

ედუარდ კოდუა

ფილოსოფიის შესავალი



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1992

„ფილოსოფიის შესავალი“ დამხმარე სახელმძღვანელოა, შედგენილია ფილოსოფიის ფაკულტეტის სტუდენტთა სასწავლო გეგმის შესაბამისად. თავისი შინაარსით წარმოადგენს ფილოსოფიის თვითრეფლექსიას, ფილოსოფიის არსებობის უფლების დასაბუთებას და უპასუხებს ორ კითხვას: „რა არის ფილოსოფია?“ და „რისთვისაა იგი აკვირო?“. ეს კითხვები დღეს — სციენტიზმისა და პოზიტივიზმის შემოტევის ვითარებაში — განსაკუთრებულ აქტუალობას იძენს. წიგნი საინტერესო იქნება ფილოსოფიით დაინტერესებულ მკითხველთათვის.

რედაქტორი ვ. ერქომაიშვილი

რეცენზენტები: ზ. ანჯაფარიძე

ნ. კვარაცხელია

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1992.

0301020000

K —————

608(06)—92

ISBN 5—511—00387—5

I ტ ა ვ ი

„ფილოსოფიის“ და „შესავლის“ ტერმინოლოგიურ მნიშვნელობათა ანალიზი

1. ფილოსოფიის შესავლის განვარტება

ფილოსოფიის შესავალი უნდა განვიხილოთ ფილოსოფიასთან მიმართებაში, რამდენადაც ფილოსოფიის შესავალი სწორედ ისაა, რაც უშუალოდ დაკავშირებულია ფილოსოფიასთან და, ამავე დროს, მისგან გარკვეულად შემოფარგლულია. კავშირის მომენტი გამოიხატება „ფილოსოფიით“. „ფილოსოფია“ და „ფილოსოფიის“ — ერთ შემთხვევაში მთელ ფენომენზეა ლაპარაკი, მეორეში კი მის რაღაც ელემენტზე. სწორედ ეს ელემენტია გამოსატული სიტყვით „შესავალი“, და ამდენად, ამოცანა იქნება, გავარკვიოთ, რა ხასიათის შეიძლება იყოს ეს ელემენტი და როგორია მისი სფერო. ელემენტი არაა მთელი, და, ამდენად, ფილოსოფიის შესავალი შეუძლებელია გავაიგივოთ ფილოსოფიასთან, მაგრამ ყოველი ელემენტი როგორც მთელის კომპონენტი გვამცნობს გარკვეულწილად ამ მთელის ბუნებას, მის ნიშნებს. შესავალი კი ისეთი ელემენტია, რომ მას შეუძლია მოგვამზადოს მთელის გასაცნობად, მის შესამეცნებლად. მან უნდა შეგვიყვანოს ფენომენის პრობლემატიკაში, მოხაზოს მისი სფერო. ასეთი მოხაზვა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს თვითონ ფენომენის შემეცნებას. ეს არის თავისებური ზედვის რაკურსი, ჰორიზონტი თუ თვალსაწიერი, რომლის ფარგლებშიც უნდა იმოძრაოს ფილოსოფიის შემეცნებელმა. შესავალი მოგვანიშნინებს იმ კონტურებს, რომელთა შემეცნება იქნება ფილოსოფოსობის ამოცანა. ამდენად, შესავლით ჩვენ ვიმყოფებით ფილოსოფიის სფეროში, რამდენადაც იგი მოიხაზება, მაგრამ ჯერ კიდევ ვერ ვეუფლებით ამ სფეროს, რადგან შესავლით ვერ ვწვდებით მის პრობლემებს. არსებითად შესავალი არის მომზადება ფილოსოფოსობისთვის, ფილოსოფიის კარის შეღება, მის ზღურბლ-

თან დგომა ისე, რომ ჯერაც არ ვართ დაუფლებული მის სამფლობელოს, მაგრამ ეს ზღუდრულთან დგომა, ფილოსოფიის სფეროს ლიად გახდომა აუცილებელია თვით ამ ფენომენის სიღრმეში შესვლისთვის. ის თავისებური შექნიშანია, მეგზურია, გზის გამკვალავია, რომელიც გვიხსნის და გვაძლევს ამ გზის მიმართულებას, და ვადგებით იმ უსასრულო სავალს, რომელზეც მდებარეობს ფილოსოფია. ფილოსოფიის ისტორიაში შესავლის პირველ ფორმად შეიძლება ჩაითვალოს პარმენიდეს პოემის „ბუნების შესახებ“ პირველი ნაწილი. პოემის ამ ნაწილს, პარმენიდეს ნააზრევითვის შესავლის მნიშვნელობა რომ ჰქონდა, ამაზე არ დავობენ. საკამათოა მხოლოდ — ამ შესავალში მართო ფილოსოფოსობაში შემყვანი პრობლემატიკა იყო განხილული თუ პარმენიდეს მთელი ფილოსოფიის ძირითადი ცნებებია გამოხატული. როგორც ს. დანელია აღნიშნავს, პარმენიდეს „პოემა სამი ნაწილისაგან შედგებოდა. როგორც ჩანს, ეს ნაწილებია: შესავალი, ალეთია და დოქსა. რეინპარტის აზრით, პირველი ნაწილი, რომელიც კარგად არის დაცული (ფრაგმენტი I), შეიძლება ჩაითვალოს მართო პოემის შესავლად კი არა, არამედ მოკლედ გამოთქმულ ლოგიკურ შინაარსად მთელი თხზულებისა: პოემის დანარჩენი ნაწილები შეიცავენ იმის გაშლას, რაც ამ შესავალშია ნათქვამი. ეს შეხედულება მთლად სწორი არ არის: თუ მართლაც არსებობდა პარმენიდეს ეპოქაში კანონიკა, რომლის მიხედვით უნდა შემდგარიყო *κῆρυξις ἀληθείας* (რაც სათუთაა), მაინც არა ჩანს, რისთვის უნდა მოეთხოვა ამ კანონიკას, რომ მწერალს შესავალში გამოეთქვა არსი ყველა იმისა, რასაც ის შემდეგ განავითარებდა. უფრო ბუნებრივი იქნებოდა, თუ შესავალში ავტორი მოამზადებდა ნიადაგს თავისი მთავარი შეხედულების გასავითარებლად. თუ ასეა, მაშინ შესავალში გამოთქმული დებულებები მხოლოდ საშუალებაა და არა მიზანი პარმენიდეს ფილოსოფიური შემოქმედებისათვის. ამ აზრის მნიშვნელობა პარმენიდეს გასაგებად უფრო გაირკვევა, როდესაც გავიცნობთ შესავლის შინაარსს, სხვა წესით პარმენიდეს ფილოსოფიის განხილვა, თითქმის დაკანონებული პაინრიხ რიტერიის, ცელერიისა და იბერვეგის მიერ, ჩვენი აზრით, მიუღებელია. ისინი ფიქრობენ, რომ პარმენიდეს მიერ შესავალში გამოთქმული ლოგიკური ხასიათის დებულებანი გამომდინარეობენ მისი მეტაფიზიკიდან და არ უსწრებენ მას წინ. პოემის შესწავლა სულ სხვას გვეუბნება: პარმენიდეს მეტაფიზიკა

აშენებელია იმ პრინციპებზე, რომლებსაც ის პოემის შესავალში ამყარებს". (10, 484—485).

როგორადაც არ უნდა გადაწყდეს დაბა პარმენიდეს პოემის შესავლის შინაარსისა და პოემის დანაწილები ორი ნაწილისაღმა ნიშნ მიმართების შესახებ, ჩვენთვის მნიშვნელოვანია მხოლოდ იმის ფიქსირება, რომ პარმენიდესთან ვსვდებით შესავლის პირველ ფორმას და ისიც თითქმის იმავე მნიშვნელობით, როგორც დღესაა გაგებული.

შესავალი არაა მთელი გზა, ის მხოლოდ გზის დასაწყისია ან თვალის მოვლბაა ამ გზაზე, მისი გავლის გარეშე. მაგრამ თუ გზის დასაწყისს არ დავადგებით, გზასაც ვერ გავივლით. ამიტომ ფილოსოფიის გზაზე შესავალი აუცილებელია. თუ, როგორც იასპერსი აღნიშნავდა, ფილოსოფოსობა გზადყოფნაა, ფილოსოფიის შესავალი გზაზე შედგომის მაუწყებელია. გზაზე შედგომა არ ნიშნავს გზის გავლას ისე, როგორც გზადყოფნაც არაა გზის დასასრულის მაუწყებელი. ფილოსოფია უსასრულო გზაზე სიარულია, ხოლო შესავალი ამ გზის გავლის მსურველისთვის მიმართულების მიმცემია. ფილოსოფიის შესავალი თავისებური არიადნას ძაფია, რომელსაც შევეყვართ ფილოსოფიის ლაბირინთებში იმ იმედით. რომ ყველა დარბაზს ვიხილავთ, მაგრამ ყოველი ფილოსოფოსი ამა თუ იმ დარბაზში ჩერდება, რადგან ყველა დარბაზის ხილვა განუთორციელებელი სურვილია. რაც უფრო მეტი დარბაზი იქნება ნაპოვნი, მით უფრო მეტია შესაძლებლობა ყოფიერების საიდუმლოების წვდომის, მაგრამ უსასრულო დარბაზთა რიგში ყოველი ნაბიჯი ახალი დარბაზის გახსნას ნიშნავს. უსასრულოს დასასრული არ აქვს და არც ფილოსოფიის სასახლის დარბაზებს აქვთ სასრული რაოდენობა. ესაა ღია ჰორიზონტი, რომლის ყოველი თვალსაწიერითი სივრცის იქით კიდევ სხვა სივრცეა. ამ უსასრულობაში ორიენტირება უნდა მოხდეს ფილოსოფიის შესავლით და რამდენადაც ფილოსოფიის შესავალი მხოლოდ ორიენტირია, ამდენად გასაგები უნდა იყოს მისი შესაძლო ვარიანტებიც.

ერთ შემთხვევაში ფილოსოფიის შესავალი შეიძლება ნიშნავდეს საერთოდ ფილოსოფიის შესავალს, არა ამა თუ იმ სკოლის თუ მიმართულების, არამედ ყოველგვარი ფილოსოფიის შესავალს. ამდენად ცნებათა წრე, რომელსაც ის მოხაზავს, თუ პრობლემები, ეს არის მთელი ფილოსოფიისთვის დამახასიათებელი და საერთო პრობლემემატიკის არე. მეორე შემთხვევაში, ფილოსოფიის შესავალი შეიძლება ნიშნავდეს ამა თუ იმ სკოლის, ამა თუ იმ მიმდინარეო-

ბის შესავალს — იქნება ეს ექსისტენციალიზმი, პრაგმატიზმი, დიალექტიკური მატერიალიზმი, პერსონალიზმი, ფენომენალიზმი თუ სხვა კონკრეტული „იზმის“ შესავალი.

ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში „ფილოსოფიის შესავლის“ პირველი ავტორი, აკად. შ. ნუცუბიძე შესავლის აუცილებლობის ანალიზისას სავსებით მართებულად აღნიშნავდა ფილოსოფიისთვის შესავლის გარდუვალობას და მიუთითებდა იმ მოტივებზე, რომლებიც მას განაპირობებენ. ასევე აჩვენებდა იმასაც, რატომ არაა ასეთი აუცილებლობა ცალკეულ მეცნიერებათა მიმართ.

„ფილოსოფია ადამიანის შემეცნებით სფეროში ურთულესი მოვლენაა და ეს პირველი საბაზია ფილოსოფიის შესავლის საჭიროების, როგორც კარისა, როგორც გზისა ამ სირთულის ნათელსაყოფად.

თანამედროვე მდგომარეობა ადამიანის აზროვნებისა საზოგადოდ რთულბუნებოვანია. ამ მხრივ არც ერთი სპეციალური მეცნიერება, როგორც ერთ-ერთი სახეობა შემეცნებისა, არ შეადგენს გამონაკლისს, და თითქოს იმავე მოსაზრების ძალით ერთნაირად საჭირო უნდა იყოს შესავალი ყოველი მეცნიერებისა და არა მარტო ფილოსოფიისა. რამდენადაც საკითხი მხოლოდ სირთულეს შეეხება. ეს ასედაც არის, მაგრამ არც ერთი მეცნიერება იმ ზომით არ საჭიროებს შესავალს, როგორც განცალკევებულ მოსამზადებელ დარგს, ვითარცა ფილოსოფია. ფილოსოფიურ შემოქმედებას ორი დასაბამი აქვს და მათში იპოვება როგორც მიზეზი ფილოსოფიურ სისტემათა სხვადასხვაობის, ისე საშუალება ამ სხვაობათა გამართლებისა. ერთი დასაბამი არის უფრო ფსიქოლოგიური, მეორე ლოგიკური; პირველის საფუძველია ინდივიდუალური, განუკვეთელი თვისება ფილოსოფიური მოაზროვნისა, არვისგან კანონდებული გარეშე საკუთარი ბუნებისა და მაშასადამე ამდენადვე თავისუფალი; მეორის — ინდივიდთა გარეშე მყოფი და მაშასადამე დამოუკიდებელი კრებული ლოგიკური კანონებისა. ამ ორ მომენტს შუა იშლება ფილოსოფიური შემოქმედება და მასში აუცილებელი მონაწილეობა ორივე მომენტისა, მათ სხვაობასთან დაკავშირებული, უმზადებენ ნიადაგს ფილოსოფიურ სისტემათა მრავალგვარობას. ერთსა და იმავე საკითხზე ფილოსოფიაში მრავალგვარი პასუხი მოიპოვება და ფილოსოფიის შესავლის მიზანია — გასაგები გახადოს ასეთი მრავალგვარობის აუცილებლობა და კანონიერება“, (82, 16—17). რადგან ცალკეულ სისტემაში შესავლის ამოცანა არ იცვლება, მხოლოდ შემოიფარგლება გარკვეული სკოლით,

ამდენად ასეთი შესავალი განმარტავს ამ სკოლისთვის დამახასიათებელ ფილოსოფოსობის პორიზონტს და შეგვიყვანს იმ ცნებათა სისტემაში, რომლითაც ეს სკოლა ხასიათდება. ასეთია. მაგალითად, ფრანც ციმერმანის „ექსისტენციის ფილოსოფიის შესავალი“, რომელშიც დასმულია საკითხი ექსისტენციისა და ესენციის მიმართებისა. ამ საკითხზე ექსისტენციალიზმის თითოეული წარმომადგენლის ნააზრევის განხილვით. ანალოგიურია, ბოლნოვის „ექსისტენციის ფილოსოფია“. ყოველ ფილოსოფიურ სკოლას თავისი პრობლემატიკა და ცნებათა სფერო აქვს. ამ პრობლემატიკის მოხაზვა და ძირეულ ცნებათა ექსპლიკაცია არის ამა თუ იმ ფილოსოფიური სკოლის შესავალი. განსხვავებით ასეთი სპეციფიკური შესავლისაგან საერთოდ ფილოსოფიის შესავალი არ იზღუდება ამა თუ იმ სკოლის მიერ ფილოსოფიურის სფეროდ მიჩნეული არეალის მოხაზვით, არც ამა თუ იმ სკოლის ცნებათა სისტემით, არამედ ყველასთვის საერთო არეალსა და ცნებათა სისტემას გადმოსცემს.

ფილოსოფიის შესავალი შეიძლება იყოს ის, რასაც ფილოსოფიამდელი სამყაროდან ფილოსოფიურ აზროვნებასთან მიეყვანართ. გზა, რომელიც გაიარა აზროვნებამ მითოლოგიიდან რელიგიის და ფილოსოფიის გავლით ფილოსოფიამდე, იქნება მისი შესავალი (იხ. ჰეგელის ფილოსოფიის ისტორია). უფრო მარტივად, გზა „მითიდან ლოგოსამდე“ (კესიდი), ფილოსოფიამდე მიმყვანი, მაშასადამე, მისი შესავალია. რასაკვირველია, აქაც შეიძლება ამ გზის და შესავლის სხვადასხვაგვარი გაგება არსებობდეს. კერძოდ: არსებითად აქ საკითხი დგას აზროვნების ფილოსოფიამდელ და ფილოსოფიურ წესს შორის მიმართებისა. თუ ფილოსოფიამდელი აზროვნება ერთთათვის მითოლოგიის, რელიგიის და ფილოსოფიის პერიოდია, მეორეთათვის ფილოსოფიამდელი ნიშნავს ფილოსოფიის პრობლემის დასმის. შემდეგ, საკუთრივ საკითხის ფილოსოფიური დაყენების განსხვავებას ფიზიკალისტური დასმისაგან. ამ აზრით ფილოსოფიამდელი ნიშნავს, მაგალითად, გზას თალესიდან ელეატური მეტაფიზიკის ფუძემდებელ ქსენოფანემდე. ამ მეტაფიზიკიდან იწყებენ ნამდვილ ფილოსოფიას. როგორც არსის პრობლემის დასმას. მაშასადამე, ისტორიულად შესავალი ერთ შემთხვევაში შეიძლება იყოს ის, რაც საკუთრივ ფილოსოფიის მიღმა დევს და მიეყვანართ მასთან; მეორეში — ის, რაც ფილოსოფიის დასაწყისის შემდეგ საკუთრივ ფილოსოფოსობამდე მისვლაა. ორივე ფილოსოფიის ისტორიული თვალთახედვითაა ფილოსოფიის შესავალი.

თანამედროვე ფილოსოფოსისთვის ფილოსოფიის შესავლად შეიძლება წარმოდგენილი იყოს მთელი ფილოსოფიის მიერ განე-

ლილი გზა. სწორედ ამ გზამ მიგვიყვანა თანამედროვე ფილოსოფოსობამდე. ეს არის ამ ფილოსოფოსობის შესავალი, მისი კარბჭე-ასეთი ფილოსოფიის ისტორიული შესავალი, ჩვეულებრივ დაერთვის ფილოსოფიის კურსს, იმისთვის, რომ აჩვენოს მისი კავშირი ტრადიციასთან, და იმისთვისაც, რომ გააანალიზოს ისტორიულ გზაზე გამოვლენილი სიძნელეები, რომელთა გადაწყვეტის პრეტენზია ექნება ამ ფილოსოფიურ სისტემას. ასეთი ხასიათისაა, მაგალითად, მაკაროვის „ისტორიულ-ფილოსოფიური შესავალი“. ეს არაა ფილოსოფიის ისტორია მთელი პერაპეტიებით, არამედ მისი კონტურული მონახაზია. ეს ფილოსოფიურ-ისტორიული შესავალი შეიძლება სხვადასხვაგვარად აიგოს — შეიძლება ქრონოლოგიურ-ისტორიულ გზას გავყვეთ, ან კიდევ, ძირითად მიმართულებათა ლოგიკური ანალიზი გავაკეთოთ, როგორც ეს გაცემებულა აქვს ოაზერმანს ნაშრომში — „ძირითადი ფილოსოფიური მიმართულებანი“. ასეთი შესავალი უფრო ფილოსოფიის ისტორიულია, ვიდრე ფილოსოფიური, მაგრამ ის მაინც ფილოსოფიის შესავალია, რამდენადაც სწორედ თანამედროვე ფილოსოფიამდე მომყვანია.

ფილოსოფიის შესავალი შეიძლება განხილულ იქნეს, აგრეთვე, ფილოსოფიის გადმოცემის წესებს შორის განსხვავებითაც. სახელდობრ, ფილოსოფია გადმოიცემა მისი ყველა არსებითი საკითხით მხოლოდ პოპულარულ, ყველასთვის მისაწვდომ ფორმაში, რათა ძირითად ცნებათა სამყაროში გაერკვეს მკითხველი და შემდეგ იგივე იქნება გამეორებული მთელ ლოგიკური აპარატით და დასაბუთებით. პირველი მეორის მიმართ იქნება სწორედ შესავალი. ასეთია, მაგალითად, იასპერსის შრომების „ფილოსოფიის შესავალი“¹ და „ექსისტენც ფილოსოფიის“ მიმართება მის ძირითად ფილოსოფიურ შრომასთან, სამტომიან „ფილოსოფიასთან“. „ფილოსოფიის შესავალი“¹ — ესაა რადიკალი გადაცემული თორმეტი ლექციის კურსი, რომელშიც იასპერსი ყველა ფილოსოფიურ პრობლემას განიხილავს დაწყებული საკითხით. — „რა არის ფილოსოფია?“ და დამთავრებული ფილოსოფიის ისტორიის ცნების გარკვევით. მათ შორის მოთავსებულია ფილოსოფიის წარმოშობის, ღმერთის შესახებ აზრის, მომცველის, უპირობო მოთხოვნების, ადამიანის სამყაროს, რწმენის და განმანათლებლობის, კაცობრიობის ისტორიის, ფილოსოფოსი ადამიანის დამოუკიდებლობის, ცხოვრების ფილოსოფიური წარმართვის თემები თუ საკითხები. მთლიანად ეს თორმეტი თემა თუ პრობლემა ამოწურავს იასპერსის

1 ასევე ფროლოვის რედაქციით გამოსული „ფილოსოფიის შესავალი“.

ფილოსოფოსობის სიუეროს, მაგრამ მხოლოდ ექსტენსიურად და არა ინტენსიურად. ამ საკითხების ღრმა ფილოსოფიური გააზრების ცდაა პირველ რაგში, მისი „ფილოსოფია“ და შრომა „ქეშმარიტების შესახებ“. „ფილოსოფიის შესავალში“ ეს პრობლემები გადმოცემულია პოპულარულად, მასობრივი მკითხველისათვის მისაწვდომი ფორმით, ისე, როგორც „ექსისტენც-ფილოსოფიაში“ ეს პრობლემატიკა მარტივადაა გადმოცემული. მაშინ როდესაც იგავე პრობლემატიკა შესავლის ხასიათის არმქონე შრომებში გაცილებით უფრო ფართოდ, ვრცლად, სიღრმისეულად და რთულადაა წარმოდგენილი, მიუხედავად იმისა, რომ საერთოდ იასპერსის აზროვნება გამოირჩევა შედარებით სიეხადით და არაა „არასწორ გზაზე არასწორი სიარულის“ მაჩვენებელი, რასაც ფილოსოფოსობას ბაიწერენ ხშირად, ისე როგორც ფილოსოფია არ იმსახურებს ისეთ გაგებას, როცა ფიქრობენ, რომ ფილოსოფია არის ის, „რასაც მე ვამბობ და შენ არ გესმის“ და პირიქით, „შენ ამბობ და მე არ მესმის“. მაშასადამე, ფილოსოფიის შესავლის ერთ-ერთი სახეა ფილოსოფიის პოპულარული, არასიღრმისეული, მარტივი ფორმით გადმოცემა. როდესაც პრობლემები არსებითად ჩამოითვლება და მოკლედ ანალიზდება. როდესაც ყურადღება გადატანილია არა პრობლემის ანალიზის სიღრმეზე, არამედ ძირითად ცნებათა განმარტებაზე, რათა შემდეგ მკითხველმა შექლოს ამ ძირითად ცნებათა სასკოლო ვადმოცემის მომარჩევებით უფრო ღრმად განხილულ პრობლემატიკაში ორიენტირება. ასეთ შესავალს უფრო პედაგოგიური გამართლება აქვს და არა გნოსეოლოგიური. ასეთი ხასიათისაა, მაგალითად, პაულ ჰებერლინის „ფილოსოფიის სახელმძღვანელო“, რომელიც კითხვა-პასუხის ფორმითაა გადმოცემული. სამოცი დასმული კითხვა ეხება არსებითად ყველა ფილოსოფიურ პრობლემას. უპირობო ქეშმარიტებით დაწყებული, სამყაროს, ღმერთის და ადამიანის ყოფიერების პრობლემების გზით. საკლთრივ ფილოსოფიის არსების საკითხის გავლით, მშვენიერების პრობლემით დამთავრებული. მეტად რთულ კითხვებზე მარტივად გაცემული პასუხები ნიშნავს იმას, რომ ეს არის ფილოსოფია დამწყებთათვის. „ფილოსოფიის წიგნაკი“, როგორც ეს სათაურში ჩანს, რომელიც გამოთქმულია კინინობით ფორმაში. — (Han bachlein)

ასეთი შესავალი, ასე ვთქვათ, პირველი მიმოხილვაა, დაზვერვაა იმ ტერიტორიისა, რომელზეც შემდეგ საფუძვლიანად უნდა გაიარო. ეს არის მოყვარულის თვალთ დანახვა იმ ბუნებისა, რომელ-

საც ბუნებისმეტყველი არსებითად და ღრმად ეცნობა. ფილოსოფიის შესავლის და საკუთრივ ფილოსოფიის სისტემის მიმართების ასეთი ნიმუშები კლასიკურ ფილოსოფიაში ბევრია. ასეთია, მაგალითად, კანტის „პროლეგომენებისა“ და „წმინდა გონების კრიტიკის“ მიმართება. არა მარტო იმის გამო, რომ „წმინდა გონების კრიტიკის“ გამოსვლის შემდეგ მისი გაგების სირთულემ გამოიწვია „პროლეგომენების“ შექმნის აუცილებლობა, არამედ იმიტომაც, რომ „პროლეგომენები“ არსებითად „წმინდა გონების კრიტიკის“ პრობლემატიკის ყველასთვის მისაწვდომ. მარტაც ფორმაში გადმოცემა, თავისებური გასაღებია „წმინდა გონების კრიტიკის“ სვეტის შესასწავლად. ასეთივე გზით და იმავე დანიშნულებით შექმნა ფიხტემ თავისი სისტემის გასაღებად შემეცნების თეორიის პირველი და მეორე შესავალი. მართალია, ორივე შემთხვევაში, როგორც კანტთან, ისე ფიხტესთან, საქმე გვაქვს კონკრეტულ ფილოსოფიურ სისტემათა შესავალთან და არა საერთოდ ფილოსოფიის შესავალთან. მაგრამ ფილოსოფიის შეაავლის როგორც თვით ფილოსოფიის ელემენტარული წესით გადმოცემის ნიმუშად ორივე გამოდგება, თუნდაც კონკრეტულ ფილოსოფიურ სისტემათა ბაზაზე¹. კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ საკუთარი შესავალიც ჰქონდა, მაგრამ ის მიეკუთვნება განსხვავებულ ტიპს. სახელდობრ იმას, რომელშიც „ფორმირებულია კვლევის საგანი და მოცემულია ძირითად ცნებათა განსაზღვრება“. რაც შეეხება „პროლეგომენებს“, რომელიც „წმინდა გონების კრიტიკის“ გამოსვლიდან ორი წლის შემდეგ გამოვიდა, ის უნდა ყოფილაყო „კრიტიკის“ ძირითად დებულებათა განმმარტებელი გადმოცემა“ და. ამავე დროს. პასუხი რეცენზენტებისადმი. „პროლეგომენები“ თავისებური პოპულარული „სავარჯიშო“ გადმოცემაა „წმინდა გონების კრიტიკის“ იდეების და მისი გაგების თუ მასში ჩაწედომის საშუალება. კანტის ენით რომ ვთქვათ, „პროლეგომენები“ აგებულია ანალიზურად, „წმინდა გონების კრიტიკა“ კი სინთეზურად. თუ „პროლეგომენები“ „წმინდა გონების კრიტიკის“ თავისებური შესავალია, ორივე ერთად შეიძლება იყოს განხილული მომავალი ფილოსოფიური სისტემის, როგორც მეტაფიზიკის, შესავალი. მაშასადამე, კრიტიკა, რომელსაც კანტმა ჩაუყარა საფუძველი, თვითონაა შესავლის ფუნქციის მქო-

¹ არ შეიძლება გვერდი აუღაროთ შესავლის ამ სახეობის წინააღმდეგ შალვა ნუცუბიძის გალაშქრებას. იგი უარყოფს კონკრეტული ფილოსოფიური სისტემის შესავლის მართებულობას, რადგან მიაჩნია. რომ ასეთი შესავალი ვერ მიაღწევს დასახელ მიზანს — მოვლენებისადმი მიდგომაში ობიექტურობას.

ნე. მან გზა უნდა გაუხსნას კეშმარიტ მეტაფიზიკას მისი შესაძლებლობის დასაბუთებით. „წმინდა გონების კრიტიკამ“ კითხვის ქვეშ დასვა მეტაფიზიკის პრობლემა იმით, რომ საკითხად დააყენა — „შესაძლებელია თუ არა საზოგადოდ ასეთი მეცნიერება და თუ შესაძლებელია, როგორ? ადამიანის გონება ხომ იმდენადაა შემოკმედეგების მიდრეკილების მქონე, რომ უკვე მრავალჯერ ააგო კოშკი და შემდეგ კვლავ შლიდა მას, რათა შეეხედა, მაგარი თუ არა მისი საძირკველი!“ (40, 75). „პროლეგომენები“ და „წმინდა გონების კრიტიკა“ მეტაფიზიკის შესაძლებლობის საკითხის დასმით და მისი არსებობის პირობების ძიებით ნაადაგს უშზადებენ საკუთრივ მეტაფიზიკას. ფიხტე, რომელიც თავისთავს თვლიდა კანტის ერთადერთ კეშმარიტ გამგებად, და კანტის ფილოსოფიის სწორად გადმოცემას ისახავდა მიზნად, აღნიშნავდა, რომ, როდესაც მეტაფიზიკა ხდება ფილოსოფიური შეშეცნების საგანი, საკითხი ისმის მის შესაძლებლობასა, პირობებსა და წესებზე, „ასეთ გამოკვლევათა სისტემა ფილოსოფიური მიმართებით იწოდება კრიტიკად... კრიტიკა თვითონ არაა მეტაფიზიკა და მის ფარგლებს გარეთაა“¹. (62,6). კანტის ნააზრევში „პროლეგომენებისა“ და „წმინდა გონების კრიტიკის“ მიმართების ანალოგიურია დამოკიდებულება ფიხტეს „მეცნიერების თეორიის“ შესავალსა და „მეცნიერების თეორიას“ შორის. ფიხტეს „მეცნიერების თეორიას“ ორი შესავალი აქვს. პირველი უნდა ყოფილიყო „მეცნიერების თეორიის ახალი გადმოცემა“, I ნაწილი. შემდეგ 1797 წელს დაბეჭდა ნაშრომი „მეცნიერების თეორიის ახალი გადმოცემა“ (62, 507). ეს იყო პირველი შესავლის გაგრძელება. ორივეში მოცემულია ფიხტეს ფილოსოფიის ძირითადი ცნებები და მათი დასაბუთება: ფილოსოფიის ამოცანაა ადამიანის როგორც ყოფიერების გაგება. მე — როგორც სუბსტანცია და ფილოსოფოსობის ამოსავალი. დოგმატიზმის, რეალიზმისა და ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის დაპირისპირება, ინტელექტუალური ინტუიცია, კანტის ფილოსოფიისადმი დამოკი-

¹ „ამასთანავე ფილოსოფიის შესავალი უნდა იყოს სრულიად მიუდგომელი და ობიექტური: არაერთარ შემთხვევაში იგი არ უნდა გარდჲცეს ავტორის მიერ აღიარებული ფილოსოფიური სისტემის შესავალად. მაშინ ფილოსოფიის შესავალი სათანადო ანგარიშს ვერ გაუწევს ვერცერთ აღნიშნულ მომენტს და ვერ მისწვდება სწორედ იმ მიზანს, რომლის სამსახურში არის მისი გამოათლება, როგორც განცალკევებული დისციპლინისა.

თუ ავტორი მთელი ფილოსოფიის პრობლემათა დალაგებას მარტოოდენ საკუთარი თვალსაზრისის გასამართლებლად ახდენს — ასეთი მიზანი უნაყოფო და გაუგებარ ტოლებელია“ (62, 16—17).

დებულება და სხვა არსებითი მომენტები, რომელთა განხილვას წარმოადგენს ფიხტეს მთელი ფილოსოფია, მეცნიერების თეორია. მეორე შესავალს ფიხტე განსხვავებულ ამოცანას უსახავს. მიაჩნია, რომ მეორე შესავალი იმათთვისაა, ვისაც უკვე აქვს თავისი ფილოსოფია და კრიტიკულად უყურებს მეტაფიზიკის თეორიას. რადგან პირველი შესავალი გათვალისწინებული იყო დამწყებთათვის, ამიტომ მეორე შესავალი თავისებური პოლემიკას წარმოადგენს წარმოსახვით თუ რეალურ ოპონენტებთან. მაგრამ ცნებათა სისტემა და განხილვის საგანი იგივეა, რაც პირველი შესავლის შემთხვევაში. ორივე შესავალი კი არსებითად „მეცნიერების თეორიის“ პრობლემატიკის მოკლე და მარტივი გადმოცემაა. თავისი შრომის „მეცნიერების თეორიის“ ანუ ე. წ. ფილოსოფიის შესახებ“ მეორე გამოცემის წინასიტყვაობაში ფიხტე აღნიშნავდა: „ის დღემდე რჩება ერთადერთად, რომელშიც მეცნიერების თეორიაში ფილოსოფოსობა თვითონ ხდება ფილოსოფიური კვლევის საგანი. ამიტომ ის ამ სისტემაში შესავალია“ (62.6). ასეთი ძირითადი პრობლემატიკის განმხილველ შესავალთა დასაბუთება კიდევ შეიძლება. ყველა შემთხვევაში საკმარისი გვაქვს შესავალთან, რომელიც სისტემას გადმოსცემს უფრო მისაწვდომად და მოკლედ. სისტემა კი გაშლილი, გაფართოებული და საფუძვლიანი სახით წარმოადგენს იმავე პრობლემებს. არაა საგაღდეგლო, შესავალი წინ უსწრებდეს ფილოსოფიურ სისტემას. იგი შეიძლება სისტემის ჩამოყალიბების შემდეგაც შეიქმნას. მისი აუცილებლობა შეიძლება იყოს განპირობებული სისტემის ვერგადების, ან რეცენზენტებისადმი პასუხის სურვილით. როგორც ეს კანტისა და ფიხტეს შემთხვევაში იყო. (ფიხტეს მეორე შესავალი). ან კიდევ, შესავლის პრობლემატიკის სისტემის მოაზრების შემდეგ უფრო დაწვრილებით გააზრების მიზნით. როგორც მოხდა, მაგალითად, ჰაიდეგერსა და იასპერსთან. ჰაიდეგერმა თავისი ძირითადი შრომა „ყოფიერება და დრო“ 1927 წელს გამოაქვეყნა. შემდეგ კი შექმნა „რა არის მეტაფიზიკა?“ (1928 წ.). და „მეტაფიზიკის შესავალი“ (1936). ორივე ნაშრომი შესავლის დანიშნულებისაა, მაგრამ ორივე სისტემის შექმნენლ შრომაზე უფრო გვიან შეიქმნა. ანალოგიურია იასპერსის „ფილოსოფიის“ (1932) და „ექსისტენც-ფილოსოფიის“ (1936) მიმართება ისე, როგორც კიდევ უფრო გვიან შექმნილი „ფილოსოფიის შესავლის“. აქ არსებითად განვიხილეთ შესავლის სახეობა, რომელიც სისტემის პოპულარული გადმოცემაა.

ფილოსოფიის შესავლის კიდევ ერთი ძირითადი და ფართოდ გავრცელებული სახეობაა შესავალი, რომლის პრობლემატიკაში

შედის ფილოსოფიის საგნის, ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკის, ფილოსოფიის მსოფლმხედველობრიობის, ფილოსოფიის და სხვა მეცნიერებათა მიმართების, ცნობიერების ფორმათა სისტემაში ფილოსოფიის ადგილის საკითხები. ის განიხილავს ფილოსოფიის სტრუქტურას, ფილოსოფიის საკითხთაგან გამოყოფის ძირითადს. ყოველივე ეს არის პასუხი კითხვაზე — რა არის ფილოსოფია? ფილოსოფიის შესავალი არსებითად ასეთი უნდა იყოს. იგი უნდა არკვევდეს ფილოსოფიისთვის არსებით მომენტად გაზხდარ საკითხს: „რა არის ფილოსოფია?“. ასეთი შესავალი, ვუნდრით დაწყებული და შ. ნუცუბიძით დამთავრებული, მრავალ მოაზროვნეს აქვს¹. კონკრეტულ მაგალითად ავიღოთ ვუნდრის „ფილოსოფიის შესავალი“: იგი იწყება ფილოსოფიის ამოცანების გარკვევით. ნაჩვენებია ფილოსოფიის სტრუქტურა, მისი ორი მხარე: თეორიული და პრაქტიკული. თეორიულში გააზრებულია ფილოსოფიის მიმართება მეცნიერებასთან. პრაქტიკულში — ცხოვრებასთან. გაკეთებულია ფილოსოფიის ცნების ისტორიული ანალიზი. ძირითადად ანალოგიურია იერუზალემის „ფილოსოფიის შესავალიც“. იგი უჩვენებს ფილოსოფიის აღზევებასა და დაცემას, მეცნიერებათა დედოფლიდან მათში ადგილის მაძიებლად გახდომას. მიუთითებს, რომ

¹ შალვა ნუცუბიძის „ფილოსოფიის შესავალი“ არის სწორედ იმ ტიპის შესავალი, რომლის დანიშნულებაც, შეგვიყვანოს ფილოსოფიის პრობლემატიკაში, ფილოსოფიას მოუწახვოს დაფუძნება და გამართლება, რისთვისაც საჭიროა შესავლის შინაარსის განმსაზღვრელი კითხვის დადგენა. ასეთად იგი თვლის საკითხს — „რა არის ფილოსოფია?“. ანალიზებს ამ კითხვაზე პასუხის ორ გზას.

„რა არის ფილოსოფია? ასეთი უნდა იყოს პირველი კითხვა, რომელსაც პასუხი უნდა გაეცეს. მაგრამ, ვიდრე ეს მოხდებოდეს, საჭიროა გარკვეულ იქნეს, რომ ამ შემთხვევაში ორ შესაძლებლობასთან გვაქვს საქმე. ყოველი განმარტება გამოიყვანება ან თვით ცნების არსებისაგან იმ სახით, როგორც ის დღეს წარმოვიდგენია, ანდა მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული ყოველი მნიშვნელოვანი მომენტი ცნების განმარტებისა, და მისმა თანდათანობითმა შემუშავებამ უნდა მოგვცეს საკმარისი მასალა საბოლოო და მისაღები განმარტებისთვის. პირველი გზა ნაყოფიერია ერთ შემთხვევაში: თუ თანამედროვე ფილოსოფიაში არსებობს ერთი — ყველასგან ცნობილი და ყველასთვის საცალდებულო — განმარტება ფილოსოფიისა, მაშინ განმარტება ადვილი საქმე იქნებოდა, რადგან ცნება სწორედ იმ ნიშნობლივ თვისებათა კრებულია, რომელიც შეადგენს საგანს განმარტებისას. ამ შემთხვევაში ასეთი პირობა არ არის; ერთი — საცალდებულო და ყველასგან ცნობილი — განმარტება არ მოიპოვება თანამედროვე ფილოსოფიაში და ცხადია, დარჩენილია მხოლოდ მეორე გზა, რომლის მიხედვით უნდა ნათელი გახდეს უმნიშვნელოვანესი დასასათება ფილოსოფიის ზუნებისა. (82, 17).

ფილოსოფიამ უნდა ეძებოს მეცნიერების და ცხოვრების საზრისი, უნდა გასცეს პასუხი კითხვაზე — საიდან და საით. ანალოგიურ პრობლემებს სვამს რიკერტის „ფილოსოფიის შესავალი“. მათგან არსებითად არ განსხვავდება „ფილოსოფიის შესავლის“ უახლესი კურსები, როგორიცაა იასპერსისა და ორტეგა გასეტის, ჰაიდეგერის — „რა არის მეტაფიზიკა?“, „მეტაფიზიკის შესავალი“, „რა არის ეს—ფილოსოფია?“. დასახელებული შრომების გარდა ჰაიდეგერს ორი სემესტრი უკითხავს სხვადასხვა გეგმით ფილოსოფიის შესავლის კურსი 1928—1929 წლებში და 1938-39 წწ. ორივე შესულია მისი მემკვიდრეობის მრავალტომეულში. პირველი 27-ე ტომში, ხოლო მეორე 46-ეში. ანალოგიური ხასიათისაა ჰაიდეგერის „ფილოსოფიის ძირითადი საკითხები“, „ფილოსოფიის ძირითადი ცნებები“, „მეტაფიზიკის ძირითადი ცნებები“, რომლებიც მისი მემკვიდრეობის უკანასკნელ ტომებში შევიდა. ყოველი მათგანი, არის კითხვის დასმა ფილოსოფიის არსებაზე, რადგან საკითხი — რა არის ფილოსოფია? მოითხოვს მისი არსების გარკვევას. უფრო სრულად ეს კითხვა ასეთ სახეს იღებს — რა არის ფილოსოფია და რისთვისაა იგი საჭირო? ეს არის საკითხი ფილოსოფიის არსებასა და ამოცანებზე. ასე აგებული შესავლის ერთ-ერთი ნიშნულია თანამედროვე დასავლეთგერმანელი მოაზროვნის ჰანს ლაიხეგანგის „ფილოსოფიის შესავალი“, რომლის წინასიტყვაობაში გარკვეულია ამ შრომის დანიშნულება. „ეს წიგნი დაწერილია არა ფილოსოფოსების და ფილოსოფიის სკოლაგავლილ სწავლულთათვის, არამედ ყველა იმათთვის, რომელთაც ფილოსოფიის არაფერი ესმით, მაგრამ უნდათ იცოდნენ, რა არის საკუთრივ ფილოსოფია და რატომ უნდა იყოს ადამიანი მისით დაკავებული“ (68,3). ეს რომ ფილოსოფოსობა არაა, არამედ მის გარემოში შემყვანი, ფილოსოფიის დაუფლების მსურველთა მომამზადებელი, ჩანს წიგნის სტრუქტურრიდანაც. პირველი განყოფილებაა — „ფილოსოფიის არსება“, რომელშიც განიხილება ფილოსოფიის ამოცანები, ფილოსოფიისა და რელიგიის, ფილოსოფიისა და მეცნიერების, ფილოსოფიისა და ცხოვრების მიმართება. შემდეგ მოდის განყოფილება — „წმინდა ფილოსოფიის დისციპლინები“. აქ განიხილება ფსიქოლოგია, შემეცნების თეორია, ლოგიკა და დიალექტიკა, ონტოლოგია და მეტაფიზიკა, ეთიკა და ესთეტიკა. შემდეგი განყოფილებაა „გამოყენებითი ფილოსოფიის დისციპლინები“. მასში განიხილულია — ფილოსოფია და მათემატიკა, ნატურფილოსოფია, კულტურის ფილოსოფია, ისტორიის ფილოსოფია, რელიგიის ფილოსოფია, ფილოსოფიური ან-

თრპოლოგია და ექსისტენციფილოსოფია, სოციოლოგია და ენის-
ფილოსოფია. შემდეგ განიხილება ფილოსოფიის ისტორია. აქ დად-
გენილია ფილოსოფიის ისტორია, როგორც ფილოსოფიური პრობ-
ლემა, მოძღვრება მსოფლმხედველობათა შესახებ და მსოფლმხედ-
ველობათა ტიპები, ფილოსოფიური ტერმინოლოგია. შემდეგ ავ-
ტორს უშუალოდ ფილოსოფიის მოძღვრებაში შევყავართ. Anlei-
tung გერმანელებს ამის გასამართლებად საერთოდ ბევრი სინონი-
მური ტერმინი აქვთ — Einführung, Einleitung (აქ გამოყენებუ-
ლია Anleitung ალბათ რომ შეუძლებიან იმ მნიშვნელობით). აქ
განხილულია გზა ფილოსოფიაში, სახელმძღვანელოები და ლექსიკა.
სპეციალური კვლევის სფეროა ლიტერატურა, ჟურნალები. მოკ-
ლედ ამ წიგნის სქემა ყველაზე ნათელი სურათია იმისა, რომ ფი-
ლოსოფიის შესავლის დანიშნულებაა, მოგვამზადოს ფილოსოფო-
სობისთვის. იგი ფილოსოფოსად ვერ გაგვხდის, რადგან მის შესაძ-
ლებლობებს აღემატება; ვერც ფილოსოფოსობას გვასწავლის და
ვერც ფილოსოფოსს დაეხმარება, რადგან მას უკვე გავლილი აქვს
ის. ამიტომ იგი მხოლოდ დამწყებთათვისაა, თავისებური ზღურბ-
ლია, რომელიც საშუალებას იძლევა ფილოსოფიაში ნაბიჯის გადა-
დგმისას. ყველა შესავლისთვის საერთოა საკითხი — რა არის ფილო-
სოფია? უკანასკნელ დროს, განსაკუთრებით პოზიტივიზმის მომძ-
ლავრების შედეგად, ფილოსოფიის შესავლის პრობლემატიკაში არა
მარტო ზემოთ ჩამოთვლილი საკითხები შეაქვთ, რომელთა კონცენ-
ტრირებული გამოხატულებაა კითხვა — რა არის ფილოსოფია?
არამედ მას ამატებენ საკითხს — რისთვის არის იგი საჭირო? ასე
დაყენებული კითხვა უფრო სრულად გამოხატავს შესავლის პრობ-
ლემატიკას, რამდენადაც შესავალი უნდა იყოს არსებითად, რო-
გორც ფილოსოფიის არსების, ასევე მისი დანიშნულების დემონს-
ტრაცია. თუ ფილოსოფიის არსების კითხვაზე პასუხი იქნება
იმის გარკვევა, რა არის ფილოსოფია? მისი დანიშნულების განსა-
ზღვრა უნდა იყოს პასუხი კითხვაზე: რისთვისაა ფილოსოფია სა-
ჭირო? თანამედროვე ეპოქაში სწორედ ამ უკანასკნელზე გადადის
აქცენტი, რაც განპირობებულია ფილოსოფიისადმი ნიჰილიზმის
მომძლავრებით, სციენტიზმით და ტექნიციზმით, რომელიც მეც-
ნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის ერთ-ერთი არსებითი მომენტი,
ასევე პრაქტიციზმით. ამ საკითხის აქტუალიზაციაზე მიუთითებს
მრავალი შრომა, რომლებიც სპეციალურად მის განხილვას ეძღვნე-
ბა. აი ზოგიერთი მათგანი: აღორნოს „რისთვის კიდევ ფილოსო-
ფია?“, ჰაბერმასის „რისთვის კიდევ ფილოსოფია?“ (Wozu noch.

Philosophie?"). ლენკი „რისთვის კიდევ ფილოსოფია?“. თავისებურად კონცენტრირებულად აისახა ამ საკითხის გარშემო მსჯელობა ჰერმან ლუბეს მიერ გამოცემულ თანამედროვე ფილოსოფოსთა კრებულში სათაურით — „რისთვის ფილოსოფია?“. ამ შრომას დართული აქვს ანალოგიური ხასიათის ლიტერატურის ყველაზე სრულყოფილი ბიბლიოგრაფია, რომელიც 692 შრომის დასახელებას შეიცავს. ისინი თანამედროვე ფილოსოფოსთა ნაშრომებია. ეს ერთხელ კიდევ ადასტურებს ამ პრობლემის აქტუალიზაციას, ფილოსოფიის არსებისა და დანიშნულების შესახებ კითხვაზე პასუხია ზანერის მიერ შედგენილი და გამოცემული იასპერსის ნაშრომთა კრებული „რა არის ფილოსოფია?“ ის ფილოსოფიის შესავლის ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუშია. რამდენადაც მისი ამოცანაა ფილოსოფიის არსების გარკვევა და მისი არსებობის გამართლება. ამით საკუთრივ ფილოსოფია არაა გადმოცემული, მაგრამ ის არის მეგზური ფილოსოფოსობის გზაზე. თუმცა ამას ფილოსოფიის შესავალი არ ეწოდება და ფილოსოფიის შესავლის სახელით ცნობილი შრომა მისი ერთ-ერთი კომპონენტია, მაინც ეს ნაშრომი — „რა არის ფილოსოფია?“ ყველაზე მეტადაა უფლებამოსილი, იწოდებოდეს ფილოსოფიის შესავლად. ჩვენ ვეცადეთ ამ სქემის ფილოსოფიის შესავლის შედგენა, რომელშიც გადმოიცემა ფილოსოფიის საგანი, მისი ადგილი ცოდნის და საერთოდ ცნობიერების ფორმათა სისტემაში და მისი დანიშნულება. ეს არის პასუხი კითხვაზე — „რა არის ფილოსოფია და რისთვისაა იგი საჭირო?“. ამას გარკვეულწილად მიემატება საკითხის ისტორიული ანალიზიც. რამდენადაც ეს საკითხი ფილოსოფიაზე პირველივე რეფლექსიიდან არსებობს. ასეთი ნაშრომი უფრო ისტორიულ-თეორიული შესავალი იქნება, რითაც დაცული იქნება შესავლის პრობლემატიკის გარკვევაში ისტორიულისა და ლოგიკურის ერთიანობა. შესავლის პრობლემატიკის მთელი ისტორიული სურათის სისტემატური გადმოცემა უკანა პლანზე გადაწევდა ფილოსოფიის შესავლის თეორიულ ამოცანებს. ამიტომ ისტორიული ასპექტი მხოლოდ გაკვრით და გზადაგზა შეგვიძლია წარმოვადგინოთ. ძირითადი აქცენტი გადატანილი იქნება პასუხზე კითხვისა — „რა არის ფილოსოფია და რისთვისაა იგი საჭირო?“. ეს პასუხი წარმოდგენილი იქნება თანამედროვე ფილოსოფოსობის განასერში.

ფილოსოფიის შესავლის და ფილოსოფიის მიმართების დასახასიათებლად მეტად მნიშვნელოვანია მათი საგნობრივი სფეროს ჩვე-

ნება. ფილოსოფია მიმართულია ყოფიერებაზე. ფილოსოფია ყოფიერებასთან შემეცნებითი მიმართებაა, ყოფიერებას თეორიაა. ფილოსოფიის შესავალი კი მიმართულია ფილოსოფიაზე, მისი ამოცანაა. გარკვევის ფილოსოფიის რაობა, ის ყალიბდება როგორც ფილოსოფიის თეორია. თუ ფილოსოფია უპასუხებს კითხვას — რა არის ყოფიერება და რა საზრისი აქვს მას? ფილოსოფიის შესავალი უპასუხებს კითხვას — რა არის ფილოსოფია და რაშია მისი საზრისი? ფილოსოფიის შესავალი ფილოსოფიის ყოფიერების დაფუძნებაა, მისი გამართლებაა. ის თავისებური მეტათეორიაა, ისეთი მეტათეორია, რომელიც არ სცილდება იმის ფარგლებს. რისი თეორიაა. ფილოსოფიის შესავალი რომ ფილოსოფიის გარეთ იყოს, მაშინ ფილოსოფია ვერ იქნებოდა თავისთავის დაფუძნება და გამართლება და მეცნიერების მსგავსად სხვა ინსტანციიდან მიიღებდა დაფუძნებას. თუ ფილოსოფიის შესავალი ფილოსოფიის გარეთა ინსტანცია იქნებოდა, მას თვითონ დასკირდებოდა მისი გააზრებისთვის სხვა ინსტანცია და ა. შ. უსასრულოდ. სინამდვილეში ფილოსოფიის შესავალი ფილოსოფიის ნაწილია და მისი გზით ფილოსოფია იაზრებს საკუთარ თავს, ამიტომ ფილოსოფიას არ სჭირდება გარეთა ინსტანცია, ის თვითრეფლექსიას მიმართავს და ამით ხდება აზროვნების ჯაჭვის უკანასკნელი რგოლი.

2. ტერმინი „ფილოსოფიის“ წარმოშობა და მნიშვნელობა

ყოველი ტერმინის ანალიზი ორი მხრითაა საინტერესო: ამ ტერმინის წარმოშობის ისტორიის შესაბამისად მისით გამოხატული ფენომენის ისტორიასთან კავშირში გაშუქება, მათი ისტორიული ურთიერთმიმართება და ტერმინის შემეცნებითი მნიშვნელობა იმ ფენომენთან კავშირში, რომელსაც გამოხატავს. რასაკვირველია, შეიძლება სხვა კუთხითაც განვიხილოთ ესა თუ ის ტერმინი, მაგრამ ზემოთ დასახელებული ორი ასპექტიც საკმაოდ ნათელს გახდის მის მნიშვნელობას. ამას უნდა დაემატოს მის სინონიმთა დაძებნა, რომელიც ისევე ემსახურება შესაბამისი ფენომენის შემეცნებას, რადგან ეტიმოლოგიურ ანალიზს გარკვეული მნიშვნელობა აქვს შემეცნების პროცესში.

როგორც ვინდელბანდი აღნიშნავს, „სახელწოდებებს თავიანთი ბედი აქვს, მაგრამ მათგან იშვიათად ჰქონია რომელიმეს ისეთი ჟღანური ბედი, როგორიც სიტყვა „ფილოსოფიას“ (25,1). ეს უცნაურობა ვლინდება არა მარტო სიტყვის მნიშვნელობასა და ფენომენთან კავშირში, ან ამ სიტყვის სხვადასხვა მნიშვნელობით გა-

მოყენებაში, რაც ზოგჯერ შესაბამისი ფენომენის მიმართ იწვევს გულგატეხილობას, არამედ თვით სიტყვის ისტორიის მიმართაც, თითქოს ადვილი გასაგები უნდა იყოს სიტყვის ისტორიული მნიშვნელობა. რომელიც მრავალი გარემოებითაა განპირობებული. სიტყვის მნიშვნელობა დროთა ვითარებაში იცვლება. რომ გავიგოთ თავდაპირველი მნიშვნელობა, უნდა შეგვეძლოს შესაბამისი კულტურის საზრისის წედომა და თუნდაც დღეს ამ სიტყვას საპირისპირო მნიშვნელობა ჰქონდეს, რა მნიშვნელობაც ჰქონდა შესაბამის კულტურაში იმით უნდა გავიაზროთ. რაც შეეხება ისტორიას, აქ პირველ რიგში დასადგენია, როდის იქნა ეს სიტყვა პირველად გამოყენებული. აქ აზრთა ერთიანობა უფრო ადვილი მისაღწევია, მაგრამ სიტყვა ფილოსოფიის მიმართ ესეც გაძნელდა. მკვლევართა დიდი უმრავლესობა თვლის. რომ ეს სიტყვა პირველად პითაგორამ გამოიყენა. ეს მოსაზრება ეყარება აეცილსის მტკიცებას, რომელიც წერს: „სამოსელმა პითაგორამ, მნესარხის შვილმა, პირველად რომ უწოდა ფილოსოფიას ეს სახელი, საწყისად რიცხვები აღიარა“ (18, 286). ამ აზრს, დილსის დამოწმებით, იზიარებს ს. დანელია. ვინც „მარტო სიბრძნეს ან ცოდნას ეძებს და ყველაზე ნაკლებად არის ჩართული წუთისოფლის ტრიალში, რომელსაც ის მხოლოდ უკვრეტს, და ყველაზე უფრო განწმენდილია სხეულისაგან, ასეთ კაცს პითაგორა ფილოსოფოსს ან სიბრძნის მოყვარულს უწოდებდა. ტერმინი პირველად მის მიერაა შემოღებული“ (10, 237). თუმცა ამ აზრს ბევრი იზიარებს (ვინდელბანდი, გროტი, ბაქრაძე და სხვები), საკითხში, რასთან დაკავშირებით შემოიღო ეს ტერმინი პითაგორამ, არაა ერთიანობა. ზემომოტანილი აზრის ერთი ვარიანტი ასეთია, რომ პითაგორა აღაშენა სამყაროს მიიჩნევდა მეჯლისად, სანახაობად, სადაც აღაშენები მოდიოდნენ სხვადასხვა მიზნით: ერთნი გართობებს ანუ ეხებდნენ ძირითად მნიშვნელობას: მეორენი — მოქმედებას; მესამენი კი უკვრეტას. მეჯლისზე თუ სანახაობაზეც ასეა: ერთნი ტკბებიან, აწაოშობენ გაცვლა-გამოცვლას, ღებულობენ და გასცემენ და ამით გრძნობებს იკმაყოფილებენ; მეორენი მონაწილეობენ სანახაობაში: მესამენი კი უკვრეტენ ყოველივე ამას და მხოლოდ თეორიული ინტერესი ამოძრავებთ, რაც გამოიხატება ნახულის გაზრებაში და კეშმარტების წედომაში. პითაგორას აზრით, კეშმარტებისადმი სწრაფვა ფილოსოფოსთათვისაა დამახასიათებელი. მაშასადამე, მან ეს ტერმინი იხმარა კეშმარტების, ცოდნის თუ სიბრძნის მაძიებელი ადამიანის მიმართ. არის მეორე მოსაზრებაც, რომელშიც მტკიცდება, რომ პითაგორამ ტერმინი „ფილოსოფია“

და „ფილოსოფოსი“ პირველად იხპარა სიკიონის ტირან ლეონტ-თან კამათში. მან თავისთავს არ უწოდა ბრძენი, რადგან საბრძნე ღმერთებს კუთვნილებად მიაჩნდა და თვითონ დაკმაყოფილდა სიბრძნის სიყვარულით. დიოგენე ლაერტელი ამას ასე გადმოსცემს: „ფილოსოფიას ფილოსოფია (სიბრძნის სიყვარული) ხოლო თავის-თავს ფილოსოფოსი (სიბრძნის მოყვარული) პირველად უწოდა პი-თაგორამ. როცა სიკიონში ეკამათებოდა ლეონტს, სიკიონის ანუ ფლიუნტის ტირანს... ბრძენი კი მისი სიტყვებით შეიძლება იყოს მხოლოდ ღმერთი და არა ადამიანი, რადგან ნაადრევი იქნებოდა ფილოსოფიისთვის გვეწოდებინა „სიბრძნე“, ხოლო მისით დასაქ-მებულისთვის „ბრძენი“, თუნდაც მას მისი სული უკიდურესობამ-დე გაემახვილებინოს... ფილოსოფოსი (სიბრძნის მოყვარული) — ეს ისაა, ვინც სიბრძნისადმი ლტოლვას გრძნობს. ბრძენი იწო-დებოდნენ აგრეთვე სოფისტებად (ბრძნობდნენ) და არა მხოლოდ ბრძენნი, არამედ პოეტებიც. ასე უწოდებს კრატინი „არქილოქებ-ში“ ჰომეროსსა და ჰესიოდეს — ამ მწერალთა შექების მსურვე-ლი“ (36,66). ამ ცნობის წყაროდ დიოგენეს დასახელებული აქვს ჰერაკლიტე პონტოელი, მაგრამ სხვაგან იმავე ცნობას სხვა ავტო-რისაგან, კერძოდ სოსიკრატესაგან, იღებს და განსხვავებულა ვა-რიანტით, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, — ადამიანთა დაყო-ფით სამ ტიპად. „სოსიკრატე... ამბობს, რომ ლეონტის, ფლაუნ-ტის ტირანის კითხვაზე — ვინ არის იგი, პითაგორაჲ უპასუხა — „ფილოსოფოსი“, რაც ნიშნავს „სიბრძნის მოყვარულს“. ცხოვრე-ბა, ამბობდა იგი, ჰგავს თამაშობებს: ზოგი მოდის მასში შეჯიბრე-ბისთვის, ზოგი — სავაჭროდ, ხოლო ყველაზე ბედნიერნი — სავე-რეტად. ასეა ცხოვრებაშიც: ზოგი, მონების მსგავსნი, იბადებიან ღიდებისა და სიმდიდრისადმი სიხარბით. მაშინ, როცა ფილოსო-ფოსები — მხოლოდ ერთიანი კეშმარტებისაკენ ლტოლვიტ“ (36, 334). როგორც აღვნიშნეთ, სიტყვა „ფილოსოფიის“ გამოყენე-ბაში უმრავლესობა იზიარებს პითაგორას პრამატს, მაგრამ არის განსხვავებული თვალსაზრისიც: ასეთია თანამედროვე დასავლეთ-გერმანელი მოაზროვნის ნოაქის შეხედულება, გამოთქმული შრო-მაში — „ფილოსოფიის შესავალი“. რომლის მეორე პარაგრაფში სპეციალურადაა განხილული სიტყვა „ფილოსოფიის“ გამოყენე-ბის ისტორიის საკითხი. იგი თვლის, რომ პირველად ეს შედგენი-ლი ტერმინი თუ სიტყვა ამოტივტავდა ჰერაკლიტესთან (500 წე-ლი ქრისტეს წინ) 35-ე ფრაგმენტში. ამას წინ უსწრებდა სიტყვა „სოფიას“ გამოყენება, რომელიც შედგენილი სიტყვის ერთ-ერთი კომპონენტია. „სოფია“ ბერძნებთან თავდაპირველად ნიშნავდა

რაჲმე საქმეში გაწაფულობას — იქნებოდა ეს ხელოსნობა, პო-
 ლიტია თუ ხელოვნება. ჰომეროსსა და პესიოდესთან „სოფოსი“
 იყო მკოდნე, გამოცდილი, დასელოვნებული, გონიერი და კკეია-
 ნი აღამაანი. ის გამოირჩეოდა კკუით და ცოდნით. „სოფიაში“
 იაზრებოდა ის. რასაც ჩვენ გერმანელები სიბრძნეს (Weisheit)
 ვეწოდებთ, სიტუვა რომელიც გამოყვანილია ცოდნიდან (Wissen),
 ამიტომ ჩვენ შვიდ ბრძენს შვიდ სოფოსს ვეწოდებთ, ჰერაკლი-
 ტესთვის ისინი სოფისტებია, მაგრამ არა იმ უარყოფითი მნიშვნე-
 ლობით. რაც მან მიიღო პლატონთან. „სოფია“ ეწოდებოდათ თა-
 ლესს, ანაქსიმანდრეს და ანაქსიმენს, რომელთაც დღეს ჩვენ პირ-
 ველ ფილოსოფოსებად ვთვლით. გამოთქმა ფილოსოფოსი პირვე-
 ლად ჰერაკლიტესთან ამოტივტივდა... ზმნა „ფილოსოფოსობს“ —
 ცოდნისკენ სწრაფვის აზრით, ჰეროდოტესთან და პერიკლეს პირ-
 ღერულ სიტყვაში (შეადარეთ თუკიდიდეს), როცა ის ათენელებს
 აუწყებს, რომ ისინი ცოდნისკენ მოთმინებით ისწრაფვიან, ფი-
 ლეო ნიშნავს მეგობარს, სიყვარულს, ამიტომ ფილოსოფია ზო-
 გადად ცოდნის სიყვარულს გულისხმობს. შემდეგ სიტყვის საზ-
 რისი თანდათან შემოიფარგლა, მაგრამ ისე, რომ მას მთლიანად არ
 დაუქარგავს ძველი მნიშვნელობა“ (70, 13-14). როგორც ვხე-
 დავთ, ნოაკს ამ ტერმინის პიონერად ჰერაკლიტე მიაჩნია. იმოწ-
 მებს მის 35-ე ფრაგმენტს. უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ფრაგმენტის
 ვარიანტი, რომელსაც ნოაკი ეყრდნობა (ლაპარაკია დილისიეულ
 წყაროზე), არ იძლევა ასეთი მტკიცების საშუალებას, რადგან იქ
 ლაპარაკია ბრძენზე და არა სიბრძნის მოყვარულზე, სოფოსზე და
 არა ფილოსოფოსზე. თუმცა ზოგიერთ წყაროში ეს ფრაგმენტი
 მითითებულია, როგორც ფილოსოფოსი. «Очень много должны
 знать мужи философы» (43, 44) — წერია ამ ფრაგმენტის დი-
 ნიკისეულ თარგმანში. ყოველ შემთხვევაში ნოაკი ჰერაკლიტეს
 მიიჩნევს ამ ტერმინის პირველ გამოყენებლად. თუ საკითხს პრინ-
 ციპულად მივუდგებით, შეუძლებელია, ჰერაკლიტე მივიჩნიოთ
 ტერმინის პირველ გამოყენებლად, რადგან თუ ეს ტერმინი პი-
 თაგორას ჰქონდა, რომელიც ჰერაკლიტეზე უფრო ადრეა დაბა-
 დებული. დიოგენეს გადმოცემით, პითაგორა 541—544 წწ. უნდა
 იყოს დაბადებული, რადგან მის აკმედ ითვლება 504—501 წწ. ევ-
 სევის გადმოცემით ჰერაკლიტეს დაბადების თარიღი უფრო გვიან-
 დელია (510). მაგრამ, როგორც ს. დანელია აღნიშნავს, ჰერაკლი-
 ტეს მოხსენიებული ჰყავს ქსენოფანე (მე-40 ფრაგმენტი). თავის
 მხრივ პარმენიდეს ახსენებდა ჰერაკლიტეს, ამიტომ მისი დაბადე-
 ბის თარიღი დაახლ. 540 წელი უნდა იყოს. ეს ნიშნავს, რომ ჰე-

რაკლიტე პითაგორაზე უმცროსი ყოფილა და, მაინც, როდესაც საკითხი ღგება — ეინ გამოიყენა პირველად ტერმინი „ფილოსოფია“, პითაგორამ თუ პერაკლიტემ, არა გვაქვს ამის სრული განსაზღვრის საშუალება. საერთო მონაცემების მიხედვით და აქ კიუსის დამოწმებით ის უნდა მიეწეროს პითაგორას. თუ სარწმუნოდ მივიღებთ პერაკლიტეს 35-ე ფრაგმენტს, მაინც არ იქნება სარწმუნო პერაკლიტეს პრიმატი, რადგან ამ ფრაგმენტის თარიღი არაა ცნობილი; პითაგორას მაინც უპირატესობა უნდა მიენიჭოს. რადგან პერაკლიტეს მე-40 ფრაგმენტში მოცემულია პითაგორას ციტიკა, ე. ი. უნდა ვიფიქროთ, რომ პერაკლიტემ იცოდა ამ ტერმინის პითაგორასეული წარმოშობა. პითაგორა თითქმის აკმაყოფილებდა მას. ზემოთ განხილული ორი თვალსაზრისისაგან განსხვავებით, რომელთაგან ერთი პითაგორას მიაწერს ტერმინ ფილოსოფიის პირველ გამოყენებას, მეორე კი პერაკლიტეს, არსებობს მესამე თვალსაზრისიც — დაკავშირებული დილთაის სახელთან; მისი აზრით ამ ტერმინის პირველ გამოყენებლად პითაგორას დასახევა, ლეგენდის რეალობად მიჩნევა. ის ემყარება პეროდოტესა და თუკიდიდეს მოსაზრებებს და წერს: „ბერძენებთან ერთდროულად აღმოცენდა ფილოსოფია, ფილოსოფიის ცნება და ტერმინი „ფილოსოფია“. სოფრას პეროდოტე უწოდებს ყველას, ვინც დაიბრჩევა უმაღლესი გონითი მოღვაწეობით. სახელწოდება ბერძენს (სოფისტაი) ის იყენებს სოკრატეს, პითაგორასა და სხვა უხუცეს ფილოსოფოსთა მიმართ. ქსენოფონტე კი მისით აღნიშნავს ნატურფილოსოფოსებს. შედგენილი სიტყვა ფილოსოფოსი პეროდოტესა და თუკიდიდეს ეპოქაში, ყოველდღიურ ცხოვრებაში აღნიშნავს სიბრძნის სიყვარულს და ძიებას. ამ სიტყვაში ბერძენი გულისხმობს ქეშმარიტების კვლევას ქეშმარიტებისათვის. ღირებულების ძიებას მისი პრაქტიკული გამოყენებისაგან დამოუკიდებლად. ასე მაგალითად: პეროდოტესთან კრესე (კროსოსი) აღმოსავლური ძალაუფლების სიყვარულის ცნობილ ტიპურ დაპირისპირებაში ბერძენულ ახალ ეთოსთან მიმართავს სოლონს. მას სმენია, რომ სოლონმა მოიარა ბევრი ქვეყანა როგორც ფილოსოფოსმა. იმავე გამოთქმას ხმარობს თუკიდიდე, პერიკლეს საფლავზე წარმოთქმულ სიტყვაში. იმდროინდელი ათენის გონის ძირითადი ნიშნების დახასიათებისას განსაზღვრულ გონით საქმიანობათა აღმნიშვნელ ტექნიკურ გამოთქმად სიტყვა ფილოსოფია გახდა უფრო გვიან სოკრატულ სკოლაში. გადმოცემა, რომელიც ამას პითაგორას უკავშირებს, როგორც ჩანს, მიაწერს მას იმას, რაც სოკრატე-პლატონს ეკუთვნის“ (53,8).

დილთაის მოსაზრებიდან რამდენიმე მომენტს უნდა გავსვას ხაზი: ჯერ ერთი, დილთაი ფიქრობს, რომ ფილოსოფია, სოფოსი და ფილოსოფოსობაც თავდაპირველად ყოველდღიურ სიტყვა-ხმარებაში გამოიყენებოდა და შემდეგ გახდა გარკვეული სახის გონით მოქმედებათა აღმნიშვნელი; მეორეც, ამ ტერმინის პირველი გამოყენებული არ არის პათაგორა; მესამე, იგი გონით საქმიანობის სფეროში დაკავშირებულია სოკრატე-პლატონთან, ხოლო ყოველდღიურობაში ის მათზე ადრე გამოიყენებოდა; მეოთხე, სოფოსის, ფილოსოფიის და ფილოსოფოსობის გამოყენების პირველი ცნობები პეროდოტესა და თუკიდიდესთან გვხვდება და გამოსატყუველად ყოველდღიურობაში ქეშმარიტების სიყვარულს, შემეცნებათ ინტერესს, ეჭვბედა პასუხს კითხვაზე — რა არის ეს და არა რისთვის არის ეს; მეხუთე, დილთაი ასახელებს ორ წყაროს: პეროდოტეს და თუკიდიდეს. განვიხილოთ რაზეა საუბარი ამ წყაროებში. პეროდოტე მოგვითხრობს: მას შემდეგ, რაც კრესემ დაიმორჩილა მეზობელი ხალხები, მათ შორის ელადელებიც, ლიდიის დედაქალაქ სარდში, სადაც კრესე მეფობდა, იწყო მოსვლა ელადაში მცხოვრებმა ყველა ბრძენმა, მათ შორის სოლონმაც. სოლონმა ათენელებს შეუქმნა კანონები და ფიცი დაადებინა, რომ 10 წელიწადს დაიცავენ ამ კანონებს, ამის შემდეგ 10 წლით წავიდა ათენიდან, რათა თვითონ არ შეეცავა ეს კანონები. ფორმალურად თათქოს ქვეყნის სანახავად წავიდა. პეროდოტეს მოწმობით, სოლონი გაემგზავრა ეგვიპტეში ამაზისთან და შემდეგ სარდში კრესესთან, ამ უკანასკნელმა დაათვალიერებინა მისი სამდიდრე და შემდეგ დაუსვა კითხვა, რომელშიც ნახმარია სწორედ ჩვენთვის საინტერესო სიტყვები: ბრძენი, სიბრძნის მოყვარული. კრესე ეკითხება სოლონს: „ათენელო სტუმარო, ჩვენამდეც მოაღწია შენმა ღიადმა სახელმა შენი სიბრძნისა და მოგზაურობების შესახებ, რომ შენ მეცნიერების სიყვარულით * და დათვალიერებას მიზნით ღიადრე მრავალი ქვეყანა“ (15, 46). სანამ ამ ადგილს გავარჩევდეთ, უნდა აღვნიშნოთ, რომ დილთაი ლეგენდად მიიჩნევს,

* რუსულ თარგმანში „მეცნიერება კი არაა, „სიბრძნე“. «Крез обратился к Солону с таким вопросом: «Гость из Афин! Мы много уже слышали о твоей мудрости и странствованиях, именно, что ты из любви к мудрости и чтобы познать свет, объездил много стран» (31, 19). სიბრძნის სიყვარულია აქ გამოყენებული და მეცნიერება და ეს უფრო სწორია. რადგან ამ პერიოდში „მეცნიერების“ ტერმინი არ იყო საერთოდ გამოყენება სიბრძნე და სიბრძნის სიყვარული. ბერძნულ დედანში სწორედ სიყვარულია ფილოსოფია.

თითქოს პითაგორამ პირველად გამოიყენა სიტყვა ფილოსოფია, თუმცა ამ ფაქტს ადასტურებენ აეციუზი და დიოგენე ლაერტელი. ლეგენდის სასიათი იმ წყაროს უფრო აქვს, რომელსაც დილთაი ემყარება, რადგან კრესეს მეფობისა და სოლონის მოგზაურობის თარიღები, არ ემთხვევა ერთმანეთს. სოლონი მოგზაურობდა ჩვენს წელთაღრიცხვამდე 594—584 წლებში, კრესე კი გამეფდა 560 წელს. არც ამაზისის მეფობას ემთხვევა სოლონის მოგზაურობა, რადგან ამაზისი მეფობდა 569—526 წლებში და მაინც ეს წყარო მნიშვნელოვანია, მხოლოდ საკითხავია, ამ ტექსტში ფილოსოფოსობისა და სიბრძნის სიყვარულის ყოველდღიურ მნიშვნელობით გამოყენებასთან გვაქვს საქმე, თუ მას აქვს გამორჩეული მნიშვნელობა, რის ძალითაც მხოლოდ განსაზღვრულ ფენომენს გამოხატავს და არა ყოველგვარს, ე. ი. აქ ლაპარაკია გამოცდილებაზე, გაწაფულობაზე, როგორც ამ სიტყვის თავდაპირველ მნიშვნელობაზე, თუ აზროვნების ფენომენზე, რომელსაც ღღესაც გამოხატავს. ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა მოითხოვს, გაანალიზდეს კითხვათა წრე, რომელიც კრესემ დაუსვა სოლონს. კრესეს აინტერესებდა, ოდესმე უნახავს თუ არა სოლონს ყველაზე უბედნიერესი ადამიანი, კითხვა ეხებოდა ბედნიერებას, ეს ნიშნავს, რომ მოპასუხეს უნდა ჰქონოდა მოაზრებული ბედნიერების ცნება. ეს კითხვა და მასზე პასუხი მიესადაგებოდა იმ პრედიკატს, რომელსაც სოლონის მიმართ იყენებს კრესე სიბრძნისა და ფილოსოფოსობის სახით. ე. ი. ბრძენი და ფილოსოფოსი იქნება ის, ვისაც შეუძლებია ბედნიერების ცნება და შეუძლია აჩვენოს, რატომაა ესა თუ ის კაცი ბედნიერი. ბედნიერების რამდენიმე მაჩვენებელი თუ ნიშანი უალბდება. ყოველი მათგანი ადამიანის ყოფიერებას საზრიანობის მაჩვენებელია. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფოსობა ყოფილა ადამიანის ყოფიერების საზრიანობის შესახებ მოძღვრება. სოლონი პიროვნების ბედნიერების უპირველეს ნიშნად მიიჩნევს იმ ქვეყნის აყვავებას, რომელშიც ეს პიროვნება ცხოვრობს (სოლონს ბედნიერების ასეთი გაგება რომ ჰქონოდა, არ არის გასაკვირი, რადგან მაშინ ელადა დამპყრობთა ხელში იყო. დამპყრობილი ქვეყნის ადამიანისთვის ყველაზე დიდი ბედნიერება თავისუფლებაა, და ამას სწორედ მაშინ აცნობიერებს, როდესაც კარგავს. ასეთი იყო სოლონის დროინდელი ათენი). მეორე ნიშანი, რომლითაც სოლონი ბედნიერებას ახასიათებს, არის მოდგმის გამრავლება. ბედნიერების შემდეგ ნიშნად სოლონი თვლის შემძლებულ ცხოვრებას და სახელოვან სიკვდილს. პეროდოტე ამას ასე გადმოგვცემს: „მინდა შეგეკითხო, მათ შორის, ვინც შენ შეგხვდრია,

ვინ ნახე ყველაზე უფრო ბედნიერი? — ტელოს აიენელა“. გაუკვირდა კროსოსს ნათქვამი და უთხრა მკვირცხლად: „რატომ მიგაჩნია შენ ტელოსი უბედნიერესად?“ სოლონმა უპასუხა: „ვერერთი, იმიტომ, რომ ტელოსს, რომლის ხელშიც მისი ქალაქი წარმატებული იყო, ჰყავდა კარგი და კეთილი შვილები და ის მოესწრო იმას, რომ ყველა მის შვილს გაუჩნდა შვილები და ეს შვილები ყველანი ცოცხლები იყვნენ; მეორე — ჩვენის აზრით, მდიდრულად ცხოვრობდა და ცხოვრების აღსასრული ბრწყინვალე ჰქონდა, რადგან, როდესაც ათენელები მეზობლებს ებრძოდნენ ელეგისინში, იგი დაესმარა მათ, მტერი გააქცია, და თვითონ ლამაზად მოკვდა, ათენელებმა კი სახელმწიფო სახსრებით დამარხეს იქ, სადაც ის დაეცა და დიდი პატივი სცეს“ (32, 15). სოლონის აზრით, ბედნიერებისათვის აუცილებელია ჯანმრთელობა და მშობლებისადმი პატივისცემა. სოლონის აზრით, ადამიანი ბედნიერია თუ არა, ამას მის სიცოცხლეში ვერ გავიგებთ. რადგან „ადამიანი შემთხვევაობის სათამაშოა მხოლოდ“ და არავინ იცის, როდის რა მოუვა¹.

ამ მსჯელობაში ჩვენთვის მრავალი მომენტი მნიშვნელოვანია: თუ ფილოსოფიის ცნებობრივი მნიშვნელობა საწყისის იღებს ბედნიერებისა და ყოფიერების საზრისის საკითხიდან, ფილოსოფიის პირველ ეტაპად უნდა ვაღიაროთ არა კოსმოლოგიური, არამედ ანთროპოლოგიური პერიოდი, გარდა ამისა, აქ გაიგივებულია სიბრძნე და ფილოსოფოსობა. ეს ნიშნავს, რომ მათ შორის არაა ისეთი გათიშვა, როცა სიბრძნე ღმერთებს და სიბრძნის სიყვარული ადამიანებს მიეწერება, როგორც ეს მოხდა შემდეგ სოკრატე-პლატონთან. ამით ამოიხსნება ის ფაქტიც, რატომ იყენებენ ბრძე-

¹ აღსანიშნავია, რომ ტერმინ „ფილოსოფიის“ პირველი გამოყენებლის ძიების გზაზე, ამ წყაროს მიმართავს დილთაის გარდა შალვა ნუცუბიძეც. მაგრამ არა დილთაიდან. არამედ იბერველის „ფილოსოფიის ისტორიიდან“ აღებული მსახლით. ეს ნიშნავს, რომ შ. ნუცუბიძეც, დილთაისგან დამოუკიდებლად, მოვა დასკვნამდე, რომ ეს წყარო გამოდგება ტერმინ „ფილოსოფიის“ პირველი გამოყენების მაჩვენებლად. თანაც, განსხვავებით სხვა მთარგმნელებსგან. ის ხმარობს არა სიბრძნეს. ფილოსოფიას ან მეცნიერებას, არამედ „სიბრძნის-მეტყველებას“. ნუცუბიძე აღნიშნავს: „ფილოსოფიის გერმანელი ისტორიკოსის იბერველს წიგნში მოყვანილია პეროდოტეს მოთხრობა ბრძენი სოლონისა და მეფე კრეზის შეხვედრის შესახებ, სადაც უკანასკნელი მიმართავს პირველს: „შენ სიბრძნისმეტყველების განკერძოების მიზნით ინახულე უდიდესი ნაწილი დედამიწისა“-ო. აქ ჩვენ უბრალო სიტყვათმარებაშიც კი ვხედავთ სრულს იგივეობას სიბრძნისმეტყველებასა და განკერძოებას შუა. უკანასკნელში კი ამ დროს ხედავდნენ მიუდგომელს, ვნებათა გარეშე მყოფ სულიერ შემოქმედებას“ (82, 17).

ნის ცნებას ბერძნები ადამიანების მიმართაც, ისიც უდავოა, რომ ტერმინ „ფილოსოფიის“ სპეციალური მნიშვნელობით გამოყენებას წინ უსწრებდა მისი ყოველდღიური მნიშვნელობა და გამოყენება.

ამ საკითხს სრულიად განსხვავებულ გადაწყვეტას აძლევს ვინ-დელბანდი არა იმით, რომ პირველ გამოყენებლად სხვას დასა-ხელებს, არამედ თვით საკითხის დაყენების ფორმას ცვლის. ის ეძებს არა „ფილოსოფიის“ ტერმინის პირველ გამოყენებელს, არამედ იმ პერიოდს, როდესაც ამ ტერმინმა მოქალაქეობრივი უფლება მოიპოვა, როდესაც ეს სიტყვა გახდა ტერმინი და მიიღო ცნებობრივი მნიშვნელობა. ასეთად მას მიაჩნია სოკრატეს პერიო-დი. „ეს სიტყვა ტერმინი გახდა სოკრატეს სკოლის დროიდან. იქ ის თათქმის იმას ნიშნავს, რასაც ამჟამად სიტყვა „მეცნიერება“ გამოხატავს“ (26,1). ეს არ ნიშნავს, რომ სოკრატემდე ეს სიტყვა არ გამოიყენებოდა. ვინდელბანდის მტკიცებით ამ სიტყვას თავ-დაპირველად განსხვავებული მნიშვნელობაც ჰქონდა. კერძოდ, იგი ნიშნავდა უბრალოდ ქვეშაარტებისადმი სწრაფვას. სოკრატეს დროიდან, და განსაკუთრებით პლატონისა და არისტოტელეს შრო-მებში, იგი იღებს განსაზღვრულ მნიშვნელობას და უდრის თანა-მედროვე მეცნიერების ცნებას (23, 1). როგორც დავინახეთ, აზრ-თა სხვაობაა სიტყვა „ფილოსოფიის“ პირველი გამოყენების სა-კითხში. ამავე დროს. გარკვეული წინააღმდეგობრივი მომენტი-ტიცაა, თუთა ფილოსოფოსობის ბუნების გარკვევის და ფილოსო-ფოსის პრედიკატის მიწერის საკითხში. პირველ რიგში საკითხი ისმის: თუ მხოლოდ სიბრძნის მეცობრობა, სიბრძნის სიყვარული იყო ადამიანის შესაძლებლობა და კუთვნილება, ხოლო სიბრძნე მხოლოდ ღმერთებს ახასიათებდათ, რასაც პლატონი და დიოგენი ამტკიცებდნენ, მაშინ როგორ შეეძლოთ ბერძნებს პყოლოდათ შვიდი ბრძენი ადამიანი. დიოგენე, სადაც ამტკიცებს სიბრძნე ღმერთების კუთვნილება იყო და ადამიანებს არ ძალუძდათ სი-ბრძნე, იქვე ჩამოთვლის საბერძნეთის შვიდ ბრძენს. „ბრძენებად ითვლებოდნენ შემდეგი კაცები: თალესი, სოლონი, პერიანდრი, კლეობული, ჰილონი, ბიანტი, პიტაკი, მათ მიაკუთვნებენ აგრეთვე, ანახარის სკიფაელს, მირონ ჰენეისელს, ფერეკიდე სიროსელს, ეპიმენიდ კრიტელს, ხოლო ზოგიერთი ტირან პისიტრატესაც — აი, ვინ იყვნენ ბრძენები“ (36, 66). ცნობილია, რომ სხვები ბრძენ-თა სიაში თალესის გვერდით ასახელებდნენ კიდევ ორ მიღეტელ ფალოსოფოსს — ანაქსიმანდრეს და ანაქსიმენს. თუ შესაძლებელი იყო, ადამიანი ყოფილიყო ბრძენი, თუნდაც ის, ვისაც ფილოსო-

ფოსს უწოდებენ, გამოდის, რომ დაყოფა ფილოსოფიის მოყვარულთა და ბრძენთა, ადამიანთა და ღმერთის სამეფოდ არ ყოფილა გაპაროლებული. იქნებ შესაბამისი ფენომენის ფილოსოფიის სახელით აღნიშვნა გამოწვეულა იყო სწორედ ამ ტერმინში დაფარული იმ საზრისით, რომელიც ფილოსოფიის, როგორც ფენომენის ბუნებას ყველაზე უკეთ გამოხატავს, და რომელიც, ვინაიდან ბუნების თქმით, იმ ეპოქის დამახასიათებელია, როცა ფილოსოფია გახდა ტექნიკური ტერმინი, ე. ი. ს. რ. ტე-პლატონის სკოლაში. ალბათ არ იქნება უსაფუძვლო, თუ ვიფიქრებთ, რომ ცოდნას ფილოსოფია ეწოდა და არა სიბრძნე, ხოლო მოაზროვნეს ფილოსოფოსი და არა ბრძენი იმის გამო, რომ ამ გზით უფრო კარგად გამოიხატა ცოდნის შეფარდებითი და არა აბსოლუტური ხასიათი. ის ვითარება, რომ ცოდნაში ყოველთვის შეიძლება ექვსს შეტანა და უექველი ცოდნის აღიარება — დოგმატიზმია, თავიდანვე იყო ცნობილი. სექსტიციზმის ელემენტები ყოველთვის უნდა ახლდეს შემეცნების თუ კეშმარიტებისადმი სწრაფვას. სოფოსის სახელწოდება ზედმეტად პრეტენზიული იქნებოდა, მაშინ როდესაც ფილოსოფოსობა როგორც ტერმინი სწორედ პრეტენზიულობის საპირისპიროდ წარმოიშვა, თუმცა დღეს მისი მნიშვნელობა უფრო პრეტენზიულობასთანაა დაკავშირებული. „ღმერთს სიბრძნისადმი მისწრაფება არ შეიძლება მიეწეროს, ვინაიდან მას, როგორც უსრულესს არსებას, უნდა ჰქონდეს სრული სიბრძნე, რომელსაც არაფერი აღარ მიემატება: სიბრძნისადმი მისწრაფება კი შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ ისეთ არსებას, რომელიც არ არის ბრძენი. სწორედ ასეთია ადამიანი, სოკრატეს აზრით, და ასეთად თვლიდა სოკრატე უწინარეს ყოვლისა საკუთარ თავს, როდესაც ამბობდა: „მე არ ვფიქრობ, რომ რამე ვიცი“. როგორც ცხედავთ, ტერმინი „ფილოსოფია“ სოკრატეს წარმოდგენით მცოდნეთა მედიდურობის უარყოფის მოტივით არის გაყენებული და თავმდაბლობის გრძნობას ამჟღავნებს. მაგრამ ეს თავმდაბლობა მხოლოდ ძალას აძლევს ფილოსოფიას: თუ ფილოსოფია კეშმარიტ სიბრძნეზე დაბლა დგას და ამიტომ ის არ არის კეშმარიტი სიბრძნე, სამაგიეროდ მოჩვენებითი სიბრძნეზე მაღლა დგას და, მაშასადამე, არც მოჩვენებითი სიბრძნეა“ (9, 101). თვით პლატონის დიალოგში სოკრატე, რომლის სახელით არჩევს პლატონი სიბრძნის სახელწოდებას ფილოსოფიის ტერმინს და ამ ტიპის მოაზროვნისადმი ტერმინ „ფილოსოფოსის“ გამოყენებას, ხაზს უსვამს შემეცნების სტიმულს, რომელიც გაკვირვებასა, განცეფრებასა და ექვსი მდგომარეობს და მოითხოვს, რომ არც ერთ დებულებას არ უნდა

ჰქონდეს აბსოლუტური მნიშვნელობა. მაშინაც, როდესაც სოკრატე ცოდნისადმი სწრაფვის გამამართლებელ თავის ძირითად პრინციპს აყენებს, მასაც არ აძლევს დოგმის ფორმას, იმას კი არ ამტკიცებს, რომ მე ვიცი, რომ არ ვიცი. არამედ მე ვფიქრობ, რომ არ ვიცი. როგორც ს. დანელია აღნიშნავს, აქ გამორიცხული იყო დოგმატური ფორმა. საერთოდ სოკრატეს ევერისტიკული მეთოდი და კრიტიკული ცნობიერება, როგორც ყოველგვარი დოგმატიზმის და აბსოლუტური ჰეგმონიზმის უარყოფელი, ამკვიდრებდა ფილოსოფიის იმ გაგებას, რომელიც დამთავრებულობას, სისტემის დასრულებულობას გამორიცხავდა. სოკრატესთვის აზროვნების და შემეცნების პროცესი ემყარება მის დაუმთავრებლობას, უსასრულობას და ამოცანების დაყენების და არა მათი საბოლოო გადაწყვეტის ფორმას. ამიტომ სოკრატე იქნებოდა სწორედ ის, ვინც ცოდნის ფენომენს აღნიშნავდა ფილოსოფიით, სიბრძნისადმი სწრაფვით და არა სიბრძნით. და თუ სოკრატე იქვე, როდესაც განსაზღვრავს იმას, თუ რა უნდა ეწოდოს ამ ფენომენს, რატომ „ფილოსოფია“ და არა „სოფია“, მიუთითებს, რომ უკანასკნელი ღმერთების კუთვნილებაა. ეს შეიძლება გაგებულ იქნეს როგორც ალევგორია, ან იმის გამოხატვა, რომ ის მიუღწევადია ადამიანის შემეცნებისთვის და არა როგორც ნამდვილი ღმერთების ცოდნა. დაჰყიდრებულია აზრი, რომ სიბრძნე ღმერთების კუთვნილებად მიაჩნდათ ბერძნებს. ს. დანელია ამტკიცებს, რომ „ღმერთის სიბრძნისადმი მისწრაფება არ შეიძლება მიეწეროს, ვინაიდან მას როგორც უსრულესს არსებას უნდა ჰქონდეს სრული სიბრძნე, რომელსაც არაფერი აღარ მიემატება“ (9, 101) მაგრამ ეს აზრი არ უნდა იყოს მთლად მართებული. რამდენადაც ბერძნების პოლითეისტურ სარწმუნოებაში ცნობილი ღმერთები, ბერძნების მითოლოგიის გმირები, უფრო იმას გვაფიქრებინებენ, რომ ისინი ადამიანური ნიშნებით ხასიათდებიან: სიყვარული, ვერაგობა, ღალატი, ცოლქმრობა და სხვა ადამიანური ნიშნები მიუთითებს იმაზე, რომ ადამიანს ისინი არ ესახებოდა ყოველად სრულ არსებად და საერთოდ მრავალი ღმერთი ნიშნავს, რომ თითოეული მათგანი რაღაც მხარეს თუ მომენტს განაგებს. მაგრამ აქლია სხვა. თითოეული და მათ შორის ყველაზე ძლიერად კი ნაკლოვანია. ასეთ ვითარებაში რატომ უნდა მიეწეროთ მათ უნაკლო ცოდნა. ყოველი მათგანის ნაკლი მათი სიბრძნის ნაკლოვანებაზეც მიუთითებს. ამიტომ მათ სიბრძნეს არ შეიძლება აბსოლუტური ხასიათი ჰქონდეს. როდესაც ღმერთების სიბრძნეს უნაკლოდ მიაჩნევდნ, მაშინ

პოლიტიკოსები ღმერთებს იდეას ცვლიან მონოთეისტურად. ის მართლაც უნაყოფო უნდა ყოფილიყო. როგორც ყველაფრის გამგებელი და შემქმნელი, მაგრამ ბერძნებში ასეთი ერთი ღმერთის იდეა, თუნდაც ქსენოფანეს ექადაგა იგი, სოკრატე-პლატონის ეპოქაშიც არ იყო დამკვიდრებული და ამ პერიოდის საბერძნეთი პოლიტიკური რელიგიით ზასიათდება. მათი ნაკლოვანებანი სოკრატესე ადრეც იყო გაცნობიერებული. ბუნებრივია, სოკრატე ღმერთებს არ მიაწერდა იმას, რისი მიწერაც არ შეიძლებოდა, გარდა ამისა, სოკრატეს კრიტიკულა ცნობიერება არ დაუშვებდა ღმერთების ცოდნის ცოდნას, და ისიც ასეთი უეცელი ფორმით. ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ბერძნული აზროვნება სექტიციზმის მომენტს ყოველთვის შეიცავდა. სოკრატეს ირონიაში უსათუოდ არის სექტიციზმისა და რელატივიზმის მომენტები. სავსტოდ, ფილოსოფიაში სექტიციზმი თავადანვე იჩენდა თავს. როგორც ლოსევი აღნიშნავს, „ანტიკურ ლიტერატურაში საკმაო მოწმობანია იმისა, რომ სექტიციზმი ბერძნებთან ძალიან ძველი წარმოშობისაა — ჰომეროსიდან დაწყებული და რომ ბერძენ ფილოსოფოს-კოსმოლოგთა უმრავლესობისთვის სრულიადაც არაა უცხო სექტიკური განწყობის ძალზე ღრმა ელემენტები. ამჟამად ანტიკური ფილოსოფია წარმოგვიდგება სწორად მოუსვენარ, მეტად დაძაბულად, მეტად მგრძნობიარედ და ნერვულადაც კი. ანტიკური ფილოსოფიის ტიპის შექმნაში უზარმაზარი როლი შეასრულეს სოფისტებმა და სოკრატემ, რომლებმაც წინა პლანზე წამოწიეს ადამიანის გონითი ძიება, მისი მუდმივი სწრაფვა სულ ახლისაკენ, და მოგვეცეს ადამიანის სიტყვებისა და მეტყველებისადმი ისეთი დამოკიდებულების ნიმუშები, რომელნიც არასდროს ტოვებდა ადამიანს სიმშვიდეში, მუდამ აიძულებდა ელაპარაკა, ედავა, ეორატორა ისე, რომ თვით დიალექტიკამაც თავისი სახელწოდება მიიღო ზმნიდან — „ლაპარაკობს“. არ არის გასაკვირი, რომ ერთის გამოკლებით პლატონის ყველა ნაშრომი კამათის, უთანხმოებათა და გამოუვალ წინააღმდეგობათა სურათია. თვით დიალოგის ყანრიც პლატონის მიერ არჩეული იყო როგორც თვითონ აზრის დრამატული გაგების შედეგი, როცა დასრულებულ სისტემაზე ლაპარაკიც კი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო, ხოლო ყველა მსჯელობა მართული იყო მუდმივ ძიებაზე, ეჭვზე უცხადესისადმი, უნდაბლობაზე და კამათისადმი რიტორიკისა და ორატორობისადმი, უფაქიზესი დიალექტიკისადმი ვნებიანი სიყვარულით. ასეთია ან-

ტიკური ფილოსოფია სოფისტებისა და სოკრატეს შემდეგ და ასეთად დარჩა იგი ყველა დროისათვის“ (52, 7).

ერთი შეხედვით უცნაური ჩანს პლატონთან სკეპტიციზმის ძიება, მაგრამ როგორც დიოგენე ლაერტელი აღნიშნავს, „პლატონიც ჰერმარტებას ღმერთებს და ღვთიურ მოღვმას უტოვებს. თვითონ კი ეძებს მხოლოდ სააღბათო საზრისს“. დემოკრიტესაც კი, რომელსაც ხშირად დოგმატიკოსებს მიაკუთვნებენ, — იმის გამო, რომ გაკვირვებისა და ექვისგან ცდილობდა განთავისუფლებას, და შემეცნების პირობად სულიერ სიმშვიდეს მიიჩნევდა, — ციცერონი სკეპტიკოსად მიიჩნევს. ეს ნიშნავს, რომ ექვისა და შეფარდებითობის მომენტი ფილოსოფიაში განმსაზღვრელი იყო. ამიტომ ეს ფენომენი სწორად აღიქმება, როდესაც მას აზასიათებენ როგორც ძიებას, გზადყოფნას და არა გახევებულობას. როგორც სიბრძნის მეგობრობას, სიყვარულს და არა სიბრძნის ფლობას. თვით რელიგიურ რწმენაშიც ეძებენ ანტიკურობაში სკეპტიციზმის მომენტს. როგორც ლოსევი აღნიშნავს, „საბერძნეთსა და რომში სკეპტიციზმი გამსჭვალავს მხატვრულ ნაწარმოებებს, ფილოსოფიურ ტრაქტატებსა და რელიგიურ რწმენასაც კი“ (52,5). ყველაფერი ეს ნიშნავს: ტერმინ „ფილოსოფიის დამკვიდრება“ გამოიწვია იმან, რომ ის ყველაზე კარგად გამოხატავდა თვითონ ცოდნის ფენომენის ხასიათს და მისი ეტიმოლოგიური მნიშვნელობა არის ერთ-ერთი ძირითადი საშუალება მისი გზით გამოხატული ფენომენის გასაგებად. მაშასადამე, ტერმინი და ცნება აქ შინაარსობრივად დაკავშირებული აღმოჩნდა * — როგორც ესმოდა

* მეტად საინტერესოა იასპერსის მიერ ფილოსოფიის ტერმინის განმარტება როგორც მოძრაობის გზადყოფნის გამოხატვისა, რომელიც ეხმაურება ამ ტერმინის სოკრატესეულ გაგებას. იასპერსი აანალიზებს ტრადიციულად გამხდარ ფილოსოფიის ეტიმოლოგიურ მნიშვნელობას და აღნიშნავს, რომ ფილოსოფია შექმნილია, როგორც სოფოსის საპირისპირო. იგი ნიშნავს ცოდნის მოყვარულს, იმის საპირისპიროდ, ვინც ცოდნას ფლობს და თავისთავს მცოდნეს უწოდებს. ამ ეტიმოლოგიურმა მნიშვნელობამ შეინარჩუნა ფილოსოფიურ-ცნებობრივ საზრისში თავისი მნიშვნელობა, ფილოსოფიის არსება ჰერმარტების ძიებაშია და არა მის ქონებაში. ამრიგად, ფილოსოფოსობა არის გზადყოფნა. მასში მთავარია კითხვის დასმა და არა პასუხი მასზე. ასე რომ, თავის მხრივ, ყოველი პასუხი იქცევა კითხვად. ფილოსოფიის გზადყოფნა გამოხატავს ადამიანის ყოფიერების ისტორიულ განხორციელებას. ფილოსოფიის საზრისი ისაა, რომ ადამიანის ყოფიერების სიტუაცია გააანალიზოს. ფილოსოფიას და ადამიანის ყოფიერებას საერთო ნიშანი ახასიათებთ: ის, რომ ორივე ღიაა, პროცესია, რომელიც უსასრულოდ გრძელდება. ფილოსოფიაც და ადამიანის

ამ ტერმინის დამაპყვადრებელ სოკრატეს მის გზით გამოხატული წინაარსი, ისეთი ტერმინი შეუძრია მას. ყოველ შემთხვევაში სოკრატეს არ შეეძლო გაეიგივებინა სიბრძნე და ფილოსოფია, რამდენადაც ფილოსოფია მას მიაჩნდა ფენომენად, რომელიც სიბრძნესა და უვიცობას შორის მდებარეობს. ვინც სიბრძნეს ფლობს, არ შეიძლება ფილოსოფოსი იყოს, რადგან ფილოსოფია სიბრძნისადმი სწრაფვაში მდგომარეობს და რისთვის უნდა ესწრაფოდეს სიბრძნეს მისი მფლობელი. მას მისი შეძენა აღარ სჭირდება, რადგანაც უკვე აქვს. „არცერთი ღმერთი არაა დაკავებული ფილოსოფიით და არ სურს გახდეს ბრძენი. რამდენადაც ღმერთები ისედაც ბრძენნი არიან და, საზოგადოდ, ვინც ბრძენია, სიბრძნეს არ ესწრაფვის“ (48, 135). მაგრამ სიბრძნისადმი ლტოლვა გამორიცხულია მეორე პოლუსზეც, სახელდობრ, უვაცობის სფეროში. უვიცი ხომ ისაა, ვინც არ იცის და მაშასადამე, მან ისიც არ იცის, რომ არ იცის. ეს რომ იცოდეს, უვიცი არ იქნებოდა, ხოლო ვინც არ იცის, რომ არ იცის, მისთვის ცოდნის მიღების ამოცანა არც დგას და ამაშია უვიცობის ტრაგედია. „ფილოსოფიით არ არიან დაკავებულნი და არც ბრძენად გახდომის სურვილი აქვთ... უვიცებსაც, რადგან უვიცობა იმითაა ცული, რომ ადამიანი, რომელიც არც მშვენიერია, არც სრულყოფილია და არც ჭკვიანია, თავისთავით სავსებით კმაყოფილია, ხოლო ვინც არ თვლის, რომ რაღაცა სჭირდება, ის არც ისურვებს იმას, რისი საჭიროებაც მას, მისი აზრით, არა აქვს“ (48, 135). ეს ნიშნავს, რომ ცოდნისადმი სწრაფვისთვის უვიცობა ვერ იქნება ამოსავალი, რადგან ეს სწრაფვა უნდა წარმოშვას ცოდნის არასაკმარისობის შეგნებამ და არა თავისთავში დარწმუნებულობამ, რომ ადამიანმა ყველაფერი იცის. მაშასადამე, ფილოსოფოსი არაა არც უვიცი და არც ბრძენი. მისი ადგილი ამ ორ პოლუსს შორისაა. სოკრატე სვამს საკითხს: „ვინ ესწრაფვის სიბრძნეს, თუ არც ბრძენი და არც უვიცი არაა დასაქმებული ფილოსოფიით?“ და უპასუხებს, „ფილოსოფიით დასაქმებულია ისინი, ვინც ბრძენებსა და უვიცებს შორის იმყოფებიან. ასეთებს ეკუთვნის ეროსი“, რადგან სიბრძნე სამყაროს ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სიკეთეა, ეროსი კი მშვენიერების სიყვარულია, ამიტომ ეროსი არ შეიძლება არ იყოს ფილოსოფოსი, ე. ი. სიბრძნის მოყვარული (48, 135).

არსებაც გზადყოფნა, ისე როგორც ფილოსოფია არაა დასრულებადი და ამოწურვადი, ადამიანის არსებაც მუდმივ კმენდობაშია და არის თვითყოფიერების, მისი განცდისა და გაშუქების უსასრულო განხორციელება.

ანტიკურ სამყაროში ფილოსოფიის აღნიშვნა საკუთრად ტერმინ „ფილოსოფიით“ დაკავშირებულია VI-V საუკუნეების მოაზროვნეებთან, მაგრამ ფილოსოფია, როგორც ფენომენი და მისი აღმნიშვნელი ტერმინი ერთდროულად არ წარმოშობილა. ფილოსოფიის ფენომენი უსწრებდა ამ ტერმინის პირველ გამოყენებას. მას შემდეგ, რაც ეს ტერმინი შეიქმნა, ის არ იყო ერთადერთი. ყოველ შემთხვევაში, ფილოსოფიაზე პირველ რეფლექსიამდე არ ყოფილა გაცნობიერებული თუ დასაბუთებული ამ ტერმინის უპირატესობა. პირველი რეფლექსია კი მოხდა სოკრატესთან. მანამ ფილოსოფიის აღსანიშნავად გამოიყენებოდა ტერმინი „სიბრძნე“, ფილოსოფოსის მიმართ „ბრძენი“. ტერმინ „ფილოსოფიის“ შექმნის შემდეგაც ტერმინი „სიბრძნე“ დიდხანს რჩებოდა როგორც მისი სინონიმი. ამას განაპირობებდა ერთი მხრივ, იმ ცოდნის საგანი და ბუნება, რომელიც არსებობდა, როგორც პირველსაწყისის — არხეს შესახებ ცოდნა, როგორც ყველაზე საფუძვლიანი, ყველა საკითხთა საკითხის დაყენება და გადაწყვეტა და მეორე მხრივ, მცოდნეთა სფეროში მდგომარეობა იმ ადამიანთა, რომლებიც სვამდნენ ყველაზე არსებითს, სუბსტანციის საკითხს. მათ შორის პირველი იყო თალესი. ვისაც „ბრძენს“ უწოდებდნენ, იმ ადამიანთა საქმიანობის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ სოფოსის პრედიკატი მიეწერებოდა არა მარტო სუბსტანციის საკითხის დამსმელებს, არამედ ყველას, ვინც ცოდნის სფეროში გამოირჩეოდა თავისი განსწავლულობით და გაწაფულობით, მაგრამ განსაკუთრებით აღინიშნებოდა იმათი სიბრძნე, ვინც გაიაზრებდა სუბსტანციას და ადამიანთა სამყაროს, ვისაც შეეძლო არა მარტო ბუნების, არამედ ადამიანის ყოფიერების გააზრებაც. ამიტომ ერთნაირად იყო ბრძენი როგორც ნატურფილოსოფიის, ასევე ზნეობრივი ფილოსოფიის წარმომადგენელი. მარქსი სპეციალური ანალიზის საგნად აქცევს „სიბრძნისა“ და „ბრძენის ტერმინების წარმოშობასა და მნიშვნელობას. «Мы можем упомянуть об определенном «содѣ» в одинаковой степени являющегося объектом эппикурейской, стоической и скептической философии. Из рассмотрения этого понятия выяснится, что оно с наибольшей последовательностью выражено в атомистической философии Эпикура» (16, 131).

მარქსი აქვე მიუთითებს, რომ ტერმინ ბრძენს ორი ერთმანეთთან დაკავშირებული მნიშვნელობით იყენებდნენ ბერძნები, რო-

გორც საზოგადოდ, ყოფიერების საწყისის, ასევე ადამიანურა ყოფიერების ცოდნის აღმნიშვნელს: «Μυδρεν σοφης, χαρακτηριζεται в древней философии двумя определениями, которые, однако, имеют общий корень».

То, что теоретически обнаруживается при рассмотрении материи, обнаруживается практически в определенном софисе. (16, 131). ამ ასპექტს უმატებს მარქსი „ნუსის“ განხილვას, რომელიც სუბიექტურობის რეფლექსიის საწყისია და ბუნებრივი განსაზღვრულობის დასასრული. „ნუსი“ ფილოსოფოსის საკუთარი ნუსია, რომელიც თავს იჩენს იქ, სადაც სუბიექტს არ ძალუძს თავისი მოღვაწეობის ობიექტივირება“ (16, 132). ცვლილება, რასაც სოფოსის მნიშვნელობა განიცდის და, რაც მეორე მნიშვნელობას აძლევს დასაბამს, მდგომარეობს იმაში, რომ „ფილოსოფიის პრინციპი ზდება თვითონ იდეალობა, საკუთარ, უშუალო ფორმაში, სუბიექტურ გონში“. (16, 133). შემდეგ მარქსი აანალიზებს სოფოსის მნიშვნელობას სუბიექტის მიმართ და აღნიშნავს იმ უცილობელ ფაქტს, რომ ძველი ბერძნული ფილოსოფია იწყება სწორედ შვიდი ბრძენით, რომელთა შორის იყო თალესი, რომ ძველი ბერძენი ფილოსოფოსი დემიურგია. პირველ ბრძენთა პირით სუბსტანცია ლაპარაკობს და, რომ ამ ბრძენთა შორის სოფისტების გვერდით ერთ-ერთი ბრძენი თვით სოკრატეა: «Греческая философия начинается с семи мудрецов, к которым принадлежит ионийский натурфилософ Фалес, и она оканчивается первой попыткой выразить в понятиях образ мудреца. Начало и конец есть σοφης по не в меньшей степени он и центр, середина, а именно Сократ. Эти субстанциальные индивиды стоят в центре движения философии... Греческий философ есть демиург... Первые мудрецы являются лишь сосудами, пифиями: субстанция изрекает их устами общне, простые предписания; их язык— это еще только язык субстанции, которая глаголет их устами». (16, 131).

მარქსი არა მარტო იმ ფაქტს აღიარებს, რომ ფილოსოფოსები იყვნენ ბრძენნი და მათ შორის „სოკრატე განსაკუთრებული სიბრძნის პატრონი, არამედ იმასაც, რომ ამ სიბრძნის წყარო სუბსტანციის გაცნობიერება და მათი ნააზრევის სუბსტანციურობაა. ანაქსაგორას ნუსში გაცნობიერებული სუბსტანცია სუბიექტური გონის გამოსვლაა, იდეალობის წინ წამოწევაა, რომელიც შემდგომ გლინდება სოფისტებსა და სოკრატესთან. ამის მასაზრობელი

კი ხალხია, რომელიც ბერძნებში ხედავს მის წიაღში აღმოცენებული. (16, 132—133). მარქსი ანტიკურობის წყაროების ანალიზით ბრძენის ნიშანს მიაწერს არა მარტო შვიდი ბრძენის სახელით ცნობილ მოაზროვნეებს, არამედ ფილოსოფოსთა მთელ პლუადას, მათგან განსაკუთრებით გამოყოფს იმათ, ვინც ფილოსოფია გონისა და ზნეობის სფეროზე წარმართა. სოკრატე, რომელიც უარს ამბობდა სიბრძნის ადამიანებისათვის მიწერაზე, თვითონ იყო ერთ-ერთი ყველაზე ბრძენი. პლატონის ნაწერებში სიბრძნის ცნება მრავალგზის გამოიყენება როგორც სოფისტების, ისე სხვა ფილოსოფოსების მიმართ. ასე რომ, მარქსი სამართლიანად აღნიშნავს, სოკრატე, რომელსაც დელფოსის ორაკულმა „ყველაზე ბრძენი“ უწოდა, ნამდვილად იყო ბრძენი ბრძენთა შორის და ეს თვითონაც ჰქონდა გაცნობიერებული, მაგრამ ეს იყო არა ღვთიური, არამედ ადამიანური სიბრძნე: «Сократ сознаёт, что он носитель данности, Сократ является субстанциальным модусом, в котором сама субстанция теряется в субъекте. Итак, он оказывается столь же субстанциальным индивидом, как и прежние философы, но в форме субъективности: он не замыкается в себе, он носитель не божеского, а человеческого образа; Сократ оказывается не таинственным, а ясным и светлым. не пророком, а общительным человеком» (16, 135). მასმასადამე, სოკრატე ბრძენია, მაგრამ ამის გამო ის არაა უფრო მეტი, ვიდრე ფილოსოფოსი. ეს სიბრძნე არ მოითხოვს მისგან არც წინასწარმეტყველებას და არც ღვთიურ წარმოშობას. იგი ადამიანურ სამყაროში ყველაზე ფილოსოფიური არსებობაა. იმდენად, რომ, მარქსის თქმით, „სოკრატეს შეიძლება ეწოდოს ფილოსოფიის განსახიერება“ (17, 99).

ამრიგად, მარქსისთვის სოკრატე ფილოსოფიის განსახიერებაა და ამავე დროს ბერძნული სოფოსი პრაქტიკულად სოკრატეში ვლინდება (17, 124). ეს ნიშნავს, რომ სოკრატესთან უდავოა იგივეობა სოფოსსა და ფილოსოფოსს შორის, რომ ეს ტერმინები იგივეობრივ ცნებას გამოხატავენ. მას შემდეგაც, რაც ტერმინი ფილოსოფია გახდა გარკვეული ფენომენის აღმნიშვნელი „ტექნიკური ტერმინი“, ხოლო ფილოსოფოსი ამ ფენომენის გამააზრებელი, ე. ი. სოკრატე-პლატონის სკოლაში ფილოსოფიის გვერდით „სოფოსის გამოყენება არ შეწყვეტილა. პლატონის გვიანდელ ნაწერებშიც ბრძენის პრედიკატი მიეწერება მკოდნეს, კეტილს და ღირსეულს, ხოლო სიბრძნედ ითვლება სამართლიანობა.

(49. 122—123) ყველა ამ შემთხვევაში ეს პრედიკატები დაკავშირებულია ადამიანთან. ასე რომ, ბრძენის კატეგორია კაცობრიობის აზროვნებაში დარჩა როგორც ადამიანის ნიშანი, ხოლო სიბრძნე როგორც მისი განსაკუთრებული ხასიათის ცოდნის აღმნიშვნელი. ანტიკურობიდან თანამედროვე ფილოსოფიამდე მოდის ეს ხაზი. თანამედროვე ფილოსოფიაში სიბრძნის სახელწოდებით ფილოსოფიის აღნიშვნის ერთ-ერთი ნიმუშია ვლადიმერ სოლოვიოვის უქანასკნელი ნაშრომი, სახელწოდებით „სოფია“. ის, რომ „სიბრძნე“ დარჩა „ფილოსოფიის“ გვერდით, განპირობებული იყო თვით ამ ფენომენის ვითარებითაც. ის, რაც ფილოსოფიაშია მოაზრებული, ემპირიულად დაფუძნებადი ცოდნა არაა და არც მეცნიერებაზე დაიყვანება ჩვეულებრივი აზრით, და როგორც ჰუსერლი აღნიშნავს, მთელი არსებობის მანძილზე ის უფრო სიბრძნის ფორმით გვევლინებოდა და არა საკუთრივ ცოდნის. მისი აზრით, „ფილოსოფია აღმოცენების მომენტიდანვე გამოვიდა ზუსტი მეცნიერებას პრეტენზიით“. ეს პრეტენზიები მას ყოველთვის ჰქონდა, მაგრამ ფაქტობრივად მისთვის არასოდეს მიუღწევია. საკმარისი არაა იმის თქმა, რომ ფილოსოფია არასრულყოფილია მეცნიერების გზაზე, რადგან არასრულყოფილება ყველა მეცნიერებას ახასიათებს. საჭიროა აღინიშნოს, რომ ფილოსოფიას საერთოდ არ ახასიათებს მეცნიერულობა. მეცნიერებაში ზოგიერთი რამაა სადავო, ფილოსოფიაში კი — ყველაფერი, ყველა ფილოსოფია დამოკიდებულია თვალსაზრისზე. მიუხედავად ამისა, ჰუსერლი ფიქრობს, რომ ფილოსოფია შეიძლება გახდეს მეცნიერება. აქამდე არსებულ ფილოსოფიას ის განიხილავს როგორც სამყაროს მკვრეტელ ფილოსოფიას, რომელსაც არა აქვს უფლება, გამოვიდეს ფილოსოფიის მეცნიერების სახელით. წარსულის ფილოსოფია არის სიბრძნე და არა მეცნიერება. ფილოსოფია, როგორც მეცნიერება, ჯერ არ არსებულა და მისი შექმნით სიბრძნე კარგავს მნიშვნელობას, რადგან თუ ბუნებაზე გვექნება მეცნიერული აზრი, მის გვერდით არაა საჭირო სიბრძნე. ჯერ რომ ვერ ამოვხსენით სამყაროს და ცხოვრების გამოცანა, ეს გვაიძულებს ვიქონიოთ სიბრძნე, მაგრამ ეს გარკვეულ პასუხისმგებლობასაც გვაკისრებს. ჰუსერლის აზრით, „მსოფლკვრეტათა შორის შეიძლება იყოს დავა, რომლის გადაწყვეტა მხოლოდ მეცნიერებას შეუძლია და რომელიც ატარებს მარადისობის ბეჭედს“ და შემდეგ: „ფილოსოფია უნდა დაუპირისპირდეს პრაქტიკულ სწრაფვას, მსოფლკვრეტას, როგორც თეორიული მეცნიერება და სრულ-

ლი ცნობიერებით გაემაჩნოს მას" (33, 52). ჰუსერლს შეუძლებლად მიაჩნია მათი კომპრომისი. მსოფლქვერტა როგორც მსოფლმხედველობა, ჰუსერლის აზრით, „არის ცალკეული პიროვნების პაბიტუსი და ქმნილება, მეცნიერება კი თაობათა კოლექტიური შრომაა. მსოფლმხედველობა როგორც სიბრძნე, პიროვნებისეულია, მეცნიერება კი — უპიროვნო. მხოლოდ ამის გაცნობიერებით შეუძლია ფილოსოფიას მეცნიერების ფორმისა და ენის მიღება. ფილოსოფია არის მეცნიერება საწყისიგზე და მან უნდა მიაღწიოს კემმარიტ საწყისებს“.

სწორედ იმის გამო, რომ ფილოსოფია სიბრძნის ფორმით გამოდიოდა, ყოველთვის არსებობდა საწინააღმდეგო ტენდენციაც, რომელიც ისწრაფოდა, გაეთავისუფლებინა ფილოსოფია ამ ტენდენციისაგან და მიენიჭებინა მისთვის ნამდვილი ცოდნის მნიშვნელობა. ჰუსერლის გარდა, რომელიც ცდილობს, ფილოსოფია სიბრძნის დარგიდან გადააქციოს ზუსტ მეცნიერებად, შეიძლება მივეთვითოთ მის წინამორბედებზეც, კერძოდ, ანალოგიურ მიზანს ისახავდა ჰეგელი. ის ცდილობს, „ფილოსოფია მიუსადაგოს მეცნიერების სფეროს, იმ მიზანს, რომლის მიღწევით მას შეეძლებოდა უარი ეთქვა ცოდნისადმი სიყვარულის სახელწოდებაზე და გამხდარიყო ნამდვილი ცოდნა... დადგა ფილოსოფიის მეცნიერების რანგში აყვანის დრო“. (27, 3). ასეთი ცდები ახალი დროის დასაწყისში მრავლად იყო ბეკონითა და დეკარტით დაწყებული, ყოველი მათგანი ებრძოდა ფილოსოფიას, როგორც სიბრძნეს, რაც ამ ფენომენის ძირეულ ნიშნად იყო მიჩნეული. ამრიგად, ფილოსოფიის ფენომენი საკმაო საფუძველს იძლეოდა იმისათვის, რომ ასეთი სახელწოდება მას კანონიერი უფლებით ჰქონოდა, ყოველ შემთხვევაში არანაკლები უფლებით, ვიდრე ცოდნის სხვა დარგებს.

4. ტერმინ „სოფისტიკის“ მნიშვნელობა

ტერმინი „ფილოსოფია“ ნაწარმოებია სოფოსიდან, ამდენად, აუცილებელი იყო მათი მიმართების გარკვევა, მაგრამ ეს აუცილებლობა ვრცელდება ყველა ტერმინზე, რომელთა ფუძე „სოფოსია“. ასეთებს მიეკუთვნება სოფისტიკა და სოფისტი. პირველი გამოხატავს აზროვნების გარკვეულ წესს თუ ხერხს, მეორე კი ამ აზროვნების წარმომადგენელს. საფუძველი, რომელიც ამ ტერმინს ხდის ფილოსოფიაში განხილვის საგნად, არ ამოიწურება მათი ერთი ფუძიდან წარმოშობით. სოფისტები ფილოსოფიასება

იყვნენ, ფილოსოფიის ისტორიაში მათი მოძღვრება სხვა ფილოსოფოსთა მოძღვრებაზე არანაკლებ მნიშვნელოვანია. ამიტომ, როგორც ტერმინოლოგიური, ისე ფაქტობრივი შინაარსობრივი საფუძველი არსებობს იმასთვის, რომ ფილოსოფიის ტერმინის განმარტებასთან ერთად განვიხილოთ „სოფისტის“ განმარტებაც. სოფისტის ეტიმოლოგია, ისე, როგორც სოფოსისა და ფილოსოფოსისა დაკავშირებულია მოხერხებულობასთან, გაწაფულობასთან. $\sigma\phi\iota\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ წარმოდგება ეტიმოლოგიურად $\sigma\alpha\phi\iota\alpha\iota\varsigma$.

