ევკლიდური სივრცე ბატონობს; დასავლეთში – სული და ისტორია. ბერძნების გონებაჩლუნგ ქანდაკებაში არაფერია სულიერი. სამაგიეროდ რაფაელის „სიქსტის მადონა“-ში არაფერია სხეულებრივი. ის შორეთის მფრინავი ანგელოსია.

არაა შემთხვევითი, რომ სახარების ლეგენდა ფრენის შესახებ ლეონარდოს ნამდვილ ვნებად იქცა და, საერთოდ, დასავლურ ფერწერის მთავარ თემად ჩამოყალიბდა. ეს ფაუსტური ფრენაა და სრულიად უცხოა ბიზანტიური სტილისთვის. ბერძნებს ფრენა მკრეხელობად ეჩვენებოდათ, რაც გამოთქვეს კიდეც იკარუსის მითში.

სულის ამ იდეალისტურმა კვეთებამ უკიდურესობას მიაღწია იმპრესიონიზმში. ეს მიმართულება სრულიად უარყოფს ბერძნულ სხეულს და ევკლიდურ სივრცეს. იმპრესიონიზმი ქვეყნიერების განძარცვაა სხეულისგან და მუსიკალურთან პლასტიკის სრული შერწყმა. შჲენგლერს ნიმუშად კლოდ ლორენის შემოქმედება მოჰყავს.

ფაუსტური სული თვალისთვის მიუწვდომელი შორეთია. ის ღამის წკვარამიდან მოდის. მას უყვარს ღამე და ნაკლებად დღე, რადგან დღის სინათლე ჰქმნის საზღვარს თვალისთვის ანუ სხეულებს. როგორც დღე გვართმევს სულს თავისი მოსაწყენი ევკლიდურობით, ისე ღამე გვართმევს სხეულს. ამიტომ სული თავისუფლდება და გაინავარდება თავის ნამდვილ სამშობლოში – მიუწვდომელ შორეთში. ამ თვალშეუდგამ წკვარამიდან ამოაქვს საზრდო მუსიკას, როგორც დღის სინათლიდან ქანდაკებას.

ამიტომ გერმანულ მითოსის ღმერთებიც სიბნელიდან მოდიან. ვალჰალა, განსხვავებით ოლიმპოსგან, წყვილადშია დანთქმული. „ედა“-ში სულ შუალამეა, რაიც გარს აკრავს ფაუსტს და ავსებს რემბრანდტის გრაფიურებს. ფაუსტის სულიერი შთაგონების წყარო ღამეა. „ფუნქციების თეორია ღამის მათემატიკაა!“ (35, 278).

ღამის წკვარამში არავინ ჩანს. ეს თვითცნობიერების საყუდელია. ფაუსტური სულის სამშობლო თვითცნობიერება და უსაზღვრო მარტოობაა. ზიგფრიდი, პარციფალი, ტრისტანი, ჰამლეტი, ფაუსტი – ეს კაცთა მოდგმის ყველაზე მარტოსული გმირებია.

რემბრანდტის შუქ-ჩრდილიც ამ მარტოობას გამოხატავს. ის წარმოიშვა ჩრდილოურ ღმერთების ყავისფერი და რუხი ტონებიდან. იგივე შუქ-ჩრდილი ჩანს ბეთხოვენის ბოლო კვარტეტებში.

3. კულტურა და ცივილიზაცია

ისტორიული კულტურის ერთი „ფილოსოფიური“ თვისება მისი შინაგანი მთლიანობაა სივრცისა და დროის თავისებური გაგების საფუძველზე. მეორე „ფილოსოფიური“ თვისება ორგანული კანონზომიერებაა – აყვავება და დაბერება.

„ყოველი კულტურა – ამბობს შპენგლერი – გაივლის ცალკეული ადამიანის ასაკებს: ბავშვობას, ყრმობას, მოწიფულობას, სიბერეს.“ (35, 167). ამ ბიოლოგიურ ტერმინოლოგიას შპენგლერი განაზოგადებს და თარგმნის ისტორიის ენაზე: ყოველი ისტორიული კულტურა აუცილებლად გაივლის კულტურისა და ცივილიზაციის საფეხურებს.

საკუთრივ კულტურა მოცემული კულტურის სასიცოცხლო ძალთა ზრდა, აზღვაება და შემოქმედებითი აღმავლობაა. ცივილიზაცია კი – სასიცოცხლო ძალთა კლება, დაშრეტა, სიკვდილის ალეგორია.

შპენგლერი გოეთესებური ალლოთი გრძნობს სიცოცხლის ფეთქვის ყველა წვრილმანს. ის სიცოცხლის „მაჯაშისა შემტყობარია“. ამავე დროს იგი ნიცშესეულ ალლოთი გრძნობს სიცოცხლის ტალღის ნებისმიერ კლებას და მწვავედ განიცდის ამას. ის განსაცვიფრებელი მგრძნობიარობით და სიზუსტით ადგენს ცივილიზაციის დადგომის მაუწყებელ დეკადენტურ მოვლენებს სრულიად სხვადასხვა დროის სხვადასხვა კულტურაში; ადგენს და ანალოგიის ძაფებს გააბამს მათ შორის.

ცივილიზაცია კულტურის დაცემაა. ბერძნებს ის დაუდგათ, შპენგლერის თქმით, მეოთხე საუკუნეში ქრისტემდე, ხოლო დასავლეთს – მეცხრამეტე საუკუნეში.

ამ დროს კულტურის ბუნებრივ ორგანიზმში იწყება ხელოვნურით მძლავრი ჩანაცვლება. „ბუნებრივი“ სოფლიდან ხალხი იწყებს გადადენას „ხელოვნურ“ ქალაქში; ხოლო შედარებით მცირე, სოფლის მსგავსი ქალაქიდან – დიდ, „ნამდვილ“ ქალაქში.

„მთელ ქვეყანას“ ცვლის რამდენიმე ნამყვანი ქა-

ლაქი. დანარჩენი ქვეყანა იქცევა პროვინციად. ცივილიზაცია ყველაზე ადვილად ამით იცნობა – ის დაყოფილია „მსოფლიო ქალაქად“ და პროვინციებად.

მკვიდრი ცხოვრება, საიდანაც დაიწყო შემოქმედება და კულტურა, მოშლილია. ადამიანები სულ მოძრაობასა და გადაადინებაში არიან. ხალხის ცხოვრებაში ისევ ბრუნდება მომთაბარეობის ხანა, ოღონდ სულ სხვა სახისა. მომთაბარეობა ითვლება კარგ ტონად და მიუთითებს ცხოვრების ზედაპირულობაზე, საქმიანობის ზერელობაზე, არაშემოქმედებითობაზე. ადამიანი აღარაფერს ჰქმნის, მხოლოდ ქაფავს უკვე შექმნილიდან. ამიტომ ის პარაზიტია.

მკვიდრი ცხოვრების უარყოფის გამო ადამიანს აღარა აქვს ღრმა ფესვები და ტრადიციები. ამიტომ ის მოწოდებულია სძულდეს ტრადიცია, მყარი მსოფლმხედველობა. „ფუნდამენტურობა“ მას ნაკლად და ბოროტებად მიაჩნია.

ის იცნობა გლეხისადმი სიძულვილით. გლეხი სძულს მკვიდრი ცხოვრების, ბუნებასთან კავშირის, სიმყარის ანუ „ფუნდამენტურობის“ გამო. ქალაქელისთვის უცხოა ბუნებრივი, ღრმა ინდივიდუალობა. ის მასაში, ანუ მისსავე მსგავსთა გროვაშია გახვეული.

სამაგიეროდ ის იგონებს ახალ „ინდივიდუალობას“ – გარეგნულ, ჭირვეულ განსხვავებას სხვათაგან, რაც, უმეტესწილად, ნევროზული და ავადმყოფურია. ამ აზრით, მას, პირიქით, გლეხი მიაჩნია ინდივიდუალობის არმქონედ და თვითონ თამაშობს ინდივიდუალობას.

ამ უფესვობისა და უძირობის გამო ცივილიზაციამ არ იცის სამშობლო. ცივილიზებულ ადამიანს ეროვნება არა აქვს. ის კოსმოპოლიტია. მისი მრწამსია: „Ubi bene, ibi patria“. მის ცნობიერებაში ლამაზი ლეგენდის ადგილს იკავებს ცივი, პრაქტიკული ჭკუა. ბუნებასა და ადამიანს, აგრეთვე ადამიანებს შორისაც დგება აბსტრაქტული ურჩხული – ფული. ის, ზრსებითად, ათანაბრებს ყველა ღირებულებას და ყოველი განსხვავების რაოდენობრიობას ღალადებს.

კულტურას „სოფლური ეკონომიკა“ აქვს, ცივილიზაციას – „ქალაქური“. ეს უკანასკნელი ფულის

დიქტატურაა. ფული აზროვნების კატეგორიად იქცევა. ყოველი იდეა სინამდვილეს აღწევს ფულის მეშვეობით. „თუ ადრე ადამიანი მდიდარი იყო ძალაუფლების გამო, ახლა მას ძალაუფლება აქვს ფულის გამო. ყველა მეფე ამიერიდან ფულს აჰყავს ტახტზე. დემოკრატია ფულისა და ძალაუფლების სრული გაიგივებაა.“ (36, 642).

ასეთმა ფულმა არ იცის ღირებულების უნიკალობა. ღირებულება, ფულის დიქტატურის ხანაში, მხოლოდ საცვლელია, რადგან გამოისახება ფულით. „გლეხისთვის, კულტურის განვითარების საწყის საფეხურზე, მისი ძროხა ჯერ არსებაა და მხოლოდ მერე – გაცვლის საგანი. ნამდვილი ქალაქელის თვალთახედვით კი, არსებობს მხოლოდ აბსტრაქტული ფულადი სიდიდე, რომელიც ვლინდება ამა თუ იმ შემთხვევით ძროხაში. ეს ძროხა ნებისმიერ დროს შეიძლება გადაიქცეს ფულის კუპიურად.

ზუსტად ასევე: ტექნიკოსი სახელგანთქმულ ჩანჩქერში ხედავს არა ბუნების განუმეორებელ თამაშს, არამედ გამოუყენებელი ენერგიის რაოდენობას.“ (36, 637).

შპენგლერის მტკიცებით, კულტურიდან ცივილიზაციაზე გადასვლა ინდურ ცნობიერებაში განხორციელდა ბუდიზმის, ანტიკურში სტოიზმის, ხოლო დასავლურში სოციალიზმის სახით. ერთი შეხედვით, სრულიად სხვადასხვა მოძღვრებანი – ბუდიზმი, სტოიზმი და სოციალიზმი „ევროპის მწუხრში“ ერთი და იმავე რიგის მოვლენად განიხილება. სამივენი ცივილიზაციის ნაყოფია.

ბერძნული, ქრიზიპეს სტოიზმი შპენგლერს სანახევროდ მაინც კულტურის პროდუქტად მიაჩნია. ხოლო რომაული, კატონისა და სენეკას სტოიზმი, ისევე როგორც ბუდას მოძღვრება, სიბერის ნაყოფია. აქ ჩამქრალია ზრუნვის ისტორიული გრძნობა, დაშრეტილია ორგანიზატორული ენერგია, აღარაა მოვალეობის ცნობიერება.

ჰერაკლიტეს მითიური ლოგოსი სტოელებმა შიშველ აუცილებლობად განმარტეს; ჰერაკლიტური პოეტური გონება – მშრალ ლოგიკურ განსჯად. განსხვავება ნათელია: ლოგოსი ცოცხალი, მფშვინავი ბუნებაა, რაიც სასიცოცხლო ძალას მოჰფენს და ადამიანს შემოქმედებას

შთაგონებს. სტოელთა ბედისწერა კი შიშველი აუცილებლობაა, რასაც ყველაფერი მიაქვს და არაფერი მოაქვს.

ამიტომ სტოელი, საკუთარი სურვილის წინააღმდეგ, მხოლოდ ანგარიშიანი მოსაზრებით ემორჩილება მას. სტოელი ბრძენი მექანიკური მუმიანია. ის უხალისოდ, უილაჯოდ მიდის ცხოვრების მორევიდან და თავის ნაჭუჭში იკეტება. ესაა ერთადერთი სიბრძნე ამ გაუხარელ ნუთისოფელში.

კიდევ უფრო აპათიურია ბუდა. მან სიცოცხლეშივე მიაღწია სრულ სიკვდილს. სიცოცხლის ამაზე მეტად ჩაქრობა სიცოცხლეშივე ძნელი წარმოსადგენია. ბუნებასთან დაპირისპირების ცივილური სნეული ნება აქ მწვერვალს აღწევს.

შპენგლერის ყურადღებას, ცხადია, მისი თანამედროვე დასავლეთის „მზის ჩასვენება“ უფრო იპყრობს. ამიტომ უფრო ფართოდ უნდა შევეხოთ სოციალიზმის შპენგლერისეულ თეორიას.