ზმნიდან, რომელიც ქართულად ასე შეიძლება გადმოითარგმნოს: „გამოვიგონებ“, „გავახერხებ“. ამ სიტყვის ძირიდან არის ნაწარმოები აგრეთვე სიტყვა $\sigma\alpha\phi\iota\varsigma$ (ბრძენი, მეცნიერი), რომლის სინონიმად თვლიდნენ ძველად $\sigma\phi\iota\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ სიტყვასაც. $\alpha\phi\iota\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ ეწოდებოდა თავდაპირველად პიროვნებას, რომელიც თავისი გონებრივი განვითარებით ან პრაქტიკული მოხერხებით ჩვეულებრივ დონეზე მაღლა იდგა. გამოჩენილი პოლიტიკური მოღვაწე, დიდი მეცნიერი, თვით კარგი ხელოსნებიც კი იყვნენ „სოფისტები“ (10, 251). ვითარება აქ შედარებით რთულია, რამდენადაც სოფისტიკისა და სოფისტის მნიშვნელობა დროთა განმავლობაში შეიცვალა. ის, რაც მათში მომენტი იყო, მთელად იქნა წარმოდგენილი, ამიტომ ტერმინმაც გაყალბებული ფენომენის გამომხატველის ფუნქცია შეიძინა. თავდაპირველად ეს ტერმინი ეტიმოლოგიურადაც და შინაარსობრივადაც დადებითი მნიშვნელობის იყო. არისტიდეს მოწმობით, „თავდაპირველად სიტყვა „სოფისტი“ უალრესად ზოგადი მნიშვნელობის სახელი იყო“. ამას მოწმობს სოფისტების დამოკიდებულება მათი საქმიანობისადმი, მათი მოძღვრების შინაარსი და მათი საქმიანობის საზოგადოებრივი შეფასებაც. უფროსი სოფისტების სახელოვანი წარმომადგენელი პროტაგორა თავისი საქმიანობის შესახებ სიამაყით აღნიშნავდა: „ვალბობ, რომ სოფისტი ვარ და ვზრდი ადამიანებს“. პროტაგორას აზრით, წარსულის ცნობილი მოღვაწენიც სოფისტიკით იყვნენ დაკავებულნი, მაგრამ მას ნილბავდნენ პოეზიით, მუსიკით, მხატვრობით და სხვ. პროტაგორას არ სჭირდება ასეთი ნილაბი. ის დარწმუნებულია, რომ ყოველი ახალგაზრდა, რომელიც მასთან მოვა სასწავლებლად, უკვე პირველივე დღიდან მიიღებს დიდ სარგებლობას, ის ახალგაზრდას უმტკიცებს: „ჩემთან ურთიერთობის პირველივე დღიდან სახლში უკეთესი წახვალ, მეორე დღესაც ასე-

ვე და ყოველდღე შენ უფრო სრულყოფილი გახდები“. (47, 199). სოკრატეს კითხვაზე, რას ნიშნავს ეს სრულყოფილება, და რას ასწავლის ის ახალგაზრდას? პროტაგორა უპასუხებს, რომ ის ასწავლის ოჯახური და საზოგადოებრივი საქმეების მართვის მეცნიერებას. ამ გზით ადამიანი გახდება ძლიერი, რამდენადაც საქმე ეხება სახელმწიფოს მართვის ხელოვნებას. (47, 200). სოკრატეს კითხვაზე: „მხატვარი ასწავლის ხატვას, თქვენ კი რას ასწავლით?“ პროტაგორა უპასუხებს, რომ იგი ასწავლის სათნოებას. სათნოება ადამიანს ბუნებითაც ახასიათებს, მაგრამ აღზრდა და სწავლება აძლიერებს ადამიანში სათნოებას. ეს რომ ასე არ იყოს, ადამიანებს ვერც მოეთხოვდით პასუხს საწინააღმდეგო საქციელისათვის. უფროსი სოფისტების თანამედროვეთა თვალშიც სოფისტობა სამაჟო და განსწავლულობის გამომხატველი იყო. ამას მოწმობს სოფისტის წოდების გამოყენება თალესის, პითაგორას, სოლონის და თვით პლატონის მიმართაც, „უტყუარია, რომ თავდაპირველად სოფისტის წოდება ადამიანის მიმართ მხოლოდ დადებითი მნიშვნელობით იხმარებოდა. პლატონთან სოფისტებად დასახელებულია თალეს მილეტელი და პიტაკე მილტოლენელი, ბეანტე პრიენელიც, სოლონიც, კლეობულე ლინდიელიც, მირონ ხენიეირიც, ხოლო მათ შორის მეშვიდედ ითვლება ჰილონ ლაკონიელი“. აღსანიშნავია ისიც, რომ ისინი იყვნენ ბრძენნი კრიტედან და ლაკედემონიდან. თვითონ უარყოფდნენ თავიანთ სიბრძნეს, რათა არ ეჩვენებინათ თავიანთი უპირატესობა ელაძელთა წინაშე. „ლაკონიელები ნამდვილად საუკეთესოდ აღზრდილი არიან ფილოსოფიასა და სიტყვის ხელოვნებაში“. (47, 229—230). რაც შეეხება მოძღვრების ფილოსოფიურ და სოციალურ შინაარსს, ის კიდევ უფრო ადასტურებს იმ მოსაზრებას, რომ სოფისტობა იყო კემშმარტ სიბრძნეში გაწაფულობა, ფილოსოფოსობა ისეთ დონეზე, რომ ის გახდა ახალი ფილოსოფიის მრავალი მიმდინარეობის სათავე. სანიმუშოდ დავასახელოთ პროტაგორას, გორგიას და პროდიგეს პრინციპები: პროტაგორას ცნობილი დებულება — „ადამიანი არის საზოგადოება — არსებულთა, რომ ისინი არიან და არარსებულთა, რომ ისინი არ არიან“. ეს მოძღვრება ცოდნის თეორიაში ამკვიდრებს რელატივიზმსა და სუბიექტივიზმს და საფუძველი ხდება სუბიექტური იდეალიზმის ყველა ფორმის, დაწყებული ბერკლითა და იუმიით, დამთავრებული პრაგმატიზმით; ასეთივეა გორგიას ნიჰილიზმითა და აგნოსტიციზმით გამსჭვალული პრინციპები — არსი არ არის, არსი რომ იყოს, მისი შემეცნება მაინც შეუძლებელი იქნებოდა, არსის შემეცნებაც რომ შეიძლებოდეს, ამ შემეც-

ნების სხეებისთვის გადაცემა გამორიცხულია; სოფისტ პროდიგეს აქვს დებულებები, რომლებშიც ფილოსოფიის ისტორიკოსები რელიგიის უტილიტალისტურ, რაციონალისტურ ახსნას პოულობენ. ასევე მნიშვნელოვანია მისი მსჯელობა სიცოცხლისა და სიკვდილის შესახებ; ჰიპიასთან კი ისინი ბუნებრივი სამართლის პრინციპებს ეჭებენ. სოფისტები იყვნენ ბერძნული დემოკრატიის იდეოლოგები, ილაშქრებდნენ მონობის ინსტიტუტის წინააღმდეგ, უარყოფდნენ რელიგიის ბუნებრიობას. რელიგია სოციალური ზემოქმედების ერთ-ერთ ინსტიტუტად მიაჩნდათ. სოფისტების პედაგოგიური მოღვაწეობაც არ უნდა ყოფილიყო უარყოფითი ხასიათის. ისინი ამზადებდნენ ახალგაზრდებს მკერამეუკვლეებაში. ეს კი, სწორედბოდა დემოკრატიულ ახალგაზრდობას. სოფისტები დემოკრატიის დამსაბუთებელნი და პროპაგანდისტები იყვნენ. საბერძნეთის სოფისტებს მიიჩნევენ ანტიკურობის „განმანათლებლებად“. „სოფისტები იყვნენ საბერძნეთის „განმანათლებელნი“ და ამაში იყო მათი ღირსება და ნაკლოვანება. როგორც ახალი ევროპის „განმანათლებლები“ (ვოლტერი, დიდრო, პელეციუსი და სხვანი). სოფისტები იყვნენ ანალიზისა და აბსტრაქციის იშვიათი ოსტატები. ამიტომ ისინი უარყოფისა და რღვევის საშინელ ძალას წარმოადგენდნენ, მაგრამ სინთეზის ნიჭს მოკლებულნი, ცხოვრების ახალსა და დადებით პრინციპებს არ იძლეოდნენ“ (9, 75). სოფისტების მოძღვრების ეს და სხვა მომენტი ასაბუთებს ამ ფენომენის დადებით მნიშვნელობას. სოფისტი იგივე ფილოსოფოსი იყო. კიდევ მეტი, სოფისტები იყვნენ მოაზროვნეები, რომლებმაც გადამწყვეტი როლი ითამაშეს კოსმოლოგიურიდან ანთროპოლოგიურ პერიოდზე გადასვლაში. მათ ფილოსოფოსობის ცენტრში აღამიანი დააყენეს. „თითქმის ყველა ჰუმანიტარულ დისციპლინაში, გრამატიკიდან დაწყებული და რელიგიის თეორიით გათავებული, სოფისტებმა თავისი სიტყვა თქვეს და სწორედ ეს ჰაქმე (ე. ი. კვლევა-ძიების მთავარ საგნად აღამიანის პრობლემატის ქცევა) იყო სოფისტების დიდი ისტორიული დამსახურება“ (9, 72). სიტყვა და ცნება „სოფისტს“ ჰქონდა სხვა განზომილებაც, რომელსაც ხელი ჩასჰიდეს სოფისტების მოწინააღმდეგეებმა და შეუცვალეს მნიშვნელობა სიტყვასაც და ცნებასაც, ეს მოხდა პლატონისა და არისტოტელეს მეშვეობით. არისტოტელე სიტყვა სოფისტის თავდაპირველი მნიშვნელობის განმარტებისას, მიუთითებდა, რომ „პლატონმა მიანიჭა ამ სახელს გაკიცხვის მნიშვნელობა“. პლატონთან მრავალ დიალოგშია სოფისტების შესახებ მსჯელობა. მაგრამ განსაკუთრებით, სრული ანალიზი მოცემული

აქვს დიალოგებში: „პროტაგორა“, „გორგია“, „მეტიადემე“ და „სოფისტე“*. პლატონის ამოსავალია სოფისტზე ის ზოგადი წარმოდგენა. რომელიც საყოველთაოდ იყო მიღებული. დიალოგ „პროტაგორაში“ სოკრატე მსჯელობას იწყებს იმის აღიარებით, რომ იგი შეხვდა ყველაზე ლამაზს და ყველაზე ბრძენს. ეს იყო პროტაგორა, რომელიც ჩამოსულა ათენში. სოკრატე პროტაგორას ირონიულად უწოდებს ყველაზე ბრძენს და ამოსავლადაც იმ აზრს იღებს, რომ პროტაგორა ყველაზე ბრძენია, მაგრამ ეს მხოლოდ იმისთვის, რომ საპირისპირო დაამტკიცოს. სოკრატეს საუბარი ახალგაზრდა ჰიპოკრატესთან ეხება საკითხს — ვინ შეიძლება იყოს ბრძენი და ვის შეიძლება ჰქონდეს შესაბამისი პრეტენზია. აქ დასახელებულია სოფისტების ერთი მახასიათებელი — ფასიანი სწავლება, რასაც პლატონი და არისტოტელე მას დიდ ნაკლად უთვლიდნენ. ჰიპოკრატეს თქმით, პროტაგორა ბრძენია, მაგრამ მხოლოდ იმათ აზიარებს სიბრძნეს, ვინც მას ფულს გადაუხდის. სოკრატე სვამს საკითხს, დავუშვათ, ახალგაზრდა ჰიპოკრატე გაემგზავრა ექიმ ჰიპოკრატესთან იმისათვის, რომ ისწავლოს მეურნეობა და გახდეს ექიმი, ან პოლიკლიტესა და ფიდიასთან, მას შეუძლია თქვას, რომ წავიდა მოქანდაკის ხელოვნების შესასწავლად, ფიდიასი მოქანდაკეა, ჰომეროსი პოეტი, ვინ არის პროტაგორა და რა სიბრძნე უნდა ასწავლოს მან. პროტაგორა სოფისტია და უნდა ასწავლოს სოფისტობა. სოკრატეს აზრით, სირცხვილია მიმართო სოფისტს. სოკრატე ჰიპოკრატეს უსვამს კითხვას: ვინ არის სოფისტი? „ამ სიტყვის მნიშვნელობის მიხედვით, ის არის ბრძნულ ნივთთა მცოდნე“ — პასუხობს ჰიპოკრატე. რაშია ის ბრძენი? ვი-

* სპეციალურად სოფისტების შესახებ დაწერილი დიალოგების გარდა სხვა დიალოგებშიც რომ არის სოფისტების ნააზრევის კრიტიკა. ამის სათლუსტრაციოდ გამოდგება დიალოგი „ფილებოსი“, სადაც სოკრატე-პლატონის დაპირისპირება სოფისტების მოძღვრებისადმი მოცემულია საკითხის დასმით: რა არის სიკეთე? სიამოვნება თუ ჭკუა, განცდა თუ შემეცნება? განცდრომა თუ ჭეშმარიტება? და ნაჩვენებია, რომ სისიამოვნო და ჭეშმარიტი არაა ერთი განზოძილების, რომ სიკეთესთან სიამოვნებაზე უფრო ახლო ყოფიერების შემეცნებაა. საერთოდ სიკეთე სამ იღეაშია: სილამაზეში, ზომიერებასა და ჭეშმარიტებაში. სიკეთე, სოკრატეს თქმით, ყველაზე მეტად ჭეშმარიტებაში ვლინდება. პროტაქე სოკრატეს უპასუხებს — მას გორგიასაგან მრავალგზის გაუგონია, რომ ყველაზე გამორჩეული არის დარწმუნების ხელოვნება, რომელიც საზოგადოებას ნებაყოფლობით იმონებს. სოკრატეს აზრით, ჭეშმარიტება იმითომ კი არაა კარგი, რომ სიამოვნებას გვანიჭებს, არამედ იმით, რომ, გვიჩვენებს ჭეშმარიტების სიყვარულის ჩვენი სულის უნარს. (49. 74—75). როგორც ვხედავთ, ამ დიალოგშიც სოფისტებისა და სოკრატე-პლატონის დაპირისპირებაა განხილული.

დაცა შეიძლება იყოს ბრძენი მხატვრობაში, ღურგლობაში, სოფისტი? ჰიპოკრატე — „მკვერმეტყველებაში“. რას საქმიანობს სოფისტი? სვამს კითხვას სოკრატე და თვითვე უპასუხებს — კონკრეტულად არაფერს. სოფისტი არის სულიერი საზრდოთი მოვაჭრე. ვაჭარი ყოველთვის აქებს თავის საქონელს, რათა გაასაღოს. სოფისტიც ამას აკეთებს, მაგრამ მყიდველმა უნდა გააქეთოს არჩევანი, — როცა ნივთს ყიდულობ, შეგიძლია, მაგრამ ცოდნას თუ იყიდი და თავში შეუშვებ, მერე ვერ მოიშორებ. სოკრატე შეუძლებლად მიიჩნევს საზოგადოების მართვის ხელოვნების სწავლებას. მისი აზრით, ეს პერიკლემაც ვერ შეძლო. შემდეგ ჰიპოკრატე და სოკრატე მიდიან პროტაგორასთან და კამათი გრძელდება საკითხზე: რა არის სათნოება? შეიძლება თუ არა სოფისტმა ასწავლოს ის ადამიანებს. ანალოგიური ხასიათისაა პლატონის დიალოგი „გორგია“, მასში კრიტიკულად გაანალიზებულია რიტორიკის სოფისტიური გაგება, რომლის ძალითაც რიტორიკა არის ადამიანთა შთაგონებისა და დარწმუნების საშუალება. მაგრამ არა ჭეშმარიტებისა და ცოდნის, არამედ მკვერმეტყველების საფუძველზე. ის იწვევს არა ცოდნას რწმენის გარეშე, არამედ რწმენას ცოდნის გარეშე. ასეთი რიტორიკა ხელოვნება კი არაა, არამედ იმაში გაწაფულობა, რომ ადამიანებს რაღაცა წარმოვუდგინოთ მიმზიდველად და სასიამოვნოდ, თუნდაც, ეს რაღაც არ იყოს მშვენიერი. სოფისტიკის კრიტიკული ანალიზი შეჩამებულია დიალოგ „სოფისტში“, სადაც სოფისტის რამდენიმე განსაზღვრებას იძლევა, სოფისტის ცნების ანალიზისათვის ამოსავლად იღებს ანალოგიის პრინციპს — მარტივთან შედარებით უნდა ამ რთული ფენომენის ახსნა. ეს ანალოგიები მოწოდებულია სოფისტის ამა თუ იმ მომენტის გარკვევისთვის, იქნება ეს მეთევზისთან ანალოგია, თუ ყიდვა-გაყიდვის საქმიანობასთან. პლატონის აზრით, სოფისტი გაწაფულია თავის საქმიანობაში და ამით შენარჩუნებულია სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობა, მაგრამ ეს გაწაფულობა არ არის ფილოსოფიური ხასიათის, პლატონის აზრით, სოფისტის აღრევა ფილოსოფოსთან ან პოლიტიკოსთან, რომელიც ხშირად ზღეზა, დაუშვებელია. ამის საჩვენებლად ის იწყებს სოფისტის ცნების ანალიზს. ისე როგორც მეთევზე ნადირობს გარკვეული იარაღებით თევზებზე, სოფისტი მდიდარ ახალგაზრდებზე მონადირეა — და მას ნადირობის შესაბამისი საშუალებანი გააჩნია. ეს არის დარწმუნების ხელოვნება. სოფისტი პირად ურთიერთობაში იყენებს დარწმუნების მეთოდს და სიტყვიერად ის ამას სათნოებისთვის აკეთებს და არა სიამოვნებისთვის, თუმცა ამ სათნოებაში

გასამრჩელოს იღებს. სოფისტიკის შემდგომი განსაზღვრებისთვის პლატონი მიმართავს გაცვლასთან ანალოგიას. მისი აზრით, სოფისტი ცოდნით ვაჭრობს, თუ ჩვეულებრივი ვაჭარი საქონელში იღებს გასამრჩელოს, სოფისტი სწავლებაში იღებს ფულს. სოფისტი ვაჭრობს როგორც საკუთარი, ისე სხვისი ცოდნით და ამას აკეთებს არა კემშარიტების, არამედ გამდიდრების მიზნით. სოფისტიკა კამათში შეჯიბრების ხელოვნებაა, თავისთავად ხელოვნება არსებობს, მაგრამ სოფისტებთან მისი მიზანი ფულია. პლატონის აზრით, სოფისტიკა სულის განწმენდაა შეხედულებათაგან ცოდნის სასარგებლოდ, მაგრამ ის, რაც მათთან ცოდნად იწოდება, ნამდვილი კი არა, მოჩვენებითი ცოდნაა. სოფისტებს მიზნად დაუსახავთ, ადამიანის სულს უმკურნალონ განათლებით, მაგრამ ისინი ადამიანის სულს კემშარიტი ცოდნისათვის კი არ წმენდენ, არამედ მოჩვენებითისთვის, რადგან მათი ცოდნა არ ასახავს სინამდვილეს. ყოველივე ზემოთ ნათქვამი არისტოტელეს ასე აქვს დაჯამებული: „პლატონი გარკვეულად მართალი იყო, არაყოფიერება რომ ჩათვალა სოფისტიკის სფეროდ. მართლაც სოფისტების მსჯელობას ყველაზე მეტად საქმე აქვს შემთხვევით მოცემულთან...

სოფისტიკა ნამდვილი კი არა, მოჩვენებითი სიბრძნეა და სოფისტი ისაა, ვისაც უნარი აქვს, ფული იშვოვოს მოჩვენებითი და არა ნამდვილი სიბრძნით“ (18, 316). პლატონისა და არისტოტელეს ამ დახასიათებამ განსაზღვრა სოფისტიკის ის გაგება, რომელიც დღეს არსებობს და რამაც არსებითად შეცვალა ამ სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობა. ისიც აღსანიშნავია, რომ თვით სოფისტების მოძღვრებასა და მოღვაწეობაში საკმაო მომენტები იყო, რომლებიც საფუძველს იძლეოდნენ მათი ასეთი გაგებისა და განმარტებისათვის, კერძოდ, პროტაგორას მტკიცება, რომ ადამიანი, ცალკეული ინდივიდი არის კემშარიტების საზომი და კემშარიტება ის კი არაა, რაც სინამდვილეს შეესაბამება, არამედ ის, რაც ხელსაყრელია და სასარგებლოა სუბიექტისთვის, აფუძნებდა სუბიექტივიზმს და ყოველ ადამიანს აძლევდა უფლებას, საგნები განეხილა არა მათი ყოფიერების, არამედ საკუთრივ სუბიექტის ინტერესების შესაბამისად. ასეთი განხილვის შედეგი კი ის იყო, რომ სოფისტობა გახდა თეთრის შავად მოჩვენების ხელოვნება. წაიშალა ზღვარი კემშარიტებასა და მცდარობას შორის. შემთხვევითი არ იყო ისიც, რომ გორგია უარყოფდა ყოფიერებას, მის შემეცნებას და ცოდნის სხვისადმი გადაცემის შესაძლებლო-

ბას. ყოველივე ამან გზა გაუხსნა უკიდურეს სუბიექტივიზმს, ამიტომ გახდა სოფისტიკა სუბიექტივიზმის სიმბოლო.

სოციალურადაც სოფისტების მოღვაწეობა შეიცავდა ისეთ ელემენტებს. რომელნიც ამართლებდნენ სოფისტიკის პლატონისეულ მნიშვნელობას. სოფისტები დემოკრატიულ საზოგადოებას უზრდიდნენ იდეოლოგიებს, აპოლოგეტებს, მათი იარაღი იყო მკვერმეტყველება. მათთვის მთავარი იყო დარწმუნება და არა კემპარიტების ძიება. ძირითადი იყო. შთა: „იპინათ ადამიანებისთვის. რომ რასაც ამბობენ, კემპარიტია. საერთოდ, პროპაგანდა და იდეოლოგია აპოლოგიის პროცესში რეალობას ასახავს სხვაგვარად, ვიდრე სინამდვილეშია, თუ ეს რეალობა მის მიზანს არ შეესაბამება. ეს კმნის მოჩვენებითი ცოდნის ფენომენს; მარქსი სწორედ ამ ვითარების გამო ფიქრობდა, რომ „იდეოლოგია ყალბი ცნობიერებაა“, სოფისტები იყვნენ სწორედ ამ ყალბი ცნობიერების დიდოსტატები, რამდენადაც მათი ხელოვნება სიყალბეს ნიღბავდა. ისინი იყვნენ მოჩვენების ხელოვანნი და ამან განსაზღვრა მათი მოძღვრების ის გაგება, რომელიც პლატონისა და არისტოტელეს გზით უკვე ანტიკურობაში დამკვიდრდა ლიტერატურასა და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ამის საუკეთესო ნიმუშია არისტოფანეს კომედია „ღრუბლები“, სადაც სოფისტად, ალბათ პირადი მოტივების გამო, გამოყვანილია სოკრატე და მოცემულია სოფისტურ აზრთა ჩხირკედელაობის ხელოვნების დახასიათება. მამა შვილს სოფისტებთან აგზავნის სასწავლებლად, რათა ისწავლოს ისეთი გზები, რომლებიც საშუალებას მიცემდნენ, სიტყვიერი ოინაზობით ფულის მიუცემლად გაესტუმრებინა მევალები. სოფისტის პლატონისეული გაგება მთლიანად გაზიარებულია ამ კომედიაში. კომედიის გმირი სტრეფსიადე ასე ახასიათებს სოკრატეს სახლში არსებულ სააზროვნოს:

«Мыслилныя для умов возвышенных

Здесь обитают мудрецы. Послушать их,

Так небо — это просто печь железная,

А люди в этой печке — словно уголья.

Того, кто денег даст им пред судом, они

Обучают кривду делать речью правую». (19, 250).

სტრეფსიადე თვითონ რომ ვერ ისწავლის სოფისტის ხელოვნებას, შვილს აგზავნის სოფისტებთან, რათა ისწავლოს მცდარობის კემპარიტად გასაღების ხელოვნება. სტრეფსიადე ამ ხელოვნებას ასე ახასიათებს:

Рассказывают, там, у этих умников
Две речи есть. Кривая речь и правая.
С кривою этой речью всяк, всегда, везде
Одержит верх, хотя бы был кругом неправ». (19. 250—251).

არისტოფანე სოფისტების ზელოვნებას ბოროტად თვლის. სოფისტიკისა და ფილოსოფიის დაპირისპირება ამ კომედიაშიც იჩენს თავს. სოფისტს აზროვნებითი ჩხირკედელაობით, სიმართლის მცდარად წარმოდგენით და სიცრუით გააქვს თავი. მაგრამ მიაჩნია, რომ ეს გზა სუსტს გამარჯვებამდე მიიყვანს და ამიტომ ოქროთი ჩამოსხმულ კასრს უდრის მისი ღირებულება. მაგრამ კომედიის ავტორის აზრით, ამ გზას საწინააღმდეგო შედეგამდე მიყვავართ. ამიტომ უნდა დავეუბრუნდე ქვეშარიტების ძიებას.

პლატონის, არისტოტელეს, არისტოფანესა და სხვათა გზით დაწყვიდებული წარმოდგენა სოფისტებზე სწორედ ისაა, რომელიც დღესაც ბატონობს და სოფისტიკის თავდაპირველი მნიშვნელობის საწინააღმდეგოა. თავიდან სოფისტიკა სიბრძნის დარგად ითვლებოდა. შემდეგ შეიცვალა მნიშვნელობა და იქცა აზროვნებითი ჩხირკედელაობის სიბრძნედ. ამიტომ ემიჯნება დღეს ფილოსოფია სოფისტიკას. სოფისტიკის ეს ორი საპირისპირო მნიშვნელობა გამომდინარეობს იმ გარემოებიდან, რომ ყოველ ფენომენს აქვს დადებითი და უარყოფითი მხარე. როგორც დილთაი აღნიშნავს, ფილოსოფია შეიცავს დადებით და უარყოფით მომენტებს: დადებითია შემეცნებისადმი უსაზღვრო სწრაფვა, უარყოფითია, რომ საკუთრივ სიბრძნე კი არაა, არამედ მისი სიყვარული, როცა ცნების უარყოფითი განსაზღვრულობა ჩრდილავს დადებითს, ცნების მნიშვნელობა იცვლება. კონტის სამსტადიურობის კანონის საფუძველზე ფილოსოფიის გამოცხადება მეორე განვლილ საფეხურად და თანამედროვე მესამე საფეხურად მეცნიერების წარმოდგენა იყო ცდა ფილოსოფიის უარყოფითი განსაზღვრულობის მადომინირებლად გადაქცევის. ამასვე გამოხატავდა დევიზი — „ფილოსოფია ქიმსგალმა“. ლიტერატურაში ფილოსოფიისადმი ასეთი დამოკიდებულება გამოიხატა განსაზღვრებით: ფილოსოფია არის ის, რასაც ამბობს ერთი და არ ესმის მეორეს და რასაც ამბობს მეორე და არ ესმის პირველს. ფილოსოფიამ გაილაშქრა ასეთი ტენდენციის წინააღმდეგ და შეძლო შეენარჩუნებინა დადებითი მნიშვნელობა. ერთ შემთხვევაში ეს მოხდა ფილოსოფიის მეცნიერებათა რიგში ჩართვით (ჰეგელი, მარქსი, ჰუსერლი), მეორე შემთხვევაში — ფილოსოფიის მსოფლმხედველობრი-

ვი ბუნების წინ წამოწევით (სიცოცხლის ფილოსოფია, ექსისტენციალიზმი). სოფისტიკასაც ჰქონდა დადებითი და უარყოფითი მომენტები. სანამ დადებითი მომენტები ჰარბობდა მის გაგებაში, სოფისტიკა პოზიტიური ფენომენი იყო. როცა დადებითი დაჩრდილა უარყოფითმა, სოფისტიკა უარყოფითი ფენომენი გახდა. თუმცა სოფისტიკას და ფილოსოფიას ორივეს ერთი წყარო აქვს სოფოსის სახით, მათი მნიშვნელობა საწინააღმდეგო მიმართულებით განვითარდა. სწორედ ამიტომ შეეძლო ვინდელბანდს ეთქვა, რომ ტერმინებს თავისებურად უცნაური ბედი აქვთ.

ზოგიერთი მოაზროვნე არ ჯერდება მხოლოდ ამ ერთი ტერმინის — „ფილოსოფიის“ ანალიზს, რადგან მიაჩნია, რომ ფენომენი, რომელსაც დღეს ფილოსოფიით აღვნიშნავთ, ანტიკურობაში და შემდეგაც მრავალი ტერმინით გამოიხატება, ყოველი მათგანის ანალიზი საშუალებას გვაძლევს, უფრო სრულად ვწვდეთ ამ ფენომენის არსებას. ფილოსოფიის სინონიმთა საფუძვლიანი ანალიზი გაკეთებული აქვს ნოაკს. მისი თვალსაზრისი ნაწილობრივ ჩვენ უკვე ზემოთ განვიხილეთ. აღვნიშნავთ მის მოსაზრებებს რამდენიმე ტერმინის მიმართ. ნოაკის აზრით, არისტოტელეს ფილოსოფიაში ესმის საერთოდ მეცნიერება, რომლიდანაც გამოყოფს „პირველ ფილოსოფიას“, ყოფიერების როგორც ასეთის შესახებ მოძღვრებას. ის საფუძვლმდებლური მეცნიერებაა. პლატონთან მეცნიერება „ქეშმარიტ ყოფიერზე“, „იდეებზე“ იწოდება „დიალექტიკად“. რადგან ის, როგორც სოკრატეს მოწაფე, დიალოგში ხედავს ნამდვილი შემეცნების მართებულ ფორმას, ამიტომ დაწერა ყველა შრომა დიალოგის ფორმით. გვიანდელ დიალოგებში დიალექტიკა იდეათა ლოგიკად აქცია. სრულიად განსხვავებულია დიალექტიკის მნიშვნელობა არისტოტელესთან. არისტოტელესთვის დიალექტიკა უწესო დასკვნების თეორიაა. სტოიკოსებმა ტერმინი „დიალექტიკა“ გაავრცელეს გრამატიკასა, ლოგიკასა და შემეცნების თეორიაზე. დიალექტიკის მნიშვნელობა შემდგომშიც იცვლებოდა. ერთ პერიოდში ის გაიგივებული იყო სქოლასტიკასთან, კანტიდან კი იწყება დიალექტიკის ახალი გაგება. ნოაკის აზრით, დიალექტიკის გარდა უნდა მოვიხსენიოთ კიდევ ორი სიტყვა, რომელნიც ანტიკურობაში ფილოსოფიის სინონიმად იხმარებოდნენ: არისტოტელესთვის ფილოსოფია არის უზუსტესი და უმნიშვნელოვანესი მეცნიერება. ის არის „თეორია“, ისეთი შემეცნება, რომელიც არავითარ პრაქტიკულ გამოყენებას არ ეძებს, მაგრამ უმაღლესია იმათ შორის, რაშიც გონიერი ადამიანი მონაწილეობს. ეს არის ღვთიურის ხედვა. თეორიის წარმომადგენლებს წმინდა

ქალაქებში აგზავნიდნენ დიდ სადღესასწაულო თამაშობებზე. კულტის მსახურნი აწყობდნენ ამ დღესასწაულებს: „თეატრონი“ იყო სამჯერი მოედანი, არენა, რომელზეც თეოსის, ე. ი. ღმერთის ხილვას ზეიმობდნენ; პლატონმა თეორიის მნიშვნელობა გადაიტანა გონით ხედვაზე, ფილოსოფიურ შემეცნებაზე (ფილებოსი), არისტოტელემ კი საკუთარი შემეცნების ნებელობაზე. შემდეგ ეს ტერმინი „თეორია“ ლათინურად ითარგმნა ორი ტერმინით: „კონტემპლაციოთა“ და „სპეკულაციით“, (რომელიც ციცერონმა ყალბად დაიყვანა ასახვაზე). არისტოტელესთან თეორიის ბირთვია პირველი ფილოსოფია, მასთან იგი იწოდება „სოფიადაც“ (ნიკომახეს ეთიკა), „ეპისტემედ“, „ფილოსოფოსთა შემეცნებად“ და კეშმარტების, აღუთიას შემეცნებად (მეტაფიზიკად).

ფილოსოფოსობის საწყისად არისტოტელე თვლის მითოლოგიას, ღმერთთა ნათქვამს, რომელმაც ცოდნის ფორმა რომ მიიღოს, აზროვნებაში უნდა გატარდეს. ღვთიური არისტოტელესთან და პლატონთანაც შემეცნების მიზნად რჩება. პლატონისთვის ის არის იდეათა იდეა. სიკეთის იდეა, რომელიც ყველა ყოფიერის მიღმაა. არისტოტელესთვის ღმერთი თვითკმარი ყოფიერია, უმაღლესი არსებაა, რომლის წმინდა თეორიული მოღვაწეობა „აზროვნების აზროვნებაა“, (მეტაფიზიკა) თვითონ უმოძრაო, რომელსაც მოვლენებში ვერ ვწვდებით, ის მოვლენათა პირველი მამოძრავებელია, მაშასადამე პირველი ფილოსოფია მოიცავს გონების შესატყვის ღმერთის შემეცნებას, (თეოლოგიას), ასეთივე მნიშვნელობა აქვს, ტერმინ მეტაფიზიკას, რომელიც არისტოტელეს მოწაფეებმა გამოიყენეს, არისტოტელეს შრომის მიმართ, მასში განხილული იყო თავისთავადი ყოფიერება, არისტოტელესეულ სქოლასტიკაში „მეტამ“ მიიღო „ტრანსის“, ე. ი. ბუნების მიღმას მნიშვნელობა. მეტაფიზიკა ეწოდა აგრეთვე ტრანსფიზიკას და ეგრეთწოდებულ „ბუნებრივ“, ე. ი. გამოცხადებისაგან დამოუკიდებელ გონებისთვის მისაწვდომ თეოლოგიას გაუფიქვდა, ის XVIII — XIX საუკუნემდე ფიგურირებდა, როგორც მეცნიერებათა დედოფალი. ნოაქის აზრით, ამით გარჩეულია უმნიშვნელოვანესი სიტყვები და ცნებები, რომლითაც კლასიკური ბერძნული ფილოსოფია საკუთარ თავს და საგანს სწვდებოდა. მასში ასახულია სპეციფიკა, რითაც ევროპული ფილოსოფია აღმოსავლურისაგან განსხვავდება. ეს სპეციფიკა მდგომარეობს ზუსტ ცნებობრივ მეცნიერული შემეცნების ლტოლვაში. „ამას ადასტურებს სიტყვათა — „ფილოსოფია“, „დიალექტიკა“, „თეორია“, „თეოლოგია“, „მეტაფიზიკა“ და „სპეკულაცია“ — მნიშვნელობა, რომელთაც დღეს ხში-

რად არეული და წინააღმდეგობრივი მნიშვნელობითაც ეყენებთ. ნოაკის აზრით, ფილოსოფიის არსების ასეთი გაგება, როდესაც ის ყოფიერის როგორც ასეთის არგუმენტირებული და დაფუძნებული შემეცნებაა, როცა ფილოსოფიაში გაგებულია კეშმარიტი ყოფიერის შემეცნებისაკენ ლტოლვა, არამართო იმ აზრით, რომ კეშმარიტი დებულება გამოთქვას, არამედ საკუთრივ კეშმარიტების გასააზრებლადაც, მაშინ არ არსებობს უფრო მაღალი ინსტანცია, რომელშიც ის გაერთიანდებოდა და არც თვითონ მოიცავს ფილოსოფიათა სახეებს, რადგან არსებობს მხოლოდ ერთი ფილოსოფია. ნოაკის აზრით, სახელწოდებები: ქრისტიანული ფილოსოფია, ემპირიული ფილოსოფია, იდეალისტური ფილოსოფია და ექსისტენციალისტური ფილოსოფია ფილოსოფიის სახეებს კი არ წარმოადგენენ, არამედ ფილოსოფიის ერთიან პრობლემატიკაში განსხვავებულ პოზიციებს.

5. „ფილოსოფიის“ სხვა სინონიმები. მეტაფიზიკა

მეტაფიზიკის ცნება ფილოსოფიაში ორი ძირითადი მნიშვნელობით დამკვიდრდა: მეტაფიზიკა როგორც ფილოსოფიის სინონიმი და მეტაფიზიკა, როგორც ერთ-ერთი ფილოსოფიური მეთოდის აღმნიშვნელი. სიტყვა „მეტაფიზიკა“ ფილოსოფიაში პირველად გამოიყენეს არისტოტელეს „პირველი ფილოსოფიის“ მიმართ — იმის გამო, რომ ამ შრომას სათაური არ აღმოაჩნდა და იდო არისტოტელეს შრომის „ფიზიკის“ შემდეგ. უფრო ზუსტად, ალექსანდრიის ბიბლიოთეკის ხელმძღვანელმა, ბერძენმა ფილოსოფოსმა ანდრონიკე როდოსელმა (ჩვ. წელთაღრიცხვამდე I საუკუნეში) ამ შრომას უწოდა მეტაფიზიკა, ე. ი. ის, რაც ფიზიკის მიღმაა. ჩვეულებრივ, ფილოსოფიის ისტორიკოსები ამ შრომის სტრუქტურის გამო დავობენ, ძირითადად ის აზრია მიღებული, რომ ეს ერთი შრომაა. არის მოსაზრება, რომ ერთი შრომა კი არაა, არამედ რამდენიმე ტრაქტატის ერთობლიობა. ამასთან დაკავშირებით ვ. ფ. ასმუსი წერს: ანდრონიკე როდოსელმა არისტოტელეს შრომების გამოცემისას (გადაწერისას) „იმ თხზულებათა შემდეგ, რომელნიც ფიზიკას ეკუთვნოდნენ, მოათავსა ტრაქტატთა ჯგუფი, რომლებშიც არისტოტელე იხილავდა ყოფიერებისა და შემეცნების საკითხებს. ანდრონიკემ ეს თხზულებები გააერთიანა სახელწოდებით: „ის, რაც ფიზიკის შემდეგაა“ (ἐκ τῆς τα φυσικῆς ta physika). დროთა განმავლობაში ამ ტერმინმა (მეტაფიზიკა) განსაკუთრებული ფილოსოფიური მნიშვნელობა შეიძინა. მისით-

აღნიშნავდნენ ყველა ფილოსოფიურ მოძღვრებას ყოფიერების (ნივთების) და მათი შემეცნების საწყისებზე. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ონტოლოგიის და გნოსეოლოგიის უმთავრეს საკითხებზე“ (20, 5). რასაც მეტაფიზიკა უწოდეს, ეს ერთი შრომაა, თუ მრავალი, საკითხი ამის შესახებ ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით, თავისთავად მნიშვნელოვანია. მაგრამ ტერმინ „მეტაფიზიკის“ ისტორიისათვის მას არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს. რამდენადაც მას შემდეგ, რაც ამ ტერმინით აღინიშნა არისტოტელეს ეს შრომა, თუ შრომათა კრებული, მისი პრობლემემატიკის განმხილველ მოძღვრებას ეწოდება მეტაფიზიკა. ის არის ერთიანი თეორია ონტოლოგიის და გნოსეოლოგიის ძირითად პრობლემებზე. თუნდაც არისტოტელესთან ეს პრობლემემატიკა დიფერენცირებულია ყოფილიყო, ფილოსოფიის შემდგომი განვითარებისას ის გაერთიანდა მეტაფიზიკის სახელით და არისტოტელეს შრომაც ამ ერთიანობის გამომხატველი დარჩა. ეს შემთხვევით წარმოშობილი სახელწოდება მტკიცედ დამკვიდრდა ფილოსოფიაში იმ პრობლემემატიკის გამომხატველად, რომელსაც არისტოტელე „პირველი ფილოსოფიით“ აღნიშნავდა. არსებითად ის იყო ფილოსოფიის ტერმინის პირველი სინონიმი, რამდენადაც საკუთრივ ფილოსოფიის პრობლემემატიკა, რომელსაც არისტოტელე მიჯნავს სხვა მეცნიერებათა პრობლემემატიკისგან პრედიკატი „პირველი“, ემთხვეოდა არსებითად ფილოსოფიას და არისტოტელესთან მეორე ფილოსოფიად წოდებული ცოდნა არ იყო საკუთრივ ფილოსოფია. ამ ტერმინს დღესაც იყენებენ როგორც ფილოსოფიის სინონიმს. ჭერ კიდევ კანტის მიერ დასმული კითხვა, როგორაა შესაძლებელი მეტაფიზიკა როგორც მეცნიერება, სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა იმას, როგორაა შესაძლებელი ფილოსოფია. ექსისტენციალიზმის ფუძემდებელი ჰაიდეგერი თავის ფილოსოფიურ შრომებს ხშირად მეტაფიზიკას უწოდებს: ასეთია ჰაიდეგერის „კანტი და მეტაფიზიკის პრობლემა“, „მეტაფიზიკის შესავალი“, „რა არის მეტაფიზიკა“ და სხვ.

მეტაფიზიკის მეორე მნიშვნელობა დაკავშირებულია სამყაროს გაგების განსაზღვრულ მეთოდთან, სამყაროს მოვლენებისადმი მიდგომის გარკვეულ წესთან, რომელსაც დასაბამი მისცა პეგელმა, თუმცა, მეტაფიზიკა, როგორც მეთოდი ახალ ფილოსოფიაში, ლოკისა და ბეკონის გზით დამკვიდრდა. ანტიკურობაში კი ელემენტური სკოლა ითვლება მის ფუძემდებლად. თუმცა, მეტაფიზიკას ფილოსოფიაში ეს ორი ძირითადი მნიშვნელობა აქვს, მაინც არსე-

ბოძს განსხვავება ამ სფეროებს შიგნით მეტაფიზიკის სხვადასხვა მნიშვნელობით გამოყენების თვალსაზრისით. განსაკუთრებით, ეს ეხება მეტაფიზიკას, როგორც არსისა და აზრის საფუძვლების შესახებ მოძღვრებას. საკმე ეხება იმას, რაზეა მახვილი გადატანილი მეტაფიზიკის განსაზღვრისას. განვიხილოთ მეტაფიზიკის პირველი გაგება. როგორ გვესმის ის, რაც ფიზიკურია და ის, რაც ფიზიკურის მიღმაა. როდესაც ფიზიკური ესმით, როგორც გრძნობადში მოცემული ცდა და დაკვირვების სფერო, ფიზიკურის მიღმა არსებული იქნება ზეგრძნობადი — ის, რაც ცდა და დაკვირვების სფეროს გარეთაა და მეტაფიზიკა არის ფილოსოფიის ის ნაწილი, რომელიც კითხვას სვამს ცდით, გრძნობადი სამყაროს, ცდის მიღმა ზეგრძნობად საფუძვლებზე, იმაზე, რაც ფიზიკურის სფეროს სცილდება. მეტაფიზიკას სხვა მნიშვნელობაც აქვს. მასში ესმით ფილოსოფიის ის ნაწილი, რომელიც არსისა და აზრის საფუძვლებს ეძებს საზოგადოდ. ე. ი. მეტაფიზიკაში შედის არა მხოლოდ ამ საფუძვლების ცდის მიღმა სფეროში ძიება, არამედ ცდის სფეროშიც. ასე გაგებული მეტაფიზიკა ემთხვევა საერთოდ ფილოსოფიას. ეს მეტაფიზიკის ფართო გაგებაა და მის ისტორიას ჩვეულებრივ იწყებენ თალესიდან (იხ. პარტმანი, „მეტაფიზიკის ისტორია“).

მეტაფიზიკა ერთ-ერთი გაგებით, არის მოძღვრება ყოფიერების საფუძვლის ანუ სუბსტანციის შესახებ, რომელიც იმ ყოფიერების მიღმაა, რომლის სუბსტანციასაც შეადგენს. ეს მიღებული ანუ მეტაფიზიკური შეიძლება იყოს როგორც იდეალური, ასევე მატერიალური: მთავარია არა მისი მატერიალურობა-იდეალურობა, არამედ ის ადგილი, რომელიც მას უკავია ყოფიერების მიმართ. მეტაფიზიკურია ეს იმიტომ, რომ არაა იმ ყოფიერებაში, რომლის სუბსტანციასაც შეადგენს და ამიტომ მასზე მოძღვრება მეტაფიზიკაა. მეტაფიზიკური აქ ნიშნავს გრძნობადი სინამდვილის მიღმა მყოფს. ის შეიძლება თვითონაც ფიზიკური იყოს, მაგრამ არ იყოს მოცემული გრძნობადობაში. ამიტომ არაა აუცილებელი, მეტაფიზიკური ნიშნავდეს არაფიზიკურს ანუ სულიერს. თუ პლატონის ფილოსოფიაში ის, რაც ფიზიკური სინამდვილის მიღმაა, არის იდეა და ამდენად აქ მეტაფიზიკური იდეალურია, ხოლო მეტაფიზიკა, როგორც მოძღვრება, ამ იდეების შესახებ იდეალისტურია, მეჩვიდმეტე საუკუნის ფილოსოფიურ სისტემაშიც გვხვდება მეტაფიზიკური სინამდვილის აღიარება, როგორც ფიზიკურის მიღმა მყოფისა. როგორც ისეთის, რომელიც გრძნობადობის მიღმაა, მაგ.: სპინოზას მწარმოებელი ბუნება, ანუ სუბსტანცია. მაგ-

რამ ის არაა იდეალური, თუმცა ფიზიკურის ძიება. ის ძატერია-
ლურია და, ამდენად, ასეთ მეტაფიზიკურზე მოძღვრება მატერია-
ლისტური მეტაფიზიკაა. ამ შუქზე უმართებულო ჩანს გერმანელი
მარქსისტების მიერ მეტაფიზიკის განსაზღვრება როგორც „იდეა-
ლისტური მოძღვრებისა, არსებულის არსების შესახებ, რომელიც
ჩვენს გრძნობებში მოცემული ცდითი სამყაროს გარეთ უნდა გა-
დიოდეს“... ამ ავტორების აზრით, „მეტაფიზიკაში გაგებული იყო
ფილოსოფიური მოძღვრება ზეგრძნობადზე, იმაზე, რაც მატერია-
ლური სამყაროს მიღმა უნდა არსებობდეს. კეშმარიტ ყოფიერება-
ზე, რომელიც ყოველივე არსებულს უდევს საფუძვლად“ (67,
349—350). ასეთი მეტაფიზიკით, როგორც ძირითადი ფილოსო-
ფიური ცნებით, სხვადასხვა იდეალისტური მიმართულებანი, გან-
საკუთრებით ნეოთომიზმი, დღესაც არის დაკავებული. აქ მეტა-
ფიზიკის იდეალისტური მნიშვნელობა გაიგივებულია საერთოდ
მეტაფიზიკასთან და არ ეწევა ანგარიში ისტორიულად არსებულ
მეტაფიზიკის სხვადასხვა გაგებას. სახელდობრ, იმ გარემოებას,
რომ მეტაფიზიკა, როგორც არსის პირველი საწყისების შესახებ
მოძღვრება, არსებობდა როგორც იდეალისტური, ასევე მატერია-
ლისტური.

მეტაფიზიკა, ფართო გაგებით, როგორც ონტოლოგია, საზო-
გადოდ, კიდევ უფრო ნაკლებად შეიძლება გაუიგივდეს იდეა-
ლიზმს. ონტოლოგია თავისთავად არაა არც იდეალისტური და
არც მატერიალისტური. ის არის საკითხის დასმა არსებულის არ-
სების შესახებ, მისი ბუნების შესახებ, და იმის მიხედვით, როგორ
გადაწყდება ეს საკითხი, მეტაფიზიკა ანუ ონტოლოგია იქნება
იდეალისტური ან მატერიალისტური.

მეტაფიზიკის ფართო და ვიწრო მნიშვნელობაზე სხვა აზრითაც
შეიძლება მსჯელობა. კერძოდ, იმისდა მიხედვით, როგორ განვსა-
ზღვრავთ მეტაფიზიკის ობიექტს, მის შესასწავლ სფეროთა სტრუ-
ქტურას. ფილოსოფიის ისტორიკოსებს ერთი მხრივ, მეტაფიზიკა-
ში ესმით მოძღვრება, რომელსაც საკმე აქვს სამყაროსთან, სულ-
თან და ღმერთთან. კანტმა ამას დაუმატა მეტაფიზიკის ახალი გა-
გება, როგორც ადამიანის შემეცნების საწყისების გარკვევა. ამით
კანტი მოგვევლინა, როგორც შემეცნების მეტაფიზიკის ფუძე-
მდებელი. მისი თეორიის ერთ-ერთ მომენტს წარმოადგენს საკით-
ხის ისეთი დასმა, როდესაც „მეტაფიზიკის ძირითადი საკითხი,
რომლის გადაწყვეტაზე დამოკიდებულია დასკვნა მის შესაძლებ-
ლობაზე ან შეუძლებლობაზე, არის კითხვა აზრსა და ყოფი-
ერებას შორის მიმართებაზე. სხვანაირად, აზრის მიერ ყო-

ფიერების წვდომაზე“. მეტაფიზიკის ასეთი გზით წარმართვა კანტთან არ იყო ერთადერთი. მას მეტაფიზიკა არ უარუყვია ტრადიციული მნიშვნელობითაც. ექვის ქვეშ დააყენა რა მანამდე არსებული მეტაფიზიკის არსებობის უფლება, კანტმა გზა გაუხსნა ახალ კრიტიკულ მეტაფიზიკას. კანტიანელები ამაზე დამყარებით მეტაფიზიკის შემდეგ განსაზღვრებას ჩამოაყალიბებენ: „მეტაფიზიკა არის მოძღვრება, რომელიც ჩვენი ცოდნის პრინციპების გნოსეოლოგიურ გამოკვლევებზე დამყარებით გვაიარაღებს ტრანსცენდენტური ყოფიერების და ცდაში მისაწვდომი ყოფიერებისადმი მისი მიმართების შესახებ ცნებებით“. კანტმა გამოიჩინა რა ტრანსცენდენტური, როგორც რწმენის სფერო, ცდაში მოცემულის, როგორც ცოდნის სფეროდან, მეტაფიზიკა შესაძლებლად მიიჩნია, როგორც ცოდნის საწყისების ძიება და უარყო მისი შესაძლებლობა, როგორც ზეგარძნობადის ტრანსცენდენტურის შესახებ ბეცნიერებისა. ამით გახდა შესაძლებელი ის ფაქტი, რომ კანტიდან ამოდიან, როგორც მეტაფიზიკოსები, ასევე ანტიმეტაფიზიკოსებიც. ყოველ შემთხვევაში, კანტის შემდგომაც მეტაფიზიკას ყოფდნენ ონტოლოგიად, კოსმოლოგიად, ფსიქოლოგიად და ბუნებრივ ღვთისმეტყველებად (იხ. ბაუმისტერის „მეტაფიზიკა“). ამას ემატება კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ მიხედვით მეტაფიზიკა როგორც ადამიანის ცოდნის საწყისების შესახებ მოძღვრება. როდესაც ყველა ეს საფეხური გაერთიანებულა, მაშინ გვაქვს საქმე მეტაფიზიკის უნივერსალურ გაგებასთან. მაგრამ მეტაფიზიკას დიფერენცირებულადაც წარმოიდგენენ, რომელშიც თითოეული ზემოთ დასახელებული სფერო ცალკე მეტაფიზიკის საგანი ჰდება და, ამდენად, არსებობს სულის მეტაფიზიკა, შემეცნების მეტაფიზიკა და სხვ. მე-20 საუკუნეში მეტაფიზიკა გაწოვლინდა კიდევ ერთი ახალი მნიშვნელობით — ადამიანის ანუ ანთროპოლოგიური მეტაფიზიკის სახით. ამ მოძღვრების მიმდევართა აზრით, მეტაფიზიკა და ონტოლოგია იგივეობრივია და წარმოადგენს არსებულის შესახებ მოძღვრებას იმ მნიშვნელობით, რომ არსებულს არ ემთხვევა მისი არსი. ამ მოძღვრებას საქმე აქვს არსებულის სხვადასხვა სახეებთან და ამდენად, არის სხვადასხვა სახის მეტაფიზიკა ანუ ონტოლოგია. არსებულის ერთ-ერთი სახე არის მუნარსი ადამიანის სახით და მისი მეტაფიზიკა არის საფუძველი ყველა სხვა არსებულის მეტაფიზიკისა. მისგან გამომდინარეობს ყველა სხვა სახის მეტაფიზიკა ანუ ონტოლოგია. ამიტომ . ის ფუნდამენტურ ონტოლოგიად იწოდება.

მეტაფიზიკის ზემოთ აღნიშნული გაგებიდან, როგორც არსებულის მიღმა არსებულის შესახებ მოძღვრებისა, არსებითად არ განსხვავდება მეტაფიზიკის გაგება ნეოპოზიტივიზმში, რომლის მიხედვით, მეტაფიზიკა არის მოძღვრება ჩვენგან დამოუკიდებელი სინამდვილის შესახებ, რადგან არსებულის არსი სწორედ ჩვენგან დამოუკიდებლობით ხასიათდებოდა ყველა სახის ტრადიციულ მეტაფიზიკაში. განსხვავებით ჩვეულებრივი მეტაფიზიკური სისტემებისაგან, ნეოპოზიტივიზმი შეუძლებლად მიიჩნევს მეტაფიზიკას. ე. ი. ის საკითხის დაყენებაში კი არ განსხვავდება მეტაფიზიკური სისტემებისაგან, არამედ საკითხის გადაწყვეტაში. რადგან ნეოპოზიტივიზმის მიხედვით, უაზროა საკითხის დასმა ჩვენგან დამოუკიდებელი სინამდვილის შესახებ, ჩვენ შეგვიძლია ვიმსჯელოთ ცდის სინამდვილეზე და ეს კი ჩვენთვის არსებული სინამდვილეა.

„მეტაფიზიკას“ იყენებენ კიდევ ერთი ახალი მნიშვნელობით— ინდუქციური მეტაფიზიკის სახით. მასში ესმით სამყაროზე ჩვენი მეცნიერული ცოდნის დაჯამება და განზოგადება. ინდუქციური მეტაფიზიკის წარმომადგენელთა აზრით, მისი ნიშანია ის, რომ მას ამუშავებენ პოზიტიურ მეცნიერებათა წარმომადგენლები, რომლებიც არ კმაყოფილდებიან ცალკეულის შემეცნებით და ცდილობენ სხვა ცალკეულებთან კავშირის დამყარებას, ამით ახალი ტიპის მსოფლმხედველობის გამომუშავებას. აქედან გამომდინარე, მეტაფიზიკის განსაზღვრება შემდეგ სახეს მიიღებს: „მეტაფიზიკა არის ცდა — რომელიმე ეპოქის მეცნიერული ცოდნის ერთობლიობის ბაზაზე, ან მისი შინაარსის უფრო მეტად ცნობილ მხარეთა ნიადაგზე შეიქმნას მსოფლმხედველობა, რომელიც გააერთიანებდა სპეციალური ცოდნის შემადგენელ ნაწილებს“ (გუნდტი, მეტაფიზიკა). მეტაფიზიკის ამოცანად აქ გამოდის არა სამყაროს შემეცნება, რომელსაც ცალკეული მეცნიერებანი ახდენენ, არამედ ამ მეცნიერებათაგან ამოსვლა და მათი მონაცემების წინააღმდეგობებისაგან განთავისუფლება. ის გამოდის „არქიტექტორის“ როლში, რომელიც „აგებს და სრულყოფს თავის ნაგებობას პოზიტიური ცოდნის ნიადაგზე“. მეტაფიზიკის ასეთი გაგებაც შეევა არსებულის არსის შესახებ მოძღვრების გაგებაში, რადგან აქ საგანი კი არ იცვლება, არამედ მის შესახებ ცოდნის წყარო. კერძოდ, არსებულის არსის შესახებ ცოდნა მიიღება არა ფილოსოფიური შემეცნებით, არამედ ცალკეულ მეცნიერებათა შემეცნების დაჯამების გზით.

მარქსთან ფილოსოფიის ისტორიის მიმართ მეტაფიზიკა გამოიყენება არისტოტელესეული მეტაფიზიკის მნიშვნელობით და არა საერთოდ ონტოლოგიის პრობლემატიკის აღსანიშნავად.

ი. მარქსი მატერიალიზმისა და ანტიმეტაფიზიკის
დაპირისპირების შესახებ

მარქსი ნაშრომში „წმინდა ოჯახი“, რომელიც მიმართულია ძმების ბაუერების წინააღმდეგ და რომელშიც მრავალი საკვანძო ფილოსოფიური პრობლემაა განხილული, აანალიზებს ფრანგული მატერიალიზმის ისტორიას. აქ გამოვლინდა მარქსის დამოკიდებულება წინა ეპოქის ფილოსოფიასთან და ის გზა, რომელიც გაიარა ფილოსოფიამ XVII—XVIII საუკუნეებში; ამ ორი საუკუნის ფილოსოფიის დაპირისპირებას მარქსი ახდენს ჩვენთვის საინტერესო მეტაფიზიკისა და ანტიმეტაფიზიკის განზომილებით. მარქსის აზრით, XVII საუკუნის ფილოსოფია მეტაფიზიკაა. ეს ეხება დეკარტს, სპინოზას, ლაიბნიცს და სხვა. ამ მეტაფიზიკის არსება იმაშია, რომ ფიზიკურის მიღმა აღიარებს მის სუბსტანციას, მარქსი დაწვრილებით განიხილავს დეკარტის ნააზრევს, ფიქრობს, რომ იგი წინააღმდეგობრივია, რადგან ფიზიკაში მატერიალისტია, ხოლო მეტაფიზიკაში იდეალისტი — „თავის ფიზიკაში დეკარტმა მატერიალს მიანიჭა თვითშემოქმედებითი ძალა და მექანიკურ მოძრაობას იგი განიხილავდა როგორც მატერიის სიცოცხლის გამოვლენას. მან თავისი ფიზიკა მთლიანად გამოყო თავისი მეტაფიზიკისაგან. მისი ფიზიკის ფარგლებში მატერია არის ერთადერთი სუბსტანცია, ყოფიერებისა და შემეცნების ერთადერთი საფუძველი“. (8,44—45).

თუ დეკარტის ფიზიკიდან ამოსული პელვეციუსის, დიდროს, ლამეტრის და სხვათა ნააზრევი მატერიალისტურია, დეკარტის მეტაფიზიკიდან ამოსული XIX საუკუნის გერმანული კლასიკური ფილოსოფია იდეალისტურია. გათიშულობა დეკარტის ფიზიკასა და მეტაფიზიკას შორის იმდენად მნიშვნელოვანი იყო, რომ პირველი გახდა მეცნიერული ტენდენციების სიმბოლო, მეორე კი ფილოსოფიურ-იდეალისტურ სპეკულაციათა სიმბოლო. შემთხვევითი არ იყო ნიუტონის თეზისი: „ფიზიკავ, ერიდე მეტაფიზიკას!“ მარქსის აზრით, XVII საუკუნის ფილოსოფია მეტაფიზიკურია, XVIII საუკუნის მატერიალიზმი კი ანტიმეტაფიზიკური. თუ პირველი ფიზიკურის მიღმა ეძებს ფიზიკურის საფუძველს, მეორე, ე. ი. XVIII საუკუნის მატერიალიზმი, მხოლოდ ფიზიკურზე ჩერ-

დება და მის მიღმა არავითარ სინამდვილეს არ ცნობს, ამიტომ მარქსი მას ანტიმეტაფიზიკურ მატერიალიზმს უწოდებს. (იგივე მატერიალიზმი დასურათებული იქნება, როგორც მეტაფიზიკური, მაგრამ უკვე არა მეტაფიზიკური სინამდვილის აღიარების, არამედ განვითარების უარყოფის გამო, რომელიც მეტაფიზიკის მეორე მნიშვნელობასთანაა დაკავშირებული). მარქსის სიტყვებით, „XVIII საუკუნის ფრანგული განმანათლებლობა და განსაკუთრებით ფრანგული მატერიალიზმი იყო... აშკარა, ნათლად გამოხატული ბრძოლა XVII საუკუნის მეტაფიზიკისა და ყოველგვარი მეტაფიზიკის წინააღმდეგ, განსაკუთრებით დეკარტის, მალბრანშის, სპინოზას და ლაიბნიცის მეტაფიზიკის წინააღმდეგ. (8, 43). მარქსის აზრით, დაპირისპირება არსებობდა არა მხოლოდ XVII საუკუნის მეტაფიზიკასა და XVIII საუკუნის ფრანგულ მატერიალიზმს შორის, არამედ XVII საუკუნის ნააზრევშიც მეტაფიზიკასა და ანტიმეტაფიზიკას შორის, თუ მეტაფიზიკის წარმომადგენლები იყვნენ: დეკარტი და სპინოზა, მეორის წარმომადგენლებად მარქსი ასახელებს ეპიკურეს მიმდევარ პიერ გასენდს საფრანგეთში და ჰობსს ინგლისში. მარქსის აზრით, მეტაფიზიკის მესაფლავე გახდა მისი ისტორიკოსი პიერ ბეილი. მან საფუძვლებიდანვე გაილაშქრა მეტაფიზიკის წინააღმდეგ. მისა სეპტიციზმი იყო მეტაფიზიკის თეოლოგიური ნაგებობის მსხვრევა შიგნიდან. მარქსის მსჯელობიდან გამოდის, რომ მეტაფიზიკა ძირითადად დაკავშირებულია იდეალიზმსა და თეოლოგიასთან, ანტიმეტაფიზიკა კი მატერიალიზმთან, მაგრამ მარქსს არ გაუიგივებია ისინი. და როგორც შემდგომ დავინახავთ, მათი გაიგივება შეცდომა იქნებოდა. შეიძლება ითქვას, რომ მეტაფიზიკა ძირითადად დაკავშირებულია იდეალიზმსა და თეოლოგიასთან. ანტიმეტაფიზიკა მატერიალიზმსა და ბუნებისმეტყველებასთან. ეს დაკავშირებულობა ძირითად ტენდენციას გამოხატავს და არ არის იგივეობის მაჩვენებელი.

მეტაფიზიკის თავისებური გაგება შეიქმნა მას შემდეგ, რაც „მეტა“ — შეეცალა „ტრანსმა“, მეტაფიზიკური კი ტრანსცენდენტურმა. უფრო სწორად, ზოგიერთმა გააიგივა „მეტა“ და „ტრანსი“ და ის, რაც მეტაფიზიკის, ე. ი. ფიზიკურის მიღმა არსებულის გამომთქმელი იყო, ჩათვალა იმის იგივეობრივად, რასაც გამოთქვამს ტრანსცენდენტური, ე. ი. რაც იმანენტურის მიღმაა. დაპირისპირება ფიზიკური და მეტაფიზიკური მათ წარმოდგენაში შეეცალა იმანენტურმა და ტრანსცენდენტურმა. ამ გაგებით მეტაფიზიკურია ყოველი მოძღვრება, რომელიც აღიარებს ტრანსცენდენ-

ტურა სინამდვილის არსებობას და ასეთთა რიცხვში სედეზა მარქსისტული ფილოსოფიაც, რომელიც უარყოფს იმპაქტივს და დგას ტრანსცენდენტური, ანუ ობიექტური სამყაროს აღიარების პრინციპებზე.

ტრანსცენდენტური სინამდვილე, რომელსაც მატერიალიზმი აღიარებს, ტრანსცენდენტურია არა ფიზიკურის, არამედ ცნობიერების მიმართ. იგი სუბიექტურის საპირისპიროდ ობიექტურია, მაგრამ ეს ობიექტურობა, ტრანსცენდენტურობა, ფიზიკურის მიმართ კი არაა, არამედ ფსიქიკურის. ამ ტრანსცენდენტურისა და ობიექტურის არსება სწორედ ისაა, რომ ის ფიზიკურია და როგორ შეიძლება ის, რაც ფიზიკურია, იყოს მეტაფიზიკური ფიზიკურის მიმართ. სუბიექტური იდეალიზმის წარმომადგენლებს, ფენომენის გვერდით ნოუმენის დაშვება მოვლენის გარდა, ნივთი თავისთავადის აღიარება, მიაჩნიათ მეტაფიზიკად. სინამდვილეში კი ეს მატერიალიზმია.

ფილოსოფიის ისტორიაში ფილოსოფიის ფენომენის გამოსახატავად სხვა ტერმინებიც იჩენდა თავს, თუმცა ფილოსოფიის სახელწოდების შეცვლის თვალსაზრისით მათ არსებითი გავლენა არ მოუხდენიათ და იმათ სისტემაშიც კი, ვინც ამ ახალ ტერმინებს იყენებდა, ფილოსოფიის ტერმინი რჩებოდა ისტორიული თუ რეალური ფორმით. ასეთ ახალ ტერმინთა რიცხვს მიეკუთვნება ფიხტეს მიერ შემოტანილი „მეცნიერებათა მოძღვრება“ და „მეცნიერების თეორია“ (Wissenschaftslehre) რუსულად კარგად გადმოიყვამ ტერმინით наукоучение. ფიხტესთან ეს ტერმინი გამოხატავს სწორედ ფილოსოფიის ფენომენს და ითვლება ფილოსოფიის სრულყოფილ შემცველად. ფიხტეს პირველ ფილოსოფიურ შრომას, რომელიც 1894 წელს გამოქვეყნდა, ასე ეწოდება: „მეცნიერების თეორიის, ანუ ე. წ. ფილოსოფიის ცნების შესახებ“. ამ სათაურით დაიბეჭდა ფიხტეს ორივე „შესავალი მეცნიერების თეორიაში“. ფიხტეს ფილოსოფიაში ეს ტერმინი ბოლომდე იყო შენარჩუნებული. თუმცა შემდგომ ფილოსოფიაში ამ ტერმინმა ფიხტეს მიმდევრებთანაც ვერ მიიღო მოქალაქეობრივი უფლება.

ფილოსოფიის ტერმინის შეცვლის ანალოგიური ცდა ჰქონდა ჰეგელსაც, რომელმაც თავისი ფილოსოფიური სისტემის ორივე ვარიანტს — დიდს და მცირესაც უწოდა არა ფილოსოფია, არამედ ლოგიკა. ის, რაც ჰეგელის დიდ და მცირე ლოგიკაშია გადმოცემული, ფილოსოფიის სისტემაა, ფილოსოფიის, რომელიც გაგებულია როგორც კატეგორიულური აზროვნება, რადგან კატეგო-

რები, ისე როგორც საერთოდ ცნებები, ლოგიკის საგანია. ჰეგელმა თავის ფილოსოფიას ლოგიკა უწოდა. ვერც ჰეგელის ტერმინმა — „ლოგიკა“ შეცვალა „ფილოსოფია“ და დარჩა ის თავისი მნიშვნელობით.

ჰეგელის მიერ ფილოსოფიის აღსანიშნავად „ლოგიკის“ ტერმინის გამოყენება პირობადებული იყო როგორც ფილოსოფიის, ასევე ლოგიკის ვითარებითაც. ჰეგელის აზრით, მეტაფიზიკამ, როგორც ფილოსოფიამ, ღირებულება დაკარგა: „რასაც დღემდე მეტაფიზიკა ეწოდებოდა, განიცადა რადიკალური ამოძიკვა და გაქრა მეცნიერების სფეროდან“. დღეს არ გაისმის არც ძველი ონტოლოგიის, არც ძველი რაციონალური ფსიქოლოგიის და კოსმოლოგიის, არც ბუნებრივი თეოლოგიის ხმა. დაიკარგა ინტერესი ძველი მეტაფიზიკის შინაარსისა და ნაწილობრივ ფორმისადმი, ნაწილობრივ ორავეს მიმართ ინტერესი დაკარგულია. (28,75). განათლებული ხალხები დარჩნენ მეტაფიზიკის გარეშე და დაემსგავსნენ „მორთულ ტაძარს წმინდანების გარეშე“. საკითხი ეხება არა მარტო სახელწოდებას — „მეტაფიზიკა“, არამედ მის შესაბამის ფენომენს. იგივე ფენომენი ფილოსოფიის სახელწოდებითაც ისევე სავალალოდ გამოიყურება, როგორც მეტაფიზიკის სახელწოდებით. მართალია, ბერძნებმა შეინარჩუნეს ინტერესი, მაგრამ ფილოსოფიის „მდგომარეობა და ამ სახელწოდების მნიშვნელობა სხვა ხალხებში გვიჩვენებს, რომ ეს სახელწოდება, მართალია, სხვა ხალხებში ჯერ კიდევ დარჩენილია, მაგრამ მისი აზრი შეცვლილა. თვით საგანი დაქვეითებულია და გამქრალა ისე, რომ მისგან მოგონება და ბუნდოვანი წარმოდგენაც კი ძლივსაა დარჩენილი“. (14,38). ჰეგელის აზრით, გერმანელ ხალხს აქვს მინდობილი ამ ლამპარის დაცვა და მისი ფილოსოფია კისრულობს ამას. ჰეგელს უნდა აღადგინოს ფილოსოფიის ჰეგმარატი დიდება და გამოხატოს ის „შესაბამისი ტერმინით. მართალია, ამ მიზნით მის მიერ გამოყენებული „ლოგიკის“ შინაარსიც არაა უკეთეს მდგომარეობაში, ისიც გამოფიტულია და იმის მაჩვენებელი, როგორ არ უნდა ვითარდებოდეს ლოგიკა, მაგრამ მას შემდეგ, რაც ახლებურად იქნება მოაზრებული მისი მნიშვნელობა, არ დაემგვანება იმ გამხმარ ფოთლებს, რომელთა ცვენას განაპირობებს მათ ძირში წარმოქმნილი ახალი ყლორტები. ფილოსოფიის სავალალო მდგომარეობასთან ერთად ჰეგელი აცნობიერებს ტერმინ „ფილოსოფიის“ არასასარბიელო ვითარებასაც. ეს ერთი მხრივ, გამოწვეულია იმით, რომ თანამედროვე სამყაროში ფილოსოფიის სახელით აღინიშნება ყოველივე, რასაც ნაკლები კავშირი აქვს საკუთრივ ფილო-

სოფიასთან, ეს ეხება არა მარტო ემპირიულ მეცნიერებებს, არამედ საერთოდ მეცნიერების გარეთ მდებარე სელოსნობის სხვადასხვა ფორმასაც. (14, 52). მეორე მსრივ, ჰეგელის აზრით, თვით ეს ტერმინიც არაა დამაკმაყოფილებელი, რამდენადაც ის გამოხატავს ცოდნის სიყვარულს, რომელიც არ შეიძლება იყოს ნამდვილი მეცნიერება. ფილოსოფია უნდა იყოს მეცნიერება და არა მეცნიერების სიყვარული. «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее. Моим намерением было — способствовать приближению философии к форме науки — к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени любви к знанию и быть действительным знанием. Внутренняя необходимость того, чтобы знание было наукой, заключается в его природе и удовлетворительное объяснение этого даётся только в изложении самой философии. Показать, что настало время для возведения философии в ранг науки, было бы поэтому единственно истинным оправданием попыток, преследующих эту цель, потому, что оно доказывало бы необходимость цели, больше того, оно вместе с тем и осуществляло бы её». (27,3) ჰეგელი ეძებს ფილოსოფიის ფენომენის შესაბამის ტერმინს და ასეთად მიაჩნია „ლოგიკა“. ლოგიკა ოდითგანვე მეცნიერებაა აზროვნების ფორმების შესახებ, მაგრამ ისტორიულად აზროვნების ფორმა მოწყვეტილი აღმოჩნდა მისი შინაარსიდან და ლოგიკა გახდა ცარიელი ფორმების მეცნიერება, მაშინ. როდესაც აზროვნებას აქვს თავისი შინაარსი და ლოგიკის ამოცანა უნდა იყოს ამ ფორმისა და შინაარსის ერთიანობის შესწავლა. ფილოსოფიასაც საქმე აქვს აზროვნებასთან. „აზროვნება წარმოადგენს ფილოსოფიის საქმიანობის განსაკუთრებულ ფორმას“. აზროვნება ფილოსოფიაში ხორციელდება მხოლოდ ცნებებით, კატეგორიებით. ამიტომ ფილოსოფია ცნებათა კატეგორიათა სისტემაა და მათ შესახებ მოძღვრებაა. ფილოსოფია აზრის მიერ თვითშემეცნების პროცესის განხორციელებაა, რომლის შედეგები კატეგორიების ფორმით ყალიბდება მის ისტორიულობაში. ფილოსოფია ცოდნაა, მეცნიერებაა, როგორც გონების მიერ თავისთავის თვითშემეცნება, ეს არის კეშმარიტების თეორია და მთელი ეს პროცესი თვითშემეცნებისა, კეშმარიტების განხორციელებისა ფილოსოფიის არენაა, რადგან მთელი სინამდვილე სხვა არაფერია, თუ არა აზროვნების განვითარების საფეხურები, ფილოსოფია, როგორც სინამდვილის მეცნიერება; მეცნიერების

უმალღესი მიზანია „თვითცნობიერი გონებრივ არსებულ გონებასთან, სინამდვილესთან შერიგების წარმოშობა ამ შემეცნების წყალობით“. (14, 46). ყველა შემთხვევაში აზროვნება არ სცოდნება ცნებათა სფეროს, ხოლო მათ შესახებ მოძღვრება ლოგიკაა. მთელი სინამდვილე ცნებათა სამყაროა და შესაბამისად სინამდვილე, როგორც შემეცნების საგანი, ლოგიკის სამეფოა, ამიტომ ლოგიკა ერთადერთი და უნივერსალური მეცნიერებაა. ფილოსოფია ლოგიკის სამოსში ცოდნის აბსოლუტური სამეფოა. „ლოგიკა არის მეცნიერება წმინდა იდეისა, ე. ი. იდეისა აზროვნების აბსტრაქტულ სტიქიაში, ლოგიკა აზროვნების, მის განსაზღვრებათა და კანონთა მეცნიერებაა, მაგრამ აზროვნება, როგორც ასეთი შეადგენს მხოლოდ ზოგად, საყოველთაო, განსაზღვრულობას, ანუ სტიქიას, რომელშიც იდეა ლოგიკური იდეაა. იდეა აზროვნებაა, მაგრამ არა ფორმალური აზროვნება, არამედ როგორც თვით თავისი თავის მეოხებით განვითარებული ტოტალობა თავს განსაზღვრებათა და კანონთა“. (14, 69). ამ კანონებს და განსაზღვრებებს აზროვნება თვითონ აძლევს თავის თავს. ის თავის თავიდან ქმნის სამყაროს თვითშემეცნების პროცესში და სინამდვილას ეს მთლიანობა არის ლოგიკის საგანი, სწორედ ეს მცდარი მომენტი აღნიშნა ლენინმა ჰეგელის „ლოგიკის“ კონსპექტში. „ლოგიკა არის მოძღვრება აზროვნების არა გარეგან ფორმებზე, არამედ „ყველა მატერიალური, ბუნებრივი და სულიერი ნივთის“ განვითარების კანონებზე, ე. ი. სამყაროს მთელი კონკრეტული შინაარსისა და მისი შემეცნების განვითარების კანონებზე, ე. ი. სამყაროს შემეცნების ისტორიის შედეგი, ჯამი, დასკვნა“. (7, 83). ლენინი ყურადღებას აქცევს იმ გარემოებას, რომ ჰეგელისათვის ლოგიკა არ არის ცარიელი ფორმების შესახებ მეცნიერება, არამედ ფორმა — შინაარსის ერთიანობის მეცნიერება და რომ ამდენად ლოგიკას თემა იმავე გნოსიოლოგიის თემაა. (7, 14). ჰეგელთან „ლოგიკა არის მოძღვრება შემეცნებაზე, შემეცნების თეორიაა“. ჰეგელის მოთხოვნაზე, რომ ლოგიკამ არა მარტო უნდა აღწეროს აზროვნების ფორმები, არამედ აჩვენოს მათი შესაბამისობა კეშმარიტებასთან, ლენინი აღნიშნავს: „ასეთი გაგებით ლოგიკა ემთხვევა შემეცნების თეორიას“ (7, 172). ლოგიკა მოიცავს ონტოლოგიასაც, რადგან ონტოლოგიის ძირითადი ფორმები — ყოფიერება და არარა, ქმნადობა და მდგრადობა კატეგორიათა სფეროა და შესაბამისად ლოგიკის ობიექტი. მთელი სინამდვილე ცნებათა სისტემაა და მის შესახებ მოძღვრება ცნების თეორია უნდა იყოს, მაგრამ არა ტრადიციული ლოგიკის გა-

გებით; არამედ ახალი უნივერსალური მეცნიერების მნიშვნელობით. რომელიც საერთოდ მეცნიერების ეკვივალენტურია. ჰეგელის მიხედვით ლოგიკა მეთოდია, შემეცნებას გზაა და, რადგან ასეთ მეთოდად მას დიალექტიკა. როგორც განვითარების პროცესი წარმოდგენია, ლოგიკა ემთხვევა დიალექტიკას, ამიტომ, ფიქრობენ, რომ არაა საჭირო სამი სიტყვა — ლოგიკა, შემეცნების თეორია და დიალექტიკა ერთი და იგივეა.

მიუხედავად იმისა, რომ ჰეგელის ფილოსოფია პოპულარული იყო და დიდი გავლენა მოახდინა აზროვნების შემდგომ განვითარებაზე, ჰეგელის პანლოგიზმი არ გაიზიარა აზროვნების შემდგომმა მსვლელობამ, ისე როგორც მის მიერ „ფილოსოფიის“ ტერმინის „ლოგიკით“ შეცვლა. ფილოსოფია კვლავ დარჩა თავისი ტრადიციული შინაარსით და სახელწოდებითაც.

ფილოსოფიის ტერმინი თავის მნიშვნელობას ინარჩუნებს მარქსიზმშიც, თუმცა მარქსისტულ ფილოსოფიას დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმი ეწოდება, მაგრამ ეს მოხდა არა ფილოსოფიის ტერმინის შეცვლის მიზნით, არამედ ფილოსოფიის განსაკუთრებული ფორმის გამოსაყოფად. ზოგიერთი მარქსისტი ფილოსოფიას ტერმინს პრედაკატიზებაში „მეცნიერულ“ ფილოსოფიის სახელწოდებით“ ხედავს ფილოსოფიისადმი უარყოფით დამოკიდებულებას. ფრანგი მარქსისტი ლუსიან სევი ჰუმანიზმისა და ანთროპოლოგიის ტერმინებისადმი მარქსიზმის დამოკიდებულების განხილვის დროს, აღნიშნავს, რომ ეს დამოკიდებულება ისეთივეა, როგორც ფილოსოფიისადმი. „ავიღოთ მაგალათის სახით ტერმინი — „ფილოსოფია“. მარქსისტულ ფილოსოფიაში, გარკვეული აზრით, სიტყვა „ფილოსოფია“ სულაც არაა დამამკირებელი მნიშვნელობით, როგორც ამას ადგილი აქვს „გერმანულ იდეოლოგიაში“ ე. ი. სამყაროს, ადამიანისა და შემეცნების შესახებ კონცეფციის იდეოლოგიური აზრით. პირიქით, მარქსისტული ფილოსოფია ნიშნავს „ფილოსოფიის დასასრულს“, მისი ნამდვილად გარდაქმნის საფუძველზე, ჰუმანიტარ მეცნიერული, ყველანაირი სპეკულაციის კრიტიკას დაყრდნობილი და კონკრეტული არსების გამოვლენის აზრით. მარქსისტული თეორიისათვის ფილოსოფიის სახელის დარქმევა ნიშნავს, მხარი დაეუჭიროთ მცდარ ჩხირკედლობას, სპეკულატურ ორიენტაციას. ეს სწორია, მაგრამ მარქსიზმში სამყაროს, ადამიანის და შემეცნების პრინციპებს რომ არ ეუწოდოთ ფილოსოფია, ნიშნავს მხარი დაეუჭიროთ სხვა კიდევ უფრო მცდარ ჩხირკედლობას, განსაკუთრებით პოზიტივისტურ ორიენტაციას... სინამდვილეში მარქსიზმი დაფუძნე-

ბულია წინარე ფილოსოფიის მეცნიერულ გარდა-
ქმნაზე და სწორედ ამ აზრით უნდა ვილაპარაკოთ მარქსიზმის
მეცნიერულ ფილოსოფიაზე. აი, რატომაა, რომ დაწყებული მარქ-
სით და ენგელსით ყოველი ცდა — გვერდი ავუაროთ ან შემცვლე-
ლი მოვეუნახოთ ტერმინ „ფილოსოფიას“, მარცხით მთავრდება
არა ლექსიკონის სიღარიბის მიზეზით, არამედ ფუნდამენტური
თეორიული მოსაზრებებით. (54, 214—215). აქ აღნიშნული ნიშან-
დობლივია იმდენად, რამდენადაც ტერმინთა გარკვეული ჯგუფის
მიმართ, როგორიცაა „ფილოსოფია“, „ისტორიის ფილოსოფია“,
„სოციოლოგია“ და სხვ. მარქსიზმის კლასიკოსები, ისეთსავე „რე-
ვოლუციურ“ დამოკიდებულებას იჩენენ, როგორც ამ თეორიათა
შინაარსის მიმართ, შინაარსის შეცვლასთან ერთად, ტერმინების
შეცვლის ან უკუგდების ტენდენცია გამოავლინეს. ამით აიხსნება
მათი მსჯელობა „ისტორიის ფილოსოფიის დასასრულზე“. მიუხე-
დავად ამისა ამ ტერმინებმა შეინარჩუნეს მათი მნიშვნელობა იმ
განახლებული შინაარსების მიმართ, რაც მოიტანა ცვლილებებმა
ან დარგებში.

ასე რომ, „ფილოსოფიის“ ტერმინიც დარჩა ძალაში. პრედიკა-
ტიზება, რაც მოხდა „მეცნიერული ფილოსოფიის“ ტერმინის სა-
ხით, მოწოდებულია გამოხატოს ის სპეციფიკური, რაც ამ ფილო-
სოფიურ სისტემას განასხვავებს სხვებისაგან. მაგრამ ის არაა გა-
მართლებული. ფილოსოფია ნათლად გამოხატავს შესაბამის ფე-
ნომენს.

II ტ ა ვ ი

რა არის ფილოსოფია?

1. ფილოსოფიის არსების დადგენის ისტორიული წარმოება

ისტორიულ წყაროებში პირველ რიგში იგულისხმება ფილოსოფიის ისტორიული სისტემები. ერთ შემთხვევაში მათ დროით თანმიმდევრობასა და განვითარებაში, მეორე შემთხვევაში ცალკეულ ფილოსოფოსთა თუ ფილოსოფიურ სკოლათა ნააზრევი. პირველზე რეფლექსირებისას მხედველობაში უნდა მივიღოთ, რომ ფილოსოფიის ისტორიულ განვითარებაში ფილოსოფიის არსების საკითხი თავიდანვე არ ყოფილა ანალიზის საგანი. პირველ ფილოსოფოსებთან, რომლებიც განიხილავენ ფილოსოფიის არსებით პრობლემატიკას, სამყაროს არსების, მისი ბუნებისა და სუბსტანციის საკითხს, არ დგას ფილოსოფიის არსების პრობლემა. პირველი ფილოსოფოსები ცდილობენ წვდნენ სამყაროს არსებას, მაგრამ არა თვით ამ წვდომის გზასა და ფორმას. ე. ი. ფილოსოფია, რომელიც რეფლექსირებას ახდენს სამყაროზე, თვითრეფლექსიის გარეშეა. ასეთი აზროვნება თალესიდან პერაკლიტემდე. ამ უკანასკნელთან არის ფილოსოფიის არსების გააზრების პირველი ცდა. თუმცა, სისტემურ ფორმას ფილოსოფიაზე თვითრეფლექსიამ იღებს სოკრატე-პლატონთან. მათთან დადგინდა ფილოსოფიის არსება, ბუნება, ფილოსოფიის როგორობა, ფილოსოფიის და ფილოსოფოსის დანიშნულება. ამ მოაზროვნებებთან ეს საკითხები იმდენად სისტემატურადაა განხილული, რომ თავისებურ ეტალონად რჩება შემდგომ აზროვნებაშიც. ძირითადად, ფილოსოფიის არსების გააზრება სოკრატე-პლატონის შემდეგ ყველა სისტემაში შეიძლება ვიპოვოთ, მაგრამ ყოველთვის არა აქვს სისტემატური ხასიათი. ყოველ ფილოსოფიურ სისტემაში ფილოსოფიის არსებობა იგივე გზით შეიძლება იყოს ნაწვდომი: ერთ შემთხვევაში ფილოსოფიის არსება ამა თუ იმ სისტემაში დაყენებული საკითხების და.

ამ საკითხების გადაწყვეტის გზების ანალიზში შეიძლება იყოს ნაპოვნი. მაშინაც, როდესაც ისტორიული სისტემა ფილოსოფიის არსების თეორიულ გააზრებას არ ახდენს, პრაქტიკულად ფილოსოფოსობაში ამ არსების გარკვეულ გაგებას ემყარება. ამ ფილოსოფოსობის ანალიზი, დაყენებული საკითხების სფერო და წესი მიგვანიშნებს, როგორაა მასში გაგებული ფილოსოფიის არსება. ის, რომ სოფისტებსა და სოკრატემდე ფილოსოფია მიმართული იყო გარე სამყაროს შემეცნებაზე, ცდილობდა გაეგო სამყაროს არხე, სუბსტანცია, გახდა განვითარების კოსმოლოგიური პერიოდის საფუძველი, დაწყებული სოფისტებიდან და ქსენოფანედანაც კი, ფილოსოფია სამყაროდან ადამიანზე რომ ახდენს მობრუნებას, იმის მაჩვენებელია, რომ ფილოსოფიის დანიშნულებად მიჩნეული იყო ადამიანის წვდომა, თუმც არც ერთ და არც მეორე ნაკადს (ყოველ შემთხვევაში, დასაწყისში) ფილოსოფიის არსება არ გაუხდია სპეციალური ანალიზის საგნად. სოკრატეთი დაწყებული, ფილოსოფიის არსების გაგების ორი გზა არსებობს: საკუთრივ ფილოსოფიურ პრობლემათა დაყენების ანალიზით იმის გაგება, როგორ ესმის მოაზროვნეს ფილოსოფია და ფილოსოფიის არსებაზე სპეციალური რეფლექსია. ეს ორი — პრაქტიკული ფილოსოფოსობა და ფილოსოფიის არსებაზე რეფლექსია არსებითად უნდა ემთხვეოდეს ერთმანეთს, მაგრამ ყოველთვის არ ემთხვევა, რადგან ფილოსოფოსის მიზანი — სისტემა აავოს ფილოსოფიაზე საკუთარი წარმოდგენის მიხედვით, ყოველთვის არ ხორციელდება. არის განსხვავება, თუ როგორ წარმოდგენიან მათ სისტემა და როგორია პრაქტიკულად მათი ნააზრევი. ამიტომ, მას შემდეგაც, რაც ფილოსოფოსები ახდენენ ფილოსოფიაზე რეფლექსიას, ფილოსოფიის არსების გაგების წყაროდ უნდა გამოვიყენოთ თვითონ ფილოსოფიური სისტემა. სადაც ფილოსოფიაზე რეფლექსია არ ხდება, იქ მხოლოდ ერთი წყარო რჩება, — ფაქტობრივი სისტემა.

ფილოსოფიის რაობის კითხვაზე პასუხის გაცემა შეიძლება ორი გზით: ავიღოთ ფილოსოფიის სახელით წოდებული ფენომენი და გავაანალიზოთ. ამ გზით მიღებული წარმოდგენა დაჟუღოთ საფუძვლად ფილოსოფიის ცნებას. ეს გზა ნაყოფიერი იქნებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ფენომენსა და ფილოსოფიის ტერმინს შორის ერთმნიშვნელოვანი მიმართება იქნებოდა, ე. ი. ფილოსოფიის ტერმინი გამოყენებული იქნებოდა ფილოსოფიის ფენომენის მიმართ. მაგრამ აქ წინაპირობად არის დასახული ის,

რაც შედეგად უნდა მივიღოთ და რადგან დასასაბუთებელი დასა-
 ბუთებულადაა წარმოდგენილი, ივლისსებება, რომ შესწავლილი
 ფენომენი, როგორც ტერმინის, ისე შინაარსის მიხედვით, იქნება
 ფილოსოფია. გამოდის, რომ შემეცნებამდე უნდა გვეცოდნოდა მა-
 თი იგივეობა, სხვაგვარად ვერ მივიღებდით ფენომენის და ტერმი-
 ნის შინაარსის დამთხვევას. მივიღეთ, რომ ანალიზი ცხადს ხდის
 ამას. რაც უკვე ცნობილი იყო. მიზნად კი ვისახავდით დაგვედგი-
 ნა ფილოსოფიის არსება, რომელიც არ ვიცოდით; დავუშვათ მეო-
 რე შესაძლებლობა — ტერმინ ფილოსოფიით გარკვეული ფენომე-
 ნი აღინიშნება არა იმის გამო, რომ ცნობილია მისი ფილოსოფიუ-
 რი ხასიათი, არამედ ჩვეულების გამო ყოველთვის ასე აღვნიშ-
 ნავდით, თუმცა არ ვიცოდით რეალურად არც სახელდებული ფე-
 ნომენის ბუნება და არც ფილოსოფიის შინაარსი. ასეთ შემთხვევა-
 ში ძიება გამართლებულია, რადგან არ ვიცით საძიებლის არც
 ერთი კომპონენტი, არც ფილოსოფიის და არც ფენომენის არსე-
 ბა, მაგრამ არც იმის საშუალება გვექნება, რომ ფენომენტა იმ
 სიზარალიდან, რომლებიც აღინიშნება ტერმინ ფილოსოფიით,
 გამოვევჩიო რეალური ფილოსოფია, რადგან გვაკლია მასშტაბი,
 რომლითაც გავზომავდით ფენომენის ფილოსოფიურობას. თუ გვე-
 ქნებოდა ფილოსოფიის გარკვეული ცნება, მაშინ მისით შეგვეძლო
 გაგვეზომა ყოველი ფენომენი, რათა გავვესაზღვრა მისი ბუნება,
 მაგრამ ამისთვის აუცილებელია გვექონდეს ფილოსოფიის ცნება,
 მაშინ, როდესაც ჩვენი მიზანი იყო ფილოსოფიის ცნებას დად-
 გენა. მივიღეთ გარკვეული დილემა — ფენომენის ბუნებას ვერ
 განვსაზღვრავთ, თუ არ გვაქვს მისი კრიტერიუმი, მაგრამ მისი
 კრიტერიუმის ქონება ნიშნავს ფილოსოფიის ცნების არსებობას.
 მაშინ, როდესაც მიზანი იყო მისი დადგენა. ამიტომ პასუხს ვერ
 მივიღებთ კითხვაზე — „რა არის ფილოსოფია?“ იმ გზით, რომელ-
 საც ჰაიდეგერი მიმართავს. „რა არის ეს — ფილოსოფია?“ ამი-
 ტომაა, რომ ჰაიდეგერისათვის ამოსავალია ფილოსოფიის არისტო-
 ტელესეული გაგება და კვლევას ამყარებს ფილოსოფიის არის-
 ტოტელესეულ ცნებაზე. თუმცა, ამავე დროს, ამ ცნებას არ
 თვლის აბსოლუტურ მასშტაბად, ყოველ შემთხვევაში, არისტო-
 ტელეს წინამორბედების — პარმენიდეს და პერაკლიტეს მიმართ,
 არც არისტოტელეს შემდგომი ფილოსოფიისთვის თვლის აბსო-
 ლუტურ მასშტაბად. ჰაიდეგერი წარმოადგენს ფილოსოფიის გან-
 საზღვრებებს, პოულობს მათ შორის საერთო მომენტებს და აბს-

ტრაქციის გზით ქმნის თავისთვის გამოსადეგ ფორმულას და მაინც მას შეუძლებლად მიაჩნია ისტორიულ გაგებათა ანალიზიდან ამოსვლით, ფილოსოფიის არსების დადგენა.

არ შეგვიძლია, მხოლოდ არისტოტელეს განსაზღვრებას დავეყრდნოთ. ანტიკეებს პაიდებერი, აქედან ჩვენ დავაპყნაო სხვას. ჩვენ უნდა ფილოსოფიის ადრეული და გვიანდელი განსაზღვრებანი წარმოვიდგინოთ. და შემდეგ? შემდეგ ჩვენ შედარებითი აბსტრაქციის მეშვეობით ის უნდა გამოვარკვიოთ, თუ რა აქვთ საერთო ამ განსაზღვრებებს. და შემდეგ? შემდეგ ჩვენ მივალწევთ ცარიელ ფორმულას, რომელიც ფილოსოფიის ყოველგვარ სახეს გამოადგება. და შემდეგ? შემდეგ ჩვენი საკითხის პასუხისაგან ყოველნაირად შორს აღმოვჩნდებით. რატომ ხდება ეს? იმიტომ, რომ ახლახან ხენე-ბული ხერხით ჩვენ მხოლოდ ისტორიულად ვკრიბავთ მოცემულ განსაზღვრებებს და მათ საყოველთაო ფორმულაში ვხსნით, ყოველივე ეს ნამდვილად დიდი განსწავლულობით და სწორ კონსტატირებათა დახმარებით შეიძლება განხორციელდეს. ამასთანავე, სულაც არ გვკვირდება, ფილოსოფიას ისეთნაირად მივეუდგეთ, რომ ჩვენი აზროვნება მივმართოთ (nach-denken) მისი არსისადმი. ამ გზით ზოვიპოვებთ მრავალგვაროვან, საფუძვლიან და სასარგებლო ცნობებსაც კი იმის შესახებ, თუ როგორ წარმოადგინებოდა ფილოსოფია მისი ისტორიის მანძილზე. მაგრამ ამნაირი გზით ჩვენ ვერასოდეს მივიღებთ ნამდვილ, ე. ი. კანონიერ პასუხს კითხვაზე: „რა არის ეს — ფილოსოფია?“

ამას ეხმაურება შელერის შეხედულებაც, რომ წარსულის ანალიზით ტრადიციონალიზმის ტყვეობაში ვვარდებით და ეს არის შეცდომის წყარო. ეს ნიშნავს, რომ კითხვა უნდა დავსვათ არა ასეთი ფორმულირებით: რა არის ეს — ფილოსოფია?, არამედ რა არის ფილოსოფია? ამ კითხვაზე პასუხს არ გვაძლევს ისტორიული განსაზღვრებანი.

როდის არის პასუხი კითხვაზე: რა არის ეს — ფილოსოფია? ფილოსოფიური? (philosophierende?) როდის ვფილოსოფობთ? ცხადია, მხოლოდ მაშინ, როცა ფილოსოფოსებთან ვაწარმოებთ საუბარს. ამისათვის კი საჭიროა, რომ ჩვენ მათთან ერთად განვიხილოთ ის, რაზედაც ისინი ლაპარაკობენ. ეს ურთიერთგანხილვა miteinander-Durchsprechen იმისა, რაც ყოველთვის როგორც იგივე, ფილოსოფოსებს პირადად ეხება, არის ლაპარაკი, ზღუდვა - ს გაგებით, ლაპარაკი როგორც დიალოგი. არის თუ არა დიალოგი აუცილებლად დიალექტიკა და როდის, ამ საკითხს ჩვენ ღიად ვტოვებთ.

ერთია ფილოსოფოსთა შეხედულებების დადგენა და აღწერა. სულ სხვაა ის, რასაც ისინი ამბობენ, ე. ი. ის, რაზედაც ისინი მსჯელობენ, მათთან ერთად რომ განვიხილოთ.

ამიტომ, ისტორიის მიმართ ჰაიდეგერი იყენებს დესტრუქციის ცნებას, არა როგორც დანგრევას, არამედ როგორც ყურადსაღებს და განზე გადასაღებს, რომელიც უნდა შევცვალოთ ჩვენი გააზრებით.

ეს გზა ჩვენი კითხვის პასუხისაკენ არ წარმოადგენს განხეთქილებას ისტორიასთან, არ არის უარყოფა ისტორიისა, არამედ ათვისება და გარდაქმნაა გადმოცემულისა. სათაურით — „დესტრუქცია“, ისტორიის ასეთი ათვისებაა ნაგულისხმევი. ამ სიტყვის აზრი ნათლად არის აღწერილი „ყოფიერება და დროში“ (§ 6). დესტრუქცია დანგრევას კი არ ნიშნავს, არამედ დაშლას, გადატანას და გვერდით დადგმას (Auf-die-Seite-stellen) წმინდა ისტორიული ხასიათის გამოთქმებისას ფილოსოფიის ისტორიაზე, დესტრუქცია ნიშნავს: სმენად ვიქცეთ, ყური დაუვგდოთ იმას, რაც გადმოცემაში როგორც არსებულის ყოფიერება მოგვმართავს იმით, რომ ჩვენ ამ მომართვას (Zuspruch) ვუსმენთ, მივალწევთ ჩვენს შესაბამისობას.

შეიძლება ამოსავლად მეორე გზის აღებაც. შევიმუშაოთ გარკვეული წარმოდგენა ფილოსოფიაზე და მისი გზით გავარკვიოთ, რომელი ფენომენი შევა ფილოსოფიაში და რომელი არა. ეს გზა უფრო გარანტირებულია, მაგრამ მეტ სიძნელეებთანაა დაკავშირებული; არაა გარკვეული, პირველადი წარმოდგენა ფილოსოფიაზე რა გზით უნდა შემუშავდეს. თუ ამ მიზნით სხვა ცნებას გამოვიყენებთ, მაშინ იმ ცნების საფუძველი უნდა ვეძებოთ, თუ მაააც სხვა ცნებას მოვუძებნით, უსასრულობაში წავალთ. თუ ფილოსოფიაზე პირველად წარმოდგენას ავიღებთ დასაბუთების გარეშე, მთელი სისტემა მოკლებული იქნება დასაბუთებას.

ფილოსოფიის არსების გააზრებისას ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სიძნელეა საკითხთა რიგის ჩამოყალიბება, რომელთაც უნდა შევვებოთ. ამ საკითხებს შორის პირველადისა და მეორადის გარჩევა. საკითხთა განხილვისას ისეთი მწკრივის შექმნა, რომელიც მათ განლაგებს მნიშვნელობის მიხედვით და ამით შეგვაძლებინებს პასუხს კითხვაზე — რა არის ფილოსოფია? როდესაც რიგი არ არის დაცული და მნიშვნელოვანი და უმნიშვნელო ერთნაირად განიხილება, ირღვევა რანგობრივი იერარქია, მაშინ საკითხზე პასუხის გაცემის, მისი გადაწყვეტის ნაცვლად ვადგებით გზას, რომელიც

გვაწორებს საკითხს. ლევ ტოლსტოი პუბლიცისტურ მონაწილეობაში — „სიცოცხლე“ — ახასიათებდა სიცოცხლის განსაზღვრებაში ისეთი ტენდენციის არსებობას, როდესაც სიცოცხლის გასაგებად იკვლევდნენ მის პირობებს, წარმოშობას, ტოლსტოი აღნიშნავდა, რომ ეს ჰგავს იმ მეწისქვილის მოქმედებას, რომელმაც მემკვიდრეობით მიიღო მეწისქვილის პროფესია და რომლის წისქვილიც ნორმალურად მუშაობდა. სანამ იგი დაიწყებდა წისქვილის მექანიკის გააზრებას, იმის გარკვევას რა ამოძრავებს რას? დაიწყო იმით, რაც მოძრაობს (ფრთებიდან-დოლაბამდე, აქედან ლილვამდე, ლილვიდან ბორბლამდე, ბორბლიდან გუბურამდე, აქედან არხამდე. არხიდან წყლამდე, და მიიღო დასკვნა, რომ მთელი საქმე არხსა და მდინარეშია, გაუხარდა ეს აღმოჩენა და იმის ნაცვლად, რომ თვალი ედევნებინა წისქვილის ნორმალური მუშაობისათვის, დაიწყო მდინარის შესწავლა, მას ურჩევდნენ თავი დაენებებინა მდინარისათვის და წისქვილისათვის მიეხედა, მაგრამ ის ასაბუთებდა, რომ მდინარის გარეშე წისქვილი არ ვარგა, ამიტომ წისქვილის შესასწავლად საჭიროა მდინარის ცოდნა, ლოგიკურად ის სავსებით სწორი იყო, იმის გამო, რომ მან არ იცოდა ნაყოფიერი აზროვნების აუცილებელი პირობა: „რაზე ვიმსჯელოთ ჭერ და შემდეგ“. გონიერი მოღვაწეობა უგონოსაგან იმით განსხვავდება, რომ თავის მსჯელობას მნიშვნელობის მიხედვით განალაგებს, დაადგენს რომელი უნდა იყოს I, II, III,...X და ა. შ. უგონო მოღვაწეობა მოკლებულია ამ წესრიგს. ამ წესრიგის განსაზღვრა კი დამოკიდებულია მიზანზე. გარკვეული მიზნის გარეშე, როგორი მომხიბვლელიც არ უნდა იყოს მსჯელობის მსვლელობა, ის ისეთივე უაზრო იქნება, როგორც მსჯელობა იმის შესახებ, თუ რა სისქის უნდა ყოფილიყო სპილოს კვერცხი, თუ სპილო ისევე გამოიჩეკებოდა კვერცხიდან, როგორც ფრინველი (57, 8-9), მაშასადამე ფილოსოფიის არსების გარკვევაში რომ არ მოგვივადეს ისე, როგორც მეწისქვილეს წისქვილის არსების დადგენაში, უნდა გავაცნობიეროთ კვლევის მიზანი, საკითხები, რომლებიც უნდა დაისვას ამ მიზნის განსახორციელებლად, თანმიმდევრობა როგორც უნდა დალაგდეს კითხვები, რათა ერთზე გაცემულმა პასუხმა მოამზადოს ნიადაგი პასუხისათვის მეორე, მესამე და შემდგომ კითხვებზე. ამის გარეშე შეიძლება ეს მსჯელობანი, სხვა მიმართებაში გამოსადეგნი, არც ეხებიან იმას, რაც მიზნად გვაქვს დასახული, ცვლიან მსჯელობის საგანს, იწვევენ სხვადასხვა მნიშვნელობათა აღრევას და ეს ისეთივე საზიანოა ტოლსტოის თქმით, როგორც იმ მეთაოიკის მოქმედება, რომელიც წამალზე იარლიყებს მისი შემად-

გენლობის მიხედვით კი არ აწებებს, არამედ ისე როგორც მისთვის მოსახერხებელია.

მთავარია, პირველ ყოვლისა განისაზღვროს კვლევის მიზანი, კვლევის საგანია ფილოსოფია. უნდა ვიცოდეთ, რა გვაინტერესებს ამ საგანში. მიზნის მიხედვით კვლევა ყოველმხრივი უნდა იყოს, მაგრამ ყოველმხრიობის განხორციელება შეუძლებელია. ამიტომ მრავალ მხარეთაგან უნდა შევარჩიოთ ის, რაც უშუალოდ გვაინტერესებს; ამ შემთხვევაში ინტერესის საგანია ფილოსოფიის არსება და კითხვა უნდა მიეუსადაგოთ მას, უნდა დაისვას მისი რაობის საკითხი — რა არის ფილოსოფია? ეს ეხება არა ფილოსოფიის არსებობას, ან ამ არსებობის გამართლებას, მის ღირებულებას, არამედ მის არსებას. ფილოსოფია არსებულია და საკითხში — რა არის ფილოსოფია? კითხვა ეხება არა ამა თუ იმ ფორმით არსებულს, არამედ ფილოსოფიას საზოგადოდ. ე. ი. მხედველობაშია არა არსებული ფილოსოფია, არამედ ისეთი, როგორიც უნდა იყოს. განსხვავებულია ფილოსოფიის გამართლების საკითხი, როცა კანტი ამოდის არსებული ფილოსოფიიდან და ეძებს მისი არსებობის აუცილებელ პირობებს. ასევე განსხვავებულია ფილოსოფიის ღირებულების საკითხი, რამდენადაც ამ შემთხვევაში კითხვა ეხება, არა მისი არსებობის არსებასთან მიმართებას, არამედ მის ღირებულებას. ღირებულების დასაბუთება გარკვეულად ფილოსოფიის გამართლებაცაა, მაგრამ ღირებულების ქონება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს არსებობის უფლებას, ყოველ შემთხვევაში ეს ორი არ ემთხვევა ერთმანეთს, თუმცა მათ შორის გადაკვეთის წერტილები არსებობს.

როგორ ესმოდათ ფილოსოფია სოკრატემდე

ყოველი ფენომენის ცნებობრივი განსაზღვრა უნდა მოხდეს შესაბამის ფენომენთა კლასისადმი მისი მიმართების გარკვევით, გვარისა და სახის გამონახვით. ფილოსოფიით აღნიშნული ცნობიერების ერთ-ერთი ფორმაა. ამიტომ ამ ფენომენის მიმართ ასეთი კლასია ცნობიერების სხვა ფორმები: მითი, რელიგია, ხელოვნება, მეცნიერება. ფილოსოფიის ფენომენი როგორც საბრძნის სიყვარული, ბუნებრივია, უპირველეს მიმართებას ავლენს სიბრძნისადმი. ფილოსოფია თუ უფრო ნაკლებია, ვიდრე სიბრძნე, უკვე ამით ღგება მათ შორის მიმართების გარკვევის ამოცანა. რამდენადაც სიბრძნე ცოდნაა, ამდენად უნდა გაირკვეს ფილოსოფიის და ცოდნის მიმართება. მაშასადამე, საკითხი ეხება ფილოსოფიის მი-

მართებას ცოდნასთან, სიბრძნესთან, მეცნიერებასთან, ხელოვნებასთან, რელიგიასთან. რადგან ამოცანად დავისახეთ თანამედროვე ვითარებასთან ერთად ისტორიული სურათის გარკვევა და ვნახეთ, როგორ წარმოიშვა ფილოსოფიის ტერმინი, უნდა ვნახოთ, რა შესაბამეობაა ამ ტერმინს, რა იყო ის ფენომენი, რომლის აღსანიშნავად ბერძნებმა გამოიყენეს ფილოსოფია და, რომლის ძალითაც იგი იქცა ცნებობრივი მნიშვნელობის მქონედ. ცნობიერების ფორმათა და ცოდნის თუ მეცნიერებათა სისტემის თანამედროვე დიფერენციაციის ვითარებაში, სურათი უფრო ნათელია. ფილოსოფია ცნობიერების ერთ-ერთი ფორმაა, ცოდნის ერთ-ერთი სფეროა და საკითხი დგას მისი სპეციფიკის შესახებ, მაგრამ ანტიკურობაში, ფილოსოფიის აღმოცენების პერიოდში, ასეთი დიფერენციაცია არ არსებობდა, ან ყოველ შემთხვევაში, გამოკვეთილი არ იყო, ამდენად, როგორი უნდა ყოფილიყო ფილოსოფიის და ცნობიერების ფორმათა, ფილოსოფიის და ცოდნის მიმართების საკითხი, ეს რთული გასარკვევია. ამიტომ არაა აზრთა ერთიანობა ამ მიმართების გარკვევასა და ფილოსოფიის ფენომენის სფეროს განსაზღვრაში. ამ საკითხზე ძირითადად ორი თვალსაზრისი არსებობს: 1. თუ დღეს ცოდნასა და ფილოსოფიას შორის გვარისა და სახის მიმართებაა, ძველ საბერძნეთში ეს გვარი და სახე იგივეობრივად ჰქონდათ წარმოდგენილი. ყოველ შემთხვევაში, „სოკრატეს დროიდან და განსაკუთრებით, პლატონი-არისტოტელეს სკოლას შრომებში სიტყვა „ფილოსოფია“ ზუსტად განსაზღვრულ მნიშვნელობას იძენს, რაც მეცნიერების თანამედროვე ცნების სავსებით იგივეობრივია“. (23,1) განსხვავებით ფანტაზიური წარმოდგენებისაგან და პრაქტიკული ცნობიერებისაგან, ბერძნები იწყებენ „ცოდნის ძიებას თვით ცოდნის მიზნით. კულტურის სხვა სახის მოღვაწეობასთან შერწყმული ცოდნა, ისე როგორც ხელოვნება, გამოიყო დამოუკიდებელ ფუნქციად. ამრიგად, ანტიკური ფილოსოფიის ისტორია, პირველ რიგში საერთოდ დასავლური მეცნიერების წარმოშობის ისტორიაა“. (24, 1) რადგან ძველ საბერძნეთში ფილოსოფია ნიშნავდა იმას, რასაც დღეს მეცნიერებას ვუწოდებთ, ამიტომ „გვარობითი ცნება შეერწყა სახეობითს, როგორც ეს იყო, მაგალითად, ბერძნული აზროვნების დასაწყისში, როდესაც სახეზე იყო მხოლოდ ერთი საყოველთაო მეცნიერება“ (25). მაშასადამე, ვინდელბანდის აზრით, ბერძნული აზროვნების ამ პერიოდში ფილოსოფია ცოდნის იგივეობრივია და არავითარი დიფერენციაცია არ არსებობს. ცოდნის დიფერენციაცია უფრო გვიანდელ საფეხურზე დადგა.

როგორია ფილოსოფიის წარსული, მისი ქმნადობის სურათი, ამ საკითხზე. ჯერ კიდევ საუკუნის დასაწყისში, გარკვეული პოზიცია დაიკირა ნეოკანტიანელთა ბადენის სკოლამ და ეს თვალსაზრისი მადომინირებელი გახდა ფილოსოფიის წარსულის გააზრებაში. ვინდელბანდმა ამოკანად დაასახა, პასუხი გაეცა კითხვაზე — „რა არის ფილოსოფია?“. ამისთვის მას აუცილებლად მიაჩნდა ფილოსოფიის გვარობითი ცნების მონახვა. ვინდელბანდის ორიენტაცია მეცნიერებაზე იყო აღებული. მას მიაჩნდა, რომ ფილოსოფია მეცნიერების გზით უნდა განისაზღვროს, თუმცა ვინდელბანდს კოვად ესმოდა საკითხის ამგვარ გადაწყვეტასთან დაკავშირებული სიძნელეება. იგი აღნიშნავს, რომ ფილოსოფიას, როგორც მეცნიერებას, უარყოფენ არა მარტო ის ფილოსოფოსები, რომელნიც შეუძლებლად მიიჩნევენ ფილოსოფიის მეცნიერულობას, არამედ ზოგიერთი იმათგანიც, ვინც ფორმალურად ამტკიცებს ფილოსოფიის მეცნიერულობას და ფაქტობრივად უარყოფს მას. ვინდელბანდს მხედველობაში აქვს პოზიტივისტური ფილოსოფია. პოზიტივიზმის პოზიციაც ფილოსოფიის მეცნიერულობის მტკიცებაა, მაგრამ ფილოსოფიის სპეციფიკის უარყოფის ხარჯზე. ვინდელბანდს ჯნდა, დაასაბუთოს, რომ ფილოსოფია მეცნიერებაა და შეუნარჩუნოს მას სპეციფიკაც. ვინდელბანდის მიზანია, წარსულზე რეფლექსიით დასაბუთოს ფილოსოფიის მეცნიერულობა. მისი აზრით, წარსული ორი გზით შეიძლება განვიხილოთ: ერთ შემთხვევაში კრიტერიუმის გარეშე მივუდგეთ მას და ყველაფერი გადმოვცეთ, რაც იყო ფილოსოფიის ისტორიაში; მეორე შემთხვევაში ავიღოთ გარკვეული კრიტერიუმი, რომელიც მკვლევრის თვალსაზრისის განხორციელებაა და მისი გზით შევარჩიოთ წარსულის ფილოსოფიური სისტემები. ვინდელბანდი ირჩევს უკანასკნელ გზას. მისი აზრით, წარსულში რას და ვის ეწოდებოდა ფილოსოფია და ფილოსოფოსი, ამის მიხედვით შეუძლებელია დავადგინოთ ფილოსოფიის ერთიანი არსება. ფილოსოფოსები ისეთსავე ვითარებაში არიან, როგორც „პავლე“ სახელის მატარებელი ადამიანები — ისე როგორც ვერავინ დაადგენს საერთო ნიშანს, რომლის მიხედვითაც ადამიანებს ჰქვიათ „პავლე“, ასევე ვერავინ დაადგენს საერთო ნიშანს, რომლის გამო ეწოდებოდათ ფილოსოფოსები. ეს ნიშნავს, რომ „ფილოსოფიის სახელის ზოგადობას მისი არსების რაიმე ლოგიკურად განსაზღვრებადი ერთიანობა არ შეესაბამება“, მაგრამ თუ ამ დასკვნაზე შევჩერდით, ფილოსოფიის ისტორია დაკარგავს მნიშვნელობას, ამიტომ ის ეძებს კრიტერი-

ეს, რომელიც გააერთიანებდა ფილოსოფიის ისტორიულ საისტემებს ერთ არსებაში. ასეთი კრიტერიუმი, მისი აზრით, მეცნიერებაა. ვინდელბანდი ხედავს ამ გზის ნაკლოვანებებსაც, მაგრამ ის სხვაზე უკეთესად მიაჩნია. «И если рискованно подводить без остатка философию под родовое понятие науки, то уже совершенно невозможно искать это родовое понятие в других формах культурной деятельности, вроде искусства, поэзии и т. д. Таким образом, приходится отказаться от надежды найти для философии ближайшее высшее понятие» (25, 9).

ვინდელბანდი ფიქრობს, რომ მიუხედავად სიტყვა „ფილოსოფიის“ ისტორიული მრავალმნიშვნელოვანობისა, მისი ისტორიის გაცნობა დაგვეხმარება ფილოსოფიის არსების გარკვევაში და იმის დადგენაშიც, თუ რა ფენომენები გახდებიან მომავალში ამ სახელის კანონიერი მატარებლები. ვინდელბანდი როგორც სიტყვას, ისე შესაბამის ფენომენსაც „ფილოსოფიის“ საბით, ჰერმანულ პოვლენად თვლის. სიტყვა ფილოსოფია, მისი აზრით, პლატონის ეპოქაში გამხდარა ტექნიკური ტერმინი და ნიშნავდა იმას, რასაც ჩვენ ამჟამად აღვნიშნავთ სიტყვით — „მეცნიერება“, ვინდელბანდი შეუძლებლად თვლის, ძველ ბერძნებთან ფილოსოფია გავიგოთ პირდაპირ თანამედროვე მნიშვნელობით, რადგან თანამედროვე მნიშვნელობა მეტად ვიწროა წარსულთან შედარებით. ამის დასაბამთებლად ის იყენებს პლატონის დებულებას: „კაცობრიობის უბედურებანი მანამდე არ შეწყდება, ვიდრე ძალაუფლების მქონენი არ იფილოსოფოსებენ ან ფილოსოფოსნი არ იბატონებენ, ე. ი. მანამ ერთ ხელში არ გაერთიანდება ფილოსოფია და პოლიტიკური ძალაუფლება“. ფილოსოფოსობას აქ თანამედროვე მნიშვნელობით თუ გავიგებთ, ე. ი. გავაიგიებთ მეტაფიზიკასთან, ზოლო ფილოსოფოსებად არაპრაქტიკულ პროფესორებს და ეულ სწავლულებს ჩავთვლით, როგორც ეს დღესაა მიღებული, მაშინ, ვინდელბანდის აზრით, პლატონის დებულება სასაცილო გახდება. მაგრამ თუ სწორად გადავთარგმნით ამ ცნების მნიშვნელობას, მაშინ გამოვა, რომ პლატონი მოითხოვდა — ძალაუფლება ჰქონოდათ განათლებულ ადამიანებს, რითაც მან იწინასწარმეტყველა ევროპული ცხოვრების განვითარება.

ვინდელბანდის აზრით, აღმოსავლეთშიც არსებობდა ცოდნა, მაგრამ მხოლოდ პრაქტიკული. ცოდნა — თავისუფალი ცხოვრების საჭიროებათაგან, ცოდნა ცოდნისათვის მხოლოდ საბერძნეთში წარმოიშვა და ამიტომ ბერძნები გახდნენ მეცნიერების შემოქმედნი. ამრიგად, „ბერძნული ფილოსოფიის ისტორია არის მეცნიერების

ჩასახვის ისტორია, ამაშია მისი უღრმესი საზრისი და უქცნობი მნიშვნელობა“ (25, 11). თალესიდან არისტოტელემდე აზროვნების საგანია მეცნიერება. იგი ყველაფერზეა მიმართული, რაც შემეცნების საგანი შეიძლება გახდეს. ეს ნიშნავს, რომ „საბერძნეთში ფილოსოფია არის ერთიანი, განუყოფელი მეცნიერება“ (25, 12). ამავე დროს, ეს ერთიანი მეცნიერება არადიფერენცირებულია. თუმცა გამოწვევებულია მითოლოგიის, პრაქტიკული ცოდნისა და ცხოვრებისეული გამოცდილებისაგან. ამ მეცნიერების წარმოშობით დაიწყო დიფერენცირება, რომელიც შემდგომ მის წიაღში გაგრძელდა იმით, რომ ერთიანი ფილოსოფიიდან გამოიყო მრავალი „ფილოსოფია“. ყოველმა მათგანმა საგნის მიხედვით მიიღო საკუთარი სახელწოდება და რა ბედი ეწია ზოგად ფილოსოფიას? არისტოტელემ დაასრულა ეს დიფერენციაცია იმით, რომ შექმნა პირველი ფილოსოფია სხვა მეცნიერებათა გვერდით. სტოელებთან ფილოსოფიამ ამოცანა შეიცვალა — იგი გახდა ბედნიერების მიღწევის საშუალება; შემდეგ ფილოსოფიის ეთიკური სამოსი რელიგიურმა შეცვალა და ფილოსოფია გახდა ღმერთის შემეცნება; შემდეგ რწმენის მსახური ფილოსოფია რელიგიურ რწმენათა მეცნიერული განვითარება და დაფუძნება; შუა საუკუნეებიდან იწყება სწრაფვა ცოდნისაკენ, ფილოსოფია სპეციალურ მეცნიერებათა გვერდით ხდება დამოუკიდებელი ღირებულების მქონე როგორც სამყაროს ზოგადი შემეცნება. ფილოსოფია იქცა მეტაფიზიკად, შემდგომში ის დაყვანილ იქნა შემეცნების თეორიამდე, რომელიც უარყოფს მეტაფიზიკის შესაძლებლობას და ამ გზით „თვითონ ანგრევს თავის თავს“. ამის შედეგად მე-18 საუკუნეში დაისვა საკითხი — „რა საჭიროა ფილოსოფიის ცარიელი სახელი? ყველა განსაკუთრებული საგანი სპეციალურ მეცნიერებებს დაუბრუნდა. ფილოსოფია დაემსგავსა პოეტს, რომელსაც დააგვიანდა სამყაროს დანაწილებაზე“ (25, 15). პოზიტივიზმის მიერ ფილოსოფიად წოდებული ცალკეულ მეცნიერებათა შედეგების განზოგადება ვინდელბანდს არ მიაჩნია ფილოსოფიად, ამიტომ ვინდელბანდი სვამს კითხვას — ხომ არ მოხდა ისე, რომ: „ფილოსოფია დაემსგავსა მეფე ლირს, რომელმაც მთელი თავისი ქონება შეიღებინა დაურიგა და შემდეგ, როგორც ლატაკი, ქუჩაში გააგდეს“ (25, 16). მაგრამ მეტაფიზიკის შეუძლებლობის დასაბუთებას მოჰყვა კვლევის ახალი სფეროს შექმნა, რომლის საგანია მეცნიერება. იგი წარმოადგენს მეცნიერების თეორიას. ფილოსოფიის წოდება მასზე გადავიდა. ფილოსოფია უკვე აღარაა სამყაროსა და ცხო-

ვრეაზე მოძღვრება. ის არის ცოდნის თეორია, ე. ი. არა ნივთთა, არამედ ცოდნის მეტაფიზიკა.

ვინდელბანდი აანალიზებს ფილოსოფიის მიერ განვლილ გზას და აღნიშნავს, რომ იგი ყოველთვის როდი იყო მეცნიერება, მაშინაც, როდესაც უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ერთი მაინც უდავოა, რომ „სახელწოდება „ფილოსოფიის ისტორია“ არის მეცნიერების კულტურული მნიშვნელობის ისტორია“ (25, 16), რომ თავისი განვითარების ყველა ეტაპზე ფილოსოფია იყო მეცნიერების იგივეობრივი, მაშინაც, როდესაც საწყის საფეხურებზე მეცნიერული აზრი გვევლინება როგორც ცოდნა ცოდნისათვის, როდესაც იგი იწოდება ფილოსოფიად, ასევე მაშინაც, როდესაც მეცნიერება იყოფა შტოებად და ფილოსოფია არის სამყაროს უკანასკნელი განზოგადებული შემეცნება, და, მაშინაც, როდესაც მეცნიერული აზრი გამოდის ეთიკური აღზრდის, ან რელიგიური ჰერეზის საშუალებად და ფილოსოფია იქცევა ცხოვრების შესახებ მეცნიერებად, ან რელიგიურ მრწამსთა ფორმულირებად. როგორც კი მეცნიერული აზრი თავისუფლდება ამ ვითარებიდან, ფილოსოფია კვლავ იღებს სამყაროს დამოუკიდებელი შემეცნების ფორმას, როცა ამაზე უარს აცხადებს, იგი იქცევა მეცნიერების თეორიად: «Составляя первоначально саму науку и всю науку, философия есть позднее либо резюме всех отдельных наук, либо учение о том, на что пужна наука, либо, наконец, теория самой науки». (25, 17).

მოკლედ, ვინდელბანდის აზრით, ყველა ეპოქის ფილოსოფია მეცნიერების ღირებულების საზომია. ამრიგად, ფილოსოფიის განვითარების ოთხი ძირითადი ეტაპიდან არც ერთი არ სცილდება მეცნიერების მნიშვნელობას. მეცნიერების ცნების ცვლილებასთან ერთად იცვლება ფილოსოფიაც. ასეთია ვინდელბანდის თეორია. ფილოსოფიის წარსულის ამ თეორიამ მნიშვნელოვანი აღიარება პოვა ქართველ ფილოსოფოსთა შორისაც. იგი ერთ-ერთმა პირველმა გაიზიარა პროფ. კ. ბაქრაძემ. ამ თვალსაზრისის მიხედვით ანტიკურობაში ფილოსოფია ცოდნის სინონიმია. ამის არგუმენტად ჩვეულებრივ მოაქვთ ცოდნის არადიფერენცირებულობა ანტიკურ სამყაროში, ასევე პლატონის გამოთქმა — „გეომეტრია ან სხვა რომელიმე ფილოსოფია“ (იხ. 48, 227); ისიც, რომ არისტოტელესთან მთელი ცოდნა იყოფა პირველ და მეორე ფილოსოფიად. პირველ ფილოსოფიაში იგულისხმება მოძღვრება არსისა და აზრის საფუძვლების შესახებ, ხოლო ყველა დანარჩენი ცოდნა

გაერთიანებულია მეორე ფილოსოფიაში. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, ფილოსოფიიდან ცოდნის ცალკეული დარგების გამოყოფა იწყება არისტოტელეს მოწაფეებთან. მაშინ, როდესაც ფილოსოფიას გამოეყო რიტორიკა, გრამატიკა და სხვა. შემდეგ ეს გამოყოფის პროცესი შეფერხდა ისე, როგორც საერთოდ შემეცნების განვითარებაც, რადგან გაბატონდა თეოლოგია. ფილოსოფიას მხოლოდ თეოლოგიის მსახურის როლი ეკისრებოდა. აღორძინებიდან გამოყოფის პროცესი სწრაფად ვითარდება. მას ხელი შეუწყო ორმაგი წესმარტების თეორიის ჩამოყალიბებამ, რომელმაც თეოლოგიის გვერდით მეცნიერულ წესმარტებასაც მიუჩინა ადგილი. ახალ დროში კი ეს პროცესი სწრაფად განვითარდა. ჩვენი მხრივ ამას შეგვიძლია დავუმატოთ ფილოსოფიის განმარტება სოკრატეს მიერ ფედროსთან საუბრისას პლატონის დიალოგიდან — „ფედროსი“: «Πισню и всякому другому, кто сочиняет речи, да и Гомеру и всякому другому, кто слагал стихи для пения и не для пения, а в-третьих, и Солону и всякому, кто писал сочинения, касающиеся гражданского устройства, в виде речей и назвал эти речи законами: если такой человек составил свои произведения, зная, в чем заключается истина, и может защитить их, когда кто-нибудь станет их проверять, и если он сам способен устно указать слабые стороны того, что он написал, то такого человека следует называть не по его сочинениям, а по той цели, к которой были направлены его старания.

Федр: Как же ты предлагаешь его называть?

Сократ: Название мудреца, Федр, по-моему, для него слишком громко и пристало только богу. Любитель мудрости — философ или что-нибудь в этом роде — вот что больше ему подходит и более ладно звучит» (48, 221). როგორც ამ ციტატიდან ჩანს, ფილოსოფოსი ნიშნავს მცოდნეს.

ამ თვალსაზრისის იზიარებს შალვა ნუცუბიძეც. მისი აზრით: „მთლიანობაც იმთავითვე იყო ფილოსოფიის. დამახასიათებელი თვისება. პირველი ფილოსოფოსი, რომლის შესახებ მეცნიერებას ცოტაოდენი, მაგრამ შედარებით უტყუარი ცნობები მოეპოვება, არის თალესი“. (I 545). მთელი მისი ფილოსოფიური შემოქმედება მიმართულია მსოფლიოს მთლიანი სურათის გამომჟღავნებისაკენ, სადაც ადგილი ჰქონდეს სამივე მნიშვნელოვან მომენტს ყოველი არსებობისას: წარმოშობას, განვითარებას და დასასრულს. მთელი რიგი ფილოსოფოსთა, რომელიც თალესის შემდეგ წარ-

მოშვა ელინთა ფილოსოფიურმა გენიამ, სამყაროს მთლიანობაში ჩაქსოვილი საიდუმლოებთა გაგების სურვილის ცეცხლით იწვოდა. ვარეშე ასეთი მთლიანობისა, არ არსებობს ფილოსოფია მცარე აზრის სანაპიროზე, სადაც იონიელთა მდიდარი ნიჭი მთავარ სტიქიონთა შეერთებაში ცულობდა, გამოენახა ახანა ცხოვრების და არსის იდემალებისა. რა არის დასაბამი სამყაროისა, როგორ იღებს ის დასაბამი ისეთ სახეს, რომლითაც ჩვენ წინ მოვლენანი იშლებიან, როგორი უნდა იყოს ბოლო არსისა — აი მთელი რკალი იმ გზისა, რომელიც უეჭველად უნდა განვლოს არსმა პირველ ფილოსოფოსთა რწმენით. ეს გზა აზროვნების გზაც უნდა იყოს, რადგან სიბრძნეც სწორედ არსის შესწავლა-გაგებაშია. (82, 19).

პლატონის თეორიაში სშირია მომენტები და ცალკეული აუგილები, რომლებიც ამართლებენ იმ მოსაზრებას, რომ პლატონი აიგივებდა ცოდნას და ფილოსოფიას. ზემოაღნიშნულის გარდა პლატონთან ასეთი ხასიათისა შემდეგი მტკიცება:

«Стремление познать и стремление к мудрости—это одно и то же» (49, 154) გარკვევითაა ნათქვამი, რომ ფილოსოფია სიბრძნისკენ სწრაფვაა — ეს კი იგივეა, რაც სწრაფვა ცოდნისკენ. მიუხედავად ამისა, პლატონი არ აიგივებს ცოდნას და ფილოსოფიას, ისე როგორც ყოველგვარი ცოდნისადმი სწრაფვას და სიბრძნისადმი სწრაფვას. დებულება, რომელიც აქაა დასახელებული, პლატონთან თავისებური შესავალია ცოდნისა და ფილოსოფიის გასამიჯნად. იმის დასასაბუთებლად, რომ ყოველგვარი სწრაფვა ცოდნისადმი არაა სიბრძნისადმი სწრაფვის იგივეობრივი; როდესაც პლატონი ახასიათებს იდეალური სახელმწიფოსათვის დამახასიათებელ სათნოებებს: სიბრძნეს, სიმაჟაქეს, განსჯადობას და სანაზრთლიანობას. სახელმწიფო სიბრძნეს არ აიგივებს ყოველგვარ ცოდნასთან. ცოდნა, მაგალითად, თუ ღურგალი ხის კარგ ნაკეთობასთან ანაღებს, მაგრამ ამის გამო სახელმწიფოს ვერ ვუწოდებთ ბრძენს — სხვაგვარად ის იქნებოდა ღურგალთა სახელმწიფო, ისე როგორც მიწათმოქმედების ცოდნის გამო ვერ ვუწოდებთ სახელმწიფოს ბრძენს — წინააღმდეგ შემთხვევაში ის მიწათმოქმედთა სახელმწიფო იქნებოდა (49, 218). პლატონის მტკიცებით, ადამიანებს შორის ძალზე ცოტაა ისეთი; რომელთაც აქვთ უნარი, ჰქონდეთ სიბრძნის ხასიათის ცოდნა, რომელიც ცოდნის მრავალგვარობათაგან განსაკუთრებული სახისაა «В очеловеченном мире встречаются люди подходящие, чтобы обладать этим знанием, которое одно лишь из всех остальных видов знания заслуживает имя мудрости». (49, 219). პლატონი არამტუე გა-

ნასხვავებს ცოდნის სახეობებს. არამედ ამ განსხვავების საფუძველსაც ასახელებს. ფიქრობს, რომ ცოდნის სახეობებს განაპირობებს ცოდნის საგანთა განსხვავებულობა. ცოდნა, რომელიც სახლის მშენებლობას ეხება, სწორედ საგნის გამო გამოიყო ცოდნის სხვა სახეობათაგან და ეწოდა საამშენებლო ცოდნა. ისე როგორც ადამიანის ჯანმრთელობის შესახებ ცოდნა იწოდება მეკურნალობის ცოდნად. (49, 231—232). არ არის მართებული გავრცელებული მოსაზრება, რომელიც ცოდნის პირველ კლასიფიკაციას არისტოტელეს მიაწერს. პლატონთან უკვე არსებობს ცოდნის კლასიფიკაცია და მეცნიერებათა ცალკეული დარგების განსხვავება ფილოსოფიისაგან: პირველ რიგში, ის განასხვავებს და გამოყოფს მეცნიერებას, რომელიც ყველა დანარჩენის მიმართ პროპედევტიკაა და, რომლის გარეშე არ შეიძლება დარჩეს არც მეომარი და არც ფილოსოფოსი. ასეთია არითმეტიკა — მეცნიერება რიცხვების შესახებ. იგი შეიძლება იყოს გამოყენებითი ხასიათის, რომელთაც ვხელმძღვანელობთ ყოველდღიურობაში და შეიძლება იყოს გონებაჰვრეტიით, რომელიც რიცხვთა არსებას აგვიხსნის და ამ გზით ყოფიერებასა და ჰეშმარიტებასთან მიეყვარათ. სწორედ ეს თეორიული არითმეტიკა არის ერთ-ერთი ძირითადი მეცნიერება; მის გვერდითაა გეომეტრია, რომელიც ისევ ორ ძირითად ნაწილად იყოფა: გრძნობადი სხეულების შესახებ მოძღვრება და თეორიული გეომეტრია, მხოლოდ ეს უკანასკნელია შემეცნება შემეცნებისათვის და არა პრაქტიკისათვის. პლატონის აზრით, სწორედ ეს თეორიული გეომეტრია არის სასარგებლო ფილოსოფოსისათვის (და ის არაა ფილოსოფია). ფილოსოფოსებისათვის მნიშვნელოვან მეცნიერებათა რიცხვს მიეკუთვნება ასტრონომიაც, მასაც ორი მხარე აქვს: გამოყენებითი და თეორიული; დაბოლოს, მეცნიერების დარგი, რომელიც მნიშვნელოვანია, პლატონის აზრით, არის მუსიკა — მოძღვრება ჰარმონიის შესახებ. მნიშვნელოვანია არა გრძნობადი ჰარმონია, არამედ გონებაჰვრეტიით. მეცნიერების დასახელებული დარგები ფილოსოფიის თავისებური პრელუდიაა, ისინი ჩვენს გონებას წარმართავენ გრძნობად სამყაროზე მაღლა და ამით ეხმარებიან მას ჰეშმარიტებისაკენ სვლაში. ჰეშმარიტების შემეცნება კი ფილოსოფიის საქმეა. ცოდნის დანარჩენი დარგები მხოლოდ მსახურის ფუნქციას ასრულებენ, ხედავენ ჰეშმარიტების ანაბეჭდს, მაგრამ არა საკუთრივ ჰეშმარიტებას. ჩვენთვის ამ შემთხვევაში მთავარია იმის დადგენა, რომ პლატონი არ აიგივებს ფილოსოფიას ცოდნასთან და არ არის ისეთი გულუბრყვილო მოაზროვნე, რომ ცოდნის ცალკეულ დარგებს ვერ არჩევ-

დეს ფილოსოფიისაგან. კიდევ მეტი, პლატონი თითოეული დარგის შიგნით არჩევს გამოყენებით და თეორიულ სფეროებს, აღნიშნავს თეორიულის კავშირს ფილოსოფიურთან, გამოყენებითს კი გამოარაცხევს: რაც შეეხება პლატონის გამოთქმას: „გეომეტრია ან სხვა რომელიმე ფილოსოფია“ (რუსულად თარგმნილია: предмет). ჭერ ერთი, აქ იგულისხმება თეორიული გეომეტრია, რომელიც გონებაჰყვრებითა მეცნიერებაა და ფილოსოფიასთან ახლოსაა, ყოველ შემთხვევაში, მის გზაზე მდებარეობს, და მეორეც, ის სიბრძნის ერთ-ერთი დარგია სწორედ თეორიულობის გამო. პლატონი გეომეტრიას და ფილოსოფიას რომ არ აიგივებდა, ამას მოწმობს წარწერა პლატონის აკადემიის შესასვლელთან: „არაგეომეტრი ნუ შემოვა“. რადგან აკადემიაში მიდიოდნენ ფილოსოფიის შესასწავლად, აკადემიის მესვეურნი მომსვლელთაგან ფილოსოფიის ცოდნას ვერ მოითხოვდნენ. გეომეტრია და ფილოსოფია ერთი და იგივე რომ ყოფილიყო პლატონისათვის, ეს იმას ნიშნავს, ფილოსოფიის შესასწავლად მოსულს უნდა სცოდნოდა ფილოსოფია—ეს უაზრობაა. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ პლატონს თეორიული მათემატიკის და გეომეტრიის შესწავლა ფილოსოფიის დაუფლების წინაპირობად მიაჩნდა და, რომ პლატონისათვის მათემატიკა, გეომეტრია, ასტრონომია, მუსიკა, იყო სიბრძნის დარგები თუ ხელოვნებანი, ფილოსოფია მათგან განსხვავებით იყო მათზე მალა მდგომი: „უმალესი ხელოვნებათაგანი—ესაა ფილოსოფია“ (48, 17), ყოველივე ეს ცხადს ხდის გეომეტრიის განსხვავებას ფილოსოფიისაგან, ასე რომ, საბოლოოდ არც საერთოდ ცოდნის და არც გეომეტრიის გაიგივება ფილოსოფიასთან პლატონის თეორიის მიმართ არ არის მართებული. ის კონტექსტიც, რომელშიც გამოთქმულია დებულება: „გეომეტრია ან სხვა რომელიმე ფილოსოფია“, გვარწმუნებს, რომ გეომეტრია და ფილოსოფია პლატონისათვის არ იყო იგივეობრივი. ამ დიალოგში („ფედონი“) სოკრატე ესაუბრება ტერპსიოდს ევკლიდეს და თეოდორეს. ევკლიდე ტერპსიოდს აწვდის ხელნაწერს წასაკითხად. აქ მოთხრობილია გეომეტრების: თეეტეტის და თეოდორეს შესახებ. სოკრატე ამბობს, რომ მას არ აინტერესებს მათემატიკოს თეოდორეს მშობლიური ქალაქი კირენა, წინააღმდეგ შემთხვევაში მას შეეკითხებოდა: ამ ქალაქის მცხოვრებთა შორის თუ არის ისეთი ყმაწვილი, რომელიც ეწაფება გეომეტრიას, ან სხვა რომელიმე სიბრძნეს. და იქვე აღნიშნავს, რომ „ახალგაზრდებს, თეოდორ, შენში იტაცებს გეომეტრია და მე სიამოვნებით გავიგებდი შენგან, ხომ არ შეგხვდა ვინმე ყურადღების ღირსი“. (48,

227). აქ ლაპარაკია იმაზე, ვინ გამოდგებოდა ფილოსოფიას ზემოწავლელად. ასეთი უნდა ყოფილიყო გეომეტრიაში მომზადებული, რომელსაც რეკომენდაციას მისცემდა გეომეტრი თეოდორე. ეს სწორედ იმას ადასტურებს, რომ გეომეტრიის ცოდნა არ იყო ფილოსოფიის ცოდნის იგივეობრივი, არამედ ფილოსოფიის დაუფლების აუცილებელი პირობა, რადგან სწორედ ეს ახალგაზრდა გამოდგებოდა ფილოსოფიის სფეროში, რომელიც დაუფლებული იყო გეომეტრიას — პლატონის აკადემიის წარწერაც ხომ ამას ამბობს. თუმცა ზემოთ განხილული თვალსაზრისი პლატონთან ფილოსოფიის და ცოდნის იგივეობაზე გაბატონებულია, მისგან მცირედით განსხვავებულ პოზიციას ავითარებს პროფ. ს. დანელია. ის დასაშვებად მიიჩნევს ანტიკურობაში ფილოსოფიის მეცნიერებასთან გაიგივებას, მაგრამ არა ყოველგვარ ცოდნასთან და სიბრძნესთან. მას მიაჩნია, რომ ანტიკურობაში სიბრძნედ ითვლებოდა მითები და პოეზია, ხოლო ბრძენებად მითების შემთხვევლნი და პოეტები, მაგრამ ისინი არ იყვნენ ფილოსოფიის და ფილოსოფოსის იგივეობრივნი. ფილოსოფია არის ახსნა, ნითი კი მოკლებულია ახსნის ელემენტს. ის გვიყვება, მაგრამ არ გვიხსნის, არ აანალიზებს. რაც შეეხება ცოდნას, ფილოსოფია არც მისი იგივეობრივია, რადგან არსებობს სხვადასხვა სახის ცოდნა. მაგალითად, პრაქტიკული ცოდნა დამყარებული ძირითადად გამოცდილებაზე, არაა ფილოსოფია და არც მეცნიერება. ასეთი ცოდნა ძველ აღმოსავლეთში არსებობდა, მაგრამ იქ ფილოსოფია არ არსებულა და არც მეცნიერება. „მრავალი საუკუნის განმავლობაში ცხოვრებაზე დაკვირვებამ მისცა ძველი აღმოსავლეთის დაწინაურებულ ერებს საშუალება, ემპირიული ხასიათის ზოგადი ცოდნა მოეპოვებინათ, განსაკუთრებით იმ დარგებში, რომლებიც ეკონომიკურ ვითარებასთან იყვნენ დაკავშირებული. ასე ჩაეყარა საფუძველი არითმეტიკულ ცოდნას ეგვიპტესა და ფინიკიაში, გეომეტრიულ ცოდნას ეგვიპტეში, ასტრონომიულ ცოდნას კი ბაბილონში. მაგრამ არც ეგვიპტეში, არც ფინიკიაში და არც ბაბილონში ეს ცოდნა ნამდვილ მეცნიერებამდე არ განვითარებულა და ემპირიული ხასიათის დებულებებს, რომელთაც უბრალო გამოცდილება ამყარებს, არ გასცილებია“. (10, 69).

ს. დანელიას აზრით, ბერძნები არჩევდნენ არითმეტიკას ლოგისტიკისაგან. ლოგისტიკა ანგარიშის წარმოების პრაქტიკული ხელოვნებაა, არითმეტიკა — ანგარიშის თეორია. აღმოსავლეთში არსებობდა ლოგისტიკა, მაგრამ მათ არ ჰქონდათ ანგარიშის წესები. ჰქონდათ ეკონომიკური მოთხოვნებით განპირობებული პრაქტიკუ-

ლი ხასიათის გეომეტრიული ცოდნა, მაგრამ გეომეტრიული კანონები და თეორიები მათთვის უცხო იყო. აწარმოებდნენ ასტრონომიულ დაკვირვებას, შემოიღეს დროის დაყოფა, მაგრამ არ ჰქონიათ ასტრონომიული თეორია, არ შეეძლოთ იმის ახსნა, რაც დაკვირვებით აღმოაჩინეს. ბერძნებმა აღმოსავლეთიდან მიღებულ პრაქტიკულ ცოდნას თეორიული ფორმა მისცეს და ახსნეს შესაბამისი მიზეზებით და კანონებით. ს. დანელია იძოწშებს პლატონს, რომელმაც მხოლოდ ბერძნებს მიაწერა ფილოსოფიური ნიჭი, რადგან მათ სულში ჰქარბობს გონებრივი ნაწილი. აღმოსავლეთელებს კი სიმდიდრის ჰქონება ურჩევნიათ. მათ სულში ჰქარბობს გრძნობადი ნაწილი, ჰქონების შეძენასაც ცოდნა უნდა, მაგრამ ეს ცოდნა სიბრძნე კი არაა, არამედ მოხერხებულობა, რომელიც ზნეობაზე არაა დამოკიდებული განსხვავებით სიბრძნისაგან, რომელიც ზნეობრივია. განსხვავება პრაქტიკულ და ამხსნელ ცოდნას შორის ფილოსოფიისა და არაფილოსოფიის გამმიჯვნელია. პრაქტიკული სახის მრავალი ცოდნა ჰქონდათ ბერძნებს, მაგრამ მათ არ ზიეყენება ფილოსოფიის ტერმინი. სოკრატე გააჩევედა პრაქტიკულ გაწაფულობას, გამოცდილებას, რომელიც არაა მეცნიერება ამ გაწაფულობის შემეცნებისაგან, რომელიც მისი გათვითცნობიერებაა, მეცნიერებაა და ამდენად სიბრძნეა, ე. ი. ფილოსოფიაა. ვინდელბანდისა და დანელიას თვალსაზრისი დეტალებში განსხვავდება. დანელია დიფერენცირებას ახდენს ცოდნის შიგნით — პრაქტიკულ და მეცნიერულ ცოდნას განასხვავებს, მაგრამ ამოსავალი პრინციპი ორივეს ერთი აქვს — ფილოსოფიის და მეცნიერების გაიგივება ძველ საბერძნეთში. მაშასადამე, აზროვნების ამ ეტაპზე ცოდნა ფილოსოფიაა. თუმცა გაუგებარია, რატომ არსებობდა ფილოსოფიის გვერდით ტერმინი გეომეტრია. მით უმეტეს, თუ, როგორც ამტკიცებენ, გეომეტრიას აიგივებდნენ ფილოსოფიასთან. თუ ფილოსოფიის საწყის ეტაპზე ფილოსოფია და ცოდნა იგივეობრივი იყო, გამოდის, რომ მთელი ფილოსოფიის ისტორია — ეს არის ცოდნის დიფერენციაციის პროცესი, რომლის დროსაც ფილოსოფია საკუთარ თავს ეძიებს, ამ გზით მის არსებას აღგენს. ეს არის პროცესი, რომელიც დღესაც გრძელდება და ამ პროცესში ფილოსოფია ვითარდება, რადგან იმიდან, რაც საკუთარი ყოფიერება არ იყო, თავისუფლდება და საკუთარ ყოფიერებას პოულობს. მისი არსება და არსებობა არ უდრიდა ერთმანეთს და ისტორიულ ვითარებაში ხდება მსვლელობა მისი არსებისა და არსებობის დამთხვევისაკენ.

ფილოსოფიის ისტორიაა ფილოსოფიის მიერ საკუთარი თავის

ძიების, საკუთარი ყოფიერების გამიჯვნის ისტორიაა, გვარობი-
დან სახეების გამოყოფის ისტორიაა. და თუ დასაწყისში გვარი და
სახე ერთხვეოდა ერთმანეთს, დღეს ეს გვარი, ფილოსოფიის სა-
ხით, ერთ-ერთი სახეა.

არსებითად საპირისპირო და პრინციპულად განსხვავებულ
თვალსაზრისს ფილოსოფიისა და მეცნიერების მიმართების სა-
კითხში ავითარებენ ექსისტენციალიზმის ფუძემდებლები: იასპერ-
სი და ჰაიდეგერი. მათი აზრით, თავიდანვე ფილოსოფია და მეცნი-
ერება გამიჯნული იყო ერთმანეთისაგან. ფილოსოფია იყო ყოფიე-
რების თეორია, მეცნიერება კი ყოფიერის.

პირველ რიგში ფილოსოფიის ისტორიული ქმნადობა მისი წარ-
სულია, ამიტომ იასპერსიც ამ მიმართულებით სვამს საკითხს;
როგორი იყო ფილოსოფიის წარსული? ამ კითხვაზე პასუხი ორ
თვალსაზრისზე მიგვანიშნებს — წარსულში ფილოსოფიის მიმარ-
თებაზე ცოდნასთან და ფილოსოფიის ისტორიასთან.

იასპერსი უარყოფს ვინდელბანდის მიერ წამოყენებულ და
თითქმის დაკანონებულ მოსაზრებას მეცნიერებათა ფილოსოფიი-
საგან დიფერენციაციის შესახებ. იასპერსის აზრით, მეცნიერება
და ფილოსოფია ერთიმეორის გვერდით ვითარდებოდა, მაგრამ მათ
შორის გენეტური კავშირი არ არსებობდა, ამიტომ უაზროდ მიაჩ-
ნია საკითხის დასმა მეცნიერებათა განვითარების შედეგად ფილო-
სოფიის უსაგნოდ დარჩენის შესახებ. ან კიდევ, მტკიცება იმაზე,
რომ ფილოსოფიას ნაშთის სახით მაინც დარჩა რაღაცა. იასპერსი
ფიქრობს, რომ ფილოსოფია არაა მოძღვრება მეცნიერებათა ნაშ-
თის შესახებ და რომ არც ერთი ფილოსოფიური პრობლემა არ
შეისწავლება მეცნიერებაში, რომ პროგრესი საერთოდ ფილოსო-
ფიას არ ეხება, მას მხოლოდ მეცნიერება განიცდის.

იასპერსი ებრძვის ფილოსოფიის ყოველგვარ უარყოფას, პოზი-
ტივისტურის ჩათვლით. ამ პოზიციებს ის ორ ძირითად ტენდენ-
ციად აჯგუფებს: ერთნი ფილოსოფიას უარყოფენ იმით, რომ ფი-
ლოსოფია ამოწურულად მიაჩნიათ, და დარჩენილად აცხადებენ
ფილოსოფიის ისტორიულ პრობლემატიკას, იგი თავის მხრივ გა-
ნიხილება, როგორც ფილოსოფიის შეცდომათა ისტორია, რომელ-
შიც ფილოსოფიამ თავისთავი ზედმეტი გახადა. ამ თვალსაზრისის
წარმომადგენლებს ფილოსოფიის ისტორია მეცნიერულ კეშმარი-
ტებას მოკლებული, მხოლოდ ესთეტიკურად მიაჩნიათ საინტერე-
სოდ, როგორც წარსულზე ცნობების მომწოდებელი. მეორე თვალ-
საზრისი ფილოსოფიას უარყოფს აქამდე არსებული ფორმით და
მეცნიერებათა წარმატების შუქზე ცდილობს, ფილოსოფია ზუსტ.

მეცნიერებად გახადოს. ამ აზრით, ფილოსოფიაში რჩება ლოგიკა, შემეცნების თეორია და ფენომენოლოგია. ფილოსოფიას ევალება მეცნიერების სამსახური და გააზრება. ორივეს მიმართ იასპერსი უარყოფით პოზიციას იკერს, რადგან მიაჩნია, რომ ორივე ფილოსოფიის უარყოფაა. ფილოსოფია არ დაიყვანება არც ფილოსოფიის ისტორიაზე და არც მეცნიერებაზე. საერთოდ ფილოსოფიას არ სჭირდება მეცნიერების სათვალე. მას კვშმარიტების საკუთარი ზედვა აქვს. ამრიგად, ისე როგორც ფილოსოფიის თეორიულ გაგებაში, ფილოსოფიის წარმოშობის საკითხში უპირისპირდება იასპერსი ვინდელბანდ-რიკერტის სკოლას. მისი აზრით, ფილოსოფია და მეცნიერება არა მარტო დღეს, არამედ ყოველთვის გამორიცხავდნენ ერთმანეთს. ისინი ისტორიულად ერთიმეორის გარეთ იყვნენ. თუმცა ვინდელბანდი და რიკერტი ფილოსოფიის არსებობის უფლების დასაბუთებას ცდილობდნენ, იასპერსი მათ ნააზრევსაც ისევე მიუღებლად თვლის, როგორც ჰერმის მტკიცებას „ფილოსოფიის გზის ილუზიურობაზე“.

ფილოსოფიის საწყისი პერიოდი ორივე თვალსაზრისისთვის იძლევა გარკვეულ საფუძვლებს, თუმცა ორივე თვალსაზრისი უკიდურესობამდე ავითარებს ამ საფუძვლებიდან გამოტანილ დასკვნას და იქცევა ცალმხრივად. გავანალიზოთ, რა ესმოდათ ფილოსოფიაში ამ ტერმინის პირველ გამომყენებლებს. რადგან მათ მსჯელობაში დიფერენცირებულად არ განიხილება ფილოსოფია და ფილოსოფოსი, ამიტომ ჩვენც იძულებული ვართ, ფილოსოფიაზე წარმოდგენა შევიმუშაოთ ფილოსოფოსის დახასიათებიდან და თავის მხრივ, ფილოსოფიის გაგებაც გამოვიყენოთ ფილოსოფოსის დახასიათებლად. თუ ავიღებთ ჰერაკლიტეს 35-ე ფრაგმენტს, აქ ლაპარაკია იმაზე, როგორი უნდა იყოს ფილოსოფოსი. ამიტომ ფილოსოფიაზე ფილოსოფოსის მიხედვით მოგვიხდება მსჯელობა. ჰერაკლიტეს აზრით, ფილოსოფოსებმა ბევრი უნდა იცოდნენ (35-ე ფრაგმენტი). მაშასადამე, ფილოსოფოსი გამოდის მრავლის მცოდნე. ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ ფილოსოფოსს მოეთხოვება ყველაფრის ცოდნა და მაშასადამე, ფილოსოფია იქნება ცოდნა საერთოდ, ე. ი. ფილოსოფია და ცოდნა გაიგივდება. ამაზე უარყოფითი პასუხი უნდა გავცეთ, რამდენადაც ჰერაკლიტე უარყოფს ყველაფრის ცოდნის პრეტენზიას და მიაჩნია, რომ ასეთი პრეტენზია დაავადებაა. ამავე დროს, ფილოსოფოსს არ აიგივებს მრავლისმცოდნესთან და ფილოსოფიას მრავლისმცოდნეობასთან, რამდენადაც, მისი აზრით, მრავლისმცოდნეობა არ გეხდის ჰერაკლიტეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ასეთი იქნებოდნენ ჰესიოდე.

და პითაგორა, ქსენოფანე და ჰეკატეი (მე-10 ფრაგმენტი). აქ გარკვეული წინააღმდეგობაა 35-ე და მე-40 ფრაგმენტს შორის. 35-ეში მრავალსმცოდნეობა დადებითი მახასიათებელია: მე-40-ში უარყოფითი, რამდენადაც ის არ სდის ადამიანს ბრძენად და საკითხი ისმის, ვინ არის ჰერაკლიტესთვის ბრძენი და რა არის სიბრძნე. სიბრძნის განსაზღვრება მოცემული აქვს ჰერაკლიტეს, 41-ე და 112-ე ფრაგმენტში. პირველში ნათქვამია: სიბრძნე მხოლოდ ისაა, რომ ვალიაროთ გონება ყოველივეს მმართველად, ყველაფრის სანსკალებად. ყველა ადამიანს ახასიათებს თვითშეშეცნება და აზროვნება (116-ე ფრაგმენტი), აზროვნება კი დიდი ღირსებაა და სიბრძნე ისაა, ვთქვათ გეშმარიტება და ბუნებისადმი ყურისგდებით ვიმოქმედოთ მის შესაბამისად (112-ე ფრაგმენტი). ორივე შემთხვევაში სიბრძნე დამახასიათებელია მოაზროვნისთვის, აზროვნების ნიშნადაა გამოცხადებული; ამავე დროს, ყოველი მოაზროვნე არაა ბრძენი. ჰერაკლიტეს აზრით, ყოველგვარი მოძღვრებით გატაცება არ იქნება სიბრძნის მაჩვენებელი, რადგან ეს უფრო ადამიანის დამახასიათებელია (87-ე ფრაგმენტი). სიბრძნე განსხვავებულია, განსაკუთრებულია ყოველივე დანარჩენისაგან (108-ე ფრაგმენტი). ამ განსხვავებულობის და განსაკუთრებულობის მიხედვით, ბრძენმა უნდა შეიმეცნოს ბუნება და აღიაროს, რომ ლოგოსი მართავს სულს და ბუნების შემეცნებით მის შესაბამისად მოქმედებს. მაშასადამე, 35-ე ფრაგმენტში ნათქვამი, რომ ფილოსოფოსებმა ბევრი უნდა იცოდნენ, არაა განმსაზღვრელი ფილოსოფოსობის თუ სიბრძნის. ჰერაკლიტეს აზრით, ადამიანს სიბრძნე ახასიათებს იმ შემთხვევაში, თუკი მას აქვს ბუნების გეშმარიტა შემეცნება და მოქმედებს მის შესაბამისად. ეს კი თანამედროვე ენაზე რომ ვთქვათ, თავისუფლებაა. ჰერაკლიტე თავის დამსახურებას ხედავს იმაში, რომ გამოყოფს სიბრძნეს როგორც განსაკუთრებულს და გარკვეულ ადგილს მიუჩენს, რითაც მას შემოფარგლავს. მისი აზრით, ასეთი რამ მანამდე არავის გაუკეთებია: „არავინ იმათგან, ვისი მოძღვრებაც მომისმენია, არ მისულა იმის აღიარებამდე, რომ ბრძენი ყველასგან განსხვავებულია“ (108-ე ფრაგმენტი). ჰერაკლიტესთვის ყოველგვარი ცოდნა და ყოვლისცოდნა არაა სიბრძნე. მაშასადამე, ჰერაკლიტე არ აიგივებს ცოდნასა და სიბრძნეს თუ ფილოსოფიას. ამას ისიც ადასტურებს, რომ დიოგენეს მოწმობით, ჰერაკლიტე თაღესზე ლაპარაკობს, რომ ის პირველი ასტრონომია (38-ე ფრაგმენტი) ადამიანს შეუძლია მრავალ დარგში ჰქონდეს ცოდნა, რადგან სული უსაზღვროა ყველა მიმართებით და მისი ლოგოსი ღრმაა (45-ე ფრაგმენტი), მაგრამ

ყველა სახის ცოდნა კი არაა სიბრძნე, არამედ იმის ცოდნა, რომ გონება მართავს სამყაროს, რომ ადამიანი ბუნებას უნდა იმეცნებდეს და მის კანონთა შესაბამისად უნდა მოქმედებდეს. ორივე სახის ცოდნა, ღღევანდელი გაგებით, ფილოსოფიურია. თალესი ეხება სამყაროს პირველი საწყისის თუ ყოფიერების ბუნებას. რა არის სამყაროს საფუძველი, მისი კანონზომიერება ლოგოსი და საკითხი ეხება შემეცნების ამოცანას, რომელმაც უნდა განსაზღვროს ჩვენი მოქმედება. კანონზომიერების შემეცნების და ადამიანის მოღვაწეობის პრობლემები ფილოსოფიურია და, ამდენად სიბრძნედ აქ აღინიშნება საკუთრივ ფილოსოფოსობა, სხვა სახის ცოდნა კი არაა ჩათვლილი სიბრძნის მაჩვენებლად. სხვა სახის ცოდნასაც რომ იცნობს, ამას მოწმობს თალესზე ნათქვამი, — ის იყო პირველი ასტრონომი. აღსანიშნავია, რომ პერაკლიტე ადამიანს მიაწერს არა მარტო სიბრძნის სიყვარულს, არამედ სიბრძნესაც. ამავე დროს, პერაკლიტესთვის ადამიანური სიბრძნე არ არის აბსოლუტური. ადამიანის აზროვნების წესს აკლია გონება, ის ღვთისეულია (78-ე ფრაგმენტი). ყველაზე ბრძენი ადამიანი კი ღმერთთან შედარებით, სიბრძნის და სილამაზის და ყველა სხვა საკითხში მოგვეჩვენება მაიმუნად (83-ე ფრაგმენტი). ადამიანის სული ანათებს და უკეთ ანათებს, როცა ფხიზელია, ვიდრე სიმთვრალისას. სიმთვრალეში ის სველდება და მერყევია. მშრალი ფიქვა, ე. ი. სული, ანათებს და საუკეთესოა (117-ე—118-ე ფრაგმენტები), მაგრამ არც ამ სახით შეუძლია ადამიანს, ამაღლდეს ღვთიურ სიბრძნემდე. მას შეუძლია მხოლოდ თავისი აზრები გააღმერთოს (119-ე ფრაგმენტი), მაგრამ არ შეუძლია მიუახლოვდეს ღვთის სიბრძნეს. აღნიშნულს თუ შევჯამებთ, გამოდის, რომ პერაკლიტე ფილოსოფიის ნიშნად თვლის ცოდნას, მაგრამ არა ყოველგვარს, არამედ ისეთ სიბრძნეს, რომელიც სამყაროს კანონზომიერების შეცნობაში და მისი გზით ადამიანის მოქმედების წარმართვაში მდგომარეობს. მაშასადამე, სიბრძნე არაა მხოლოდ ღმერთის კუთვნილება, ის ადამიანსაც ახასიათებს და იგივე ფილოსოფოსობაა, მხოლოდ განსაკუთრებული ცოდნა და არა ყოველგვარი. მაინც ადამიანის სიბრძნე არაა ღვთიური და ვერ ამაღლდება მის ღონემდე. ამდენად მართალია ს. დანელიას თვალსაზრისი, რომელიც უარყოფდა ანტიკურობაში ცოდნისა და ფილოსოფიის იგივეობას. ეს დასტურდება პითაგორას მაგალითზეც. პითაგორას მეტაფორაში სხვადასხვა სფეროებში მოღვაწე ადამიანებიდან, რომელთაც ყველას გარკვეული ცოდნა გააჩნიათ, ფილოსოფოსებად მხოლოდ ისინი იწოდებიან, ვინც საზოგადოებრივ

ცხოვრებაში, მხოლოდ ერთი სახის საქმიანობით მონაწილეობენ — შემეცნებით. მათთვის საზოგადოებრივი ცხოვრების არენა მხოლოდ დაკვირვებისა და შემეცნების ასპარეზია. ცხოვრების სხვა მხარეები მათ არ აინტერესებთ — იქნება ეს პოლიტიკური თუ ეკონომიკური მოღვაწეობა, სულ ერთია. მათთვის მთავარია, ყველა პრაქტიკულ მხარეზე მაღლა იდგნენ და კვრეტდნენ სამყაროს. ფილოსოფოსის ასეთი ცხოვრებისაგან განდგომის, მისი მხოლოდ მკვრეტელის თუ შემეცნებელის ფუნქციის დახასიათება შემდეგ დაკანონდება სოკრატე-პლატონის სკოლაში, სადაც ყოველგვარი პრაქტიციზმი ფილოსოფოსის მიმართ გამორიცხული იქნება. პითაგორას მეტაფორაში სანახაობის შესახებ, ცოდნა სკირდება იმასაც, ვინც თამაშობაში მონაწილეობს, და ვინც სანახაობას ესწრება გაცვლა-გამოცვლისა და გამდიდრების მიზნით. ორივე პრაქტიკული ხასიათის ცოდნაა. მათგან არსებითად განსხვავებულია ფილოსოფოსის ცოდნა, რომელშიც არაფერი არაა პრაქტიკული დანიშნულების მქონე. მაშასადამე, ფილოსოფია სამყაროს მხოლოდ თეორიული კვრეტაა. ფილოსოფიის მიმართ უფრო მეტი დასკვნის გაკეთება ფილოსოფოსის დახასიათებიდან, რომელსაც პერაკლიტე და პითაგორა იძლევიან, შეუძლებელი ჩანს — ეს გასაგებიც უნდა იყოს. საერთოდ, პერიოდი თალესიდან სოკრატემდე ანუ წინასოკრატული ფილოსოფია არსებითად არის ფილოსოფოსობა ფილოსოფიაზე რეფლექსიის გარეშე. ფილოსოფოსთა გააზრების საგანი იქნება სამყარო, მაგრამ არა თვით ეს გააზრების პროცესი. ცოდნა არსებობს მასზე რეფლექსიის გარეშე. კოსმოლოგიური პერიოდის აზროვნება მთლიანად მიმართულია გარესამყაროზე. და ჯერაც არ წარმართულა არც ადამიანზე და არც მის აზროვნებაზე. ცოდნის გააზრების და აზროვნებაზე რეფლექსიის პრიმატი ეკუთვნის ნაწილობრივ სოფისტებს, უფრო მეტად კი სოკრატეს და მის წარმომდგენ პლატონს. აქედან იწყება ფილოსოფიის თეორეფლექსია. ფილოსოფოსი და ფილოსოფია დახასიათებულია არსებითად მრავალ განზომილებაში. ამიტომ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ამ პერიოდიდან ფილოსოფია ცნობიერად წარიმართება, იგი ხდება კრიტიკის საგანი. ის, რაც კანტთან შემდეგ გაშლილი ფორმით წარმოდგება როგორც ფილოსოფიის შესაძლებლობის საკითხი, თავის პირველ ფორმულირებას ლებულობს სოკრატესთან, რამდენადაც აქ გამოიყოფა ფილოსოფოსობა, როგორც ადამიანის გარკვეული სახის მოღვაწეობა და ფილოსოფია, როგორც განსაკუთრებული ფენომენი. სოკრატე-პლატონთან ფილოსოფია არ უიგივდება ყოველგვარ ცოდნას. კიდევ მეტი, არის.

იმის საბუთიც, რომ ფილოსოფიის განსაკუთრებულობა დასაბუთდეს ცოდნის სხვა ფორმებთან შედარებით. ეს ჩანს სოკრატეს მიერ ბრძენის და სიბრძნის დახასიათებაში: ვინ უნდა იყოს ბრძენი, ვინც იცის საგანი? ვისი შემეცნებაც წარმართულია საგნობრივ ვითარებაზე? ვინც გაწაფულია თავის საქმიანობაში? — არც ერთი ეს არაა ბრძენი. პოეტმა იცის ლექსის წერა, მაგრამ არ არის ბრძენი, რადგან მისი ცოდნა არ არის ცოდნაზე რეფლექსიის შედეგი. მას არ აქვს პოეზიის ცნება. ღურგალმა იცის ღურგლის ხელობა ისე, როგორც მოქანდაკემ თავისი საქმე, მაგრამ არც ერთი არაა ბრძენი, ბრძენი მხოლოდ ისაა, ვინც იცის, რა არის სიბრძნე. ეს ნიშნავს, რომ სიბრძნე ამ შემთხვევაში ფილოსოფიას უიგივდება. ეს გაიგივება ორი ნიშნით ხორციელდება: სიბრძნე არის ცნებობრივი ხასიათის ცოდნა. ის ეხება არა ცნებაში მოაზრებულ საგნებს, არამედ თვით ცნებას, ე. ი. მიმართულია არა საგნებზე, არამედ მათს შემეცნებაზე; სიბრძნე არის ცოდნის ცოდნა, ცოდნის თეორია — სწორედ აქ ჩანს კანტის კოპერნიკისეული გადატრიალების ჩანასახი, ფილოსოფიის წარმართვა ცოდნაზე, ცოდნის თეორიის დასახვა სამყაროს ფილოსოფიური გაგების წანამძღვრად. ცოდნის თეორიის გზით ცდილობდა კანტი მეტაფიზიკასთან მისვლას. არსებითად ცოდნის მეტაფიზიკა გახდა მასთან სამყაროს მეტაფიზიკის წანამძღვარი. ეს პლატონთანაც ასეა. მისთვის სამყაროს მეტაფიზიკა არის მოძღვრება ორი სახის ყოფიერებაზე — ნამდვილ და მოჩვენებით სამყაროზე. იდეათა თეორია შემეცნების პროცესში წამოჭრილ სიძნელეთა გააზრების შედეგია, შემეცნებაზე რეფლექსიის გზით მიდის პლატონი იდეათა თეორიამდე. შემეცნების პროცესში ზოგადის ადგილის გარკვევის ცდამ მიიყვანა ის მეტაფიზიკურ იდეათა არსებობის თუ მნიშვნელობის აღიარებამდე. ყოველ შემთხვევაში წინასოკრატული აზროვნება ფილოსოფოსობაა თვითრეფლექსიის გარეშე. სოკრატედან იწყება ფილოსოფიური ცნობიერება, როგორც თვითრეფლექსია და ფილოსოფიის პირველი ცნებობრივი დახასიათებაც.

3. ფილოსოფიის არსების გაგება სოკრატესა და პლატონთან

ფილოსოფიის ისტორიულ განვითარებაში ფილოსოფიაზე რეფლექსიის პირველი ცდა ჰერაკლიტეს ეკუთვნის. ფილოსოფიის ტერმინთან დაკავშირებით ამ რეფლექსიის ჰერაკლიტისეული ანალიზი უკვე განვიხილეთ. სისტემატური ფორმა ამ საკითხმა სოკრატესა და პლატონთან მიიღო და მათ ნააზრევში უნდა გავანალიზოთ, მაგრამ, სანამ ანალიზს განვახორციელებდეთ, უნდა და-

ისევე კითხვა: შეიძლება თუ არა ფილოსოფიის არსების გაგების საკითხში სოკრატე-პლატონი ერთ განზომილებაში განვიხილოთ. ერთი შეხედვით, ამ ორი მოაზროვნის ერთ განზომილებაში წარმოდგენა ბუნებრივია, რადგან პლატონი თავის აზრებს სოკრატეს მიაწერს და მისი პირით გამოთქვამს. სოკრატეს კი საკუთარი ნაწერები არა აქვს და მხოლოდ პლატონით ვიცნობთ. ამის გამო ტრადიციულად მათ ნააზრევს ძირითადად ერთ განზომილებაში განიხილავდნენ, თუმცა იმაზეც მიუთითებდნენ, რომ სოკრატეს მოძღვრებასთან შედარებით პლატონმა უფრო განავითარა თავისი ფილოსოფია, შექმნა იდეათა თეორია, მოძღვრება ორ სინამდვილეზე, რაც არ ჰქონდა სოკრატეს. მაგრამ ფილოსოფიის არსების გაგებაში მათ მაინც ერთ განზომილებაში განიხილავდნენ. გარკვეულ წინააღმდეგობას ამ საკითხშიც აღნიშნავდნენ. კერძოდ, ფილოსოფიის დახასიათება მათთან წინააღმდეგობრივია, ფილოსოფოსი უნდა იყოს თავისუფალი ამქვეყნიურობისაგან. მას არ უნდა ჰქონდეს ამქვეყნიური ინტერესები და საზრუნავი, არ უნდა იცოდეს კანონები და ცხოვრების წესი. ამავე დროს, ფილოსოფოსს ეკისრება სახელმწიფოს მართვა, კანონების დადგენა, ცხოვრების უზაფუღში ყოფნა. ამ წინააღმდეგობის გადასალახავად ვინდებოდნენ სცადა ფილოსოფოსის სოკრატე-პლატონისეული ცნება გაეიგივებინა მეცნიერთან, ფილოსოფია კი ცოდნასთან და მივიდა იმ აზრამდე, რომ პლატონის მიხედვით, სახელმწიფოს ბრძენნი უნდა მართავდნენ. თუ გავითვალისწინებთ, რომ სოკრატესთვის სიბრძნის შესაძლებლობა გამორიცხულია, მისი ფილოსოფოსი მაძიებელია და არა ბრძენი, ეს ნიშნავს, რომ წინააღმდეგობა არაა მოხსნილი. ამ მომენტს მიაქცია ყურადღება პოპერმა და სცადა პლატონი და სოკრატე საერთოდ ისევე დაეპირისპირებინა ერთმანეთისათვის, როგორც პლატონი და არისტოტელე. იგი პლატონის და სოკრატეს დაპირისპირებას მრავალ განზომილებაში ახდენს: მისი აზრით, სოკრატეს არ შეეძლო ფილოსოფოსები სახელმწიფოს მმართველებად მოეთხოვა, რადგან ფილოსოფოსი მასთან ის ადამიანია, რომელმაც არ იცის, ფლობს თუ არა ჭეშმარიტებას. ის ჭეშმარიტების მაძიებელია, მკვლევარია, მოყვარულია, მაგრამ არ არის მფლობელი; პლატონმა კი სოკრატეს საპირისპიროდ წამოაყენა თეზისი — სახელმწიფოს უნდა მართავდნენ ფილოსოფოსები, მაგრამ ეს ფილოსოფოსი მაძიებელი კი არ არის, იგი ჭეშმარიტების მფლობელია. იგი ინტელექტუალური ინტუიციით ხედავს მარადიულს, იდეას, ციურ ფორმებს და მათთანაა დაკავშირებული. ფილოსოფოსი პლატონის დახასიათებით ყველა ჩვეულებრივ ადა-

მიანზე მალა დვას ღვთიური არსება თუ არ არის, ყოველ შემთხვევაში, ღმერთთან დაკავშირებულია. პლატონის იდეალური ფილოსოფოსი თავის სიბრძნესა და ძალაუფლებაში ყოვლისმცოდნე და ყოვლისშემძლეა. „ძნელია უფრო დიდი დაპირისპირების წარმოდგენა, ვიდრე ფილოსოფოსის სოკრატესეულ და პლატონისეულ იდეალებს შორისაა“ (71, 185). ეს იყო „უზარმაზარი ცვლილება“, რომელიც პლატონმა შემოიტანა სოკრატესთან შედარებით.

პოპერი სოკრატესა და პლატონის დაპირისპირებას წარმოადგენს სოციალურ სინამდვილესთან მიმართებაშიც: სოკრატე თავისუფლებისა და ინდივიდუალური რაციონალური მოქმედების ქადაგია, პლატონი კი ტოტალიტარული, მკაცრად დიფერენცირებული სამყაროს პროპაგანდისტი; სოკრატესათვის არ არსებობს ავტორიტეტი. ის ყოველივეს აზრის ძალას უქვემდებარებს, პლატონი კი ავტორიტეტის პრინციპზე აგებს თავის ნააზრევს; სოკრატეს აზროვნება ფილოსოფოსობას ყველას კუთვნილებად აქცევს, პლატონი კი მხოლოდ რჩეულთა. მას მტკიცედ აქვს დადგენილი ელტათა და კლასთა საზღვრები, რომელთა შიგნით გამოირჩევიან ფილოსოფოსობის უფლების მქონენი, მისი ნააზრევის ერთ-ერთი განმსაზღვრელი პრინციპია „ანტაგონიზმი ფილოსოფოსსა და ბრბოს შორის“. მისი მტკიცებით, „ბრბოს არ ახასიათებს ფილოსოფოსობა“ (49, 297), მაშინ, როდესაც სოკრატე იყო სწორედ ამ „ბრბოს“ წარმომადგენელი და მისთვის ფილოსოფოსობდა. სოკრატე ახალგაზრდას კრიტიკულ აზროვნებას უვითარებს და ემსახურება კრიტიციზმის სულისკვეთებით აღზრდას. პლატონისთვის ახალგაზრდა უნდა იყოს დოგმატური აზროვნების მქონე, სხვანაირად ის არ გამოდგება სახელმწიფოს მმართველად. პოპერი აღნიშნული დაპირისპირებით არ კმაყოფილდება, მას მიაჩნია, რომ „პლატონსა და სოკრატეს შორის დაპირისპირება უფრო დიდია, ვიდრე აქამდე აღინიშნა“. პლატონი ფილოსოფოსის განსაზღვრებაში ეთანხმება სოკრატეს და ამტკიცებს, რომ ფილოსოფოსი ისაა, ვისაც კეშმარიტების დანახვა უყვარს. პოპერს მხედველობაში აქვს სოკრატეს პასუხი კითხვაზე: „ვის თელი შენ კეშმარიტ ფილოსოფოსად? — იმათ, ვისაც უყვართ კეშმარიტების დანახვა“ (49, 278). პლატონი ფორმალურად ეთანხმება ამ დებულებას, მაგრამ ფაქტობრივად უარყოფს მას, რადგან მიაჩნია, რომ სახელმწიფოს მმართველებს შეუძლიათ მიმართონ სიყალბეს და სიცრუეს, თუ ამას მოითხოვს კოლექტივის ბატონობის ინტერესები, ამიტომ, პოპერის აზრით, პლატონი ფილოსოფოსის ცნებაში სოკრატესაგან განსხვავებულ შინაარსს დებს. პლატონის ფი-

ლოსოფოსი, როგორც ქეშმარიტებას დაუფლებული, იდეების სე-
 დვის უნაირს მქონე, ბრძენია, სწავლულია, ამიტომ ფილოსოფო-
 სის ბატონობის მოთხოვნა პლატონთან ნიშნავს „სწავლულთა ბა-
 ტონობას, თუ შეიძლება ასე ვუწოდოთ. — სო ფო კ რ ა ტ ი ა ხ
 ზატონობას“. სხვაგვარად შეუძლებელია, რადგან პლატონის ფი-
 ლოსოფოსს სახელმწიფოში ორი ძირითადი ფუნქცია აქვს: სა-
 ხელმწიფოს დაფუძნება და მისი შენახვა. ეს ნიშნავს, რომ ფილო-
 სოფოსმა უნდა დაადგინოს სახელმწიფოს განმსაზღვრელი კანო-
 ნები. ასეთი რამ შეუძლია მხოლოდ მას, ვისაც ქეშმარიტი სახელ-
 მწიფოს იდეა აქვს. ფილოსოფოსა ყოველგვარ გრძნობად ყოფიე-
 რებაზე მალაა. „ფორმათა და იდეათა ღვთიურა სამყაროს მოყვა-
 რული და აღმქმელია. ამიტომ შეუძლია მას, იყოს კეთილდღეო-
 ბის სახელმწიფოს დამფუძნებელი. მხოლოდ ქეშმარიტად ფილო-
 სოფოსებს ძალუძთ სახელმწიფოს ძირეული გეგმის მოხაზვა, რა-
 დგან მხოლოდ მათ აქვთ ორიგინალის დანახვის და წარმოდგენის
 უნარი“ (71, 200). პოპერის მიერ სოკრატესა და პლატონის
 შეხედულებათა დაპირისპირება საფუძველს მოკლებული არაა.
 განსაკუთრებით ეს ეხება დამოკიდებულებას დემოკრატიასთან,
 ცოდნასა და აზროვნებასთან, ნაწილობრივ ფილოსოფიის არსე-
 ბასთანაც. უდავოა, რომ სოკრატესა და პლატონის პოლიტიკური
 შეხედულებანი არსებითად განსხვავებული იყო. სოკრატე უფრო
 ახლოს იყო სოფისტების პოლიტიკურ მრწამსთან, ვიდრე პლატო-
 ნის არისტოკრატიულ იდეებთან, თუმცა სოკრატე არც სოფის-
 ტებს ეთანხმებოდა, მას არ აკმაყოფილებდა პერიკლეს ხანის დე-
 მოკრატიაც, რომლის იდეოლოგიები და პროპაგანდისტები იყვნენ
 სოფისტები. მით უმეტეს, სოკრატე შეუძლებელია ყოფილიყო
 პლატონის მკაცრად სტრუქტურირებული, წოდებრივ და კლასო-
 ბრივ დიფერენციაციაზე აგებული სახელმწიფოს მომხრე. მკვლე-
 ვრები სამართლიანად აღნიშნავდნენ, რომ სოკრატე იყო თავისუფ-
 ლების ფილოსოფოსი, თავისუფლების, რომელიც ანტიკურ მოაზ-
 როვნეს მხოლოდ იდეალურად შეეძლო წარმოედგინა და რომლის
 რეალურ სახეს ის ვერ პოულობდა ანტიკურ პოლისებსა და დემო-
 კრატიებში. ამ მხრივ სოკრატე იყო შორეული მომავლის ფილო-
 სოფოსი, განსხვავებით პლატონისაგან, რომელიც ძირითადად
 სპარტანული ტიპის სახელმწიფოს იდეალს აყენებდა და წარსუ-
 ლით საზრდოობდა. ზნეობის ფილოსოფიის დამფუძნებელი სოკ-
 რატე არ გაიზიარებდა პლატონის შეხედულებას იმის შესახებ,
 რომ მმართველებს შეუძლიათ ქვეშევრდომები მოატყუონ. სოკ-
 რატე იყო სახალხო ფილოსოფოსი, რომელიც ხალხის წიაღიდან

გამოსული არასდროს გასკდესთა თაგის წიადს — მღაპიითა წრეს და არც არავითარი მისწრაფება გამოუვლენია მაღალ საზოგადოებისთან დასახლოებლად. პლატონი კი საერთოდ არ ცნობდა ხალხის კატეგორიას და ზიზღით ბრბოს უწოდებდა, პლატონის იდეალი იყო ტირანებთან სიახლოვე, მათ მრჩევლად და სამეფო კარის ფილოსოფოსად გახდომა. ამ მისწრაფებამ პლატონს არ გაუმართლა და, როგორც ამბობენ, სიცილიის ტირანებმა მონდაც გაუდეს, ყოველ შემთხვევაში რამდენიმეჯერ გამოექცა მათგან სიკვდილით დასჯას, თუმცა ყოველ ახალ მიწვევაზე, ის კვლავ ბრუნდებოდა ტირანებთან, იმდენად დიდი იყო მასში არისტოკრატიული და დიქტატორული საწყისი. სოკრატე-პლატონის განსხვავება ფილოსოფიის არსების საკითხშიც აშკარად იჩენს თავს: სოკრატესთვის ფილოსოფია მზადყოფნაა, ის ღიაა და უსასრულო აზროვნების გზაა. ამ გზაზე მთავარია არა მარადიული ჭეშმარიტების მოპოვება, არამედ მარადიული ძიება; პლატონისთვის ფილოსოფია სწორედ მარადიულ იდეათა წვდომაა და ისე როგორც იდეები უძრავი და მარადიულია, მათ შესახებ ცოდნაც, ე. ი. ფილოსოფია, ნარჩადიღია და უძრავი. ფილოსოფია არ ჩერდება მოქალაქესა და ცვალებადზე, ის მხოლოდ მარადიულითაა დაკავებული. მარადიულის ბუნების შესაბამისად მის შესახებ ცოდნაც მარადიულია. ამიტომ შეეძლო პოპერს ეთქვა, რომ პლატონის ფილოსოფია „ჭეშმარიტების ამაყი მფლობელია“, ბრძენია და არა სიბრძნისმოყვარული. ფაქტობრივად პლატონისთვის ფილოსოფია მხოლოდ სახელად დარჩა, შინაარსით კი იგი სოფიაა და არავითარი მოყვარულობა თუ მაძიებლობა არაა მასში დამკვიდრებული. ამ საკითხში სოკრატე-პლატონის დაპირისპირებულობა განსაკუთრებით ნათლად ვლინდება ფილოსოფოსობის თუ ფილოსოფოსის დაწასიათებაში: სოკრატეს ფილოსოფოსი მოწყვეტილია ცხოვრებას. მან არ იცის გზა სახელმწიფოს და სამართლის ორგანიზაციებისაკენ და არც აინტერესებს. მას მხოლოდ ცნებითი შემეცნების სურვილი ამოძრავებს. სოკრატეს ფილოსოფოსი არათუ სახელმწიფოს მმართველად და კანონმდებლად, საერთოდ აქტიურ მოქალაქედაც არ გამოდგება; პლატონის ფილოსოფოსის მიზანი და ფუნქცია სწორედ სახელმწიფოს კანონმდებლობა და მმართველობაა. პლატონისთვის ცხადია წინააღმდეგობა მის მიერ დახატული ორი განსხვავებული ტიპის ფილოსოფოსს შორის, რამაც ვინდებლანდს ათქმევინა, რომ პლატონს ბრძენი უნდოდა სახელმწიფოს მმართველად და არა ფილოსოფოსი. პლატონმა გააცნობიერა ეს წინააღმდეგობა და გადმოსცა ადიმანტისა და სოკრატეს

საუბარში. სოკრატეს მიერ ფილოსოფოსის დახასიათების შემდეგ ადიმანტი სოკრატეს უმტკიცებს: ვინც ფილოსოფიას გაიხდის მთელი ცხოვრების საქმედ, უმეტესწილად უცნაური, რომ არ ვთქვათ მთლად უვარგისი, ხდება და მათ შორის საუკეთესონიც კი უსარგებლოა სახელმწიფოსათვის. სოკრატე ადასტურებს, რომ ეს ასეა და მაშინ ადიმანტი უსვამს კითხვას: როგორ შევათანხმოთ ეს იმასთან, რომ სახელმწიფოში უბედურებას ვერ აიცილებენ თავიდან, სანამ ფილოსოფოსები არ გახდებიან მმართველები, ისინი ხომ უვარგისად ვცანით. (49, 290). სოკრატეს აზრით, ფილოსოფოსები მხოლოდ გვეჩვენებიათ უმაქნისად, ეს იმის შედეგია, რომ ფილოსოფოსი წესიერია, პატიოსანია, არაფრით არაა დაინტერესებული, ის ჰგავს გემის მესაქვეს, რომელიც ძლიერებით და სიდიდით გემზე ყველას ჯობნის, მაგრამ ოდნავ ყრუა და ახლომხედველი, ზღვაოსნობაც ეუდად ესწის, მეზღვაურები კი ერთმანეთს ებრაქვიან საკისთვის, ყოველ მათგანს მიაჩნია, რომ ის უნდა იყოს მესაქვე, თუმცა ეს ხელოვნება არასდროს უსწავლიათ და არც დასწავლის საჭიროებას გრძნობენ, მათი მიზანი ერთია — რადაც უნდა დაუჯდეთ, ხელთ ჩაიგდონ საქვე, როცა ამას აღწევენ, აკეთებენ, რაც უნდათ. ისინი მხოლოდ ძალადობას აფასებენ, მაშინ როდესაც ნამდვილი მესაქვე ითვალისწინებს წელიწადის დროებს, ცას, ვარსკვლავებსა და ამინდს, ყველაფერს, რასაც წილი აქვს მის ხელოვნებაში. სოკრატე ამ მეტაფორას იყენებს იმისთვის, რომ დაასკვნას: მეზღვაურები უმაქნისად ჩათვლიან იმას, ვისაც ძალუძს, კეშმარიტად იყოს მესაქვე. ამიტომაცაა, რომ ფილოსოფოსები სახელმწიფოში არ სარგებლობენ ღიდებით და ვერც დააჩუქნენ ვერავის, რომ ისინი პატივისცემის ღირსნი არიან. ყოველივე აღნიშნული საჭირო იყო იმისათვის, რომ მკითხველი გარკვეულიყო ფილოსოფოსის იმ დახასიათებაში, რომელსაც ქვემოთ გადმოვცემთ — რა არის მასში სოკრატესეული და რა არის პლატონისეული.

პლატონის იდეალური სახელმწიფო, რომლის ოთხი ძირითადი ნიშანი განხორციელების მრავალ პირობას მოითხოვს, ერთ-ერთ ძირითად პრინციპად ასახელებს, რომ სახელმწიფოს მმართველები უნდა იყვნენ ფილოსოფოსები. პლატონის აზრით, ეს შეიძლება მოხდეს ორი გზით: ან ფილოსოფოსების მოსვლით სახელმწიფოს სათავეში, ან სახელმწიფოს მმართველების გაფილოსოფოსებით. „სანამ სახელმწიფოში არ იმეფებენ ფილოსოფოსები, ან ეგრეთწოდებული დღევანდელი მეფეები და მეუფენი კეთილშობილურად და საჟუჟელიანად არ დაიწყებენ ფილოსოფოსობას

და არ შეერწყმება სახელმწიფო ხელისუფლება და ფილოსოფია...
 მანამ სახელმწიფოები ვერ აიცილებენ ბოროტებას“. (49, 275);
 რადგან ასეთი დიდი მისია ეკისრება ფილოსოფოსს, პლატონს
 აუცილებლად მიაჩნია განმარტოს, ვინ შეიძლება იყოს ფილოსო-
 ფოსი და სახელმწიფოს მმართველი ერთდროულად. ასეთი უნარი
 ყველას არ გააჩნია, მცირეა იმათი რიცხვი, ვისაც ეს ხელეწიფება,
 დანარჩენნი მათი მიმდევარნი და ქვეშევრდომნი უნდა იყვნენ. ამ
 უნარის მქონე ადამიანთა ძირითადი ნიშნებია: პირველ რიგში ფი-
 ლოსოფოსი ისაა, ვინც მშვენიერებას ჰკრეტს, ესწრაფვის, ფი-
 ლოსოფოსი წარმოუდგენელია მისწრაფების გარეშე, მისწრაფება
 ყველას ახასიათებს, მაგრამ ფილოსოფოსის მისწრაფება თავისე-
 ბურია. ის ესწრაფვის არა ამა თუ იმ მომენტს, არამედ მთლიანო-
 ბას, მისთვის „ყველაფერი ძვირფასია“, რადგან ფილოსოფოსი
 ესწრაფვის სიბრძნეს და მას აინტერესებს მთლიანობა, ეს ნიშნავს,
 რომ „სიბრძნის მოყვარული (ფილოსოფოსი) ესწრაფვის მის არა
 ერთ რობელაზე სახეობას, არამედ სიბრძნის მთლიანობას“. (49,
 277). ამის საფუძველზე ფილოსოფოსებიდან გამოირიცხება ყვე-
 ლა, ვისაც არა აქვს ლტოლვა მეცნიერებისაკენ და მხოლოდ ისი-
 ნი იწოდებიან ფილოსოფოსებად, ვინც ცოდნისადმი სწრაფვაში
 დაუოკებელია. ცნობისმოყვარობა, დანახვა და გაგება ყოველ-
 თვის არაა ფილოსოფოსობის მაჩვენებელი, თუმცა ფილოსოფოსო-
 ბისთვის აუცილებელია. ადამიანი შეიძლება ესწრაფვოდეს სანა-
 ხაობებს, გაიგოს ამბები, იყოს ცნობისმოყვარე, მაგრამ არ იყოს
 ფილოსოფოსი. ნამდვილი ფილოსოფოსი ისაა, ვისაც „უყვარს
 ჭეშმარიტების დანახვა“. ვისაც უყვარს ლამაზი სანახაობა, ლამაზი
 საგანი, ლამაზი ბგერები, კონტურები და სხვა, მისი თვალსაწიერი
 არ სცილდება ამას და ვერ მოიცავს თავისთავადი მშვენიერების
 ბუნებას; ფილოსოფოსი მხოლოდ ისაა, ვინც თავისთავადს ხედავს
 და შეიმეცნებს, მშვენიერება თავისთავად ჭეშმარიტია, მისი შე-
 მეცნება ჭეშმარიტების წვდომაა, მშვენიერის შეგრძნება კი მხო-
 ლოდ შეხედულებისთვისაა საკმარისი. აქედან გამომდინარე, ფი-
 ლოსოფოსი ის კი არაა, ვისაც შეხედულება აქვს, არამედ შემეც-
 ნებელი, რადგან ფილოსოფოსი შეიმეცნებს რაღაცას, რაც არსე-
 ბულია როგორც ყოფიერება, შეხედულება კი მიმართულია იმა-
 ზე, რაც ხან არსებობს და ხან არა. მოკლედ, პლატონის აზრით,
 „ფილოსოფოსი შეიმეცნებს არა შეხედულებას, არამედ ყოფიე-
 რებას და ჭეშმარიტებას, მას საქმე აქვს მხოლოდ ყოფიერებასთან
 და არა ცვალებად არსებულთან. რასაც მოვიაზრებთ, განსხვავე-
 ბულია იმისაგან, რასაც ვიმეცნებთ. ვიმეცნებთ ყოფიერებას. შე-

ხედულება არც ყოფიერებაა და არც არყოფიერება. ვინც სამართლიან ქცევას, მშვენიერ საგანს ხედავს და აზრს გამოთქვამს მასზე, მას აქვს შეხედულება, მაგრამ არა შემეცნება. მალოდ ის, ვინც მშვენიერებას თავისთავად, სამართლიანობას თავისთავად, ან თავისთავის იგივეობრივ არსებებს იმეცნებს, არის ნამდვილი შემეცნებელი, ამიტომ უნდა განვასხვავოთ ადამიანთა ორი ჯგუფი — ვინც შეხედულებებს აფასებს და ვინც მათი მოყვარულია. „ვინც აფასებს ყოველივე არსებულს თავის თვალს, უნდა იწოდებოდნენ ფილოსოფოსებად (სიბრძნის მოყვარულებად) და არა შეხედულებათა მოყვარულებად“. (49, 284). ფილოსოფოსი ესწრაფვის ყოფიერების მთელს და არა მის ცალკეულ მომენტებს. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფია ყოფიერების თეორიაა, ყოფიერების, რომელიც მარადიულია და უცვლელი. ასეთი ცოდნა სიბრძნის წყაროა და მასთან ყველაზე ახლოს ქეშმარიტებაა. პლატონის აზრით, ფილოსოფოსის სულისთვის დამახასიათებელია სიმართლე, ყოველგვარი სიცრუის უარყოფა და ქეშმარიტების ბავშვობიდანვე სიკვარული. ნამდვილი ფილოსოფოსისათვის სხეულებრივი სიამოვნებანი უმნიშვნელოა, ფილოსოფოსის სწრაფვის საგანი განსაზღვრავს ადგილს სამყაროში და მისი ყოფიერების საზრისს, „რადგან ფილოსოფოსის აზრის საგანი ყოფიერებაა, მან დრო არა აქვს იხედებოდეს ქვევით ადამიანთა ამოღებისაკენ და ადამიანებთან ბრძოლაში აღივსოს უკეთურობითა და შურით. იგი ხედავს და ჭერტს სიმეტრიულს და მარად იგივეობრივს, რომელნიც არ ჩადიან უსამართლობას და არც ვნება მიეყენებათ, აღვსილნი არიან წესრიგითა და საზრისით, თვითონაც მათ ბაძავს და შესაძლებლობის ფარგლებში ემსგავსება კიდევ... ღვთიურსა და მოწესრიგებულთან ურთიერთობით ფილოსოფოსიც ხდება მოწესრიგებული და ღვთიური, რამდენადაც ეს ადამიანს ძალუძს“. (49, 305). სწორედ ეს აამაღლებს ფილოსოფოსს სხვა ადამიანებზე, უქმნის მას განსაკუთრებულ მდგომარეობას და განსაკუთრებულ მოვალეობასაც აკისრებს. ამის საფუძველზე პლატონი ამტკიცებს, რომ ფილოსოფოსი დაპირისპირებულია ბრბოსთან. ფილოსოფოსისათვის არსებობს ქეშმარიტება თავისთავად, მშვენიერება თავისთავად, სიკეთე თავისთავად, როგორც იდეები და ფილოსოფოსს სწორედ მათთან აქვს საქმე. ბრბოსათვის არ არსებობს ქეშმარიტება თავისთავად, მშვენიერება თავისთავად და სიკეთე თავისთავად. არც ფილოსოფოსობა შეუძლია, რადგან საქმე აქვს სამრავლესთან და არა ყოფიერებასთან.

ფილოსოფოსის ამ დახასიათებაში მოცემულია ფილოსოფიის,

როგორც ყოფიერების თეორიის, არსებად. რა ე. უთენის ამ მოძღვრებაში სოკრატეს და რა პლატონს, უნდა განისაზღვროს იმაზე ორიენტირებით, რაც ზემოთ იყო აღნიშნული, როგორც სოკრატესა და პლატონის მსოფლმხედველობის იგივეობისა და განსხვავების მომენტები. ფილოსოფოსის ტიპის პირველი სისტემური სურათი, რომელიც პლატონმა დაგვიხატა, გახდა საერთოდ ფილოსოფოსთა შესახებ წარმოდგენის საფუძველი მთელი შემდგომი ისტორიის მანძილზე. დიალოგ „გორგიაში“ კალიკლე ახასიათებს ფილოსოფოსს ჩვეულებრივ ბრბოში გაერცელებული თვალსაზრისის მიხედვით ყოველდღიურობის პოზიციიდან. მისი აზრით, ფილოსოფოსობა აუცილებელია როგორც განათლებას საშუალება ახალგაზრდობაში, მაგრამ დამლუპველია მთელი ცხოვრების დახარჯვა ფილოსოფოსობისთვის. ფილოსოფოსს არა აქვს ცხოვრებისეული გამოცდილება, არც შესაბამისი ღირსება და პატივისცემა. მან არ იცის თავისი ქალაქის კანონები. ფილოსოფოსობა კალიკლეს წარმოუდგება ბავშვურ ტიტინად, რომელიც ბავშვის პირიდან სასიამოვნო მოსასმენია, მაგრამ, როცა მოზრდილი ფილოსოფოსობს — ეს იგივეა, რომ იგი ბავშვურად ტიტინებდეს და გაწევვლას იმსახურებს; კალიკლე სოკრატეს ურჩევს, თავი დაანებოს ფილოსოფოსობას და იცხოვროს მდიდრულად ცხოვრებისეული ყველა სიკეთით (47. 309—311). სოკრატეს პასუხში სადავოდ ხდება არა ის, რომ ფილოსოფოსს არა აქვს ცხოვრებისეული გამოცდილება, არამედ ის, რომ ფილოსოფოსობა სასირცხვილოა. ფილოსოფოსის ტიპის დახასიათება, რომელსაც პლატონი გვაძლევს სოკრატეს პირით დიალოგ „თეეტეტში“, ემთხვევა კალიკლესეულს, მაგრამ განსხვავდება მისდამი დამოკიდებულებით. ფილოსოფოსები ცხოვრებაში სასაცილონი არიან, მაგრამ ვინც ფილოსოფიის გარეშე დგანან, ისინი მონურად არიან აღზრდილი. დამონებული სიმდიდრე და საზოგადოებრივი მდგომარეობაა, ფილოსოფოსები კი თავისუფლად არიან აღზრდილი. ამიტომ მათ არ იციან კანონები, არ ცდილობენ თანამდებობის მიღებას, თავის გამოჩენას და დროსტარებას. ფილოსოფოსის მხოლოდ სხეულია საზოგადოებაში, სული კი ესწრაფვის ციურ სიმაღლეებს. ის, რაც თაღესს დაემართა — ციურ სხეულებზე დაკვირვებისას ორმოში რომ ჩავარდა, — ყველა ფილოსოფოსის დამახასიათებელია, რადგან ფილოსოფოსებმა არ იციან, რას აკეთებენ მათი ახლობლები, მაგრამ მათ აინტერესებთ, რა არის ადამიანი და რას უნდა აკეთებდეს იგი საკუთარი ბუნების შესაბამისად. ფილოსოფოსისთვის არა აქვს მნიშვნელობა, ვის რამდენი ქონება აქვს და როგორი გენეა-

ლოგია გაჩნდა. მისთვის უცნაო მეფეთა და ტირანთა ქება, ის ცხოვრების მიმართ თავისებური ასექტიზმით ხასიათდება. მაგრამ ცხოვრებისეული პოზიციის არქონება ფილოსოფოსს მხოლოდ ბრბოს თვალში ხდის სასაცილოდ. ფაქტობრივად, ეს გამოწვეულია ფილოსოფოსის ბრბოზე ამაღლებით, მის მიერ ბრბოს ღირებულებათა უარყოფით. იგი ბრბოსგან დამოუკიდებელია და „ღვთიური ადამიანია“. დიალოგ „სოფისტეში“ პლატონი ამოცანად ისახავს, განსაზღვროს სოფისტის, პოლიტიკოსის და ფილოსოფოსის ცნება. პირველ ორს იგი მიჯნავს ფილოსოფოსისაგან, მაგრამ ფილოსოფოსის ცნება მაინც არა აქვს გარკვეულად დახასიათებული და გვპირდება, რომ მას უფრო დაწვრილებით განიხილავს. როგორც ჩანს, მას განზრახული ჰქონდა ფილოსოფოსზე დაეწერა სპეციალური დიალოგი — „სოფისტეს“ მსგავსი. თუმცა ეს განზრახვა არ განხორციელებულა, ფილოსოფოსის დახასიათება მაინც მოგვცა ნაწილობრივ „სოფისტეში“, უფრო სრულად „სახელმწიფოში“. „სოფისტეში“ პლატონი აღნიშნავს, რომ „ფილოსოფოსი გონებით მუდმივად ყოფიერების იდეას მიმართავს“. მისი განხილვის საგანია „ყოფიერება და არყოფიერება, მათთან ერთად მოძრაობა და უძრაობა“ (48, 376—377), დიალოგ „სახელმწიფოში“ სპეციალური ქვეთავია „ფილოსოფიური სულის თვისებებზე“, რომელშიც ფილოსოფოსის სწრაფვის საგანია დასახელებულია ყოფიერების სახით. „ფილოსოფოსთა ბუნების შესახებ ჩვენ უნდა დავეთანხმოთ იმას, რომ ისინი შეუპოვრად ესწრაფვიან შემეცნებას, რომელიც მათთვის ღიად ხდის მარადიულად არსებულ წარმოშობა-მოსპობას რომ არ ექვემდებარება იმ ყოფიერებას“ (49, 286). ფილოსოფოსებს ყოფიერებისადმი სწრაფვის გარდა, პლატონის აზრით, ახასიათებთ სიმაართლე, ყოველგვარი სიცრუის უარყოფა, სიძულვილი სიცრუისადმი და ქეშმარიტების სიყვარული. ფილოსოფოსი ესწრაფვის ქეშმარიტებას და ამდენად სიბრძნეს, რადგან სიბრძნე განუყოფელია ქეშმარიტებისაგან. ნამდვილი ფილოსოფოსი ქეშმარიტების შემეცნებით სულიერ სიამოვნებას იღებს და უარს ამბობს სხეულებრივ სიამოვნებაზე. ამიტომ ის გონიერია, თავისუფალია, სულგრძელია, მისთვის ცხოვრების ტრფიალი და სიკვდილის შიში არ არის დამახასიათებელი. ამავე დროს, მას ახასიათებს სამართლიანობა. კომუნიკაბელობა და ზომიერება. ფილოსოფოსი მეგობრობს ქეშმარიტებასთან, სამართლიანობასთან, სიმამაცესა და გონიერებასთან (49, 288—290). ფილოსოფიის არსების დადგენის ერთ-ერთი წყაროა ფილოსოფიუ-

ჩი სისტემა. სოკრატე-პლატონის ნააზრევია ამ მხრივაც ერთ განზომილებაშია, თუმცა არც განსხვავებასაა მოკლებული. სოკრატესათვის ფილოსოფია არსებითად ცოდნის ცოდნაა, ცნებითი აზროვნების ის ფორმაა, რომელიც არკვევს ცოდნის ბუნებას და ამავე დროს ადგენს ადამიანის არსებას, მის ზნეობრივ პრინციპებს. პლატონი უფრო შორს მიდის, თუმცა მისი ფილოსოფოსობის ამოსავალიც ცოდნის ცოდნაა.

პლატონის ნააზრევის ერთ-ერთი თავისებურება ისაა, რომ მისი ფილოსოფოსობის ამოსავალია გნოსეოლოგიური პრობლემა, რომელსაც მიყავს იგი ონტოლოგიურ პრობლემატიკამდე.

როგორც აღვნიშნეთ, პლატონი სოკრატეს ხაზს აგრძელებს. სოკრატემ გამოაცხადა, რომ ცოდნის მიზანია ზოგადი და არა ერთეული, ცნება და არა წარმოდგენა. პლატონი სწორედ ამ მიზნის ზილწევის გზას ეძებს: როგორ შეიძლება ვწვდეთ ზოგადს, იდეას, ცნებას, ადამიანის რა უნარი გამოდგება ამ მიზნით? ეს გნოსეოლოგიური წანამძღვარი ნაწილობრივ, მაგრამ ლაპიდარულად, პლატონს გადმოცემული აქვს დიალოგ „ფედონში“, ხოლო სრული სახით — „თეეტეტში“.

დიალოგში საკითხი ეხება სიბრძნისა და ცოდნის მიმართებას. ისმის კითხვა, არის თუ არა ერთი და იგივე სიბრძნე და ცოდნა? სიბრძნე ცოდნა უნდა იყოს, რადგან ყოველი სიბრძნე არ ჩაითვლება ცოდნად, ვინაიდან ცოდნა ზოგადი ბუნებისაა და ცნებობრივია, სიბრძნე კი შეიძლება ნიშნავდეს კონკრეტული საქმის თუ ვითარების ცოდნას კერძო ნიშნებით, რაც არ არის ცოდნა საერთოდ. ამიტომ საკითხი ისმის, რა არის ცოდნა. ჩვეულებრივ, ცოდნას ვეძახით მეწალის მიერ წალის შეკერვის და გეომეტრის მიერ გეომეტრიის ცოდნას, მაგრამ სოკრატე და პლატონი განარჩევენ ცოდნის საგანს თვით ცოდნისაგან. მეწალის, ღურგლისა და სხვათა ზელობა ცოდნის საგანია და არა თვით ცოდნა, მეწალის ცოდნა განსხვავდება ღურგლისა და მეთუნის ცოდნისაგან. ფილოსოფიას აინტერესებს არა ასეთი კერძო ხასიათის ცოდნა, არამედ ცოდნა საერთოდ. ეს აუცილებელია იმისათვის, რომ განვსაზღვროთ, ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში რა ეკუთვნის ცოდნას და რა — არა. ისე როგორც ყველა დანარჩენ სფეროში, ცოდნის თეორიაშიც პლატონთან ზოგადი უსწრებს და განსაზღვრავს ერთეულს და განსაკუთრებულს. ერთეული და განსაკუთრებული ცოდნა მეორადია ზოგად ცოდნასთან შედარებით და საკითხი დგება სწორედ ამ პირველადი ზოგადის ცოდნის, ანუ თავისთავადი ცოდნის შესახებ.

მაშასადამე, ცოდნის თეორიაში საკითხი არ ეხება იმას, რას შესახებ შეიძლება ცოდნა, არც იმას, თუ რა სახისაა მეთუნის, მეწალის ღურგლის და სხვათა ცოდნა. ცოდნის თეორიაში ამოცანად დგას, „პირველ ყოვლისა, თვით ცოდნის საზღვრის წყდონა — რა არის ის“. ეს ნიშნავს, რომ აქ ცოდნის საგანი არ განსხვავდება ცოდნისაგან, თვით ცოდნა ხდება ცოდნის საგანი. მაშასადამე, ამ შემთხვევაში ფილოსოფია საკითხს სვამს ცოდნის ბუნების შესახებ და გვევლინება ცოდნის ცოდნად. ცოდნის ცოდნა მიიღება მის შესახებ მცდარ შეხედულებათა გამორიცხვით, რაც განხორციელდება ძიების გზით, რომელიც ექვის შედეგია. გაკვირვება რაიმეთი და რაიმეში ექვის შეტანა შემეცნების სტიმულია. პლატონის სიტყვებით, „სწორედ ფილოსოფოსს ახასიათებს განცვიფრება. სწორედ ეს არის ფილოსოფიის საწყისი“ (48, 223).

შემეცნების მიზანია კეშმარიტება, რომელიც გამოხატავს თავისთავად ყოფიერებას ისე, როგორც არის, მაგალითად, სამართლიანობა თავისთავად, მშვენიერება თავისთავად, სიკეთე თავისთავად და ა. შ., მაგრამ არც ერთი მათგანი არ მიიწვდომება გრძნობებით, არ დაინახება და არ მოისმინება. მათი წვდომის ერთადერთი გზა აზროვნებაა. ამიტომ შემეცნების ამოცანა მხოლოდ იმ შემთხვევაში გადაწყდება, თუ მას მივუდგებით აზრის საშუალებით და გამოვრიცხავთ გრძნობის ორგანოებს. ვინც ამას შეძლებს, ის ყველაზე მეტ წარმატებებს მიაღწევს ყოფიერების კვლევაში. რადგან სხეულისაგან სრულიად მოწყვეტა სიკვდილის გარეშე შეუძლებელია, ზოლო შემეცნება სიცოცხლეში უნდა განხორციელდეს, ამიტომ შემეცნება, მით უფრო სრულყოფილი იქნება, რაც უფრო მეტად დავშორდებით სხეულებრივს, და რადგან სავსებით დაშორება არ შეიძლება, ამიტომ ჩვენ მიერ კეშმარიტების წვდომა არ არის აბსოლუტური ხასიათისა. «...У нас есть неоспоримые доказательства, что достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе, как отрешившись от тела и созерцания вещей сами по себе самою по себе душой» (48, 25).

მაშასადამე, გონება არის ერთადერთი კეშმარიტების შემეცნებელი ძალა, იგი ჰგავს იმ ფულად ერთეულს, რომელზეც უნდა გაიცვალოს ყველაფერი. სულის განთავისუფლება სხეულისაგან ნიშნავს საკუთარი ბუნების მიხედვით არსებობას (ე. ი. არაგრძნობადად) და არსებულიც ასეთივე არაგრძნობადია. „თვალთ ვხედავ კეთილ ადამიანებს, მშვენიერ საგნებს, სამართლიანებს, მაგრამ თვითონ სამართლიანობა, სიკეთე, მშვენიერება არ შეიგრძნო-

ბა. აი, ასეთ არაგრძნობად და მხოლოდ აზროვნებით მიააწვდომ საგნებს ჰქვია იდეები". (13, 315).

აღსანიშნავია, რომ აქ პლატონი შემმეცნებელზე ლაპარაკობს, როგორც ფილოსოფოსზე. უფრო სწორად, მას ფილოსოფოსის და-
ქაასათებლად მიაჩნია ყოველგვარი გრძნობადობისა და სხეუ-
ლებრივისაგან განშორებისკენ ლტოლვა და მხოლოდ სულის სა-
მეფოში მეუფება. როგორც ცხოვრებაში, ისე შემეცნებაში ეს
ერთნაირად ხდება.

ფილოსოფოსი იმეცნებს არაგრძნობადს, ნამდვილად არსე-
ბულს ზოგადის, იდეის სახით. ეს მისი სულის სიწმინდისაჲ, გრძნობებისაგან განწმენდისკენ სწრაფვის შედეგია. მაშასადამე, პლატონთან ფილოსოფოსი გაიგივებულია საერთოდ შემეცნე-
ბელთან, ხოლო შემეცნება — მხოლოდ აზრობრივ წვდომასთან. «...Истинное — это действительно очищение от всех (страстей), а рассудительность, справедливость, мужество и сам разум — средство такого очищения» (48, 28).

ამ დიალოგში მოცემულია ძირითადი შემეცნებითი პრინციპი, რომ ნამდვილი შემეცნება მხოლოდ გონებისეულია, რადგან ის იძლევა ზოგადის გაგებას, ამას პლატონი დაუმატებს დებულებას, რომ შემეცნება არის მოგონება, ზოგადი, რომელიც გრძნობადში არ გვეძლევა, გრძნობადის დანახვისას გვახსენდება, ე. ი. უკვე გვექონია გონებაში და ერთეული იწვევს გონებაში მის გაცოცხ-
ლებას. ამ აზრით ზოგადი ერთეულს უსწრებს. თუ ცოდნა არის მოგონება, ის, რაც ვიცით, უნდა გვცოდნოდა მანამ, სანამ მის მოგონებას შევძლებდით, ე. ი. ზოგადი წინ უსწრებდა ერთეულს არა მარტო ჩვენს ცნობიერებაში, არამედ სინამდვილეშიც, მოგო-
ნება გვაძლევს როგორც შეგრძნობილის მსგავსს, ისე მისგან გან-
სხვავებულსაც. თუ ვუშვებთ რაიმეს არსებობას, უნდა დავუშვათ მის შესახებ ცოდნაც. თუ, მაგალითად, ვლაპარაკობთ ტოლობის არსებობაზე, ეს ნიშნავს არა იმას, რომ ერთი მორი ან ქვა ტოლია პეორე მორის ან ქვისა, არამედ ამ გრძნობადობისაგან განსხვავე-
ბულზე, კერძოდ ტოლობაზე თავისთავად, ამ მორის თუ ქვისაგან დამოუკიდებლად. ეს ნიშნავს, რომ ჩვენ გვექონია ცოდნა თავის-
თავადი ტოლობის შესახებ. საკითხავია, საიდან? იმ ხეებიდან და ქვებიდან ხომ არა, რომლებზეც ვმსჯელობთ? რასაკვირველია, არა, რადგან ის, რაც ქვის, ხის და სხვათა სახით ერთს ტოლად ეჩვენება, მეორეს შეიძლება არატოლად მოეჩვენოს, მაშინ როდესაც ტოლობა თავისთავად ყველასათვის ერთგვარია. ეს ნიშნავს, რომ გრძნობადად მოცემული ტოლი საგნები და ტოლობა თავის-

თავად არაა ერთი და იგივე. ცოდნა ამ გრძნობადად მოცემული-საქან განსხვავებულ ტოლობაზე უნდა გვექონდეს, რათა ის მოვი-გონოთ, რადგან მასთან გრძნობებით ვერ მივდივართ. იგი საერ-თოდ ცდისეული არ არის. იგი არის თანდაყოლილი ცოდნა, რომე-ლიც წინ უსწრებს ჩვენ მიერ ერთეულთა განცდასა და აღქმას. „ჩვენ უსათუოდ უნდა ვიცოდეთ ტოლი თავისთავად ჯერ კიდევ მანამდე, ვიდრე დავინახავდეთ პირველად ტოლ ნივთებს და მოვი-აზრებთ, რომ ისინა ისწრაფვიან იყონ ისეთივე. როგორცაა ტოლი თავისთავად. თუმცა სრულად ამას ვერ აღწევენ“ (48,37). ეს ეხება არა მხოლოდ ტოლობას, არამედ ყოველგვარ ზოგადს, სულ ერთაა, რას მოვიზრებთ მასში, — მშვენიერებას თავისთავად, სიკეთეს თავისთავად თუ სხვას — მათ შესახებ ცოდნა ჩვენ დაბადებამდე გვაქვს. დაბადებისას ვკარგავთ მას, შემდეგ კი გრძნობათა მეშ-ვეობით მოვიგონებთ.

არსებანი, რომელნიც მარადიულნი არიან, არსებობენ მარადი-ულ სულში, რომელიც თავისში ატარებს მარადიულის შესახებ ცოდნას. ასე რომ, ყოფიერება თავისთავად არის ის, რაც მარა-დიულია და არადროითი. მაშასადამე, ზოგადის შემეცნებიდან და-ვასკვნით არსებობაზე. ზოგადი როგორც არსება რომ არ არსე-ბობდეს, არც მისი შემეცნება იქნებოდა შესაძლებელი.

მაგრამ პლატონის ფილოსოფიის ამოცანა ამით არ შემოიფარგ-ლება — მისთვის ცოდნის ბუნების დადგენა ამოსავალია უფრო დიდი პრობლემის — ყოფიერების წვდომის გზაზე. პლატონის „სოფისტეში“ მოცემულია ყოფიერების პრობლემის დაყენება: „რადგან ჩვენ ამჟამად სიძნელეში ვართ ჩაეარდნილი, მითხარით ნათლად, რისი თქმა გსურთ, როცა ამბობთ „ყოფიერება“... გვე-გონა. ვიცოდით, მაგრამ ახლა გვიძძის გავება.“ (48, 361). პლა-ტონის ფილოსოფიის ღირებულებას მარტინ ჰაიდეგერი სწორედ ყოფიერების პრობლემის დასმაში ხედავს, მას მიაჩნია, რომ პლა-ტონის და არისტოტელეს შემდეგ ყოფიერების პრობლემის დასმა წინ არ წასულა, რომ სწორედ პლატონმა გააცნობიერა პირვე-ლად ყოფიერების პრობლემა და მასთან დაკავშირებული სიძნე-ლეები. პლატონის მოძღვრება ორ სინამდვილეზე, ნამდვილი სინამ-დვილის გამოცხადება სუბსტანციად, ყოველივე დანარჩენის მის-გან გამოყვანა იყო პლატონის ონტოლოგიის ბირთვი. პლატონის-თვის არანაკლებ მნიშვნელოვანი იყო ღირებულებათა სამყარო, რომელიც სოკრატეს ფილოსოფოსობის ცენტრს წარმოადგენდა. პლატონი ის ფილოსოფოსია, რომელიც ქმნის ღირებულებათა სამ-ყაროს მთელ იერარქიას, რომლის უმაღლესი ღირებულება სიკე-

თეა. ეს ნიშნავს, რომ პლატონის ფილოსოფია სოკრატეს მსგავსად ანთროპოლოგიურია, მაგრამ უფრო სისტემატიზებული და ყოფიერების ზოგადი თეორიით შევსებული.

ფილოსოფიის არსების დასახასიათებლად არანაკლებ მნიშვნელოვანია პლატონის მიერ ფილოსოფიის დანიშნულების და მისი სოციალური ფუნქციის გააზრება, პლატონი თავის დიალოგში — „ფედონი“ — ფილოსოფიას აცხადებს უმაღლეს ხელოვნებად, რომელსაც შეუძლია ადამიანს დაეხმაროს ყველაზე დიდი ჭიშკრას — სიკვდილის შიშის დაძლევაში და მიწიერზე ამალებაში. პლატონი არჩევს თვითმკვლელობის საკითხს და თვითმკვლელობას დაუშვებლად მიიჩნევს იმ მოტივით, რომ ჩვენ ღმერთებს ვეკუთვნით და არა საკუთარ თავს, ღმერთებს კი ისევე ეწყინებათ, როცა მათთვის კუთვნილი ადამიანები მათ საწინააღმდეგოდ მოქმედებენ, როგორც ადამიანებს სწყინთ, როცა მათი ახლობელი დაუკითხავად გააკეთებს რაღაც მნიშვნელოვან საქმეს. სოკრატე და პლატონი იმ აზრისანი არიან, რომ თუ ადამიანი მთელ ცხოვრებას ფილოსოფიას უძღვნის, ეს მას ალავსებს იმედითა და სიმზნევით. და თუმცა ის ყოველთვის სიკვდილითაა დაკავებული, სიკვდილის შიში მას დაძლეული აქვს. თუ ადამიანი მთელი ცხოვრება ესწრაფვის და დაკავებულია მხოლოდ სიკვდილით, რატომ უნდა ეშინოდეს მისი, როცა სიკვდილი მიუახლოვდება, კიდევ მეტი სიკვდილი ფილოსოფოსისთვის სასურველიც უნდა იყოს, სიკვდილი ხომ სულის განცალკევებაა სხეულისაგან, ფილოსოფოსს არ იზიდავს სხეულებრივი არაფერი, არც სიამოვნება და განცხრომა, არც ჭამა-სმა და ჩაცმა-დახურვა, არც სიყვარული; თუ ის ჭეშმარიტი ფილოსოფოსია, ლამაზ ნივთებს არაფრად აგდებს, მაშასადამე მან უნდა იზრუნოს არა სხეულზე, არამედ სულზე. ფილოსოფოსი სხვა ადამიანებისაგან განსხვავებით, სულს ათავისუფლებს სხეულთან ურთიერთობისაგან.

პლატონის აზრით, ფილოსოფოსის მიზანი არ არის, მაგ., ძვირფასი ტანსაცმლის, ფეხსაცმლის თუ სხვა რამ ასეთის შეძენა, ყველაფერს იმას, რაც სხეულს ამშვენებს, ფილოსოფოსი გულგრილად უცქერის, ფილოსოფოსის მოქმედება სხეულისკენ კი არ უნდა იყოს მიმართული, არამედ სულისკენ, ფილოსოფოსის მიზანია სულის თავისუფლება, სული უნდა განთავისუფლდეს სხეულისაგან, იგი სხეულს არ უნდა ემონებოდეს.

ფილოსოფოსის მიზანია გაათავისუფლოს სული სხეულთან კავშირისაგან. ზოგიერთს სიცოცხლე სიცოცხლედ არ მიაჩნია, თუ სხეულებრივი სიტკბოებანი არ განიცადა. ასეთი ადამიანი სხეუ-

ლის მონაა, ფილოსოფოსს მასთან არაფერი აქვს საერთო. თუ სი-
ცოცხლის აზრად სხეულებრივ სიტყვობებს მივიჩნევთ, მაშინ ის,
ვინც მასზე არ ზრუნავს, ახლოა სიკვდილთან. ამ აზრით, ფილო-
სოფოსი ესწრაფვის სიკვდილს, ფილოსოფოსის მიზანი არის სიკვ-
დილი, სულის სხეულისაგან გათავისუფლება.

რა საშუალებით უნდა გათავისუფლდეს სული? სულს მხო-
ლოდ ერთი საშუალება და ერთი თვისება აქვს, რათა იგი სხეუ-
ლისაგან გათავისუფლდეს — ეს არის აზროვნების უნარი. აზროვ-
ნების დამოუკიდებლობის განვითარება, აი ის საშუალება; რომ-
ლითაც სული გათავისუფლდება და ფილოსოფოსი სიკვდილს მი-
აღწევს.

„სიკვდილი“ აქ უმთავრესად იმას აღნიშნავს, რომ დაძლეულ
იქნეს ის განსაზღვრულობანი, რომლებიც მოვლენებსა და წარ-
მოდგენებს ახასიათებს, კერძოს დაძლევა და ზოგადამდე ასვლა.
აი, მიზანი ფილოსოფოსისაა სოკრატესა და პლატონის აზრით
(13, 314).

პლატონის აზრით, სანამ ჩვენ სხეულებრივი გვაწუხებს, კეშ-
მარიტებისათვის არა გვცალია, სხეული მრავალ საზრუნავს გვი-
ჩენს, დაავადდება და განკურნება სჭირდება, მოშივდება და კვე-
ბა სჭირდება და სხვა. ყოველი ამ საზრუნავთაგანი ხელს გვიშ-
ლის ყოფიერების დაკერაში. სხეული გვაყვებს სურვილებით, ვნე-
ბებით, შიშით და სხვა უმსგავსოებით და ამის გამო ველარ ვიც-
ლით ფილოსოფიისთვის; უნდა ვეცადოთ, რაც შეიძლება განვი-
წმინდოთ სხეულებრივისაგან; ადამიანის სიკვდილი არის სულის
განთავისუფლება სხეულისაგან; ადამიანი სასაცილოა, რამდენა-
დაც მთელი ცხოვრება სწავლობს, როგორ უნდა შეეგუოს სიკვ-
დილს და როცა სიკვდილი დგება, მაინც ვერ ეგუება მას. კეშმა-
რიტი ფილოსოფოსები ბევრს ფიქრობენ სიკვდილზე და არავის
ქვეყანაზე სიკვდილის უფრო ნაკლებად არ ეშინია, ვიდრე ფი-
ლოსოფოსებს. ნამდვილი ფილოსოფოსისთვის სიკვდილი არის
ერთადერთი საშუალება, გონების მისი სიწმინდეში დაკერის და
ვინც მოახლოებული სიკვდილით განაწყენდება, მისთვის მთავა-
რია არა სიბრძნე, არამედ სხეული. ეს ნიშნავს, რომ სიმამაცე,
საუკეთესო აზრით, მხოლოდ ფილოსოფოსს ახასიათებს, ისე რო-

გორც აზროვნება და ვნებებისაგან თავისუფლებაც; სხვებიც შეიძლება იყვნენ მამაცნი და ვაჟკაცურად შეხვდნენ სიკვდელს, მაგრამ ეს ხდება უფრო დიდი ბოროტების წინაშე შიშის გამო, შიშით გამოწვეული სიმამაცე კი ღირებულებას მოკლებულია.

ანტიკურობაში გამოთქმული ეს აზრები თავის გაგრძელებას და განვითარებას პოულობს თანამედროვე სიცოცხლის ფილოსოფიასა და ექსისტენციალიზმში, რომელნიც იზიარებენ იმ მოსაზრებას, რომ ფილოსოფოსობა სიკვდილის შიშის დაძლევის გზაა.

III ტ ა ვ ი

ფილოსოფიის საბანი

ფილოსოფიის შესავლის ამოცანა ერთია — მან უნდა გასცეს პასუხი ერთ არსებით კითხვაზე: რა არის ფილოსოფია და რისთვისაა იგი საჭირო? კითხვის პირველი ნაწილი ფილოსოფიაზე ცნობიერი თვითრეფლექსიის შემდეგ ყოველთვის იდგა დღის წესრიგში. მეორე ნაწილი კი წარმოშვა ფილოსოფიაზე სხვადასხვა მიმართულებით შეტევამ, განსაკუთრებით პრაქტიკისტულმა ნაკადმა, როცა ყველაფერი იზომება პრაქტიკული შედეგებით — რა მოაქვს მას, და ყოველივე განიხილება, როგორც „ღირებულება, რომელსაც მოაქვს ზედმეტი ღირებულება“ (ჯემსი).. პრაქტიციზმის პირველივე გამოვლინება ანტიკურობაშივე იყო, მაგრამ განსაკუთრებით მწვავე გახდა ის, თანამედროვე ეპოქაში, როდესაც მომხმარებლური საზოგადოების ღირებულებებით მიმდინარეობს ცხოვრება, როდესაც ყველაფერი იზომება გამოყენებადობით. მეცნიერებაც კი სამსახურებრივი ფუნქციით ხასიათდება. იგი იქცევა უშუალო მწარმოებლურ ძალად, როგორც შპენგლერი აღნიშნავდა, ასეთ არაფილოსოფიურ ეპოქაში პრაქტიციზმის საყოველთაო ბატონობის ვითარებაში, ფილოსოფიისა და პოეზიის ადგილს იკავებს ტექნიკა, ზღვაოსნობა. ფილოსოფია კი ხასიათდება როგორც ფუჭი მოძრაობა. ყოველ შემთხვევაში ის, რაც აქამდე ნათქვამი იყო, თავისებურ საწყის ცნებათა გარკვევას ნიშნავდა ფილოსოფიის საწყისისადმი ანუ ფილოსოფიის შესავლისადმი. თუ ფილოსოფიის შესავალმა უნდა შეგვიყვანოს ფილოსოფიის სფეროში, შესავალსაც სჭირდება თავისებური შესავალი, რომელმაც შესავლის სფეროში უნდა შეგვიყვანოს, ე. ი. გაგვაგებინოს ამოცანა, რასაც შესავალი ისახავს მიზნად, ე. ი. რას ნიშნავს ფილოსოფიის შესავალი. საკუთრივ მას შემდეგ დაისმის შესავლის ძირითადი კითხვა — რა არის ფილოსოფია და რისთვისაა იგი საჭირო, მისი სტრუქტურისა და მნიშვნელობის საკით-

ხი. ამ ერთი კითხვის სტრუქტურაში ორი ნაწილია: 1. რა არის ფილოსოფია — სწორედ ამ პირველი სტრუქტურული ელემენტის ანალიზით უნდა დავიწყოთ. ეს კითხვა იდგა კლასიკური ფილოსოფიის წინაშე, მაგრამ განსაკუთრებით მწვავედ დგას თანამედროვე ფილოსოფიაში. ამავე დროს, როგორც კლასიკურ, ისე თანამედროვე ფილოსოფიას გაცნობიერებული აქვს ამ კითხვაზე პასუხთან დაკავშირებული სიძნელეები. ეს ნიშნავს, განვმარტოთ პრობლემათა წრე, რომელიც ამ კითხვაში იფარება, გავარკვიოთ, რა საკითხების დაყენებაა საჭირო, რომ გავცეთ პასუხი კითხვაზე — რა არის ფილოსოფია. დასმული კითხვა ეხება ფილოსოფიის რაობას, მას არსებას. ეს კი ნიშნავს, დადგინდეს, რა არის ფილოსოფია თავისი საგნის მიხედვით, ე. ი. მოიხაზოს სფერო, რომელთანაც მას საქმე აქვს და ამ სფეროში შესაბამისი მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი ძიების მიზანი. ეს კი მოითხოვს, ნაჩვენები იყოს წესი და გზა, რომლითაც ფილოსოფია შედის თავის სფეროში, ე. ი. როგორ არკვევს ის იმის რაობას, რაც მისი გააზრების საგანია, რა მეთოდით, რა ხერხით აღწევს ფილოსოფია საკუთრივ მისთვის დამახასიათებელი კუთხით გააშუქოს მისი სფერო. ამით ფილოსოფიის საგნობრივი სფერო შეივსება მისი მეთოდოლოგიური არსენალით. კითხვა — რა არის ეს? საგნობრივი სფეროს მიმართ რომ იყოს გამოყენებული, უნდა გაირკვეს, როგორ შეიძლება მისი მიყენება ამ სფეროსადმი. ეს უკანასკნელი კი განისაზღვრება ამ სფეროს გარკვეული გაგებით. აქ თავისებური წრეა, რომელიც სიძნელეს ქმნის. რომ დავადგინოთ ფილოსოფიის სფერო, უნდა გვქონდეს მისი გაგების გარკვეული მეთოდი, მაგრამ მეთოდი დამოკიდებულია ფილოსოფიის სფეროსადმი მიდგომის ამოცანაზე. მაშასადამე, კითხვა — რა არის ეს? მოითხოვს კითხვას — როგორ გავიგოთ ეს? ეს უკანასკნელი კი დამყარებული უნდა იყოს იმის ცოდნაზე, თუ რა არის ეს, მაგრამ თუ საგნის რაობა გვეცოდინებოდა, მოხსნილი იქნებოდა საკითხი — როგორ გავიგოთ ის. ასეთი პარადოქსი სამყაროს თეორიისა და მისი შემეცნების მეთოდის მიმართებაში იმის შედეგია, რომ ფილოსოფია უწანამძღვროა, რომ მას მზა ამოსავალი პრინციპები არა აქვს, რომ ყოველი პრინციპი მოითხოვს დადგენას, მაგრამ ეს დადგენა საჭიროებს რაღაც საფუძველს; როგორც ჰეგელი აღნიშნავდა, წმინდა არაბადან არაფერი გამოიყვანება. ამავე დროს, დასაწყისი არაბადი უნდა დაიწყოს, რადგან თუ რაიმეა, მაშინ დასაწყისთან არ გვაქვს საქმე. ეს ნიშნავს, რომ საწყისის პრობლემა ყველაზე რთულია და ფილოსოფიას სწორედ მასთან აქვს საქმე. ჰეგელის

არგუმენტიც კანტის წინააღმდეგ სწორედ ამ სიძნელეს ემყარება. ჰეგელი უსაყვედურებდა კანტს, რომ მას სურდა შემეცნების პირობების გამოკვლევა შემეცნებაში, მაგრამ პირობების გარკვევა თვითონ უნდა ყოფილიყო შემეცნება. ამიტომ, ჰეგელის აზრით, კანტი ჰგავს იმ ბერს, რომელსაც წყალში შესვლამდე სურდა ესწავლა ცურვა.

მას შემდეგ, რაც დადგინდება, რა და როგორ უნდა იკვლიოს ფილოსოფიამ, მის წინაშე დგება საკუთარი ბუნების საკითხი. უფრო სწორად, ეს პრობლემა თავიდანვე დგას. ფილოსოფიის შესავალი არის სწორედ რეფლექსია ფილოსოფოსობაზე. იმის ჩვენება, თუ რა არის ფილოსოფია, მაგრამ სანამ ეს ხდება ფილოსოფიის საგნობრივი სფეროს და მისდამი მიდგომის მეთოდის მოხაზვით, ჯერ კიდევ არაა საკითხი გადაწყვეტილი — რა არის ფილოსოფოსობა, ცნობიერების რა ფორმას მიეკუთვნება ის, როგორია მისი ბუნება, ცოდნისეული, რწმენისეული თუ ცოდნასა და რწმენას შორის არსებული შუალედური სფერო: შესაბამისად მეცნიერებაა, რელიგია, იქნებ ხელოვნებაა თუ ყოფიერების რომელიმე სხვა წესს დაქვემდებარებულია. ამ გზით გაირკვევა ფილოსოფიის გვარობითი და სპეციფიკური ნიშნები, მაშასადამე, განსაზღვრული იქნება ფილოსოფიის რაობა, გაცემული იქნება პასუხი კითხვაზე — რა არის ფილოსოფია. მაშასადამე, ფილოსოფიის შესავლის ძირითადი კითხვის პირველ საკითხად შეგვიძლია ჩავთვალოთ ფილოსოფიის საგნის პრობლემა. ამ საკითხს თითქმის იმდენი ხნის ისტორია აქვს, რამდენიც ფილოსოფიას. ყოველ შემთხვევაში ფილოსოფიის რეფლექსია საკუთარ ყოფიერებაზე ამ კითხვის გარეშე არ არსებულა. თალესიდან თუ არა, სოკრატედან მანამდე იწყება ამ საკითხის გაცნობიერება და პასუხის პირველი საისტემატური ცდაა პლატონისა და არისტოტელეს ნააზრები. მიუხედავად ამ ხანგრძლივი ისტორიისა, კითხვაზე — რა არის ფილოსოფია? ერთმნიშვნელოვანი პასუხი დღესაც არ მოიპოვება; რაც უფრო მეტი ისტორია აქვს ფილოსოფიას, მით უფრო მწვავედ დგება მისი საგნის საკითხი, მით უფრო მრავალრიცხოვანია მასზე პასუხები და სწორედ ეს იყო ფილოსოფიის მიმართ ნიჰილისტური პოზიციის ერთ-ერთი მიზეზი. რა ცოდნა თუ მეცნიერებაა ის, რომელსაც 2500 წლის განმავლობაში საკუთარი საგანიც ვერ დაუდგენია და მისი ადგილი ვერ გაურკვევია ცნობიერების ფორმათა სისტემაში? — დაობდნენ ნიჰილისტები.

ფილოსოფიის საგნის პრობლემა განიხილება როგორც ისტორიულ, ისე თეორიულ განასერში. პირველი გადმოსცემს პრობლე-

მის დაყენებას წარსულ ფილოსოფიურ სისტემებში და არსებითად ემყარება იმ უმართებულო სქემას, რომელიც ისტორიკოსმა მარქსისტებმა მიუყენეს ისტორიას. იგი ემყარება პრეისტორიის ცნების გაფართოებას, ისტორიის დაყოფა წინა ისტორიად ანუ პრეისტორიად: ვიწრო აზრით, როდესაც მასში გაგებულია პირველყოფილი თემური საზოგადოება და ისტორიულად კი მიჩნეულია დანარჩენი ფორმაციები და როდესაც პრეისტორია ნიშნავს სოციალიზმამდელ პერიოდს. ხოლო ისტორიულია მხოლოდ სოციალისტური საზოგადოება. ეს სქემა აგებულია მარქსისა და ენგელსის არასწორ გამოანათქვამთა ინტერპრეტაციაზე. გავეცნოთ საქმის ვითარებას უფრო დაწვრილებით.

პრეისტორიისა და ისტორიის ეს სქემა გადმოტანილი იქნა ფილოსოფიის საგნის ისტორიულ ასპექტში განხილვაზე და აქაც მსჯელობენ პრეისტორიაზე ორი მნიშვნელობით: პირველი — როდესაც ფილოსოფიის პრეისტორიასთან გვაქვს საქმე და ფილოსოფიის საგნის საკითხის დაყენება კი არა, საკუთრივ ფილოსოფიაც არ იყო ჭერაც და მეორე — ფილოსოფიის საგნის საკითხის დაყენება მარქსამდე მოცემულია პრეისტორიის ცნებაში და მხოლოდ მარქსისტულით იწყებენ საკითხის ისტორიულად დაყენებას. ამ თვალსაზრისს განსაკუთრებული დიდი გულმოდგინებით აცავს ბუტენკო (იხ. 22). ეს თვალსაზრისი თითქმის დაკანონებულიაა წარმოდგენილი ჟელნოვთან, მხოლოდ ავტორი ოდნავ არბილებს ამ სქემას. ჟელნოვი იზიარებს ბუტენკოს თვალსაზრისს წინა ისტორიის ორ მნიშვნელობაზე ფილოსოფიის ისტორიის მიმართ და აღნიშნავს: «В данном контексте implicitly предполагается, следовательно, и правомерность употребления необычных словосочетаний: «предистория предмета философии» и «предистория философии». А между тем речь идет об особом выделении состояния предмета философии до возникновения марксистской философии. Для нас, следовательно, термин «предистория философии» применяется не только к методу развития представлений о мире и человеке до возникновения классической «античной философии», как это делается обычно, а более широко... Употребление понятия «предистория философии», как обозначения домарксовского историко-философского процесса наиболее глубоко отражает суть позиции автора и принципиально. Одно дело — простая фиксация того, что было до возникновения философии марксизма, и совсем иное — резкое выде-

ლენი კორენიგო, კაჩესენიგო ოტლიჩნი ნოვოგო სოსტოიანიი ფილოსოფიი სეგო ტოგო, ჩო ბილო «დო». და ი ნე პროსტო ვი-
დელენი კორენიგო, კაჩესენიგო ოტლიჩნი, ა ფიქსაციი რევი-
ლიუციონიგო პერევიროტა. სოვერშენიგო ვ ფილოსოფიი მარკ-
სო ი ენგელსო, ი ობოზნაჩენიე ტაკოგო რუბეჟა, კოტორიი
უკაზივაე ი ნსიუ პრედიდუშუიუ ისტორიიუ ფილოსოფიი ლიშ
კაკ ი «პრედდერნიე» ველიჩესენიი ეპოხი ბუდუშეო მს-
ლი ჩლოვეჩესტვა, იდუშეო კ კომუნიზმუ» (37, 7). აქ წინა-
ისტორიის ცნება სამი შეცდომის წყაროა: საერთოდ ისტორიის
მიმართ გამოყენებაში, ფილოსოფიის ისტორიის მიმართ და ფი-
ლოსოფიის საგნის ისტორიის მიმართ. განვიხილოთ ჯერ პირველი,
რატომაა „წინაისტორიის“ ასეთი გაგების გამოყენება შეცდომა
საერთოდ ისტორიის მიმართ:

ჩვენგან განსხვავებული ეპოქების გამოცხადება წინაისტორიად
და ჩვენი ეპოქით ისტორიის დასაწყისის აღიარება არის მხოლოდ
შეფასებითი თვალსაზრისით მიდგომა ფაქტებისადმი, როდესაც
საკუთარი ეპოქის ღირებულების დაფასება ხდება სხვა ეპოქათა
გაუფასურების ხარჯზე. „წინაისტორიის“ ცნების გამოყენებისას
უნდა გავითვალისწინოთ ორი მომენტი: 1) მარქსიზმის კლასიკო-
სები რა კონკრეტულ შინაარსსა და მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ამ
ცნებას და 2) როგორ აფასებდნენ ისინი სხვა თეორიებში ამ ცნე-
ბის მნიშვნელობას. როგორც ენგელსი, ასევე მარქსიც ხმარობს
წინაისტორიის ცნებას. იგი ორივესთან გამოსატყვევს განსაზღვრულ
თვისებრივ ნახტომს, არსებით ცვლილებას ისტორიაში. სახელ-
დობრ, ენგელსთან ლაპარაკია იმაზე, რომ ადამიანები ყოველთვის
თვლიდნენ ქმნიდნენ თავ-ნათე ისტორიას, მაგრამ ამ ისტორიის შექმნა-
ში უნდა გავარჩიოთ ის პერიოდი, როდესაც ისინი ამას აკეთებდ-
ნენ სტიქიურად, იმ პერიოდისაგან, როდესაც ისინი ამას გააკეთე-
ბენ შეგნებულად. „როცა საზოგადოება წარმოების საშუალებებს
დაეპატრონება, მოისპობა საქონლის წარმოება და ამავე დროს
პროდუქტების ბატონობა მწარმოებლებზე. ანარქიას საზოგადო-
ებრივი წარმოების შიგნით გეგმაშეწონილი შეგნებული ორგანიზა-
ცია შეცვლის. განცალკევებული არსებობისთვის ბრძოლა მოისპო-
ბა. ამით ადამიანი, — გარკვეული აზრით, საბოლოოდ — გამოე-
თაშება ცხოველთა სამეფოს, არსებობის მხეცური პირობებიდან
ნამდვილ ადამიანურ პირობებში გადავა. ადამიანთა გარემომცვე-
ლი ცხოვრების პირობების წრე, რომელიც დღემდე ბატონობდა
ადამიანებზე, ახლა ადამიანთა ბატონობასა და კონტროლს დაექვემ-
დებარება, ხოლო ადამიანები პირველად ხდებიან ბუნების შეგნე-

ბული, ნამდვილი ბატონები, სწორედ იმიტომ და იმდენად, რამდენადაც ისინი საკუთარი განსაზოგადოებულ ცხოვრების ბატონები ხდებიან. ადამიანთა საკუთარი საზოგადოებრივი მოქმედების კანონები, რომლებიც მათ დღემდე უპირისპირდებოდა როგორც უცხო, მის მიმართ გაბატონებული ბუნების კანონები, ამიერიდან საქმის სრული ცოდნით გამოყენებული და დამორჩილებული იქნება ადამიანების მიერ. ადამიანთა საკუთარი საზოგადოებრივი ყოფა, რომელიც მათ დღემდე უპირისპირდებოდა როგორც ბუნებისა და ისტორიის მიერ ზევიდან თავსმოხვეული რამ, ახლა მათი საკუთარი თავისუფალი საქმე ხდება. ობიექტური, უცხო ძალები, რომლებიც დღემდე ისტორიაზე ბატონობდნენ, თვით ადამიანის კონტროლს დაექვემდებარებიან. მხოლოდ ამიერიდან შექმნიან თვით ადამიანები თავიანთ ისტორიას სრული შეგნებით, მხოლოდ ამიერიდან მოჰყვება მათ მიერ ამოძრავებულ საზოგადოებრივ მიზნებს უმთავრესად და თანდათან გაზრდილი ზომით მათ მიერ სასურველად მიჩნეული შედეგები. ესაა კაცობრიობის ნახტომი აუცილებლობის სამეფოდან თავისუფლების სამეფოში“ (3, 337 — 339). ეს იდეოლოგიაა და არა შეშეცნება.

ასეთივე იდეოლოგიური შეხედულებითაა ნახტომი „წინაისტორიის“ ცნება მარქსთან. მარქსი იღებს საზოგადოების ისტორიის ორ პერიოდს: პირველი, როდესაც საზოგადოება დაყოფილია ანტაგონისტურ კლასებად და, მეორე, როდესაც საზოგადოება თავისუფლდება ანტაგონიზმისაგან. პირველის უკანასკნელი და მეორის მოსამზადებელი სტადია არის ბურჟუაზიული საზოგადოება: „ბურჟუაზიული წარმოებითი ურთიერთობანი წარმოების საზოგადოებრივი პროცესის უკანასკნელი ანტაგონისტური ფორმაა, ანტაგონისტური არა ინდივიდუალური ანტაგონიზმის აზრით, არამედ — ინდივიდთა საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობებიდან აღმოცენებული ანტაგონიზმის აზრით; მაგრამ ის წარმოებლური ძალები, რომლებიც ბურჟუაზიული საზოგადოების წიაღში ვითარდებიან, ქმნიან ამასთანავე ერთად მატერიალურ პირობებს ამ ანტაგონიზმის გადასაწყვეტად. იმიტომ ამ საზოგადოებრივი ფორმაციით მთავრდება ადამიანთა საზოგადოების წინაისტორია“ (1, 11).

ერთი შეხედვით ეს დებულებები არ ეხება საერთოდ ისტორიას; მათთან არსადაა ნათქვამი, რომ მთელი ისტორია კომუნისტურად იყო წინაისტორია, ხოლო ნამდვილი ისტორია მხოლოდ მომავალში იწყება. პირიქით, მარქსი და ენგელსი ანტაგონისტურ ფორმაციებს აფასებდნენ, როგორც წინგადადგმულ ნაბიჯს: „წარმოების აზიურ, ანტიკურ, ფეოდალურ და თანამედრო-

ვე ბურჟუაზიულ წესებს შეიძლება ეკონომიური საზოგადოებრივი ფორმაციის პროგრესული ეპოქები ეწოდოს" (1, 11). მარქსი „კრიტიკულ კრიტიკაში“ უარყოფითი რეფლექსიის ობიექტად ხდის ისტორიის ისეთ გაგებას, რომლის მიხედვით ისტორიული პროცესი ფორმდება საკუთარი ეპოქიდან და ყველა სხვა ეპოქა საკუთარი ეპოქის მსახურად ცხადდება, თითქოს ამ ეპოქების ერთადერთი მიზანი იყო იმ ხანის მომზადება. რომელშიც მოღვაწეობდნენ კრიტიკული კრიტიკის წარმომადგენელი. მარქსის აზრით, დამახინჯებული წარმოდგენა წინაისტორიის მიზნად მომდევნოს აცხადებს და ამ გზით „დამახინჯებულ — სპეკულაციურ წარმოდგენაში საქმის ვითარება ისეთ სახეს ღებულობს, თითქოს მომდევნო ისტორია წინა ისტორიისათვის მიზანს წარმოადგენს, თითქოს, მაგალითად, ამერიკის აღმოჩენას თავის ძირითად მიზნად ჰქონდა, საფრანგეთს რევოლუციის დაწყებას საქმეში დახმარებოდა, ამის მეშვეობით ისტორია თავის განსაკუთრებულ მიზნებს იძენს და გადაიტევს ვინმე „პირად სხვა პირთა გვერდით“ (როგორც, მაგალითად: „თვითცნობიერება“, „კრიტიკა“, „ერთადერთი“ და ა. შ.). სიამდვილეში კი ის, რასაც აღნიშნავენ სატყვებით: „დანიშნულება“, „მიზანი“, „ჩანასახი“, „იდეა“ ადრინდელი ისტორიისა სხვა არაფერია, თუ არა აბსტრაქტირება მერმინდელი ისტორიიდან, აბსტრაქტირება იმ აქტიური გავლენიდან, რასაც წინა ისტორია მომდევნო ისტორიაზე ახდენს. (2, 60—61).

ისტორიოგრაფიაში კრიტიკული კრიტიკის წარმომადგენელნი ისტორიის სხვა ეპოქებს აფასებდნენ საკუთარი ეპოქის ღირებულებათა შუქზე. ამის საფუძველზე სხვა ეპოქები უშინაარსოდ ცხადდებოდა საკუთარ „შინაარსიან“ ეპოქასთან შედარებით. მარქსი ამ თვალსაზრისის გერმანელი წარმომადგენლების შესახებ წერს: „როცა ეს თეორეტიკოსები თვითონ ჰკიდებენ ხელს ისტორიულ კონსტრუქციებს, ისინი უდიდესი სისწრაფით გადახტებიან ხოლმე მთელ წარსულს და დაუყოვნებლივ გადადიან „მონღოლობიდან“ ნამდვილად „შინაარსიან“ ისტორიაზე, სახელობრ „Hallische Jahrbücher“-ის და „Deutsche Jahrbücher“-ის ისტორიაზე და ჰეგელისეული სკოლის საყოველთაო კინკლაობად გადაგვარების ისტორიაზე. ყველა დანარჩენი ერი და ყველა ნამდვილი მოვლენა დავიწყებას ეძლევა, theatrum mundi შემოიფარგლება ლაიფციგის წიგნის ბაზრობის საზღვრებით და „კრიტიკის“, „ადამიანის“ და „ერთადერთის“ ურთიერთკინკლაობით. თუკი ჩვენი თეორეტიკოსები ოდესმე ხელს ჰკიდებენ კიდევ ნამდვილად ისტორიულ თემებს, როგორც, მაგალითად, XVIII საუ-

კუნის ისტორიას, ისინი იძლევიან მხოლოდ წარმოდგენათა ისტორიას, მოწყვეტილს იმ ფაქტებისაგან და პრაქტიკული პროცესებისაგან, რომლებიც საფუძვლად უდევს ამ წარმოდგენებს და ამ ისტორიასაც მხოლოდ იმ მიზნით გადმოგვცემენ, რომ განსახილველი ეპოქა დასახონ როგორც არასრულყოფილი, წინასწარი საფეხური, როგორც ჭერ კიდევ შეზღუდული წინამორბედი კემპარიტად ისტორიული ეპოქისა, ე. ი. 1840—1844 წლების გერმანული ფილოსოფიური ბრძოლის ეპოქისა. მათ მიერ დასახულ მიზანს — დაწერონ წარსულის ისტორია, რათა განსაკუთრებულად ნათელი შუქი მოჰქონონ რომელიმე არაისტორიული პიროვნებისა და მის ფანტაზიათა სახელს, — შეესაბამება ისიც, რომ ისინი სრულიად არ იხსენიებენ ნამდვილად ისტორიულ მოვლენებს, არ იხსენიებენ ისტორიის მსვლელობაში პოლიტიკის ნამდვილი ისტორიული ჩარევის შემთხვევებსაც კი, არამედ ამის მაგივრად მოგვითხრობენ არა გამოკვლევებზე, არამედ თვითნებურ კონსტრუქციებსა და ლიტერატურულ ჭორებზე დამყარებულ ამბებს, როგორც ეს წმინდა ბრუნომ გააკეთა მის ამჟამად დავიწყებულ XVIII საუკუნის ისტორიაში: აზრებით ეს მაღალფარდოვანი და მკვებარა ვაჟრები, რომელთაც ჰგონიათ, რომ ისინი ყოველგვარ ეროვნულ ცრურწმენებზე უსასრულოდ მაღლა დგანან, სინამდვილეში კიდევ უფრო შეზღუდულნი არიან ეროვნულად, ვიდრე ლუდხანათა ფილისტერები, გერმანიის ერთიანობაზე რომ ოცნებობენ. მათ არ მიაჩნიათ სხვა ხალხთა საქმეები ისტორიულ საქმეებად“. (2, 70—71).