სოციალიზმის ცნებას შპენგლერი თავისებურად მოიხმარს. სოციალიზმი აქ კაპიტალიზმს კი არ უპირისპირდება, არამედ ფაუსტურ ინდივიდუალიზმს. შპენგლერისეული სოციალიზმი, უპირველეს ყოვლისა, სასიცოცხლო ძალთა კლება და შრეტაა, რაც სულიერად გამოიხატება ირელიგიურობაში. ბუდიზმმა ირელიგიურობა მიიღო სანქხიას ათეისტური სკოლიდან, სტოიზმმა – სოფისტებიდან და სოკრატედან; სოციალიზმი კი, შპენგლერის თქმით, ინგლისური სენსუალიზმიდან განვითარდა.

შპენგლერი დარწმუნებული იყო, რომ დასავლეთის ისტორიაში მთავარია ინგლისური სულის გამარჯვება ფრანგულზე და პრუსიულზე. გაფართოების ცივილური პროცესი კრომველის პურიტანიზმიდან დაიწყო. ევროპული ცივილიზაციის თეორია შეიქმნა ლონდონში ლოკის, შეფტსბერის, კლერკის და ბენტანის მიერ. ბეილმა, ეოლტერმა და რუსომ ის გადაიტანეს პარიზში. ინგლისური იდეისთვის ჰქუხდნენ ქვემეხები მარენგოსთან და აუსტერლიცთან, ბოროდინოსთან და ლაიფციგთან. ნაპოლეონი განუწყვეტლად გრძნობდა, რომ ინგლისი მისი

ბედისწერა იყო. ამ ბედისწერამ იმსხვერპლა კიდევ იგი.

ირელიგიურობა შპენგლერს ღრმად შინაგან მრწამსად ესმის და არა გარეგნულ სიმბოლოებად. ის შენიშნავს, რომ როკოკოს საერო არქიტექტურა რელიგიურია, ხოლო რომის ღვთის ტაძრები – ირელიგიური. უბირი გლეხი შეიძლება ღრმად რელიგიური იყოს, ეკლესიის ბევრ მსახურთან შედარებით.

დასავლური ირელიგიურობის სათავედ შპენგლერს რაციონალიზმი მიაჩნია. პროტესტანტიზმში იმთავითვე იდო სახიფათო ცივილური იდეა რწმენის და ცოდნის მორიგებისა. ლუთერმა დაჰგმო უმაღლესი რელიგიური დოგმატიების თეოლოგიური დასაბუთების მცდელობა და, აპოსტოლ პავლეს დამონმებით, სამუდამოდ დააკანონა მათზე რწმენის მონოპოლია. სამაგიეროდ საერო ცხოვრება მთლიანად გონების ძალაუფლების სფეროდ გამოაცხადა.

ასეთი დუალიზმი შეიცავდა გონების გათამამების საშიშროებას. თანდათან, მართლაც, ყოველი არსი გონების ცნებებში გაეხვია. გაჰქრა სივრცის, დროის და ბედისწერის იდუმალება. ამიერიდან ფაუსტური შემართება გადაგვარდა ძალაუფლების ნებად. ფაუსტის ტრაგიკული ჰეროიკა იქცა გამიზნულ „პროცესად“, შემოქმედება – მუშაობად, ბედის ლოგიკა – მათემატიკურ ლოგიკად.

იბსენსა და მის თანამოაზრეებს უყვართ მოქმედების მოტივირება, ანუ მისი გახვევა მიზეზობრივ ფორმებში. კაზუისტიკამ მოჰკლა შინაგანი მოძრაობა. იდეა გაიყინა სარგებლისკენ სწრაფვაში. პოეტები ჩაეფლნენ პარტიულობაში. რაღაც დემოკრატიულმა ფუსფუსმა შეაღწია პირველ ჰიპოთეტურ ლორწოში და ნანვიმარზე გაჩენილი ჭიების ჩალიჩი და მათი ბრძოლა არსებობისთვის იქცა ნიმუშად ორფეხათათვის.

გასჯამ დაამარცხა სული. შინაგანი ცხოვრებისგან ფსიქიური პროცესებილა დარჩა, ბედის იდეისგან – მექანიკური და ფიზიოლოგიური მიმართებები. ცოდვადდაცემის ტრაგიკული იდეა გადაგვარდა მემკვიდრეობითობის თეორიად, ხოლო ნყალობის რელიგიური იდეა – ხელოვნური შერჩევის პრინციპად.

ყველა იბსენისეული დრამა მთავრდება არა კვანძის გახსნით და ცხოვრების არსის ჩვენებით, როგორც ეს სოფოკლესთან ან შექსპირთან იყო, არამედ – ფორმულით, ჭკუის სწავლებით, დარიგებით.

ფაუსტის მუსიკალური სული დაიშრიტა და დარჩა სივრცეთა მანქანური დაპყრობის ისტერია. კულტურა გადავიდა ცივილიზაციაში და დაიწყო ევროპის მწუხრი, მისი მზის ჩასვენება.

ეს აისახა ადამიანთა მოღვაწეობის ყველა სფეროზე. ფერწერიდან მთელი მეცხრამეტე საუკუნის განმავლობაში ნელ-ნელა ჰქრება ყავისფერი, რაც სულის ქრობას მოასწავებს. აკი ეს ფერი სულის სიღრმის, მისი უსასრულობის და ღვთაებრიობის ნიშანია.

იმპრესიონიზმი ბეთჰოვენის მუსიკიდან და კანტის ვარსკვლავიანი სივრცეებიდან მიწაზე დაბრუნებაა. მისი სივრცე განსჯისეულია და არა სულიერი. აქ შემეცნებაა, გამოთვლაა, ოღონდ არა განცდა. ეს მომაკვდავი ხელოვნებაა.

რემბრანდტი უჭვრეტდა ბუნებას, მონე კი უყურებს. პირველი ბუნების განცდაა, მეორე – ბუნებისმეტყველება. პირველი გულია, მეორე – ცოდნა.

შემოქმედებითი ძალის დაქვეითება აღინიშნება უფრო-მობით და უზომობით. ამით მიიღწევა დასრულებულობის მიმგვანება. ყველაფერი იძირება უსხეულო უსასრულობაში. მელოდიის ცალკეული ხაზებიც კი ვერ გამოჰყოფიან ტონთა მღვრიე მასას. მივიღეთ ბერძნული პლასტიკის სრულიად საპირისპირო რამ. დასავლეთის სახვითი ხელოვნება დასრულდა და დასავლური კულტურა დანებდა დიდი ქალაქების ბარბაროსობას.

ევროპის მზის ჩასვენების გულისგული მაინც სოციალისტური ეთიკაა.

ცივილიზაცია საერთოდ ხასიათდება შემეცნების, ჭვრეტის უკან გადანევით და პრაქტიკული საკითხების წინ წამოწევით. ფილოსოფიაში ამას შეესაბამება მეტაფიზიკის უარყოფა და ეთიკით დაინტერესება. ადამიანი ქვეყნიერებასთან საგნობრივ ურთიერთობებშია ჩაფლუ-

ლი და ჭვრეტისთვის არა სცალია.

შპენგლერი გულისტიკივლით გვთავაზობს ბრწყინვალე მეტაფორას: ადამიანი არნივის თვალსანიერს ცვლის ბაყაყის თვალსანიერზე. კულტურის ხანა ზეცაში არნივული ფრენაა, ხოლო ცივილიზაციისა – ჭაობში ბაყაყივით ყიყინი.

საუკეთესო შემთხვევაში სოციალისტური ეთიკა მაღლდება სკეპტიციზმამდე. ცხოვრება პრობლემად განიხილება და დგება ყოფნა-არყოფნის ჰამლეტისეული კითხვა. კულტურული ადამიანი ცხოვრობს, ცივილიზებული კი ეძებს ცხოვრებას.

შპენგლერი გვთავაზობს საოცარ დაკვირვებას: თანაღმობის მორალი არასოდეს ჰქონიაო დასავლეთს, რაიც ვერ შენიშნაო ნიცშემ. აქ თავიდანვე იყო ბატონობის, დაუცხრომელი მოქმედების მორალი. ბიბლიური „თავიდან იყო სიტყვა!“ ფაუსტმა გადმოაკეთა: „თავიდან იყო საქმე!“. ეს არის მონოდება დაუსრულებელი ქმნადობისკენ, რაიც ვერ ეტევა ინდივიდის ფარგლებში და მუდამ მიმართულია სხვათა ცხოვრებისკენ.

ინდური და ბერძნული მორალის მონოდება, მოთხოვნა შიგნითაა მიმართული. ერთიც და მეორეც გულგრილია სხვათა მიმართ. მხოლოდ დასავლეთის ფაუსტური მორალის მოთხოვნაა გარეთ მიმართული.

ეგაა, რომ „კულტურული ფაუსტის“ მოქმედება, ნება თავისუფალია, ესე იგი, მოქმედება თვითმიზნურია, „მუსიკალურია“. „ცივილური ფაუსტის“ ნება კი სარგებელს ემონება. მას აღარ ჰყოფნის „მუსიკალური გემოვნება“ თვითმიზნური, გმირული თამაშისთვის და თხზავს „მიზანს“. ძველი, შემოქმედებითი ვნება იცვლება მიზანდასახული პროცესით – „პროგრესით“.

თანამედროვე ფაუსტიც დაუდგრომელი და მოუსვენარია. ოლონდ მისმა მოქმედებამ ამაღლებული, გმირული შინაარსი დაჰკარგა. ის დანვრილმანდა, ყოფითი შინაარსით გაივსო, „სოციალისტური“ გახდა. ის ცდილობს შეცვალოს, გადააკეთოს სამყარო; კერძოდ, შექმნას „პროდუქტების დიდი სიუხვე“, სათვალსეირო სანახაობა-

ნი, გართობის საშუალებანი, გაიხანგრძლივოს სიცოცხლე, დაამკვიდროს მშვიდობა.

აქ მთავარი ის კი არაა, თუ რამდენადაა ყოველივე ამის მიღწევა შესაძლებელი. აქ მთავარია ის, რომ ყოველივე ამის მსურველი დადლილია. მას ეშინია ომის, მძლავრი ვნებების, ბობოქარი, მარად მბორგავი სიცოცხლის.

შპენგლერი დარწმუნებულია, რომ დიადი მიზნის დამსახველი გმირულად დაილუპება. ის დიადი მიზნისთვის დაილუპება. ხოლო პანია მიზნის დამსახველი სასაცილო მიზეზების გამო დაილუპება. ევროპელი მიხვდება სტოელთა სიბრძნის მწარე სიმართლეს: „ბედისწერა წინ მიუძღვის მორჩილს და მიათრევს ურჩს!“

შპენგლერი ამ ლათინური აფორიზმით ამთავრებს თავის დიდ წიგნს.

ფილოსოფიის ზოგიერთი ზერელე პროფესორი ფიქრობს, რომ შპენგლერი შეცდა; ევროპის მზე არ ჩასვენებულა, კვლავაც ცის თავანზე ჩახჩახებსო. მათ არ ესმით, რომ მზის ჩასვენება სულის სიკვდილს ნიშნავს. დღეს დასავლეთი სულიერად მკედარია. შპენგლერის წინასწარმეტყველება სწორი აღმოჩნდა.

რაც შეეხება უსულო სიცოცხლეს, ეს დასავლეთმა შეიძლება კიდევ დიდხანს გააგრძელოს; მაგრამ ასეთი სიცოცხლე მხოლოდ სულიერად მკედრებს დააკმაყოფილებს. მათ შორის, ფილოსოფიის ზერელე პროფესორებს. შპენგლერს კი – არავითარ შემთხვევაში!

X „ისტორიის ღერძი“

(კარლ იასპერსის ისტორიული დოქტრინა)

1. კომუნიკაცია და ცნობიერების დონეები

ცნობილი გერმანელი ფილოსოფოსის, კარლ იასპერსის (1883-1969) ცხოვრება რაიმე განსაკუთრებული მოვლენებით არ გამოირჩეულა. შეიძლება აღვნიშნოთ რამდენიმე ბიოგრაფიული შტრიხი, რომლებმაც მისი ფილოსოფიური მოძღვრების ზოგიერთი თავისებურება განაპირობა.

ერთი ისაა, რომ ფილოსოფოსმა თავის თავზე იწვნია მეოცე საუკუნის ორივე დიდი ომის მთელი სისასტიკე. ის აითვალისწინეს ნაცისტებმა ებრაელი მეუღლის გამო, ვინც მთელი ცხოვრების მანძილზე მისი გულისხმიერი მეგობარი იყო.

მას, უკვე სახელმძღვანელო ფილოსოფოსს, აეკრძალა ლექციების კითხვა და წიგნების გამოცემა თავის სამშობლოში. მხოლოდ ფაშისტური რეჟიმის დამარცხების შემდეგ დაუბრუნდა იასპერსს ჩამორთმეული უფლებები. მან განაახლა პედაგოგიური მოღვაწეობა ჯერ ჰაიდელბერგის, შემდეგ კი ბაზელის უნივერსიტეტში, გამოაქვეყნა ახალი თხზულებანი, რომელთა ნაწილი დევნილობის წლებში დაინერა.

მეორე, ჩვენთვის საინტერესო ბიოგრაფიული შტრიხი ისაა, რომ იასპერსი ფილოსოფიაში გარედან, ფსიქიატრიიდან მოვიდა. მედიცინის ისაღმი მისი ინტერესი რამდენადმე განსაზღვრა თანდაყოლილმა ავადმყოფობამ – ფილტვების ასთმამ, რაც გულის უკმარისობას იწვევდა.

ავადმყოფობის წყალობით გადაურჩა სასაკლაოდ გადაქცეულ ომში განწევას და საკუთარი ჯანმრთელობისაღმი განსაკუთრებულ ზრუნვასაც მიეჩვია. ამ „პროფესიონალური“ ზრუნვით მან ღრმა მოხუცებულობას მიაღწია.

სამედიცინო ფაკულტეტზე მეგობრობდა ნიჭით გამორჩეულ ერნსტ მაიერთან, რომლის დაი პერტრუდა ფილოსოფოსის პროფესიას ეუფლებოდა. მალე ეს უკანასკნელი იასპერსის მეუღლე გახდა და რამდენადმე განსაზღვრა იასპერსის გადასვლა ფსიქიატრიის პრობლემებიდან მომიჯნავე ფსიქოლოგიურ პრობლემატიკაზე, ბოლოს კი ფილოსოფიაზე.

საინტერესოა, რომ ფსიქიატრიის კლინიკურ მეთოდებზე მუშაობა იასპერსს დიდად წაადგა ფილოსოფიაში – „ეგზისტენციური კომუნიკაციის“ საფეხურებზე მუშაობისას. მას, არსებითად, უკვე შემუშავებული ჰქონდა პიროვნების ეგრეთწოდებული შრეების თეორია.

ბოლოს კი იასპერსის ბიოგრაფიიდან ყურადღება უნდა მიექცეს მისი მშობლების ერთგვარ რელიგიურ ინდიფერენტიზმს. ახალგაზრდობაში იასპერსი იზიარებდა ამ გულგრილობას. შემდეგში კი ამ ინდიფერენტიზმმა თავისი კუთვნილი ადგილი დაიკავა რწმენის იასპერსი-სეულ თეორიაში. ფილოსოფოსმა სულიერად შეჭირვებულ დასავლეთელ ადამიანს რწმენისკენ მოუწოდა, ოღონდ – მისებურად გადამუშავებული რწმენისკენ.

ადრევე, წმინდა ფსიქიატრიულ საკითხებზე მუშაობის დროს მიიპყრო იასპერსის ყურადღება კომუნიკაციის პრობლემამ. კერძოდ, ის დაინტერესდა ექიმისა და ავადმყოფის ურთიერთობის საკითხით.

ჩვეულებრივ, ექიმი თავის ავადმყოფს სხეულად განიხილავს და მის მიმართ გარკვეულ ტექნიკურ ოპერა-

ციებს განახორციელებს. ამ დროს არავითარი ყურადღება არ ექცევა ავადმყოფის ფიქრებს და განცდებს, მის გამოცდილებასა და მოსაზრებებს. აქ არ მყარდება არავითარი ადამიანური ურთიერთობა ექიმსა და ავადმყოფს შორის, რაიც ხელს უშლის განკურნებას...

ამ მიდგომის ცალმხრიობა და სილატაკე განსაკუთრებით აშკარაა ფსიქიატრიაში, სადაც საკითხი სწორედ სულიერ აშლილობებს ეხება და ავადმყოფი ყველაზე ნაკლებად უნდა იყოს გაიგივებული სხეულთან. ამიტომ ფსიქიატრები ადვილად რწმუნდებიან ამ „სომატური მიდგომის“ უკმარისობაში და ცდილობენ მიაღწიონ მეტ კომუნიკაციას ავადმყოფთან.

კომუნიკაციის ასეთი, შედარებით მაღალი დონეა ავადმყოფის განხილვა არა სხეულად, არამედ „მოაზროვნე არსებად“. ამჯერად ითვალისწინებენ ავადმყოფის „შინაგან სამყაროს“ და ურთიერთობენ მასთან. ექიმი და ავადმყოფი კოლეგებივით თანამშრომლობენ.

ამით, როგორც იასპერსი ფიქრობს, ექიმისა და ავადმყოფის კომუნიკაცია ბევრად როდი უმჯობესდება. კომუნიკაცია მხოლოდ „მეთოდურია“ და წმინდა ტექნიკურ საშუალებად გამოიყურება. ექიმი და ავადმყოფი კვლავაც უცხონი რჩებიან ერთმანეთისთვის. ექიმი თავის ავადმყოფს განიხილავს სხვა ავადმყოფთა ერთერთ რიგით ეგზემპლარად, ხოლო მის ავადმყოფობას – ავადმყოფობის ცნების კერძო შემთხვევად. ამიტომაც ურთიერთობა გარეგნულია და ნებისმიერ შემთხვევაში შეიძლება განწყდეს.

ამგვარი კომუნიკაციის აბსტრაქტულობა აშკარა გახდება, თუ გავიხსენებთ ადამიანთა უდიდეს განსხვავებას ერთმანეთისგან. კონკრეტული, ცოცხალი ადამიანი ბევრად აღემატება „ადამიანის ცნებას“, „ცნობიერებას საერთო“, რაზეც დაჰყავთ ადამიანი კომუნიკაციის ამ მეორე დონეზე.

მკურნალობა, იასპერსის ღრმა რწმენით, უშედეგო იქნება, სანამ არ შედგება კომუნიკაციის მესამე, უმაღლესი დონე. ავადმყოფი უნდა განიხილებოდეს განუმეო-

რებელ, შეუცვლელ კონკრეტულობად – პიროვნებად.

პიროვნება კი არავითარ შემთხვევაში არაა საგანი, ობიექტი. ის, პირიქით, ცნობიერი მიმართებაა საგანთან, მოუხელთებელი წმინდა სუბიექტია. ის აღარაა, „კერძო შემთხვევა“. აქ, ამ დონეზე, თითოეული ადამიანი „მთელი სამყარო“ და „ბედისწერა“.

როცა ადამიანს, ავადმყოფს ასე ვუყურებთ, მაშინ ის გრძნობს, რომ თვითონ მასთან ურთიერთობენ. ეს კი დიდად ეხმარება განკურნებას.

ასე ცდილობდა იასპერსი, ჯერ კიდევ ფსიქიატრი, მკურნალობის მეთოდების დახვეწას და ამითვე აყალიბებდა ადამიანის ფილოსოფიურ კონცეპციასაც, სანამ მას, მოგვიანებით, ფილოსოფიურ თხზულებებში გაშლიდა და განავითარებდა. ამ თხზულებებში მან განასხვავა ადამიანის ეგრეთწოდებული შრეები, ფენები, ანუ ცნობიერების დონეები.

პირველი შრეა ეგრეთწოდებული ემპირიული ცნობიერება. ეს არის ბუნებრივი ადამიანი. იგი უპირისპირდება გარესამყაროსა და სხვა ადამიანებს, ცდილობს ძალის მოხვეჭასა და მის გავრცელებას სხვებზე, რათა გაიმრავლოს სიამენი და შეიმციროს უსიამოვნებანი.

ეს ის იზოლირებული ინდივიდია, საიდანაც ამოდიან ჰობსი, ლოკი, ჰელვეციუსი და სხვები საზოგადოების ფილოსოფიური შემეცნებისას. ასეთი ინდივიდის კომუნიკაცია ნაკარნახევია გააზრებული ეგოიზმით.

ამ წმინდა პრაქტიკულ გათვითცნობიერებას ემპირიული ინდივიდი აჰყავს ახალ დონეზე. ხორციელდება ადამიანის მეორე ფენა – „ცნობიერება საერთოდ“. ამჯერად ადამიანები, საკუთარი „მე“-ს ჩათვლით, განიხილებიან „საერთოდ ადამიანის“ ანუ ადამიანის ცნების „კერძო შემთხვევებად“. მათზე მაღლა დგას კანონი, საერთო სამართლებრივი პრინციპი. ყველას თანასწორობა კანონის წინაშე იქცევა კომუნიკაციის ფუძემდებლურ პრინციპად.

ცნობიერების პირველ და მეორე დონეებს, გერმანული ფილოსოფიის ტრადიციისამებრ, შეიძლება ვუნოდოთ, შესაბამისად, გრძნობიერებისა და განსჯის დონეები.

პირველი, გრძნობიერების დონე, ადამიანის ეგრეთწოდებული „ბუნებრივი მდგომარეობაა“, სადაც მიმდინარეობს პოზისიული „Bellum omnium contra omnis“. მეორე, განსჯის დონე, ცივილიზაციაა. ადამიანები იოკებენ ბუნებრივ ეგოიზმს, ზღუდავენ მას და აღწევენ ეგრეთწოდებულ „კულტურულ, გონივრულ ეგოიზმს“. აქ ადამიანის ბუნებრივ ინდივიდუალობაზე ბატონობს სოციალური ნორმები.

იასპერსი, ასევე გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის ტრადიციისამებრ, გამოჰყოფს და ორივეზე მაღლა აყენებს ადამიანის ცნობიერების მესამე დონეს, გონებას. აქ დაძლეულია წინა ორი ცალმხრიობანი იმით, რომ თავისუფლდება ადამიანის ინდივიდუალობა, ოღონდ ექვემდებარება კანონს.

იასპერსს მოჰყავს ორგანიზმის მაგალითი – მთელისა და ნაწილის ურთიერთობა. ნაწილს თავისი შეუცვლელი, ყველასგან განსხვავებული ადგილი უკავია მთელში და ასე ემორჩილება კანონს. მას აქვს თავისი მიზანი, რაიც მომდინარეობს მთლიანობიდან. ამიტომ ეს არის არა სუბიექტური, არამედ აბსოლუტური მიზანი – იდეა.

ასეთია იასპერსის მოძღვრება ცნობიერების სამი დონის შესახებ, რაც, სხვათაშორის, მთლიანად ჯდება კლასიკური გერმანული იდეალიზმის ფარგლებში. ამას შეესაბამება საზოგადოებრივ კომუნიკაციათა ასევე სამი ტიპი.

პირველია ერთმანეთისგან გამოცალკევებული, იზოლირებული ინდივიდების კერძო ინტერესებზე აგებული საზოგადოებრივი ორგანიზაცია. მეორეა ფორმალურ-სამართლებრივი ორგანიზაცია. ასეთ სახელმწიფოში გამოცხადებულია კანონის უზენაესობა და ადამიანები თანაბრდებიან მოქალაქის ცნებაში.

ყველა მოქალაქე თანასწორია. ესე იგი, ადამიანი განიხილება მხოლოდ სხვებთან მსგავსების მხრიდან. განსხვავებანი უგულებელყოფილია. თუ გავითვალისწინებთ ამ ორგანიზაციის პირველადობას მოქალაქეთა მიმართ, ადვილი წარმოსადგენია თითოეული ადამიანის უკიდურესი

აბსტრაქტულობა ამ ორგანიზაციაში და საზოგადოებრივ ურთიერთობებში.

ორგანიზაციის მესამე ტიპში კი კანონის წინაშე აბსტრაქტულ ერთგვაროვნებას ცვლის „კონკრეტული ტოტალობა“ ანუ ორგანული მთელი. ინდივიდი მასში იკავებს თავის, ასე ვთქვათ, ჩაუნაცვლებელ ადგილს. ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ყველას ფორმალურ თანასწორობას“ ცვლის „განსხვავებათა ყოვლადობა“.

ორგანიზაციის პირველი ორი ტიპი, ფაქტიურად, კლასიკური ბურჟუაზიული საზოგადოებრიობის ორი მხარეა. პირველი მხარე წარმოაჩენს თითოეული ინდივიდის კერძო, ეგოისტურ ინტერესებს, რის საფუძველზეც ხდება ადამიანთა გაერთიანება. მეორე მხარე კი გამოხატავს კანონის უზენაესობას, რასაც პირობით უნდა დაექვემდებაროს უსაზღვრო ეგოიზმი.

ამ საზოგადოების შინაარსი წმინდა ეგოისტურია, ხოლო ფორმა – ყველას აბსტრაქტულ-სამართლებრივი თანასწორობა კანონის წინაშე.

ორგანიზაციის მესამე ტიპი მოგვაგონებს ბერძნულ თემს, ქალაქ-სახელმწიფოს. ის იმდენად მცირე და პლასტიურია, რომ თავისუფლად ეტევა ადამიანის ბუნებრივ თვალსაწიერში. მას ჯერ კიდევ არა აქვს ისეთი „ტიტანური“ ზომა, რომ დათრგუნოს ინდივიდი. უკანასკნელი ნათლად აღიქვამს და აცნობიერებს თავის ადგილს მთელში და თავისუფლად, ნებაყოფლობით იმართება მისგან.