ასეთ სპეკულაციათა და არაობიექტურ ისტორიოგრაფიულ მიდგომათა წინააღმდეგ მარქსი აყენებს ისტორიული კვლევის ძირითად პრინციპს, რომლის მიხედვითაც ყოველი ეპოქის შეფასება ამ ეპოქის ღირებულებით უნდა მოხდეს, რადგან ყოველი ეპოქა თავისთავში შეიცავს თავის ღირებულებას, როგორც ისტორიის გარკვეული ეტაპი და არა როგორც საშუალება. ეს ნიშნავს, რომ „ყოველი ისტორიული სინამდვილის გარკვევისას საჭიროა, უპირველეს ყოვლისა, გავითვალისწინოთ აღნიშნული ძირითადი ფაქტი, მთელი მისი მნიშვნელობითა და მოცულობით და მივეუჩინოთ მას ის ადგილი, რომელსაც ის იმსახურებს“. (2, 47). ამის გარეშე შეუძლებელია ნამდვილი ისტორიული პროცესის გაგება.

იქმნება უხერხული იერარქია: ჭერ ერთი, წინაისტორიად გამოცნადებულია ადამიანის არსებობის ის ხანგრძლივი პერიოდი, როდესაც იგი გარდამავალ საფეხურზე იმყოფებოდა ადამიანსა და მაიმუნს შორის, ე. წ. წინაისტორიულ კულტურათა პერიოდი; შემ-

დეგ წინაისტორიად გამოცხადებულია პირველყოფილი თემური წყობილება; და ბოლოს, მესამე წინაისტორია — მონათმფლობელური, ფეოდალური და კაპიტალისტური წყობილებანი. ისტორიულობის განსაზღვრის ერთიანი კრიტერიუმით რომ ვხელმძღვანელობდეთ, ამდენ წინაისტორიულობას თავს დავაღწევდით. წინაისტორიის კეშმარიტი გაგება მოითხოვს, ამოვიდეთ ისტორიის ცნებიდან. თუ სოციალური ისტორია არის ადამიანის მიმართება სხვა ადამიანებთან და გარესამყაროსთან, როდესაც წარმოებითი საქმიანობით ადამიანი სახეს უცვლის გარესამყაროს და საკუთარ თავსაც, წინაისტორია იქნება ის, რაც ამ ვითარებამდე არსებობს და, რაც უსწრებს საკუთრივ ისტორიას. სოციალური ისტორია ადამიანის ყოფიერების გამოვლენის და განვითარების ეტაპებია, ამიტომ წინაისტორია იქნება ადამიანის ჩამოყალიბების პერიოდი, პირველ ყოვლისა, ის ეტაპი, რომლის დროსაც ხდება მაიმუნის გადაადმიანება, ყალიბდება ადამიანის ძირითადი ექსისტენციალი, იქმნება მისი ყოფიერების, თავისუფლების გამოვლენის შესაძლებლობა, რაც პირველ რიგში გამოიხატება ადამიანის ცნობიერ ყოფიერებაში. მაშასადამე, ისტორია არას ადამიანის ადამიანურობის განვითარება მაშინ, როდესაც წინა ისტორია წარმოადგენს ცხოველის ადამიანად გარდაქმნას და განვითარებას.

წინაისტორიის ცნების გაგებაში შეიძლება გარკვეული დიფერენციაცია შევიტანოთ. წინაისტორია ერთი მნიშვნელობით — ეს არის ბიოლოგიური გარდაქმნა ცხოველისა ადამიანად: სეორე მნიშვნელობით წინაისტორია ნიშნავს ბიოლოგიურად ჩამოყალიბებული ადამიანის სოციალურ არსებად განვითარებას, როდესაც ადამიანი იწყებს წარმოებას და ხდება სოციალურ ერთობათა და ურთიერთობათა ფორმირება. სწორედ ამ მნიშვნელობით ხმარობენ წინაისტორიის ცნებას მორგანი და ენგელსი. ველურობა, ბარბაროსობა და ცივილიზაცია, რომელზედაც მსჯელობს ენგელსი, შეადგენს ასეთ წინაისტორიას. წინაისტორიის სხვა ცნება მარქსიზმში არ არსებობს. საკითხი ისმის, როგორ უნდა აიხსნას მარქსისა და ენგელსის მიერ წინაისტორიის ცნების გამოყენება მთელი სოციალიზმამდელი ისტორიის მიმართ? ესაა უპენგლერის პირე გაკრიტიკებული „პტოლომეს თვალსაზრისი“, საკუთარი სამყოფელიდან სამყაროს ღირებულების განსაზღვრა და საკუთარი ისტორიული ყოფიერების „ღერძის დროდ“ დასახვა. სადავო არ უნდა იყოს, რომ მარქსი და ენგელსი აქ წინაისტორიის ცნებას იყენებენ ვადტანითი მნიშვნელობით. მათ უნდათ ზაზი გაუსვან სოციალიზმამდელი განვითარებიდან სოციალიზტურში გადასვლის დიდ მნიშვნე-

ლობას. და ამ თვისებრივ ცვლილებას ადარებენ იმ ნახტომს, რაც გააკეთა ადამიანმა ცხოველური არსებობიდან ადამიანურზე გადასვლით. აქ ანალოგიაა გავლებული არა იმ აზრით, რომ ეს ორი ნახტომი გაიგივებულ იქნეს, არამედ მხოლოდ იმისათვის, რომ ერთის მნიშვნელობის გზით გააცნობიერონ მეორის მნიშვნელობა. და მაინც ეს ანალოგია არაა სწორი, ის არევიდარევის იწვევს. ყოველი ისტორიული პერიოდი წარმოადგენს წინა პერიოდის განვითარებაში წარმოქმნილ შესაძლებლობათა ხორცშესხმას და ახალ შესაძლებლობათა წარმოქმნის წყაროს. ეს უკანასკნელნი შემდგომ პერიოდებში მოელიან განხორციელებას. ასე რომ, ისტორია შეუძლებელია რომელიმე ეტაპზე იყოს სრულყოფილი, დასრულებული „ოქროს საუკუნე“ თუ „ღმერთის ათასწლიანი ბატონობა“. ისტორია ქმნადობა-განვითარებაა, სადაც ყოველ ეტაპზე არის ის, რაც უნდა განვითარდეს, ამდენად არასრულყოფილი და ისტორიული. სხვა საკითხია, რომ განვითარების სხვადასხვა საფეხურები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან სრულყოფილობის ხარისხით, რომ ისტორია თავის წინსვლაში სულ უფრო მეტად ხდება სრულყოფილი. აქ შეიძლება შედარება გაკეთდეს ქვეშარიტების შემეცნებასთან. ყოველი შემეცნება არასრულყოფილია, შეფარდებითია. შემეცნების პროცესში ამ შეფარდებით ქვეშარიტებათა გზით ვუახლოვდებით აბსოლუტურ ქვეშარიტებას, მაგრამ ვერასოდეს ვაღწევთ მას. რომ მიგვეღწია, შემეცნება დამთავრდებოდა. ასეთია ისტორიის ვითარება.

ფილოსოფიის ისტორიის და ფილოსოფიის საგნის ისტორიისადმი საკითხის ასეთი მიდგომაც არ მიგვაჩნია მართებულად, ჯერ ერთა, წინაისტორიის ორი მნიშვნელობის გამო. წინაისტორიის ერთი მნიშვნელობა აქვს და მის სხვა მნიშვნელობათა შემოტანა არეულობას იწვევს როგორც ისტორიის, ისე მისდამი მიდგომის სქემაში. და მეორეც, წინაისტორიის ორმაგი გაგება ამ კონკრეტულ შემთხვევაშიც უფრო მეტადაა საზიანო, რადგან არსებითად ის არის ფილოსოფიურ სისტემებს შორის მემკვიდრეობის უარყოფა, წარსულის გაუფასურება, და მარქსისტული ფილოსოფიის აბსოლუტიზაცია, რაც, შპენგლერის ენაზე რომ ვთქვათ, პროვინციალიზმია, პრეზენტიზმია, ობიექტური მიდგომის შეფასებით შეცვლა. შეუძლებელია იმის დასაბუთება, რომ მარქსიზმმა ფილოსოფიის საგნის გაგებაში ისეთი სიახლე შემოიტანა, რომელიც ფილოსოფიის საგნის მანამდე არსებულ გაგებებს წინაისტორიულ მნიშვნელობას დაუტოვებდა.

რევოლუცია ფილოსოფიაში, რომელსაც ეს ავტორები იმოწ-

მეზენ, არასწორადაა გაგებული. ენგელსი ლაპარაკობს არა რევოლუციაზე, არამედ რევოლუციებზე ფილოსოფიაში. და ეს სავსებით მართებულია. როგორ შეიძლება იდეალიზმის მატერიალიზმით, მეტაფიზიკის დიალექტიკით შეცვლა არ ჩავთვალოთ რევოლუციად ფილოსოფიაში. ან კიდევ, ფილოსოფიის გარესამყაროდან ადამიანზე წარმართვა არ იყოს რადიკალური ანუ კოპერნიკისებური გადატრიალება. ისე როგორც სოციალისტური რევოლუცია სოციალურ რევოლუციათა ერთ-ერთი ფორმაა და არა ერთადერთი, მარქსისტული ფილოსოფიის მიერ მოხდენილი რევოლუცია თუ ის რეალურია ერთ-ერთია მათ შორის. ის განსხვავდება სხვა ფილოსოფიურ რევოლუციათაგან, მაგრამ ეს ნიშნავს არა მის ერთადერთობას, ფილოსოფიის საგნის საკითხის ვერც ერთ მომენტს ვერ ვნახავთ, რომელიც არ მდგარა მარქსადღელ ფილოსოფიაში და რა უფლება გვაქვს, ამ საკითხის ნამდვილი ისტორია დავიყვანოთ ფილოსოფიის საგნის მარქსისტულ გაგებამდე. ეს პტოლომესეული თვალსაზრისი ხელს უშლის მარქსისტულ ფილოსოფიას მემკვიდრეობის ათვისებაში და იმაშიც, რომ მეცნიერულად, ობიექტურად გაარკვიოს თავისი ადგილი ფილოსოფიურ მეცნიერებათა შორის. ვინც ფილოსოფიის რეალურ ისტორიას მარქსიზმის წარმოშობით იწყებს, ის იდეათა ფილიაციის თეორიის რადიკალური გამტარებელია. სინამდვილეში ფილოსოფიის ისტორიაში არ ყოფილა ისეთი ეპოქა, მიმართულება, სკოლა თუ მოაზროვნე, რომელიც ფილოსოფიას ფილოსოფიის კვლევის სფეროს გარეთ გაიტანდა. ყოველი მათგანი ფილოსოფიის საგნის ერთ მომენტს წარმოაჩენდნენ. მათი ნაკლი ის კი არ იყო, რომ საერთოდ ვერ წვდნენ ფილოსოფიის საგანს, არამედ ის, რომ ეს საგანი დაიყვანეს მის ერთ მხარეზე. სხვაგვარად რომ ყოფილიყო, ისინი ფილოსოფიის ისტორიაში ვერ შევიდოდნენ. მათი მოძღვრება რომ სწორედ ფილოსოფიის პრობლემებს აყენებდა, იმიტომ არიან ისინი ფილოსოფიის ისტორიაში ღირებული. მაგრამ, რადგან მათ ვერ შეძლეს მის ცალკეულ მხარეებს გასცილებოდნენ, ამიტომ ფილოსოფია იძულებულია მუდმივი ძიების პროცესში იყოს და ამ ძიების ერთ-ერთი ობიექტია ფილოსოფიის საგანი. როდესაც ფილოსოფიის საგნის საკითხს განიხილავენ, მიუთითებენ, რომ მარქსისტულ ფილოსოფიაში ამ საგნის გაგების ძირითადად სამი სქემა არსებობს: ერთნი ფილოსოფიის საგნად აცხადებენ ბუნების, საზოგადოებისა და აზროვნების უზოგადეს კანონებს, მეორენი — ფილოსოფიის ძირითად საკითხს, მესამენი — უზოგადესი კანონებისა და ძირითადი საკითხის ერთობლიობას.

«Наиболее широко распространенными представлениями о предмете философии являются два, которые к тому же часто соединяются в одно. Или это «наиболее общие законы развития природы общества и человеческого мышления, или «основной вопрос философии об отношении мышления и бытия». Или и то и другое вместе» (37,8). ვეიკრობთ, ფილოსოფიის საგნის დაყვანა ამ სამ სქემაზე არ უნდა იყოს მართებული.

ფილოსოფიის საგნის გაგებაში შეიძლება ავიღოთ ერთი რომელიმე კომპონენტი, რომელიც არსებითია არსებითთა შორის და რომლისგან გამოიყვანება ყველა სხვა კომპონენტი. ფაქტია, რომ ფილოსოფიის საგანი არ დაიყვანება არც ერთ და არც ორ ელემენტზე, რომ მისი სფერო უფრო ფართოა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ფილოსოფიის საგნის საკითხებს შორის არ შეიძლებოდეს სუბორდინაციის დამყარება, მთავარია, რა იქნება აღებული სუბორდინაციის განმსაზღვრელ კანონებად; განმსაზღვრელად არ გამოდგება არც უზოგადესი კანონები და არც ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი, რადგან არსებობს უფრო მნიშვნელოვანი მომენტი, რომლიდანაც გამოიყვანება როგორც უზოგადესი კანონების, ისე ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის სტრუქტურა, ამიტომ საკითხი ისმის, რაში უნდა ვეძებოთ ასეთი ზოგადი, ე. ი. ამოსავალი პუნქტი, რომელზედაც აიგება ფილოსოფიის საგნის ყველა ელემენტი და შესაბამისად ფილოსოფიის არსება?

ფილოსოფიის ისტორია ერთნაირად მოიცავს როგორც ფილოსოფიის მიერ სამყაროს შემეცნებას, ასევე საკუთარი ყოფიერების გარკვევასაც, რადგან ფილოსოფია არის რეფლექსია როგორც სამყაროზე, ისე საკუთარ თავზე და ფილოსოფიის საგნის გარკვევა ნიშნავს ამ რეფლექსიის საგნის და ბუნების გარკვევას? ზოგიერთი ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად ცდილობს ფილოსოფიის საგნის გაგებაში ტრადიციულად არსებული მოთხოვნა უზოგადესი პრინციპით განსაზღვრულობის შესახებ შეცვალოს ობიექტურობის მოთხოვნის პრინციპით და ეს მიაჩნია სიახლედ: ამ გარემოებას ეელნოვი ასე აფიქსირებს: «За последние 10-15 лет в советской философской литературе предприняты попытки усовершенствовать понятие «предмета философии», а именно: отказаться от определения специфики «предмета философии» через понятие «наиболее общего» и особо указать на его объективность». ეელნოვიც ამ თვალსაზრისს იზიარებს, მაგრამ ფაქტობრივად ეს არაა ფილოსოფიის საგნის გაგებაში რაიმე სი-

ახლე, რადგან ობიექტურობაზე ორიენტაცია ყოველგვარი ცოდნის მოთხოვნაა, სხვაგვარად მეცნიერებასთან არ გვექნება საქმე. ფილოსოფიამ სწორედ უზოგადესი განსაზღვრულობანი უნდა მონახოს და საკითხი ისმის, რის მიმართ უნდა იყოს ეს უზოგადესი განსაზღვრულობანი — როგორც აღნიშნავენ, ყოფიერებასა და ცნობიერებას, თუ სუბიექტსა და ობიექტს შორის. ელენოვი ამ ორ ასპექტს არსებითად განსხვავებულად მიიჩნევს, ის მიზნად ისახავს «перевернуть» сложившееся представление о своеобразной «субординации» между вопросом об отношении сознания и бытия, с одной стороны, и проблемой диалектики субъекта и объекта, субъективного и объективного — с другой. «Перевернуть» в данном случае означает «вернуться», «восстановить» то, что во взглядах классиков марксизма-ленинизма было по ряду исторически имевших место причин «оттеснено» на задний план... Обычно проблема диалектики субъективного и объективного предстает как лишь один из многих аспектов «главствующего» вопроса об отношении сознания и бытия. Первое «подчинено» второму. С точки же зрения автора, наоборот, вопрос об отношении сознания и бытия следует рассматривать как аспект проблемы диалектики субъективного и объективного». (37, 19). შეიძლება თავისთავად ინტერესს არ იყოს მოკლებული, რომელია უფრო მომცველი ყოფიერებისა და ცნობიერების, თუ სუბიექტურისა და ობიექტურის მიმართება, მაგრამ როგორადაც არ უნდა გადაწყდეს საკითხი, ამით ყოფიერების მთლიანობას ვერ მიეწვდებით, რადგან ყოფიერების სტრუქტურის ელემენტების გარკვევით არ იქნება გარკვეული მისი მთლიანობა; მთელის ბუნება უნდა გავიგოთ არა ელემენტებიდან, არამედ საკუთრივ მთელიდან. ფილოსოფია ეხება უზოგადეს განსაზღვრულობებს და როდესაც შესაძლებელია უფრო ზოგადი განსაზღვრულობა, ვიდრე მითითებულია, სწორედ ეს უფრო ზოგადი უნდა გახდეს განხილვის საგანი და მისგან იქნეს გამოყვანილი ელემენტების სტრუქტურა და მიმართება. საკითხი სუბიექტურისა და ობიექტურის, ყოფიერებისა და ცნობიერების შესახებ ყოფიერების სტრუქტურის საკითხია და, მაშასადამე, მისი ასპექტი. საერთოდ ფილოსოფიის საგნის კითხვაზე პასუხისათვის შეიძლება როგორც წარსული, ისე თანამედროვე ფილოსოფიის გამოცდილების გამოყენება. ფილოსოფიის განვითარებაში ის, რაც ფილოსოფიის საგნად ითვლებოდა, ბევრჯერ დარჩენილა ფილოსოფიის გარეთ და სხვა მეცნიერებათა კომპეტენციაში გადასულა, მაგრამ არის ისეთი, რომელიც ყო-

ველთვის იყო ფილოსოფიის საგანი და დღესაც რჩება ასეთად — ეს არის ყოფიერება. ყოფიერების ცალკეული სახეები ფილოსოფიამ დაკარგა მას შემდეგ, რაც მას გამოეყო კერძო მეცნიერებანი, რომლებმაც დაინაწილეს ეს სფეროები; ფილოსოფია არ დარჩენილა უსაგნოდ, რადგან მის კომპეტენციაში დარჩა ყოფიერება როგორც ასეთი. ფილოსოფია ყოფიერების თეორიაა, ამიტომ უნდა დაზუსტდეს ყოფიერების ცნება; ის ორი აზრით გამოიყენება: ფართო აზრით, ყოფიერება არსებობის იგივეობრივია და მოიცავს როგორც რეალურ, ისე პოტენციალურ ყოფიერებას, როგორც არსებულს, ისე მნიშვნელობის მქონეს (ამიტომ არ შეიძლება საკითხის გადაწყვეტად მივიჩნიოთ ფილოსოფიის საგნად ღირებულების მნიშვნელობის გამოცხადება და არსებობის, ყოფიერების ფილოსოფიის გარეთ გატანა ვინდელბანდ-რიკერტის მიერ); ფილოსოფია ყოფიერების თეორიაა სწორედ ამ ფართო მნიშვნელობით; ყოფიერების ცნებას აქვს ვიწრო მნიშვნელობაც, როცა ის გაგებულია როგორც ცნობიერების საპირისპირო, მაგრამ ფილოსოფია ვერ იქნება ასე გაგებული ყოფიერების თეორია, რადგან ეს იქნებოდა სამყაროს ერთი ელემენტის განხილვა, ფილოსოფია კი არკვევს სამყაროს მის მთლიანობაში; ის ყოფიერების თეორიაა და ამ აზრით მართებულია ჰაიდეგერის მტკიცება, რომ ფილოსოფიას საქმე აქვს ყოფიერებასთან, თუმცა ფილოსოფიის საგნის ასეთი გაგება არ არის ახალი; სოკრატეს, პლატონის და არისტოტელეს დროიდან ფილოსოფია ყოველთვის ამ საკითხის გარშემო მოძრაობდა, რადგან სწორედ მათ დააყენეს ფილოსოფია ცნობიერად ყოფიერების გზაზე. სხვა საკითხია, რომ ამ პრობლემის დასმაში შემდგომმა მოძღვრებებმა წინ ვერ წაიწიეს, ამას ჰაიდეგერი კანტის ანალოგიურად საყვედურობს მის წინარე ფილოსოფიას; პრობლემა დღესაც პრობლემატურად რჩება, ამას ისიც ადასტურებს, რომ ფილოსოფიის საგნის გარკვევაში ძირითადად მიიჩნევენ ყოფიერების უზოგადეს კანონებს, ფილოსოფიის ძირითად საკითხს და არა თვით ყოფიერებას. ფილოსოფიის საგნის ბირთვს გამოვთქვამთ დებულებით: ფილოსოფია არის ყოფიერების თეორია. საკითხი არ ეხება ყოფიერების რომელიმე სახეობას, ან უპირატეს ყოფიერებას (როგორც ეს მაგალითად ჰაიდეგერთანაა, რომელიც ადამიანის ყოფიერებას აცხადებს უპირატეს ყოფიერებად). საკითხი ეხება ყოფიერებას საერთოდ. ფილოსოფიამ უნდა გაარკვიოს, რა არის ყოფიერება, როგორია მისი ყოფიერების წესი, ე. ი. საკითხი ეხება ყოფიერების ყოფიერებადობას. არა მის რომელიმე ცალკეულ თვისებას თუ განსა-

ზღვრულობას, არამედ ყოფიერებას. ყოფიერების ყოფიერებადობა — ესაა, როდესაც სუბიექტი და პრედიკატი ფარავენ ერთმანეთს, რადგან გამოსაკითხი და გამოკითხული ერთი და იგივეა. ამიტომ, თუ ამ გამოთქმას უფრო ლაკონიურად გამოვხატავთ, ფილოსოფიის საგანი ყოფიერების ყოფიერებადობაა, ეს ნიშნავს — ფილოსოფიის საგანია ყოფიერება. ეს არის ამოსავალი და ფილოსოფიის საგნის სხვა ელემენტები მისგან ანალიზურად გამოიყვანება. იმისათვის, რომ დავადგინოთ ყოფიერების ყოფიერება, უნდა გავაკვიროთ მისი არსებობის წესი, ნამდვილია თუ ჰაბიტუალური, განხორციელებულია თუ პოტენციალური, არსებობაა თუ მნიშვნელობა, რეალობაა, თუ ღირებულება — ყოფიერება ყველა ამ განსაზღვრულობებს მოიცავს. თუობითი ფორმა აქ არ ნიშნავს ალტერნატიულს, ყოფიერება უნდა დახასიათდეს არსებობის წესის მიხედვით, რომელიც მოიცავს განხორციელებულს და განსახორციელებელს, რეალურად არსებულს და რეალობისადმი მნიშვნელობის მქონეს და ა. შ.

ფილოსოფიის საგნის განსაზღვრის საინტერესო ცდაა ჰაიდეგერის მიერ ფილოსოფიის ორიენტირება ყოფიერის ყოფიერებაზე და ამ გზით ფილოსოფიის გამოიყვანა ცნობიერების სხვა ფორმათაგან, განსაკუთრებით მეცნიერებისაგან. მაგრამ ყოფიერის ყოფიერება სხვა სიძნელეების წინაშე გვაყენებს. როგორ უნდა გავიგოთ ყოფიერება იმ შემთხვევაში, თუ მას გავაიგივებთ არსებასთან? გამოდის, რომ მეცნიერება, რომელიც ყოფიერების თეორიადაა გამოცხადებული, თავის საგანს შეიმეცნებს არსების გარეშე, რაც მეცნიერების დევალვაციაა; თუ ყოფიერებას სხვა მნიშვნელობა ექნება, რომელიც არ დაემთხვევა ყოფიერს, საკითხი ისევ დადგება მათი მიმართების შესახებ. ფილოსოფია უზოგადესი თეორიაა; ყოფიერება თუ ყოფიერის განსაზღვრულობა, მაშინ ყოფიერი უფრო ზოგადია, ვიდრე მისი განსაზღვრულობა; ყოფიერების გამოცხადება ფილოსოფიის საგნად თითქოსდა ხსნას ამ სიძნელეს, მაგრამ გაურკვეველი აქაც ბევრია, ყოველ შემთხვევაში ამოსავლად უნდა ავიღოთ მტკიცება, რომ ფილოსოფიას ყოფიერის რომელიმე განსაზღვრულობა კი არ აინტერესებს, არამედ ყოფიერება საზოგადოდ, რაც არსებულის იგივეობრივია. ყოფიერებას მრავალი განსაზღვრულობა და ნიშანი ახასიათებს და ყველა მათი დადგენა იქნება ფილოსოფიის საგანი. ფილოსოფიის საგანი ყოფიერებაა, სწორედ ყოფიერების მიმართ ისმის კითხვა — ერთიანია თუ პლურალისტური. თუ ყოფიერება პლურალისტურია, თითოეულ მათგანს საკუთარი არსება და საწყისი უნ-

და ჰქონდეს, თუ მონისტურია, ერთი არსება და საწყისი ექნება და საკითხი დგას, რაშია ეს ერთიანობა, თუ მრავლობა. ეს საკითხი ყოფიერების ყოფიერების შესახებ საკითხის ერთი განშტოებაა. ყოფიერება ყოფიერობს, როგორც ჰაიდეგერი იტყვის, სამყარო სამყაროებს, მაგრამ რაშია მისი სამყაროება, რა განსაზღვრავს მის ერთიანობას, თუ სიმრავლეს, მონისტურია თუ პლურალისტური, რის ნიადაგზეა ერთი ან მეორე, ეს საკითხი უნდა გადაიჭრას იმ განზომილებაში, რომელიც გაგვარკვევს ყოფიერებას ყოფიერებადობის ხასიათში. ყოფიერების ანალიზი მოითხოვს მისი საზღვრების გარკვევას, ყოველ შემთხვევაში იმის ჩვენებას, რა განსაზღვრავს მას და აქვს თუ არა საზღვარი, არის თუ არა რაიმე მის მიღმა; თუ მიღმური, მხოლოდ არარაა, თუ ასეთი არარაა, რა მიმართებაშია ის ყოფიერებასთან, როგორ შეიძლება „არარა არარაობდეს“ და რა ფუნქცია აქვს მას ყოფიერების მიმართ, მისი საზღვარია თუ თვითონაა ყოფიერება? იქნებ არარა საერთოდ არაა პრობლემა და ფილოსოფიური ფანტაზიის შედეგია, იქნებ ყოფიერება და არარა განუყოფელია ერთმანეთისაგან, იქნებ არარა ყოფიერების საზღვარია, მაგრამ განხილვას არ ექვემდებარება. ყველა ვითარებაში ყოფიერების პრობლემას მივყავართ არარას გააზრებამდე, ეს არარა არ უნდა გავიგოთ სიკვდილის ბიოლოგიური განზომილების იგივეობრივად. სიკვდილი, როგორც ბიოლოგიური პროცესი, ბიოლოგიურ და სამედიცინო მეცნიერებათა საგანია. არარა უფრო ფართო განზომილებისაა, ის აუცილებლობით გულისხმობს ყოფიერების არყოფიერებაში გადასვლას. მაგრამ არამარტო პიროვნულ განზომილებაში, როგორც ეს წარმოდგენილია პოეტის სიტყვებში — „ტყდება გული, ერთხელ გაიბზარა რა, არარა ბედს ჩემთვის არა აქვს არარა“, არამედ საზოგადოდ ყოფიერებისა და არყოფიერების მიმართებაში. ყოფიერებისა და არარას მიმართების გარკვევის გარეშე ვერ ავხსნით კმნადობასაც, რადგან კმნადობის შესაძლებლობა სწორედ ყოფიერებისა და არარას ურთიერთგადასვლაშია, კმნადობა კი ყოფიერების ერთ-ერთი განსაზღვრულობაა, ყოველ შემთხვევაში ყოფიერებას გააჩნია არსებობის წესი. რაც შეიძლება ორი სახის იყოს: მოძრაობის და უძრაობის. რომელია ამ ორი განსაზღვრულობიდან ყოფიერების ძირითადი მახასიათებელი — ეს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პრობლემაა; თუ ორივეა, მაშინ უნდა გაირკვეს მათი თანაფარდობა; უნდა განისაზღვროს, რა არის მოძრაობის წყარო და არსება, ისე როგორც უძრაობის წყარო და არსება; თუ მოძრაო-

ბისათვის წყარო და არსება, წინააღმდეგობა და დაპირისპირებაა, ხოლო უძრავობისათვის წონასწორობა, ამ შემთხვევაში ფილოსოფიამ უნდა განსაზღვროს როგორც მოძრავობის და უძრავობის, ისე წინააღმდეგობის და წონასწორობის თანაფარდობა. ყოფიერების განსაზღვრულობათაგან ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესია ყოფიერების ფორმები: დრო და სივრცე განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ყოფიერების დროული განზომილება, ამავე დროს, უფრო მომცველია, ვიდრე სივრცული. შემთხვევითი არაა, რომ პაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში წინა პლანზეა ყოფიერებისა და დროის და დროსა და ყოფიერების პრობლემა დრო ყოფიერებისეულია და ყოფიერება დროული. სივრცე და ყოფიერება ურთიერთგანმსაზღვრელია. დროისა და სივრცის არცერთი განზომილება არ დადგინდება ყოფიერებასთან მიმართების გარეშე, ისე როგორც ყოფიერებისა დროისა და სივრცის გარეშე. საკითხი ეხება „დროისა და სივრცის ფილოსოფიას“ (რაიხენბახი). ყოფიერების თეორიამ უნდა გაარკვიოს ყოფიერების მდგომარეობა, მისი ქმნადობა, ამ ქმნადობის ხასიათი, ქაოსურობა, თუ კანონზომიერება — ყოფიერება, კოსმოსი, როგორც ანტიკურობაში უწოდებდნენ, აკოსმოსურობით, ქაოსურობით ხასიათდება თუ ლოგოსით. თუ ყოფიერება კანონზომიერია, როგორია მისი ქმნადობისა და მოძრავობის განმსაზღვრელი კანონები, როგორია ამ ქმნადობა-მოძრავობის ხასიათი, აქვს მას რაიმე მიმართულება, თუ უბრალოდ ცვალებადობაა, — ეს საკითხები ფილოსოფიის ერთ-ერთ არსებით მომენტს წარმოადგენენ და ქმნიან სფეროს, რომელშიც ყოფიერების მოძრავობა-ქმნადობის უზოგადესი კანონები დგინდება.

ყოფიერების ქმნადობა შეიძლება იყოს სხვადასხვა სახის, დაწყებული გადანაცვლებით, ცვალებადობით და დამთავრებული განვითარებით. მოძრავობა და განვითარება ყოფიერებისათვის განსაზღვრულობანია, რომელიც უნდა ახსნას ყოფიერების უზოგადესმა კანონებმა. ყოფიერებას ახასიათებს სხვა სახის განსაზღვრულობანიც, კერძოდ კავშირის ფორმები. ყოფიერების სტრუქტურული ერთეულები, თუ ელემენტები ურთიერთდაკავშირებული არიან. ამ კავშირის სხვადასხვა ფორმა არსებობს, ყოველი მათგანი გამოხატავს ყოფიერების გარკვეულობას. ფილოსოფიის ამოცანაა ყოფიერების კავშირის ძირითადი ფორმების ახსნა, რომელნიც გამოიხატება შესაბამისი კატეგორიებით. აუცილებლობა, შემთხვევითობა, მიზეზშედეგობრივი, დროულ-სივრცული არსებისა თუ მოვლენის და სხვა კატეგორიები ასახავენ კავშირის უზოგადეს ფორმებს და ყოფიერების გარკვეულობას.

ყოფიერების საკითხის სრულყოფილად წარმოდგენისათვის აუცილებელია ყოფიერების სტრუქტურის განხილვა. შეუძლებელია გავცეთ პასუხი კითხვაზე: რა არის ყოფიერება? თუ არ შევიცანით მისი ელემენტების ბუნება, მათი ურთიერთდამოკიდებულება, მათ შორის სუბორდინაციული თუ კოორდინაციული მიმართებანი, მათი რაოდენობრივი თუ თვისებრივი განსაზღვრულობანი. ყოფიერების ფორმირება, მისი ბუნება განისაზღვრება ელემენტთა თანაფარდობით.

რა ელემენტებისაგან შედგება ყოფიერება, რა როლს ასრულებენ ისინი მის განსაზღვრულობაში? შეიძლება თუ არა ყოფიერების სტრუქტურა ამოიწუროს ორი ელემენტით: მატერიალურით და იდეალურით, თუ ყოფიერებას შეიძლება ჰქონდეს მეტი ელემენტები — სამი, როგორც ფიქრობდა პოპერი, ან ხუთი, როგორც ამტკიცებს ჰარტმანი? — ყველა ეს საკითხი ერთიანდება ყოფიერების სტრუქტურის პრობლემაში, მაგრამ არ ამოწურავს მას. ყოფიერება თვითონ მთლიანობაა, მაგრამ მასში შედის ნაკლები მოცულობის მთლიანობანი, რომელთაც შეფარდებითი დამოუკიდებლობა ახასიათებს; ასეთებია: კოსმოსი, ბუნება, საზოგადოება, ადამიანი, პიროვნება. მათი ერთობლიობა ქმნის სამყაროს, მაგრამ თათოვეულ მათგანს აქვს თავისებურება და ამიტომ აუცილებელია საკითხის დასმა იმაზე; რა არის კოსმოსი, რა არის ბუნება, რა არის საზოგადოება, რა არის ადამიანი, რა არის პიროვნება, რა მიმართებაში არიან ისინი ერთმანეთისადმი, რომელი უნდა იყოს მათ იერარქიაში ამოსავალი და საბოლოო პუნქტი, როგორია მათი შემეცნების გზები. ეს და სხვა ანალოგიური საკითხები, რომლებიც ისმის საერთოდ ყოფიერებას მიმართ, უნდა დაისვას თითოეული მათგანის მიმართაც. ამ გზით შეივსება წარმოდგენა ყოფიერების სტრუქტურის შესახებ, რომელიც განსხვავებულია ზემოთ მითითებული სტრუქტურის ასპექტისაგან. სხვადასხვა ეპოქაში განსხვავებული ზომით იძენს აქტუალობას ადამიანისა და ბუნების, ადამიანისა და კოსმოსის, საზოგადოებისა და პიროვნების მიმართების საკითხი. ადამიანი როგორც ინდივიდის, ასევე სოციალური ერთობის სახით ესწრაფვის სამყაროში თავის თვითდამტკიცებას, თავისი ინტერესებისა და მოთხოვნების მიხედვით სამყაროს სურათის შეცვლას. ადამიანი გარდაქმნის ბუნებას და აძლევს მას იმ სახეს, რაც მას აკმაყოფილებს, რასაც ის ესწრაფვის. ადამიანის საკმეიანობას განსაზღვრავს მისი ცდა — გააადამიანოს სამყარო, თავისი კვალი დაამჩნიოს მას, შექმნას სამყარო ისეთი სახით, რომელიც ადამიანის ბუნების შესაბამისი იქ-

ნება. ეს პროცესი საყოველთაო და არსებითია ადამიანის მოღვაწეობაში. სამყაროს გაადამიანების პროცესი, რომელსაც ტეიარ დე შარდენი „საყოველთაო ჰომინიზაციას“ უწოდებს, არის ადამიანის მიერ სამყაროს, თვით ადამიანური სამყაროს დაუფლება. ეს ნიშნავს, რომ „ელემენტარული ჰომინიზაციის ფარგლებს მიღმა, რომელიც უმაღლეს წერტილს აღწევს ყოველ ინდივიდში, ნამდვილად ვითარდება სხვა, ამ შემთხვევაში კოლექტიური ჰომინიზაცია“. (55, 291).

ბუნებისადმი ადამიანის დამოკიდებულება, ადამიანის მიერ ბუნების ბატონობის დათრგუნვა და ბუნების ძალების მოთოკვა ორი მიმართულებით წარმოებს: ერთია ბუნების პროცესებზე ბატონობის ექსტენსიური გაფართოება და მეორე ბუნების პროცესების დაუფლების ინტენსიური გაღრმავება. რაც უფრო აფართოებს თავისი გარემომცველი სამყაროს სფეროს, სულ უფრო ფართო სამყარო ხდება ადამიანისათვის მისაწვდომი. დედამიწის ცალკეულ მხარეებში ლოკალიზაციიდან მთელი პლანეტის დაუფლებისა და ამჟამად სხვა პლანეტებზე ბატონობისათვის ბრძოლა, — ასეთია ადამიანის მიერ ბუნებაში თავისი სამყაროს გაფართოებისათვის ბრძოლა; მეორე მხრივ, ადამიანი ცდილობს ბუნების საიდუმლოებებში სულ უფრო ღრმად შექრას, ბუნების კანონზომიერებათა დაუფლებას და ამ მიზნით სულ უფრო საფუძვლიანად ეცნობა ბუნების შინაგან სტრუქტურასა და კანონზომიერებებს. ბუნების ექსტენსიური და ინტენსიური განზომილებებით დაუფლებას ადამიანი ახორციელებს ბუნების შემეცნების გზით. ბუნებისმეტყველება არის ამ შემეცნების განხორციელების ფორმა, რასაც ადამიანი გამოიყენებს ბუნების გარდაქმნისთვის ბრძოლაში. ამ გეგმიერებათა შედეგები, როგორც ბუნების შემეცნებისა და გარდაქმნის საშუალება, კრისტალიზდება ტექნიკაში. ბუნებისმეცნიერებისა და ტექნიკის მეოხებით ადამიანი ახდენს ბუნების „ჰომინიზაციას“, ბუნების სამყაროში თავისთავის დამტკიცებას და ბუნების დაქვემდებარებას ადამიანისადმი. ამდენად, სოციალური ისტორია აისახება ბუნებასთან ადამიანის მიმართებაში, ბუნებისმეცნიერებისა და ტექნიკის ისტორიაში, მათი განვითარების კანონზომიერების ძირითად ხაზებში. ადამიანის მოღვაწეობის ეს ერთი ძირითადი მხარე — მისი დამოკიდებულება ბუნებასთან, არის ადამიანის სოციალური ისტორიის ერთ-ერთი ძირითადი მომენტი. ამიტომ ებრძოდა მარქსი „კრიტიკულ კრიტიკას“, რომელიც უარყოფდა ისტორიის ამ მხარეს და მის მნიშვნელობას ისტორიის შემეცნების პროცესში. „ნუთუ კრიტიკული კრიტიკა ფიქრობს, —

აღნიშნავს მარქსი, — რომ მან ისტორიული შემეცნების თუნდაც მხოლოდ დასაწყისს მიაღწია, გამოჩნდება რა ისტორიული მოძრაობიდან ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული დამოკიდებულება ბუნებისადმი, ბუნებისმეტყველება და მრეწველობა? ნუთუ იგი ფიქრობს, რომ ნამდვილად შეიცნო რომელიმე ისტორიული პერიოდი, მაგალითად, ამ პერიოდის მრეწველობის, თვით ცხოვრების უშუალო წარმოების წესის შეუცნობლად? მართალია, სპირიტუალისტური, თეოლოგიური კრიტიკული კრიტიკა იცნობს — იცნობს, ყოველ შემთხვევაში, თავის წარმოსახვაში — ისტორიის მხოლოდ პოლიტიკურ, ლიტერატურულ და თეოლოგიურ განთქმულ საქმეებს. მსგავსად იმისა, როგორც იგი გამოყოფს აზროვნებას გრძნობისაგან, სულს — სხეულისაგან, თავის თავს — სამყაროსაგან, სწორედ ასევე განაშორებს ისტორიას ბუნებისმეტყველებისაგან და მრეწველობისაგან, ხედავს რა ისტორიის დედისეულ კალთას არა უხეშ — მატერიალურ წარმოებაში დედამიწაზე, არამედ ნისლიან, ღრუბლიან წარმონაქმნებში ცაზე“ (8, 32—33). ამრიგად, მარქსი სავსებით აუცილებლად მიიჩნევს ბუნებასთან ადამიანის მიმართების განხილვას როგორც ისტორიულ-პრაქტიკის ერთ-ერთი კომპონენტ-სას.

ადამიანი ერთადერთი არსებაა, რომელიც ბუნებაზე ზემოქმედებით თავისი ნებისყოფის დაღს აჰჩნევს მას. ცხოველიც ზემოქმედებს ბუნებაზე და ცვლის კიდეც მას, მაგრამ ეს ხდება მხოლოდ ცხოველის არსებობით. მისი ზემოქმედება ამოიწურება იმით, რომ სარგებლობს ბუნებით იმ სახით, როგორც ის მოცემულია; ადამიანი კი ზემოქმედების პროცესში გარდაქმნის ბუნებას და გარდაქმნილი სახით ითვისებს მას. „ცხოველი მარტო უბრალოდ სარგებლობს გარე ბუნებით და მასში ცვლილებები მხოლოდ თავის არსებობით შეაქვს; ადამიანი კი მის მიერ შეტანილი ცვლილებებით ბუნებას აიძულებს, მის მიზნებს ემსახუროს, მასზე ბატონობს“ (4, 182). ცხოველისა და ადამიანის ბუნებასთან მიმართებაში ეს არსებითი განსხვავებულობა ადამიანის სპეციფიკისა და არსების ერთ-ერთი გამოვლენაა. ადამიანი, როგორც თავისუფალი არსება, ბუნებაზე ცნობიერად ზემოქმედებს, მაშინაც კი, როდესაც ადამიანისა და ცხოველის ბუნებაზე ზემოქმედებას ერთნაირი შედეგები აქვს, ადამიანის ზემოქმედება განსხვავებულია — იგი მიზანს შეიცავს; ცხოველი ანადგურებს ტყეს — გადაკორტნის მოზარდ მცენარეებს. ენგელსის თქმით, თხებმა მოსპო საბერძნეთის ტყეები და ზრიოკად აქცია ეს მხარე. ადამიანიც სპობს ტყეს, მაგრამ იმ მიზნით, რომ მის ადგილას გააშენოს კულ-

ტურული მცენარეები. ადამიანის თავისუფლება ბუნების წიშართ
ემყარება ადამიანის შესაძლებლობას — შეიმეცნოს ბუნებას კა-
ნონზომიერება და იმოქმედოს ამ შემეცნების შესაბამისად. თუმ-
ცა ეს ადამიანური თავისუფლება ადამიანური ისტორიის სხვადა-
სხვა საფეხურზე განსხვავებულია. ისტორიის დასაწყისში ადამი-
ანს მიერ ბუნების გარდაქმნა ემყარება ზემოქმედების ამ უშუა-
ლო შედეგების გათვალისწინებას, რომლის შესაძლებლობასაც
უქმნის მას ბუნებასთან პირველი შეხვედრა, მაგრამ ამ საფეხურზე
ადამიანი ბუნებაზე უფრო მეტ დამოკიდებულებას ავლენს, ვიდ-
რე მასზე ბატონობას, რადგან არ შეუძლია გაითვალისწინოს ბუ-
ნებაზე ზემოქმედების შორეული შედეგები და მისი მოქმედება
მხოლოდ უშუალოდ მიღებული შედეგებით განისაზღვრება მის-
თვის. როგორც ენგელსი შენიშნავდა: „ძალიანაც ნუ მოვიტყუებთ
თავს ბუნებაზე ჩვენი ადამიანური გამარჯვებებით მოხიბლულნი.
ყოველი ასეთი გამარჯვებისათვის ბუნება შურს იძიებს ჩვენზე.
ჰართალია, ყოველ ამ გამარჯვებას პირველ რიგში სწორედ ის შე-
დეგები აქვს, რომელთაც ჩვენ ვითვალისწინებდით, მაგრამ მეო-
რე და მესამე რიგში მას აქვს სრულიად სხვა, გაუთვალისწინებე-
ლი შედეგები, რომელნიც ძალიან ხშირად იმ პირველ შედეგებს
ცელავ აქარწყლებს. იმ ადამიანებს, რომელთაც მესოპოტამიაში,
საბერძნეთში, მცირე აზიასა და სხვაგან ტყეები ძირთესკიანად
ამოაგდეს, რათა ამ გზით სანაღვი მიწა ეშოვათ, არც კი დასაზრ-
ბიათ, რომ ამით საფუძველი ჩაუყარეს ამ ქვეყნების ახლანდელ
გაუდაბნობას და ტყეებთან ერთად ამ ქვეყნებს ტენიანობის წეგ-
რობებისა და დაცვის ცენტრები გამოაცალეს“ (4, 182).

ისტორიული პროცესის განვითარებაში წინსვლა, ე. ი. ადამი-
ანთა თავისუფლების, როგორც მათი არსების განხორციელება,
გულისხმობს ბუნებაზე ბატონობას. მაგრამ „ბუნებაზე ბატონო-
ბის“ ცნება არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქმის შეგვეძლოს თავს მო-
ვახვიოთ ბუნებას ჩვენი სურვილები. „ჩვენ სრულიადაც არ ვბა-
ტონობთ ბუნებაზე ისე, როგორც დამპყრობელი ბატონობს უცხო
ხალხზე, როგორც ბუნების გარეშე მდგომი ვინმე, არამედ ჩვენ
ხორციით, სისხლითა და ტვინით ბუნებას ვეკუთვნიით და მის შიგ-
ნით ვიმყოფებით, და რომ მთელი ჩვენი ბატონობა მასზე იმაში
მდგომარეობს, რომ ჩვენ ყველა სხვა კმნილებასთან შედარებით
უპირატესობის გამო შეგვიძლია ბუნების კანონები შევიცნოთ და
სწორად გამოვიყენოთ“ (4, 183).

პროგრესი ბუნებაზე ბატონობაში ნიშნავს იმას, რომ შეგვეძ-
ლოს გავითვალისწინოთ ბუნებაზე ზემოქმედების არა მარტო

უშუალო, არამედ შორეული შედეგები. ეს კი მოითხოვს ბუნების სულ უფრო ღრმა კანონთა შემეცნებას. ამასთან ცნებები, რომლებიც გამოხატავენ ამ კანონებს, სულ უფრო ადეკვატური ხდება ამ კანონებისა. ისტორიული წინსვლა ნიშნავს, რომ „ჩვენ ყოველდღიურად ვსწავლობთ ბუნების კანონების სულ უფრო და უფრო სწორ გაგებას და ბუნების ჩვეულებრივ მსვლელობაში ჩვენი აქტიური ჩარევის, როგორც უახლოესი, ისე უფრო შორეული შედეგებს შევეცნებას“ (4, 183).

ენგელსის აზრით, ამის პირობას წარმოადგენს ბუნების მეცნიერების წინსვლა, რომლის შედეგადაც „საშუალება გვეძლევა, რომ ვისწავლოთ... ჩვენი ყველაზე ჩვეულებრივი საწარმოო მოქმედებების უფრო შორეული ბუნებრივი შედეგების გაგება და ამით მათი დაუფლება“ (4, 183).

ბუნებასთან ადამიანის დამოკიდებულების შედეგები არ ამოიწურება ადამიანის მიერ ბუნების სახის შეცვლით. ამას მეორე მხარეც გააჩნია. ეს არის ადამიანის ბუნებაზე ზემოქმედების შედეგად თვით ადამიანების შეცვლა, ამ ზემოქმედების შედეგების გავლენა ადამიანებზე. ის, რაც დღევანდლობის თვალსაზრისით ბუნებაზე ზემოქმედებიდან ადამიანის კეთილდღეობისთვის სასარგებლოა, შეიძლება პერსპექტივაში ადამიანისთვის საზიანო იყოს. ადამიანთა მიმართ ბუნებაზე ზემოქმედების შედეგების გათვალისწინება გაცილებით უფრო ძნელია, ვიდრე ბუნების მიმართ, „თუ ათასეული წლების შრომა დასჭირდა იმას, რომ რამდენადმე ვისწავლეთ წარმოებისკენ მიმართული ჩვენი მოქმედებების უფრო შორეული ბუნებრივი შედეგების წინასწარ გათვალისწინება, სამაგიეროდ გაცილებით უფრო ძნელი იყო ამ მოქმედებათა უფრო შორეულ საზოგადოებრივ შედეგთა მიმართ ამ წინასწარი გათვალისწინების დაუფლება“.

გითარღვას ართულებს ისიც, რომ თუნდაც ადამიანს შეუძლებელი ჰქონდეს საზოგადოების მიმართ ზემოქმედების შედეგები, შეიძლება მას ხელს უშლიდეს არსებული საზოგადოებრივი ურთიერთობანი და არ აძლევდეს საშუალებას, ბუნებასთან დამოკიდებულების საზიანო შედეგები შეცვალოს ბუნებასთან სასარგებლო მიმართებით; ამიტომ ადამიანს უხდება ბრძოლა არსებულ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა შესაცვლელად. ეს მომენტი საინტერესოა იმ მხრივაც, რომ არა მარტო ადამიანის ადამიანთან, არამედ ბუნებასთან ადამიანის დამოკიდებულების განვითარების ინტერესებიც მოითხოვს საზოგადოებრივ ურთიერთობათა შეცვლას. აქ გვლინდება მთლიანობა ადამიანის ბუნებასა და ადამიანთან

მიმართებისა. ცხადი ხდება, რომ შეუძლებელია ადამიანის ბუნებასთან მიმართება ვითარდებოდეს ადამიანის ადამიანთან მიმართების განვითარების გარეშე და, პირიქით, რომ ისინი ურთიერთს განაპირობებენ. ადამიანის ბუნებასთან დამოკიდებულება ბუნების კანონზომიერებათა შეცნობის და ამის საფუძველზე ადამიანის ბუნებაზე და ბუნების ადამიანზე ზემოქმედების არა მარტო უშუალო, არამედ შორეული შედეგების გათვალისწინება, წარმოადგენს სოციალურ-ისტორიული პროცესის ერთ ძირეულ მხარეს.

კაცობრიობის საწყისიდან დღემდე ლოკალური, კონტინენტური ისტორიის საფეხურებზე განმსაზღვრელი იყო მიმართება ადამიანსა და ბუნებას შორის. ამ მიმართებაში იცვლებოდა თანაფარდობა. დასაწყისში ბუნება ბატონობდა ადამიანზე, ადამიანი უმწეო იყო ბუნების წინაშე, შემდგომ ბუნების შემეცნებით ადამიანმა შეძლო ბუნების გარკვეული ძალების მოთოკვა და ერთგვარი წონასწორობა დამყარდა ადამიანსა და ბუნებას შორის, მაგრამ ამით ადამიანი არ დაკმაყოფილდა — მას ამოცანად ჰქონდა დასახული ბუნებაზე გაბატონება, რამაც გამოიწვია კრიზისული ვითარება, როდესაც ბუნებას საფრთხე ემუქრება, შესაბამისად ადამიანსაც. ამიტომ იძულებული ხდება ბუნებაზე გაბატონების მისწრაფება შეცვალოს თანამშრომლობით. შეიცვალა ღირებულებითი ორიენტაცია: ადრე მიზანი ადამიანი იყო და ბუნება — საშუალება, ამჟამად ადამიანი იძულებულია საკუთარი თავის გვერდით ბუნებაც გაიხადოს მიზნად. ადამიანისა და ბუნების დამოკიდებულების ეს ფორმა უნდა განსაზღვრავდეს ბუნების მეცნიერებისა და ტექნიკის მიყენებას ბუნებისადმი, ასევე ადამიანის კეთილდღეობის ზრდის ზღვარს. ეს თავისებური ჭეშარიული მეთოდოლოგიური პრინციპია, რომელიც ფილოსოფიამ უნდა შეიმუშაოს და, რომელსაც მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა აქვს ადამიანისა და ბუნების მიმართების გარკვევაში. თანამედროვეობის დამახასიათებელია ისტორიის გაზრდა პლანეტარულიდან კოსმოსურ მასშტაბამდე. გაჩნდა მიმართების ახალი სისტემა — ადამიანი და კოსმოსი. შეიქმნა ახალი სიტუაციები, რომლებიც არ ეტევიან ადამიანისა და ბუნების მიმართების სფეროში, ამიტომ ადამიანის დამოკიდებულება კოსმოსისადმი, ამ დამოკიდებულების ფილოსოფიური პრობლემატიკა თანამედროვეობისათვის აქტუალურ ამოცანას წარმოადგენს. ამრიგად, ასეთი მთლიანობების ანალიზით ყოფიერების სტრუქტურის კიდევ ერთი ასპექტი გაშუქდება. მომავალში შეიძლება ყოფიერების სხვა ასპექტები გახდეს განხილვის საგანი. მთავარია, რომ ყოფიერების სტრუქტურის ყველა შესაძ-

ლო თუ რეალური ასპექტი ფილოსოფიის განსილვის სფეროა. თანამედროვეობა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ადამიანის პრობლემას. ეს პრობლემა ფილოსოფიაში ორი განზომილებით განიხილება: ადამიანი როგორც ფილოსოფიის ანალიზის საგანი და ადამიანის საკითხი, როგორც ფილოსოფოსობის ამოსავალი, რომლის შუქზე განიხილება ყველა სხვა ფილოსოფიური პრობლემა. შევჩერდეთ ამაზე უფრო დაწვრილებით.

აუცილებელია განვასხვავოთ ადამიანის ფილოსოფიური განხილვის ორი ფორმა: ანთროპოლოგიური ფილოსოფია და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. ანთროპოლოგიური ფილოსოფია ეწოდება იმ ფილოსოფიურ სისტემებსა თუ თეორიებს, რომლებიც ყველა არსებით პრობლემას წყვეტენ ადამიანის პრობლემის შუქზე და მის ნაკადში. მათთვის ყველა ფილოსოფიური საკითხის გადაწყვეტის გასაღები ადამიანის საკითხშია. ერთ შემთხვევაში ეს გამოიხატება იმით, რომ ფილოსოფოსობის ცენტრი ხდება ადამიანი, როგორც უპირველესი შემეცნებისა და გააზრების საგანი, მაგალითად, სოკრატესთან, რომელიც აყენებს თეზისს: „შეიცან თავი ჭენი“. მართალია, სოკრატესთან ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური პრობლემატიკა არაა გამოკვეთილი, მაგრამ ისინი უგულებელყოფილი კი არაა, არამედ დაჩრდილულია ადამიანის პრობლემატიკით. ანთროპოლოგიური ფილოსოფიის ნაკადშია კანტის ნააზრევიც. კანტის მიერ „წმინდა გონების კრიტიკა“-ში ფილოსოფიის აპოკანის განსაზღვრა სამი ძირითადი კითხვით არ იყო შემთხვევითი. სწორედ ამ კითხვებზე პასუხით განისაზღვრებოდა მეოთხე კითხვაც, რომელიც დასმულია კანტის ლექციებში „ლოგიკის შესახებ“*. კანტის ნათქვამი, მეოთხე კითხვა მოაცავს პირველ სამსო, იმას კი არ ნიშნავს, რომ, თუ ვიცით, რა არის ადამიანი გვეცოდინება, რა შემოიძლია ვიცოდე, რა უნდა ვქნა და რისი იმედი უნდა მქონდეს, არამედ: თუ ვიცო, რა შემოიძლია ვიცოდე, რა უნდა ვქნა და რისი იმედი უნდა მქონდეს, მაშინ მეცოდინება, რა არის ადამიანი. რადგან კანტის ფილოსოფია არსებითად არის პასუხი

* ამ მხრივ საინტერესოა კანტის 1793 წ. 4 მაისის წერილი კ. ფ. შტოლდ-ლინისადმი: «В соответствии с моим давно намеченным планом работы в области чистой философии мне предстояло решить три задачи: 1) Что я могу знать (Метафизика). 2) Что мне надлежит делать? (Мораль). 3) На что я смею надеяться? (Религия); за этим должна была следовать четвертая задача: Что есть человек? (Антропология; по этому предмету я уже более 20 лет ежегодно читаю курс)». (39, 589).

პირველ სამ კითხვაზე, ამით ის უპასუხებს მეოთხე კითხვასაც. ამიტომ ანთროპოლოგიური საკითხის პასუხი არც იმაში უნდა ეძებოთ, რასაც კანტმა ანთროპოლოგია უწოდა და არც ისე უნდა ჩავთვალოთ, რომ კანტს ამ კითხვაზე პასუხი არ გაუცია. არსებითად კანტის მთელი ფილოსოფია ამ კითხვაზე პასუხია, რადგან პირველი სამის დაჯამებაა მეოთხე კითხვა და ეს რალაც სხვა განზომილებას კი არ გამოხატავს, არამედ მათზე პასუხით ამოიწურება. სწორად აღნიშნავენ მკვლევრები, რომ კანტმა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემა — ადამიანის თავისუფლების საკითხი — დასვა და გადაჭრა, მაგრამ კანტმა ხომ უფრო ფართოდ დააყენა საკითხი, რამდენადაც მთელი მისი ფილოსოფია შეიძლება განისაზღვროს არა როგორც კლასიკური მეტაფიზიკა, ონტოლოგია ან გნოსეოლოგია, არამედ ადამიანის ფილოსოფია, ფილოსოფია, რომლის ცენტრში დგას ადამიანი, ყველა იმ კითხვასთან დაკავშირებით, რომლებიც კანტის ნააზრევს განსაზღვრავენ. ამავე დროს, ადამიანის შესახებ ფილოსოფოსობა კანტისთვის დამახასიათებელია არა ნატურალურ, არამედ ღირებულებათა განზომილებაში და როგორც ს. დანელია აღნიშნავს, ამით გამოირჩევა კანტის ნააზრევი ყველა მისი წინამორბედისაგან. თანამედროვე ფილოსოფიის ერთ-ერთი ყველაზე ვრცელი, ფართო ამოცანა — განსაზღვროს ადამიანის ადგილი სამყაროში, საწყისის კანტიდან იღებს, რომლის მთელი ფილოსოფოსობა არის პასუხი კითხვაზე: რა ადგილი უკავია ადამიანს სამყაროში. ანთროპოლოგიური ფილოსოფიის ნაკადშია პასკალსა და ფიხტეს ნააზრევიც, განსაკუთრებით გამოკვეთილად კი ამ მიმართულებას წარმოგვიჩენს ფოიერბახის მსოფლმხედველობა. მისი ამოსავალი ანთროპოლოგიაა. იგი ემიჯნება იდეალიზმსა და მატერიალიზმს. მათ ცვლის ანთროპოლოგია. „ქეშმარიტება არც მატერიალიზმშია და არც იდეალიზმში. ის არ არის არც აგრეთვე ფიზიოლოგიაში და არც ფსიქოლოგიაში. ქეშმარიტება — ეს არის ანთროპოლოგია“. (58, 326). საკითხი ისეა დაყენებული, თითქოს ფოიერბახი მხოლოდ ადამიანის პრობლემის განხილვით იფარგლებოდეს და საერთოდ ყოფიერების პრობლემაზე უარს ამბობდეს, მაგრამ ფაქტობრივად ფოიერბახისთვის ადამიანის პრობლემა მხოლოდ ცენტრია, რომლის შუქზე განიხილავს ონტოლოგიურ და გნოსეოლოგიურ პრობლემატიკას. მას არც მე წარმოუდგენია გარესამყაროს გარეშე და არც მეს პრობლემატიკა გარესამყაროს განუხილველად: „რა ვარ მე... გარესამყაროს გარეშე?... რა არის. ფილტვები ჰაერის გარეშე? თვალი სინათლის გარეშე?“ (59, 623).

ეს ნიშნავს, რომ მე-ს გასაგებად აუცილებელია გარესამყაროს გაგება. ამიტომ ფილოსოფიის მიზანი უნდა იყოს ბუნება და ადამიანი. ფილოსოფიამ სპეკულაციაზე და თეოლოგიაზე ხელი უნდა აიღოს და გახდეს ემპირიული და ანთროპოლოგიური. ასალი ფილოსოფიის არსება ანთროპოლოგიზმშია. „მომავლის ფილოსოფიის ძირითად დებულებათა“. პირველი შევიცარიული გამოცემის წინასიტყვაობაში ფოიერბახი აღნიშნავს: ამ შრომაში განვითარებული „ძირითადი დებულებების“ ამოცანა იყო „აბსოლუტის ფილოსოფიისაგან, ე. ი. თეოლოგიიდან გამოგვეყვანა ადამიანის ფილოსოფიის, ე. ი. ანთროპოლოგიის აუცილებლობა“. (58, 135). არსებითი სიახლე, რომლითაც ფოიერბახის ფილოსოფიური სისტემა ხასიათდება, შეიძლება გამოიხატოს ფილოსოფიის ორიენტაციებით ადამიანზე. „ახალი ფილოსოფია ადამიანს, ბუნების, როგორც ადამიანის ბაზისის, ჩათვლით, აქცევს ფილოსოფიის ერთდერთ უნივერსალურ და უმაღლეს საგნად. მაშასადამე, ანთროპოლოგიას, მასთან ფიზიოლოგიასაც, აქცევს უნივერსალურ მეცნიერებად“. (58, 202). რადგან ადამიანის არსება ცხადდება ფილოსოფიის ამოცანად, ხოლო ადამიანის არსებას არ გამოავლენს იზოლირებული ინდივიდი, არამედ „მე“-სა და „შენ“-ის დაკავშირება, მათი ურთიერთობა, ამდენად „ფილოსოფიის უდიდეს და უკანასკნელ პრინციპს წარმოადგენს ადამიანის ადამიანთან ერთანობა“.

ფოიერბახის აზრით, ფილოსოფიის წარმართვა ადამიანზე მას აძლევს კიდევ ერთ სპეციფიკურ ნიშანს — ის ხდება ადამიანის მსახური და იქცევა ადამიანისთვის ყველაზე ადამიანურ ფილოსოფიად. წარსული ფილოსოფიური სისტემები ადამიანს იყენებდნენ საშუალებად, მიზანი იყო არა ადამიანური ძალა, ფოიერბახის ფილოსოფიაში კი მიზანი ადამიანია. „ახალი ფილოსოფია, როგორც ადამიანური ფილოსოფია, არსებითად არის აგრეთვე ფილოსოფია ადამიანისთვის“. (58, 204). ფილოსოფიის საგანია ორი რამ: ბუნება და ადამიანი. ბუნება პირველია ადამიანის მიმართაც. ადამიანი არის ბუნების პროდუქტი. „ჩემი მოძღვრება ანუ შეხედულება შეიძლება გამოიხატოს ორ სიტყვაში: ბუნება და ადამიანი. ჩემი თვალსაზრისით ადამიანის წინარე არსება, არსება, რომელიც ადამიანის საფუძველი ანუ მიზეზია, რომლისგანაც ის დავალებულია თავისი წარმოშობით და არსებითობით, იწოდება არა ღმერთად... არამედ ბუნებად“. (59, 515).

როგორც განხილული მასალიდან ჩანს, ანთროპოლოგიური ფილოსოფია კლასიკური ონტოლოგიისა და გნოსეოლოგიის პრო-

ბლემეტიკაზე უარის თქმას კი არ ნიშნავს, არამედ მათ გადაწყვეტას ადამიანის პრობლემის შექმნე, ანთროპოლოგიური ელფერით. ფილოსოფიის პრობლემეტიკა კი არ მცირდება, არამედ, შეიძლება ითქვას, ფართოვდება კიდევ, რადგან ადამიანიც ხდება სპეციალური განხილვის საგანი. ამავე დროს სპეციალურა იმაშია, რომ ბუნების, გონისა და ღმერთის სამყაროს ნაცვლად ცენტრალურ ადგილს ადამიანი იკავებს. მის განზომილებაში წყდება ბუნების, გონისა და ღმერთის პრობლემა.

განსხვავებული სურათი გვაქვს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შემთხვევაში. მის ამოცანას წარმოადგენს ადამიანის ახსნა მის გარესამყაროში გასვლის გარეშე. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისთვის ადამიანი აზროვნების ცენტრი კი არაა, არამედ ერთადერთი საგანია. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, არსებითად, მხოლოდ ადამიანის განხილვაა ფილოსოფიურ განზომილებაში. ეს ნიშნავს, რომ მას საქმე არა აქვს ბუნების, გონისა და ღმერთის პრობლემასთან. მას მხოლოდ ადამიანთან აქვს მიმართება და ისიც არა ყველა განზომილებაში — მხედველობის გარეშე ტოვებს ადამიანის ფიზიკურ, ბიოლოგიურ, ფსიქოლოგიურ, სოციალურ და კულტურულ ნიშნებს და მხოლოდ ადამიანის ფილოსოფიური ანალიზი აინტერესებს. ეს ნიშნავს, რომ იგი ემიჯნება, ფილოსოფიურას გარდა, ყველა სახის ანთროპოლოგიას. რა არის ის არსებითი, რაც ადამიანში ფილოსოფიურ შემეცნებას აინტერესებს? ყველა სახის ანთროპოლოგია სწავლობს ადამიანის შესაბამის განზომილებას. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია საკითხს სვამს ადამიანის არსების შესახებ — ადამიანის, როგორც მთელის, არსება, მის მიმართებაში ადამიანის ყოფიერებასთან. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წარმოშობიდანვე მის ამოცანად დასმული იყო სწორედ ადამიანის არსების ბუნება. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ფუძემდებელი შელერი ცოდნის სახეთა ანალიზის დროს განასხვავებს პოზიტიურ სპეციალურ მეცნიერებათა ცოდნას, ფილოსოფიურ ძირეულ ცოდნას არისტოტელეს პირველი ფილოსოფიის მნიშვნელობით და მეტაფიზიკურ ცოდნას. პირველი ფილოსოფია ანუ მეორე სახის ცოდნა, ტრამპლინია მესამისთვის, მაგრამ არაა თვით მეტაფიზიკა. შელერის აზრით, მეტაფიზიკა მიიღება პირველი ფილოსოფიის დაკავშირებით პოზიტიურ მეცნიერებებთან და ორივეს შედეგებისა — ღირებულებით დისციპლინებთან (ღირებულებათა ზოგადი თეორია, ესთეტიკა, ეთიკა; კულტურის ფილოსოფია). ამ კავშირს მიეყვარათ პოზიტიურ მეცნიერებათა „საზღვრითი პრობლემების“ მეტაფიზიკასთან და ამ გზით აბსოლუტურის ანუ მეორე რიგის მეტაფიზიკასთან.

ზემოდასახელებულ ორ მეტაფიზიკას შორის „დგას კიდევ ერთი მეტად მნიშვნელოვანი დისციპლინა, რომელიც ამჟამად სულ უფრო მეტ ინტერესსა და მნიშვნელობას იძენს — „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“. მისი კითხვის შესახებ კანტმა („ლოგიკა“) ერთხელ თქვა, რომ მასში ერთიანდებოდა ყველა ძირეული ფილოსოფიური პრობლემა — ესაა საკითხი: „რ ა ა რ ი ს ა დ ა მ ი ა ნ ი?“ (72, 12-13). შელერი აცნობიერებს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კავშირს თანამედროვე ეპოქის მოთხოვნებთან, ადამიანის ვითარებასთან და მის შესაძლებლობებს ადამიანის შესახებ მეცნიერებათა რიგში. ადამიანის კრიზისული სიტუაცია და ეპოქით გამოწვეული ფილოსოფიური ანთროპოლოგია შელერს ევლინება როგორც ძირეული საფუძველმდებელი მეცნიერება ადამიანთმცოდნეობის ყველა სფეროს მიმართ. ნაშრომში — „ადამიანი და ისტორია“ — იგი ამის შესახებ წერს: „თუკი არსებობს ფილოსოფიური ამოცანა, რომლის გადაწყვეტას ჩვენი ეპოქა დაჟინებით მოითხოვს, მაშინ ეს არის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. მხედველობაში მაქვს საფუძველმდებელი მეცნიერება ადამიანის არსებობისა და ამ არსების სტრუქტურის შესახებ მის მიმართებაზე ბუნების სამეფოსადმი (არაორგანულა, მცენარეები და ცხოველები), ისე როგორც ყველა ნივთის საფუძვლებისადმი, მისი არსების მეტაფიზიკურ წყაროზე, ისე როგორც მის ფიზიკურ, ფსიქიკურ და გონით საწყისებზე სამყაროში, ძალებზე, რომლებიც მას ამოძრავებენ და რომელთაც ის ამოძრავებს, მისი ბიოლოგიური, ფსიქიკური, გონითი, ისტორიული და სოციალური განვითარების ძირითად მიმართულებებსა და კანონებზე, ასევე მის ესენციალურ შესაძლებლობებსა და სინამდვილეზე. აქ შედის სულისა და სხეულის ფსიქოფიზიკური და ნოეტურ-ვიტალური პრობლემა. მხოლოდ ასეთ ანთროპოლოგიას შეუძლია ყველა მეცნიერებას, რომელთა საგანია „ადამიანი“ — ბუნებისმეცნიერებებსა და სამედიცინოს, პრეისტორიულს და ეთნოგრაფიულს, ისტორიულსა და სოციალურს. ნორმალურ და განვითარების ფსიქოლოგიას, ასევე ხასიათმცოდნეობასაც, მიანიჭოს ფილოსოფიური ხასიათის საბოლოო საფუძველი, იყოს მათთვის ფილოსოფიური ბუნების უკანასკნელი საძირკველი და მისცეს მათ კვლევას განსაზღვრული და საიმედო მიზანი.

არც ერთ ეპოქაში არ ყოფილა ადამიანის არსებასა და წარმოშობაზე ესოდენ არასაიმედო, გაურკვეველი და მრავალსასოვანი შეხედულებანი, როგორც ჩვენს ეპოქაშია. ადამიანის პრობლემებით მკვლევართა ზანგრაძლივი და საფუძვლიანი

დაინტერესება თუ დასაქმებულობა არის ასეთი მტკიცების საფუძველი. შემთხვევითი არაა, რომ ათასწლეულების ისტორიაში პირველად ვიმყოფებით ეპოქაში, რომელშიც ადამიანი მთლიანად და უნაშთოდ „პრობლემატური“ გახდა, რომელშიც მან კვლავ არ იცის, რა არის იგი, მაგრამ, ამავე დროს, იცის, რომ მან ეს არ იცის“ (72, 62). ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ორივე განსაზღვრებაში პირველი შედარებით მოკლე და ლაპიდარულია, მეორე უფრო ვრცელი — გატარებულია ერთი საერთო ძირითადი იდეა, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ადამიანის არსების შესახებ მოძღვრებაა, შემთხვევითი არ არის კანტზე მითითება, რადგან ზელერის კითხვა ემთხვევა კანტისას, რომელიც პრობლემად აყენებს საკითხს — რა არის ადამიანი? მასში შევა ადამიანის არსების სტრუქტურის ელემენტთა მიმართება და მისგან გამომდინარე ყველა საკითხი. მაგრამ თუ არსებითად შევხედავთ საკითხს, აღმოჩნდება, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არ იზღუდება ადამიანის არსების კვლევით და მისთვის ეს კვლევა თვითმპარი ამოცანა არაა, არამედ თავისებური ტრამპლინია მთელი სამყაროს არსების საწვდომად. ამ მიმართებით ფილოსოფიური ანთროპოლოგია იმავე ამოცანებს წყვეტს, რასაც ანთროპოლოგიური ფილოსოფია, რადგან მასთან ადამიანი, რომელიც განხილვის ცენტრია, მთელი ყოფიერების განმსაზღვრელია — იქნება ეს საგნობრივი თუ ღვთიური სამყარო. „მთელი საგნობრივი სამყარო და მისი არსებობის წესი არ წარმოადგენს „ყოფიერებას თავისთავად“. ის არის ადამიანის სულიერი და ფიზიკური ორგანიზაციის შესაბამისი ამონაკერი თავისთავადი ყოფიერებიდან“. საბოლოოდ, ეს თავისთავადი ყოფიერება, რომელიც აბსოლუტური და მარადიულია, ზელერთან ღმერთია და დანარჩენი სამყარო მის ამონაჭრად ცხადდება, მაგრამ მასთან თვით ღმერთიც ადამიანშია და მისი სახით გვეცხადება. ამიტომ ადამიანი დიდი სამყაროს ცენტრია და მის არსებაში გაიხსნება საგნობრივიც და ღვთიურიც; ზელერის აზრით, მთელი მაკროკოსმოსი, რომელიც მოიცავს ნივთიერს, გონითსა და ღვთიურს, მოცემულია ადამიანში, როგორც მიკროკოსმოსში. ამიტომ, მიკროკოსმოსის გაგებით, ნაწვდომი იქნება მაკროკოსმოსიც, „რამდენადაც ადამიანი მიკროკოსმოსია, ე. ი. მცირეში მოქცეული სამყაროა“. რადგან ყოფიერების არსების ყველა ფენა — ფიზიკური, ქიმიური, ცოცხალი, გონითი ყოფიერება გვხვდება და გადაკვეთილია ადამიანის ყოფიერებაში, ამიტომ ადამიანით შეიძლება შესწავლილ იქნეს აგრეთვე „დიდი სამყაროს“ მაკროკოსმოსის უმაღლესი საფუძვლები. „ამიტომ

ადამიანის ყოფიერება, როგორც მიკროთეოსი, არის პირველი მისადგომიც ღმერთთან“. (72, 12). ეს ნიშნავს, რომ შეღერთან მეტაფიზიკისა და თეოლოგიის ადგილს იკავებს ანთროპოლოგია. იგი პირველ და მეორე მეტაფიზიკას შორის მხოლოდ მაკავშირებელი რგოლი როდია, არამედ მათი გარეგანდამწვდომია, თავისებური მეტაანთროპოლოგიაა, ამიტომ წერს ის: „უახლესი მეტაფიზიკა, კოსმოლოგია და საგნობრივი მეტაფიზიკა კი არაა, არამედ მეტაანთროპოლოგია“ (72, 12). შეღერის ანთროპოლოგიაში ადამიანისათვის ესოდენ არსებითი სუბსტანციურობის მინიჭება — ადამიანის გამოცხადება მთელი სამყაროს გასაღებად — ხდება იმ გზით, რომ იგი ცდილობს, თვითონ ადამიანი ადამაღლოს მის ეპპირიულ ყოფიერებაზე და ყველა არსებული თეორია გამოაცხადოს ცალმხრივად, რომელთა სინთეზირების გზით მიიღება ადამიანის ჭერ-არსული სურათი. ჩვეულებრივ, ემპირიულ ადამიანს კი არ მიეწერება სამყაროს ახსნის ფოკუსად ყოფნა, არამედ „ყოვლადადამიანს“ (Allmensch). რუსულ რელიგიურ ექსისტენციალიზმში ეს ფართოდ გავრცელებული ტერმინი შეღერის ანთროპოლოგიაში გამოდის როგორც გარკვეული ჭერარსობა, რომელშიც, როგორც მიკროკოსმოსში, მოცემულია არსებულის არსების ყველა სახეობა. „ეს ყოვლადადამიანი ფაქტი კი არაა, არამედ პროცესის შესაძლო მიმართულება და, ამავე დროს, მარადიული ამოცანაა, ბუნებრივი არსების მუდმივი შექცევა“.

შეღერი მიზნად ისახავს ადამიანის, როგორც მთელის ან ყოვლადადამიანის, არსების ახსნას. ამ მიზანს ემსახურება მის ნააზრევში ორი ძირითადი ცნება — ვიტალობა ანუ ყოვლადცხოვრება და გონი. ადამიანში კონცენტრირებული ფსიქიკური ფორმები ვიტალობით ანუ ყოვლადცხოვრებით წარმართება. ის პირველადი ფენომენია და წარმოდგენს ადამიანის ყოფიერების ბაზისს, რომელსაც ემატება მისი არსების მეორე ძირითადი მომენტი — გონი. ადამიანსა და ყველა სხვა არსებას შორის ძირითადი განმასხვავებელი და ადამიანობის არსების ბირთვი გონია. ამიტომ კითხვაზე — რა არის ადამიანი, პასუხი იქნება — ადამიანი არის გონითი არსება.

როგორც ვხედავთ, ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასა და ანთროპოლოგიურ ფილოსოფიას შორის არსებობს განსხვავება, მაგრამ მათ საერთო მნიშვნელიც აქვთ. აღსანიშნავია, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წარმომადგენლები ემიჯნებიან ანთროპოლოგიურ ფილოსოფიას, თავის მხრივ, ანთროპოლოგიური ფილოსოფიის თანამედროვე წარმომადგენლები, განსაკუთრებით

ექსისტენციალისტები, ანთროპოლოგიას მიიჩნევენ ისეთსავე ცალმხრივად ყოფიერების თეორიებს შორის, როგორც რომელიმე სხვა სახის ცოდნას და ყოველნაირად ცდილობენ მისგან გამაჯვნას. თუმცა მათ შორის არაა ისეთი დიდი განსხვავება, როგორიც ექსისტენციალისტებს წარმოუდგენიათ, მაგრამ არც ის იქნება მართებული, რომ ისინი გავაიგივოთ, ან კიდევ, როგორც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წარმომადგენელი ლანდმანი აკეთებს, ექსისტენციალიზმი გამოცხადებულ იქნეს არსებითად ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიად.

ერთი ტენდენცია უსათუოდ შეინიშნება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და ანთროპოლოგიური ფილოსოფიის ცნებათა დადგენის საკითხში. ზოგჯერ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია სცილდება მისი ცნებობრივი მნიშვნელობის ფარგლებს. როგორც შელერის შემთხვევაში დავინახეთ, თითქმის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია უნდა შემოფარგლულიყო ადამიანის არსების დადგენით, მაგრამ ფაქტობრივად მან შეცვალა მთელი ფილოსოფია, რამდენადაც პირველი და მეორე მეტაფიზიკის პრობლემების გზით იქნა გადაწყვეტილი და ის, რაც მათ შორის უნდა ყოფილიყო, როგორც მაკავშირებელი რგოლი, ფაქტობრივად გახდა მათი მომცველი. ანთროპოლოგიურ ფილოსოფიაშიც ხდება ანალოგიური რამ, მხოლოდ პირიქით — როდესაც ამოცანა უფრო ფართოა, ვიდრე ფაქტობრივი კვლევა. ეს ეხება პირველ რიგში ექსისტენციალურ ფილოსოფიას არა მხოლოდ მაშინ, როდესაც კამიუ ემიჯნება სამყაროს ყოფიერების პრობლემებს და ფილოსოფიის ამოცანა დაყავს ადამიანის ყოფიერების საზრისის საკითხამდე, არამედ მაშინაც, როდესაც ჰაიდეგერი საკითხს სვამს: „რატომ არის ყოფიერი და არა, პირიქით, „არარა?“ და ფაქტობრივად თავის ფილოსოფიას წარმართავს, როგორც პასუხს უფრო ვიწროდ მოაზრებულ კითხვაზე: ადამიანური ყოფიერების საზრისზე. ასეთავე ტენდენციაა იასპერსთანაც. ჰაიდეგერიც და იასპერსიც ემიჯნებიან ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას და თავიანთ ნააზრევს სახავენ ონტოლოგიად, მეტაფიზიკად. ამის მიუხედავად, მათი კვლევა დაიყვანება ყოფიერების ანუ ექსისტენციისადმი დასმულ კითხვამდე, რომელიც სხვა ყოფიერთა მიმართ განმსაზღვრელად ცხადდება. საკითხი არსებითად წყდება ამ განმსაზღვრელი ყოფიერების მიმართ და ყველა სხვა ყოფიერის ყოფიერება, როგორც არა-ექსისტენციალური, მხედველობის გარეშე რჩება. ორივე მოაზროვნე ცდილობს ამ ცალმხრივობის გადალახვას, მაგრამ ფაქტობრივი სურათი ხშირად განსხვავებულია მიზანდასახულისაგან.

ჩვენს მიზანს შეადგენს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიასა და ანთროპოლოგიური ფილოსოფიის ცნებობრივი განსხვავებას დადგენა და ყურადღებას არ ვაქცევთ მათ ფაქტობრივ სურათს. მაშასადამე, ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასა და ანთროპოლოგიურ ფილოსოფიას საერთო ამოსავალი აქვთ ადამიანის სახით. განსხვავება იწყება ადამიანიდან ამოსვლის შემდეგ. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისთვის ადამიანი ამოსავალიცაა და საბოლოო პუნქტიც, დასაწყისიცაა და დასასრულიც. მისი პრობლემატიკა ადამიანს არ სცილდება. ანთროპოლოგიური ფილოსოფიისათვის კი, ადამიანი მხოლოდ ამოსავალი და განმსაზღვრელია, მაგრამ არაა საბოლოო მიზანი და დასასრული. ის მხოლოდ საწყისია ყველა დანარჩენი სინამდვილის ასახსნელად, რომელიც არ დაიყვანება ადამიანზე.

ამრიგად, ჩვენ შევეცადეთ დაგვეზუსტებინა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ცნება მისი ფუძემდებლის შელერის მოძღვრების ანალიზით. საკითხი ისმის, ხომ არ შეიცვალა ეს ცნება მის მიმდევრებთან. ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად შეგვიძლია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ცნება კიდევ რამდენიმე ავტორის მიხედვით გავაანალიზოთ და შემდეგ დავუბრუნდეთ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და ფილოსოფიის მიმართების საკითხს.

კარლ ლევიტი სტატიაში — „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხისათვის“ — განასხვავებს „ანთროპოლოგიის“ ორ მნიშვნელობას: ანთროპოლოგია შეიძლება კოსმოლოგიის, თეოლოგიის, ონტოლოგიის ანალოგიურად ნიშნავდეს ადამიანის შესახებ ცოდნას, მაგრამ შეიძლება აგრეთვე ნიშნავდეს ადამიანის, ანთროპოსის ლოგოსს. ეს უკანასკნელი უფრო პირველადი მნიშვნელობაა, რამდენადაც ადამიანს რომ არ ჰქონდეს ლოგოსი, ე. ი. გონება და ენა, მაშინ მის შესახებ მეცნიერება შეუძლებელი იქნებოდა. ანალოგიურად, თეოლოგია და კოსმოლოგიაც მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება იყოს მოცემული, თუ ღმერთს და სამყაროს თვითონ აქვთ ლოგოსი, თუმცა არა ადამიანური; სხვაგვარად, კოსმოლოგია და თეოლოგია ადამიანის შეთხზული იქნებოდა. ამ წინასწარ განმარტებას მოსდევს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განსაზღვრა სხვა ანთროპოლოგიებთან მიმართებაში. „რა განასხვავებს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას სხვა ანთროპოლოგიათგან, როგორიცაა სამედიცინო ან ბიოლოგიური? ადამიანი შეიძლება გამოკვლეულ იქნეს ანატომიურად და ფიზიოლოგიურად, ბიოლოგიურად და ფსიქოლოგიურად და იგი ამ წესით განსაზღვრული თვალსაზრისით გავხადოთ ცნობილი, მაგრამ ადამიანის ყველა

განსხვავებული ასპექტი დაჯამებულიც რომ იყოს, მაშინაც არ იქნებოდა აქ მოცემული ადამიანი როგორც ასეთი, რადგან ადამიანი არ არის არც ანატომიურად პრეპარირებადი ჩონჩხი, არც ფიზიოლოგიურად ფუნქციონირებადი ორგანიზმი, არც ის, რასაც მასში სხვადასხვა ფსიქოლოგია იკვლევს. ასეთ ანთროპოლოგიათაგან განსხვავებით, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არის ერთადერთი ცდა — ჩასწვდეს ადამიანს, როგორც ასეთს, მის მთლიანობაში, რადგან ფილოსოფია, საზოგადოდ, მთელს ეხება და არაა სპეციალური მეცნიერება. როგორც პრინციპულ მეცნიერებას მთელის შესახებ, ფილოსოფიას არ შეიძლება განსაკუთრებული მიზანი და გამოყენება ჰქონდეს სხვა რამისთვის. როგორც, მაგალითად, ანატომიას ქირურგისათვის, ან კიდევ, ფარმაკოლოგიას — გონების დაავადებათა განხილვისთვის; ამდენად, ფილოსოფია უმიზნო და გამოუყენებელია. მისი ცოდნის ნებელობა ცოდნისთვისაა, მას თავისი მიზანი თავისში აქვს და არაა საშუალება სხვა მიზნისთვის. ადამიანი, როგორც ასეთი და მის მთლიანობაში იგულისხმება ყოველთვის, როდესაც ვლაპარაკობთ ადამიანის „არსებაზე“ ან კიდევ, ადამიანის „ბუნებაზე“. (80, 330).

ინტერესს მოკლებული არ იქნება იმის აღნიშვნა, რომ ექსისტენციალისტ ლევიტს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მიმართ ექსისტენციალისტებისაგან განსხვავებული პოზიცია აქვს. იგი იზიარებს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შელერისეულ განსაზღვრებას, მაგრამ, ამავე დროს, ამ განსაზღვრებას ისე განმარტავს, რომ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას აფართოებს ანთროპოლოგიურ ფილოსოფიამდე. ეს ხდება იმ გზით, რომ ლევიტი გამოთქმაში: „ადამიანი როგორც მთელი“, „მთელის“ ცნებას თავისებურად იგებს. მისი აზრით, „მთელი“ შეიძლება ორი მნიშვნელობის იყოს. ერთ შემთხვევაში, როდესაც ვლაპარაკობთ მთელ ადამიანზე, ეუპირისპირდებით მოძღვრებას მის ცალკეულ მხარეებზე და ეს ნიშნავს ადამიანს „როგორც ასეთს“; მეორე შემთხვევაში, მთელი ნიშნავს მთელ ადამიანს, იმის მთლიანობაში, რაც არის საერთოდ. პირველი და მეორე მნიშვნელობა არ ემთხვევა ერთმანეთს, რადგან ადამიანი, როგორც მთელი და როგორც ასეთი, არ არის მთელი ყოფიერი. ანთროპოლოგიას, რომელსაც სურს ფილოსოფიური იყოს, არ შეუძლია საკითხი დასვას იმის შესახებ, როგორ მიმართებაშია ადამიანი, როგორც ასეთი და როგორც მთელი იმ მთელის შიგნით, რაც არის საერთოდ ყოფიერი. ადამიანმა თავისთავიდან გასვლით უნდა დასვას კითხვა, რათა თავისთავი მთელთან მიმართებაში, მის ქვეშაირი თანათარღობაში შეიმეცნოს. ყო-

ფიქრის მთელი არის სამყარო. ადამიანისა და სამყაროს მიმართების შესახებ საკითხით ზღვება ანთროპოლოგია ფილოსოფიური.

ყოფიერების პრობლემატიკაში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი ყოფიერების საზრისის პრობლემა, ფილოსოფია აანალიზებს საზრისის მნიშვნელობებს, მისი გამოყენების სფეროებს და საზრისიანობის საზღვრებს. ყოფიერებას შეიძლება ორი საპირისპირო პრედიკატი მიეწეროს: საზრისიანობა და უსაზრისობა. აქვს თუ არა ყოფიერებას საზრისი, თუ აქვს, რატომაა ყოფიერება საზრისიანი, რა მიმართებაა ყოფიერებასა და მის საზრისს შორის? რაშია ყოფიერების საზრისი, როგორ ყოფიერებით მთლიანობებს მიეწერება საზრისი, არის ის საერთოდ ყოფიერების ნიშანი, თუ ნიშანია მის ცალკეულ მთლიანობათა, როგორიცაა ისტორია, კულტურა, კაცობრიობა, ადამიანი, ინდივიდი, სოციალური ერთობანი და სხვა? ფილოსოფიამ უნდა გაანალიზოს ამ ყოფიერებასა და მთლიანობათა ბუნება და მის მიმართ საზრისის მნიშვნელობათა გაიოსადეგობა. ამიტომ ფილოსოფიასთან გვაქვს საქმე, როდესაც სვამენ საკითხს ყოფიერების საზრისზე. ჰაიდეგერის აზრით, რომელმაც ამ განზომილებაში ეს კითხვა ღრმად და საფუძვლიანად დასვა, ჩვენ ისევე არ გვესმის, რას ვგულისხმობთ ყოფიერებაში, როგორც არ ესმოდა პლატონს ანტიკურობაში. „ამიტომ მნიშვნელოვანია საკითხის კვლავ დაყენება ყოფიერების საზრისის შესახებ... ამ ნაშრომის თემაა („ყოფიერება და ღრ“, ე. კ.) „ყოფიერების“. საზრისზე კითხვის კონკრეტული დამუშავება“, მაგრამ ყოფიერების საზრისის კითხვა არ ამოწურავს საზრისის ფილოსოფიურ კითხვათა რიგს. ყველა სახის ყოფიერება, რომლის მიმართ დაისმის საზრისის საკითხი, ფილოსოფიის განხილვის საგანია. ეს ეხება სიცოცხლეს, ისტორიას, კაცობრიობას, სოციალურ ერთობებს და ინდივიდსაც. შემთხვევითი არაა, რომ ჰაიდეგერი ამ კითხვას ორ ასპექტში სვამს როგორც საზოგადოდ ყოფიერის ყოფიერების, ისე ერთ-ერთი უპირატესი ყოფიერის: მუნყოფიერების მიმართაც, რადგან მიაჩნია, რომ ყოფიერების საზრისის ამოკითხვა შეიძლება მუნყოფიერებიდან, ე. ი. ადამიანური ყოფიერებიდან. საზრისის საკითხს ზოგიერთი მოაზროვნე განიხილავს სიცოცხლესთან მიმართებაში. კამიუს აზრით, მთავარია თვითმკვლელობის საკითხი, რადგან სწორედ მას შეუძლია გასცეს პასუხი კითხვას, აქვს თუ არა სიცოცხლეს საზრისი, „თუ ცხოვრება არ ღირს იმად, რომ იცხოვრო“. ეს ეხება არა მარტო ინდივიდს, არამედ სოციალურ ერთობებსაც. აქ ორი ასპექტია: ინდივიდის ცხოვრების საზრისის საკითხი და სოციალურ ერთობათა ყოფი-

რების საზრისის საკითხი — ორივე ფილოსოფიური განხილვის საგანია. ცხოვრების საზრისის საკითხი შეიძლება ორ კითხვად იყოს ფორმირებული: ერთ შემთხვევაში კითხვა ეხება მიზანს, რისთვისაც ვცხოვრობთ, რა მიზანი თუ დანიშნულება აქვს ჩვენს ყოფიერებას სამყაროში, რა უნდა ვაკეთო იმისათვის, რომ ჩვენი ყოფიერება იყოს საზრისიანი, როგორია ის ძალა, თუ მასშტაბი, რომელიც მას შეიძლება საზრისიანობას და გამოდგება კრიტიკიუმად? ამ კითხვას, როგორც აღნიშნავენ, მეორე ასპექტიც გააჩნია: რატომ ცხოვრობს ადამიანი? როგორც იური დავიდოვი აღნიშნავს, ეს ასპექტი ეხება არა ცხოვრების მიზანს, არამედ ცხოვრების დგომას სიკვდილის წინაშე და მიზნად ისახავს სიკვდილის ფენომენის ახსნას საზრისიანობის შუქზე. ეს ასპექტი ინდური ფილოსოფიის გავლენით განსაკუთრებით წამოწია შოპენჰაუერმა, შემდეგ ტოლსტოიმ და კამიუმ. პრობლემა — ღირს თუ არა ცხოვრების გაგრძელება, რა უნდა იყოს განმსაზღვრელი; თუ ყოველივე არარაა არარაობის წინაშე, რატომ ვცხოვრობთ, რატომ არ ვამთავრებთ ჩვენს სიცოცხლეს, არ დავსვამთ წერტილს ჩვენი ყოფიერების წინაშე. ტოლსტოი აღნიშნავდა, რომ ამ კითხვას გონება სვამს და რაციონალურია, მაგრამ მასზე გონებისეული პასუხი არ არსებობს. ყოველ შემთხვევაში, ტოლსტოიმ ცოდნაში ვერ პოვა ამ კითხვაზე პასუხი და ამას იმით ხსნიდა, რომ ცოდნა განიხილავს სასრულს სასრულის განზომილებაში, მაშინ, როდესაც კითხვაზე პასუხის მისაღებად აუცილებელია სასრულის უსასრულობასთან მიმართებაში მოყვანა, ეს კი რწმენის გზაა, მაგრამ რწმენა ვერ იძლევა ამ ფაქტის ახსნას. ეს კითხვა მსოფლმხედველობრივია და გულისხმობს იმის გარჩევის შესაძლებლობას — რა არის კეთილი და ბოროტი. თუ სიცოცხლე ბოროტებაა და სხვა განზომილება მას არ მოენახება, რატომ ესწრაფვის ადამიანი მას, თავს არ იკლავს? ტოლსტოი აანალიზებს ამ კითხვაზე ოთხ შესაძლო პასუხს და თავის დამოკიდებულებასაც ამ პასუხისადმი. (56, 106—166). როგორიც არ უნდა იყოს ტოლსტოის პოზიცია, ფაქტია, რომ საკითხი და მასზე პასუხები ფილოსოფიის ანალიზის საგანია. ის მართალია იმაშიც, რომ სიცოცხლის შესახებ მეცნიერება ამ კითხვაზე არ იძლევა პასუხს. ამ მხრივ ნიშანდობლივია მისი ნაშრომი „სიცოცხლის შესახებ“, რომელშიც სიცოცხლის მეცნიერული მიზეზობრივი განზომილება არ მიაჩნია ცხოვრების საზრისის კითხვაზე პასუხად; ისე როგორც წისკვილის არსებას ვერ განვსაზღვრავთ მისი მამოძრავებელი წყლის კანონზომიერების დადგენით. (57, 19). ამრიგად, ცხოვრების საზრისის კითხვის ორი-

ვე ასპექტი — რისთვის ცხოვრობს ადამიანი და რად ცხოვრობს, ეკუთვნის ფილოსოფიის სფეროს. ეს კითხვა ერთნაირად ისმის, როგორც ინდივიდის, ისე კაცობრიობის მიმართ. მაგრამ ცხოვრების საზრისის საკითხი უფრო ფართოდაც დაისმის, როდესაც ის ეხება მთელ სამყაროს, როგორც ეს ტეიარ დე შარდენთანაა, ან კიდევ ისტორიის მიმართ დასმისას. ასევე მიუდგება ეს საკითხი კულტურას, ეპოქას, ფორმაციას და ყოველივე იმას, რასაც ყოფიერება გააჩნია. ყველა ასპექტში საკითხი ეხება შინაარსს, ღირებულებას, მნიშვნელობას და ყოველივე ეს ფილოსოფიის საგნის არსებითი მომენტია, იმდენად არსებითი, რომ მას სულ უფრო ზშირად მიიჩნევენ განმსაზღვრელად და ძირითადად, ფილოსოფიის სხვა საკითხებისაგან განსხვავებით; ყოფიერებისა და ცნობიერების მიმართების საკითხის ჩათვლით.

ფილოსოფიის საგნის ერთ-ერთი კომპონენტია ყოფიერების სიტუაციების გააზრება. ყოფიერება არა მარტო სტრუქტურულ-საზრისობრივ მიმართებებში დახასიათდება, არამედ მის ყოფიერებისეულ სიტუაციებშიც. ამ სიტუაციებში ერთნაირად იმყოფება როგორც ყოფიერების მთელი, ისე ყოფიერების ცალკეული მთლიანობანი. ყოფიერებისეული სიტუაცია გამოხატავს ყოფიერების ვითარებას ამა თუ იმ დროულ განზომილებაში. ყოფიერების ვითარების დასურათების გარეშე მას სრულყოფილად ვერ ვწვდებით. თუ ადამიანის, კაცობრიობის ან კულტურის ყოფიერებას ვიაზრებთ, უნდა ვიცოდეთ არა მარტო ის, რა არის ადამიანი, რა არის კაცობრიობა, რა არის კულტურა და აქვს თუ არა მათს ყოფიერებას საზრისი, არამედ ისიც, სად იმყოფება ადამიანი, კაცობრიობა და კულტურა თავის ყოფიერებით განსაზღვრულობაში. როგორია ის გზა, რომელიც მან გაიარა, აქვს თუ არა მას გაგრძელება, თუ ეს ფენომენები იმყოფება გზის დასასრულს. პრობლემა შეიძლება ორნაირად წარმოგვიდგეს — ყოფიერება ჩვეულებრივ ვითარებაშია, თუ ექსტრემალურ-კრიზისულ სიტუაციაში. რა გზები არსებობს ყოფიერების ყოფიერებადობისათვის.

საკითხი ყოველი ყოფიერებითი ერთეულის მიმართ მოითხოვს სპეციფიკურ გადაწყვეტას, რადგან შეუძლებელია პიროვნების ყოფიერებითი სიტუაციის დახასიათება ჩავთვალთ სოციალური ერთობის ყოფიერებით დახასიათებად ან სოციალური ერთობის ყოფიერებითი სიტუაცია საერთოდ ადამიანის ყოფიერებითი სიტუაციის მაჩვენებლად, ეს უკანასკნელი კი სამყაროს ყოფიერებითი განსაზღვრულობის მაჩვენებლად. ამავე დროს, მხედველობაში უნდა მივიღოთ ყოფიერებით მთლიანობათა ურთიერთ-

კავშირი. ბუნების ყოფიერების პრობლემა ადამიანის ყოფიერების წანამძღვარია, ხოლო ადამიანის ყოფიერებითი სიტუაცია მიგვანიშნებს ბუნების ყოფიერებით სიტუაციასაც, მაგრამ მათ შორის არაა იგივეობა; ამიტომ ყოფიერების სიტუაციის განსაზღვრა საზრისის მსგავსად მოითხოვს ყოფიერებით მთლიანობათა ცალკე ანალიზს. ამ ანალიზის ერთ-ერთი ძირითადი მომენტი ყოფიერების თანამედროვე ვითარების განსაზღვრა — სოციალური თუ ადამიანური ყოფიერების მიმართ. ამას ეპოქა ეწოდება. მარქსის თქმით, ეპოქები საზღვრობრივად ზუსტად განისაზღვრება, მაგრამ ყოველთვის გარკვეული შინაარსით მოიაზრება და შესაძლებელი ზდება, ნაჩვენები იყოს „ეპოქის ძირითადი ნიშნები“ (ფიხტე), „ეპოქის გონითი სიტუაცია“ (იასპერსი). საკითხის დასმა ეპოქის ყოფიერებაზე, იმაზე, თუ „სად ვიმყოფებით თანამედროვე ეპოქაში“, არის ცდა, გავიგოთ ჩვენი ყოფიერებითი სიტუაცია და თანამედროვე მოაზროვნეთა ყველა ძალისხმევა ამ მიმართებით — იქნება ეს „რომის კლუბის“ მიერ გააზრებული ეკოლოგიური და დემოგრაფიული კრიზისი, „ზრდის საზღვრები“, თუ ადამიანური და კულტურის სიტუაციის დახასიათება, როგორც ეს წარმოდგენილია ოცი ევროპელი მოაზროვნის ერთობლივ შრომაში — „სად ვიმყოფებით დღეს?“ თუ იქნება კითხვის დასმა — „საიდან და საით?“ (ტოინბი) ან კიდევ — „საით მიდის კაცობრიობა?“ (მარქსისტ და არამარქსისტ მოაზროვნეთა დისკუსიის მასალები) ყველა შემთხვევაში მიზანია ყოფიერების სიტუაციის დახასიათება, რომლის გარეშე ყოფიერების ვითარების ისე, როგორც მისი საზრისიანობა-უსაზრისობის გარკვევა შეუძლებელია. ფილოსოფია ყოფიერების თეორიაა, საერთოდ ყოფიერების და არა მარტო მატერიალურის. ამიტომ მისი ამოცანაა, გააანალიზოს ყოფიერების სახეები — როგორც ობიექტური, ისე სუბიექტური. ფილოსოფია აანალიზებს სუბიექტურ ყოფიერებას, ანუ ცნობიერებას და აქ განსაკუთრებულ დაინტერესებას იჩენს, რამდენადაც თვითონაც ამ ყოფიერების სახეობას ეკუთვნის. ფილოსოფია აანალიზებს ცნობიერების სტრუქტურას, მის ფორმებს. ის სვამს კითხვას — როგორია ცნობიერების ფორმები, რაშია მათი არსება, რა მიმართებაა მათ შორის, რა იგივეობრივი და განსხვავებული მომენტები ახასიათებს? ამ აზრით, ფილოსოფია გამოდის რელიგიის, ხელოვნების, მეცნიერების, სამართლის და სხვა ფორმათა თეორია. მათზე ფილოსოფიური რეფლექსია განსაზღვრავს მათ ადგილს, როლს და ფუნქციას ყოფიერების სისტემაში. ამ გზით ფილოსოფია თავი-

სებური ნიშანსვეტია ცნობიერების ფორმების მიმართ, როგორც მათი არსების გამაზრებელი. ამიტომაც ფილოსოფია მეცნიერების თეორიაც, ისე როგორც ხელოვნებისა და რელიგიის. თითოეული თავის გამართლებას პოულობს ფილოსოფიურ ძიებაში. სწორედ ამ გზით ხდება ფილოსოფია საკუთარი თავის თეორიაც. ის ახდენს თვითრეფლექსიას და განსაზღვრავს მის ადგილს და როლს იმ ფუნქციებთან ერთად, რასაც ასრულებს ყოფიერების სტრუქტურაში. ის, როგორც ყოფიერების ელემენტი ამ ყოფიერების გააზრებასთან ერთად საკუთარ თავსაც იაზრებს. ამიტომაც ფილოსოფია უწანამძღვრო შემეცნება. განსხვავებით ცნობიერების სხვა ფენომენთაგან, რომელთა წანამძღვრებს ფილოსოფია ადგენს, ფილოსოფია საკუთარი თავის მიმართ თვითონ კმნის წანამძღვრებასაც და თეორიასაც. ფილოსოფიის შესავალი არის სწორედ საკუთარ თავზე მიმართული ფილოსოფია, ანუ ფილოსოფიის ფილოსოფიური სურათი, მისი ყოფიერების ცნობიერება. ნათქვამის შეჯამება მოკლედ ასე შეიძლება: ფილოსოფია არის მოძღვრება ყოფიერების ყოფიერებადობაზე, მის განსაზღვრულობებზე, სტრუქტურაზე, საზრისსა და სიტუაციებზე და თვით რეფლექსია ფილოსოფოსობაზე. ამით ვეცადეთ ფილოსოფიის საგნის ელემენტების ჩამოთვლას და არა ნათ ანალიზს, რადგან ასეთი ანალიზი ფილოსოფიაა და არა მისი საგნის განსაზღვრა. ჩვენი ამოცანა შემოიფარგლებოდა იმ კითხვათა წრით, რომელთაც აყენებს ფილოსოფია და რომელზე პასუხიც არის ფილოსოფოსობა.

ფილოსოფიის შესავალი რომ თავის ფუნქციას ასრულებდეს, მან უნდა განსაზღვროს არა მარტო ფილოსოფიის საგანი, არამედ მისი სტრუქტურაც და ძირითადი ნიშნებიც. ფილოსოფიის საგნის ანალიზს ლოგიკურად მოსდევს ფილოსოფიის სტრუქტურის საკითხი. როგორია ფილოსოფიის სტრუქტურა, ფილოსოფია დიფერენცირებულია თუ მთლიანი — ამ საკითხზე პასუხი დამოკიდებულია ფილოსოფიის საგნის გაგებაზე და ჩვენც ამოსავლად ავიღებთ ამ თეზისს.

IV თავი

მსოფლმხედველობა და ფილოსოფია

საკითხს ვერ დავსვამთ მსოფლმხედველობის და ფილოსოფიის მიმართებაზე, თუ არ გვესმის მსოფლმხედველობის არსი, ე. ი. თუ არა გვაქვს ცნებობრივად გააზრებული მსოფლმხედველობა, თუ არა გვაქვს გაცნობიერებული მისი განსხვავება სხვა ფენომენ-თან. ასევეა მსოფლმხედველობის ტიპები და ასპექტები. თითქოს თავისთავად ცხადია, რომ მსოფლმხედველობაში უნდა გვესმოდეს ის, რაც სამყაროს მთლიანობის ახსნაა, შემეცნება და გაგებაა, რასაც ჩვენი ხედვით პორიზონტი სწვდება. თვით სიტყვის ეტიმოლოგიური მნიშვნელობაც ამაზე მიუთითებს: მსოფლმხედვა, მსოფლკვრეტა, მსოფლშეგრძნება, მსოფლგაგება და სხვა. მართლაც მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი ძირითადი მომენტი ამით არის დაქერილი, რადგან მსოფლმხედველობა არის სწორედ პასუხი იმაზე, ჩვენი გარემომცველი სამყარო თვითმყოფადია თუ სხვა ზებუნებრივი სამყაროს შედეგი, ადამიანი და საერთოდ სოციალურობა ბუნების შედეგია თუ ზებუნებრივით არის გაპირობებული, არის თუ არა რაიმე ბუნებისა და საზოგადოების გარეთ საერთოდ, სამყაროს სასრულობა-უსასრულობა ბუნების ფარგლებში გადაწყდება თუ ბუნების გარეთ — ყველა ეს და სხვა ანალოგიური კითხვა მოითხოვს პასუხს, რომელიც სამყაროს შესახებ ცოდნას ქმნის და მაინც, ეს ცოდნა არ ქმნის მსოფლმხედველობას, რადგან იგი უბრალო ცოდნა როდია. იქნება ეს მეცნიერული თუ არამეცნიერული ცოდნა სამყაროზე, ყველა შემთხვევაში სამყაროს მთელზე მსჯელობით და მის შესახებ ცოდნით მსოფლმხედველობის გარკვეულ კომპონენტებს, აუცილებელ წინაპირობას თუ საფუძველს ვასახელებთ, მაგრამ არა საკუთრივ მსოფლმხედველობას, რადგან მასში ძირითადია სწორედ პოზიცია სამყაროს მიმართ, სუბიექტის დამოკიდებულება სამყაროსადმი, რომლის შესახებ მას გარკვეული წარმოდგენა აქვს — ან როგორც ძიე-

ბის საგნისა, ან როგორც მისი მომცველი გარემოსი. მსოფლმხედ-
 ველობა, როგორც ეთქვით, უბრალოდ ცოდნა კი არ არის, თუნდაც
 მთელის ცოდნის სახით, არამედ ამ მთელისადმი და ამ მთელში
 სუბიექტის გარკვეული პოზიცია, მისი დამოკიდებულება გარე-
 მოს მიმართ — იქნება ეს ნივთთა თუ სხვა ადამიანთა სამყარო
 გარემოში. სუბიექტი არ არსებობს ამ პოზიციის გარეშე, არა მარ-
 ტო იმ შემთხვევაში, როდესაც ის შემმეცნებელია და სამყაროს-
 თან მისი მიმართება განისაზღვრება შემეცნების თეორიული ამო-
 ცანებით, არამედ მაშინაც, როდესაც ის უბრალოდ მთელი ადა-
 მიანური, პრაქტიკული, ათეორიული სუბიექტია, გარკვეული ნებე-
 ლობით წარმართული და ღირებულებებით ორიენტირებული ნივ-
 თებისა და სხვა ადამიანებისადმი. მსოფლმხედველობაში განმსა-
 ზღვრელი სწორედ ეს პოზიციაა, მაგრამ იგი არ გამომუშავდება
 ყოველგვარი, თუნდაც სამყაროს მთლიანობის შესახებ, ცოდნის
 ნიადაგზე. საქმე ის არის, რომ სამყაროს მთლიანობის მრავალი
 თეორია არსებობს და ადამიანმა შეიძლება ყველა ეს თეორია
 იცოდეს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მას მრავალი მსოფლმხედვე-
 ლობა აქვს და, შესაბამისად, მრავალი პოზიცია. მსოფლმხედველო-
 ბაც და პოზიციაც ადამიანს მხოლოდ ერთი შეიძლება ჰქონდეს.
 სამყაროს მთლიანობის შესახებ ცოდნა პოზიციას უდევს საფუძვ-
 ლად მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც ის არის ადამიანის ღრმა
 რწმენა, როდესაც მის კეშმარიტებაში ადამიანს ეკვი არ შეაქვს
 და მისი ცნობიერებაში ყოფნა უბრალო სურათის სახით კი არ
 არის, არამედ მისდამი რწმენით განმტკიცებული ადამიანის მრწამსს
 წარმოადგენს. იგი აპროგრამებს ადამიანის მოქმედებას და საფუ-
 ძვლად ედება მის პოზიციას სამყაროსადმი. თუ ადამიანს მხო-
 ლოდ ცოდნა აქვს სამყაროს მთელზე და არ არის დარწმუნებული
 მის კეშმარიტებაში, ეს იქნება უბრალოდ შეხედულება თუ შეხე-
 დულებათა სისტემა. სიტყვა მსოფლმხედველობაში და მის სინო-
 ნიმებში მოცემულია, ერთი მხრივ, მსოფლიო, სამყარო როგორც
 ის არის, რაც მოცემულობაა და ჩვენგან არ მომდინარეობს, და
 მეორე — განკვერტა, ხედვა ამ მოცემულისა, რომელიც ჩვენი აქ-
 ტივობის, „მეობის“ მოქმედების შედეგია. ამდენად, თვით სიტყ-
 ვა მიუთითებს რამდენიმე მნიშვნელოვან მომენტზე, სახელდობრ:
 მსოფლმხედველობა არ შეიძლება მხოლოდ ჩემი იყოს იმ აზრით,
 რომ ჩემგან გასვლას არ მოითხოვდეს. იგი არ შეიძლება სუბიექ-
 ტის სფეროთი შემოიფარგლოს, ვინაიდან მას აინტერესებს არა
 მხოლოდ გამგები და სუბიექტი, არამედ სამყარო, მაშასადამე, იგი
 სუბიექტის გარეთ გასვლაა. მაგრამ მსოფლმხედველობა არ ჩე-

ბა ობიექტურის სფეროშიც. იგი ობიექტურით არ კმაყოფილდება, არაა მხოლოდ ობიექტურის უბრალო ფიქსაცია, რადგან მას აინტერესებს მსოფლიო, როგორც მთლიანობა, რაც შეუძლებელია სუბიექტის გარეშე. მაშასადამე, სიტყვა „მსოფლმხედველობის“ მეორე ნაწილი ეხება ამ მთლიანობის გაგებას, მის ზედვას, მაგრამ არა გარეგანი ზედვისა და გაგების აზრით, არამედ ისე, რომ სუბიექტი თვით მასშია და გარკვეულ ადგილს იკერს. ეს ნიშნავს, რომ მსოფლმხედველობით სუბიექტი საკუთარ პოზიციასაც, საკუთარ ადგილ-სამყოფელსაც განსაზღვრავს ამ მთელში. ამდენად სუბიექტი არ შეიძლება გულგრილი იყოს მთელის განსაზღვრისადმი. იგი მთელის ერთ-ერთ მომენტს წარმოადგენს და ცდილობს, ეს მომენტი იყოს მადომინირებელი ამ მთელში. ამით მსოფლმხედველობა მას ავალებს, იყოს აქტიური და შემოქმედი სამყაროს მიმართ. მსოფლმხედველობა ნიშნავს შეხედულებათა სისტემას სამყაროზე, როგორც მთელზე. ის სამყაროს სურათია; მასში შედის როგორც სუბიექტური, ისე ობიექტური სამყარო. სამყაროს, როგორც, მთელის, შემეცნება ნიშნავს, გავიგოთ არა მხოლოდ ის, რაც ჩვენგან დამოუკიდებელია, არამედ შემეცნებელიც. მსოფლმხედველობა, უპირველეს ყოვლისა, მთლიანობაზეა მიმართული და მოიცავს შემეცნებელსაც და შესამეცნებელსაც.

„ზოგიერთი ავტორი მსოფლმხედველობის სინონიმური ტერმინების შესაბამისად ცდილობს გამოწახოს შესატყვისი ფენომენები და ამტკიცებს, რომ ერთმანეთისაგან განსხვავებულია სამყაროს მთლიანობის ასახვის ისეთი მომენტები, როგორიცაა: „სამყაროს გაგება“, „სამყაროს აღქმა“, „სამყაროს შეგრძნება“, „სამყაროს ცოდნა“, „სამყაროს შეფასება“ და „სამყაროს კვრეტა“ (46, 23). ამ თვალსაზრისის დამცველნი მათ შორის განსხვავებას ხედავენ ამა თუ იმ სუბიექტის მიერ სამყაროს შემეცნების სპეციფიკურობასა და ასახვის დონეში. ასე მაგალითად, სამყაროს აღქმა და სამყაროს შეგრძნება დაკავშირებულია შემეცნების გრძნობად საფეხურებთან, სამყაროს ასახვის ფსიქოლოგიური და სოციალურ-ფსიქოლოგიურ თავისებურებებთან. ისინი გამოხატავს პოულობენ ფსიქიკის განსაზღვრულ მიმართულებაში, განსაზღვრულ გონებრივ განწყობილებაში, ოპტიმიზმსა ან პესიმიზმში, როგორც ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი ცნობიერების უმთავრეს ემოციურ ფენებში. „მართებულად უნდა ვალიაოთ მსოფლმხედველობასა და მსოფლშეგრძნებას შორის რთული კავშირის ფაქტი, სამყაროს შეგრძნება წინ უსწრებდა მსოფლმხედველობის განვითარებულ ფორმებს, მაგრამ დღევანდელ პირობებში ამა თუ იმ

ტიპის მსოფლქვერეტა თან ახლავს მსოფლმხედველობას და მისით წარმოიქმნება. სამყაროს შეფასება ღირებულებითი ხასიათის მოვლენაა. იგი მსოფლმხედველობის და მსოფლქვერეტის შემადგენელი ნაწილია“. (46, 23). ამ თვალსაზრისის ამოსავალია განსხვავებული ტერმინების არსებობის საფუძველზე შესაბამისი ფენომენების ძიება და ამ ფენომენებს შორის განსხვავების მტკიცება მათი გამოხატველი ტერმინების შემეცნების შესაბამის ფორმებთან და საშუალებებთან გაიგივებით. იმის ფიქსირებით, რომ შეგრძნება გრძნობადი შემეცნების ფორმაა და ამიტომ სამყაროს შეგრძნება გრძნობადი ხასიათისაა და ბოლოს, მათი ამოსავალია მსოფლმხედველობის ფენომენთა განხილვა ოპტიმიზმისა და პესიმიზმის განზომილებაში.

არც ერთი ამ მოსაზრებათაგან არ ასაბუთებს ამ ფენომენთა სიმრავლეს, რადგან მრავალი ტერმინის არსებობა არ ნიშნავს შესაბამისი განსხვავებული ფენომენების არსებობას. ეს ტერმინები უბრალოდ სინონიმებია, რომელნიც ერთ ფენომენს გამოხატავენ. არც ისაა სწორი, რომ მათ შორის განსხვავების ძიებას ტერმინების შემადგენელ ელემენტებში განსხვავების შესაბამისად ცდილობენ. თუ ამ თვალსაზრისზე დავდგებით და „სამყაროს შეგრძნებას“ „სამყაროს ხედვისაგან“ განსხვავებულად მივიჩნევთ, აღმოჩნდება, რომ ხედვა და შეგრძნება ორივე გრძნობადი შემეცნების ფორმებია და, მაშასადამე, მსოფლმხედველობა და მსოფლქვერეტა თუ მსოფლშეგრძნება არსებითად არ არიან ერთმანეთისაგან განსხვავებული. ყოველ შემთხვევაში შემეცნების ერთ საფეხურს მიეკუთვნებიან, მაშინ როდესაც არის კიდევ იმავე ფენომენის გამოხატველი სამყაროს გაგება, რომლის შემადგენელი ელემენტი „გაგება, მიუთითებს არა გრძნობად შემეცნებაზე, არამედ აბსტრაქტულზე და არსებითად ამ არგუმენტით ის უნდა განვასხვავოთ სამყაროს შეგრძნებისა და სამყაროს ხედვისაგან, და არა ეს ორი უკანასკნელისაგან. რაც შეეხება ოპტიმიზმისა და პესიმიზმის განზომილებაში განხილვას, იგი ერთნაირად მიუღდება მსოფლმხედველობას, მსოფლქვერეტას და ყველა ანალოგიურ სინამდვილეს და არაა რომელიმეს სპეციფიკის მაჩვენებელი. სწორედ მსოფლმხედველობათა ფილოსოფიისაგან განსხვავების მაჩვენებლად მიიჩნევენ ოპტიმიზმსა და პესიმიზმს. ერთადერთი, რაშიც ეს ავტორები სინამდვილეს უახლოვდებიან, არის მსოფლმხედველობის განსხვავება სამყაროს მეცნიერული სურათისაგან. სამყაროს მეცნიერული სურათი მიიღება კონკრეტულ მეცნიერებათა გზით მიღწეული შემეცნების შედეგების დაჯამებით. იგი ეხება

მეცნიერების განვითარების ამა თუ იმ დონეზე სამყაროს სტრუქტურული ნაგებობის ცოდნას, იგი სამყაროს განზოგადებული სურათია. იგი. არაა მსოფლმხედველობრივი განზომილების დონე, თუმცა მსოფლმხედველობა მის ძირითად ნიშნებს ითვლის. სამყაროს მეცნიერული სურათი არა ყოველგვარი მსოფლმხედველობის, არამედ მხოლოდ მეცნიერული მსოფლმხედველობის შემადგენელი ელემენტია. სამყაროს მეცნიერული სურათი მრავალი მიმართებით განსხვავდება მსოფლმხედველობისაგან. შეუძლებელია ეს განსხვავება დავიყვანოთ მხოლოდ იმაზე, რომ მსოფლმხედველობა შეიცავს ადამიანის მიერ სამყაროს შეფასებას, სამყაროს მეცნიერული სურათი კი — არა.

ამ მიმართებით აუცილებელია ცნებათა დაზუსტება, რადგან ხშირად რამდენიმე ცნებას ურევენ ერთმანეთში. უნდა განვასხვავოთ სამყაროს სურათის, სამყაროს მეცნიერული სურათის და ფიზიკური სამყაროს მეცნიერული სურათის ცნებები. სამყაროს სურათი შეიძლება იყოს ფილოსოფიური, მეცნიერული, მითური, რელიგიური, ხელოვნებისეული. სამყაროს მეცნიერული სურათი სამყაროს სურათის ერთ-ერთი სახეობაა და წარმოადგენს სამყაროს გაგებას მეცნიერული შემეცნების ნიადაგზე. განსხვავებით სამყაროს სხვა სურათებისაგან, რომელნიც ანტიკურობიდან არსებობენ, სამყაროს მეცნიერული სურათი მეცნიერებათა განვითარების და მათში განმსაზღვრელად მოვლენილ მეცნიერებათა საფუძველზე აიგება და იგი მხოლოდ ახალი დროის კუთვნილებაა. მკვლევრები განარჩევენ სამყაროს ორ მეცნიერულ სურათს: მექანიკურს და თანამედროვეს. მექანიკური სურათი ეფუძნებოდა ბუნების, საზოგადოების და ადამიანის მექანიკური კანონზომიერებით ახსნას. მისი ძირითადი ნიშნებია: მექანიკის კანონების უნივერსალიზაცია და მკაცრი დეტერმინიზმი. მასში ადგილი არ რჩება განვითარებისა, ალბათობისა, შემთხვევითობისა და თავისუფლებისათვის. სამყაროს სურათის თანამედროვე სახეობა ხასიათდება განვითარებით, ფარდობითობით და არამკაცრი დეტერმინიზმით. მის მიხედვით სამყაროში არსებობს როგორც დინამიკური, ისე სტატიკური კანონები. თავისუფლება, შესაძლებლობა და შემთხვევითობა, რაც ასაზრისიანებს ადამიანის მოქმედებას სამყაროს გარდაქმნის მიზნით. (44, 10-11). არსებობს უფრო ვიწრო მოცულობის ცნებაც — ფიზიკური სამყაროს მეცნიერული სურათი. იგი მხოლოდ ბუნების პროცესებს მოიცავს. ასეთ სურათთა რიცხვი, პროფ. კედროვის აზრით, ოთხია: მექანიკური, ელექტრომაგნიტური, კვანტურ-მექანიკური და ბირთვული. როგორიც არ უნდა.