მეთვრამეტე საუკუნის გერმანიაში სახელმწიფოებრიობის ეს ანტიკური, პლატონურ-არისტოტელური მოდელი იდეალად ექცათ ფილოსოფოსებს. მას უპირობოდ აყენებენ ბურჟუაზიულ, „რაციონალურ“ მმართველობაზე მაღლა.

ფიხტე და ჰეგელი ოცნებობდნენ მაღალორგანიზებულ, ორგანიზმივით აწყობილ სახელმწიფოებრიობაზე, სადაც ინდივიდები ცოცხალი მთელის ერთმანეთისაგან არსებითად განსხვავებულ ნაწილებივით იქნებოდნენ.

ფიხტეზე რომ აღარაფერი ვთქვათ, თვით დიდ ჰეგელსაც უმტყუნა აქ ზომიერებამ. საბერძნეთი მისი სისუსტე,

ყრმობისდროინდელი სიყვარული იყო. სიყვარული კი ადამიანს უფრო აბრმავებს, ვიდრე თვალს უხელს. ჰეგელმა ვერ შენიშნა, რომ გლობალიზაციის ეპოქაში ბერძნული პოლისების დრო აღარაა და, მაშასადამე, სახელმწიფოსადმი პიროვნების სრული დაქვემდებარების მოთხოვნა მხოლოდ ტოტალიტარიზმი შეიძლება იყოს. შემთხვევით არაა, რომ ჰეგელი თანამედროვე ტოტალიტარიზმის ერთერთ იდეოლოგიად ცხადდება ხოლმე.

არსებითი განსხვავება კლასიკური გერმანული იდეალიზმისგან ისაა, რომ იასპერსი, როგორც ზემოხსენებული „კლინიკური მეთოდოლოგიიდან“ ჩანს, სცნობს ადამიანის არსებობის მეოთხე, უღრმეს ფენასაც. ამ ფენას ის, კირკეგორთან და ჰაიდეგერთან თანხმობით, უწოდებს ეგზისტენციას.

ეს არის ღრმად ინდივიდური თვითცნობიერება. ადამიანი აცნობიერებს თავის თავს, ვითარცა ყველაფრისგან და ყველასგან განსხვავებულს; ამავე დროს, განუსაზღვრელს ანუ თავისუფალს. სხვაგვარად ეს ასეც ითქმის: ეგზისტენცი არაა საგანი და არასოდეს მოექცევა ცნებაში.

ეგზისტენციის ამგვარი დახასიათებიდან, დაახლოებით, ის აზრი უნდა გამოვიტანოთ, რომ მას არაფერი აქვს საერთო არც ემპირიულ, ზედაპირულ, ეგოისტურ „მე“-სთან, არც ჩვეულებრივ „სოციალურობასთან“, საზოგადოებრივ არსებასთან და არც რაიმე მყარ მოცემულობასთან.

ეს ყველასა და ყველაფრისგან უკუქცეული, სრულიად შინაგანი „მე“-ა, ვინც ამ უკუქცევით უახლოვდება სხვებს და აღმოჩნდება მათთან „ეგზისტენციურ კომუნიკაციაში“.

ამით, დაახლოებით, ისაა ნათქვამი, რასაც შტეფან ცვაიგი ამბობდა: „ადამიანთა შორის უღრმესი განმარტოება ნამდვილი კავშირია კაცობრიობასთან“; ხოლო ეგზისტენციაში, დაახლოებით, ის იგულისხმება, ვისაც ჰენრიკ იბსენი გულისხმობდა თავის ნაკვესში: „ქვეყნად ყველაზე ძლიერი ისაა, ვინც ყველაზე უფროა განმარტოებული!“

ეგზისტენცი არაა საგანი. ის მიმართებაა მასთან. ეს მიმართებაც საგნად გადაიქცეოდა, თუ დასრულებული

იქნებოდა. მაგრამ ეს მიმართება დაუსრულებელია, ღიაა, რადგან იდუმალთან მიმართებაა. აი ამ აზრით, ეგზისტენცია მხოლოდ რწმენაა.

ოლონდ ეს არაა ტრადიციულად ცნობილი და განმარტებული რწმენა. რელიგიაში ცნობილი რწმენა დადებითი და საგნობრივია. ამიტომ ის გამორიცხავს ეგზისტენციას, „ეგზისტენციურ კომუნიკაციას“ და ფანატიკური ომების წყაროდ იქცევა. ეგზისტენცია, პირიქით, ცოდნაა, ოლონდ არცოდნისა. არცოდნა სწორედ მაშინაა ნამდვილი, როცა ის იცი – გვეუბნება იასპერსი, ჰეგელის საწინააღმდეგოდ. თუ ჰეგელი ფიქრობდა, რომ არცოდნის ცოდნაში ცოდნაა გარეგანდამწვდომი, იასპერსი არცოდნის ცოდნაში რწმენისა და ცოდნის თანამშრომლობას ხედავს.

ღიახ, არცოდნა სწორედ მაშინაა ნამდვილი, როცა ის იცი. ყველა სხვა შემთხვევაში არცოდნა თავისებურ ცოდნად გადაიქცევა, როგორც მაქს ვებერი გახაზავდა ამას.

მაშასადამე, ეგზისტენცია რწმენისა და გონების თავისებური შეხვედრაა. ეს მიაჩნია იასპერსს ადამიანობის ნამდვილ ზეიმად და ჭერად, ადამიანის მთავარ ისტორიულ მონაპოვრად. რწმენისა და გონების ამ ღრმად ადამიანურ თანამშრომლობას ის „ფილოსოფიურ რწმენას“ უწოდებს და თავისი „ისტორიის ფილოსოფიის“ ქვაკუთხედად აქცევს.

2. მოძღვრება ისტორიის შესახებ

ისტორიის ფილოსოფიურ გააზრებას უძღვნა იასპერსმა 1949 წელს გამოსული ნაშრომი „ისტორიის დასაბამი და მიზანი“. გერმანელმა ფილოსოფოსმა აქ თავისებურად აღადგინა ისტორიის ის მასშტაბური, სისტემური ხედვა, რაიც ჰეგელმა მოგვცა და მერე კი, ისტორიული კატაკლიზმების გამო, დაუიწყებას მიეცა.

გაბატონდა „ნარმართული“, კერძოდ, ჰერაკლიტური თეალსაზრისი, რის თანახმადაც ისტორია „მარადიული

ცეცხლია, რაიც თანაბრად გაჩაღდება და მინავლდება ხოლმე". ჩვენს ფილოსოფოსს მარქსისტული თვალსაზრისი უფრო მოსწონს, რადგანაც აქ, გარკვეულწილად, შენარჩუნებულია „ისტორიული მონუმენტალიზმი“ ანუ ის, რასაც კარლ პოპერი „ისტორიციზმს“ უწოდებს.

მაგრამ იასპერსს ჭკუაში არ უჯდება მარქსის მატერიალიზმი. ეკონომიკურ ფაქტორს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს, მაგრამ არა გადამწყვეტს. ადამიანი სულიერი არსებაა და ადამიანთა ისტორიაშიც სულიერ ფაქტორებს უნდა მიენიჭოსო უპირატესობა; კერძოდ, იმას, თუ როგორ ესმით ადამიანებს ტრანსცენდენტი, ანუ თვითცნობიერების მიუწვდომელი საგანი. ამით იქნებაო დადალული ყოველი ისტორიული მოვლენა.

ამით ისტორიის ზემოხსენებულ წარმართულ გაგებაზე მალლა „ქრისტიანული“ გაგება დგება – ისტორია ერთიანი, მთლიანი მსვლელობაა სრულიად რეალური დასაწყისითა და საზრისისეული დასასრულით.

ნათქვამიდან ჩანს იასპერსისეული მიდგომის სიახლოვე ჰეგელისეულთან. მაგრამ განსხვავებაც არსებითია. იასპერსისთვის ამოსავალია ეგრეთწოდებული „ფილოსოფიური რწმენა“. ეს, უპირველესად, იმ მხრივ იჩენს თავს, რომ იასპერსს, ჰეგელისგან განსხვავებით, ისტორიის ერთიანობა და მიზანმიმართულება რწმენის პოსტულატად მიაჩნია და არა გონების სპეკულატური შემეცნების უთუმცაო მონაპოვრად.

იასპერსს მოსწონს ჰეგელის მეტაფორა – „ისტორიის ღერძი“. მასში ჰეგელი გულისხმობდა ისტორიის ყველაზე მნიშვნელოვან მოვლენას, რაიც საზრისს ანიჭებს ისტორიას და იტვირთავს მთელ მის სიმძიმეს. ასეთ ღერძად ჰეგელს, ავგუსტინეს მსგავსად, მიაჩნდა ქრისტეს მოვლინება.

ჰეგელი, იასპერსის აზრით, გამოირჩეოდა აზრის განსაკუთრებული სიფართოვითა და სიღრმით. ის სხვებზე მეტად ცდილობდა და ახერხებდა ისტორიის ისეთნაირად წარმოჩენას, რომ ქრისტიანობა მის მხოლოდ ერთერთ მონეტად წარმომდგარიყო.

II. „ნატურალური ისტორია“ (პერდერი)

1. ისტორიზმის პრინციპი

კანტიდან იწყება გერმანული კულტურის კლასიკური ხანა. არაფერი ისე არ გამოხატავს ამ დროის სულისკვეთებას, როგორც მისწრაფება უნივერსალური შემეცნებისკენ. ამიტომ ფილოსოფია ისეთსავე დიდებას აღწევს, როგორსაც პერიკლესდროინდელ ათენში მიაღწია. იგი წინ მიუძღვის გერმანულ აზროვნებას და ცხოვრებას.

ამ აზროვნების მედროშეები ქვეყნიერებას, უპირველეს ყოვლისა, მთლიანობად და, რაც მთავარია, ზეალმავალ პროცესად განიხილავენ. ეს პროცესი მიემართება ბუნებიდან ადამიანისკენ, ხოლო აქედან – გონების თავისუფლებისკენ. კანტის ბრძნული ზომიერება რამდენადმე აფერხებდა ამ სულისკვეთებას. პირველი მოაზროვნე, ვინც შეეცადა ამ ზომიერების გარღვევას და განვითარების უნივერსალური სურათის შექმნას, იოჰან გოტფრიდ ჰერდერი იყო.

ჰერდერი დაიბადა 1744 წელს აღმოსავლეთ პრუსიის ქალაქ მორუნგენში. სწავლობდა კენიგსბერგის უნივერსიტეტის თეოლოგიის ფაკულტეტზე. აქ უსმენდა კანტს. პირველ სალიტერატურო წერილებში მოგვევლინა ვინკელმანისა და ლესინგის მოწაფედ. პარიზში გაიცნო დალამბერი და დიდრო. უკანასკნელთან ურთიერთობაში ჩამოყალიბდა მისი ესთეტიური თვალსაზრისი. 1770

მაგრამ, როგორც იასპერსი ფიქრობს, ვერც ჰეგელი გაექცა ქრისტიანულ მიკერძოებას. მის ისტორიის ფილოსოფიაში ქრისტიანობა მოგვევლინა ვითომდაც ერთერთ, მაგრამ ნამდვილად კი ისტორიის უმაღლეს პუნქტად და, შესაბამისად, ქრისტეს ცხოვრება – „მსოფლიო ისტორიის ღერძად“.

იასპერსი ფიქრობს, რომ ეს ისტორიის ცალმხრივი და მიკერძოებული განმარტებაა, მისი გაღარიბებაა. ქრისტეს მოვლენა „ღერძულია“ მხოლოდ ქრისტიანთათვის, მაგრამ არანაირად – სხვა კულტურებისთვის. ისტორიის ღერძს კი მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს მთელი კაცობრიობისთვის. აკი ფილოსოფიური ისტორია ყველას ისტორიაა და არა მხოლოდ ქრისტიანებისა. „ქრისტიანული რწმენა მხოლოდ ერთერთი რწმენაა და არა რწმენა მთელი კაცობრიობისა.“ (37, 32).

აი აქ იჩენს თავს ზემოხსენებული რელიგიური განურჩევლობა, რაიც იასპერსმა მიიღო ოჯახისგან. მას არ უყვარს ლაპარაკი ქრისტიანული ან რომელიმე სხვა რელიგიის უპირატესობის შესახებ. ის ცუდად როდი იცნობდა მსოფლიო რელიგიებს და მათ დიდ მნიშვნელობას საკაცობრიო კულტურისთვის, მაგრამ რელიგიის უარყოფითი როლიც არ ავინწყდებოდა და, ცოტა არ იყოს, ზედმეტადაც კი გახაზავდა ხოლმე ამას.

მას პარადოქსად მიაჩნდა ის, რომ რელიგია თანხმობისთვის გაჩნდა, მტრობა კი გააღვივა. ეს სრულიად კანონზომიერიყო, ფიქრობდა, რადგან ჭეშმარიტების მითვისება სიძულვილსა და მტრობას აჩალებს. რელიგია აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაზე აცხადებს პრეტენზიას, რის გამოც განსხვავებული აზრი მას მკრეხელობად მიაჩნია. ასეთი მიდგომა კი იმთავითვე მტრობას თესავს.

სულ სხვაა „ფილოსოფიური რწმენა“. ის წარმოიშობა მაშინ, როცა მსოფლმხედველობითი, ანუ უღრმესი ცხოვრებისეული საკითხები მეცნიერულად განიხილება. ამ დროს განსხვავებული აზრი ბუნებრივი და გამართლებული ჩანს, თუნდაც დროებით. ესაა რწმენის და გონების შეხვედრა, ანუ ადამიანობის ზეიმი. „ისტორიის ღერძა-

დაც“ ეს უნდა ჩაითვალოს.

იასპერსის დაკვირვებით, ეს დიდი ნახტომი ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად შესრულდა სხვადასხვა კულტურაში თითქმის ერთსა და იმავე ისტორიულ მონაკვეთზე – მეცხრედან მესამე საუკუნემდე. ამ დიადი სულიერი პროცესის შუაგულად იასპერსი აცხადებს მეექვსე საუკუნეს.

ამ დროს ჩინეთში მოღვაწეობენ ლაო-ძი და კონფუცი. ინდოეთში იქმნება უპანიშადები და ცხოვრობს ბუდა.

ინდოელი და ჩინელი ფილოსოფოსები ფილოსოფიური აზროვნების ყველა ძირითად მიმართულებას ავითარებენ უმაღლესი იდეალიზმიდან და მისტიციზმიდან სკეპტიციზმამდე და მატერიალიზმამდე, სოფისტიკამდე და ნიჰილიზმამდე.

სპარსეთში ზარატუშტრა ასწავლის სიკეთისა და ბოროტების დასაბამიერი ბრძოლის შესახებ.

პალესტინაში წინასწარმეტყველთა ნამდვილი ზეობაა. ერთმანეთის მიყოლებით წინასწარმეტყველებენ: ელია და ესაია, იერემია და მეორე ესაია, ეზეკიელი და დანიელი.

საბერძნეთში იქმნება ჰომეროსის ეპოსი; პარმენიდეს, ჰერაკლიტეს და პლატონის ფილოსოფიები, დიდი ტრაგედიები, თუკიდიდეს ისტორია და არქიმედეს მეცნიერება.

მათ ყველას აერთიანებს „ღერძული დროის“ მთავარი ნიშანი – მითოსის რღვევა და აზრის არაჩვეულებრივი განათება, გონებისა და პიროვნების აღმოჩენა. მითოსის რღვევა, ძალიან ზოგადად, იმაში გამოიხატა, რომ ისტორიულად ჩატყდა ხიდი ბუნებასა და ადამიანს შორის. ადამიანის ცხოვრება თითქოს ამოვარდა ბუნებრივი მსვლელობიდან და გაჩნდა ძირეული განხეთქილების ცნობიერება. ადამიანმა იგრძნო თავისი არსებობის სიმყიფე, მისი პრინციპული სასრულობა, სრული წარმავლობა.

იასპერსი ფიქრობს, რომ მითოსის ადამიანი არ იცნობდა ასეთ მდგომარეობას. „არაფერს ცვლის ზოგიერთი საოცრად ღრმა ქმნილება, მაგალითად „გულგატეხილი კაცის დავა საკუთარ სულთან“ ეგვიპტელთა, სინანულის გალობანი ბაბილონელთა და გილგამეშის ეპოსი შუმერთა.

მათი გავლენა არ ყოფილა ყურადსაღები.“ (37, 37). ამიტომ ეს ქმნილებანი მათი შემქმნელების მითოსური ფანტაზიის ნაყოფად უნდა ჩაითვალოს და არა დროის სულისკვეთებად.

„ღერძულ დროში“ ეს პესიმისტური მოტივები უფრო მკვიდრად იგება და, რაც მთავარია, ცხოვრებაზე იწყებს ზემოქმედებას. მათი ადგილი ხალხურ ცნობიერებაში ფართოვდება და ღრმავდება. ეს ნიშნავს, რომ მითოსური ღვთაებანი კვდებიან და წინ წამოიწევენ ღვთის ზნეობით მხარე. ღმერთი ტრანსცენდენტული ხდება. ის უკვე ადამიანის თავისუფალი გონებისა და ნებისყოფის ნაყოფია.

მითოსის ბუნებრივ, გულუბრყვილო სიცოცხლის ხალხის ცვლის ტრაგიკული სულისკვეთება და იდეალიზმი. აქედან იწყება ცნობიერების ისტორიულობა, რადგანაც ადამიანი იწყებს „ტრანსცენდირებას“ ანუ თვითჩაღრმავებას. ის უცხოდ გრძნობს თავს და ესწრაფვის ამ განხეთქილების გადალახვას – არაფრიდან მოქმედებას, ესე იგი, შემოქმედებას.

ადამიანი პირველად აცნობიერებს პრინციპულ განსხვავებას წარსულს, აწმყოსა და მომავალს შორის. „ადამიანს არსებობა ისტორიად წარმოუდგება და აზრი მას დასტრიალებს. ადამიანები ფიქრობენ, რომ მათი დროება სულ სხვაა, რაღაც განსხვავებულის დასაწყისია. ეს კი, თავის მხრივ, უბიძგებს იმის გაცნობიერებისკენ, რომ მოცემულ აწმყოს წინ უსწრებს დაუსაბამო წარსული... ადამიანები გრძნობენ კატასტროფის სიახლოვეს და ცდილობენ თავს უშველონ შემეცნებით, აღზრდით, რეფორმებით... ისტორია წარმოუდგებათ სამყაროს სახეების თანმიმდევრულ ცვალებადობად გაუარესებისკენ ან გაუმჯობესებისკენ, ანაც წრებრუნვად.“ (37, 36).

„ღერძულ დროს“ იასპერსი მუდამ ორი მთავარი ნიშნით გაიაზრებს. ერთი მხრივ, ესაა ადამიანის შემოქმედებითი ძალების ამოძრავება, ხოლო მეორე მხრივ, ადამიანთა, ხალხთა გახსნა ერთმანეთის მიმართ. ამიერიდან ისტორია მიემართება ამ მდგომარეობის დაკარგვისა და ხელახლა მოპოვების გზით. „ღერძულ დრომდე“ ადამიან-

ზურაბ ხასაია. გერმანელი ფილოსოფოსები ისტორიის შესახებ
ები და ხალხები ცხოვრობდნენ მითოსში. ეს ისტორიამ-
დელი ხანაა.

ამ ხანას განეკუთვნება ადამიანთა თანდათან დაშო-
რება ცხოველური მდგომარეობისგან და დიდ წინაისტო-
რიულ კულტურათა ჩამოყალიბება. ეს პროცესი მიმდი-
ნარეობს ცეცხლის აღმოჩენითა და იარაღების შექმნით,
მეტყველების ჩამოყალიბებით.

იასპერსი ითვალისწინებს ფროიდის კვლევებს და დიდ
მნიშვნელობას ანიჭებს ტაბუს დაწესებას. ამით ადამიან-
მა გადამწყვეტი ნაბიჯი გადადგა ბუნებისგან გამოყოფის
მიმართულებით. მან ისწავლა ძალის დატანება საკუთარ
თავზე და იქცა ნებისყოფის სუბიექტად. მოხდა ბუნების
ძალთა გარდაქმნა კულტურის ფაქტად. ამით მომზადდა
ნიადაგი ადამიანთა საზოგადოებრივი ცხოვრების უმაღ-
ლესი წერტილისთვის – სახელმწიფოსთვის.

კაცობრიობის წინაისტორია აღინიშნა დიდი კულ-
ტურების წარმოშობითაც. ასეთებად იასპერსი აცხადებს,
უპირველესად, შუმერულ-ბაბილონურ, ეგვიპტურ და
ეგეოსურ კულტურებს.

გერმანელი ფილოსოფოსი აქაც კულტურული პარა-
ლელიზმის ვერსიას უჭერს მხარს. ეს სამი დიდი წინაისტო-
რიული კულტურა დედამიწის სამ სხვადასხვა ადგილას
წარმოიშვაო ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად და თითქ-
მის ერთდროულად – დაახლოებით 4000 წლის სიახლოვეს
ქრისტემდე. ეს კულტურები ერთმანეთსაც ესაუბრებიან
და ჩვენთანაც მზად არიან ურთიერთობისთვის, თუ შევ-
ძლებთ მათი დამწერლობის ამოკითხვას.

„ისინი მეტყველებენ არქიტექტურული ძეგლებით,
საიდანაც გამოსჭვივის სახელმწიფოებრივი წესრიგი, და
ხელოვნების ნაწარმოებებით, სადაც ჩვენთვის უცხო აზრი
მიმზიდველ ფორმებშია გახვეული.“ (37, 70).

მაგრამ არც ამ, არც შედარებით მოგვიანო წინაარსულ
ინდურ, არქაულ ჩინურ, აგრეთვე კიდევ უფრო გვიანდელ
მექსიკურსა და პერუს კულტურებს, იასპერსის აზრით, არ
სცხიათ სულიერების ის მაღლი, რაიც „ღერძულმა დრომ“
მოიტანა.

იასპერსი იშველიებს ჰეგელისეულ მეტაფორას და ამ წინაისტორიულ კულტურებს განმარტავს ცნობიერების ძილ-ღვიძილის მდგომარეობად. ეს არისო „არასრული გამოღვიძების მდგომარეობა, რასაც აკლია ნამდვილი რე-ფლექსია.“ (37, 74).

ამ კულტურებისთვის საერთოა უღრმესი პრობლე-მების მოქცევა მაგიური წმინდა ცოდნის ჩარჩოებში. ეს ხელს უშლის აზრის მოუსვენარ ძიებებს, ნამდვილი ადამი-ანური აზროვნების დანყებას: „მნიშვნელოვნად ვითარდება აზრი სამართლიანობის შესახებ ეგვიპტეში და, მეტადრე, ბაბილონში; მაგრამ საკითხი საზრისის შესახებ არ ისმე-ბა გამოკვეთილად. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ პასუხი უკვეა ნაგულისხმევი საკითხის დასმამდე.“ (37, 74).

ამით ეს კულტურები ერთმანეთს ჰგვანან; მაგრამ მათ შორის მნიშვნელოვანი განსხვავებაა. ჩინეთში ჭარბობს „ბუნების ცოცხალი ჭვრეტა, რასაც თან ახლავს ბუნე-ბრივი ადამიანურობა“. შუამდინარეთის კულტურას ახა-სიათებს გარკვეული სიმკაცრე და ძალოვანება, „რალაც დრამატული, რაც ტრაგიკულ ნიშნებს იძენს ადრეულ ეპ-ოსში გილგამეშის შესახებ. ეგვიპტეში კი ვხედავთ მხი-არულებასა და სიცოცხლის სიხარულს, აგრეთვე სტილის გრძნობას საზეიმო სიდიადეში.“ (37, 75).

კიდევ უფრო შთამბეჭდავია ენობრივი განსხვავება. ჩინური ენა ისე ძირფესვიანად განსხვავდება დასავლური ენებისგან, რომ ძალიან ძნელია ლაპარაკი საერთო წარმო-შობის შესახებ. ხოლო თუ ასეთი რამ იყო, მაშინ ამხელა განსხვავების ასახსნელად უნდა დაუშვათ მეტისმეტად ხანგრძლივი პროცესი. ეს კი ნაკლებ დამაჯერებელს ხდის ამ ენების საერთო წარმოშობის ჰიპოთეზას.

იასპერსს სწამდა, რომ ძველი კულტურები ჩაკეტილი იყო. ისინი ერთმანეთს შემთხვევით თუ ეხებოდნენ. ამავე დროს, ისინი გამოირჩეოდნენ განსაკუთრებული კონსერ-ვატიულობით. სწორედ ეს იყო მათი არაისტორიულობა.

ამიტომ იასპერსისთვის გასაგებია, რომ „ბერძნები და იუდეველები მათ აღიქვამდნენ, როგორც რალაც შორეულ-სა და უცხო. იცოდნენ მათი არსებობა და მესხიერებაშიც

ინახავდნენ; უყურებდნენ ერთგვარი შიშითა და გაკვირვებით, მაგრამ გარკვეული ზიზღითაც." (37, 75).

არაისტორიულობიდან ისტორიულ ცხოვრებაზე გადასვლა იასპერსს მიაჩნია არა მყისიერ აქტად, არამედ პროცესად. ამგვარ გადასვლას ხელი შეუწყო მოვლენათა მთელმა რიგმა.

მაგალითად, სარწყავი სისტემის მოწესრიგების ამოცანამ ნილოსის, ევფრატის და ხუანხეს დაბლობებზე ხელი შეუწყო ცენტრალიზაციას, მმართველი აპარატის, სახელმწიფოს შექმნას. ამ ორგანიზაციას კი წინ უძღოდა დამწერლობის შექმნა, რაშიც პირველობა ეკუთვნის შუმერს.