იყოს აღნიშნული მოსაზრებანი, უდავოა, რომ სამყაროს მეცნიერული სურათი უფრო ფართო ცნებაა, ვიდრე ფიზიკური სამყაროს სურათი. არაა მართებული იმათი მოსაზრება, ვისაც სამყაროს მეცნიერულ სურათში ესმით ბუნების შესახებ განზოგადებულ ცოდნათა სისტემა, რომელიც არ ეხება საზოგადოებისა და ადამიანის არსებას. მსოფლმხედველობა ერთნაირად მოიცავს ბუნებას, საზოგადოებას და ადამიანს, არკვევს მათ არსებას და ურთიერთმიმართებას. მსოფლმხედველობაში ერთნაირად ძირითადია სამყაროს გაგება და იმის გარკვევა, რა ადგილი უკავია ადამიანს სამყაროში, და რა პოზიცია აქვს მას სამყაროს მიმართ. მსოფლმხედველობა გავლენას ახდენს სამყაროს მეცნიერულ სურათზე. თავის მხრივ, ეს უკანასკნელი, მნიშვნელოვანწილად განაპირობებს მსოფლმხედველობას. და სწორედ იმის გამო, რომ ეს ორი ფენომენი კავშირს და ურთიერთგანპირობებულობას ავლენს, არ შეიძლება მათ შორის იგივეობის ნიშნის დასმა. ყოველ შემთხვევაში ერთი რამ ფაქტია: სამყაროს მეცნიერული სურათი და მსოფლმხედველობა ორი განსხვავებული ფენომენია და მათ შორის მიმართება, როგორ არასრულყოფილადაც არ უნდა იყოს წარმოდგენილი, მათ შორის არსებული განსხვავება უდავოა, რასაც ვერ ვიტყვით მსოფლმხედველობის, მსოფლშეგრძნების თუ მსოფლჭკრეტის მიმართ. მსოფლმხედველობა, იგივე მსოფლჭკრეტა, მსოფლშეგრძნება ერთნაირად გულისხმობს ადამიანის პოზიციას სამყაროს მიმართ და არაა შემოფარგლული სამყაროს გარკვეული სურათით. ზემოთ განხილულ ავტორთა თვალსაზრისის ძირითადი ნაკლი ისაა, რომ ისინი წინასწარ მოცემულად თვლიან ფაქტს — ყოველ ტერმინს შესაბამისი ფენომენი უნდა შეესაბამებოდეს და ეტიმოლოგიური მნიშვნელობიდან ამოსვლით ცდილობენ იპოვონ შესაბამისი ფენომენები, პირიქით უნდა იყოს კი. განსხვავებული ფენომენების არსებობა უნდა იყოს განსხვავებულ ტერმინოლოგიურ ერთეულთა ძიების საფუძველი.

საერთოდ ყოველგვარი ცოდნა სუბიექტისათვის შინაგანი არ არის, ამიტომ ის მისი მამოძრავებელი არ არის და ვერც განსაზღვრავს მის პოზიციას. შემთხვევითი როდია ის გარემოება, რომ ეხოველისაგან განსასხვავებლად მიმართავენ ადამიანის შინაგან განსაზღვრულობას, იმას, რომ მისი მოქმედება გაპირობებულია საკუთარი გადაწყვეტილებებით. ამ გადაწყვეტილებებს ადამიანი იღებს არა რაიმე გარეგანი ძალით, არამედ საკუთარი რწმენის, საკუთარი დარწმუნებულობის საფუძველზე. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი მუდამ იმყოფება „რწმენათა დარწმუნებულობაში“. რწმენაში

დარწმუნებულობა შეადგენს ადამიანის ყოფიერებას. „ამიტომ ადამიანის, ხალხის, ეპოქის დიაგნოზი უნდა დაიწყოს მათ რწმენათა შესახებ რეპორტაჟით“.

რწმენაში დარწმუნებულობას განმსაზღვრელი მნიშვნელობა აქვს ადამიანის საქმიანობისათვის, ის საფუძველია ყოველივე დანარჩენისა; როგორც ესპანელი ჰუმანისტი ორტეგა გასეტი აღნიშნავს: „თუ გამოვიკვლევთ, რა უდევს საფუძვლად ცოდნას და მეცნიერებას, თუ აღმოვაჩენთ ვიტალურ, სიცოცხლისადმი მომსახურე ფუნქციას, რომელსაც მოძრაობაში მოყავს ცოდნა, მაშინ აღმოჩნდება, რომ იგი სხვა არაფერია, თუ არა განსაკუთრებული ფორმა სხვა უფრო ღრმად და გადამწყვეტად დაფუძნებული რწმენის სარწმუნოება“ ფუნქციისა“. მრწამსი, რწმენათა სარწმუნოება არ არის ცხოვრების ერთი რომელიმე მხარის განმსაზღვრელი. ის მოიცავს ცხოვრებას როგორც მთელს, „რწმენათა სარწმუნოება შეადგენს ჩვენი ცხოვრების არქიტექტონიკის უღრმეს საფუძველს“. ეს მრწამსი გარკვეულ იერარქიაში სტრუქტურდება; ამ იერარქიის აღმოჩენით ადამიანი ადგენს საკუთარი და სხვისი, ღღევანდელი და წარსული ცხოვრების სტრუქტურას, რადგან რწმენაში დარწმუნებულობა უდევს საფუძვლად ცხოვრებას და განსაზღვრავს მის არქიტექტონიკას, რადგან რწმენაში დარწმუნებულობა არის ადამიანის ყოფიერება. ორტეგა გასეტი განასხვავებს ერთმანეთისაგან იდეებსა და მრწამსს, ანუ რწმენაში დარწმუნებულობას. იდეები აქვს ადამიანს, „რწმენაში დარწმუნებულობა კი ჩვენ არა მხოლოდ გვაქვს, ჩვენ ვართ ის“. გასეტის თქმით, სიმბოლურად ყოველი ადამიანის ცხოვრებას შეიძლება შევხედოთ როგორც ბანკს. ბანკი ცოცხლობს ოქროს რეზერვით, რომელსაც ის, ჩვეულებრივ, ვერასდროს ხედავს, რადგან რკინის საკანშია შენახული. სიფრთხილე აიძულებს ბანკის მესვეურებს, დრო და დრო შეამოწმონ საკრედიტო მდგომარეობა. ამით გაიგება ბანკის სიცოცხლისუნარიანობა, ასევეა ადამიანის ცხოვრებაც, რომლის გასარკვევად უნდა შევამოწმოთ მისი რწმენაში დარწმუნებულობის მდგომარეობა.

ადამიანისა და მისი ცხოვრების ცვლილება გამოიხატება რწმენაში დარწმუნებულობის ცვლილებით, ამიტომ კრიზისი სწორედ რწმენაში დარწმუნებულობის ცვლილებას ეხება. ადამიანი კრიზისის განიცდის, როდესაც ერთი რწმენიდან მეორეზე გადადის და დგას ორი რწმენის დარწმუნებულობას შორის ისე, რომ შინაგანად არც ერთის არ სჯერა. ადამიანი კრიზისშია მაშინაც, როდესაც კარგავს ერთი რწმენის სარწმუნოებას, არა აქვს მეორე და არც

ჩანს მეორე ქმედით რწმენაში სარწმუნოება. ადამიანს შეიძლება გააჩნდეს რწმენა, მაგრამ ის არ იყოს ქმედითი, ცოცხალი. ასეთი მკვდარი რწმენა კრიზისის მაჩვენებელია, რადგან იგი არ არის ცხოვრების წარმმართველი.

სწორედ ნორმალური ვითარებაა მაშინ, როცა მრწამსად ქცეული ცოდნა განსაზღვრავს სუბიექტის პოზიციასაც და მოქმედებასაც.

მსოფლმხედველობის ზოგადი ცნება, შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ როგორც გარესამყაროსა და საკუთარ თავზე შეხედულებათა სისტემა და მათზე აგებული სუბიექტის პოზიცია, უფრო სწორად მსოფლმხედველობა სამყაროს სურათისა და მე-ს ყოფიერების დადგენის საფუძველზე შემუშავებული სუბიექტის პოზიციაა სამყაროსა და საკუთარი თავის მიმართ, სუბიექტის ადგილის გარკვევაა ამ სამყაროში, მაგრამ იგი შემდგომ ანალიზს საჭიროებს, რადგან ამ აბსტრაქტულ განზომილებაში ჯერ კიდევ არ ჩანს ის მომენტები, რომელთა ერთობლიობა შეადგენს მსოფლმხედველობრივ ორიენტაციას გარესამყაროსთან მიმართებაში. მთავარია, რა პოზიცია უკავია ადამიანს ამა თუ იმ საზოგადოების სოციალური ღირებულებებისადმი, როგორია მისი დამოკიდებულება ზნეობრივი ნორმებისადმი, რომელნიც საზოგადოებაში ბატონობენ; როგორია მისი პოზიცია შრომისადმი, რომელიც ადამიანის სოციალიზაციის ერთ-ერთი ძირითადი მაჩვენებელია; როგორია მისი მიმართება არსებული იდეოლოგიური და პოლიტიკური შეხედულებებისა და მათი შესაბამისი სოციალური ინსტიტუტებისადმი; როგორია მისი პოზიცია გარემომცველ ადამიანთა წრისადმი, ასევე, მისი დამოკიდებულება საზოგადოების მატერიალური დოვლათისადმი, დაბოლოს, როგორია მისი დამოკიდებულება საყოფაცხოვრებო და უშუალო ყოფითი საკითხებისადმი, რომლებიც მის არსებობას ეხებიან. ყოველივე ეს უფრო კონკრეტულ ფორმას იღებს ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში. ადამიანის მსოფლმხედველობის გაგება ამ სფეროთა მიმართ მისი პოზიციის გარკვევას მოითხოვს, იმ ღირებულებების დადგენას, რომლებიც ამოძრავებენ ადამიანს ცხოვრებაში.

თანამედროვე სოციოლოგია და სოციალური ფსიქოლოგია მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი ძირითადი მომენტის — პოზიციის — ცნებას მრავალი მნიშვნელობით იყენებს. სოციალური ფსიქოლოგიის წარმომადგენელთა ნაწილი პოზიციას განიხილავს, როგორც პიროვნების განწყობას, მის მზაობას გარკვეულ ღირებულებათა მისაღებად და შესაბამის მოქმედებათა შესასრულებლად.

ზოგიერთი პოზიციას უფრო ფართო მნიშვნელობას აძლევს. წერ-
ილში — „პოზიცია და მისი ფორმირება“ — გერმანელი სოციო-
ლოგი ფრიდრიხი წერს: „ტერმინი „პოზიცია“ გვესმის ძალზე ფარ-
თოდ — იგი გამოიყენება, როგორც ზოგადი ცნება ინტერესების,
რწმენათა მიდრეკილებების, ქცევის წესთა, იდეალების, ცრუ-
რწმენების, ღირებულებით მიმართებათა, ქცევის განსაკუთრებულ
თვისებათა ღირებულებით მიმართებათა აღმნიშვნელი. პოზიცია
გვესმის, როგორც ადამიანის ქცევის წესთა ერთობლიობა, რო-
მელიც მოიცავენ გარემომცველი სინამდვილის განსაზღვრული
ობიექტებისადმი ღირებულებით მიმართებას. ამრიგად, პოზიცია—
ეს არის ადამიანის სოციალური ქცევის აღწერისა და ახსნის ცენტ-
რალური კატეგორია. პოზიციები გამოხატავენ გარკვეული ობიექ-
ტის შეფასებას. შეფასებაში უნდა გავიგოთ ადამიანის ყოველი
დადებითი ან უარყოფითი დამოკიდებულება რაიმე ობიექტისად-
მი, ყოველი „მნიშვნელადი განცდა“ დაკავშირებული მოცემულ
ობიექტთან“ (38, 121). სწორედ პოზიციაა მსოფლმხედველობის
ცენტრალური მომენტი და ადამიანისთვის მისი განმსაზღვრელი
მნიშვნელობის მიმნიჭებელი, რადგან პოზიცია გამოსატავს კონკ-
რეტული ადამიანის არსებას ყოველ გარკვეულ ვითარებაში.

სუბიექტის პოზიცია არის მისი დამოკიდებულება გარესამყა-
როსთან, ნივთებსა და ადამიანებთან, მაგრამ არა მხოლოდ ეს —
სუბიექტის პოზიცია არის დამოკიდებულება საკუთარ ყოფიერე-
ბასთანაც.

გარესამყაროსთან სუბიექტის დამოკიდებულებაზე მსჯელობი-
სას მხედველობაშია სუბიექტის მიერ მისი გარემოს მიღება თუ
უარყოფა. სუბიექტი შეიძლება თავის პოზიციას გარემოს მ-მართ
გამოხატავდეს არსებულ ღირებულებათა აღიარებით, მაგრამ შეიძ-
ლება სუბიექტის პოზიცია უარყოფითი იყოს არსებული გარემოს
მიმართ. ეს უარყოფა ერთ შემთხვევაში შეიძლება ნიშნავდეს რო-
გორც არსებულ, ისე შესაძლო გარემოზე უარს. მეორე შემთხვე-
ვაში კი მხოლოდ ამ სახით — შესაძლო გარემოთა უარყოფის გა-
რეშე — არსებულზე უარის თქმას, მაგრამ პოზიცია ისე არ უნ-
და გავიგოთ, თითქოს იგი ეხება გარემოს, რომელიც სუბიექტის
მიმართ რაღაც გარეგნულია და რომლის მიმართ დამოკიდებულე-
ბის გადაწყვეტა შეიძლება საკუთარი ყოფიერების მიმართ დამო-
კიდებულების გარეშე. პოზიცია ეხება საკუთარ ყოფიერებასაც
და ეს ორი ასპექტი — გარესამყაროსა და საკუთარ ყოფიერებას-
თან დამოკიდებულება — ერთი მედლის ორი მხარეა. თუ გარე
ყოფიერებასთან დამოკიდებულებაში ლაპარაკია მის მიღება-მიუ-

ღებლობაზე, საკუთარი ყოფიერების მიმართაც ჩნდება ასეთი დილემა მას შემდეგ, რაც იგი ხდება გააზრების საგანი. შექსპირი ამას რადიკალურად გამოთქვამს სიტყვებით: „ყოფნა, არყოფნა — საკითხავი აი, რა არის“.

ფილოსოფოსი ასეთ პოზიციას, ე. ი. დამოკიდებულებას საკუთარ ყოფიერებასთან ყველაზე არსებითად თელის, როდესაც ამტკიცებს, რომ გარესამყაროსადმი მიმართება მეორადია და გამომდინარეობს საკუთარ ყოფიერებასთან დამოკიდებულებიდან. ეს დამოკიდებულება კი ხდება განაზრების საგანი, როდესაც ადამიანი საკითხს სვამს მისი ყოფიერების საზრისზე.

თუ მსოფლმხედველობა ამქვეყნიურის მიუღებლობით ხასიათდება, იგი, პირველ ყოვლისა, თვით სუბიექტის ყოფიერებასაც აუფასურებს, რადგან ამქვეყნიურის გარეშე ეს ყოფიერება სულაც არაა საჭირო. ამდენად მიწიერის უარყოფა სიცოცხლის იმანენტური საზრისის უარყოფაცაა და, რადგან სიცოცხლე მხოლოდ იმანენტურია, ამიტომ ის ცხოვრების უსაზრისობის მტკიცებად გვევლინება. შესაბამისად უარიყოფა არა მარტო სამყაროს, არამედ „მე“-ს ყოფიერებაც.

შემთხვევითი არ არის ასეთი კითხვის დასმა, და არც ერთელი მოაზროვნის პოზიცია. იგი აღიარებულია ძირითად მოტივად ცხოვრების ფილოსოფიასა და ექსისტენციალიზმში. მსოფლმხედველობით სუბიექტი ახდენს სამყაროს მთელში ნივთებისა და ადამიანების ადგილის განსაზღვრას, მათი როლისა და მნიშვნელობის გარკვევას. ის არა მარტო იმეცნებს სამყაროს, არამედ განსაზღვრავს აგრეთვე თავის დანიშნულებასა და ადგილს ამ სამყაროში. ფილოსოფია მსოფლმხედველობაა არა მხოლოდ იმის გამო, რომ ის სამყაროს, როგორც მთელს განიხილავს, და უზოგადეს ცოდნას იძლევა, არამედ მისი სპეციფიკა სხვა მეცნიერებებთან მიმართებაში იმაშიც გამოიხატება, რომ ის არ კმაყოფილდება სამყაროს, როგორც მთელის, შემეცნებით. ის არის ამ სამყაროსადმი გარკვეული პოზიციის გამომუშავებაც, ისე როგორც მისი საზრისის ახსნაც. მსოფლმხედველობით სუბიექტი მიმართებას ამყარებს გარესამყაროსთან, იქნება ეს ნივთები, თუ სხვა ადამიანები. ამ მიმართებებში გამომუშავებული მსოფლმხედველობა არის სამყაროს შემეცნებისა და მისი საზრისის ახსნის ცდა. ეს საზრისის ახსნა სამყაროს მნიშვნელობის გაგებაა და არაა ყოველთვის ერთგვარი. სამყაროს მნიშვნელობა დამოკიდებული არაა მხოლოდ ობიექტებზე, გარესამყაროზე, არამედ სუბიექტზეც, რომლისთვისაც მნიშვნელობის მქონეა. სამყარო დამოკიდებულია იმ ინტე-

რესებსა და ღირებულებებზე, რომლითაც სუბიექტი შედის სამყაროში, იმ ადგილზეც, რომელიც სუბიექტს უკავია სოციალურ. სამყაროში, მის კუთვნილებაზე ამა თუ იმ სოციალური ჯგუფის, ერის, კლასის თუ ეპოქის მიმართ. მსოფლმხედველობით სუბიექტი არა მხოლოდ გარესამყაროს მნიშვნელობას არკვევს, არამედ მის პოზიციასაც ამ გარესამყაროს მიმართ. ის განსაზღვრავს, როგორი უნდა იყოს მისი დამოკიდებულება გარესამყაროსადმი. ამდენად, მსოფლმხედველობა არის სუბიექტის მოქმედების განსაზღვრაც. იგი არკვევს, რას ნიშნავს ნივთები მისთვის, რას უნდა მოელოდეს მათგან და როგორ მოექცეს მათ. მსოფლმხედველობა არის ორიენტირი სამყაროში. ამდენად, მსოფლმხედველობა უფრო მეტია, ვიდრე ობიექტური შემეცნება, რადგან საზრისის და მნიშვნელობის პრობლემებს ეხება. სუბიექტი სამყაროს სურათს სამყაროს „ხედვის“ გზით ქმნის. მას არ შეუძლია ამაღლდეს სამყაროზე. სუბიექტი, როგორც სამყაროს მომენტი, გარკვეული პორიზონტიდან, „პუქრუტანიდან“ უმზერს სამყაროს და ეს განსაზღვრავს სამყაროს სურათს. რადგან ასეთი პოზიცია და პორიზონტი დროთა ვითარებაში და გარკვეულ სუბიექტებში იცვლება, ამდენად, მსოფლმხედველობანიც განსხვავებულია.

როგორც არსებობს ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი, ყოველდღიური და თეორიული ცნობიერებანი, როგორც აზრები წარმოადგენს ინდივიდუალურსა და საზოგადოებრივს, ასევე მსოფლმხედველობა გვევლინება ორი სახით: ინდივიდუალურ-ყოველდღიური სტიქიური და ცნობიერი, შეგნებულად შემუშავებული თეორიული სახით. მსოფლმხედველობა, როგორც ჩვენი თვალთახედვისა და მოქმედების არის შემოსაზღვრა, არის სამყაროს გარკვეული გაგება. ყოველ ადამიანს აქვს სამყაროსადმი გარკვეული პოზიცია. მსოფლმხედველობის გარეშე არაა არც უფიცი და არც მეცნიერი, არც პოლიტიკოსი და არც ობივატელი. ამ თვალსაზრისით მართებულია რიკერტის გამოთქმა, რომ ტოლსტოის რომანის „ადღომის“ გმირ ქალს, ზნედაცემულ მასლოვასაც აქვს თავისი მსოფლმხედველობა. ასევე მართებულია დილთაის მოსაზრება, რომ ცივილიზებულ თუ ველურ ადამიანს ერთნაირად აქვს მსოფლმხედველობა, რადგან ყოველი ცნობიერი არსება, ყოველი ინდივიდი გარკვეულად აღიქვამს მის გარემომცველ სამყაროს, იმუშავებს მასზე გარკვეულ შეხედულებებს, რომელნიც საფუძვლად ედებოდა მის საქმიანობას და ამ აზრით ადამიანის მოქმედება დიდადაა დამოკიდებული მის მსოფლმხედველობაზე. იმდენად დიდია ეს დამოკიდებულება, რომ ერთ-ერთ მოაზროვნეს უფლება

პქონდა ეთქვა: „ადამიანში ყველაზე მნიშვნელოვანი, ე. ი. პრაქტიკულად მნიშვნელოვანი — ეს მისი მსოფლმხედველობაა“. ეს ინდივიდუალური მსოფლმხედველობა ყოველდღიურ ურთიერთობებში ჩამოყალიბებულ შესედულებათა ერთობლიობაა, და არა ცნებებში ფორმულირებული და სისტემური ფორმით გადმოცემული. იგი უბრალოდ სუბიექტის ყოველდღიური ცხოვრების გამოცდილებაა: მისი წარმოდგენა ცხოვრებაზე, მის მნიშვნელობაზე, მისი დამოკიდებულება ახლობლებთან — იმ ადამიანებთან, რომლებთანაც რაიმე ურთიერთობა აქვს, და მიმართება ნივთთა სამყაროსთან. გარე სამყაროსთან ყოველდღიურ ურთიერთობაში ადამიანი იმუშავებს გარესამყაროსადმი გარკვეულ პოზიციას და ამით არა-ცნობიერად ქმნის თავის მსოფლმხედველობას, რომელიც „მეტად თუ ნაკლებად ბუნდოვანი გრძნობაა იმისა, თუ რას წარმოადგენს ცხოვრების სიღრმე, რა მნიშვნელობა აქვს ცხოვრებას... (მსოფლმხედველობა) კოსმოსური ცხოვრების მაჯისცემის, აღქმის და შეგარანების ჩვენი ინდივიდუალური წესია“ (33, 9).

ზემოთ მითითებული რიკერტის მოსაზრება, რომ მასლოვსაც თავისი მსოფლმხედველობა აქვს, შემთხვევით გამოთქმას არ მიეკუთვნება. „აღდგომის“ ავტორმა თავისი გენიალური ხედვით დაინახა ყოველი ადამიანის ღირებულებათა სისტემის განუყოფელი დაკავშირება ამ ადამიანის მოქმედებასთან, ამ ღირებულებებში მისი დარწმუნებულობა და ამით მისი ყოფიერების გამართლება. მისი საზრისიანად დასახვა. ეს ხდება არა მარტო საყოველთაოდ აღიარებულ ღირებულებათა სამყაროში, არამედ ცალკეული სუბიექტის ღირებულებებში, რომელთაც საზოგადოება უარყოფს. ასეთ სუბიექტებს საზოგადოების სხვა ნაწილზე ნაკლებად არ მოაქვს თავი და მათი ყოფის მნიშვნელობა სავსებით საზრისიანად ესახებათ. აი, როგორ გადმოგვცემს მასლოვს მსოფლმხედველობას ლ. ტოლსტოი: „მასლოვს არ რცხვენოდა... როსკიპობისა: პირიქით, კმაყოფილი იყო, თითქმის ამაყოფა კიდევ. თუმცა არც შეიძლებოდა ეს სხვანაირად ყოფილიყო. ყოველ ადამიანს სამოქმედოდ ესაჭიროება რწმენა, რომ მისი მოქმედება მნიშვნელოვანი და კარგია. ამიტომ რა მდგომარეობაშიც უნდა იმყოფებოდეს კაცი, ის აუცილებლად თავის გონებაში გამოიმუშავებს ადამიანთა ცხოვრებაზე საზოგადოდ და განამტკიცებს ისეთ შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც მისი საქმიანობა მას მნიშვნელოვან და მშვენიერ მოღვაწეობად მოეჩვენება.

საზოგადოდ ფიქრობენ, რომ ქურდს, მკვლელს, ჯაშუშს, როსკიპს უნდა რცხვენოდეს თავისი პროფესიისა, რადგან თითქმის

თვითონვე ცუდ საქმედ მიაჩნია თავისი ხელობა. სინამდვილეში კი სრულებით საწინააღმდეგო რამ ხდება. ხალხი, რომელიც თავისი ბედით, თუ თავის შეცდომა-შეცოდებათა წყალობით ჩაყენებულია განსაზღვრულ მდგომარეობაში, რაიგ უკუღმართიც უნდა იყოს ეს მდგომარეობა, ყოველთვის შეიმუშავებს და შეითვისებს ცხოვრებაზე, საერთოდ, ისეთ შეხედულებას, რომლის თვალსაზრისითაც თავისი ყოფა-ცხოვრება ეჩვენება კარგ და საპატიო მდგომარეობად. ამ შეხედულების განსამტკიცებლად ყოველი პიროვნება ინსტინქტურად უკავშირდება ადამიანთა იმ წრეს, რომელშიაც მათ მიერ შეიმუშავებულია ცნება ცხოვრებაზე და ამ ცხოვრებაში მათი ადგილის შესახებ. ჩვენ ამ მოვლენას განცვიფრებაში მოვყავართ, როცა საქმე ეხება ქურდებს, რომელთაც თავი მოაქვთ თავიანთი მოხერხებულობით, როსკიპებს — თავიანთი გარყვნილობით, ჯაშუშებს — თავიანთი უსაზღვრო უსინდისობით, მკვლელებს — თავიანთი უღმობელი სიმკაცრით. მაგრამ ყოველივე ამას განცვიფრებაში მოვყავართ მხოლოდ იმიტომ, რომ ასეთი წრეების სამყარო შეზღუდულია, თანაც, რაც მთავარია, ჩვენ ვამყოფებით ამ წრეებს გარეშე. განა იმავე მოვლენას არა აქვს ადგილი მდიდართა შორის, რომელთაც თავი მოაქვთ თავიანთი სიმდიდრით, ე. ი. მძარცველობით, მხედართმთავრებს შორის, რომელნიც იკვეხნიან თავიანთ გამარჯვებას, ე. ი. მკვლელობას, ხელისუფალთა შორის, რომელნიც ტრაბახობენ თავიანთი ძლიერებით, ე. ი. ძალმომრეობით! ჩვენ ვერ ვამჩნევთ ამ ხალხის მიერ, თავიანთი მდგომარეობის გამართლების მიზნით, ცხოვრების, სიკეთის და ბოროტების ცნებათა გაუკუღმართებას მხოლოდ იმიტომ, რომ ასეთ დამახინჯებულ ცნებათა მქონე ადამიანთა სამყარო მეტად დიდია. და ჩვენც ამ სამყაროს ვეკუთვნით.

ასეთი შეხედულება ცხოვრებასა და თავის ადგილზე ცხოვრებაში შეუმუშავდა მასლოვასაც. ის კატორღამისცილი როსკიპი იყო, და მიუხედავად ამისა, ისეთი მსოფლმხედველობა შეიმუშავა, რომლის საშუალებითაც ამართლებდა თავის საქციელს და ხალხის წინაშე კიდევაც თავი მოჰქონდა თავისი მდგომარეობით.

მისი მსოფლმხედველობა გამოიხატებოდა შემდეგში: მოხუცებული კაცების, ახალგაზრდების, გიმნაზიელების, გენერლების, სწავლულების, უსწავლელების, განურჩევლად ყველა მამაკაცის უმთავრეს ბედნიერებას შეადგენდა ლამაზ ქალთან სქესობრივი კავშირის დაქვერ. და ამიტომ ყველა მამაკაცს, თუმცა ისინი თვალთმაქცობენ და საჩვენებლად თავი ისე მოაქვთ, თითქოს გართულნი არიან სერიოზულ საქმეებში, არსებითად მხოლოდ ეს ერთი სურ-

ვილი აქვთ, ამისათვის იღვწიან, ამაზე ამოსდით მათ მზე და მთვარე. თვითონ მასლოვა ხომ ლამაზი, მიმზიდველი ქალია. მის ხელთა თილისმა — უნდა დააკმაყოფილებს. უნდა არ დააკმაყოფილებს მამაკაცთა ამ სურვილს. ამიტომ, მაშასადამე, ის არის მნიშვნელოვანი და საჭირო ადამიანი. ამ შეხედულების სისწორეს ადასტურებს მთელი მისი წარსული და ახლანდელი ცხოვრება.

ათი წლის განმავლობაში ყველგან, სადაც და ვისთანაც უნდა ყოფილიყო ის, დაწყებული ნეხლიუდოვიდან და ბებერი ბოქაულიდან, გათავებული საპატიმროს ზედამხედველებით, მასლოვა ხედავდა, რომ ყოველ მამაკაცს სჭირდება ის, მხოლოდ როგორც ქალი. მას არ ენახა თავის ცხოვრების გზაზე ისეთი მამაკაცი, რომელსაც არ სჭირდებოდა მასლოვა ქალი. ამიტომ მამრობითი სქესის მთელი სამყარო მას წარმოდგენილი ჰყავდა როგორც ერთი მთლიანი კრებული ავხორცობით აბოტებული მამაკაცებისა, რომელნიც ყოველი მხრიდან უდარაჯებდნენ მას და ყოველი საშუალებით — მოტყუებით, ძალადობით, მოსყიდვით. ან რაიმე სხვა ხერხით, ცდილობდნენ მის ხელში ჩაგდებას მხოლოდ თავიანთი ენებიანი სურვილის დასაკმაყოფილებლად.

მასლოვას ასე ჰქონდა შეცნობილი ცხოვრება. ცხოვრების ასეთი გაგების მიხედვით, მის წარმოდგენაში ის იყო არა უკანასკნელი, არამედ ძალიან მნიშვნელოვანი ადამიანი. ასეთ შეცნობას ცხოვრებისას, თავის ასეთ შეხედულებას მასლოვა უფრთხილდებოდა და ელოლიავებოდა ყველაფერზე უფრო ამ ქვეყანაზე. არც შეეძლო არ გაფრთხილებოდა, რადგან ეს შეხედულება რომ შეცვლოდა და დაჰკარგვოდა, თვითონ მას ეკარგებოდა მნიშვნელობა და ის ადგილი საჭირო ადამიანთა წორის, რომელსაც მას ამქვეყნად ცხოვრების ასეთი გაგება ანიჭებდა. და რათა არ დაეკარგა თავისი მნიშვნელობა ცხოვრებაში, მასლოვა ინსტინქტურად ჩასკიდებოდა ადამიანების იმ წრეს, სადაც ცხოვრებას უყურებდნენ ისე, როგორც ის“ (12, 156—158).

გარესამყაროსადმი ეს პოზიცია ყალიბდება ადამიანის ზნე-ჩვეულებებსა და ტრადიციებში, რომლებიც მისთვის არაცნობიერი ხდება. ყოველდღიური მსოფლმხედველობისთვის დამახასიათებელია გაუცნობიერებლობა ან ნახევრად ცნობიერი ხასიათი, ინდივიდუალობა, რომელსაც ზოგადობის პრეტენზია არა აქვს. ყოველდღიური მსოფლმხედველობის ყველაზე მაღალი ფორმა ყალიბდება „ცხოვრებისეულ სიბრძნედ“, რომელიც შეუძლია მისმა მატარებელმა გაუზიაროს სხვას, მაგრამ საყოველთაო მნიშვნელობაზე პრეტენზია გამოირიცხულია. ყოველდღიური მსოფლმხე-

დეგლობით ადამიანს შეუძლია ზეგავლენა მოახდინოს თავის მას-
ლობლებზე, თუკი მას აქვს ცხოვრების დიდი გამოცდილება. ასა-
კობრივი უპირატესობა, კოლექტივში მაღალი სოციალური რო-
ლი და პრესტიჟი.

მსოფლმხედველობის მეორე სახეა თეორიული მსოფლმხედვე-
ლობა. ეს არის აზრთა და შეხედულებათა სისტემა სამყაროსა და
სამყაროში ადამიანის ადგილზე.

მეცნიერული და ყოველდღიური მსოფლმხედველობა ერთმანე-
თსაგან განსხვავდება არა მარტო სინამდვილის გამოხატვის ფორ-
მით, ე. ი. იმით, რომ მეცნიერული მსოფლმხედველობის საფუძ-
ველია სამყაროს მეცნიერული სურათი, ხოლო ყოველდღიური
მსოფლმხედველობისა სუბიექტის ყოველდღიური დაკვირვება და
გამოცდილება, — არამედ იმითაც, რომ მეცნიერული მსოფლმხე-
დველობა შეგნებულად ფორმირდება, ყოველდღიური კი სტიქიუ-
რად. არ შეიძლება მართებულად მივიჩნიოთ მტკიცება, თითქოს
კაპიტალიზმისა და სოციალიზმის პირობებში არ ხდებოდეს მსო-
ფლმხედველობის სტიქიურა ფორმირება იმის გამო, რომ ამ ფორ-
მაციებს ადამიანზე ზემოქმედების მძლავრი ინფორმაციული სა-
შუალებანი გააჩნია. ოფიინიკოვი ამ მტკიცებაში უფრო შორს მი-
დის. მას საერთოდ შეუძლებლად მიაჩნია ყოველდღიური მსოფლ-
მხედველობის არსებობა. ის წერს: „ყოველდღიური ცნობიერების
დონეზე მსოფლმხედველობის არსებობის თეზისი შემოწმებისა და
კონკრეტული განხილვისას გამოცდას ვერ უძლებს“. (46, 95).
ოფიინიკოვის ეს მტკიცება მცდარია, რადგან ყოველდღიური
მსოფლმხედველობა უყალიბდება ადამიანს, როგორც მისი პოზი-
ცია უშუალოდ გარემომცველ სინამდვილეზე, იმ ადამიანებზე, რო-
მელნიც მის გარემოცვას ქმნიან ოჯახსა და საზოგადოებაში, იმ
საქმეებზე, რომელსაც ის აკეთებს და აქედან გამომდინარე, მის
თვალსაწიერში მოქცეულ სამყაროზე. შეუძლებელია ყველაფერი
ეს მეცნიერული მსოფლმხედველობის შემადგენელი ელემენტი
იყოს. ადამიანმა შეიძლება მეცნიერული მსოფლმხედველობის
პრინციპები იცოდეს. თუნდაც იმ ინფორმაციათა წყაროების გზით,
რომელზეც მიუთითებს ოფიინიკოვი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ
ეს მსოფლმხედველობა აუცილებლად გახდება მისი პოზიციის
გამომხატველი. ადამიანი ინფორმაციის მძლავრი საშუალებების
პირობებშიც შეიძლება ხელმძღვანელობდეს პრაქტიკულად ყო-
ველდღიური მსოფლმხედველობით, ცხოვრობდეს საკუთარი გა-
მოცდილებით შემუშავებული ცხოვრების პრინციპებით და ცხოვ-
რების საზრისის საკუთარი გზით დადგენილი გაგებით. ეს რომ

გამორიცხული იყოს, მაშინ იდეოლოგიურ-აღმზრდელობითი მე-
შაობის გაუმჯობესებისთვის ღონისძიებების დასახევა არც იქნებო-
და საჭირო. უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგიერთი ავტორი სამართ-
ლიანად მიუთითებს მსოფლმხედველობრივ ინდიფერენტიზმზე რო-
გორც თავისებურ მსოფლმხედველობაზე. ცნობიერ მსოფლმხედ-
ველობრივ სისტემებს შეიმუშავებენ ხელოვნების, რელიგიის, ფი-
ლოსოფიის წარმომადგენლები; ისინი აზრის ჩამოყალიბებისა და
გამოსახვის შესაბამის საშუალებებს ფლობენ. ყოველ მათგანს
აქვს განსაზღვრული პრეტენზია ზოგად მნიშვნელობასა და საყო-
ველთაოობაზე, რაც გავლენას ახდენს მათ შორის მიმართებაზე.
ძირითადად ეს მიმართება მოწინააღმდეგე მსოფლმხედველობებს
შორის ბრძოლით განისაზღვრება და წარმოებს მათი ზოგადი ნიშ-
ნადობის აღიარებისათვის. თითოეულს სურს ჭეშმარიტებისა და
მეცნიერულის ტიტული მოიპოვოს, ამიტომ ყოველი მათგანი ებრ-
ძვის და უარყოფს თავის საპირისპიროს. მსოფლმხედველობათა
ისტორია არის მოპირისპირე სისტემათა ურთიერთბრძოლის ის-
ტორია. შეიძლება თუ არა ეს ბრძოლა როდისმე შეწყდეს? ეს
დამოკიდებულია იმაზე, არის თუ არა შესაძლებელი ისეთი საერ-
თო მსოფლმხედველობის გამომუშაება, რომელიც მისაღება იქ-
ნება ყველასთვის. ასეთი რამ ხდება მეცნიერებაში. მეცნიერების
დებულებები ერთმნიშვნელოვან გადაწყვეტას წარმოადგენს მას
შემდეგ, რაც ამ დებულებათა ჭეშმარიტებას დაასაბუთებენ.
მსოფლმხედველობის მიმართ ეს ნიშნავს ასეთი კითხვის დასმას:
შეიძლება თუ არა მსოფლმხედველობრივი საკითხების ისეთი გადა-
წყვეტა, რომ მათი ჭეშმარიტება დამტკიცდეს, შეიძლება თუ არა
ფილოსოფია, როგორც მსოფლმხედველობა, მოექცეს მეცნიერე-
ბათა მწკრივში? ამაზე ქვემოთ ვიმსჯელებთ.

თუმცა მსოფლმხედველობის ცნება მე-18 საუკუნეში წარმოი-
შვა, მსოფლმხედველობა უძველესი დროიდან არსებობს. მსოფლ-
მხედველობა, როგორც სამყაროს გაგება, აერთიანებს სამყაროს
მითოლოგიურ, რელიგიურ, ხელოვნებისეულ და სხვა სახის გაგე-
ბას. მსოფლმხედველობა არსებობს სამი ტიპის: თეორიული, მხა-
ტერული და მითურ-რელიგიური. ფილოსოფია არის თეორიული
მსოფლმხედველობის გამოხატვის ფორმა, ლიტერატურა და ხე-
ლოვნება მხატვრულ მსოფლმხედველობას გამოხატავს, ხოლო მი-
თურ-რელიგიური მსოფლმხედველობა რელიგიასა და მითებში
გამოიხატება. ყოველ მათგანს გარკვეული პოზიციიდან საკითხის
შესაბამისი გადაწყვეტა აქვს. მაგალითად, სამყაროს დაღუპვისა და
უიმედობის გამოხატვაა ფილოსოფიაში შპენგლერის „ევროპის

მზის ჩასვენება“, ხელოვნებაში — მიქელანჯელოს „საშინელი სამსჯავრო“, რელიგიაში — ქრისტიანული რელიგიის აპოკალიფსი. სამივე სამყაროს დაღუპვის გარდუვალობის გამოცხადებაა მხოლოდ განსხვავებულ სფეროებში: ფილოსოფიაში, სახვით ხელოვნებაში და რელიგიაში. პესიმისტური მსოფლმხედველობის გამო-საზატავად ყოველთვის როდია აუცილებელი მთელი მოძღვრების არსებობა, ზოგჯერ ამის გამოხატვა ხდება პოეზიის ცალკეულ ნიმუშებშიც კი.

მითოლოგია, რელიგია და ხელოვნება, სამყაროს ახსნის გარდა. იძლევა სამყაროსადმი სუბიექტის განსაზღვრულ პოზიციასაც და. ამდენად, ყოველი მათგანი მსოფლმხედველობას წარმოადგენს. როდესაც ადამიანი სევამ ღმერთის საკითხს და მასზე მსჯელობს რწმენის გზით, ის გარკვეულ მსოფლმხედველობას შეიმუშავებს. ღმერთის დასახვა სამყაროს შემოქმედად ბუნებას და ადამიანსაც სამყაროში გარკვეულ ადგილს მიუჩენს და მთელის მიმართ პოზიციის გამომუშავებაცაა. ასეთი მსოფლმხედველობა რელიგიურია, მისი გზა რწმენაა.

რწმენა არ სევამ ფილოსოფიურ კითხვებს, მაგრამ ამ პრობლემატიკაზე პასუხი მზად აქვს. რწმენა საერთოდ არაა საკითხის დასმასთან დაკავშირებული, რადგან ეს უკანასკნელი მოითხოვს დასაბუთებას, რწმენა კი მას გამორიცხავს. რწმენა მხოლოდ გამოცხადებაა და მისი კეშმარიტება ყოველგვარ კითხვაზე მაღლა უნდა იდგეს. ამდენად, ის, რაც რწმენაში შეიძლება იყოს, არის მხოლოდ დოგმატური დებულებების ერთობლიობა, რომელთაც ემპირიულ სარწმუნოებასთან არაფერი აქვთ საერთო. ამდენად რწმენის ერთ-ერთი თავისებურებაა საკითხის დასმის გარეშე მასზე პასუხის ქონება. მეორე თავისებურება თვით პასუხის ხასიათშია. იგი მოკლებულია ყოველგვარ ემპირიულ და ლოგიკურ საფუძვლებს და სრული წარმოსახვის შედეგია. ის სასწაულებრივ ხასიათს ატარებს, დაუჩერებელია. ამავე დროს, რწმენა მოითხოვს, რომ იგი მიღებულ იქნეს ყოველგვარი გააზრების და ექვის გარეშე. ეს უკიდურესი დოგმატიზმი რწმენას სკირდება დაუჩერებლის და არარეალურის რეალურად და ცხადად აღქმის უზრუნველსაყოფად. რწმენის ეს ნიშანი კარგად გამოთქვა ტერტულიანემ დებულებაში: „მწამს, რადგან აბსურდია“. რამდენად აბსურდულია რწმენის დებულებები, ამას ტერტულიანე ასე აჩვენებს: „ძე ღვთისა ჭვარს აცვეს, ჩვენ არ გვრცხვინია ამისი, იმიტომ, რომ ეს სამარცხვინოა. ძე ღვთისა მოკვდა, სავსებით გვკერა ეს, იმიტომ, რომ აბსურდია და მკვდრითთ აღსდგა — ეს სწორია, იმიტომ, რომ შეუძლებე-

ლია“. მაშასადამე, მითი და მასზე აგებული სარწმუნოებაც ერთნაირად გამორიცხავს როგორც კითხვის დასმას, ისე ყოველგვარ ექვს საკითხის გადაწყვეტისადმი. თვით კითხვა გამოხატავს გარკვეულ დაეჭვებას. ყოველი კითხვა ექვის ელემენტს შეიცავს და რადგან მითსა და რელიგიაში გამორიცხულია ექვი, ბუნებრივია, კითხვაც გამორიცხულია. ამდენად, რწმენის ძირითადი ნიშანია ღოგმატიზმი და ავტორიტეტის პრინციპი. მიუხედავად იმისა, რომ რწმენა თითქოსდა ვითარდება და მოდერნიზდება, თავის არსებაში იგი უცვლელი რჩება, რადგან ღოგმატიზმი და ავტორიტეტის პრინციპი ერთნაირად ახასიათებს როგორც ძველს, ისე ახალ აღთქმასაც. ეს ღოგმატიზმი ერთნაირად ახასიათებს, როგორც ძველ, ისე ახალ მითს. ევროპული (განსაკუთრებით სკანდინავიურ და გერმანულ) სამყაროს ორ მითში — „უფროსი ედა“ და „უმცროსი ედა“ — ერთნაირად მტკიცდება, რომ „ყოველისშემძლე ღმერთმა დასაწყისში შექმნა ცა და დედამიწა და ყველაფერი, რაც მათ ეკუთვნით, ხოლო უკანასკნელად შექმნა ორი ადამიანი: ადამი და ევა — მათგან წარმოშვა ყველა ხალხი“ (45, 9). რელიგიური რწმენა და მითი არის ნაზავი შენათხვისა და ფანტაზიის ნაყოფისა. მათში შეიძლება რაიმე იყოს კეშმარიტებიდანაც, მაგრამ ის გახვეულია ფანტაზიისა და წარმოსახვის ფორმაში. როდესაც მითიდან გამოაცალკეებენ კეშმარიტების მომენტს, მაშინ მითის დემითიზირება ხდება და იგი კარგავს საკუთარ არსებას. „მითში გადაჯაჭვულია წარმოსახვა, რწმენა და ცოდნა, მაგრამ მითის არსება არ დაიყვანება არც ერთ მათგანზე“. (42, 39).

რწმენისა და ფილოსოფიის დაპირისპირების ის მომენტები, რომლითაც რწმენა არავითარ კითხვას არ სვამს და ამდენად არც შეიძლება იყოს პასუხი ფილოსოფიურ საკითხზე, და როცა საკითხის გადაწყვეტა ერთ განზომილებაში ხდება, კარგად აქვს გაცნობიერებული მარტინ ჰაიდეგერს. ვინც ბიბლიის ნიადაგზე დგას, ამბობს ჰაიდეგერი, — მას არ შეუძლია დასვას კითხვა — „რატომ არის ყოფიერი და არა, პირიქით, არარა?“ — ისე, თუ არ დათმო მორწმენის პოზიცია, რადგან კითხვის დასმა გულისხმობს გარკვეულ ექვს, ე. ი. ურწმუნოებას, მაგრამ „რწმენა, თუ ის თავისში ურწმუნოების შესაძლებლობას უშვებს, არ წარმოადგენს რწმენას“. მაშასადამე, რწმენას კეშმარიტების საკუთარი ფორმა გააჩნია და ბიბლიის დებულება, რომ ღმერთმა დასაწყისში შექმნა ცა და დედამიწა, არ წარმოადგენს პასუხს ჩვენს კითხვაზე, რადგან ამ კითხვასთან მას არავითარი მიმართება არა აქვს, — არც შეიძლება ჰქონდეს, რადგან რაც ფილოსოფიურ კითხვაში საკითხავია,

რწმენისთვის იმის კითხვა სისულელეა. ფილოსოფია კი სწორედ ამ სისულელეშია.

სადაც კითხვა არაა და არც ეჭვი, რომელიც პრობლემას დასვავდა, იქ არც ფილოსოფოსობაა. ფილოსოფია იწყება იქ. სადაც ისმის კითხვა და გამოითქმის ეჭვი. როგორც იასპერსი აღნიშნავს, სკეპტიკის გარეშე არაა ფილოსოფოსობა, მაგრამ ეს არაა სკეპტიციზმის იგივეობრივი, ფილოსოფიის გზაა არა ისეთი ეჭვი, რაოდენილიც მიზანია, არამედ ისეთი, რომელიც საშუალებაა ძიების გზაზე. ეჭვი, როგორც მიზანი, გზას უზღოვს ძიებას და გამორიცხავს კითხვის საზრისიანობას. ეჭვი, როგორც საშუალება, საკითხის დასმის გზაა და ერთნაირად უპირისპირდება როგორც სკეპტიციზმს, ისე დოგმატიზმს. ქეშმარიტმა ფილოსოფიურმა მსოფლმხედველობამ აზროვნება უნდა გამოატაროს სკეპტიციზმისა და დოგმატიზმის სცილასა და ქარიბდას შორის.

რელიგიის, მითის, ხელოვნებისა და ფილოსოფიის მსოფლმხედველობათა ტიპების განსხვავება ვლინდება სხვა მიმართებებშიც, ხელოვნებაში გამოხატული სახეები პირობითია, მაშინ, როდესაც რწმენასა და მითში მოცემული სახეები ფანტაზიის ნაყოფია, მაგრამ რეალურად არის მიჩნეული. რაც შეეხება ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას, იგი შემეცნებაა და დასაბუთება სინამდვილის გამოხატვის პრეტენზიით. ამიტომაც, რომ „ის, რაც გასაგებია მითოლოგიური, რელიგიური, ან კიდევ მხატვრული თვალსაზრისით მიზეზობრივი ახსნის მიხედვით, თვითნებური და ხშირად უაზრო ჩანს“ (42, 41). მეორე სახის მსოფლმხედველობა ხელოვნებისეულია. ადამიანი ხელოვნებაში გამოთქვამს არა მარტო გარესამყაროს გარკვეულ გაგებას, არამედ მის დამოკიდებულებას გარესამყაროსა და ადამიანებისადმი. ის კითხვას სვამს ადამიანის ადგილზე ამ სამყაროში და შეიმუშავებს მის მიმართ განსაზღვრულ პოზიციას. ასე მაგალითად, გოგენის ქმნილებაში — „საიდან ვართ, ვინ ვართ და საით მივდივართ?“ — მსოფლმხედველობის კარდინალური პრობლემებია დასმული. ამ კითხვებით ცდილობს ადამიანი, იპოვოს პასუხი თავისი ყოფიერების საზრისის კითხვაზე. თუ ადამიანმა არ იცის: „რა არის სამყაროში ნამდვილი და რა არის შესაძლებელი, როგორ უნდა იმოქმედოს მან საზრისიანად და დაისახოს საზრისიანი მიზნები, იგი უბედურია“. ეს ნიშნავს, რომ მსოფლმხედველობა ფილოსოფიურ სისტემათა გარეშეც არსებობს. მსოფლმხედველობა უფრო ფართო ცნებაა, ვიდრე ფილოსოფია, რადგან ყოველი ფილოსოფია მსოფლმხედველობაა, ხოლო ყოველი მსოფლმხედველობა არაა ფილოსოფია. ფილოსოფიური

ისტემები, რომლებიც უარყოფენ საკუთარ მსოფლმხედველობაზე ხასიათს, ფაქტობრივად მაინც მსოფლმხედველობად რჩება. ასეთია პოზიტივიზმის მდგომარეობა. სამყაროს გაგებაზე უარის თქმა, მეტაფიზიკის პრობლემების მოჩვენებითად გამოცხადება, ენობრივი სტრუქტურის ანალიზით შემოსაზღვრა — უკვე სამყაროს გარკვეულ გაგებას წარმოადგენს და გარკვეულ პოზიციასაც სამყაროს მიმართ, ისე როგორც შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფა, აგნოსტიციზმი, შემეცნების თეორიის გარკვეული სახეობაა.

ამდენად, სავსებით მართებულია პოზიტივიზმის, როგორც გარკვეული მსოფლმხედველობის, განხილვა გელნერის მიერ. მისი აზრით, „ლინგვისტურმა ფილოსოფიამ გაიარა სამი სტადია: პირველზე ის თავის თავს განიხილავდა როგორც ერთსა და ერთადერთ სწორ — *Weltanschauung* — მსოფლმხედველობას. მართლაც, ვიტგენშტაინი „ლოგიკურ ფილოსოფიურ ტრაქტატში“ იძლევა იმის რეცეპტს, როგორ დავინახოთ სწორად სამყარო (იხ. აფორიზმი 654)*. საერთო აზრით, სწორედ ეს „სამყაროს სწორი დანახვა“ იყო უცნაური, ამასთან გამოუთქმელი, და ემყარებოდა ენის რაღაც თეორიას, მაგრამ უდავოდ იყო სამყაროს ზედვა და, როგორც ეს შეეფერება *Weltanschauungen*-ს, შეიცავდა შეხედულებებს ეთიკაზე, ღირებულებაზე, ესთეტიკასა და მისტიკურზე“ (30, 289—290). ამდენად მსოფლმხედველობის გარეშე არაა ფილოსოფია, მაშინ, როდესაც მსოფლმხედველობა არსებობს ფილოსოფიის გარეშეც.

მსოფლმხედველობისა და ფილოსოფიის კავშირი და განსხვავებულობა ვლინდება მათ კლასიფიკაციაშიც. ფილოსოფიური სისტემების კლასიფიკაცია ხდება სამყაროს არსის საკითხის გადაწყვეტის მიხედვით: ერთი მხრივ, მატერიალისტური, იდეალისტური და დუალისტური ფილოსოფია, მეორე მხრივ, შემეცნების შესაძლებლობის აღიარება და აგნოსტიციზმი. მსოფლმხედველობათა კლასიფიკაცია მრავალი სახის არსებობს და განსხვავებულ საფუძველს ემყარება. ერთ შემთხვევაში მსოფლმხედველობათა კლასიფიკაცია წარმოებს ფილოსოფიური პრობლემეტიკის გარკვეული გაგების, სამყაროს ზოგადი საკითხების გადაჭრის მიხედვით. ასეთ შემთხვევაში ისტორიულ მსოფლმხედველობათა სამ ტიპს არჩევენ:

* აქ გელნერს შეეძლო დაემოწმებინა, აღნიშნული აფორიზმის გარდა, ენის წრის საპროგრამო დოკუმენტიც, რომლის სახელწოდებაც მიუთითებს მეცნიერულ მსოფლმხედველობის პრეტენზიაზე. იხ. Artur wolf, „Wissenschaftliche Weltanschauung“ des Wiener Kreises, Wien, 1929.

კოსმიზმს — ანტიკური ფილოსოფიის სახით, დეიზმს — საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიის სახით და გნოსეოლოგიზმს — ახალი ფილოსოფიის სახით (იაკოვენკო). სხვა ტიპოლოგიაში განმსაზღვრელი გამოდის ბუნება და იდეა და მსოფლმხედველობათა ტიპოლოგიაც გამოისახება ნატურალიზმითა და იდეალიზმით (დილთაი). ზოგჯერ მსოფლმხედველობათა დაყოფის საფუძვლად გამოდის სუბიექტის პოზიცია სამყაროს მიმართ, რადგან მსოფლმხედველობის ამოცანად გაგებულია ის, რომ „გვიჩვენოს, როგორ ერთიანდება სუბიექტი და ობიექტი სამყაროს ერთიან ცნებაში. ე. წ. „მსოფლმხედველობამ“ უნდა მოგვცეს პასუხი ამ კითხვაზე, უნდა გვიჩვენოს ადგილი, რომელიც გვიკავია სამყაროს მთელში“ (51, 21). მსოფლმხედველობათა კლასიფიკაციის უფრო ფართო და შედარებით სწორ გადაწყვეტას წარმოადგენს მათი დაყოფა მათი ექტივიზებელ და მასუბიექტივიზებელ მსოფლმხედველობებად. სამყარო, რომელიც მსოფლმხედველობის ობიექტია, რიკერტის აზრით, შეიძლება ორი მიმართულებით იყოს წვდომილი — ობიექტურისადმი დაქვემდებარებით და სუბიექტურიდან ამოსვლით. ეს ორი გზა იძლევა ორი ტიპის მსოფლმხედველობას ისე, რომ მათი ექტივიზებული მსოფლმხედველობა არ ემთხვევა მატერიალიზმს, ხოლო მასუბიექტივიზებული — იდეალიზმს. ამრიგად, ეს კლასიფიკაცია არაა მატერიალიზმისა და იდეალიზმის დაპირისპირების გამეორება.

მსოფლმხედველობანი, როგორც ადამიანის პოზიცია სამყაროსადმი, იყოფა ორ ტიპად: პესიმისტურად და ოპტიმისტურად, რაც განსხვავებულია ფილოსოფიის ტიპებისაგან. მაგრამ ეს არ გავორიცხავს კავშირს ფილოსოფიასთან, რადგან ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა შეიძლება დაეხსიათდეს ოპტიმიზმისა და პესიმიზმის განზომილებითაც.

ინდივიდებისა და სოციალური ერთობების მსოფლმხედველობა ცხოვრებაში ყოველთვის დიდ როლს ასრულებდა. სხვაგვარად შეუძლებელიც იყო, რადგან ინდივიდიც და სოციალური ერთობაც მსოფლმხედველობაში გამოხატავს თავის დამოკიდებულებას გარესამყაროსთან, მის მრწამსსა და მოქმედების პროგრამას, სამყაროს გარკვეულ გაგებას, მისი საზრისის ინტერპრეტაციას. პლატონისა და არისტოტელეს მსოფლმხედველობანი საუკუნეების განმავლობაში განსაზღვრავდნენ ევროპის სააზროვნო ბაზას, სამყაროს აღქმასა და გაგებას. ახალ დროში დეკარტის რაციონალისტურმა მსოფლმხედველობამ განსაზღვრა ევროპული გონის განვითარება მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრამდე. მეოცე საუკუნეში მსოფლმხედველობის როლი და მნიშვნელობა განსაკუთ-

რებით გაიზარდა იმასთან დაკავშირებით, რომ ისტორიაში პირველად გაჩნდა გლობალური საფრთხის სიტუაცია — როდესაც ადამიანსა და სამყაროს ლოკალური მასშტაბები კი არ განსაზღვრავს, არამედ გლობალური ხასიათის მოვლენები და უნივერსალური ტენდენციები. ასეთი ვითარება მწვავედ აყენებს მსოფლმხედველობრივი პრობლემატიკის საკითხს, რადგან მხოლოდ მისი პოზიტიდან ხდება შესაძლებელი თანამედროვე კულტურის შესაძლებლობებისა და საზღვრების გააზრება. შემთხვევითი არ არის ის პოზიცია, რომელიც კულტურის ბედს და თანამედროვე ვითარებას უკავშირებს მსოფლმხედველობრივ პრობლემატიკას და მიანიშნა, რომ მსოფლმხედველობრივი პრობლემატიკის დავიწყებამ და საკუთარი მსოფლმხედველობის უქონლობამ მიიყვანა დასავლური კულტურა კრიზისამდე. ამ თვალსაზრისის მიხედვით თანამედროვე კულტურას არ გააჩნია საკუთარი ნიადაგი მსოფლმხედველობის სახით და ნასესხებმა თუ ავტორიტარულმა მსოფლმხედველობამ მას ვერ შეუქმნა მყარი საფუძველი. შვეიცერიის აზრით, ამაშია თანამედროვე კულტურის კრიზისის გასაღები. მსოფლმხედველობა, როგორც ყოფიერების საზრისის გააზრება და ადამიანის პოზიცია გარე სამყაროსადმი, უნდა უზრუნველყოფდეს ადამიანის მიერ გარე სამყაროს მიზანდასახული გარდაქმნის მიმართულებით ორიენტირებას. მსოფლმხედველობა, რომელიც ამ მისიას ვერ ასრულებს, კულტურასაც ვერ დააფუძნებს.

ისტორიულად მრავალი მსოფლმხედველობა არსებობდა, მაგრამ მათგან ცოტას რგებია წილად ყოფილიყო განვითარების განმსაზღვრელი.

ამ საკითხის გარკვევაში დიდი როლი შეასრულა მაქს შელერმა. მაქს შელერმა თითქმის ერთდროულად ჩაუყარა საფუძველი ცოდნის სოციოლოგიას და ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას. არანაკლებია მისი დამსახურება ფილოსოფიის არსების გააზრების საქმეში. ცოდნის სოციოლოგიისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ამოცანების გარკვევით ერთგვარად ფილოსოფიის არსებობის საკითხიც დაისვა, რადგან ცოდნის სახეობათა ანალიზისას მეცნიერების მსოფლმხედველობის და ფილოსოფიის ცოდნის სახეობათა გარკვევისას, ისე როგორც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პირველ და მეორე მეტაფიზიკას შორის მოთავსებისას, გარკვეულწილად მოცემულია ფილოსოფიის არსების ზოგიერთი ასპექტი, მაგრამ შელერი ამით არ კმაყოფილდება — ის სპეციალურად განიხილავს ფილოსოფიის არსების საკითხს. ანალიზებს ფილოსოფიის არსების დადგენასთან დაკავშირებულ სიძნელეებს, ეძიებს

მათვან გამოსავალს და ფილოსოფიის არსების დასაბუთების ახალ გზას ეფუძნება. იგი ამოდის კახეთისა და ჰუსერლის პრინციპებიდან. მაგრამ თავის ფილოსოფიას მათგან გამიჯნით აყალიბებს: კრიტიკული ფილოსოფიის პრინციპებიდან ამოსული შელერი კრიტიკიზმს ბოლომდე ატარებს ფილოსოფიაში, მაგრამ ემიჯნება კანტის ფორმალურ ეთიკას; ჰუსერლის ფენომენოლოგიიდან ამოსული შელერი თავის ფენომენოლოგიურ ფილოსოფიას აგებს ჰუსერლის მხრივ ფილოსოფიის როგორც ზუსტი მეცნიერების, გაგების საპირისპიროდ. შელერი „ცხოვრების ფილოსოფიის“ წარმომადგენელია და ამ მიმართულების წინამორბედთაგან, განსაკუთრებით დილთაისგან, მემკვიდრეობით მიიღო ინტერესი ფილოსოფიის არსების პრობლემისადმი. ამას მოწმობს მისი შრომები: „ფილოსოფიის არსების შესახებ“ და „ფილოსოფიური შემეცნების მორალურ პირობაზე“, „ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა“, „ერი და მსოფლმხედველობა“, „ცოდნის ფორმები და განათლება“, „ცოდნის ფორმები და საზოგადოება“ და სხვა.

ფილოსოფიის არსების გააზრება შელერთან სხვადასხვა განზომილებით გვხვდება. პირველ რიგში ის ეძებს ფილოსოფიის სპეციფიკას მეცნიერებასა და რელიგიასთან მიმართებაში, ანალიზებს ეპოქის იდოლებს, რომლებიც ხელს უშლიან ამ სპეციფიკის გარკვევას, ასევე ყველა ეპოქისათვის საერთო ფილოსოფიის საკუთარი გზიდან გადაყვანის მცდელობას. შელერისთვის მთავარია ფილოსოფიის, მსოფლმხედველობის, რელიგიის და მეცნიერების მიმართება მათ მატარებელ სუბიექტებთან, იქნება ეს ადამიანი თუ სოციალური ერთობა. ამავე დროს, ის ანალიზებს ამ ფორმათა ურთიერთმიმართებას, ცდილობს დაადგინოს თითოეულის შესაბამისი ცოდნის სახეობა და თითოეულის ცნება. ამ მხრივ, მნიშვნელოვანია ფილოსოფიის მსოფლმხედველობისა და მეცნიერების ცნებათა ანალიზი — ისე როგორც ფილოსოფიური, მეცნიერული და რელიგიური ცოდნის ფორმების ექსპლიკაცია.

ფილოსოფიის და მსოფლმხედველობის დადგენისას შელერი არჩევს ორი სახის სიძნელეს: სიძნელეთა ერთი სახეობა, ისე როგორც მათი გადალახვის ცდაც, ყოველთვის ახასიათებდა ფილოსოფიას — ესაა ფილოსოფიისათვის რაღაც წანამძღვრის დასახვა, რომელიც ფილოსოფიას ახსნიდა, ეს კი, თავის მხრივ, ფილოსოფიის არსებას განსაზღვრავდა, ან შეძლებდა გარკვეული სააზროვნო ბაზის შექმნას ფილოსოფოსობისთვის. მეცნიერებას აქვს ასეთი წანამძღვარი — ფილოსოფია. მეცნიერებას თავის კვლევაში შეუძლია ამოვიდეს გარკვეული ცნებებიდან, რომელთაც ის არ

ანალოზებს და რომელთა ქეშმარიტება არ ეეჭვება, ისინი მისთვის წანამძღვრებია და მათზე რეფლექსია კი არ სჭირდება. მათდამი მხოლოდ გამოყენებითი და აოაშემეცნებითი მიმართება აქვს. მოკლედ, მეცნიერებას აქვს მეტაფიზიკური წანამძღვრები და ამის ანალოგიურად ცდილობენ, ფილოსოფიასაც მოუწახონ წანამძღვარი. შელერის აზრით, ამას მიეყავართ შეცდომებამდე. იგი იმას როდი ამტკიცებს, რომ მხოლოდ ფილოსოფიას გააჩნია სიძნელები და მეცნიერება თავისუფალია მათგან. არა, შელერისთვის მთავარია აჩვენოს, რომ ფილოსოფიას, ისე როგორც მეცნიერებასაც, ახასიათებს სიძნელები და, რომ ეს სიძნელები გაცილებით უფრო რთულია, ვიდრე მეცნიერებისა. ამ სირთულის წყაროა ფილოსოფიის უწანამძღვრობა; როდესაც მეცნიერებას აქვს წანამძღვრები, მას შეუძლია დაეყრდნოს ფილოსოფიურ ცნებებს, როგორიცაა: მატერია, სხეული, ენერგია, ცნობიერება, ცხოვრება, სული, რომლებიც ფილოსოფიის პროდუქტები არიან. ფილოსოფიას არ აქვს ასეთი მზა აპარატი. მისთვის ერთადერთი გზაა თვითკონსტიტუტივირება, რომელიც არსებითად წრეში ტრიალია, რამდენადაც ფილოსოფიამ უნდა გაიაზროს არსება, მაგრამ არავინ უთითებს იმ გზას, რომელიც არსების გააზრების აუცილებლობამდე მიიყვანს. არაა ისეთი ინსტანცია, რომელიც მას მოუხზავს საზოგადო სფეროს ან კიდევ გაუცნობიერებს საკუთარ ყოფიერებას თუ არსებას. მეცნიერებას გარეინსტანცია აქვს ფილოსოფიის სახით, საიდანაც მისი არსება გაიაზრება. ფილოსოფიამ კი თვითონ უნდა გაიაზროს თავისი არსებაც და, შესაბამისად, ყოველივეს არსება, რასთანაც მიმართება აქვს. აღნიშნული მიუთითებს იმაზე, რომ „ფილოსოფიის არსების შესახებ საკითხი დატყვევებულია სიძნელებით, არა ადამიანის უძლურების, არამედ თვით ხაგნის ბუნების გამო“ (73, 59). ფილოსოფიამ საკუთარი ძალებით უნდა დაძლიოს ეს სიძნელე და პოვოს გამოსავალი მოჭადლოებული წრიდან, რომელშიც ვარდება იმის გამო, რომ უწანამძღვრო შემეცნებაა. ფილოსოფიის ერთადერთი გამოსავალია თვითკონსტიტუტივირება და ამით ერთიანი საზრისის პოვნა. ამ თვითკონსტიტუტივირების ამოსავალი უნდა იყოს მისი უწანამძღვრობა: „ამოცანა, რომელსაც ფილოსოფიის არსების თვითონ ფილოსოფიის გზით თვითშემეცნებას ვუწოდებთ მის საკუთრივობაში, იმითაც გაშუქდება, რომ ფილოსოფია უწანამძღვრო შემეცნებაა“ (73, 60).

ამ პრინციპის დავიწყება და ფილოსოფიისთვის რაიმე სახის შემეცნების წანამძღვრად დასახვა შეცდომის წყაროა და აყალ-

ბებს ფილოსოფიას. იმის მიხედვით, რა ხდება ამ გაყალბების მიზეზი, შეცდომის სურათი იცვლება: როდესაც ფილოსოფიის წანამძღვრად ზღაპრის ისტორიას, სულ ერთია, იქნება ეს საზოგადორო ისტორია თუ ფილოსოფიის ისტორიული შემეცნება, შეცდომა იწოდება „ტრადიციონალიზმად“; როცა მეცნიერების შემეცნება ასრულებს ფილოსოფიის წანამძღვრის როლს, ასეთი გაყალბება იწოდება „სციენტისმად“; როცა რელიგიური ცოდნა გამოდის ამ როლში, მაშინ საქმე გვაქვს „ფიდეიზმთან“; ხოლო როცა „სალიაზრი“ ანუ ბუნებრივი მსოფლმხედველობა — მაშინ საქმე გვაქვს „დოგმატიზმთან“. შელერი ამოცანად ისახავს, გაათავისუფლოს ფილოსოფია ყველა სახის გაყალბებისაგან და ამ გზით მიანიჭოს მას ავტონომიურობა, რაც განხორციელდება იმ შემთხვევაში, თუ ფილოსოფია „მის არსებას და კანონზომიერებას მხოლოდ და მხოლოდ თავის თავში თავის გზით მოიძიებს და იპოვის“. (73, 62). შელერის აზრით, შეიძლება თითოეულ ამ შეცდომას თავისი ეპოქა ჰქონდა, მაგრამ თანამედროვე აზროვნებაში ისინი ერთდროულად იჩენენ თავს, თუმცა ფილოსოფიის გაყალბების გზებს შორის განმსაზღვრელი მაინც სციენტისმია. შელერისთვის ფილოსოფიის კონსტრუირების ხელშეშლელ ფაქტორთა რიცხვი გაცილებით მეტია, ვიდრე ზემოთ იყო აღნიშნული. ის აანალიზებს თანამედროვე ვითარებას გერმანულ სამყაროში. როგორც ეპოქისათვის ტიპურს და აღნიშნავს, რომ ფილოსოფიის და მეცნიერების ერთ-ერთი ძირითადი შეცდომაში შემყვანი ფაქტორია ცნებათა აღრევა — როდესაც აიგივებენ ფილოსოფიას, მეცნიერებას, იდეოლოგიას და ცდილობენ, იდეოლოგია, რომელსაც კლასობრივი ხაზით აქვს, დასახონ მეცნიერებად, მეცნიერულ ფილოსოფიად და კლასობრივ დაპირისპირებათა სფერო განაგრძონ კლასობრივ მეცნიერებათა დაპირისპირებამდე, თითქოს შეიძლებოდეს კლასობრივი მეცნიერების არსებობა. მეორე საზიანო ნაკადად იგი თვლის ახალი რომანტიკის ფორმებს, რომელიც მეცნიერებასა და ფილოსოფიას მოჩვენებით ფილოსოფიად, არანამდვილ მეცნიერებად აქცევს და მისტიკაში აგდებს. ამ ნაკადის წარმომადგენლად იგი ბერგსონს მიიჩნევს; მესამე საზიანო ნაკადია, მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში დაჯინებით რომ გზას იკვლავს, საეკლესიო სკოლასტიკა, რომელიც აცოცხლებს ათასი წლის წინათ მიცვალებულს; მეოთხე ნაკადია ოკულტისტური ნაკადი, ანთროპოსოფიური ფილოსოფიისა და მეცნიერების საწინააღმდეგო ფორმისა; მეხუთე ნაკადია სახალხო-მასობრივ მოძრაობათა გონების დამაბნელებელი იდეოლოგია — რასათა აპრიორიზმი, რომელმაც სამყაროს

პორიზონტები წყვილიადში მოაქცია: მეექვსე ნაკადია ეგოცენტრული მსოფლმხედველობის წარმომადგენელთა დილექტანტაჟში, რომელიც სულ უფრო კრიტიკული ხდება, რის გამოც იზრდება გადაგდებულობის სურვილი. „ყველაფერი ეს მსხვრევა და დაცემა“. (72, 20—21).

შელერის აზრით, ამ ფილოსოფიურ იდოლათა სიმრავლის მიუხედავად ფილოსოფიას განმსაზღვრელი საფრთხე მეცნიერებიდან ემუქრება. ეპოქა სციენტისტურია, მას თან ახლავს მრავალი მეცნიერებისეული ცრურწმენა. ამას ამყარებს ისიც, რომ მადომინარებელი ხდება ე. წ. „მეცნიერული ფილოსოფიის“ მიმდინარეობანი — პოზიტივიზმი, ნეოკანტიანელობა, ისტორიზმი, რომელშიც შელერი მარქსიზმსაც აერთიანებს. მისი აზრით, ფილოსოფია, რომელსაც მეცნიერებათა დედოფალს უწოდებდნენ, საშუალო საუკუნეებშიც, როდესაც თეოლოგიის სამსახურში იყო, არ დაცემულა იმ დონემდე, როგორც დღესაა. საშუალო საუკუნეებში იგი ასე თუ ისე ინარჩუნებდა თავის ღირსებას და ნებაყოფლობით დაექვემდებარა რწმენას, ე. ი. თვითონ შეიზღუდა საკუთარი თავი. დღევანდელი ფილოსოფია რწმენის უზურპაციაა და, ამავდროს, მეცნიერების მსახური. მას ამოცანად უსახავენ ე. წ. „მსოფლმხედველობით“ ცალკეულ მეცნიერებათა შედეგების დაჯამებას (პოზიტივიზმი). ან კიდევ, პოლიციის როლს აკისრებენ იმით, რომ მეცნიერებათა მეთოდების და წინამძღვრების ფიქსირებას ავალდებენ (კრიტიკული ანუ, ე. წ. მეცნიერული ფილოსოფია). შელერის აზრით, ასეთი მოძრაობა მოვლენათა მსვლელობის თავდაყირა დაყენებაა და ყველა სფეროში ღირებულებათა მსხვრევად; ეს არის ინტელექტუალურ სამყაროში მონათა აჯანყება; ეთოსში ინდივიდუალიზმის აღზევება სოლიდარობის წინააღმდეგ, მოთხოვნილებათა და მოხმარების ღირებულებათა — გონისა და ცხოვრების ღირებულებათა წინააღმდეგ; ინსტატუტებში — სახელმწიფოსი ეკლესიის წინააღმდეგ; ერისა — სახელმწიფოს წინააღმდეგ; ეკონომიკური ინსტიტუტებისა — ერისა და სახელმწიფოს წინააღმდეგ; წოდებებში — კლასებისა კლასების მიმართ; ისტორიის გაგებაში — ტექნიციზმისა და ეკონომიკური მოძღვრებისა ყველა სხვა მხარეთა წინააღმდეგ; ხელოვნებაში — აჯანყება ფორმის გაზვიადების წინააღმდეგ და ა. შ. შელერის აზრით, საერთო სიმპტომია ღირებულებათა მთლიანი მსხვრევა. (73, 78 — 79). შელერი გამოდის ბაბილონის ენათა მსგავს ამ ახალი აღრევის წინააღმდეგ. მას სურს ყველა ღირებულებას თავისი ადგილი მოუენახოს — იქნება ეს მეცნიერება, ფილოსოფია, მსოფლმხედვე-

ლობა თუ ხელოვნება. ეს კი შესაძლებლად მიაჩნია ფილოსოფიისა და მსოფლმხედველობის მეცნიერულ ღირებულებათა იერარქიიდან განთავისუფლებით, რითაც უკუაგდებს ფილოსოფიის სციენტისტურ გაყალბებას, უზრუნველყოფს ფილოსოფიის ავტონომიას და თავისუფლებას, განსაზღვროს საკუთარი თავი მისი ბუნების შესაბამისად. ამ პუნქტში შელერი უშუალოდ ილაშქრებს ჰუსერლის წინააღმდეგ. ჰუსერლი ცდილობდა, ფილოსოფია გაეხალა ზუსტი მეცნიერება და ჩაეყენებინა მეცნიერებათა რიგში. შელერის აზრით, ეს შეუძლებელია. ფილოსოფია და მეცნიერებაც შემეცნებაა, ცოდნაა, მაგრამ განსხვავებული ტიპის. შელერის აზრით, პირველ რიგში ფილოსოფია უნდა განთავისუფლდეს მეცნიერების გზით თუ მასთან გაიგივებით დაფუძნების მცდელობისაგან. პირველი ამოცანა, რომელიც ფილოსოფიის არსების გარკვევისას დგება, მისი რაობის დადგენაა, მისი ადგილის და ბუნების განსაზღვრა ცნობიერების ფორმათა სისტემაში. მეცნიერებისთვის ამ ამოცანის გადაწყვეტის გზაა მისი საგნობრივი სფეროს მოხაზვა და იმის ჩვენება, რასთან აქვს მას საქმე. ფილოსოფიისთვის ეს გზა გამორიცხულია. მას არა აქვს გარკვეული საგნობრივი სფერო და არც შეუძლია საგნობრიობიდან განსაზღვროს მისი არსება. მიუხედავად, არ არის შემოფარგვლადი საგნობრივი ჯგუფები, რომელნიც ფილოსოფიის საკუთრივი „საგანნი“ იქნებოდნენ. ფილოსოფიას მთელ სამყაროსთან აქვს საქმე. ის გამოირჩევა ამ სამყაროს ხედვით და შემეცნების შესაბამისი აქტით. ამიტომ ფილოსოფიის რაობის დასადგენად უნდა ამოვიდეთ ფილოსოფოსებიდან. ფილოსოფიისთვის იმის დასახვა, რომ საგნობრივი სფერო უფრო ადვილი მოსახაზავია, ვიდრე ფილოსოფოსის ტიპი, შელერის აზრით, მეცნიერული ცრურწმენაა. ფაქტობრივად, პიროვნულობის ტიპის განსაზღვრა უფრო ადვილია, რადგან იოლად შეგვიძლია შევთანხმდეთ იმაზე, არის თუ არა ესა თუ ის ადამიანი ხელოვანი ან წმინდანი, ვიდრე იმაზე, რა უნდა იყოს ხელოვნება და რელიგია. უფრო ადვილია საკითხის გადაწყვეტა: პლატონი, არისტოტელე, დეკარტი იყვნენ თუ არა ნამდვილი ფილოსოფოსები, რითაც ვპოვებთ იმ იდეას, რომელიც ადამიანს ფილოსოფოსად ხდის და მოგვცემს ფილოსოფიის გაგებას, რაც ფილოსოფიის ავტონომიურობასაც უზრუნველყოფს. ფილოსოფიამ რომ გაარკვიოს თავისი ამოცანა — რა არის სამყაროს არსება? და რომელია მისი შემეცნების შესაბამისი აქტები? — ამისთვის აუცილებელია ფილოსოფიური გონის პოზიციის დახასიათება. ფილოსოფიური შემეცნების აუცილებელ პირობად შელერს ესახება მორალური პრინ-

ცაბი, რომელშიც ფილოსოფიური შემეცნება მიზნად ისახავს, სამ-
ყარო შეიმეცნოს თავისთავად საკუთარ ყოფიერებაში, რომლის
გზა სიყვარულია. პლატონი მას ეროსს უწოდებდა, ფილოსოფია,
რომელიც არსებათა სიყვარულია, შეიძლება ითქვას, დღესაც ატა-
რებს პლატონის გავლენას. მასთან ფილოსოფია ცხოვრებისეული
პრობლემებისადმი თავისებურად ასეკტურია. ის თავისუფალია
ცხოვრებისეული ამოცანებიდან და წმინდა შემეცნებით შემოიფარ-
გლება. ამიტომ, შელერის აზრით, ყოველგვარი ფილოსოფოსობის
საფუძვლად მდებარე გონის პოზიცია განისაზღვრებოდა, როგორც
Liebesbestimmter Aktus der Teilnahme des Kernes einer
endlichen Men-schenperson am Wesenhaften alier möglichen
Dinge“ (73 63)

ფილოსოფიის არსების გაგებაში მთავარია მისი ავტონომიუ-
რობის შენარჩუნება, რომელსაც, როგორც აღვნიშნეთ, ემუქრება
რელიგია, მეცნიერება, ჯანსაღი ადამიანური განსჯა და ისტორია.
ამათგან პირველი ორი ფილოსოფიის ყოფიერების გაყალბების
ყველაზე ძლიერი საშუალებანია. ყოველთვის ისმოდა საკითხი —
ფილოსოფია რწმენაა თუ შემეცნება და ორივე შემთხვევაში სა-
კითხი წყდებოდა ფილოსოფიის არსების საწინააღმდეგოდ. შელე-
რი, როგორც ცოდნის სოციოლოგიის, ასევე ფილოსოფიის არსე-
ბის ანალიზში მრავალ ერთი მიზნისკენ მიმართულ გზას იყენებს,
რათა ფილოსოფია დააშოროს რწმენასაც და მეცნიერებასაც.
რწმენისგან მიჯნავს იმით, რომ ფილოსოფიას აცხადებს შემეცნე-
ბად, რწმენა კი არაა შემეცნება, მაგრამ ფილოსოფიის შემეცნებად
გამოცხადებით არ აახლოვებს მას მეცნიერებასთანაც, რადგან, მი-
სი აზრით, ფილოსოფიური და მეცნიერული შემეცნება არსები-
თად განსხვავებული განზომილებანია. ფილოსოფია რომ შემეც-
ნებაა და ფილოსოფოსი შემეცნებელი, ამის სადავოდ გახდომა
მას შეუძლებლად მიაჩნია. „ყველა შემთხვევაში ფილოსოფია
შე მ ე ც ნ ე ბ ა ა“ — წერს იგი. სხვაგვარად გამოუვალი მდგომარე-
ობა იქმნება. თუ ადამიანის მონაწილეობა არსებებში არაა შემეც-
ნება, ფილოსოფოსი არ იქნება შემეცნებელი, მაგრამ არც ფი-
ლოსოფია იქნება ადამიანის არსებებში მონაწილეობა. ფილოსო-
ფიას შემეცნებისაგან განსხვავებულ ამოცანას ვერ დავუსახავთ.
ამიტომ ის ინტელექტუალურია, მაგრამ აქედან არ გამომდინარე-
ობს შესაძლებლობა, რომ ფილოსოფიიდან გამოიყვანონ „მეცნიე-
რების მატერიალური შინაარსი“. ფილოსოფოსის მონაწი-
ლეობა არსებებში ლოგიკურ საფუძველზე კი არაა აგებული, არა-
მედ მორალურზე — ის თავისუფლად ეძლევა ამ საქმეს. ფილოსო-

ფიქრი შემეცნება განსხვავებულია მეცნიერულისაგან, რამდენადაც მეცნიერის მიზანია საენის ყოფიერება, ფილოსოფოსისა — ყოფიერების საგნობრიობა. ეს უკანასკნელი საგნობრივ ყოფიერებაზე უფრო ფართოა. მათი გაიგივება ფილოსოფიის ავტონომიის დაკარგვას უდრის. იმის აღნიშვნა, რომ ფილოსოფია დაუინტერესებელი ცნობიერებაა, შელერს ფილოსოფიის ავტონომიისთვის არ მიაჩნია საკმარისად. იგი, „ცხოვრების ფილოსოფიის“ პრინციპებიდან ამოსული, ფილოსოფიას გამოიჩნავს როგორც მეცნიერებისგან, ასევე ღირებულებითი ფილოსოფიისაგან, რომელშიც ამოსავალია ღირებულება. შელერის აზრით, ამოსავალი მხოლოდ ცხოვრებაა. მასში კი ძირითადი მორალური მხარეა. მასთანაა დაკავშირებული როგორც ყოფიერების, ასევე აბსოლუტური ყოფიერებისადმი მიდგომა. ამიტომ ამოსავალია ყოფიერების მიმართ სიყვარულის პრიმატი. ამ საფუძველით უარყოფს შელერი ჰუსერლის მოძღვრებას ფილოსოფიის, როგორც ზუსტი მეცნიერების, შესახებ, და ემიჯნება მას. „რადგან მე „ფილოსოფიას“ და „მეცნიერებას“ განსხვავებული მნიშვნელობით ვიყენებ და ამით გამოვრიცხავ შესაძლებლობას, რომ ფილოსოფია როგორც მეცნიერებათა დედოფალი მათი ქვემდებარე იყოს. ან კიდევ, შეიძლება დღეს ფილოსოფიის მეცნიერება ან მეცნიერულა ფილოსოფია. ამ აზრის გასამართლებლად უნდა უარყოფთ ჰუსერლის მოსაზრება ფილოსოფიაზე, როგორც მეცნიერებაზე“ (73, 80). იგი ჰუსერლს უსაყვედურებს მეცნიერების ცნების მრავალი მნიშვნელობით გამოყენებას. ერთ შემთხვევაში ფილოსოფია როგორც მეცნიერება გამოდის არსების კვრეტა, მეორე შემთხვევაში ფორმალური მეცნიერებანი, და ზოგჯერ ცდის მეცნიერებათა მიმართაც იყენებს ამ ცნებას. შელერი ვერ ხედავს საფუძველს, რატომ უნდა შეიცვალოს ფილოსოფიის, როგორც არსების შესახებ მოძღვრების, სახელწოდება მეცნიერებით. შელერის აზრით, მეცნიერებას აქვს საკმე ყოფიერებასთან, ის იმეცნებს ყოფიერების კავშირებს. ფილოსოფიას საკმე აქვს არსებებთან და მათი კავშირების შემეცნებაა. ფილოსოფია არსებათა „რაშინაარსის“ შემეცნებაა. ეს „რაშინაარსის“ შემეცნება არ იზრდება და არც მცირდება. ფილოსოფიაში აბსოლუტური ყოფიერებაა, რომლის მუწყოფიერება და არსება ერთმანეთს ემთხვევა. ფილოსოფიური შემეცნების მიმართაა აბსოლუტის და არსების სფეროზე, განსხვავებით შესაძლო ობიექტურ შემთხვევით ყოფიერებაგან, ფილოსოფიურ შემეცნებას პირველ ადგილზე აყენებს. ეს განსხვავებას მას მრავალ-

რიცხოვან რელატიურ ყოფიერებაგან. აქედან გამომდინარე, „ფილოსოფია მისი არსების მიხედვით მკაცრად ცხადი, ინდუქციით გაუმრავლებადი და მოუსპობადი ყველა შემთხვევათი მუწყოფიერებისთვის „აპრიორულად“ მნიშვნელადია, რომელშიც არის ყველა ჩვენთაგანისთვის მისაწვდომ ყოფიერთა არსებანი და არსებათა კავშირები, ის რიგი და საფეხურთა სიმდიდრე, რომელიც მათ აქვთ აბსოლუტურ ყოფიერთან და მის არსებასთან მიმართებაში“. (73, 121—122).

შეღერის აზრით, მეცნიერება და ფილოსოფია (როგორც მეტაფიზიკა და ღირებულების თეორია) არსებითად განსხვავებული კატეგორიებია და შეუძლებელია მეცნიერებას მსოფლმხედველობისთვის ჰქონდეს არსებითი მნიშვნელობა. მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ეს გამიჯვნა ეხმაურება შეღერის მოძღვრებას ცოდნის განსხვავებული სახეების შესახებ. მისი აზრით, არსებობს სამი სახის ცოდნა: 1) ბატონობის დაუფლების ანუ ფუნქციების; 2) არსების ანუ განათლების, 3) მეტაფიზიკურ ანუ გამათავისუფლებელი თუ მხსნელი. პირველი სახის ცოდნა ემსახურება ბუნებას, საზოგადოებასა და ისტორიაზე ტექნიკურ ბატონობას. ის პოზიტიურ მეცნიერებათა ცოდნაა — მასში აღმოჩენილი კანონები გვაძლევს საშუალებას, გავბატონდეთ სამყაროსა და ჩვენს თავზე. ამ ცოდნის მიზანია, დაადგინოს დროულ-სივრცული კავშირები. აქ გამორიცხულია არსების საკითხი; ცოდნის მეორე სახეობა — არსების ცოდნა — ფილოსოფიურ მეცნიერებათა სფეროა, რომელსაც არისტოტელე „პირველ ფილოსოფიას“ უწოდებდა. ეს არის კითხვის დასმა არსებულის ყოფიერების სახეებზე და არსების სტრუქტურაზე, დროულ-სივრცულ კავშირთაგან და როგორობისაგან განყენებით. აქ კითხვა ისმის — რა არის სამყარო, რა არის სხეული, ცოცხალი არსება, მცენარეთა, ცხოველთა და ადამიანთა არსება. ასევე, აზროვნების, მშვენიერების და სხვათა არსება. ამ სახის ცოდნის საერთო ნიშანია კითხვის დასმა არსების შესახებ. არსებულის არსება არის მისი მიზანი. ასეთი ცოდნა არ ემყარება ცდასა და ინდუქციას — ის მათ წინ უძღვის. „პირველი ფილოსოფიის“ მიერ ასეთი შემეცნება გონებისეულია, განსხვავებით გრძნობადად მოცემული შემეცნებისაგან, რომელიც განსჯაშია მოქცეული. ასეთი ცოდნა ორადი გამოყენების მქონეა: ერთი მხრივ, ის ადგენს პოზიტიურ მეცნიერებათა წანამძღვრებს, შემოსაზღვრავს მათ სფეროს და მათი „არსების აქსიომატიკას“, მეორე

მხრივ, ის მნაშენელოვანია მეტაფიზიკისთვის, და ჰეგელის ტერმინით რომ გამოვთქვათ, არის „ფანჯარა აბსოლუტში“. პირველი სახის ცოდნა ვერ ახსნის არსებას და არც სვამს მის შესახებ კითხვას. პოზიტიურ მეცნიერებათა სფეროდან გამორიცხულია საკითხი — რა არის ცხოვრება, როგორია სამყაროს არსების სტრუქტურა და მუწოფიერება, რა არის აბსოლუტური ყოფიერება ან ადამიანური ყოფიერება; „პირველი ფილოსოფიის“ ცოდნა მხოლოდ ერთი სახეობაა — განსხვავებული არა მარტო მეცნიერების, არამედ მეტაფიზიკის ცოდნისგან. მეტაფიზიკისა, რომელსაც „პირველ ფილოსოფიასთან“ შედარებით შეიძლება ეწოდოს მეორე რიგის მეტაფიზიკა და რომელიც ცოდნის მესამე სახეობაა. ეს არის მეტაფიზიკური და წმინდანის ცოდნა. მისთვის „პირველი ფილოსოფია“ ტრამპლინია, მაგრამ არა საკუთრივ მეტაფიზიკა. პირველი ცოდნის მეორესთან დაკავშირებას და ამ უკანასკნელთა ღირებულების დისციპლინებთან მიმართებას მივყავართ მეტაფიზიკამდე. იმის მიხედვით, რა არის სიცოცხლე, რა არის მატერია, ვლებულობთ „საზღვრით პრობლემებს“ და მათი გზით გადავდივართ აბსოლუტის ანუ მეორე რიგის მეტაფიზიკაზე. „პირველ ფილოსოფიაში“ ფილოსოფიის ამოცანა მხოლოდ იწყება და თავის უმაღლეს ღონეს აღწევს მეტაფიზიკაში, რომლის უმაღლესი მიზანია აბსოლუტი, თავისთავადი ყოფიერის ისე მოაზრება, რომ იგი შეესაბამებოდეს „პირველ ფილოსოფიაში“ ნაპოვნ სამყაროს არსების სტრუქტურას. შელერის აზრით, ცოდნის ეს სახეობა თავისუფლების ანუ მსხნელი ცოდნაა, რადგან ადამიანი თავის ადამიანობას პოვებს აბსოლუტის და თავისთავადი ყოფიერების ცოდნაში. ფილოსოფია თავისუფლების გზაა და ამით მივყავართ მას ადამიანის არსებამდე. ამიტომ ბატონობის ცოდნის გააბსოლუტურება და მეტაფიზიკის უარყოფა, რაც ჩვენს ეპოქას ახასიათებს ნეოპოზიტივიზმის, ნეოკანტიზმის, ისტორიზმის, ანტიმეტაფიზიკის სახით, შელერს უკუგდებულად მიაჩნია იმის ჩვენებით, რომ ადამიანისთვის აუცილებელია ყველა სახის ყოფიერის საფუძვლად მდებარე აბსოლუტური ყოფიერების გააზრება. ადამიანი არაა არჩევანის წინაშე, იქონიოს თუ არა ასეთი ყოფიერების იდეა. მას ეს იდეა თან სდევს ყოველთვის და ყველა ვითარებაში, თუმცა ყოველთვის თავისებურად ესმის. მოკლედ, კანტის ენით რომ ვთქვათ, მეტაფიზიკა ადამიანის ბუნებაშია და მისგან მოუცილებადია. ადამიანი მეტაფიზიკური არსებაა — ეს ნიშნავს, რომ ადამიანის არსებას და თვითცნობიერებას ეკუთვნის ცნობიერების წინაშე აბსოლუტური ყოფიერების ქონება და იგი ადამიანის უმ-

სხვრევი არსებაა ენასთან, სინდისთან და სამყაროს ცნობიერებასთან ერთად. ადამიანის ცდა, გამოაცარიელოს აბსოლუტის სფერო, მისი პიროვნებისა და გულს. დაცარაყლებასაც გამოაწვევს. აბსოლუტის ნაცვლად სასრული ნივთების გაღმერთება ფეტიშიზმია და მხოლოდ მაშინ, როცა ამ ნივთებს ადამიანი ნამდვილად გილს მიუჩენს, მასში კვლავ წარმოჩინდება აბსოლუტი და შესაძლებლობა ეძლევა, აბსოლუტის შესახებ დამოუკიდებლად ფილოსოფოსოს. ამრიგად, შელერმა ცოდნის სოციოლოგიაში ცოდნის სამი სფეროს განსხვავებითაც გამოიყენა მეცნიერება და ფილოსოფია და იმავე დასკვნამდე მივიდა, რაც გააკეთა ფილოსოფიის არსების დადგენისას ფილოსოფოსებიდან ამოსვლით, როგორც იმ ტიპის მოაზროვნეებიდან, რომელნიც ესწრაფვიან მეცნიერებისაგან განსხვავებული ცოდნის სახეობას. ერთი შეხედვით შელერის მიერ სამი სახის ცოდნის გამოყენება ისე გამოაყურება, რომ ფილოსოფიური ცოდნა განაწილდა ორ სფეროში და მათ შორის კავშირი დაიკარგა, მაგრამ, შელერის აზრით, არსების და თავისუფლების ცოდნა ანუ პირველი და მეორე რიგის მეტაფიზიკა ერთმანეთს არაა მოწყვეტილი — მათ ერთმანეთთან აკავშირებს არა მარტო ის, რომ პირველი რიგის მეტაფიზიკა მეორე რიგის მეტაფიზიკისთვის ტრამპლინაა, არამედ ისიც, რომ მათ შორის დევს მეცნიერება, რომელიც ერთნაირად განსაზღვრავს თავის დამოკიდებულებას ორივე მეტაფიზიკასთან — ეს არის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია.

ზემოთ დასახელებულ ორ მეტაფიზიკას შორის „დგას კიდევ ერთი მეტად მნიშვნელოვანი დისციპლინა, რომელიც ამჟამად პოულობს სულ უფრო მეტ ინტერესსა და მნიშვნელობას — „ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“. მისი საგნის შესახებ კანტმა („ლოგიკა“) ერთხელ თქვა, რომ მასში ერთანდება ყველა ძირეული ფილოსოფიური პრობლემა — ესაა საკითხი: „ოა არის ადამიანი?“. (72, 12-13). შელერი აცნობიერებს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კავშირს თანამედროვე ეპოქის მოთხოვნებთან, მის განპირობებულობას ჩვენს ეპოქაში ადამიანის ვითარებით, მის შესაძლებლობებს ადამიანის შესახებ მეცნიერებათა რიგში. ადამიანის კრიზისული სიტუაცია და ეპოქით გამოწვეული ფილოსოფიური ანთროპოლოგია შელერს ევლინება როგორც ძირეული საფუძველმდებლური მეცნიერება ადამიანთმცოდნეობის ყველა სფეროს მიმართ. ნაშრომში — „ადამიანი და ისტორია“ — იგი ამის შესახებ წერს: „თუ არის ფილოსოფიური ამოცანა, რომლის გადაწყვეტას ჩვენი ეპოქა დაჟინებით მოითხოვს, მაშინ ეს არის ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. მხედველობაში

მაქვს საფუძველმდებლური მეცნიერება ადამიანის არსებობისა და ამ არსების სტრუქტურის შესახებ, მის მიმართებაზე ბუნების სამეფოსადმი (არაორგანული, მცენარეები და ცხოველები), ისე როგორც ყველა ნივთთა საფუძვლებისადმი, მისი არსების მეტაფიზიკურ წყაროზე, ისე როგორც მის ფიზიკურ, ფსიქიკურ და გონით საწყისებზე სამყაროში, ძალებზე, რომელნიც მას ამოძრავებენ და რომელთაც ის ამოძრავებს, მისი ბიოლოგიური, ფსიქიკური, გონითი, ისტორიული და სოციალური განვითარების ძირითად მიმართულებებზე და კანონებზე. ასევე მის ესენციურ შესაძლებლობებსა და სინამდვილეზე. აქ შედის სულისა და სხეულის ფსიქოფიზიკური და ნოეტურ-ვიტალური პრობლემა. მხოლოდ ასეთ ანთროპოლოგიას შეუძლია მისცეს ყველა მეცნიერებას, რომელთა საგანია „ადამიანი“, — ბუნების მეცნიერებებსა და სამედიცინოს პრეისტორიულ და ეთნოლოგიურს, ისტორიულს და სოციალურ მეცნიერებებს, ნორმალურ და განვითარების ფსიქოლოგიას, ასევე ხარაქტეროლოგიასაც — ფილოსოფიური ხასიათის საბოლოო საფუძველი, იყოს მათთვის ფილოსოფიური ბუნების უკანასკნელი საძირკველი და მიანიჭოს მათ კვლევას განსაზღვრული და საიმედო მიზანი.

არც ერთ ეპოქაში არ ყოფილა ადამიანის არსებასა და წარმოშობაზე შეხედულებანი ესოდენ არასაიმედო, გაუზრეველი და მრავალსახოვანი, როგორც ჩვენს ეპოქაშია. ადამიანის პრობლემებით მკვლევართა ხანგრძლივი და საფუძვლიანი დაინტერესება თუ დასაქმებულობა არის ასეთი მტკიცების საფუძველი. შემთხვევითი არაა, რომ ათასწლოვან ისტორიაში პირველად ვიმყოფებით ეპოქაში, რომელმაც მეტად არ იცის, რა არის იგი, მაგრამ, ამავე დროს, იცის, რომ მან ეს არ იცის“. (72, 62). ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ორივე განსაზღვრებაში — პირველი შედარებით მოკლე და ლაბილარულია, მეორე უფრო ვრცელი — გატარებულია ერთი საერთო ძირითადი იდეა, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ადამიანის არსების შესახებ მოძღვრებაა. შემთხვევითი არ არის კანტზე მითითება, რადგან შელერის კითხვა ემთხვევა კანტისას, რომელიც პრობლემად აყენებს საკითხს — რა არის ადამიანი? მასში შევა ადამიანის არსების სტრუქტურის ელემენტთა მიმართება და მისგან გამომდინარე ყველა საკითხი. მაგრამ თუ არსებითად შევხედავთ საკითხს, აღმოჩნდება, რომ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია არ იზღუდება ადამიანის არსების კვლევით და მისთვის ეს კვლევა თვითმხარი ამოცანა არაა, არამედ თავისებური ტრამპლინია მთელი სამყაროს არსების საწყდომად.

ამ მიმართებით ფილოსოფიური ანთროპოლოგია იმავე აპოკანებს წყვეტს. რასაც ანთროპოლოგიური ფილოსოფია, რადგან მასთან ადამიანი. რომელიც განხილვის ცენტრია, მთელი ყოფიერების განმსაზღვრელია — იქნება ეს საგნობრივი თუ ღვთიური სამყარო. „მთელი საგნობრივი სამყარო და მისი არსებობის წესი არ წარმოადგენს „ყოფიერებას თავისთავად“. ის არის ადამიანის სულიერი და ფიზიკური ორგანიზაციის შესაბამისი ამონაქერი თავისთავადი ყოფიერებიდან“. საბოლოოდ ეს თავისთავად ყოფიერება, რომელიც აბსოლუტური და მარადიულია, შელერთან ღმერთია და დანარჩენი სამყარო მის ნაწილებად ცხადდება, მაგრამ შელერთან თვით ღმერთიც ადამიანშია და მისი გზით გვეცხადება. ამიტომ ადამიანი დიდი სამყაროს ცენტრია და მის არსებაში გაიხსნება საგნობრივიც და ღვთიურიც. შელერის აზრით, მთელი მაკროკოსმოსი, რომელიც მოიცავს ნივთიერს, გონითს და ღვთიურს, მოცემულია ადამიანში როგორც მიკროკოსმოსში. ამიტომ მიკროკოსმოსის გაგებით მიიწვდომება მაკროკოსმოსიც. „რამდენადაც ადამიანი მაკროკოსმოსია, ე. ი. „მცირეში მოქცეული სამყარო“, რადგან ყოფიერების არსების ყველა ფენა — ფიზიკური, ქიმიური, ცოცხალი, გონითი ყოფიერება გვხვდება და გადაკვეთილია ადამიანის ყოფიერებაში. ამიტომ ადამიანის წედომით შეიძლება შესწავლილ იქნეს აგრეთვე „დიდი სამყაროს“ — მაკროკოსმოსის უმაღლესი საფუძვლები. ამიტომ ადამიანის ყოფიერება, როგორც მიკროთეოსი არის პირველი მისადგომიც ღმერთთან“ (72, 12). ეს ნიშნავს, რომ შელერთან მეტაფიზიკის და თეოლოგიის ადგილს იკავებს ანთროპოლოგია და პირველ და მეორე მეტაფიზიკას შორის მხოლოდ მაკავშირებელი რგოლი როდია, არამედ მათი გარეგანმწვდომია, თავისებური მეტაანთროპოლოგიაა, ამიტომ, წერს იგი: „უახლესი მეტაფიზიკა, კოსმოლოგია და საგნობრივი მეტაფიზიკა კი არაა, არამედ მეტაანთროპოლოგია“ (72, 12). შელერის ანთროპოლოგიაში ადამიანისთვის ესოდენ არსებითი სუბსტანციურობის მინიჭება — ადამიანის მთელი სამყაროს გასაღებად გამოცხადება, ხდება იმ გზით, რომ იგი ცდილობს, თვითონ ადამიანი აღამაღლოს მის ემპირიულ ყოფიერებაზე და ყველა არსებული თეორია გამოაცხადოს ცალმხრივად, რომელთა სინთეზირებით მიიღება ადამიანის ჭეარარსული სურათი. ჩვეულებრივ ემპირიულ ადამიანს კი არ მიეწერება სამყაროს ახსნის ფოკუსად ყოფნა, არამედ „ყოვლადადამიანს“ (Allmensch): რუსულ რელიგიურ ექსისტენციალიზმში ეს ფართოდ გავრცელებული ტერმინი შელერის ანთროპოლოგიაში გამოდის როგორც გარკვეული ჭეარარსობა,

„რომელშიც, როგორც მიკროკოსმოსში, მოცემულია არსებულის არსების ყველა სახეობა“. ეს ყოვლადამიანი „ფაქტი კი არაა, არამედ პროცესის შესაძლო მიმართულება და, ამავე დროს, მარადიული ამოცანა, ბუნებრივი არსების მუდმივი შუქი“.

მაშასადამე, შელერისთვის ფილოსოფიის არსება, მეცნიერებასთან დაპირისპირებაში დადგენილი, ნიშნავს იმას, რომ ცილოსოფიის საგანია, როგორც სამყაროს, ასევე მის ცალკეულ სვერათა არსება. აგრეთვე, სამყაროს პირველი არსება. მეტაფიზიკა იწყება არსების წყდომით და მთავრდება აბსოლუტური არსების გააზრებით. ფილოსოფია ყოველთვის მთელის თეორიაა, მისი არსების ახსნაა, მეცნიერებანი კი მთელის ცალკეულ მხარეებს ეხება. აქედან გამომდინარეობს ის განსხვავებაც, რომ ფილოსოფია ერთია, მეცნიერებანი მრავალი. შელერი ფილოსოფიისა და მეცნიერების განსხვავებას წარსულისადმი მიმართებაში ეძებს — ფილოსოფიაც და მეცნიერებაც იზრდება და ივსება ახალი ცოდნით, მაგრამ განსხვავებული წესით: მეცნიერებაში ახალი ცოდნა ძველს უარყოფს, ფილოსოფიაში კი ახალი ძველს შემოინახავს და არ უკუაგდება. შელერის აზრით, ფილოსოფიის მიმართება მეცნიერებასადმი ორმხრივია — ის განმსკვალავს მეცნიერებას და, თავის მხრივ, მეცნიერებას მონაპოვარს აქცევს საკუთრივ თავისად.

შელერის აზრით, მეტაფიზიკა ისტორიულად განპირობებულია, ის ეპოქის გამოხატულებაა და ყოველ ეპოქაში თავისი სახე აქვს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ფილოსოფია კარგავდეს ცოდნისეულ ხასიათს ან უიგივდებოდეს მსოფლმხედველობას.

შელერი მეცნიერებისა და ფილოსოფიის გვერდით, ფილოსოფიისა და მსოფლმხედველობის მიმართებასაც არკვევს. ამ მიზნით ის ანალიზებს მსოფლმხედველობის ცნებას, მსოფლმხედველობათა ტიპებს და კრიტიკულად ეკიდება იმ მოძღვრებებს, რომლებშიც ფილოსოფია და მსოფლმხედველობა გაიგივებულია. მსოფლმხედველობის ანალიზიც შელერთან ორი მიმართებითაა — იგი მიზნად ისახავს „ახსნას“ მსოფლმხედველობა, განსხვავებით მსოფლმხედველობის შექმნისაგან. მსოფლმხედველობის ახსნაში შელერი, ერთი მხრივ, მიმართავს მსოფლმხედველობის სოციალურ სამყაროსთან მიმართების ვებერისეულ ანალიზს. მეორე მხრივ, მსოფლმხედველობის ახსნას ახდენს ფილოსოფიასა, მეცნიერებასა, ხელოვნებასა და რელიგიასთან მიმართებაში. მისი მიზანია არა მსოფლმხედველობრივი სისტემის წარმოდგენა, არამედ ამყამად ქმედით მსოფლმხედველობათა ობიექტური საზრისისა და სუბიექტური ფორმების დადგენა. იგი ხაზს უსვამს მსოფლმხედველო-

ზის საყოველთაოობას. მისი აზრით, ყოველ ადამიანს, ყოველ
 პროფესიას, ყოველ კლასს, ყოველ ფენას, ერს საკუთარი მსოფლ-
 მხედველობა გააჩნია, ისე როგორც საკუთარი ენა. მთავარია ის,
 რომ ყოველი მათგანი, ინდივიდუალურად ან გარკვეულ სტრუქტუ-
 რებში გაერთიანებული, აფასებს გარემომცველ სამყაროს და იმას
 მიუხედავად, სამყაროზე ეს რეფლექსია ცნებობრივია თუ არა, იგი
 მაინც მსოფლმხედველობას წარმოადგენს. ისე როგორც მეცნიე-
 რების ანალიზის წანამძღვარი ფილოსოფიაა, მსოფლმხედველობის
 ანალიზიც ფილოსოფიიდან ხდება. ფილოსოფია, რომელიც მსო-
 ფლმხედველობის ერთ-ერთი სახეობაა, ცნებობრივი რეფლექსიის
 სახით აცნობიერებს მსოფლმხედველობათა ტიპებს. „საბოლოო
 ანგარიშით, მსოფლმხედველობის მოძღვრებაც მხოლოდ საგნობ-
 რივი ფილოსოფიიდან (Sachphilosophie) შეიძლება დაფუძნდეს,
 და რომ ფაქტობრივი მსოფლმხედველობანი მათს საზრისსა და
 შინაარსში გაიგება და განიჭვრიტება რაციონალურად დაფუძნე-
 ბული მსოფლმხედველობით“ (74, VI). ეს გამომდინარეობს იქი-
 დან, რომ მსოფლმხედველობათა შორის ყველაზე მაღალი ფილო-
 სოფიური მსოფლმხედველობაა და ისე როგორც საერთოდ მაღალს
 შეუძლია გაიგოს დაბალი, მაგრამ არა პირიქით, ისე როგორც
 ადამიანს შეუძლია „გაიგოს“ კიის, ბაყაყის, შიმპანზეს „მსოფლ-
 მხედველობა“, მაგრამ არა პირიქით, ასეა ფილოსოფიისა და მსო-
 ფლმხედველობის მიმართებაშიც — ვინც მარადიული ფილოსოფი-
 ის პრობლემებითაა დაკავებული, მას შეუძლია წვდეს ფაქტობრი-
 ვად არსებულ მსოფლმხედველობათა ჯგუფებს. მსოფლმხედველო-
 ბის ანალიზში შელერი არსებითად აგრძელებს ფილოსოფიის არ-
 სების გარკვევას, რამდენადაც ეს არის „ფილოსოფიის მიმართება
 არა ფილოსოფიური შემეცნების, ბუნებრივი მსოფლმხედველო-
 ბის, მეცნიერების, ხელოვნების, რელიგიის და მითის მიმართ“ (73,
 96). ისე როგორც ფილოსოფიისა და მეცნიერების მიმართებას,
 მსოფლმხედველობისა და „მსოფლმხედველობის ფილოსოფიის“
 საკითხშიც შელერი უპირისპირდება ჰუსერლის პოზიციას და ვე-
 ბერიდან ამოსული მსოფლმხედველობის დილთაისეულ ანალიზს
 იმოწმებს. შელერი განასხვავებს მსოფლმხედველობის ფაქტის
 და ტერმინ „მსოფლმხედველობის“ ისტორიას — პირველი ანტი-
 კურობიდანვე არსებობს, მეორე კი დაკავშირებულია ჰუმბოლდ-
 ტის სახელთან. მსოფლმხედველობის ცნების მნიშვნელობას იგი
 უკავშირებს სოციალურ მთლიანობათა (ხალხები, ერები, სოცია-
 ლური წრეები, კულტურული ერთეულები) მხრივ რეფლექსიას,
 (რომელიც არაა აუცილებელი, გაცნობიერებული და შეცნობილი

იყოს), სამყაროს კვრეტის ფაქტობრივ ფორმებს, კვრეტისა და ღრებულებათა მონაცემების დანაწევრებას. 'შელერის აზრით, მსოფლმხედველობა მრავალ ფენომენში დაიძებნება — რელიგიაში, ეთოსში, ენის სინტაქსში; მსოფლმხედველობას მიეკუთვნება ბუნებრივი მეტაფიზიკა; მსოფლმხედველობას ყველაზე მაღალ ფორმას იგი ხედავს მსოფლმხედველობის ფილოსოფიაში. რომელიც დილთაისთან გონის მეცნიერებათა ფილოსოფიური საფუძვლის როლს თამაშობს. შელერი იძლევა მსოფლმხედველობათა ორიგინალურ კლასიფიკაციას. იგი ასხვავებს ბუნებრივ, ფილოსოფიურ და მეცნიერულ მსოფლმხედველობას. მისი აზრით, ბუნებრივი მსოფლმხედველობა ყველაზე მარტივი ფორმაა. იგი საყოველთაოა, რადგან ყველა ადამიანს და სოციალურ წრეს აქვს ბუნებრივი მსოფლმხედველობა. ბუნებრივი მსოფლმხედველობის უპირველესი ნიშანია ის, რომ მისი მატარებელი სუბიექტი საკუთარ გარესამყაროს წარმოსახავს, როგორც გარესამყაროს საზოგადოდ — იქნება ეს სივრცული, დროული, შიდა თუ გარეთა განზომილება. აქ შელერის მოსაზრება მოგვაგონებს შპენგლერის მიერ პროვინციალიზმის დახასიათებას, რომლის მიხედვით ველური ადამიანისთვის სამყარო ამოიწურება მისთვის ნაცნობი გარემოთი — ესაა მისი პორიზონტი, რომელიც ვრცელდება მის საარსებო სივრცეზე, ისე როგორც გულუბრყვილო ისტორიკოსისთვისაც ისტორია ამოიწურება მისთვის ცნობილი დროულ-საერცული მონაკვეთით. მოკლედ, ბუნებრივი მსოფლმხედველობისთვის დამახასიათებელია „ყველა მიმართებით სუბიექტის (პიროვნება იქნება ის, თუ ჭგუფი, სულ ერთია) ცხოვრების ორგანიზაციის გარკვეული განსაკუთრებული შინაარსის მქონე გარესამყაროს ესენციალური სტრუქტურის გადაქცევა საზოგადოდ გარესამყაროდ“ (73, 103). მსოფლმხედველობის მომენტი, განკვრეტა, 'შელერის აზრით, სამი სახისაა. მსოფლკვრეტა, თვითკვრეტა და ღმერთის კვრეტა. პირველი აბსოლუტურად ბუნებრივი მსოფლმხედველობაა; მეორე — რელატიურად ბუნებრივი და ყველა სოციალური ჭგუფისთვის განსხვავებული. ამ განსხვავების წყაროა პოზიციათა შეპირისპირება, ვიტალურ-ფსიქოლოგიური გარემოს და რასების განსხვავება; მესამე კი მაფორმირებელ-განმანათლებლური მსოფლმხედველობაა, რომელიც ცნობიერი მოღვაწეობით იქმნება და გამოწვეულია მისი მიმდევრებისთვის. ბუნებრივი მსოფლმხედველობა მიიღება, როგორც „თავისთავად გასაგები“. ის დასაბუთებას არ საჭიროებს. ბუნებრივი მსოფლმხედველობა არაა ფილოსოფია და არც ფილოსოფიური მსოფლმხედველობაა. ფილოსოფია

ყოფიერების და შემეცნების ფორმების შესახებ მოძღვრებაა, აბსოლუტური ყოფიერების ჩათვლით. რაც ბუნებრივი მსოფლმხედველობისთვის მიუღწევადია. ბუნებრივი მსოფლმხედველობაც გარესამყაროს გარკვეული სურათია, მაგრამ უბრალოდ შეხედულების დონეზე — პლატონის დოქსას ანალოგიური. ის თავისი ბუნებით ალბათური და რელატიურია და არაა ნამდვილი ცოდნა. ბუნებრივი მსოფლმხედველობა ფილოსოფიური სურათისგან ისევე განსხვავდება, როგორც დოქსა ეპისტემისაგან. ბუნებრივი მსოფლმხედველობის სამყარო განსხვავებულია ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის სამყაროსაგან, რამდენადაც ამ უკანასკნელს საქმე აქვს არა სუბიექტის გარესამყაროსთან, არამედ მის მიღმა მდებარე სამყაროს საკუთრივ ყოფიერებასთან. ბუნებრივი მსოფლმხედველობა ვიტალური ყოფიერების სფეროთი შემოიფარგლება, ფილოსოფია კი ცდილობს შეიქცას ყოფიერებაში იმ სახით, როგორც ის არის თავისთავად და თავისთვის. ბუნებრივ მსოფლმხედველობას საქმე აქვს რელატიურთან, ფილოსოფიურს კი აბსოლუტურთან. ეს უკანასკნელი გულისხმობს „მთელი გონითი ადამიანის სიყვარულს აბსოლუტური ღირებულებისა და ყოფიერებისადმი“. (73, 106), რასაკვირველია, მას სჭირდება „თვითონ“-იც, ბუნებრივი მე-ც და სხვა პირობებიც. მაგრამ განსაკუთრებით გამოიყოფა აბსოლუტურის აბსოლუტურობაზე მიმართულობა, რომელიც გადალახავს ბუნებრივი მსოფლმხედველობისთვის დამახასიათებელ „ადამიანის ბუნებრივ ეგოცენტრიზმს, ვიტალიზმს და ანთროპომორფიზმს“, რითაც იმსხვრევა რელატიურობის წყარო. ამ გზით ადამიანი მიდის სამყაროს არსების წმინდა „რაშინაარსისაკენ“. ბუნებრივ და მეტაფიზიკურ მსოფლმხედველობას შორის აღნიშნული განსხვავება არ გამორიცხავს მათ კავშირს, ისე როგორც ფილოსოფიისა და მსოფლმხედველობის განსხვავება არაა მათი დაპირისპირების მაჩვენებელი. შელერის აზრით. ცოდნის სისტემაში მსოფლმხედველობის ადგილის განსაზღვრა ნიშნავს ვალიაროთ, რომ ფილოსოფიური მეტაფიზიკა არის მსოფლმხედველობა, რომელიც შეიცავს შევეცნების სამ განსხვავებულ წყაროს: ბუნებრივ მსოფლმხედველობას, ფილოსოფიურ ეიდოლოგიას, მეცნიერებათა კორპუსს თუ მაკავშირებელ რგოლს. მეტაფიზიკა სამყაროს შემეცნების ამ სამ ფორმას აინტეგრირებს. იგი უკუაგდება ბუნებრივ მსოფლმხედველობას, მაგრამ მოცემულად გულისხმობს ეიდოლოგიას და მეცნიერებას როგორც ყოფიერების ფორმებზე მოძღვრებას. რაც შეეხება „მეცნიერულ მსოფლმხედველობას“, რომელიც

პუერტო-რიკის ფილოსოფიის სინონიმია, შელერისთვის წარმოდგენს მეცნიერებათა შედეგების შეჯამების პოზიტივისტური სურათის პრეტენზიას. შელერის აზრით, ისე როგორც ბუნებრივი მსოფლმშენებლობა არ შეიძლება გაეიგივოს ფილოსოფიურთან, არც მეცნიერული მსოფლმშენებლობა იქნება ფილოსოფიის იგივეობრივი. საკმარისია იმის აღნიშვნაც, რომ მეცნიერული მსოფლმშენებლობა არ მიეკუთვნება ფილოსოფიური შემეცნების სფეროს — იგი მეცნიერების სფეროა. ფილოსოფიის არსება ისაა, რომ მასში მთელი ადამიანი თავისი გონის უმაღლესი ძალების კონცენტრირებით პოულობს საკუთარ თავს. ის, როგორც მთელი ადამიანის გამოხატულება, ერთია სამყაროსთან მიმართებაში, მაშინ როდესაც მეცნიერებანი მრავალია. „ეს განსხვავება ერთისა და სიმრავლისა ფილოსოფიის მეცნიერებისაგან არსებითი განსხვავების ნიშანია“. შელერის აზრით, ისე როგორც ცალკეულ მეცნიერებათა მეცნიერული მსოფლმშენებლობის ამოსავალიც, დაუინტერესებელი ცნობიერებაა, მაშინ როდესაც ფილოსოფიის ამოსავალი მორალუბაა. მეცნიერული მსოფლმშენებლობა მეცნიერების კატეგორიებს ანალიზებს, ფილოსოფიური მსოფლმშენებლობა კი — აბსოლუტურ ყოფიერებას. შელერის აზრით, არის მთელი რიგი ნიშნებისა, რომელნიც გამორიცხავენ მეცნიერების გზით ნამდვილი მსოფლმშენებლობის მიღების შესაძლებლობას. ასეთი ნიშნებია: 1. მეცნიერების არსებას ეკუთვნის შრომის დანაწილება — არსებობს არა მეცნიერება, არამედ მეცნიერებანი, მსოფლმშენებლობა კი ერთია, — არსებობს შრომის განაწილების გარეშე; 2. მეცნიერება დედუქციური ან ინდუქციურია და ყველა ფორმით დაუშვებელია. ყველა მისი შედეგი სააღბათოა — ღოქსაა და არა ეპისტემე. ახალი დაკვირვებებით და ექსპერიმენტებით მუდამ გასწორებადია. მსოფლმშენებლობა კი მიზნად ისახავს ცხადსა და საბოლოოს, რაც მიიღება არსებათა აპრიორული ცოდნის გზით (რომელიც განსხვავდება როგორც რწმენის, ასევე ალბათური ცოდნისაგან). იგი აგებს ყველა დროისთვის მისაღებ ნაგებობას; 3. მსოფლმშენებლობის მიზანია სწვდეს სამყაროს მთლიანობას „ღია“ ან „დახურული“ სისტემის ფორმაში; 4. მეცნიერება ღირებულებისაგან თავისუფალია არა იმის გამო, რომ მის ნაგებობაში, როგორც ვებერი ფიქრობდა, არაა ობიექტური ღირებულება, არამედ იმიტომ, რომ უყურადღებოდ ტოვებს ღირებულებებს, რათა შეინარჩუნოს თავისი საგანი და მიზანი. ეს ნიშნავს, რომ ის სამყაროს იკვლევს ისე, თითქოს არავითარი თავისუფალი პიროვნებანი და მიზეზები არ იყოს; 5. მეცნიერებას საქმე არა აქვს არც

ბუნებრივი მსოფლმხედველობის ანთროპოცენტრულ საწყაროსთან და არც ფილოსოფიის აბსოლუტურ მუნყოფიერებასთან, არამედ იგი სწავლობს მუნყოფიერებას, რომელიც ამ ორ საფეხურს შორისაა და რელატიურია გარესამყაროსადმი ბატონობის განზომილებით. იგი ადამიანისთვის საყოველთაოდ მნიშვნელადია, მიუხედავად პიროვნებათა, ხალხთა თუ სხვა სოციალურ ერთობათა. მეცნიერებაში მკვლევართან გვაქვს საქმე, მსოფლმხედველობაში კი მიზანი აბსოლუტის არსება და მუნყოფიერებაა და ამდენად ამ აბსოლუტისადმი პიროვნული მიმართების წესია. იგი განისაზღვრება პიროვნებით, რომელიც მკვლევარი კი არაა, არამედ მეტაფიზიკოსია. (74, 10-11). შელერის ნააზრევს ეს მომენტი გარკვეულ რეფლექსიას მოითხოვს: გამოდის, რომ შელერთან ფილოსოფიის საგანი, ერთი მხრივ, მარადიული არსებაა და მისი შესაბამისი ღირებულებანი, რომელნიც ობიექტურად მნიშვნელობენ. მეორე მხრივ, იგი ფილოსოფიის საგნად შიიჩხევს საყაროს და მის სტრუქტურას. ქმნის მოძღვრებას სამყაროს ფენობრივ ნაგებობაზე, ფილოსოფიას აცხადებს მთელი სამყაროს თეორიად. გარდა ამისა, შელერი ფილოსოფიის ამოცანად სახავს ადამიანის შემეცნებას, საბოლოოდ ყოვლადადამიანის სახით. — ესაა შელერის ერთ-ერთი ძირითადი სიახლე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში, რომელმაც უნდა დააკავშიროს პირველი რიგის მეტაფიზიკა მეორე რიგის მეტაფიზიკასთან. საკითხი ისმის, ხომ არაა აქ ფილოსოფიის საგნის გაგებაში აღრევა? და ხომ არ ხდება ფილოსოფიის დიფერენციაცია ერთმეორისაგან დამოუკიდებელ სფეროებად. ამაზე პასუხი შელერის მთელი მოძღვრების ანალიზს მოითხოვს და სცილდება ჩვენი განხილვის ფარგლებს. აქ მხოლოდ ის შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ შელერი ცდილობს, არ დაკარგოს ფილოსოფიის ერთიანობა, არ გათიშოს სამყარო, ადამიანი და ღმერთი. ამ მიზნით ის მარადიულ არსებას აცხადებს ადამიანში განხორციელებულად. ღმერთს, როგორც უსასრულოს, მარადიულად აცხადებს ადამიანში. სამყარო კი სწორედ ადამიანიდან მიიწვდომება და მისით განისაზღვრება, რადგან სამყარო მაკროკოსმოსია, ხოლო ადამიანი მიკროკოსმოსი. ე. ი. ფილოსოფოსობის ცენტრი ადამიანია და ფილოსოფიის ყველა მომენტი ადამიანზეა კონცენტრირებული. ამიტომ, ამტკიცებდა შელერი კანტის დამოწმებით, რომ „ყოფიერების ყველა ფორმა დამოკიდებულია ადამიანზე, მთელი საგნობრივი სამყარო და მისი ყოფიერების წესი თავისთავადი ყოფიერება კი არაა, არამედ მხოლოდ ადამიანის სულიერი და ფიზიკური ორგანიზაციის შესაბამისი „ამონაჭერია“ ამ თავისთავად და თავის-

ში ყოფიერებიდან. მხოლოდ ადამიანის სახეობიდან ამოსვლით, რომელსაც იკვლევს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, შეიძლება გაკეთდეს დასკვნა ყველა ნივთთა უმაღლესი საფუძვლის კეშმარიტ ატრაბუტებზე“. (72, 11). ეს მომენტი იმ მხრივაც საინტერესოა, რომ აჩვენებს შელერის ნააზრევის არსებას. მისი ფილოსოფია არც კოსმოლოგიაა და არც თეოლოგია, არამედ ანთროპოლოგიაა, რომელიც აერთიანებს სამყაროსა და ღმერთის შესახებ მოძღვრებას. აქ ისეთივე ვითარებაა როგორც დოსტოევსკის შემთხვევაში, რომელსაც ბერდიაევი მიაწერს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემატიკის დაყენებას, მასში გაერთიანებულია ყველა მეტაფიზიკური პრობლემა. «У Достоевского был только один всепоглощающий интерес, только одна тема. Тема эта — человек и его судьба. Не может не поражать исключительный антропологизм и антропоцентризм Достоевского. Человек не есть для него явление природного мира, не есть одно из явлений в ряду других, хотя бы и высшее. Человек — микрокосмос, центр бытия, солнце, вокруг которого все вращается. Все — в человеке и для человека. В человеке — загадка мировой жизни. Решить вопрос о человеке значит решить вопрос и о Боге. Все творчество Достоевского есть предстательство о человеке и его судьбе». (21, 35). პარალელი დოსტოევსკისთან არც სხვა მიმართებითაა შემთხვევითი, რადგან შელერის მოძღვრება ყოველადადამიანზე საწყისის დოსტოევსკისთან იდება.