დამუშავებული მიწები იზიდავდა მომთაბარე ტომებს, რომელთა მოსაგერიებლად საჭირო გახდა მაღალი სამხედრო წესრიგი. სამხედრო უპირატესობამ შესაძლებელი გახდა მეზობელი მიწების შემოერთება და ბოლოს აბეზარა მომთაბარეების დაპყრობა.

ამ გზით შეიქმნა მსოფლიო იმპერიები ჯერ შუამდინარეთში, ასირიის მილიტარისტული სახელმწიფოს სახით, შემდეგ ეგვიპტეში, ბოლოს კი სპარსეთში. სპარსეთის ახალი ტიპის სახელმწიფო ერთგვარ ნიმუშადაც ესახება იასპერსს მოგვიანებით შექმნილი ინდური და ჩინური სახელმწიფოებისთვის.

ამ გარეგნულად თვალსაჩინო ცვლილებებს, რაც განაპირობებდა წინაისტორიიდან ისტორიაზე გადასვლას, შეესაბამებოდა ცვლილებები თვით ადამიანის ცნობიერებაში. იასპერსი, უწინარესად, ასახელებს მოგონებისა და წარმოსახვის უნარებს. მათმა განვითარებამ გაზარდა ინტერესი წარსული მემკვიდრეობის მიმართ და შესაძლებელყო კულტურულ მიღწევათა გადაცემა.

ამით ადამიანი განთავისუფლდა ანმყოს ჯაჭვებისგან და მას ისტორიის თვალსაწიერი გადაეშალა. ხალხურ ცნობიერებაში აღიმართა განსაკუთრებული დამსახურების ადამიანთა მითიური სახეები, რამაც ხელი შეუწყო ადამიანთა დახშული თვითცნობიერების გარღვევას და გამოსტაცა ადამიანი საშიშ და დამთრგუნველ დემონებს.

ისტორიისკენ ასეთი მსვლელობით გამოიკვეთა ადამიანის პრინციპული განსხვავება ცხოველისგან. ისტორიულობაში თავიდანვე ჩანს ადამიანის სიდიადეც და სვედავსილობაც. საამაყოა მისი მიწივი დაუსრულებელი ქმნადობა, სელა ახალ-ახალ მწვერვალებისკენ.

მაგრამ უბედურებაა ეს ბორგვა და მოუსვენრობა, ეს საბედისწერო „არყოფნა შინ“, ეს დაუსრულებელი ხეტიალი. თითქოს ადამიანს რაღაც შეუცოდავს და ამისათვის ისჯება. ამიტომაც ერთი სული აქვს გაექცეს ისტორიას და უკანვე დაუბრუნდეს ბუნების მშვიდ წიაღს, მითებში გახვეულ წინაისტორიას.

თითქოს მოხდა „რაღაც მიუწვდომელი, რაღაც ცოდვა. უცხო ძალა შემოჭრილა ცხოვრებაში. ყოველივე, რაიც ჰქმნის ისტორიას, საბოლოოდ ანადგურებს ადამიანს. ისტორია ნგრევის პროცესია, რასაც გრანდიოზული ფიქრებერკის სახე მიუღია. ადამიანი მზადაა შეატრიალოს მისი მსვლელობა დასაწყისისკენ. მაშინ ის დაუბრუნდებოდა თავისი პრეისტორიის სანეტარო გარიჟრაჟს.“ (37, 73).

ადამიანის ეს წინააღმდეგობრივი მიმართება ისტორიასთან საუკეთესოდ გამოხატავს მისსავე წინააღმდეგობრივ ბუნებას. ადამიანი კი არ მონაწილეობს ისტორიაში, კი არ ჰქმნის ისტორიას, არამედ შინაგანად, არსებითად ისტორიულია. ისტორია თითქოს ადამიანის წინააღმდეგობრივი „ბუნების“ თვითგამოხატვაა, მაგრამ ამავე დროს თვით ეს „წინააღმდეგობრივი ბუნება“ ისტორიად იქმნება.

ისტორიისკენ მსვლელობა გვირგვინდება „ღერძული დროის“ დადგომით. ამიერიდან ხალხები გაიხსნენ კომუნიკაციისთვის და სათავე დაედო კაცობრიობის ისტორიას. „ღერძულ დროს“ შეესაბამებოდა „ღერძული ხალხები“: ჩინელები, ინდოელები, სპარსელები, ბერძნები.

სხვა იმდროინდელი ხალხების ერთი ნაწილი ახალმა ხანამ ან შეცვალა, ანაც მთლად გააქრო. მეორე ნაწილმა კი განაგრძო პარალელურად თანაარსებობა „ღერძულ დროსთან“. მათ ეს დრო არ შეხებია.

მაგალითად იასპერსი ასახელებს ეგვიპტელებსა და ბაბილონელებს. ამ დროს ეგვიპტური და ბაბილონური

კულტურები ჯერ კიდევ ჰყვავოდა. მაგრამ მათ იუცხოვეს ახალი სიო და, არსებითად, იგივენი დარჩნენ. ისინი არ შეცვლილან „ღერძულ ხალხებთან“ ურთიერთობაში; არ დაინტერესებულან ახალი ისტორიული მოვლენებით.

ამიტომ მათი გარეგნული ყვავილობა, ფაქტიურად, ნელი კვდომა იყო. სიახლესთან ბრძოლაში მათ თავიანთი შინაგანი კულტურაც დაჰკარგეს და გადაგვარების გზას დაადგნენ. ისტორიული ვითარებების მიხედვით, შუამდინარეთი ჯერ გასპარსდა, მერე კი სასანიდებისა და ისლამის კულტურაში გაითქვიფა. ეგვიპტე ჯერ რომაულ და ქრისტიანულ კულტურებში ჩაიკარგა, მოგვიანებით კი – ისლამში.

მიუხედავად ამისა, იასპერსი დიდად აფასებდა ეგვიპტურ და ბაბილონურ კულტურებს. მათთან ურთიერთობაში ჩამოყალიბდა და დამკვიდრდაო როგორც იუდეველური, ისე ბერძნული კულტურა. ამ უკანასკნელებმა კი, როგორც იასპერსი ფიქრობს, საფუძველი ჩაუყარეს დასავლურ სამყაროს.

ისინი გვანცვიფრებენ განუმეორებელი სიდიადით, მაგრამ ჩვენთვის უცხონი რჩებიან. „ჩინელები და ინდოელები ბევრად უფრო ახლობელნი ჩანან ჩვენთვის, ვიდრე ეგვიპტელები და ბაბილონელები“ (37, 77). ამას იასპერსი იმით ხსნის, რომ პირველნი „ღერძული ხალხებია“, მეორენი კი „ღერძული დროის“ გარეთ დარჩნენ.

იასპერსთან ამოდ დაფუძნებით ძებნას ისტორიის ჰეგელიანურ ბეჯით დანანევრებას საფეხურებად და ქვესაფეხურებად. ამ ფილოსოფოსმა იცის მხოლოდ წინაისტორია, „ღერძული დრო“ და ისტორია. „ღერძული დროის“ მერე ისტორიაში მთავარია მიმართება „ღერძულ დროსთან“ – მისგან დაშორება ან მასთან სიახლოვე.

ამიერიდან კაცობრიობის გზა აითვლება და გაიზომება „ღერძული დროიდან“. ისტორიას უკვე ჰქმნიან ის ხალხები, ვინც სხვაზე უკეთ გაიხსენებია „ღერძული დროის“ მიმართ, ანუ ატარებენ „ღერძული დროის“ სულისკვეთებას.

ხოლო ისტორიის გარეთ რჩებიან ისინი, ვინც სულის 302

ამ კვებებას არ იცნობენ, ან ჰკარგავენ. „იმ დროს მომხდართ, ნაფიქრით და შექმნილით ცხოვრობს კაცობრიობა დღემდე. ყოველი ადამიანური აღმაფრენა ამიერიდან იმ დროს ეხმაურება, იმდროინდელი იდეებითაა ვნებული. მას მერე ითვლება, რომ „ღერძული დროის“ შესაძლებლობათა მოგონება და აღორძინება ანუ რენესანსი სულიერი აღმავლობის წყაროა.“ (37, 39).

იასპერსი, ალბათ, შორს დგას ევროცენტრიზმიდან, მაგრამ განსაკუთრებით კი გახაზავს დასავლური ცნობიერების ისტორიულობას. დასავლეთს, როგორც ის ფიქრობს, სჩვევია წარსულისადმი რეფლექსია, თუნდაც ეს იყოს მისთვის შორეული ხალხების წარსული. ის ითვისებს ამ წარსულს, გადაამუშავებს და გარდაქმნის.

დასავლური კულტურა ქრისტიანობისა და ანტიკურობის ბაზაზე წარმოიქმნება. ერთი და მეორეც თვითონ მან აღიქვა იმ სახით, როგორც გვიანდელმა ანტიკურობამ გადასცა ისინი გერმანელ ხალხებს. მხოლოდ მოგვიანებით დაუბრუნდა დასავლური კულტურა თავის ნამდვილ სათავეებს – ბიბლიურ რელიგიას და ბერძნულ კულტურას.

ამ მხრივ, დასავლური კულტურის ყველაზე ღირსშესანიშნავი ისტორიული მოვლენებია, შესაბამისად, გერმანული რეფორმაცია და იტალიური აღორძინება. ამ ორმა მოვლენამ მიიყვანა დასავლური კულტურა მსოფლიო ისტორიის ღერძის ღრმა წვდომამდე.

იასპერსი ჩამოთვლის დასავლური სამყაროს თავისებურებათა მთელ რიგს. ამ თავისებურებებს გარკვეული გეოგრაფიული საფუძველიც აქვს. ჩვენი ფილოსოფოსი, პეგელის მსგავსად, ყურადღებას აქცევს დასავლეთის ტერიტორიის მრავალფეროვნებას. აქაა ნახევარკუნძულები და კუნძულები, უდაბნოები და ოაზისები; ერთი მხრივ, ხმელთაშუა ზღვისა და, მეორე მხრივ, მაღალი მთის ჰავა. ეს ხელს უწყობს ხალხებისა და ენების მრავალგვარობას.

აქედან, თავის მხრივ, გამომდინარეობს მრავალი სულიერი თავისებურება. ერთერთი პირველია პოლიტიკური თავისუფლების დასავლური იდეა. მისი აკვანი საბერძნეთში დაირწა. ბერძნულმა ქალაქ-სახელმწიფომ ჩაუყარა

საფუძველი თავისუფლების მთელ დასავლურ ცნობიერებას, რამაც გაუძლო უნივერსალური დესპოტიისა და ტოტალური ორგანიზაციების სასტიკ წნეხს.

საბერძნეთში იყო ქურუმების ინსტიტუტი, ორფიული მისტერიები და პითაგორელთა საიდუმლო ამხანაგობა. მაგრამ დიდი ბერძნული კულტურა შექმნა თავისუფალ მოქალაქეთა სახელმწიფოებრივმა წარმონაქმნმა, რისი მწვერვალიც პერიკლეს ათენი იყო. მსგავსი პოლიტიკური თავისუფლება ჩინეთსა და ინდოეთში არც კი მოლანდებიათ.

იასპერსი, თავისი მანავლებლის, მაქს ვებერის გავლენით, დასავლური ცნობიერების არსებით ნიშნად რაციონალურობას ასახელებს. ბერძნული ფილოსოფიის წარმოშობა იყო ამ რაციონალობის დაბადება. ლოგიკური აზროვნება ლამის არსებობის საზომად გამოცხადდა. შემთხვევითი არაა, რომ აქ შეიქმნა მათემატიკა და ლოგიკა, როგორც მეცნიერებანი.

აღმოსავლეთში მათემატიკა უშუალოდ იყო მიბმული პრაქტიკულ ამოცანებს, საბერძნეთში კი პირველად შეიქმნა სისტემატური თეორიის სახით. ამის ერთერთი მიზეზი იყო მათემატიკის კავშირი ფილოსოფიასთან.

დასავლურმა რაციონალურობამ ახალი ძალით იფეთქა შუა საუკუნეების ბოლოდან და კიდევ უფრო დაუპირისპირდა აღმოსავლურ აზროვნებას. ამ დროს დასავლეთში ცდილობენ დაადგინონ ადამიანთა საზოგადოებრივი ცხოვრების აღრიცხვისა და გამოთვლის საზღვრები. სამეურნეო საქმეები მთლიანად დაექვემდებარა კალკულაციას.

რაციონალობის საზღვრები ასე შორს მანამდე არსად არ გაწეულა. მაგრამ ამან ჯერ კიდევ საბერძნეთში გამოიწვია სოფისტური სულერთიობა და გულარძნილობა. დასავლეთელმა ადამიანმა იგრძნო, რომ თავისუფლება არარას ესაზღვრება. თვითმყოფადობამ შეიძინა პირდაპირ საკრალური მნიშვნელობა. ადამიანი მთლიანად შეიძლება დაეყრდნოს საკუთარ თავს, ვითარცა სანყისსა და შემოქმედს.

დასავლური სამყაროს ერთერთ თავისებურებად იასპერსს მიაჩნია სამყაროს ნამდვილობის რწმენა. მართალია, აქაცაა „გამომღურის“ და „მიღმღურის“ ცნობილი განწვალება, მაგრამ, აღმოსავლეთისგან განსხვავებით, დასავლეთს სწამს მათი შერიგება.

აქედან გამომდინარეობს დასავლური მოქმედებითობა. სამყარო უნდა გარდაიქმნას სუბიექტის პრინციპის მიხედვით. სამყაროს ანგარიში უნდა გაენიოს. მხოლოდ მასში, და არა მის ფარგლებს გარეთ, მკვიდრდება დასავლეთელი ადამიანი.

იასპერსი ფიქრობს, რომ ამგვარმა მიდგომამ მძლავრად უბიძგა წინ შემეცნებას; მაგრამ მანვე გამოიწვია მისი დიდი მსხვერველაც. შემეცნება იქცა ტრაგედიის გაცნობიერებად. მხოლოდ დასავლეთს ესმისო ტრაგედია, იასპერსმა.

გერმანელი ფილოსოფოსი, ცხადია, არ გულისხმობს ტრაგედიას საერთოდ, რაიც სრულებითაც არაა უცხო აღმოსავლეთისთვის. ლაპარაკია, სახელდობრ, უსაზრისობის ტრაგედიაზე, რაიც ყველაზე ძლიერად და ტიპიურად, თურმე, დასავლურმა აზროვნებამ ამოიკითხა არსებობის ძირში.

იასპერსს ამაში, ალბათ, არ უნდა დავეთანხმოთ. პირიქით, პესიმიზმი აღმოსავლური ფილოსოფიის ნიშნად ითვლებოდა ყოველთვის, ხოლო დასავლური კულტურა ოპტიმიზმით იყო აღბეჭდილი მუდამ. შოპენჰაუერსა და ნიცშეს ასეთი ტერმინიც აქვთ – „აღმოსავლური პესიმიზმი“, რითაც აღნიშნავენ აღმოსავლურ მრწამსს ქვეყნიერების მოჩვენებითობისა და მასში ადამიანური აქტივობის ამაოების შესახებ.

სამაგიეროდ იასპერსს უნდა დავეთანხმოთ იმაში, რომ დასავლური სამყარო დინამიურია. მან არ იცის აზრების და დანესებულებების ერთხელ და სამუდამოდ შეკრული სისტემა; არც ისეთ ცხოვრებას სცნობს იგი, სადაც კასტური სისტემისა და კოსმიური ნესრიგისაგან თითს ვერ გაატოკებ.

დასავლური სამყარო ფაუსტურად შფოთავს და ბორ-

გავს. სწორედ ესაა მისი ისტორიული ცნობიერება. ამ ბორგვას, როგორც იასპერსი ფიქრობს, ჰკვებავს „შემთხვევითობისადმი ჭარბი მგრძნობიარობა“.

დასავლეთს მუდამ თვალწინ უდგას სხვაგვარად შესაძლებლობის, შემთხვევითობის პრინციპი. ეს ხშირად სულერთიობის და გულარძნილობის მიზეზი ხდება, მაგრამ, ძირითადად, მანათობელი ვარსკვლავის როლს თამაშობს და მიღწეულით კმაყოფილებას არ ანებებს ადამიანს; არც დანებებისთვის გასწირავს უიმედო მდგომარეობაში ჩაყარდნის.

ეს ინვეეს ნებისყოფის არაჩვეულებრივ დაძაბვას და შეუძლებლის ერთგვარ იუდაურ რწმენას. ამის მაგალითად მიაჩნია იასპერსს იუდეველ ნინასწარმეტყველთა ბიბლიური სწავლებანი, რამაც გადაარჩინა მცირერიცხოვანი ხალხი იმპერიების მსახვრალ ხელს. ეს რწმენა, ალბათ, ბიბლიიდან გადმოვიდა დასავლურ კულტურაში.

დასავლური დინამიურობა შეუძლებელს ხდიდა ერთი ძალის ბატონობას. ამით ახსნის იასპერსი სახელმწიფოსა და ეკლესიის ქიშპობას კათოლიკურ დასავლეთში. ეს ქიშპობა წვრთნიდა დასავლურ აზროვნებას, განაპირობებდა მის კომპრომისულობას, მოლაპარაკებისა და შეთანხმების კულტურას.

ბრძოლის ასეთი დაუმცხრალი ასპარეზი წარმოშობს ხასიათის განსაკუთრებულ სიმტკიცეს და თვითმყოფად ინდივიდებს – ებრაელი პროფეტებიდან და ბერძენი ფილოსოფოსებიდან დიდ ქრისტიან მონამეებამდე.

იასპერსი შენიშნავს, რომ დასავლეთის დინამიურობამ არნახული მასშტაბები მიიღო ბოლო ასწლეულებში. მეთექვსმეტე საუკუნემდე მსგავსება ევროპასა და აზიას შორის ჯერ კიდევ ძლიერი იყო. მაგრამ თანამედროვე მეცნიერებამ და ტექნიკამ ყველაფერი ძირფესვიანად შეცვალა. დასავლეთი შევიდა განვითარების ახალ სტადიაში – თანამედროვე მეცნიერებისა და ტექნიკის ხანაში.

გერმანელი ფილოსოფოსი ცდილობს მეცნიერებისა და ტექნიკის არსის დადგენასა და შეფასებას. ის გამოჰყოფს მეცნიერების განვითარების სამ ისტორიულ საფეხურს.

პირველია ეგრეთწოდებული „მეცნიერებამდელი მეცნიერება“. ეს არის რაციონალიზაცია საზოგადოდ. ხდება მითისა და მაგიის რაციონალიზაცია.

მეორეა მეცნიერების ლოგიკური სისტემის ჩამოყალიბება. ამის ჩანასახებს ვხედავთ ჩინურ და ინდურ აზროვნებაში, ხოლო სრულ განხორციელებას – ბერძნულ მეცნიერებაში.

მესამეა თანამედროვე მეცნიერება, რაიც ჩაისახა შუა საუკუნეების მიმწუხრზე და მტკიცედ დამკვიდრდა მეჩვიდმეტე საუკუნიდან. ამ დროიდან ის იქცა ევროპული კულტურის ყველაზე არსებით ნიშნად.

თანამედროვე მეცნიერების თავისებურება, როგორც იასპერსი ფიქრობს, ყალიბდება კეპლერისა და გალილეის დროიდან. ამ დროს ბუნებისმეტყველება აღიჭურვა მათემატიკური მეთოდებით. მეცნიერება უჩვეულოდ ნაწევრდება და ყველა მიმართულებით წარმატებას წარმატებაზე აღწევს.

თუ ბერძნული მეცნიერება მყუდროდ გრძნობდა თავს დასრულებული კოსმოსის ფარგლებში, თანამედროვე მეცნიერება უსასრულო საგანს ესწრაფვის. ამიტომ მან არ იცის მოსვენება წამითაც. ის გულისყურით ეკიდება ყოველ წვრილმანს. მასთან შედარებით ბერძნული მეცნიერება გულგრილი ჩანს სინამდვილისადმი, რადგან თვითნებურად ირჩევს საკვლევ საგანს.

ყველა მიმართულებით დაუსრულებელი სვლა მეტყველებს თანამედროვე მეცნიერების მძლავრ გაქანებაზე. მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს მეცნიერება შეპყრობილია დიდი ეჭვით და ხასიათდება საგნისგან მოწყვეტილობის ცნობიერებით. უსასრულობა კიდევ აღძრავს, კიდევ თრგუნავს მეცნიერს. ამიტომ მეცნიერება გაგებულია სუბიექტურ მოღვაწეობად, რაიც არ შეესაბამება თავისთავად არსებულ საგანს.

აქ კარგად ჩანს თანამედროვე მეცნიერების წინააღმდეგობრიობა. დასვლეთში მისი ყოვლისშემძლეობა ირწმუნეს, რის გამოც იმედები გაუცრუვდათ და მეცნიერებისადმი უწინდელი რწმენა დაკარგეს. მეცნიერებამ დაკარ-

გა ტრადიციული მიმართება ჭეშმარიტებასთან და იქცა „სანარმოო ძალად“. ეს, იასპერსის თქმით, სხვებზე ადრე მარქსმა იგრძნო.

მეცნიერების ამ ახალ მდგომარეობას კარგად გამოხატავს მისი შინაგანი კავშირი ტექნიკასთან. ჩვენ ტექნიკის ეპოქაში ვცხოვრობთ. თანამედროვე ტექნიკის არსის სრულად წარმოდგენისათვის იასპერსი გვირჩევს გავითვალისწინოთ მისი სამი ფაქტორი: ბუნებისმეტყველება, გამოგონების სულისკვეთება და შრომის ორგანიზაცია. რომელიმეს გამოტოვება გზას ჩაგვიხერგავდა თანამედროვე ტექნიკის არსის გაგებისკენ.

ორი დიდი ომის მომსწრე ფილოსოფოსი მუქი ფერებით ხატავს თანამედროვე კაცობრიობის სურათს და მოსალოდნელ პერსპექტივას. ჩვენი დროის მძლავრი ტექნიკა სულ უფრო და უფრო იქცევა დამოუკიდებელ რეალობად, თავის ჭანჭიკად აქცევს ადამიანს და ითრევს თავის უცხო მსვლელობაში.

ამით ირღვევა ტექნიკის თავდაპირველი ადამიანური დანიშნულება და ის საშუალებიდან თვითმიზნად იქცევა. ადამიანი ახალი, ტექნოლოგიური გარემოს ნაწილი ხდება და თავის ბუნებრივ ნიადაგს წყდება. ის მიწყევ ცვალებად სოციალურ ჯგუფებთან თანაბრდება და პიროვნული ბირთვისგან იცლება. უპიროვნო ადამიანი კი მასის რაოდენობრივი ერთეულია და აღარაა პატივისცემის საგანი.

პიროვნული კომუნიკაციების ადგილს შემთხვევითი და დროებითი კავშირები იკავებს. მით უფრო შეუძლებელი ხდება ღრმა კავშირი წარსულ კულტურასთან. მასობრივმა ადამიანმა არ იცის ტრადიცია და ისტორია. ის ამოვარდნილია ისტორიიდან და ამაში ხედავს თავისუფლებას.

ერთი შეხედვითაც ცხადია, თუ რაოდენ იაფფასიანია ეს თავისუფლება. ასეთი ადამიანი ისტორიულია, ამ სიტყვის ყველაზე ცუდი მნიშვნელობით – ის აბსოლუტურად წარმავალია.

3. კაცობრიობის მომავალი

თანამედროვეობის ასეთი შეფასებიდან თითქოს აუცილებლობით უნდა გამომდინარეობდეს მომავლის პესიმისტური სურათი. მაგრამ ეს ასე არაა. იასპერსი არა სცნობს ისტორიულ კანონზომიერებას და ეწინააღმდეგება მომავლის რაღაც საგნობრივ გაგებას.

მომავალი რაღაც გარკვეული საგნის სახით არ არსებობს. ის თავისთავად, ყოველგვარი განხილვისგან დამოუკიდებლად არსებული ალტერნატიული ტენდენციების ერთობლიობაა და გამომდინარეობს არა მიზეზებისგან, არამედ თავისუფალი მიზნებისგან.

იასპერსი სათითაოდ გაარჩევს ამ ტენდენციების ცალკეულ, ტიპიურ განმარტებებს: ბურჰუარდტიკულ პროგნოზს, რის თანახმადაც, ახლო მომავალში ევროპას ემუქრება სამხედრო-პოლიციური ტოტალიტარიზმი; ნიცშეს „პესიმიზმს“, რის თანახმადაც, ისტორია სრულდება ნიჰილიზმით და ზეკაცისათვის ნიადაგის განმენდით; პოზიტივისტურ იდეას, რის თანახმადაც, მეცნიერებისა და ტექნიკის წინსვლის საფუძველზე შესაძლებელია როგორც ტრადიციული, ისე გზადაგზა წამოჭრილი პრობლემების გონივრულად გადაწყვეტა და საერთო საკაცობრიო წინსვლის მიღწევა.

იასპერსისთვის სრულიად მიუღებელია ეს ცალმხრივი ოპტიმიზმი, რადგანაც მეცნიერება და ტექნიკა არაა წინსვლის საკმარისი პირობა. მეცნიერებისა და ტექნიკის წინსვლა არაა საკმარისი ზნეობითი წინსვლისთვის და არც უკავშირდება მას პირდაპირ. გარდა ამისა, მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარების მიმდინარე კურსი დედამიწას ენერგეტიკული, ეკოლოგიური, დემოგრაფიული და სხვა კატასტროფებით ემუქრება.