თუმცა შელერი „ცხოვრების ფილოსოფიის“ ნაკადის წარმომადგენელია, იგი კრიტიკულად ეკიდება ამ მიმდინარეობის სხვა წარმომადგენელთა რელატივიზმს. შელერი შეუძლებლად მიიჩნევს იმის დასაბუთებას, თითქოს ფილოსოფიის დაკავშირებულობა ეპოქასა და სოციალურ წრეებთან იყოს მისი კეშმარტებამცდარობის საწინააღმდეგო მოსაზრება. და საერთოდ იგი არ აიგივებს ფილოსოფიას და მსოფლმხედველობას. ფილოსოფია თვითონ წარმოადგენს მსოფლმხედველობის ანალიზს, განსაზღვრავს მის საზრისსა და შემეცნებით ღირებულებას. იგი მსოფლმხედველობის ფილოსოფიაა, იმის ანალიზური, რასაც იასპერსთან მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგია ეწოდება.

შელერის მოძღვრებაში მსოფლმხედველობათა კიდევ ერთი კლასიფიკაცია გვხვდება — ეს არის მსოფლმხედველობათა დაყოფა ღამდგენ *setzende* და მაფორმირებელ *Bildung* მსოფლმხედველობებად. პირველი მსოფლმხედველობის ამოცანებია და მიზ-

ნებს არკვევს, მეორე კი უმთავრესად, სამყაროს ფენომენურ აღწერასა თუ გაგებასთანაა დაკავშირებული. შელერი ამ ტიპის მსოფლმხედველობას ყოფს ოთხ ნაწილად: 1. უშუალოდ სამყაროს არსების ფენომენოლოგიასთან და ცნობიერების ფენომენტთან დაკავშირებულ საერთოდ არსების მსოფლმხედველობის დისციპლინად; 2. წმინდა „საზრისის აღმწერ მსოფლმხედველობად“, რომელიც ფსიქოლოგიისაგან განრიდებით განიხილავს ობიექტური იდეალური საზრისის შინაარსს, მაგალითად, რელიგიას, ფილოსოფიას, სამართალს და ა. შ.; 3. სუბიექტური გაგებით მსოფლმხედველობად, რომელიც ანალიზებს გონით იდეალურ ტიპურ კავშირებს, როგორც პიროვნებათა და კულტურულ ერთობათა შედეგებს; 4. მსოფლმხედველობათა ფსიქოლოგიურ-სოციოლოგიურ ანალიზად, რომელიც აგვიხსნის მსოფლმხედველობათა კავშირს სოციალურ ჯგუფებთან და პარტიებთან. ის ვერ გვიჩვენებს მსოფლმხედველობის შინაარსის საზრისს, მაგრამ მიგვანიშნებს მის კავშირზე სოციალურ ურთიერთობასთან. „ძმები კარამაზოვების“ შინაარსი სოციოლოგიურად არ აიხსნება, მაგრამ ეს რომ დოსტოევსკის რომანია და არა ეპოსი, ამას სოციოლოგია ახსნის. სოციოლოგიურად შოპენჰაუერის შინაარსი არაა ახსნადი, მაგრამ თუ რატომ არ იყო შოპენჰაუერი თავიდან ცნობილი და შემდეგ რატომ გახდა ასეთი, ამას ახსნის მსოფლმხედველობის სოციოლოგია. მოკლედ, ამ გზით უნდა აიხსნას გონითი პროდუქციის „დიდება“ და „მნიშვნელობა“ მაგრამ არა მისი საზრისი და ღირებულება. მსოფლმხედველობის ყველა ეს სახეობა განსხვავდება მისი ისტორიისაგან, რომელიც შელერის მოსაზრებით, მსოფლმხედველობათა სტრუქტურაში კი არ შედის, არამედ კულტურის ისტორიაში.

მსოფლმხედველობაზე შელერის ეს ნააზრევია მრავალ პოზიტიურ მომენტს შეიცავს.

იგი უარყოფს უკიდურეს რელატივიზმს, ფსიქოლოგიზმსა და სუბიექტივიზმს მსოფლმხედველობათა გაგებაში, რომელიც „სიციოცხლის ფილოსოფიის“ სხვა წარმომადგენელთა ნააზრევში მაღომინირებულია, მაგრამ საბოლოოდ შელერმა ვერ დააღწია მას თავი, რამდენადაც მისი მოძღვრებაც „სიციოცხლის ფილოსოფიის“ ნაქადშია. ეს იმის მაჩვენებელია, რომ „ცხოვრების ფილოსოფიის“ წარმომადგენელთათვის ცხადი გახდა მსოფლმხედველობის უკიდურესად სუბიექტივისტური ინტერპრეტაციის შეუძლებლობა და სუბიექტივიზმის დასაძლევად პირველი ნაბიჯებიც მათ გადადგეს,

მაგრამ უფრო ძლიერად ეს ნაკლი სხვა მიმდინარეობებში გაცნობადებდა და მის დასაძლევად არსებითი ნაბიჯიც მათთან გადადიდა.

მსოფლმხედველობის გაგება ცხოვრების ფილოსოფიის პოზიციიდან ვიწრო აღმოჩნდა ფილოსოფიისათვის, რადგან მსოფლმხედველობის ორი მხრიდან — სამყაროს მთელის შემეცნებითი გააზრებისა და მისდამი პრაქტიკული მიმართებისაგან — ცხოვრების ფილოსოფია მხოლოდ უკანასკნელს განიხილავს. ამით ფილოსოფია დავიდა ცხოვრების საზრისის განხილვამდე. მაგრამ ცხოვრების საზრისის განხილვა თავისთავად საჭიროებს სამყაროში ჩემი „მე“-ს ადგილის გარკვევას, ეს კი შეუძლებელია არა მარტო სიკვდილას გამოცანის გადაჭრის, არამედ „მე“-ს გარემომცველი სამყაროს გაგების გარეშეც. ფილოსოფია იწყება იქ, სადაც ისმება საკითხი სამყაროში ადამიანის ადგილზე. ეს კი მოითხოვს „მე“-სა და სამყაროს ცნების ანალიზს. ამ მხრივ საგულისხმოა იასპერსის მიერ მრავალგზის მითითებული პასკალის სიტყვები: „მე არ ვიცი, ვინ წარმომგზავნა ამ ქვეყნად, არ ვიცი რაა სამყარო, არ ვიცი, ვინა ვარ მე. ო, საშინელი და სრული უმეცრება ჩემი. მე არ ვიცი, რა არის ჩემი სხეული, ჩემი გრძნობა, ჩემი სული და ჩემი არსების ის ნაწილი, რომელიც ფიქრობს იმას, რასაც მე ვამბობ; რომელიც ცდილობს, აზრით მისწვდეს და შეიცნოს ყველაფერი, შეიცნოს თავისი თავიც, მაგრამ უკეთ როდი იცნობს საკუთარ თავს, ვიდრე სხვა დანარჩენს. მე ვხედავ სამყაროს საშინელ სივრცეს, რომელშიაც ვარ ჩაკეტილი; მე ვგრძნობ, რომ მიჯაჭვული ვარ ამ უვრცესი სამყაროს მხოლოდ ერთ კუნჭულს, მაგრამ არ ვიცი, რად მხვდა წილად სწორედ ეს კუთხე და არა რომელიმე სხვა ადგილი, ან რად მებოძა სასიცოცხლოდ ერთი მსწრაფლ წარმავალი წამი მარადისობის სწორედ ამ და არა რომელიმე სხვა წერტილში, მარადისობისა, რომელიც უსწრებს ჩემს დასაბამს და რომელიც მოსდევს ჩემს დასასრულს.

მე ვერაფერს ვხედავ ჩემ ირგვლივ, უსასრულობის გარდა, რომელშიაც ატომივით ვარ ჩაკეტილი... ჩემი სიცოცხლე მხოლოდ ჩრდილია, რომელიც წამით ევლინება უსასრულობას, რათა ამ წამის წარხდომისთანავე უკვალოდ გაქრეს.

მე მხოლოდ ის ვიცი, რომ მალე მოვკვდები, მაგრამ ყველაზე ნაკლებ ვიცნობ სწორედ ამ სიკვდილს, რომელსაც ვერ გავიქეცი, ვერ ავიცილებ.

არ ვიცი, საიდან მოვედი: არ ვიცი, სად წავიდე... რატომა ვარ აქ და არა იქ? რადგან არ არსებობს არავითარი მიზეზი იმისა, რომ მაინცდამაინც აქა ვარ და არა იქ; არც იმისა, რომ სწორედ

აღლა ვარ და არა სხვა დროს, გინდ წარსულში, გინდ მომავალში. ვინა ქნა ეს? ვისმა ბრძანებამ ან განგებამ გამისაზღვრა სწორედ ეს დრო და ეს ადგილი?... მე კვლავინდებურად არ ვიცი, ვინ ვარ და რა ვარ, კვლავინდებურად არ მესმის, რისთვის ვარ ან რაღამ ვარ“. (11, 241—242).

ამრავად, თავდაპირველადვე ისმის არა მარტო „მე“-ს საკითხი, არამედ სამყაროს საკითხიც. როდესაც „მე“ არის ამოსავალი, მაშინაც სამყაროს გააზრების აუცილებლობამდე მივდივართ, რადგან იმისათვის, რომ „მე“ გაგებულ იქნეს და განისაზღვროს მისი ადგილი სამყაროში, საჭიროა იმ სამყაროს გაგება, რომელშიც „მე“-ს ყოფიერებაა მოცემული. ცხოვრების ფილოსოფიის სუბიექტივიზმი იყო რეაქცია წმინდა ობიექტივიზმის მსოფლმხედველობაზე, როგორც მოძღვრებაზე ობიექტური სამყაროს შესახებ... ანუ ობიექტივიზმს განსაზღვრული უპირატესობანი ახასიათებდა. მას შეეძლო პრეტენზია ჰქონოდა მსოფლმხედველობის მეცნიერებადღე ამაღლებისა, რადგან ცდილობდა მსოფლმხედველობა გამოეყვანა არა მისი სუბიექტურობიდან, არამედ სამყაროს მთელის განხილვიდან. როგორც რიკერტი ამბობს, „სამყაროს მთელი რომ ფილოსოფიის საგანია და რომ ფილოსოფია საბოლოო ანგარიშით ესწრაფვის იმას, რასაც ჩვენ აღვნიშნავთ მცირე მნიშვნელობის, მაგრამ თითქმის შეუცვლელი, ცნებით — „მსოფლმხედველობა“, ამაზე ალბათ არავინ დაიწყებს დავას“.

ფილოსოფია როგორც მსოფლმხედველობა, არის მოძღვრება სამყაროს მთელის შესახებ. ამით ფილოსოფია თავის არსებაში ერთიანია, მაგრამ ეს ერთიანი ფილოსოფია, როგორც მსოფლმხედველობა, შემდეგ სხვადასხვა საზრისს იღებს იმის მიხედვით, თუ რას მიიჩნევენ სამყაროდ. რადგან ფილოსოფიას სამყაროსთან აქვს საქმე, ბუნებრივია, სამყაროს სხვადასხვა გაგება განსაზღვრავს სხვადასხვა ტიპის მსოფლმხედველობებს. არსებობს ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ორი ძირითადი გაგება: ერთნი მსოფლმხედველობად მიიჩნევენ სამყაროს, როგორც მთელის სურათს, იმის სურათს, რაც ობიექტურია. ისევე როგორც მეცნიერება, მსოფლმხედველობაც სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა ამ მთელის ობიექტურ კონსტატირებას და, მაშასადამე, ფილოსოფია, როგორც მსოფლმხედველობა, მეცნიერებაა. ფილოსოფიის ობიექტივიზმების და მისი მეცნიერებად გახდომის ერთ-ერთ ცდას იძლევა ჰუსერლი. მისი აზრით, „ფილოსოფია აღმოცენების მომენტიდანვე გამოვიდა ზუსტი მეცნიერების პრეტენზიით“. ეს პრეტენზია მას ყოველთვის ჰქონდა, მაგრამ ფაქტობრივად მისთვის არასდროს

მიუღწევია. საკმარისი არაა იმის თქმა, რომ ფილოსოფია არა-
 სრულყოფილია მეცნიერების გზაზე, რადგან არასრულყოფილება
 ყველა მეცნიერებას ახასიათებს. საკაროა აღინიშნოს, რომ ფილო-
 სოფიას საერთოდ არ ახასიათებს მეცნიერებლობა. მეცნიერებაში
 ზოგიერთი რამაა სადავო, ფილოსოფიაში კი ყველაფერი — ყვე-
 ლა ფილოსოფია დამოკიდებულია თვალსაზრისზე. მიუხედავად
 ამისა, ჰუსერლი ფიქრობს, რომ ფილოსოფია შეიძლება გახდეს
 მეცნიერება. აქამდე არსებულ ფილოსოფიას ის განიხილავს რო-
 გორც სამყაროს მკვრეტელ ფილოსოფიას, რომელსაც არა აქვს
 უფლება, გამოვიდეს ფილოსოფიის მეცნიერებას სახელით. წარ-
 სულის ფილოსოფია არის სიბრძნე და არა მეცნიერება. ფილოსო-
 ფია როგორც მეცნიერება, ჯერ არ არსებულა და მისი შექმნით
 სიბრძნე კარგავს მნიშვნელობას, რადგან თუ ბუნებაზე გვექნება
 მეცნიერული აზრი, მის გვერდით არაა საჭირო სიბრძნე. ჯერ რომ
 ვერ ამოვხსენით სამყაროს და ცხოვრების გამოცანა, ეს გვაიძუ-
 ლებს ვიქონიოთ სიბრძნე, მაგრამ ეს გარკვეულ პასუხისმგებლო-
 ბასაც გვაკისრებს. ჰუსერლის აზრით, „მსოფლქვერეტათა შორის
 შეიძლება იყოს დავა, რომლის გადაწყვეტა მხოლოდ მეცნიერებას
 შეუძლია და რომელიც ატარებს მარადისობის ბეჭედს“ და შემ-
 დგ: „ფილოსოფია უნდა დაუპირისპირდეს პრაქტიკულ სწრაფ-
 ვას, მსოფლქვერეტას, როგორც თეორიული მეცნიერება და სრუ-
 ლი ცნობიერებით გაეგებოს მას“. (33, 52). ჰუსერლს შეუძ-
 ლებლად მიაჩნია მათი კომპრომისი. მსოფლქვერეტა როგორც
 მსოფლმხედველობა, ჰუსერლის აზრით, არის ცალკეული პიროვნე-
 ბის *Habitus*-ი და ქმნილება, მეცნიერება კი თაობათა კოლექტიუ-
 რი შრომაა. მსოფლმხედველობა, როგორც სიბრძნე, პიროვნე-
 ბისეულია. მეცნიერება კი — უპიროვნო. მხოლოდ ამის გაცნობიე-
 რებით შეუძლია ფილოსოფიას მეცნიერების ფორმის და ენის
 მიღება. ფილოსოფია არის მეცნიერება საწყისებზე და მან უნდა
 მიაღწიოს კეშმარტ საწყისებს. ჰუსერლი ფილოსოფიის ობიექტი-
 ვიზმის მკაცრ დამცველად გამოდის. ასეთ ობიექტივიზმს გააჩნია
 არსებითი ნაკლოვანებანი, სახელდობრ: სუბიექტის გამორიცხვა
 მსოფლმხედველობის განხილვის სფეროდან და ასევე, მსოფლმხე-
 დველობაზე მსოფლმხედველობის შემმუშავებელი სუბიექტის გავ-
 ლენის უარყოფა. ამ ნაკლის შევსების ცდამ წარმოშვა მეორე უკი-
 დურესობა, რომელიც ქმნის მსოფლმხედველობის მეორე გაგებას
 ცხოვრების ფილოსოფიის სუბიექტივიზმის სახით. მსოფლმხედვე-
 ლობის ამ ორი უკიდურესობის დაძლევის ცდა იყო რიკერტის ფი-
 ლოსოფია, რომელმაც სცადა, გაეთართოებინა სამყაროს ცნება და

სამყაროს რამდენიმე გაგებიდან (სამყარო როგორც ობიექტური სამყარო, სამყარო როგორც სუბიექტური და სამყარო როგორც ობიექტურისა და სუბიექტურის ერთობლიობა) გადასულიყო სამყაროს ისეთ გაგებაზე, რომელიც ამ სუბიექტური და ობიექტური სამყაროს არსებობის გარდა, გააერთიანებდა ღირებულების, მნიშვნელობათა სამყაროს და ფილოსოფია იქნებოდა არსებულისა და მნიშვნელობის, რეალობისა და ღირებულების მიმართების, მათი მთლიანობის გარკვევა. ფილოსოფია, რიკერტის აზრით, იწყება იქ, სადაც ღირებულებათა სფეროა. ფილოსოფიამ რომ გაარკვიოს ადამიანის ყოფიერების საზრისი, მან უნდა ახსნას ადამიანის ღირებულებანი, რომელნიც ვლინდებიან არსებულში. ამდენად, ფილოსოფია არის მოძღვრება იმის შესახებ, თუ როგორ უკავშირდება არსებობასმოკლებული მნიშვნელობა არსებობას საზრისის გზით. სინამდვილის, ღირებულებისა და მათი მკავშირებელი საზრისის — სამყაროს ამ სამი სფეროს გარკვევით, რიკერტის აზრით, ფილოსოფია შეასრულებს თავის მსოფლმხედველობრივ დანიშნულებას. რიკერტმა სცადა, მსოფლმხედველობა აემაღლებინა მეცნიერებას დონემდე და დაესაბუთებინა, რომ „მე“-ს საკითხების თეორიული განხილვა იქნებოდა ღირებულებათა სამყაროს დახასიათება და ამით ფილოსოფია გადალახავდა ცხოვრების ფილოსოფიის ეწრო ჩარჩოებს. მაგრამ არც რიკერტის ფილოსოფია აღმოჩნდა საკმარისი მსოფლმხედველობის ამოცანების გადაწყვეტისათვის. რიკერტმა თავიდანვე მოსწყვიტა ღირებულება და სინამდვილე ერთმანეთს და შემდეგ ვერ შეძლო მათი დაკავშირება. მისმა თეორიამ ცხადი გახადა, რომ ფილოსოფია ვერ იქნება მეცნიერული მსოფლმხედველობა, თუ ის სცილდება არსებულის სფეროს. ამან გამოიწვია ფილოსოფიის დაბრუნება არსებულთან, „მე“-ს პრობლემატიკამ სამყაროსთან მიმართებაში ისევ ცენტრალური ადგილი დაიკავა. ამას მოჰყვა ფილოსოფიის ექსისტენციალისტური გაგების პოპულარობა მეოცე საუკუნეში. ექსისტენციალიზმის მიერ დასმულ კითხვებს უკვე მის პირველ წარმომადგენლებთანაც მიყვართ მსოფლმხედველობის საკითხების კარდინალური დაყენებისკენ. ექსისტენციალიზმის ფუძემდებელ კირკეგორისთვის ძირითადი საკითხია — „სად ვარ მე, რას ნიშნავს სამყარო, ვინ გადამადო მე ამ მთელში და მომცა შესაძლებლობა ასე ყოფნისა; ვინ ვარ მე, როგორ მოვედი ამ სამყაროში?“ იმისათვის, რომ გაეცეს პასუ-

ხი კითხვას — „ვინ ვარ მე“, უნდა გაიკვეს — „სად ვარ მე“. ეს კი ნიშნავს სამყაროს საკითხის გარკვევას. მაგრამ, ექსისტენციალისტების აზრით, ნივთთა სამყარო არაა მსოფლმხედველობას საქმე. ეს მეცნიერების სფეროა. მსოფლმხედველობამ უნდა გაი-აზროს ექსისტენცია. მეცნიერებას, როგორც მოვლენათა სამყაროს შესახებ მოძღვრებას, არა აქვს უნარი, სწედეს ექსისტენციას. ექსისტენციის გააზრება მხოლოდ ფილოსოფიას შეუძლია. ამიტომ ფილოსოფია, როგორც მსოფლმხედველობა, მეცნიერებაზე მეტია.

V ტ ა ვ ი

ფილოსოფიის სტრუქტურა როგორც პრობლემა

ფილოსოფიის არსების გაგებაში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანია ფილოსოფიის სტრუქტურის საკითხი. ფილოსოფიის საგნის რელიგიასა და ხელოვნებასთან მიმართების გარკვევასთან ერთად, გარდუვალად აყენებენ ფილოსოფიის სტრუქტურის პრობლემას, როგორც ფილოსოფიის არსების და შესაბამისად ფილოსოფიის შესავლის ერთ-ერთ კომპონენტს. ფილოსოფიის რაობის კითხვანე პასუხის ერთ-ერთი ძირითადი გზაა მისი სტრუქტურის ანალიზი. ფილოსოფიის მიერ საკუთარი ყოფიერების ძიების, ცოდნის ფორმათა და ფილოსოფიის ევოლუციის პროცესში იცვლება მისი შესავლის სფერო: ტრადიციული პრობლემატიკის ნაწილი გადაეცემა პოზიტიურ მეცნიერებებს. ეპოქათა ცვლილებების შესაბამისად იცვლება ფილოსოფიის მიმართ მოთხოვნებიც და, მაშასადამე, ფილოსოფიის საგნის ამოცანებისა და სტრუქტურის გაგებაც. ეს ცვალებადობა გამართლებულია ფილოსოფიის ქეშმარიტი ყოფიერების, მისი ნამდვილი სფეროს დადგენის გზაზე. თანამედროვე ეპოქაშიც ფილოსოფიის სტრუქტურის ეს ცვლილებაც რელაეფურაა. სანიმუშოდ ავიღოთ ფილოსოფიის შესავლის ერთ-ერთი ფორმა, რომელიც მოცემულია ავსტრიელი ფილოსოფოსის ჰანს ლაიზეგანგის „ფილოსოფიის შესავალში“. აქ ფილოსოფიის სტრუქტურა წარმოდგენილია სამი ჯგუფის დისციპლინით: 1. წმინდა ფილოსოფიის, 2. გამოყენებითი ფილოსოფიის და 3. ფილოსოფიის ისტორიით.

პირველ ჯგუფში ავტორი ასახელებს ფსიქოლოგიას, შემეცნების თეორიას, ლოგიკას, დიალექტიკას, ონტოლოგიას, მეტაფიზიკას, ეთიკას, ესთეტიკას.

ლაიზეგანგის აზრით, მას შემდეგ, რაც სამყაროს შემეცნების

შესაძლებლობის გულუბრყვილო რწმენა იმსხვრევა, ადამიანი გარე სამყაროზე შემეცნებითი ორიენტირებიდან გადადის საკუთარი მე-ს შემეცნებაზე; ცდილობს სწვდეს სუბიექტის შემეცნებით უნარებს, რათა გაარკვიოს კეშმარიტი შემეცნების შესაძლებლობა. შემეცნების უნარებზე რეფლექსია — შემეცნებაა. ეს უკანასკნელი კი ადამიანის ცნობიერებაში ხორციელდება. ამიტომ პირველი რიგის ამოცანაა ცნობიერების ყველა პროცესთა ფილოსოფიური კვლევა, რაც ფსიქოლოგიის საქმეა. ამ პროცესში დგინდება, რომ შემეცნებას არ ეკუთვნის შემეცნების აქტი და შემეცნება არ შეიძლება იყოს გრძნობის ორგანოებით შთაბეჭდილებათა პასიური აღქმა. რომ შემეცნება ხორციელდება აზროვნების მეშვეობით, რომელიც აქტიურად ძლევს შთაბეჭდილებებს. ამით საქმე გვაქვს შემეცნების თეორიასთან. აქედან გადავდივართ ლოგიკაზე, რომლის ამოცანაა აზროვნების სისწორის შემოწმება და იმ კრიტერიუმთა დადგენა, რითაც განვასხვავებთ სწორ აზროვნებას არასწორისაგან. ამ წინასწარი სამუშაოს შემდეგ ადამიანი გადადის ნამდვილი სამყაროს შემეცნებაზე, რომლის გზაა ონტოლოგია, ყოფიერის ყოფიერების თეორია. რამდენადაც ის განიხილავს ყველა ყოფიერების საფუძვლად მდებარე უმაღლეს პრინციპებს, ამდენად მიიღება მეტაფიზიკა. ყველა ეს დისციპლინა არკვევს ადამიანის შემეცნებით საქმიანობას. მაგრამ ადამიანი არაა მარტო შემეცნებელი, არამედ მოქმედი და შემქმნელი არსებაცაა, რამდენადაც ის გარესამყაროს სახეს უცვლის. ადამიანის მოქმედებას განიხილავს ეთიკა; ხელოვნების ნაწარმოებებს კი — ესთეტიკა. ასე ესახება ფილოსოფიის ცალკეულ დისციპლინათა კავშირი ლაიზეგანგს (იხ. 68, 13-14).

ამრიგად, ავტორისათვის წმინდა ფილოსოფიის დისციპლინათა რიგი მოიცავს ფსიქოლოგიას, შემეცნების თეორიას, ლოგიკას, ონტოლოგიას, მეტაფიზიკას, ეთიკას, ესთეტიკას და ყოველი მათგანი ურთიერთკავშირშია. ავტორი თითოეულ ამ დისციპლინას ცალ-ცალკე ახასიათებს. აღვნიშნავთ მხოლოდ იმას, რაც სპეციფიკურია მასში: ფსიქოლოგიაზე ის წერს, რომ იგი გახდა დამოუკიდებელი მეცნიერება ორი ნაკადით: ბუნების მეცნიერული და გონის მეცნიერული. მთელი ფსიქოლოგიის განვითარება არისტოტელედან დაწყებული დღევანდლამდე მიუთითებს იმაზე, რომ ის ადამიანის არსების შესახებ მოძღვრებაა. ამიტომ, „ფილოსოფიის შემსწავლელმა ფსიქოლოგია უნდა შეისწავლოს, რამდენადაც ის ეკუთვნის ადამიანის არსების შესახებ ცოდნას“.

მოტივი, რითაც ლაიზეგანგი ფსიქოლოგიას ფილოსოფიის ნა-

წალად თუ ფილოსოფიურ მეცნიერებად აცხადებს. მეორდება სხე-
ბთანაც. კერძოდ ლუსიენ სევთან. ორივესთან ფაიქოლოგიის ფილო-
სოფიურობა საბუთდება იმით, რომ ფსიქოლოგიის საგნად ცხად-
დება ადამიანი, მისი არსება და არსებობა სამყაროში. ლაიზეგან-
გი ლოგიკასაც ფილოსოფიურ დისციპლინად აცხადებს იმის სა-
ფუძველზე. რომ ლოგიკა შემეცნების პროცესში მონაწილეობს
როგორც მეთოდი და როგორც შემეცნების ერთ-ერთი პირობა.
ლაიზეგანგი განიხილავს რამდენიმე ლოგიკას — ტრადიციულ (არის-
ტოტელესეულ ცნების ლოგიკას), კანტის ფორმალურ ლოგიკას,
თანამედროვე — მათემატიკურ ლოგიკას და მათგან არსებითად
განსხვავებულ კანტის ტრანსცენდენტალურ ლოგიკას, რომლის
ამოცანაა აპრიორულად მნიშვნელოვანი ცდისადმი ძალის მქონე გა-
მოიკვლიოს და წარმოადგინოს როგორც შემეცნების კატეგორიათა
სისტემა და მისგან მიღებული წმინდა განსჯის ძირეული დებულე-
ბები. ამ ლოგიკის ამოცანაა, შეიმუშავოს პარადოგმები, ანტინომე-
ბი, რომლებიც წარმოიშობიან, როცა ეს კატეგორიები გამოიყენება
ემპირიულის მიღმურ მეტაფიზიკურ სფეროზე, როგორიცაა სამ-
ყარო, სული და ღმერთი. ასე მიიღება ტრანსცენდენტალური ლოგი-
კიდან ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა, როგორც მოჩვენების
ლოგიკა. (68, 62—64). ლაიზეგანგი ფილოსოფიის შემადგენელ ნა-
წილთა შორის ასახელებს „ონტოლოგიასა და მეტაფიზიკას“ რო-
გორც ორ განსხვავებულ დისციპლინას. მისი აზრით, ონტოლოგია
არისტოტელედან დაწყებული ყოფიერის ყოფიერების თეორიაა.
მისი საგანია პარტმანისეული სამყაროს ფენობრივი სტრუქტურა. ის
მსჯელობს ნამდვილი სამყაროს რეალურ თუ იდეალურ საგანთა,
მატერიალურ, იდეალურ, სულიერ თუ გონით ყოფიერებაზე. მეტა-
ფიზიკა კი ეძებს იმას, რაც ამ რეალური სამყაროს ფიზიკური ბუნე-
ბის მიღმაა, როგორც მისი არსება და პრინციპი, რომლიდანაც ბუნე-
ბა წარმოდგება და რომელიც ბუნების მიმართ ტრანსცენდენტურია.
ამიტომ სქოლასტიკოსები მეტაფიზიკის პარალელურად იყენებენ
ტერმინს — ტრანსფიზიკა. ონტოლოგია და მეტაფიზიკა იგივეობრი-
ვი არაა: მეტაფიზიკა უფრო ფართოა, ვიდრე ონტოლოგია. (68, 69).
იმთავითვე მეტაფიზიკას აქვს სამი საგანი — სამყაროს, კოსმოსის
ანუ ბუნების, როგორც უნივერსალური სუბსტანციის მეტაფიზიკა;
სიცოცხლე; სული ანუ მე, როგორც ინდივიდუალური სუბსტანცია
და ღმერთი, როგორც ყოვლისმომცველი ყოფიერება. (68, 72). მე-
ტაფიზიკა მოძღვრებაა იმ სფეროს შესახებ, რომელიც შეგრძნება-
დის გარეთაა და ამავე დროს ასაზრისიანებს შეგრძნებადის სფეროს.

ასეთია ძალა. სიკიცსლე, სული, გონი. უსასრულობა. მარადობა, სამყარო, სამყაროს სული, სამყაროს გონი, და სხვა.

დასახელებულ დისციპლინათაგან განხილვის ერთ-ერთი საგანია ეთიკა. ამ დისციპლინას სახელწოდება წარმოადგენს პრაქტიკული სიტყვიდან — ეთოს, რაც ნიშნავს წარმოდგენას. ჩვეულებას, ადატს, ადამიანის მსჯელობას, მის გონით პოზიციას, ხასიათს. ეთიკას საქმე აქვს ადამიანის საქმიანობასთან და ფილოსოფიურ დისციპლინასთან, ცხოვრებასთანაც ყველაზე ახლოსაა, პრაქტიკული ფილოსოფიაა. სხვა დისციპლინებიდან აბსტრაქტირება შეიძლება, მაგრამ ეთიკიდან არა, რადგან ყოველდღიურ საქმიანობას საფუძველად უდევს რაღაც პრინციპები. ჩვენს ღირებულებას გადაწყვეტს არა კეთილი ნება, არამედ ჩვენი საქმეები და ქცევა. მასში ვლინდება ჩვენი გადაწყვეტილებათა ავტორი და ჩვენი ხასიათი. ადამიანს პასუხისმგებლობა ეკისრება მაშინ, როცა ცოდნა აქვს ეთიკური არსებაზე, არჩევს კეთილსა და ბოროტს, სამართლიანსა და უსამართლოს და გადაწყვეტილებათა გამოტანისას შეუძლია მათზე ორიენტირება. ავტორი გააჩნევს პეტერონომიულ, ავტონომიურ, ჰეტერონომურ და მატერიალურ ეთიკას. პეტერონომიულია ეთიკა, როდესაც ეთიკური ქცევა გარეგანით განისაზღვრება, ე. ი. როცა ის ღმერთით და ტრადიციით განისაზღვრება. მისი საპირისპიროა ფილოსოფიური ეთიკა. ის ავტონომიურია, რადგან ეთიკურ კანონებს ადამიანზე ამყარებს. ზნეობრივი კანონები ადამიანს გარეგანად კი არ უნდა ეძლეოდეს, ისინი არ უნდა იყოს არც ღმერთისადმი რწმენაზე და არც ვინმეს თვითნებობაზე დამოკიდებული, არამედ ამოდიოდეს ზნეობის და ადამიანის არსებაზე გონიერი შეხედულებიდან და ამ შეხედულებათა სახელმძღვანელოდ გახდომა დამყარებული უნდა იყოს თავისუფალ გადაწყვეტაზე. არც რელიგიური და არც ფილოსოფიური ეთიკა არ არის საჭირო, თუ ჩვენ ჩვენში ვატარებთ ეთიკას, როგორც ჩვენს სინდისს, რომელიც გვეტყვის, რა არის სიკეთე და ბოროტება, რა უნდა ვაკეთოთ და რა არა. თანამედროვე ეთიკა ღირებულებათა ეთიკაა. მასში იკვლევენ ზნეობრივ ღირებულებებს, მათს არსებასა და ყოფიერების წესს, კავშირებსა და სკალირებას. ის განსხვავდება ფორმალური ეთიკისაგან. ფორმალური ეთიკა პრინციპთა ეთიკაა. ის ადამიანს აძლევს ერთ ფორმალურ პრინციპს, რომელიც უნდა იყოს მის ყველა კონკრეტულ სიტუაციაში გამოტანილ გადაწყვეტილებათა საფუძველი. ასეთია ოქროს წესი, რომელიც სხვადასხვა ხალხებსა აქვთ — რაც არ გსურს, ის არ გააკეთო და არც სხვას გააკეთებინო; ასეთია კანტის კატეგორიული იმპერატივიც, რომელიც ამბობს; ისე აკეთე, რომ შენი ნებელობის მაქსიმ-

მა შეიძლებოდა იყოს საყოველთაო კანონის მნიშვნელობის. კანტმა ეს პრინციპად აქცია იმ გზით, რომ მოუწოდა ადამიანს — იმუშავედ ისე, რომ სხვა ადამიანი და კაცობრიობა შენთვის იყოს არა მხოლოდ საშუალება, არამედ მიზანიც. დღეს ფორმალური ეთიკის გვერდით არსებობს ღირებულებათა მატერიალური ეთიკა, დაფუძნებული მაქს შელერის და აგებული ნიკოლაი ჰარტმანის მიერ. მისი ამოცანაა ზნეობრივ ღირებულებათა ანალიზი ფენომენოლოგიური მეთოდით. როდესაც ამ ეთიკაში ლაპარაკია ზნეობრივ ღირებულებათა სამეფოზე, ეს ხატოვანი გამოთქმა არ უნდა დაეუყავშიროთ წარმოდგენას, თითქოს ღირებულებანი ყოველგვარი სინამდვილიდან მოწყვეტით, თავისთავად სამეფოს შეადგენდნენ. ჩვენ შეგვიძლია ისინი ასე წარმოვიდგინოთ, მაგრამ სინამდვილეში ისინი არიან ობიექტები, ნივთები, პიროვნებები, აზრები, გრძნობები, რომელთა აქვთ ღირებულება, რადგან ადამიანები მათ განიცდიან ღირებულების მქონეს და ამ განცდის შესაბამისად მათზე გამოთქვამენ ღირებულებით მსჯელობას. (68, 82). თვით ღირებულება საერთოდ მხოლოდ ადამიანის მიერ რეალურად განხორციელებული შეფასებით შეიმეცნება. ისე ჩანს, თითქოს ღირებულებები სუბიექტური იყოს, რადგან ნივთებს, საგნებს და მორალურ თვისებებს ღირებულება აქვთ მხოლოდ შემფასებელი ადამიანის მიმართ. იქ, სადაც ადამიანი და ღირებულებებისეული მისი საზოგადოებაა, არც ღირებულებაა. ბუნებაში წყალი როდია უფრო ღირებული, ვიდრე ქვა. იგივე ქვა მშვიერი ადამიანისთვის, რომელიც მას ცხოველის მოსაქლავად იყენებს და მით შიმშილს იკმაყოფილებს, უფრო ღირებულია, ვიდრე წყალი. მეფე, რომელიც ბრძოლის დროს საფრთხეშია, სამეფოს შემოგთავაზებთ ერთი ცხენისთვის. ამ მომენტში მისთვის ცხენი უფრო ღირებულია, ვიდრე მთელი სამეფო. გამოდის, რომ ღირებულებები რელატიურია და დამოკიდებულია ადამიანის მდგომარეობაზე, მაგრამ ეს მოჩვენებაა.

მოხსენიებულ სუბიექტურ შეფასებებში წინასწარ დაშვებულია რაღაც ობიექტური, ზოგადნიშნადი, რომელიც მაშინვე ამოტივტივდება, როცა მხედველობის გარეშე დავტოვებთ სუბიექტური ვითარებით შეფერადებულ შეფასებას. ბუნებრივია, თავისთავად სამეფოს უფრო მეტი ღირებულება აქვს, ვიდრე ცხენს, მაგრამ თავისთავად ქვას და წყალს ერთნაირი ღირებულებები აქვთ და საერთოდ ყველა საგანს ერთნაირი ღირებულებები აქვს ან ერთნაირად მოკლებულნი არიან მას. ამიტომ უაზროა ლაპარაკი, ვარდს მეტი ღირებულება აქვს თუ იასამანს, კლდეს თუ მდინარეს.

ასეთივე ვითარებაა ეთიკურ შეფასებებში: როცა სიცოცხლეს

საფრთხე ემუქრება, სიცოცხლის შესანარჩუნებლად საკუთარ სიც-
რუეს დიდი მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ თავისთავად კეშმარიტებაა
ღირებულა, სიცრუე კი ღირებულებას მოკლებულია. ამიტომ ღი-
რებულების ობიექტური მნიშვნელობისთვის არავითარი მნიშვნე-
ლობა არა აქვს სხვადასხვა ვითარებაში ადამიანი როგორ მიმარ-
თებებშია ღირებულებებთან. ღირებულებას პრეტენზია აქვს ობი-
ექტურ და საყოველთაო მნიშვნელობაზე. ეს მისი არსებიდან გა-
მომდინარეობს. კეშმარიტების არსებაშია ის, რომ კეშმარიტება
უნდა მნიშვნელობდეს იმისდა მიუხედავად, აღიარებს თუ არა მას.
ვინმე. თუ შეფასების საგანია ნივთი, დოვლათი, რომელიც აღქმა-
დია და ღირებულება აქვს, რომელიც თითქოსდა მასშია დატყვევე-
ბული, მაშინ ასეთ ღირებულებას დოვლათის ღირებულებას უწოდებ-
ენ. მორალური ღირებულებები კი — სიყვარული, ერთგულება, სა-
მართლიანობა, კეშმარიტება — დაკავშირებულია არა ნივთებთან,
არამედ პიროვნებებთან, და გამოიხატებიან ადამიანთა ხასიათში,
მსჯელობასა და ქცევაში. მამაცი ადამიანი თავისთავად უფრო ღი-
რებულია, ვიდრე ლაჩარი.

ამით ხდება ადამიანი სხვა ადამიანებისთვის ღირებული და უფ-
რო ახლობელი, ვიდრე დოვლათის ღირებულებაა, მაგრამ სიამა-
ცეს, როგორც ეთიკურ ღირებულებას სხვა საზრისიც გააჩნია — ის
მიიღება, როცა ეთიკურად გაიგება, მაგრამ ეს ხდება არა იმ გზით,
რომ სხვა ადამიანები მამაცნი არიან, მე დამეხმარებიან და ამით
ჩემთვის ღირებულ დოვლათად იქცევიან. სინამდვილეში ის, რო-
გორც ზნეობრივი ღირებულება, ჩემგან მოითხოვს, ვიყო მამაცი,
მიუხედავად იმისა, სხვა ადამიანები არიან თუ არა მამაცნი და დამ-
პირდებიან თუ არა ისინი. ამდენად, ზნეობრივი ღირებულებანი იდე-
ალური ქმნილებებია, რომლებიც არსებობენ თავისთავად, მათემა-
ტიკურ იდეალურ საგანთა მსგავსად და რომელთაც მუხყოფიერება
არა აქვთ, მაგრამ აქვთ გარკვეული ამგვარად ყოფიერება, რომელ-
შიც ადამიანს არაფრის შეცვლა არ შეუძლია; ისე როგორც მათემა-
ტიკოსის ამოცანაა, გამოიკვლიოს მათემატიკურ სიდიდეთა კავშირე-
ბი და წარმოადგინოს ურთიერთდაკავშირებულ დებულებათა სის-
ტემა, ასევე, მეცნიერული ეთიკის ამოცანაა ზნეობრივ ღირებულე-
ბათა სამეფოს საკუთრივი სტრუქტურის გამოკვლევა. ღირებულებე-
ბი შეიძლება დავყოთ ორ ჯგუფად: მაღალი და დაბალი რანგის ღირე-
ბულებებად; პირველს ეკუთვნის: სიყვარული, მეგობრობა, ერთგუ-
ლება; მეორეს — სიცოცხლე, პიროვნული თავისუფლება, სხვა ადა-
მიანთა სიკეთისადმი ყურადღება. დაბალი ღირებულებებით დაინ-
ტერესება ზნეობრივი ადამიანებისათვის თავისთავად გასაგებია და,

ეთიკური ცხოვრების წინაპირობაა. ის ადამიანის საერთო უფლებას წარმოადგენს. მაღალი რანგის ღირებულებანი კი ადამიანის წინაშე აღიმართება საკუთარი ზნეობრივი ცხოვრების დროს, აქლევს მას გონით პოზიციას და სხვა ადამიანებისათვის თავგანწირვის გრძნობას. დაბალ ღირებულებათა შეუსრულებლობა იწვევს გაკიცხვას; მაგ., კაცის კვლა, სხვისი საკუთრებას მითვისება და სხვა. მაღალ ღირებულებათა დაუცველობა ასეთ მკაცრ სასჯელს არ იწვევს. დაბალ ღირებულებათა შეუსრულებლობა აკრძალულია. მაღალ ღირებულებათა მიმართ არ იყენებენ იძულებას. მათ შორის არსებული განსხვავების ერთ-ერთი კრიტერიუმია კმაყოფილების განცდა. დაბალი ღირებულება არ იწვევს ისეთ შინაგან კმაყოფილებას და ბედნიერებას, როგორსაც ამაღლებული ღირებულება. განსხვავება იმაშიცაა, რომ დაბალ ღირებულებათა მიმართ ჩვენ გვაქვს არჩევანი და ვიღებთ გადაწყვეტილებას — დავარდვიოთ თუ არა ესა თუ ის აღთქმა. ამაღლებულ ღირებულებათა შემთხვევაში, ჩვენ წინაშეა ძალა, რომლის მიმართ არჩევანი არა გვაქვს. სიყვარული, სიამაყე და სხვა ჩვენში არიან და ქმედობენ იმის გარეშე, რომ რაიმეს გადაწყვეტა შეგვეძლოს მათ მიმართ. ყოველ დადებით ღირებულებას უპირისპირდება უარყოფითი: ქეშმარიტებას — სიცრუე, სიყვარულს — სიძულვილი, სამართლიანობას — უსამართლობა, სიამაყეს — სიმხდალე. ყოველი ღირებულება თავისებურად იმალება უარყოფით ღირებულებათა ბურუსში. ქეშმარიტება ერთია, მაგრამ ათასნაირად შეიძლება დამახინჯდეს სიცრუის, უარყოფის და სხვა გზით. ენაც კი უფრო მეტად მდიდარია უარყოფითი ღირებულებებისა და მისი ნიუანსების აღმნიშვნელი სიტყვებით.

ფილოსოფიური ეთიკა იკვლევს ეთიკურის სფეროს. მიმართავს ჩვენს თვალსაწიერს ღირებულებაზე, რათა დავინახოთ საკუთარი თავი და იგი თავისუფლად გავზომოთ ღირებულებით. ეს ეთიკა თავისთავს ემყარება, ე. ი. არ გამოიყვანება მსოფლმხედველობიდან და რწმენიდან, იგი ემყარება ეთიკურ ფენომენებს და ფაქტებს.

შემდეგი დისციპლინა, რომელსაც ავტორი დაწვრილებით განიხილავს, არის ესთეტიკა. ლაიზგანგის განმარტებით, ამ დისციპლინამ თავისი საბელწოდება მიიღო ბერძნული სიტყვიდან — „გრძნობადი აღქმა“, მაგრამ ყოველი აღქმა არ მიეკუთვნება ესთეტიკის სფეროს. ამ სფეროს მიეკუთვნება მხოლოდ ის აღქმა, რომელიც ჩვენში იწვევს კმაყოფილებას, სიამოვნებას. შესაბამისად, აღქმულ საგნებს მშვენიერს ვუწოდებთ და ღირებულებითი მსჯელობით

გამოვთქვამთ. ლაიზეგანგი ადარებს ონტოლოგიასა და მეტაფიზიკას. თუ ონტოლოგიას საქმე აქვს სინამდვილესთან, მეტაფიზიკას კი ყოველგვარი ნამდვილის მიღმა არსებულ ძალასთან. ესთეტიკაში საკითხი იმას კი არ ეხება — რა არის მშვენიერი საგანი ნამდვილად, არამედ იმას, რატომ გვევლინება ჩვენ ის მშვენიერად და რაშია მშვენიერების არსება. უნდა განვასხვავოთ ბუნებრივად მშვენიერი ხელოვნების მშვენიერებისაგან. ყოველივე, რასაც ბუნება ჩვენი აღქმის ორგანოებს სთავაზობს, როდია მშვენიერი. ზევრი რამ ჩვენში იწვევს უსიამოვნების და უკმაყოფილების გრძნობას. ესთეტიკის ამოცანაა, გამოიკვლიოს, რატომ ვუწოდებთ ვარკვეულ ლანდშაფტს, ყვავილს, ტონებს, მშვენიერს და სხვებს არა? ჩვენ არ ვიცით, როგორ მუშაობს ბუნება იმისთვის, რომ ჩვენში მშვენიერების აღქმა გამოიწვიოს. როცა საქმე გვაქვს ხელოვნანის ნაწარმოებებთან, შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ რა ხდება ხელოვნანის სულში, საიდანაც ხელოვნების ნაწარმოები შემოიღის ჩვენთან კომუნიკაციაში. მაშასადამე, ესთეტიკით სულდგმულობს ხელოვნების მეცნიერება, რადგან მისი კვლევის საგანია მშვენიერება და ის საშუალებანი, რითაც არქიტექტორი, მოქანდაკე, მხატვარი, პოეტი, მუსიკოსი აღწევს მშვენიერების შემოქმედებას აღმკმელზე. აქედან გამომდინარე, ხელოვნების ისტორიის ამოცანაა ხელოვნების განვითარება ხელოვნების ნაწარმოებში და ამ ნაწარმოების შემქმნელი ხელოვანი წარმოადგინოს ცვალებად სტილთა ფორმაში და მშვენიერების იდეალებში. ხელოვნანის თვალი ჰკრეტს სამყაროს მონაცვეთს, ხელოვნების ნაწარმოები გამოხატავს ამ ჰკრეტის ხერხს. ეს ხერხები განსხვავებულია, განსხვავება კი განპირობებულია პიროვნულით და არა ფსიქოლოგიურით. ხელოვნების ნაწარმოებთა დაჯგუფება ხდება მათი სულიერი ნათესაობის მიხედვით. ხელოვნების ნაწარმოებები ერთიანდებიან მათი სულით, რომელიც ქმნის ხელოვნების სხვადასხვა ეპოქას, განსხვავებულს სტილითა და მიმართულებებით, როგორიცაა კლასიკა, გოთიკა, ბაროკო, როკოკო, რომანტიკა, რეალიზმი, ნატურალიზმი, იმპრესიონიზმი, ექსპრესიონიზმი და სხვა. ყველა მათგანში მშვენიერება მის მრავალსახოვან ფორმებშია. ხელოვნების თეორიები სხვადასხვანაირად წყვეტენ მშვენიერების საკითხს. იდეალისტური ესთეტიკა ყურადღებას ამახვილებს იდეებზე. კანტის ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში იძებნება საყოველთაოდ მნიშვნელადი, აპრიორული პრინციპები, რომლებიც საფუძვლად უდევს ღირებულებით მსჯელობებს. მათი შემეცნებით წყდება, რა უნდა მნიშვნელობდეს, როგორც მშვენიერი და რა არა, კანტმა უკუ-

აგლო ფსიქოლოგიური ესთეტიკა, რომელიც იკვლევდა სულიერ პროცესებს და წარმოადგენდა იმას, რაც მშვენიერების განცდას იწვევს. და ბოლოს შეიქმნა ფენომენოლოგიური ესთეტიკა, რომელშიც სულიერი აქტების და განცდების გარდა, კვლევის საგანი იყო ის მოვლენები, რომელთაც ხელოვნების ნაწარმოების პრეტენზია აქვთ. ის, რაც საგანს ხელოვნების ნაწარმოებად აქცევს, თვით საგანშია და არა ჩვენში. მშვენიერია არა ხელოვნება და ან ჩვენ მიერ ხელოვნების განცდა. არამედ ხელოვნების ნაწარმოები, რადგან ის ობიექტივირებული გონია. ის, როგორც გონი, თვით ნივთიერებისაგან კი არ შედგება, არამედ ის მუნ არის და მხოლოდ ექსისტირებს; როცა ადამიანი ხელოვნების ნაწარმოებს განიხილავს, როცა ის მუსიკის ტონებს ისმენს, ობიექტივირებული გონის სიცოცხლე ენიჭება. აქ რამდენიმე ფენა ქმედითობს. ხელოვნების ნაწარმოების პირველი ფენაა წმინდა მატერიალური და რეალური. არქიტექტურა და სკულპტურა შენობებსა და ქანდაკებებში: ქვა, ხე, ლითონი. მხატვრობაში — საღებავი; მუსიკაში — ტონები; პოეზიაში — სიტყვები; დრამატურგიაში — მოსასმენი და დასანახი თამაში. ყველა ეს მატერიალური მასალა ისე ფორმდება და წესრიგდება, რომ მათ უკან მეორე ფენა გამოჩნდება, სრულიად არამატერიალური და არარეალური. ხელოვნანის ხელოვნება იმაშია, რომ ის მატერიალურის მიღმურ ფენას — საზრისისეულს ზედავს და მხილველსაც დაანახებს მას. ამ მოსაზრებებს ლაიზეგანგი ნათელყოფს ბოკლინის სურათით — „სიკვდილის კუნძული“, რომელშიც სიკვდილის ფენომენია დასურათებული.

ამით მთავრდება ლაიზეგანგთან თეორიული ფილოსოფიის დისციპლინები. შემდეგი განყოფილება გამოყენებითი ფილოსოფიის დისციპლინები. ეს არის ფილოსოფიის თეორიული პრინციპების და კვლევის წესის გამოყენება ცოდნის ცალკეული დარგებისა და მეცნიერებათა მიმართ. აქ განხილულია მათემატიკის ფილოსოფია; მათემატიკის ფილოსოფიის საგნად დასახელებულია მათემატიკური სიდიდეების რეალობის პრობლემა — ის, თუ რამდენად მართებულია მათი განხილვა, როგორც აზროვნების ქმნილებებისა ან ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლისა. მათემატიკის ფილოსოფიამ უნდა განიხილოს მათემატიკის მიმართება ლოგიკასთან, მათემატიკურ ცნებათა წარმოქმნა და მათი გამოყენებადობა რეალური სამყაროს შემეცნებაში. სხვა დარგთაგან ავტორი განსაკუთრებით ღერდება ბუნების ფილოსოფიის გარდა, კულტურის, ისტორიის, სამართლის და რელიგიის ფილოსოფიებზე. აღნიშნავს, რომ სამართლის ფილოსოფიის საგანია არა მარტო პოზიტიური სამარ-

თალი, არამედ სამართლის იდეალიც, ე. ი. ლაპარაკია არა მარტო მნიშვნელობის მქონე სამართალზე, არამედ სამართალზეც, რომელიც უნდა მნიშვნელობდეს სამართლის საზრისსა და მიზანზე. რელიგიის ფილოსოფიაში ავტორი განასხვავებს რამდენიმე დისციპლინას: რელიგიის ისტორიას, რელიგიის ფენომენოლოგიას, რელიგიათა შედარებით ანალიზს, რელიგიის ფსიქოლოგიას და რელიგიის სოციოლოგიას, მაგრამ საკუთრივ რელიგიის ფილოსოფია, მისი აზრით, სცილდება ყველა ამ დისციპლინას, რადგან ამ დისციპლინებში რელიგია განიხილება როგორც კულტურის შემადგენელი ნაწილი, მის ისტორიულობაში. რელიგიის საკუთრივ ფილოსოფიური საკითხები, რელიგიის არსების, საზრისისა და ქეშმარიტების შესახებ მხოლოდ ფილოსოფიურ განხილვას ექვემდებარება და სცილდება ზემოთ აღნიშნულ დისციპლინათა საზღვრებს. როცა არ ცნობენ რელიგიის გამოცხადების თეორიას და ფიქრობენ, რომ ჰვეყახაზე ყველაფერი ბუნებრივად ზდება, მაშინ მკვიდრდება ბუნებრივი რელიგია. ამ გზით წავიდა ბერძნული ანტიკურობა. კანტი ცდილობს ფილოსოფიური პრინციპებიდან ამოსვლით იდეალური რელიგიის კონსტრუირებას. რელიგიის სხვადასხვა სისტემა განასხვავებული ღმერთთა ცხებას ეყარება. ეს სასტუმბოა: თეიზმი, დეიზმი, პანთეიზმი და სპეკულატური მისტიკა. თეიზმში ღმერთი სამყაროს შემოქმედი და შემნახველი პიროვნული ძალაა; დეიზმში ღმერთმა შექმნა სამყარო, მაგრამ შემდეგ იგი ბუნების კანონებს მიანდო; პანთეიზმის მიხედვით თვით სამყაროა ღმერთი, ყოველივე ღმერთში ცხოვრობს და ღმერთს ეფუძნება; სპეკულატურ მისტიკაში სამყაროს სუბიექტად და ობიექტად გათავა მოხსნილია და ადამიანი თავისთავს აღიქვამს, როგორც სამყაროს ნაწილს, რომ ღმერთი ცოცხლობს სამყაროს ყველა ქანალებაში და თვით ღმერთიც გვევლინება მარადიული ადამიანის სახით.

უახლეს რელიგიის ფილოსოფიაში კირკეგორმა სცადა ადამიანის არსებიდან, მისი ექსისტენციდან რელიგიურობის გამოყვანა. ამის გასაგებად აუცილებელია ექსისტენც-ფილოსოფიისა და მასთან დაკავშირებული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ანალიზი. ავტორი დაწვრილებით აანალიზებს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიასა და ექსისტენც-ფილოსოფიას. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან ამ განზომილებაში მოძრაობს მისი აზროვნება. ჩვენც დაწვრილებით შევჩერდებით ამ ანალიზზე, რადგან ის თავისებური თვითინტერპრეტაციაა ამ მიმართულების საკვლევად. ლაიზეგანგის აზრით, იმ საგნებს შორის, რომლითაც ფილოსოფოსები და მეცნიერები არიან დასაქმებული, ადამიანს განსაკუთრებული ადგილი უჭირ-

რავს. როცა ადამიანს შეისწავლის ბუნების მეცნიერება, რომელიც აღგენს მის ფიზიკურ, თვითებებს, სხეულის აგებულებას, ჩონჩხს, კუნთებს, ბუნებრივ წარმოშობასა და კაცობრიობის ბუნებრივ ისტორიას, საქმე გვაქვს მეცნიერულ ანთროპოლოგიასთან. მას მოჰყვება ანთროპობიოლოგია, ანთროპოფსიქოლოგია, ანთროპოსოციოლოგია და ბოლოს თანამედროვე ანთროპოლოგია, რომელიც კულტურის შემქმნელი ადამიანის ყველა გაუცხოებას განიხილავს, რათა შეუნარჩუნოს ადამიანობა, და ბოლოს, ფილოსოფიურა ანთროპოლოგია, რომლის პირველი წანამძღვარი თუმცა კანტთანაა, მაგრამ პირველად ჩვენს საუკუნეში გახდა განსაკუთრებული დისციპლინა; მეცნიერულისაგან იმით განსხვავდება, რომ მასში საკითხი არ ეხება ადამიანის, როგორც ბუნებრივი არსების ობიექტურად ფიქსირებად თვისებებს. ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას აინტერესებს კულტურის გარკვეულ საფეხურზე მყოფი ადამიანი როგორ სწვდება საკუთარ თავს და მის მარადიულ არსებას. ამ თვითწვდომიდან ამოსვლით აჩვენებს მისი ცხოვრების მნიშვნელობას, საზრისსა და ღირებულებას, ისე როგორც მის დანიშნულებას და განსორციელების გზებს. პირველად ადამიანის ასეთი სურათი ბერნარდ გროეციუსმა დაგვიხატა, შემდეგ შელერმა ფენომენოლოგიური მეთოდით სცადა განესაზღვრა ადამიანის არსება და მისი ადგილი კოსმოსში. ადამიანის თვითგაშუქების ამ ცდებმა, „თვითონობის“, როგორც ადამიანის ბირთვის, ამ ძიებამ მიიყვანა კირკეგორი „ექსისტენციალურ“.

ყველაფერი, რასაც ადამიანი ამ ცხოვრებაში თავისას უწოდებს, რაც მის განკარგულებაშია: ცოდნა, სამფლობელო, სხვა ადამიანები, ყოველივე, რაც მის ყოველდღიურ ცხოვრებას შეადგენს, ყოველივე, რაშიც ის იკარგება, შეიძლება მისი ცხოვრების გარკვეულ მომენტში, სიცოცხლის ძირეული განცდის საფუძველზე მოველინოს მას, როგორც ის, რაც მას არ ეკუთვნის; ყოველივე ეს შეიძლება არ ეხებოდეს მის თვითონობას, ექსისტენცს; ადამიანის სუბსტანცია, მისი თვითყოფიერება ყველა იმ როლთა მიღება, რომელთაც ადამიანი ასრულებს, მაშინ, როდესაც ამ როლების შემსრულებელი თავისთავთან იგივეობრივია. გერმანიაში კარლ ბარტმა შექმნა დიალექტიკური თეოლოგია; საფრანგეთში ქრისტიანული ექსისტენციალიზმი წარმოდგენილია გაბრიელ მარსელით. ჰაიდეგერმა შექმნა ადამიანის მუნყოფიერების ფუნდამენტური ონტოლოგია; იასპერსმა ექსისტენციის გაშუქება, რომლიდანაც გამოიყვანა მთელი ფილოსოფია; სარტრმა „ყოფიერება და არარაში“ თეორიულად დააფუძნა ფრანგული ექსისტენციალიზმი.

პაიდეგერის და მის მიმდევართა თვალსაზრისით ჩვენი ცხოვრება ამ სამყაროში, ჩვენი მისდაპირ დამოკიდებულება იმით კი არ განისაზღვრება, რომ ჩვენ ნივთებს შევიმეცნებთ და ამ შემიმეცნებით ვიღებთ მიმართულებას, ადამიანი და სამყარო, სუბიექტი და ობიექტი ერთმანეთს არ უპირისპირდებიან, როგორც შემეცნებელი და შესამეცნებელი, ისინი თავიდანვე უშუალო კონტაქტში არიან, რომელიც განსაზღვრავს ადამიანის და სამყაროს, ყოფიერების და ამგვარადყოფიერების ურთიერთგავლენას, რაც თავის მხრივ ყოველი ადამიანის ცხოვრების განმსაზღვრელია: ადამიანის ამგვარადყოფიერებას განსაზღვრავს არა მის თეორიულ შემეცნებლად ყოფნა, არამედ ნივთებთან მიმართების პრაქტიკული უნარი — „თვითცნობიერება“, „თავისთავის რაიმეს გზით გაგება“. ყოველი ადამიანი ღიაა იმ სამყაროსთვის, რომელიც მას რალაციით ეხება, რაც ადამიანს არ ეხება, ის მისთვის მუნ არაა. ყოველი ცხოვრობს მის მიერ შექმნილ სამყაროში, რომელშიც ის თავის თავს გადაისვრის. ცხოველი ცხოვრობს ისე, როგორც უნდა ცხოვრობდეს, მისგან განსხვავებით ადამიანი ცხოვრობს ისე, როგორც სურს და ცხოვრობს არა სუბიექტ-ობიექტად გათიშულ, არამედ სახეზე მყოფ სამყაროში. ცხოვრებისეულ გარემოში საჭირო ნივთებთან მიმართებაში მას ამოძრავებს ყოველდღიურობაზე ზრუნვა. ამ ზრუნვაში ვიმეცნებთ ნივთთა დანიშნულებას — „რისთვის“, რატომ იწარმოებიან ისინი, ვიმეცნებთ ადამიანის ნებელობას, რომლის ექსისტენცს ის ხდის შესაძლებლად, რატომაა რალაც ღირებული როგორც ღირებულების უშუალო განცდა — ასე გადაგვეშლება ჩვენი მუწყოფიერების ყოველდღიურობა ხელთმყოფთაგან, როგორც საზრისიანი ნაგებობა. ცოცხალი მუწყოფიერება სამყაროს და ნივთებს არ ჰკრეტს, არამედ მის სიცოცხლეშია მთლიანი გრძნობადი, ნებელობით მოქმედი ადამიანის სიცოცხლეში. სამყარო, რომელშიც ყოველი ცხოვრობს, შექმნილია იმისაგან, რაც ადამიანს სურს თავის მუწყოფიერებიდან და ამგვარადყოფიერებიდან. იმისდა მიხედვით, რა სურს ადამიანს, ხდება ნივთები ხელთმყოფად: ტყე გლეხისათვის შეშაა, მონადირისათვის სანადირო. ადგილია, დასიცხულისათვის საჩრდილობელი, მეტყევისათვის ტყე, მხატვრისთვის ნატურა, პოეტისთვის ღუმილისა და სიმყუდროვის სამყარო — ამით ტყე შეიცნობა როგორც ისეთი რამ, რომელსაც თავისი საფუძველი ადამიანის არსებაში აქვს და მისგან გამოდის. ადამიანი და სამყარო მათ ამგვარადყოფიერებაში განსაზღვრავენ. ერთმანეთს. ადამიანი თავის სამყაროშია და სამყარო ადამიანში სამყაროობს. სამყაროს თვისებებიც ადამიანის მიერ

განსაზღვრება, მაგალითად სივრცე ის კი არაა, რაშიც სამყარო და
ადამიანია, არამედ სივრცე აღმოცენდება იმ სახით და წესით,
როგორსაც ადამიანი ხელთყოფისადმი ზრუნვაში თავის ადგილ-
სამყოფელში აღმოაჩენს. უკვე ადამიანის მუნყოფიერებაა სივრ-
ცისეული, როდესაც ადამიანი დაძახებაზე გამოგვეხმაურება: „მე
აქა ვარ“, ამით თავის აქყოფიერებას, თუ მუნყოფიერებას გვაძე-
ნობს. სივრცის გამოვლენა, მისი წვდომა სივრცის დაქლევით ხდე-
ბა. სივრცე ობიექტურად, თავისთავად კი არ არის, არამედ კონს-
ტიტუირდება მუნყოფიერების „სამყაროებაში“. სივრცის გვერ-
დით დროც ახალ მნიშვნელობას იძენს. მუნყოფიერება დროშია
და რადგან ჰაიდგერთან მუნყოფიერება ადამიანია — ეს ნიშნავს,
რომ ადამიანი ცხოვრობს დროში, როგორც ისტორიული არსება,
რომელსაც აქვს წარსული, აწმყო და მომავალი, მაგრამ ესენი თა-
ვისთავთან მიმართების წესებია. ადამიანის წარსული მის უკან კი
არ დევს როგორც რაღაც დახურული და მისგან მოწყვეტილი —
ადამიანი ექსისტირებს როგორც ნამყო. მომავალიც არაა რაღაც
მისი თვითონობის მიღმა და გარეთ მდებარე და მუნყოფიერების
მომავალშიც მდებარე დასასრულიც — სიკვდილი, არ არის ისეთი
რამ, რაც მუნყოფიერების მხოლოდ მომავალს განსაზღვრავს. სი-
კვდილი ადამიანის ექსისტენციისადმი კუთვნილი მომენტიცაა, ადამი-
ანი „სიკვდილისთვის ყოფიერებაა“, ადამიანი ერთადერთი არსებაა,
რომელმაც იცის, რომ უნდა მოკვდეს. სიკვდილი აღნიშნავს მუნ-
ყოფიერების შესაძლებლობათა უკიდურეს მოცულობას და ყოვე-
ლივე, რაც ამ მოცულობის შიგნით არსებობს, ეკუთვნის ამ შესა-
ძლებლობებს. ადამიანი ღიაა სიკვდილისთვის და ეს ღიაობა მისი
ექსისტენციის საკუთრივი წესია. სიკვდილი ისაა, რაც ყოველ მუნ-
ყოფიერებაში უკვე თავიდანვეა და ჩვენი ცხოვრების მიუსაფარო-
ბას შეადგენს. სწორედ აქ შეიმჩნევა საშუალო, ყოველდღიური
ადამიანის განსხვავება იმისაგან, რომელსაც ამ ყოველდღიურობის
მიღმა შეცნობილი აქვს თავისი ცხოვრების ღრმა საფუძველი. ადა-
მიანი ყოველდღიურობაში მის საკუთრივ შესაძლებლობათა არე-
ალში ფრენს, ეს არის ადამიანთა სამყარო, ყოველდღიურობის აშ-
კარად ვულგარული სამყარო, რომელშიც „man“ ცხოვრობს და
თავის საზრისს ამ არაპიროვნულ „man“-იდან ინარჩუნებს; მასე-
ბის ლაყბობიდან ამ ყველასთვის საყოველთაო სამყაროში ადამი-
ანი თავისთავს შინაურულად გრძნობს. ის ჰყუდროდა ამ სამყარო-
ში, მის ყოველდღიურ მზრუნველობაში მუნყოფიერობს, ის უმა-
ლავეს თავისთავს თავისი ყოფიერების სასრულობას, „სიკვდილში
მის გადაგდებულ ყოფიერებას“, მაგრამ მისთვის ესაა, აგრეთვე,

რაღაცა მის გარეთაზე მიმთითებელი, რაც მას მარტოობაში. აუტს-
 ნელ შიშში გადაისვრის, შიშა და შარტოობაში ევლინება. მისი
 მუნყოფიერების ღრმა საფუძველი — ესაა მისი ძირეული მყოფო-
 ბა. ამ შიშში კარგავს სამყარო თავის მყუდროებას, ყოველდღიუ-
 რი მუნყოფიერება კი ინტიმურ საზრისს; როცა ადამიანს ეს საზ-
 რის- ერთხელ დაკარგული აქვს, მისთვის მთელი ეს სამყარო არა-
 რად, მიუსაფრად ხდება. ასეთ სამყაროში ადამიანი სრულიად
 მარტოა და იზოლირებულია, რამდენადაც ამ მომენტს, მიუსაფა-
 რობას ვერავის გაუნაწილებს; ამიტომ შიში არის შიში სამყაროში
 ყოფნის წინაშე, ადამიანი თავისი მუნყოფიერების საშინელებაშია
 გადაგდებული და ეს საშინელება ეკუთვნის მას. ამ შიშის გარდა
 არის კიდევ რაღაც სხვა, რაც სამყაროს მიუსაფრად ხდის — ეს
 არის სინდისის ხმა: განსაკუთრებული ფენომენი, რომელიც ჩვენ
 გვაგალობებულებს, გვეძახის — ამასთან მიეყავართ იასპერსის მიერ
 გააზრებულ საზღვრით სიტუაციებს. მაშინ, როდესაც ცხოვრები-
 სეული ცალკეული სიტუაციები იცვლება, მაშინ როდესაც ჩვენ
 მათ ვქმნით, ან მათში ვიმსხვრევით, საზღვრითი სიტუაციები ის
 ბარიერია, რომელიც ელობება ყოველს და, რომელიც ვერ დაიძ-
 ლევა. ეს ბარიერები გარედან კი არ გვიპირისპირდება, არამედ
 თვით ჩვენშია, ისინი იმ მომენტში გამოვლინდებიან, როდესაც
 ადამიანი უეცრად საყრდენს დაკარგავს, როცა ის თავისი მუნყო-
 ფიერების საზრისში დაექვდება, მაშინ ჩვენი ექსისტენციის ბნელი
 საფუძველი წარმოშობს აზრს, რომ მთელი ცხოვრება სიკვდილში
 ჩავარდნილობაა, რომ ჩვენ არ ძალგვიძს ცხოვრება ისე, რომ არ
 ვვარდებოდეთ ბრალში, რომ მთელი ცხოვრება ბრძოლაა, რომელ-
 შიც არავითარი მშვიდობა და არავითარი მყუდროება არაა. ცხოვ-
 რება მუდმივი მსხვერვაა, რომელსაც ვერაფერი გაექცევა. მთელი
 ცხოვრება ტანჯვაა. ადამიანი თითქოსდა ჩაქედილია შემთხვევი-
 თობაში, მას არ ძალუძს იყოს ბედნიერი, მას მართავს ბედისწერა,
 მისი ბედის მსვლელობაში ერევა ძალები, რომლებიც სიცოცხლეს
 ავლენენ როგორც უსაზრისოს და ბნელს. სამყაროს და ადამიანის
 საფუძველში დევს ძალები, რომლებიც მას ემუქრებიან. მუნყო-
 ფიერების ეს ძირეული ნიშნები: შიშით შეპყრობილობა, სიკვ-
 დილში გადასროლილობა, სინდისი, ბრალის გრძნობა, რომელნიც
 საზღვრით სიტუაციაში მიუსაფარი ძალებით გვემუქრება, აღინიშ-
 ნება როგორც ექსისტენციალები. ექსისტენციალი ადამიანის მუნ-
 ყოფიერების ძირეული ნიშანია. სამყაროს ნაჭერია, რომელსაც
 ჩვენ ინტერპრეტაციას ვუკეთებთ. ის დევს, როგორც შირმა ჩვენსა
 და ნივთთა ნამდვილ უცხოობას შორის. შირმა, რომელიც შეიძ-

ლება გაქრეს და ნამდვილი სამყარო მის მიუხადარობასა და გამოუცნობლობაში ამოატევეტივოს. სარტრმა ხაზი გაუსვა იძულებას, რომელიც მოაქვს ყოველ კონკრეტულ სიტუაციას რევოლუციის მოსდენის გადაწყვეტილების გამოტანისას. ყოველ სიახლესთან ადამიანი დგას მარტო, გაუგონარი ამოცანების წინაშე, მან უნდა პოვოს გასაღები არაზადან და „თვითონის“ საკუთარი გადაწყვეტის თავისუფლებიდან. ადამიანის პასუხისმგებლობა საკუთარი საქმიანობისათვის ედუქნება მის თავისუფლებას. ის ცდლობს თავის მოტყუებას, გაექცეს თავის თავს. ამავე დროს, ის ცდლობს გახდეს საკუთარი თავის მიზეზი, საკუთარი თავის ღმერთი, მაგრამ ის ყოველთვის გრძნობს ბარიერს, ამ თვითგაღმერთების გზაზე ეჭახება თავისი ექსისტენციის უსაზრისობას, აბსურდს. ადამიანის მუწყოფიერება აბსურდულობის უმაღლეს ზომას აღწევს სიკვდილში. სიკვდილი არაზაში ღია ფორტია, აბსოლუტური დასასრულია, ექსისტენცზე მატერიის საბოლოო გამარჯვებაა. ადამიანის სამყაროდან გადაგდებაა, ის ჩვენი ცხოვრების ბოლო აკორდი კი არაა, არამედ მისი ცხოვრების თანმხლები ყვირილია, რომელიც გამოსცემს ისეთსავე ხმას, როგორც გემბანის მსხვრევისას ისმის. აბსურდია, რომ უნდა დავიბადოთ და აბსურდია, რომ უნდა მოვეკვდეთ. ექსისტენციალისტები ერთმანეთს ეთანხმებიან იმაში, რომ ადამიანის მუწყოფიერების ეს უკანასკნელი საფუძვლები ჩათვალონ ადამიანის არსებად. მაგრამ სრულიად განსხვავებულია ქრისტიანი ექსისტენციალისტების პოზიცია: ადამიანის საყრდენის, ეთიკის და ცხოვრების წესის მიმართ განსხვავებული პოზიცია უკავიათ ჰაიდეგერს, სარტრს, იასპერსს და ქრისტიან ექსისტენციალისტებს. ქრისტიან მოაზროვნეებთან ამ ნააზრევს მიეყვარათ ქრისტიანული რწმენის ხელახალ დაფუძნებასთან. ჰაიდეგერსა და იასპერსთან, მეტაფიზიკასთან, სარტრთან — ყოველგვარი რელიგიის და მეტაფიზიკის უარყოფელ ჰუმანიზმთან.

ფილოსოფიის ლაიზეგანგისეულ სტრუქტურაში თეორიული და გამოყენებითი ფილოსოფიის გვერდით მესამე ადგილი უკავია ფილოსოფიის ისტორიას — მას მიაჩნია, რომ ფილოსოფიის ისტორია განუყოფელია ფილოსოფიური თეორიისაგან და ფილოსოფოსობის ერთ-ერთი ძირითადი ელემენტია. ასეთია მოკლედ ფილოსოფიის სტრუქტურის თანამედროვე მრავალრიცხოვან თეორიათაგან ერთ-ერთი თეორიის არსი.

ფილოსოფიის სტრუქტურის საკითხის ასახსნელად ამოსავალი უნდა იყოს მისი საგანი და ძირითადი საკითხი. როგორც გავიგებთ ფილოსოფიის საგანს, შესაბამისად ავხსნით მის სტრუქტურას. თუ

ფილოსოფიის საგანში გაგებულა მთელი სამყარო, მაშინ ფილოსოფია ცოდნის იგივეობრივია; თუ ფილოსოფიის საგანში სამყარო, როგორც მთელის კანონზომიერებაა გაგებული, მისი ნაწილებისაგან განსხვავებით, მაშინ ფილოსოფიის მთელი სტრუქტურა განსხვავებულ ზასიათს ღებულობს და მთლიანობებთან დაკავშირებულ დისციპლინათა ერთობლიობებისაგან იქნება შემდგარი; თუ ფილოსოფიის საგანში გაიგება ყოფიერება განსხვავებით ყოფიერისაგან, მაშინ ფილოსოფიის სტრუქტურა მოიცავს ყოფიერების წესთა შესახებ დისციპლინებს, როგორც ეს იასპერსთანაა; თუ ფილოსოფიის საგანი დაყვანილ იქნება ადამიანზე, როგორც ეს ანთროპოლოგიურ ფილოსოფიურ სისტემებშია, მაშინ ფილოსოფიის სტრუქტურაში შევა ადამიანის სამყაროსთან მიმართების და ადამიანის ყოფიერების შემსწავლელ დისციპლინათა ერთიანობა. ყველა შემთხვევაში ფილოსოფიის სტრუქტურას განაპარობებს ფილოსოფიის საგნის გაგება.

თავის მხრივ ფილოსოფიის სტრუქტურაში შეიძლება გამოიყოს ერთი განმსაზღვრელი დისციპლინა, რომლის გარშემო ჯგუფდება სხვა დისციპლინები. ესეც განპირობებული იქნება ფილოსოფიის საგნის სტრუქტურაში ერთი ძირითადი პრობლემის გამოყოფით, რომლიდანაც გამოიყვანება და რომელთან მიმართებაში განიხილება ყველა დანარჩენი ფილოსოფიური პრობლემა. ძირითადი დისციპლინის შერჩევა დამოკიდებულია იმაზე, რა არის გაგებული ძირითად საკითხად. ტრადიციულად ფილოსოფია გაგებული იყო როგორც ონტოლოგია და გნოსეოლოგია, ან კიდევ ონტოლოგიური გნოსეოლოგია და გნოსეოლოგიური ონტოლოგია. XX საუკუნის დასაწყისამდე ფილოსოფიურ დისციპლინებად ითვლებოდა: ონტოლოგია, გნოსეოლოგია, აქსიოლოგია, ეთიკა, ესთეტიკა და რელიგიის ფილოსოფია, ბუნებისა და ისტორიის ფილოსოფია, სამართლისა და კულტურის ფილოსოფია, ლოგიკა, ფსიქოლოგია, სოციოლოგია. XX საუკუნეში ზოგიერთი ამ დარგთაგან ფილოსოფიიდან გამოანაწევრდება, იძენს დამოუკიდებლობას და კარგავს ფილოსოფიურ ზასიათს. პირველ რიგში ეს ეხება ფსიქოლოგიას; საუკუნის დასაწყისში ის თანდათან ჩამოყალიბდა ადამიანის ქცევის ფორმების შესახებ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებად, რაც განაპირობა არსებითად ბიპევიორიზმის წარმოშობამ. შემდგომში სოციალური ფსიქოლოგიის წარმოშობასთან ერთად ფსიქოლოგია კვლავ დაუბრუნდა ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სფეროს, მაგრამ მეორე ტენდენციაც დაისახა — საინჟინრო ფსი-

200

ქოლოგია, რომელმაც ფსიქოლოგია გათიშა და ის ამჟამად ნაწილობრივ პუმანიტარულ მეცნიერებებს, ნაწილობრივ საბუნებისმეტყველოს მიეკუთვნება. ფილოსოფიიდან გამოიყო სოციოლოგია. ამას ხელი შეუწყო ისტორიის ფილოსოფიასთან გაიგივებული და საერთოდ სპეკულაციური სოციოლოგიის ნაცვლად ახალი, ემპირიული სოციოლოგიის წარმოშობამ. ემპირიული სოციოლოგია მთლიანად ემყარება ცდას და ექსპერიმენტს; ეხება სოციალური ცხოვრების ამა თუ იმ მხარეს და ამ გზით მოპოვებულ ცოდნას არა აქვს ფილოსოფიური ხასიათი, თუმცა ფილოსოფიასთან კავშირი გააჩნია. ანალოგიურ ტენდენციას ავლენს ლოგია. ტრადიციულად იგი ითვლებოდა ფილოსოფიის ნაწილად, უფრო კონკრეტულად, შემეცნების თეორიის ელემენტად, რადგან შემეცნების თეორიის საგანია შემეცნების პროცესი, მიზანი კი, კეშმარიტება, შესაბამისად მისი მიღწევის გზები, ხოლო ლოგია სწორედ კეშმარიტების მიღწევის, ე. ი. შემეცნების ერთ-ერთი აუცილებელი, მაგრამ არასაკმარისი პირობაა, რამდენადაც კეშმარიტი წანამძღვრებას შემთხვევაში სწორი აზროვნების კანონების მიხედვით მსჯელობას მივყავართ ახალი კეშმარიტების დადგენამდე. ლოგია ყოველთვის იყო კეშმარიტების მიღწევის ფორმალური პირობების შესახებ მოძღვრება, მაგრამ XX საუკუნეში ლოგიკის ფორმალიზაციამ იმ დონეს მიაღწია, რომ ლოგიკამ მათემატიკურ გამოსახულებათა ფორმა მიიღო, რამაც ლოგია გარკვეულად დააშორა ფილოსოფიას. მართალია, ის არ არის მათემატიკის დარგი, მაგრამ მათემატიკური ფორმა მას პოზიტიურ მეცნიერებათა რიგში აყენებს. ყოველ შემთხვევაში, ფილოსოფიაში ლოგიკის ადგილის საკითხი დისკუსიის საგანია. განსაკუთრებული ინტენსიური ფორმა მიიღო მან 1950 წლიდან, როცა დაიწყო დისკუსია ლოგიკისა და დიალექტიკის მიმართებაზე. გამოითქვა მრავალი თვალსაზრისი: ერთის მიხედვით ლოგიკას აიგივებდნენ გრამატიკასთან, როგორც შინაარსისაგან თავისუფალს და მაინც ფილოსოფიურად თვლიდნენ; მეორეს მიხედვით არის ორი ლოგია: ფორმალური და დიალექტიკური ანუ შინაარსობრივი.

VI ტ ა ვ ი

ფილოსოფიის ფუნქცია, როლი და ღირებულება

1. საკითხი — „რისთვის ფილოსოფია?“

სანამ დასმული კითხვის პასუხზე გადავიდოდეთ, საჭიროა გაანალიზოთ თვით კითხვის მნიშვნელობა — რა ადგილი უკავია მას შემეცნების პროცესში, რა მნიშვნელობა აქვს კითხვის სწორად დასმას, როდის შეიძლება ჩაითვალოს, რომ კითხვა სწორადაა დასმული, როგორია კითხვის ხასიათი, თეორიული თუ პრაქტიკული, პრობლემა თუ საკითხია, რა განსხვავებაა პრობლემასა და კითხვას შორის, როგორია კითხვათა ჯგუფები, რა პრინციპით შეიძლება მათი კლასიფიკაცია, რა მიმართებაა სხვადასხვა ჯგუფის კითხვებს შორის, როგორია კითხვათა სტრუქტურა, რა მომენტებს შეიცავს, რა კავშირია მის მომენტებს შორის, როგორია კითხვები, ნიშნავს თუ არა კითხვის დასმა თუნდაც სწორი ფორმით ამომწურავი პასუხის მიღების შესაძლებლობას. ასეთი შესავალი ანალიზის შემდეგ უნდა განვიხილოთ კონკრეტულად ჩვენი კითხვა: რისთვის ფილოსოფია? გავარკვეოთ, არის თუ არა ის დამოუკიდებელი მნიშვნელობის მქონე, თუ უფრო ფართო და მომცველი კითხვის ელემენტია, სახელდობრ კითხვის — რა არის ფილოსოფია და რისთვისაა ის საჭირო? რა ადგილი უკავია ამ კითხვას ფილოსოფიის გამაზრებელთა მსჯელობაში, როდის და რატომ გახდა იგი აქტუალური, ვინ და რა მიზნით სვამს მას და რა პასუხს ეძებენ ამ კითხვაში — „რისთვის ფილოსოფია?“ — პრობლემა თუ საკითხი?

რომ გაირკვეს, რა ადგილი უკავია კითხვას — „რისთვის ფილოსოფია?“ შემეცნებით კითხვათა რიგში, აუცილებელია განისაზღვროს, პრობლემა თუ საკითხი; მაგრამ ამისთვის თავის მხრივ საჭიროა განსხვავების დადგენა პრობლემასა და საკითხს შორის და შესაბამისად იმის გარკვევა, რა შეიცვლება იმით, ამ კითხვას პრობლემას მივაკუთვნებთ თუ საკითხს. თანამედროვე მოაზროვნეები პრობლემასა და საკითხს შორის განსხვავებას ეძებენ თეორიულისა

და პრაქტიკულის განზომილებაში, მიიჩნევენ, რომ პრობლემა ეკუთვნის თეორიას. საკითხი კი პრაქტიკას. პირველი შემეცნების სფეროა, მეორე შეფასების. პირველში მიზანია კეშმარიტება, მეორეში — ღარებულება. ეს იმ განზომილებაში მოძრაობაა, რომელიც მაქს ვებერმა დაადგინა სოციალური მეცნიერებისა და სოციალური პოლიტიკის სახით, უფრო ზუსტად, ვებერისული ფაქტისა და ღირებულებით მსჯელობათა კლასიფიკაცია ამ გამიჯვნის საფუძველია. ვებერის მიმდევრები ეთანხმებიან საკითხის ვებერისეულ დაყენებას, მაგრამ მიაჩნიათ, რომ აქედან ყოველთვის სწორი დასკვნები არ არის გამოყვანილი. ამ სკოლის ერთ-ერთი წარმომადგენელი რალფ დარენდორფი ვებერს უსაყვედურებს, რომ სწორა ამოსავალი პოზიციიდან მან არასწორი დასკვნა გააკეთა, როცა გამიჯნა თეორია და პრაქტიკა, სოციალური მეცნიერება და სოციალური პოლიტიკა. დარენდორფი ფიქრობს, რომ საჭიროა მათი ერთიანობის ჩვენება. ამიტომ 1963 წელს მან მოაწყო დისპუტი ტიუბინგენის უნივერსიტეტში, სადაც ის მუშაობდა, ფეოდორ ადორნოსა და კარლ პოპერს შორის; რომელსაც უნდა გამოეკლანებინა თეორიისა და პრაქტიკის ერთიანობა ისე, რომ არ წაშლილიყო მათ შორის განსხვავება. დარენდორფის აზრით, ეს საკითხი მართებულად ჰქონდა გადაწყვეტილი მის მასწავლებელს რენე კიონიგს. კიონიგი აღნიშნულ პრინციპებზე დამყარებით ასწავებდა კითხვას და პრობლემას. კითხვა, ანუ საკითხი ცხოვრებისეულია, სასიცოცხლო აუცილებლობაა, რომელსაც ვერ ავიციდნენ მაშინაც, როცა ვერ ვუპასუხებთ. გვინდა თუ არა, კითხვა ყოველთვის ჩვენ წინაა, ის დამოკლეს მახვილივით კიდია ჩვენს თავზე და გვაიძულებს მასზე ვიაზროვნოთ, პრობლემას კი პირიქით, ჩვენ თვითონ ვქმნით. კითხვებისაგან განსხვავებით ისინი ადამიანის შემოქმედების შედეგია და ხელოვნურადაა გამოწვეული. ისინი არაა თავის მოხვეული და გარდუვალი, შეგვიძლია დავივიწყოთ კიდევ. კითხვები პრაქტიკის სამყაროს კუთვნილებათ, პრობლემები — თეორიის (79, 519). დარენდორფი თავის მოსაზრებებს ათვალსაჩინოებს შემდეგი მაგალითით: პიროვნება თავის ოჯახთან ერთად შიმშილობდა, შიმშილით დაეხოცა ორი შვილი, მისთვის საკითხავი იყო, როგორ ეშოვა საკმელი, რათა დარჩენილი შვილები, ცოლი და საკუთარი თავიც გამოეკვება. ამას ის ვერ აიცილებს. ეს მისთვის სასიცოცხლო ღირებულებაა. ახლა ავიღოთ მეორე პიროვნება, რომელიც შიმშილობას აკვირდება სხვადასხვა ადგილას, ის ეძებს საფუძელებს, რომლებიც განაპირობებს მშვიერებას გაკირვებას. მისთვის პრობლემა, დაადგინოს ამ მოვლე-

ნას კეშმარიტი მიზეზები, თუ პირველს არ შეუძლია მის წინაშე მდგომი საკითხის დაფიქვება, რადგან ეს მისი ცხოვრების გადამწყვეტი საკითხია. მეორე, რომელიც შიმშილობის მიზეზებს იკვლევს, შეიძლება ამ პრობლემიდან სხვაზე გადავიდეს. მაშასადამე, დარენდორფის აზრით, ერთ-ერთი განსხვავება კითხვასა და პრობლემას შორის მათი გადაწყვეტისადმი დამოკიდებულებაშიც არის. კითხვაზე პასუხი გადაუდებელია, პრობლემაზე პასუხი კი შეიძლება სხვა დროსაც გაეცეს. პირველი განსაზღვრულია დროსა და სივრცეში და ადამიანი მას ვერ გადალახავს. მეორე შემთხვევაში ადამიანს თვითონ თვითნებურად შეუძლია დასვას დროულ-სივრცული ზღვარი. პირველი — პრაქტიკული ვითარება დროის საზღვრებშია; მეორე კი — თეორია სრულიადაც არაა დროული. პრობლემა წყდება, როცა მისი გადაწყვეტის გზები მოინახება: დღეს იქნება თუ 100 წლის შემდეგ, სულ ერთია. პრაქტიკას არ შეუძლია ლოდინი, თეორიას კი აჩქარება არ სჭირდება. ამ განსხვავების მიუხედავად დარენდორფი წინააღმდეგია კითხვის თუ პრობლემის ერთმანეთისაგან მოწყვეტის. აბსოლუტურად თავისუფალი დროული განზომილებისაგან არც პრობლემა და საერთოდ პრაქტიკაში ეს მიჯნები კითხვასა და პრობლემას შორის ისე ნათელი როდია, როგორც მათ ზეენ გამოვაცალკევებთ (79, 20-23). დარენდორფის აზრით, თანამედროვეობა ხასიათდება თეორიის პრაქტიკაში შეჭრით და თავის მხრივ, პრაქტიკის თეორიულ ფორმაში გამოვლენით. ეს ნიშნავს, რომ საკითხი იქცევა პრობლემად და პრობლემა საკითხად, მაგრამ მათ შორის მაინც არ უნდა წაიშალოს ზღვარი. სასაცილო იქნებოდა, ვინმეს ეცადა მისი ცხოვრებისეული სიტუაციებისათვის მიეყენებინა თეორიაში დადგენილი კანონები, ან კიდევ საკუთარი ცხოვრებისეული სატუაციები გაეხადა თეორიის ელემენტი, ან ემტკიცებინა, მაგალითად, ფროიდის თეორიის წინააღმდეგ, რომ ოიდიპოსის კომპლექსი უმართებულოა, რადგან მას პირადად ასეთი განცდა არ ჰქონია. „ვინც ეცდება თავისი ცხოვრებისეული კითხვები მეცნიერული საშუალებებით გადაწყვიტოს, ამით თავის გონს და სულს დააბნევს. ვერც დიდი ეკონომისტი და ვერც დიდი ფსიქოლოგი თავიანთ თეორიებს ვერ გამოიყენებენ საკუთარ სიძნელეთა გადასაწყვეტად. კითხვები, რომლებიც პრობლემად ხდებიან, არ შეიძლება პერსონალურნი იყვნენ“. (79, 24). დარენდორფის ამ მსჯელობიდან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ საკითხი და პრობლემა განსხვავებულია და ისმის კითხვა, რომელ მათგანს მიეკუთვნება ჩვენი კითხვა, „რისთვის ფილოსოფია?“ ეს კითხვა საკითხთა რიგს მიესადაგება და არა პრობლემათა, რადგან.

ამ კითხვას ფილოსოფიისათვის პრაქტიკული ღირებულება გააჩნია და არა თეორიული. ეს კითხვა ფილოსოფიის გამართლებას და მისი ღირებულების შემეცნებას ემსახურება, მაგრამ ფილოსოფიის გამართლება არაა ამ კითხვაზე დამოკიდებული. ამას უფრო პირველადი და წინარე კითხვები უსწრებს, რომელთა რიგში ამ კითხვას მეორადი ადგილი უკავია. ფილოსოფია, ისე როგორც ყოველი ცოდნა გარკვეული სახის შემეცნება უნდა იყოს და საკითხი ისმის — რანაირადაა ფილოსოფიური შემეცნება გამართლებული, რა ადგილი უკავია მას შემეცნების სისტემაში, საერთოდ სამყაროს წყდომის თუ სამყაროს სურათთა გალერეაში, რა არის მისი საგანი, როგორია მისი ინფორმაციული ღირებულება, საკუთრივ ცოდნაა თუ რწმენაა, რა ნიშნებით ზასიათდება და ა. შ. აქ მრავალი კითხვა ისმის, რომლებიც შეიძლება გაერთიანდეს ერთ საერთო კითხვაში — „რა არის ფილოსოფია?“ ეს კითხვა პირველადია იმ კითხვის მიმართ, რომელიც ფილოსოფიის გამოყენებადობაზე, მის პრაქტიკულ ღირებულებაზე სვამს საკითხს. კითხვა — რა არის ფილოსოფია? ყოველთვის იდგა და დგას ფილოსოფიის წინაშე. ის ფილოსოფიის პრობლემათა რიგს მიეკუთვნება, ფილოსოფიის თეორიის ერთ-ერთი არსებითი მომენტია, „რასთვის ფილოსოფია?“ მხოლოდ მისი დანამატია.

წარსულ ეპოქებში კითხვა — რა არის ფილოსოფია? ყოველთვის მწვავედ იდგა, იმდენად, რომ ფილოსოფიის წარმოშობიდან დასმული ეს პრობლემა მისი განუყოფელი ნაწილი გახდა. როგორც რიკერტი აღნიშნავდა, ფილოსოფიის ყოფიერების პრობლემატურობამ მთელი მისი ისტორიის მანძილზე, ფილოსოფიის მოწინააღმდეგეებს მისცა საბაბი, ემტკიცებინათ, რომ ფილოსოფია არაკომპეტენტურია, რამეთუ მას საკუთარი თავი ვერ გაუცნობიერებია, ვერ გაუცია პასუხი კითხვაზე — რა არის ფილოსოფია?

კითხვათა კლასიფიკაცია. კითხვები არსებობს სამი ჯგუფის: ყოფიერებითი, გენეტური და ტელეოლოგიური. ყოფიერებითი ერთიანდება კითხვის გარშემო — „რა არის ეს?“ მასზე პასუხი ადგენს ნივთის და ნივთთა ვითარების რაობას, არსებულის არსებას როგორც ცალკეულად, ისე საერთოდ არსებულის მიმართ. მას არ ახასიათებს დროული განზომილება. გენეტური კითხვა მიზნად ისახავს გაარკვიოს ნივთის თუ ნივთთა ვითარების წარმოშობა, მისი ისტორიული გენეზისი. ის მიმართულია წარსულზე და დაისმის შემდეგი ფორმით: საიდან? რა მიზეზით? რის შედეგად? რა პირობებში? რა ვითარებაში? რა საფუძვლით? წარმოიშვა ის, რაც ყოფიერების მქონეა ან იყო ყოფიერი. ტელეოლოგიური კითხვა

მოწოდებულია გაარკვიოს ყოფიერების თუ ნივთთა ვითარების დანიშნულება. რა მიზნით? რისთვის? რა დანიშნულებით შეიქმნა ის, რაც არის. აქ მთავარია, დადგინდეს ყოფიერების ღირებულება და საზრისი. ამ შემთხვევაში ინტერესი წარიმართება არა გენეზისზე ან რაობაზე, არამედ ტელოსზე, მნიშვნელობაზე, ღირებულებაზე, საზრისზე. ამ კითხვის ძირითადი ფორმულაა — რისთვის, რატომ, რად არის ყოფიერება. ეს ფორმებიც თავისებურად ძირითადი კითხვის მოდიფიკაციებია. ტელეოლოგიურ კითხვაში დროულობას ათა აქვს მნიშვნელობა. წარსულის მიმართაც შეიძლება ღირებულებითი კითხვის დასმა, ისე, როგორც აწმყოსა და მომავლის მიმართაც, მაგრამ ამ კითხვას აქვს ერთი სახის შეზღუდულობა. ის დაისმის მხოლოდ მიზნობრივი სფეროს მიმართ, ე. ი. იმისადმი, რაშიც გარკვეული ნებელობა თუ საზრისია ჩაქსოვილი. ამ კითხვას არა აქვს ძალა თავისთავადი ბუნების მიმართ. ტელეოლოგიური კითხვის მიზანია არა გენეზისი ან ყოფიერება, არამედ დანიშნულება. ამიტომ ის ეხება ადამიანის ადამიანურ ანუ გაადამიანურებულ სამყაროს, ყველა იმ სფეროს, ბუნებრივი იქნება თუ ხელოვნური, რომელშიც გარკვეული საზრისია ჩადებული და რომელსაც ადამიანი გარკვეულ მნიშვნელობას ანიჭებს. დღეს კითხვა „რისთვის?“ მკვლევართა დაკვირვებული ანალიზის საგანი ხდება. ამ კითხვის თავისებური ანალიზი აქვს ნაცადი ი. დავიდოვს. ეს ანალიზი დაკავშირებულია მის მიერ ადამიანის ყოფიერების საზრისის ინტერპრეტაციასთან. მისი აზრით, ინდივიდის „მე“-ს ყოფიერების საზრისის შესახებ კითხვა „რისთვის ვცხოვრობ მე?“. (зачем я живу) გულისხმობს არა ნებელობის გარეშე პასუხს, არამედ მიზანდასახულ პოზიციას. მასში იგულისხმება მიზანი, როგორც მის შესახებ კითხვის დამსმელი ინდივიდის „მიკროსამყაროს“ მიღმა მყოფი. ეს კითხვა აორიენტირებს ადამიანს თავიდანვე რაღაც უმაღლეს მიზანზე, იდეალზე, აბსოლუტზე, რომლის მონახვა ადამიანს საშუალებას მისცემდა, ეპასუხა მისთვის საინტერესო კითხვაზე. ადამიანი მიზანდასახული და მიზნის გამცნობიერებელი არსებაა და გონიერად შეიძლება უპასუხოს მის წინაშე დასმულ კითხვას უმაღლეს მიზანთან მიმართებაზე, რომელსაც ცნობიერად ესწრაფვის მისი ცხოვრება, მაგრამ ეს მხოლოდ იმ ადამიანს ეხება, რომელსაც წამს აბსოლუტი, უმაღლესი მიზანი და მისი ორიენტაციის სამყარო, ხოლო იმ ადამიანს, რომელსაც ეს რწმენა არა აქვს, ვერ ზედავს ვერც უმაღლეს მიზანს და ვერც მასზე ამაღლებულ არსებას. ამიტომ ყოველივე, რაც აბსოლუტთან, უმაღლეს მიზანთანაა დაკავშირებული, ილუზიად მიაჩნია. მისთვის

ყოფიერებას საზრისის კითხვა სხვა ფორმას ღებულობს — „რატომ ვცხოვრობ მე?“ (78, 30). ავტორი შემდეგ აანალიზებს ამ მეორე კითხვის ორაზროვნებას და აჩვენებს, როგორ თიშავს ეს მე-ს ცხოვრებას საკუთარი მეობისაგან და აუცხოებს თავისთავიდან. ამ შემთხვევაში ჩვენ გვაინტერესებს კითხვის გაორება შემკითხველის პოზიციის შესაბამისად, რაც ჩვენთვის საინტერესო სფეროს — ფილოსოფიის მიმართაც ისეთივე ძალისაა, როგორც მე-ს ყოფიერებას საზრისის მიმართ. აქ ავტორს შეეძლო, ყურადღება მიექცია იმ გარემოებისათვის, რომ ყოფიერებას განსხვავებულ ვითარებათაგან ამოსვლით ამ კითხვის ეს ორი მოდიფიკაცია სხვადასხვა საზრისს იღებს. ერთ შემთხვევაში ყოფიერების საზრისის ძიებას ისახავს მიზნად, ე. ი. ამოდის იმ წანამძღვრიდან, რომ ყოფიერებას აქვს საზრისი, მხოლოდ მას ჯერ კიდევ არა აქვს შეგეცნებული ეს საზრისი და კითხვის დასმის გზით ცდილობს ჩაწვდეს მას; მეორე შემთხვევაში კი ამოსავალია წანამძღვარი — რომ ყოფიერებას არა აქვს საზრისი და სვამს კითხვას არა საზრისის საძიებლად, — ეს გამორიცხულია მის არარსებობაში დარწმუნებულობის გამო, არამედ საკითხს სვამს ყოფიერების მიზანშეწონალობაზე — რისთვის ყოფიერება, ანუ რატომ კიდევ ყოფიერება? მაშასადამე, კითხვის მნიშვნელობას განსაზღვრავს მისი დამსმელის ვითარება და მრწამსი.

კითხვათა სამი რიგი — გენეტური, ყოფიერებითი და ტელეოლოგიური, რეალურად ერთმანეთგან გამიჯნული არაა. მათი დიფერენცირება შეიცავს ბევრ პირობით მომენტს. ყოველ კითხვაში არის წარმოდგენილი რაიმე სახით სხვა კითხვის ელემენტი. გენეტურში აუცილებლად იგულისხმება ყოფიერებითიც, რადგან გენეზისი საგნის რაობაზეც მიუთითებს. თავის მხრივ, რაობის გარკვევა შეუძლებელია გენეტურის გათვალისწინების გარეშე. ყოფიერებას შესახებ კითხვა აუცილებლად მოიცავს ყოფიერების ჩამოყალიბების, თუ განვითარების პროცესის ანალიზს. ისტორიული პროცესი ყოფიერებაში ყოველთვისაა წარმოდგენილი და გარკვეულად განსაზღვრავს მის ყოფიერებისეულ სახეობას. რომ გავარკვიოთ, რა არის ფილოსოფია, უნდა შევიმეცნოთ ამ ფენომენის განვითარება. ეს ისტორიული სურათი არ ამოწურავს ფენომენს. ფილოსოფიის რაობის გასაგებად ვერ შევჩერდებით იმაზე, თუ საიდან მოდის ეს ყოფიერება. მაგრამ იმის დასურათება, თუ როგორ წარმოიშვა და ვითარდებოდა, აუცილებლად გვიმზადებს ნიადაგს მისი რაობის წვდომისათვის. რაობის შესახებ საკითხი მომენტის სახით გულისხმობს მისი გენეზისის საკითხს. საინტერესო თვალსაზრისი

განავითარა ამ მიმართულებით ჰაიდელგერმა. მან რაობის კითხვა მთლიანად შეცვალა გენეტურით და როდესაც ფილოსოფიის საკითხად გამოაცხადა ყოფიერის ყოფიერების საზრისი, ფილოსოფიის ძირითად საკითხს ასეთი ფორმულირება მისცა, „რატომ არის ყოფიერი და არა პირიქით არარა?“. ამ ძირითად კითხვას ჰაიდელგერი მიზნად უსახავს ყოფიერების საზრისის დადგენას, მაგრამ იმ გზით კი, რომ არკვევს, რატომაა ყოფიერების მატარებელი ყოფიერი და არა მისი საპირისპირო არარა, რომელიც ფაქტობრივად ყოფიერება აღმოჩნდება. ჰაიდელგერმა ყოფიერების ძირითადი საკითხის წინარე კითხვაშიც კითხვას ფორმა შეუცვალა და აქაც კითხულობს არა იმას, რა არის ყოფიერება, არამედ იმას, როგორაა ყოფიერების საქმე.

რაც შეეხება კითხვას — „რისთვის?“ ანუ ტელეოლოგიურ კითხვას, მას ორივე მომენტი სჭირდება: როგორც გენეტური, ისე ყოფიერებითი. სხვაგვარად შეუძლებელია გაირკვეს, რისთვისაა ყოფიერება გამიზნული. თავის მხრივ, კითხვა — „რისთვის?“ აუცილებლობით შედის რაობის შესახებ კითხვაში. შეუძლებელია ყოფიერების რაობა ჩავთვალოთ გარკვეულად, თუ არ ვიცით, რისთვისაა ყოფიერება. როგორც ჩანს, კითხვათა სამივე რიგს ურთიერთკავშირი და განპირობებულობა ახასიათებს. და მაინც, მათ შორის შეიძლება დადგინდეს განმსაზღვრელი თუ გარეგანადმწვდომი. ასეთად მიგვაჩნია რაობის კითხვა, რომლის კომპონენტებს და დამატებებს შეადგენს გენეტური და ტელეოლოგიური კითხვები. ყოფიერების გარკვევა გულისხმობს ყოფიერების ისტორიასაც, მისი მიზეზების, საფუძვლების თუ წანამძღვრების გარკვევასაც და ბუნებრივად მისი დანიშნულების თუ ღირებულების განსაზღვრასაც. თუ ჩვენი თვალსაზრისით კითხვათა რიგში ცენტრალური ყოფიერების კითხვაა, არის, განსხვავებული მოსაზრებაც, რომელიც ამ რიგში პირველ ადგილზე სვამს გენეტურ კითხვას, მის თავისებურ მოდიფიკაციას „რატომ?“ ზემოთ აღნიშნული იყო, როგორ არის ეს ჰაიდელგერთან. მსგავსი პოზიცია უკავიათ რობერტ შპაემანსა და რაინჰარდ ლოვს ერთობლივ შრომაში — „კითხვა რისთვის?“ აღნიშნულია, რომ ეს კითხვა ეკუთვნის ტელეოლოგიურ რიგს. ავტორები ფილოსოფიის მიმართ ცდილობენ, ტელეოლოგიურ კითხვას მოუწახონ ადგილი. ამ მიზნით არკვევენ ფილოსოფიის არსებას და მასთან მიმართებაში ამ კითხვის მნიშვნელობას. ფილოსოფიის ამოცანის გაგებაში ამოდიან ჰეგელიდან, რომლის მიხედვით ფილოსოფიის ამოცანაა იმის შემეცნება, რაც არის ჭეშმარიტება. შპაემანის და ლოვის აზრით, ფილოსოფიამ უნდა

მიიღოს გარკვეულ კითხვებზე პასუხები, მაგრამ ამისთვის ის უნდა დარწმუნდეს — კითხვა სწორად დასვა თუ არა. „რა არის სწორი კითხვები? როცა ჩვენ, ადამიანებს, გვინდა გავიგოთ... რა არის ჭეშმარიტად სწორი კითხვები, ამას შევიგრძნობთ მხოლოდ მაშინ, როცა ადამიანს ვესაუბრებით. ის თვითონ რას იაზრებს, ფიქრობს, გრძნობს და ხურს, ამას მხოლოდ მაშინ შევიგრძნობთ, როცა, სანამ მასზე ვილაპარაკებდეთ, მისგან გამოვიკითხავთ. (81, 14—15). სხვა ვითარებაა, ავტორების აზრით, ბუნებასთან მიმართებაში. ჩვენ ბუნებასთან საუბარი არ შეგვიძლია. შესაძლებელია მხოლოდ მასზე მსჯელობა. ამიტომ ადამიანთა ნათქვამი თუ გვესმის, მის სანარისს ვხვდებით, ბუნების მხოლოდ შემეცნება შეგვიძლია და მეტი არაფერი, ყოველ შემთხვევაში, არა გაგება. ფილოსოფია ცდილობს. სიამაღელი ენასთან ხოიყვანოს. მან უნდა გადაწყვიტოს საკითხი კითხვის შესახებ და გააცნობიეროს ტელეოლოგიური პრობლემები. ამიტომ აღნიშნული ავტორები ტელეოლოგიური პრობლემების ანალიზს წაუძღვარებენ ტელეოლოგიური კითხვის ანალიზს სახელწოდებით — „კითხვა რატომ?“ (Wozu?). ავტორებს მიაჩნიათ, რომ „კითხვა: რატომაა მოვლენა?“ უპირველესია და ისეთი, რომელიც მუდამ ჩვენთან რჩება. „რითაც ჩვენ ვმოძრაობთ სამყაროში“. პასუხი: „იმისთვის, რომ (Um-zu) მრავალ შესაძლო ვარიანტს მოიცავს. მაგრამ ისმის საკითხი — „რატომ ვკითხულობთ ჩვენ რატომს? რის ცოდნა გვსურს საკუთრივ, როცა ასე ვკითხულობთ?“ კითხვა აღმოცენდება მაშინ, როცა ხდომილებათა ნორმალური მსვლელობა წყდება. კითხვის მიზანია მოვლენათა ნორმალური მსვლელობის აღდგენა. ნორმალურობის ცნების გარეშე გაუგებარი იქნებოდა, როდის და რატომ სვამენ კითხვას „რატომ?“. ამ კითხვას იმიტომ ვსვამთ, რომ რაღაც მოულოდნელი მოხდა, რომელიც არ მიგვაჩნია ნორმალურად. ავტორები აქ განიცდიან როგორც კითხვის, ისე შემეცნების ავენარიუისიებული გაგების გავლენას. მათი აზრით, კითხვა „რატომ?“-ის უკან დგას სიახლის ნაცნობთა რიგში ინტეგრირების მცდელობა. მორიც შლიკის ენაზე რომ ვთქვათ, ავტორები შემეცნებას იგებენ, როგორც უცნობის ნაცნობზე დაყვანას. ავტორები კითხვა „რატომ?“-ის მიმართ ორ წანამძღვარს აღგენენ. პირველი — ეს კითხვა რომ წარმოიშვას, აუცილებელია, წინასწარ დაშვებულ იქნეს სამყაროსთან გარკვეული ნაცნობობა, რომლისთვისაც პასუხი, გამოვლინდება. თუ ვინმე სრულიად უცხო ვარსკვლავზე მოხვდება და ყველაფერი, რაც მის გარშემოა, მისთვის სრულიად უც-

ზო იქნებოდა, მაშინ კითხვა „რატომ?“ საზროსს მოკლებულია; რადგან ყოველი პასუხიც ისევე გაუგებარია იქნებოდა. როგორც ის მოვლენა, რომელზეც კითხვაა მიმართული. მეორე — ეს ნაცნობობა. ეს ნაცნობობის ვითარება უნდა იყოს დარღვეული. კითხვა რომ დარღვეას. რადგან სავსებით და მთლიანად ნაცნობი სამყაროც არ ქმნის ვითარებას „რატომ?“ კითხვის დასასმელად (81, 16). ავტორების აზრით, არც მთლად უცნობი არ უნდა იყოს სამყარო, რათა მასთან ნაცნობობა დავამყაროთ, ე. ი. უნდა შეგვეძლოს რაღაცით გავაშუალოთ ჩვენი მიმართება ამ სამყაროსთან ნაცნობობის სფეროში, რაც დაგვეხმარება უცნობი ნაცნობზე დავიყვანოთ. მოკლედ, არც მთლად ნაცნობი უნდა იყოს სამყარო და არც მთლად უცნობი. ორივე უკიდურესობა გამორიცხავს კითხვის წარმოშობის შესაძლებლობას. მთავარია, ადამიანი სწვდეს რაღაცას, გაიგოს. და ეს ხდება ნაცნობზე დაყვანით. ამით მოიხსნება შემხვედრი ვითარების უცნობობა. კითხვის „რატომ?“ უფრო სრულყოფილად დასასიათებისათვის შეპყრობას და ლოცს აუცილებლად მიანიშნავს კითხვაზე პასუხის ტიპების ანალიზი. კითხვაზე „რატომ?“, წითი აზრით, ორი განსხვავებული მიმართულების პასუხია შესაძლებელი. პასუხის პირველი ტიპია დებულებები, რომლებიც „იმისთვის“ და „რათა“-ს ფორმისაა; მეორე ტიპი დაკავშირებულია ინტენციასთან, გაგებასთან. ამ შემთხვევაში კითხვით „რატომ?“ ჩვენ ძამართული ვართ ადამიანზე, რომელიც რაღაცას, მისთვის თუ ჩვენთვის, უჩვეულოს აკეთებს. თუ ადამიანი სადილს არ ჭამს, მაშინ, როდესაც მოსალოდნელი იყო, ის ამას გააკეთებდა შეუადრეზე, ჩვენ ვუსვამთ კითხვას — „რატომ არ ჭამს?“ მან შეიძლება სხვადასხვა პასუხი გაგვეცეს. ერთ შემთხვევაში თქვას, რომ გასუქებას ერიდება, მეორეში — რომ უფრო მსუბუქად გრძნობს თავს უძველი, მესამეში, — რომ მარხვაა და ასე შემდეგ. ყველა შემთხვევაში ჩვენ კვლავ დავუსვამთ კითხვას — „რატომ უნდა წონაში დაკლებას? რატომ გრძნობს თავს უძველი უკეთესად? რა აზრი აქვს მარხვას? და ა. შ. ეს შეიძლება გაგრძელდეს მანამ, სანამ ჩვენი კითხვა უაზრობამდე ან თავისთავად ცხად დებულებამდე თუ ვითარებამდე არ მიგვიყვანს. ყველა ამ შემთხვევაში საკმე გვაქვს ინტენციონალურ სტრუქტურასთან და მას ქცევას ვუწოდებთ. როცა ინტენციონალობა არაა, ქცევა კი არა გვაქვს, არამედ მოვლენა, ხდომილება. ასეთ შემთხვევაში შეუძლებელია კითხვა „რატომ?“ მიზნად ისახავდეს „იმისთვის, რომ“-ს. ასეთ შემთხვევაში ის მიზნად ისახავს მეორე ტიპის პასუხს, ე. ი. კითხვას ვსვამთ მოვლენაზე, რომელიც სხვაგვარი წესით ხდება ცხადი, კერძოდ, მი-

ზეზობრივი კავშირების კანონთა ჩარჩოში მოქცევათ. არის ერთი შემთხვევა, როდესაც კითხვა „რატომ?“ მიმართულია ადამიანზე და მაინც მოქმედების მოტივებს კი არ ეხება, არამედ — მიზეზებს. ეს მაშინ, როცა ვინმეს რაიმე ავიწყდება და ვეკითხებით: „რატომ დაგავიწყდა შენ ეს?“. და მაინც, აქაც ქცევის გამიზნულობაზეა ლაპარაკი. ამრიგად, გაგება მეთოდი ან ოპერაცია კი არაა, არამედ ახსნათა შედეგი, რომელიც შემდგომ კითხვას ზედმეტს ხდის, რადგან უცნობს ნაცნობ ვითარებაში აქცევს. გაგება და ინტენციონალობა განსაზღვრავს ამ კითხვის პირველი ასპექტის მიზანდასახულობას და ხასიათსაც. კითხვის მეორე ასპექტი მიზეზობრივია და მას ახსიათებს ახსნა, ნათლად გახდომა, ის ეხება ვითარებებს, რომლებიც ახსნას მოითხოვენ და ამ გზით უცნობს ნაცნობზე დაიყვანენ. როცა, მაგალითად, ხილია დანგრეული და ვკითხულობთ, რატომაა ხიდი დანგრეული, პასუხი ერთ შემთხვევაში შეიძლება იყოს, რომ ეს არის საბოტაჟის შედეგი, მეორეში — ეს არის მასალის დაზიანების შედეგი. ორივე წანამძღვარი პირობაა, რომლებიც ასახსნელ მოვლენასთან მიზეზობრივად დაკავშირებული. მათ შორის განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ ქცევა განზრახვით განისაზღვრება და ყოველი შემდგომი საფეხური ამ განზრახვის „რისთვის?“-ის ძიებაა; მეორე შემთხვევაში, მოვლენის მიზეზი განისაზღვრება და დგინდება მიზეზთა ჯაჭვი. აქ გაგება კი არ ჯდება, არამედ კონსტატირება.

შპაემანისა და ლოვის აზრით, კითხვა „რატომ?“ მოიცავს კითხვასაც — „საიდან?“ (woher), რამეთუ ის ადგენს წანამძღვრებს, მოვლენისა და ქცევის მოტივებს, რომლებიც შესაბამისად წინ უძღოდნენ ერთსაც და მეორესაც. რადგან „რატომ?“ მოიცავს მიზნობრივ მომენტს, პასუხში „იმისთვის, რომ“-ის სახით, ეს ნიშნავს, რომ ტელეოლოგიური მომენტი ყოფიერებისეულ და ისტორიულთან გაერთიანებულია ამ კითხვაში — „რატომ?“ და სწორედ ის არის თავისებური ცენტრი, რომელშიც თავს იყრიან „საიდან“ და „რისთვის?“ კითხვები. კითხვებზე პასუხთა ორი რიგი გათიშული ადამიანებისა და მოვლენების სფეროებად, შპაემანისა და ლოვის აზრით, ერთიანდება იქ, სადაც სიცოცხლის სფეროს მიმართ ისმის კითხვა რატომ, რადგან ამ სფეროში მიზნობრივი და მიზეზობრივი — ორივე ძალაშია.

მიუხედავად იმისა, რომ ავტორებს საინტერესო ანალიზი აქვთ, ბევრი რამეა სადაო, თუ „რატომ?“-ის სფეროში ადვილად გაერთიანდება „საიდან“, ძნელია „რატომ?“-თან გაერთიანდეს „რისთვის?“. რადგან „რატომ?“-ს მიზეზობრივი გენეტურის და არა

მიზნობრივის ფორმა აქვს, თუ მას არ მივანიჭებთ ისეთ ასპექტს, როცა კითხვა ისმის „რად?“. რომელიც ტელოსის ელემენტებსაც შეიცავს და „რატომ?“-ის ნაირსახეობაცაა.

ყოველი კითხვის სტრუქტურაში სამი მომენტია: ეპისტემოლოგიური, იმპერატული და ემოციური. პირველი არის შემეცნების გზა, მეორე — მოთხოვნა ამ შემეცნების. კითხვის დამსმელი, როგორც საკუთარი თავის, ისე სხვის მიმართ, ამ კითხვის დასმისას მოითხოვს გარკვეულ პასუხს და ეს მოთხოვნა არის იმპერატიული მომენტი კითხვაში. ეს ორი მხარე კარგად აქვს დახასიათებული იასპერსს: იასპერსი ამ ვითარების გასარკვევად ჰოკეპელის ერთ-ერთ კითხვას ასეთ ფორმულირებას აძლევს: თქვენ გაინტერესებთ — „რა არის ფილოსოფია?“ — ესაა კითხვა, რომელიც ყოველ სხვა კითხვათა მსგავსად ორ მომენტს შეიცავს: ეპისტემოლოგიურს და იმპერატიულს. პირველს, ამ კითხვის შემეცნებითი მხარე აინტერესებს, მეორეს — მოთხოვნა იმის მიმართ, ვისაც კითხვას უსვამენ, ე. ი. მან უნდა გასცეს პასუხი კითხვაზე.

კითხვას აქვს მესამე ასპექტიც — ექსპრესიონისტული თუ ემოციური, რომელიც გვაშინებს კითხვის მიზანდასახულობას. მაგალითად, პილატეს მიერ ქრისტესადმი დასმული კითხვა: რა არის ჭეშმარიტება?. მართლა ჭეშმარიტების გარკვევას კი არ ისახავდა მიზნად, არამედ ამოდიოდა იმ წანამძღვრიდან, რომ ჭეშმარიტების შემეცნება შეუძლებელია. თვით კითხვის დასმაში უკვე მოცემულია უარყოფითი პასუხი და ამას განაზღვრავს კითხვის დამსმელის ინტონაცია.

2. ფილოსოფიის ფუნქცია და როლი

როდესაც საკითხს სვამენ ფილოსოფიის ღირებულების შესახებ, განიხილავენ მის ფუნქციებს, ამოცანებს, არსებას, მისი არსებობის კანონიერებას. ეს პრობლემები ერთმანეთთან დაკავშირებულია, ერთმანეთიდან გამომდინარეობენ, მაგრამ მათი გაიგივება არ შეიძლება. ფილოსოფიის არსების საკითხის დაყენება გულისხმობს მისი ფუნქციების, ამოცანებისა და დანიშნულების გარკვევას. ფილოსოფიის ღირებულების დადგენა შეუძლებელია მისი არსების გარკვევის გარეშე. ეს ორი განსხვავებული, მაგრამ ერთმანეთთან იმდენად მჭიდროდ დაკავშირებული საკითხია, რომ მათი ისტორია ერთდროულად იწყება. საკითხის დასმიდან ფილოსოფიის არსების შესახებ გამომდინარეობს მისი ღირებულების სა-

კითხი, კიდევ მეტი, ღირებულების საკითხი შედის მის არსებაში, როგორც ერთ-ერთი მომენტი.

ფილოსოფიას არ ექნება გარკვეული მისი არსება, მანამ არ დადგენს მის დანიშნულებას თუ ღირებულებას. შემთხვევითი არაა, რომ ფილოსოფიის ჩასახვიდანვე აღმოცენდა და განვითარდა მისდამი გარკვეული პოზიცია, ე. ი. მოქმედება მისი ღირებულების შესახებ. პირველი ფილოსოფოსის თაღისა მთელი დასმულ ფილოსოფიურ კითხვას მოჰყვა ფილოსოფიის ღირებულებისადმი დამოკიდებულებაც, რომელიც, პლატონის მოწმობით, თაღისას ორმოში ჩავარდნასთან დაკავშირებით, გამოთქვა თრეკელმა მოსამსახურე ქალმა და რომელშიც მითითებულია ფილოსოფიის გარკვეული ნაგლი, იმის გამო, რომ არ გამოდგება ყოველდღიური ცხოვრების პრაქტიკაში, არ გვეხმარება ყოველდღიურ საქმიანობაში, თუმცა პრეტენზია აქვს შინაური პორიზონტებიდან დაშორებული მოვლენების შემეცნებისა და გაგების. ფილოსოფიისადმი უარყოფითი დამოკიდებულების, მისი უარყოფითი ღირებულების ერთ-ერთი კლასიკური ნიმუშია არისტოფანეს კომედია „ღრუბლები“, რომელშიც ანტიკურობის უდიდესი ფილოსოფოსი სოკრატე გამოყვანილია სოფისტიკის ფასიანი მასწავლებლის როლში. მის სააზროვნოში ადამიანებს ასწავლიან თეთრის შავად და შავის თეთრად ვასაღების ხელოვნებას. იმას, თუ როგორ შეაძლება შევალემ თავი დააღწიოს ვალებს მათი გადასდის გარეშე, სიტყვიერი ტრიუკებით. ფილოსოფია აქ გაიგივებულია, კანტის ტერმინი რომ ვიხმაროთ, აზროვნების „ჩხირკედელაობასთან“. ისე, როგორც ფილოსოფიის არსების, ასევე მისი ღირებულების შესახებ საფუძვლიანი გააზრება მოცემულია პლატონის დიალოგებში. აქ არის ფილოსოფიისადმი ნიჰილისტურად განწყობილთა პოზიცია და არგუმენტაცია, ისე როგორც ფილოსოფიის ღირებულების დასაბუთებაც.

პასუხი კითხვაზე — „რა არის ფილოსოფია?“ გულისხმობს ფილოსოფიის არსების, მისი რაობის დადგენას. მაგრამ კითხვა ამით არ ამოიწურება, რადგან გაურკვეველი რჩება ის, რაც ამა თუ იმ არსების მატარებელია, რა როლს ასრულებს სოციალურ სამყაროში და რა ფუნქციები ეკისრება, ამის გარკვევა დაკავშირებულია კითხვასთან: „რისთვის ფილოსოფია?“ ეს კითხვა ერთი მხრივ შეიძლება მივიღოთ როგორც კითხვის — „რა არის ფილოსოფია?“ გარკვეული მომენტი, რადგან ფილოსოფიის რაობის გარკვევაში უნდა შევიდეს მისი როლისა და ფუნქციების საკითხიც. სხვაგვარად არ იქნება. როლი და ფუნქციები ხომ ფილოსოფიის არსების

გამოცდუნანია. სოლო არსებას შესახებ კითხვა არის: „რა არის ფილოსოფია?“. ამავე დროს არსებობს გარემოებათა რივი. რამდენიც კითხვას — „რისთვის ფილოსოფია?“ განსასვადიენ — ისე-საგან — „რა არის ფილოსოფია?“ პირველ კითხვაში პირველია ტელეოლოგიური მომენტი, ე. ი. მიზანი, რისთვისაც შეიძლება ფილოსოფიის გამოყენება. მეორეში ტელეოლოგიური მომენტი გამოირჩევა და ლაპარაკია არსებასე მისი გამოყენებადობის გარეშე. თუმცა რაობის მომენტი „რისთვის?“ კითხვაშიც შედის. რადგან ამ კითხვაზე პასუხია ფილოსოფიის როლისა და ფუნქციების, ამ ამოცანების დადგენა, რომელთაც ფილოსოფია ისახავს, ეს კი ტელეოლოგიურ მომენტთან მიგვიყვანს. ამიტომ „რისთვის ფილოსოფია?“ უფრო ვიწრო მნიშვნელობისაა, ვიდრე „რა არის ფილოსოფია?“ და შეიძლება, გარკვეული აზრით, მის ნაწილადაც გამოვაცხადოთ. თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, დამოუკიდებლობითაც ხასიათდება; რამდენადაც, მას შემდეგ, რაც გაირკვევა პასუხი კითხვისა — „რა არის ფილოსოფია?“ — დაისმის კითხვა: „რისთვის გამოაყენება ამ რაობის მქონე ფენომენი?“ საკითხს სხვა კუთხით თუ შევხედავთ, აღმოჩნდება, რომ არსების გარკვევა დანიშნულების განსაზღვრასაც მოიცავს, რადგან პირველი კითხვა ფილოსოფიას ეხება მის ყველა ვითარებაში, რომლის ერთ-ერთი მომენტია გამოყენებადობა.

უნდა გაირკვეს მიმართება ფილოსოფიის როლის, ფუნქციების და ამოცანების საკითხთა შორისაც. ერთი შეხედვით, ეს ერთი და იგივე უნდა იყოს, რადგან ფილოსოფია თავის ამოცანებს ასრულებს როლისა და ფუნქციების გზით. თავის მხრავ, როლსა და ფუნქციებში ფილოსოფიის ამოცანებიც იგულისხმება, მაგრამ მათ შორის იგივეობას მტკიცება მაინც არ უნდა იყოს მართებული, რადგან ფილოსოფიის ამოცანებზე მსჯელობისას მხედველობაში გვაქვს, თუ როგორი უნდა იყოს ფილოსოფია თავისი დანიშნულების მიხედვით. აქ მსჯელობა ეხება ჭერარსულს. ფილოსოფიის როლი და ფუნქციები კი ეხება არა იმას, როგორი უნდა იყოს, არამედ იმას, როგორია ფაქტობრივად, რა როლსა და ფუნქციებს ასრულებს სოციალურ ცხოვრებაში; ჭერარსული და ფაქტობრივი მხოლოდ იდეალურ შემთხვევაში შეიძლება ემთხვეოდეს. რეალურად კი ისინი არ ემთხვევიან.

ამოცანები, რომელთაც ფილოსოფია ისახავს, არც ერთ ფილოსოფიურ სისტემაში არ განხორციელებულა სრულყოფილად, თუმცა ამის გამო ამ ფილოსოფიური სისტემების მიმართ ექვი არ შეაქვთ და არც იმ ამოცანებს აკლებენ რამეს, რასაც თავიდან სა-

ბავშვს. მოკლედ, მოწოდების მიხედვით რაც უნდა იყოს ფილოსოფია, ის არასოდეს არ არის ფაქტობრივად. ამდენად ფილოსოფიას ანოცა ები არ ემთხვევა მის როლსა და ფუნქციებს. ფილოსოფიის ამოცანებსა და როლს თუ ფუნქციებს შორის განსაკუთრებული პრაქტიკულობა კი არ არის, არამედ შესაძლებლობაა და განაორციელებას შორის, მიზანდასახულობა და ფაქტობრივად შორის. გარკვეულად ერთმანეთისაგან განსხვავდება ფილოსოფიის როლი და ფუნქციებიც. ფილოსოფია სოციალურ სამყაროში ვარკვეული ფუნქციების მქონეა და მათი კმედიტობით ასრულებს შესაბამის როლს. სოციალურ ფილოსოფიის როლის, ფუნქციების და ამოცანების გამრკვევ კითხვას: „რისთვის ფილოსოფია?“-ს ცვლიან კითხვით: „რატომ ფილოსოფია?“ და მიიჩნიათ, რომ ამით კითხვის საზრისი უფრო ფართო სდება. მეტიც, ამ კითხვას აქვს თავისებური ორადი საზრისი. ის იმის გარკვევასაც ისახავს მიზნად, რისთვისაა ფილოსოფია გამიზნული და იმასაც, „რატომ ფილოსოფია?“ და არა ცნობიერების სხვა რომელიმე ფორმაა ამ საქმისთვის გამიზნული. ასეთი აზრი აქვს გამოთქმული იოზეფ კოკელმანს წერილში: „ვანაზრებანი კითხვაზე — „რისთვის ფილოსოფია?“. ის ტრადიციული კითხვის სტრუქტურას — „რა არის ფილოსოფია და რისთვის არის იგი საკირო?“ — ორად დაანაწევრებს. პირველში განიხილება რა არის ფილოსოფია?“ და მეორეში — „რატომ ფილოსოფია?“ (7712, 214—230). კითხვაში -- „რისთვის ფილოსოფია? — საკითხავია ფილოსოფიის ფუნქცია, მაგრამ არაა აზრთა ერთიანობა საკითხში — ეს ფუნქცია ფილოსოფიის შიგნით უნდა ვეძებოთ თუ გარეთ. ფუნქციის ცნება ნიშნავს სისტემის შემადგენელ ელემენტს. ამავე დროს, კითხვას ესვამთ მთელი სისტემის მიმართ. კითხვის ორადი ხასიათი ვლინდება იმაში, რომ ფილოსოფია მთელის საზრისითაა დასაქმებული და, მაშასადამე, ის არ შეიძლება მთელის ელემენტი იყოს, რადგან მთელი ყველა შესაძლო საზრისთა ტოტალობაა. ფილოსოფია კი მხოლოდ ამ მთელს ეხება. ამიტომ დგება საკითხი: „რატომ ფილოსოფია?“ (7712, 223) ავტორის აზრით, კითხვა — „რატომ ფილოსოფიასაც?“ ახასიათებს ორაზროვნება. ერთ შემთხვევაში ის ნიშნავს, „რატომ ფილოსოფია?“, როგორც რელიგიის ან მეცნიერების სახეობა. მეორეში კი — „რატომ არის ან რატომ უნდა იყოს ადამიანის ცხოვრებაში ფილოსოფიის განზომილება?“: კოკელმანის აზრით, პირველი მნიშვნელოვანი და საზრისიანია, მეორე უსაზრისოა, რადგან ფილოსოფიის არსებობა ადამიანის ყოფიერებაში იმდენად ცხადია, რომ მის მიმართ კითხვა რატომ? ზედმეტია. მიუხედავად კოკელმანის

მოსაზრებებისა, არ შეიძლება თანაპარმნიშვნელოვნად მივიჩნიოთ კითხვები — რისთვის ფილოსოფია? და რატომ ფილოსოფია? რადგან პირველი უმთავრესად ყურადღებას ამახვილებს ფილოსოფიის დანიშნულებაზე. მისი ყოფიერების საზრისზე, მეორე კი საზრისის ნაწილობრივ ეხება და ძირითადი აქცენტი გადააქვს ფილოსოფიის წარმოშობაზე მიზეზებსა თუ მისი ყოფიერების მოტივებზე. ყურადღას აქცევს ის მოსაზრება, რომ ფილოსოფია საკითხის დაყენებაა მთელის შესახებ, ამიტომ თავის შავნით რომელიმე მომენტთან ვერ დასვამს ამ საკითხს, რადგან ის მთელის ელემენტია. მაგრამ მისგან განსვლით მის შესახებაც უნდა დასვას საკითხი. ეს კი თავისებური აპორიაა, რაც ფილოსოფიას რეალურ სიძნელეს უქმნის. ფილოსოფიის მიმართ მთელის საზრისის კითხვის დასმა სხვა ინსტანციიდან რომ შეიძლებოდეს, მაშინ გამართლებული იქნებოდა საკითხის ასეთი დაყენება, რადგან ის თვითონ საკითხის დაყენების გარეთ იქნებოდა. მის შესახებ სხვა დაყენებდა საკითხს. მაგრამ რადგან ფილოსოფიას სხვა ინსტანცია არა აქვს, ის ძირითადად თვითრეფლექსიით უნდა გაშუქდეს. ეს კი ქმნის აღნიშნულ სიძნელეს, რომ მის შიდა ინსტანციიდან — ელემენტებიდან უნდა იქნეს გაშუქებული. კითხვას — რისთვის ფილოსოფია? — მნიშვნელობა ეცვლება იმისდა მიხედვითაც, ვინ და რა მოტივით სვამს მას. ისე როგორც პილატეს არ აინტერესებდა ქვეშაირთების გარკვევა, როდესაც ქრისტეს დაუსვა კითხვა — „რა არის ქვეშაირთება?“, არამედ ეს კითხვა მხოლოდ იმისთვის დასვა, რომ ეჩვენებინა ქვეშაირთების მიუღწევლობა, ქიმერული ხასიათი და აბიაბრუებდა მას, ვისაც ეკითხებოდა; აჩვენებდა, რომ ის არაა საკარო, ანალოგიურია ფილოსოფიისთვის საკითხის დამსმელი სციენტისტის ქცევა, რადგან ამ კითხვით იმას კი არ ცდილობს, გაარკვიოს ფილოსოფიის მიზანდასახულობა და ამოცანები, არამედ ამბობს, რომ ფილოსოფია არაა საკარო და კითხვა — „რისთვის ფილოსოფია?“ — სციენტისტთან ნიშნავს — „რა საკაროა ფილოსოფია?“ ამ კითხვას მხოლოდ თანამედროვეობაში უჩნდება ასეთი ასპექტი. წარსულში ერთეულ შემთხვევაში ჟღერდა ის ამ მნიშვნელობით, თანამედროვეობაში კი სწორედ ამ მნიშვნელობითაა გაბატონებული. ესაა ნიჰილისტური პოზიცია, რომელიც ფილოსოფიის ზედმეტობაზე მიუთითებს. იგივე კითხვა ფილოსოფიის აპოლოგეტთა თვალში მოწოდებულია, გაარკვიოს ფილოსოფიის მიზნები და არსებითად აგრძელებს ტრადიციულ კითხვას ფილოსოფიის ამოცანების როლისა და ფუნქციების შესახებ. საკითხის ასეთი დასმა არის ცდა, ფილოსოფიის მიზნები მოაზრებულ იქნეს

სრულყოფილად, რათა კიდევ უფრო განამტკიცოს მისი მდგომარეობა საზოგადოებაში. მაშასადამე, არა მარტო სხვადასხვა კითხვას ან კითხვის სხვადასხვა ფორმულირებას, არამედ ერთი და იმავე კითხვის სხვადასხვა ავტორსაც მნიშვნელობა აქვს კითხვის საზრისის გასარკვევად, იმის დასადგენად ეს კითხვა ნიჰილისტური თუ აპოლოგეტური.

კითხვა: „რისთვის ფილოსოფია?“ თავისი საზრისით კითხვის დამსმელზე რომაა დამოკიდებული, ამ გარემოებაზე მიუთითა კარლ გეტმანმა, რომელიც ამოცანად ისახავს, გაარკვეოს კითხვის დასმის საზრისი ანუ, როგორც თვითონ წერს, „რისთვის? რისთვის კითხვა?“. გეტმანი აღნიშნავს, რომ „მნიშვნელოვანი განსხვავებულობანი იჩენენ თავს, როცა კითხვას სვამენ რისთვის? კითხვის შესაძლო ავტორზე“. (7715, 287). თუმცა გეტმანი დაპირისპირებას კითხვის დამსმელთა შორის ეძებს არა მეტაფიზიკოსებსა და ანტიმეტაფიზიკოსებს, ექსისტენციალისტებსა და პოზიტივისტებს, ფილოსოფოსებსა და სციენტისტებს შორის, არამედ ფილოსოფოსთა და არაფილოსოფოსთა მიმართებაში. და უარყოფითი საზრისის მქონედ მიიჩნევს არაფილოსოფოსთა მხრივ ამ საკითხის დაყენებას. იჭმნება მოჩვენება, — აღნიშნავს გეტმანი, — რომ კითხვის უარყოფითი დასმა უფრო შედეგიანია, თუმცა ნაკლებ საფუძვლიანი, რადგან ის უწყინარი არაა ფილოსოფიისათვის, კიდევ მეტი, ფილოსოფიის ექსისტენციისადმი მუქარაა. ამიტომ ავტორს ზედმეტად მიაჩნია კითხვის ისე დასმა, როგორც მას ფილოსოფოსები სვამენ. „კითხვა, როგორც მას აყენებენ ფილოსოფოსები, აქ ნასინჯი არ იქნება. პირიქით, ჩვენ წარმოვადგენთ იმას, რასაც არაფილოსოფოსები (ამათ ეკუთვნიან არამეცნიერებიც) ფიქრობენ, როცა ისინი სვამენ კითხვას—რისთვის? არაფილოსოფოსთაგან დასმული კითხვა რისთვის? ნაკლებად საფუძვლიანი, მაგრამ უფრო შედეგიანი ჩანს. რადგან ის არაა ისეთვე საფუძვლიანი, როგორც სკეპტიკოსების კითხვები, ამიტომ არც ისე უბრალოა თუ უწყინარი. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფოსებმა ის უნდა შეიგრძნონ, როგორც ექსისტენციის მუქარა“ (7715, 287—288).

საინტერესოა საკითხის დაყენება: „რას ნიშნავს ფილოსოფოსობა?“ და „რისთვის ფილოსოფია?“ კითხვებს შორის მიმართების შესახებ. აქ ორი მომენტი მნიშვნელოვანი: პირველი — განსხვავება მათ შორის იმის ჩვენებაა, რომ „რას ნიშნავს ფილოსოფოსობა?“ არასოდეს ყოფილა იმ საზრისის მქონე, რაც დღეს აქვს კითხვას: „რისთვის ფილოსოფია?“ და მეორეც — კითხვა „რისთვის“

ვის ფილოსოფია?" დასმულია არა ის გამო, ათავის სურს ფილოსოფოსობა, ან შემცირდა იმ ადამიანთა რიცხვი, ვინც ფილოსოფოსობს, არამედ იმის გამო, რომ ინტერესი ფილოსოფიის მიმართ გაიზარდა. საკითხი ესება მხოლოდ იმას, რომ ფილოსოფია დეკადანს „ლევტიმიზაციის“ პროცესის წინაშე. ის ფაქტი, რომ ფილოსოფიისადმი ინტერესი დღეს გაიზარდა, ფიქსირებული აქვს ლუბესაკს, ამიტომ ის ფილოსოფიის კრიზისს იმაში კი არ ხედავს, რომ მისდამი ლტოლვა შემცირდა, არამედ იმ, რომ მისდამი მოთხოვნები გაიზარდა. „კრიზისი. რომელიც მნიშვნელობის საკითხს — „რა არის ფილოსოფია?“ — ისახავს მიზნად, მნიშვნელობის არქონების კრიზისი კი არაა, პირიქით, ზედმეტ მოთხოვნათა კრიზისია“ (771, VIII), მაგრამ განსხვავებით ლუბესაკთან გეტმანს ეს სიტუაცია და კითხვის დასმა არ მოაჩნია კრიზისის მაუწყებლად. აქ უბრალოდ მიზნად დასასულია პოზიციის განმტკიცება მნიშვნელობის საკონტროლო კითხვაზე პასუხის გაცემა. ამიტომ ფილოსოფია ამტკიცებს რწმენას, რომ მნიშვნელობის საკონტროლო კითხვები პასუხგაცემული იქნება. კითხვაში ძირითადი მახვილი გადატანალია ფილოსოფიის, როგორც ინსტიტუტის საპირობაზე. საკითხი დაისმის: „საჭიროა ფილოსოფია როგორც საფუძველი?“ — ეს ნიშნავს, რადგან დღეს დიდი მეცნიერების და პრაქტიკის ეპოქაა, საკითხი ისმის, „არის თუ არა ფილოსოფია მათი საფუძველი?“ ამ კითხვას მივყავართ საკითხამდე: „შესაძლებელია თუ არა ფილოსოფია, როგორც მეცნიერება?“ (771, 289). ამ კითხვაზე პასუხმა უნდა გააძლიეროს ფილოსოფიის პოზიცია. ავტორი განასხვავებს ფილოსოფიის ინსტიტუციონალიზების საკითხს ფილოსოფიის არსებობის საკითხისაგან. ფილოსოფიის ინსტიტუციონალიზების უარყოფა არ ნიშნავს ფილოსოფიის უარყოფას. ფილოსოფია ფაქტია და მისი არსებობიდან ამოდიან, მაგრამ ფიქრობენ, რომ მისი ინსტიტუციონალიზება შეუძლებელია, ე. ი. ის არ უნდა არსებობდეს როგორც სპეციალობა. ვინც კითხვას დასვამს ფილოსოფიის საპირობაზე, ის „ფილოსოფოსობას, როგორც აზროვნებით საქმიანობას კი არ უარყოფს, არამედ ფილოსოფიას, როგორც ინსტიტუტს... განსხვავებული მნიშვნელობისაა დებულებები: ვინც ფილოსოფიის ინსტიტუციონალიზების წინააღმდეგია, ის ფილოსოფიის წინააღმდეგია. ვინც ფილოსოფიის მომხრეა, ის ფილოსოფიის ინსტიტუციონალიზების მომხრეა. და ვინც ფილოსოფიის წინააღმდეგია, ის ფილოსოფიის ინსტიტუციონალიზების წინააღმდეგია“. (771, 292). მაშასადამე, საკითხი ეხება თანამედროვე ვითარებაში ფილოსოფიის ინსტიტუციონალიზების შესაძ-

ლებლობას. ავტორის აზრით, ფილოსოფიის მიზართ ეს კითხვა, სულ ერთია. ბოროტი თუ კეთილი განზრახვით იწნება დასმული, ფილოსოფიისთვის მაინც სიკეთეა, რადგან ის „ფილოსოფიის ინსტიტუტის“ მაკონსტრუირებელია და არა უარყოფელი“. ინსტიტუტთა კრიტიკის ინსტრუქციონალიზება ერთდგერთი ალტერნატივაა ერთი მხრივ „პერმანენტული რევოლუციისადმი“ (ე. ი. ინსტიტუტთა კანონიერების მუდმივი ექვისადმი) და მეორე მხრივ, „ტოტალური დიქტატურისადმი“ (ე. ი. კანონიერების საკითხის ინსტიტუციონალიზებული აკრძალვისადმი). ვინც წინააღმდეგია როგორც ერთის, ისე მეორის; ის ფილოსოფიის ინსტიტუციონალიზების მოწინააღმდეგე უნდა იყოს“. (77¹⁵, 308). ამიტომ ავტორი მიიჩნევს, რომ ლეგიტიმირების საკითხი ფილოსოფიის საკუთარივე ქმნილებად და კითხვა — „რისთვის კიდევ ფილოსოფია?“ ფილოსოფიამ არა თუ არ უნდა უკუაგდოს, არამედ მუდამ მზად უნდა იქონიოს.

ფილოსოფიის კანონიერების შესახებ საკითხის დასმისას უნდა დაუშვტდეს, რას ეხება საკითხი. ფაქტობრივად არსებულ ფილოსოფიის კანონიერებას, სახეზე მყოფ ფილოსოფიას, ფილოსოფიას, როგორც ფაქტს, თუ ჭერარსულ ფილოსოფიას, ისეთს როგორიც უნდა იყოს და არა ისეთს, როგორიც არის. კანტი განასხეავებდა ჭერარსულ ფილოსოფიას ფაქტობრივისაგან. იგი უარყოფდა მანამდე არსებულ ფილოსოფიას, ე. ი. ფაქტობრივს, მაგრამ მის ნაცვლად ქმნიდა ისეთს, როგორიც უნდა ყოფილიყო ფილოსოფია მისი წარმოდგენით. ფილოსოფიის კანონიერების საკითხი უნდა განვახსენოთ ფილოსოფიის კანონიერებას კრიზისიდან. ფილოსოფიის კანონიერება გულისხმობს ფილოსოფიის დაფუძნებას, მისი საფუძვლის შესახებ მოძღვრებას, ჰაიდეგერის ენით რომ ვთქვათ, საფუძვლის არსების გარკვევას. ეს პრობლემა აუცილებლად დგება ფილოსოფიის არსებობის ყველა სიტუაციაში. ყოველივე არსებულს თავისი საფუძველი უნდა ჰქონდეს და მისი შემეცნება ამ საფუძვლის მონახვაა. ფილოსოფიის სპეციფიკა ისაა, რომ თვითონ აფუძნებს თავისთავს, თვითონ გამონახავს თავის საფუძველს, არკვევს ამ საფუძვლის არსებას და, მაშასადამე, საკუთარ კანონიერებას. ფილოსოფიის ყოველი სიღრმისეული განაზრება თვითრეფლექსიით ასეთი საფუძვლის ძიებაა. რაც შეეხება კანონიერების კრიზისს, ფილოსოფიის არსებობის ისტორიაში ის მხოლოდ სპეციფიკურ სიტუაციას გამოხატავს და მიუთითებს რაღაც ისეთზე, რამაც ექვის ქვეშ დააყენა ფილოსოფიის არსებობის საკითხი, ან მას არსებობის საფუძველი გამოაცალა, — ის საფუძველი, რო-

მელწედაც იყო დაფუძნებული. ასეთი სიტუაციები წარმოიშობა, როდესაც ტრადიციულ ფილოსოფიურად მიჩნეულ პრობლემებს სხვა დარგები ეუფლება და ფილოსოფია რჩება პრობლემათა გარეშე. ასეთი სიტუაცია გვაქვს მაშინაც, როდესაც საზოგადოებაში ღირებულებათა ახალი სკალა იქმნება, რომელიც ძველ ღირებულებათა გადაფასებას მოითხოვს. ასეთ ვითარებაში ღირებულებას, რომლითაც ფილოსოფია იყო დაფუძნებული, იგი დევ-დევლის განიცდის, საკითხი დგება ფილოსოფიის არსებობის გამართლების შესახებ. მოკლედ, ფილოსოფიის კრიზისის სპეციფიკურ სიტუაციებში, იასპერსის ტერმინი რომ ვიხმართ, ფილოსოფიის „საზღვრითი სიტუაციები“ წარმოიშობა და მისი დაძლევა უნდა მოხდეს ფილოსოფიის ახლებურად დაფუძნებით, ღირებულებათა ახალ სკალაში მისი ადგილის მონახვით ან იმის ჩვენებით, რომ ტრადიციულ ღირებულებათა გადაფასება არასწორია. ორივე სიტუაციის გათვალისწინება შეიძლება ფილოსოფიის მიმართ სციენტრისმისა და პრაქტიციზმის პოზიციებიდან შეტევით. როდესაც მეცნიერებას ანიჭებენ აბსოლუტურ ღირებულებას და ფილოსოფიას ტოვებენ მეცნიერულობის გარეშე, მაშინ სვამენ საკითხს — რა სტატუსი ფილოსოფია? შემეცნების ყველა პრობლემას მეცნიერება წესდებს და ფილოსოფია როგორც შემეცნება ღირებულებას მოკლებულად ცხადდება. სციენტრისმი ფილოსოფიის მიმართ ნიჰილიზმია და მისი დაძლევა ნიშნავს ფილოსოფიის გამართლებას მეცნიერების სამსჯავროს წინაშე. მაგრამ არის მეორე განზომილებაც — პრაქტიციზმი, რომელიც ყველაფერს პრაქტიკული ღირებულებით ზომავს. როდესაც ამ საზომს მიუყენებს ფილოსოფიას, ასაბუთებს, რომ მას არ შეიძლება ჰქონდეს გამართლება. ამ შემთხვევაშიც ფილოსოფიამ უნდა დაასაბუთოს თავისი არსებობის უფლება. ან იმით, რომ ყველაფერი პრაქტიკული ღირებულებით არ გაიზომება, ან კიდევ იმის ჩვენებით, რომ პრაქტიკისგან თითქოსდა დაშორებულ ფილოსოფიასაც აქვს პრაქტიკული ღირებულება, როგორც სინამდვილის მიმართ გარკვეულ პოზიციას. ორივე შემთხვევაში ფილოსოფია მოქმედებს როგორც ბრალდებული, რომელიც თავს იმართლებს სამსჯავროს წინაშე. ეს სამსჯავრო კი მისი კანონიერების კრიზისის მაჩვენებლადაა შექმნილი. მაშასადამე, ფილოსოფიას კანონიერების საკითხი, მისი დაფუძნების პრობლემა ყოველთვის თან ახლავს. კრიზისულობა კი ყველა ეპოქაში შეიძლება აღმოცენდეს, მაგრამ არ შეიძლება ამის გამო ყველა ეპოქასა და სიტუაციაში არსებულად მივიჩნიოთ. ამიტომ უმართებულოდ მიგვაჩნია, ბუბნერის შრომაში — „რა შეიძლება იყოს ფილოსოფია.

ან რად შეუძლია ყოფნა მას?“, წამოყენებული პირველი თეზისი. „კანონიერების კრიზისი ფილოსოფიის მუდმივი თანმხლები მოვლენაა. მას შემდეგ, რაც არის ფილოსოფია, მას აჩრდილივით თან სდევს სიტყვა — რისთვის. შეცდომაა მასში ისტორიულად რაიმე ახლის დანახვა. კანონიერების შესახებ დავის თანამედროვე ფორმასაც კი მე-19 ს-ში აქვს ფესვები!“ (77₂, 2).

კითხვა — „რისთვის?“ შეიძლება მიეუყენოთ კულტურის ყოველ ფენომენს და სხვადასხვა მნიშვნელობითაც. ალბათ, კითხვა — „რისთვის?“ ყველაზე ფართო მნიშვნელობით ადამიანის ყოველი საქმიანობის მიმართ ისმის. ადამიანი მიზანშეწონილად მოქმედი ცნობიერებით დაჯილდოებული არსებაა და ცხოველისაგან განსხვავებით მის მოქმედებას ყოველთვის განსაზღვრავს გარკვეული მოტივი. სწორედ ეს მოტივებია პასუხი კითხვაზე — „რისთვის?“ ადამიანის ცნობიერებაში იქმნება მისი მოქმედების გეგმა და ცნობიერება გზას უხსნის მოქმედებას სწორედ იმ მოტივების საფუძველზე, რომელნიც მეტყველებენ მოქმედების სასარგებლოდ. აპიტომ კითხვა — „რისთვის?“ ყველა ადამიანურ მოქმედებას ახლავს თან, მაგრამ სამოქმედო გეგმის მოხაზვით გამოწვეული საერთო კითხვა — „რისთვის?“ განსხვავებულია ამ კითხვის სხვა ასპექტებისაგან. სახელდობრ, „რისთვის?“ — შეიძლება წამოიჭრას გარკვეული კულტურული ფენომენის მიმართ, როდესაც მასში ეკვიშეაქვთ, ან ვერ ნახულობენ მისი მიზანშეწონილობის მოტივენს. აქ საკითხი ეხება არა იმ სიტუაციას, როდესაც უნდა შევქმნათ გარკვეული ფენომენი და ჩვენ წინაშე დგება რაციონალური მოტივების საკითხი, არამედ შემდგომ ეტაპს, რომელსაც წინ უსწრებდა ფენომენის შექმნა და მოტივებიც, რომლებმაც განაპირობეს მისი შემოტანა არსებობის სფეროში. და ამჯერად საკითხი დგას ამ ფენომენის არსებობის მართებულობის შესახებ. ერთი შეხედვით შეიძლება აქაც არ იყოს რაიმე საგანგაშო, რადგან ყოველი ფენომენის მიმართ შეიძლება დაისვას კითხვა — „რისთვისაა ის?“ და ყოველი ფენომენი მისდამი ეკვის გარეშეც, გარკვეულ რაციონალურ მოტივს აყენებს მისი ყოფიერების გამაძრთლებელი საკუთარი ამოცანების მოხაზვით. ფილოსოფიასაც თავიდანვე ჰქონდა თავისი ყოფიერების საწყისის გამართლება და შემდგომაც, ხანგრძლივი არსებობის მანძილზე იაზრებდა იმ მოტივებს, რომელნიც ამოცანათა სახით ამართლებდა მის არსებობას. ეს იყო ფილოსოფიის ნორმალური განვითარების ხანა, რომლის განმავლობაში,

ფილოსოფია ან ერთადერთ ცოდნას, ან ცოდნათა ცოდნას ან ცოდნის ერთ-ერთ სახეობას წარმოადგენდა. მაგრამ XIX საუკუნეში პოზიტივიზმმა ფილოსოფია განვლილ საფეხურად გამოაცხადა და საერთოდ, ცოდნის სისტემიდან თუ არა, მეცნიერებათა ჯანსჯიდან მაინც ამოაგდო. აქედან იწყება ფილოსოფიაში ვითარება. როდესაც ის ძალაუფლებურად დგას ამოცანის წინაშე — გაამართლოს თავისი არსებობა. მას უხდება სამსჯავროს წინაშე საბრალდებო დასკვნების მოსმენა მისი ყოფიერების მისამართით ამ მნიშვნელობით დასმული კითხვა — „რისთვის ფილოსოფია?“ განსხვავებულია, როგორც მისი ყოფიერების საწყისის გაამართლებელ, ისე ამოცანების მომხაზველ ჩვეულებრივ, მის მიერვე დასმული კითხვებისაგან. ფილოსოფიას ამ კითხვას უსვამენ როგორც ფილოსოფიის შიდა, ისე ფილოსოფიის გარეთა სამყაროდან და არა იმ მიზნით, რომ დააფუძნონ ან განამტკიცონ მისი ყოფიერება, არამედ იმისთვის, რომ ეპკვი შეიტანონ მისი ყოფიერების კანონიერებაში და უარი უთხრან არსებობაზე. ეს ფილოსოფიის მიმართ ნიჰილისტური კითხვაა, არსებითად განსხვავებული ფილოსოფიის გაამართლებელი კანტისეული კითხვისაგან. ნიჰილისტურად დასმული ეს კითხვა, რომელიც უკვე კითხვის დაყენებაში აჩვენებს პაულის უარყოფით მიმართულებას, ფილოსოფიის დევალვაციის მაუწყებელია. ეს კითხვა გამოხატავს სურვილს, ფილოსოფია მოაქციონ კულტურის ღირებულებათა გარეთ მდგომ ფენომენებში. ასეთ სიტუაციაში ფილოსოფიას იმის ნაცვლად, რომ დასაქმებული იყოს თავისი კვლევის ობიექტით და მის წვდომას ცდილობდეს, ძირითად საკითხად უხდება მისი ყოფიერების საზრისი და იმის დასაბუთება, რომ მას აქვს არსებობის უფლება, მაგრამ სწორედ იმის გამო, რომ საკუთარი არსებობის გამართლება გახდა ფილოსოფიისათვის ძირითადი საქმიანობა, კიდევ უფრო მწვავედ სვამენ მის მიმართ კითხვას — „რისთვის ფილოსოფია?“ თუ ფენომენი საკუთარი არსებობის გამართლებას ახმარს მთელ თავის ძალისხმევას და ამ არსებობას არა აქვს უფრო მაღალი მიზნები, ვიდრე თვით არსებობაა, მაშინ უფრო კანონზომიერი ჩანს საკითხი მისი საკიროების შესახებ და, მაშასადამე, უფრო მწვავედაც დაისმის კითხვა — „რისთვის ფილოსოფია?“. ასეთი მნიშვნელობით ეს კითხვა, როგორც აღნიშნავენ, არაა ნორმალური სიტუაციის შედეგი. აქცენტის გადატანა საკუთარი ყოფიერების გამართლებაზე „პათოლოგიური კრიზისის ნიშანია“. ეს კითხვა შეიძლება იყოს როგორც ფილოსოფიის, ისე კულტურის ფენომენის განვითარების შედეგი. საქმე ისაა, რომ ფილოსოფიის განვითარებას შეეძლო:

მიეცა საბაბი მის მიმართ ნიპილიზმისათვის, თუ იმას ნაცვლად. რომ სამყაროს შემეცნებით იყოს დასაქმებული, როგორც ამას ფილოსოფია ტრადიციულად აკეთებდა, ძირითადად საკუთარი ყოფიერებით იქნებოდა დაკავებული, როგორც ამას ის ამჟამად აკეთებს. ვითარებას შეესაბამება შემდეგი გამონათქვამები: „ფილოსოფია, რომელიც მუდამ მხოლოდ საკუთარი თავის, საკუთარი უფლების შენარჩუნების და რეპროდუქციის მიზნით მოქმედებს, უსაზრისოა და დროთა ვითარებაში სტერილიზებული სქოლასტიკა ხდება“ (ლობკოვიჩი ბ.). ანალოგიურია მარგარდის მოსაზრება: „მაშინ, როცა ადრე ფილოსოფია ყველაფრისადმი კომპეტენტური იყო, შემდეგ კი ზოგიერთით შემოიფარგლა, ამჟამად ის მხოლოდ ერთ დარგშია კომპეტენტური, სახელდობრ საკუთარი არაკომპეტენტურობის გაგებაში. მას აქვს არაკომპეტენტურობის კომპენსაციის კომპეტენცია. თუ ფილოსოფია საკუთარი თავის იქით ვერ იხედება და სამყაროს შემეცნების ამოცანებს მეცნიერებებს დაუთმობს, მაშინ მის მიმართ კითხვა — რისთვის ფილოსოფია? — საკუთრივ ფილოსოფიის განვითარების შედეგი იქნება. მაგრამ შეიძლება ვითარება ისეთი იყოს, რომ ფილოსოფია არ გასცილებია თავის ტრადიციულ ამოცანებს. ყოველ შემთხვევაში არ დაუჯარგავს საგანი, მაგრამ საზოგადოება მას უყენებს გაზრდილ მოთხოვნებს, რაც მისი ტრადიციული განზომილებით მოქცეობის ჩარჩოებში არ ეტევა. იგივე მეთოდოლოგიური ფუნქცია რომ ავალოთ, დღეს მეცნიერებებს არ აკმაყოფილებს ის, რასაც მათ აძლევს ფილოსოფიის მეთოდოლოგიური განზომილება და თვითონ ავსებენ საკუთარ მეთოდოლოგიურ არსენალს. ამიტომ ფილოსოფიას ამ ფუნქციაზე უარს ეუბნებიან. ასეა სამყაროს შემეცნების მიმართაც. სამყაროს, როგორც მთელის ფილოსოფიურ სურათს. ცვლიან სამყაროს მეცნიერული სურათით და ასეთ ვითარებაში ფილოსოფიის მიმართ კითხვა — „რისთვის ფილოსოფია?“ გამოწვეულია არა იმით. რომ მან დაკარგა კვლევის ტრადიციული მიმართულება, არამედ იმით, რომ ეს ტრადიციული კვლევა უმნიშვნელოდ ჩანს თანამედროვე მოთხოვნათა დონეზე, ხოლო კვლევის ახალი მიმართულება ფილოსოფიას არ მოუხაზავს; ამიტომ საზოგადოება ზედმეტად თვლის ამ ფენომენს. კითხვა — „რისთვის ფილოსოფია?“ — შეიძლება გარკვეულ დროულ განზომილებაშიც მოვათავსოთ და ვაჩვენოთ, რომ ამ კითხვას ფილოსოფიის მიმართ წარსულში შეიძლება არ ჰქონდა ნიპილისტური მნიშვნელობა, რადგან მაშინ მას გარკვეული ფუნქცია ჰქონდა და შესაბამისად მისი არსებობაც გამართლებული იყო, მაგრამ თანამედროვეობაში სცი-

ექტანის განუყოფელი ბატონობის ეპოქაში, ფილოსოფიამ და-
 ტრადიციული ღირებულება და ამიტომ დაისვა მის მიმართ
 „რისთვის ფილოსოფია?“. როგორც ვხედავთ, ამ კითხვას
 ახალი აპექტი აქვს. ფილოსოფიის გამაზრებელმა უნდა გამო-
 წავსახ „რისთვის ფილოსოფიის?“ ყველა ის მნიშვნელობა, რომ-
 ლიათ მას გამოიყენებენ ფილოსოფიის კრიტიკოსები და აპოლო-
 გეტები. „რისთვის ფილოსოფია?“ — ერთ შემთხვევაში შეიძლება
 ნიშნავდეს საკითხის დასმას იმის შესახებ, აქვს თუ არა ფილოსო-
 ფიას ფუნქციები სოციალურ სამყაროში, უფრო ზუსტად ცხოვ-
 რებაში, უფრო ვიწრო მნიშვნელობით შემეცნებასა და ცოდნის
 სფეროში და თუ აქვს, რაში მდგომარეობს ისინი? მაგრამ კითხ-
 ვა — „რისთვის?“ — შეიძლება ნიშნავდეს იმასაც, დადგენილი
 ფუნქციები რა გამოყენებას პოულობს სოციალურ სამყაროში და
 რისთვისაა გამოსადეგი. როცა კითხვა უარყოფითი ასპექტით ის-
 ნის, პასუხს იმასი ეძებენ, რომ ფილოსოფიას არა აქვს არავითარი
 ფუნქცია და არც არავითარი როლი ეკისრება საზოგადოებაში, ან
 თუ ჩერ კიდევ აქვს გარკვეული ფუნქციები, მათ მნიშვნელობა
 არა აქვთ საზოგადოებისათვის და მანასადამე, ფილოსოფიაც მნი-
 შვნელობას მოკლებულია. კითხვის სტრუქტურა იმის დაზუსტება-
 საც მოითხოვს, რა მიზნით ვსვამთ კითხვას — „რისთვის?“, ვეძებთ
 ფილოსოფიის რაობას და მისგან გამომდინარე ფილოსოფიის მნი-
 შვნელობას ამ რაობის ფარგლებში, თუ ფილოსოფიის რაობისა და
 ფუნქციების გამოყენებადობას სოციალური ცხოვრების მიმართ.
 მოკლედ რომ ვთქვათ, ერთ შემთხვევაში შეიძლება გვაინტერესებს
 ფილოსოფიის წმინდა თეორიული ფუნქციები, იმის მიუხედავად,
 რა როლს შეასრულებს ის პრაქტიკულ-სოციალურ ცხოვრებაში
 და ფილოსოფიის გამართლებას ამ ფუნქციებში ვხედავთ; მეორეში
 ვეძებთ თეორიულ ფუნქციათა გამოყენებადობას სოციალური
 ცხოვრებისათვის, მაგრამ ფილოსოფიას შეიძლება თეორიული
 ფუნქციის ახსნისა და გაგების გარდა ჰქონდეს პრაქტიკული ფუნქ-
 ციაც სინამდვილის მიმართ და კითხვა — რისთვის? — ისმოდეს
 სინამდვილის დამკანონებელი თუ გარდამქმნელი ფუნქციის მი-
 მართ. მაშასადამე: საკითხი იმას ეხება, ფილოსოფიის საბოლოო
 ინსტანცია ვის მიერ დასმულ კითხვებზე პასუხია, თუ ამ პასუხების
 ცხოვრებისეული გამოსადეგობა იქნება ის, რაც ფილოსოფიას გა-
 მართლებს პრაქტიკულ სარბიელზე გამოყვანით. ეს ნიშნავს, ფი-
 ლოსოფია თავისი ლეგიტიმიზირებისათვის იმანენტურ კრიტი-
 რიუმებს ეძებს თუ მას სჭირდება ტრანსცენდენტურ სფეროში
 გასვლა და იმანენტურის ტრანსცენდენტურისადმი გამოსადეგობის

დასაბუთება. რადგან კითხვა — „რისთვის ფილოსოფია?“ — ყოველთვის არ ისმოდა ფილოსოფიის მიმართ თანამედროვე მნიშვნელობით, ამიტომ აწუსტებენ მას და ასეთ ფორმას აძლევენ — „რისთვის კიდე ფილოსოფია?“ ან კიდე „რისთვის ახლა მაინც ფილოსოფია?“. აღნიშნული ასპექტები არაა მიჩნეული კითხვის „რისთვის ფილოსოფია?“ მნიშვნელობათა მთელი მრავალფეროვნების ამომწურავად. რადგან ზოგიერთი ამ კითხვას უფრო მეტ მნიშვნელობებს ანიჭებს. ჰანს მიხაელ ბაუმგარტენი წერია — „რისთვის კიდე ფილოსოფია?“ აღნიშნავს, რომ ამ საკითხს აქვს გამართლება, თუმცა მისი დასმა დამთრგუნველად მოქმედებს და ამ კითხვის პერსპექტივებიც მრავალფეროვანია, ყოველ შემთხვევაში, ბაუმგარტენი განიხილავს ამ კითხვის ხუთ პერსპექტივას თუ ასპექტს იმისდა მიხედვით, რა ინტენცია უდევს მას საფუძვლად. აქ მთავარი აქცენტი გადატანილი იქნება იმაზე, რაზეც ვსვამთ კითხვას, როცა ვაყენებთ საკითხს — „რისთვის ფილოსოფია?“ პრობლემის ინტენციითაა მიხედვით ხუთი განზომილება შემდეგია: 1. „რისთვის ფილოსოფია?“ — ეხება ფილოსოფიის გამართლებას მის საზრისსა და მნიშვნელობას კაცობრიობისათვის; 2. „რისთვის ფილოსოფია?“ ისტორიულ პერსპექტივაში შეიძლება ნიშნავდეს — „რისთვის კიდე ფილოსოფია?“. ეს ეხება წარსულსა და აწმყოს მიმართ ფილოსოფიის ღირებულების განსხვავებას; 3. საკითხის დასმა ეხება ფილოსოფიის მნიშვნელობას კითხვის დამსმელ მეცნიერთა თვალსაზრისით, ე. ი. იმას, რისთვისაა ფილოსოფია საკირო მეცნიერების გვერდით, რომელიც შემეცნების ერთადერთ სახეობადაა მიჩნეული. აქ კითხვა ეხება მეცნიერების და ფილოსოფიის მიმართებას და უნდა გადაწყდეს საკითხი, შეცავლა თუ არა მეცნიერებამ ფილოსოფია; 4. კითხვის განსხვავებული ინტენცია იჩენს თავს, როცა საკითხს ფილოსოფიის საზრისსა და როლზე დავსვამთ ინდუსტრიული საზოგადოების თვალთახედვით, რომელიც უაღრესად დინამიკური და დემოკრატიულია. აქ საკითხი ეხება ინდუსტრიულ ეპოქაში ფილოსოფიისა და საზოგადოების მიმართებას; 5. საკითხის შემდგომი ინტენცია ეხება ფილოსოფიის ადგილს საგანმანათლებლო სისტემაში. შეიძლება თუ არა ის წინანდებურად მივიჩნიოთ უნივერსიტეტებში პროფესიის მიმნიჭებელ დისციპლინად. (7731, 241—242). მაშასადამე, „რისთვის კიდე ფილოსოფია?“ ან „რისთვის ახლა მაინც ფილოსოფია?“ ამ ფორმითაც ფიგურირებს ის საკითხის თანამედროვე დამსმელებს შორის. კითხვის ფორმაც მიუთითებს, რომ ის გამოწვეულია თანამედროვე ვითარებით, როდესაც მეცნიერების

ყოველმომცველი ბატონობა და ძლიერება დაეუფლა ცნობიერებას. მასში ადგილი არ რჩება ფილოსოფიის მნიშვნელობის აღიარებასათვის; ამიტომ წარსულს არ უარყოფს და წარსულის მიმართ არ აყენებს კითხვას, რისთვის იყო საჭირო, მაგრამ აწმყოსა და მომავლის მიმართ კანონზომიერად მიაჩნია კითხვა — რისთვის კიდევ ფილოსოფია?

ფილოსოფიის დროულ განზომილებაში განხილვა მოითხოვს წარსულის გარდა აწმყოსა და მომავლის პერსპექტივების განსაზღვრასაც. ფილოსოფიის აწმყოს დასახასიათებლად მნიშვნელოვანია იასპერსის ორი წერილი: „ფილოსოფიის ამოცანა აწმყოში“ (1958), და „ფილოსოფია სამყაროში“ (1964), ხოლო ფილოსოფიის მომავლის პერსპექტივების განხილვის თვალსაზრისით „ფილოსოფია მომავალში“ (1947), რომელიც 1948 წელს შევიდა შრომაში — „ფილოსოფიური რწმენა“ და საუბარი ვილი ჰოკეპელთან საკითხზე: „არის ფილოსოფია დასასრულთან?“ (1961).

ფილოსოფიის ამოცანები აწმყოში განხილულია ორ განზომილებაში: თანამედროვეობის მიმართება ფილოსოფიასთან და ფილოსოფიის მიმართება თანამედროვეობასთან. ფილოსოფია იჭრება ადამიანთა სამყაროში, რათა სწვდეს ადამიანთა მუხურობას. ამ მხრივ ფილოსოფიის არსების ზემოთ მოცემული დახასიათება მთლიანად და სავსებით ემთხვევა მის აწმყო ვითარებას. ყოველ შემთხვევაში, სანამ ზემოთქმულს რაიმეს დაუვმატებდეთ, განვიხილოთ, როგორ აფასებს იასპერსი სამყაროს მიმართებას ფილოსოფიასთან. იგი აღნიშნავს იმ ვითარებას, რომელიც გამოიწვია ტექნიკურმა პროგრესმა და კულტურის მთლიანად ტექნიკურ მეცნიერებებზე ორიენტაციამ. ასეთ ვითარებაში ჭერ კიდევ არ შეუწყვეტია ფილოსოფიას ფაქტობრივი არსებობა, მაგრამ იგი დგას სამსჯავროს წინაშე. თუმცა უნივერსიტეტებში არსებობს ფილოსოფიური კათედრები, მაგრამ მათგან პერსპექტიულ ფილოსოფიას არავინ მოელის. საერთოდ ფილოსოფიაზე არსებობს შეზღუდულება, რომ რაიმე მნიშვნელოვანის გამოთქმა მას არ ძალუძს და არც პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს. ფილოსოფიას ხშირად თავს არიდებენ იმ მოტივით, რომ ის რთულია, სპეციალისტების საქმეა, ან კიდევ „მე“-ს არ ეხება. ყოველი ასეთი მიდგომა დასაშვებად მიიჩნევა ადამიანის დატოვებას ნივთთა პრაქტიკული ღირებულებების სფეროში მათ საზრისზე კითხვის დასმის გარეშე. იასპერსი აანალიზებს ისეთ ვითარებასაც, როდესაც ფილოსოფიის გარეშე უკეთ გრძნობენ თავს. ასეთია ხშირად პოლიტიკოსების, ფუნქციონერების და მასების საქმიანობა, რომელნიც აზროვნების

ნაცვლად ემყარებიან გაწვრთნილ გონებას. კონფორმიზმი, ეკონომიკური წარმატებებით დაკმაყოფილება, მეცნიერების ტექნიკური მასშტაბებით გაზომვა, თვითკმაყოფილება, ბრძოლა ძალაუფლებისათვის—ყველაფერი ეს გამორიცხავს ფილოსოფიურ ატმოსფეროს და მტკიცდება არაფილოსოფიაში, რომელიც „ფილოსოფიის ყველაზე ცუდი სახეობაა“ და მხოლოდ პროფესორულ, არაფრისმთქმელ ფილოსოფიას შეიძლება შეეძაროს. იასპერსი ამტკიცებს, რომ ნამდვილი ფილოსოფოსობა კეშმარიტების ნებელობაა, რომელიც ადამიანის ღირსების მაჩვენებელია, რადგან კეშმარიტება გვათავისუფლებს და ამით კეშმარიტება ემთხვევა სიყვარულს.

საკითხი აწმყოს ფილოსოფიასთან დამოკიდებულების შესახებ უნდა გადაწყდეს იმისდა მიხედვით, ამოიწურა თუ არა ფილოსოფიის ამოცანა დღევანდელ სამყაროში. იასპერსის აზრით, თანამედროვე ადამიანთა სამყარო შეიძლება ორი გაბატონებული ტენდენციით დახასიათდეს — ტოტალიტარული და თავისუფალი სამყაროს სახით. ტოტალიტარული სამყარო ფილოსოფიის და ფილოსოფოსობის წინააღმდეგია, რადგან ფილოსოფოსობა თავისუფალი აზროვნებაა, ფილოსოფია კი თავისუფლების ცნობიერება. ტოტალიტარულ სამყაროში ერთიც და მეორეც გამორიცხულია. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფიამ უნდა გამოათხიზლოს ადამიანის ცნობიერება, რათა დაუბრუნოს მას ადამიანობა. იასპერსი ნაციონალ-სოციალიზმის ბატონობის პერიოდში თავის „მე“ ყოფიერების ერთ-ერთ ნიშანს — პასიურ წინააღმდეგობას, როგორც თვითონ ამბობს, ტოტალიტარული მანქანის წინაშე „დუმის“ მიიჩნევს მრავალი ადამიანის ხვედრად და მაინც ფილოსოფია უნდა იყოს მოწოდების სიმაღლეზე. ეს ნიშნავს, მან უნდა განახორციელოს მისი ამოცანა, რომ „თავისი აზროვნების წესით გააძლიეროს შინაგანი წინააღმდეგობის ძალები პროპაგანდის, ცინიზმისა და ერთნოტიანად გამხდარი საზოგადოებრივი აზრის წინააღმდეგ, აბსურდის რწმენის წინააღმდეგ“ (65, 131). მაშასადამე, უკიდურესად არაფილოსოფიურ ატმოსფეროში ფილოსოფიას არა აქვს ამოწურული თავისი თავი და მისი მოსპობის ცდას უნდა დაუპირისპირდეს მისივე ამოცანების განხორციელება. სხვა ვითარებაა თავისუფლების სამყაროში, სადაც დაშვებულია თავისუფალი დისკუსია და აზროვნების პლურალიზმი. აქ ფილოსოფიის ნეგატიური ამოცანაა — ებრძოლოს იმ ძალებს, რომელთაც სურთ თავისუფლების დამსხვრევა და ესწრაფვიან ბატონობას. ეს ლუციფერისეული ძალები უნდა გამოაშუქაროს და დაძლიოს ფილოსოფიამ. ამავე დროს, იასპერსი მოითხოვს — თავისუფლებისათვის ბრძოლა განხორციელ-

დეს მსოლოდ ისეთი საშუალებებით, რომლებიც თვითონ არ იქნებიან არათავისუფალი სამყაროს გამოვლენა და დამკვიდრება. იალადობის წინააღმდეგ ბრძოლაში არ უნდა იქნეს გამოყენებული ძალადობის საშუალებანი, წინააღმდეგ შემთხვევაში კომუნიკაციის ნებელობას შეცვლის კომუნიკაციის დამსხვრევა, ტოლერანტობას — ტოტალურა არატოლერანტობა. ფილოსოფიამ უნდა დააკავშიროს ადამიანები და არ იყოს ბატონობის იარაღი. იასპერსი აკრიტიკებს ბერტრან რასელს, რომელიც კაცობრიობის განვითარების ამ ეტაპზე გამაერთიანებელ ძალად მიიჩნევს არა ფილოსოფიას, არამედ მეცნიერებას. ფილოსოფიის ამოცანების შესახებ თავისი მოსაზრებების დაჯამებისას იასპერსი აღნიშნავს: „დასაწყისში მინიშნებული პოზიციის საპირისპიროდ, რომელიც ფილოსოფიის დასასრულს ამტკიცებდა, მე ვფიქრობ, მივუთითე საკუთრივი ამოცანები, რომელნიც ფილოსოფიას დღეს ადამიანის, როგორც ადამიანის, საქმედ აქცევენ. ტოტალიტარული ცოდნის საპირისპიროდ ფილოსოფიის ამოცანაა ცალკეულის თვითგააზრება და ამით თვითყოფიერების გამოფხიზლება, რომელიც ტოტალიტარული ძალებით არის გაფაშრებული. იგი ყოველ ცალკეულს მოაგონებს, რომ შეუძლია იყოს „თვითონობა“. როცა თვითონობაზე უარს ეუბნებიან, ცალკეული წყვეტს ადამიანად ყოფნას“ (65, 136).

ფილოსოფიის აწმყოსეული ვითარების სურათი უფრო სრულად რომ დავახასიათოთ. აუცილებელია შევეხოთ ვილი ჰოკეპელის საუბარს იასპერსთან. ამ საუბარში ძირითადია საკითხი ფილოსოფიის დასასრულთან ყოფნის შესახებ. ჰოკეპელი თითქმის ყოველმხრივ აანალიზებს იმ მოსაზრებებს, რომელთაც შეუძლიათ გამოიწვიონ მტკიცება ფილოსოფიის დასასრულზე. იგი ამ საუბარს წარმართავს ფილოსოფიის უარყოფელთა პოზიციიდან და ცდილობს არც ერთი მოტივი არ გამოტოვოს, რომლის გამოყენებაც შეიძლება ფილოსოფიის დასასრულის მაჩვენებლად. იასპერსს სწორედ ეს აძლევს საშუალებას, სრულყოფილად წარმოაჩინოს თავისი თვალსაზრისი ამ საკითხზე და ერთხელ კიდევ გაემიჯნოს როგორც ფილოსოფიის უშუალო უარყოფას, ასევე მისი „მეცნიერების ფილოსოფიით“ შეცვლის პოზიტივისტურ გზას, რომელიც ფაქტობრივად ტრადიციული ფილოსოფიის უარყოფაა.

ჰოკეპელი ფილოსოფიის დასასრულის ერთ-ერთ ნიშნად მიიჩნევს უმაღლესი სასწავლებლების ფილოსოფიის კათედრათა მნიშვნელობის დაქვეითებას, აკადემიური ფილოსოფიის დაცემას. იასპერსი ადასტურებს, რომ უმაღლეს სასწავლებლებში ფილოსოფია დაცემის გზაზეა, რომ აქ ფილოსოფიური მოღვაწეობის

ძირითადი საზი დაყვანალია, ფილოსოფიის ისტორიაზე. იასპერსის აზრით, ესეც სასარგებლო საქმეა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ საჭირო არ იყოს ფილოსოფიისობა, რომელსაც დღეს ყველაზე ნაკლებად ეწევა აკადემიური ფილოსოფია. აკადემიური ფილოსოფიის დაცემის ერთ-ერთ მიზეზად იასპერსი თვლის საყოველთაო მნიშვნელობის პრეტენზიას; როდესაც ფიქრობენ, რომ პაპალიტარება არის ფილოსოფიისობის მაჩვენებელი, მაშინ წარმოაქმნება მოჩვენებითი ფილოსოფიისობა. იასპერსის აზრით, პროფესიონალიზაცია არასოდეს ყოფილა ქვეშაობითი ფილოსოფიისობის გზა. ლაიბნიცმა უარი თქვა პროფესიონალიზაციაზე, სპინოზამ თავი აარიდა უნივერსიტეტს, მაგრამ ამით არც ერთის ფილოსოფიისობას არ შეშლია ხელი. დღეს კი უამრავი დოქტორი და პროფესორია კათედრებზე, მაგრამ მათ აკლიათ ფილოსოფიისობა.

ჰოკეპელის მეორე კითხვაზე — ხომ არ გაქრა დღეს ფილოსოფიისადმი ინტერესი? იასპერსი უპასუხებს, რომ ეს შეიმჩნევა საუნივერსიტეტო ფილოსოფიის მიმართ, რომლის წარმოქმნა-წარმოშობა ურთიერთდოქტორების საჭიროებას და ნაკლებად იკითხება, მაგრამ ეს არ ნიშნავს საერთოდ ფილოსოფიისადმი ინტერესის გაქრობას. ეს ინტერესი შენარჩუნებულია, ადამიანებს სწყურიათ ფილოსოფია, თვით ეპოქაა ფილოსოფიის მოწყურებული და ეს იმას ნიშნავს, რომ ყოველთვის ეძიებენ ფილოსოფიას ან მის ანალოგიურ ფენომენებს.

ჰოკეპელთან საუბარში ძირითადია ფილოსოფიის პოზიტივისტური გაგებისადმი იასპერსის დამოკიდებულების გარკვევა. ამ მიზნით ჰოკეპელი სვამს კითხვას — ფილოსოფიის დასასრულთან ყოფნის მაჩვენებლად ხომ არ უნდა ჩაითვალოს მისგან ცალკეულ მეცნიერებათა (უკანასკნელ პერიოდში ლოგიკისა და ფსიქოლოგიის) გამოყოფა და ის ფაქტი, რომ ფილოსოფიური პრობლემებს ხშირად ბუნებისმეტყველები სვამენ? იასპერსის აზრით, ეს მოსაზრებანი არ არის მართებული, ფილოსოფიიდან ლოგიკისა და ფსიქოლოგიის გამოყოფა ფილოსოფიის დასასრულზე კი არ მიუთითებს, არამედ იმაზე, რომ მეცნიერებანი აზუსტებენ თავიანთ სფეროს და ამით ფილოსოფიაც პოულობს თავის თავს, ხოლო ბუნებისმეტყველთა მიერ დასმული კითხვები ფილოსოფიური კი არა, მეცნიერულია. მათ უბრალოდ აქვთ ფილოსოფიური მნიშვნელობა, ისე როგორც ყოველ დიდ მეცნიერულ კითხვას.

ჰოკეპელი ტრადიციული ფილოსოფიის დასასრულის მაჩვენებლად თვლის „მეცნიერების ფილოსოფიის“ წარმოშობას. ამ ცნებას დღეს არსებითი მნიშვნელობა აქვს პოზიტივიზმის ექსისტენცია-

ლიზიან დაპირასპირებაში და ამიტომ მოკეპელიც ამ საკითხს მრავალჯერ უბრუნდება. განსაკუთრებით ხახს უსვამს „მეცნიერების ფილოსოფიის“ შექმნაში რაინკნახისა და ვიტგენშტაინის დიდ დამსახურებას. იასპერსი ადასტურებს, რომ ორივე მოაზროვნე კოლორიტული ფიგურაა, მაგრამ ფიქრობს, რომ „მეცნიერების ფილოსოფიის“ და „მეცნიერული ფილოსოფიის“ ცნებები არის ფილოსოფიის სახელით იმის აღნიშვნა, რაც თავის არსებით არა-ფილოსოფიურია. გეშმარატი ფილოსოფიის ამოცანად იასპერსს ესახება ამ მცდარი ტენდენციის უკუგდება. იასპერსი აკრიტიკებს ნეოპოზიტივიზმის ცდას — ფილოსოფიის ისტორია დაიყვანოს პოზიტივიზმის ისტორიაზე და სამი ათასი წლის ისტორიის მქონე ფილოსოფია გამოაცხადოს მე-19 საუკუნის ნაყოფად. ასევე უარყოფითად ეკიდება იასპერსი ფილოსოფიის სახელის შეცვლას ანთროპოლოგიით თუ ანთროპოსოფიით; მისი აზრით, ფილოსოფია, როგორც ფენომენი, არსებობდა მისი სახელის შექმნამდეც და ფილოსოფიის მთელი ისტორია ამ ფენომენის უწყვეტობის მაჩვენებელია. ამიტომ არ არსებობს არავითარი საფუძველი ამ ტერმინის შესაცვლელად.

მოკეპელი გარკვეულად წინააღმდეგობას სედავს იასპერსის მტკიცებაში, რომ ფილოსოფია გაუზიარებადია, ინდივიდის საკუთარი კუთვნილება, არ გადაიცემა და არ გამოითქმის და, ამავე დროს, მის გარეშე ცხოვრება შეუძლებელია. იასპერსის აზრით, აქ არავითარი წინააღმდეგობა არაა. ფილოსოფია არ შეიძლება იყოს საყოველთაო მნიშვნელობის. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ის არაა ყველასათვის აუცილებელი. ფილოსოფიის ყოფიერებას იგი ადარებს ჰაერს, რომელიც უხილავია, მაგრამ რომლის გარეშე სიცოცხლე შეუძლებელია. როგორც ჰაერით სუნთქავენ და ცხოვრობენ ადამიანები, ასევე ფილოსოფიით სუნთქავენ და ცხოვრობენ ისინი.

მოკეპელის ცდაზე — წარმოადგინოს სხვადასხვა მიმართულების ფილოსოფოსთა პოლემიკა, როგორც ფილოსოფიის საწინააღმდეგო სიმპტომი, იასპერსი უარყოფით რეაგირებას ახდენს, რადგან ფიქრობს, რომ სანამ არის ფილოსოფია, ეს პოლემიკა მუდამ იქნება. დღევანდელი ვითარება პოლემიკის გაძლიერებას კი არა, შესუსტებას უფრო უწყენებს. იასპერსი უკმაყოფილოა რომ დღეს არ იგრძნობა საკუთრივ ფილოსოფიური პოლემიკა.

ბოლო კითხვაში მოკეპელი აჯამებს მისი საუბრის აზრს, რომელიც მოძრაობდა ერთი საკითხის გარშემო: არის თუ არა ფილოსოფია დასასრულთან? და იმეორებს ამ ძირითად მოტივს. იასპერ-

სი ეთანხმება, რომ ყველა დასმული კითხვა ამ ერთი კითხვის განშტოებანია და საკიროებს პასუხს კითხვაზე — რა არის ფილოსოფია? იასპერსის აზრით, აქ გადამწყვეტია იმის ფიქსირება, რომ ფილოსოფია არ არის მეცნიერება და არც მეცნიერების ფილოსოფია, რომ ის არის არა შემეცნება, არამედ მისი ნებელობა. და რომ ფილოსოფია არ არის დასასრულთან და არც შეიძლება იყოს, სანამ ადამიანი არის სამყაროში. დასასრულთან შეიძლება იყოს ამა თუ იმ სკოლის, ან გარკვეული წრის ფილოსოფია, — საუნივერსიტეტო, აკადემიური, — ან დასასრული შეიძლება ნიშნავდეს ყოველი სკოლის ფილოსოფიის დასასრულს. მაგალითად პლატონის სკოლის ან კიდევ საერთოდ სასკოლო ფილოსოფიის დასასრულს. დასასრულთან დგას საყოველთაო მეცნიერული ფილოსოფია, მაგრამ არა ფილოსოფია საერთოდ. ასეთია ფილოსოფიის დახასიათება თანამედროვეობაში იასპერსის წარმოდგენით.

ფრიდრიხ პაულსენის წერილში — „ფილოსოფიის ამოცანები მომავალში“ — დასმულია კითხვა: „აქვს თუ არა ფილოსოფიის მომავალი?“ პაულსენის აზრით, ამ კითხვაზე ნახევარი საუკუნის წინ ზღერი უპასუხებდა უარყოფითად. ასე ჩანდა, რომ ფილოსოფიამ ამოწყრა თავისთავი, დარჩა მხოლოდ აკადემიური ფილოსოფია, რომელიც წარსულში ეძიებს გამოსავალს და არ იხეუება მომავლისაკენ. ფილოსოფიის მეტაფიზიკური სასკოლო ამოცანები დანაწილებული აღმოჩნდა მეცნიერებათა შორის. მეცნიერებებს აქვს მომავალი, ფილოსოფიას კი — არა. პაულსენის აზრით, ასეთი პასუხი ადრე შეიძლებოდა, მაგრამ არა დღეს, რადგან „ფილოსოფიით კვლავ დაინტერესდნენ და თითქმის ახლოვდება ახალი ფილოსოფიური ეპოქა“ (53, 413). მეცნიერების განვითარების მიუხედავად, პაულსენის მტკიცებით, პოზიტივიზმს მოუხდა უკან დახევა, ვერც მეცნიერებამ და ვერც პოზიტივიზმმა ვერ შეცვალეს ფილოსოფია და ვერ გადაპრეს მისი საკითხები.

ამ საკითხზე იასპერსის მოსაზრებანი პაულსენის კითხვა-პასუხის ანალოგიურია. პოკეპელთან საუბარი — არსებითად ეს იყო მსჯელობა ფილოსოფიის მომავალზე. ამ საუბრის დასასრულს იასპერსი აღნიშნავს, რომ შეუძლებელია ფილოსოფიის მომავლის წინასწარმეტყველება, რადგან ასეთი წინასწარმეტყველება იქნებოდა მომავლის ფილოსოფიის შექმნა და მაინც გარკვეულად შეიძლება ფილოსოფიის მომავლის ზოგადი კონტურების მოხაზვა. რადგან ეს მომავალი იმავე ამოცანებიდან ამოდის, რომლებიც ჰქონდა ფილოსოფიას წარსულში და აქვს აწმყოში. ეს არის ადამიანის ყოფიერების, მისი თვითონობის გააზრება, რომელიც მუდამ იქნება

ამოცანა. სანამ ადამიანი არის. ამიტომ, აღნიშნავს იასპერსი, „ჩვენ ვებრძვით, ვთქვათ, ფილოსოფია არ შეწყვეტს არსებობას, სანამ ადამიანი ცხოვრობს. ფილოსოფიას აქვს პრეტენზია, სამყაროში ყველა მიზანზე ამაღლებული და ყველა მიზანთა მომცველი საზღვრის შეგვიძინოს, სიცოცხლის მიზანი სადღეისო გასაღოს. რითაც მომავალსაც მოეწინააღმდეგება. ფილოსოფიის მიზანია, არ დაეცეს ადამიანისთვის საშუალებად გახდომა. ფილოსოფიის მყარი და გარდუვალი ამოცანაა, ადამიანი დაჩქეს საკუთარივე ადამიანად იმით, რომ ყოფიერებისათვის შინაგანი იქნება და ღმერთის სიტყვებით თვითონობად გახდება. ამ ამოცანას იგივეობრივი ნაშნები აქვს, ე. ი. ყველა დროში უნდა შეგრძელდეს“. (15, 167). ფილოსოფიის მომავალზე მსჯელობა შეუძლებელია მისი ამოცანების დაპატიჟებით. თუ ფილოსოფიისაგან მოითხოვენ, რომ მან კაცობრიობა იხსნას, და აღნიშნავენ, რომ ასეთი ამოცანა მას არასოდეს ვანუხორციელებია, რომ პლატონმა ვერ უშველა ბერძნებს, პირიქით, ხელი შეუწყო მათი მზის ჩასვენებას, ამიტომ ფილოსოფია უბერს-პექტივოა, ეს იქნებოდა ყალბად გაგებული ფილოსოფიის ამოცანების საფუძველზე ფილოსოფიის უარყოფა. სწორია, რომ პლატონმა ბერძნებს თავისი ფილოსოფიით ვერ უშველა, მაგრამ ფილოსოფია არ იყო და ვერც იქნება პრაქტიკული საყრდენი. მას შეუძლია განგანი ატეხოს ადამიანის გაარადამიანურების გამო, მაგრამ უშუალოდ ვერ იხსნის მას ამისაგან. ფილოსოფია ეწრაფვის კომუნიკაციას და თავისუფლებას და ამით იგი ემსგავსება ერთერთი მწერლის მიერ დასატულ ადამიანს, რომლის მიხედვითაც „ის არის ადამიანი, რომელმაც იცის, რომ ეს არ გამოვა და მაინც აგრძელებს“. ამით თავის კეთილშობილებას ამტკიცებს და არა უძლურებას. ფილოსოფოსობა, კემმარიტი აზრით, არის ექსისტენციაში საკუთრივი გონების კვლავ დაფუძნება. ეს მოთხოვნა წამოაყენეს ნიცემ და კირკეგორმა, დოსტოევსკიმ და პასკალმა და ამ მოთხოვნამ უნდა განსაზღვროს მომავალი ფილოსოფოსობაც. მისი განხორციელების გზაა: 1. სიმშვიდის ძიება მუდმივი განგაშის ატეხვით; 2. ნიჰილიზმის გზით ტრადიციის ათვისება; 3. მეცნიერებათა სიწმინდით ფილოსოფოსობის კემმარიტი წანამძღვრების დადგენა; 4. გონების გადაქცევა უსაზღვრო კომუნიკაციათა ნებელობად. ყველაფერი ეს განსაზღვრავს ფილოსოფოსობას აწმყოში და არის მისი განმსაზღვრელი მომავალშიც. მომავალში ფილოსოფიის ამოცანა კი არ შესუსტდება, არამედ კიდევ უფრო გაიზრდება მეცნიერებისა და ტექნიკის ფონზე, რომელნიც ადამიანის თვითყოფიერებას უტევენ და გაუცხოებულ ადამიანს იმის ნაცვლად.

რომ საკუთარი ყოფიერება გაიაზროს, გარესამყაროზე წარმართავენ. რადგან ადამიანი და ფილოსოფია დაუცილებელია, მომავლის ადამიანსაც ისევე დასჭირდება ფილოსოფია, როგორც დღევანდელს, — ასკენის იასპერსი.

კითხვის დასმას „რისთვის ფილოსოფია?“ კვლავ და კვლავ განაპირობებს როგორც თვით ფილოსოფიის ვითარება, ასევე საზოგადოების მოთხოვნილებათა ცვლილება. აქ მარტო ის კი არაა მნიშვნელოვანი, რომ საზოგადოება დღეს ძირითადად მეცნიერებაზე ახდენს ორიენტირებას, არამედ ის, რომ საზოგადოება თვით მეცნიერებებსაც ფილოსოფიის გვერდით, ისე როგორც კულტურის ყველა ფენომენს გამოყენებადობის, პრაქტიკული სარგებლობის კრიტერიუმით ზომავს. ეს უტილიტარისტული მიდგომა, როგორც პრაქტიციზმისა და მომხმარებლური საზოგადოების კულტი, კითხვის ნიშნის ქვეშ სვამს ყოველივეს, რაც არ იძლევა პრაქტიკულ ღირებულებას. ამ მიმართებით დღეს არა მარტო ფილოსოფია დგას სამსჯავროს წინაშე, არამედ ცნობიერების სხვა ფენომენებიც: ისტორია, ფილოლოგიური დისციპლინები და საერთოდ საზოგადოებრივ მეცნიერებებად წოდებულ დისციპლინათა მთელი ჯგუფი. თანამედროვეობისათვის ეს საკითხი განსაკუთრებით მტკივნეულია, რადგან ფილოსოფია, რომელიც ერთ დროს ერთადერთ მეცნიერებას წარმოადგენდა, შემდეგ კი მეცნიერებათა მეცნიერებად ითვლებოდა, ცალკეულ მეცნიერებათა განვითარების გამო მეცნიერების ფარგლებიდან განიდევნა; გაწყდა ფილოსოფიისა და მეცნიერების მკაცვშირებული ჯაჭვის რგოლი. „ფილოსოფია ამჟამად არაა ისე ამაყი, როგორც დავიდ იუმის ეპოქაში იყო. ის მეცნიერულის ტიტულს თვლის ყველაზე საპატიოდ და არათუ არ ოცნებობს პრიმატზე სხვა მეცნიერებების მიმართ. არამედ ბედნიერი იქნებოდა, თუ მას აღიარებდნენ თანაბარუფლებიან მოქალაქედ მეცნიერული აზრის თავისუფალ რესპუბლიკაში“ (50, 324).

ეს ვითარება კიდევ უფრო გაღრმავდა ნეოპოზიტივიზმის სხვადასხვა სკოლების ბატონობის პირობებში. ამ საკითხში, თანამედროვე ნეოპოზიტივიზმის და სცენტიზმის წარმომადგენელთა ევოლუცია რომ წარმოვიდგინოთ, შეგვიძლია ერთმანეთს შევადაროთ 1930 წელს მორიც შლიკის მიერ გამოქვეყნებული ფილოსოფიის დაზასიათება და ოთხი ათეული წლის შემდეგ ჰაინრიხს მსჯელობა იმავე საკითხზე. შლიკი წერიალში — „რევოლუცია ფილოსოფიაში“ — აღნიშნავს: „რა არის ფილოსოფია? რასაკვირველია, ის არაა მეცნიერება, მაგრამ არის რაღაც ძალზე მნიშვნელო-

ეწინააღმდეგება და დიდი, ისე, რომ დღესაც შეიძლება ჩავთვალოთ მეცნიერებათა დედოფლად, თუმცა ის თვითონ არაა მეცნიერება. არსად არაა ნათქვამი, რომ მეცნიერებათა დედოფალი თვითონ უნდა იყოს მეცნიერება. ამჟამად ჩვენ მასში ვხედავთ არა შემეცნების შედეგთა სისტემას, არამედ მოქმედების აქტთა სისტემას და ეს არის თანამედროვე ფილოსოფიაში დიდი გადატრიალების ნიშანი. ფილოსოფია — ესაა მოქმედება, რომლითაც მტკიცდება ან აიხსნება გამოთქმის საზრისი. ფილოსოფია ასწავლის გამოთქმებს, მეცნიერებანი კი მათ ამოწმებენ“. (75, 7, 11). თუ ამ ეტაპზე ფილოსოფია, ჯერ კიდევ მეცნიერულობის დაკარგვის მიუხედავად, მეცნიერებათა დედოფლად ცხადდება სრულიად სხვა ვითარებაა 60-იან წლებში, სახელდობრ, ჰაინრიხის ნააზრევში, სადაც ფილოსოფიისადმი ნიპილიზმია გამოთქმული. იგი უპირველესად საკითხს აყენებს, პრაქტიკულად თუ შეუძლია, და უნდა შეინახოს თუ არა უნივერსიტეტებმა და საზოგადოებამ ფილოსოფოსები, უნდა აქლევდეს თუ არა მათ ზელფასს? რატომ იმავე საფუძვლით ყველა შარლატანს არ უნდა მიეცეს ზელფასი? ჰაინრიხი ითვალისწინებს ფილოსოფოსთა შეპასუხებას, რომ სარგებლიანობა არაა ერთდერთი კრიტერიუმი, მეცნიერება თავისი გზით უნდა მიდიოდეს. მას თავისუფლება უნდა ჰქონდეს და არ უნდა იყოს დამოკიდებული იმაზე, რა მოაქვს მას საზოგადოებისათვის. გარდა ამისა, ხომ არსებობს მთელი რიგი დისციპლინებისა, რომელთაც ავრთვებ უშუალო სარგებლობა არ მოაქვთ, მაგრამ მათ არ უარყოფენ. ჰაინრიხი ფიქრობს, რომ საპასუხოდ ასეთი მსჯელობა საქმეს ვერ შევლის, რადგან „კვლევის თავისუფლება“ არ შეიძლება აირიოს „უსარგებლო მეცნიერებასთან“. გარდა ამისა, ფილოსოფოსს სხვა დისციპლინების დამოწმების უფლება არა აქვს, რადგან მათი არსებობის უფლებაც არაა დასაბუთებული. თანამედროვეებს შეუძლიათ მათ მიმართაც დასვან კითხვა — სანამდე უნდა ვასწავლიდეთ უნივერსიტეტებში ისეთ დისციპლინებს, როგორიცაა: ფილოლოგია, ეთნოგრაფია, ხელოვნების ისტორია და საერთოდ ჰუმანიტარული სახელით მონათლული მრავალი საგანი. ისტორიულად იყო მათი მსგავსი რიტორიკა, რომელიც დიდი ხანია ამოღებულია და „ნაგებობის მსგავსი გაწმენდა“ ამჟამადც არ ჩანს არაჩვეულებრივი. ფაქტობრივად საკითხი არ დგას ფილოსოფიის საუნივერსიტეტო გეგმებიდან ამოღების შესახებ, მაგრამ ამ დისციპლინას აქვს ერთი დიდი მოვალეობა — „დაასაბუთოს მეცნიერებათა საერთო „გუნდში“ თავისი ყოფნის უფლებამოსილება“. ასეთი აუცილებლობა სულ მცირე ორი ერთმანეთთან მჭიდროდ

დაკავშირებული გარემოებით მაინც არის დასაბუთებული: „ჩვერთო, ფილოსოფიას, განსხვავებით ყოველი სხვა მეცნიერებისაგან, არ აქვს შემეცნების—ობიექტთა—ნათლად მოხაზული დიაპაზონი. მეორეც, ფილოსოფოსისაგან, როგორიც არ უნდა იყოს იგი, ჩვენ უფლება გვაქვს მოველოდეთ, რომ მან იცის, რით არის დაკავებული. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მას უნდა შეეძლოს პასუხი კითხვაზე — რატომ სწავლობს ის ფილოსოფიას“. (29).

ჰანრიხის ემყარება იმ ვითარებას, რომ თუ ფილოსოფია ერთ-თათვის „მეცნიერებათა მეცნიერებაა“, მეორეთათვის, ის „უბრალოდ ფილოსოფიაა“, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი ვერ მოიცავს სინამდვილეს ზუსტი მეცნიერული მეთოდებით. გარდა ამისა, ფილოსოფია საეჭვო ჩანს არა მხოლოდ იმ ინსტანციებიდან, რომელნიც მასთან საერთოდ წინააღმდეგობრივ მიმართებაში არიან, ან რომელთაც მისი გაგება არ შეუძლიათ დამატყოფილებლად, არამედ ფილოსოფია საეჭვო სდება თავისი საკუთარი პოზიციებიდან. ის „სულ უფრო მეტად ღდება, თითქოსდა, „პრობლემალ თავისთავში“. თვით საკითხი — „რა არის ფილოსოფია?“ — გახდა მისი არსებითი შემადგენელი ელემენტი და ამ მეცნიერების ყველა დებულება განსილული უნდა იქნეს როგორც ამოსავალი პუნქტი ამ კითხვაზე პასუხისათვის“ (29). ჰანრიხისთვის ცნობილია ფილოსოფიის წინაშე მდგომი სიძნეეები, მისი ისტორიული განვითარების ზიგზაგები და განსაკუთრებით ის ეთარება, რომლის შედეგად ფილოსოფიის არსებობის გამართლების აუცილებლობა კიდევ უფრო მწვავე გახდა. „საუქუნეთა განმავლობაში ფილოსოფია განიცდის ინტენსიური გამოფიტვის პროცესს. რომლის შესვლელობაში ის თანდათან კარგავს მთელ თავის ნივთიერ შინაარსს... ძნელი გასაგები არაა, რომ საკუთრივ ფილოსოფიის წილად არადერი რჩება. როგორც ჩანს, დიადი გამოფიტვის პროცესი დასასრულს უახლოვდება... მისი გზით ფილოსოფია სულ უფრო ჩამოშორდება კვლევის ობიექტებს, რაც, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მას გაწირავს ფუქი მოძრაობისათვის“ (29). „მაშასადამე, ამჟამად ყველაფერი დაიყვანება იმაზე, გამართლებულია თუ არა ჩვენს დროში ფილოსოფიის არსებობა, კვლევის რომელი სფერო რჩება მას? დღეისთვის საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ ფილოსოფიურ შეხედულებათა სისტემის გამომუშავება იმ ვითარებაში, რომელიც ჩამოყალიბდა გარემომცველ სამყაროში, იქნებოდა უადგილო და უშედეგო. ითვლება, რომ აზროვნების თანმიმდევრული სისტემა ლოგიკურ დასრულებულობამდე და სრულყოფილებამდე მიყვანილია ჰეგელის ფილოსოფიაში და, თუ უფრო

გვიანდელმა ცდებმა ამ მიმართულებით ვერ მიგვიყვანეს ვერაფრამდე და მიტოვებულ იქნა, ალბათ. ეს არ მომხდარა უსაფუქვლოდ“ (29). ამრიგად, ფილოსოფიის ისტორია და დღევანდელი ვითარება, ჰაინრიხის აზრით, ფილოსოფიის წინააღმდეგ შეტყვევლებს. ყოველ შემთხვევაში ჰეგელის შემდეგ ფილოსოფიით დასაქმებულობას გამართლება არ უნდა ჰქონდეს, რადგან ფილოსოფია მოკვდა. ფილოსოფიის ეს სიკვდილი მას წარმოუდგენია არა. როგორც არარაში გადასვლა, არამედ საკუთრივ ფილოსოფიის დამოუცილებლობის დაკარგვა. ერთ-ერთ დისციპლინად, რომელსაც თავის სამფლობელოდან განდევნილი ფილოსოფია თავს იკავებდა, ჰაინრიხი თვლის ფილოსოფიის ისტორიას. მეცნიერებათა საყოველთაო სპეციალიზაციის პროცესში, როდესაც ფილოსოფიის მთელი სამფლობელო განაწილდა ცალკეულ მეცნიერებათა შორის, ჰაინრიხის აზრით, „გასაკვირი არაა, რომ ფილოსოფია თვითონ ცდილობს ჩაერთოს სპეციალიზაციის ამ პროცესში და იშუქება, რომ გახდება ისტორიული მეცნიერების დარგი, ფილოსოფიის ისტორია“ (29). ხომ არ ნიშნავს ეს ჰაინრიხის მზარდი მისი ნიპილობიდან უკან დახევას? რასაკვირველია, არა. ფილოსოფია მკვდარია ჰეგელის სისტემასთან ერთად, მაგრამ მიცვალებულსაც აქვს თავისი ისტორია. ფილოსოფიური სისტემების სასაფლაო არსებობს და მესაფლავებს შეუძლია ითამაშოს მათი ისტორიკოსის როლი, გვამცნოს თითოეული მათგანის მოღვაწეობასა და ბედზე. ასეთი ვითარება დღევანდელობისთვის სრულიადაც არაა ხელისშემშლელი, რადგან არც ერთ მიცვალებულს არ ძალუძს გამოცოცხლება. ფილოსოფია უწყინარი ხდება მკვდართა სამყაროში და მხოლოდ მისი წარსული შეიძლება დარჩეს როგორც მისი არსებობის მოგონება. იგი მოკვდა იმ აზრით, რა აზრითაც ის ესმოდათ, როგორც სამყაროს მთლიანობის შესახებ მოძღვრება, რომლის ამოცანა იყო დაედგინა ჭეშმარიტება სამყაროს, როგორც მთელის შესახებ. ჰაინრიხი სვამს კითხვას: „რა ზომით კარგავს თავის პოზიციებს ფილოსოფია, რომელიც უარს ამბობს ცდაზე — მოიცვას ყოველივე არსებულის ჭეშმარიტება? როგორ შეუძლია მას, მიიღოს სწორი კერძოობითი დასკვნები, როდესაც არა აქვს შეხედულებათა ყოვლისმომცველი სისტემა?“ (29). ჰაინრიხი მოხსნის რა ფილოსოფიის საკუთრივ არსებობას, მისთვის თავშესაფარს ეძებს ფილოსოფიის ისტორიის, ეთიკის, მეცნიერებათა სიძნელების გამააზრებელი თეორიის თუ ადამიანისადმი მიძირთვის სფეროში, მაგრამ, ჰაინრიხის აზრით, ფილოსოფია ყველგან ისეთივე სიძნელების წინაშე დგება, როგორც საკუთარ სფეროში

ჰქონდა და ამიტომ ის ყველგან არსებითად ცდილობს გამოიმუშაოს ჩვენი დროის შესაბამისი „ეთიკა, რომლითაც იხელმძღვანელებდა ადამიანი თავის ქცევაში და რომლის საბოლოო მიზანი იქნებოდა „უმალესი სიკეთის“ მიღწევა... საკითხი ადამიანის შესახებ ყოველთვის თავიდან დგება და ყოველთვის ფილოსოფია ღებულობს მას. ამ საკითხზე პასუხის გაცემის გადადება არ შეიძლება და ფილოსოფია, რომელიც თავს არიდებს მას, კაპიტულირებას ასდენს. კაცობრიობის ძირითადი ცდა — ადამიანის შესაძლებლობიდან დასვას კითხვები და აუცილებლობით იმოქმედოს, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, გონების თეორიული და ზნეობრივი სფეროები — აი რა არის ფილოსოფიის მოღვაწეობის წანამძღვრები და რა აძლევს მას იმედს“ (29). არც ამ სფეროში ხედავს ჰაინრიხსი ფილოსოფიის გაჩერების პუნქტს, მაგრამ ფიქრობს, რომ ფილოსოფიას კიდევ დარჩენია ერთი იმედი — ეს არის მისი რწმენის ქმედითობა. ფილოსოფიური საკითხების განხილვა და გადაწყვეტა ცოტასთვისაა მისაწვდომი, მაგრამ იგი ყოველთვის გათვალისწინებულია ყველასთვის. ეს უკანასკნელი იმედი მაინც უნდა შერჩეს ფილოსოფიას.

ჰაინრიხსი კარდინალურად აყენებს საკითხს: „რისთვის ვასწავლით ფილოსოფიას? — ეს პრობლემა გარკვეული დროიდან კარგავს „წმინდა თეორიულ“ ხასიათს, რადგან საკითხის გვერდით — „რა არის ფილოსოფია?“ — უკვე ხშირად აყენებენ მეორესაც — „რისთვისაა ის საერთოდ საჭირო?“. ასე მკვეთრად დასმული საკითხი იძულებულია, მან თავისთავს თვითონაც დაუსვას“. (29). ჰაინრიხსის მთელი ზემოთ მოყვანილი მსჯელობა ემსახურებოდა ყველა ამ კითხვაზე უარყოფითი პასუხის გაცემას. მისი აზრით, ფილოსოფიას არსად არ აქვს საიმედო საყრდენი. მან დაკარგა ყველა ბინა: „როგორც ვხედავთ, ფილოსოფია იმყოფება მძიმე მდგომარეობაში და საკუთარი თავის დაცვისთვის იძულებულია აპელაცია მოახდინოს განუხორციელებელ ოცნებებთან, იძულებულია იმედი იქონიოს კეთილგანწყობილებაზე, რასაც მით უფრო იმსახურებს, რაც უფრო მეტად აცნობიერებს თავის მდგომარეობას. ფილოსოფიას ყოველთვის მხედველობაში აქვს „მთელი“ და ამიტომ ის იძულებულია წავიდეს სამყაროში, რათა უფრო ნივთიერი გახდეს, მაგრამ, ამასთან ერთად, ის რისკს ეწევა — შეიძლება განიცადოს მარცხიც“ (29).

ანალოგიურია ჟან პერშის მოსაზრებანი გამოთქმული ნაშრომში — „ფილოსოფიის გზის ილუზია“, რომელსაც აანალიზებს იას-პერსი. თუ დავაჯამებთ მოყვანილ მოსაზრებებს, აშკარა გახდება,

რომ ეს ავტორები უარყოფენ ფილოსოფიას. მათ მიმართ შეიძლება გავიმეოროთ მარქსის რჩევა. ავიღოთ ცალკეულ მეცნიერებათა პრობლემური სიძნელეები — მეცნიერებებში დგება საკითხები, რომლებზედაც პასუხები შეუძლებელი ხდება. ასეთ შემთხვევაში მსჯელობენ „საფუძველთა კრიზისზე“. და მიმართავენ ფილოსოფიას, მაგრამ აღმოჩნდება, რომ ეს უკანასკნელი „მოკლებულია ყოველგვარ ნივთიერ შინაარსს. თავისი წმინდა ფორმალური განსაზღვრებებით არ შეუძლია მოახდინოს მოსალოდნელი ზემოქმედება და ამის შედეგად ის კარგავს ნდობას“. არა მარტო მეცნიერული სისტემატიზაციის საკითხებში, არამედ ტრადიციულად ფილოსოფიურად წოდებულ და მეცნიერებათათვის აუცილებელ საკითხებშიც ფილოსოფია განიცდის კრახს. ასეთებია, მაგალითად, საკვლევი მოვლენის არსების, ქეშმარიტების, შემეცნების, მეთოდის, ექსპერიმენტის, მოდელის და სხვა საკითხები. ფილოსოფია იძლევა მათ ზოგად გაგებას, მაშინ, როდესაც თითოეულ მეცნიერებას, თუ მეცნიერებათა ჯგუფს, სჭირდება მათი სპეციფიკური დახასიათება. ამდენად ის, რაც ფიზიკას გამოადგება, როგორც ქეშმარიტების ან მეთოდის ინტერპრეტაცია, გამოუსადეგარია ბიოლოგიისთვის. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფია იძულებულია დაკმაყოფილდეს მცირედით, მხოლოდ ზოგიერთ საკითხზე პასუხით, ისიც იმ შემთხვევაში, რომ ეს პასუხები შეზღუდულია და მოკლებულია კონკრეტულ უნივერსალობას. „ასეთ სიტუაციაში ფილოსოფოსი, რომელმაც დაკარგა იმედი ყოვლისმომცველი და სინამდვილის მთლიანობაში ამსახველი თეორიის მიღებისა, უნდა მისულიყო გულგატეხილობამდე, მაგრამ ფილოსოფია გარკვეულ იმედს პოულობს ბუნებისმეცნიერების განვითარებაში“. ის ცდილობს სინამდვილის გამარტივებით მონახოს რამენაირი გზა ახალი განზოგადებებისთვის. ყოველ შემთხვევაში მოახდინოს სუბიექტისა და ობიექტის ჰარმონიზაცია. მაგრამ ამ სფეროშიც მას საშუაროება ელოდება გულუბრყვილო პოზიტივიზმის თუ ფიზიკალიზმისა. აქაც რომ ვერ პოულობს ფილოსოფია სიძნელეთა გადალახვის გზას, ჰაინრიჰსის აზრით, ესეც არ უკარგავს ფილოსოფიას იმედს, რადგან კიდევ არის ერთი სფერო, სადაც ის ცდილობს თქვას თავისი სიტყვა — ესაა თავისუფლება. ამ საკითხს ჰაინრიჰსი ეთიკას მიაკუთვნებს. საკითხი ეხება ტექნიკის განვითარების თანამედროვე დონეზე წარმოქმნილ დილემას: შეინარჩუნებს თუ არა ადამიანი ტექნიკაზე ბატონობას და, მაშასადამე, თავისუფლებას, თუ ის იძულებული გახდება, დაექვემდებაროს მის მიერ შექმნილ ძალას; როდესაც ტექნიკა გამოვა მისი კონტროლიდან, არ დაექვემ-

დებარება მის ნება-სურვილებს — ესაა ტექნიკური ეპოქის ცენტრალური პრობლემა. აქ ფილოსოფოსს ესახება გარკვეული იმედი-იგი ისწრაფვის, გავლენა მოახდინოს ტექნიკის მიზნობრივ წარმართულობაზე. ტექნიკისა, რომელიც მთელი ჩვენი ცხოვრების სამყაროს წარმართავს. იმისთვის, რომ ამ იმედის საფუძველი ჰქონდეს, ფილოსოფიამ მიზნად უნდა დაისახოს, სიტყვები: «Есть отдельные лица не могут переварить новейшую философию и умирают от философского несварения, то это так же мало говорит против философии, как мало говорят против механики отдельные случаи взрыва парового котла, в результате чего взлетает на воздух несколько пассажиров» (17, 108).

ზემოთ განვიხილეთ საუქუნის დასაწყისის და თანამედროვე შეხედულებათა დაპირისპირება, ფილოსოფიის ამოცანების ცნობიერების ფორმათა სისტემაში ადგილის საკითხი. ახლა შეგვიძლია შევესოთ თანამედროვე აზროვნებაში ექსისტენციალიზმისა და პოზიტივიზმის დაპირისპირებას ამ საკითხში. ეს მსჯელობა მიგვიყვანს ფილოსოფიის როგორც მეტაფიზიკის საკითხში, ჰაიდეგერის და კარნაპის დაპირისპირებამდე.

თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში მეტაფიზიკისადმი ორი დამოკიდებულებაა: ერთი უარყოფენ მეტაფიზიკას, როგორც ცდის და მეცნიერების საზღვრების გადალახვას, მეორენი ასაბუთებენ და კვლავ აღადგენენ მას თავის უფლებებში. ჰაიდეგერი მეორეთა ჯგუფის ლიდერია, მაგრამ, ამავე დროს, ზოგიერთი ნიშანი აერთიანებს ანტიმეტაფიზიკოსებთან. სახელდობრ, ტრადიციული მეტაფიზიკისადმი უარყოფითი დამოკიდებულება, მისი დესტრუქციის მოთხოვნა, მაგრამ ეს ორი პოზიცია არაფრით არაა იგივეობრივი; ერთი მეტაფიზიკის ყოველგვარ ფორმას უარყოფს და ანტიმეტაფიზიკაა, მეორე ტრადიციულ მეტაფიზიკას უარყოფს როგორც არანამდვილს, და აგებს „ქეშმარიტ მეტაფიზიკას“. ამ ორი თვალსაზრისის შედარება საინტერესოა ამ მხრივაც, რომ აქ გამოჩნდება მეტაფიზიკის საწინააღმდეგო არგუმენტაციაც. შრომაში — „მეტაფიზიკის დაძლევა ენის ლოგიკური ანალიზით“ — კარნაპი განიხილავს ანტიმეტაფიზიკის ისტორიას ბერძნული სკეპტიციზმიდან მე-19 საუკუნის ემპირიზმამდე.

მათი პოზიცია განსხვავებული გზებით ვითარდებოდა. ერთნი

მეტაფიზიკას ყალბად აცხადებდნენ, როგორც ცდითი შემეცნების საწინააღმდეგოს; მეორენი მას არასარწმუნოდ მიიჩნევდნენ, რადგან მის საკითხთა წრე სცილდება ადამიანის შემეცნების ფარგლებს; მესამენი მეტაფიზიკურ პრობლემებს თვლიდნენ უნაყოფოდ. როგორც საჭიროებას მოკლებულთ. კარნაპის აზრით, არც ერთი მათგანი არაა მეტაფიზიკის უარყოფა ზუსტი დასაბუთებით. ეს შესაძლებელი გახდა მხოლოდ თანამედროვე ლოგიკის განვითარებით. ლოგიკა, რომელიც მიზნად ისახავს წინადადებების და სიტყვების მნიშვნელობის გაშუქებას, მივიდა პოზიტიურ და ნეგატიურ შედეგებამდე. პოზიტიური შედეგები მიღებულია ემპირიულ მეცნიერებათა ანალიზში. „მეტაფიზიკის სფეროში (ღირებულების ფილოსოფიისა და ნორმატიულ მეცნიერებათა ჩათვლით) ლოგიკურმა ანალიზმა მიგვიყვანა ნეგატიურ შედეგებამდე, სახელდობრ, ამ სფეროს მოჩვენებითი წინადადებები მთლიანად უსაზრისონი არიან. ამით მეტაფიზიკა რადიკალურად იქნა დაქლეული. რაც ადრეული ანტიმეტაფიზიკური თვალსაზრისიდან შეუძლებელი იყო“ (66, 225). მეტაფიზიკის უაზრობა არ ნიშნავს მცდარობას, არამედ რომ მოცემული ენის შიგნით, სიტყვათა ამ რიგით, არავითარი წინადადება არ შედგება, მათგან მხოლოდ მოჩვენებითი წინადადება მიიღება. მეტაფიზიკის უაზრობა მეტაფიზიკურ სიტყვათა უსაზრისობის გზით საბუთდება, ამისთვის გამოყენებულია ონტოლოგიური კატეგორიები, რომელნიც ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის საფუძველია. კარნაპის აზრით, სანიმუშოა პრინციპის, ანუ არხეს, სუბსტანციის საკითხი მის ყოველგვარ ფორმაში, დაწყებული გონით და დამთავრებული ჰაიდელგერის ყოფიერის ყოფიერებით. ეს დებულება წინადადების ფორმით იქნება „ x არის y -ის პრინციპი“. საკითხი ისმის ამ წინადადების კეშმარიტება-მცდარობის, ე. ი. პრინციპის დეფინიციის შესახებ. მეტაფიზიკოსი განმარტავს ამ წინადადებას როგორც x -დან y -ის გამომდინარეობას ან კიდევ — რომ y შედგება x -საგან. მაგრამ ეს განმარტებანი მრავალმნიშვნელოვანია, კონკრეტული არაა, რადგან არაემპირიულია. ანალოგიურია ღმერთის ცნებაც: მისი სამი მნიშვნელობიდან — მითოლოგიური, მეტაფიზიკური და თეოლოგიური — მხოლოდ პირველია ასე თუ ისე გასაგები. კარნაპის დასკვნა ასეთია: „ისე როგორც განხილული მაგალითები, — „პრინციპი“ და „ღმერთი“ — დანარჩენი სპეციფიკურად მეტაფიზიკური ტერმინების უმრავლესობაც, — მაგალითად: „იდეა“, „აბსოლუტი“, „უპირობო“, „უსასრულო“, „ყოფიერის ყოფიერება“, „არყოფიერება“, „ნივთი თავისთავად“, „აბსოლუტური გონი“, „ობი-

ექტური გონი“, „მე“, „არამე“ და სხვა — მნიშვნელობას მოკლებულია“. (66, 227).

მეტაფიზიკის წინადადებათა მეორე ჯგუფი შედგენილია აზრ-
ანი სიტყვებისაგან, მაგრამ შედგენისას, ლოგიკური სინტაქსის და-
რღვევის გამო, მიიღება უაზრო წინადადებანი. ამის ნიმუშად კარ-
ნაპს მოაქვს ჰაიდეგერის შრომიდან — „რა არის მეტაფიზიკა?“ —
ვრცელი ამონაწერი. რომელშიც მსჯელობა ეხება აზრას. კარნაპი
აქ არჩევს „მოჩენებით წინადადებათა“ სამ ჯგუფს და აღნიშნავს,
რომ მათ ულოგიკობას არ უარყოფს ჰაიდეგერიც. კარნაპი არასაკმა-
რისად მიიჩნევს მეტაფიზიკის გამოცხადებას ტვინის ჰყელტად ან
ზღაპრად, რადგან ორივე ლოგიკურია; მეტაფიზიკა არის საესეპით
უაზრო. ის „ცრურწმენა“ კი არაა, არამედ — უაზრო სიტყვათა
რიგი (66, 232). კარნაპის არგუმენტაცია მეტაფიზიკის ძირითადი
საღიბით იწყება, მაგრამ ესება ყველა საკითხს, ისე როგორც ჰაი-
დეგერის მეტაფიზიკის კრიტიკით იწყება, მაგრამ უარყოფს მე-
ტაფიზიკის ყველა ფორმას; კარნაპის ანტიმეტაფიზიკა ისეთივე
უკიდურესობაა, როგორც ჰაიდეგერის მიერ მეტაფიზიკის უნივერ-
სალიზაცია, მაგრამ ჰაიდეგერის და საერთოდ მეტაფიზიკის ზო-
გიერთი ნაწილი მითითებულია ამ კრიტიკაში. კარნაპის ცალმხრივი
პოზიციის საფუძველია მისი რადიკალური ემპირიზმი, მტკიცება,
რომ მხოლოდ ვერიფიკირებადი დებულებებია საზრისიანი, რომ
მხოლოდ ემპირიულ ცოდნას აქვს საფუძველი, ხოლო „რაც
განცდის მიღმაა, მისი არც გამოთქმა, არც გააზრება და გამოკითხ-
ვა არ შეიძლება“. (66, 236). კარნაპის აზრით, „საერთოდ შეუძლე-
ბელია საზრისიანი მეტაფიზიკური დებულებები. ეს გამომდინა-
რეობს ამოცანიდან, რომელსაც მეტაფიზიკა ისახავს. მას სურს
იპოვოს და წარმოადგინოს შემეცნება, რომელიც მიუწვდომელია
ემპირიული მეცნიერებისათვის“. (66, 236).

სხვა შრომაში კარნაპი უშუალოდ ანალიზებს მეტაფიზიკის ძი-
რითად საკითხს და საერთოდ კითხვის დასმის წესებს. ის ამ სა-
კითხს განიხილავს აბსტრაქტული ობიექტების პრობლემასთან კავ-
შირში. კარნაპის აზრით, არსებობს თუ არა აბსტრაქტული ობიექ-
ტები — ეს კითხვა ემპირიზმში უფრო ნომინალიზმის პოზიციე-
ბიდან წყდება. ემპირიზმი ცდილობს, თავი აარიდოს პლატონურ
მეტაფიზიკურობას, ონტოლოგიისკენ დასაბრუნებელ გზას. კარნა-
პი ცდილობს აჩვენოს, რომ აბსტრაქტული ობიექტების მიღება
არაა ემპირიზმის გარეთ გასვლა, პლატონურ მეტაფიზიკურ ონ-
ტოლოგიაში გადასვლა. სამაგიეროდ, აბსტრაქტული ობიექტების
მიღება ხელს შეუწყობს ნომინალისტურ ექვეთა გაფანტვას. როგო-

რია გზა, რომლითაც კარნაპი ცდილობს დასახული ამოცანის განხორციელებას? მისი აზრით, საკითხის გასარკვევად — არსებობს თუ არა თვისებები, კლასები, რიცხვები, მსჯელობები — აუცილებელია ვაღიაროთ ორი სახის კითხვებს შორის ფუნდამენტური განსხვავება, რომლებიც ეხებიან ობიექტთა არსებობას ანუ რეალობას. თუ ვინმეს სურს ლაპარაკი თავის ენაში ახალ ობიექტებზე. მან ამ ენაში უნდა ააგოს ობიექტთა აღსანიშნავად ახალი ენობრივი კარკასი, ე. ი. მეტყველების ახალი წესის სისტემა, რის შემდეგაც უნდა გაირჩეს არსებობაზე კითხვების ორი ფორმა: 1. მოცემულ კარკასში ახალი სახის განსზღვრულ ობიექტთა არსებობის შესახებ, რომელთაც ეწოდებათ შინაგანი კითხვები და 2. საკითხები, რომლებიც ეხებიან, ობიექტთა მთელი სისტემის არსებობას ანუ რეალობას და ეწოდებათ გარეგანი საკითხები (41, 300). შინაგანი კითხვები და მასზე პასუხები ფორმირდება გამოთქმის ახალ ფორმათა საშუალებით და მათი პასუხები მოწმდება ლოგიკური ან ემპირიული მეთოდებით, იმისდა მიხედვით, კარკასი ლოგიკურია თუ ფაქტობრივი. კარნაპი ამ სფეროში არაფერს ხედავს პრობლემატურს. პრობლემატურობა დამახასიათებელია გარეგანი კითხვებისათვის. სანიმუშოდ იგი იღებს ნივთთა სამყაროს: ყოველდღიურობაში მიმართება გვაქვს მრავალ ნივთთან. თუ მივიღებთ ნივთთა ენას, შესაბამისი კარკასით შეგვიძლია დავსვათ შინაგანი კითხვები და ვუპასუხოთ მათზე. მაგალითად, „არის თუ არა ჩემს მაგიდაზე ქაღალდის ნაჭერი?“, „ნამდვილად ცხოვრობდა თუ არა მეფე არტური?“ „მარტორქები და კენტავრები ნამდვილი თუ წარმოსახვითი არსებანია?“ და სხვა. ამ კითხვებზე უნდა ვუპასუხოთ ემპირიული გზით. შეიძლება აქ დაკვირვება აღმოჩნდეს საკმარისი ან, კიდევ გარკვეული წესები შევქმნათ და ამ გზით განვიხილოთ ეს საკითხები. კარნაპის აზრით, ერთი რამ ცხადია: „რეალობის ცნება, რომელიც ამ შინაგან კითხვებში გვხვდება, ემპირიული, მეცნიერული, არამეტაფიზიკური ცნებაა“; კითხვათა მეორე სახეა გარეგანი კითხვები ნივთთა სამყაროს რეალობაზე. მას აყენებენ ფილოსოფოსები და ორგვარად უპასუხებენ: რეალისტები დადებითად წყვეტენ ამ საკითხს, სუბიექტური იდეალისტები — უარყოფითად. დავა გრძელდება საუკუნეთა განმავლობაში უშედეგოდ — ამ საკითხის გადაწყვეტა შეუძლებელია, რადგან იგი არასწორადაა დასმული. საკითხი უნდა ისმოდეს არა სამყაროს არსებობა-არარსებობაზე, არამედ გარკვეულ ენობრივ სტრუქტურაში, ენობრივ კარკასში მივიღოთ თუ არა გამოთქმის ეს წესები, ე. ი. საკითხი თეორიული ასპექტიდან უნდა გადავიყვანოთ პრაქ-

ტიკულ ენობრივ ასპექტში: ვიხმართ თუ არ ნივთთა ენა, თუ შემოვიფარგლოთ გრძნობად მონაცემთა და ფენომენურ ობიექტთა ენით. ნივთთა ენის მიღება შეიძლება ჩაეთვალოთ სამყაროს მიღებად, მაგრამ არა იმ აზრით, რომ ვალიაროთ ნივთთა სამყაროს რეალობა, არა, რადგან ეს თეორიული კითხვა არაა, არამედ პრაქტიკულია და ეხება მხოლოდ ენობრივ კარკასს. თეზისი ნივთთა სამყაროს რეალობაზე არ შეიძლება მივიღოთ, რადგან ნივთთა ენაზე მისი ფორმულირება შეუძლებელია და, საერთოდ არც ერთ თეორიულ ენაზე არაა იგი შესაძლებელი. ნივთთა ენის ეფექტურობა არ ადასტურებს ნივთთა სამყაროს რეალობას, არამედ, უბრალოდ მიზანშეწონილს ხდის ნივთთა ენის მიღებას.

შემდეგ კარნაპი ყოველი ცალკეული სფეროს მიმართ განიხილავს შინაგანი და გარეგანი კითხვების წრეს და ყოველ მათგანში უჩვენებს მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიური კითხვის არამეცნიერულობას, ფსევდოკითხვის ფორმას გადაიყვანს მის მეცნიერულ ენაზე და ჩათვლის მხოლოდ ენობრივი კარკასის შიგნით მისაღებ თუ მიუღებელ სფეროდ. ასე მაგალითად, იგი იღებს რიცხვთა არსებობის ანუ რეალობის ფილოსოფიურ კითხვას შინაგანი კითხვის სახით, აჩვენებს ამით, რომ ახალი სისტემა არაა ცარიელი. და ამ აზრით არაეინ უარყოფს რიცხვთა არსებობას, მაგრამ ფილოსოფოსებს, რომელთაც რიცხვთა არსებობის უარსაყოფად თუ სამტკიცებლად მთელი არგუმენტაცია გააჩნიათ, მხედველობაში აქვთ არა შინაგანი, არამედ გარეგანი კითხვა, რომელიც ეხება რიცხვთა ონტოლოგიურ სტატუსს, იმას, აქვს თუ არა რიცხვებს განსაზღვრული მეტაფიზიკური დახასიათება, რომელსაც ეწოდება — რეალობა (მაგრამ იდეალური რეალობა, განსხვავებით ნივთთა სამყაროს მატერიალური რეალობისაგან). აქვთ თუ არა არსებობა ანუ სტატუსი „დამოუკიდებელი ობიექტებისა“, „სამწუხაროდ, ამ ფილოსოფოსებს არ მოუციათ ჭერ კითხვის ჩვეულებრივ მეცნიერულ ენაზე ფორმულირება, ამიტომ არც რაიმე შემეცნებითი შინაარსი ჩაუდვიათ გარეგან კითხვაში და მასზე შესაძლო პასუხებში... სანამ ისინი ამას არ გააკეთებენ, ჩვენ უფლება გვაქვს ვიფიქროთ, რომ მათი კითხვა ფსევდოკითხვაა, ე. ი. — კითხვა თეორიულ ფორმაში გადაცმული, მაშინ როცა იგი არაა თეორიული“ (41, 304). ანალოგიურია მსჯელობათა არსებობის პრობლემა: შინაგანი კითხვის სახით ის ტრივიალურია, ხოლო გარეგანის აზრით — არაშემეცნებითი. ასეთივე ვითარებაა თვისებათა მიმართ: არსებობს წითელი ფერი, წითელი არის თვისება, სხვა დანარჩენი შინაგანი მტკიცებანია. მათ აქვთ ემპირიული ფაქტობრივი ბუნება, „მაგრამ

გარეგანი მტკიცება თვასებათა რეალობაზე შემეცნებით შინააარსს მოკლებულია“. შემდეგ კარნაპი იმავეს ურჩევნებს დროისა და სივრცის მიმართ, რომელთა შესახებ შინაგანი კითხვა ემპირიულია და ემპირიულ პასუხს მოითხოვს. ხოლო ფიზიკური დროისა და სივრცის რეალობაზე გარეგანი კითხვა ფსევდოკითხვაა. კარნაპის აზრით, ენობრივ კარკასში ახალი ენობრივი ფორმების მიღება საერთოდ შეუძლებელია შეფასდეს შემეცნებით განზომილებაში კემ-მაჩატება-მკდარობის ნიშნით, რადგან მტკიცებას არ წარმოადგენს. იგი შეიძლება შეფასდეს როგორც ნაყოფიერი, მიზანდასახული, რომელიც მიზნებამდე მიგვიყვანს. ამრიგად, ასკენის კარნაპი, გადაწყვეტია „არა წარმოსახვითი კითხვა აბსტრაქტული ობიექტების არსებობაზე, არამედ საკითხი იმაზე, არის თუ არა აბსტრაქტულ ენობრივ ფორმათა მიღება. ნაყოფიერი და სემანტიკური ანალიზის მიზნებისთვის გამოსადეგი“. (41, 311). ეს ნიშნავს, რომ კარნაპის თვალსაზრისით, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი სამყაროს ყოფიერებაზე, მის რეალობაზე არ შეიძლება იყოს დასმული და გადაჭრილი, რადგან ის არაა შინაგანი კითხვა, რომელიც ლოგიკურ ან ემპირიულ გადაწყვეტას ექვემდებარება. იგი, ალბურლი როგორც გარეგანი კითხვა, რომელიც ონტოლოგიურ რეალობას ეხება, გადაუწყვეტადია და ამდენად უაზროა. ამით კარნაპი უარყოფს ყოველგვარ მეტაფიზიკას ჰაიდეგერის მეტაფიზიკის ჩათვლით.

ზემოაღნიშნული გვიჩვენებს, რომ კარნაპისა და საერთოდ პოზიტივიზმის ანტიმეტაფიზიკური კონცეფცია არსებითად განსხვავდება ჰაიდეგერისა და სხვა თანამედროვე მეტაფიზიკოსების მიერ ტრადიციული მეტაფიზიკის დაძლევის, მისი დესტრუქციის განხორციელებისაგან, მაქს მიუღერი ახალი დროის მეტაფიზიკას სამართლიანად აკავშირებს კლასიკურთან, მაშინაც, როდესაც ახალი დროის მეტაფიზიკა კლასიკურის დაძლევის ისახავს მიზნად. იგი ფიქრობს, რომ „ჰაიდეგერის მხრივ მეტაფიზიკის დაძლევის მცდელობა არის მეტაფიზიკის შემდგომი მსვლელობის პროცესი“. (69, 311). ჰაიდეგერი ანგრევს მეტაფიზიკას, რათა ახალი ააშენოს, ამიტომ შემთხვევითი არ არის, რომ მიუღერი არ იხსენიებს პოზიტივიზმს მეტაფიზიკის დამძლევა შორის (რადგან იგი უბრალოდ უარყოფელია).

აღსანიშნავია, აგრეთვე, ჰაიდეგერის მოულოდნელი მობრუნება კითხვის დასმაში 1964 წელს პარიზში წაკითხულ ლექციაზე. ამ შრომის, რომელიც ფრანგული გამოცემის შემდეგ გამოვიდა გერმანულადაც, სათაური თავდაყირა აყენებს ჰაიდეგერის ფილოსო-

ცხადს. თუ აქამდე ნათქვამი ესეზოდა ჰაიდეგერის მიერ ახალი მეტაფიზიკის დაფუძნებას, ტრადიციულის მსხვერველს და მეტაფიზიკური საკითხის ახლებურად დაყენებას, ამ შრომაში ლაპარაკობს მეტაფიზიკის დასასრულზე. ეს პოზიტივისტური ფრაზა, ეპოქის ყველაზე დიდ მეტაფიზიკოსს შრომის სათაურადაც აუღია. „ფილოსოფიის დასასრული და აზროვნების ამოცანა“ — ასე ჰქვია ამ შრომას. როგორც ჩანს, ეს სათაური არ უნდა გავიგოთ პირდაპირი მნიშვნელობით. ჰაიდეგერი ვისერთან საუბარში აღნიშნავს, რომ იგი ფრანგებმა გამოსცეს. გარდა ამისა, შრომა ეწება ფილოსოფიის მომავალს, ხოლო მომავალზე, ჰაიდეგერის აზრით, არავის შეუძლია დანამდვილებით თქვას რაიმე. „როგორი იქნება აზროვნების ბედი, არავინ იცის“. ამ შრომაში კი, ჰაიდეგერის აზრით, ძირითადია განსხვავება „ფილოსოფიას, ე. ი. მეტაფიზიკას. და აზროვნებას შორის, როგორც იგი მე მესმის“. (64, 76—77). აქ, ჰაიდეგერი იმავე საკითხს აყენებს — არსებითად, ყოფიერების ძიებას ცელის ალეთიას ძიებით და თუ ფილოსოფია მაინცაა ყოფიერების ძიებად, აზროვნებას თვლის ალეთიას ძიებად. „ეს აზროვნება მეტაფიზიკურთან მის მიმართებაში გაცილებით უფრო ადვილი საქმეა, ვიდრე ფილოსოფია, მაგრამ, სწორედ სიმარტივის გამო, განხორციელების გზები გაცილებით უფრო ძნელია“. (64, 77). ჰაიდეგერის აზრით, იგი არის მხოლოდ მომავლის რაკეტისა, რომელიც მოითხოვს ენისადმი ახალ მიდგომას არა მარტო ტერმინის გამოგონების, არამედ ჩვენი საკუთრივი ენის თავდაპირველ შინაარსთან დაბრუნების აზრით. ეს კი მომავალი თაობების საქმეა. ყოველ შემთხვევაში, ბიშოპის აზრით, ამ შრომაში ორი მიმართულებაა ნაჩვენები: წარსულისკენ ხედვა, რომელიც ფილოსოფიით, როგორც მეტაფიზიკითაა, დაკავებული და მომავლის ხედვა, რომელსაც თავისთავი აღარ ესმის უკვე როგორც მეტაფიზიკა. რატომ? მეტაფიზიკა იკვლევდა ყოფიერის ყოფიერებას, მყოფის საფუძველს, როგორც მისი გზით დაფუძნებულობას — იქნება ეს მარქსის წარმოების პროცესი, ნიცშეს ძალაუფლების ნებელობა, პეგელის აბსოლუტური გონის დიალექტიკა თუ სხვა. რას ნიშნავს ფილოსოფიის დასასრული? ეს არ უნდა გავიგოთ როგორც შეწყვეტა სიკვდილის აზრით, არამედ, პირიქით, იმ ადგილად, სადაც მთელი თავისი ისტორიის უკიდურეს შესაძლებლობებს აჯამებს. ეს არის, ამავე დროს, მისი დასრულება, მაგრამ არა სრულყოფის, არამედ დასასრულთან მისვლის აზრით (Zum-Ende-kommen).