პესიმისტურ თვალსაზრისებს იასპერსი მეტ პატივს მიაგებს. მაგრამ ყოველი მუქი პერსპექტივა მას შესაძლებლობად ეჩვენება და არა აუცილებლობად. მომავლის შესახებ მსჯელობა, პროგნოზი იმდენად მომავალს არ

გამოხატავს, რამდენადაც – ამ მსჯელობის, პროგნოზის გამომთქმელის მსოფლმხედველობას, მის სამოქმედო განწყობას; იმას, თუ რის გაკეთებას აპირებს თვით ეს სუბიექტი: „ყველაფერი, რაც კი ჩნდება, ადამიანებზე ჰკიდია სწორედ. არაფერი არაა ამქვეყნად გარდუვალი. მთელი ადამიანური მოღვაწეობა, მეტადრე სულიერი, სხვა არაფერია, თუ არა საკუთარი გზის პოვნა ჩვენს წინაშე გახსნილი შესაძლებლობების ნიაღში“ (37, 167).

მუქი პერსპექტივის დახატვა, ისტორიული პესიმიზმი იმას კი არ ნიშნავს, რომ მომავალი უთუოდ ცუდია, არამედ იმას, რომ არსებობს ასეთი შესაძლებლობა. ამის გაცნობიერება კი მხოლოდ დაგვეხმარება მის აცილებაში. „შიში უნდა მივიღოთ. – ამბობს იანსპერსი – ის ხომ იმედის საფუძველია.“ (37, 164).

ამიტომ მკაფიო პროგნოზებისკენ მიდრეკილება ცრურწმენაა და ემყარება ნივთთა ბუნებასთან მხოლოდ ზედაპირულ ნაცნობობას. კი, არსებობს ცალკეული წარმატებული პროგნოზები. ასე ბერკმა საოცრად სწორად იწინასწარმეტყველა საფრანგეთის რევოლუციის განვითარება; ბურკჰარდტმა – მომავლის საზოგადოების სამხედრო პოლიციური ტოტალიტარიზმი; ნიცშემ – ნიჰილიზმი.

მაგრამ მომავლის ეს ზუსტი წინასწარმეტყველებანი, როგორც იასპერსი ფიქრობს, სინამდვილეში იყო უკვე არსებულის ღრმა ხედვა. ეს ადამიანები დაჯილდოებულნი იყვნენ ანმყოს სიღრმისეული დინებების შემჩნევის უნარით.

ისტორიაში იასპერსს დაუშვებლად მიაჩნდა ეგრეთწოდებული მონოკაუზალური აზროვნება – ისტორიულ მოვლენათა დაყვანა ერთ პრინციპზე. მაგალითად, მარქსმა ასეთ პრინციპად ეკონომიკის ფაქტორი თქვა, ხოლო ჰეგელმა „ობიექტური სულის დიალექტიკა.“

იასპერსი მეთოდურად გაემიჯნება ყოველ მსგავს მცდელობას. ისტორიკოსი უნდა ცხოვრობდეს ისტორიული შესაძლებლობების სფეროში და ჭვრეტდეს „ღია“ სამყაროს; ცხოვრობდეს მასში და არა მის ზემოთ. მო-

მავლის შემეცნება სხვა არაფერია, თუ არა წარსულიდან და აწმყოდან ნაირ-ნაირი შესაძლებლობების გამოყვანა და ამნაირად მომავლის სურათების ძერწვა.

მაგრამ ჩვენ არ უნდა დავემორჩილოთ ამ სურათებს, იდეებსა და კონსტრუქციებს. ისინი ორიენტაციის, გეზის აღების საშუალებაა და, არსებითად, კითხვებადვე რჩებიან. მათი გატოლება სინამდვილის შემეცნებასთან ხიფათს უქმნის ჭეშმარიტებას და ადამიანთა მოღვაწეობას.

კაცობრიობის მომავლის შესახებ მსჯელობა იასპერსს ყოველთვის ესმის აწმყოს ძირითადი ტენდენციების შესახებ მსჯელობად. ერთერთ ასეთ მთავარ, გამოკვეთილ ტენდენციად მას მიაჩნია მოძრაობა ერთიანი მსოფლიოსკენ, ანუ ის, რასაც დღეს გლობალიზაციას უწოდებენ: „ტექნიკამ შექმნა ინფორმაციების მანამდე წარმოუდგენელი სისწრაფე და მიიყვანა მსოფლიო გლობალურ გაერთიანებამდე. დაიწყო ერთიანი კაცობრიობის ისტორია. ერთ ბედქვეშ მოექცა მთელი კაცობრიობა. მთელი მსოფლიოს ადამიანები დღეს პირისპირ შეპყურებენ ერთმანეთს.“ (37, 205).

ერთი ნაბიჯილა რჩება პოლიტიკურ ერთიანობამდე. ლოგიკური ისტორიები შეავიწროვა კონტინენტურმა ისტორიებმა. საკითხავი მხოლოდ ერთია: რა სახეს მიიღებს ერთიანი მსოფლიო?

იასპერსი განასხვავებს ერთიანი მსოფლიოს ორ შესაძლებელ ვარიანტს: მსოფლიო იმპერიას და მსოფლიო წესრიგს. პირველის ისტორიულ მოდელად მას ესახება ბისმარკის მიერ გერმანული მხარეების, „მინების“ გაერთიანება „სისხლითა და რკინით“; მეორისა – ჩრდილოეთ ამერიკის შტატების გაერთიანება მეთვრამეტე საუკუნეში. თითოეულმა დათმო თავისი დამოუკიდებლობის ნაწილი დამოუკიდებელი მთელის სასარგებლოდ.

მსოფლიო იმპერია მშვიდობის დამყარებაა ერთი ცენტრალური ხელისუფლების მეშვეობით. ეს ხელისუფლება ძალადობას ემყარება და მართავს ნიველირებულ მასებს ტოტალური დაგეგმვისა და ტერორის საშუალებით. მკვიდრდება ერთიანი მსოფლმხედველობა მარტივი ძირითადი

დებულებების სახით.

სხვაა მსოფლიო წესრიგი. ესაა ერთიანობა ცენტრალური ხელისუფლების გარეშე; გარდა იმ შემთხვევებისა, როცა ის მტკიცდება მოლაპარაკებისა და საერთო გადანყვებილების ძალით. ცალკეული ქვეყნები უარს ამბობენ აბსოლუტურ სუვერენიტეტზე.

ძლიერთა ასეთი თვითშეზღუდვა იქცევა ყველას თავისუფლების პირობად. გარეგანი ხიფათი მოიხსნება. ძალას ჰკარგავს უძველესი პოლიტიკური დებულება, რომ საგარეო პოლიტიკა საშინაოზე უფრო მნიშვნელოვანია.

ამიერიდან სახელმწიფოს მთელი პროდუქცია კეთილდღეობის ზრდას ემსახურება და არა დამანგრეველ სამხედრო ტექნიკას. მსოფლიო ემსგავსება თავისუფალ სახელმწიფოთა კონფედერაციას, რის მცირე მოდელებადაც იასპერსს შუა საუკუნეების ინგლისი, თანამედროვე ჩრდილოეთ ამერიკის შტატები და შვეიცარია ესახება.

ყოველივე ეს გვახსენებს სამუდამო მშვიდობის კანტისეულ პროექტს. კანტი ნამდვილი ფილოსოფიური დისციპლინით სწონიდა ამგვარი მოდელის პრინციპულ შესაძლებლობას და, ვფიქრობთ, უფრო ეეჭვებოდა მისი განხორციელება, ვიდრე იასპერსს.

ეს უკანასკნელი ფილოსოფიაში გარედან მოსული კაცის სითამამით და ჭარბსიტყვაობით გამოთქვამს თავის ვარაუდებს. ვფიქრობთ, ის აზვიადებს განსხვავებას „მსოფლიო იმპერიასა“ და „მსოფლიო წესრიგს“ შორის.

ეს განსხვავება არაა დამაჯერებელი და მხოლოდ გარეგნულია. ეგაა, რომ „პოლიტოლოგიური“ ტერმინებითაა გადატვირთული. საკვირველია, რომ „პანლოგისტი“ ჰეგელი აშკარად უფრო მეტ მნიშვნელობას ანიჭებდა უთანხმოებასა და წინააღმდეგობას არსებობაში, ვიდრე „ეგზისტენციალისტი“ იასპერსი.

ამიტომ ჰეგელს ნაციონალიზმი უძლეველ ფაქტორად მიაჩნდა და, როგორც „მჭვრეტელი“, მიესალმებოდა ამ აბსოლუტურ კანონზომიერებას. მრავალფეროვანი მსოფლიო მას ბუნებისა და სულის სიმდიდრედ ეჩვენებოდა. იასპერსი კი ადვილად ელევა ამ მრავალფეროვნებას. ეროვნუ-

ლობა მას განვლილ ისტორიულ საფეხურად ეჩვენება, რაიც დღეს მხოლოდ აბრკოლებს დიდ „მსოფლიო კომუნიკაციას“.

როცა ერთიან მსოფლიოზე ოცნებობს, იასპერსის ლოგიკა ძალზედ არაფილოსოფიურია: რაკი მსოფლიო პოლიტიკურად გაერთიანდება, სახელმწიფოებისთვის გარეგანი ხიფათი მოიხსნებაო.

მას ავიწყდება, რომ პოლიტიკური გაერთიანება გარეგანია და მას არაფერი აქვს საერთო ეგზისტენციურ, შინაგან „კომუნიკაციებთან“. ამიტომ ქვეყნებს შორის ისტორიულად არსებული წინააღმდეგობები თითქმის უცვლელად დარჩება და გადაიქცევა „ერთიანი მსოფლიოს“ შინაგან წინააღმდეგობებად.

საკვირველია: ან კი რა ლოგიკური უფლებით უნდა განავრცო კომუნიკაცია, ეს სრულიად ინტიმური ეგზისტენციალი, მსოფლიოს ხალხთა უხეშ და ტლანქ ურთიერთობებზე?

ეს ფილოსოფიური აზროვნების დისციპლინის ნაკლებობაა, რაც ფილოსოფიაში იასპერსის არასაბაზო განსწავლულობით აიხსნება.



ციტირებული ლიტერატურა

1. კვარაცხელია ნ. ადამიანი და მეტაფიზიკა, თბილისი, 2005.
2. ლენინი ვ. ი. თხზ. ტ. 29, თბილისი, 1934.
3. ქართლის ცხოვრება, ტ. II, თბილისი, 1959.
4. ჭავჭავაძე ი. თხზ. სრული კრებული, ტ. II, თბილისი, 1941.
5. ხასაია ზ. მეტაფიზიკური ნიჰილიზმი, თბილისი, 2011.
6. Аристотель, соч. Т. 4, Москва, 1984.
7. Бур М. Фихте, Москва, 1965.
8. Бур М. Иррлиц Г. Притязание разума, Москва, 1978.
9. Бэкон Фр. Соч. В 2-х томах, т. 1, Москва, 1971.
10. Виндельбанд В. История новой философии от Канта до Ницше, т. 2, СПб, 1905.
11. Гайденко П.П. Философия Фихте и современность, Москва, 1979.
12. Гегель, соч. Т. 8, Москва-Ленинград, 1935.
13. Гейне Г. Собр. Соч. Т. 6, Москва, 1958.
14. Гердер И. Идеи к истории человечества, Москва, 1977.
15. Гердер И. Письма для поощрения гуманности, Сб. Трактаты о вечном мире, Москва, 1963.
16. Гете, Шиллер. Переписки, т. 2, Москва, 1958.
17. Гулыга А.В. Гердер, Москва, 1975.
18. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия, Москва, 2001.
19. Дворцов А.Т. Гегель, Москва, 1972.

-
20. Декарт Р. Избр. соч. Москва, 1950.
 21. Кант И. Соч. В 6-и томах, т. 6, Москва, 1965.
 22. Кант И. Критика способности суждения, СПб, 2001.
 23. Маркс К. И Энгельс Ф. Избр. соч. В 2-х томах, Москва, 1979.
 24. Ницше Фр. Соч. В 2-х томах, т. 1, Москва, 1990.
 25. Рассел Б. История Западной философии, Новосибирск, 2003.
 26. Риккерт Г. Философия истории, СПб, 1908.
 27. Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий, СПб, 1997.
 28. Руссо Ж.-Ж. О причинах неравенства, СПб, 1907.
 29. Толстой Л.Н. Избранное, Москва, 1986.
 30. Фихте И.Г. Сочинения, Минск, 1998.
 31. Фихте И.Г. Речи к немецкой нации, СПб, 2009.
 32. Фишер К. История новой философии, т. 6, СПб, 1909.
 33. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление, т. 1, Минск, 1998.
 34. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление, т. 2, Минск, 2000.
 35. Шпенглер О. Закат Европы, т. 1, Минск, 1997.
 36. Шпенглер О. Закат Европы, т. 2, Минск, 1999.
 37. Ясперс К. Смысл и назначение истории, Москва, 1991.