განვიხილოთ თვით შრომაში დაყენებული საკითხები და მათი

გადაწყვეტის გზები. რაც ნათელ წარმოდგენას შეგვუქმნის მასში განვითარებული იდეების ჰაიდეგერის აღრეულ ნაასრევთან მიმართებაზე. ავტორი ამ შრომის დანიშნულებას ხედავს იმაში, რომ თავიდან გაიაზროს ის, რაც „ყოფიერება და დროში“ იყო გაასრე-ბული, რათა სხვა კუთხით შეხედოს მასში დაყენებულ საკითხებს. როგორც თვითონ აღნიშნავს, ეს არის „ყოფიერება და დროში“ მოცემულობის იმანენტური კრიტიკა. ამ მიზნით ჰაიდეგერი სვამს ამ შრომის შინაარსის განმსაზღვრელ ორ ძირითად კითხვას: პირვე-ლი — „თანამედროვეობაში რამდენადაა ფილოსოფია მისული მის დასასრულამდე და მეორე — რა ამოცანები რჩება აზროვნებას ფილოსოფიის დასასრულთან ყოფნისას“. პირველ კითხვაზე პა-სუხაჟ ჰაიდეგერი ახასიათებს ფილოსოფიას როგორც მეტაფიზი-კას. მას საკმე აქვს ყოფიერის მთლიანობასთან სამყაროს, ადამიან-ის და ღმერთის სახით — ყოფიერის ყოფიერებასთან. „მეტაფი-ზიკა იაზრებს ყოფიერს, როგორც ყოფიერს“. ყოფიერის ყოფიე-რება გამოდის როგორც არზე, სუბსტანცია, პრინციპი, რომელიც ყოფიერს გვაძლევს ისე, როგორც ის არის და რაც არის. ყოფიე-რის ყოფიერება ვლინდება ყოფნაში მყოფში. ეს არის მეტაფიზი-კა. საკითხი დგება, რას ნიშნავს ასე გაგებული მეტაფიზიკის მი-მართ დებულება ფილოსოფიის დასასრულზე? ჰაიდეგერი გამო-ჩივს მეტაფიზიკის დასასრულის გაგებას, როგორც ნეგატიუ-რად, ასევე წინსვლის აზრითაც, ე. ი. სრულყოფის მნიშვნელობით. იგი აკრიტიკებს რაიმეს დასასრულის გაგებას, მეგატიური აზრით, როგორც შიშველი შეწყვეტისას, როგორც წინსვლის შეჩერებისას, თუ მთლად დაცემის და შეუძლებლობად გაგებით არა. ამის საპი-რისპიროდ ფილოსოფიის დასასრულზე მსჯელობა ნიშნავს მის და-სრულებას (63, 62). მაშასადამე, დასასრული არაა მოსპობა, გაუქ-მება, შეწყვეტა და ა. შ. დასასრული ყოფილა დასრულება (vollen-den). თუ დასასრული არ ნიშნავს დასრულებას მოსპობის აზ-რით, არც წინსვლას ნიშნავს. იგი უარყოფს ფილოსოფიაში პროგ-რესს. მიაჩნია, რომ ყველა ფილოსოფია თავისთავში ახორციე-ლებს მის შესაძლებლობებს და სხვა ფილოსოფია მას არ აგრძე-ლებს, არ ავითარებს. პლატონის აზროვნება არაა უფრო სრულ-ყოფილი, ვიდრე პარმენიდესი, პეგელის ფილოსოფია არაა უფრო სრულყოფილი, ვიდრე კანტის. მაშასადამე, ჰაიდეგერის აზრით, „დასრულება ნიშნავს არასრულყოფილებას, რომლის შედეგად ფილოსოფია უმაღლეს სრულყოფას მიაღწევდა მისი დასასრუ-ლით. საერთოდ შეუძლებელია მეტაფიზიკის ამ წესით შეფასება“. (63, 69). ჰაიდეგერი მიმართავს ეტიმოლოგიურ ანალიზს და აღნი-

შნავს, რომ დასასრული თავდაპირველი მნიშვნელობით ნაშნავდა ადგილს, და როდესაც ვლადიმერმა ფილოსოფიის დასასრულზე, გგულისხმობთ, რომ ფილოსოფიამ მიაღწია იმ ადგილს, სადაც ის აჯამებს ყველა თავის შესაძლებლობას. დასასრული (Ende) არის დასრულება (Vollendung), რომელიც ნიშნავს შეჯამებას. ჰაიდეგერის აზრით, მთელი ფილოსოფიის ისტორია პლატონის გარშემო მოძრაობაა, ნიკანეს ფილოსოფია შებრუნებული პლატონიზმია. ბიშოპის აზრით, ჰაიდეგერმა ნიკანეს მიაწვდინა ფილოსოფიის ამ მსვლელობაში უკიდურესი ადგილი. მაგრამ ჰაიდეგერი ნიკანეს კი არა, მარქსს მიაწერს ამას, რადგან „მეტაფიზიკის გადატრიალება“ რომელიც კარლ მარქსმა განახორციელა, მიღწეულია ფილოსოფიის უკიდურესი შესაძლებლობა. ის მის დასასრულში შევიდა“ (63, 62). ჰაიდეგერის აზრით, მარქსის შემდეგ ფილოსოფიური აზროვნება მხოლოდ ეპიგონობაა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ფილოსოფიის დასასრული გავიგოთ როგორც მისი აზროვნების წესის შეწყვეტა. „ასეთი დასკვნა ნაჩქარევი იქნებოდა“ — წერს ჰაიდეგერი. დასრულება, რომელიც უკიდურესი შესაძლებლობათა შეჯამებაა, ნიშნავს იმას, რომ დასრულდა კლასიკური ფილოსოფიის მსვლელობა, რომლის ძირითადი ნაშანი იყო მეცნიერებათა საფუძვლად ყოფნა, მას გამოეყოფოდა მეცნიერებანი. ეს პროცესი სრულყოფილია და იგი ჩანს როგორც ფილოსოფიის შეწყვეტა (Aufhebung), მაგრამ ფაქტობრივად მისი დასრულება (Vollendung). მეცნიერებათა საფუძველი ფილოსოფია ზედმეტი ხდება, რადგან მეცნიერებათა საფუძველი გახდა კიბერნეტიკა. ამიტომ მთავრდება (endet) ფილოსოფია თანამედროვე ეპოქაში, როგორც ტექნიკური საზოგადოების კიბერნეტიკულ-ტექნიკური ხასიათის პირობებში კიბერნეტიკით შეცვლილი. მეცნიერებათა საყოველთაო ბატონობის პირობებში ისიც კი, რაც ტრადიციულად ფილოსოფიის კუთვნილებად ითვლებოდა, — კატეგორიათა სისტემა — მეცნიერებებმა თავიანთ საზღვრებში მოაქციეს. ცალკეულ სფეროთა ბუნების, ისტორიის, სამართლის, ხელოვნების, ონტოლოგიის ადგილი დაიკავა შესაბამის სფეროთა მეცნიერებებმა. მეცნიერებანი ცდილობენ უარყონ მათი ფილოსოფიიდან წარმოშობა, თუმცა ამას ვერ აღწევენ, მაგრამ ტრადიციული ფილოსოფია რომ შთანთქავს, ეს უეჭველია, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ დასავლეთეუროპული აზროვნება მსოფლიო ცივილიზაციის ეტაპზეა. ჰაიდეგერის აზრით, ეს არ ნიშნავს, რომ კიბერნეტიკულ-ტექნიკურ ეპოქაში აზროვნების შესაძლებლობანი და ფილოსოფიის ამოცანები ამოიწურა. ამის გარკვევის მიზნით უნდა დაისვას მეო-

რე კითხვა: რა ამოცანა რჩება აზროვნებას ფილოსოფიის დასასრულს? როდესაც ჰაიდეგერი ფილოსოფიის ნაცვლად აზროვნების ამოცანის საკითხს სვამს, და გამოდის, რომ რაც მეცნიერებას და ფილოსოფიას არ შეუძლია გააკეთოს, ის უნდა შექდოს აზროვნებაში. სომ არაა ფილოსოფია ამით უარყოფილი? ვფიქრობო. რომ არა. როგორც ჰაიდეგერი აღნიშნავს, ფილოსოფია აზროვნების საქმეა და აზროვნებაზე ამოცანის გადატანა აოწმავს ფილოსოფიაზე მალა დადგომის ქედმალურ ცდას. აზროვნების ყოველი ამოცანა ფილოსოფიაზე უკუხედვით უნდა განხორციელდეს. აზროვნება, ჰაიდეგერის აზრით, შეიძლება უფრო ვიწროდ დავახოთ, ვიდრე ფილოსოფია. თუ ეპოქა უარს ეუბნება ფილოსოფიას, ის კიდევ უფრო მეტად უარყოფს აზროვნებას. ამიტომ, ჰაიდეგერის აზრით, აზროვნებაზე ამოცანის დასმა ნიშნავს ფილოსოფიის ჰორიზონტში მოძრაობას. პირველი, რაც აზროვნებას მოეთხოვება, ეს არის ნივთი (Sache). ფილოსოფიამ ახალ დროში წამოაყენა თეზისი — Zur Sache Selbst. ჰეგელის მიერ „გონის ფენომენოლოგიაში“ წამოყენებული ეს პრინციპი ახალ საფეხურზე აიყვანა ჰუსერლმა, რომელმაც იგი ფილოსოფიით გამართლებულ მეთოდად აქცია. ჰაიდეგერის დებულება მოძრაობს ჰუსერლის მიერ წამოყენებული თეზისის გარშემო, რომ „კვლევამ ბიძგი უნდა მიიღოს არა ფილოსოფიისაგან, არამედ ნივთთა და პრობლემათაგან“. ფილოსოფიური კვლევის საქმე, ჰაიდეგერის აზრით, ერთნაირად ესმით ჰეგელს და ჰუსერლს, ეს არის „ცნობიერების სუბიექტურობა“. მაშასადამე, ჰაიდეგერი მოითხოვს მეთოდის პრობლემის წინ წამოწევას. აყენებს მეთოდის უპირატესობის თეზისს. ეს მეთოდი ფილოსოფიის ძირითადი ამოცანიდან ყოფიერის ყოფიერებიდან თუ მყოფობიდან განისაზღვრება. ფენომენოლოგიურ ტრანსცენდენტალური რედუქციის ტრანსცენდენტალური დედუქციის გზით უნდა გააზრებულ იქნეს ის, რაც გაშუქებას ექვემდებარება. ესაა ღიაობა, რომლის გამომხატველია ალეთეია. იგი არ უიგივდება ქეშმარიტებას. ალეთეია შესაბამისობა კი არაა, არამედ ყველა პრინციპთა პრინციპის Zur Sache Selbst განხორციელება. აზროვნების ამოცანაა გაშუქება (Lichtung), მაგრამ გაშუქდება ის, რაც შეიცავს შუქს (Lichte), ის თავისთავიდან გაშუქდება თავისთავში. თუ ადრე ფილოსოფია იცნობდა მხოლოდ გონების სინათლეს, ამჟამად საკითხი დგება იმის შესახებ, რომ მან დაინახოს ყოფიერების ნათება. ეს არის ალეთეიას საქმე. „ალეთეია, დაუფარაობა უნდა ვიაზროთ ჩვენ, როგორც გაშუქება“.

ამის გარეშე აზროვნებაზე ყველა მსჯელობა უსათუძელოა. ჰაიდელგერი არ ამტკიცებს, რომ ეს ამოცანა ფილოსოფიისთვის ახალია. პირიქით, იგი ფიქრობს, რომ ალეთია ფილოსოფიის დასაწყისშივე იყო მოაზრებელი, მაგრამ მისი გააზრება არასწორად წარიმართა იმის შედეგად, რომ ის კეშმარიტებას, როგორც შესაბამისობას, გაუიგივდა და თვით ფილოსოფიამაც დაამახინჯა თავისი ამოცანა ყოფიერზე, როგორც ასეთზე, შეჩერებით (63, 76). ჰაიდელგერი ფიქრობს, რომ აზროვნებამ, თუ ის ნამდვილად მეტაფიზიკურია, ე. ი. ყოფნად მის ყოფნადობაში გამოიკითხავს, უნდა დასვას საკითხი ალეთიას შესახებ კეშმარიტებისაგან განსხვავებით. „ყოველ შემთხვევაში ერთი რამ ცხადია — კითხვა ალეთიაზე, დაუფარაობაზე, როგორც ასეთზე, არ არის კითხვა კეშმარიტებაზე. ამიტომაც საკმისთვის შეუსაბამო და შეცდომაში შემყვანი, როცა ალეთიას, განათების აზრით, კეშმარიტებას უწოდებენ“ (63, 77). აქამდე საკითხი ასე არ დამდგარა. ამჟამად საკითხი დგება ყოფიერების საკუთრივი შექმით ალეთიას დაუფარაობის, ღიაობის გაშუქების შესახებ. ამით ფილოსოფიის დასასრულს აზროვნებამ მიაგნო თავის ამოცანას. ეს ნიშნავს, „აზროვნების ამოცანაა ყოფნადობის გაშუქება. მაგრამ საიდან, როგორ არის ეს გაშუქება, რა გამოითქმება ამ Es gibt-ში“ (63, 80) ყველაფერი ამის გარკვევაა ის, რაც ჰაიდელგერს თავიდანვე მიზნად ჰქონდა დასახული და რაც შემდგომ უფრო დააზუსტა. მართლაც, რაზეა აქ ლაპარაკი? ჰაიდელგერის ეს აზრები არ ეწინააღმდეგება მის ფილოსოფოსობას. იგი უარყოფდა ძველ მეტაფიზიკას, მიზნად ისახავდა მის დესტრუქციას. ამ შრომაში კი იგი დასრულებულად მიიჩნევს ტექნიკური ეპოქის მეტაფიზიკას, რაშიც იგულისხმება არაექსისტენციალისტური ფილოსოფიის მეტაფიზიკური მიმართულებანი, რომელთაც აერთიანებთ მეცნიერულობის პრეტენზია. ჰაიდელგერი ფილოსოფიას ეძებს მეცნიერებისა და მეცნიერულობის ფარგლებს გარეთ. ამიტომ მისთვის სწორედ მეცნიერული ფილოსოფიის დასასრულის მაჩვენებელია ტექნიკის ეპოქა. ამას მოწმობს მისი მოსაზრებანი აზროვნების მომავალ ამოცანებზე. ჰაიდელგერი მომავლის ფილოსოფიას მეთოდით განსაზღვრულად მიიჩნევს, რომელიც ღია იქნება, რომელიც უნდა გაშუქდეს; შუქი უნდა აშუქებდეს. ეს კი შესაძლებელია მეთოდის გზით. გაშუქება ღიაობას გულისხმობს, იგი ამ ღიაობას აშუქებს. „ფილოსოფოსობა არის გაშუქების თავისუფლებაში ყოფნა. თუმცა ფილოსოფიამ ჯერაც არაფერი იცის გაშუქების შესახებ“. ბიმელის სამართლიანი მტკიცებით აქ იგივე მეორდება, რასაც ჰაიდელგერი ადრე ყოფიერების დაეიწყებულო-

ბით გამოხატავდა. გაშუქება რჩება ფილოსოფიაში გაუანრებელი და ამოცანა მისი გააზრებაა.

კითხვა — „რისთვის ფილოსოფია?“ ნიპოლისტების დასმულია, მაგრამ მასზე პასუხს ორი მიმართულება აქვს. ერთი პასუხს ნიპოლისტურ განასერში იძლევიან, მეორე კი ამ კითხვის საზრისს და მასზე პასუხსაც პოზიტურ მნიშვნელობას ანიჭებენ. ისინი ფილოსოფიის ლეგიტიმიზირების და მისი აპოლოგიის გზას აღგანან. ბრძოლა ნიპოლისტებსა და ფილოსოფიას აპოლოგეტებს შორის განსაკუთრებით მწვავე ფორმას იღებს თანამედროვე ფილოსოფიაში მას შემდეგ, რაც კითხვა — „რისთვის ფილოსოფია?“ დაიხსნა აღორნოსა და ჰაბერმასის შრომებში. 1962 წელს გამოვიდა აღორნოს შრომა — „რისთვის კიდევ ფილოსოფია?“. ანალოგიური ხასიათის იყო ჰაბერმასის შრომაც — გამოცემული 1967 წელს. აღორნოს აზრით, ფილოსოფია დადგა თავის დაცვის ფატალური აუცილებლობის წინაშე, რადგან აზროვნების ორთვე განაცონებელმა მიმართულებამ — სციენტიზმმა და ექსისტენციალიზმმა მეტაფიზიკის კლასიკური ტრადიცია სიყვლილთან დაწინაღულად გამოაცხადა. ფილოსოფიის ფილოსოფიურ დესტრუქციაში არაფერი იცვლება. ამას, მარგარდის აზრით, შეეძლო გამოეწვია სწორედ მგლოვარე ფილოსოფიის მიმართ ვალი პოკეპელისეული ნეკროლოგი, რომელშიც ფიქსირებულია ფილოსოფიის მიერ კომპეტენციის დაკარგვა. უკანასკნელი ნახევარი საუკუნე განსაკუთრებით მწვავედ აყენებს კითხვას: „რა არის ფილოსოფია?“ და „რისთვისაა იგი საჭირო?“. განსაკუთრებული სიმწვავე იგრძნობა კითხვის მეორე ნაწილის მიმართ; ეს ჩანს გამოქვეყნებულ პროდუქციაშიც. იურგენ ქრისტიან რეგემ შეადგინა ბიბლიოგრაფია შრომებისა, რომლებიც აშუქებენ საკითხს — „რისთვის ფილოსოფია?“ — არამარქსისტულ ლიტერატურაში 1945-77 წლებში და აღმოჩნდა, რომ ასეთი ხასიათის შრომების არასრული სია 692-ია. (იხ. 77₁₈, 356—388). თვით ეს კრებული, რომელიც შედგენილია 1978 წელს და რომლის მონაწილეები სხვადასხვა მიმართულების ფილოსოფიის ეკუთვნიან, ანალიზებს ფილოსოფიის კრიზისულ სიტუაციას, საკითხის დასმას ფილოსოფიის მნიშვნელობის შესახებ და, როგორც წინასიტყვაობაში ჰერმან ლიუბე აღნიშნავს, „კრიზისი, რომელსაც უმიზნებს მნიშვნელობის კითხვა — „რისთვის ფილოსოფია?“ — სრულიადაც არაა უმნიშვნელო, პირიქით, ხანგრძლივი კრიზისია“. (77₁, VII). ფილოსოფიის ამ კრიზისულ ვითარებაში ფილოსოფია განსასჯელის სკამზეა, მას თავს ესხმიან და ბრალს დებენ „ფუჟ მოძრაობაში“, აცხადებენ მოძველებუ-

ლად, უსაგნოდ, ნარცისული მიდრეკილებების მქონედ. მაგრამ ფი-
 ლოსოფიას დამცველებიც ჰყავს და მისი აპოლოგია არანაქლები
 სიმტკიცით მიმდინარეობს, ვიდრე მისი იაყარყოფა. ამ დავაში
 ფილოსოფიის როლისა და ფუნქციების გარშემო კითხვათა წრე-
 ში, როპელთა მიზანია ფილოსოფიის რაობისა და მნიშვნელობის
 დადგენა, ან უარსაყოფად, ან კიდევ განსამტკიცებლად, ჩამოყალი-
 ბდა არგუმენტაციის მთელი სისტემა, რომლის ანალიზი გვიჩვენებს
 ფილოსოფიის სუსტსა და ძლიერ მხარეებს და კარგად გაგ-
 ყარვებს მის სილატაკესა თუ სიმდიდრეში. განვიხილოთ მოკლედ
 ამათი მოსაზრებანი, ვინც ფილოსოფიის უარყოფელთა კლასი-
 კური არგუმენტაციიდან ამოსვლით, თანამედროვე აზროვნებაში
 ატარა ფილოსოფიის მიმართ ნიჰილიზმს და ცდილობს, იგი
 კანონგარეშე მოვლენად გამოაცხადოს. პირველ რიგში ამის სა-
 ზაბს აძლევს მათ ფილოსოფიის კრიზისი, რომელიც, მათი აზრით,
 დროებითი მოვლენა კი არაა, არამედ ფილოსოფიის მუდმივი თა-
 ნამგზავრია. რუდიგერ ბუბნერის აზრით, „კანონიერების
 კრიზისი“ ფილოსოფიის მუდმივი თანამგზავ-
 რია; მას შემდეგ, რაც ფილოსოფია არსებობს.
 მას აჩრდილივით თან სდევს კითხვა „რისთ-
 ვის?“. შეცდომაა მასში რაიმე ახლის დანახვა,
 კანონიერებაზე დავის თანამედროვე ფორმე-
 ბიც კი XIX საუკუნიდან მოდის (77, 2). ფიქრობენ.
 რომ სოკრატე-პლატონისეული საკითხის დასმა, ფილოსოფიის
 როლისა და ფუნქციების შესახებ ფილოსოფიის კრიზისის პირვე-
 ლი გამოვლენის ფორმაა. ეს კრიზისი პერმანენტული ხასიათისაა,
 თანაც პერიოდულად მწვავდება. უკანასკნელად ეს მოხდა XIX
 საუკუნეში, როდესაც დაისვა კითხვა — „რისთვისაა კიდევ ფილო-
 სოფია საჭირო?“. „ამ ეკვის ქვეშ ვართ დღესაც“. ეს ნიშნავს,
 რომ XIX საუკუნეში გამწვავებული „კრიზისის ნიშნები“ დღესაც
 აგრძელებენ არსებობას; როდესაც საკითხი ისმის — რისთვისაა
 ფილოსოფია საჭირო, ზემოთ განხილულის გარდა, მას შეიძლება
 სხვა ასპექტიც ჰქონდეს, კერძოდ, იყოს იმის ძიება. რაც განაპი-
 რობებს ფილოსოფიის აუცილებლობას აწმყოსა და მომავალში
 და ამ აზრით დაისმის კითხვა: „რა შეიძლება იყოს და რა ხელე-
 წიფება ფილოსოფიას?“ (ბუბნერი) აქ ნაცადია ფილოსოფიის არ-
 სებობის ფაქტობრივ და ჭეარარსულ ფორმებს შორის განსხვავება-
 ზე დამყარება. მტკიცდება, რომ თუ ფაქტობრივი არსებობა არაა
 გამართლებული, შეიძლება გამართლებული აღმოჩნდეს ჭეარარსუ-
 ლი არსებობა, რადგან ამ გზით მის შესაძლებლობათა მწვერვალს

შეგვიძლია მივალწიოთ. კითხვის ასეთი დასმა არაა ნიპილისტურ-ეპიქოშილურებაში და ამ გზით მიღებული პასუხიც ნიპილიზმს მიღმაა; ვინც ფილოსოფიის საკითხების შესახებ კითხვას უარყოფითი ასპექტით სვამს და უარყოფითი პასუხის მიღებას ცდილობს, თვითონვე აღიარებს, რომ „ფილოსოფიის მდგომარეობას სექტიკურად განიხილავს“ (მარგარდი). რა არის, მათი აზრით, ამის საფუძველი და რა მოსაზრებებს ემყარებიან ისინი ფილოსოფიის ზედმეტობის მტკიცებაში — სანამ ამ მოსაზრებებს განვიხილავდეთ, აუცილებელია ფილოსოფიის მიმართ პოზიციები დავაჯგუფოთ. სექტიციური პოზიცია არაა ერთფეროვანი, არის უკიდურესი სექტიციზმი, რომლის არსი ფილოსოფიის აბსოლუტური ზედმეტობის, მისი უსაფუძვლობის მტკიცებაშია. და არის ნაწილობრივი სექტიციზმი, რომელიც ფილოსოფიის ტრადიციულ დიდებას უარყოფს, მაგრამ გარკვეულ კომპეტენციას მაინც უნაჩუქნებს. იქნება ეს ენის ანალიზი, (ლინგვისტური ფილოსოფია), მეცნიერების ანალიზი (მეცნიერების ფილოსოფია), პრაქტიკული მოღვაწეობის ანალიზი (პრაგმატისტული ფილოსოფია) თუ სხვა. ყველა მათ საერთო აქვთ ფილოსოფიის კლასიკური გაგების უარყოფა და მისი შეცვლა დარგობრივი ფილოსოფიების, ან კიდევ ცალკეული ფილოსოფიური პრობლემების ანალიზით, თუ უკიდურესი სექტიციზმი საერთოდ უარყოფს ფილოსოფიას და მის ადგილას მეცნიერებას სვამს, ნაწილობრივი სექტიციზმი არ ეთანხმება ამ რადიკალიზმს და იგივე უკიდურესი სექტიციზმის არგუმენტაციის მოშველიებით ცდილობს, ფილოსოფია მოაქციოს შეზღუდულ ჩარჩოებში. განვიხილოთ უკიდურესი სექტიციზმის არგუმენტაცია, რომელშიც ხშირად კლასიკური არგუმენტების მოდიფიცირება ხდება, ისინი ფილოსოფიის აპოლოგეტებს საყვედურობენ, რომ წარსული ფილოსოფიური სისტემის მონაცემებით კმაყოფილებიან და არ ცდილობენ განახლებას შეცვლილ ვითარებათა შესაბამისად, მაგრამ აღმოჩნდება, რომ მათი სიახლეებიც ძველის განმეორებაა. სანიმუშოდ განვიხილოთ რამდენიმე მოაზროვნის არგუმენტი ფილოსოფიის წინააღმდეგ. ყველაზე გავრცელებული მოსაზრება ფილოსოფიის მიმართ ისაა, რომ ფილოსოფიიდან ბევრს ელოდნენ, მაგრამ სწორედ ამ ზედმეტმა იმედებმა გამოიწვია გულგატეხილობა, რადგან ფილოსოფიამ კულტურის ნაკლოვანებანი პოზიტიური ფენომენებით ვერ შეავსო. ამიტომ მარგარდის აზრით, ფილოსოფიისადმი განუსაზღვრელი იმედი შეცვალა მისმა საპირისპირომ, უკიდურესმა ეჭვმა. ამ ეჭვის გამოხატულებაა პლენერის გამოთქმები, რომელთაც მარგარდი იმოწმებს: „ფილოსო-

ფია დაწვრიულია თავის თავში და თავის თავით“; „ფილოსოფია თვით გამოირიცხა ცხოვრების განმსაზღვრელი ძალედან და დაუძლეად“; „მას ახასიათებს საკუთარი თავის ზედმეტობის შიში“; „ფილოსოფიის ფუნქცირება ბედისწერით გაპირობებული დიადი ბოროტების ასპარეზია“ — ყველა ეს გამოთქმა შეიძლება დაჯამდეს ერთი დებულებით: „რისთვის?“ კითხვა გამოხატავს ფილოსოფიისადმი ეჭვს. მარგარდი თავის მხრივ პლესნერის ამ დებულებებს უმატებს შემდეგს: „ფილოსოფოსები მოღვაწეობენ ფილოსოფიის დასასრულის შემდეგ“ და რომ „ფილოსოფიას მხოლოდ ერთი კომპეტენცია აქვს — მისი არაკომპეტენტურობის გაგება“. მარგარდის ეს მტკიცება ლოგიკურობას მოკლებულია. თუ კეშმარიტია მისი აზრი, რომ ფილოსოფია არაკომპეტენტურია, არ შეიძლება კეშმარიტი იყოს მისი დებულებაც, რომ ფილოსოფია კომპეტენტურია. არადა, სწორედ ფილოსოფიის არაკომპეტენტურობის სამტკიცებლად ფილოსოფიას სჭირდება კომპეტენტურობა, რადგან ის თვითონ იაზრებს თავისთავს. ფილოსოფიის კომპეტენტურობისა და არაკომპეტენტურობის ეს აპორია განპირობებულია მარგარდის მცდარი წანამძღვრებით. მისი აზრით, „რისთვის“ კითხვა ფილოსოფიისადმი იმედით აღზევებულობაში კოლაფსს იწვევს“ და მაინც მის გარეშე არ არსებობს დღევანდელობა, რადგან ეს კითხვა აჩვენებს“ კომპეტენციის დაკარგვის კომპენსაციას“. მარგარდის აზრით, ცდა, ფილოსოფიის ეს ღუჟკარი ვითარება, კომპეტენციის არქონება დასაბნო როგორც მისი კეთილდღეობა, დამახასიათებელია იმათთვის, ვინც დავვიანებით შევიდა კულტურის სფეროში. მარგარდი განიხილავს კომპეტენტურობის სხვადასხვა მნიშვნელობას: იურიდიულს, ლინგვისტურს, პოლიტიკურს და აღნიშნავს, რომ მას კომპეტენტურობა აინტერესებს როგორც რაიმე მიზნის მიღწევის შესაძლებლობა, როგორც ამაღლების თუ აღზევების სურვილი. კომპეტენციის ცნება გამოხატავს ისეთ რამეს, რაც გვსურს გვეკონდეს, ან გვინდა გავხდეთ. კომპეტენტური არის ის (a), ვისაც სურს ის, რაც ყველას არ სურს. ის (b), ვისაც სურს რაღაც, რაც სხვებსაც სურთ, ის (c), ვისაც ის სურს, რაც ზოგიერთს ან მცირედს შეუძლია მიიღოს და ის (b), ვისაც არ მიუღწევია იმისთვის, რაც სურს ან კიდევ საბოლოოდ არ მიუღწევია ამ საქმისთვის; კომპეტენტურია ის, ვისაც ამაღლება, აღზევება სურს. ამიტომ ყველა კომპეტენტური კანდიდატია, მაძიებელია, პრეტენდენტია, კონკურენტია, ასპირანტია, ყველა ის, ვისი შანსები და იმედები არსებობის მქონეა. (77, 75—76). კომპეტენცია იმედს ემყარება. მისი საპირისპირო გულგატეხილო-

ბაა. ეს ვითარება მნიშვნელობს ფილოსოფიის მიმართ იმ ვზით, რომ მთელი მისი ისტორია მისი კომპეტენტურობისადმი კონკურენტების ისტორიაა, რომლის მსვლელობაში იზრდებოდა კონკურენტები და შესაბამისად მცირდებოდა იმედი ფილოსოფიის მიმართ იმდენად, რომ საბოლოოდ გულგატეხილობაში გადავიდა. მარგარდის აზრით, ფილოსოფიის ერთადერთი ძირითადი ნიშანია ეკვი საკუთარი თავისადმი. ეს იწვევს კირკევორის მიერ განსხვავებული დაქვევების ორივე ფორმის ფილოსოფიის მიმართ გააქტიურებას. ერთა მას გადაისვრის პირონის სამყაროში, მეორე კი ფიხტეს სამფლობელოში. ერთიდან მიიღება სკეპტიციზმი, მეორედან — დოგმატიზმი. საბოლოოდ აღმოჩნდება, რომ ორივეს ერთისკენ მივყავართ. ეს იქნება პირონისეული ფიხტეანიზმი ან ფიხტეანური პირონიზმი. ფილოსოფიის თვითდაექვეება ნიშნავს, რომ იგი ეკვის ობიექტიდან იქცევა ეკვის სუბიექტად და მასზეა დამოკიდებული მისი ლეგიტიმიზაციის პრობლემის გადაწყვეტა. როდესაც ფილოსოფია სვამს კითხვას — „რისთვის ფილოსოფია?“ და ამაში თავისთავს არ გულისხმობს, მაშინ საქმე გვაქვს კრიტიკული ფილოსოფიის დოგმატურ ფორმულირებასთან, მაგრამ როდესაც „რისთვის ფილოსოფია?“ გავრცელდება კითხვის დამსმელზეც და თვითრეფლექსიის ფორმას მიიღებს, მაშინ აბსოლუტური მნიშვნელობის ადგილს აბსოლუტური არაარობა იკვრს. სკეპტიციზმი კითხვაზე — „რისთვის ფილოსოფია?“ მისი ზედმეტობის პასუხს ელოდება. ფილოსოფია მეტაფიზიკაა, რომელიც, კანტს თუ გავიხსენებთ, აპორიათა დეპონიაა, გადაუწყვეტელ საკითხთა პრობლემური თავშესაფარია. მეტაფიზიკა საავადმყოფოს მსგავსია — მეტაფიზიკის სიკვდილის შემდეგაც არის იზოლატორი საშიში ფუნდამენტური პრობლემებისათვის, რომლებიც ყოველთვის გამოცანად რჩება. ეს ნიშნავს, რომ მეტაფიზიკა სიზიფეს შრომას უახლოვდება. მარგარდის არგუმენტაციის მეორე ხაზი ფილოსოფიისადმი იმედს ეხება. მარგარდის აზრით, ფილოსოფია ყოველთვის ცდილობდა სულის სფეროში ეპოვა კომპეტენტურობა და ეს ცდა ყოველთვის მარცხით მთავრდებოდა; ფილოსოფია მიჩნეული იყო სულის მანუგეშებლად, მაგრამ ამ ფუნქციას რელიგია ასრულებდა. ამიტომ ფილოსოფია ეტმასნებოდა რელიგიას, ხდებოდა „თეოლოგიის მსახური“, მაგრამ ამან საქმეს ვერ უშველა, ფილოსოფიამ ვერ დააფუძნა სიკეთის რწმენა, ამიტომ „დაკარგა კომპეტენტურობა, მოხდა მისი დეგენერირება“. ფილოსოფიისაგან მოითხოვენ ტექნოლოგიურობას, ე. ი. ტექნოლოგიურად ღირებულ ცოდნას, რამაც ფილოსოფია ჩააყენა მეცნიერების სამასხურში, მაგრამ

აქაც ვერ გამოავლინა კომპეტენტურობა და აგივე ბედი ეწია, რაც თეოლოგიასთან კავშირში; დაბოლოს, იმედი პქონდათ, რომ ფილოსოფია გახდებოდა კაცობრიობის ბედნიერებასთან მიმყვანი. ამ მიზნით ის დაუკავშირდა პოლიტიკას და გახდა ემანსიპაციის მსახური, მაგრამ აქაც ფილოსოფიამ მარცხი განიცადა, რადგან ვერ შეიმუშავა ცხოვრების სიბრძნის ადამიანისათვის მისაღები ვარიანტი. ამიტომ დღეისათვის „ფილოსოფია დამთავრდა და ჩვენ დაკავებული ვართ ფილოსოფიით, მისი დასასრულის შემდეგ“ (77, 40—41). მოკლედ, აქაც ის სამგლოვიარო განწყობილებაა, რაც უკიდურესი სკეპტიციზმის სხვა წარმომადგენლებთან, ჰაინრიხი იქნება, ჰოკეპელი, შპაემანი თუ ჰერში. მარგარდს ამგვარი მოსაზრებები მრავლად აქვს, თუმცა თვითონვე გრძნობს მათ სისუსტეს და აღნიშნავს: „მინდოდა, ჩემი მხრივ, ფილოსოფიის უკუგდება ძალუმი გამოსულიყო, მაგრამ სუსტია. ეს დაკავშირებულია უკუგდების სიძნელეებთან. ამის მიუხედავად ჩემი მსჯელობა, რომ მე უარვყოფ და არც დაპირება, არაა ცარიელი ფუქსიტყვაობა“. (77, 90). ის, რაც მარგარდს დასახული აქვს, როგორც ფილოსოფიის დასასრულის მაჩვენებელი, სხვა მოაზროვნეებთან განიხილება როგორც ფილოსოფიის მხრივ საკუთარი ყოფიერების ძიების გზაზე არსებული სიძნელეები და შეცდომები. ჩვენი საუკუნის 20-იან წლებში მაქს შელერმა აჩვენა, რომ ფილოსოფიის მცდელობა — განსაზღვროს საკუთარი თავი, მრავალ სიძნელეს აწყდება და შესაბამისად, მრავალ შეცდომას იწვევს. კერძოდ, ფილოსოფიისთვის მისგან განსხვავებული და მის გარეთ მდებარე წანამძღვრის დასახვა, იმისდა მიხედვით, თუ რა იქნებოდა დასახული ასეთ წანამძღვრად, შესაბამისი შეცდომა წარმოიშობა, რადგან ფილოსოფია უწანამძღვრო შემეცნებაა.

სკეპტიციზმის არგუმენტაციის მეორე რიგი მომდინარეობს ფილოსოფიის არსების ტრადიციული გაგების საფუძველზე, მიზნების მიღწევის შეუძლებლობიდან. ჰოკეპელი წაგნა — „ფილოსოფიის მათი“ (ჰაბბურგი, 1976 წ.) — წერდა: ფილოსოფიამ, როგორც „დამოუკიდებელმა თეორიამ, ნეთოდმა, მოძღვრებამ ან სისტემამ... შეიძლება თავის მუწყოფიერება გაამართლოს და დამტკიცოს, მაგრამ ფილოსოფია, როგორც დამოუკიდებელი ექსპლიციტური და ინსტიტუციონალიზებული საქმე, ამჟამად სერიოზულადაა კითხვის ნიშნის ქვეშ... ეს გამოიწვია მეცნიერებათა შეტევამ, რამაც ზედმეტი გახადა ფილოსოფია. მისგან დარჩა მეცნიერებათა შორის კავშირებზე „სპეკულაციური თამაში“, ლოგიკური პროპედევტიკა და ფილოსოფიის ისტორია“. რაც შეეხება

ფილოსოფიის მომავალს, პოეპელის აზრით, არავის შეუძლია თქვას, როგორი იქნება იგი. ამავე მიმართულებით მოძრაობს შპა-
ენანიც. ფილოსოფიის განხილვას იგი იწყებს ფილოსოფიის მიზნის
ჩამოკლებებით. ფილოსოფიის მიზანია პაექრობის გზით ქვეშა-
რატების დადგენა და შესაბამისად მოკამათის დარწმუნება წამო-
ყენებული პრინციპების სისწორეში. „ფილოსოფოსები არგუმენ-
ტირებას ასდენენ, მაგრამ ერთმანეთს ვერ არწმუნებენ. უფრო
სწორად, ისინი არწმუნებენ მხოლოდ იმათ, ვინც მანამდისაც ეთან-
ხმებოდა მათ. გაერთიანებისთვის ზოგიერთ რამეში მაინც უნდა
შეთანხმდნენ, მაგრამ ეს ზოგიერთი იმ დიალოგში, რომელსაც
ფილოსოფია ჰქვია — არაა. მაშინ რაა ამ დიალოგის საზრისი? რო-
გორ უნდათ ფილოსოფოსებს, სხვები დაარწმუნონ მათი საქმიან-
ობის მნიშვნელობაში?“ (77, 91). შპაენანი მიუთითებს იმ რეა-
ლურ ფაქტზე, რომ ყველაფერი, რასაც ფილოსოფოსები ამბობენ,
სხვა ფილოსოფოსებთან კვლავ სადავო ხდება. ფილოსოფოსები
სადავო საკითხის გადასაწყვეტად მიმართავენ ხერხს, რომელიც
კიდევ უფრო სადავოა და ამ გზით უსასრულო დავის სფეროში
ვარდებიან. ფილოსოფია უნდა ყოფილიყო სადავო საკითხების
გადაწყვეტის გზა, მან კი ფაქტობრივად უსასრულო კამათის ფორ-
მა მიიღო და დაიკარგა იმედები, რასაც მასზე ამყარებდნენ. მან
ვერ შეძლო თავისი ფუნქციის და დანიშნულების შესრულება ყვე-
ლაზე ბრწყინვალე წარმომადგენლების გზითაც კი — იქნება ეს
პლატონი, კანტი თუ იასპერსი. ფილოსოფიური პაექრობა ჰგავს
სხვადასხვა იდეოლოგიის წარმომადგენელთა კამათს, იქნება ეს
განსხვავებულ პარტიათა წარმომადგენლები პარლამენტში, თუ მის
გარეთ. რადგან ასეთი ვითარებაა, დაისმის კითხვა: „ხომ არაა ფი-
ლოსოფოსთა კამათი მსოფლმხედველობათა ბრძოლა, იდეოლო-
გიური დაპირისპირება? და თუ ასეთად ჩავთვლით, იქნება ფილო-
სოფია რაციონალური?“ ამ კითხვაში ჩანს იმის უგულებელყოფა,
რომ იდეოლოგიათა და მსოფლმხედველობათა ბრძოლა დაპირის-
პირებული სიტყვებითა და არგუმენტებით ხდება“. ეს ნიშნავს,
რომ კლასიკურ პარტიათა იდეოლოგიებს ფილოსოფიასთან აქვთ სი-
ახლოვე, თუნდაც იმის გამო, რომ მათი ბრძოლა აგებულია დარ-
წმუნების მცდელობაზე, მაგრამ ფილოსოფიასთან მათ ისიც აქვთ
საერთო, რომ როგორც იდეოლოგიების, ისე ფილოსოფოსების კამათში
ერთის არგუმენტები არაა სარწმუნო მეორე მხარისთვის.
შპაენანის აზრით, განსხვავება მაინც არსებობს ფილოსოფიურ და
იდეოლოგიურ დისკუსიებს შორის. ფილოსოფიური უნდა იყოს
უპარტიო არატენდენციური, იდეოლოგიური კი პარტიულ-ტენდენ-

ციურია. ისინი გვაგონებენ მოსამართლისა და ადვოკატის მდგომარეობას. მოსამართლე უნდა იყოს დაუინტერესებელი და მისი სიტყვა საბოლოოა. ადვოკატი კი ტენდენციურია. „ადვოკატის პარტიულობა შესაძლებელია, მოსამართლისა კი არა“. როცა ვანალიზებთ ფილოსოფოსთა კამათს, საკითხი ისმის, „ჩაზეა კამათი?“, „რა განასხვავებს პოზიციებს?“, „რა მიზანი აქვს დისკუსიას?“, „როგორია წამოყენებული არგუმენტები?“ ამ კითხვებით ფილოსოფიური კამათის ანალიზი გვარწმუნებს, რომ ფილოსოფიური დისკუსია არაა მოკამათე მხარეთა ურთიერთდარწმუნების, მათი პასუხების დამთხვევის გზა. ამიტომ ფილოსოფოსთა დიალოგები ფიქტიურია. ფილოსოფიური დიალოგების ყველაზე დიდი ოსტატი — პლატონი გვიჩვენებს, რომ მას დიალოგი არსებითად არ სპირდება, რადგან მისი არგუმენტის საწინააღმდეგოც თვითონ წამოაყენა, თანაც უფრო სრულად, ვიდრე მისმა მოწინააღმდეგეებმა. ამიტომ ფილოსოფიის დასახვა სოკრატე — პლატონის მიერ, როგორც კეშმარიტების ძიებასა, ხოლო დიალოგის, როგორც ამ ძიების ფორმისა, არ გამართლდა, რადგან არც კეშმარიტება დადგინდა და არც დიალოგი აღმოჩნდა შესაძლებელი. ეს უკანასკნელი იმის შედეგია, რომ ფილოსოფიას არა აქვს ლოგიკა, რომ ყოველი მოაზროვნე თავისებურად იაზრებს ცნებებს. ისე, რომ პროცესები და საგნები ყველას თავისებურად ესმის. ამიტომ ერთსა და იმავე საგანზე სხვადასხვა წარმოდგენით დისპუტის მონაწილენი ვერასოდეს აღწევენ ერთიანობას. ვერ არწმუნებენ ერთმანეთს, ვერ გამოაქვთ ერთმნიშვნელოვანი დანასკვი, ვერ იმუშავენ საყოველთაოდ მისაღებ პრინციპებს, რომლებიც ასახელებენ რეალურ ვითარებას, ე. ი. იქნებოდნენ კეშმარიტნი. განსხვავებით მეცნიერებისაგან, რომელშიც არის გარკვეული ბირთვი, რომელიც ფალსიფიკაციას არ ექვემდებარება — ესაა დადგენილ კეშმარიტებათა თავისებური ლექსიკური მარაგი, რომელთა ფონზე ხდება გადასვლა ახალ კეშმარიტებათა ძიებაზე: ფილოსოფიას არა აქვს ასეთი ბირთვი; აქ ყველაფერი დისკუსიის საგანია და არაფერი არაა დადგენილი. კიდევ მეტი, ყოველი ფილოსოფოსი ცდილობს სხვების უარყოფას, დაძლევას, მოხსნას. ცდილობს დაადგინოს განსხვავება სხვისა და თავის ნათქვამ შორის, შემდეგ კი მოწინააღმდეგის თეზისის სიყალბის ან მისგან გამოყვანილი დასკვნების მცდარობის ჩვენების გზით ახდენს მის დისკრედიტიზაციას და გადადის იდეოლოგიურ ბრძოლაზე. იდეოლოგიური კამათისას ორივე მხარე საყვედურობს ერთმანეთს წანამძღვრების მცდარობას. არ ითვალისწინებენ იმას, რომ წანამძღვრების მცდარობა არ

არის საკმარისი თეორიის სიყალბის საჩვენებლად. ისე, როგორც „ბიძაჩემის სიმდიდრე არ არის მაჩვენებელი იმისა, რომ მეც მდიდარი ვარ“. ფილოსოფიური დიალოგის ერთ-ერთი პრინციპია მოწინააღმდეგის მიერ საკითხის დაყენების უსაზრისობის მტკიცება. დისკუსიის მონაწილენი მოქმედებენ პრინციპით: „ვინც ჩემთან არაა, ის ჩემი მტერია“. ეს იწვევს ფილოსოფიაში ასარჩიას. არცერთი ეს პრინციპი არ ასაბუთებს ფილოსოფიური დისკუსიის რაციონალობას. ეს ხდება ფილოსოფიური სკეპტიციზმის წყარო. შპაემანის აზრით, ფილოსოფია გულუბრყვილო თეორიაა, რადგან ფილოსოფიაში ვერ ასხვავებენ ფორმას და შინაარსს, აზროვნებას მოაზროვნისაგან. ფილოსოფია მიჩნეულია კრიზისის თერაპიის საშუალებად, მაშინ როდესაც სინამდვილეში ის თვითონაა კრიზისის სიმპტომი. თანამედროვე ფილოსოფიის სილატაკე იმედის კრიზისულობის და ადამიანის სილატაკეა. მაშასადამე, ფილოსოფია სხვა არაფერია, თუ არა კრიზისის სიმპტომი. რადიკალური სკეპტიციზმის თვალსაზრისს ავითარებს ფრიდრიხ კამბარტელიც; მისი აზრით, ფილოსოფიისათვის ძირითადია მეცნიერებათა დაფუძნების ფუნქცია. მაგრამ მეცნიერებათა განვითარება იმ დონეზეა, რომ ისინი არ საჭიროებენ დაფუძნებას. ყოველ შემთხვევაში, მათ გარე ინსტანციიდან. თუ მათ დაფუძნებას ვეცდებით გარეშე ინსტანციიდან, ის ინსტანცია საჭიროებს მეტაინსტანციას და მივიღებთ უსასრულო რეგრესს. თუ მეცნიერებათა დამფუძნებლად ფილოსოფიას მივიღებთ გარედაფუძნების გარეშე, დოგმატიზმს ვერ ავცდებით. ამიტომ მეცნიერების დაფუძნების პრობლემა მხოლოდ მის დებულებათა ლოგიკური ანალიზის პრობლემაა. ეს კი შესაძლებელია იმ გზით, რაც ტარსკიმ აჩვენა და რაც ტრადიციულ ფილოსოფიას სულაც არ საჭიროებს. დღეს აუცილებელია ფორმალური ლინგვისტიკა. როდესაც ვიყენებთ წინადადებას — „ყველა ფილოსოფოსი ზედმეტია“, უნდა გაანალიზდეს, რა სახის წინადადებას ქმნის სიტყვა „ყველა“. საერთოდ, ლოგიკური კვანტორების მოძღვრება სემანტიკის, ლოგიკის და ენის ფილოსოფიის პოზიციებიდან განხილული სრულიად საკმარისია მეცნიერებათათვის და არავითარი საბაბი არ არსებობს ფილოსოფიისადმი მიმართვისათვის. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფიამ თავისი ამოცანები თანდათანობით დაკარგა მეცნიერებებში. აღმოჩნდა, რომ მეცნიერებები ამ ამოცანებს უკეთ ართმევენ თავს, ვიდრე ამას აკეთებდა ფილოსოფია. მოკლედ, დაფუძნების საკითხები ფილოსოფიიდან მეცნიერების სფეროში გადავიდა, კერძოდ ჰიპოთეზების და აქსიომების დედუქციურად ორიენტირებულ თეორიაში და, ვიწრო

აზრით, მეცნიერებათა რანგში მოექცა". (773, 28). კამბარტელი მიმართავს ასეთ ანალიზსაც: იღებს ჰაბერმასსა და ლუმანს შორის დისკუსიას საკითხზე: რა არის საზოგადოების თეორია, ანუ სოციალური ტექნოლოგია. ანალიზებს ამ დისკუსიას სემანტიკურად, მასში გამოყენებულ ტერმინთა სიმრავლეში აღმოაჩენს, რომ როგორც ერთი, ისე მეორე მხარე მრავალმნიშვნელოვნად იყენებს ამ ტერმინებს. საკითხის გასარკვევად საჭიროა არა ფილოსოფიის დამაბნეველი მსჯელობა, არამედ ტერმინთა ერთმნიშვნელოვანი დადგენა, რაც მხოლოდ სემანტიკური ანალიზის გზით ხორციელდება. და რაც ფილოსოფიასთან არაა დაკავშირებული, ეს ნიშნავს, რომ ის ლოგიკური ანალიზის გზით უნდა შემოვიდეს. როგორც ვხედავთ, ფილოსოფიას კამბარტელის აზრით, არაფერი რჩება. აქ დასახელებული რადიკალური სკეპტიციზმის წარმომადგენლებით არ ამოიწურება მათი სიმრავლე და არც არგუმენტაცია, რომელსაც ისინი ფილოსოფიის წინააღმდეგ აყენებენ. ამის ერთ-ერთი ნიმუშია იურგენ ჰაინრიხსი.

რადიკალური სკეპტიციზმის გვერდით არსებობს ნაწილობრივი ანუ ე. წ. ზომიერი სკეპტიციზმი, რომელიც ფილოსოფიაზე შეტევას ახორციელებს არა იმისთვის, რომ საერთოდ უარყოს ფილოსოფიის საჭიროება, არამედ უნივერსალიზმისადმი ფილოსოფიის მიდრეკილების, მისი აბსოლუტურობის პრეტენზიის შეზღუდვის მიზნით და დაიყვანოს ფილოსოფია ყოფიერების მეცნიერულ სურათამდე ან მეცნიერების ფილოსოფიურ გააზრებამდე, ზოგჯერ კი დარგობრივ ფილოსოფიებზე. ამ მიზნით, პირველ რიგში, უტყვენ ზოგადფილოსოფიურ პრობლემებს, ფილოსოფიის მეტოდოლოგიურ, ონტოლოგიურ, გნოსეოლოგიურ და აქსიოლოგიურ ფუნქციებს. ნაწილობრივი სკეპტიციზმის ძირითადი მოტივი კარგად აქვს გამოთქმული შპრენგელს. ფილოსოფიის თვითკრიტიკა უარყოფა კი არაა, არამედ შენარჩუნება. ისე როგორც საცხოვრებელი სახლისადმი კრიტიკული დამოკიდებულება არ ნიშნავს, რომ საცხოვრებელი ასეთსავე მიმართებას იჩენს სახლში არსებული ავეჯის მიმართ და მას გარეთ გამოყრის. ნაწილობრივი სკეპტიციზმის წარმომადგენლები ორ ფრონტზე იბრძვიან. ერთის მხრივ, ისინი კრიტიკულად ეკიდებიან რადიკალური სკეპტიციზმის წარმომადგენელთა არგუმენტებს, მეორეს მხრივ — კრიტიკული არიან ფილოსოფიური დოგმატიზმის სახელით მონათლული ფილოსოფიის აპოლოგეტთა მიმართ. ამავე დროს, ორივე ამ დაპირისპირებულ ტენდენციასთან მათ საერთო აქვთ — რადიკალური სკეპტიციზმის მრავალ არგუმენტს იზიარებენ და კრიტიკულად ეკიდ-

ბიან ფილოსოფიას. თუმცა მათ არ მიყვებიან ბოლომდე ფილოსოფიის უარყოფაში. ფილოსოფიის აპოლოგეტთა არგუმენტებს ნაწილობრივ იზიარებენ და მათთან ერთად იცავენ ფილოსოფიას რადიკალური სკეპტიციზმის თავდასხმისაგან. ამავე დროს, კრიტიკულ პოზიციას იკავებენ ფილოსოფიის მიმართ. ნაწილობრივი სკეპტიციზმის წარმომადგენლები განსხვავებული მიმართულებით იცავენ ფილოსოფიას, ყოველი მათგანი საკუთარი თვალსაწიერიდან ასაბუთებს მას. ამიტომ მათ არგუმენტაციაში არაა ერთიანობა. გვაანალიზოთ ეს თვალსაზრისი რამდენიმე ავტორის ნააზრევით. რელატიურ სკეპტიციზმებს შორის ერთ-ერთი თვალსაჩინო ფიგურაა იურგენ მიტელშტრასი. ის აკრიტიკებს ფილოსოფიას სამყაროს ჭერარსობის განსაზღვრის მცდელობისათვის. მიაჩნია, რომ ფილოსოფიას დახვდა სამყარო ისეთი, როგორიცაა. ამიტომ ჭერარსული სამყაროს ძიებას აზრი არა აქვს. მაგრამ ფილოსოფიას არც არსებულის გაგება ძალუძს. ფილოსოფია უნდა იყოს მეცნიერების თეორია და სხვა არაფერი. მაგრამ ეს თეზისი რომ დასაბუთდეს, მიტელშტრასის აზრით, უნდა უარვეყოთ ორი უკიდურესობა, რომელთაც გაუგებრობამდე მიყვავართ. პირველია ფილოსოფიის ცდა, დააფუძნოს მეცნიერებათა თეორია, მეცნიერებათა გარეშე სფეროდან. ესაა სპეკულატიური ფილოსოფია; და მეორეა ცდა — მეცნიერების თეორია საერთოდ ჩამოერთვას ფილოსოფიას და მეცნიერებებს დაურიგდეს. ეს ორი უკიდურესობაა სპეკულაცია და ემპირია. ფილოსოფიამ უნდა შეძლოს იმის დასაბუთება, რომ მას გააჩნია მეცნიერების თეორიის ფუნქცია. მიტელშტრასი აანალიზებს თეორიისა და პრაქტიკის მიმართებას და აღნიშნავს, რომ ფილოსოფია შედგება ორი კომპონენტისაგან: მეტალოგიური და ტელეოლოგიური ანუ ლოგიკა და ეთიკა. ლოგიკა, კანტისეულ ტერმინებს თუ გამოვიყენებთ, იქნება გონების თეორიული ანალიზი. ფილოსოფია, როგორც ეთიკა, არის მოძღვრება პრაქტიკულ გონებაზე. ეს პოზიცია მიტელშტრასის სციენტიზმისაგან განსხვავებულად წარმოუდგება — ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების თეორიის, გაგება. სციენტიზმი იქნება იმ შემთხვევაში, „თუ მეცნიერება თვითონ იქნება საკუთარი თავის თეორია (77, 124), ამავე დროს, პოზიტივისტურად ორიენტირებული ბუნების მეცნიერების პრიმატით. მიტელშტრასისათვის უცხო არაა ის გარემოება, რომ მეცნიერების ლოგიკის თუ ორგანონის მეცნიერებათა გარეთ, ფილოსოფიის სფეროში გატანა რეგრესის გზაზე დადგომა. თუ ვიტყვით, რომ ფილოსოფია მეცნიერებას უქმნის წანამძღვრებს და თავის მხრივ ფილოსოფია მეც-

ნიერებებს ემყარება, მაშინ წრეში მოვექცევით, მაგრამ მისთვის მთავარია არა ის, რომ თავი აარიდოს წრებრუნვას თუ უსასრულო რეგრესს, არამედ იმის ჩვენება, რომ ფილოსოფია ლეგიტიმურია, თუ მას გავიგებთ, როგორც მეცნიერების თეორიას, რომელიც არც სპეკულაციურია და არც ემპირიული.

რელატიური სკეპტიციზმის წარმომადგენელია რაინერ შპეხტიც. მისი აზრით, ფილოსოფიას აქვს სამი ფუნქცია: კრიტიკული, მასტაბილიზებელი და მეტაფიზიკური. პირველი ორი უდავოა, მესამე კი პრობლემატურია. ეს პრობლემატურობა გამოწვეულია კეშმარიტების კრიტერიუმთა ცვლილებით, რომელთა შერჩევაზე ზემოქმედებენ რელიგიური და პოლიტიკური მოტივები. ფილოსოფიის არსებობის შენარჩუნება დამოკიდებულია იმაზე, რამდენად შეძლებს იგი განთავისუფლდეს პოლიტიკური და რელიგიური მოტივებით განსაზღვრულობიდან ამავე დროს, ისიც უნდა მივიღოთ მხედველობაში, რომ არც მეცნიერული ორიენტაცია გამოადგება მას, რადგან ამ გზით საკუთარ ყოფიერებას კარგავს.

შპეხტი ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში, ისე როგორც შესაბამის სხვა ფენომენებში, მეტაფიზიკის ელემენტებს თვლის „ღრმა თეორიებად“, ე. ი. საერთოდ დამფუძნებელი პრინციპების მნიშვნელობის მქონედ. ღრმა თუ ფუნდამენტურ თეორიათა ელემენტია მტკიცება — „ყველაფერი ესწრაფვის სიკეთეს“. ღრმა თუ სიღრმისეული თეორიები არსებითად „პოტენციური მეტაფიზიკა“. ასეთი სახე მას პოპერმა და მისმა წრემ მისცა. ფილოსოფიის მეტაფიზიკური ფუნქცია ნიშნავს, რომ „ფილოსოფიას ამოცანად დაუსახავს, დასაქმებული იყოს სიღრმისეული თეორიების დადგენით, შეფასებით და შერჩევით“. (77¹⁰, 166). მასტაბილიზებელ და კრიტიკულ ფუნქციებში ფილოსოფია ოპერირებს სიღრმისეული თეორიით, სიღრმისეული თეორიები ერთნაირად განაპირობებენ როგორც სინამდვილის აღქმას, ისე ფილოსოფიის თვითრეფლექსიასაც. შპეხტი თავის პოზიციას რამდენიმე დებულებაში აჯამებს: 1. ყველა ფორმის ფილოსოფიური პოზიციები სიღრმისეული თეორიებით ოპერირებენ; 2. ფილოსოფიის კრიტიკული და მასტაბილიზებელი ფუნქციაც სიღრმისეული თეორიით და მაშასადამე, მეტაფიზიკითაა განპირობებული. ეს ნიშნავს, რომ მეტაფიზიკური ფუნქცია დღეს ისევე აქტუალურია, როგორც წარსულში. მაშასადამე, ფილოსოფიისადმი რელატიური სკეპტიციზმი გამოიხატება იმით, რომ აღიარებულია ფილოსოფიის ერთი მომენტი მეტაფიზიკური, კრიტიკული და მასტაბილიზებელი ფუნქ-

ციის სახით, მაგრამ უარყოფილია მისი ყველა დანარჩენი ტრადიციულ თუ თანამედროვე გაგებაზე აგებული მომენტი. ამიტომ, აქ ერთნაირად გამოიყენება როგორც რელატიური, ისე ნაწილობრივი სკეპტიციზმის ცნება. საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ სკეპტიციზმის ყველა ფორმას და ფილოსოფიის თანამედროვე აპოლოგეტიკასაც ერთი საერთო ნიშანი აქვს — კრიტიკული ფუნქცია. სკეპტიციზმში ის უფრო ძლიერია, აპოლოგეტიკაში. — უფრო სუსტი, მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში, მისთვის საკმარისია, რომ დოგმატიზმს დაუპირისპირდეს. გადასვლა რელატიური სკეპტიციზმიდან აპოლოგეტიკაზე ყოველთვის მკაფიოდ არ არის გამოხატული. არსებობენ მოაზროვნენი, რომლებიც უახლოვდებიან რელატიურ სკეპტიციზმს, მაგრამ აპოლოგეტებშიც აქვთ ადგილი. საერთოდ, რელატიური სკეპტიციზმის წარმომადგენელთა მსგავსად აპოლოგეტებიც კრიტიკულად ეკიდებიან ტრადიციულ ფილოსოფიას და ცდილობენ მისი მხოლოდ ნაწილი შეინარჩუნონ. რაღაც მომენტებს კი ისინიც უარყოფენ, მაგრამ თუ რელატიურ სკეპტიკოსებთან მასვილი უმთავრესად უარყოფაზეა გადატანილი და მხოლოდ ერთ ან რამდენიმე მომენტს ინარჩუნებენ, აპოლოგეტებთან მასვილია აპოლოგირებაზეა გადატანილი. უარყოფენ ერთ ან რამდენიმე მომენტს და დანარჩენის დაცვას ცდილობენ. სანამ უშუალოდ აპოლოგეტებს განვიხილავთ, უნდა შევჩერდეთ მოაზროვნეებზე, რომლებიც რელატიურ სკეპტიციზმსა და აპოლოგეტებს შორის დგანან. ასეთია ჰანს ლენკი, იგი ცდილობს, გაანალიზოს ნეგატიური და პესიმისტური დიაგნოზები, ნაწილობრივ შეუერთდეს მათ, მაგრამ ფილოსოფია მაინც დატოვოს ძალაში პრაგმატული ფილოსოფიის სახით. ლენკის აზრით, ფილოსოფიისადმი უარყოფითი პოზიცია დღეს თავს იჩენს როგორც სპეციალისტებში, ისე არასპეციალისტებში. პრესაც კი გამოთქვამს უარყოფით დამოკიდებულებას ამ ფენომენისადმი; მოაქვს ადგილი „შეიგე-ლიდან“: „უნივერსიტეტებში მთელი ფაკულტეტი იწოდება ფილოსოფიურად, მაგრამ საკუთრივ ფილოსოფია დღეს აღარ არსებობს“. ფილოსოფიის ფაკულტეტიც არაა საჭირო, რადგან „თვითონ ფილოსოფია ცალკეულ მეცნიერებებად დანაწევრდა და ზედმეტი გახდა“. ანალოგიურია ვალტერ შულცის გამოთქმა: „ფილოსოფია ამჟამად უდავოდ ზღვრამდენა მიყვანილი“. ფილოსოფიისადმი დამოკიდებულება ვლინდება ტელევიზიით გადაცემულ შემდეგ სკეტჩშიც. პრაქტიკოსი ექიმი მიდის თავის მეგობარ, სამკურნალო ფაკულტეტის დეკანთან და სთხოვს. დაეხმაროს შვილის ჩარიცხვაში, რომელსაც დაბალი შეფასება მიუღია. დეკანი

პასუხობს: „აქ ვერ დაგეხმარები, ფილოსოფიაზე — კი, რადგან იქ საშუალო მაჩვენებლებიც საკმარისია“. ლენკი მრავლად მოიყვანს ასეთ გამოთქმებს და შემდეგ სვამს საკითხს: „მართლა ასე უიმედოა ფილოსოფიის ვითარება? ნუთუ ის ისე დაეცა, რომ მხოლოდ იდეოლოგიური გამართლება შეიძლება ჰქონდეს. აკადემიურად კი იზოლირებულია, არაპროდუქტულია და მასზე სხვა დისციპლინებს არავითარი მოთხოვნილება არ გააჩნიათ, რადგან პრობლემათა გადაწყვეტისთვის გამოუსადეგარია?“ (774, 36). ლენკი ცდილობს, სრულად განიხილოს სკეპტიკური არგუმენტები და აჩვენოს, რომ ფილოსოფიამ ბევრი რამ დაკარგა. მაგრამ მას მაინც გააჩნია გარკვეული ფუნქცია — პრაქტიკულ პრობლემებზე ორიენტირება და შესაბამისად დარჩა პრაგმატული ველი. ლენკი თავისთავს გამოირიცხავს აბსოლუტური და რელატიური სკეპტიციზმის წარმომადგენელთა რიგებიდან. აბსოლუტური სკეპტიციზმის წარმომადგენელთაგან აკრიტიკებს მარგარდს და შპაემანს, რელატიურიდან შპენსტს და მათი ნააზრევის კრიტიკული ანალიზის შემდეგ აღნიშნავს: „ამით ვამთავრებ თანამედროვე სკეპტიკურ პოზიციათა გადმოცემას და ერთხელ კიდევ ვსვამ კითხვას — ნუთუ ასე უნუგეშოა დღეს ფილოსოფიის მდგომარეობა, როგორც ეს ამ ავტორებმა აღწერეს?“ (774, 42). ლენკის აზრით, სკეპტიკოსების არგუმენტაციას დამაჯერებლობა აკლია, ამიტომ „ყველა პესიმიზტურ ან დეფატიზტური დიაგნოზის მიუხედავად, მე არა მჭერა, რომ ფილოსოფიის აღსასრული დადგა. ჩვენ არ ვფილოსოფოსობთ „ფილოსოფიის აღსასრულის შემდეგ“, უბრალოდ ფილოსოფიაში აბსოლუტიზმმა დაკარგა ძალა, მას ბოლო მოედო, მაგრამ არა თვით ფილოსოფიას და მის შემეცნებით, კულტურულ, ინტელექტუალურ და პოლიტიკურ ფუნქციებს“ (774, 43). ლენკის აზრით, ფილოსოფიის ტრადიციული, სოკრატული ფუნქცია დღესაც ძალაშია და ეს გამოიხატება რამდენიმე პუნქტით: 1. ფილოსოფიამ უნდა გაიაზროს სისტემა, მიზნები და ღირებულებები, 2. ფილოსოფია, როგორც წარსულში, ისე ამჟამადაც, მორალური ნორმების გამაცნობიერებელი და დამფუძნებელია; 3. ფილოსოფია ზრდის და ამზადებს ადამიანებს დისკუსიისთვის; 4. ფილოსოფიური კითხვები საზრისის, კონსტიტუციის და მომავლის პროგნოზირებისაც, რასაც ფილოსოფია წარმატებით აკეთებს, დღეს უფრო აქტუალურია, ვიდრე ოდესმე და ამ მხრივ, მისი ფუნქცია არ შესუსტებულა; 5. ფილოსოფოსები იაზრებენ ეპოქას და დიაგნოზს უსვამენ მას; 6. შედარებით ახალი, საზოგადოებრივად აქტუალური პრობლემების განხილვა, როგორიც გააკეთა იასპერსმა

(ავტორს მხედველობაში აქვს იასპერსის: „ეპოქის გონითი სიტუაცია“ და „საით მიდის გფრ?“). ესაა ადამიანის ღირებულების თავისუფლების და საზოგადოების, ინდივიდუალობის და სოციალიზაციის ნორმატულობის, ისე როგორც ტექნოლოგიური პროცესების მართვის, და სხვა პრობლემები, რომლებიც ფილოსოფიას ემყარებიან. ასეთი და მსგავსი საკითხების დაყენება მოცემულია მარქსთან. განსაკუთრებით მის თეზისებში, სადაც საზოგადოებრივად აქტუალური საკითხების განხილვაში ფილოსოფიის აქტიურობას მარქსი ფილოსოფიურ ეთიკად მიიჩნევს. ამიტომ „მარქსი იყო და არის ფილოსოფოსი და როგორც ასეთი ქმედითი ფილოსოფოსი“. (77₄, 46). ლენკის აზრით, უმართებულთა ასეთი ფუნქციების გადატანა სოციოლოგიაზე, რომელიც თავის თავს მეცნიერებად აცხადებს. განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად ესახება ლენკს „პრაქტიკული ფილოსოფიის რეაბილიტირება“. ლენკ არ ახდენს ფილოსოფიას იდეალიზაციას. არც იმას ფიქრობს, რომ ფილოსოფიით ყველა პრაქტიკულ-ეთიკური პრობლემა გადაწყდება. კიდევ მეტი, ის სავსებით რეალისტურად აღიარებს, რომ „ფილოსოფიაში არაა საბოლოო გადაწყვეტანი“, იმის მოლოდინი, რომ ფილოსოფოსები აბსოლუტურ ღირებულებებს, ნორმებს და რეცეპტებს შეიმუშავენ — უტოპიაა“ (77₄, 49) და მაინც ფილოსოფიისადმი რწმენა უნდა დარჩეს პრაგმატული კუთხით. პრაგმატული მასთან არ ნიშნავს პრაგმატისტულს, არამედ პრაქტიკულს. ლენკი აყენებს 10 თეზისს პრაგმატული ფილოსოფიის შესახებ: 1. სოციალური მეცნიერება ვერ იქნება ფილოსოფია, თუნდაც იმის გამო, რომ ის თავს არიდებს ტერმინ „ფილოსოფიის“ გამოყენებას, პრობლემატიკა ფილოსოფიურია იმის მიუხედავად, მას რას ვეწოდებთ; 2. ფილოსოფიამ უნდა დააკავშიროს თეორიული შემეცნება და ქცევის ნორმატული წესები; 3. ფილოსოფიური პრობლემები უნდა განიხილებოდეს მეცნიერულ შემეცნებასთან და პრაქტიკულ ცხოვრებასთან კავშირში. ფილოსოფია ამ შემთხვევაში ასრულებს მეტათეორიული მეთოდოლოგიური დისციპლინის „საპატივცემულო მაკლერის ფუნქციას“; 4. ფილოსოფია აკავშირებს ცდისეულ მეცნიერებებს ბიპევიორისტულ დისციპლინებთან; 5. ფილოსოფიის კრიტიკული განხილვა, მისი კორექტირება და საერთოდ მეტაფიზიკის მოხაზვა, ფილოსოფიის საქმეა; 6. ფილოსოფია დოგმატიზმის ნაცვლად რაციონალურ კრიტიკაზე უნდა ორიენტირდებოდეს. კრიტიკული ფილოსოფია საბოლოო დაფუძნებაზე უარს ამბობს და კონსტრუქციულია. ფილოსოფია უნდა იყოს რეგულატორი ფუნქციის

მქონე; 7. ფილოსოფოსებმა უნდა დასვან აქტუალური სოციალური პრობლემები, ამ მიზნით აუცილებელია ახალი პრაგმატული ფილოსოფია, ცხოვრების პრაქტიკული საკითხების ფილოსოფია, რომელშიც შევიდოდა საზოგადოებრივ მეცნიერებათა სოციოტექნიკური, ეკონომიკური და ეკოლოგიური პრობლემები. ავტორი უკმაყოფილოა იმის გამო, რომ მარქსიზმის გარდა დღემდე ეკონომიკის სერიოზული ფილოსოფიური გააზრება არ ყოფილა და რომ ზიმელის შემდეგ „ფულის ფილოსოფიაში“ არ შექმნილა შრომა. უკმაყოფილოა იმითაც, რომ ჭერაც არ არსებობს დაგეგმვისა და ტექნიკის ფილოსოფია; 8. უნდა მოხდეს შრომის დანაწილება ფილოსოფოსთა შორის, რადგან ყველაფრის მცოდნე არავინ შეიძლება იყოს დღეს; 9. უნდა იყოს კოოპერაცია, სხვადასხვა დარგის და მიმართულების ფილოსოფოსთა შორის. დარგობრივი ფილოსოფიური სისტემები ურთიერთს უნდა დაუკავშირდნენ. ენის ფილოსოფია, სამართლის ფილოსოფია, მეცნიერების თეორია, მეტაფიზიკა, ფენომენოლოგია, ლოგიკა და სხვა. ასევე ნაყოფიერი იქნება სხვადასხვა მიმართულების ფილოსოფოსთა დიალოგი; 10. ფილოსოფია უნდა დაკანონდეს საზოგადოებაში. ამისთვის საჭიროა, რომ ის მისაწვდომი იყოს და არ იყოს დაბნელებული ხელოვნურად განათლებული მსჯელობებით. ლენკი კრიტიკულად მოიგონებს ადორნოს ლექციას ბერლინის უნივერსიტეტში თემაზე: „ნეგაცია და უტოპია“. მოხსენებიდან ვერაფერი გავიგე, ამბობს ლენკი და ჩემს გვერდით მჯდომს ვკითხე, მან რა გაიგო. პასუხი:— „შესანიშნავია, იმდენად შესანიშნავი, რომ ერთხელაც ვერ გავიგე ვერაფერი“. ასეთ ვითარებას ლენკი თვლის გერმანულ „ღრმა საზრისისეულ არგუმენტად“, რომლის სიღრმე სიბნელეშია. ლენკი მოითხოვს, დაეუბრუნდეთ სოკრატულ ფილოსოფოსობას, რომელიც უკან მოიტოვებს სიბნელეს და სიცხადეს ესწრაფვის. მისი აზრით, „დიდი სიბრძნე ყოველთვის შეიძლება მცირე და ხშირად მარტივი სიტყვებით იყოს ნათქვამი“. ეს გააადვილებს დიალოგს და კომუნიკაციას, რომლის გარეშე ფილოსოფოსობა უაზროა.

როგორც ვხედავთ, ლენკი მრავალ განზომილებაში იცავს ფილოსოფიის აუცილებლობას. ამდენად ის აპოლოგეტია, მაგრამ არა დოგმატიკოსი, რადგან კრიტიკული ფილოსოფიის მომხრეა.

ფილოსოფიის აპოლოგიების ერთ-ერთი წარმომადგენელია ჰერმან ლუბე. კრებულის — „რისთვის ფილოსოფია?“ — რედაქტორი და ერთ-ერთი ავტორი. ის თავის პოზიციას ამ კრებულის წინასიტყვაობაშივე ავლენს, როდესაც უპირისპირდება სკეპტი-

კოსებს, რომლებიც ცდილობენ, ფილოსოფიას თანაქედროვე კრიზისული ვითარება გამოუვალ მდგომარეობად დაუსასონ. ის უარყოფს სკეპტიკოსების თეზისს — „კრიზისული სიტუაცია ფილოსოფიის ზედმეტობის მაჩვენებელია“. ლუბეს აზრით, კრიზისი მოიხონათა ზრდის მაჩვენებელია. იგი იცავს ფილოსოფიის ესოტერულ და ეგზოტერულ ფუნქციებს. ესოტერული აკადემიური სფეროა, ეგზოტერული კი პრაქტიკული ფილოსოფიაა. ლუბეს აზრით, ფილოსოფიის რეალური უარყოფა შეუძლებელია, რადგან „ფილოსოფია გვაორიენტირებს და გვაძლევს საშუალებას, ვთქვათ, ვინ ვართ, რა გვსურს, რა გვაშინებს და რისი იმედი გვაქვს?“ (77⁸, 140).

ადამიანის სულიერ სამყაროში ფილოსოფიის მნიშვნელობა, ლუბეს აზრით, უდრის რუკისთვის კარტოგრაფიულ სიმბოლოებს. რუკა ორიენტაციისთვის მხოლოდ იმიტომ არის გამოსადეგი, რომ მის მიერ წარმოდგენილი სინამდვილის სურათი სინამდვილეზე უფრო მარტივია. თეორიები, რომლებიც აწესრიგებენ არსებულთან დამოკიდებულებას, იმუშავენ კრიტერიუმებს განსხვავებისთვის თუ გააგიჟებისთვის, ფაქტობრივად ცხოვრებაშიც და რუკაზეც ორიენტირების მასშტაბებს იძლევიან. ლუბე ამ შედარებას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს. „ასე ექსპლიციტირებული კარტოგრაფიული მეტაფორა, რომლის მიხედვითაც ფილოსოფია პრაქტიკაში ჩვენი ორიენტირებისადმი ისეთსავე მიმართებაშია, როგორშიც კარტოგრაფიის მიმართ სიმბოლიზმი. მას ის უპირატესობა აქვს, რომ ფილოსოფიის შემდგომ დახასიათებას ხატოვანს და აღქმადს გახდის“ (77⁸, 143). ლუბესთან ფილოსოფიის დახასიათებაში თავს იჩენს ერთი საკმაოდ გავრცელებული ნიშანი, როდესაც ფილოსოფია ცხადდება უსაგნოდ, მაგრამ არა უმნიშვნელოდ, რადგან მეთოდური დისციპლინაა „ფილოსოფიას არა აქვს არავითარი სპეციალური საგანი, იგი მეთოდური დისციპლინაა, ჩვენი ორიენტირების პრაქტიკის მასშტაბურ პრინციპებზე რეფლექსიაა“ (77⁸, 143). ლუბეს წერილის დასკვნითი ნაწილი იმას ამტკიცებს, რომ დღევანდელი ეპოქა ხასიათდება მეცნიერულ და სოციალურ ცვლილებათა სულ უფრო მზარდი ტემპით და კულტურის ფუნქციათა დიფერენცირებით, რაც კიდევ უფრო მეტად ზრდის ფილოსოფიაზე მოთხოვნილებას, მაგრამ ამ მოთხოვნილებას ვერ აკმაყოფილებს თანამედროვე ფილოსოფია და ამიტომ წარმოიშობა კრიზისი. ფილოსოფია შეიძლება არ იყოს პროფესია, მაგრამ მის გარეშე არაა კულტურა.

ანალოგიურ აზრებს ავითარებს პერმან კრინგსი. მისი აზრით,

კულტურა სხვადასხვა კონტინენტზე განსხვავებულია, მაგრამ არცერთის გაგება არ შეიძლება ევროპული ფილოსოფიის გარეშე. ბერძნების მიერ განვითარებული აზროვნების ლოგიკური წესი საერთო-საკაცობრიო გახდა. როგორც წარსულ, ისე თანამედროვე ეპოქის ტენდენციებს სხვა მიზეზთა გვერდით ფილოსოფიაც განსაზღვრავს. ავტორი აჩვენებს, რომ ფილოსოფია ზემოქმედებს სოციალური სამყაროს ყველა სფეროზე. ეს ნიშნავს, „ფილოსოფია ქმედითია, საზოგადოება და მისი ისტორია დღესაც, ისე როგორც გუშინ, ფილოსოფიით უფრო მეტადაა განსაზღვრული, ვიდრე რაიმე სხვით“. ფილოსოფია, კრინგისის აზრით, საზოგადოებისთვის იგივეა, რაც ორგანიზმისთვის პორმონები, რომელნიც სასიცოცხლო ენერგიის წყაროს წარმოადგენენ. საზოგადოებაში ფილოსოფიის როლის საკითხი უტოლდება თეატრში პიესის როლს. კრინგისი უკუაგდება თეზისს ფილოსოფიის მოძველების და ფუნქციის დაკარგვის შესახებ. ამავე დროს, ითვალისწინებს ამ თვალსაზრისის უარყოფის სიძნელეს, რადგან ერთნაირად შეუძლებელია როგორც ფილოსოფიის როლის ვერიფიკირება, ასევე როლის აჩქონების ფალსიფიკირება. ფილოსოფიის მოძველების თეზისი მიუღებელია, რადგან ფილოსოფიის განვითარების 2500 წლიანი ისტორიიდან, უკანასკნელი 50 წლის მანძილზე არ გამოვლენილა ისეთი სიმპტომები, რომლებიც ამ მტკიცების საფუძველს შექმნიდნენ. „ფილოსოფია არაა ფუნქციას მოკლებული. ევროპა პროფესიონალ ფილოსოფთა ქმედების ასპარეზია. „ასეა დღეს და ასე იქნება ხვალ“. ამავე დროს, არც იმის უარყოფა შეიძლება, რომ კრიზისული სიტუაცია არსებობს. „რომ ფილოსოფიის მწარმოებელი ორგანოები დაზიანებულია. თუ რა როლი აქვს ფილოსოფიას, ამ კითხვაზე პასუხი გაძნელებულია იმის გამო, რომ ადამიანმა არ იცის, ვინაა ფილოსოფოსი ამჟამად“ (77², 152). ამავე დროს, ფაქტია, რომ ფილოსოფია ცივილიზაციის ნადიმის მონაწილეა და ასე იქნება დიდხანს, რადგან ის ღმერთთან ნაზიარებია. ავტორი ხაზს უსვამს სკეფსისის აუცილებლობას, რომლის გარეშე ფილოსოფია არ არსებობს. კრინგისის აზრით, ფილოსოფიას არა აქვს გარეგანი როლი და ფუნქცია, თუმცა მის გარეგან ფუნქციასთან შესახებ საკითხის დასმა დღეს ჩვეულებრივი გახდა. ეს იმით უნდა აიხსნას, რომ ფუნქციონალისტური საზოგადოება მხოლოდ იმას ანიჭებს არსებობის უფლებას, რასაც რაიმე ფუნქცია აქვს. მაშასადამე, ფილოსოფიაც, რომ იარსებოს, რაღაც ფუნქციას უნდა ასრულებდეს. ეს გამოწვეულია საზოგადოების დემოკრატიულობით, რომელიც ყველაფრის დაკანონებას მოითხოვს. ფილოსოფია

კრიტიკულობის გამო მოკლებულია ლეგიტიმირებას. ამავე დროს, თავისი თავი უნდა დააყენოს. ეს იწვევს სიძნელეებს, რაც ფილოსოფიას აიძულებს, ეძებოს თავისი ფუნქცია.

არცერთი აპოლოგიური თვალსაზრისი არაა კრიტიკის გარეშე. მაშასადამე, ყოველი მათგანი შეიცავს გარკვეულ ექვს. ამის ერთ-ერთი ნიმუშია ვალტერ ციმერლის მოსაზრებანი. მისი მამოძრავებელია პოპულარული ფილოსოფიის რეაბილიტაციის სურვილი. ამ რეაბილიტაციას წინ უძღვის კრიზისული სიტუაციის დახასიათება, სიძნელეთა ზრდა. რამაც ფილოსოფია აიძულა ყურადღება გაემხვილებინა საკუთარი თავის მიმართ დასმულ კითხვაზე — „რა საკიროა ფილოსოფია“? რა ფუნქციას ასრულებს და რითი გამართლება მისი მნიშვნელობა. „ფილოსოფია თვით გახდა ფილოსოფიის საგანი, რასაც ამჟამად აღნიშნავენ „მეტა, ან კიდევ „Post“ ფილოსოფიით. ფილოსოფიის ეს რეფლექსური შემობრუნება მზარდი საექვეობის შედეგია, როცა ექვს ექვემდებარება ფილოსოფიის წანამძღვრები, რის გამოც გააზრების ძირითადი ობიექტი ხდება არა ფილოსოფიის საგანი, არამედ ფილოსოფია, როგორც საგანი“ (771, 186). ფილოსოფიას განსაკუთრებული უხერხულობა შეუქმნა მისმა პირმშომ — მეცნიერებამ. მათ შორის გენეტიკური კავშირი დღეს ოჯახური კინკლაობის მსგავს მოვლენად გადაიქცა და მეცნიერების მიმართება ფილოსოფიისადმი ემსგავსება ფროიდის მიერ აღწერილ მშობლის მოკვდინების სურვილს. ციმერლის აზრით, ფილოსოფიაზე რეაქცია ხუთი სახისაა: პირველია კოლაბორაციონისტული. ეს არის ღალატის თუ დამონების რეაქცია, როდესაც ცდილობენ ფილოსოფიას საკუთარი ყოფიერება შეუცვლონ და გახადონ ის მის გარეთა ინსტანციებზე დაქვემდებარებული, როგორც ამას საკუთარი ერის მიმართ აკეთებენ კოლაბორაციონისტები. ასეთია ფილოსოფიის მეცნიერებისადმი დაქვემდებარება, მისი გამოცხადება მეცნიერებად ან მეცნიერულად. როგორი პრესტიჟულიც არ უნდა იყოს მეცნიერება, ფილოსოფიისთვის მისდამი მიტმასნება საზიანოა, რადგან კარგავს თავის სპეციფიკას. კოლაბორაციონისტებად მას ესახება ლოგიკური ემპირიზმისა და ნეოპოზიტივიზმის წარმომადგენლები და კრიტიკულად განიხილავს რაიხენბახის მოსაზრებებს მეცნიერულ ფილოსოფიაზე. ფილოსოფიაზე რეფლექსიის ყველა დანარჩენი გზა, არის კოლაბორაციონიზმის უარყოფა — იქნება ეს ფენომენოლოგია თუ ექსისტენციალური ფილოსოფია. ასეთია ჰაბერმასია, ადორნოს, ჰორკჰაიმის, მარკუზეს თეორიები. მათგან განსხვავებულია კოლაბორაციონისტების შიგნით კრიტიკული ფრთა პოპერის სახით, რომლის

პოზიციას ციმერლი ახასიათებს. როგორც „სკეპტიკურ მეტაფიზიკურ პოზიციას“. არის კიდევ ერთი რეაქცია, რომელსაც ავტორი „მსოფ“-ს უწოდებს და ნიშნავს ფილოსოფიის პრაქტიკული მიმართულებით წარმართვას. ავტორის აზრით, ფილოსოფიის ფუნქციებს შორის ყველაზე მნიშვნელოვანია იმ უფსკრულის ამოვსება, რომელიც შეიქმნა სპეციალურ მეცნიერებებსა და სიცოცხლის სამყაროს შორის და მათი ერთმანეთთან დაკავშირებით. ციმერლი გერმანული ფოლკლორიდან მოტანილი მასალით ათვალსაზიროებს ფილოსოფიის და მეცნიერების მიმართებას, როგორც კურდღლისა და გველის დამოკიდებულებას. ის ხაზგასმით აღნიშნავს: „ფილოსოფიას აქვს ფუნქცია, რასაც აქამდე ახლომხედველობის გამოუყურადღებოდ ტოვებდა. ერთი მხრივ, მეცნიერებანი უნდა დააკავშიროს სიცოცხლის სამყაროსთან, მეორე მხრივ საკუთარი აზროვნების განვითარებით უნდა სწვდეს სწორედ სიცოცხლის სამყაროს ეულ პრობლემებს და დაამუშაოს ისინი (771, 196). ამას აკეთებს პოპულარული ფილოსოფია, რომელიც არ უნდა ავუროთ ფილოსოფიის სუროგატებთან, დილეტანტაჟსა და ვულგარულ ფილოსოფიასთან. ავტორი დაწვრილებით განიხილავს ტერმინ „პოპულარული ფილოსოფიის“ წარმოშობის ისტორიას, შესაბამისი ფენომენის ჩამოყალიბებას და აღნიშნავს, რომ ის სხვა ფენომენებისაგან სამი მომენტით განსხვავდება: საჭიროებით, შინაარსით და გადმოცემის წესით. პირველი გულისხმობს ფილოსოფიის მასობრიობას, რომელიც უპირისპირდება სამეფო, არისტოკრატიულ-ელიტურ ფილოსოფიას. მეორე, — შინაარსი აკავშირებს მოთხოვნილებებსა და ბედნიერებას, გადმოცემის წესი კი ეკლექტიზმია, რომლის გზით სხვადასხვა კვლევითი ერთიანდებიან. პოპულარული ფილოსოფიის მეოთხე ნიშნად. ავტორი თვლის სასკოლო ფილოსოფიისადმი მტრობას. ციმერლის აღიარებით მან შრომის დანაწილების ცნება ეკონომიკიდან ფილოსოფიაში გადმოიტანა და ამ გზით განასხვავა პოპულარული და სპეციალური ფილოსოფია. სპეციალური ფილოსოფია მოიცავს ლოგიკას, მეტაფიზიკას, ეთიკას, ესთეტიკას და ა. შ. ის, რაც უშუალოდ სიცოცხლის სამყაროსთანაა დაკავშირებული, პოპულარული ფილოსოფიაა. ფილოსოფიის ეს სფეროები ურთიერთკავშირში არიან. დასმული კითხვა ფილოსოფიის როლისა და ფუნქციების შესახებ მეცნიერების სასარგებლოდ და ფილოსოფიის საზიანოდ არ უნდა გადაწყდეს, რადგან მეცნიერე-

ბამ ვერ შეცვალა ფილოსოფია. „ფილოსოფიის გარეშე არ მოხდება მეცნიერულ თეორიათა ინოვაცია და არც სამყაროში ორიენტირება“ (77¹¹, 211).

ანალოგიურ განზომილებაში მოძრაობს დისკუსიის კიდევ ერთი მონაწილე — ჰანს მიხაელ ბაუმგარტენი. ის აცნობიერებს, რომ კითხვა — „რისთვის ფილოსოფია?“ — გამართლებულია, მაგრამ არაა დამთრგუნველი და მოხაზავს მის სხვადასხვა პერსპექტივას, მიუთითებს იმაზე, რომ ტრადიციულმა ფილოსოფიამ დაკარგა ელვარება და მაინც მიაჩნია, რომ ფილოსოფია რჩება, როგორც სოციალური სამყაროსათვის აუცილებელი ფენომენი. პირველ რიგში, ეს იმის შედეგია, რომ ადამიანი თავისთავთან იგივეობრივი მხოლოდ ფილოსოფიის გზით ხდება. ფილოსოფია ამ მიმართებით უბრალოდ სასურველია ღირებულება კი არ არის, არამედ აუცილებლობა. მხოლოდ ფილოსოფიის გზით შეიძლება გაირკვეს ადამიანის შემეცნებითი უნარები, შემეცნების ლოგიკა და საზღვრები. ფილოსოფია ადგენს კაცობრიობის უმაღლეს მიზანს, რომელიც მისი ყოფიერების საზრისი უნდა იყოს. ფილოსოფია ეპოქის დახასიათება და დიაგნოზია. ბაუმგარტენის აზრით, ფილოსოფიას არ შეუძლია იმის დასაბუთება, რომ ის აუცილებელია, მაგრამ არც ფილოსოფიის ზედმეტობის დასაბუთებაა შესაძლებელი. ბაუმგარტენი ედავება სციენტისტებს მეცნიერების გააბსოლუტურებისა და ფილოსოფიის უარყოფის გამო. მიუთითებს, რომ მათი მცდელობა უშედეგოა, რადგან მეცნიერების გამოცხადება შემეცნების ერთადერთ ფორმად, მეცნიერების აბსოლუტური გაგება, ის, რომ მეცნიერებაში ფილოსოფია მოქანია თვითონაა მეცნიერებას ეუდი, მაგრამ მაინც ფაქტობრივი ფილოსოფია, რადგან მეცნიერების საზრისისა და მნიშვნელობის დადგენა ტრადიციულად ფილოსოფიის აპოცანაა. (77¹³, 247). ფილოსოფია მეცნიერებასთან მიმართებაში ბაუმგარტენს ასე აქვს დახასიათებული. ფილოსოფია მეცნიერული ცოდნის მნიშვნელობისა და საზრისის ანალიზია. ის მეცნიერების კრიტიკული ანალიზია და ცოდნის თეორიაა. ფილოსოფიას მეცნიერებათა მიმართ რეგულატორი და ევრისტიკული ფუნქცია აქვს. რეგულატორით ხდება მეცნიერებათა თვითგამართლება, ევრისტიკულით ჰიპოთეზებისა და იდეების აპოლოგიზება. ფილოსოფია იაზრებს ადამიანის ყოფიერებას მის დამოკიდებულებაში მეცნიერებისა და საზოგადოებისადმი. ანალიზებს ადამიანის თავისუფლების გამოვლენის შესაძლო ფორმებს. უნივერსიტეტებში ზღუდულ ცოდნას პრაქტიკული დანიშნულება და გამოყენება უნდა მოუხახოს. ეს შესაძლებელი ხდება თეორიისა და

პრაქტიკის დაკავშირებით. ეს ფუნქციაც ფილოსოფიას ეკუთვნის. თავის საბოლოო თვალსაზრისს ბაუმგარტენი გამოთქვამს სტეფანე კარნერის სიტყვებით: „მხოლოდ უვიცობა და უაზრობა მიიყვანს ადამიანს რწმენამდე, თითქოს ფილოსოფიას ამოეწუროს თავისი ამოცანები და დასასრულამდე მისულიყოს. ფილოსოფიური რეფლექსია მაშინ შეწყდება, როცა არაფილოსოფიური რეფლექსია დასრულდება... ფილოსოფია მარადიულია“.

ფილოსოფიის თანამედროვე ვითარების შესახებ საკითხის დასმა, ფილოსოფიის დასასრულზე მსჯელობათა ანალიზი და ამ საკითხზე ჰაიდეგერის თავისებური ინტერპრეტაცია ეკუთვნის მანფრედ რაიდელს. რაიდელი მიუთითებს „რისთვის ფილოსოფია?“ კითხვის ტელეოლოგიურ ხასიათზე და აღნიშნავს, რომ ფილოსოფოსობა ფილოსოფიის დასასრულის შესახებ მეცნიერების ეპოქის ნიშანია. მაგრამ ეს დასასრული ყოველთვის ერთი მნიშვნელობით არ იხმარება. ჰაიდეგერთან, მაგალითად Ende ნიშნავს Orl-ს „a-löpische“-ს არისტოტელეს აზრით, ფილოსოფიის „უკანასკნელი ადგილსამყოფელია“ მეცნიერების ეპოქა. ფილოსოფიის სრულყოფა მისი მოხსნით, ეს არის მასი სხვაში გადასვლა და ამ გზით ღებულობს კითხვა — „რისთვის კიდეც ფილოსოფია?“ — ზუსტ აზრს. აღორნომ და ჰაბერმასმა დასვეს ეს კითხვა და ვინც მას სვამს, ფილოსოფიის დასასრულს გულისხმობს. რაიდელის აზრით, როგორაა ფილოსოფია შესაძლებელი მეცნიერების ეპოქაში, ეს ფილოსოფიის ძირითადი საკითხია (77¹⁴, 263). საკითხის დასმა ფილოსოფიის გამართლების შესახებ გულისხმობს ფილოსოფიის არსებობის დაშვებას.

2. ფილოსოფიის ფუნქციისა და როლის ზოგიერთი საკითხისათვის

ფილოსოფიის ფუნქციაზე მსჯელობისას მას ააგიებენ გამოყენებადობასთან. ეს არაა მართებული, რადგან ფილოსოფიას ფუნქცია პრაქტიკული გამოყენებადობის გარეშეც აქვს შემეცნების თეორიული ამოცანების სახით. მაგრამ მაშინაც, როდესაც გამოყენებადობაზე ვმსჯელობთ, უნდა დაზუსტდეს, რას ვგულისხმობთ გამოყენებადობაში. თუ საკითხს განვიხილავთ, როგორც ფილოსოფიის ფუნქციას, უნდა დადგინდეს, ეს ფუნქცია ფილოსოფიის შიგნით უნდა ვეძებოთ, თუ მის მიღმა. ფილოსოფიის გამოყენებადობა მისი საგნობრივი სამყაროს სფეროზე უნდა გავზომოთ, თუ ფილოსოფია თავის საგნობრივი სამყაროს შემეცნების გზით რა საფუძველს გვაძლევს სოციალურ სამყაროში მოქმედებისათვის,

რით რგებს სოციალურ სამყაროს და რით ვნებს მას? გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად უნდა დაზუსტდეს ფილოსოფიის ფუნქციის ცნება. როდესაც ლაპარაკობენ ფილოსოფიაზე, რომლის ფუნქცია დაკარგულია, რას ნიშნავს ეს? — რასაც ტრადიციულად აკეთებდა ფილოსოფია; სამყაროს მთელის შემეცნება, ადამიანის ყოფიერებისა და ადგილის განსაზღვრა სამყაროში, მეცნიერების საწყისების ძიება და სხვა, უკვე არ არის ფილოსოფიის საქმე და, როგორც ამბობენ, „ფილოსოფიას აქვს თემა, მაგრამ არა აქვს საგანი“, ე. ი. უსაგნოდ დარჩა; თუ ფუნქციის დაკარგვაში გულისხმობენ, რომ ფილოსოფიას ევალეობდა ყოფილიყო სოციალური სამყაროს აგებისა და მართვის საფუძველი და ეს ფუნქცია დაკარგა მან, ე. ი. მისი შემეცნების შედეგები — „ფილოსოფიური კეზმარტებანი“ მეტად არ მნიშვნელობენ სამყაროს მიმართ, ამიტომაც ფილოსოფია ფუნქციადაკარგული? შეიძლება ფუნქციის დაკარგვის თეორია ორივე მომენტს გულისხმობს — ფილოსოფიის ფუნქციას სამყაროსადმი, როგორც შემეცნების თეორიული ამოცანების გადაწყვეტისა და ფილოსოფიის ფუნქციას სამყაროსადმი, როგორც მისი შემეცნების შედეგების გამოყენებადობის თვალსაზრისით. ეს ორი ასპექტი რომ არ აგვერიოს, პირველს ვუწოდოთ ფილოსოფიის შინაგანი ფუნქცია და მეორეს — გარეგანი. პირველი იქნება ფილოსოფია შემეცნებასთან მიმართებაში, მეორე — კულტურასთან, საზოგადოებასთან მიმართებაში. შინაგანი ფუნქცია დაიყოფა ორ სახედ: პირველი — შემეცნება მიმართული მისგან განსხვავებულ შემეცნების ობიექტებზე, მეორე — ფილოსოფიური შემეცნება, რომელიც ფილოსოფიაზე წარიმართება, მისი თვითრეფლექსიად. პირველ შემთხვევაში შემეცნებელს (ფილოსოფიას) შემეცნების საგანი მის გარეთ აქვს. მეორე შემთხვევაში შემეცნებელი, ფილოსოფია, თავის თავს ობიექტივებს შემეცნების საგნად, თავისებურად დისტანციას იკერს საკუთარი თავის მიმართ და ამ დისტანციიდან იმეცნებს თავის თავს. აქ შემეცნებელი (ფილოსოფია) და შესამეცნებელი (ფილოსოფია) ერთი და იგივეა, მაშასადამე, შინაგანი ფუნქცია დაიყოფა თვითრეფლექსიად და გარესამყაროზე რეფლექსიად. ორივე შემეცნებაა და შემეცნებელი ერთი და იგივეა — ფილოსოფია. იცვლება მხოლოდ შემეცნების საგანი. შინაგანი ფუნქციის გარეგანისაგან ძირითადი განსხვავება ისაა რომ პირველი შემეცნებით-პოზიციურია და მეორე პრაქტიკულ-გამოყენებითი. პირველი შეიმეცნებს და გამოთქვამს დამოკიდებულებას ამ შემეცნებადი სამყაროსადმი, აფასებს მას ღირებულებათა მასშტაბით, რაც უმთავრესად სუბიექტის ვითარებაზეა დამოკიდე-

ბული, რის საფუძველზეც მუშავდება სუბიექტის პოზიცია. ამიტომ პირველი შემეცნებით-შეფასებითი ანუ პოზიციურია, მეორეში შემეცნების შედეგებისა და პოზიციის შესაბამისად ზღედა ამ შედეგთა რეალიზება, მათ მიხედვით მოქმედება. ეს მოქმედება შემეცნებითი და შეფასებითი მომენტების ერთიანობას ემყარება. შინაგანი ფუნქცია არსებითად ემთხვევა ფილოსოფიის საგანს და მისი ადგილის გარკვევას სამყაროში. რამდენადაც ფილოსოფიის საგანი განხილულია, მისი შინაგანი ფუნქცია მთლიანობის, ადამიანის შემეცნების და სხვა სახით დასასიათებელია მისი საგნის მოხაზვით, ამიტომ არსებითად ფილოსოფიის ფუნქციის დასასიათებისას უნდა შევჩერდეთ გარეგან ფუნქქციაზე. ფილოსოფია პირველ რიგში მსოფლმხედველობაა. ყოველი მსოფლმხედველობა არაა ფილოსოფია, მაგრამ ყოველი ფილოსოფია მსოფლმხედველობაა და თანაც მსოფლმხედველობათა სხვა ფორმების ყოველდღიურ, მხატვრულ და რელიგიურს შორის მსოფლმხედველობის უმაღლესი ფორმაა. ის ამ ფენომენებს შორის ყველაზე მნიშვნელოვანია, რადგან შემეცნების შედეგებს ცნებების ფორმაში იახლებს. ნაშინ, როდესაც ყოველდღიური მსოფლმხედველობა გამოცდილებაზე დამყარებული წარმოდგენების სამყაროა, მხატვრული, სახეობით აზროვნებაა, რელიგიური კი მითებს ემყარება. ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, ისე როგორც ყოველგვარი მსოფლმხედველობა, ადამიანის ყოფიერებას და ადგილს განსაზღვრავს სამყაროში, მსოფლმხედველობა ისაა, რაც ადამიანისთვის შინაგანია. მისი არსების გამოვლენა, ამიტომ ადამიანის დასასასიათებლად ყველაზე ქმედითია ის მონაცემები, რომლებიც მისი მსოფლმხედველობიდან, მაშასადამე, ფილოსოფიიდან, მოდის. ადამიანის მე ყველაზე მეტად მისი მსოფლმხედველობით გამოიხატება. მართებულად აღნიშნავდა უილიამ ჯემსი, რომ ოთახის გამჭირავებლობისთვის უფრო მნიშვნელოვანია, იცოდეს მისი მდგმურის მსოფლმხედველობა, ვიდრე მისი ჯიბის მდგომარეობა. ერთი შეხედვით, უცნაურად ჩანს, მდგმურის მსოფლმხედველობით რატომ უნდა იყოს გამჭირავებელი დაინტერესებული. მას უნდა აინტერესებდეს, გადაუხადოს ბინის ქირა, ამისთვის კი ფულია საჭირო, მაგრამ აღმოჩნდა, რომ სწორედ იმ ჯერარსობის შესრულებაში, რააც ქირის გადახდა ჰქვია, გადაწყვეტია მსოფლმხედველობა და არა ფულის ქონება. მდგმურს შეიძლება ჰქონდეს ქირის გადასახდელი ფული, მაგრამ მისი ეთიკა არ იყოს მოვალეობის ცნებაზე აგებული. ასეთ შემთხვევაში, ის ყოველმხრივ თავს აარიდებს ფულის გადახდას. მაგრამ თუ მისი მსოფლმხედველობა მოვა-

ლეობის ეთიკას ემყარება, თუნდაც ამ მომენტში არ ჰქონდეს ფული, ჰოვალეობის შეგნება მას ამოქმედებს ისე, რომ როგორც კი ფულს იშოვის, გაისტუმრებს ოთახის ქირას. მსოფლმხედველობა არ არსებობს ღირებულებათა სამყაროს გარეშე. ყოველი მსოფლმხედველობა გარკვეულ ღირებულებებზე ორიენტირებით ვლინდება. ფილოსოფია კი არის ღირებულებათა თეორია. ის იაზრებს ღირებულებებს, რომლებიც მნიშვნელობენ, ახდენს მათ თეორიულ ანალიზს, აგებს ღირებულებათა სკალას და შესაბამისად ეთიკისა და ესთეტიკის სფეროს. ეს არის ადამიანის ადამიანთან და ბუნებასთან მიმართების ძირითადი პრინციპები, რაც მეტად არსებითია ადამიანის პრაქტიკულ სამოქმედო ორიენტაციაში და, ამავე დროს, ამ მოქმედების შემეცნებაში. ადამიანის ქცევა მთლიანად ღირებულებათა სისტემით წარიმართება. იმის ცოდნა, რა ღირებულებები ამოძრავებს ადამიანებს, გვაძლევს საშუალებას, სწორად მოვახდინოთ ორიენტირება ადამიანთა სამყაროში, წინასწარ განვსაზღვროთ მათგან მოსალოდნელი ქცევა, რაც ადამიანთა საზოგადოების მართვას და მათ ურთიერთობათა მოწესრიგების ყველაზე რეალური გზაა. ამ პრაქტიკული გზის საწყისი კი იმ თეორიულ ორიენტაციაშია, რომელიც ადამიანის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბების და ღირებულებების სკალის შემუშავების ფილოსოფიური გააზრებით მიიღება. ამას ფილოსოფია ახდენს აქსიოლოგიის და შესაბამის დისციპლინათა სახით. აქსიოლოგია, როგორც ადამიანის სამყაროსთან პრაქტიკული დამოკიდებულების განმსაზღვრელი, ადამიანთა სამყაროში ორიენტირებისას ყველაზე არსებითია და არა მხოლოდ ადამიანთა სამყაროში, არამედ კულტურასა და ბუნებაშიც, რადგან ადამიანი იმყოფება ბუნებასთან მიმართებაში, რასაც ისევ ღირებულებათა გზით აკეთებს. მაშასადამე, ფილოსოფიის გამოყენებითი ფუნქცია ადამიანთა მიმართ ერთი მხრივ ისაა, რომ ადამიანს აორიენტირებს ამ სამყაროში, მისი გზის მკვალია, სამოქმედო პროგრამით აიარალებს, მეორე მხრივ თვით ადამიანთა სამყაროში ორიენტირების გზაა, რადგან ადამიანების მსოფლმხედველობათა შემეცნებით ვიმეცნებთ თვით ადამიანებსაც. ამ გზით სოციალურ ურთიერთობათა და სოციალური სისტემის მართვის საშუალება გვეძლევა. მაშასადამე, ადამიანების ორიენტირება და ორიენტირება ადამიანებში ფილოსოფიის გამოყენებითი ფუნქციის ერთ-ერთი ძირითადი მაჩვენებელია.

ფილოსოფიის პრაქტიკული ფუნქციაა, იყოს ადამიანის იმედისა და ნუგეშის წყარო. ეს მიიღწევა იმ გზით, რომ ფილოსოფია ადამიანს უსახავს მომავლის კონტურებს, აცნობიერებს ყოფიე-

რების გარდამავლობას და საზღვრებს, რაც ადამიანის ყოფიერებასაც ეხება. ადამიანის ყოფიერების განსაზღვრულობა შიშს გვკისრის მას. ფილოსოფია აცნობიერებს ადამიანის ყოფიერების საზღვრით სიტუაციებს და ამით, როგორც პლატონი ამბობდა, სიკვდილისთვის ამზადებს ადამიანს. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფიით ადამიანი იაზრებს სიკვდილს და თავისებურად ეჩვენება მის აუცილებლობას. სიკვდილი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის მქონე ადამიანისთვის უჩვეულო და მოულოდნელი არაა. ესაა მისი ყოფიერების დასასრული. ფილოსოფია უჩვენებს, რომ ადამიანს სიცოცხლესთან ერთად ეძლევა სიკვდილი; რომ ერთი არ არსებობს მეორის გარეშე. ფილოსოფია იაზრებს სიკვდილთან ერთად სხვა საზღვრით სიტუაციებსაც: ტანჯვა, სიკვდილის შიში, ავადმყოფობა, მწუხარება და სხვა. ამ მოვლენების ფილოსოფიური გააზრების შემდეგ მათთან შეხვედრა უფრო იოლია, ვიდრე გააზრების გარეშე. ფილოსოფია ნუგეშთან ერთად იმედის გზაცაა, რადგან ადამიანს აძლევს სამყაროში ორიენტირების საშუალებას. ფილოსოფია ეხმარება ადამიანს, შეინარჩუნოს ადამიანურობა და ადამიანური სამყარო. აცნობიერებინებს გაუცხოების სხვადასხვა აპექტებს და მათი დაძლევის გზებს. ასევე იმ საფრთხეს, რაც კაცობრიობას ემუქრება სოციალურ წინააღმდეგობათა გამწვავების, მათ სოციალურ კატაკლიზმებში გადასვლის შემთხვევაში. განგაშს ტეხს სამყაროს გაარაადამიანურების გამო და სახავს მისგან გამოსავალ გზებს. ფილოსოფია, როგორც კულტურის თეორია და ეპოქის დახასიათება, დიაგნოზს უსვამს კულტურასა და ეპოქას, აჩვენებს მათი დაავადების სიმპტომებს, რომელთაგანაც უნდა განთავისუფლდეს. ეს ეხება როგორც კაცობრიობას, ისე სტრუქტურის ყველა ფორმას, ეროვნული იქნება თუ კლასობრივი. ნიცშე მართებულად სახავდა ფილოსოფიის კულტურის მკურნალად. ეს შეუძლია მხოლოდ იმ ფილოსოფიას, რომელიც კულტურის დაავადებას სწორად შეიცნობს და რეალურად სახავს კულტურის პათოლოგიის დაძლევის გზებს. მაშინაც, როდესაც ფილოსოფია პესიმიზტურია და მაშინაც, როდესაც კრიზისის ცნობიერებაა. თუნდაც კრიზისული ცნობიერებაც, მისი გზით შეიძლება დაისახოს იმედი კაცობრიობისათვის. ყველაზე სკეპტიკური თვალსაზრისი სამყაროს მიმართ გარკვეულ იმედს სახავს თუნდაც იმით, რომ აცნობიერებს ექვისა და უნდობლობის თუ უიმედობის წყაროებს. შეიძლება პარადოქსულია, მაგრამ ფაქტია, რომ გულუბრყვილო ოპტიმიზმზე უფრო რეალურად ზომიერი პესიმიზმი და სკეპტიციზმი იძლევა იმედის გზას, რადგან ის კრიტიკულად უყურებს

ჩვენს სამყაროს და განსხვავებით გულუბრყვილო ოპტიმიზმის წარმომადგენელთაგან ამ სამყაროს რეალურად უდგება. კრიზისული სამყაროს რეალურად შეცნობა ნიშნავს, ბოლო მოელის უსაფუძვლო იმედებს და ცნობიერებამ განგაში ატეხოს. ეს განგაში კი ტრაგიკულის მოახლოების მაუწყებელია, რაც გვავიძულებს, ვეძებოთ მისგან გამოსავალი. გულუბრყვილო ოპტიმიზმი კი მოკლებულია კრიტიკულ პათოსს. ამიტომ კრიზისის გამცნობიერებელი ფილოსოფია ამ სამყაროში იმედის წყაროა, რადგან ავბედობის უამს გვაფრთხილებს. თუ გამოსავალს ვერ გვისახავს, იმით მაინც გვეხმარება, რომ გვავიძულებს ვეძებოთ გამოსავალი. თუ ეს ითქმის კრიზისულ ცნობიერებაზე, კიდევ უფრო მეტად ეს ესება კრიზისის იმ ცნობიერებას, რომელიც გამოსავალ გზებსაც სასავს და მოქმედების მიმართულებასაც გვაძლევს. ყველა შემთხვევაში ფილოსოფია თავისი ბუნებით კრიტიკულია და მოქმედებისკენ გვიბიძგებს. ის კულტურის გუშაგია, რომელიც თვითონაც ფიზიკობს და ჩვენც გვაფხიზლებს. კრიზისის გამცნობიერებელი ფილოსოფიით, კრიზისიდან გამოსავლის ძიების ერთ-ერთი გზაა ჰუსერლის მეორე პერიოდის ნაზრევი. ჰუსერლი ანალიზებს ევროპული კაცობრიობის კრიზისის ძირითად ნიშნებს, მათ შორის ტრაგიკული რაციონალიზმის კრიზისს და სახავს გამოსავალ გზებს. მთავარია, რომ ჰუსერლმა კრიზისის აღიარება შეუთავსა მისგან გამოსავლის ძიებას და ფილოსოფია არათუ ფუნქციად აკარგულად, არამედ ყველაზე მნიშვნელოვანი ფუნქციის მატარებლად აღიარა.

«В этой идеально ориентированной социальности сама философия продолжает выполнять ведущую функцию и решать свою собственную бесконечную задачу-функцию свободной и универсальной теоретической рефлексии, охватывающей также все идеалы и всеобщий идеал, т. е. универсум всех норм. Философия должна всегда выполнять в европейском человечестве свою функцию — архонта всего человечества». (34, 110).

ფილოსოფია ადამიანის და სამყაროს ყოფიერების საზრისს არკვევს. განიხილავს საზრისიანობის შესაძლებლობებს და საზღვრებს, რა არის ყოფიერების საზრისი? მიღწევადია თუ არა საზრისი? ფილოსოფია კულტურისა და ადამიანისადმი მიმართებაში გვამცნობს პასუხს იმ კითხვებზე, რომელნიც გოგენთან და უმპროს რერისთან (მის ტრიპტიხში) დაისვა ადამიანისა და კაცობრიობის წინაშე. ვინა ვართ? საიდან ვართ? საით მივდივართ? ფილოსოფიამ თუნდაც თეორიულად გასცეს ამ კითხვებზე პასუხი.

ის მაინც მეტად ღირებული იქნება, რადგან ამ კითხვებზე პასუხით, ადამიანს ჭერარსულ ცნობიერ არსებობას ანიჭებს, მაგრამ ეს პასუხები მარტო თეორიული ღირებულების როდია. ისინი გამოყენებადია სამყაროში ადამიანის მოქმედებისათვის. ფილოსოფია კაცობრიობას უსახავს მოქმედების პროგრამას, რითაც ის უფრო მეტადაა მნიშვნელოვანი, ვიდრე ადამიანის მოღვაწეობის რომელიმე სხვა სფერო. ფილოსოფია არა მარტო ახსნის სამყაროს, არამედ გარდაქმნის კიდეც. ფილოსოფიამ ამით თავისებური ინსტრუმენტული ხასიათი შეიძინა, მაგრამ ეს ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ყოველი კონკრეტული საქმიანობა ფილოსოფიით განისაზღვრებოდეს. ჰაიდეგერი სამართლიანად შენიშნავდა, რომ ფილოსოფია არც საფრენი აპარატია და არც შალაშინი. მაგრამ ფილოსოფია არის ის, რაც საფუძვლად უდევს თვითმფრინავის, შალაშინის და ყველა სხვა ინსტრუმენტის შექმნას და გამოყენებას. ტექნიკის ფილოსოფია ინსტრუმენტული სინამდვილის ცნობიერებაა. ის სოციალური აქტივობის თეორიაა და უპირისპირდება პასიურობის, ბედისადმი მორჩილების, უმოქმედობის ფილოსოფიურ სისტემებს. აღსანიშნავია, რომ მოქმედების ფილოსოფიამდე ჰუმანისტებიც მივიდნენ. იმის აუცილებლობის შეგნებამდე, რომ ადამიანი არავის და თვით ბედისწერასაც არ უნდა ემონოს. ამის ნამუშია „საერთო საქმის ფილოსოფიის“ რუსული სკოლის წარმომადგენელი ფიოდოროვი, რომელიც ბედისწერის სიყვარულს ამორალობის მწვერვალად მიიჩნევდა და მას აპირისპირებდა ბედისწერის სიძულვილს: „Amor fati?“ თუ „Odium fati“ სვამდა ის კითხვას და პასუხობდა: „Amor fati“... „...Этой вершине безнравственности нужно противопоставить величайшую, безусловную ненависть к роковому — «Odium fati». ფიოდოროვი განმარტავდა ამ დაპირისპირების საფუძველს. „Amor fati“ — это любовь к ненавистному, отсутствие мужества взглянуть прямо в очи; это подлый страх, не позволяющий себе даже спросить: точно ли неизбежно это рабство разумного и неразумного, не суеверие ли и не предрассудок ли это любовь к тому, что должно бы быть ненавистным, к рабству? Не они ли, это суеверие и этот предрассудок, сделали и само рабство неизбежным? Подавленные ребяческим страхом, мы даже не задаем себе вопроса о том, что можем сделать мы в совокупности, хотя взятые в одиночку мы действительно бессильны». (60, 560).

„ფილოსოფიამ დაკარგა თუ არა ღირებულება“? — ეს კითხვა კი არაა ტრაგედიის წყარო, ასეთი კითხვა ყოველმა კრიტიკულმა

თეორიამ უნდა დაუსვას თავის თავს. ტრაგედია ისაა, რომ „პოზიტივისტური ცნობიერების“ წარმომადგენლები ცნობიერების სფეროში ვერ ხედავენ ფილოსოფიის ადგილს და ადამიანი კარგავს ორიენტირს. ვერც მეცნიერება და ვერც ცნობიერების სხვა ფორმა ვერ შეასრულებს ფილოსოფიის ტრადიციულ ფუნქციას, ვერ გახდება ადამიანის მოქმედების განმსაზღვრელი და მისი ღირებულებითი ორიენტირი. მხოლოდ ფილოსოფიას ძალუძს ეს, ამიტომ მართებულია კანტის გამოთქმა, რომ ადამიანი ფილოსოფიური არსებაა, რომ ფილოსოფოსობა, ისე როგორც ცნობიერება, მის ბუნებაშია. ცნობიერი ადამიანი ნიშნავს მსოფლმხედველობის მქონეს, ე. ი. უფრო მეტს, ვიდრე ინსტინქტური არსება არის. სანამ ადამიანი ადამიანობს, ფილოსოფია ფილოსოფოსობს, ადამიანის ღირებულება ფილოსოფიის ღირებულებაა.

ლიტერატურა

1. კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, თბილისი, 1953.
2. კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, ფოიერბახი, მატერიალისტური და იდეალისტური შეხედულებების დაპირისპირებულობა, თბილისი, 1968.
3. ფ. ენგელსი, ანტიდუირინგი, თბილისი, 1952.
4. ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, თბილისი, 1954.
5. კ. ბაქრაძე, თხზ., ტ. I, თბილისი, 1973.
6. კ. ბაქრაძე, თხზ., ტ. II, თბილისი, 1978.
7. კ. ბაქრაძე, თხზ., ტ. V, თბილისი, 1979.
8. მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია, კრესტომათია, ტ. I, თბილისი, 1983.
9. ს. დანელია, ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში, თბილისი, 1978.
10. ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები, თბილისი, 1983.
11. ბ. პასკალი, აზრები, თბილისი, 1981.
12. ლ. ტოლსტოი, აღდგომა, თბილისი, 1951.
13. ს. წერეთელი, ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, ნაწ. I, თბილისი, 1973.
14. ჯეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, თბილისი, 1962.
15. ჯეროდოტე, ისტორია, ტ. I, თბილისი, 1979.
16. К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, Москва, 1956.
17. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, Москва, 1955.
18. Антология мировой философии, т. I, ч. I, Москва, 1969.
19. Аристофан, Комедии, М.-Л., 1934.
20. Аристотель, Соч., т. I, Москва, 1976.
21. Бердяев Н., Мировоззрение Достоевского, Прага, 1923.
22. Бутенко А. П., Общественный прогресс и его критерии, Москва, 1980.
23. В. Виндельбанд, История философии, С.-Петербург, 1898.
24. В. Виндельбанд, История древней философии, С.-Петербург, 1908.
25. В. Виндельбанд, Прелюдии, СПб., 1904.
26. В. Виндельбанд, История новой философии, С.-Петербург, 1908.
27. Гегель, Соч., т. IV, Москва, 1959.
28. Гегель, Наука логики, т. I, Москва, 1970.
29. Гейнрихс Юрген, Глупец или провидец? Литературная газета, 1968, № 45.
30. Геллнер, Слова и вещи, Москва, 1962.
31. Геродот, История, т. I, Ленинград, 1972.
32. Геродот, История, т. II, Ленинград, 1974.

33. Гуссерль, *Философия как строгая наука*. Логос, ч. I. 1911.
34. Гуссерль, *Кризис европейского человечества и философия*, В. Ф., 1986, № 3.
35. У. Джемс, *Прагматизм*, С-Пб. 1910.
36. Дниопен Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, Москва, 1979.
37. Желнов М. В., *Предмет философии в истории философии*, Москва, 1981.
38. *Исследования проблем молодёжи в ГДР*, М., 1976.
39. Кант И., *Трактаты и письма*, Москва, 1980.
40. Кант И. *Соч.*, т. I, Москва, 1965.
41. Р. Карнап, *Значение и необходимость*, Москва, 1959.
42. Ф. Х. Кессиди, *От мифа к логосу*, Москва, 1972.
43. *Материалисты древней Греции*, М., 1955.
44. *Наука и общество. Сегед (Венгрия)*, 1981.
45. *Младшая эзда*, Ленинград, 1970.
46. Овчинников В. С. *Мировоззрение как явление духовной жизни общества*, Ленинград, 1978.
47. Платон, *Сочинения*, т. I, Москва, 1968.
48. Платон, *Сочинения*, т. II, Москва, 1970.
49. Платон, *Сочинения*, т. III, часть I, Москва, 1971.
50. Г. В. Плеханов, *Соч.*, т. XVIII, Москва-Ленинград, 1925.
51. Г. Риккерт, *О понятии философии*, Логос, № 1, 1910.
52. Секет Эмпирик, *Сочинения*, т. I, Москва, 1976.
53. *Систематическое изложение философии*, С.-Петербург, 1909.
54. Л. Сэв, *Марксизм и теория личности*, Москва, 1972.
55. Тейяр де Шарден, *Феномен человека*, Москва, 1965.
56. Л. Толстой, *Исповедь*, Собр., соч., т. 16, Москва, 1983.
57. Л. Толстой, *О жизни*, Собр. соч., т. 17, Москва, 1984.
58. Л. Фейербах, *Избранные философские произведения*, т. I, Москва, 1955.
59. Л. Фейербах, *Избранные философские произведения*, т. II, Москва, 1955.
60. Федоров, *Соч.*, Москва, 1982.
61. Фихте И. Г. *Основные черты современной эпохи*. С.-Петербург, 1906.
62. Фихте И. Г. *Соч.*, т. I, 1906.
63. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969.
64. Heidegger M., *Im Gespräch*, München. 1970.
65. Jaspers K. *Was ist Philosophie?* München-Zürich, 1976.
66. Karnaп R. *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, Erkenntnis. 1931, Bd. 2, H 1.
67. Klaus G. und Buhr M. *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig.
68. Leisegang H. *Einführung in die Philosophie*, Berlin. 1969.
69. Müller M. *Klassische und moderne Metaphysik, oder Sein als Sinn, Sinn und Sein*, Tübingen 1960.

70. Noack H. Allgemeine Einführung in die Philosophie, Darmstadt, 1976.
71. Popper K. Öffene Gesellschaft und ihre Feinde. B. 1, München, 1980.
72. Scheller M. Philosophische Weltanschauung, Bern und München 1968.
73. Scheller. Vom Ewigen im Menschen, B 1, Leipzig, 1921.
74. Scheller. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungen, Leipzig, 1923.
75. Schlik M. Die Wende der Philosophie, Erkenntnis, 1930-31, B. 1.
76. Wolf A. „Wissenschaftliche Weltanschauung“ des Wiener Kreises. Wien 1929.
77. Lübbe H. Wozu Philosophie, Berlin-New-Jork 1978.
- 77₁. Lübbe H. Vorwort.
- 77₂. Rüdiger Bubner: Was kann, soll und darf Philosophie?
- 77₃. Friedrich Kambartel. Bemerkungen zur Frage „was ist und soll Philosophie“
- 77₁. Hans Lenk. Philosophie als Fokus und Forum.
- 77₅. Odo Marquard. Skeptische Betrachtungen zur Lage der Philosophie.
- 77₆. Robert Spaemann. Der Streif von Philosophen.
- 77₇. Jürgen Mittelstrass. Philosophie oder Wissenschaftstheorie?
- 77₈. Hermann Lübbe Wozu Philosophie? Aspekte einer ärgerlichen Frage.
- 77₉. Hermann Krings. Über Esoterik und Exoterik der Philosophie.
- 77₁₀. Rainer Specht. Zur Metaphysik-Funktion der Philosophie.
- 77₁₁. Walther CH. Zimmerli. Arbeitsteilige Philosophie?
- 77₁₂. Joseph J. Kockelmans Gedanken zur Frage: wozu Philosophie?
- 77₁₃. Hans Michael Baumgartner. Wozu noch Philosophie?
- 77₁₄. Manfred Riedel. Philosophieren nach dem „Ende der Philosophie?“
- 77₁₅. Carl Friedrich Gethmann „Ist Philosophie als Institution nötig?...“
- 77₁₆. Norbert Hinske. Die Geliebte mit den vielen Gesichtern.
- 77₁₇. Gerd Brand. Rolle und Funktion der Philosophie.
- 77₁₈. Jürgen Ch. Regge. Bibliographie. Rolle und Funktion der Philosophie.

დავებამიტი ლიბერალურა:

78. Ю. Давыдов, Этика любви и метафизика своеволия, Москва, 1982.
79. Dahrendorf R., Fragmente eines neuen Liberalismus, Stuttgart, 1987.
80. Löwith K. Zur Frage einer philosophischen Anthropologie. neue Anthropologie. B. 7, zweiter Teil, Stuttgart, 1975.
81. Spaemann, R. Löw, R. Die Frage wozu? München, Zürich, 1985.
82. ზ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, შრომები, ტ. III, თბილისი, 1974.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

I ტ ა ვ ი

„ფილოსოფიისა“ და „შესავლის“ ტერმინოლოგიურ მნიშვნელობათა ანალიზი 4

1. ფილოსოფიის შესავლის განმარტება	3
2. ტერმინ „ფილოსოფიის“ წარმოშობა და მნიშვნელობა	17
3. ტერმინ „ფილოსოფიის“ სინონიმები	31
4. ტერმინ „სოფისტის“ მნიშვნელობა	35
5. „ფილოსოფიის“ სხვა სინონიმები. მეტაფიზიკა	46
6. მარქსი მეტაფიზიკისა და ანტიმეტაფიზიკის დაპირისპირების შესახებ	52

II ტ ა ვ ი

რა არის ფილოსოფია? 60

1. ფილოსოფიის არსების დადგენის ისტორიული წყაროები	60
2. როგორ ესწოდათ ფილოსოფია სოკრატემდე	66
3. ფილოსოფიის არსების გაგება სოკრატესა და პლატონთან	83

III ტ ა ვ ი

ფილოსოფიის საგანი 100

IV ტ ა ვ ი

მსოფლმხედველობა და ფილოსოფია 138

V ტ ა ვ ი

ფილოსოფიის სტრუქტურა როგორც პრობლემა 185

VI ტ ა ვ ი

ფილოსოფიის ფუნქცია, როლი და ღირებულება 202

1. საკითხი — „რისთვის ფილოსოფია?“	202
2. ფილოსოფიის ფუნქცია და როლი	212
3. ფილოსოფიის ფუნქციისა და როლის ზოგიერთი საკითხისათვის	271

ლიტერატურა 279

გამომცემლობის რედაქტორი თამარ გაბელაია
ტექნიკური რედაქტორი ფრიდონ ბუღალაშვილი
კორექტორი ეთერ წერეთელი

სპ 1660

გადაეცა წარმოებას 14.03.91. სელმოწერილი დასაბეჭდად 25.03.92

საბეჭდი ქაღალდი 60X90¹/₁₆. პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 17,75.

სააღრ.-საგამომც. თაბახი 15,29 ტირაჟი 1000 შეკვეთის № 490
ფასი 8 მან.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14.
Издательство Тбилисского университета.
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 1.
Типография Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 1.